

ספר

גם אני אודך

תשובות שקיבלתי מהגאון האדיר

רבי יצחק מאזוז שליט"א

מח"ס "חקרי הלכה" ועו"ס

חלק א'

על שאלותי ששאלתי
בחמלת ה' עלי

גמליאל הכהן רבינוביץ

שנת
תשפ"ו לפ"ק

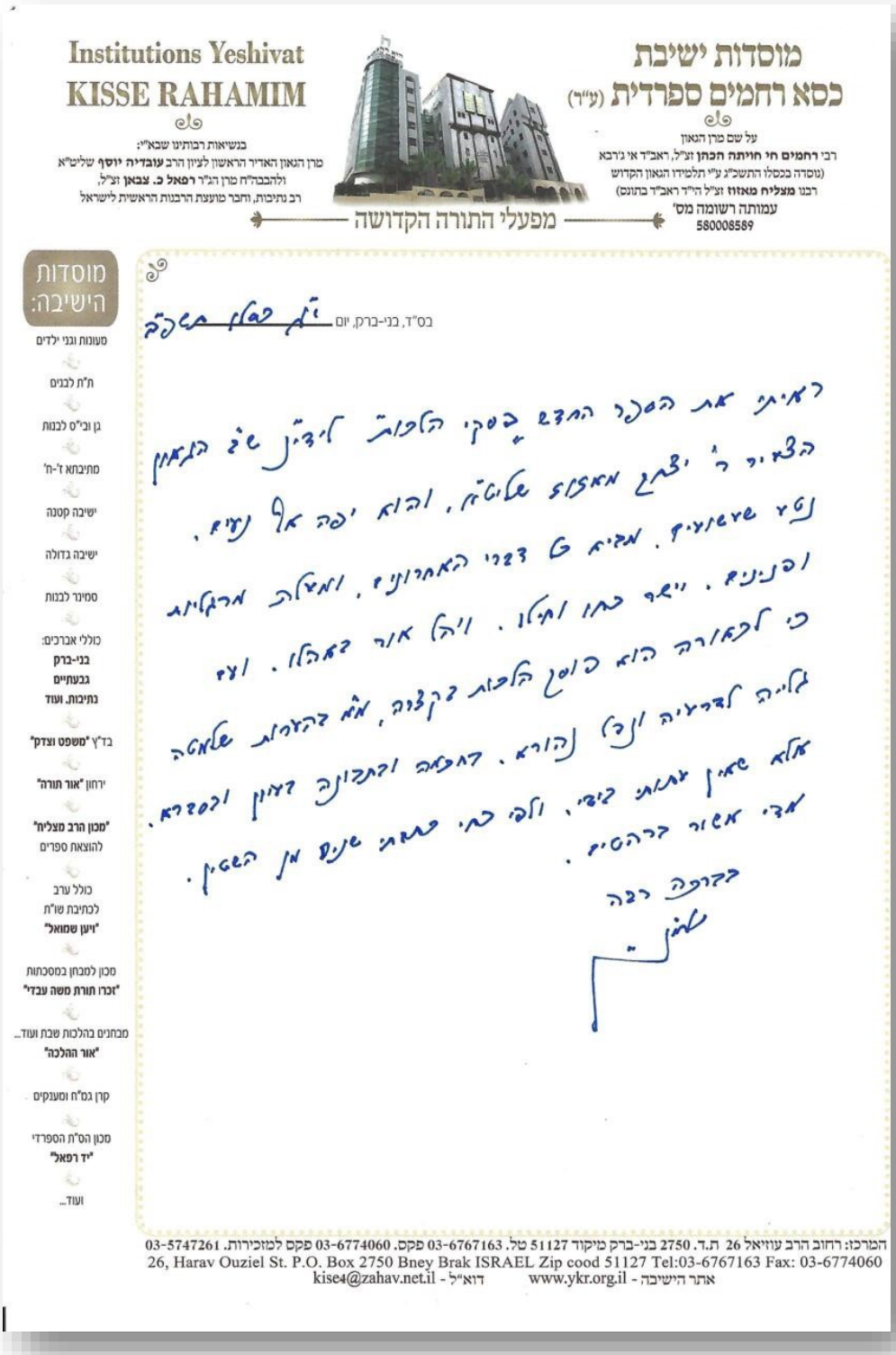


© כל הזכויות שמורות

יו"ל ע"י
מכון "גם אני אודך"

הערות והארות יתקבלו בשמחה רבה
להרב גמליאל הכהן רבינוביץ
ת.ד. 539
בני ברק
טל: 052-7128536
7128536@gmail.com
פקס: 03-5201299

ההסכמה ניתנה על ספרו הקודם של המחבר



Institutions Yeshivat
KISSE RAHAMIM

בנשיאות רבותינו שבא"י:
מרן הגאון האדיר הראשון לציון הרב **עובדיה יוסף** שליט"א
ולהבבה"ח מרן הג"ר **רפאל כ. צבאן** זצ"ל,
רב נתיבות, וחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל

מוסדות ישיבת
כסא רחמים ספרדית (ע"ר)

על שם מרן הגאון
רבי **רחמים חי חויתה הכהן** זצ"ל, ראב"ד אי ג'רבא
(עסדה בכסלו התשכ"ג ע"י תלמידו הגאון הקדוש
רבנו **מצליח מאזוז** זצ"ל הי"ד ראב"ד בתונס)
עמותה רשומה מס'
580008589

מפעלי התורה הקדושה

מוסדות הישיבה:

- מעונות וגני ילדים
- ת"ת לבנים
- גן וב"ס לבנות
- מתיבתא ז'-ח'
- ישיבה קטנה
- ישיבה גדולה
- סמינר לבנות
- כוללי אברכים:
  בני-ברק
  גבעתיים
  נתיבות, ועוד
- בד"ץ **"משפט וצדק"**
- ירחון **"אור תורה"**
- **"מכון הרב מצליח"**
  להוצאת ספרים
- כולל ערב
  לכתיבת שו"ת
  "זיען שמואל"
- מכון למבחן במסכתות
  "זכרו תורת משה עבדי"
- מבחנים בהלכות שבת ועוד...
  "אור ההלכה"
- קרן גמ"ח ומעגלים
- מכון הס"ת הספרדי
  "יד רפאל"
- ועוד...

בס"ד, בני-ברק, יום

הטרכז: רחוב הרב עוזיאל 26 ת.ד. 2750 בני-ברק מיקוד 51127 טל. 03-6767163 פקס. 03-6774060 פקס למזכירות. 03-5747261
26, Harav Ouziel St. P.O. Box 2750 Bney Brak ISRAEL Zip cood 51127 Tel:03-6767163 Fax: 03-6774060
kise4@zahav.net.il - דוא"ל www.ykr.org.il - אתר הישיבה

בס"ד

מוסדות ישיבת
כסא רחמים ספרדית (ע"ר)
על שם מרן הגאון
ר' **רחמים חי חויתה הכהן** זצ"ל, ראב"ד אי גרבא
(נטמדה בכסלו התשכ"ג ע"י תלמידו הגאון הקדוש
רבנו **מצליח מאזוז** זצ"ל חיי"ד חבר ב"ד בתונס)



INSTITUTIONS YESHIVAT
"KISSE RAHAMIM"
בנשיאות רבותינו שבא"י:
מרן הגאון האדיר הראשון לציון הרב **עובדיה יוסף** שליט"א
ולהבבחי"ח מרן הגי"ר **רפאל כ. צבאן** זצ"ל,
רב נתיבות, וחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל

מוסדות הישיבה

- גן ילדים
- תי"ת לבנים
- גן וביה"ס לבנות
- מתיבתא ז-ח
- ישיבה קטנה
- ישיבה גדולה
- סמינר לבנות
- כוללי אברכים:
  בני-ברק
  גבעתיים
  נתיבות
- בד"ץ **"משפט וצדק"**
- ירחון **"אור תורה"**
- מכון **"הרב מצליח"** להוצאת ספרים
- כולל ערב לכתיבת ספרי **"ויען שמואל"**
- מכון **"זכרו תורת משה עבדי"**
- קרן גמ"ח ומענקים
- מכון הסתים הספרד **"יד רפאל"**
- ועוד...

בס"ד, יום ז' במרחשוון התשפ"ו
יושב בסד"ר: ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך

מכתב ברכה

לכבוד ידידנו הנכבד והנעלה, מזכה הרבים ומפיץ תורה באופן מחודש ונפלא, הרה"ג המפורסם חובר חיבורים מחוכם הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

שלום וישע רב!

הנה כת"ר נודע לשם טוב ולתהלה בשאלותיו המחכימות ועל ידיהם רווחא שמעתא, וכמו שאמר רבי יוחנן על ריש לקיש בבבא מציעא (פ"ד ע"א) "כי אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא ומפרק נא ליה עשרין וארבע פרוקי וממילא רווחא שמעתא", והנה בעת"ה הביא לנו ספר גדול מלא בתשובותיו של נכדי הגאון הצעיר רב ומו"ץ בבית ההוראה דידן ובקו ההלכה הספרדי ובבית ההוראה יחווה דעת, חריף ובקי טובא בש"ס ופוסקים **הרה"ג יצחק מאזוז** שליט"א על שאלותיו המחכימות והמחדדות של רו"מ נר"ו, יישר כוחם!

והנני לברכם שיזכו לחבר עוד ועוד ספרים מועילים וטובים, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, ולהפיץ תורה בישראל, בבריאות וכל מילי דמיטב, אמן.

הכו"ח ביומא דמיטרא, בעתו יורה לברכה, אף מלקוש לברכה, אמן.

בברכת השם עמכם

הרב צמח מאזוז

ע"ה צמח מאזוז ס"ט
בלא"א הגה"ק "איש מאליח" זיע"א
מנהל רוחני ור"מ
ישיבת "כסא רחמים" בני ברק

המרכז: רחוב הרב עוזיאל 26 ת.ד. 2750 בני-ברק מיקוד 51127 טל: 03-6767163 פקס: 03-6774060 למזכירות: 03-5747261
26, Harav Ouziel St. P.O.B. 2750 Bney Brak ISRAEL Zip Cood 51127 Tel: 03-6767163 Fax: 03-6774060

David Yosef
The Rishon Lezion Cheif Rabbi of Israel
President of the Great Rabbinical Court

דוד יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הרבני הגדול

ב"ה, ד' חשון. תשפ"ו לפ"ק

הסכמה

הובאו לפני גליונות הספר הנותן אמרי שפר "**גם אני אודך**", אשר בו נדפסו תשובות מידידי הדגול היקר והחביב, בנן של קדושים, הרב הגאון רבי **יצחק מאזוז** שליט"א, נכדו של הגה"צ רבי **צמח מאזוז** שליט"א, מח"ס חקרי הלכה ועו"ס, אשר השיב לשאלות בהלכה בענינים שונים שנשלחו אליו ממה שערך וסידר כבוד הרב הגאון רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א, שרגיל לשלוח שאלותיו לכמה וכמה רבנים, להגדיל תורה ולהאדירה.

עברתי בין בתריו, וראיתי שהנידונים המובאים עוסקים בעניני הלכה אקטואלים, ובודאי יש בזה זיכוי הרבים לעורר לב הלומדים לדון ולפלפל ותרבה תורה ודעת בישראל, ודבר חשוב עשו להעלות הדברים עלי ספר למען יעמדו ימים רבים להגדיל תורה ולהאדירה. וראה מ"ש אאמו"ר מרן רשכבה"ג זצוק"ל בספרו ענף עץ אבות (עמ' תקלב) במעלת זיכוי הרבים שיש בהוצאת ספר בהלכה ומוסר. ע"ש. והנה את ידידי רבי יצחק מאזוז מכיר הנני מזה שנים רבות בהיותו יושב ביני עמודי בתוככי כותלי בית המדרש "יחוה דעת", ולמד בשקידה גדולה, ונשא ונתן לפני בחכמה בהרבה מאד נידונים בהלכה, בין בנושאים הנלמדים בכולל ובין בנושאים שכתבתי בהם בהלכה ברורה. וידיו רב לו בבקיאות גדולה ובהבנה ישרה. ולפעלא טבא אמינא על חיבור ספר זה, איישר חילייהו לאורייתא.

חפץ מאד הייתי לדון ולהשתעשע במילי דאורייתא המובאים בספר, אך מ"מ אין עיתותי בידי, ומה שהלב חושק הזמן עושק, ועוד חזון למועד.

ואסיים בברכה להני תרי ת"ח יקרים, מיקירי קרתא דירושלים, שזוכים להוציא מתחת ידם ספר עם נידוני הלכה חשובים, שיזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, וכל אשר יעשו ישכילו ויצליחו, ויתברכו בכל הברכות אמן.

הכותב וחותם לכבוד עמלי תורה

דוד יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

נשיא בית הדין הרבני הגדול

בית הרבנות הראשית | רחוב אהליאב 5, ירושלים, ת.ד. 36016, מיקוד 9446778 | טל: 02-5313190 | פקס: 02-5371305
The Chief Rabbinate House, 5 Aholiav St., Jerusalem 9446778, Israel, P.O.B. 36016 | Tel. 02-5313190 | Fax. 02-5371305
E-mail: rabbis@rab.gov.il :דוא"ל

יעקב שכנזי
רב ומו"צ
בעדה החרדית הספרדית
רח' עזרא 2 ירושלים, טל' 02-5400526

Ya'acov Sheknazi
Rav Moreh Tzedek
Ezra 2 St. Jerusalem tel. 02-5400526

בס"ד ב' חשון תשפ"ו

נפל נהורא בבי מדרשא, ספרו הבהיר והחשוב **"גם אני אודך"** של הרב הגאון רבי **יצחק מאזוז** שליט"א, בעוברי על חלק מספרו, הרגשתי תענוג מיוחד מהעיון והבקיאות, והרב המחבר עמד על שאלות שלא עומדים עליהם אחרים, נושאים מאד מעניינים, והקורא את הספר בולע אותו בחשק גדול, וגם העריכה והבהירות יוצאים מן הכלל.

שמחתי להכיר את הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א אשר מגיש שאלות נפלאות ומרחיב ומסביר איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא, מקבץ מכל התורה ראיות או דחיות ומסביר את עצמו בבהירות.

ואסיים בברכת נהורא מעליא למחבר, לא יעדי מינן זיויה ויקריה עד בוא גואל. אמן.

ביקרא דאורייתא

יעקב שכנזי

בית דין צדק
חקרת משפט
בראשות הרב אלחנן פרץ שליט"א
מיסודו של מרן הג"ר חיים פינחס שיינברג זצוק"ל

כסדר.

יום ו' לסדר זסרדן לכבם ירחו
ושלם

לידידי היקר הנני מצרף מכתב, שקיבל השאירים באלמנה
וראש הכל, הנני בברכה הזה, על משרק עזר, "לא אנו אלוהים".
מלא מאין אוכל כן, בצבאי חמל, תכאה לתבונה.
ראשי עבודי מלחמה: דברים שאינם כתובים בעל פומר
עיונים לתביעות, וקסף, נכונים ואמתיים עם הדואר
נכונה ונאותה.
הנני בברכה, כי אמצא חיל לעבודתך מהרה ובריב
ועלם, ואמצא גבולת בתלמידים שאינם בכולו קלשבו וכלם
בברכת בכל לב
אלחנן פרץ.



והנני ידידי הגאון ר' אמנואל הירצוביץ שליט"א
אשר ימים ימרקם נשא ונתן בהלכה בקומה רבה
כולו מתאמצים בידוע הקודש ושמחת התורה
כי יעלה חלק בכולנו אשבו ונקבל מכתבי
הזה אודי בקשה עשואל ומשאת לב רבני שיחיינו ברכתי

טלפון- 052-714-4940 054-849-6051
דואר"ל- 7144940@gmail.com

בס"ד

מוסדות ישיבת
כסא רחמים ספרדית (ע"ר)
על שם מרן הגאון
ר' **רחמים חי חויתה הכהן** זצ"ל, ראב"ד אי ג'רבא
(נוסדה בכסלו התשכ"ג ע"י תלמידו הגאון הקדוש
רבנו **מצליח מאזוז** זצ"ל הי"ד חבר ב"ד בתונס)

עמותה רשומה מס. 58-000-858-9



Institutions Yeshivat
KISSE RAHAMIM
בנשיאות רבותינו שבא"י:
מרן הגאון האדיר הראשון לציון הרב **עובדיה יוסף** שליט"א
ולהבבה"ח מרן הג"ר **רפאל כ. צבאן** זצ"ל,
רב נתיבות, חבר מועצת הרבנות הראשית לישראל

מוסדות הישיבה:

- גן ילדים
- ת"ת לבנים
- גן וב"ס לבנות
- מתיבתא ז-ח
- ישיבה קטנה
- ישיבה גדולה
- סמינר לבנות
- כוללי אברכים: **בני-ברק, גבעתיים, נתיבות**
- בד"ץ **"משפט וצדק"**
- ירחון **"אור תורה"**
- **"מכון הרב מצליח"** להוצאת ספרים
- כולל ערב לכתיבת שו"ת **"ויען שמואל"**
- מכון **"זכרו תורת משה עבדי"**
- קרן גמ"ח ומענקים
- מכון הס"ת הספרדי **"יד רפאל"**
- ועוד...

בס"ד, בני-ברק, יום ח' מרחשון תשפ"ו

הסכמה וברכת אב

שמחתי מאד לראות את הספר הבהיר "גם אני אודך" משאלותיו הנפלאות של הרה"ג מעוז ומגדול מחריפי דפומבדיתא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, אשר מחדד את החכמים בשאלותיו הנפלאות ורווחא שמעתתא. ועל כגון אלו איתא בזבחים (ל' ע"ב) דאמר רבי ללוי, זו שאילה, ופידש"י שאלה גדולה שאלת.

והתשובות וחקרי ההלכה אשר כוננו ידי בני יקירי ואור עיני, עוקר הרים וגם סיני, עינו ראתה כל הון יקר, הרה"ג רבי יצחק מאזוז שליט"א, אשר ידעתיו מטל ילדותו בשקידתו ופקחותו ונפש עמל עמלה לו בעמלה של תורה, ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך.

זכור תזכור ותשוח עלי נפשי בהסתלק מאיתנו ארון האלוקים מר דודי ועטרת ראשי רבנו הגדול מרן ראש הישיבה גאון ישראל רבנו מאיר מאזוז זצוק"ל הריני כפרת משכבו, אשר היה מחזק וממריץ הרבה את בני הרב המחבר להעלות חידושיו על הכתב, ולהדפיסם בירחון "אור תורה" ומקומות אחרים, וממש היה לו כאב דואג, וכשלמד לפניו בשנת התשע"ד בשיעורי העיון, הגיה מוה"ר זצוק"ל את כל חידושיו על מסכתות כתובות וראש השנה (שלמדו עימו בשיעורי העיון), ומזה נדפס קונטרסו "ויזרע יצחק" על המסכתות הנ"ל. ואף אחר נישואיו בכל פעם שהגיע להקביל פני מרן ראש הישיבה זצ"ל, היה הרב תוקר ודורש באיזה נושא עוסק כעת בכתיבה, ושישלח הדברים לירחון וכו'. ובזכותו יצאו ספריו של בני המחבר שו"ת "חקרי הלכה" ו"פסקי הלכות". וזכותו תעמוד לבני המחבר לעד.

ויהי רצון שיזכה בני הרב המחבר להמשיך לשקוד על דלתות התורה מתוך נחת שלוה ושמחה בריאות איתנה ונהורא מעליא, אושר ועושר וכבוד שובע שמחות וכל טוב, אמן.

בברכה רבה

ע"ה מצליח חי מאזוז ס"ט

המרכז: רחוב הרב עוזיאל 26 ת.ד. 2750 בני-ברק מיקוד 51127 טל. 03-6767163 פקס: 03-6774060 פקס. למזכירות: 03-5747261
26, Harav Ouziel St. P.O.Box 2750 Bney Brak ISRAEL Zip Cood 51127 Tel: 03-6767163 Fax: 03-6774060

תוכן עניינים

חלק אורח חיים

סימן א׳
דברי זכרון על מרן זצוק"ל . . . . . ג

הלכות תפלה

סימן ב׳
אודות טבילת גברים לטהרה, האם אפשר לטבול בבריכה פלסטיק, והאם מותר ליטול ידים בבריכת שחיה. . . . . מה
סימן ג׳
בדין יציאה מפתח אחר שנכנס בו בבית הכנסת ובכותל המערבי. . . . . סה
סימן ד׳
שליח ציבור שטעה ואמר קדיש תתקבל קודם הוידוי, אם יאמר תתקבל אחר ובא לציון. . . . . צט
סימן ה׳
כהן שהרג נפש באונס באסון מירון תשפ"א, אם רשאי לישא כפיו . . . . . קא

הלכות ברכות

סימן ו׳
אם האוכל בכף דבר מבושל, צריך ליטול ידיו מדין נט"י לדבר שטיבולו במשקה ובענין נטילת ידים לאכילת כוסכוס . . . . . קה
סימן ז׳
לברך ברכה בשעה שמנגב ידיו ע"י מכונה חשמלית. . . . . קח
סימן ח׳
בדין ברכות ההודאה בניצולי האסון במירון . . . . . קט

הלכות שבת

סימן ט׳
אם גם תחלת הסעודה בגדר סעודת מצוה . . . . . קיב

סימן י׳
זוגות צעירים שעורכים סעודות השבת בביתם, ובאפיית הפת לשבת אינם לשים עיסה שיש בה כדי מצות הפרשת חלה, האם נכון הדבר שלשים ואופים בכל ערב שבת מעט מעט כדי צרכם לשבת, אף שבכך נמנעים ממצות הפרשת חלה ..... קכא

סימן יא
נר שהודלק בשבת במזיד, אם מותר לטלטלו אחר שכבה ..... קלא

סימן יב
להשלים מאה ברכות בברכות העולים לתורה..... קלז

סימן יג
ב׳ סעודות בליל שבת וסעודה אחת ביום השבת ובדיני ערב פסח שחל בשבת ..... קנז

סימן יד
הלומד הלכות עולה בשבת אם נחשב כמקריב עולה אע"פ שאסור בשבת... קסא

סימן טו
בדין ריצה בשבת לספק מצוה ..... קסב

סימן טז
אם מותר לשרות בשבת בגד נקי במים ..... קסה

הלכות מוקצה

סימן יז
אם בגדים דינם ככלי שמלאכתו להיתר ..... קעב

סימן יח
אם מותר להגביה ילד קטן האוחז בכלי שמלאכתו לאיסור ..... קעח

סימן יט
בדין מכשיר רדיו שהחל להשמיע קולות דיבור בשבת ..... קפב

סימן כ׳
אם מותר ללטף בעלי חיים בשבת ..... קפה

סימן כא
האם מותר לטלטל מוקצה בגב היד ..... קצא

סימן כב
בדין סגירת מנורה של שבת ..... קצו

סימן כג
תיקון חלון במקום שמשה שהתנפצה או שיצאה ממקומה ..... רד
סימן כד
אם מותר לחמם סופלה בשבת, או שיש לאסור כי אינו מבושל כל הצורך ... ריב
סימן כה
בדין קניית דירה ומכונית ממחלל שבת ..... ריד
סימן כו
אם לקטן אסור לרסק קרח בשבת בפרט במשקאות קפואים (איגלו) ופרטי דינים בשבירת קרח בשבת ..... רטו
סימן כז
מזגן שמטפטף מים בבית הכנסת ..... רמט

הלכות פסח

סימן כח
בדיקת חמץ בבתי כנסת עראיים בחצרות הבתים ..... רפא
סימן כט
האם יש חשש בל תשחית בשריפת החמץ בליל י"ד ניסן ..... רצא
סימן ל
מיחם שהניחו עליו חמץ חם פעם אחת, אם הכיסוי טעון הכשר ..... שח

הלכות ספירת העומר

סימן לא
ספירת העומר קודם ברכות התורה ..... שי
סימן לב
הסרת שער בלייזר בימי ספירת העומר ..... שיא
סימן לג
שמיעת שירים בחוג התעמלות או חוג מחול בימי ספירת העומר ..... שיג
סימן לד
שמיעת מוזיקה בשלושת ימי ההגבלה ..... שטו

הלכות יום טוב

סימן לה
כשחל יו"ט בערב שבת, אימתי זמן קריאת שמו"ת . . . . . שיח
סימן לו
בדין בשר ויין בחג - לאדם שאיבד חוש הטעם מחמת נגיף הקורונה, ובענין אם מותר למעט אור בחנות אתרוגים שלא יבחינו בחסרונות האתרוג, ובענין אם מותר לראות תמונת אדם רשע שברח מבית הכלא ע"מ שאולי יוכל לסייע במציאתו . . . . שלא

הלכות חול המועד

סימן לז
בדין מלאכה בחוה"מ שאין בה טירחא ואינה לצורך המועד, ובדין מלאכה בחול המועד בצרכי רבים . . . . . שלד
סימן לח
לימוד בחול המועד שיגרום לכתיבת חידושים או להעדיף לימודים אחרים . . שלו
סימן לט
עיתונאי או עורך תורני שמקבל שכר על עבודתו בחול המועד, ואין המלאכה נצרכת למועד . . . . . שמא

הלכות תשעת הימים

סימן מ'
לימוד בתשעה באב בספר העוסק בהלכות הקשורות לעניני מלחמה . . . . . שדמ
סימן מא
פרטי הדינים לטבילה במוצאי תשעה באב . . . . . שמט
סימן מב
בשעה"ד אם עדיף לכבס בתשעת הימים או בעשירי באב למחמירים . . . . . שנג

הלכות סוכה

סימן מג
לסכך הסוכה בצלחות חד פעמיות המיוצרות מגידולי קרקע . . . . . שנה
סימן מד
מרפסת סוכה שנבנתה ללא אישור השכנים, האם הסוכה כשרה . . . . . שנז

סימן מה
עד אימתי זמן הדלקת נרות חנוכה בזמן סגר בתקופת מגפת הקורונה ..... שעב
סימן מו
הדלקת נרות חנוכה במנינים בחצרות הבתים ..... שעה

הלכות פורים

סימן מז
משלוח מנות ע"י רחפן ..... שעח
סימן מח
משלוח מנות מפירות שביעית או מיני מתיקה לחולה סכרת ..... שעט
סימן מט
קריעה על פטירת מרן הגאון רבי חיים קנייבסקי זצוק"ל ביום פורים ..... שפא

חלק יורה דעה

הלכות בשר בחלב ותערובות

סימן נ'
בענין אכילת לב וכבד בזמננו ..... שפד
סימן נא
לטגן מאכל חלבי במחבת בשרי שאינו בן יומו בירור שיטות הראשונים והאחרונים בדין קדרה שבישלו בה איסור דרבנן, ועבר עליה מעת לעת, אם טעונה הכשר ..... שצג
סימן נב
פיצה שנאפתה סמוך לפיצה עם אנשובי ..... תה
סימן נג
מעדן וגלידה פרוה בסעודה בשרית ..... תי
סימן נד
בדין עוגת גבינה שהונחה על פלטה של שבת ..... תלח
סימן נה
אורז ועליו חתיכת בשר ואדם אכל רק את האורז, וכן פסטלים וסיגרים בשריים שהונחו על צ'יפס וכל כיוצ"ב ואכל רק את הצ'יפס, האם עליו להמתין שש שעות ..... תמ

סימן נו
כוס משקה פרוה ממכונת משקאות חלביים . . . . . תס
סימן נז
עוף שקיבל טעם חלב, ונכנס לסיר עם תבשיל אחר, האם משערים כנגד כל העוף . . . . . תסב
סימן נח
בצל שחתכו בסכין חולבת שאינה בת יומה, וטיגנו הבצל במחבת של בשר, אם יש להקל בדיעבד . . . . . תפג
סימן נט
חלב שהניחו בסיר על האש לחממו ובלהבה הסמוכה שבכירים בישל אורז ואחר זמן הבחין שהחלב גלש מתחת לסיר האורז (והחלב נגע בסיר) ואין באורז ששים כנגד החלב, האם מותר לאכול את האורז עם שניצל עוף או בשר . . . . . תפו
סימן ס׳
בצל שנחתך בסכין בשרי וטיגנו במחבת חלבית שאב"י . . . . . תצח
סימן סא
טעימת קפילא כשיש ששים בתערובת . . . . . תקט
סימן סב
טיפת חלב שנטפה על סיר, אם טעון הכשר . . . . . תקיג
סימן סג
הערות בנושאים שונים בחלק יורה דעה מכתב על קובץ מה טובו אהליך יעקב גליון טו . . . . . תקלז
סימן סד
אימתי יש לחוש לדברים העלולים להגיע לסכנה (אם יש איסור בהחזקת חיות מסוכנות בגן חיות, ובדין נהיגה במכונית בזמננו שמצויים תאונות דרכים) . . תקמו
סימן סה
"לא ילבש" במקום צורך נפשי . . . . . תקמח

הלכות טהרה ומקוואות

סימן סו
תלייה בפצע מחמת התקן אחר בדיקת בודקת טהרה . . . . . תקנא
סימן סז
בענין וסת על פי תאריך לועזי . . . . . תקנג

סימן סח
אם מותר לשבת על מיטת אשתו כשמתארחים בבית ההורים וכדומה . . . . . תקנד
סימן סט
טבילת אשה כשהבעל אבל . . . . . תקנח
סימן ע
אופני בניית והכשרת המקואות בזמננו . . . . . תקנט
סימן עא
כשהגבאי מכבד כהן אם גם הציבור מקיימים מצות וקדשתו . . . . . תקפה

הלכות מצוות התלויות בארץ

סימן עב
אם אסור להפריש בזמננו מעיסה על עיסה מחשש שמפריש מחדש על הישן . . . . . תקפח
סימן עג
גדר דין הפירות הנמכרים בחנויות בזמננו בהשגחת הרבנות . . . . . תר
סימן עד
אם יש דין קדימה בפירות שביעית . . . . . תרכד
סימן עה
אם צריך להפקיר גינתו ושדהו בשנת השמיטה בפיו ובפני שלושה . . . . . תרכה

הלכות אבלות

סימן עו
זקן וחולה שאינם יכולים לקרוע מעומד, האם יקרעו מיושב . . . . . תרלו
סימן עז
ראה את הכותל המערבי ולא קרע אם חייב לקרוע לעולם . . . . . תרנז
סימן עח
אם תושבי ירושלים החדשה מחוייבים בקריעה על ראיית הכותל המערבי . . . תרס
סימן עט
אם מותר לכהן להכנס לאהל המת כשיש אזעקה . . . . . תרסד

חלק אבן העזר

סימן פ׳
האם יש מקום להקל בדיני צניעות כשכוונתו לשם שמים (בירור דין "הכל לשם שמים") . . . . . תרסו

סימן פא
האם מותר להתייחד עם אחותו . . . . . עתר

סימן פב
האם מותר לסבא להתייחד עם נכדתו . . . . . תרצז

סימן פג
שמיעת הקלטה או סרטון בעניני אומנות וכיוצא, מגוי או יהודי חילוני . . . . . תשיג

סימן פד
האם מותר לשני אנשים להתייחד עם שתי נשים . . . . . תשכג

סימן פה
האם מותר להתייחד באוטובוס מטוס וספינה . . . . . תשלה

סימן פו
האופנים המותרים ביחוד למי שעסקו עם הנשים . . . . . תשלח

סימן פז
אם יש להזהר בזמננו שלא תלך אשה ברחוב ובנה אחריה . . . . . תשמג

סימן פח
על מה סומכים להעמיד שומר בבתי ספר וסמינרים לבנות . . . . . תשמו

סימן פט
אם מותר לגור בבנין מגורים שמתגוררת בו אלמנה כשאין איסור יחוד . . . . תשנב

סימן צ׳
האופנים המותרים ביחוד בכלה שפירסה נדה . . . . . תשס

סימן צא
אם יש לחשוש לקדושי עד אחד . . . . . תשעג

סימן צב
כתב בכתובה במנין השנים בלשון זכר במקום לשון נקבה ובענין תוקף הוראות הגאון פרי חדש . . . . . תשפג

סימן צג
אם מברכים "שהשמחה במעונו" כשיושבים נשים ואנשים בתערובת . . . . . תשפט

סימן צד
חופה תחת כיפת השמים כשיש כיסוי מדין לבוד . . . . . תשצג

חלק חושן משפט

סימן צה
עובד או מרצה שקיבל כסף עבור נסיעות, ולא הוצרך להוציאו, אם מחוייב להחזיר . . . . . תשצה

סימן צו
בענין מציאה בחצר שאינה משתמרת ועומד בצידה אי בעינן שיאמר זכתה לי . . . . . תתיד

סימן צז
מצא שטר כסף בארנק ומסופק אם צריך להחזיר . . . . . תתכא

סימן צח
אם יש מצוה לקנות מהיהודי במחיר יקר כשיכול לקנות מהגוי במחיר מוזל, ואימתי רשאי לשלם ההפרש מכספי מעשרות . . . . . תתכג

סימן צט
הגרלה שלא הכניסו כל הכרטיסים, ונתגלה אחר שהוכרזו הזוכים, האם צריכים לחזור ולהגריל פעם נוספת . . . . . תתכה

סימן ק׳
שליח שקנה ממעותיו, ולא שילם לו המשלח, אם רשאי לקחת את המוצר לעצמו . . . . . תתכז

סימן קא
רכש חפצים עבור חבירו ואבדו, האם חייב חברו לשלם על כך . . . . . תתכח

סימן קב
מחותן שהזמין קייטרינג במחיר יקר, וכן שליח שקנה במחיר יקר, האם צריך לשלם ההפרש מכיסו . . . . . תתכט

סימן קג
עובד בחנות שנתן הנחה גדולה או טעה בעודף, מתי אין חיוב להחזיר . . . . . תתל

סימן קד
שילם לספר ולא נתכוון למצות "ביומו תתן שכרו", אם הפסיד המצוה אם מצות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה . . . . . תתלא

סימן קה
אם מותר לצער את הבריות ע"י הפגנות . . . . . תתלג
סימן קו
בענין היזק ראיה מחמת עין הרע או מחמת שבוש לעשות עסקיו . . . . . תתלד
סימן קז
בענין חיסונים נגד מגפת הקורונה . . . . . תתלז
סימן קח
השלכות הלכתיות מעליית מחירי הכלים החד פעמיים . . . . . תתמ

הקדמה

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר זיכני להגות בתורה הקדושה ותוך כדי לימודי בטור ושו"ע ונו"כ חנני בשאלות נחוצות ומעשיות, ולהעלותן על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן, ותהילה לק-ל הנני זוכה לעמוד בקשר רצוף עם תלמידי חכמים וגדולי הדור שליט"א אשר משיבים על ספקותי בעין יפה.

והנה בס"ד זכיתי לקבל תשובות נפלאות מהגאון האדיר רבי **יצחק מאזוז** שליט"א מח"ס "חקרי הלכה" ועו"ס.

וכדי שלא למנוע טוב מבעליו אמרתי מיגו דזכי לנפשיה, זכי נמי לחבריה, ויש בזה תועלת להראות איך שבכל סעיף בשו"ע אפשר להתעמק ולחדש היכי תמצי ונפק"מ להלכה, ולחקור בשורש טעם שבכל הלכה והלכה, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא, ותן לחכם ויחכם עוד, שיהיה לסיוע גדול לעיין בהלכה היטב, שכל איש מישראל חייב להתנהג כפי ההלכה על כל צעד ושעל בכל עת ובכל שעה.

וזכיתי בזכות שאלותי שחנני השי"ת ברחמיו העצומים, שנתחדשו הלכות, והנהגות רבות וישרות בדקדוק ההלכה, וזה חלקי מכל עמלי. והנני מודה מאד מאד לקוב"ה שנתן חלקי בתורתו לעולם ועד. והנני בתפילה אליו, אנא אל תעזביני לנצח, ואזכה תמיד להיות מאלו שמזכים את הרבים, ומגדילים תורה להאדירה לשם שמים. אכי"ר.

וקראתי שם החיבור "גם אני אודך" כשאר החיבורים שהוצאתי לאור בס"ד משום ששמי גמליאל, ואני אומר זה הפסוק בפסוקים לשמות אנשים בתהלים (ע"א, כ"ב): "גם אני אודך בכלי נבל אמתך א-לקי אזמרה לך בכינור קדוש ישראל".

וביאורו שגם אני אודה לה' על החידושים שחנני ברוב רחמיו וחסדיו.

ואסיים בתפילה "יוצרי הבינני מורשה להנחיל" שאזכה להנחיל מורשה זו תורה לדורות עולם, ולהגדיל תורה ולהאדירה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", אמן כן יהי רצון.

בברכת כהנים באהבה, כעתירת
גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך"
ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

סימן א׳

דברי זכרון על מרן זצוק"ל

בס"ד, ט"ו אלול תשפ"ה

לכבוד מעלת ותהלת ידיד נפשי היקר והנעלה, אשר על ידי מסירות נפשו להגדיל תורה ולהאדיר, כבוד ה׳ יתברך נגלה, בארץ הקודש ובגולה, ברבנן עשו מעלה, מיחידי סגולה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

אחר דרישת שלומו הטוב

בדבר בקשתו על אשר בעוונותינו הרבים נסתלק מאיתנו מרן ראש הישיבה זצוק"ל, אוי לנו על שברנו, מי יורה לנו דעה ומי יבין לנו שמועה. וביקש שנביא מדברי קדשו וארחות חייו ופסקיו, ומאשר נשאתי בהספדים על מרן, והנה מצורף מעט מזעיר, שכתבתי בימי השבעה להסתלקות ארון האלוקים.

יושב בסדר: "בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד" "כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה׳" (ויקרא י׳ ג׳, ו׳)

היה לאין מחמד כל עין, קשה כ"כ סילוקו של גדול הדור הכ"מ[א], ומאד קשה מה שציוונו בצוואתו שלא להספידו ולא לכתוב עליו תארים וכו׳, לא בהלויה ולא באזכרת השבעה או השלשים, עד כלות י"ב חודש. ענוה גדולה מכולן[ב]. ואמנם כבר נודע שכן הזהיר גם גאון הדורות רבי עקיבא איגר שלא יספידוהו, וכן הזהירו עוד מגדולי ישראל, אך כבר כתבו האחרונים שחכם שציוה שלא להספידו אין שומעין לו, ומספידין אותו משום כבוד התורה, עיין בשו"ת תשובה מאהבה ח"א (סי׳ קע"ד) שהגאון נודע ביהודה כשהספיד על הגאון בעל פני יהושע, אמר בזה הלשון: אף שרבנו הגדול בעל פני יהושע צוה שלא להספיד, אין שומעין

א. וכבר נודע מ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי׳ רמב סכ"ח): כשמזכיר רבו תוך י"ב חודש צריך לומר: הריני כפרת משכבו. ומ"מ אם מזכירו כמה פעמים בסמיכות, די לומר הכ"מ בפעם הראשונה, דזיל בתר טעמא. וכיו"ב כתבו הב"ח ביו"ד (סי׳ רמ"ב סוף סק"ו) והט"ז (שם ס"ק י"ד) בשם מהרש"ל, וז"ל: יש לי להוכיח כשאדם כותב סתם לאדם גדול או מדבר עמו פעם אחר פעם, אין צריך לומר לו בכל פעם בלשון מר, ואם לפעמים מדבר בלשון אתה אין בכך כלום, ומביאין ראיה מהא דאמר ליה אביי לרב דימי וכו' (עי' עירובין י: קידושין יב.). עכ"ל. וידי"ן הרה"ג ר' אביחי נחום הביא סמך לזה ממ"ש בספר שיורי טהרה (מערכת כ' אות י"ד סד"ה כבוד) כעי"ז בענין אחר. וכ"כ בנ"ד בשו"ת ברכת יהודה (ח"ה חיו"ד סימן ט"ז).

ב. וכבוד גדול עשו לו במותו, שהלכו אחר מיטתו כט"ו רבבות איש, זכותו תגן עלינו.

בזה למי שהוא רבן של כל בני הגולה, מדאמרו חז"ל (סנהדרין דף ס"ח ע"א) דרבי עקיבא היה מכה בבשרו על רבי אליעזר הגדול עד שדמו שותת לארץ, ופתח עליו בשורה: אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, הרבה מעות יש לי ואין לי שלחני להרצותן. ופירש"י, הרבה שאלות יש לי ואין לי למי לשאול. וכ' התוס', היה מכה בבשרו, ומשום שרט לנפש ליכא, דמשום תורה קא עביד כדאמר הרבה מעות וכו'. עכ"ל. הרי דמשום לא תעשה דשרט לנפש ליכא במקום דליכא שלחני להרצותן, מכ"ש דליכא בזה מצוה לקיים דברי המת. ודפח"ח. וע"ע שם. והביא קיצור דבריו בפתחי תשובה יו"ד (סי' שדמ סק"א), והוסיף עוד שבשו"ת בית יעקב (סי' פג) כתב דגדול הדור שמת וצוה שלא להספידו המיקל שלא לשמוע לחכם הלז לא הפסיד. ע"ש. וכן הורו עוד אחרונים, עיין בספר דברי סופרים (סימן שדמ ס"י) ולמרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה אבלות (ח"א עמ' רעג והלאה) [ושראוי לקצר בשבחיו ולהאריך יותר בדברי התעוררות, והוסיף בשו"ת יביע אומר ח"ט חיו"ד ס"ס לג בהערה במהדו"ח, מיהו אם ציוה שלא יאמרו עליו בהספד או בהשכבה תארים גדולים, וכן אם ציוה שלא יכתבו ע"ג המצבה תארים, ישמעו לו. ע"ש] והוראה ברורה (סי' שדמ ס"י) ועוד. וכן הורה הראשון לציון הגרש"מ עמאר בהספדו בהלוית מרן ראש הישיבה, ושבלאו הכי אין אנו יודעים להספיד כראוי.

ובאמת שאף מרן ראש הישיבה גופיה בשעה שנפטר אחד מגדולי דורנו הגראי"ל שטיינמן זצוק"ל, והגר"ח קנייבסקי זצ"ל הורה שלא לשמוע בקולו אלא יש להספידו, ואף מרן ראש הישיבה הורה שמותר להספידו, והאריך לדבר בשבח הגראי"ל שטיינמן, וחלקם אף נדפסו בגליון בית נאמן (גליון צג פרשת ויגש תשע"ח).

ומ"מ שמעתי ממר אבי הגאון מוהר"ר מצליח חי מאזוז שליט"א שמרן ראש הישיבה גופיה הורה גבי ימי חנוכה שאף שאסור להספיד, שמ"מ בודאי מותר לספר מעשים שאירעו עמו ולתאר גופא דעובדא היכי הוה, וללמוד מכך ארחות מוסר. שאין זה בכלל הספד. וע"ע במכתב שנדפס בגליון בית נאמן (גליון מית"ה, פרשת שמיני תשפ"ה). ועוד דהספד בכתב קיל טפי, וכמ"ש הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב (סי' סג), והובא בדברי סופרים (סי' שמ ס"י).

סברתו כסברת הראשונים

מרן היה מעורר הרבה על הלימוד בשיטת העיון הספרדי, וזכינו לראותו כשלמדנו לפניו בשנת התשע"ד שיעורי העיון, שהיה לומד הסוגיא בתחלה עם דף גמרא בלבד, ומעצמו אומר קושיות על הגמרא ומיישב כך וכך, ופעמים התלמידים באים ואומרים

לרב כך הקשה הרשב"א, ותירץ כך וכך, והרב היה חוקר למה לא תירץ אחרת, שהרי לכאורה יותר פשט בגמרא בדרך זו ומביא ביאורים לכאן ולכאן, ובפרט בהגהותיו על הש"ס, היה הדבר מפליא מאד שבקריאה מהירה היה מעיר ומאיר הרבה, המילה הזו לכאורה ט"ס וצ"ל כך, וכך כמה וכמה הגהות, ותיכף מביאים ספר "דקדוקי סופרים" ופעמים רבות מאד מוצאים שהביא מכתבי יד כהגהתו של מרן. מפעים היה לראות פעמים רבות מאד שחידושים וביאורים שהרב היה אומר בשיעור מצאנו בדברי הראשונים, ממש כדברי הגאון חזון איש על ראש ישיבת "פורת יוסף" מרן הגאון רבי עזרא עטייה זצוק"ל, שמצא סברתו בדברי הרשב"א, ואמר עליו ש"סברתו כסברת הראשונים", כך ראינו אצל מרן ראש הישיבה שכיון הרבה מאד לדברי הראשונים, וסברתו כסברת הראשונים.

מפליא לראות בספרו הבהיר דרכי העיון, בו מבאר מרן את דרך שיטת הלימוד הספרדי, ובעוד מקומות, שמביא מקורות רבים במרחבי התלמוד ואף משניות בסדר זרעים וטהרות שאין עליהם גמרא, וצולל לעומקם של סוגיות ומעלה פנינים ומרגליות בבירור וליבון דברי הגמרא והמשנה, עם הוכחות ברורות.

אחד הדברים שעורר עליהם רבות, הוא ללמד בני יהודה קס׳ת. ואפשר לומר שזה היה משאת חייו, והשקיע בכך רבות מזמנו, והיה עובר על תשובות של תלמידים צעירים כמבוגרים, ומעיר ומאיר רבות בקושיות על תוכן הדברים וההוכחות והמקורות, וגם על כיצד לבנות מהלך התשובה, סגנון וצחות הלשון ועוד ועוד.

זכיתי לכתוב קונטרס "ויזרע יצחק" חלק א׳ שנדפס בשנת תשע"ה, הכולל חידושים על מסכת כתובות ור"ה שלמדנו אצל מרן, והרב הגיה את כל הקונטרס מרישא ועד גמירא והוסיף קושיות ותירוצים (שהבאנו בשמו) חרף זמנו היקר מפז. וזכיתי שבשפלנו זכר לנו בכמה דוכתי בספריו הבהירים "ארים נסי" על מסכתות כתובות וראש השנה [שחלקם עודם בכתב יד. אפס קצהו תראה בקובץ ויען שמואל חי"ז סי׳ עח. וע"ש (בעמ׳ תרחצ בא"ד שאם) שבשפלנו זכר לנו], והכל על מנת לחזק וללמד בני יהודה קס׳ת.

ואף עשה את שאינו זוכה כזוכה ועבר על תשובות רבות שכתבתי ונדפסו בקבצים תורניים, ובכל פעם שבאתי לפני מרן הביע הנאתו מהמשא ומתן שבתשובות, וחיזקני להוסיף ולכתוב תשובות בהלכה ולהוציא ספרים. אחרי שהדפסתי תשובה בירחון בניסן תשע"ה, כאשר באתי לרב האריך מאד לחזק בחשיבות הדפסת התשובות ושמאד נהנה מהתשובה ותשתדל לכתוב בכל חודש בירחון, ואכן פקודתו שמרה רוחי ומשתדל אנכי בזה עד כמה שידי מגעת. וכשלמדנו לפניו בשנת תשע"ד כשנשאל שאלות בהלכה העבירם אלי

להשיב תחתיו מחוסר פנאי (עי׳ בחיבורי הקטן ויזרע יצחק ח״א סי׳ ט׳, י׳, יא מה שנדפס מזה), ועל מנת לחזק ולעודד, ואחר שכתבתי התשובה עבר ונתן הכוונה אלו ספרים לפתוח והרבה להוסיף בחשיבות להשיב לכל שואל די מחסורו אשר יחסר לו. זכיתי לערוך ספר פסקיו של מרן, ספר ״פסקי הלכות״, הכולל ליקוט פסקיו שנדפסו בירחונים וקבצים תורנים שונים וספריו הרבים, בהלכות השכמת הבוקר, ציצית, תפלין, סליחות, ראש השנה עשי״ת ויום הכפורים, הלכות הקפת פאת הראש, הלכות שמיטה ופרוזבול. מרן עבר על כל הספר מתחלתו ועד סופו, הגיה ותיקן והוסיף כמה הלכות חשובות.

מרן השיב על מאות אלפי מכתבים בכל נושא ותחום בתורה ובארבעת חלקי השלחן ערוך. רבים שלחו מכתבים שהרב ענה להם במשך עשרות שנים, הרב התייחס וענה לכל אחד בכל נושא, קושיות בגמרא, שאלות על ארבעת חלקי השלחן ערוך בהלכות מעשיות ושאינן מעשיות, בירור הפשט בדברי הראשונים או האחרונים, בירור הבנת הפסוקים בתורה נביאים וכתובים, בחכמת העיבור בחכמת הדקדוק ובמבטא האותיות, מרן השיב במהירות עצומה על כל שאלה, וניכר שהוא למד היטב ומונח בכל נושא. אפס קצהו תראה באלפי המכתבים של התשובות בהלכה שנדפסו בסדרת ספריו שו״ת ״מקור נאמן״.

מרן היה בקי גם בספרים נדירים, כמו ספרי היעב״ץ, הרש״ש, ועוד מגאוני ספרד. סיפר לי ידיד אחד, שפעם כתב בקונטרס שהיעב״ץ סיים מסכת ביצה בגיל חמש, וכמ״ש היעב״ץ עצמו בספרו מגילת ספר. מרן קרא את הדברים ואמר לו אין דבר כזה בספר של היעב״ץ שמעיד שסיים מסכת בגיל חמש. התלמיד התפלא, שהרי הוא ציטט מהספר, ואז הוא בדק וראה שרק במהדורא החדשה של הספר הוסיפו זאת, אבל במהדורות הקודמות לא נכתב ענין זה, ומרן זכר בע״פ את המהדורא של הספר ״מגילת ספר״ להיעב״ץ שקרא לפני שנים רבות, עד שיכל לומר שלא נכתב כך (רק שם נכתב שסיים פרשת וזאת הברכה, וכפי שאמר הרב זצ״ל). ראיתי השבוע ספר ״מר קשישא״ ספר מערכות של הגאון בעל חוות יאיר, ספר נדיר שאין כמעט מי שקורא בו, וראיתי בצד הגהות והערות שהרב כתב לאורך הספר, וכך יש הרבה מאד ספרים נדירים מגדולי וחכמי הדורות שמרן הוא מהבודדים שלמד בהם וזוכר אותם ומזכירם לעיתים קרובות.

שמעתי שפעם ת״ח נפגש עם הרב ואמר שמצא שפרה אדומה שכתובה בתורה, הכוונה לפרה צהובה, מרן ענה לו מיד – כך כותב רב סעדיה גאון. הוא השתומם ואמר שנפגש עם גדולי הרבנים ואף אחד לא ידע מדברי

רב סעדיה גאון הללו, והרב למד גם את ספרי רב סעדיה גאון גם את ספרי הראשונים שאינם מצויים, וזכר אותם גם כעבור עשרות שנים קדימה. [אגב גם רב סעדיה גאון נפטר בשביעי של פסח, עי' בהליכות עולם תחלת ח"ג].

בקיאותו הנדירה בתנ"ך, שמעתי שפעם אמר לתלמידים לפני שיעורו היומי בעיון בבוקר "תפתחו תנ"ך ותשאלו בכל מקום שאתם רוצים" ואמר זאת על מנת לעודדם ללמוד תנ"ך, וראו את זה פעמים רבות בשיעוריו וכשאנשים נפגשו עמו, שהרב שלף פסוק מהתנ"ך שמתאים לאותו ענין. העלו אותו לתורה לקרוא כל פרשה שיש, תמיד קרא את כל הפרשה ללא הכנה.

מאד היה חשוב למרן להפיץ תורת יהדות ספרד המפוארת, ולימד תלמידים בשיטת העיון הספרדי, במבטא הספרדי, הרבה לדבר בחשיבות לימוד התנ"ך, כדרכם של גאוני ספרד, והרבה לדבר על "תור הזהב" של יהדות ספרד, גדולי עולם וענקי רוח של הספרדים, כמו הרמב"ם, אבן עזרא, והקדיש דרשות ומאמרים רבים לחשיבות יהדות ספרד, ועל הכתב הספרדי שכתבו בו גאוני עולם מחכמי הספרדים, (כמה מאמרים נדפסו בספריו "קובץ מאמרים" ג' חלקים, בשבח תורת יהדות ספרד). ולא בחינם רבים ראו במרן ממשיך של גדולי יהדות ספרד.

ב. פסקי ההלכות בפטירת גדול הדור מרן ראש הישיבה זצוק"ל

הספד

אף שאין מספידין בחודש ניסן כמ"ש מרן בש"ע (סי' תכט ס"ב), מ"מ אינו אלא מנהג, ועל תלמיד חכם מותר להספיד אפילו שלא בפניו. וק"ו בזמננו שרוב ההספד הוא רק שמזכירין מידות ושבחי הנפטר. (עי' בחזו"ע אבלות ח"א עמ' רצ, רצא)

דיני הקריעה

קורעים על גדול הדור. לכתחלה הקריעה בשעת חימום, ומי שלא קרע - יקרע אחר כך. אפשר להחליף לחולצה פשוטה, ולקורעה.

מתחילים את הקריעה ע"י אדם אחר, על מנת שיחוש עגמת נפש, אך את המשך הקריעה יקרע בעצמו.

אפשר להתחיל את הקריעה במספריים, ואת עיקר הקריעה יקרע ביד

קורעים לאורך הבגד ולא לרוחב.

יקרע מעומד דוקא, ואם קרע מיושב לא יצא וצריך לחזור ולקרוע.

נשים – רבים לא נהגו לקרוע, ולכתחלה יקרעו. ויקפידו לקרוע בצניעות, שיהיה בגד פנימי ויקרעו הבגד העליון.

קטנים שהגיעו לחינוך – מעיקר הדין פטורים, לכתחלה יקרעו.

עד כמה זמן להשאר עם הבגד הקרוע?

רק על אביו ואמו קורע כל הבגדים שמחליף כל שבעת ימי האבל.

על רבו מובהק וגדול הדור, אף שבכמה הלכות שוה לקריעה על אביו ואמו (כמו בדין קריעת כל בגדיו עד שמגלה את לבו)

אך אין צריך לקרוע כל ימי השבעה, ודי בקריעת חולצה אחת. וכשמחליף החולצה אין צריך לקרוע. אך מן הראוי להגיע עם בגד קרוע להלויה, שהרי היו הולכים חלוצי כתף שהוא סימן מובהק לאבלות. גם בהלוייתו של מורנו הגר"מ הלוי זצוק"ל כמדומני שהלכו תלמידים חלוצי כתף.

אחר ההלויה

אחר ההלויה לחלוץ נעלים ולשבת שעה קלה על הקרקע.

אם אונן מותר בתספורת ורחיצה וכיבוס וגיהוץ ולבישת בגדים מכובסים

ג. ואציין בקצרה בדין שנשאלתי במוצאי שביעי של פסח מכמה מתלמידי מרן זצוק"ל, כי כתב מרן בשלחן ערוך יו"ד (סי' שעד ס"י): על רבו שלמדו חכמה נוהג דיני אנינות, אלא שמברך ומזמן ומתאבל עליו בחליצת סנדל וכל דיני אבילות, יום אחד[ג]. וצ"ע אם מותר לאונן להסתפר ולהתגלח ולהתרחץ ובכיבוס וגיהוץ ולבישת הבגדים המכובסים. ואכן מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות אבל ה"ב) שכתב: מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל, אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן, ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שיקבר. עכ"ל. וכ"כ עוד ראשונים. וכ"כ הרא"ש (פ"ג דמו"ק סוף ס"ד) בשם הראב"ד, דהא דכתיב כאשר ראה שמת הילד ויסך ויחלף שמלותיו, ההוא קודם שנקבר הילד, שעדיין לא חלה עליו אבילות. ע"כ. (וע"ע להרא"ש בפ"ג סי' עח). ויש מרבותינו הראשונים שהחמירו בנ"ד, ומרן בש"ע יו"ד (סי' שמא ס"ה) כתב: כל זמן שלא נקבר המת, אינו חולץ מנעל וסנדל, ואינו חייב בעטיפת הראש וכפיית המטה, אבל אסור לישב או לישן על גבי מטה, אפי' כפויה. והרמ"א כתב: וכל שכן שאסור בתשמיש המטה. והוסיף הרמ"א: וי"א דאסור ברחיצה וסיכה ושמחה ושאלת שלום ותספורת ובמלאכה (טור), אבל מותר לצאת מפתח ביתו. ונחלקו האחרונים אם אף מרן החמיר בכל מה שהוסיף הרמ"א. עיין בשו"ת חתם סופר (סי' שכד) שכתב שהכרעת הש"ע להחמיר, דהרי

ג. וע"ע בירחון אור תורה בשלהי שנת תשפ"א שנשאו ונתנו בדין שתיית היין בהבדלה במוצאי החג, מדין אונן בשתיית היין. ואכמ"ל.

כ' סעי' ה' כל זמן שלא יקבור המת אין חולץ, ומדפרט הני ש"מ אינך אסורים. והוא ממש לשון רבינו פרץ שבטור שאסרו בשארי דברים אלא שהרמ"א כ' ע"ז וי"א שאסור ברחיצה וכו' משמע דדיעה הראשונה התיר באלו, וליתא, אלא כך דרכו של רמ"א במקום שאינו מפורש בב"י מייתי בלשון י"א. וזה ידוע כמה פעמים. וא"כ אין א' שמפורש להקל. ע"ש. וי"ל ע"ז. ואכמ"ל. ועיין בברית כהונה (חיו"ד מערכת א' אות יד) שכתב שדעת מרן להקל מדלא הזכיר חומרא זו בש"ע, ושכן מנהג ג'רבא להקל. וכבר האריכו האחרונים והתחבטו האם דעת מרן להקל.

אמנם מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח אות מו) הביא שבספר שונה הלכות (ח"א דף ז' וח') כתב שמי שמתו מוטל לפניו ושערו כבד המקל להסתפר לא הפסיד, והסכים עמו הרב המובהק מהר"א גירון, ולא זכר שמהריק"ש בהגהותיו תניא דמסייע ליה, שכתב דנקטינן לקולא, אך הרב דבר משה (י"ד סי' ע"ב) כתב דדוקא בארץ מצרים נוהגים כן, דאתריה דהרמב"ם הוא, אבל לא במקום אחר. ע"ש. וכן המנהג בארץ הצבי ובטורקיה שלא להסתפר, כמ"ש הרב דבר משה. ובדבר שפשט המנהג לאיסור מכמה דורות אין לומר הלכה כדברי המקל באבל, כמ"ש במקומות אחרים בס"ד. ע"כ.

ומרן ראש הישיבה הכ"מ בהגהתו שהובאה בספר יקרא דחיי (סי' ד' ס"כ) פסק להקל, ושאין הכרח שדעת מרן להחמיר. וכ"כ עוד מרן ראש הישיבה במכתב שנדפס בקובץ ויען שמואל (חי"ז עמ' תקנו): אין שום ראיה שדעת מרן לאסור, רק שהחיד"א כתב כן. ולדעתי דברי הרב ברית כהונה נכונים וברורים, אך לא אפסוק כן לרבים נגד החיד"א. ואולי בג'רבא נהגו להקל כי מנהגם לשבת על פטירת ההורים מאה, ותשעים, ושמונים, ושבעים יום (וסימנך קצ"ף ע"ל עולמו) כידוע, והיה קשה להם להוסיף על זה כשלושים יום בלא תספורת, ולכן סמכו על הרמב"ם להסתפר בין מיתה לקבורה. ומאידך יתכן שבא"י לא נהגו להחמיר רק שהלב אינו נותן להסתפר בשעת אנינות ב"מ. ונראה דכיון שדברי מרן סתומים, המיקל כדעת הרמב"ם וכפשטות דברי מרן, לא הפסיד. ובפרט למספרים זקנם. ואכמ"ל. ע"כ. וע"ע באור תורה (טבת תשס"ד עמ' רכד) שהובא מכתב ממרן שליט"א שכתב, לדעתי יפה הורית יפה פסקת עכ"פ בדיעבד, וכן נהגו בחו"ל להתגלח בין מיתה לקבורה, וה"ה רחיצה ושטיפה מזיעה. אף שבא"י נהגו לאסור תספורת ורחיצה. ע"כ. ועוד כתב מו"ר בספר ה' נסי ח"ב (סי' נו אות א' ב') שמנהג ג'רבא להקל בכל זה, ומאידך מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות מו) כתב שמנהג ארץ ישראל

להחמיר. אולם אף לדעת המחמירים, נראה שמותר בכיבוס וגיהוץ ולבישת הבגדים המכובסים. ושכן מדוייק מלשון הרמב"ן. כיעוי"ש. [וע"ע למ"ד בקובץ אור תורה אדר תשס"א סי' סא]. וגם בחזו"ע אבלות ח"א (עמ' קנו) כתב שבמקום צורך המיקל י"ל ע"מ לסמוך. (וע"ע במאור ישראל מו"ק כג:).

וביחוד שפעמים רבות יש בזה צורך ממש, כגון למי שלא נסתפר עד עתה או לא התרחץ, ואם ימנע כעת יימנע ממנו עוד כל זמן איסור האבלות ויהיה בצער גדול.

וקל וחומר שיש להקל בזה לאדם אסטניס, שאם לא יתרחץ כעת יצטרך להתרחץ אחר שתחול עליו האבלות (עי' ש"ע יו"ד סי' שפא ס"א היה מלוכלך מטיט וצואה, רוחץ כדרכו ואינו חושש), שבודאי עדיף שיתרחץ בזמן האנינות ויסמוך על הפוסקים המקילים.

ד. בשלהי אדר ש"ז, זכיתי ללמוד עם התלמידים בישיבה הלכות ברכות (סימן קסח ס"ו והלאה) ועסקנו בבירור דעתו של מרן בשיעורי הכזית ושאר עניני השיעורים, אחר שכתב בזה רבות במהלך השנים והעלינו על הכתב מסקנת דבריו, ורצינו שמרן ראש הישיבה יעבור על הדברים ויאשר לדפוס למען יעמדו ימים רבים בצורה ברורה (כפי שזכינו שעבר על כל פסקי ההלכות שסידרתי מפסקיו), אך לדאבון לב נטרפה השעה והרב אושפז בבית החולים עד שנפלה עטרת ראשנו שבת משוש ליבנו נהפך לאבל מחולנו. ואמרתי לצרף כאן:

מסקנת מרן ראש הישיבה בשיעורי מידות האורך והאכילה

שיעורי האכילה

כל שיעורי חכמים, יש לשער בנפח ולא במשקל[ד].

שיעור כזית

א. מי שאינו רוצה לאכול כזית ולברך ברכה אחרונה, צריך לאכול פחות מ 5 סמ"ק, מפני שיש אומרים שמשערים בזית המצוי בינינו כיום, שהוא כ — 5 עד 7 סמ"ק[ה].

ד. ספר ה' נסי ח"ב (סי' מג – מט). ועוד בדוכתי טובא.

ה. בית נאמן (גליון שי"ט מסעי תשפ"ב הערה י"ג). וכן בהסכמה לספר זית רענן (מנחם אב תשפ"ב) כתב מו"ר: יש לחוש לסוברים ששיעור הזית 5- 7 סמ"ק, בכל מקום שצריכים לאכול פחות מכזית (כגון כרפס בליל פסח), לאכול מעט מאד. וכעין שכתבו הפוסקים לענין שיעור קביעות סעודה "מדן ועד באר שבע" (פחות מנ"ד דרהם, ועד ע"ב דרהם), כן גם פה פחות מחמשה סמ"ק ועד 23 סמ"ק (וההפרש ח"י סמ"ק, כמו ההפרש מד"ן ועד באר שבע). וכמדומה שכן דעת החזו"א שהכזית קטן מאד ממה שמשערים. ע"כ. [והדר ביה ממ"ש בספר ה' נסי ח"ב סי' מ"ט עמ' ת"צ לאכול פחות מ-14 גרם, לחשבון הביצה 56 גרם. ע"ש].

לענין ברכה אחרונה, לכתחלה יאכל שיעור 27 סמ״ק, ויברך על זה ברכה אחרונה[ו].

אולם חולה או זקן שאכל כ 12- 15 סמ״ק, וקשה עליו לאכול יותר, או אדם שאין ברשותו יותר מכך, יברך על שיעור זה ברכה אחרונה.

ואף שדעת התוספות (חולין דף ק״ג ע״ב) שהזית כחצי ביצה, זה מפני שהתוספות לא הכירו זיתים, ומחמת קושיא בגמרא תירצו שהזית כחצי ביצה. אבל חכמי הספרדים הכירו את הזיתים, ודעת הרמב״ם שהזית פחות משליש ביצה, ודעת הרשב״א שהזית פחות מרבע ביצה, לפיכך אפשר לברך ברכה אחרונה כשאכל כ 12 - 15 סמ״ק[ז].

ב. שיעור כביצה – כחמשים וארבע סמ״ק[ח].

ג. שיעור רביעית – 81 סמ״ק[ט]. [וראה בהערה].

מידות האורך

ד. אצבע – 2 ס״מ או 1.9 ס״מ[י].

ולפי זה שיעור טפח – 8 ס״מ, או 7.6 ס״מ.

ג׳ טפחים – 24 ס״מ או 22.8 ס״מ [ונפק״מ לענין לבוד, שיש מרחיקים עד 24 ס״מ, ויש להזהיר להרחיק ללא יותר מ- 22.8 ס״מ].

ו. כן מבואר בספר ה' נסי חלק ב' בכמה דוכתי. ובהסכמה לספר זית רענן הנ"ל כתב מו"ר שיש לחוש בשיעור כזית מחמשה סמ"ק ועד 23 סמ"ק.

ז. בית נאמן (גליון קמה בשלח תשע"ט אות טו, וגליון קמח תרומה תשע"ט אות י' – אות יב). ספר ה' נסי ח"ב (בתשובה שבסה"ס סימן מט, ומבואר שם שהיא משנה אחרונה, וכ"פ לעיל בפרק כג סי"ט והערה מז), וכתב שם שבזמננו מצאו הפרשים בין הזיתים, שיש מי שמצא זית כ 4 סמ"ק, ובארה"ב מצאו זית גדול שמגיע עד 13 סמ"ק.

ח. כן מבואר בדברי מו"ר בכ"ד.

ט. כ"כ מו"ר בכמה דוכתי, ובפרט בספר ה' נסי ח"ב. ושם בתשובה סימן מז השיב מו"ר בתשובה להרה"ג רבי גדעון בן משה שרצה לומר ששיעור רביעית 75 סמ"ק, אחר וע"פ המדידות הדרה"ם הוא בערך 2.8 סמ"ק. וכתב מו"ר שקשה כי לפ"ז האגודל 1.9 ס"מ, ובמציאות האגודל יותר מ 2 ס"מ לאדם בינוני. והקושיא מהדרהם – יתכן שהוא נובע מחוסר דיוק בכלי המדידה בזמנים קדמונים. ע"ש. אולם לקמן בסימן מט (עמוד תצא, ונראה שם שהיא משנה אחרונה) העיר על החזו"א שבונה חשבונו על מדת האגודל בימינו (אינטש) שהוא 2.4 ס"מ, ולפ"ז האמה 57.6 ס"מ, ובקושי תמצא היום אמה בת 50 ס"מ, ואיך יתכן שהאמה נתקטנה והאצבע נשאר כשיעורו. אלא ודאי שהאגודל הוא 2 ס"מ (או 1.9 ס"מ), ומודדים אותו כשהוא זקוף ולא כשהוא שוכב על השלחן. עכ"ד מו"ר שם. [ויש להוסיף, שלפ"ז כבר אין הכרח ששיעור רביעית אינה 75 סמ"ק. ודו"ק. אולם בלאו הכי ע"מ שלא להכנס לספק ברכה אחרונה, יש לחוש לשתות או פחות משיעור כזית, או יותר מ 81 סמ"ק, עיין בדברי הפוסקים בסימן רי].

י. ספר ה' נסי ח"ב (סימן מט עמוד תצא, ונראה שם שהיא משנה אחרונה). וע"ע שם ס"ס מז.

אמה – 48 ס״מ או 45.6 ס״מ׳א.

שיעורים לליל הסדר

כרפס – יש לאכול פחות מ – 5 סמ״ק, מפני שיש אומרים שמשערים בזית המצוי בינינו כיום, שהוא כ – 5 עד 7 סמ״ק׳ב.

חסה – לכתחלה יש לאכול 27 סמ״ק.

מצות עבודת יד - לכתחלה יש לאכול 27 סמ״ק. ושיעורו במשקל, 20 גרם לכתחלה.

מצות עבודת מכונה – 15 גרם.

מצות רכות – כ 38 גרם.

השיעורים האחרונים מבוארים בספר ה׳ נסי חלק ב׳

והנה הדפסתי מסקנת דברי מו״ר בענין שיעורים בירחון האוצר (אייר תשפ״ה),

וזו תגובת הרה״ג רבי עובדיה יוסף שליט״א בן הגאון רבי יעקב יוסף זצ״ל:

על מאמר הרב יצחק מאזוז בדעת הרב נאמ״ן בשיעור הכזית, הנה בבית נאמן בגליון 320 הביאו מה שדיבר על הספר החשוב שיצא של הרב ינון בר כוכבא שהוא כפשוטו וכתבו שהסתייג מדבריו, ע״ש. שמעתי את השיעור עצמו והיה נשמע מאוד מאוד בעד הדברים ומשבחם.

עוד לא ציינו מה שדיבר הרב בזה בגליון בית נאמן 99 בסופו שכן הוא בהדיא בראבי״ה ברכות סימן קז שלא בקיאים מהו הזית, ונודע הראיה מדברי התוספות בעירובין על היונה שעלי זית טרף בפיה, ואמרה יהיו מזונותיו מרורים כזית בידי הקב״ה, וכתבו התוספות אע״פ שהזית לא מר וכו׳,

וכמו כן יש מכתב באור תורה ניסן תשנו (ע׳ תקכב), כתב הרב נאמ״ן שהרב יוסף זליכא עשה מדידה בחמשת אלפי איש, ויצא לו רוחב אגודל של אשכנזים 2.4 וספרדים 2, ולומר שהיות וקטן הדרהם גם האמות ולפי זה יצא שהאצבע הוא 1.9 הוא קשה לומר ובקושי הוא לשתי ס״מ, ע״ש. והוא סותר למה שהביאו במשנ״ב איש מצליח בתחילת הלכות עירובין בזה שקטן גם האמות,

---

יא. כן מבואר משיעור האגודל הנ״ל. וע״ע בספר ה׳ נסי ח״ב (ס״ס מז) שהוסיף מו״ר בשולי התשובה ממ״ש במבוא למשנ״ב איש מצליח ח״ד, שהאמה העוצבת היא 46 ס״מ, והאצבע 1.92 ס״מ, והאמה השוחקת היא 47 ס״מ, ואצבע שוחקת 1.96 ס״מ. ובגמ׳ עירובין (דף כ״א סע״א) ובפרש״י ותוס׳ שם מוכח שהזרת חצי אמה, והיינו כשתמתח היד בכל הכח מהאצבע הנקראת ״זרת״ עד האגודל, וכמדומה שלא נמצא בעולם זרת יותר מ-23 ס״מ, וא״כ האמה היא 46 ס״מ. ע״כ.

יב. כנזכר לעיל ריש אות א׳, שכ״ה בבית נאמן (גליון שי״ט מסעי תשפ״ב הערה י״ג). ובהסכמה לספר זית רענן.

לא עיינתי בה׳ נסי ח״ב אולי הכל כלול שם.

וכל זה לא כמשנ״ב איש מצליח בתחילת חלק ד שכתב משם הרב שהאמות התקטנו ולכן לבוד הוא 22 ס״מ כי הדרהם ירד.

ובדרך אגב אוסיף שהסכמת הפני מנחם למדות ושעורי תורה בניש מביא בלשונו הקצר, שיש סתירה מהותית במציאות בין הביצה שהוא כגר״ח נאה ופחות מזה, לבין האמות ששם הגר״ח נאה לא כל כך צודק, והקשר בגמרא בפסחים שלרביעית אצבעים על אצבעים וכו׳ הוא זה שסותר את הקשר איך ביצה ומחצה הופך להיות אצבעיים, ולזה אין פתרון.

ורבים המחקרים שגם בדעת הגר״ח פלאג׳י הוא אמה גדולה ולא כפתח הדביר בדעתו, וכמש״כ בסוף מדות ושעורי תורה, וכמו כן האריך בספר מדות ומשקלי תורה של הרב ויס שרבים המדות של האמות שהם לא כגר״ח נאה וכן בשו״ת דברי יעקב עדס ח״א באריכות מזה משערי המקדש וכו׳, וכן ע׳ בהאוצר גליון מב ע׳ רמד שיעור האמה שמדבר עליו רב חייא בר אבא עד טבריא מיל הוא מיל רומי שהוא קילומטר וחצי, אך ברינת אהרן על מגילה ג ע׳ 20 הביא שזה מתאים לאמה דידן דוקא ולא כדבריהם,

ויסוד הכל הוא דברי תשובות התשב״ץ ח״ג (סי׳ לג), שמי שהוא בעל נפש ירבה בשיעורים לצאת ידי כל ספק וכן נוהגין בכל המקומות לעשותו יותר גדול מהשיעור כפליים וכפלי כפליים, והביא דבריו בלחם ושמלה (יו״ד סימן רא לחם ס״ק י), והנה באמת באבקת רוכל (סי׳ נג נד), עצמו וכן המבי״ט ח״א (סי׳ קמג), כתבו שלא מסתדר בין שיעור האמות לשיעור הביצים, וע׳ באריכות במדות ושעורי תורה בניש פרק ד. אף שאפשר להדחק ששאני מקוה.

אמנם לענין הרודיון בתחומין כרך לא ע׳ 397 איתא כדברי הגר״ח נאה ויש ספק לגבי כל הקורה שם. ומהמקוה במצדה אין ראיה כלל חור ההשקה של המקוה במצדה יגאל ידין, מצדה: בימים ההם בזמן הזה, חיפה 1966, עמ׳ 166.

ושל ביקורו במקום של הרב דוד מינצברג, מגדולי המומחים בהלכות מקוואות, אשר לשמחתם של כל הנוכחים פסק מיד שהמקווה הדרומי שבחומת הסוגרים של מצדה כשר למהדרין: ״משופרא דשופרא שבע פעמים״. ע״ש.

והנה בחוברת של סיני חלק סז בחדש אייר סיון הרב ויגרנטן כתב את כל הביקור עם הרב דוד מינצברג, ולמעשה יש בחור ההשקה רק 3 עד 3,5 ס״מ והוא לא גודל טוב לשפופרת הנוד, ובקושי נכנס שם שתי אצבעות, והאריך שם בשתי אפשרויות, או שעם הזמן נסגר החור קצת, (וראיתי במצדה שם

שהחור הוא גדול ברוחבו "כגודל אגרוף" רק בפנים החור באמצע נראה שיש בזה סגירה, והוא כנראה עם הזמן). והאריכו שם שהיה מילוי של המקוה באופן של זריעה על גבי המקוה הכשר וממנו יצא מים למקוה השני, הרי שלא היה הכשרו בכשפופרת הנוד, אלא היה באופן של זריעה, והפלא שאצל הספרדים נשאר המנהג של המקוה והגודל כמו אז, וכמו שהביא תשובה קדמונית בארץ חיים סטהון, וכן במקום של הרחיצה של החפיפה, ע"ש. ואי נימא שהאצבע הוא 1.8 וקצת פחות מזה א"ש שלש וחצי, ולמה שהדרהם ירד יש לזה מקום. [ובספר פאר הדור כתבו מידות לא נכונות, 3.5 עד 4, אבל הוא לא מדוייק, והרב ויגרנטן אמר שהוא דייק בזה, והחזו"א אמר על השיעור הזה שהוא לא טוב וע"כ היה הזרעה כנ"ל].

ומספר בספר מצדה שגם ביקרו במקוה הצפוני שהוא ליד המחסנים והארמון של הורדוס שהוא גם כשר, אבל כתב הרב ויגרנטן שהוא בכלל לא היה שני בורות ולא מצאו לו חיבור מקור מים לכן לא התחייסו אליו כלל כמקוה. [והוא כנראה מקוה פרטי שהיה לאלעזר המפקד ולטבילת עזרא סגי במים שאובים].

והנה אפילו לשיטת החזו"א, הנה שיעור שפופרת הנוד הוא בשתי אצבעות, ומרן החמיר כשיטת הרמב"ם ששניהם כשיעור של האמה שהוא גדול מאצבע, ואז מגיע לשיטה המקילה ביותר שהוא הגר"ח נאה, ל3.8, ולחזו"א הוא 4.3, אבל אי נימא שהוא אצבע כשאר הראשונים לשיטת הגר"ח נאה הוא שיעור של 1.35 ולשיטת החזו"א הוא 1.6 כמש"כ בספר מידות ושיעורי תורה של הרב בניש, *** ומעתה אם הוא שיעור כזה הרי שלגר"ח נאה הוא פחות משלש, ולחזו"א הוא שיעור של 3.2 וממש טוב, יהיה א"כ ראיה מהמקוה במצדה שהלכה לא כרמב"ם ששיעורו הוא אבצע ואמה, אבל לא יהיה הכרעה כלל במידות הכלליות. ודוק. וזה מלבד הנ"ל שנעשה שם הזרעה, וכן מנהג ירושלים לדורותיהם כנ"ל. וכן במדות ושיעורי תורה של הרב ויס קיבל דבריו שאין כלל ראיה ממצדה.

בסוף הספר מקרא וארכיאולגיה (ע' 2421), בכפר שילוח היה אמה בת 52 53 ס"מ

וכן בתל ירמות היתה מידותיהם 52 52.5

וכן במצרים העתיקה וכן בבית שני כמו שמביא בתחומין טז ע' 501 ולפ"ז האצבע של אגודל הוא 21.18

הטוב ביותר הוא דברי רבי יוסה בירושלמי בשבת פ"ח ה"א ופסחים פ"י ה"א ושקלים פ"ג ה"ב ששיעור הכוס הוא לא כרב חסדא, אלא שיעורו הוא אצבעיים על אצבעיים על רום אצבע ומחצה ושליש אצבע, ע"כ.

ולפי זה רביעית היא 76.8 [הוא לא ביצה ומחצה יותר מזה] והאחרונים בפסחים קט. תוד"ה ד"ה רביעית, בחכמת מנוח ורש"ש ורא"מ הורביץ נדחקו לחברו לרב חסדא. והאמת שיותר נראה מדת ר׳ יוסה שהוא התואם למציאות ממש. [וההשערה הגדולה ביותר מסוד ה׳ ליראיו הוא שישנו טעות בתלמוד בבלי ובמקום לומר ברום אצבעיים. צריך לומר ברום אצבע ומחצה].

הטפח לפי זה הוא 8.75 אבל במציאות בזמן המקרא היה מידה של ז׳ טפחים והוא טפח של 7.5. כי הוסיפו חז"ל על המידות

עזרא בדברי הימים ג,ג מספר על המדה הראשונה של האמות, ואצל עזרא היה מידת האמה 43.75 עכ"ד. ולדבריו מתקרב יותר שיעור האמה לשיעור של הגר"ח נאה מהחזו"א, ומרן מתקרב יותר לשיטת האמת, והוא מ52 ל55. ובהדיא כנ"ל בתשובות מרן אבקת רוכל וכן המבי"ט שיש הפרש בין האמות למידות.

אמנם מו"ז בטה"ב ח"ג ע׳ ה מבסס שהאמות לא השתנו, וכן וע׳ במדות ומשקלות שבתורה ע׳ שלב, שאף שהאמה היא 55 או 56.6 לענין רביעית לא מודדים בכוס מרובע, כשיטת הצל"ח ואם הוא בצורת צילינדר הוא 74.17, וצע"ג.

וראיתי דברים סותרים בספר הר הבית גליס ע׳ 25 שלא מסתדרים עם החישובים במקדש לא עם הגר"ח נאה ולא עם החזו"א, ע"ש.

ושם שהרב אדרת אליהו ריקי מחשב אמות קודש גדולות ולא נהירא ע"ש.

ושם שבשילוח הוא 44 לאמה. וצ"ע מה שנאמר שהוא 52 מהשילוח.

המעלות במקדש חצי אמה נמצא שהם 22 ס"מ.

אמנם שם בע׳ 76 שנראה שהוא 55-57.

ובע׳ 57 58 כתב משם הרב עיר הקדש והמקדש שהאמה 55-56 והאצבע 23 מ"מ.

ע"ע קובץ תשובות הרב אלישיב חלק ב סימן ל

כבר הודעתי דעתי שהשיעור המקובל ושכך נהגו ונוהגים הוא השיעור של ר"ח נאה ז"ל, ואף הוא בקונטרס אשר הוציא לאור העיד שהוא כתושב ירושלים ומעורב בעניני העיר לא שמע שאי פעם הכשירו בירושלים פירצה לפי

השיעור של החזו"א זצ"ל (וזה בניגוד למה ששמע החזו"א). עכ"ד. וכל זה לאפוקי ממש"כ בפאר הדור (ח"ג ע' ר"ד) בשם ר"ש סלנט, שהוא ספק, ולכן הקיל בפירצה, והחשיב את הטפח 10 ס"מ לקולא, דסד"ר ולקולא, וכן העיד הגרב"צ יאדלר, ואלפים מיקירי ירושלים נושאים משא עפ"ז, ולא מחו, ולא ערערו בהוראה זו, ע"ש.

ושמעתי מהאור לציון בשיעורים של הלכות סוכה ופסח, שבדרבנן המנהג כגר"ח נאה, אבל בדאורייתא אין שום מנהג ויש לחוש ולהחמיר.

ע"ע בהאוצר עט ע' קצא.

וזו תשובתי:

לכבוד מערכת "האוצר" שלום וברכה

בענין בירור דעתו של מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז הכ"מ בשיעורי הכזית

בתשובה שנדפסה בירחונכם לחודש אייר ש"ז, ראיתי את תגובתו של הגאון המובהק בהוראה הרב עובדיה יוסף שליט"א, בנו של הגאון הגדול מגדולי הפוסקים בדור האחרון מרן הגאון רבי יעקב יוסף זצוק"ל, ושמחתי על כל דבריו.

ראשית אציין לגבי השיעור הקטן של הכזית – שיש אומרים שהוא כשיעור הזית המצוי יותר בזמננו כ-5 סמ"ק, הנה יש בידינו מכתב יד קדשו של מרן בהסכמתו לספר זית רענן, (מתאריך מנחם אב תשפ"ב, כשנתיים ומחצה קודם הסתלקות מרן זצוק"ל) שכתב בהדיא רק לחוש לאכול פחות מזה, וז"ל: יש לחוש לסוברים ששיעור הזית 5- 7 סמ"ק, בכל מקום שצריכים לאכול פחות מכזית (כגון כרפס בליל פסח), לאכול מעט מאד. וכעין שכתבו הפוסקים לענין שיעור קביעות סעודה "מדן ועד באר שבע" (פחות מנ"ד דרהם, ועד ע"ב דרהם), כן גם פה פחות מחמשה סמ"ק ועד 23 סמ"ק (וההפרש ח"י סמ"ק, כמו ההפרש מד"ן ועד באר שבע). ע"כ.

וראיתי שהביא עוד מקורות מדברי מרן ראש הישיבה בזה, ואכן מו"ר הדר ביה מדבריו, והמעיין בספר ה' נסי יראה כמה תשובות בזה, ובעיקר מחמת סיבה זו הוצרכתי לכתוב מסקנת מו"ר לפי משנה אחרונה.

ועוד האריך בזה הרב שליט"א בעניני השיעורים ושיעור האמה ושיעור מקוה והביא מדברי הרב ארץ חיים סתהון (כצ"ל) ועוד פוסקים, ואגב אורחין אמרתי לצרף בזה מה שכתבתי מכבר בענין שיעור מקוה ושיעורי האמות השונים.

שיעור מקוה

בעירובין (ד: יד:) איתא, ורחץ במים את כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהם, וכמה הן, אמה על אמה ברום ג׳ אמות, ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. ומצינו כמה שיטות לחשב שיעור המקוה למעשה:

אמה שוחקת 49 ס"מ, ולפ"ז השיעור 352.947 ליטר

א. עיקר הדין שיעור מקוה הפחות ביותר לנהוג לשער אצבע 2 ס"מ: באמה 24 אגודלים שהם 48 ס"מ. ומאחר ומשערים באמה שוחקת, שהיא בתוספת חצי אצבע, השיעור הוא 49 ס"מ. נכפיל 49 על 49 ברום 147, יוצא 352.947 ס"מ מעוקב. שהוא 352.947 ליטר. (וכ"כ בשו"ת חשב האפוד ח"א סימן קנ אות ג׳).

331.776 ליטר

ב. אמנם הגרא"ח נאה בספר שיעורי תורה (סימן ג׳ אות כט) כתב שהשיעור הוא 331.776 ליטר [וביאור החשבון, שסאה נפחה 144 ביצים, ארבעים סאה הם נפח 5760 ביצים. ולהגרא"ח נאה שנפח ביצה 57.6, א"כ שיעור מקוה 331.776 ליטר]. [וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה סימן כה אות ג׳]. וביאר בספרו שיעור מקוה (עמוד כח הערה יד) שמ"מ שיעור המקוה במשקל הוא לחשבון 84 גרם הרביעית שכתבו הגאונים ז"ל. שרק בחשבון האמות שחושבין אמות שוחקות לחומרא, כתבנו לחשוב האמה 49 ס"מ. אבל במדות לא שייך כלל הספק דעצבות ושוחקות, דמדה אחת מסרה לנו תורה. אלא שאין אנו יודעים אם המדה היתה באצבעות שוחקות או עצבות, אבל להגאונים והר"מ היה ידוע איך לשער המדה (עי׳ שיעורי תורה עמ׳ רנב). והשיעור שנתנו לנו לרביעית הוא החשבון ללוג וסאה, וכמ"ש הר"מ (פ"א מהלכות עירובין הי"ג) מפורש על "סאה האמורה בכל מקום" שהיא נחשבת בחשבון משקל הרביעית שביאר בהל׳ שלפניה, וממילא דגם מ׳ סאה דמקוה בכלל החשבון הזה. ורש"ג בספר האשכול (מובא בהקדמת שיעו"ת) כתב ג"כ דשיערו ביצה משום דביצה תליין בה מילי נפישי קב וסאה ואיפה ועומר, הרי מבואר שמשערין הסאה במשקל הביצה שכתב רב הילאי גאון. ע"כ. ועי׳ בשו"ת בית נאמן ח"ב (סימן ט׳ עמ׳ רצז) מ"ש ע"ז. ובעיקר הענין האם לשער המקוה לפי מידות הנפח סאה וביצים, או לפי מידות האורך אצבע ואמה, עיין בשו"ת גידולי טהרה סימן א׳ מ"ש בזה. ודו"ק.

אמה 53.3 ס"מ, ולפ"ז השיעור 454.283 ליטר

ג. הגרא"ח נאה בספרו שיעור מקוה (עמ׳ קנד) כתב שלמעשה השיעור שאין לפחות ממנו הוא לחשוב האמה 12 וויערשקעס * 53.3 ס"מ, (ולכן

המקוה 53.3 על 53.3 ברום 159.9 ס"מ). ובמשקל המים 454.283 ליטר.

אמה 60 ס"מ

ד. בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן רצה) כתב שהעיקר שהאמה 60 ס"מ. שכן מוכח מצד אגודל ומצד השעורות, שלא יהיה יותר משני ס"מ וחצי באגודל לכל המרבה. ע"ש. וע"ע בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן שסג)[יג]. וכן מבואר בשו"ת כסא שלמה להגר"ש מאזוז (חיו"ד סימן נו), שכן המנהג במקואות, שהשיעור פחות מאמה בת 68 ס"מ. ע"ש[יד].

וכן מהר"ח סתהון בספר ארץ חיים (יו"ד סי' רא סנ"ב) נקט שהאמה היא לערך ס' ס"מ. שהביא שם מ"ש בקובץ המאסף (שנה ט' גליון ז' סימן פה) סדר הכשר המקואות הנהוג בין האשכנזים בירושלים, ובשיעור המקוה כתב, מאה ושמונים ס"מ ארכה, מאה ועשרים ס"מ רחבה, מאה ועשרים ס"מ גובהה. ולפ"ז יש בה ארבעה שיעורי מקוה (כי שיעור המקוה הוא ג' אמות מעוקבות, דהיינו אמה על אמה ברום ג' אמות, וכל אמה היא לערך ס' ס"מ, והס"מ הוא חצי אצבע, והאמה של תורה היא כ"ד גודלים שהם ל' אצבעות). כדי שיהיה בה שיעור גדול בשופי מן השפופרת ולמטה ושיעור גדול מן השפופרת ולמעלה, וכאשר ירדו המים ממקוה הכשירה למקוה הטבילה. ישאר שיעור גדול ממים כשרים במקוה הכשרה, ויבוא שיעור גדול למקוה הטבילה, ומקוה הטבילה ק"ל ס"מ ארכה, וק"כ ס"מ רחבה, ומקרקעיתה עד השפופרת גובהה פ' ס"מ, אשר בזה תקבל מים כשרים בשיעור גדול, ומוסיפים בה מים שאובים בערך עוד מ' ס"מ, שהוא כמו זרת למעלה מהטבור. ע"ש[טו].

יג. ושם כתב: שיעור מקוה, אם בא לצאת מידי כל ספק יהיה ארכו מטר, ורחבו מטר, ועומקו מטר, ובאופן כזה יהיה בו השיעור בשפע גדול. יען כי מטר יש בו ארבעים גודלים, והגודל יש בו שני ס"מ וחצי. וכשיהיה ארכו ורחבו מטר, אזי יהיה בו ארבעים גודלים אורך וארבעים גודלים רוחב. וכאשר תכפיל ארבעים בארבעים יהיו ששה עשר מאות גודלים. וכאשר תכפיל הששה עשר מאות בארבעים גודל עומק שהוא מטר, עולים ס"ד אלף גודל. ושיעור המקוה אינו אלא ארבעה וארבעים אלף ומאה ושמנה עשר גודלים. וממילא מובן שהשיעור האמור הוא שיעור המקוה בשפע גדול. ע"ש.

יד. ומ"מ לענין שיעור חלה ובשאר שיעורי תורה נהגו גם בג'רבא כשיטת הגרא"ח נאה (ומ"מ בשיעור המדוייק של הדרהם היו שינויים במשך השנים גם בא"י), ודוקא בשיעור מקוה היו השיעורים הנ"ל שהאמה 60 ס"מ או 68 ס"מ. וע"ע בס' ה' נסי ח"ב (עמ' קצב ובתשובה סי' מז) ובשו"ת בית נאמן ח"ג (חיו"ד סי' מה עמוד שצה) ובספר עלי הדס (פ"ד סכ"ב ופי"ט ס"ב).

טו. ועיין להגר"י קנייבסקי בהקדמתו לספרו שיעורין של תורה (עמ' ו') כתב שבארץ חיים סתהון שיער המקוה באמה 60 ס"מ, ולא משום חומרא דמקוה, שהרי חשבו שם סתמא את האמה 60

אמה 61 ס"מ

ה. וכתב עוד בספר שיעור מקוה שם, שנתפשט המנהג לחשוב האמה דמקוה 24 צאהל – 61 ס"מ. ואין לבטל המנהג. ע"ש. ובספר מידות ושיעורי תורה (פי"ז הערה קעב) כתב שלפי זה שיעור המים 725 ליטר. לפי השיטה שאצבע (צאל) 2.54 ס"מ, (עי׳ בספר שיעור מקוה עמ׳ קכ), וא"כ באמה שוחקת היא 62.3 ס"מ. ע"ש.

אמה שוחקת 61.25, ולפ"ז המקוה 689 ליטר

ו. בשו"ת איש מצליח ח"א (חיו"ד סימן כג) כתב ששיעור מקוה תרפ"ט ליטרים, ומעט יותר [השיעור המדוייק: 689.349609375 ליטר]. וביאר מרן ראש הישיבה שליט"א בהגהתו שם ובשו"ת בית נאמן ח"ב (סימן ט) שהחשבון מיוסד על שיעור אמה 60 ס"מ, ומאחר ומשערינן באמה שוחקת, יש להוסיף חצי אצבע דהיינו 1.25 (שהאצבע נוהגים לשער 2.5), נמצא אמה שוחקת 61.25 ס"מ. תכפיל אמה על אמה ברום ג׳ אמות, יוצא: 689349.609375 ס"מ מעוקבים. ויכילו 689 ליטר מים ועוד שמ"ט חלקים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת עמק יהושע מאמאן ח"ב (חיו"ד סי׳ טז).

שיטת החזון איש למעשה 750 ליטר

ז. לשיטת חזו"א הסובר שנפח ביצה לחומרא 100 סמ"ק. ולפ"ז מאחר שסאה נפחה 144 ביצים, ארבעים סאה הם נפח 5760 ביצים. ולפ"ז שיעור מקוה 576 ליטר.

אולם לפי חשבון האצבעות, אם שיעור האצבע 2.5 ס"מ, כיון שהאמה 24 אצבעות, לפ"ז אמה היא 60 ס"מ. ולכן שיעור מקוה (60 על 60 ברום 180 ס"מ), עולה 648 ליטר. וכ"כ בהדיא החזון איש (סימן לט קונטרס השיעורים אות יב) ששיעור מקוה 648 ס"מ מעוקבים, חישבנו אמה 60 ס"מ, ופורתא לא דק ולחומרא לא דק, ולא הוספנו חצי אצבע כיון שהוספנו 2 ס"מ על האמה. וזה בשעת הדחק, אבל לכתחלה ראוי לנהוג עין יפה ולעשות שיעור מקוה בריוח. ע"ש.

וע"ע להגרי"י קנייבסקי בספרו שיעורין של תורה (קונטרס שיעורי המצוות סק"ט, עמוד סד) שכתב שראוי להחמיר שיהיה 750 ליטר. ובשעת הדחק עכ"פ לא יפחתו מ648 ליטר. וח"ו לפחות מזה השיעור, כי זה נוגע באיסור כרת. (ובעיקר הענין אי בעינן במקוה אמה שוחקת, עי׳ בספר שיעורין של תורה סימן ג׳ סוף אות יג). [ועי׳ בשו"ת בית נאמן ח"ב (סימן ט עמוד רחצ) שכתב שלחזו"א שמחמיר לחשב

ס"מ, ולא הוזכר שהוא משום חומרא דמקוה, אלא כתבו השיעור כאילו הוא דבר פשוט ומפורסם ללא פקפוק. ע"ש.

האמה 57.6 ס״מ, בתוספת חצי אצבע עולה 58.8 ס״מ, ולפ״ז שיעור מקוה 610 ליטר בקירוב. וע״ש שסיים שהמנהג לעשותו 750 ליטר, וכ״ד החזו״א לכתחלה].

וע״ע בשו״ת מהרש״ם ח״ג (סימן שס וסימן שע) שכתב ששיעור מקוה הוא תק״מ ליטר (ועי׳ שו״ת מהר״י אסאד חיו״ד סי׳ ר״ד ר״ה, ושערי צדק סימן קנו). ולפי דברי מהר״מ שיק (סי׳ קצט) השיעור תשצ״ח ליטרים, ויש להחמיר כן. ע״ש.

אמה 68.5 ס״מ, ולפ״ז המקוה 921.6 ליטר או 964.257 ליטר.

ח. ועיין בשו״ת משכיל לדוד עידאן (חאו״ח סימן לט) שאף שבתחלה צידד שהאמה היא 60 ס״מ, (והאצבע 2.5 ס״מ), שוב כתב בשם ראב״ד תונס מהר״י זיתון שקבלה בידם מימות הראשונים שהאמה היא האמה שמוכרים בה המלף, והיא בת 68 ס״מ. ע״ש. ועיין בתשובת הגר״ש מאזוז שנדפסה בשו״ת חיים וחסד חורי (חאו״ח סימן א׳ סוד״ה ולענין) ובספר מגדולי ישראל ח״ב (עמ׳ רצא).

ואף הגרא״ח נאה בספרו שיעור מקוה (שם) כתב שלכתחלה יחמיר ששיעור אמה 68.5 ס״מ, ובמשקל המים 921.600 ליטר.

אולם בעיקר שיעור המים, השיגו הגרח״פ בניש בספרו מידות ושיעורי תורה (פי״ז הערה קעא), שהרי נתבאר שם בעמוד מב שאמה זו היא שיטת הערוך בשם הירושלמי שהאגודל 2.8 ס״מ, והאמה 67.2 א״כ אמה שוחקת 68.6 ס״מ (ושם כתב 68.5). וגם מ״ש במשקל המים כתב 921.6, הוא טעות. ובאמת הוא 964.2 ליטר. ע״ש. וכן השיג ע״ז בשו״ת בית נאמן ח״ב (סימן ט׳ בהערה), שבאמת הוא 964.257 ליטר.

ומצינו עוד שיעורים במקוה, עי׳ להגרא״ח נאה בס׳ שיעורי תורה (סימן ג׳ הערה סח). וע״ע בענין שיעור מקוה, בשו״ת ישמח לבב (חאו״ח סי׳ ז׳). וע״ע בדרכי תשובה (סימן יט אות כז וסימן כ׳ ס״ק כה, וסימן ל׳ ס״ק כא, וסימן לה ס״ק צה, וסימן ל״ו ס״ק כ״א, וסימן נג ס״ק לב, וסימן נו ס״ק יז, וסימן נח סק״ה, וסימן רא סק״י).

ובעיקרא דמילתא יש לדון בשיעור אמה הידוע כ48 ס״מ, האם הוא באמה עציבה, או באמה שוחקת. שאמנם שגור בפי רבים ששיעור זה הוא לפי אמה עציבה, ומחמת כן רבים מהחכמים שכתבו שיעור מקוה, הוסיפו עוד ס״מ מטעם שצריך אמה שוחקת. [ועי׳ להגרא״ח נאה בספרו שיעורי תורה (עמ׳ רנ – רנב) אם מדות הנפח תמיד משערים באופן אחד, או שוחק או עצב, והראשונים ידעו אם כך או כך. וע״ש. ועי׳ בספר דבר ישרים (עמ׳ קא קב) שהוכיח שהשיעור הוא באמה

שוחקת, כי מרן והרמ"א באו"ח (סי׳ תנו) וביו"ד (סימן שכד ס"א) כתבו שיעור חלה לפי מידת הרמב"ם, ומידת הרמב"ם על פי האצבעות, ולא כתב להוסיף על השיעור של האצבע משום שהאצבע שוחקת. ומוכח שמידת האצבע שבידינו היא אצבע שוחקת. וצ"ע בזה ואכמ"ל].

מסקנא דדינא: מצינו כמה שיעורים במקוה, ומעיקר הדין אין לפחות משיעור 352.947 ליטר. ונכון לחוש לכל הדעות, שבעניני מקוה חיישינן לכל הדעות. ובשו"ת הרשב"ץ (ח"ג סי׳ לג) כתב, מי שהוא בעל נפש ירבה בשיעורין לצאת ידי כל ספק, וכן נוהגין בכל המקומות לעשותו יותר גדול מהשיעור כפלים וכפלי כפלים.

בירור שיטות הראשונים ומרן הבית יוסף אם שיעור ארבעים סאה במקוה מדאורייתא

ועוד צ"ע אם השיעור ארבעים סאה במקוה הוא מדאורייתא, או דמדאורייתא סגי במים שכל גופו עולה בהם, ולכן באדם גוץ סגי בפחות מארבעים סאה, ורק מדברי סופרים בעינן ארבעים סאה.

הצדדים והסוברים דהוי מדרבנן

א. ולכאורה מלשון התנא בברייתא שהובאה בכמה דוכתי בתלמוד, בעירובין (ד: יד:) ופסחים (קט.) ויומא (לא.) וסוכה (ו.) וחגיגה (יא.), ורחץ במים את כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהם, וכמה הן, אמה על אמה ברום ג׳ אמות, ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. משמע דדרשינן מקרא דבעינן אמה על אמה ברום ג׳ אמות. ואין להוכיח מהלשון "שיערו חכמים" דאינו אלא מדרבנן. דאחר שהשיעור אמה על אמה וכו׳ הוא מדאורייתא, שיערו חכמים דבאמה על אמה ברום ג׳ אמות, יש כמות מים ארבעים סאה[טז]. ואדרבה מדנקט שיערו חכמים רק על ארבעים סאה, י"ל דאמה על אמה אינו מדברי חכמים אלא דרשת הכתוב. וגם בהדיא מצינו להרשב"א במשמרת הבית (ב"ז ריש ש"ז) שכתב דארבעים סאה דאורייתא, ודרשו מהפסוק ובא השמש וטהר, מה ביאת שמשו כאחת אף כל גופו כאחת, ושיערו חכמים באדם בינוני אמה על אמה ברום ג׳ אמות, ושיערו דהיינו בארבעים סאה. ע"כ. ומבואר דאע"ג שכתב בהדיא שהוא מן התורה, מ"מ כתב בלשון "שיערו חכמים" על המידה אמה על אמה.

טז. וכ"כ בשו"ת המבי"ט ח"א (סימן קמג), משמע דדרשי מקרא, מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה וכו׳, והדר אמרינן ושיערו חכמים מי מקוה מ׳ סאה. דקפדינן אמדת אמה על אמה וכו׳, כדי שיהא כל גופו עולה בהן אלא ששיערו חכמים כי במ׳ סאה יתמלא שיעור זה. ע"ש. וע"ע בספר גלות עליות (פ"א מ"ז פסקא א׳ אות א׳).

וכן ממה שאמרו בכמה דוכתי בתלמוד (ר"ה יג. כתובות קד. מנחות קג:) כל מידות "חכמים" כך הוא, בארבעים סאה הוא טובל, פחות קורטוב אינו טובל. אין להוכיח מכאן שהשיעור מדרבנן, דאיכא למימר דאחר שהשיעור אמה על אמה הוא מדאורייתא, שיערוהו חכמים בארבעים סאה. תדע, דהא בתוספתא (מנחות פי"ב ה"ג) איתא, כל השיעורים ש"בתורה" קצובים הם, בארבעים סאה הוא טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו טובל. ואדרבה משמע שהשיעור מן התורה. וגם מסיום הדברים: כביצה מטמא טומאת אוכלין, כביצה חסר שומשום אינו מטמא טומאת אוכלין. ג' על ג' מטמא מדרס, ג' על ג' חסר נימא אינו מטמא מידרס.

ובאמת מצינו בכמה וכמה דוכתי דאע"ג דאיתא "אמרו חכמים", הוא מדאורייתא. עיין בשדי חמד (מע' א' אות רע"ג). ואכמ"ל.

אלא דאכתי צ"ע אם יש מקום לדחות דאינו דרשת הכתוב אלא אסמכתא בעלמא. ואכן הב"ח ביו"ד (סי' ק"כ סק"ב) כתב דלדברי הכל ארבעים סאה דנדה אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. וכ"כ הלבוש (רס"י ר"א)[יז] ובמלבושי טהרה (סק"ב) ובתפארת ישראל על המשניות (מקואות פ"ב יכין אות ב) דאינו אלא מדרבנן.

ועיין בשיטה לא נודע למי (קדושין סו:) שכתב לבאר מח' ר' טרפון ור"ע שם, דר"ט ס"ל דאפי' אי ידעינן דמעיקרא הוה חסר סלקא ליה טבילה בדיעבד, כיון שכל גופו עולה בהן, ור"ע פסל כיון שאין מ' סאה. ע"ש. אולם אף התם לא קאמר אלא אליבא דר' טרפון בדיעבד.

בירור דעת המאירי

ב. ולכאו' איכא תנא דמסייע לאחרונים הנ"ל הסוברים דמדרבנן, כי המאירי במסכת מקואות (ר"פ ב') כתב אמתניתין דבספק היו במקוה ארבעים סאה דלא עלתה לו טבילה, דהעמד טמא על חזקתו. ולמדת שארבעים סאה מן התורה הן, הואיל והחמרת בספיקן, ומקומן בתורה את כל בשרו במים, מים

יז. אלא דבלבוש גופיה לעיל (סי' ק"כ ס"א) משמע דמדאורייתא, שכתב דבטבילת כלים במעין בעינן מ' סאה, דמיעט רחמנא וטהר אך במי נדה, והאי וטהר מיותר הוא, ובא ללמד ממנו דלמעט אתא, לומר וטהר דוקא במי נדה שהם ארבעים סאה ולא פחות, אפילו טובל במעין. ע"ש. ומשמע דארבעים סאה נלמד מהפסוק עצמו. וגם בסימן ר"א (להלן סוף ס"א) כתב הלבוש דמשערינן באמה שוחקת. ובביתי יוסף מבואר דטעמא דבעינן אמה שוחקת, הוא משום דהוי מדאורייתא. ודבריו סתראי נינהו. וצ"ע.

אולם לפמ"ש בקונטרס תורת מקוה (כלל א' אות י"ב ד"ה והנה) די"ל שנפלה ט"ס בלבוש, ומ"ש הלבוש אסמכתא בעלמא, חסרה תיבה אחת בדבריו, וצ"ל אבל "במעין" מן התורה בין אדם בין כלי מתחטא בפחות מארבעים סאה. ע"ש. לפ"ז אתי שפיר דברי הלבוש בכל המקומות, דלעולם ס"ל דמ' סאה מדאורייתא, וזה סיוע להגהה זו.

שכל גופו עולה בהם, ושערו חכמים לאדם בינוני ארבעים סאה. וכדי שלא לחלוק הזקיקוה אף לקטני קטנים. ע"כ. ומשמע שא"צ מ׳ סאה מן התורה אלא לאדם בינוני שכל גופו עולה בארבעים סאה, אבל לקטנים א"צ מ׳ סאה אלא מדרבנן. וכ"כ המאירי עוד להלן (ריש פ"ז): שאין טבילה אלא במים שכל גוף הנטבל עולה בהן, ושיערו חכמים ארבעים סאה לאדם בינוני, ומתוך שלא חלקו בשיעורין, תקנו במקוה הנטבל עולה בהן כגון קטן ביותר או כלים, לא תהא טבילתו טבילה אלא בארבעים סאה. ובמעין העמידוה על דין תורה לטבול בו בכל שהוא, כל שגוף הנטבל עולה בהן הן אדם הן כלים. ע"כ. וכן להלן (ריש פ"ח) הביא דברי הירושלמי בדין מקואות הכותים שפסולים, משום שאומרים שמקוה מטהר בכל שהוא, וכתב המאירי שהכותים סוברים מה מעין בכל שהוא אף במקוה כן, כל שגופו עולה בהן, השיעור ארבעים סאה מדברי סופרים הוא, ודרבנן לית להו. ע"ש. [ולכאו׳ היה מקום לומר שהכל דברי הכותים, שהם טועים לומר דארבעים סאה מדרבנן, אבל לדידן י"ל דהוא מדאורייתא].

והמאירי בפ"ק דמקואות (ד"ה המעלה השלישית) כתב, מקוה שיש בו ארבעים סאה ר"ל שנתמלא מאליו בלא שאיבה שבו טובלין ומטבילין ר"ל שהאדם טובל בו ומטביל בו את הכלים. וכו׳. ומ"מ זה שבכלים צריכין ארבעים סאה לא מן התורה הוא, שמן התורה דיין ברביעית, אלא מדרבנן שביטלו לרביעית דמקוה. ע"כ. ולכאו׳ משמע דבאדם בעינן מ׳ סאה מדאורייתא. אולם י"ל דהיינו באדם בינוני, ולא נחית לפרט דין אדם קטן קומה.

וע"ע בד׳ המאירי בנזיר (ל"ח ע"א) שכתב, כל הטמאים לא עלו מטומאתם אלא בטבילה שגוף הנטבל עולה בהם, ושיערו באדם ארבעים סאה, ובכלים לפי מה שהן. ומ"מ אף למחטין וצנורות צריך רביעית. ע"כ. ולכאו׳ נמי משמע דמדאורייתא בעינן באדם מ׳ סאה. אולם אפשר דמדאורייתא בעינן רק שגוף הנטבל עולה בהם, ובאדם בינוני הוא מ׳ סאה, אך לא נחית לדין אדם קטן קומה דאפשר דאכן הוא מדרבנן, וכמפורש בדבריו במסכת מקואות.

אלא דהמאירי בפסחים (יז:) כתב, מחטים וצנורות מה"ת היה להם טהרה ברביעית, ולא הצריכה תורה מ׳ סאה אלא לאדם ולשיעור גופו, אבל מחטין וצינורות הואיל וגופם עולה ברביעית טהרו. ע"כ. ולכאו׳ ר"ל דבאדם בעינן מ׳ סאה מדאורייתא. וצ"ע.

ולכאורה אפשר לבאר ד׳ המאירי (רפ"ב דמקואות) שאין חיוב מ׳ סאה מדאורייתא אלא באדם בינוני כי זהו שיעור גופו, אך באדם קטן שאין זהו שיעור גופו אכן א"צ מדאורייתא,

ורק רבנן הזקיקוהו משום לא פלוג. ובזה אתי שפיר נמי דברי המאירי בפסחים (יז:) הנ"ל, שכתב, מחטים וצנורות מה"ת היה להם טהרה ברביעית, ולא הצריכה תורה מ' סאה אלא לאדם ולשיעור גופו, אבל מחטין וצינורות הואיל וגופם עולה ברביעית טהרו. ע"כ. והדגיש לאדם "ולשיעור גופו", והיינו שהצריכה התורה ארבעים סאה לאדם משום שגופו עולה בארבעים סאה ולא בפחות. ואה"נ דהיוצאים מן הכלל בין בני האדם, והם קטני קומה, אכן מדאורייתא סגי במים שגופו עולה בהם ופחות ממ' סאה. ומיירי בכלים, ולפיכך קאמר שבכלים א"צ מ' סאה מה"ת. ולקושטא דמילתא ה"ה לאדם קטן קומה.

הוכחה מהירושלמי ושוברה בצידה

ג. ובירושלמי (ע"ז פ"ה סוף ה"ד) איתא: תמן תנינן, ארץ ישראל טהורה ומקוותיה טהורין, ארץ כותים טהורה ומקוותיה ומדורותיה ושביליה טהורין. ומפרש הירושלמי, רבי לעזר בי ר' יוסי הדא דת מר להאמינן שאינן שאובין. הא למידת ארבעים לא, דדרשי אך מעין ובור מקוה מים, מה מעין מטהר כל שהוא אף מקוה מטהר כל שהוא. ובשו"ת שואל ומשיב קמא (ח"ג סימן ס"ט סוד"ה והנה) כתב לתמוה על הפוסקים שלא הוכיחו דהוי מדאורייתא, מהירושלמי (פ"ה דע"ז ה"ד) הנ"ל דמבואר שאין מאמינים לכותים במידת ארבעים במקוה, דדרשו אך מעין ומקוה מים, מה מעין בכל שהוא אף מקוה בכל שהוא. הרי מבואר דבמקוה מ"ס מן התורה דלא ככותאי. ומהתימא על הריב"ש (סי' שצ"ד) שלא הוכיח מכאן דמדאורייתא. וע' בר"ש (ריש פ"ח דמקואות) שכתב להוכיח מהירושלמי דשאיבה דאורייתא מדמודו בה כותאי, ומיהו י"ל דלעולם לא מודו, ומ"מ מטהרים מספק משום דשאובה דרבנן (ב"ק ס"ז ע"א וב"ב ס"ו ע"ב), לכן סמכו על כותים. א"כ מבואר דלענין ארבעים סאה לא האמינו לכותים, משום דשיעור ארבעים סאה הוא מדאורייתא. ע"ש.

ולכאו' הא בירושלמי התם מסיים בהדיא, דלא סמכו על הכותים בשיעור ארבעים סאה משום דטעו וסברו דמקוה בכל שהוא. ומש"ה אין לסמוך עליהם. אבל אין הכרח דלדידן דדרשינן מקרא דבעינן מ' סאה, אינו מדאורייתא. ומ"מ המאירי בפירושו למסכת מקואות (ריש פ"ח) כתב על הירושלמי הנ"ל, דהשיעור מדרבנן. ועי' מה שנתבאר לעיל בדעת המאירי.

הוכחה מהגמרא בחגיגה (יט.) דמדאורייתא

ד. והנה בחגיגה (יט.) איתא, מקוה שנמדד ויש בו ארבעים סאה מכוונות, וירדו שנים וטבלו זה אחר זה, הראשון טהור והשני טמא. אמר ר"י, אם היו רגליו של ראשון נוגעות במים

אף השני טהור. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, מחלוקת במעלות דרבנן, אבל מטומאה לטהרה דברי הכל השני טמא. ואנכי הרואה בספר דעת תורה (סימן ר"א ס"א) שכתב דמוכח מכאן דשיעור ארבעים סאה מדאורייתא, דאי גם ארבעים סאה דרבנן, שוב למה לא נאמר לר"י גוד אחית. ע"כ. אולם יש לדחות דבעיקרו דאורייתא החמירו טפי.

הוכחה מהגמרא בחגיגה (י. יא.) דמדאורייתא

ה. ולכאורה מבואר בהדיא בגמרא דהוא מדאורייתא, דבחגיגה (י.) תנן הטהרות י"ל ע"מ שיסמוכו, והן הן גופי תורה. ובגמ׳ (יא.) פריך מיכתב כתיבן, ומשני לא נצרכא אלא לשיעור מקוה דלא כתיבא, דתניא את כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהם, וכמה הן, אע"א ברום ג׳ אמות, ושיערו חכמים מי מקוה מ׳ סאה. ומבואר ששיעור מקוה הוא מגופי תורה. וכן הוכיחו בספר דברי אמת (קונט׳ ג׳ הלכות מקואות) [ושהיא ראיה חותכת ומכרעת], ובספר חיבור לטהרה (כלל ב) ועוד אחרונים. וכן הוכיח בספר לחם ושמלה (שמלה סוף סק"א), דתנן בחגיגה הטהרות והטומאות יש להן על מה שיסמוכו, ומפרשינן בגמ׳ הטהרות שיעור מקוה והטמאות כעדשה מן השרץ, ודברי הב"ח שהוא מדרבנן הם פלא, וכי יאמר דגם שיעור כעדשה הוא מדרבנן. ע"ש.

הוכחה מהגמרא במסכת עבודה זרה דמדאורייתא

ו. ובמסכת ע"ז (עה:) איתא דכלים הנקנים מהנכרי טעונים טבילה בארבעים סאה, מנהני מילי, אמר רבא דאמר קרא כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר, הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת. תני בר קפרא, מתוך שנאמר במי נדה, שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי, ת"ל אך חלק. א"כ מה ת"ל במי נדה, מים שהנדה טובלת בהן, "הוי אומר ארבעים סאה". ולסוברים דטבילת כלים דאורייתא, הך דרשה דוטהר אינו אסמכתא אלא דרשה גמורה מדאורייתא. ולכאורה כל הדרשות אינן אסמכתא. וכן מוכח בתוספות (ד"ה מים), שכתבו דאע"ג דרביעית סגי להטביל מחטין וצינורות מדאורייתא, היינו טבילת טומאה, אבל טבילת כלי מדין, חידוש הוא ובעי מ׳ סאה. ע"כ. והתוס׳ לא מיירי אחר שביטלו לרביעית דמקוה, ומש"ה אמרו דברביעית סגי, ואעפ"כ לטבילת כלי מדין (שלמדנו מנדה) בעי ארבעים סאה מדאורייתא. (ועי׳ בשו"ת חות יאיר (סי׳ קצ"ב ד"ה אף כי מצאתי) ולהגרא"צ אונגר בספרו מחנה ישראל על מסכת מקואות (דף ד׳ סע"ב, ובקונטרס צבי לחיים שם) שכתבו דדעת התוס׳ (ב"ק ק: ונזיר לח. וחגיגה יא.) דהשיעור מדרבנן. ע"ש. ואינו מוכרח).

ומ"מ יש לציין שלדעת כמה ראשונים טבילת כלים מדרבנן, ולדידהו אינו אלא אסמכתא. עי' בחי' הרמב"ן והריטב"א שם ובשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן שי"ח) ובאור זרוע (הלכות נדה סימן שנ"ט). אולם לסוברים דטבילת כלים מדאורייתא, שפיר מוכח דארבעים סאה מדאורייתא.

בירור דעת הרא"ש הרשב"א והרמב"ם

וחילוק שעיקר הדין מדאורייתא וחכמים פירשו וגילו את הדברים

ז. והרמב"ם (פ"ד מהלכות מקואות ה"א) כתב, דין תורה שכל מים מכונסים טובלין בהן, שנאמר מקוה מים מ"מ. והוא שיהיה בהן כדי להעלות בהן כדי טבילה לכל גוף האדם בבת אחת. שיערו חכמים אמה על אמה ברום ג' אמות. ושיעור זה מחזיק ארבעים סאה מים בין שאובין בין שאינן שאובין. (הלכה ב'), מדברי סופרים שהמים השאובין פסולין לטבילה. ע"כ. ואין הכרח מדנקט בלשון שיערו חכמים, דאינו מן התורה, דהא אף הרשב"א במשמרת הבית (ב"ז ריש ש"ז) אחר שכתב בהדיא דארבעים סאה דאורייתא, כתב: שיערו חכמים באדם בינוני אמה על אמה ברום ג' אמות, ושיערו חכמים דהיינו בארבעים סאה. ע"ש. וגם יש מקום לומר דאדרבה מדשינה בלשונו בהלכה ב' גבי מים שאובין "מדברי סופרים", משמע דעד השתא מיירי מדין תורה, וכפי שפתח בתחלת הפרק. ועכ"פ אין הוכחה דהוא מדרבנן. ועיין בקונטרס תורת מקוה (אות ז') מ"ש להוכיח דהרמב"ם ס"ל מדאורייתא. וי"ל. ועי' בס' דברי אמת (דברי סופרים סי' ג') מ"ש בדעת הרמב"ם. [וע"ע בשדי חמד (מע' א' אות רע"ג) ובשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' כ"ד אות ג' והלאה שיש מקומות דאע"ג דכתב הרמב"ם בלשון אמרו חכמים אין הכרח דמדאורייתא. ע"ש].

והנה הרא"ש בהלכות מקואות (סוף סימן א') הביא דברי ר"י דאף במעין לטבילת אדם בעינן ארבעים סאה, וכתב, ונראה דברי ר"י כי אין להשיב על הראיה שהביא, וגם מסתבר הואיל ושיערו חכמים מי מקוה אמה על אמה ברום ג' אמות שכל גופו עולה בהן, "לא פלוג" באדם לשער בכל אחד לפי גופו. עכ"ל. ולכאורה מדכתב לא פלוג'[יח], קצת משמע דהוא מדרבנן. (ובאמת נחלקו הפוסקים בדעת הרא"ש אי ס"ל דבמעין שיעור ארבעים סאה

יח. ובאמת אין זה פשוט כ"כ לומר דבדאורייתא לא אמרינן דלא פלוג.

והנה הריטב"א (ר"ה י"ג ע"א) כתב שכל שיעורי חכמים כך הם, שא"א לדקדק בשיעורים על השיעור הצריך ממש לא פחות ולא יותר, ואם באנו לדקדק כן א"א לתת שום שיעור ידוע לשום דבר. כי לעולם היה לאדם יכולת לדקדק ולומר בכל שיעור שאין מעלה ומוריד בו לפחות או להוסיף ממנו משהו, ונמצאו כל השיעורין מתבטלין. עכ"ל. ועי' בשפת אמת שם (ד"ה לא)

מדאורייתא). ועיין בחזון איש (סימן קל"ו סק"ב) שתמה דאין מובן כוונת הרא"ש, דהלא שיעור מ׳ סאה [אף במעין] הוא מה"ת, ומ׳ סאה חסר קורטוב פסול שאין זה מקוה טהרה, וכל שיש בו מ"ס כשר אף אם המים מרודדין וטובל בשכיבה. וכן ב׳ מקואות בזה כ׳ סאה ובזה כ׳ סאה ונקב כשפה"נ ביניהם, שניהן כשרים אף שאין גופו עולה בהן אלא בשחיה, והכא במעין אי סגי בכל שהוא, א"צ שום שיעור, אלא שצריך שיהיה כל גופו מכוסה במים בב"א, וזה דין בטבילה ולא בשיעור המים. ולא יהבו חכמים מעולם שיעור במים כדי שנהיה בטוחים שמתכסה כל גופו במים, אלא הנטבל ידקדק בדבר, ואפשר דה׳ תיבות אחרונות מיותרות, וכונת הרא"ש דהא דדרשינן (פסחים ק"ט ע"א) מים שכל גופו עולה, לא פלוג באדם לחלק בין מקוה למעין. ובדוחק י"ל הא דסיים נשער במעין וכו׳, ר"ל דאין בו שיעור אלא כל אחד לפי גופו. ע"ש.

ולכאורה אפשר לומר דאף שעיקר דין מקוה מדאורייתא, חכמים פירשו וביארו הדברים. ואכן בפירוש הרא"ש למסכת מקואות (פ"ו מ"ז) משמע דשיעור ארבעים סאה מדאורייתא.

וגם הרשב"א בחידושיו לב"ב (כ"ט ע"א ד"ה הא) כתב דכל מדת חכמים כך הוא, שמתקנין על דרך הרוב ודרך הכלל לא על דרך הפרט, בארבעים סאה הוא טובל מים שכל גופו של אדם טובל בהן, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו טובל, ואפי׳ קטן שכל גופו עולה בעשרים סאה. עכ"ל. ומשמע דתקנת רבנן היא. ואכן בקובץ שיעורים ח"ב (קונטרס דברי סופרים סימן ו) הוכיח מכאן דהרשב"א ס"ל דארבעים סאה מדרבנן, וכתב ע"ז, ותימה גדולה לומר כן וצ"ע מאד. ע"ש. אולם הרי נתבאר שהרשב"א גופיה כתב במשמרת הבית (ב"ז ריש ש"ז) דארבעים סאה מדאורייתא. וי"ל דמ"ש בחידושיו לב"ב, הוא כאמור שעיקר הדין

שבתחלה כתב לבאר ד׳ הגמ׳ שכל שיעורי חכמים קבלה היא בידם. אבל בחי׳ הריטב"א משמע קצת דמכח לא פלוג יהבי שיעור קצוב, דאל"כ נתת דבריך לשיעורים, והא תמוה בעיני. ע"ש. ולכאורה אין הכרח דלהריטב"א אינו קבלה מסיני, אלא ביאר הטעם שהקפידה התורה על המידה אע"פ שאין באמת נפק"מ אם מעלה או מוריד. [ועי׳ בהע׳ המו"ל קובץ שיעורים שם שכתב, דבפשוטו הדוחק לומר לא פלוג לענין שיעורים, הוא משום שענין לא פלוג שייך בדבר דרבנן שלא חילקו חכמים בגזירתם, אך בדבר דאורייתא לא מצינו שיקבע דבר רק משום לא פלוג, אמנם מצינון כעין זה בדברי הראשונים בהא דאמרו בגיטין פג: דבעל מיפר נדרי אשתו משום שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, כתבו התוס׳ נדה מו ע"ב ד"ה כדרב) והריטב"א (גיטין פג ע"ב) שאף במקום שיודעים שלא נדרה על דעתו נתנה לו התורה רשות להפר. וכ"כ הר"ן דלא נתנה תורה דבריה לשיעורים, ובכל ענין יכול להפר. ובספר קובץ הערות (סי׳ כו סק"א) נקט שהוא מטעם דלא פלוג. ומבואר דאף בדאורייתא אמרינן לא פלוג. ע"ש].

דאורייתא ומסרו הכתוב לחכמים לבאר. [וכן מה שכתב רש״י בכתובות (ק״ד ע״א) כל מידות חכמים כן הוא, העמידוה יתד ולא תמוט. עכ״ל. ובקובץ שיעורים שם כתב דלכאורה כוונת רש״י מטעם לא פלוג, ולכאורה היינו מדרבנן. ע״ש. אולם הנה מדברי רש״י גופיה בפסחים (י״ז ע״ב ד״ה בקרקע) מבואר דמ׳ סאה מדאורייתא. ונראה שאין הכרח כלל מרש״י בכתובות דאינו מדאורייתא].

וע״ע להגאון טורי אבן (חגיגה יא. ד״ה לא צריכא) שכתב דשיעור חכמים ע״פ עיקר המפורש בקרא, ככתובים בפירוש בתורה דמיא. ע״ש. וע״ע בערוך השולחן (סעיף ו׳) שכתב דמדברי הריב״ש (סימן רצ״ד) למדנו שזה שהוצרכו לומר ושיערו חכמים, ה״פ שלא תאמר דהתורה חייבה שתהיה המקוה רק בתמונה זו אמה על אמה ברום ג׳ אמות, אלא להיפך התורה חייבה שיהיה מ׳ סאה, ורשאי להיות באיזה מדה ותמונה שירצה, רק שכל גופו יתכסה בו. והודיעה התורה בהלכה למשה מסיני שארבעים סאה על תמונה זו היא אמה על אמה ברום ג׳ אמות. וגם מה שאמרו (מנחות ק״ג ע״ב) כל שיעורי חכמים כן הוא בארבעים סאה הוא טובל וכו׳, ג״כ הכוונה כן שיעורי חכמים שקבלו מהלכה למשה מסיני. ע״ש. ואכן ראיתי בשו״ת משנה הלכות ח״ה (סימן קנא) שכתב לבאר דעיקר הדין מדאורייתא וחכמים פירשו הדברים, דהנה הרמב״ם (פ״ב מה׳ טומאת מת) כתב, אע״פ שהשיעורין כולם הלכה למשה מסיני הן, ״אמרו חכמים״ תחילת ברייתו של אדם כזית, ולפיכך שעור טומאת בשר כזית. ולכאו׳ דברי הרמב״ם סותרים, שאם הלכה למשה מסיני, כיצד כותב אמרו חכמים. אלא היינו דעיקרו מהלמ״מ, אך התורה לא כתבה כמה הוא שיעור ברייתו של אדם, אלא שאמרו חכמים דתחלת ברייתו של אדם כזית לפיכך שיעור טומאה בכזית. וכוונתו דהם העידו לנו כמה שיעור תחלת ברייתו של אדם. ובזה יש ליישב ד׳ הרשב״א (בשער המים הארוך ש״א) שכתב דהשיעור מדאורייתא, ואעפ״כ כתב בלשון שיערו חכמים. ולפי הנ״ל אתי שפיר, דהלכה למשה מסיני מים שכל גופו עולה בהם, והיינו גופו של אדם בינוני, ושיערו חכמים דגופו של אדם בינוני הוא מ׳ סאה. ותרווייהו אמת, דשיעור מ׳ סאה הלמ״מ, אך רק אחר ששיערו חכמים שהוא השיעור שעליו כיוונו מסיני. וגם מ״ש הרא״ש דלא פלוג, כוונתו ששיעור חכמים הוא מפני שבאה הקבלה מסיני ששיעור מ׳ סאה הוא שיעור שכל גופו עולה בהם, ושיערו חכמים שהוא מ׳ סאה או אמה על אמה ברום ג׳, ולא פלוג באדם גדול או קטן אלא שיערו באדם בינוני דזה השיעור מה״ת לכל אדם. ע״ש.

בירור דעת תלמידי רבנו יונה

ח. והנה מרן בבית יוסף או"ח (סי׳ קנ"ט אות י"ד) הביא מ"ש תלמידי רבנו יונה (ברכות מ"א ע"א ד"ה ונראה למורי) בשם רבנו יונה, דמן התורה אין שום טבילה צריכה ארבעים סאה, אלא טבילת כל גופו בלבד, אבל טבילת כלים די ברביעית בלבד והוא שיהיו מתכסים הכלים בתוך המים. ע"כ. וכתב בספר מלבושי טהרה (סי׳ ר"א ס"ב) דמבואר להדיא בתר"י דמדרבנן. ע"ש. אולם י"ל דכוונת תר"י דדוקא טבילת כל גופו בלבד טעונה מ׳ סאה, משא"כ כלים דא"צ ארבעים סאה. וכ"כ בשדי חמד (מערכת ט׳ אות ד׳ ואות ל"א). ונראה לחזק הדברים, שהרי לאחמ"כ סיימו תר"י: אלא שחכמים אמרו שלא יהיה חילוק בין טבילת גופו לטבילת כלים, והצריכו הכל ארבעים סאה, כדאמרינן (נזיר לח.) רביעית של תורה בטולי ביטלוה, ור"ל אע"פ שטבילת כלים די ברביעית מה"ת, כיון שהכלים מתכסים במים אפ"ה ביטלו חכמים זה השיעור והעמידו הכל בשיעור ארבעים סאה. עכ"ל. ומשמע שלא הוצרכו חז"ל לתקן מ׳ סאה אלא בכלים, אבל באדם מעיקרא היה טעון טבילת מ׳ סאה מדאורייתא. וי"ל.

אמנם בשטמ"ק (כתובות קד.) הובא בשם תר"י, בזה"ל: חכמים תיקנו ארבעים סאה, מפני ששיערו שבזה יכול לטבול כל גופו, ואם יחסר מהם כל שהוא, אע"פ שיכול לטבול כל גופו אפ"ה אין הטבילה מועילה לו, הואיל ונתנו חכמים שיעור ידוע. ע"כ. ומשמע נמי דמדרבנן. וכ"כ בספר ישועות יעקב (פיה"א סק"ב) דמוכח בשטמ"ק דמדרבנן. ועי׳ בשו"ת בית יצחק שמעלקיס (חיו"ד ח"ב סימן לב אות ג ד"ה והנראה. וע"ש בסוה"ס במפתחות) שי"ל דתר"י מיירי במעין. ע"ש. ודוחק. ועי׳ בחזו"א (סי׳ קמא אות ה׳) שכ׳ שצ"ל בכוונת תר"י, שקבעו חכמים שיעור זה, כדי לקבוע שיעור שאמרה תורה דבעינן מים שכל גופו עולה בהן. ע"ש. ולעיל הבאנו בשם הרשב"א במשמרת הבית (ב"ז ריש ש"ז) דאע"ג דכתב בהדיא דמדאורייתא, אעפ"כ כתב בלשון "שיערו חכמים". ועי׳ בספר חיבור לטהרה (דיני מקוה כלל ב) מ"ש ליישב. וע"ע בספר דברי חנה (קונטרס תורת מקוה אות ט) שנדחק ליישב. וי"ל בדבריו. אולם לפי מה שנתבאר לעיל אפשר שעיקרו דאורייתא וחכמים ביארו השיעור. ודו"ק.

בירור דעת הסמ"ג והר"ש

ט. והנה הסמ"ג (עשין רמח דף רמ"א ע"ג) כתב: אומר ר"י בר שמואל דהא דתניא בתורת כהנים (פ׳ שמיני פ"י) המעין מטהר בכל שהוא והמקוה בארבעים סאה, זהו מדרבנן, דמן התורה די ברביעית אם כל הגוף הנטבל עולה בו כגון מחטין וצינוריות. וכשם שאומר המקוה בארבעים סאה מדרבנן, כך מעין מטהר בכל שהוא אפילו מדרבנן. ואע"פ

שבטלו רביעית דמקוה, לא בטלו משהו דמעין. אמנם לטבול אדם צריך אף במעין ארבעים סאה. עכ״ל. ומכאן הוכיח הב״ח הנ״ל דהסמ״ג ס״ל דארבעים סאה אינו אלא מדרבנן. אולם י״ל דתחלת דבריו מיירי בטבילת כלים. וכ״כ בשו״ת הריב״ש (סימן רצ״ד) שאף השר מקוצי שמשמע דמדרבנן, מיירי בכלים, ותדע לך דהא מעין מטהר בכל דהו בכלים היא לפי דבריו, שכתב בסמוך דאדם אפילו במעין בעי מ׳ סאה. וא״כ כי קאמר והמקוה במ׳ סאה, נמי בכלים קאמר ובהנהו מפרש דהוי מדרבנן. ע״ש.

ומ״ש הר״ש (פ״ק דמקואות מ״ז) דהא דתניא בתורת כהנים מעין מטהר בכל שהוא ומקוה בארבעים סאה, אסמכתא בעלמא היא. ע״כ. אף שיש שהוכיחו מדבריו דס״ל דארבעים סאה מדרבנן. אולם התם מיירי בכלים.

בירור דעת מרן הבית יוסף

י. אולם לכאורה מוכח מדברי מרן בבית יוסף (רס״י ר״א עמ׳ רכ״ו ד״ה ומ״ש ואף) דהוי מדרבנן. כי על דברי הרמב״ם דבטבילת אדם במעין א״צ ארבעים סאה, הביא ב׳ הוכחות, וראיה א׳, דבתורת כהנים (שמיני ריש פרשה ט) תניא, אי מה מעין מטהר בכל שהוא אף מקוה מטהר בכל שהוא, ת״ל אך מעין, מעין מטהר בכל שהוא והמקוה במ׳ סאה. ובפרק ג׳ מינים (נזיר לח.) אמרינן רביעית דמקוה בטולי בטלוה, משמע דמקוה נמי מטהר ברביעית אם כל גוף הדבר הנטבל בו יכול להתכסות בו בבת אחת. וכדקאמר בפסחים (יז:) רביעית חזי להטביל בו מחטין וצינורות. וא״כ האי ברייתא דקתני דבמקוה בעי מ׳ סאה, מדרבנן היא ובתר דביטלוה לרביעית דמקוה. ואע״ג דדריש ליה מקרא, אסמכתא בעלמא הוא. וכיון דגבי מקוה במ׳ סאה קתני מעין בכל שהוא, משמע דכי ביטלו רביעית דמקוה, כל שהוא דמעין לא ביטלו. ע״כ. ומבואר דשיעור ארבעים סאה אינו אלא תקנה מדרבנן. ומכאן הוכיח הב״ח הנ״ל דהב״י סובר דהוי מדרבנן. וכ״כ בשו״ת חות יאיר (סי׳ קצ״ב ד״ה אף כי מצאתי) דדעת הב״י בסימן ר״א דהוי מדרבנן, ותמה עליו דהוא נגד גמרא ערוכה (עירובין ד:), והיא ילפותא גמורה שכל גופו עולה בהם. ושיערו חז״ל אמה על אמה ברום ג׳ אמות, והוא מ׳ סאה. ע״ש.

ולכאורה י״ל דהב״י מיירי בכלים. וכ״כ בשו״ת לחמי תודה (סימן ח׳ דף סח ע״ב). וע״ע בחזון איש יו״ד (ס״ס קמ״א), שאין לעשות שום סניף מדברי הב״ח יו״ד (סי׳ ק״כ) הנ״ל, שכל דבריו תמוהים ובלתי מובנים, שכתב שזה מבואר בב״י (סי׳ ר״א) בשם הרמב״ם והראב״ד, והתם מבואר דמ׳ סאה דמקוה לכלים אינו אלא מדרבנן, אבל לענין טבילת אדם אין זכר בב״י שם. ע״ש.

ובפשטות כוונת הב"י כך: שהברייתא מיירי בין לאדם בין לכלים, ואעפ"כ קתני דבמעין סגי בכל שהוא. ואמנם יש מקום לדחות דמיירי קודם תקנת רבנן שהעמידו על ארבעים סאה, לפיכך הוכיח הב"י מכלים דאע"ג דקתני דבמקוה בעינן מ׳ סאה, ומבואר דמיירי אחר תקנת חכמים, אפ"ה גבי מעין סגי בכל שהוא. וכאן הוקשה לב"י שא"כ איך דרשה הברייתא מפסוק שבכלים במקוה בעינן מ׳ סאה, הרי זו רק תקנת חז"ל, לכן הוצרך לתרץ שבכלים זו רק אסמכתא. אבל באדם לא היה הכרח לבית יוסף לומר שהוא אסמכתא.

אך לפ"ז יוצא שהראיה מהברייתא בתורת כהנים היא חלשה מאד, דהא אפשר לדחות דהברייתא מיירי רק בכלים, [ואכן כן דחה ר"י, דהתו"כ מיירי בכלים, וכמבואר בתוספות פסחים י"ז ד"ה אלא]. וכן אפשר לדחות דהברייתא מיירי רק באדם ומדאורייתא, אך מדרבנן אפשר דבעינן מ׳ סאה. ורק מסתימת הדברים בברייתא, משמע שאין חילוק ומיירי גם באדם וגם בכלים. אולם נצטרך להדחק שהברייתא נדרשת לחצאין: בכלים הוא אסמכתא בעלמא, ובאדם הוא מן התורה. וזה דוחק גדול. וידחה הדוחה דמאי חזית להעדיף הדוחק דהברייתא נדרשת לחצאין באדם מדאורייתא ובכלים אסמכתא בעלמא, טפי איכא למימר דהברייתא מיירי רק באדם ומדאורייתא או בכלים. ועיין בלחם ושמלה (שמלה סק"א).

אלא שיש הוכחה מהב"י גופיה דהוא מדאורייתא, דלעיל בסמוך הביא מ"ש בשו"ת התשב"ץ ח"א (סי׳ י"ז) דמשערינן למקוה באמה שוחקת, "שכל שיעורי תורה להחמיר". וכ"פ בש"ע, דמשערינן באמה שוחקת. ומבואר דס"ל ששיעור אמה על אמה ברום ג׳ אמות הוא מן התורה. וכן מהא דהביא בב"י ד׳ הרשב"א שהחמיר דבעינן מ׳ סאה במעין, "משום שהוא כרת". ולכאו׳ משמע דשיעור מ׳ סאה מדאורייתא. וכן הוכיח בגידולי טהרה (נחל סוף סק"ג) והחזו"א (סימן קל"ו סק"ב). (ושמא התם כוונתו על עיקר דין נדה. ודוחק).

הסכמת הראשונים והאחרונים דמדאורייתא

יא. ולענין הלכה, צ"ע אם אפשר לצרף דברי הב"ח ודעימיה דהוי מדרבנן, כי הסכמת הראשונים דהוי מדאורייתא. דהנה כן דעת רש"י (פסחים יז: ד"ה בקרקע) ור"ת בספר הישר (סימן נז) והראב"ד בבעלי הנפש (שער המים) ורשב"ם (פסחים קט. ד"ה כל) ובפירוש הרא"ש (מקואות פ"ו מ"ז) והתוספות ור"י מפאריש (ע"ז עה: ד"ה מים) והרשב"א בתורת הבית ומשמרת הבית (ב"ז ריש שער ז, ובשער המים ש"א ח. - ט.) [והוכיח מדתנן (מקואות פ"ב מ"א) ספק מ׳ סאה ספיקו טמא. ומדספיקו טמא ש"מ דאורייתא] והרא"ה בבדק הבית (ב"ז ריש שער ז) ור"י מלוניל (שבועות ה׳ ע"ב) ובשו"ת הרי"ד (סימן טו וסימן סב) והראבי"ה

(פסחים סימן תס״ה) ובארחות חיים ח״ב (עמ׳ קל״ט) והמרדכי (ע״ז סי׳ תתנו ד״ה ליין וכו׳ כתב ראבי״ה) ובשו״ת התשב״ץ ח״א (סימן י״ז וסימן מ״ט) וח״ג (סימן ל״ג). וכ״כ בשו״ת הריב״ש (סימן רצ״ד) דהוא מדאורייתא, וחכמים שיערו שאמה על אמה ברום שלש אמות הם מ׳ סאה. ואמת שאין מ׳ סאה כתוב בתורה ולא שלש אמות, אלא שכך למדו חכמים מפי השמועה, שמה שכתוב בתורה את כל בשרו, ר״ל כל גופו עולה בהן, שהם אמה על אמה ברום שלש אמות. ואני מצאתי משנה מפורשת (פ״ו דמקואות) ספק שהיא כשפופרת הנוד ספק אינה כשפופרת הנוד, פסולה מפני שהיא מן התורה. ע״כ. וע״ע להרמב״ן בספר המצוות (שורש ב׳) ובספר האשכול (הלכות מקואות סימן נ׳ דף קי״ט). ובקונטרס תורת מקוה (אות ב׳ והלאה) הוכיח שכן דעת רב האי גאון (בפתיחה לסדר טהרות) ובה״ג (הלכות נדה) והתוספות (ב״ק ק: ד״ה אומר) והר״ן (פ״ב דשבועות) ועוד. ועי׳ בספר החינוך (מצוה קעה) שכתב, שמצוה שנטבול במי מקוה ואז נטהר, שנאמר ורחץ את בשרו, ובאה הקבלה, מים שכל בשרו עולה בהם, ושיערו חכמים שהן ארבעים סאה. ע״כ.

וכן הסכמת האחרונים, כ״כ בשו״ת המבי״ט ח״א (סימן קמ״ג) והט״ז (סימן ר״א ס״ק מ״ז וס״ק פ״ו) ומהר״י באסאן בשו״ת לחמי תודה (סימן ח) ובספר ישועות יעקב (פיה״א סק״ב) ובחידושי הרז״ה על הלכות מקואות (אות א׳ ד״ה אך, דף ד׳ ע״א) ובשו״ת בית יצחק שמעלקיס (חיו״ד ח״ב סימן לב אות ג ד״ה והנראה. וע״ש בסוה״ס במפתחות) ובספר דברי אמת (קונטרס ג׳ בענין מקואות דף נ״ה ע״א וקונטרס דברי סופרים סימן ג׳) ובפרי מגדים או״ח (סימן קנט מש״ז ס״ק יח) ובשו״ת חתם סופר (חאו״ח סימן קפ״א ד״ה ומ״מ) ובשו״ת מהר״ם שיק (רס״י ק״צ) ובשו״ת חות יאיר (סי׳ קצ״ב ד״ה אף כי מצאתי) ובשו״ת שואל ומשיב קמא (ח״ג סימן ס״ט סוד״ה והנה) ובטורי אבן (חגיגה יא. ד״ה לא צריכא) ובספר גלות עליות (פ״א משנה ז פסקא א אות א) ובפרי דעה (פתיחה להלכות מקואות שער ב׳ סוד״ה הנה) ובשו״ת מהרש״ם ח״ג (סימן שדמ) ובדעת תורה (ס״א ד״ה שיש בהם) [והוכיח ממדרש רבה (פרשת קרח, פרשה י״ח כ״א) מנין למקוה שצריך מ׳ סאה, את מי השילוח ההולכים לאט, בגימטריא מ׳. ע״ש] ובדברי חיים (בפתיחה להלכות מקואות) ובשו״ת דברי מלכיאל ח״ד (סימן עז) ובערוך השלחן (סעיף ו׳) ובלחם ושמלה (שמלה סוף סק״א) ובשו״ת משפט כתוב (חיו״ד סימן י״ז אות א׳) ובקובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים סימן ו׳) ובטהרת הבית ח״ג (עמ׳ ב) ובמאור ישראל ח״א (עמוד שנ״ד). וע״ע בס׳ מנחת יחיאל (דין א׳

אות א׳) ובשו"ת באר חיים מרדכי ח"א (חיו"ד סימן כ"א) ובשו"ת ישמח לבב (חאו"ח סי׳ ז׳) ולהגרא"ח נאה בספרו שיעור מקוה (ס"א הערה ב׳ עמ׳ יג) ובספר מידות ושיעורי תורה (פי"ז סכ"ז). ועי׳ בס׳ טהרת ישראל (ס"ב, ויד אליהו ס"ק יא). וכתב החזו"א (ס"ס קמ"א) שאין לעשות שום סניף מדברי הב"ח, שכל דבריו תמוהים ובלתי מובנים.

הערות בדיני שיעור מקוה

א׳

וצריך שיעלה. לשון הש"ע (יו"ד סימן רא ס"א) אינו מובן כל כך, וז"ל: מקוה או מעין שיש בהם ארבעים סאה, ושיעורם אמה על אמה על רום שלש אמות במרובע, באמה בת ששה טפחים וחצי אצבע. ואם הוא רחב יותר ואינו גבוה כל כך, כשר אם יכולה להתכסות כל גופה בהן בבת אחת. וצריך שיעלה בתשבורת מ"ד אלף וקי"ח אצבעות בגודל ועוד חצי אצבע.

וצ"ע דאחר שכתב שהשיעור אמה על אמה, בודאי שיעלה לשיעור האצבעות הנ"ל. ואמאי כתב "וצריך שיעלו למנין האצבעות", שמשמע שצריך לכוון שיעלו למנין האצבעות, הלא זה היינו הך וממילא. והיה צ"ל ונמצא שיעלה למנין האצבעות. (וכ"כ הלבוש בלשון זו).

אלא דלקושטא בלאו הכי ק"ק על הש"ע שאחר שכתב שיעור המקוה אמה על אמה וכו׳, הכניס דין שאם המקוה רחב יותר וכו׳, ושוב חזר לומר השיעור באצבעות, ולכאורה היה צריך להסמיך שיעור האצבעות לשיעור אמה על אמה.

אולם האמת יורה דרכו שכוונת הש"ע בדין האצבעות רק על הדין שאם המקוה רחב ואינו במידת אמה על אמה ברום ג׳ אמות כשר, וע"ז כתב שאף שאינו במידת אמה על אמה, מ"מ צריך שיעלה למנין האצבעות. וכן מוכח בבית יוסף, שאחר שהביא דברי רי"ו שאם המקוה רחב ואינו גבוה כ"כ יועיל אם יתכסה במים בפעם אחת, ע"ז כתב וצריך שיעלה בתשבורת מ"א אלף ותע"ב אצבעות.

ועוד י"ל שנקט מרן "וצריך שיעלו", כי אכן אין הכרח שבאמה על אמה יצא מנין האגודלים שוים. כגון באופן שאין האלכסונים שוים, וכמ"ש בגדולי טהרה (נחל סק"ד) שצריך להודיע שלפעמים יהיה המקוה אמה על אמה ברום ג"א כדינו, ואפ"ה יחסר הרבה מן השיעור, כגון שאין האלכסונים שוים, דרך משל שאלכסון אחד מ׳ אצבעות והשני הוא כ"ו וחצי אצבע, הרי החשבון כדינו, ואעפ"כ יחסר מהשיעור יותר מג׳ אלפים אצבעות. וכן הדין

במרובע ארוך מקביל, אם אלכסון אחד ארוך מחבירו, יחסרו כמה אלפים. ע״ש.

ומ״מ על עיקר דברי הב״י ק״ק אמאי כתב מנין שאינו מדוייק. והיה יכול לכתוב המנין המדוייק ולסיים כפי שיתבאר להלן שמשערים באמה שוחקת. ועי׳ בש״ך סק״ו שלפי דבריו גם שיעור מ״א אלף אצבעות הוא שיעור מדוייק לדינא, כי מירי באצבעות שוחקות. שהם מ״ד אלף אצבעות עציבות. ע״ש. אלא שלא משמע כן בבית יוסף, שבתחלה כתב השיעור מ״א אלף אצבעות, (וכתב בבדק הבית שלהלן יתבאר השיעור המדוייק), ורק אחר שכתב שצריך לשער באמה שוחקת כתב השיעור מ״ד אלף אצבעות. וצ״ע.

ב׳

אם שיעור ג׳ אמות כולל ראש האדם

שיעור המקוה נתבאר בברייתא (עירובין ד: יד:), ורחץ במים את כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהם, וכמה הן, אמה על אמה ברום ג׳ אמות, ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה.

יש אומרים שהשיעור ג׳ אמות הוא עד הכתפיים, ללא ראש האדם[יט]. ויש אומרים שהוא כולל ראש האדם[כ].

ג׳

אם משערים באמה שוחקת או באמה עציבה

בשיעור האמה, נתנו רבותינו שני סוגים בשיעור אמה, יש אמה עציבה (ושיעורה ששה טפחים), ויש אמה שוחקת (ושיעורה ששה טפחים וחצי אצבע[כא]).

ואמרו בגמרא (עירובין ג:) שמשערים בשתיהם לחומרא, שבמקום שאמה עציבה היא חומרא משערים באמה עציבה, ובמקום שאמה שוחקת היא חומרא משערים באמה שוחקת.

ויש אומרים שהחמירו כן רק בדאורייתא, אבל בדרבנן מקילים לשער באמה עצבה בכל מקום[כב]. אולם בדין מבוי מבואר שמשערים

יט. תוספות יומא (לא. ד״ה אמה) ופסחים (קט:). וע״ע בטורי אבן (חגיגה יא. ד״ה וכמה הן).

כ. כן דעת ראשונים רבים, עי׳ רשב״ם (ב״ב ק: ד״ה והכוכין) והראב״ד בבעלי הנפש (פ״ו ד״ה השלמנו הדינים) ובשו״ת הריב״ש (סי׳ רצד) והרע״ב (עירובין פ״ד מ״ה). והובאו בלחם ושמלה (סי׳ רא שמלה סק״ב) ובערוך השלחן (שם ס״ד). וע״ע בחידושי הר״ן והריטב״א ב״ב שם. וע״ע בספר שיעורין של תורה (סימן ד׳).

כא. רשב״א. הובא בב״י יו״ד (רס״י רא). ויש בזה עוד שיטות בפוסקים, אולם נקטינן כהרשב״א שמרן פסק כדבריו בש״ע שם.

כב. מרן בבית יוסף (שם) בשם הרשב״ץ (ח״א סימן יז), שמשערים במקוה באמה שוחקת, משום דשיעורי תורה להחמיר. ומשמע דבדרבנן לא משערינן באמה שוחקת. וכן מבואר בדברי חמודות (נדה פ״י אות מה) ובש״ך (סי׳ רא סוף סק״ו) ובחדרי דעה (על דברי הש״ך שם).

לחומרא באמה שוחקת, אע״פ שהוא מדרבנן[כג].

ד׳

אם שיעור ארבעים סאה הוא לפי אמות שוחקות, או לפי מידות עצבות ואכן בעינן יותר מארבעים סאה משום דמשערינן באמות שוחקות

יש לדון אם שיעור ארבעים סאה הוא לפי אמות שוחקות, או שהוא לפי מידות עצבות ואכן בעינן יותר מארבעים סאה משום דמשערינן באמות שוחקות.

ונחלקו בזה הש״ך והרב מעדני מלך (לחם חמודות על הרא״ש נדה פ״י אות מה).

שהש"ך (סק״ו) ביאר שמה שכתב מרן בב״י מ״א אלף ותע״ב אצבעות, הוא אצבעות שוחקות. ומה שכתב בש״ע מ״ד אלף וקי״ח אצבעות, הוא אצבעות עוצבות.

[אלא שלא משמע כן בבית יוסף, שבתחלה כתב השיעור מ״א אלף אצבעות, (וכתב בבדק הבית שלהלן יתבאר השיעור המדוייק), ורק אחר שכתב שצריך לשער באמה שוחקת כתב השיעור מ״ד אלף אצבעות. וצ״ע.

ועוד יש להוסיף תמיהה בעיקר הדברים, שמרן בתשובה בשו״ת אבקת רוכל (סימן נג) כתב גם כן שהשיעור הוא מ״א אלף תע״ב גודלים. ולכאורה הוא תמוה שהיה לו לכתוב השיעור למעשה מ״ד אלף גודלים[כד].

ועכ"פ דעת הרב מעדני מלך דשיעור ארבעים סאה הם לפי אמות עצבות, ומאחר ובעינן אמות שוחקות השיעור הוא יתר על ארבעים סאה.

ומאידך הש״ך ס״ל דדי בארבעים סאה, כי שיעור זה הוא לפי אמות שוחקות.

ועיין בספר חדרי דעה שכתב דדברי הרב מעדני מלך נכונים, דודאי עיקר השיעור הוא באמה מצומצמת וסאות מצומצמות וזהו רביעית של תורה. אלא דאנן בשל תורה מחמרינן להוסיף חצי אצבע על מדת האמה, ובודאי דגם על מדת הסאות שיהיו

כג. כן מבואר בפירש״י והראשונים בעירובין שם (ג׳ סע״ב) שמשערים באמה שוחקת לחומרא אף במבוי דרבנן. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן שסג סכ״ו) שאף במבוי דרבנן משערים באמה שוחקת. וכן מבואר ברמב״ם (פי״ז מהלכות שבת הל״ו) שמשערים לחומרא באמה שוחקת, ולא חילק כלל בין דאורייתא לדרבנן. וכן ראיתי בשם שו״ת אמרי יושר ח״א (סימן פח) דאף בדרבנן כן. וכן העיר בגליוני הש״ס (עירובין ג:) על הרשב״ץ הנ״ל, דהא במבוי משערינן באמה שוחקת. ע״ש. ולכאורה זה סתירה בדברי מרן גופיה, שבשיעור מקוה הביא ד׳ הרשב״ץ דמשמע דדוקא בדאורייתא החמירו, ובש״ע או״ח בדין מבוי החמיר אע״ג דהוא מדרבנן. וצ״ע.

כד. והנה מרן סיים בתשובתו באבקת רוכל שם, שאין לנו לסמוך על המשקל במקום שיהיה סותר למדה, כי המדה היא העיקר ויתד תקועה. ע״כ. וע״ש בהגהת המו״ל שכתב שמשמע מזה שמרן לא עלה על לבו לומר שנתקטנו השיעורים, ודלא כהאחרונים שכתבו שנתקטנו השיעורים

גדולות. ושם דבדרבנן אין צריך להוסיף זה. ע״כ. וכן ראיתי עוד בשו״ת אגרות משה (ח״א מיו״ד סימן קז) דדוקא מדרבנן תקנו להחמיר שיהיו שוחקות, כדי שלא יבואו לטעות במדה, ולכן אולי במקדש לא גזרו מחמת דכהנים זריזין הן, או שהיה זה קודם גזרה. וניחא לפ״ז דברי הרב מעדני מלך, שמה שלא השגיחו רש״י ורשב״ם ותוס׳ ורי״ף בחשבון רביעית על החצי אצבע היתירה במקוה, משום שהרביעית הוא דרבנן, ותמה הש״ך דהא אמר שם בגמ׳ רביעית של תורה. ולפי האמור נכון מאד דמה שנוגע הרביעית לשל תורה אין שייך להחמיר בשוחקות, דהא בשעור רביעית לנזיר וכדומה הוי אדרבה הצמצום חומרא, ומה שצריך הרביעית למצורע ולשמן דחלות נזיר ולחביתי כ״ג וכדומה, נמי א״א להוסיף שיהיה פסול בריבה שמנה. ולכן רק לקידוש ולכוס של ברכה היה אפשר להחמיר, שזהו רק מדרבנן. ומ״מ במנחת חינוך (מצוה צ״ה) פשיטא ליה איפכא, דאמות של כלי המקדש היו שוחקות. אבל לענ״ד א״א לומר כן כלל. ועיין במנחת חינוך (מצוה שכ״ה) שכתב דספק לחז״ל אם עוצבות או שוחקות, וזה אינו, דמדות כלים אין להסתפק בהם כלל וכו׳. ע״ש. וע״ע בס׳ שיעורי תורה (סי׳ ג׳ הערה נו) מ״ש לבאר שקבעו אמה שוחקת מחשש לטעות. ע״ש. ועי׳ בספר מי השילוח (סימן א׳ סק״ו וסק״ח).

ויש שתירצו שאין צריך להוסיף על מידת הסאה, כי דוקא במדידת אמות חז״ל חששו לטעות ולכן אמרו להוסיף ולשער באמה שוחקת. אבל במידת סאה לא חששו ולכן אין צריך להוסיף על השיעור. (ועי׳ בס׳ שיעור מקוה עמוד כח הערה יד).

ובעיקר הדבר דפשיטא לאחרונים הנ״ל דדוקא בדאורייתא משערים באמה שוחקת, בפשטות אין חילוק בין דאורייתא לדרבנן, דהא אף במבוי משערים באמה שוחקת, כמבואר בפירש״י עירובין ג׳ סע״ב ושאר הראשונים שם, וכן ברמב״ם (פי״ז מהלכות שבת הל״ו) ובש״ע (סימן שסג סכ״ו).

ה׳

ספק יש במעין ארבעים סאה

הנה נחלקו הראשונים אם בטבילת אדם במעין צריך ארבעים סאה, ופסק הראב״ד (בעלי הנפש שער המים סי׳ א׳ ה״א וסימן ג׳ ה״א) להקל. וכ״פ הרא״ה (בדק הבית ב״ז ריש ש״ז). המאירי (מקואות פ״א ד״ה המדרגה הרביעית, ונדה ס״ז ע״ב ד״ה כבר). וכן נראה דעת הרמב״ם (פ״ט ה״ו), וכמ״ש הטור

מימי חז״ל (וע״ע בשו״ת המבי״ט ח״א סי׳ קמג שכתב ג״כ שבמקום שהמשקל סותר למידה, העיקר הוא המידה). ע״ש.

והב"י. וכן נוטה דעת הריב"ש (סוף סימן רצ"ב וסוף סימן רצ"ד). וכן פסק הרשב"א בשער המים (שער י"א) להקל. אלא שבתורת הבית ובמשמרת הבית (ב"ז ריש ש"ז) ובתשובה ח"ג (סימן רכ"ח) וח"ד (סוף סימן שי"ח) ובחידושיו לביצה (י"ז ע"ב) כתב להחמיר. וכן דעת הר"ן בהלכות במסכת שבועות (ה' ע"ב ד"ה אי) להקל, אלא שלמעשה כתב בשו"ת הר"ן (סי' ס"ו) שראוי להחמיר באיסור כרת. וע"ע במרדכי (שבועות ריש סימן תשמ"ה). ומ"ש הרב חכמת אדם (כלל קכ"ב ס"ד) דמדרבנן צריך לכו"ע ארבעים סאה, דבריו צ"ע.

ואמנם דעת כמה ראשונים דאף במעין בעינן ארבעים סאה. עי' בב"י שכ"ד ר"י והרא"ש. וכ"ד ר"ת בס' הישר (סי' מ"ח) והסמ"ק (סי' רצ"ג) ורבנו יונה בשע"ת (שער א' אות קכ"ה). ועוד. וכ"פ מרן בש"ע (סי' ר"א ס"א).

ומ"מ נראה דהיכא דמסופק אם יש ארבעים סאה, יש להקל. ואף שראיתי שהחמיר בזה בחכמת אדם (כלל קכ"ב ס"ד), וכתב דאע"ג די"א דמדאורייתא סגי במעין אם כל גופה עולה בהם, אע"פ שאין בו מ' סאה, מ"מ מדרבנן לכו"ע אפילו במעין לא עלתה טבילה בפחות. ומכ"ש שי"א דאפי' מדאורייתא לא עלתה לה. ולכן אפילו כשיש ספק אם היה במקוה או מעין מ' סאה, ואפילו יכולה לטבול בבת אחת, אפי' בדיעבד לא עלתה לה טבילה לכו"ע. ע"ש.

אולם לכאו' יש ס"ס להקל, שמא יש מ' סאה, ואת"ל דליכא מ' סאה מ"מ שמא כהראב"ד ודעימיה דסגי בכל שהוא. ועי' בשו"ת מהריב"ל ח"ג (סי' עא) מ"ש להחמיר דלא עבדינן ס"ס להקל. אולם בעלמא למעשה נקטינן דעבדינן ס"ס. וע"ע בלחם ושמלה (לחם סק"ה) שהביא דברי מהריב"ל, וכתב ע"ז ולפע"ד צ"ע.

ואעיקרא אף למאי דנקטינן כהסוברים דבמעין בעינן ארבעים סאה, י"א שהוא מדרבנן. ואף שבודאי רבים סוברים שהוא מדאורייתא, מ"מ חזי לאצטרופי. [ועי' בזה בפרישה (סק"ג) שנראה שהוא מדרבנן. וע"ע בדברי חיים (הלכות מקואות סימן ב') ובמקוה ישראל (פתיחה להלכות מקואות שער ג' אות יא), ובפרי דעה (פתיחה להלכות מקואות שער ב ד"ה עד), ובגדולי טהרה (נחל סק"א ד"ה ועדיין) ובישועות יעקב (בתחלת הלכות מקואות) ובחזון איש (מקואות סימן ב') ובספר מעיני מים (סימן כב). הלכך נראה דא"צ להחמיר.

אלא דלכאורה יש להוכיח להחמיר, ממ"ש בשו"ת הר"ן (סימן סו) שנשאל במקוה שהוא מעין ולא נמדד אבל הוחזק להיות בו מ' סאה, וטבלו

נשים בתוכו ולמחרת נמדד ונמצא מלא כשיעור מכוון, אם עלתה להם טבילה. ואני איני מכניס עצמי אי בעינן לאדם במעין מ׳ סאה או לא, ובאיסור כרת ראוי לחוש לדברי המחמירים. ואני מסתפק במה שכתב שאותו מקוה פעמים מימיו עולים פעמים מתמעטין, ולא ידעתי אם הוא רוצה לומר שהוא מוחזק להיות מימיו מתמעטין ולעמוד על פחות ממ׳ סאה, ואם הוא מוחזק בכך קרוב הדבר שאין לסמוך על חזקתו הראשונה אף על פי שעכשיו ג״כ נמצא שלם וצריכה לחזור ולטבול. ולפיכך אם הוא מוחזק להיות מימיו מתמעטים ולעמוד על פחות ממ׳ סאה, צריכה לחזור ולטבול כל זמן שלא ידעה ודאי שבשעה שטבלה היו בו מ׳ סאה. אבל אי לא הוחזק להיות מימיו מתמעטין כל כך שיעמדו על פחות ממ׳ סאה, אף על פי שפעמים מימיו עולים ופעמים מתמעטים, אינה צריכה לחזור ולטבול, דהא איכא למימר אוקמיה אחזקתיה שהוחזק שהיו בו מ׳ סאה, והא לא איתילידא ריעותא כלל. ואף על פי שפעמים מימיו עולים פעמים מתמעטים מה בכך. ומ״מ כשר הדבר לעיין קודם הטבילה אם יש בו מ׳ סאה אם לאו, דאין סומכין על החזקות בדבר שאפשר להתברר. וסיים הר״ן, כללו של דבר שאינה צריכה לחזור ולטבול, אא״כ הוחזק אותו מקוה שיהו מימיו מתמעטין ולעמוד על פחות ממ׳ סאה שבכיוצא בזה אני אומר שצריכה לחזור ולטבול. ע״כ. ולכאורה מוכח דבספק מ׳ סאה במעין, דעת הר״ן שיש להחמיר. ומרן הביא דבריו בב״י ובש״ע להלן (סעיף סה). אולם בש״ע אין הכרח שהחמיר אף במעין. ועי׳ בס׳ שיעורי שבט הלוי. וע״ש הכרחו. ובעיקר דברי הר״ן, הנה התם מיירי במעין שהוחזק להיות מימיו מתמעטין, וא״כ אין כאן ספק שקול שמא יש כאן ארבעים סאה. ועי׳ בשו״ת חתם סופר (חאה״ע ח״ב סימן מד). ועכ״פ אם יוכל לברר הספק אם יש מ׳ סאה, כתב הר״ן שכשר הדבר שיבדוק קודם הטבילה דכל דאפשר לברורי מבררינן. וכ״כ מרן בש״ע (סעיף סה). וע״ע בש״ך (כללי הס״ס אות לה). אמנם דעת כמה פוסקים דהיינו היכא דאפשר לברר ב׳ הספיקות, אבל אם אפשר לברר רק ספק אחד, והספק השני לא יתברר, אין צריך לברר. [עי׳ בשו״ת נוב״י חיו״ד סי׳ מ״ג וסי׳ נ״ז, ובישועות יעקב יו״ד סי׳ א׳ ואו״ח סי׳ ח׳]. ועיין בנ״ד בספר מי השילוח (סימן א׳ מקור נפתח סק״ה). ועי׳ בדרכי תשובה (סק״י) מ״ש להחמיר. וע״ע בערוך השלחן (סעיף י). ועי׳ בספר מקוה מים מייזליש (סימן ה׳) שהאריך בנ״ד. ועי׳ בפרי מגדים (סימן קנט מש״ז ס״ק יח) שכתב שאי אפשר לצרף דעת הרמבם לס״ס, משום שלא נזכרה דעה זו בש״ע. ע״ש. אולם אנן נקטינן דעבדינן ס״ס אף בדעה שלא הובאה בש״ע. ועי׳ בספר בינת אדם (שער רוב וחזקה סימן יא).

ו׳

אם מבנה המקוה צריך להחזיק פ׳ סאה

כתב מרן בש"ע (סי׳ ר"א ס"א): וצריך שיהיה החריץ שבו המים גדול יותר משיעור זה (ארבעים סאה), כדי שכשתכנס הטובלת ויתפחו המים ישארו שם ארבעים סאה. וכתב במחצית השקל (בראש הסימן) שחלל המקוה יחזיק שיעור ב׳ פעמים שיעור מקוה. דאל"כ כשתכנס הטובלת שהיא אמה על אמה ברום ג׳ אמות, יגביהו המים עצמם להיות בשטח אמה על אמה ברום ג׳ אמות שלמעלה, וכשאין החלל מחזיק כ"כ ויצא מהמים חוץ לחריץ, יפחות משיעור מ׳ סאה. ע"ש.

א. אולם ר"י מלוניל (שבועות ה׳ ע"ב) כתב, צריך שיהיה המקום גבוה יותר מחמש אמות או ד׳ אמות, כדי שלא יחסר המקוה כשיכנס לתוכו האדם לטבול וישפכו המים אילך ואילך. עכ"ל. ומבואר בהדיא שא"צ שיעור מקוה כפול.

וגם בשו"ת התשב"ץ ח"א (סימן י"ז) כתב, צריך שתהיה עוקת המקוה יותר גדול מאמה על אמה ברום ג׳ אמות, כדי שכשיכנס וטובל בו ויתפח המים שישארו במקוה מ׳ סאה. וכ"כ ר׳ יונתן וכו׳. וע"ע להלן (ס"ס קכ"ט) שכתב, צריך להוסיף במקוה כשיעור גוף הטובל בו. ע"ש. ולא כתב בפשיטות דבעינן כפול משיעור מקוה[כה].

ב. ועוד דהא התוס׳ (פסחים קט: ד"ה אמה על אמה) כתבו דאדם מחזיק "עם בגדיו" אמה באמה. ובשמעתא דכוכין (ב"ב קא.) משמע דכוך מחזיק אמה עם דופני הארון, אלמא גוף האדם אין מחזיק אמה. ובמקוה דבעינן אמה, כדי שיכנס בריוח עם זרועותיו, דאין נדבקין לגופו. ע"כ. וכ"ה בתוס׳ חגיגה (יא.). ולפ"ז דלקושטא אין חלל הגוף בשיעור אמה על אמה (וממילא אינו מחזיק מ׳ סאה), כשיכנס הטובל למקוה אינו מוציא כל ארבעים סאה לחוץ, ואין צריך שהחריץ יהיה כפול ממש.

י"א דגובה החריץ ד׳ אמות וחצי

ג. וכן מוכח בשו"ת הריב"ש (סימן רצה), שהשואל כתב שנפח גוף האדם י׳ סאה, והריב"ש כתב שנפח אדם בינוני עשרים סאה. וזה לשונו: מה שנפלא בעיניך איך יתפחו המים עשרים סאה בעד אדם אחד הטובל, בעיני לא יפלא, שהרי אורך האדם הבינוני ג׳ אמות, מלבד פשוט ידים ורגלים שצריך

כה. וע"ע בשו"ת המבי"ט ח"א (סוף סימן קמג) שכתב, צריך שיהיה במקוה שיעור יותר מאמה על אמה ברום ג׳ אמות, כדי גוף הנטבל, וכמו שהביא הר"ש בתשובה קכ"ט שכתב כן רבי יהונתן. וכן יש תיקון למקוה שהוא אמה על אמה ברום ג׳ מצומצם, אם שטח המקום שהמקוה בתוכה הוא משופע קצת כענין שבעלית הטובל מן המקוה ישובו המים לאיתנם אל המקוה, כמו שהביא הריב"ש ז"ל בתשובת רצ"ב. ע"כ.

עוד אמה. אלא שצריך לומר ברחבו שחסר מאמה מעט, דהא אמרינן (סוכה ז׳:) דגברא באמתא יתיב אפילו עם מלבושיו. ואם כן איך תפלא אם מחזיק גופו מחצית שעורו של מקוה, וגם שתנועת המים מסייעת בתפיחתם ובערובם. וכ״ש לדעת התוספות שאמרו דארכו של אדם יותר מג׳ אמות, כדי שלא יטבע במקוה, אלא שכופף ראשו בשעת טבילה. ואם תאמר שבזמן הזה נכפפה קומתנו מפני אשמתנו, ואין לנו כשעורן של ראשונים, כשנישנית מתניתין דמקואות בזמן ההיא נשנית. אף כי בזמן הזה אני רואה ששעורו של אדם בינוני צריך לפחות עשרים סאה, לא כמו ששערת אתה למחציתם. אבל אומר לך בבדיחותא שסבת ההתחלפות שביני לבינך בזה הוא שכל אחד בעצמו שער. ע״כ. ומבואר דגוף האדם תופס לערך כ׳ סאה.

וע״ע בפרי דעה (פתיחה להלכות מקואות שער ב) שכתב דמדברי הריב״ש נלמד מילתא חדתא, דגם באדם בינוני אפשר שיתכסה גופו בפחות מארבעים סאה, בהתפחת המים מחמת גופו, אלא דלכן לא עלתה לו טבילה כיון שאין כל גופו עולה בהן ר״ל בטל בהן, דדוקא שיעור ביטול בעינן נגד גופו ולא סגי במה שיהא גופו מכוסה ע״י התפחת המים, ולכן קאמר הש״ס מים שכל גופו עולה בהן דהוא לשון ביטול, וכמו שהוכיח הריב״ש מלשון תעלה באחד ומאה, ולא קאמר מים שכל גופו מתכסה בהם, דלא מהני כיסוי לחוד עד שיהא במים יותר משיעור שטח כל הגוף שיתבטל במים. וכו׳. ולפי׳ הריב״ש, ודאי גם בפחות ממ׳ סאה אפשר לאדם בינוני וגם לגדול שיתכסה גופו אם דופני המקוה צרים, ע״י התפחת המים מחמת גופו יעלו המים עד שיתכסה כל גופו. רק הא דמרבינן מכל, דצריך שיעור ביטול נגד גופו דהיינו רוב, והא דשיערו באדם בינוני אינו מרומז שם בפסוק כלל. רק שכך קבלו חז״ל מסיני דצריך שיעור ביטול נגד גופו של אדם בינוני. ועכ״פ במ׳ סאה אפשר שיתכסה גם אדם גדול ע״י התפחת המים מחמת גופו, רק דליכא נגדו שיעור ביטול. עכ״ל.

ועיין בספר מידות ושיעורי תורה (פי״ז הערה קעד) שהביא דברי הריב״ש וכתב, נראה מדבריו שהשואל שיער שנפחו של אדם הוא עשר סאה והריב״ש שיערו בעשרים סאה. וניחזי אנן, נפחו של אדם שמשקלו כ93 ק״ג, הנו ע״פ מה שמדדתי בנפח המים כ72 ליטר. והנה לשיעורנו ע״פ מדות הרמב״ם ארבעים סאה הם 288 ליטר. א״כ נפח אדם בינוני שכנ״ל הינו 72 ליטר, הוא בדיוק 10 סאים, כדברי השואל. וצ״ע דברי הריב״ש. וקשה לומר שאכן בעצמו שיער והיה נפחו עשרים סאים, שכן לפ״ז משקלו היה

כ186 ק"ג, משקל שאינו מצוי כלל. וצ"ל ששיער (כמשמע מדבריו שם) בראיה בעלמא, ע"פ דברי הגמ׳ שגובה גופו של אדם ג׳ אמות, ורוחבו היה נראה לו מחצה משיעור המקוה. עכ"פ מדברי השואל נמצא ששיערו בימיהם את מדות נפח המקוה ע"פ מדות הרמב"ם שהן כמחצה משיעור הנודע ביהודה. והוסיף שבלחם ושמלה (סי׳ ר"א בשמלה אות ב׳) ששיער לענין אחר שהמים עולים מפאת גוף האדם רק שליש אמה והיינו כתשיעית שיעור מקוה. והנה כתב זאת כנראה ע"פ שיעור מקוה לשיטת רבו החת"ס, (שהאצבע דהיינו צא"ל הוא 27 מ"מ, או קרוב לכך). וכך שהמקוה מכילה כ800 ליטר, ונפח האדם כ90 ליטר. (וכנראה שם עשה את חשבונו בהשערה, כך שאין זו סתירה למדה שכתבנו). ע"ש.

ועוד יש לציין מה שכתבו ב׳ חכמים בתשובה שנדפסה בשו"ת אבקת רוכל (סוף סימן נב), קבלנו שצריך מלבד שיעור המקוה כ׳ סאה לגוף הטובל. נמצא שצריך שתכיל הבריכה ששים סאה. ועוד כדי שאם יטבלו שנים או שלשה זה אחר זה, שתעלה להם טבילה ולא יחסר המקוה המים שעולים בגוף האדם בעלותו מהטבילה. ע"ש.

ד. וגם דעת הנוב"י שאין גוף האדם מחזיק אע"א ברום ג׳ אמות. שהנה השואל בשו"ת נודע ביהודה תנינא (סי׳ קל"ז) הצריך שגובה המקוה עוד אמה ושליש אמה, והנוב"י אף שבתחלה כתב דבעינן ו׳ אמות, שוב כתב שבאמת אין גוף האדם מחזיק כ"כ.

וזת"ד הנוב"י: השואל כתב דבהכנסת ג׳ אמות מגובה האדם עולים המים למעלה אמה א׳, א"כ כאשר יכניס האדם גם הראש והצואר שהוא אמה רביעית יגביה המים שליש האמה. וכ׳ ע"ז הנוב"י, שא"א לומר דבר נגד החוש והשכל, ואם גוף האדם הוא אמה על אמה ברום ג׳ אמות, א"כ אם המקוה הוא באורך וברוחב אמה על אמה, ע"כ שצריך שיהיה גובה המקוה שש אמות, שהרי בהכנס האדם שהוא מחזיק בעוביו גופו אמה על אמה ברום ג׳ אמות, ע"כ שכזה נגבהים המים. וכיון שגוף האדם הוא אמה על אמה ברום ג׳ אמות, והמים ג"כ הם אמה על אמה ברום ג׳ אמות, אם כן ע"כ שחלל הבור שבו המקוה צריך שיהיה כשיעור שניהם יחדיו. וצריך חלל הבור להיות שיחזיק שתי פעמים אמה על אמה ברום ג׳ אמה בתשבורת. ועוד היה צריך להחזיק יותר, שהרי האדם הוא ג׳ אמות בלא הראש, והרי בשעת טבילה צריך שגם הראש יבוא במים. וסיים הנוב"י, אלא שבאמת אין גוף האדם מחזיק ג׳ אמות בגובה על אמה על אמה באורך וברוחב, שהאדם הוא אמה על אמה עם הבגדים, כמבואר בתוס׳ (פסחים ק"ט ע"ב ד"ה אמה). ולכן אי אפשר לתת שיעור מצומצם בזה. ע"כ.

י"א דגובה החריץ רק ג' אמות ושליש אמה

ועוד יש לציין שלפי מ"ש בלחם ושמלה אין המים נתפחים מחמת האדם אלא שליש אמה. דהנה בלחם ושמלה (שמלה סק"ב) הביא ד' התוס' (יומא לא.) דקומת האדם ללא הראש הוא ג' אמות, והא דסגי ברום ג' אמות היינו משום דכשעומק המים ג' אמות, כשנכנס בה צפו המים על ראשו ועולים למעלה, גם יכול לכוף ראשו קצת עד שיתכסה כל גופו במים. ע"כ, וכתב ע"ז, ולפו"ר הוקשה לי דכשהאדם נכנס בהם עולים המים הרבה למעלה מראשן, ולמה לן ברום ג"א מים. אבל באשר עמדתי על החשבון (לפי המשוער) נראה כי אינם עולים על האדם רק באורך שליש אמה, דוק ותשכח שכן הוא. כי האדם בבגדיו והזרועות כשאינן מחוברין על הגוף, אינו אלא כרוחב אמה, ואכ הגוף פחות, והרגלים דקים, ונראה דאף בעלות המים עדיין הוא צריך להרכין ראשו קצת. אבל דעת כמה ראשונים שהאדם עם ראשו ג"א. ע"ש.

ועיין בשו"ת מעיל צדקה (סי' לט) שהביא דברי השואל שכתב דבעינן שיחזיק המקוה פ' סאין, והעיר על מקוה שלא החזיק כ"כ, ולזה החרשתי כי יכול להיות פי' הגמ' מים שכל גופו עולה בהן מ' סאה, וא"כ המים הם יותר מגוף האדם. או י"ל להיפך שעובי גוף האדם הוא יותר מהמים העולים עליו מלמעלה ומלמטה, וזה נשאר אצלי בעיון אם צריך להיות חלל המקוה פ' סאה או פחות יותר. ולזה לא יוכל להתברר מחמת שאין אנו יודעים באיזה אדם שיערו חז"ל. וע"ש בתשובת המחבר (ד"ה ומעתה זכינו).

ועוד יש לציין שבשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן ר"ט) כתב שגובה האדם הוא ג' אמות כגובה המקוה, ורוחב גבו קרוב לאמה, ועובי האדם קרוב לחצי אמה, יוצא ששיעור האדם פחות מחצי שיעור מקוה, ובטל האדם ברוב המים.

וזת"ד החת"ס, מבואר בריב"ש דג' מקואות אלו יש בכל א' מהם עומק חללו כדי לקבל מ' סאה, אלא שאין בתוכו אלא כ' סאה מים וכשירד הטובל לתוכו מתמלא' הבור על כל גדותיו, כי אדם בינוני ארכו ג' אמות כעומק המקוה, ורוחב גבו קרוב לאמה כרוחב המקוה. וצ"ל עביו של אדם הוא בקירוב חצי אמה, דהוה לי' האדם אמה על חצי אמה בגובה ג' אמות, דהו"ל חצי שיעור מקוה. ומה שאמרו חז"ל ושיערו חכמים מ' סאה, שהוא מים שכל גופו עולה בהם, ר"ל כל גופו בטל בהם חד בתרי. כי האדם מחזיק כ' סאה, ומקוה צריך להיות מ' סאה פעמיים כשיעור האדם. ע"ש.

ולפ"ז יוצא שאכן בודאי אין מידת האדם גדולה כאמה על אמה ברום ג' אמות, ולכן א"צ מקוה כפול בשיעור גובה ו' אמות.

ועיין להגר"נ גשטטנר בספרו נתן פריו (סי׳ רא סוף סק"א) שכתב דיסוד דברי הריב"ש (סימן רצד) צ"ע, שהרי כתבו התוס׳ (פסחים קט: ד"ה ברום), דקומת אדם הוי ג׳ אמות ללא הראש, והא דבמקוה סגי בג׳ אמות, דכשטובל עולין המים למעלה, ומיירי שהכלי גבוה מג׳ אמות דאל"כ כשיכנס האדם יפלו המים לחוץ ויחסר השיעור. עכ"ד. וכ"כ התוס׳ יומא (לא.). ומבואר דבאמת באמה על אמה ברום ג׳ אמות אין כל גופו מתכסה במים, אלא בצירוף תפיחת המים שמחמת גופו. ולדעת הריב"ש היה צריך שהמקוה יחזיק מים יותר מאמה על אמה ברום ג׳ אמות, כדי שיתכסה כל גופו בלי צירוף התפיחה הבאה מחמת גופו. ועיין בשו"ת הריב"ש (סי׳ רצה) שהביא ד׳ תוס׳ פסחים הנ"ל, ופלא שבתשובה (סי׳ רצד) כתב היפוך דבריהם ולא העיר מזה. גם יש לתמוה לשיטת התוס׳ דמצרפינן גם תפיחת המים הבאה ע"י הגוף, דא"כ אמאי צריכים מים עד רום ג׳ אמות שאז מגיעים המים עד כתפו בלי צירוף התפחה, הלא כתב הריב"ש שגופו של אדם גורם לתפיחה כ׳ סאה, שהוא שיעור חצי מקוה דהיינו עד רום אמה וחצי. והנה ראשו של אדם אינו אלא פחות מרבע מגופו, ומעתה אם יהיו במקוה מים עד רום ג׳ אמות נמצא שבשעה שיטבול בו יעלו המים עד אמה וחצי, והלא מכתפו עד למעלה מראשו ליכא אמה וחצי, וא"כ יספיק אם ימלא מים במקוה בפחות מרום ג׳ אמות. וצ"ע. ע"ש.

וכפי שכתבתי שנראה שאין צריך כפול ממש מגובה המים, ע"ע למ"ז בשו"ת איש מצליח ח"א (סימן כ"ד אות ג׳) שכתב שגובה המים במקוה מטר ועשרים ס"מ, ויהיה במקוה עמוק כשני מטר. ע"ש.

ועיין להגרא"ח נאה בספריו שיעורי תורה (עמ׳ רמו) ושיעור מקוה (עמ׳ י"ד ט"ו). ועיין בס׳ קנין דעה שרייבר (עמ׳ קמז הערה יב) שכתב, כ׳ סאין לפי חשבון הגר"ח נאה הוא קצת יותר מ165 ליטר, ואדם רגיל אינו שוקל יותר מ80 קילו. (וזהו בערך 80 ליטר נפח). ואדם גדול ושמן שוקל 100 קילו או 110 קילו. אבל לא מצינו אדם רגיל ששוקל 165 ק"ג. ונמצא ששיעור נפח אדם בינוני הוא י׳ סאה בלבד. (ואם משערין מי המקוה כשיעור החזו"א, והוא 576 ליטר, וכ׳ סאה הוא 288 ליטר. א"כ שיעור נפח של אדם בינוני (80 ליטר) הוא הרבה פחות מכ׳ סאה. ע"ש. וידי"ן הרה"ג רבי אביחי נחום העיר על דבריו שתפס שמשקל האדם מקביל לנפחו.

ועי׳ בס׳ מים קדושים (עמ׳ שכז) שהקשה על הריב"ש מב"מ (פ.) שמשא חמור הוא עד לתך שהוא ט"ו

סאין, ואם כהריב"ש שנפח אדם הוא ככ' סאה, א"כ סתם חמור אינו ראוי לרכיבת אדם שהוא יותר מט"ו סאין, ובודאי שאינו כן, ועי' בש"ע חו"מ (סימן רח ס"א). ושמא מפני שחי נושא את עצמו. וצ"ע. ע"ע.

מסקנא דמילתא, שאין שיעור מוחלט לגודל החריץ במקוה, והוא לפי הנראה לעינים כמה יתפחו המים בכניסת האדם למקוה. ולפי המציאות הנראית לעינינו בזמננו בתוספת אמה לערך סגי בדרך כלל. וע"ע בספר בית דוד ביסטריץ (רס"י רא).

ז'

דין מקוה עגול

הנה בודאי שמן הדין מקוה עגול כשר. ומ"מ נהגו לעשות מקוה מרובע, ויש לזה טעם ע"פ הקבלה. וכמבואר בשו"ת מהרש"ם ח"ד (ס"ס קיד), דהדבר מבואר בפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ג דאהלות מ"ז) להדיא, דבכל תמונה כשר במקוה. אבל פוק חזי מה עמא דבר, שנהגו בכל תפוצות ישראל לעשות מקוה מרובעת. והדבר מבואר בשל"ה (שער האותיות אות ק') בדיני טבילת עש"ק, דתמונת המקוה הוא כמו מ' סתומה. וכתב שם בשם מהרמ"ק הטעם עפ"י הקבלה. ע"ש. וע' בתיקונים (סוף תיקון י"ח ותיקון י"ט) ג"כ בזה. וכ"ה בר"ח (שער האהבה פי"א). ובדבר הנוגע לטהרות נפשות ישראל בודאי מהראוי לתקן שיהיה נכון גם ע"פ הקבלה, אם כי לא נודע לנו שורש בנגלה. ועיין מגן אברהם סי' כ"ה בשם רדב"ז. ומ"מ בדא"א בענין אחר אינו מעכב. והועד לפני שהיה כאן מקוה עגולה. ע"ש. וע"ע בדעת תורה למהרש"ם (יו"ד סימן לה ס"ק כה). ועי' בלחם ושמלה (שמלה סוף ס"ק ג).

סימן ב׳

אודות טבילת גברים לטהרה, האם אפשר לטבול בבריכה פלסטיק, והאם מותר ליטול ידים בבריכת שחיה

בס"ד, י׳ אלול תשפ"ד

למעלת האי גברא רבה מקים עולה של תורה, לו הנזר והעטרה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה האם מותר לגברים לטבול בבריכת פלסטיק.

וכבר נשאלתי בזה על סופרי סת"ם שחפצים לטבול לפני כתיבת סת"ם, ועל מנת למנוע טירחה ללכת לטבול במקוה ציבורי, רוצים לטבול בביתם במקוה מפלסטיק. [וכן מצויה השאלה אצל חסידים ואנשי מעשה שדרכם לטבול בכל יום, ונוסעים למקום נופש או לשבתות במקום מרוחק שאין שם מקוה טהרה, וחפצים לטבול במקוה פלסטיק]. וצידד להקל כיון שלאנשים התירו טבילה אף בשאובין, [וכמבואר בבית יוסף אורח חיים סימן פח], ולכאורה ה"ה שמותר לטבול בכלים.

א. בברכות (כב:) תנו רבנן: בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור; במה דברים אמורים לעצמו, אבל לאחרים ארבעים סאה. רבי יהודה אומר: ארבעים סאה מכל מקום. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי ורבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא, חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא ארישא. חד אמר: הא דאמרת במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה - לא שנו אלא לחולה המרגיל, אבל לחולה לאונסו תשעה קבין; וחד אמר: כל לאחרים אפילו חולה לאונסו עד דאיכא ארבעים סאה. וחד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא אסיפא. חד אמר: הא דאמר רבי יהודה ארבעים סאה מכל מקום לא שנו אלא בקרקע, אבל בכלים לא; וחד אמר: אפילו בכלים נמי. בשלמא למאן דאמר אפילו בכלים, היינו דקתני: רבי יהודה אומר ארבעים סאה מכל מקום. אלא למאן דאמר בקרקע אין בכלים לא, מכל מקום לאתויי מאי, לאתויי מים שאובין. ועי׳ בגמ׳ לעיל (כב.) אמר להו רב הונא לרבנן: רבותי, מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו, אי משום צינה, אפשר במרחצאות. אמר ליה רב חסדא: וכי יש טבילה בחמין, אמר ליה: רב אדא בר אהבה קאי כוותך. ובשטמ"ק איתא: וכי יש טבילה בכלים, ורב הונא עצמו לא היה מתיר אלא בטבילת בעל קרי שהיא קלה. עכ"ל. ומבואר דרב הונא גופיה

מיקל לבעל קרי לטבול בכלים. ומ״מ אין גירסת השטמ״ק מוסכמת. ועיין בספר ערוך השולחן יו״ד (סי׳ רא סעיף ריז) שכתב על הא דאמר ר״ה אי משום צינה אפשר במרחצאות וא״ל ר״ח וכי יש טבילה בחמין. ולמה לא השיב לו כלשונו וכי יש טבילה במרחצאות, וביאר כיון דנחלקו אם התירו טבילת עזרא בכלים, ולזה לא השיב לו ר״ח וכי יש טבילה במרחצאות, כלומר בכלים, דוודאי יש ויש להני אמוראי דס״ל דמותר אף בכלים, ולזה קאמר וכי יש טבילה בחמין, כלומר נהי דבכלים התיר עזרא אבל בחמין ובכלים פשיטא דאין זה בגדר טבילה כלל, שהרי כל הטבילות בימיהם בא״י ובבבל היו בנהרות ומעיינות ואיך אפשר להתיר בכלים ובחמין. ואפילו מאן דס״ל דבכלים מותר, וודאי אין היתר אלא בכלים בצונן או בקרקע בחמין. וע״ש.

בירור דעת הראב״ד

ב. ולכאו׳ מוכח מדברי הראב״ד להחמיר בנ״ד, כי הרמב״ם (פ״ו מהלכות ברכות ה״ה) כתב: הטביל ידיו במים שאין בהם שיעור מקוה או במים שאובין שבקרקע, לא עשה כלום, שאין המים שאובין מטהרין את הידים אלא בנטילה. וכתב הראב״ד, זה אינו מחוור, שהרי בעלי קריין טובלין בהן אע״פ שהן שאובין, אם יש בהן ארבעים סאה ״בקרקע״. עכ״ל. והביאו מרן בב״י א״ח (ס״ס קנט). ומשמע דדוקא בקרקע מהני מ״ס שאובין.

והכי פשיטא ליה להגאון לחם משנה (על הרמב״ם שם), שהראב״ד פסק כמאן דאמר בגמ׳ ברכות שם דרבי יהודה בא לרבות מים שאובין, ומפני כך כתב אם יש בהם מים ארבעים סאה בקרקע, כלומר ולא בכלים. זאת נראה כוונתו ז״ל. ומכל מקום קשה מה שהשיג על הרמב״ם, כיון דרבנן פליגי על זה דר״י סתם, ומשמע דסברי דלא סגי במים שאובים. וטפי עדיף לפסוק כרבנן. ואולי רצה הראב״ד לפסוק כוותיה מדאמוראי פירשו בגמרא דברי רבי יהודה ושקלו וטרו אליביה, ומ״מ אין זו השגה על דברי הרמב״ם. ע״ש. [ובעיקר הדברים אם הלכה כרבי יהודה, גם הפר״ח סי׳ פח כתב דהלכה כר״י משום דשקלו וטרו אליביה. וכ״כ בדברי חמודות (ברכות פ״ג סי׳ כא אות סה). וע״ע ביצחק ירנן (פ״ו מהל׳ ברכות ה״ה). אכן בש״ע הגר״ז כתב דהרמב״ם פסק כת״ק. ואכמ״ל].

אולם יש לדחות דהראב״ד לא נחית להכי כלל, ואין להכריח מזה מידי. וכבר העיר בזה במרכבת המשנה חעלמא שם, דמ״ש הלח״מ דהראב״ד פסק כמ״ד לא שנו אלא בקרקע. אין הכרע די״ל דמלתא דפסיקא נקיט דלכו״ע מים שאובים שבקרקע כשרים. גם מה שסיים הרב לחם משנה ומ״מ קשה וכו׳ דרבנן פליגי על זה כו׳, העיר במרכבת המשנה מאי פסקא, דמשמעות דברי רבנן דלאחרים סגי בנתינת מ׳ סאה דהו״ל שאובין. וכן מפורש בברכות דף

כ״ב ע״ב אלא הבו לדידי לברך דנפיל עלואי מ׳ סאה. מיהו נראה דהרמב״ם ס״ל דתקנת עזרא היתה טבילה ממש (וכמ״ש פ״ד מהל׳ תפלה ה״ד). ומשו״ה השמיט רבנו לגמרי דין ט׳ קבין, ולא הזכירם בהל׳ תפלה ולא בפ״ד מהל׳ ק״ש ה״ח, דזה היה בבי״ד שלאחריו תקנת ט׳ קבין. ומ׳ סאה בנתינה דהקלו, משום שלא היו רוב הצבור יכולין לעמוד בה, דמשו״ה ביטלה אח״כ רבי יהודה בן בתירא לגמרי. ובתקנה הוא דזלזלו דסגי בנתינה, משא״כ לענין נטילת ידים שהוא מדינא, מעולם לא אמרו דסגי טבילה בשאובין. ועיין מ״ש פי״א מהל׳ מקואות ה״א. ע״ש. ועי׳ בערך השלחן (סי׳ קנט סק״ו) שג״כ כתב להעיר על הלח״מ.

וכן הרב נחל אשכול (הל׳ תפלה סי׳ א׳ דף ב׳ אות א׳) העיר דהמעיין בראב״ד יראה דלא נחית כלל לד״ז, אלא בא להשיג על הרמב״ם שכתב שאין טבילת ידים בשאובין, וכתב הראב״ד שאינו כן, שהרי יש טבילה לב״ק בשאובין, ולרווחא דמילתא נקט בקרקע, דלכל האמוראים מהני עכ״פ בקרקע. ע״ש. וכן בשו״ת דברי יששכר (חאו״ח סי׳ ה׳) העיר שאין ד׳ הראב״ד ענין לנ״ד כלל, אלא שמשיג על הרמב״ם דס״ל דאינו מועיל לנט״י טבילה בשאובין, ומשמע אפי׳ בקרקע, וע״ז השיגו דהא ודאי בקרקע טובלים אליבא דכו״ע, ועדיפא מינה מקשה על דעת הפוסל, אבל עדיין אין מזה הכרע דפוסל בכלים לבעל קרי. ע״ש.

אלא דאכתי יש להעיר, דהא כתב מרן בש״ע שם (סי׳ קנט סט״ז): מ׳ סאה מים שאובים שבקרקע, להרמב״ם אין מטבילין בהם את הידים, ולהראב״ד מטבילין. וכתב המג״א (ס״ק כח), אבל בכלי שבקרקע לכ״ע פסולים, כמו שכתוב סעיף ז׳. ע״כ. וכ״פ באליה רבה (ס״ק כא). וכ״כ במשנ״ב (ס״ק פט), וציין לעיל סעיף ח׳. ע״ש.

ולכאורה הרי טעמו של הראב״ד להקל בשאובין הוא משום דמהני בבעל קרי, ואם איתא הרי גם בכלים מהני לבעל קרי, וע״כ דס״ל למג״א דלהראב״ד לא מהני לבע״ק בכלי. (וזה כמ״ש המג״א גופיה בהדיא בסימן תרו סק״ט, דלא מהני לבע״ק טבילה בכלים, והערה מקורו מד׳ הראב״ד הכא).

וכן העיר בזה הגר״א בביאורו, וז״ל: ולהראב״ד כו׳. דהא אף בעלי קריין טובלין בהן כמ״ש בפ״ג דברכות ופ״ח דמקוואות. ולכאורה אריתא דדלאי כו׳ דשאובין נינהו מסייע להרמב״ם [דמוכח שמשום שהם שאובין פסולים], אלא שי״ל לדעת הראב״ד דהתם בכלי המחובר לקרקע וכמ״ש בס״ח, וכמ״ד בפ״ג דברכות בקרקע אין בכלים לא. עכ״ל. והובא בביאור הלכה (ד״ה ולהראב״ד). ומוכח דפשיטא להו להגר״א והמשנ״ב דאף להראב״ד פסול טבילה בכלים.

ועיין בשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סי׳ סד אות ב) שג״כ העיר בזה, דמסעיף ז׳ דלא הביא דעת הראב״ד דטובלין אף בכלים, והרי ש״מ מזה דבכלים אף להראב״ד אין מטבילין הידים, וא״כ ע״כ גם בבע״ק הדין כן, דהרי הראב״ד יליף זה מזה. ע״ש.

והנה צ״ע בהכרעת הש״ע בזה, שהביא דעת הרמב״ם ואח״כ דעת הראב״ד, ולפי הכלל שביש אומרים ויש אומרים הלכה כי״א בתרא, לכאורה הש״ע כאן פסק כדעת הראב״ד. אלא שדנו האחרונים אם גם במקום שהש״ע הזכיר דעת הראשונים בשמם חשיב כי״א וי״א (ועי׳ מה שכתבתי בס״ד בשו״ת חקרי הלכה ח״א חיו״ד סי׳ כה אות ה׳), ובביאור הלכה (סט״ז ד״ה ולהראב״ד) כתב בשם הגר״ז שהעיקר כסברא ראשונה כשיטת הרמב״ם, ושכן פשטות לשון הש״ע לעיל ס״ז. ובאמת רוב הפוסקים סוברים כהרמב״ם, וגם הטור לא העתיק רק דעת הרמב״ם. ומהא דצנור בס״ז דאין טובלין בו משום שאובין, והרי״ף והרא״ש גרסי כן בגמרא, וכן שארי ראשונים, בפשוטו משמע דאף אם היה בו מ׳ סאה אסור. והגר״א העיר בזה וכתב דהראב״ד יפרש הא דצנור דהוי כלי, ולכן פוסל בו שאובין. אבל כל הראשונים מפרשי דלא הוי כלי. וע״ש. ועי׳ בפמ״ג (אש״א ס״ק כח) שכתב ע״ד המג״א הנ״ל שציין לסעיף ז׳, ולא ציין לסעיף ח׳ ששם עיקר, אלא כמו שכתבתי שם [אשל אברהם אות ח] דלהראב״ד מטבילין בשאובין ואפילו הכי כתב המחבר בסעיף ז׳ דשאובים הם באריתא, וכגירסא בגמרא (חולין קז.) אריתא אין נוטלין ואין טובלין, בהכרח אריתא צינור שחקק לקבל צרורות וכלי הוא. ובכלי המחובר לקרקע גרע טפי, אף לבעל הלכות גדולות [ברכות סוף פ״ו].

[ועיין בפמ״ג (משׁ״ז סק״כ) שפסק כהראב״ד להקל, משום דנטילת ידים דרבנן לקולא, ונוטל בלא ברכה אם יש לו].

והנה מדברי הראב״ד עצמו אין הכרח גמור שמחמיר בטבילה בכלים לבעל קרי, ואמנם לכאו׳ אכתי למה לא הביאו הש״ע לעיל שמיקל בטבילה בכלי, ומשמע שהש״ע ס״ל שהראב״ד מחמיר. אלא שכיון שאין הכרח גמור שהראב״ד מיקל בזה, ויתכן דהראב״ד גופיה לא ברירא ליה, אי נמי למרן הש״ע לא ברירא מה דעת הראב״ד, וא״כ א״א להוכיח דדעת הראב״ד להחמיר. ודו״ק.

דעות המחמירים

ג. ואכן כתב המגן אברהם בהלכות יום הכפורים (סי׳ תרו סוף סק״ט), מ׳ סאה מים שאובים בקרקע טובלין בו, אבל לא בכלי (ב״י סי׳ פח, וסי׳ קנט הנ״ל). ע״כ. [וצ״ע אמאי ציין המג״א לב״י סימן פח, והלא שם לא הכריע

הב"י בזה להחמיר כלל. והגר"א בביאורו (ס"ק טז) ציין מקור דברי המג"א, בפ"ג דברכות שם אליבא דרבי יהודה ולחד מאן דאמר, ומתניתין (דפ"ח דמקואות מ"א) משמע כההיא מאן דאמר. ע"כ. ובאמת על מתני׳ דמקואות שם כבר כתבו כמה אחרונים שאין שום הכרח להחמיר בנ"ד, עי׳ בנחל אשכול ריש הל׳ תפלה, ועוד]. וכ"כ בש"ע הגר"ז (שם סי"א). (וכן מבואר עוד בש"ע הגר"ז סי׳ פח סוף ס"א וסי׳ קנט סכ"ג, אלא שבסימן פח הניח תיבת בקרקע בין סוגריים, וידוע מה שכתבו שאחד הטעמים לדברים שכתב במוסגר, הוא משום דמספקא ליה. אך הכא הרי סתם להחמיר במק"א). וכ"כ בערוך השלחן (שם ס"ז), וכבר בארנו בסי׳ פ"ח דטבילת קרי מהני גם במים שאובין, אם הם בקרקע, ולא בכלי. וכן הוא בטבילת עיו"כ. וכ"כ באליה רבה (סימן פח סק"ב) ובפמ"ג א"ח (סי׳ פח משז"ז סק"א) ובמחצית השקל (סימן פח) והגרע"ק איגר בהגהותיו (רס"י פח) ובמגן גבורים (סי׳ פח סק"ה) והגר"מ אריק בס׳ טל תורה (סוף יומא דף פז ע"ב בתוד"ה מאי). וכ"כ המשנ"ב (סי׳ פח סק"ד), הנך ט׳ קבין צריך שישפוך עליו, אבל לא לטבול בתוכם בין אם הם בכלי או בקרקע, דכל שהוא דרך טבילה בעינן דוקא ארבעים סאה ובקרקע כשאר טבילות. ע"ש. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי׳ סד) ובשו"ת שבט הקהתי ח"ג (חיו"ד סי׳ רמה).

אם החמירו רק בערב יום הכפורים או בכל טבילת עזרא

ד. והנה יש מקום לומר שלא החמיר בזה המגן אברהם אלא בטבילה בערב יום הכפורים, אך בסתם טבילת קרי א"צ להחמיר בזה, ובזה ניחא שהמג"א לא הביא ד"ז אלא בהלכות יום הכפורים. וכן מצאתי בשו"ת דברי יששכר (חאו"ח ס"ס ה׳) שהעיר שהמג"א סותר דבריו, דבסימן פח סק"א כתב דבראה מים חלוקים או עכורים א"צ טבילה אלא לתרומה ולא לתורה ותפלה, ובסימן תרו סק"ח כתב אפי׳ טבל בערב ר"ה יחזור ויטבול שמא ראה מים חלוקים או עכורים, וכבר עמד בזה בהגהת רי"פ שם, ונראה דדעת המג"א כמו שכתב שם בתחלה בשם י"א משום תשובה, אך מ"ש בסוף דבריו כוונתו דאפי׳ מי דס"ל דטבילה זו משום קרי אעפ"כ יחזור ויטבול שמא ראה מים חלוקים או עכורים, היינו דההמירו משום תשובה עכ"פ שיטבול לקריו בימים אלו כמו לתרומה, ומש"ה חיישינן למים חלוקים וכו׳. וניחא שפיר לפ"ז שכתב שם דלא יטבול בכלים, דביוה"כ החמירו כמו לתרומה, אבל כאן בסימן פח דמיירי בכל השנה, אין מקום לשתי החומרות, לא במים חלוקים ולא בכלים לאסור. ומיושב דעת המג"א דכאן בסי׳ פח לא הזכיר לא הא ולא הא. ע"ש. [וכן מצינו חילוק כעי"ז

דדוקא בערב יום הכפורים החמירו טפי, להגאון אשל אברהם מבוטשאטש (קמא סי׳ פח) שכתב להקל בנידונו בטבילת עזרא, ואין להחמיר כלל בכה״ג גם בימים הנוראים, רק בערב יוה״כ נזהרים הרבה, וזולת זה שב ואל תעשה עדיף].

אולם האליה רבה ועוד אחרונים הביאוהו גם בסימן פח בהלכות טבילת בעל קרי. וע״ע בשו״ת עטרת נבונים (חאו״ח סי׳ י׳).

דין טבילה בכלים

ה. ובאמת אין הכרח מדין שאובין לדין טבילה בכלים, שמ״ש מרן בש״ע יו״ד (סי׳ רא ס״ו): צריך שלא יהיו ארבעים סאה של מקוה בתוך הכלי, שאין טובלים בכלים. ויש מרבותינו הראשונים דס״ל שפסול טבילה בכלים הוא משום שאובין, ולכאורה מגוף נידון דידן שחילקו בגמ׳ גבי בעל קרי בין שאובין לטבילה בכלים, מוכח דלאו הא בהא תליא. ועיין בשמלה (ס״ק כ״ג) מ״ש ע״ז. וע״ע בשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סי׳ סד אות ז׳).

אולם לדעת רוב הראשונים פסול טבילה בכלים אינו מדין שאובין, אלא למדוהו בתורת כהנים (פר׳ שמיני ריש פרשתא ט׳) מדכתיב (ויקרא י״א ל״ו) אך מעין וגו׳, מה מעין שעיקרו בקרקע אף בור [כלומר מקוה] שעיקרו בקרקע.

וכן פסקו הראשונים שטבילה בכלים פסולה מן התורה, כ״כ התוספות (פסחים דף י״ז ע״ב ד״ה אלא). ראבי״ה בתשובה (סי׳ תתקפ״ט אות ד׳). אור זרוע (סי׳ של״ד אות ז׳) ושכ״ד רבנו יואל. או״ז (סי׳ של״ז אות מ״ט) בשם תשובת רבי אברהם ב״ר שמואל ושטבילה כזו היא כדין טבילה באויר. ע״ש. וכן מבואר עוד בדברי התוס׳ (ב״ב דף ס״ו ע״ב) והר״ש (מקואות פ״ב מ״ג) והרא״ש (הל׳ מקואות סי׳ א׳) ובחי׳ הרמב״ן (ב״ב שם). וכן משמע מדברי הרשב״א בשער המים (הארוך והקצר ריש שער ג׳) ובתורת הבית (בית ז׳ ריש שער ז׳). והעתיקו מרן בש״ע (סי׳ קצ״ח סעיף ל״א). ועיין בשמלה (ס״ק כ״ג) שכן מוסכם בפוסקים. וע״ע בחי׳ הרז״ה (אות ל׳) ולהרב ישועות יעקב (בארוך ס״ק י״ז ד״ה והנה הראב״ד) ובשו״ת בית שלמה (ח״ב סוס״י מ״ח). ומה שהקשה הרב ערוך השלחן (סי״ד) למ״ד שאובים דרבנן והדרשה אסמכתא בעלמא, איך בדרשה זו ס״ל שהוא מה״ת. ע״ש. עי׳ במרדכי (פ״ב דשבועות סימן תשמ״ה) בשם ר״י [דס״ל דשאובין דרבנן], גבי טבילה בכלים, דבכלים שאינם מחוברים לקרקע, ודאי פסולים ומקבלים טומאה מן התורה, דכתיב וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא. עכ״ל. ולפ״ז ניחא שפיר. (ואפשר שמחמת הקושיא הנ״ל שאין הכרח מהתורת כהנים, הוצרך ר״י לזה. ושו״ר שכ״כ בשו״ת אמרי אש סימן פ״א). וגם אעיקרא, הדרשות בתו״כ מעורבות בדרשות

גמורות מה״ת או מדרבנן כדמצינו בדוכתי טובא, ועי׳ בב״י (ריש הסימן) לענין שיעור ארבעים סאה במעין, והראשונים דנו בכל דרשה על פי ראיות מהש״ס או מסברא אם זו דרשה גמורה או לא.

ואין זה ענין למחלוקת הפוסקים אם פסול מים שאובים במקוה הוא מן התורה או מדרבנן, דכאן מיירי גם באופן שאין למים דין מים שאובים (וכמ״ש הלבוש ס״ו), וכגון שהמים לא נתמלאו בכלי לדעת (עי׳ סי׳ רא סעיף ל״ד). וכן גם באופן שאין חשש של הוויתו על ידי דבר המקבל טומאה (עיין סי׳ רא סמ״ח), וכגון בכלים שאינם מקבלים טומאה, בכל זאת אין לטבול במים אלו כיון שאין לטבול בכלי וכאמור. ועיין בהגהות חשק שלמה (יבמות מה:).

ומבואר בטור [ע״פ הגמרא (ב״ב ס״ה ע״ב) שצינור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה. ואפילו בדיעבד הטבילה פסולה] שאפילו חיברו את הכלי בארץ ונתמלא ממי גשמים, אין טובלים בו, כיון שהיה שם כלי עליו קודם שקבעוהו, וחיבורו בקרקע אינו מבטל ממנו שם כלי. וכ״פ בשו״ת נודע ביהודה (תנינא סי׳ קמ״ב הכלל העולה אות ד׳).

קבעו ולבסוף חקקו לענין טבילת עזרא

ו. אבל אם חיבר לקרקע עץ או אבן שאין עליהם תורת כלי ואחר כך חקקם ועשה להם בית קיבול ונתמלאו מי גשמים, אפשר לטבול בהם, שאין עליהם תורת כלי ונחשבים כקרקע[א]. ויש אומרים שגם בקבע בארץ ולבסוף חקק את הכלים אין לטבול בהם, כיון שטבילה בכלים פסולה מן התורה, ורק לדברים שהם מדרבנן (כמו טבילת כלי זכוכית, או לענין פסול מים שאובים היכא שהוא דרבנן, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה) אפשר להקל ולהחשיב כלים אלו כקרקע[ב]. ובמק״א הארכתי בזה. ומ״מ אם המקוה בנוי בדרך בנין, כשר לכל הדעות. וכן מה

א. לבוש. ש״ך (ס״ק כ״א) ומהרח״ש בשו״ת תורת חיים (ח״ג סי׳ כ״א) ע״פ משמעות הטור ועוד. ע״ש. חתם סופר (סי׳ קצ״ט) שכן מוכח מהרבה ראשונים, ומכללם הרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ ת״ת) ופסקו הרמ״א לקמן (סעיף ז׳). ובמק״א (רס״י ריי״ז) כתב שכן מנהג כל ישראל להקל ושאסור לפקפק בהוראה זו. ערוך השלחן (סעי׳ ס״ב-ס״ד). מרכבת המשנה (פ״ו מהל׳ מקואות ה״ד). גדולי טהרה (גבא ס״ק ט״ו, ובתשובה שבסוה״ס סי׳ ו׳). ע״ש. [ובסוף התשובה כתב דמ״מ יעשה נקב קטן לחוש למחמירים]. מקוה ישראל (ביאור הש״ע אות ב׳ והלאה). טהרת ישראל (סעיף ל״ו). וכ״כ החזו״א (סי׳ קל״ג אות י״ד) שכיון שמוכח מהראשונים להקל, המיקל יש לו ע״מ לסמוך. והא דמשמע בגמ׳ (ב״ב דף ס״ו ע״ב) דבדאורייתא אין להקל בזה, עיין להחת״ס שם (סי׳ קצ״ט) כמה תירוצים שנאמרו בזה. עוד כתב החת״ס (בסי׳ ריי״ז) שאם הקביעה והחקיקה נעשים כאחד ג״כ יש להקל:

ב. נודע ביהודה (תנינא סי׳ קמ״ב) ע״פ סוגיית הגמ׳ (ב״ב שם) שבדאורייתא אין להקל בחקקו

שנהגו כיום ליצוק בטון על הקרקע הרי זה דרך בנין ולא שייך בזה חשש טבילה בכלי[ג]. כמו כן אם חקק מקוה בסלע המחובר לקרקע מימי עולם ולא נתלש מעיקרא כלל, אינו נחשב ככלי לכל הדעות[ד].

ועכ"פ לענין נ"ד לטבילה לשם טהרה, לכאורה אין להחמיר בקבעו ולבסוף חקקו, וכדלעיל דבדרבנן לכו"ע כשר, וק"ו שיש מקילים לטבול בכלי גמור. אמנם בביאור הלכה (סי' קנט סט"ז) כתב דלפ"ד הגר"א שביאר שבש"ע ס"ח דמחובר לקרקע היינו שקבעו ולבסוף חקקו, ע"כ לדידיה בבעל קרי אסור בכלי אף באופן זה, ולהכי אסור בזה ג"כ לענין נטילה. ועיין במנחת יצחק ח"ג (סי' סד).

ואעיקרא כבר השיג הגאון חזון איש (או"ח סי' כא ס"ק יג) על הבה"ל שכתב דקבעו ולבסוף חקקו אינו כשר בשאובין לבעל קרי, דאינו מובן דודאי כל שכשר במי גשמים לכל הטמאים, כשר לבעל קרי בשאובין, ולהראב"ד בטבילת ידים. ע"ש. ובאמת גם בביאור הלכה כתב אליבא דהגר"א שביאר דעת הראב"ד, אך איהו גופיה בבה"ל פסק כדעת הרמב"ם, ואין הכרח דלדינא מחמיר בקבעו ולבסוף חקקו. ואכן כן פסק בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סי' קיח אות א') להקל בקבעו ולבסוף חקקו לטבילת עזרא.

האחרונים המקילים

ז. אולם כמה אחרונים כתבו שלטבילת עזרא מותר לטבול בכלי, כן פסק הגאון בעל חוות יאיר בספרו מקור חיים (סימן פח ד"ה מ' סאה). וכ"פ בשו"ת דברי יששכר (סי' ה'), ושכן משמע פשט דברי הש"ס. וכ"פ בס' גולות עליות (פ"ח מ"א). וכן ראיתי בס' פסקי תשובות (סי' פח הערה מד) בשם ס' דברי יחזקאל להגה"ק משינאוא (בסה"ס סי' י"ג) שאמבטי אשר נקובה

ולבסוף. ע"ש. וכדבריו מבואר בדברי הרמב"ם (מקואות ריש פ"ד), ובראב"ד (תשובות ופסקים סי' כ"ב), ובתוס' רי"ד (שבת דף ט"ז ע"ב), ובחי' הרמב"ן והמאירי ויד רמה (ב"ב שם), וראבי"ה בתשובה (סי' תתקפ"ט). וכן נראה דעת רעק"א בתשובה (מהדו"ק סי' ל"ט). בית שלמה (ח"ב רס"י ס"ד וסימן ע"א). לחם (ס"ק קל"ז). פרי דעה (שפתי לוי ס"ק כ"א). מנחת פתים (שו"ת שבסו"ס סי' ט"ו). וכן נראה דעת הרב צמח צדק (סימן קע"ב). אגרות משה (ח"ב סימן צ"ג). וכן מבואר בדברי הרב מנחת יצחק (ח"ג סי' ק"ט וח"ה סי' צ'). ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ע"ה אות ד') כתב דלכתחילה אין לזוז כלל מהוראת הנוב"י. ע"ש.

ג. עמק שאלה (סי' מ"ז). מנחת פתים (בשו"ת שבסוף הספר סימן ט"ו). לבושי מרדכי (תנינא סי' ק"ה-ק"ו). שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן ק"ט). וע"ע להגר"מ שפירא מלובלין זצ"ל בתשובה שנדפסה בקובץ מוריה (שנה ח' גליון ח'-ט' שבט תשל"ט עמ' ל"ה) שהאריך בזה, ושכן המנהג פשוט בכל תפוצות הגולה בלי שום חשש כלל. עש"ב:

ד. כמבואר בדברי הרמב"ם והר"ש (מקואות ריש פ"ה). ע"ש. וכ"כ הנוב"י (תנינא סי' קמ"ב בכלל העולה אות א'). ע"ש:

כשפופרת הנוד וקבועה לקרקע כשירה לכו"ע לטבילת עזרא אם מחזקת שיעור מ׳ סאה. וכן נוטה בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סי׳ קיח אות א׳). ועי׳ במנחת חינוך (פ׳ מצורע סוף מצוה קפ) שכתב דמבואר במשנה מפורשת במקוואות דמים שאובין כשרים לב"ק, וגם יש דעה בש"ס ברכות דאפי׳ לטבול בכלי שרי. ע"ש. אך לא הכריע להחמיר או להקל.

וכן ראיתי בספר ארחות חיים (סי׳ פח סק"ב) בשם פ"ת בשם זקנו בספרו תורה אור ודרך חיים בליקוטים בסופו, שהמציא תקנה לעשותו בביתו, והסיק דבעל קרי הצריך מ׳ סאה מדינא, צריך שיהיה בקרקע ולא בכלי, אבל להני בעלי קרי דסגי להו בתשעה קבין, טפי עדיף מ"ס בכלי, דאף דבכלי אינו עולה למ"ס, מ"מ במקום תשעה קבין עולה, ותשעה קבין דוקא בנתינה ולא בטבילה, אבל מ"ס שפיר דמי בטבילה. ע"ש. וגם בספר פתחי עולם (סי׳ פח סק"ד) הביא שבמחצית השקל כ׳ להחמיר בכלי ובד"ח כ׳ דמהני אפי׳ בכלי, בספר תורה אור ודרך חיים בליקוטיו פסק דב"ק הצריך מ׳ סאה לפי הדין מתקנת עזרא, הני מ"ס אע"ג דסגי בשאובין דוקא בקרקע אבל לא בכלי, אבל להני בעלי קרי דסגי להו בט׳ קבין מצינן למימר דטפי עדיף מ"ס אף בכלי. ע"ש.

ולדינא, כיון דהוא מחלוקת בגמ׳, לכאורה י"ל ספיקו לקולא, וכמו שכתב מרן בבית יוסף או"ח (סי׳ פח) גבי האיבעיא בגמ׳ (גיטין טז.) על תשעה קבין, חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי, תיקו. וכ׳ מרן, וכיון דמידי דתקנתא דרבנן הוא נקטינן לקולא. ע"כ. (ומרן בב"י העתיק גם האיבעיא בגמ׳ גבי טבילה בכלים, אך לא נחית להכריע רק לדין שאובין). וכן ראיתי להגאון דברי חמודות (ברכות פ"ג סי׳ כא אות סה) דמדאיפליגו אמוראי אליבא דרבי יהודה ש"מ דהלכה כר"י, וכי היכי דכתב הב"י להקל בשאובין משום דמידי דתקנתא דרבנן הוא, כן י"ל גם בדין טבילה בכלים. ע"ש. ועיין בנחל אשכול (הל׳ תפלה סי׳ א׳ דף ב׳ אות א׳) שכתב דכיון דפלוגתא דאמוראי הוא, הו"ל למיזל לקולא כמו באיבעיא דרב פפא (גיטין טז.), חציו בטבילה, שנכנס חציו במקוה, וחציו בתשעת קבין אי מהני לבעל קרי, וכתב הב"י (סי׳ פח) דכיון דטבילת בעל קרי תקנתא דרבנן אזלינן לקולא בספיקא, ולא ידעתי האי ספיקא מספיקא דר"פ. ע"ש. ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

ומכל מקום אם ינקב את הכלי הפלסטיק ויקבעוהו בקרקע, שבזה בטל ממנו שם כלי, לכל הדעות מהני, כמבואר בש"ע (סי׳ רא ס"ז): הלוקח כלי גדול כגון חבית גדולה או עריבה גדולה ונקבו נקב המטהרו: (וכתב הרמ"א: ויש אומרים דבעינן נקב כשפופרת הנוד. וכן יש להחמיר) וקבעו בארץ ועשהו מקוה הרי זה כשר. ע"ש.

ואין זו תקנה קשה, כיון שאפשר לקבוע בקלות לקרקע.

והרוצה להדר שלא לטבול במים שאובין, יכול להקפיא מים היוצאין מן הברז וכפי שמצוי בבתים, ואחר הקפאה יניחו במקוה, וכמבואר בש"ע (סי' רא ס"ל). וע"ע בטהרת הבית (ח"ג עמ' שז).

ויש לציין כי אחד מידידי הודיעני כי חברת 'מקווה מלכות' פיתחה מקווה מודולרי, עשוי פלסטיק חזק במיוחד שמיועד לבניה מהירה וקלה, ולדברי החברה המקוה קל לתחזוקה הלכתית, והקמתו אורכת יום אחד בלבד והינה מתאימה במיוחד לשימוש בבתים פרטיים, ובכל אוצר וכן באזור הטבילה יש חור במקוה המפולש לבטון וסתום בבטון שגודלו לפחות כשפופרת הנאד, כך שאין שום חשש כלי (וגם המקוה חסכוני בהוצאות אחזקה וחימום). וע"ע בשו"ת ושב ורפא חלק ח' (חיו"ד סי' ט') בענין מקוה מלכות מפלסטיק, והביא מכתבי הלכה מחכמים רבים בדורנו שהסכימו להקל. וע"ע להגר"י פרץ בשו"ת יוסף לקח ח"ד (סי' מט) מ"ש להקל במקוה מלכות. וע"ע להגרי"מ שטרן בשו"ת אמרי יעקב ח"ב (סימן עד) שכתב שמותר לעשות מקוה לכתחילה מארבע דפנות פלסטיק שמודבקים לתחתית העשויה ג"כ פלסטיק, ומחוברת היא לקרקע. ואין בו שום פקפוק להלכה. וגס לשיטת הנוב"י דמחמיר לטבול בקבעו ולבסוף חקקו, באופן הנ"ל שרי בלי חשש. ועי' להגר"י כץ בס' מקוה מים ח"ג (פ"ב הערה ה', עמ' מא והלאה) בענין עשיית מקוה מפלסטיק ע"י יציקה וחיבורו לקרקע. וע"ע בקובץ עץ חיים (גליון כד עמ' רפד) ובס' קנין דעה (קונטרס אחרון להלכות מקואות סי' לח).

מסקנא דמילתא: נחלקו בגמרא אם מועיל טבילה בכלים לבעל קרי, ונחלקו האחרונים מערכה לקראת מערכה אם נקטינן להקל, ורבים מחמירים: כן דעת הגאונים לחם משנה (פ"ו מהל' ברכות ה"ה) ומגן אברהם (סי' תרו סוף סק"ט) וש"ע הגר"ז (סי' פח סוף ס"א וסי' קנט סכ"ג וסי' תרו סי"א) ואליה רבה (סימן פח סק"ב) ופרי מגדים א"ח (סי' פח מש"ז סק"א) ומחצית השקל (סימן פח) והגרע"ק איגר בהגהותיו (רס"י פח) ומגן גבורים (סי' פח סק"ה) והגר"א (סי' קנט סט"ז, וע"ע סי' תרו ס"ד סוף ס"ק טז) והגר"מ אריק בס' טל תורה (סוף יומא דף פז ע"ב בתוד"ה מאי) ומשנה ברורה (סי' פח סק"ד ובביאור הלכה סי' קנט סט"ז) וערוך השלחן (סי' תרו ס"ז).

ומאידך יש מקילים, הגאון בעל חות יאיר בספרו מקור חיים (סי' פח) ובדברי חמודות (ברכות פ"ג סי' כא אות סה) ובנחל אשכול (הלכות תפלה סי' א' דף א' ע"ב) ודעת תורה (סי' פח ד"ה ועיין בנח"א) וגלות עליות (מקואות פ"ח מ"א פסקא ב') ושו"ת דברי יששכר (חאו"ח סי' ה') ושו"ת

דברי יחזקאל להגאון משינאווא ובספר ארחות חיים ספינקא (סי׳ פח סק״ב) בשם פ״ת בשם זקנו בספרו תורה אור ודרך חיים. וכן העלה בשו״ת ברכת יהודה ח״א (חאו״ח סי׳ ג׳ אות יד). וכן נוטה בשו״ת חלקת יעקב (חיו״ד סי׳ קיח אות א׳). וע״ע בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קצב אב אלול תשע״ז, עמ׳ עט והלאה) שהאריך בד״ז וצידד להקל.

וע"פ דברי המקילים בנ״ד, כתב בספר פסקי תשובות סימן פח, שמי שיש לו אמבטיה אשר יכול למלאותה בשלוש מאות שלושים ושלשה ליטר מים (לפי שיעורי הר״ח נאה, ובתקנתא דרבנן שומעין להקל, ולחזו״א מ׳ סאה - 576 ליטר ושיעור שפופרת הנוד 4.8 ס״מ), ונקב יציאת המים קוטרה 3.8 ס״מ ראויה היא מעיקר הדין לטבילת עזרא כשנקב יציאת המים סתום כהוגן, אך צריך שיוכל לטבול כל גופו בבת אחת.

אולם אף לפוסלים טבילת עזרא בכלים, כתב בספר תורה אור ודרך חיים שמ״מ זה עדיף משפיכת תשעה קבין.

וכיון דאינה מדינא המיקל לטבול בכלים יש לו על מה לסמוך, ומ״מ סופר סת״ם הנוהג בזה יודיע על כך לקונים החפצים ומשלמים על הידור הטבילה.

ח. טרם אכלה, אציין בדבר מה ששואלים האם טבילת ידים בבריכת שחייה מועילה כנטילת ידים, על מנת שיוכל לאכול פת. הנה יש לחלק בין בריכת שחייה שמילאוה במים על ידי כלים, לבריכה שמילאוה על ידי צינורות.

טבילת ידים במים שאובים

דהנה כתב הרמב״ם (פ״ו מהלכות ברכות ה״ה): כל הצריך נטילת ידים והטביל ידיו במי מקוה אינו צריך דבר אחר. ואם הטבילן במים שאובין שבקרקע לא עשה כלום, שאין המים שאובין מטהרין את הידים אלא בנטילה. והשיגו הראב״ד וכתב, זה אינו מחוור, שהרי בעלי קריין טובלין בהן אף על פי שהן שאובין, אם יש בהן ארבעים סאה בקרקע. עכ״ל. [וכתב מרן בכסף משנה ליישב דברי הרמב״ם מהשגת הראב״ד דאין משם הכרח לומר דה״ה לנטילת ידים, כיון דבשאר טמאין אין טובלין בהם. ע״ש. ועי׳ בלחם משנה ובבאר יהודה מ״ש ע״ד הראב״ד]. ובדרכי משה (סק״ד) כתב שדעת הטור כהרמב״ם, דלא מכשיר לטבילת הידים רק הכשר למקוה. ע״ש.

ופסק מרן בשלחן ערוך (סי׳ קנט סט״ז) בזה״ל: מ׳ סאה מים שאובים שבקרקע, להרמב״ם אין מטבילין בהם את הידים, ולהראב״ד מטבילין.

ולכאורה דעת מרן הש״ע להקל, כי כתבו בעלי הכללים שבמקום שמביא מרן בש״ע י״א וי״א, דעתו כי״א בתרא. ויש מקום לומר דה״ה במקום שהזכיר הפוסקים בשמם. ואע״ג דבכל

דוכתא פוסק מרן הש״ע כהרמב״ם, אפשר שכאן נטה מכללו משום דנטילת ידים דרבנן. וספיקא דרבנן לקולא. וכן ראיתי בפרי מגדים (משבצות זהב סק״כ) שכתב דבנטילת ידים דרבנן לקולא. (וסיים שנוטל בלא ברכה אם יש לו). ע״ש.

אולם באמת אינו מוכרח שבנ״ד שהזכיר בש״ע דברי הפוסקים, ס״ל לפסוק כדעה בתרייתא. [ועי׳ במה שכתבתי בשו״ת חקרי הלכה (חיו״ד סי׳ כה אות ה׳) בענין מקומות שהש״ע הזכיר הפוסקים בשמם. ואכמ״ל בנ״ד שהזכיר ב׳ השיטות בשמם].

ורבים מהפוסקים כתבו להחמיר בנ״ד, וכן כתב בביאור הלכה (ד״ה ולהראב״ד) בשם הגר״ז להחמיר, ושכן משמע פשטות לשון המחבר לעיל בסעיף ז׳. ורוב הפוסקים סוברים כהרמב״ם להחמיר, שכן משמע דעת האור זרוע והאשכול והטור. ע״ש.

ומכל מקום בשעת הדחק יש להקל, ויטבול ידיו ללא ברכה. וכ״פ בכף החיים (אות פח) שכיון שיש מחלוקת, לא יברך, דספק ברכות להקל. ע״ש. ונכון שלאחר מכן יכרוך ידיו במפה ויאכל. ואם לאחר מכן יזדמן לו כלי, יחזור ויטול ידיו ללא ברכה.

וכמו שמצינו כעי״ז בשלחן ערוך לעיל (סעיף ח׳), שכתב: אם הכניס ידיו לתוך כלי של מים ושכשך ידיו בהם, אם הכלי מחובר לקרקע, לא עלתה לו נטילה. ואם אינו מחובר לקרקע, י״א שעלתה לו נטילה, וי״א שלא עלתה לו. ובשעת הדחק יכול לסמוך על דברי המתירים, ואם אח״כ נזדמן לו ליטול בדרך נטילה, נוטל בלא ברכה. וכתב המשנ״ב (סוף ס״ק כו): נראה דאפילו מי שירצה לסמוך בשעת הדחק להקל כדברי השו״ע, מ״מ לא יברך על נטילה זו, ומצאתי שגם הגר״ז וח״א הסכימו כן. עוד כתבו דיאכל אז ע״י שיכרוך ידיו במפה. ע״ש.

ונכון שקודם שיחזור ויטול שנית, יגע במקום מטונף או במקומות המכוסים שבגופו, ולאחמ״כ יטול ידיו כראוי. ויברך בשם ומלכות. (ואין כאן גורם לברכה שאינה צריכה. עי׳ בשו״ת אור לציון ח״א סי׳ יז, ובספר ברכת ה׳ ח״א עמ׳ מ׳). וכ״פ בהלכה ברורה (סע׳ לג), שיש לחוש לרבים מהראשונים שמחמירים שלא ליטול במים שאובים, ובשעה״ד כשאין לו אלא מים שאובים ללא כלי ליטול בו, יטבול ללא ברכה, וגם יכרוך ידיו במפה ואח״כ יגע בפת. ואם לאחמ״כ נזדמן לו כלי, יחזור ויטול ידיו בלי ברכה. ונכון שיגע בידיו במקומות המכוסים שבגופו או במקום מטונף, ויבטל עי״כ הנטילה הראשונה לגמרי, ויחזור ויטול בברכה. וע״ע להרה״ג ר״מ פרץ בספרו אהלי שם (סי׳ קנט עמ׳ רסג) גבי בריכה.

ויש לציין שאכן בבריכת ילדים שהיא מים שאובים בכלי (פלסטיק, גומי וכיו״ב), לא מהני. כי בש״ע מיירי במים שאובים בקרקע, אבל במים שאובים שבכלי, מבואר במגן אברהם (ס״ק כח) ובמשנ״ב (ס״ק פט) דלא מהני לכולי עלמא, שאין טבילה בכלים[ה].

ולפי האמור הנמצא במקום שאין לו כלי ליטול ידים לאכילת הפת, אלא יכול רק להטביל ידיו בבריכת שחיה שמילאוה על ידי כלים במים שאובים, בשעת הדחק יש להקל שיטביל ידיו ללא ברכה. ונכון שיכרוך ידיו במפה ויאכל. ואם אחר כך נזדמן לו כלי, יחזור ויטול ידיו. ונכון שקודם שיחזור ויטול שנית, יגע במקום מטונף או במקומות המכוסים שבגופו, ולאחמ״כ יטול ידיו כראוי. ויברך בשם ומלכות. וכל זה בבריכת שחייה שבקרקע. אבל בבריכת ילדים שהיא מים שאובים בכלי (פלסטיק, גומי וכיו״ב), לא מהני.

אולם בבריכות שחייה שממשיכים המים על ידי הצינורות (אם ידוע שהם ללא זחילה, אלא מכונסים), יש להקל אף להרמב״ם. וכמו שכתב מרן בכסף משנה (שם), נראה דאם המשיכו המים שפיר דמי אף להרמב״ם, דהא אפילו לטבול בהם כל הגוף יש מחכמי המערב מורים להכשיר, וכמ״ש רבינו בהלכות מקואות פ״ד. ואף על פי שכתב שלא ראה מי שעשה מעשה בזה, היינו להטביל בהם טבילת כל הגוף, אבל להטביל ידים בהם לכולי עלמא כשר. ע״ש. וכ״כ מרן עוד בבית יוסף (סי׳ קנט) ובשלחן ערוך (שם סט״ז) דשאובה שהמשיכוה כולה, גם להרמב״ם מטבילין בהם הידים.

ולכן אין בהם חשש מדין מים שנעשתה בהם מלאכה, וכמ״ש מרן בש״ע (סי׳ קס ס״ה) אין מלאכה פוסלת אלא במים שאובים, בין שהם בכלי בין שהם בקרקע, אבל לא במי מקוה או מעין בעודם מחוברים.

ועיין בספר פסקי תשובות (ס״ס קנט) שכ׳ אף דלענין טבילת אדם מחמרינן כהרמ״א להמשיך ע״ג קרקע הראויה לבלוע (יו״ד סי׳ ר״א סעי׳ מ״ו), לענין נט״י דרבנן קיל טפי. ובכלל זה בריכות השחיה בימינו שהמים מגיעים לשם דרך צינורות, והיינו כשידוע שהם מכונסים היטב ללא זחילה. אמנם יש לדון מחמת המשאבות (פילטרים) שמוציאים המים לסינון ומחזירים המים לבריכה, וכבר דנו פוסקי הדור האחרון לדון את המים בשעה שהפילטרים עושים פעולתן כדין זוחלים, ומים שנעשה בהם מלאכה בשעה שאינם

ה. ועיין בביאור הגר״א שכתב דלכאורה בדין אריתא דדלאי כו׳ דשאובין נינהו, מסייע להרמב״ם דלא מהני לטבילה. אלא שי״ל לדעת הראב״ד, דהתם בכלי המחובר לקרקע, וכמ״ש בס״ח. וכמ״ד בפ״ג דברכות בקרקע אין בכלים לא. ע״ש. ועי׳ בביאוה״ל מ״ש בזה.

מחוברים לקרקע נפסלים לטבילת ידים ולנטילת ידים, גם אם אח"כ ניקוו יחד ונעשה דינם כמי מקוה (דכ"ש הוא ממ"ש המשנ"ב סי' קס ס"ק כד). ולכן למעשה יש להחמיר כשיש לו מים אחרים, שלא לטבול הידים במימי בריכת שחיה, ולא לקחת מהם מים לנטילת ידים. ע"ש. ויש לדון אם נחמיר אף בנט"י דרבנן, ומצינו בפוסקים שהיקלו בהלכות נטילת ידים יותר. וצ"ע למעשה.

ולהשלים את הדברים, אציין כאן פרטי דיני שפיכת תשעה קבין לטהרה, ויועילו לסופרי סת"ם והחפצים בטהרה:

א. מי שאין באפשרותו לטבול במקוה לשם טהרה, או שמצטער בטבילה במקוה, יכול להטיל על גופו תשעה קבין (ע"י אדם אחר, או מברז מים כדלהלן), אף שהם מים שאובין[ו]. ושיעור תשעה קבין (שהם ג' אלפים תתפ"ח דרהם), לשיטת הגרא"ח נאה הוא כשנים ועשר וחצי ליטר[ז], וכיום נתברר שהשיעור הוא 11.664 ליטר[ח]. ולשיטת החזון איש השיעור הוא 21.6 ליטר[ט].

ושיעור הזמן, נע בין חמשים שניות לדקה או יותר, ויש שכתבו כמה דקות, ובאמת הכל תלוי בזרם המים, אם חזק הוא או הרפה המעט הוא אם רב. ויוכל לשער בנקל על ידי שיניח בקבוק תחת זרם המקלחת פעם אחת, וכפי השיעור שישהה במילוי הכלי באופן זה, ישער הזמן הנדרש לכמות המים הנ"ל.

ב. תשעת הקבין צריך שיישפכו עליו, אבל לא לטבול בתוכם, בין אם הם בכלי או בקרקע[י]. ומכל מקום אם נכנס

ו. בברכות (כב:) מסיק רבא הלכתא בריא לאונסו תשעה קבין. וכתבו בשו"ת מהר"י וייל (סי' קצא) והרמ"א או"ח (סי' תרו ס"ג) שמי שמצטער בטבילה יתן תשעה קבין. וכן מבואר בב"י ובדרכי משה שם (סק"א) בשם התשב"ץ קטן (סי' קכב) והכל בו (סימן סח) דמהני נתינת ט' קבין. ומה שכתבנו שאדם אחר יטיל עליו המים, כ"כ בבא"ח (ש"א פ' נצבים ס"ג). והטעם שאם יאחז הכלי בידו וישפוך על גופו, הרי ידו אינה תחת זרם המים. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סימן כא אות ז').

ז. כ"כ הגרא"ח נאה בשיעורי תורה (סימן ג' ס"ל עמוד רסג) ובקונטרס השיעורים (סע' כד) שהוא 12.441.6 ליטר. וכן נקט בחזו"ע ימים נוראים (ע' רמו). והוא לפי חשבון שהדרהם 3.2 גרם.

ח. לפי מה שנתברר בזמננו ששיעור הדרהם פחות מג' גרם. וכן הסכים מרן הגר"ע יוסף בספריו (הליכו"ע ח"א עמ' רצא, ועוד). ולפ"ז השיעור הוא מעט פחות משנים עשר ליטר. וכ"כ בהלכה ברורה ח"ה (שו"ת אוצרות יוסף ס"ס ב').

ט. כ"כ בספר מידות ושיעורי תורה (פי"ז ס"ל) ובספר שונה הלכות (סימן פח ס"ו).

י. כן איתא בגמרא (ברכות כב סע"א). וכן הובא בב"י (סי' פח).

חציו למקוה כשר, ולא הרכין ראשו לטבול חצי גופו אשר בחוץ, רק שפכו עליו מלמעלה תשעה קבין, מועיל לטהר[יא].

ג. אין צריך לשפוך המים מכלי אחד דוקא, אלא אפילו משנים או משלשה כלים מצטרפים, באופן שלא יפסיק משפיכת כלי הראשון עד שיתחיל השני. וקל וחומר כששופכים עליו משלשה כלים בבת אחת. אבל יותר משלשה כלים אינם מצטרפין לשיעור תשעה קבין[יב].

יא. בגיטין (טז.) בעי רב פפא, חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי, תיקו. ופירש רש"י, שנכנס חציו לתוך המקוה, ועל חציו נתן תשעה קבין שאובין. וכתב מרן בב"י א"ח (סי' פח), וכיון דמידי דתקנתא דרבנן הוא, נקטינן לקולא. וכ"כ במטה אפרים (סי' תרו סעיף יב) ובמשנ"ב (סי' פח סק"ד).

ועיין למהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' פח) שכתב, מדלא מבעיא אם הטיל ט' קבין על חציו ואח"כ ט' קבין על חציו השנית, מוכח דבזה פשיטא ליה דמהני, כיון דהוי כולו בנתינת ט' קבין. ולהיפוך מה דלא מיבעיא ליה אם הטיל פחות מת"ק על חציו, ואח"כ עוד פחות מט"ק על חציו, נראה דפשיט"ל דלא מהני, דבעינן ט"ק ביחד ללא הפסק. ומה דלא מבעיא ליה בטבילה עצמה אם טבל חצי הגוף, וחזר וטבל חצי הגוף השני אם מצטרפים, מוכח דפשיט"ל דבזה אין מצטרפין, רק דמבעיא ליה בבעל קרי כיון דהיקלו עליו דדי בט"ק, א"כ בזה די אם הטיל על חצי הגוף ט"ק ועוד על חצי הגוף ט"ק, ולכן מבעיא ליה אם הוי חציה בטבילה כיון דהוי שינוי למעליותא מכ"ש דדי, או נימא כולו בטבילה או כולו בנתינה, ומוכח מזה כמה דינים. ע"כ.

ועי' להגאון בעל לבושי שרד בשו"ת נאות דשא ח"א (סי' קמז) דפשיטא דלא מהני לעמוד כשרגליו בגיגית מים עד הארכובה, ומטיל עליו ט"ק. דלא מהני חציו בטבילה אלא במקוה כשר כדפרש"י הנ"ל. ע"ש. ועי' בס' מחשבות בעצה (חאו"ח סי' ה') שהביא שבנחל אשכול (הל' תפלה וק"ש) וגל"ע (מקואות פ"ח מ"א) צידדו להתיר טבילת ב"ק בגיגית המחזקת מ"ס, ולסמוך על מ"ד בש"ס דב"ק טובל בכלים שיש בהם מ"ס, וכתב דמלבד שקשה לסמוך ע"ז, אף גם זאת כי עצה זו היא קשה למצו בכל עת הצורך. אך באמבטי המחוברת לקרקע, אפשר לעשות חציו בטבילה וחציו בנתינה. ואע"פ שאין האמבטי מחזקת מ' סאה, מ"מ מאחר ויכולים לישב בה רוב גופו, שוב יכולים לשפוך על ראשם בספל קטן מהאמבטי, ויחזור המים לאמבטי, ויכולים להחזיק אמבטי אחת מלאה מים חמים על כמ הזמן, לקיים כך חציו בטבילה וחציו בנתינה. בכל עת הצורך. דאף שהאמבטי אינה מחזקת מ"ס, מקרי חציה בטבילה, וכן אף שהספל ששופך על ראשו אינו מחזיק ט"ק, מקרי חציו בנתינה, דטבילת חצי גופו א"צ מ"ס. וכן נתינה על מקצת גופו א"צ ט"ק, רק הכל לפי ערך. וע"ש מ"ש ע"ד רש"י הנ"ל. ע"ע. ויש לעמוד בכל זה, ואכמ"ל.

יב. הכי תנן במקואות (פ"ג מ"ד). וכ"פ הרמב"ם (פיה"מ שם) ומרן בב"י או"ח (סימן פח) והט"ז (שם סק"א) והמשנ"ב (סק"ד) ובכף החיים (אות ו'). וכ"פ מרן עוד בש"ע יו"ד (סי' רא סט"ו) בדין ג' לוגין הפוסלים במקוה חסר. ופשוט דמהני כששופכים עליו משלשה כלים בבת אחת, והדברים ק"ו. וכ"כ בספר דברי חיים (הלכות מקואות סע' כג). וכ"כ הפמ"ג א"ח (סי' פ"ח מש"ז סק"א), ושמ"ש הרמב"ם בפיה"מ (פ"ג מ"ד) ויהיו בזא"ז, לאו דוקא.

ד. ברז מים שיש בו חורים רבים, אינו נחשב ליותר משלשה כלים שאינם מצטרפים[יג].

ה. במה דברים אמורים שאין להפסיק בין השפיכות, דוקא בשנים או שלשה כלים, אבל מכלי אחד יש אומרים שבכל אופן מצטרפין, אפילו שפך טיפין טיפין והפסיק ביניהם במשך זמן רב[יד], משום

יג. כן מוכח בדין הצרצור במתני' (פ"ג מ"ג), המערה מהצרצור ומטיל ממקומות הרבה, חכמים פוסלים (המקוה, משום שמצטרפים לג"ל), וכ"פ מרן הש"ע ביו"ד (סי' רא סט"ו). ופי' הרא"ש, בקבוק שיש לו פיות הרבה [וכעין קומקום המצוי בזמננו, שבזרבובית יש כעין מסננת]. וכעי"ז פי' הרמב"ם ורע"ב שם, כלי שתיה שיש על פיו שבכה עשויה מחרס מתחלת יצירתו. והכל ענין אחד. ומינה לברז שיש בו פיות הרבה.

יד. כ"כ הראב"ד בעלי הנפש (שעה"מ סי' ג' ה"ז). והובא בב"י יו"ד (סי' רא אות טו). וכ"פ בספר האשכול (סי' נ"ג) והמאירי (מקואות פ"ג מ"ד). וכ"מ מד' הרמב"ם בהל' אבות הטומאה (פ"ט ה"ב) שהזכיר דבעינן שלא יהיה הפסק בשפיכות רק על שני כלים או שלשה, ולא הזכיר תנאי בשפיכה מכלי אחד, משמע דבכל אופן מהני. וכ"פ בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סוף סימן רטז) והגר"א (סי' רא סק"נ) ולחם ושמלה (לחם ס"ק פ"ח) וערוך השלחן (סע' קי"ז) וטהרת ישראל (יד אליהו ס"ק ש"ל). ולכאו' כ"מ מדאיתא במתני' (מקואות פ"ג מ"ד) ובתוספתא (פ"ג ה"ה) והרמב"ם (פ"ה מהלכות מקואות ה"א) ועוד ראשונים, מכלי אחד מצטרפין, והרי אין שייך צירוף אא"כ היה הפסק בין השפיכות. וכ"כ הגר"א שם (סק"נ) שכ"מ במתני'. אולם יש לדחות דקאי על צרצור וכסות שהמים יוצאים ממקומות הרבה. וכ"פ הגר"א גופיה באליהו רבה אמתני' שם. ומ"מ אכתי יש להוכיח לכאו' מדתנן בד"א בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון, משמע דדוקא על שני כלים בעינן שלא יהיה הפסק, ומבואר דבכלי אחד אין תנאי זה. וג"ז אינו מוכרח כ"כ, דאפשר דקאי על השפיכות שבכלי אחד. ועי' להרב חזון נחום על מתני'. איברא דמד' כמה פוסקים לכאו' מוכח דס"ל דאף מכלי אחד אין מצטרף. דתר"י (ברכות י"ג ע"ב) כ' וז"ל: ורחיצת תשעה קבין צריך להטילם עליו בכלי שיוכל להריקה ממנו בלא שום הפסקה. וכן מוכיח במשניות של טהרות. עכ"ל. וכ' מרן בב"י א"ח (סי' פ"ח), מפשט לשונו נראה לכאו' דבעינן שכל התשעה קבין יהיו מכלי אחד, ואינו כן, דהא תנן דאף משלשה כלים מצטרפין. אולם המג"א (סי' תר"ו סק"ט) ביאר בכוונת תר"י דאפי' מכלי אחד צריך שיהיה באופן שיוכל להריק ממנו בלא הפסקה, לאפוקי אם הוא בולט קצת או כבד הרבה, ודלא כפי' הב"י. ע"ש. ור"ל דבהכי ל"ק קושיית הב"י. (וכ' ע"ז הגר"א בביאורו, שמקור ד' תר"י, הוא ממתני'. ע"ש). וכ"פ הרב מטה אפרים (סי' תרו סי"ד) ובש"ע הגר"ז (שם סי"א) שאפי' שופך מכלי אחד יזהר להריק בלא הפסקה כלל. ועוד יש להעיר מדברי התוס' ועוד ראשונים שהובאו בב"י והרמ"א יו"ד (סימן רא ס"מ) ובשלטי גבורים (ב"ב ל"ה ע"ב) שחששו בנקיון המקוה שמא יישפך מהכלים מים שאובין, וכתבו שרחוק שיישפך ג"ל מג' כלים. ולכאו' אכתי יש להם לחוש שמכלי אחד יישפך בשפיכות רבות מעט מעט עד ג"ל, ומשמע דס"ל דאינו מצטרף. ויש לדחות בפשיטות דרחוק יישפך מים הרבה כ"כ. ועכ"פ בעיקר נ"ד, באמת שיש לחלק דאף לסוברים שמכלי אחד מצטרף היינו דוקא אם נצטרפו מתחלה כל המים בכלי, ולכן פוסלים אף שנשפכו מעט מעט. אך אם לא נצטרפו מתחלה בכלי אלא בכל פעם מילא מים ושפך, לא מצטרף אף בכלי אחד, שהרי לא נצטרפו מעולם בכלי. וכ"כ חילוק זה בשו"ת תשורת שי תנינא (סי' צ"ז) והרב מקוה ישראל וולדורסקי (פ"ג מ"ד אות י') וטהרת ישראל (סימן רא סעיף עט) והחזו"א (מקואות תנינא סי'

שכבר נצטרפו כאשר היו בכלי[טו]. ודוקא שהיו בכלי מים מרובים, אבל אם לא היו השלשה לוגין בכלי אלא מילא ושפך כמה פעמים, אין מצטרפין אף שנפלו מכלי אחד[טז].

ו. יש אומרים שאף שמארבעה כלים אין מצטרפין, היינו דוקא אם לא היה דעתו מתחלה ליתן כל התשעה קבין, אבל אם מתחלה היה דעתו ליתן כל התשעה קבין, אפילו אם לא נתן אלא מעט מעט מכמה כלים עד שהשלים לתשעה קבין מועיל[יז].

ד' סק"י, ליקוטים סי' ה' סק"ג), ושכן מוכח מהראשונים הנ"ל לחלק כן. ולפ"ז י"ל דאף תר"י לא פליגי על כל הראשונים, ויש לפרש דר"ל שיהיה מים הרבה בכלי באופן שיוכל להריק ממנו בלא הפסקה, ולא יצטרך למלאת הכלי. (וא"צ למה שנדחק הרב מקוה ישראל הנ"ל דכוונת תר"י רק לחומרא, וגבי מקוה שהוא לקולא גם הם יודו). וגם מ"ש בתשובות ופסקים מחכמי אשכנז וצרפת (סי' ק"ס), לפיה"א אינו חולק ע"ז. ומד' הרא"ש (הל' מקואות סי' ד') אין הכרח. ומ"מ ממ"ש הסמ"ק (סי' רצ"ד) וז"ל: ודיני ג' לוגים שאובין היינו מכלי אחד, או משנים או משלשה כלים, והוא שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון, אבל מד' כלים אין מצטרפין. עכ"ל. ומוכח לכאו' דס"ל דמכלי אחד אינו מצטרף אם היה הפסק. וכן הוכיח הרב דעת תורה (סימן רא סט"ו). ושמא אפשר לומר דאינו חוזר אלא על שני כלים. וצ"ע. ועי' להרב אליהו רבה (באסובסקי ס"ק כ"ג וסוף ס"ק כ"ד). ופלא על הרב דעת ומזימה (דף עד ע"ג) שכתב שמשמע בב"י שבד' פעמים אין מצטרף אף מכלי אחד. ע"ש. ואדרבה בב"י הביא ד' הראב"ד דמצטרפין. ועי' בחזו"א תנינא (סי' ה' ס"ק ט') שכ' שיש לעיין בהא דחקק בו כל שהוא, הרי פחות מלוג בכלי אינו פוסל, ובקמא סימן ה' כתבנו דאיירי בנתכוין לרבות, ואפשר כיון דזה נכנס בכלי וזה יוצא הוי כבבת אחת, ואפי' לא נתכוין לרבות פוסל. ע"ש. ולפ"ז אע"ג דאף בכלי אחד מצטרף לפסול דוקא אם לא חזר ומילא, הכא כיון דזה נכנס וזה יוצא וחשיב בבת אחת, כאילו היו כל המים בכלי.

ומבואר בהדיא בשו"ת תשורת שי הנ"ל דכשם שבדין ג' לוגין מהני מכלי אחד אף בהפסקות, ה"ה דמהני לדין תשעה קבין דבעל קרי. ע"ש. וזה דלא כמו שראיתי בשם חכם אחד לחלק דדוקא בדין מקוה כתבו דמהני, משא"כ בתשעה קבין. ורק בשעת הדחק יש להקל. ע"ע. ולא נהירא, דדין תשעה קבין קיל טפי ובודאי יש להקל בזה. ודו"ק.

ולכאו' יש להוכיח איפכא ממ"ש בספר חסידים (סי' תתכח): אדם שאין לו מי שישפוך עליו ט' קבין, ואין לו כמו כן כלי עשוי שיהא נשפכים עליו בלא ידיו, יכניס המים בכלי שלו, וישימם על דבר גבוה וישפכו עליו, וימהר להניח הכלי מידו וישים על זרועותיו ועל ידיו. ולא שזהו בטוב, כי ידיו וזרועותיו שמא לא ירד מים עליהם, אלא טוב (כלום) מלא כלום. ע"כ. ומשמע שאם אינו מכניס ידיו בזריזות, רק כעבור זמן, אינם מצטרפים לכל הגוף, אע"ג שבאים המים מכלי אחד אין מצטרפין. (והתם הוי שפיכה אחת, רק שהכניס חלקי גופו בשתי פעמים, ואעפ"כ אין מצטרפין).

טו. חזון יחזקאל (תוספתא מקואות פ"ג ה"ה חדושים).

טז. כפי שנתבאר לעיל בהערה בתחלת הסעיף.

יז. במקואות (פ"ג מ"ד) תנן, במה דברים אמורים, שלא נתכון לרבות, אבל נתכון לרבות אפילו קרטוב בכל השנה, מצטרפין לשלשה לוגין. ופירשו מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (ד"פ סי' קצ"ג)

ז. נתינת תשעה קבין מועילה אף במקלחת של מים חמים, אף על פי ששפיכת המים אינה באה מכח גברא, וי״א שצריך שתשעת הקבין יישפכו מכח גברא, מכל מקום מאחר ובטלה תקנת טבילה, ואין בזמננו חיוב מן הדין

ובפיה"מ (שם, והובא גם בתוויו"ט) והראב"ד בבעלי הנפש (שער המים סימן ג' ה"ז וסימן ד' ה"ה) והרשב"א (שער המים הארוך שער ו') ורבנו ירוחם (נכ"ו ח"ה דף רכ"ו ע"א) והטור ומרן בש"ע יו"ד (סי' רא סט"ו) דהיינו שמשעה ראשונה שהתחיל להטיל בו מים, היה בדעתו להטיל. אלא דהרמב"ם בחיבורו (פ"ה ה"א) ובפיה"מ ומאירי ורע"ב (מקואות שם) ובספר האשכול (סי' נ"ג) ובתוויו"ט (שם ד"ה בזמן) ובשו"ת תשורת שי תנינא (סי' שמ"ה ד"ה והשלישית) פירשו דהיינו שהטלת המים היתה על מנת להרבות מים במקוה, שיהיו בו מים בשפע ולא יחסר על ידי טבילות שיטבלו.

ותמה מרן בב"י יו"ד שם על הטור ורי"ו אמאי עזבו פשט המשנה שהוא כפי' הרמב"ם. ונראה דס"ל שהוא פשט המשנה, משום דאם איתא כפי' הראב"ד והטור ורי"ו הו"ל לתנא למימר בזמן שדעתו להוסיף, וכבזבחים (פ"ח ע"א), ומדקתני נתכוין לרבות משמע כהרמב"ם. איברא שלשון זו שפיר איכא לפרושי אף כפי' ר"י מלוניל (שבועות ה' ע"א) והרשב"א בשער המים הקצר (שער ו') דדוקא אם נפלו בשוגג אין מצטרפין, אבל אם נתן המים במתכוין בכל אופן מצטרפין. [וכ"כ הב"ח (ס"ק כ"ד) והרב פרי דעה (ש"ל ס"ק מ"ט) בדעת הרשב"א בקצר. ופלא שדבריו בקצר אינם כדבריו בארוך כדרכו. והרב גלות מים (ס"ק מ"ה) ומקוה ישראל ולדורסקי (ס"ק י"ד) חיברו פי' הרשב"א בקצר שכוונתו כדבריו בארוך, והוא דוחק, וביחוד אחר דחזינן פי' זה בד' ר"י מלוניל שחילק בהדיא בין שוגג למתכוין].

וצ"ע על מרן שלא הזכיר שכ"פ אף הראב"ד, דהא איהו גופיה הביאו בב"י לעיל בסמוך ממש (ד"ה ודע שכתב). ועי' בב"ח (ס"ק כ"ד) והגר"א (ס"ק נ"ב) שכתבו בהדיא דהראב"ד מפרש כהטור. [ואם התחיל לערות בפעם הראשונה בלא כוונה ליתן ג' לוגין, אך טרם כילה לערות נמלך ליתן ג' לוגין, לכאו' מד' הראב"ד בבעה"נ (סי' ג' ה"ז) שכ', אם בשעה "שהתחיל" להטיל הראשונה לא היה בדעתו וכו'. משמע דבנ"ד אין מצטרפין. וי"ל].

ולכאו' פירושו של הרמב"ם דנתכוין להרבות המים במקוה, לא שייך בשפיכת ט' קבין. וכן מבואר בהדיא בפי' הרמב"ם והר"ש והרא"ש שם, דדין נתכוין לרבות דמהני אפילו ביותר משלשה כלים, לא קאי רק על מקוה, אבל על דין תשע קבין לא מועיל אפי' נתכוין לרבות. וכ"כ בתפארת ישראל (יכין אות לו) דנקט לשלשה לוגין, לאשמעינן דלתשעה קבין בבעל קרי, אפי' התכוין לרבות אין מצטרפין.

ומ"מ לפי' הראב"ד והטוש"ע לכאו' שפיר מהני גם לתשעה קבין. וכבר העיר בזה בספר עטה אור ח"א (סי' ב' אות ח'). וכן העיר הרב שארית יעקב (ויינר, מקואות פ"ג מ"ד), דדוקא לפי' הראב"ד והטוש"ע שייך לומר דין נתכוין אף על שפיכת ט' קבין. ושוב צידד דשמא אף לפירושם לא מהני. וצ"ע. ע"ש. וי"ל בזה. צא ולמד ממ"ש מרן הב"י או"ח (סי' פח) על הספק בגמ' (גיטין טז.) חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי, תיקו, וכתב מרן, כיון דמידי דתקנתא דרבנן הוא, נקטינן לקולא.

לטבול, יש להקל בשפיכת תעשה קבין אף ללא כח גברא. לפיכך יעמוד כל גופו תחת ברז המים הנקרא בזמננו "טוש", או יתלה ברז המים למעלה ויישפכו המים על גופו[יח].

ח. בשעת שפיכת תשעה קבין, צריך לשפוך על כל גופו כאחת, ולא מועיל לשפוך על חצי מגופו ועוד חצי מגופו[יט]. ויש לאדם לעמוד זקוף, ושתי ידיו מונחים נגד לבו, ולא ידחק אותם בחיבוק הרבה, רק בריוח קצת כדי שיבואו המים גם שם, ויזהיר לשופכים עליו שישפכו כנגד גופו ממש[כ].

ט. אין חציצה פוסלת בטבילת בעל קרי, אלא אם חופה רוב גופו[כא].

יח. עיין להראב"ד בתשובה (סימן כג, ובשו"ת תמים דעים סי' סו) שפסק דבעינן שפיכה מכח גברא. ועי' בס' הלכות חג בחג (ימים נוראים פכ"א הערה סב) בשם הגרי"ש אלישיב שאין מועיל נתינת תשעה קבין מברז המקלחת, משום דבעינן שפיכה מכלי וליכא. ע"ש.

אולם בשו"ת דברי יציב ח"ז (סי' יג) כתב להוכיח מספר חסידים (סימן תתכח) שא"צ כח גברא, והראב"ד שהחמיר דבעינן כח גברא, אפשר דאזיל לשיטתיה שנתינת ט"ק מעיקר הדין כמבואר בהשגותיו על הרי"ף (ברכות יב. מדפי הרי"ף), אך לדידן דאינו מדינא יש להקל במקלחת. וכ"פ בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"א (סימן לג) ובשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סימן לד) ובשו"ת שבט הלוי ח"א (סימן כד) ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן אות יא) וח"ד (סי' כא) ובחזון עובדיה (ימים נוראים עמ' רמו) וכמה פוסקים שהובאו בספר טהרת יום טוב חט"ז (עמוד רסה והלאה), ועוד פוסקים רבים.

ומ"מ סיים בשו"ת דברי יציב שם, שבמרחץ אין שום היכר שכוונתו לטהרה, ולכן המעולה שבכולן שיטבול במקוה טהרה, וכשא"א לכה"פ יערה על עצמו ט' קבין בכלי, ומ"מ גם ע"י מקלחת טוב כלום משאי אפשר. ע"ש. ויש להעיר שאם שופך על עצמו הרי בעינן שיכנס כל גופו תחת המים, וגם בעיקרא דמילתא כיון שעומד ללא תזוזה למשך כדקה תחת זרם המים, ועושה כדברי הפוסקים (דלקמן ס"ח) שמניח ידיו על לבו וכו', הרי יש כאן היכר שאינו עושה כן לרחיצה בעלמא.

יט. עיין בדברי הפוסקים בהערה הבאה, וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ה (סימן יח אות ד'). ואכמ"ל.

כ. כ"כ במטה אפרים (סי' תרו סעיף יג) ובמשנ"ב (סימן פח סק"ד). ועיין בפרי מגדים (שם מש"ז סק"א) שכפות רגליו צריך להטפיח במים קודם שישפוך על גופו. ונחלקו הפוסקים אם נקטינן הכי, עי' בפסקי תשובות (שם הערה לה). ועיין בכף החיים (שם אות ז') סדר שפיכת תשעת הקבין.

כא. כ"כ בספר האשכול (הלכות תפלה סימן א'). וכ"כ בביאור הלכה (סימן פח ד"ה וכן). ועי' בס' כמו השחר (אות ג' ס"ק יב). וע"ע בשו"ת באר משה ח"ה (סימן יח וסימן כ') ולמר אבי הגאון מוהר"ר מצליח חי מאזוז שליט"א בתשובה שנדפסה בירחון "אור תורה". וכתב מהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' פח) להביא ראיה דכשר חציצה בטבילת קרי מיומא (לא.), וק"ו בתשעה קבין דאין פוסל חציצה, דאם שאובין כשר בטבילת קרי, כ"ש חציצה.

י. מי שטובל בערבי שבתות וימים טובים ושאר זמנים קדושים, על מנת להמשיך על עצמו כל המעלות שנזכרו בספרים הקדושים לתוספת קדושה, יש אומרים שגם טבילה במים שאובים מועילה לזה[כב]. ויש אומרים שאין מועילה לזה טבילה במים שאובים וצריכים לטבול במקוה כשר דוקא[כג]. והמחמיר תבא עליו ברכה[כד]. ובפרט בטובל לשם תשובה (וכן בערב יום כיפור) נכון יותר להקפיד בזה[כה].

ויה"ר שיזכה לשפע ברכה והצלחה, נחת שלוה ושמחה, אמן.

ביקרא דאורייתא ובאה"ר
יצחק מאזוז ס"ט
מח"ס שו"ת חקרי הלכה

כב. כ"כ בשו"ת תורה לשמה (סימן שעה). וע"ע בשו"ת מקור נאמן ח"א (סימן תרמג). וכ"כ הגאון ממונקאטש בספר דברי תורה (מהדורא ט' סי' פ"ג) אליבא דהסוברים ששאובים פסולים מדרבנן, אלא שמבואר בדבריו דהיינו דוקא במקום שאין מקוה אחר כשר. ע"ש. [ולמעשה העידו עליו שהחמיר גם במקום שאין מקוה כשר, עיין בספר דרכי חיים ושלום (סי' שנ"ו)]. ומיהו עיקר דבריו צ"ע, שכתב שם בפשיטות דכך פסקינן ששאובים דרבנן, היפך דברי הרמ"א ביו"ד (סי' רא ס"ג). וכבר העיר בזה בספר מקוה מים (סימן סד סוף אות ב') והוסיף שהגאון הנ"ל גופיה בדרכי תשובה (ס"ק כו) כתב להיפך, ושכן עיקר בדעתו. ע"ש.

כג. כ"כ בשו"ת מגדלות מרקחים (חיו"ד סי' נ"ז). ע"ש. וכן העידו משמיה דהרב דברי יואל, עיין בספר טהרת השבת כהלכתה (ח"א עמוד שפג וח"ב עמוד מ'). וכן העלה הגר"ש דבליצקי בספר י"ג מאמרות (עמוד יד והלאה) מכמה טעמים. ע"ש.

כד. ואף הגרי"ח זצ"ל בשו"ת תורה לשמה (שם) סיים שטוב להמשיך כל המים, שי"א ששאובה שמשיכוה כולה כשרה. ע"ש. וגדולה מזו משמע מדברי הכה"ח (סי' פ"ח אות ה') שאף בע"ק לכתחילה יטבול במקוה כשר, ורק כשא"א יטבול במים שאובים. ע"ש.

כה. עיין במנהגי מהרי"ל (הל' ערב יוה"כ סי' ג'-ד') שאם הטבילה משום תשובה לא יועילו לזה ט' קבין. ע"ש. והו"ד בשל"ה (מסכת יומא נר מצוה אות י"ד). ומדבריו דייק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' ס"ד אות ו' וח"ח סי' ע"ח וח"ט סי' מ') שגם מים שאובים פסולים לטבילה זו. ע"ש. וכ"כ בספר תורת אלף ח"ב (מכתב נד) ותפארת נפתלי (סי' מד). ע"ש. וכ"כ בספר י"ג מאמרות (סוף עמ' ט"ז) שלבעל תשובה בודאי אין מועיל שאובים. אמנם בעיקר ד' מהרי"ל, כתב הרמ"א בדרכי משה (סימן תרו סק"ג) דמהר"י וייל (סימן קצא) חולק עליו דמהני, ושכן עיקר. ע"ש. ואכמ"ל.

סימן ג׳

בדין יציאה מפתח אחר שנכנס בו בבית הכנסת ובכותל המערבי

לכבוד ידיד נפשי מרביץ תורה בישראל, ה׳ן גומרים עליו את ההלל, שזכה להגדיל תורה בצורה מופלאה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר שאלתו, הנה בשו"ע או"ח סימן קנ"א סעיף ה׳, ובמשנה ברורה ס"ק כ"א, איתא, מצוה למי שנכנס לבית הכנסת בפתח זה, לצאת בפתח אחר. ע"כ. ושאלתי, האם לפי זה יש ענין לתקן בכותל המערבי בתוך הרחבה בחוץ שיהיה פתח מיוחד שנכנסים, ופתח מיוחד שיוצאים. ואם אי אפשר לתקן כעת, אם יש ענין להיכנס מצד ימין של רחבת הכותל המערבי, ולצאת מצד שמאל של רחבת הכותל המערבי? עד כאן.

נחלקו הראשונים אם יש מצוה לצאת מפתח אחר, ולהלכה לדעת מרן השלחן ערוך אין מצוה לצאת מפתח אחר. ומכל מקום כיון שלדעת כמה פוסקים מצוה לצאת מפתח אחר, נכון לנהוג כן. ובכותל המערבי, יכול לצאת ממקום אחר, דהיינו שכיון שרחבת הכניסה היא גדולה ורחבה, יכנס בצד ימין של הפתח ויצא בצד שמאל.

מקורות ונמוקים: במגלה (כט.) איתא, אין עושין בית הכנסת קפנדריא. מאי קפנדריא, אמר רבא: קפנדריא כשמה. מאי כשמה, כמאן דאמר: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. אמר רבי אבהו: אם היה שביל מעיקרא מותר. אמר רב נחמן בר יצחק: הנכנס על מנת שלא לעשות קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא. ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, שנאמר: ובבוא עם הארץ לפני ה׳ במועדים הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער נגב.

ולפ"ז אין מצוה לעשות קפנדריא, רק שמותר לעשות קפנדריא. וכן פסק הרמב"ם (פי"א מהלכות תפלה ונשיאת כפים ה"י): מי שנכנס להתפלל או לקרות, מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך. ומרן בב"י (סי׳ קנא) כתב שהרי"ף ג"כ לא גרס מצוה. ובאמת הרי"ף בברכות (ט׳ ע"ב) השמיט הך מימרא, וכתב: נכנס לבהכ"נ על מנת שלא לעשות קפנדריא, מותר לעשות קפנדריא. וכתב עוד מרן בב"י, שהרא"ש (סי׳ ט׳) [הר"ן בחידושיו] גרסו, מצוה לעשות קפנדריא. וכן גירסת

עוד ראשונים. וכ״כ הטור או״ח (סי׳ קנא), כשנכנס בה להתפלל, מצוה למי שנכנס בפתח זה לצאת בפתח אחרת. ופסק מרן בשלחן ערוך (סי׳ קנא ס״ה): כשנכנס בו להתפלל, מותר למי שנכנס בפתח זה לצאת בפתח אחר. ומבואר דדעת הש״ע שאין בזה מצוה. וכ״כ הרב עולת תמיד (סק״ג) ועוד אחרונים בדעתו. ועיין בנחלת צבי (סי׳ קנא סק״ה) שכתב ע״ד הש״ע שהוא ״מותר״ (ואין מצוה), על פי גירסת הרי״ף [עי׳ ברכות מה ע״א] והרמב״ם [תפלה פי״א ה״י] ואגודה [מגילה סי׳ מב], אבל גירסת הרא״ש [שם פ״ד סי׳ ט] והטור והר״ן [שם] מצוה לעשות קפנדריא. ובפרק הרואה [ברכות סב ע״א] הוא להיפך וגירסת הרא״ש [שם סי׳ כט] מותר וגירסת הרי״ף [שם] מצוה. והר״ב ש״ע כתב כגירסת הרמב״ם. ולענ״ד יש להביא קצת ראייה להרמב״ם ממה שאיתא שם (דף כ״ז ע״ב) אמר ר״א מימי לא עשיתי קפנדריא, משמע (ו)מכל מקום אפילו כשבא להתפלל, ואם היה מצוה א״כ איך לא עשה ר״א המצוה. ע״ש.

אמנם כמה אחרונים חששו לדברי הפוסקים שזה מצוה, כ״כ הרב מגן גבורים (סק״ט). ועוד. וכן הגר״א בביאורו כתב, העיקר כמ״ש בר״ש וטור מצוה, וכמ״ש בקרא להדיא שם. ועיין מ״א. ע״כ. וכ״פ הרב בן איש חי (ש״א פ׳ ויקרא ס״ט). וכן המשנ״ב (ס״ק כא) כתב ע״ד הש״ע, צ״ל מצוה למי שנכנס, והביא בשם הר״ן בחידושיו הטעם, כדי שיהיה נראה כמחבב.

הכרעת ההלכה בדין לצאת מבית הכנסת דרך פתח אחר

ומאחר ודעת שני עמודי ההוראה הרי״ף והרמב״ם שאין בזה מצוה, וכן דעת מרן הש״ע, כן העיקר להלכה.

אולם מ״מ היות ואפשר לעשות כן בנקל, מהיות טוב לחוש לראשונים הסוברים שיש בזה מצוה, וכפי שמצינו בכמה דוכתי שהפוסקים חוששים לדברי המחמירים אף במקום שדעת רוב הפוסקים אינה כן. ובדין נטע רבעי אם נוהג בחו״ל, שדעת ר״י הזקן שנוהג בחו״ל בכל האילנות, ודעת הרמב״ם (פ״י מהל׳ מאכ״א הט״ו) שאין נטע רבעי נוהג בחו״ל, ודעת בעל השאלתות ומקצת הגאונים והתוס׳ והרז״ה והרמב״ן והרשב״א והרא״ש והר״ן שאינו נוהג בחו״ל אלא בכרם ולא בשאר אילנות. ומרן בש״ע יו״ד (סי׳ רצד ס״ז) פסק בזה״ל: דין נטע רבעי נוהג אף בחו״ל. ויש מי שאומר שאינו נוהג אלא בארץ אבל בחו״ל פירות הבאים אחר שעברו שני ערלה מותרים בלא פדיון. וכ׳ הרמ״א, הגה וי״א שאינו נוהג בחו״ל אלא רק בכרם ולא בשאר אילנות. ע״כ. ומבואר שמרן סתם שנטע רבעי נוהג בחו״ל בכל האילנות, היפך שני עמודי ההוראה הרמב״ם והרא״ש ורוב הראשונים

שכולם שוים לטובה שאין דין נטע רבעי בשאר האילנות (מלבד כרם דפליגי). [ועי' בשו"ת שאילת יעב"ץ סי' יט, כ']. ועיין למהריק"ש שכתב שנפל ט"ס בש"ע וצ"ל כרם רבעי נוהג אף בחו"ל. ע"ש. וכן העיר בשו"ת יבי"א ח"י (חיו"ד סי' לה), וכ' שאפשר דס"ל למרן שכיון שאפשר בנקל לפדות הרבעי בפרוטה הוי כדשיל"מ, ולכן החמיר. וצ"ע. והעלה לדינא שלספרדים יש לפדות את הפירות, אך הפדיון יהיה בלי ברכה מפני שרוה"פ חולקים ע"ז. ע"ש. וע"ע בס' עץ השדה (עמ' תיא). ולידי"נ הרה"ג ר' בנציון הכהן בקובץ וכתבתם (גליון ד' עמ' מב והלאה), ובספרו שו"ת בשובך לציון ח"ג.

ולתירוץ הנ"ל שמחמת שאפשר לפדות בנקל מטע"ז החמיר מרן היפך עמודי ההוראה, לכאורה יש להעיר דא"כ אף בדין יציאה מפתח אחר מבית הכנסת היה למרן להביא דברי הסוברים שיש בזה מצוה. ועוד דבנ"ד לכאורה המחלוקת תלויה בגירסאות בגמרא, ויעויין להלן שבדבר התלוי בגירסאות אין הכרח לפסוק כעמודי ההוראה.

איברא דבעיקר התירוץ הנ"ל שמרן החמיר בדיני ערלה משום שאפשר להחמיר בנקל, לכאורה תמוה שבכל כך הרבה דינים בש"ע אפשר להחמיר בנקל, ואעפ"כ מרן מיקל, והלא הכא זה נגד רוב מנין ורוב בנין מהראשונים.

ואמרתי להרחיב בזה מעט היריעה:

מקורות שמרן נטה מלפסוק כעמודי ההוראה והנימוקים

הנה מרן מלך ישראל מהר"ר יוסף קארו זיע"א בהקדמתו לחיבורו הגדול "בית יוסף" כתב בזה"ל: הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך. ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא, והשני עמודים הנשארין חולקין בדבר, הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה. ובמקום שלא גילה דעתו שום אחד מן הג' עמודים הנזכרים נפסוק כדברי החכמים המפורסמים שכתבו דעתם בדין ההוא. ודרך זו דרך המלך נכונה וקרובה אל הדעת להרים מכשול. עכ"ל הזהב וההי"דרת.

ובאמת מצינו בכמה דוכתי שמרן נטה מהכלל להכריע כרוב עמודי ההוראה. והשיגו בזה על מרן מלכא הפוסקים הבאים אחריו. ואמרתי לעיין בזה ולבאר דברי מרן זיע"א.

תירוצים לקושיות הרמ"א על מרן

א. ואנכי הרואה כי כבר השיג בזה הרמ"א בהקדמתו לדרכי משה (ד"ה השלישית והלאה) וכ' שהבית יוסף בטבעו אל הגדולים נכסף ופסק כרוב עמודי ההוראה, ולשאר רבוותא אדירי התורה לא חש עליהם[א], ואף כי המחבר עצמו נטה מזה הכלל, אשר בהקדמתו כלל, וע"פ שנים יקום דבר, ואביא שני עדים לראיה ומהם אדבר, כי באו"ח רס"י רנט (ד"ה מוכין) וס"ס רצט (ד"ה אסור) פסק דלא כוותייהו, (גם בחושן משפט סימן שי ס"ב לא פסק כהרי"ף והרא"ש רק כהרמב"ם, וסתר כללו שכלל בהקדמתו שסומך עליו הרב המחבר), ומדבהא מודה מר אפשר דגם במילי אחריני לא אזלינן בתרייהו. ע"כ. [ובאמת צ"ב בלשון הרמ"א שפתח בשני עדים ושוב הוסיף במוסגר מקור ג'. והיה מי שרצה לומר שהמקור מחו"מ לא יצא מקולמוסו של הרמ"א. וי"ל. ועיקר קושיית הרמ"א מחו"מ סי' שי, יתבאר להלן אות ד'].

והנה מה שהקשה הרמ"א מדין מוכין שטמן בהן, המעיין יראה שבד"ז דעת רש"י והתוס' והרא"ש והרשב"א והר"ן להקל, והרי"ף והרמב"ם מחמירים, ומרן בבית יוסף (רס"י רנט) הביא הפלוגתא בד"ז וסיים, ונראה דאע"ג דהרי"ף והרמב"ם הוו רוב בנין, כיון דאיכא רוב מנין דפליגי עלייהו ומידי דרבנן הוא, נקטינן לקולא. ע"כ. וכ"פ בש"ע (סע' א'). ומאי דפריך הרמ"א אמאי פסק נגד הרי"ף והרמב"ם, הנה מרן טעמא יהיב משום דהוי רוב מנין וגם דהוי מילתא דרבנן. ובכה"ג לא מיירי מרן בהקדמתו לבית יוסף, דזה הוי כספיקא דרבנן לקולא. ועי' בשו"ת עמק יהושע מאמאן ח"ה (אבני מילואים חאו"ח סי' ד). ודו"ק. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' קח אות ח) שהעיר על האול"צ שכ' שיש לנקוט כהרמב"ם, שהרי הב"י באו"ח (סי' רנט) כ' דבמילתא דרבנן והרי"ף והרמב"ם מחמירים, הלכה כרוה"פ להקל, וכ"ש כשהרמב"ם לבדו מחמיר ורוה"פ חולקים עליו, בדרבנן נקטינן לקולא. ע"ש.

ובאשר הקשה הרמ"א עוד מסימן רצט, הנה התם מיירי בדין המבדיל בתפלה ובא לעשות מלאכה אם צריך לומר ברוך המבדיל בין קדש לחול, שדעת הגאונים ורש"י והרב המגיד

א. ועיין בהקדמה לפרישה שכתב, מהר"ר יוסף קארו המחבר בית יוסף היה דר בארץ ישמעאל אשר כמעט כולם נמשכים מימי אבותיהם אחר פסקי הרי"ף והרמב"ם, שהם מכוונים לדעת אחת זולת דינים פרטים, גלל כן נאה היה לו הכלל שכלל לילך אחר שנים מהשלושה הנ"ל, שעם זה ישארו בני מדינתו על הנהגותיהם. ע"ש. וע"ע למהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה חולין, ובשדי חמד ח"ו (כללי הפוסקים ס"ס יג). וע"ע למרן הגר"ע יוסף בכללי הש"ע שנדפסו בשו"ת יחוה דעת ח"ה אות א'. (וכעת הופיע וזרח שו"ת יחוה דעת ח"ז, ושם בראש הספר נדפס ג"כ מאמר זה בתוספת נופך). ואכמ"ל.

והגהות מיימוניות ורבנו ירוחם שהמבדיל בתפלה א"צ לומר ברוך המבדיל בין קודש לחול ע"מ לעשות מלאכה, ודעת הרמב"ם (פכ"ט מה"ש ה"ו) והרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' יא) שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור עד שיאמר, והביאם המלך חדריו בבית יוסף (ס"ס רצט). וסיים מרן הב"י, ולענין הלכה כיון דהרמב"ם והרא"ש מסכימים שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה, הכי הוה חזי למינקט, אלא דסוגיין דעלמא דלא כוותייהו, וכיון שהבדילו בתפלה עושין מלאכה וכדברי הגאונים והאחרונים. וכיון דמידי דרבנן הוא, שפיר דמי למינקט כוותייהו לקולא. עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע (סעיף י) להקל. והכא נמי מרן שפסק דלא כהרמב"ם והרא"ש טעמו ונימוקו עימו, משום דאין המנהג כן אלא כראשונים רבים, וזה כמ"ש בהקדמתו לבית יוסף שבמקום שרבים חולקים ופשט המנהג כדבריהם נקטינן כדבריהם להקל, וגם מידי דרבנן הוא. ואם כן מרן לא נטה מהכלל שקבע בהקדמתו. וכן ראיתי בשו"ת ר' יצחק מפוזנא (סי' קסד) שהעיר על הרמ"א דהב"י לא נאיד מסברא זו בסימן רצט, אלא הואיל וגם מידי דרבנן הוא, וגם נהגו כן לכן אזלינן לקולא כוותייהו. וגם בסימן רנט הואיל ומידי דרוב מנין הוא ומידי דרבנן. ומה שהרמ"א בהקדמה כ' ע"ד הב"י, אינו אלא מה"ט דסתר כל המנהגים, משמע דהיכא דאינו מנהג בהדיא להורות, הסכים לפסוק כהב"י כשני עמודי ההוראה. עכת"ד.

ולפי האמור ניחא ג"כ דין שחיטה בסכין שבגלגל של אבן ומסבב הגלגל בידו, שמפורש בד' הרשב"א והטור דשרי לכתחלה, וכ"פ מרן ביו"ד (סי' ז' ס"א), וע"ש בש"ך (סק"א) שמשמע דעת הרמב"ם והכל בו והרא"ש ורבינו ירוחם דשרי רק בדיעבד. וכ' בשלחן גבוה (סק"א), דהא דפסק רבינו כהטור והרשב"א נגד הרמב"ם והרא"ש, כיון דמידי דרבנן הוא נקטינן כדברי המיקל. ע"ש. ולכאורה יש טעם נוסף בד"ז להקל משום שאין הדבר מפורש בדברי הרמב"ם דשרי בדיעבד, ובכה"ג אין הכרח לפסוק כן וכמבואר להלן אות ד'. ואכן עי' בפמ"ג שפ"ד סק"א שיש לבאר דעת הרמב"ם דשרי לכתחלה. ע"ש. ואנוכי הרואה להרה"ג ר' יעקב חיים סופר נר"ו בס' ברכי נפשי (ח"ב סי' ז), שהביא דברי השו"ג ותמה דא"כ בכל מילתא דרבנן הו"ל למרן להקל, ועוד היה לו למרן לפרש כן בהקדמתו דכל הכלל דעמודי ההוראה הוא רק במידי דאורייתא אך במילתא דרבנן נקטינן לקולא. ע"ש. אולם המעיין יראה שכל דין נידון לגופו אם יש צירופים נוספים ואין בזה כלל מוחלט, ולפיכך מרן כתב רק את עיקר הכלל שמנחה אותו לפסוק כעמודי ההוראה.

והנה בדין זיעה בחמי טבריה בשבת,

הביא מרן בב״י או״ח (סי׳ שכו ס״ב) שדעת הרי״ף והרמב״ם והגאונים לאסור, אך הר״ן ורבינו יונה והרמב״ן והרשב״א והתוס׳ והרא״ש ס״ל להקל. וכתב מרן, ולענין הלכה היה נראה דכיון דהרי״ף והרמב״ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן, וכ״ש שגם הגאונים נלוו עמם. אבל הר״ן כתב בתשובה (סי׳ ד) דכיון דבשל סופרים הוא וקליש איסוריה דגזירות טובא הוו כדאיתא בפ׳ כירה, כדברי האחרונים ראוי להקל ולהורות הלכה למעשה. עכ״ל. וכן בשלחן ערוך שם (ס״ב) הביא דעת הרי״ף והרמב״ם בשם י״א להחמיר, ודעת המקלים בי״א בתרא. ומבואר שפסק להקל. ועי׳ במחזיק ברכה (סק״א) שהביא מ״ש בשו״ת מעיל צדקה (סי׳ נב) להחמיר בד״ז. ועי׳ בדברי פתיחה לסידור תהלת יצחק מ״ש בד״ז, ובס׳ מגן יוסף (עמ׳ פו) מ״ש על דבריו. ע״ש. וע״ע בהע׳ אי״מ על המשנ״ב (בהע׳ שבסוה״ס). ולכאו׳ מרן לא הוצרך לטעמו של הר״ן, דהא איכא גבן דעת רוב הראשונים דס״ל להקל ובדרבנן סמכינן עלייהו. ואכן בשו״ת יבי״א ח״א (חיו״ד סי׳ יט) כ׳ דאף בדרבנן לא נקטינן כרוב הראשונים נגד עמודי ההוראה, ובדין זיעה בחמי טבריה שאני משום טעמו של הר״ן. עכת״ד. ולכאו׳ תיקשי על דבריו מדברי מרן בב״י סי׳ רנט הנ״ל דמפורש להקל בדרבנן ורוה״פ. וכ״כ מרן הגר״ע יוסף גופיה בטהרת הבית ח״א (עמ׳ קמו, ריג) דס״ל למרן דבדרבנן נקטינן כרוה״פ. ע״ש. אולם אפשר לבאר דמרן הוה מצי למימר דנקטינן להקל משום דהוי מילתא דרבנן, אך א״צ לזה דהכא כתב עדיפא מינה דבלא״ה כבר כ׳ הר״ן דד״ז קליש איסוריה.

ובדין אשה שלא בדקה בז״נ אלא בראשון או בשביעי, דאיפליגו בהא בגמ׳ (נדה סט.), ולמעלה מעשרים ראשונים פסקו כדעת רב להקל, הלא המה בתשובות גאונים קדמונים (סי׳ כג) ובתשובות הגאונים שערי תשובה (סוף סי׳ קסד) ובספר המנהיג (הל׳ נדה סי׳ קיט) ובספר חפץ (וכמ״ש בשמו הסמ״ג לאוין סי׳ קיא), והרמב״ם (פ״ו מאיסו״ב הכ״ב) והראב״ד בבעלי הנפש (שער הספירה והבדיקה סימן ב) והרז״ה בהשגותיו על הראב״ד שם (אות ג) והרא״ש (פ״י סי׳ ה) והרשב״א בתוה״ב הארוך (ב״ז ש״ה כד.) ובתוה״ב הקצר (כד:) והרא״ה בבדק הבית (ב״ז ש״ה כד:) ובספר החינוך (מצוה רז) והריטב״א בחי׳ לנדה (סו. ד״ה אמר רבא) והר״ן בחי׳ (דף סו. ד״ה תבעה, ודף סט.) והסמ״ק (סי׳ רצג) והמאירי (נדה דף ז: ודף סח.) ובאור זרוע (סי׳ שמא) ובארחות חיים ח״ב (סי׳ ט סק״י) ור׳ ירוחם (נתיב כו ח״ב דף רכא ע״ד) והטור (סי׳ קצו) והרשב״ץ בפסקיו (נדה סט.) ובשו״ת הרשב״ץ ח״ג (סי׳ קלה) ובצידה לדרך (מאמר ג׳ כלל ה׳ פ״ז) ובאהל מועד (דרך יא נתיב ד) והרמב״ן

בהלכות נדה (פ"ב ה"ג), וכ׳ בשו"ת נודע ביהודה קמא (חיו"ד סי׳ מו) שכ"ד הרי"ף להקל. ומרן בש"ע יו"ד (סי׳ קצו ס"ד) כ׳ שאין להקל בזה. ולכאו׳ צ"ב דהא דעת ב׳ עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש להקל, והו"ל לפסוק לקולא. (ובייחוד לפמ"ש הנוב"י דאף הרי"ף ס"ל דא"צ בדיקות כלל בז"נ. אלא שלזה י"ל דמאחר ואינו מפורש בדבריו ל"ק. כדלהלן אות ד׳). ולא אכחד כי מצאתי לראשונים רבים שהחמירו בזה (אף שמרן בב"י התם לא מנה אלא מקצתם, מ"מ מצינו לרבים שהחמירו בזה), הלא המה ספר התרומה (סי׳ פח) והסמ"ג (לאוין סי׳ קיא) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי׳ תרלב) ובמרדכי (הל׳ נדה סי׳ תשלז) ובהגהות מיימוניות (פ"ו מהל׳ איסו"ב הכ"ב אות ו) ור"א ממיץ בספר היראים השלם (עמוד עריות סי׳ קצב) ובפסקי ריקאנטי (סי׳ תקפג) ובספר הרוקח (סי׳ שיז) ובשערי דורא (הלכות נדה סי׳ ח) ובתניא רבתי (הלכות נדה, בנד"מ בשטמ"ק פ"א ס"י) ובספר התדיר (הל׳ נדה, בנד"מ בשטמ"ק סי"ג) ובספר הנייר (הלכות נדה, בנד"מ בשטמ"ק פ"ג ס"ה) ומהר"ח או"ז בדרשותיו (פ׳ תזריע סי׳ כב) והריא"ז בפסקיו (סח:) ובס׳ האשכול (סי׳ מד, דף קח) ור׳ יונה באגרת התשובה, ומחזור רומי ורבי יעקב מבוניולש (בן דורו של הריב"ש) בס׳ עזרת נשים (ריש שער שמיני) וספר האסופות (הל׳ נדה, נדפס מכת"י בקובץ שיטות קמאי נדה) ובכלבו (ס"ס פה עמ׳ נג:). ומ"מ אחר שדעת שני עמודי ההוראה הרמב"ם והרא"ש להקל, וכן דעת רוב מנין מרבותינו הראשונים היה לו למרן להקל בזה. ומרן בבית יוסף התם (סי׳ קצו) טעמא יהיב דאין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת. ע"ש. ועמדו האחרונים בדבריו מאי טעמא הוי ספק כרת[ב]. ודו"ק. [ועי׳ בשו"ת תפלה למשה ח"ה (סי׳ לו עמ׳ שסט) שכ׳ בדין ירקות שגדלו בששית והוסיפו בשביעית שכ׳ להקל משום ספיחים, שכיון שהרמב"ם והרא"ש עומדים בשיטה אחת להחמיר, נקטינן כוותייהו אפי׳ בדבר שהוא תרי דרבנן. וע"ש. ועי׳ למרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א בשו"ת בית נאמן ח"א (חיו"ד סי׳ יח. ומתחילה נדפסו הדברים באו"ת חשון תשמ"ז סי׳ יב) בד"ז, דהרי כלל גדול השרישנו מרן שבמקום שאחד מג׳ עמודי ההוראה לא גילה דעתו וב׳ העמודים הנשארים חולקים בדבר, הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי והסמ"ג לפנינו ואל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה. וה"נ דכוותה

ב. הערת מרן ראש הישיבה שליט"א: עיין בפיר"ח שבת ל"ח ע"ב: וקי"ל כל כי האי גוונא בדאורייתא עבדינן לחומרא, ושבת איסורא דאורייתא הוא. ע"כ. והר"ן שם (דף י"ז ע"ב מדפי הרי"ף) כתב דאע"ג דהני מילי מדרבנן בעלמא נינהו וכו׳, החמירו ז"ל בדברים הללו מפני שהם קרובים לבוא לידי איסור תורה. ע"ש. וה"נ דכוותה. נאמ"ן ס"ט.

בנ״ד שהרי״ף לא גילה דעתו, והרמב״ם והרא״ש חולקים ודעת הר״ש משאנץ ור״י בעל התוס׳ ורבנו נסים גאון והרמב״ן כדעת הרא״ש, פשיטא דנקטינן כוותייהו לקולא דירקות שצמחו לפני שביעית והוסיפו בשביעית מותרים משום ספיחים, וכ״ש דשביעית בזה״ז דרבנן וספיחים דרבנן, והוו תרתי דרבנן. ע״ש. וע״ע מ״ש מו״ר בהסכמה לס׳ הוראה ברורה על הלכות רבית. וע״ע בס׳ אסף המזכיר (ערך מרן ב׳) שפעמים פוסק בשלחן ערוך כדעת הרמב״ם היפך הרי״ף והרא״ש. והוא חידוש. וע״ע בש״ע אה״ע (סי׳ ז׳ ס״י) שדעת הסתם היא דעת הרמב״ם והחולקים היא דעת הרי״ף והרא״ש והרמב״ן והרשב״א. ע״ש].

רוב בנין מקלים בדרבנן

ב. אולם לכאו׳ מצינו איפכא בדין השכרת כלים לגוי בע״ש שיעשה בהם מלאכה, שכתב מרן בב״י או״ח (סי׳ רמו ד״ה ולענין) דכיון דהרי״ף והרמב״ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן. ע״ש. וכ״פ מרן הש״ע בסתם, והביא דעת המחמירים בדין זה בשם י״א. ואע״ג דהתם הוי נגד רוב מנין. והיאך בסימן רנט פסק כרוב מנין נגד רוב בנין, והכא פסק כרוב בנין נגד רוב מנין. וכבר השיג על מרן בד״ז הרמ״א בדרכי משה (סק״א) על אתר, וכ׳ אין דבריו נראים לדחות כל הני רבוותא קמאי ובתראי מקמי הרי״ף והרמב״ם. ע״ש. וכ״פ הרמ״א בהגהתו בשלחן ערוך להחמיר. [ואכן עצם דברי הרמ״א בד״ז לכאורה תמוהים, דהא מאחר ופליג על הב״י שאין לפסוק כהרי״ף והרמב״ם מקמי הנך רבוותא, א״כ היה לו לפסוק לגמרי כהנך רבוותא התוס׳ ורוב הראשונים, שאסרו אף בכלים שאין עושים בהם מלאכה, והיה לו להכריע כדבריהם מהך טעמא ״שאין לדחות כל הני רבוותא קמאי ובתראי רוב הראשונים״. ועי׳ בביאור הלכה (ד״ה וכן עיקר) שכ׳ דהרמ״א פסק כר׳ יונה, אף דלדעת התוס׳ ודעימייהו אסור אף בכלים שאין עושים בהם מלאכה, לענין זה תפס להקל כשיטת ר׳ יונה משום שכן היא גם דעת רש״י והטור, ובחידושי הרשב״א כ׳ שזוהי השיטה המחוורת. ע״ש. וע״ע בנהר שלום (סק״א) ובס׳ בני ציון (סק״א). ושמעתי מבארים דהרמ״א פסק כדעה מציעתא[ג]. ומרן החיד״א בברכי יוסף (סק״ב) הביא

ג. ואכן בדין תנאי חזרה ע״ג כירה בשבת, דאיפליגו בהא אמוראי בגמ׳ (שבת לח:), ופסקו הרי״ף והרא״ש דבעינן עודה בידו ודעתו להחזירה. אך הרמב״ם (פ״ג ה״י) מיקל שאף בהניחה ע״ג מטה או ספסל ואין דעתו להחזירה שרי. ופסק מרן בש״ע (סי׳ רנג ס״ב) כהרמב״ם נגד הרי״ף והרא״ש. אולם המעיין בבית יוסף יראה נכוחה שמרן הביא שהר״ן כ׳ שנוהגים להקל ע״פ הירושלמי שהנוטל קדירה בשבת ומחזירה כה״ג לא חשיבא חזרה, וצידד מרן להקל, אך סיים שלבו נוקפו. ע״ש. ובלאו הכי דעת הגהות מימוניות (פ״ג מה״ש אות ד׳) בשם ספר התרומה (סי׳ רלא) דשרי אף בהניחה ע״ג קרקע. וע״ע בבה״ל (ד״ה ודעתו להחזירה) שכן דעת עוד ראשונים להקל כהגהות

הגהה מכת"י הרב יחיאל קאשטילאץ שהשיג על מרן בזה בכל תוקף, שהניח י"ב פוסקים שהזכירם בב"י וכל זה אינו שווה לו ופסק כהרי"ף והרמב"ם. והתמרמר מאד על פסק זה. ע"ש. וגם הרמב"ן במלחמות והרשב"א בחידושיו דחו דברי הרי"ף בזה, הלכך יש לחוש לסברת רוה"פ קמאי ובתראי דפליגי על הרי"ף והרמב"ם בזה. עכ"ל מרן החיד"א. ועי' להגאון רבי כלפון משה הכהן בס' באר משה (סי' רמו ס"א) שכ' שדעת מרן כהרי"ף והרמב"ם והכי נקטינן, והגם דהברכ"י כ' לחוש לי"א ע"ש, נראה דגם הברכ"י מודה דלדינא נקטינן כסתם מרן רק שיש לחוש ולהחמיר כי"א. ולכן ודאי מי שנוהג כדעת מרן אין למחות בידו, והבא לשאול, אם אין הפסד מרובה יש לחוש לדעת הי"א, ובהפסד מרובה יש להורות גם לכתחלה כדעת סתם מרן. והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו. ע"כ. גם בספרו שו"ת שואל ונשאל ח"א (חאו"ח סי' מד מה) כ' שיש להורות לרבים להקל כמרן, ורק לעצמו יחמיר דרך חששא. ע"ש. אולם נראה שלמעשה יש להורות כמרן לגמרי להקל בכל אופן. וכ"פ בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סי' סא) ובזכרי כהונה (מע' ש' אות לו) ובס' ישועה ורחמים (חאו"ח סי' כ). וכ"פ בחזו"ע שבת ח"א (דיני מלאכה המתחילה בע"ש ה"ה). וע"ע בחלק ו' (עמ' י, יא).

וכ"פ בילקוט יוסף (סי' רמו ס"ב). ועי' להגרש"ז אוירבאך בס' מאורי אש (סי' ד).

וטעמא דמילתא, ראיתי בפתח הדביר (סי' רמו סק"א) שהביא דברי מרן בהקדמתו וכ' שאפשר שמכיון דמסיק "ולכן פשט המנהג בהיפך", משמע דאינו פוסק אלא היכא דנהוג העולם דלא כוותייהו אלא כרוה"פ החולקים עליהם, אבל אם נהגו כשני עמודי ההוראה הגם דרוה"פ ס"ל בהיפך לא שינה דרכו דרך הקדש. ואולי בדין זה ראה רבינו שהמנהג להתיר כהרי"ף והרמב"ם ולפיכך פסק כוותייהו, שכיון שקבלו עליהם סברתם אפי' להקל, ומה גם דבשל סופרים הלך אחר המיקל, כ"ש שביתת כלים. ולכן פסק להקל כהרי"ף והרמב"ם משני הטעמים, אי משום מנהגא אי משום דליכא אפי' איסורא דרבנן. ע"ש. ורמז לדבריו בשד"ח (כללי הפו' ס"ס יג). וכ"כ במנו"א (ח"א פי"ט ס"ד) עפ"ד הפתה"ד הנ"ל. וכ"כ בס' הלכה ברורה (רס"י רמו) וכ' שיש להוסיף עוד דכיון דנ"ד מדרבנן ומשום מ"ע, ס"ל למרן הב"י שאפשר לסמוך על הרי"ף והרמב"ם. ע"ש. ובעיקר קושיית הברכ"י בשם הרב קאשטילאץ, עי' בברכי יוסף חו"מ (סי' כה ס"ק כט) שהביא מתשו' כת"י למהר"ר יחיאל קאשטילאץ הנ"ל שהיה בדור מרן

אשירי. ע"ש. וא"כ הרמב"ם הוי דעה מציעתא. וע"ע בס' אסף המזכיר (ערך מרן ב') שכ' ג"כ לבאר בד"ז שמרן פסק נגד הרי"ף והרא"ש משום דהרמב"ם הוי דעה מציעתא. ע"ש.

והאריך הרבה בדבר הזה שהחליט מרן ללכת אחרי הרי״ף והרמב״ם. ע״ש. וא״כ כפי הנראה בלא״ה ס״ל לערער על הכלל שקבע מרן לילך אחר שנים מגו תלת עמודי ההוראה. אך לדידן י״ל דברי מרן כאמור. ואפשר דס״ל למרן דבדרבנן איכא קמן ספיקא דרבנן לקולא, ולכן היכא דרוב מנין מקלים אזלינן בתרייהו, והיכא דרוב בנין מקלים אזלינן בתרייהו. ומה״ט בסימן רנט פסק כרוב מנין לקולא, ובסימן רמו פסק כרוב בנין לקולא.

ומד׳ הרב פתח הדביר הנ״ל מבואר דבסימן רמו אע״ג דהוי מילתא דרבנן, לא היה פוסק כרוב בנין, אם היה המנהג כרוב מנין. ועי׳ להלן בסמוך.

רוב הפוסקים בדאורייתא וכן במקום מנהג

ג. ולכאו׳ מדברי מרן בהקדמתו לבית יוסף שכ׳ הסכמתי בדעתי כי הרי״ף והרמב״ם והרא״ש, במקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך. ע״כ. ולא התנה דדוקא בדרבנן נקטינן כרוה״פ, לכאו׳ משמע דאף בדאורייתא נקטינן כרוה״פ. ועי׳ בס׳ מלוה ה׳ ח״ב (פי״ב עמ׳ קכ) שכ׳ שמד׳ מרן בהקדמתו משמע שבמקום שיש מחלוקת בין שני עמודי ההוראה הו״ל ספק שקול, והכרעת רוב הפוסקים תכריע, ומסתברא דהיינו דוקא במידי דאורייתא, אבל בדרבנן אפי׳ אם אין רוב מוחלט נקטינן כדעת המיקל ככל ספק שקול בדרבנן. ע״ש.

והנה בדין טעם כעיקר, דעת בה״ג ור״ת ור״י והראב״ד דטעם כעיקר דאורייתא, ומאידך דעת רש״י והרמב״ם והרמב״ן דאינו אלא מדרבנן, וכתב הרשב״א בתוה״א (ב״ד ש״א יא.) לענין פסק הלכה אנו על מי נסמוך, בואו ונסמוך על דברי ר״ת ור״י ובה״ג וראב״ד שרבים הם ואמרו להחמיר בשל תורה. ע״כ. וכ״פ מרן בש״ע יו״ד (סי׳ צח ס״ב, סי׳ צט ס״ד, וסי׳ קיא ס״ד). ולא פסק כהרמב״ם, אחר שרבים מחמירים בדבר שיש צד דאורייתא ובפרט שהרשב״א הכריע כן, וכבר כתב עליו מרן בהלכות איסור והיתר (סי׳ קי ס״ה) אשר הוא מעין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור. [וע״ע בשות הרדב״ז ח״א (סי׳ תמד) שכ׳, על הרשב״א אני סומך שהוא רב בקי ומובהק וגדול בדורו. ע״ש. וכבר האריכו הפוסקים במעלתו ובשבחו של הרשב״א, וגם מרן בב״י יו״ד (סי׳ קה). ע״ש. ואכמ״ל]. וע״ע בס׳ עין יצחק ח״ג (עמ׳ שסח).

ובדין חיתוך ירק בשבת, פסק מרן בש״ע או״ח (סי׳ שכא סי״ב) המחתך את הירק דק דק חייב משום טוחן. ועי׳ בשו״ת יחו״ד ח״ה (סי׳ כז) שהעיר שלכאו׳ היה לו לפסוק כהרמב״ם והרא״ש שני עמודי ההוראה,

אשר נלוו עימם הרמב"ן והרא"ה והריטב"א וספר התרומה והתוספות והמאירי והרמ"ך שכולם סוברים להתיר לחתוך דק דק פירות וירקות הנאכלים חיים. ואפשר שמ"מ מצא לנכון לחוש לדברי האוסרים בספק איסור תורה. וצ"ע. ועכ"פ כשיש ספק נוסף בודאי שיש להקל כדעת רוב הפוסקים. ע"ש. וכן הוא בס' הליכות עולם ח"ד (ר"פ משפטים, עמ' קיז) ובס' מאור ישראל ח"א (שבת עד: בתוד"ה האי. עמ' קכג) וח"ג (פ"ז מה"ש ה"ה, ריש עמ' קכו) ובחזו"ע שבת ח"ד (הל' טוחן ס"ו, סוף עמ' רנז). וכן העיר בשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' מז אות ב') שהיה לו למרן לפסוק להקל עכ"פ באוכלים הנאכלים חיים שהתוס' והרא"ש ואפשר שגם הרמב"ם מקילים בזה, וצ"ל שמרן החמיר כיון שראה שרוה"פ מחמירים. ואע"פ שהרא"ש והרמב"ם הם רוב בנין, מ"מ פסק כרוב מנין של הפוסקים להחמיר באיסור תורה. וכמ"ש כיו"ב בב"י (סי' רנט) דבדרבנן נקטינן כרוב מנין להקל נגד רוב בנין, וה"נ נימא איפכא דבאיסור תורה נקטינן לחומרא כרוה"פ אע"פ שרוב בנין מקילים. ומ"מ עדיין קשה שלא היה צריך לכתוב בש"ע לשון "חייב", והיה מספיק שיכתוב לשון אסור. וע"ע שם. (ועכ"פ בדעת הרמב"ם אין זה פשוט כ"כ. ולהלן יתבאר שבדבר שאינו מפורש בעמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם. ולפ"ז ניחא טפי). ואכמ"ל.

עוד יש להעיר דבעיקר הדברים צ"ע אי בעינן תרתי רוה"פ וגם המנהג, או דסגי ברוה"פ. ועי' בלחם ושמלה (סי' קפט שמלה סק"ט) שמשמע לכאו' דנקט דסגי ברוה"פ. ע"ע. וכן מבואר בשדי חמד ח"ו (כללי הפוסקים סי' יג אות לג) שהשיב על טענת מהרש"ל אמאי בחר מרן לפסוק כעמודי ההוראה, היפך פוסקים רבים, וכ' ע"ז השד"ח, שמתבאר בדברי מרן בהקדמתו לבית יוסף שכשכל חכמי ישראל או רובן חולקים על אותה סברא לא אמר לפסוק כמותם, ולפ"ז אין מקום להתרעם גם מקום ללון על מרן בד"כ על פשרה זו. וע"ש. וראיתי בס' פסקים ותשובות (סי' רמב אות נה בהע') שצידד בזה וכ' שבפמ"ג (סדר הנשאל הקדמה לאו"ח סדר ג אות ו) משמע כצד א' שכתבנו. עכת"ד. והנה עיינתי בפמ"ג שם ולא ראיתי הכרע לשום צד. (וכן העיר על דבריו ידי"נ הרב נאור שלום נר"ו).

והנה הפתה"ד (סי' רמו סק"א) הנ"ל (אות ב') כתב שאפשר שמכיון דמסיק "ולכן פשט המנהג בהיפך", משמע דאינו פוסק אלא היכא דנהוג העולם דלא כוותייהו אלא כרוה"פ החולקים עליהם, אבל אם נהגו כשני עמודי ההוראה הגם דרוה"פ ס"ל בהיפך לא שינה דרכו דרך הקדש. ע"ש. והיינו שהמנהג מכריע, ואם נהגו כדברי עמודי ההוראה היפך רוב מנין, נקטינן כהמנהג ע"פ עמודי ההוראה. וכן ראיתי עוד בס' הלכה למשה (מע' מ' ס"ס סח) שכ'

וז״ל: ובעיקר מ״ש מרן אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקים על הדעת ההיא ולכן פשט המנהג להיפך. ק״ל דכי נתפשט המנהג להיפך מאי הוי, וכי לא נתפשט מאי הוי, הלא אם העיקר כדברי שאר כל חכמי ישראל או רובם החולקים הו״ל לפסוק כוותייהו גם דלא נהגו כן. ונ״ל דזו עצמה היא הכרעה, דהנה דעת עמודי ההוראה דמיא לרוב בנין ודעת כל חכמי ישראל או רובם החולקים הוא דמיא לרוב מנין, ולכן בזה המנהג מכריע, וע״ד מה שאמרו רז״ל אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. עכ״ל. ומבואר דפשיט״ל דבעינן תרתי. וכ״כ בס׳ מנו״א ח״א (פי״ט ס״ד) הנ״ל. וכ״כ בפשיטות בשו״ת עמק יהושע ח״ו (חיו״ד סי׳ ז). [וע״ע למהר״ם גלאנטי בתשובה (סי׳ יג) שכ׳ לבאר דמ״ש מרן בהקדמתו דנקטינן כשנים מעמודי ההוראה, היינו כשהוא סברא יחידאה, אבל בנ״ד שמהר״י בן מיגאש ור״ת והרמב״ן והרמ״ה קיימי כוותיה, קי״ל כהרמב״ם. ע״ש. ועי׳ בכנסת הגדולה (חאו״ח כללי הפוסקים סי׳ כו) ובשלחן גבוה (כללים שבראש הספר אות ז׳) שהביאו דבריו. ועי׳ בס׳ יפה ללב או״ח (סי׳ פח סק״ג) מ״ש לבאר ולפלפל. ועכ״פ מבואר דס״ל למהר״ם גלאנטי דנטינן כרוה״פ היפך עמודי ההוראה אף במקום שאין מנהג כדבריהם. ודו״ק]. ויש עוד לפלפל בזה ואכמ״ל. ועי״ע בשו״ת שמש ומגן ח״ג (חאו״ח סי׳ כד, כה).

והנה בדין פוחח, דעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש ורוב הראשונים דדוקא כשכתפיו מגולים אינו יכול לירד לפני התיבה. ומרן בש״ע (סי׳ נג סי״ג) כ׳, פוחח, והוא מי שבגדו קרוע ״וזרועותיו״ מגולים, לא ירד לפני התיבה. ומשמע שאף באין כתפיו מגולים לא ירד לפני התיבה. (ועי׳ במשנ״ב ס״ק לט, ובשו״ת יחו״ד ח״ד סי׳ ח׳). וצ״ב אמאי פסק נגד ג׳ עמודי ההוראה ורוב הראשונים. ועי׳ למרן ראש הישיבה הגר״מ מאזוז שליט״א בתשובה בשו״ת יצחק ירנן ח״ב (סי׳ ד׳) שהרגיש בזה, וכ׳ אולי היה המנהג בימיו להחמיר בזה כמו בימינו. אי נמי שכן ראוי לפסוק לחומרא וכו׳. ע״ש. (אך לפ״ז לכאו׳ סגי במנהג בדרבנן אף נגד רוב בנין ורוב מנין וי״ל. וצל״ע עוד).

ובדין אכילה עם אשתו נדה על שלחן אחד, מרן בב״י יו״ד (סי׳ קצה ס״ג) הביא שדעת הרמב״ם והרא״ש להקל (בשלחנות שבזה״ז לכה״פ), ודעת רב אחא גאון והראב״ד והרמב״ן והרשב״א והר״ן והסמ״ג וסה״ת והגה״מ לאסור, והכי נהוג עלמא. ומרן בש״ע כתב בזה״ל: לא יאכל עמה על השלחן אא״כ יש שום שינוי שיהיה שום דבר מפסיק בין קערה שלו לקערה שלה לחם או קנקן, או שיאכל כל אחד במפה שלו. ע״כ. וראיתי בס׳ טהרת הבית ח״ב

(עמ' קיד) שהעיר למה הצריך מרן היכר אף לדידן, שהרי הרמב"ם והרא"ש מתירים, וגם הוי כעין ס"ס. ונראה שמרן סמך עמ"ש בב"י, שאחר שהביא דברי המחמירים סיים "והכי נהוג עלמא". וא"כ אין אחר המנהג כלום. עכת"ד. ולקמן (חיו"ד סימן מא) כתבתי עוד טעם בזה לפי שאין הדבר מפורש בדברי הרא"ש להקל ויש עקולי ופשורי בדבריו, והרא"ש גופיה בקיצור הלכות נדה (שנדפסו אחר פסקי הראש לנדה) כ' בזה"ל: ואמרו שלא יאכל על השלחן אחד בימיהם שהיו שלחנות שלהם קטנים ובפני כל אחד היו נותנים שולחן, והאידנא שכל בני הבית אוכלים על שלחן אחד אוכלת עמו על השלחן. "אבל יעשה קצת היכירא ישים קנקן על השלחן ביניהם". עכ"ל. וכן הוא בתשובותיו (כלל מז). ולפ"ז הרא"ש גופיה מחמיר להצריך היכר. וא"כ מעיקרא לק"מ.

ובדין ברכת לישב בסוכה, מרן בב"י או"ח (סימן תרלט) הביא שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דבכל פעם שנכנס לסוכה מברך, וכתב מרן בש"ע (סע' ח') "נהגו" שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה. ע"ש. אולם התם י"ל דאיכא נמי משום סב"ל מלבד המנהג. ועי' להראש"ל הגר"י יוסף נר"ו בספר השיעור השבועי ח"א (עמ' תפח) שכ' שבאו כמה מרבני תימן לסוכתו של מרן זצ"ל, ומיד כשנכנסו לסוכה עמד אחד ובירך לישב בסוכה כדעת הרמב"ם, ומרן ענה אמן. לאחר שהם יצאו שאלנו את מרן מה זה שונה ממה שהוא כתב בשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח ס"ס כט) שספרדי השומע מאשכנזי שמברך על הלל בר"ח אין לו לענות אחריו אמן, כי לדעת הרמב"ם אין לברך על הלל בר"ח. וכ' מרן בש"ע (סי' תכב ס"ב) שכן נוהגים בכל א"י וסביבותיה. ומרן השיב לנו שבנידון הזה שדעת הרי"ף והרמב"ם לברך לישב בסוכה, מן הדין היה צריך לברך רק שנהגנו שלא לברך אלא בשעת אכילה, ועל כן מי שמברך עונים אחריו אמן. ע"ש. ודו"ק.

ובדין קדירה שנתבשל בה כבד ללא קריעה, פסק מרן בש"ע יו"ד (סי' עג ס"א) דבדיעבד הכבד מותר, אבל הקדירה אסורה שפולטת ואינה בולעת, ויש מי שאוסר. והנה דעה זו שהביא מרן לאסור היא דעת הרמב"ם והרי"ף כמבואר בבית יוסף. ועי' בשו"ת עמק יהושע חלק ו (חיו"ד סי' ז) שתמה אמאי מרן לא פסק כדעת הרמב"ם והרי"ף, דהוו תרי עמודי ההוראה שעל פיהם ישק כל דבר. וכתב ליישב משום שרווה"פ הכי ס"ל לפיכך פסק כן מרן. ושוב עיינתי בהקדמת רבינו הבית יוסף, וראה ראיתי שכתב, אמרתי אל ליבי שבמקום ששנים מעמודי ההוראה מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא בקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקים על הדעה ההיא, ולכן פשט המנהג בהיפך. ע"כ. לכן עפ"ז נתיישבה דעתי ואמרתי ודאי

שבזמנו פשט המנהג כדעת המתירים. ע״ש. ובאמת שם יש לבאר משום שאין הדבר מפורש בדברי הרי״ף, וכפי שיבואר להלן אות ד׳ דבדבר שאינו מפורש בדברי עמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם. וכ״כ בהוראה ברורה (סי׳ עג שעה״צ ס״ק עב). והוסיף הגר״א סעדון שליט״א דמטע״ז מרן בש״ע כ׳ בלשון יש מי שאוסר בלשון יחיד, ולכאו׳ תרי נינהו, וביחוד שאלו הם שני עמודי ההוראה, אולם לפיה״א שאין זה מוכרח בדעת הרי״ף ניחא. ודו״ק.

ובדין ברכת ההלל בראש חודש, שמרן בש״ע או״ח (סי׳ תכב ס״ב) כתב: קורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי״א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, ולבסוף, יהללוך. והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב״ם, וכן נוהגין בכל א״י וסביבותיה. הגה, ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו (טור בשם הרא״ש ור״ת). וכן נוהגין במדינות אלו. ומ״מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור. ע״כ. והסברא שמברכים על ההלל ביחיד היא דעת הרא״ש, וכשקורין בציבור אף להרי״ף מברכים, ורק להרמב״ם אין מברכין אף בציבור. ומרן כ׳ שהמנהג בא״י כהרמב״ם שלא לברך. ואכן בכמה מתפוצות עדות המזרח נהגו לברך. ועי׳ בשו״ת כסא שלמה (חאו״ח סי׳ ק) שהמנהג ע״פ רוב עמודי ההוראה וכו׳. ע״ש. ועי׳ בשו״ת שואל ונשאל ח״ב (חאו״ח סי׳ כט) שכ׳ דלמאי דכייל לן מרן בהקדמתו הדין נותן לברך בצבור, ותו דרבים הם העומדים בדיעה זו. אלא דהיא גופה קשיא דאיך מרן בש״ע פסק כן והי״ל לפסוק כרוב עמודי ההוראה. ונראה דלק״מ, דכבר כתב ה׳ שולחן גבוה (בכלליו אות יא) דספר הקצר של מרן ז״ל מיוסד כלו ע״פ סברת הרמב״ם, ובספר זה סתם הכל ע״פ ס׳ הרמב״ם דנהיגי בארץ מערב כותיה, וכלל זה נקוט בידיך דכ״מ שהרב ז״ל פוסק כן בב״י דעתו לפסוק לכל המקומות, אבל כשלא פסק בב״י הלכה אלא בספר הקצר דעתו שלא יחוייב אותו פסק אלא למערב בלבד. וקרוב לזה כ׳ השד״ח בכללים (סי׳ יג). ולכן שפיר פסק בש״ע כדעת הרמב״ם, הגם דלפי הכלל הנז׳ ראוי לפסוק רק כהרי״ף והרא״ש. ובזה א״ש מה דלכאורא דברי מרן ז״ל סתראי, לפמ״ש בב״י ובש״ע. וכו׳. וע״ש. וע״ע בבית נאמן (גליון קפה אות יא). ועי׳ בשו״ת תבואות שמש (חאו״ח סי׳ סח) ובשו״ת שמש ומגן ח״ד (חאו״ח סי׳ נח, נט) ובס׳ ברית כהונה (מע׳ ר אות ה) ובס׳ באר משה על הש״ע (שם) ולמר בריה בס׳ שלחן אברהם (שם) ובס׳ ויען עמוס (מע׳ ר אות ג) ובס׳ נפש חיה (מע׳ ב אות כד) ובס׳ בני בנימין (הכהן, מע׳ בהלכה סי׳ כג) ולהרה״ג רבי בנציון כהן בשו״ת תרחם ציון (עמ׳ קו) ובאו״ת (תשנ״ז

עמ' תרלח). ועי' בשו"ת יחוה דעת ח"ד (סי' לא) ובשו"ת בית נאמן ח"א (סי' א) ולמו"א בס' תורת חיים ח"א (עמ' רנו והלאה). ועכ"פ כאן בארץ הקודש אתרא דמרן איננו מברכים על ההלל בר"ח. ואכמ"ל.

דינים שאינם מפורשים

ד. ואנכי הרואה למרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח, בהגהות על חו"מ סי' קכח ד"ה ואני, עמ' נ) שכ' ואנן לא שבקינן מ"ש גדולי הפוסקים בפשיטות, למנקט לפום מאי דנפרש אנו בדעת הרי"ף והרמב"ם, ואם מרן בבית יוסף רגיל לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, היינו כשברור לנו דעת הרי"ף והרמב"ם, לא היכא דבאים אנו לדון מכח מאי דאתמר בש"ס. ואם זמנין דמשכחת כה"ג במרן ז"ל, על הרוב האחרונים חולקים עליו. עכת"ד. והו"ד בס' וזאת ליהודה סופר (רס"י א). אך החיד"א גופיה במחזיק ברכה יו"ד (סי' סא סק"ז) דן במתנות כהונה אם חייב ליתנם לכהן חבר, וכ' והשתא שמרן כ' ליתנם לכהן חבר, כוונתו לכתחלה, דא"ת דאיסורא איכא ק"ק דמסורת בידינו דמרן תמיד נשען על שלשה המה מטיבי סעד הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ואמאי לא אחז צדיק דרכו. ולפום מאי דכתיבנא ניחא דמרן סבר דרשב"ג על צד היותר טוב קאמר. ע"כ. והתם מיירי ג"כ בדבר שאינו מפורש בדברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ואעפ"כ ס"ל שיש לפסוק כעמודי ההוראה. ולכאו' זה סותר לדבריו בשו"ת טוב עין הנ"ל. וכן מצאתי בחזו"ע סוכות (עמ' שצד, שצה) שהביא דברי החיד"א בשו"ת טוב עין הנ"ל והעיר שבמחזיק ברכה יו"ד (סי' סא סק"ז ד"ה והשתא) לא השוה מידותיו. ושכ"נ מדברי מהר"ח בן עטר בראשון לציון (ביצה כב:). עכת"ד. ואפשר שי"ל דבודאי אף בסתימת עמודי ההוראה יש לנו להתחשב בסברתם ורק היכא דיש הכרח נוטים מסתמות דבריהם, ובפשטות יש לנו לתפוס אף כסתמות דבריהם. וכבר נודע מ"ש הפוסקים שעדיפא לן סתימתן של ראשונים מפירושן של אחרונים. ועכ"פ כן נקט מרן הגר"ע יוסף גופיה בס' מאור ישראל ח"ב (פסחים מ. בגמ' ת"ר אין לותתין. עמ' עט) שכ' שאם היה מרן סובר שהרי"ף והרמב"ם מחמירים לא היה פוסק נגדם, אלא ודאי כיון שאין הדבר מוכרח שהרי"ף ס"ל כהרמב"ם לכן לא פסק כן. ע"ש. וע"ע בפתח הדביר (סי' ריד סק"א) שמרן כ' דכיון דהרי"ף והרמב"ם פסקו כריו"ח דבעינן בברכה שו"מ, הכי נקטינן. והשמיט דעת הרא"ש, משום שאינו מפורש בדבריו ויש מבארים בדברי הרא"ש שא"צ. ע"ש.

וסיוע לכלל זה מצינו בדברי מרן הב"י גופיה בחו"מ (סי' א' ס"ב), במאי דקי"ל דאין דנין דיני קנסות בבבל, וכתב הרמב"ם דמ"מ שבת וריפוי דנים בבבל, והביאו מרן בב"י, וכתב שמאידך מדסתם הרא"ש משמע דס"ל דאף בזה

לא דנים בבבל, וכן נראה שהוא דעת הרי״ף. ומ״מ לענין הלכה, ״כיון שהרי״ף והרא״ש לא ביארו דעתם״, והרמב״ם ביאר דבריו, וכתב שכן הורו הגאונים ואמרו שמעשים בכל יום לגבות שבת ורפוי בבבל, הכי נקטינן. ע״כ. ובייחוד דהתם בחו״מ סוגיין דעלמא אזלא כהרמב״ם. ואנוכי הרואה להגאון רבי יוסף ידיד בשו״ת שארית יוסף ח״ב (חאו״ח סי׳ א עמ׳ ה) שתמה בנידונו שמרן שביק ד׳ הרי״ף והרמב״ם ופסק כהרא״ש, וכ׳ עפ״ד מרן בב״י חו״מ (סי׳ א) הנ״ל דכשהשמיטו עמודי ההוראה דין אף שמזה מוכח דלא ס״ל כן, עכ״ז כיון שלא כתבו הדבר בפירוש לא נפסוק כוותייהו. ושוב העיר ה׳ שארית יוסף שד״ז קשה להולמו ומסתימת דברי כל הפו׳ לא משמע כן לחלק בין שכתבו הדין בפירוש או השמיטוהו, וגם מהב״י אין ראיה כלל, דהתם לא ע״ז לחוד הוא שפסק כהר״מ רק בצירוף שאר טעמים, שכ״כ הגאונים, וגם שמעשים בכל יום וכו׳. ע״ש. ונראה שאם היה רואה דברי מרן החיד״א שכתב בהדיא חילוק זה לא היה נסוג אחור מדבריו מחמת סתימת הפוסקים. (ועי׳ בס׳ לב אהרן ח״ב סי׳ י אות ד מ״ש בדרך מרן בפלוגתת הראשונים).

ולכאו׳ עוד סיוע לכלל זה מצינו בדין המתנה קודם ז״נ מחשש פולטת ש״ז, דנחלקו בזה הראשונים, וכתב מרן בב״י יו״ד (סי׳ קצו סי״א), מאחר וכל הני רבוותא כתבו ״בהדיא״ דאף לבעלה סותרת, וגם מאחר שכולם זולתי הרמב״ם ואור זרוע פוסקים דעד שש עונות לא מסרחא ש״ז, הכי נקטינן. עכ״ל. ולכאורה הרי הראב״ד ס״ל דכל דין פולטת נאמר רק לטהרות ולבעלה טהורה לגמרי, וגם בדעת הגאונים והרי״ף כתבו כמה ראשונים דנראה דס״ל דהוי ג״כ רק לטהרות (ואף שמרן דחה שאין הכרח, אך עכ״פ אף לא מצינו שהחמירו בזה, והוי ספק עכ״פ אם הגאונים והרי״ף מחמירים בזה), והרשב״א נטה לדעת הראב״ד וסיים ש״בעל נפש״ יחוש לעצמו, והרא״ש הביא דברי הראב״ד דמיירי רק לטהרות וכ׳ ש״נכון״ להחמיר, ובאמת גם הרמב״ן מיקל בהלכה ברגליה, והרמב״ם ואור זרוע הגדול (כפי שהביאו בתרומת הדשן סי׳ רמה) כתבו דסגי בג׳ עונות. (ואף במאי דפשיט״ל למרן דהרמב״ם החמיר בפולטת אף לבעלה, י״א שאף להרמב״ם אין דין פולטת אלא לטהרות). וא״כ לכאו׳ הו״ל למרן לפסוק כעמודי ההוראה ולכה״פ כהרמב״ם דהוי דעה מציעתא, וגם הוי ס״ס, שמא כהראב״ד דהוי רק לטהרות, ושמא כהרמב״ם ואו״ז דסגי בג׳ עונות. ואפשר דמטע״ז כתב מרן דכיון דהני רבוותא כתבו ״בהדיא״ דבעי ו׳ עונות, הכי נקטינן. והיינו דנקטינן כרוה״פ שהחמירו בהדיא. וע״ע בס׳ פתח הבית (עמ׳ תב). ובאמת בד״ז גם המנהג היה להחמיר, וכמ״ש הרא״ש וגם מרן סיים

שכן היה מהר"י בי רב דורש ברבים. ואפשר שמטע"ז מרן החמיר, ואף לא היקל לכה"פ כהרמב"ם דסגי בג' עונות. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ה (חיו"ד סי' טז סוף אות ב') שכ' שלכאו' מ"ט החמיר מרן בפולטת הא איכא כמה ספיקות להקל, אלא ודאי דבאיסור כרת יש להחמיר גם בס"ס. אך יש לדחות דשאני התם שפשט המנהג להמתין ד' ימים קודם ז"נ. ולכן כשאין מנהג להחמיר כגון בכתם וטבלה בדיעבד אחר ספירת ז"נ בלי שתמתין ד' ימים, אה"נ דסמכינן על כל הני ספיקי להתיר כשיש צורך בדבר, וכמ"ש בשו"ת בית דוד. ע"ש. אלא דלפום קושטא היו שנהגו בארצות המזרח להחמיר להמתין אף בכתם כמה ימים. ועיין לקמן בחלק יורה דעה סימן מט. ואכמ"ל.

ולפיה"א ניחא מאי דפריך הרמ"א על מרן הב"י מחושן משפט סימן שי, דהתם מיירי בדין השוכר חמור ומת החמור באמצע הדרך, שכ' הרמב"ם (פ"ה מהל' שכירות ה"ב) שאם אמר לו חמור סתם אני משכיר לך, חייב להעמיד לו חמור אחר מכל מקום, ואם לא העמיד יש לשוכר למכור הבהמה וליקח בה בהמה אחרת אם אין בדמים ליקח עד שיגיע למקום שפסק בו. וכ' הרב המגיד, שדעת הרמב"ם שאם לא העמיד לו חמור הרי נבילת חמור זה שמסר לו ועורו משועבדים לזה, אבל אם אינם מספיקים הנבילה והעור, אין מכריחים את המשכיר לשכור לו מנכסיו, שבמה נתחייב לו זה. והרשב"א (ב"מ עח. ד"ה ע"כ) פי' חייב להעמיד לו מנכסיו ובלא קנין. וכן פי' ר' יהונתן מלוניל (ד"ה אם יש בדמיה). וכן נראה דעת הרי"ף בהלכות (מט.). עכת"ד המ"מ. והביאו המלך חדריו בבית יוסף חו"מ (סי' שי סוף ס"א). וכתב מרן, וסברא זו של הרשב"א מבואר שהיא כסברת הרא"ש, ועם כל זה כיון דאפוקי ממונא הוא, נראה לי דלענין מעשה נקטינן כהרמב"ם. ועוד דהר"א נמי כוותיה ס"ל היכא דלא קנו מידו, וגם סברת יש מי שפירש שכתב הרב המגיד והיא סברת הרמב"ן חולק על סברת הרשב"א והרא"ש ז"ל. עכ"ל. וכ"פ מרן בש"ע. והשיגו הרמ"א בדרכי משה (סק"א), הנה סתר כללו שכלל בהקדמתו לפסוק כדברי הרי"ף והרא"ש במקום שמסכימים לדעה אחת. ועוד דהרשב"א והרא"ש ור' יונתן בתראי רבים נינהו, ואף דעת הטור נראה כן, ולכן אין לזוז מדבריהם. עכ"ל. וע"ע למהריק"ש בערך לחם שם. אולם לפי האמור ניחא דמאחר ואין מפורש בדברי הרי"ף דס"ל דלא כהרמב"ם, בכה"ג הכל לפי הענין. וע"ע בס' ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' לט) שכ' להוכיח מהנימוק"י שהרי"ף מיירי שעדיין לא שילם כל דמי השכירות, ובאופן זה י"ל דאה"נ דהרמב"ם מודה בזה. עכת"ד. ובפרט שפסק כהרמב"ם, ובדיני ממונות. וע"ע בשלחן גבוה בכללי הש"ע שבראש הספר (אות יא, יב) שכ'

ידוע הוא שספר הקצר של מהר״י קארו מיוסד כולו ע״פ סברת הרמב״ם דמאריה דארץ המערב הוא, ובספר הזה סתם הכל ע״פ סברת הרמב״ם דנהיגי בארץ המערב כוותיה. ע״ש. וע״ע בשדי חמד כללי הפו׳ (סי׳ יג אות ג).

וכן ניחא לפ״ז דין הנחת תפלין אי אזלינן אחר היד שכותב בה או אחר היד תשת הכח, דאיפליגו בהא התוס׳ (מנחות לז. ד״ה מה) והרא״ש (הל׳ תפלין סי׳ יח), ופסק מרן הש״ע (סי׳ כז ס״ו) בי״א בתרא כשיטת התוס׳. ובס׳ האשכול (הל׳ תפלין עמ׳ פט) כתב שאף דעת הרי״ף כשיטת הרא״ש. ולכאו׳ יש ב׳ עמודי הוראה דס״ל דאזלינן אחר יד תשת הכח. אולם באמת אין הדבר מפורש בדברי הרי״ף ויש מקום לבאר בדבריו לא כן. (ועי׳ בס׳ הלכה ברורה ח״ב עמ׳ קי, קיא).

וכן ניחא לפ״ז דין שער באשה ערוה, דבגמ׳ ברכות (כד.) אמר ר׳ יצחק טפח באשה ערוה, אמר שמואל קול באשה ערוה, אמר רב ששת שער באשה ערוה. וכ״פ הרא״ש. והרי״ף השמיט. והרמב״ם (פ״ג מהל׳ ק״ש הט״ז) כ׳ כל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ואפי׳ אשתו, ואם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדה. עכ״ל. והביאם המלך חדריו בבית יוסף או״ח (רס״י עה), וכ׳ ע״ד הרמב״ם שהשמיט קול ושער משום דמשמע ליה דלשמוע ולהסתכל קאמר ולא לענין ק״ש. ולענין הלכה, נראה דנקטינן כדברי הרמב״ם, ומיהו טוב להזהר לכתחלה מראיית שער ומשמיעת קול זמר אשה בשעת ק״ש. ע״כ. ומבואר שפסק בב״י כהרמב״ם והרי״ף שהם שני עמודי ההוראה. ועי׳ בדרכי משה (סק״ג) שכתב על דבריו, ולי נראה דאף בלא זהירות יש לחוש משום איסורא, מאחר דרבים אוסרים. ע״ש. אך בש״ע כתב (סע׳ ב׳): שער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו. והוסיף עוד (בסע׳ ג׳): יש להזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק״ש. ומבואר דהדר ביה לאסור מן הדין בשער. ומרן החיד״א בברכי יוסף (סק״ב) העיר שמרן בב״י הכריע ששער ג״כ מותר ויש להזהר לכתחלה, ובש״ע אסר בשער והתיר בקול זמר. ומזה מוכח שפסק כהרא״ש והטור בשער שאסור, שלא כד׳ הרמב״ם. ותו דדבריו בב״י מכוונים כמה דכייל לן לפסוק כהרא״ש והרמב״ם נגד הרי״ף, ולהכי בב״י פסק כהרמב״ם, דמה שאסר טפח באשה הרא״ש קאי כוותיה נגד הרי״ף. ומה שהתיר שער, הרי״ף קאי כוותיה נגד הרא״ש. וקול כולהו שרו. וא״כ בש״ע פסק בשער שאסור כהרא״ש נגד הרי״ף והרמב״ם. ע״ש. ועי׳ בכה״ח (אות יד) שהש״ע חזר בו מפני שהרא״ש והטור אסרי בהדיא בשער, ״ולא כן הרי״ף והרמב״ם שרק השמיטוהו״. אבל בשמיעת קול שגם הרא״ש כ׳ אינו אלא דאסור לשמוע ולא לענין ק״ש, והטור לא כתב לאסור, על כן כתב בש״ע יש

להזהר כמ"ש בב"י, ולא חזר בו מזה. ע"ש. איברא שיש להעיר קצת על הכה"ח שם דהתם שאני שהשמיטו האיסור, וא"כ לכאו' ברור הדבר שמקלים שאם הרמב"ם והרי"ף לא כתבו בשום מקום האיסור מהיכא תיתי דס"ל דבעינן להחמיר. וי"ל. ועי' בס' שלחן אברהם (סי' עה) ובשו"ת יבי"א ח"ו (חאו"ח סי' יג) ובשו"ת אור לציון ח"א (חאו"ח ס"ס י'). וע"ע בשו"ת שבות עמי ח"א (חאו"ח סי' ב') ובקונט' נורא תהלות (סי' ד'). ובקובץ ויען שמואל חי"ט (סי' מג). ע"ש. ודו"ק.

גם בדין טלטול מנורה בשבת, פסק מרן בש"ע או"ח (סי' רעט ס"ז) לאסור בין בגדולה בין בקטנה, ואפי' אינה של פרקים רק יש בה חריצים. ותמה בערך השלחן (סק"ז) על מרן דפסק כמאן דאסר אפי' בקטנה, והרי הרמב"ם ואורחות חיים והכלבו וספר הבתים התירו, והרי"ף ס"ל דאפי' בשל חוליות מותר, וא"כ הו"ל להקל מיהא בקטנה, שכן דרכו בכל מקום לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, וכ"ש הכא דא"ח והכלבו ס"ל כן, ואיסור דרבנן הוא. ע"ש. ועי' בס' ברכת יצחק (ברכה, עמ' שכז) שכ' לבאר דשאני הכא דלגבי בנין וסתירה בכלים לא קי"ל כהרי"ף, ולגבי מנורה קטנה שיש בה חדקי הוי הרמב"ם יחידאה נגד שאר פוסקים. ע"ע. אולם לפע"ד שפיר מצי מרן לצרף דברי הרי"ף גבי מנורה קטנה אף אי לא פסקינן כוותיה בבנין וסתירה בכלים. ודו"ק. אולם לפי האמור לעיל דבמקום שאינו מפורש בדברי הרי"ף אין הכרח לפסוק כדבריו, א"כ לא קשה על מרן מהך כללא דדרכו לפסוק כעמודי ההוראה. (ומ"מ עדיין צ"ע בזה, דסו"ס יש להקל במילתא דרבנן עפ"ד שאר הראשונים).

וכן ניחא לפ"ז מאי דקי"ל דאין סתירה ובנין בכלים, ודעת התוס' דדוקא במוסתקי שרי אך בכלי שלם אסור, וכ"פ מרן בש"ע (סי' שיד ס"א). והפוסקים כתבו שדעת הרי"ף והרמב"ם להקל, ולכאו' היה מקום לתמוה אמאי לא פסק כעמודי ההוראה. וכן העיר בקרבן נתנאל (פכ"ב דשבת אות ה), התימה על רבינו הרא"ש ועל כל המחברים דאתו בתריה, ובפרט על הב"י דכללא כייל בהקדמתו שבכ"מ שהרי"ף והרמב"ם קיימי בחד שיטה דקים ליה כוותיה, ומאיזה טעם לא הביא כלל דעת הרי"ף והרמב"ם להתיר אפי' לכתחלה בלא מוסתקי. וצ"ע. ועכ"פ אני אומר לדינא ע"י צירוף היתר קל אני אסמוך על דבריהם להתיר לשבור כלי שלם להוציא אוכלים ואפי' לכתחלה. ע"ש. ובאמת שכן העיר גם בשו"ת תפל"מ ח"א (סי' כד אות ה) אמאי שביק מרן דעת הרי"ף והרמב"ם. ע"ש. וכן תמה בחזו"ע שבת ח"ה (דיני מתקן מנא סט"ו בהע'), וכ' (בעמ' שעא) שקרוב לומר שגם מרן הש"ע אילו היה רואה דברי הפוסקים הנ"ל היה פוסק להקל אפי' שלא במוסתקי. וכ"כ עוד לקמיה

בעמ׳ שעח. וע״ש לעיל מינה בהלכות בונה (סע׳ ט׳) שכתב, תיבה נעולה שיש בה אוכלים מותר לשבור התיבה, דבדרבנן יש להקל לצורך שבת. ואם יש נכרי יש לעשות הדבר ע״י נכרי. ובהערה (אות ח) ביאר טעמו להקל בזה שרבים מקלים, וכ׳ (בעמ׳ רצו) שמרן פסק כד׳ התוס׳ והרא״ש, אבל לפי מה שהסכימו האחרונים דאנן נקטינן כהרי״ף והרמב״ם וסייעתם, שאפי׳ בחבית שלימה מותר לשבור כדי ליטול ממנה גרוגרות יש להתיר אפי׳ ע״י ישראל. ע״ש. ואכן כבר פסק כן מ״ז בשו״ת איש מצליח ח״ב (חאו״ח סי׳ יח, דף סט ע״א) אחר שהאריך בבירור שיטות הראשונים וסיים, נמצא לפ״ז דהרי״ף והרמב״ם והרשב״א והר״ן והריטב״א והרא״ה וריב״א והאו״ז והמאירי והרשב״ץ והרשב״ש בנו והרדב״ז כולהו ס״ל דלא מיירי במוסתקי, ואפשר דאילו חזי מרן כל הני רבוותא הוה מודה להקל, לפחות בשעה״ד באיסור דרבנן בקטן. ע״ש. וע״ע לידי״נ הרה״ג ר׳ בנציון כהן נר״ו בקובץ וכתבתם (גליון א׳ עמ׳ נ׳) ובשו״ת בשובך לציון ח״ב (ס״ס יג). וי״ל עוד בזה ואכמ״ל.

וכן ניחא לפ״ז דין עירוב בתבלין, שכתב מרן בש״ע או״ח (סי׳ שפו ס״ה) בסתם שאין מערבין בתבלין, וי״א שמערבין בתבלין. וכ׳ בס׳ תוספת שבת (ס״ק יג), דע שבכאן יצא המחבר מן הכלל שכלל בהקדמותו לנטות תמיד אחר רובא מן השלשת הגיבורים האלה ה״ה הרי״ף והרא״ש והרמב״ם, דהא כאן ס״ל להרי״ף והרמב״ם שמערבין בתבלין כמ״ש בב״י, אלא דהרא״ש לחודיה הוא דס״ל דאין מערבין בתבלין, והמחבר סתם כאן כדעה הראשונה כידוע מן הכלל המסור בידינו דדעתו לפסוק תמיד כהסתם. וזה מן התימה דלמה החמיר בזה, בשגם שאף הסמ״ג ס״ל הכי, וגם רי״ו שדרכו לנטות תמיד אחר הרא״ש רבו וכאן נפרד ממנו ונוסף גם הוא וס״ל דמערבין בתבלין, והיה לו להקל בעירובין. וכבר כתבתי בסימן רנ״ט שתפס עליו הרמ״א בהקדמת דרכי משה על שיצא שם מן הכלל שלו, ויותר היה לו להשיגו ממה שכתב כאן. ע״ש. ובאמת בבית יוסף כתב מרן דדעת הרא״ש שאין מערבין בתבלין. ולגבי דעת הרי״ף והרמב״ם, לפי האמור דבדברים שאינם מפורשים בדברי עמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם, ניחא טפי. ועי׳ בהערות איש מצליח על המשנ״ב (בסוה״ס) שהתקשו ג״כ אמאי מרן נטה מהכלל לפסוק כעמודי ההוראה, וכ׳ לבאר מפי סופרים וספרים שאין הכרח בדברי הרי״ף והרמב״ם דס״ל להקל, ושיש שביארו דדעתם להחמיר. ע״ש. וזה מסייע לדלעיל שמאחר ואין זה מפורש בעמודי ההוראה ואדרבה יש מקום לבאר כמ״ש האחרונים הללו איפכא, מפני כך נטה מרן מלפסוק כדבריהם.

וכן ניחא לפ"ז דין שופר שנסדק מעט, דדעת הרא"ש שנפסל בסדק כל שהוא, ודעת רוב הראשונים דלא נפסל אלא בנסדק רובו, ומרן בש"ע או"ח (סי׳ תקפו ס"ח) הביא דעות הפוסלים בי"א קמא והמכשירים בי"א בתרא. וכ׳ מרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק יא), מורי הרב בספר נחפה בכסף (דף קפו ע"ב) הקשה דאמאי מייתי מרן סברא זו בי"א בתרא דמסורת בידינו שכך דעת מרן, והרי הפשט כהרא"ש וגם ד׳ הרמב"ם והרי"ף אפשר להשוותם. והעלה שאם תקע בשופר שנסדק במיעוטו, יחזור ויתקע בשופר כשר ולא יברך. ע"ש. ולפיה"א ניחא דמאחר שאין זה מפורש בדברי הרי"ף והרמב"ם, וגם הוי רוב הפוסקים דמקילים במילתא דרבנן, לפיכך מרן פסק להקל. וע"ע למ"ז הגאון רבי משה זקן מאזוז בשו"ת וידבר משה (חאו"ח סי׳ ז) שכ׳, משום שמרן הביא בבית יוסף שדעת הרבה מן המפרשים להקל, ומשום נמי לפרש מ"ש הרמב"ם והרי"ף ז"ל על דרך פירוש זה. ואין לומר דס"ל דעם כל זה היה לו לפסוק כהסכמת הרא"ש ז"ל לי"מ שהביא נגד רוב המפרשים שהביא הרב המגיד. עכת"ד. [ועי׳ בשו"ת תבואות שמש חאו"ח סי׳ עג].

וכן ניחא לפ"ז דין סיכך ע"ג נקליטי המטה, פסק מרן בש"ע או"ח (סי׳ תרכז ס"ג) כדעת הר"ן ולא כדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. ואכן כבר תמה בזה בט"ז שם על הטור דפסק דלא כהרא"ש, וכ׳ בביה"ל (ד"ה ויש) שהטור ס"ל שאין הכרח שמקילים בזה וכ"ד עוד פוסקים. ע"ש. ולפיה"א שבמקום שאינו מפורש בדברי עמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם, הכא נמי אין הכרח כ"כ לבאר כן בדבריהם וניחא שפיר. וכן ראיתי בס׳ ילקוט יוסף (הל׳ סוכה עמ׳ קפב) שכ׳ ג"כ לבאר כן בזה מאחר ואינו מפורש בד׳ עמודי ההוראה, ומאידך ד׳ הר"ן מפורשים וגם משמעות הגמ׳ כן. ועוד תירץ דמרן פסק כן רק לחומרא. ע"ש.

וכן ניחא לפ"ז דין אתרוג שניקב נקב מפולש, שדעת הרא"ש והר"ן והטור להחמיר שאפי׳ ניקב עד חדרי הזרע מיקרי מפולש, ומאידך נראה שדעת הרי"ף והרמב"ם דדוקא בשניקב מצד לצד פוסל, ובש"ע או"ח (סי׳ תרמח ס"ג) כתב מרן בזה"ל: מפולש יש מפרשים כפשוטו דהיינו שניקב מצד זה לצד זה, ויש מפרשים שכיון שניקב עד חדרי הזרע שהגרעינם בתוכו, מקרי מפולש. ע"כ. והלכה כי"מ בתרא כהרא"ש. ולכאו׳ אחר דאיכא בד"ז ד׳ הרי"ף והרמב"ם להקל ובפרט בצירוף בה"ג, יש להקל כדבריהם. ולפיה"א ניחא מאחר ואין זה מפורש בדברי הרמב"ם והרי"ף. (וכ"כ בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג סי׳ כז בד"ז. ע"ש).

וכן ניחא לפ"ז דין עבר הוסת ולא בדקה, דהר"ן (שבועות ה. ד"ה וגרסי׳) כ׳ דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דעבר הוסת ולא בדקה מותרת בלא בדיקה.

וכ״כ בס׳ האשכול (סי׳ לג) בדעת הרי״ף. ומאידך דעת התוס׳ והרשב״א [והרמב״ן והר״ן] דאסורה עד שתבדוק. והנה בשלחן ערוך יו״ד (סי׳ קפד ס״ט) פסק מרן בסתם דעבר הוסת ולא בדקה טהורה. וי״א שאסורה עד שתבדוק. ע״ש. ושוב כתב לקמן (סי׳ קפט ס״ד) דעבר הוסת ולא בדקה אסורה עד שתבדוק. ודבריו סתראי נינהו. ואף הרמ״א בסימן קפד כתב על דברי הי״א שאסורה, דהכי נהוג, וכן הוא לקמן סימן קפט. ע״ש. ואכן בשלחן גבוה (בסי׳ קפט סק״ט) תמה על הש״ע דלעיל בסימן קפד סתם כהרי״ף והרמב״ם, ואח״כ כתב סברת הרשב״א בלשון מחלוקת, וכבר ידעת דסתם ואחר כך מחלוקת הלכה כסתם, והכא סתם כהרשב״א. אתמהא. ע״ש. וכן הקשה בס׳ מסגרת השלחן (סי׳ קפט ס״ד) בסתירת דברי מרן. (וכ׳ ואפשר שיש לחלק. ע״ש. ובפשטות בב״י כאן מבואר דהיינו הך מחלוקת בפוסקים). ועי׳ בס׳ ברית כהונה (חיו״ד מע׳ נ אות יט) שנקט בפשטות כסתם מרן בסימן קפד. ולכאו׳ נעלם מעיניו הטהורות דברי מרן בסימן קפט. וכן העיר בזה הרב המגיה שם. אולם ד״ת עשירים במקום אחר, ובספרו באר משה (סי׳ קפד ס״ט אות ב) העיר בסתירת דברי מרן, וכ׳ שמכאן יש להוכיח כד׳ הסוברים דמרן לאו כללא כייל, דבכ״מ דעתו כסתם אלא דפעמים סבר כי״א והעיקר הוא כמבואר בדבריו בב״י. (ואפשר שמטעם זה כותב הכנה״ג כשיש מחלוקת סתם וי״א, דמרן לא הכריע). וצ״ע. ע״כ. ועי׳ בס׳ אמרות טהורות ח״א (רס״י ז) ובס׳ הוראה ברורה (סי׳ קפד שעה״צ ס״ק קפט) שכ׳ דדעת מרן כמ״ש בסימן קפד להקל. ע״ע. ומאידך בס׳ פרדס רמונים (שפתי חכם ס״ק כד מקשה זהב ס״ק יג) ובפרי דעה (שפתי לוי ס״ק כד) כתבו דמרן הדר ביה בסימן קפט להחמיר. וכן בביאור הגר״א (סי׳ קפד אות כה) ביאר דבדברי מרן בסימן קפט סי״א מוכח דמרן הדר ביה וס״ל דלא כהרי״ף והרמב״ם. ע״ש. וכן נקט בפשיטות בשו״ת יביע אומר ח״ו (חיו״ד רס״י טז) ובטהרת הבית ח״א (עמ׳ קכח) דמרן הדר ביה בסימן קפט, ומשנה אחרונה עיקר. ע״ש. וכן ראיתי להגר״מ בן שמעון בס׳ מנחה טהורה (סי׳ ו) שהאריך בזה לבאר דמרן הדר ביה. והוכיח כן מכמה דוכתי. ע״ש. וע״ע בשו״ת כה לחי ח״א (סי׳ כא). ולכאו׳ לפ״ז היאך מרן הכריע למסקנא בסימן קפט נגד דעת הרי״ף והרמב״ם. ולפי האמור ניחא דמאחר ואין זה מפורש בדבריהם אין הכרח לפסוק ע״פ הכרעתם. ולכן פסק מרן כרוה״פ. ואכן כמה פוסקים כתבו לפלפל לפרש אחרת בדברי הרי״ף (עי׳ בתפארת צבי סי׳ קפד סק״ח. ועוד) ומש״ה מרן לא פסק כמ״ש הר״ן שדעת הרי״ף להקל. והטעם שפסק להחמיר, עי׳ בטהרת הבית שם שביאר שמרן חשש לרוה״פ המחמירים, ואע״ג דהרי״ף והרמב״ם מקילים, כיון

שאפשר לברר בנקל צריך לברר עד כמה שאפשר. ע"ש. ועי' בשו"ת ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' לד) שכ' לבאר הסתירה בש"ע ע"פ מ"ש כמה אחרונים דהיכא דאיכא גילוי בב"י כמאן ס"ל, לא אמרי' דבכה"ג דעת מרן לפסוק כהסתם. ואע"ג דבמחלוקת בין רוב מנין לרוב בנין בדאורייתא מרן פוסק להחמיר ובדרבנן פוסק להקל, מ"מ בעניני נדה אשכחן למרן שנטה מכלליו בכמה דוכתי מחמת חומר כרת דאית ביה. ובפרט בנ"ד שכתב הר"ן על דעת הרי"ף והרמב"ם שזו קולא יתרה. ע"ש.

וכן ניחא לפ"ז דין כתם פחות מכגריס שנמצא על בשרה, שדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והטור וכן נראה דעת רבנו ירוחם, דשרי, ומאידך הרמב"ם (פ"ט מהל' איסו"ב ה"ו) כ' לאסור, וכתב מרן בב"י יו"ד (סי' קצ) שכן נראה גם דעת הרא"ש לאסור. אך בש"ע (סע' ו') מרן סתם להקל, והביא דעת הרמב"ם והרא"ש בשם י"א. ומבואר דדעת מרן להקל. וכ"כ בס' מסגרת השלחן ובס' באר משה שם דדעת מרן להקל. ע"ש. ולכאו' אמאי פסק נגד הרי"ף והרמב"ם. וראיתי שהעיר בזה בס' שלחן גבוה (סוף ס"ק כד) ותירץ דהיינו דוקא כשגילו דעתם בפירוש, ושאני הכא דדעת הרא"ש לאו בפירוש אתמר אלא מדיוקא, הלכך לא שביק רבינו פשיטותא דהרשב"א וכל כת דיליה לפסוק כדיוקא דהרא"ש. ע"כ. ובאמת אפשר דהכא החשיב מרן דברי הראשונים דלעיל כרוב מנין ובדרבנן שומעים למקילים. (וע"ע בס' פתח הבית בד"ז עמ' רלד).

וכן ניחא לפ"ז דין הנחת מזוזה סמוך לקורה פחות מטפח, שדעת הרמב"ם לפסול ודעת הרא"ש והטור להכשיר, וכ"מ דעת הרי"ף, וכתב מרן בבית יוסף יו"ד (סי' רפט) ולענין הלכה יש לחוש לדברי הרמב"ם. וכן פסק בש"ע (ס"ב) כהרמב"ם, שמקום קביעת המזוזה בתחלת שליש העליון, ואם קבע למעלה מזה כשרה, והוא שירחיקנה מהמשקוף טפח. ע"כ. וכ' בשלחן גבוה (סק"ח), הנך רואה בעיניך דמה שסתם לן רבינו הכא כהרמב"ם שכ' והוא שירחיקנה מהמשקוף העליון טפח הוא לחוש לדבריו, דבדין הוא שיסתום לנו כהרי"ף והרא"ש והטור דאפי' הניחה סמוך למשקוף כשרה, אלא כיון שהש"ע עיקר יסודו הוא על הרוב ע"פ סברת הרמב"ם שהוא נר מערבי, לכך סתם כוותיה. ע"ש. אולם לפיה"א י"ל עוד משום שאין זה מפורש בד' הרי"ף והרא"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב (חיו"ד סי' כא אות ז) שכ' שדעת מרן כהרמב"ם לגמרי ולכן בדיעבד שהניחה למעלה צריך להסיר המזוזה ולקבעה שנית במקומה הראוי, אלא שלא יברך, שיש לחוש לד' הרי"ף והרא"ש שמסתמות דבריהם נראה שאפשר להקל. וסב"ל. ונראה הטעם שלא פסק מרן כשנים מעמודי ההוראה שהם הרי"ף והרא"ש, כיון שדבריהם סתומים

ודברי הרמב״ם מפורשים, ולא שבקינן דברי הרמב״ם מפורשים. עכת״ד.

וכן ניחא לפ״ז דין חינוך קטן בקריאת שמע, שמרן הש״ע או״ח (סי׳ ע׳ ס״ב) הביא תחלה שיטת ר״ת ואח״כ שיטת רש״י, וסיים וראוי לנהוג כד׳ ר״ת. ומשמע דס״ל שאינו מן הדין אלא חומרא בעלמא. וכ״כ כמה אח׳. ועי׳ בשו״ת אוצרות יוסף ח״ד (סי׳ יא עמ׳ סט) שלכאו׳ יש לתמוה ע״ז לפמ״ש בכס״מ שלדעת הרמב״ם יש דין חינוך במצות ק״ש, מפני מה לא פסק בזה כהרמב״ם, וכן מוכח משיטת הרא״ש, והי״ל לפסוק כשנים מעמודי ההוראה. וצ״ל שמרן בש״ע חזר בו ממ״ש בכס״מ. או שמא ס״ל שאין לזה הכרע כ״כ מד׳ הרא״ש. ע״ש. ויש לסייע התי׳ האחרון לפיה״א דמאחר ואין זה מפורש בד׳ עמודי ההוראה לפיכך אין הכרח לפסוק כן.

ומתחילה חשבתי להעיר ממה שמצינו בדין המטיל גורל עם בני ביתו, שדעת הרמב״ם (פכ״ג מה״ש הי״ז) שמותר להפיס עם בני ביתו על מנה גדולה כנגד מנה קטנה מפני שאינם מקפידים, וכתב מרן בב״י (ס״ס שכב) שהרי״ף והרא״ש השמיטו ד״ז, ולדעת הר״ן גם להרי״ף והרא״ש יש להקל בזה, אך הטור משמע ליה דאם איתא הו״ל לפרושי בהדיא, ועוד שמאחר שהרא״ש שבא אחריו לא הוסיף על דבריו משמע ודאי דס״ל דאפי׳ בבניו ובני ביתו אסור, והרב המגיד נתן טעם לסברא זו. ובש״ע (סעיף ו) פסק מרן בסתם לאסור, והביא דעת הרמב״ם בשם י״א. ומבואר שפסק כהרי״ף והרא״ש היפך הרמב״ם, אע״ג דהתם אין מפורש בדבריהם רק שכן משמע מהשמטתם. אולם אפשר דשאני התם דהטור גופיה ס״ל הכי בדעת אביו הרא״ש ואיהו בקי במילי דאביו טפי מינן, וגם נראה דבכה״ג הכל לפי הענין.

ובדין ישראל וגוי השותפים בשדה ולא התנו בתחלה על העבודה בשבת ובימות החול וחלקו השכר בסתמא, דבגמ׳ מסכת ע״ז (כב.) איבעיא ולא איפשיטא, ודעת הרא״ש בפסקיו (סי׳ כה) דנקטינן לקולא. ומאידך להרמב״ם (פ״ו מהלכות שבת הי״ז) יש לאסור, וכ׳ הר״ן (ספ״ק דע״ז, דף ז.) שכן דעת הרי״ף. ומרן בב״י או״ח (סי׳ רמה) כתב ע״ז, ולענין הלכה כיון דהרי״ף והרמב״ם מסכימים לאסור, הכי נקטינן. ע״כ. וכ״פ בשלחן ערוך (סעיף א) לאסור. ואין להקשות ע״ז דלכאו׳ אין זה מפורש בדברי הרי״ף, רק הר״ן למד כן מדבריו, ולעיל אמרי׳ דבכה״ג שאינו מפורש בד׳ הרי״ף אין הכרח לפסוק כן להלכה, דהא אף שאין הכרח לפסוק כן, מ״מ לפי הענין נראה למרן להכריע כן. וביחוד שאף דעת הרמב״ם לאסור, שמרן מתחשב בדעתו טפי.

[ובדין חליטה בבשר אי מהני בדיעבד, עי׳ למרן החיד״א במחזיק ברכה יו״ד (סי׳ עג ס״ק יד) ובס׳ הליכות עולם ח״ו (עמ׳ קלה). ועי׳ בהוראה ברורה

(סי' סט סי"א ד"ה בשר) שכ' ג"כ להקל בזה, ודאע"ג דלהרמב"ם לא מהני חליטה, מ"מ כיון דלאו בפירוש אתמר בדברי הרמב"ם, יש לתפוס לדינא כדעת הגאונים ורבים מהראשונים המקלים, וכן דרכו של מרן שאינו פוסק כעמודי ההוראה נגד שאר הפו' במקום שלא באו דבריהם בביאור. ועי' בב"י ובש"ע או"ח סי' שט ס"ג, וסי' תרכז ס"ד. ע"ש].

פלוגתא התלויה בשינויי הגירסאות בתלמוד

ה. ואנוכי הרואה בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חיו"ד סי' מח, דף קכד ע"ב) שתמה על מרן בנידונו שפסק דלא כהרי"ף והרא"ש, וכתב, ואפשר דאף הרמב"ם נמי ס"ל כדבריהם, ונראה שאחר שלפמ"ש התוס' ליכא שום לישנא דס"ל להקל, לכך אע"ג דבעלמא אורח לצדיק מרן ז"ל לפסוק כתרי מינייהו רבנן דקיימי בחדא שיטתא, הכא מיהא להיות דבר התלוי בגירסא, הלכך בהא ספוקי מספקא ליה אי נקטינן כוותייהו, דמאן לימא לן שהגירסא שנזדמנה לפניו עיקר, והם ז"ל פסקו לפי הנוסחא שלהם. ומה גם שהטור פסק בסתם, משמע דאע"ג דחזא לאביו הרא"ש דפסק להקל כלישנא בתרא אפ"ה לא פסיקא ליה מילתא להקל במילתא דתליא בגירסא. מש"ה מרן נמי רהיט אבתריה וסתם סתומי משום דלא פסיקא ליה. עכת"ד. והביאו בשדי חמד כללי הפו' (סי' יג אות לג). ומכל מקום נראה שהכל לפי הענין ואין הכרח בזה. ואכן מצאתי להגאון פתה"ד שמשמע דס"ל דאף במילתא דתליא בגירסאות נקטינן כעמודי ההוראה, דבסימן ג' (ס"ק יב) כ' שמרן פסק כהרא"ש משום שהרי"ף והרמב"ם לא גילו דעתם ולכן נקטינן כעמוד ההוראה השלישי. ע"ש. והתם הוי מילתא דתליא בגירסאות. אולם אפשר שהכל לפי הענין. והבן. וע"ע בחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ' עח) שהביא דברי מהר"ד פארדו הנ"ל, וציין שבדין הרחת הדס במחובר לאילן, פסק מרן בש"ע או"ח (סי' שלו ס"י) כגירסתנו ולא חשש כלל לגירסת הגאונים. ואפשר שמכיון שעיקר האיסור להריח באתרוג וההיתר להריח בהדס הויא מילתא דרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. ע"ש. (וי"ל בזה אחר דבכל גירסא יש קולא וחומרא וי"ל באורך. ובמק"א כתבתי בזה עוד).

ועי' היטב בב"י חו"מ (סי' ערה ס"י) שהרא"ש הכריע כגירסת רשב"ם, וגם הרה"מ כ' שקצת נראה כרשב"ם, אך הר"ן כ' שגירסת הרי"ף והרמב"ם היא גירסת הגאונים. ונראה לי דכל כה"ג הקדמונים היו בקיאים יותר בגירסאות, ודכוותייהו נקטינן. ע"כ. [ועי' בס' מגיד מישרים (פ' ויקהל עמ' קצד) שכ' וז"ל: ומידע תדע דדברי הרמב"ם על הרוב קושטא אינון, בגין דאדבק בגרסאי קדמונאי, כגון רבינו חננאל ורב האי דגירסתהון ברירא וכו'. ע"ש]. ודו"ק.

ועכ"פ לפ"ד מהר"ד פארדו הנ"ל ניחא דין ניצוק חיבור בנט"י, שפסק מרן בש"ע (סי' קנט ס"ז) שידיו טהורות דחשיבי כהטבילם ביאור דהוי ניצוק חיבור ליאור, אע"ג דניצוק כזה לא חשיב חיבור לענין טבילה. ויש חולקים בזה ואומרים דגם לנט"י לא חשיב חיבור. עכ"ל. והתם לגירסת הרי"ף בברכות (מב.) יש להחמיר בזה, וכן להרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות הי"ד). ואעפ"כ מרן פסק להקל. ולפיה"א ניחא משום דתליא מילתא בגירסאות ובכה"ג אין הכרח לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, ובנט"י דרבנן סד"ר לקולא.

וכן ניחא לפ"ז דין שמש שאינו קבוע שרוצה לבדוק כוסות וקערות לאור נר נפט בשבת, שלהרי"ף והרא"ש שרי, והרמב"ם אוסר, ומרן בש"ע או"ח (סי' ערה סי"ב) פסק לאסור. ולכאו' אמאי פסק נגד שני עמודי הוראה הרי"ף והרא"ש. וכן העיר בתהלה לדוד (סק"א בסופו) שד"ז יצא מהכלל שנתן הב"י בהקדמתו להכריע כשנים מהשלשה, וכאן פסק כהרמב"ם והשמיט דעת הרי"ף והרא"ש. ע"ש. ולפיה"א ניחא דהתם נמי הדבר תלוי במחלוקת הגירסאות בגמרא, ואין הכרח כ"כ לפסוק כעמודי ההוראה בזה. וביחוד דפסק כהרמב"ם.

וכן ניחא לפ"ז דין עבודה בחוה"מ להשוות השדה לצורך חרישה או לדוש, דלגירסת רש"י בגמ' מו"ק (י:) יותר צריך קרקע שוה לדוש מלחרוש, ולגירסת הרי"ף והרא"ש וכ"פ הרמב"ם בהלכות זכייה (פ"ב ה"ו ה"ז) אינו כן. ומרן פסק כרש"י, וזה לשונו בשלחן ערוך או"ח (סי' תקלז ס"ט): אסור להשוות השדה לצורך חרישה, ואם ניכר שמכוין כדי לדוש לצורך המועד כגון שמשוה כולה מותר. וזהו לשון הטור שפסק כרש"י. ואכן הדבר טעון ביאור אף על הטור שפסק כרש"י דלא כאביו הרא"ש. ובאמת בחו"מ (סי' ערה סי"ט) מרן פסק כהרמב"ם הנ"ל. ועי' בשלחן גבוה. ועי' בהע' אי"מ על המשנ"ב שם שכ' שמרן חזר בו בחו"מ והלכה כמשנה אחרונה. ע"ש. וי"ל בזה. ועכ"פ בעצם הדבר שפסק דלא כעמודי ההוראה, הכא הויא מילתא דתליא בגירסאות.

וכן ניחא לפ"ז דין חלב הנמצא בקיבת בהמה, שלדעת הרי"ף והרמב"ם שרי אף בחלב קרוש, והביא דבריהם מרן ביו"ד סימן פא (ס"ו), וסימן פז (ס"ט), ופסק כדבריהם. ושוב בסמוך (סי' פז ס"י) בדין מלח הקיבה בחלבה כ' הב"י, ולענין הלכה נראה דאפי' לדידן דנקטינן כהרי"ף והרמב"ם יש להחמיר שלא להעמיד בחלב הקיבה שנמלחה בקיבתה או שעמד בו יום אחד, ומיהו היכא שכבר העמיד נראה דבדיעבד יש לסמוך על המתירים. ע"כ. וראיתי להרה"ג המפורסם ר' יעקב חיים סופר נר"ו בספרו ברכי נפשי (ח"ב סי' ז) שהאריך הרבה בנ"ד, וכתב (בעמ' פג) ונעלם ממני מדוע מרן כאן לא סמך

על כללו דהלכה כהרי"ף והרמב"ם אפי' להקל בשל תורה. ע"ש. ולפיה"א ניחא קצת דמאחר ועיקר המחלוקת היא בגירסת הגמרא חולין (קטז:), בכה"ג לא איתמר הך כללא, והכל לפי הענין. וי"ל עוד בד"ז.

וכן ניחא לפ"ז דין אשה שראתה מחמ"ת ג"פ בבעל ראשון ושני ושלישי, שהרב המגיד (ספ"ד מהל' איסו"ב) כ' שגירסת הלכות כך היא, אלא תתגרש ותנשא לאחר, עד כמה מותרת לינשא עד שלשה "יותר מכן לא תינשא עד שתבדוק". וזו היא גירסת רבינו כמו שאבאר וכו', ומדברי רבינו נראה שהוא סבור שאין בדיקת שפופרת מועלת לה לעמוד עם בעלה אפי' בבעל שלישי, אלא תתגרש ואח"כ תבדוק. עכ"ל. והביאו מרן בב"י יו"ד (סי' קפז סוף ס"ג), וסיים שהטור סתם דבריו כדעת התוס' והרא"ש וסייעתם להקל. וכ"פ בש"ע. ולכאו' היאך פסק נגד הרי"ף והרמב"ם. וראיתי בס' טהרת הבית ח"א (עמ' ריג) שביאר משום דהוי מילתא דרבנן, וסמכינן על רוה"פ שלא להוציא אשה מבעלה. ע"ש. ולפיה"א י"ל עוד דמאחר והך מילתא תליא בגירסת הרי"ף והרמב"ם אין הכרח לפסוק כגירסתם.

ומרן הש"ע או"ח (סי' ג' ס"ד) פסק, לא יגלה עצמו כי אם מאחריו טפח ומלפניו טפחיים. והב"ח כ' שהגירסא בכמה ראשונים מלפניו טפח ומאחריו טפחיים. ועי' בס' מאסף לכל המחנות (ס"ק יב) שיש מי שכ' שהרי"ף והרמב"ם השמיטו ד"ז משום דלא ס"ל כן ע"פ הגמ' בברכות (סב.). ועי' בס' הלכה ברורה שם. ובדין הנחת תפלין בלילה, עי' בב"י או"ח (סי' ל') ובש"ע. ובש"א שם.

מקורות נוספים בשלחן ערוך

ו. והנה בדין ברכות ק"ש של שחרית דעת הרי"ף והרמב"ם שזמנה כל היום, אך הרא"ש הביא בשם רב האי גאון דהיינו עד ד' שעות. וכ"פ עוד מרבותינו הראשונים. וכ"פ מרן בש"ע או"ח (סי' נח ס"ו) שזמן ברכות ק"ש עד ד' שעות. וטעמו נראה משום סב"ל. וכ"כ בשלחן גבוה (ס"ק יב). ועי' בס' הלכה ברורה (בירור הלכה ס"ק טו) שכ' שמה שמרן לא פסק כהרי"ף והרמב"ם י"ל שהוא משום שראה שרבים מהראשונים לא פסקו כן. וגם חשש להחמיר בענין סב"ל. ע"ש. ויש לציין שבב"י מרן הביא רק דברי הרא"ש, והרמב"ם דפליג עליה. ע"ש. ודו"ק.

ועוד יש לציין בדין ברכת הגשמים לעיר בחו"ל הזקוקים למטר, שכתב מרן בש"ע או"ח (סי' קיז ס"א וס"ב) שבימות הגשמים אומרים בברכת השנים ותן טל ומטר, ויחידים הצריכים מטר בימות החמה אין שואלים אותו בברכת השנים אלא בשומע תפלה, ואפי' עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה או אשכנז בכללה, כיחידים דמו ובשומע תפלה.

ע״כ. ונודע שמנהג ג׳רבא בזה לשאול טל ומטר בברכת השנים כא״י בז׳ חשון, וכמ״ש בס׳ נוכח השלחן (סי׳ קיז ס״א). וכ״כ בברית כהונה (מע׳ ג אות א) ובזכרי כהונה (מע׳ ש אות מט) ובקונטרסו תורת המנהגים (אות מז) ובבית נאמן (גליון קלב אות יט, וגליון קפב אות ח). וראיתי בשו״ת שואל ונשאל ח״ח (חאו״ח סי׳ ה) שהאריך בזה שלכאו׳ איך הנהיגו מנהג נגד מרן שפסק נגד הרא״ש שכ׳ דגם עיר גדולה כיחידים דמו ומזכיר בשומע תפלה, ובאחד מהתירוצים כ׳ שי״ל שכיון שהרא״ש והרמב״ם שני עמודי ההוראה הכי ס״ל נקטי כוותייהו גם שהוא נגד דעת מרן, דאזלי בתר עיקר הכלל הזה דכלל זה הוסכם ממאתים רבנים, והגם דמרן עצמו לא פסק כן עבדי כעיקר הכלל. וצ״ע עוד בזה. ע״כ. אך לפ״ז תיקשי אמאי מרן גופיה לא פסק כן. אולם נראה דהתם עיקר הטעם כמ״ש לעיל מינה בשו״ת שואל ונשאל שם דבכה״ג אף מרן יודה מאחר והאקלים דומה לא״י. וכ״פ למעשה בד״ז בשו״ת יחו״ד ח״ב (ס״ס יא) שבמקומות הסמוכים לא״י והאקלים דומה לא״י, אע״פ שהם מחוץ לגבול א״י שואלים בז׳ חשון כא״י. ע״ש. וכ״ה בילקוט יוסף ח״א (הל׳ שאלת טל ומטר ס״ד) ובהע׳ אי״מ על המשנ״ב (רס״י קיז) ובהלכ״ב (שעה״צ אות ט). [ומידי דברי בו אציין בענין אימתי תחלת זמן אמירת ברך עלינו, דהנה ראיתי להגאון ר׳ אליהו בנימין מאדאר נר״ו בשו״ת אמרות טהורות ח״א (סי׳ כ׳ אות טו) שכ׳ דמאחר ובטל הטעם שאין נוהגים לומר ברך עלינו עד ז׳ חשון, לכאו׳ יש לנהוג לומר ברך עלינו תיכף אחר החג. וצ״ע. ע״ש. וכן ראיתי לידידנו הגאון ר׳ אביחי נחום נר״ו בשו״ת אבי הנחל ח״א (סי׳ ד) שכ׳ שבזה״ז צריך לשאול טל ומטר תיכף במוצאי שמיני עצרת, וצ״ע שאין נוהגים כן. ע״ש. וכן ראיתי עוד בשו״ת יוסף לקח ח״ב (סי׳ יג) שצידד בזה, וסיים שטוב לשאול הגשמים אחר חג הסוכות בברכת שומע תפלה. ע״ש. ועפ״ז היו שהחלו לומר ברך עלינו תיכף אחר חג הסוכות, והיה בזה מעט בלבול ופלפולים בשיעור שהייתי מוסר בזמנו בישיבתנו הקדו׳ ״כסא רחמים״, והלכנו לשאול את מרן ראש הישיבה שליט״א והשיבנו שאין צורך לומר ברך עלינו קודם ז׳ חשון. וכך נהגנו. ואחר כן ראיתי שכן מבואר גם בספרו מקור נאמן ח״א (סי׳ תתקעג) שנשאל בזה מדוע אין אומרים בזמננו ברך עלינו תיכף אחר שמ״ע, וכתב לתת טעמים לדבר. ע״ש. ועכ״פ מבואר בדבריו כדלעיל שא״צ לומר ברך עלינו תיכף אחר החג. שוב הופיע גליון בית נאמן (נח תש״ף אות ז), ושם שנ׳ה פרקו ג״כ שאמנם הטעם להמתין לז׳ חשון לא שייך היום, ולכן י״א שבימינו א״צ להמתין עד ז׳ חשון, אבל לא עושים חדשות, אם כל אחד יפסוק כפי דעתו אין לדבר סוף. (ושם לעיל מינה אות א׳ נתבאר שמ״מ מי

שטעה בימים הללו קודם ז' חשון ואמר ברך עלינו אינו חוזר. וכפסק מרן היבי"א ח"ה חאו"ח סי' טו). ע"ש. וע"ע למ"ד הגאון ר' רזיאל הכהן נר"ו בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סי' ח' בהע') שהאריך בד"ז שגם כיום ראוי להניח תחלת זמן שאלת הגשמים בז' חשון. ע"ש. וע"ע בקובץ שואל ומשיב ח"ה סי' יז, יח].

ובדין ש"צ שטעה בקריאת התורה בשבת וסיים הפרשה עם הששי ואמר קדיש, פסק מרן בש"ע או"ח (סי' רפב ס"ו) שדי בכך שיעלה המפטיר ויקרא בתורה, דקי"ל מפטיר עולה למנין שבעה. והעירו האחרונים שדעת הרי"ף (מגלה יג.) והרמב"ם (פי"ב מהל' תפלה הי"ז) דהיכא דהפסיק בקדיש אין המפטיר עולה למנין שבעה. ועי' בזה למרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ק טו) ובשיורי ברכה (סק"א) ובס' לדוד אמת (סי' ט' אות כא) ובכסא רחמים עמ"ס סופרים (פי"א ה"ד). וכתבו כמה אחרונים ליישב בזה. ועי' בחזו"ע ד' תעניות (עמ' שפד, שפה). וש"א בסימן רפב שם.

ובדין הסוחט בוסר לתוך אוכל אם יש לחוש משום בורר, שפסק מרן בש"ע (סי' שכ ס"ה) בזה"ל: יש מי שאומר דה"ה לבוסר שמותר לסחטו לתוך אוכל, ור"ת אוסר בבוסר. ומבואר שמרן פסק לאסור. והעיר הרה"ג רי"ח סופר נר"ו בס' ברכי נפשי (ח"ב סי' ז) שהש"ע פסק כהטור ולא כהרי"ף והרא"ש, ואפשר דגם הרמב"ם ס"ל הכי. ע"כ. אולם המעיין בבית יוסף יראה שמרן הביא שה"ר יוסף התיר, ור"ת אסר, והסמ"ג הביא שה"ר יוסף התיר ולא הודה לו ר"ת. וסמ"ק הביא רק ר"ת שאסר. והרא"ש כ' בתשובה (כלל כב סי' א) שלר"ח פסק הלכה רבי יוחנן פליג אהא דשמואל, והרי"ף פסק כשמואל ומי יכניס ראשו בין ההרים, והמחמיר תבא עליו ברכה. עכ"ל. ומבואר שאף שמעיקר הדין הרא"ש ס"ל להקל, מ"מ למעשה כתב מי יכניס ראשו בין ההרים להקל והמחמיר תע"ב. ואף שהרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' רכו) התיר, מ"מ מרן לא הביא דבריו בב"י[ד]. וגם כבר נתבאר לעיל (אות ד') שבמקומות שאין מפורש בדברי עמודי ההוראה אין הכרח שמרן יפסוק כדבריהם. ועי' בט"ז שכ' להקל בסוחט על אוכל ע"מ לאכול לאלתר. ע"ש. ועי' בלוית חן (סי' נו) שכ' שמאחר ומרן הביא המח' בי"א וי"א, דעתו לסמוך בשעה"ד או בהפ"מ על י"א קמא להקל, וכמ"ש כיו"ב מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' ק). וכ"כ בשכנה"ג (סימן זה בהגהב"י סק"ז) שאין ספק שלא על חנם כ' מרן בש"ע גם סברת המתיר אלא לומר שהרוצה יכול לסמוך על סברא זו, ואולי שמה שכתב ור"ת אוסר בבוסר,

---

ד. הערת מרן ראש הישיבה שליט"א: וגם שו"ת פאר הדור נדפס כמאתים שנה אחרי פטירת מרן. נאמ"ן ס"ט.

ר"ל שסברת ר"ת יחידאה, אע"פ שהסמ"ק הביא דברי ר"ת. ועכ"פ בצירוף סברת הט"ז יש לנו ס"ס. עכת"ד הרב לוית חן. ודו"ק.

ובדין נתינת בגדים יבשים ע"ג המכה בשבת, דבשבת (קלד:) ת"ר נותנים ע"ג המכה מוך יבש וספוג יבש, אבל לא גמי יבש ולא כתיתין יבשים. קשיא כתיתין אכתיתין (דברישא שרי מוך יבש דהיינו כתיתים, ובסיפא אסר כתיתין), לא קשיא הא בחדתי הא בעתיקי. ורש"י פירש, חדתי שלא היו על גבי מכתו מעולם מסו, עתיקי לא מסו. ע"ש. והרי"ף הביא הגמרא ופירש עתיקי מסו חדתי לא מסו. ומדברי הר"ן שם נראה שהרי"ף פליג ע"ד רש"י. אך הרא"ש (סי' ג) כתב שאפשר שגם רש"י מודה דעתיקי מעלי לרפואה טפי, אלא שמצריך דאותן עתיקי לא נתנו על גבי מכה פעם אחרת. ע"כ. ומרן בבית יוסף (סי' שכח, עמ' תק) הביא דברי רש"י והרי"ף והרא"ש, וסיים, ורבינו סתם דבריו כדברי הרא"ש אליבא דרש"י. ע"כ. ומרן בש"ע (סי' שכח סכ"ג) פסק לאסור בבגדים ישנים שלא ניתנו מעולם ע"ג המכה. ולכאו' היינו כדברי רש"י. והעיר בזה הרה"ג רי"ח סופר נר"ו בס' ברכי נפשי (ח"ב סי' ז). אולם נראה הטעם שנקט כן לפי שלדברי הרא"ש אין כאן מחלוקת בין הראשונים.

ובדין שותפים בממון ואחד מהם נושא ונותן בממון השותפות, נחלקו עמודי ההוראה, ועי' מ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' קעז ס"ג). ונחלקו האחרונים בדעת מרן, ועי' בס' שלחן גבוה ובס' באר משה על הש"ע שם. ועי' בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' רנג) שעמד בד"ז וכ' שבב"י מבואר דדעת הרמב"ם ז"ל דלא כהרמ"א, ולדינא כבר כתבו מהרלנ"ח ומהר"ם גלאנטי דבתריה דהרמב"ם גרירין מהסכמה קדומה. ודעת מרן ז"ל בב"י לכאורה מדכתב אחרי דברי הרמב"ם אבל הסמ"ג והרי"ף כתבו וכו', משמע דדעתו כהסמ"ג והרי"ף. וכמ"ש בעלי הכללים בכללי הטור כשכותב "אבל"[ה]. ובפרט הכא דיחיד ורבים. אך מדלא הזכיר זה בש"ע, לכאורה נראה דלא ס"ל להתיר

ה. אם שייך בבית יוסף הכלל שאם הביא פוסק בלשון "אבל", מוכח דנקט כוותיה להלכה

והנה מבואר מדברי הרב שואל ונשאל כאן דס"ל דאף בב"י אמרינן הך כללא דאם הפוסק כותב "אבל" משמע דהכי נקטינן להלכה.

אבל בשדי חמד ח"ו (כללי הפוסקים סי' יג אות יב) העיר דבכמה דוכתי בב"י הביא פוסקים בלשון אבל, ולא הביאם בש"ע בי"א בתרא, וסיים שאין כלל זה ברור בדברי מרן בש"ע. וע"ש. [וע"ע למ"ז בשו"ת איש מצליח ח"ב (חאו"ח סי' כט אות ו' סוד"ה וראיתי) שכ' בנ"ד ליכא הכרעת מרן ממש בהדיא רק רמזים בעלמא מדהביא סברת הרמב"ם בב"י באחרונה]. ועי' בשו"ת תפלה למשה ח"א (ס"ס טו) שכ' ג"כ שלא שייך כלל זה בב"י, שעיקרו אסיפת הדעות השונות, ומצאנו כיו"ב פעמים רבות שכותב בב"י שתי דעות ובש"ע אינו פוסק כדעה האחרונה שהזכיר בב"י, ראה בב"י או"ח סי' רעב (ד"ה ועל יין מבושל) שהביא ד' הרמב"ם שאוסר לקדש על יין

והדר ביה ממ"ש בב"י או דמספק"ל. ועיין לה׳ בינת אדם (כלל יו"ד) שכתב דהב"י פסק כדעת הסמ"ג והרי"ף. ולדינא לענ"ד יש להתיר, דאוקי הרי"ף נגד הרמב"ם ששניהם עמודי הוראה והכרעת הסמ"ג מכרעת, ועיין למרן בהקדמתו להב"י. ותו דספיקא דרבנן הוא ולקולא. ועוד דהכרעת מור"ם ז"ל מכרעת כיון דלא גילה מרן ז"ל דעתו, ועוד דלשון מרן בב"י נוטה לזה. וע"ש. ועי׳ בס׳ מלוה ה׳ ח"ב (פי"ב הע׳ 86 עמ׳ קכ) שכ׳ שמד׳ מרן בהקדמתו משמע שבמקום שיש מחלוקת בין שני עמודי ההוראה הו"ל ספק שקול, והכרעת רוב הפוסקים תכריע, ומסתברא דהיינו דוקא במידי דאורייתא, אבל בדרבנן אפי׳ אם אין רוב מוחלט נקטינן כדעת המיקל ככל ספק שקול בדרבנן. וא"כ בנ"ד שיש מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם, והרא"ש לא גילה דעתו בזה, הו"ל ספק שקול, וכיון שהמחלוקת נוגעת לאיסור אבק רבית דרבנן נקטינן כדברי הרי"ף שהוא מיקל. אולם כיון שהמנהג הקדום בארץ ישראל וארצות המזרח והמערב וספרד ובבל לפסוק הכל על פי דעת הרמב"ם, וידוע שמרן בש"ע רוב פסקיו הם על פי דעת הרמב"ם, א"כ אע"פ שבמקום שמצאנו בפירוש למרן שפסק נגד סברת הרמב"ם ע"פ מ"ש בהקדמתו לב"י שפסק כב׳ מתוך ג׳ עמודי ההוראה או מטעם אחר, בודאי נקטינן כמרן, כידוע שמאתים

מבושל באחרונה ובל׳ אבל, ובש"ע לא פסק כמותו. ושם סימן רעג (ד"ה אמר שמואל) הביא ד׳ הר"ן באחרונה בל׳ אבל, ובש"ע שם ס"א פסק כדעת הגאונים. והעיר על מ"ש בשו"ת שמחת כהן חאו"ח (חי׳ ש"ע סי׳ קיט). ע"ש. וע"ע להרה"ג רי"ח סופר נר"ו בס׳ זכרון משה ח"ג (סי׳ לה) שהביא מחלוקת הפו׳ אם בבית יוסף אמרי׳ הך כללא דאבל. וע"ש. וע"ע בשו"ת אלישיב הכהן ח"א (סי׳ ו׳ אות ה׳ והלאה) שכ׳ ג"כ דלא אמרי׳ הך כללא בב"י, אלא שהוסיף דהיינו דוקא במקום שמביא בב"י אסיפת פוסקים, אך כשכותב תחלה מה שהוא סובר ואח"כ כ׳ אבל פלוני כתב, משמע שחוזר בו מסברתו. וכן היכא שכותב מרן אלא שראיתי לפלוני, ג"כ הכי ס"ל להלכה. ע"ש. וע"ע בס׳ מבוא השלחן (פי"ד ס"ח) שכ׳ ג"כ של"ש כלל זה בב"י, והוסיף שמ"מ במקום שאין הכרעה ממקום אחר לגלוי דעת מרן, יש מקום בראש לומר שדעת מרן כדעה אחרונה שכתב בבית יוסף והעלה בלשון אבל. ע"ש. [ועי׳ בס׳ ילקוט כהונה (חאו"ח עמ׳ שפד) שנקט שכלל זה ד"אבל" שייך אף בב"י, על פי רוב. ע"ש. וע"ע בס׳ בשובך לציון ח"א (עמ׳ קעח, קפג). וע"ע לידי"נ שא"ב הרב אברהם ברדה נר"ו בס׳ שלמי שמחה (סי׳ יז) שהאריך להוכיח שלא שייך כלל זה בב"י. ושאף בילקו"י (שבת ח"א עמ׳ תעג) דן בזה. ע"ש. ובעיקר הך כללא דאבל, ע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי׳ יט אות א) וח"ז (חאה"ע סי׳ ח׳ אות ו׳). וידי"נ הרב ישראל סתהון נר"ו הראני להגאון חזון איש במכתב (נדפס בחיו"ד סי׳ קעד אות א׳, ד"ה דברי) שכ׳ וז"ל: דברי הגר"א הן בפשוטן, ובמקום שהכוונה "לרופף את הדין" ולומר שאינו מוכרע, משמש לשון זו דעת פלוני אבל פלוני כתב וכו׳. ובמקום שהכוונה לקיים את הדין ולאפוקי מהחולק, בזה שימוש הלשון לומר וזה דלא כפלוני, ואם באנו להרוס את מובני הלשון אבדנו ח"ו כל תורה שבע"פ הכתובה, וחלילה מנליזות כאלו. עכ"ל. ודו"ק]. ויש להאריך בד׳ האחרונים בזה. ואכמ"ל.

רבנים הסכימו עם הכלל שכתב לפסוק כב׳ מתוך ג׳ עמודי ההוראה. וכמ״ש מרן החיד״א בברכ״י חו״מ (סי׳ כה אות כט). ורוב ככל קהילות הספרדים קבלו את מרן לרבן עליהם וקבלו הוראותיו, מ״מ במקום שמרן עצמו לא הכריע בפירוש כנגד הרמב״ם יש לנו לפסוק כדעת הרמב״ם בין להקל בין להחמיר, מאחר וכמותו נהגו לפסוק קודם התפשטות הוראות מרן, ומטע״ז מרן עצמו התחשב מאד בדעת הרמב״ם כשחיבר הש״ע. ולכן גם בנ״ד שמרן לא הכריע בפירוש במחלוקת הרי״ף והרמב״ם, יש לנו להחמיר בזה כדעת הרמב״ם אע״פ שנוגע לאיסור אבק רבית דרבנן, ולא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. עכת״ד. ועי׳ בס׳ הוראה ברורה (סי׳ קעז ס״ג, ביאוה״ל הארוך שבסוה״ס) שכ׳ להשיג ע״ז, וכ׳ להכריע שע״פ דברי מרן בהקדמתו לב״י יש לפסוק כהרי״ף והרא״ש נגד הרמב״ם. ע״ש. ועי׳ למרן ראש הישיבה בהסכמתו בראש הספר הוראה ברורה, שכ׳ לסייע זה ממ״ש בשו״ת שואל ונשאל ח״ג (סי׳ כט). וע״ש. וי״ל עוד בזה.

[ובדין תפלת מנחה גדולה, עי׳ מ״ש בזה בשו״ת יחוה דעת ח״ד (סי׳ יט עמ׳ קי בהע׳) ובהע׳ איש מצליח על המשנ״ב (סי׳ רלג סק״ב בסוה״ס) ובשו״ת יוסף לקח ח״ג (סי׳ כז) מ״ש בזה].

ובדין המבואר בשלחן ערוך יו״ד (סי׳ קפו ס״ב וס״ג), עי׳ לקמן בחלק יורה דעה (סימן כה) משא ומתן בדברי הפוסקים בזה.

ברם אי קשיא הא קשיא דבדין מנודה אם מותר בהנחת תפלין, דעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש שמותרים בהנחת תפלין, והעיטור מחמיר. ועי׳ בבית יוסף יו״ד (סי׳ שלד). ומרן בש״ע או״ח (סי׳ לח סי״ג) פסק, מנודה ומצורע אסורים להניח תפלין. ע״ש. והוא פלא דשביק דעת ג׳ עמודי ההוראה ונקט כהעיטור. וכן העירו בזה האחרונים. והעלה בכה״ח שם (אות לה) שיניחם בלא ברכה. וכ״ה בהע׳ אי״מ על המשנ״ב (סוף הסימן שם). וכן במאור ישראל ח״א (מו״ק טו: תוד״ה לא. עמ׳ שיב, שיג) תמה ג״כ היאך שביק ג׳ עמודי ההוראה, ולכן פסק כד׳ הכה״ח שיניחם ללא ברכה. ע״ש. וכ״פ בהלכה ברורה (סע׳ כג).

וע״ע להגאון ר׳ יעקב חיים סופר נר״ו בס׳ ברכי נפשי ח״ב (סי׳ ז) וס׳ וזאת ליהודה (סי׳ א׳ – ד׳) [ובספריו שובי השולמית ח״ד (סי׳ ב׳) ומנוחת שלום ח״ו (סי׳ ב׳ אות ג׳) ושם בצלאל (סי׳ לה) וברית יעקב (סי׳ ב׳ הע׳ י׳ עמ׳ כז, סי׳ מא עמ׳ שיב) ויחי יוסף (סי׳ יד אות יט) ונר יהודה (עמ׳ פ) ובס׳ זכרון משה ח״ג (סי׳ לג). ע״ש] ולהגאון ר׳ יהודה ברכה נר״ו בס׳ ברכת יהודה ח״א (חיו״ד סי׳ לח לט) ולידי״נ משכבר הימים הרב נאור שלום נר״ו בס׳ ויען שמואל (חי״ט סי׳ עח וח״כ סי׳ צה, וחלק כא סי׳ פב) ובקונט׳ נורא תהלות

(סי׳ א׳ וסי׳ נז, בקובץ חוט המשולש תשע״ט) ולהרב אליהו מלאכי נר״ו בקובץ על יד (כללי מרן הגר״ע עמ׳ מד) שפלפלו בכמה מהמקומות הנ״ל. וע״ע בקונט׳ בדרך המלך (עמ׳ פו).

ובעיקר הכלל יש עמי עוד הרהורי דברים לפלפל אך קצר המצע מהשתרע, וגם הוי כמים שאין להם סוף. וזכינו לבאר כאן כמה מקומות בדברי מרן ולהסיר הקושיות ועיקולי ופשורי על מרן מלכא הבית יוסף זיע״א. ועוד חזון למועד.

סיכום עיקרי המשא ומתן שבתשובה בקצירת האומר:

כתב מרן בהקדמתו שבמקום שנחלקו הפוסקים, נקטינן להלכה כעמודי ההוראה הרי״ף הרמב״ם והרא״ש, ובמקום שנחלקו עמודי ההוראה נקטינן כשנים מתוך שלושה עמודי ההוראה. והמעיין היטב בבית יוסף יראה שבמקומות רבים לא פסק מרן כעמודי ההוראה.

ומצינו בזה כמה ביאורים ודרכים:

א. מצינו שמרן פסק בדרבנן כרוב הפוסקים שמקילים היפך רוב עמודי ההוראה. וכן מצינו איפכא, שפסק בדרבנן כרוב עמודי ההוראה, היפך רוב מנין.

ואפשר הטעם משום דבדרבנן הוי ספיקא דרבנן לקולא, הלכך ברוב בנין מקילים כדבריהם (אפי׳ היפך רוב מנין), והיכא דאיכא רוב מנין מקילים נקטינן כדבריהם (אפי׳ היפך רוב בנין).

וי״א שבמקום שיש מחלוקת בין שני עמודי ההוראה הו״ל ספק שקול, והכרעת רוב הפוסקים תכריע, והיינו דוקא במידי דאורייתא. אבל בדרבנן אפי׳ אם אין רוב מוחלט נקטינן כדעת המיקל ככל ספק שקול בדרבנן. (עי׳ אות א׳ - ג׳).

ב. מצינו שמרן ראה לנכון לחוש לדברי האוסרים בספק איסור תורה, אף נגד רוב בנין ומנין. (עי׳ אות א׳ - ג׳).

ג. במקום שיש מנהג, יש אומרים שהמנהג מכריע בין רוב בנין לרוב מנין, אע״ג דהוי מילתא דרבנן.

ובדברי מרן שכתב: הסכמתי בדעתי כי הרי״ף והרמב״ם והרא״ש, במקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ״ולכן פשט המנהג בהיפך״. כתבו כמה אחרונים שאף במקום שלא מצינו מנהג כן, סגי לפסוק כרוב מנין היפך רוב בנין. כי אין כוונת מרן להצריך שנראה בעינינו מנהג כך, אלא ר״ל שעל הרוב עפ״ז פושט המנהג כדבריהם. (עי׳ אות ג׳).

ד. כתב מרן החיד״א בשו״ת טוב עין (סי׳ יח) שבמקום שאין דברי עמודי ההוראה מפורשים, אלא נלמד מהשמטתם וכיו״ב, אין הכרח לפסוק כדברי עמודי ההוראה. ועפ״ז ניחא מקומות רבים בשלחן ערוך שפסק דלא כעמודי ההוראה. (עי׳ אות ד׳).

ה. כתב בשו״ת מכתם לדוד (סי׳ מח) שכשמחלוקת עמודי ההוראה מיוסדת ע״פ גירסאות בגמרא, ספוקי מספקא ליה למרן אי נקטינן כוותייהו, דמאן לימא לן שהגירסא שנזדמנה לפניו עיקר. לפיכך אין הכרח לפסוק כדבריהם. ונתבאר שעל פי דבריו אתי שפיר מקומות רבים בשלחן ערוך שפסק מרן דלא כעמודי ההוראה. ומ״מ אין הכרח שלא לפסוק כדברי עמודי ההוראה, אלא הכל לפי הענין. (עי׳ אות ה׳).

ו. מצינו שמרן החמיר היפך רוב מנין, וכתבו הפוסקים שאפשר דס״ל למרן שכיון שאפשר בנקל להחמיר בנידונו הוי כדשיל״מ. ומטע״ז החמיר. (עי׳ אות ד׳ בדין עבר הוסת, וסוף אות ו׳ בדין נטע רבעי).

ודע, כי לא באתי לקבוע מסמרות בזה, שהכל לפי הענין, ופעמים רבות יש טעמים ונימוקים נוספים לכל הכרעה בבית יוסף ובשלחן ערוך. והוא מקצוע גדול, ואין מי שיכול לירד לעומק דעתו הרחבה מיני ים של מרן. אולם זכינו לבאר כאן כמה מקומות ולהסיר הקושיות וההשגות שהשיגו האחרונים על מרן מלכא הבית יוסף זיע״א.

סימן ד׳

שליח ציבור שטעה ואמר קדיש תתקבל קודם הוידוי, אם יאמר תתקבל אחר ובא לציון

אורך ימים ושנות חיים למעלת כבוד ידיד נפשי הרה"ג המפורסם לשם ולתהלה רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א, מחבר הספרים גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים.
שלום וישע רב.

בדבר השאלה על שליח ציבור שטעה ואמר קדיש תתקבל אחר חזרה קודם הוידוי, האם צריך לחזור ולומר פעם נוספת קדיש אחר ובא לציון.

ונראה להלכה שאכן יאמר שוב קדיש תתקבל אחר ובא לציון. הואיל ויש כמה בקשות ב"ואתה קדוש" (והכן לבבם אליך, הוא יפתח לבנו בתורתו וכו׳), וע"ז מבקשים תתקבל צלותהון ובעותהון. ואמנם יש מקומות שאסור לומר קדיש תתקבל או יהא שלמא פעמיים בזה אחר זה, אך היינו רק מטעם מרבה בקדישים, אולם בנ"ד אין בכך כלום, כי ציוונו רבנו האר"י שצריך לומר בכל יום י"ב קדישים והקדיש הרביעי אחר ובא לציון, וכמ"ש בשער הכוונות (דרוש הקדיש דף נא). ועוד שלפי הקבלה בתפלה עולים ב׳ עולמות, ובתפלת שמונה עשרה הוא בעולם האצילות, ומן אשרי יושבי ביתך עד תפלה לדוד חוזר לעולם הבריאה, וצריך להפסיק בין העולמות בקדיש. וכיון שצריך לומר קדיש אין כאן חשש מרבה בקדישים כלל. וזה פשוט. וע"ע מ"ש הרמ"א (סימן נה ס"ג) שאם יצאו מקצת מהעשרה אחר שהתחיל החזרה והקדושה, יכולים להשלים כל סדר קדושה ולומר הקדיש שלם [דהיינו הקדיש תתקבל] שאחריה, "דשייך לתפלה", שהרי אומר תתקבל צלותהון ובעותהון וכו׳ אבל אין קורין בתורה דזהו ענין אחר. ע"כ. וע"ע בלבוש (סי׳ נה ס"א) שקבעו קדיש תתקבל אחרי ובא לציון, כדי שיהא חוזר גם ע"ז. ע"ש. וכן פסקו הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ד סימן ע׳ אות יג) והגאון רבי שלמה מאזוז בתשובה שבשו"ת שמחת כהן ח"א (סימן כח) ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"א (סימן מא). וכ"כ בילקו"י (תפלה ב׳ סי׳ קלב ס"ח, ושבת א׳ סי׳ רסה ס"ג) לומר קדיש תתקבל שנית. ע"ש. וי"א שצריך לומר קדיש יהא שלמא, אע"פ שאחר

בית יעקב ושיר של יום יאמר שוב קדיש יהא שלמא, כן ראיתי בשו״ת משנה הלכות ח״ו (סימן טז). וכן ראיתי בשו״ת דובר מישרים ח״א (סימן כא) שכתב לומר קדיש יהא שלמא. אולם לפ״ד הלבוש הנ״ל נראה יותר כדברי האחרונים שהורו שצריך לומר קדיש תתקבל. (ודע כי כמה מהפוסקים הנ״ל לא מיירי ממש בנ״ד, אך מדבריהם יש ללמוד בהחלט לנ״ד).

סימן ה'

כהן שהרג נפש באונס באסון מירון תשפ"א, אם רשאי לישא כפיו

מוצ"ש פרשת בהר בחקותי, אור לכ"ז אייר תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, מזכה הרבים באופן מופלא, וכתר שם טוב עולה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר עתרת השלום והטוב.

בדבר השאלה אודות כהן שהיה במקום האסון הנורא במירון בליל ל"ג לעומר תשפ"א, ל"ע, ורצה לחלץ עצמו מכל האנשים שנפלו עליו ועל ידי כן יצא שדרך על אנשים רח"ל, האם רשאי לישא כפיו אחר שעשה תשובה, או דמאחר ומסתמא קירב המיתה לאחד מאנשים שם רח"ל, אינו רשאי לישא כפיו.

ראשית איני יודע אם היו מצויים במקום זה כהנים בשעת האסון במירון, אולם נידרש לעיקר השאלה.

הנה מקור הדין בברכות (לב:) א"ר יוחנן, כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר ידיכם דמים מלאו. וכ"פ בטור ובשלחן ערוך (סי' קכח סל"ה).

ונראה שבנ"ד יש להקל מאחר והיה אנוס, ואין לך אונס גדול מזה יותר ממי שצריך להציל עצמו, ובייחוד שלא ידע כלל שהורג אחרים רק ביקש לצאת מהמקום הדחוק. [ועיין בבא מציעא סב. חייך קודמים לחיי חבירך. וי"ל טובא, ואכמ"ל].

הנה נחלקו הפוסקים בכהן שהרג נפש בשוגג אם ישא כפיו, ומרן בבית יוסף (סי' קכח) הביא דברי הרמב"ם (פט"ו ה"ג) שאפילו הרג את הנפש בשגגה לא ישא את כפיו ואף על פי שעשה תשובה. ומאידך בהגהות מיימוניות (פט"ו אות א) והמרדכי (מגילה סי' תתיח) כתבו בשם ראבי"ה ורבנו שמחה להקל, דדוקא במפורסם להרוג ומועד לכך, לא ישא כפיו. והביאו ראיה מהירושלמי (פרק הניזקין ה"ט). ע"ש. וזה לשון מרן בש"ע (סי' קכח סל"ה): כהן שהרג את הנפש, אפילו בשוגג, לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה. וכתב הרמ"א, יש אומרים דאם עשה תשובה נושא כפיו, ויש להקל על בעלי תשובה, שלא לנעול דלת בפניהם, והכי נהוג. ע"כ. וכתב בכה"ח (אות רי) שלכתחלה לא יעלה

ויש לו לצאת קודם רצה, ובדיעבד שעלה לא ירד. ע״ש. ובהערות איש מצליח על המשנה ברורה הביאו בשם מרן הגר״ע יוסף בילקוט יוסף ח״א (עמ׳ שכא) שאפי׳ עלה ירד, שיש בזה חשש ברכה לבטלה. [וע״ע בשו״ת יביע אומר (רס״י טו) שכתב שאין לנו אלא דברי מרן]. וכתבו דמ״מ אם כבר בירך לכו״ע נושא כפיו. ע״ש. וע״ע להגר״ש מאזוז בשו״ת כסא שלמה (חאו״ח סי׳ טז אות ד׳). ולפיכך כהן שהרג נפש בשוגג (וזה מצוי בעוה״ר בתאונת דרכים), ושב בתשובה, לדעת הרמ״א רשאי לישא כפיו. ולמרן לא ישא כפיו.

אולם בנ״ד היה אנוס. ובפרט שעשה תשובה. [והנה הטור (סי׳ קכח) הביא מחלוקת הראשונים בכהן שהרג נפש ושב בתשובה, דלהרמב״ם לא ישא כפיו, ולרש״י ורבנו גרשום ישא כפיו, והר״ם מרוטנבורג כתב שאין אומרים לו לעלות ואם עלה אין מוחין בידו. ופסק מרן בשלחן ערוך (סעיף לז) דמומר לעבודת אלילים לא ישא את כפיו, וי״א שאם עשה תשובה, נושא כפיו. וכן עיקר. ואם נאנס, לדברי הכל נושא כפיו. וע״ש באחרונים אימתי ובטעם דמהני חזרה בתשובה בד״ז].

וכהן שהרג באונס ולא עשה תשובה, בפרי חדש (סעיף לה) כתב שיש להקל שישא כפיו. וכ״כ במשנה ברורה (ס״ק קכ״ח) שאם אנסוהו להרוג נושא את כפיו, ואף על גב דברציחה קיימ״ל דיהרג ואל יעבור, מ״מ אם עבר ולא נהרג לא מיפסיל לנשיאת כפים בשביל זה. (וע״ש בשער הציון ס״ק צט)[א]. ע״ש.

וגדולה מזו היקל באליה רבה (אות סג) אף בשוגג קרוב לאונס, דאפי׳ לא עשה תשובה ישא כפיו. וכן הביאו להלכה במגן גיבורים (אלף המגן ס״ק סט).

ואף שבפרי מגדים (ס״ק נא) כתב להחמיר לכתחלה שאף באונס לא יעלה. ע״ש. עכ״פ בעשה תשובה יש להקל. וכ״כ בכף החיים (אות רח) והגאון מוהר״ר רחמים מאזוז בהערות איש מצליח על המשנ״ב (בסוף הספר) ובספרו שו״ת כסא אליהו (סי׳ יג) שיש להקל אם עשה תשובה. וכן ראיתי בשו״ת יחוה דעת ח״ה (סי׳ ט״ז) שכתב שראוי לחוש לדברי הפרי מגדים, דסב״ל. ומ״מ בשוגג הקרוב לאונס, וחזר בתשובה, הוי כעין ס״ס, שמא הלכה כהפוסקים שתשובה מועילה, ואת״ל להחמיר, שמא הלכה שבשוגג הקרוב לאונס נושא כפיו. ומכיון שברכת כהנים היא מצות עשה מן התורה שרי ע״י ס״ס לברך. ולכן כהן

א. וע״ע במה שדנו האחרונים בכהן שהרג נפש במלחמה, בשו״ת צבי תפארת (סי׳ לז) ובשו״ת לבושי מרדכי תנינא (סי׳ יז) ובשו״ת פני מבין (סי׳ כה) ובשו״ת התעוררות תשובה ח״א (סי׳ נ״ח) ובשו״ת ויצבור יוסף (סי׳ לו) ובשו״ת אגרות משה (ח״ב מיו״ד סי׳ קנח) ובשו״ת ציץ אליעזר חי״ד (סי׳ ס) ובשו״ת יחוה דעת ח״ב (סי׳ יד) ובמאור ישראל ח״ג (פרק ט״ו מהלכות תפלה).

שהרג נפש בתאונת דרכים, אם היה באונס ועשה תשובה יש להקל. ע"ש. [וגם מרן ראש הישיבה שליט"א בספרו ארים נסי עמ"ס יבמות (עמ׳ פד) כתב, שלפי דברי התוס׳ (יבמות דף ז׳ ע"א ד"ה שנאמר) נשיאות כפים דמצותה בידים אין קטיגור נעשה סניגור, אבל עבודה אע"ג דעביד בידו, מ"מ עיקר עבודה היא בדבר אחר, כגון דם הקרבן או ניסוך היין והשמן או הקטרת הקטורת וכדומה, משא"כ בנשיאות כפים שעיקר העבודה בהרמת הידים למעלה. ולפ"ז נראה דדוקא אם הרג הנפש ביד, דהיינו בחרב או בחץ וכדומה, לא ישא כפיו, אבל אם הרגו באבר אחר ליכא משום ידיכם דמים מלאו. ולפ"ז כהן שהיה נוהג במכונית ודרס אדם, רשאי לישא כפיו. וע"ש. ובעיקר הענין אם יש להקל עפ"ד התוס׳ הללו למי שהרג נפש ע"י תאונה במכונית, עי׳ בשו"ת יחו"ד ח"ז סי׳ יח. וע"ש שהעלה להחמיר בנידונו שלא ישא כפיו משום דהוי שוגג קרוב למזיד, שנהג ברשלנות. ע"ש. וע"ע בשו"ת יחוה דעת ח"ז סי׳ רה סוף אות א]. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"א (סי׳ מג). וע"ע בס׳ גינת אגוז (סי׳ יא).

ועוד יש להוסיף דאם לא מת מיד, הנה מרן בבית יוסף (סי׳ קלה) הביא דברי המרדכי (מגילה סי׳ תתיח) בשם רבנו שמשון בן אברהם, דכהן שמל את התינוק ומת, נושא את כפיו, דאפילו אם תמצא לומר שכהן שהרג בשוגג לא ישא את כפיו, שאני הכא דאיכוין לשם מצוה, ועוד מי יימר דכלו לו חדשיו, ועוד שמא הרוח בלבלתו. וכ"כ בהגהות מיימוניות (פט"ו מהלכות תפילה) ורבנו ירוחם (נ"ג ח"ו כז:) בשם רמ"ה. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סעיף לו): מל תינוק ומת, נושא את כפיו; ואם העם מרננים אחריו שהוא שופך דמים, כיון שלא נתברר הדבר, ישא את כפיו[ב]. וכתב המגן אברהם (ס"ק נב) הטעמים להקל, דאכוון לשם מצוה, ועוד מי יימר דכלו ליה חדשיו, ועוד שמא הרוח בלבלתו (מרדכי הג"מ). וטענה זו דהרוח בלבלתו שייך אפי׳ בהורג גדול בשוגג ולא מת מיד, כדאמרי׳ בגיטין (דף ע׳ ע"ב). ע"ש דיש עוד טענה כשפירכס. עכ"ל. והביאו בביאור הלכה (ד"ה אפילו) שהמג"א צידד להקל כשלא מת מיד. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"א (סי׳ מג) שנשאל בכהן שדחף במכוניתו באמצע הנהיגה זקן אחד ארצה והוא מת אחרי ל׳ יום, וכתב שישא כפיו בלי פקפוק. חדא דהי׳ שוגג וכבר קבל עליו תשובה ובכה"ג מקיל הרמ"א סימן קכ"ח סל"ה בפשיטות. ועוד דלא מת

ב. ומכאן למדו האחרונים בכהן רופא שמחמת טעות בטיפולו מת החולה, שרשאי לישא כפיו. (עי׳ מנחת אהרן כלל ט"ז סי׳ ע׳. ועוד).

מיד ובכה״ג מצדד מג״א שם להקל. וכאן עוד צד נוסף דהנדחף היה חולה גדול ואולי גברא קטילא קטיל, ולכן פשוט להתיר. ועשה תשובה שלימה. ע״ש.

ועכ״פ יש ללמוד מהטעם הראשון לדברי מרן בש״ע הנ״ל (סעיף לו), שאם היה באסון במירון מי שנתכוין להציל אחרים ובטעות גרם למיתתם, שלכאורה לא נפסל מלישא כפיו, דנתכוין לשם מצוה.

ובנ״ד כלל לא ברור שהרג אדם, וייתכן מאד שהיו מתים בלאו הכי. ובמקום שיש ספק אם הרג את הנפש, יש להקל עכ״פ כשעשה תשובה, גם לספרדים. וע״ע בשו״ת מהרש״ם ח״ה (סי׳ ל׳).

ולפי כל האמור נראה שרשאי לישא כפיו. ויש להוסיף עוד בנ״ד, אך כאן עמד קנה במקומו. [והנה בכהן שנדחף מחמת הלחץ שנדחף מאחוריו, בודאי דקיל טפי. וע״ע בירחון האוצר (סיון תשפ״א עמ׳ תב) מ״ש בזה].

ויהי רצון שנשמע ונתבשר בשורות טובות, עוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, ונסו יגון ואנחה, ובמהרה נתבשר בביאת ינון אל הנחלה ואל המנוחה. אמן.

בברכת התורה

יצחק מאזוז ס״ט

סימן ו׳

אם האוכל בכף דבר מבושל, צריך ליטול ידיו מדין נט"י לדבר שטיבולו במשקה ובענין נטילת ידים לאכילת כוסכוס

שלומים מרובים כטל וכרביבים מאדון העולמים ירא ה׳ מרבים כהר"ר **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וכל טוב סלה.

בדבר השאלה אם צריך נטילת ידים כשאוכל דבר מבושל ע"י כף.

הנה האריכו בזה הפוסקים, ומקרוב מצאתי למ"ז הרב הראשי וראב"ד ג׳רבא הגאון מוהרמ"ז מאזוז זצ"ל בספרו ויסמוך משה (בסוה"ס, דף יב ע"ד) שהביא מה שכתבו האחרונים שהאוכל בכף דבר מבושל או ללפת, אינו צריך ליטול ידים, משום דהוי תרי חומרי ולא מחמרינן. וכתב דאעיקרא קשה אמאי הצריך מרן נטילה לדבר שטב"מ, והרי י"א (שהביאם הטור סי׳ תעב) דהאידנא א"צ נטילה בדבר שטב"מ, וי"ל נמי סד"ר לקולא. (ודעה זו אינה דעה דחויה, דהא מטע"ז מרן חשש לדעה זו שלא לברך, וסב"ל). וצ"ל דלפעמים בדבר שאין הפסד וטורח כ"כ בדברי חכמים, המה ראו להחמיר גם בספיקא דדבריהם. אך בתרי חומרי מלבד עיקר תקנת נט"י, לא מחמרינן. ואי לא מסתפינא אמינא להקל מיהת גם בחומרא א׳ מלבד ספק פלוגתא דרבוותא בעיקר נט"י דהוי תרי חומרי וספק ספיקא, היכא דאיכא טורח להביא מים וליטול ע"ד שטיבולו במשקה. ויש להתיישב בדבר. עכת"ד.

ועכ"פ מבואר דס"ל להקל באכילת דבר מבושל בכף שא"צ נט"י. ולפ"ז לכאו׳ יש להקל אף באכילת כוסכוס בכף שא"צ נט"י. ובאמת במשפחת אמי (דור רביעי למוהרמ"ז הנזכר) נוהגים להחמיר ליטול ידים קודם אכילת כוסכוס. ושאלתי אף לסבתי אם אימי שתחי׳ לאורי"ט (בת הגאון רבי חיים טרבלסי, מח"ס ראה חיים ב"ח על הזוהר, שהיה אף הרב הראשי ברובע הקטן בג׳רבא), ואמרה שאכן נהגו ליטול. וראיתי הדיון בגליונות או"ת (שנת התש"ף) שיש שנהגו להחמיר בג׳רבא ליטול ידים קודם אכילת הכוסכוס, ויש שלא נהגו. והנה פעמים רבות נוהגים לאכול בידים סלט ירקות (״משייר״) תוך כדי אכילת הכוסכוס, ופעמים רבות הירקות לחים וצריכים

נטילת ידים מדינא (ואמנם באו״ת אדר סוף עמ׳ תקנ כ׳ ידיד בית אבא הרב שמעון הכהן מפי השמועה שהרבנים לא נטלו ידים אע״פ שאכלו כוסכוס עם ירקות. וצ״ע. ומהר״ם סגרון נר״ו באו״ת אייר עמ׳ תשלט יישב שבעבר לא היו רוחצים הירקות. ע״ש. אך ייתכן שפעמים רבות אכן היו רוחצים הירקות, ובזה היו נוטלים ידיהם כפי עיקר הדין). ובאמת לא נפלאת ולא רחוקה היא כי מקור המנהג להחמיר היה כשאוכלים עם ירקות לחים, ונתפשט שגם כשלא אכלו עם ירקות החמירו ליטול ידים. ובזה ניחא שפיר שיש שנטלו ידיהם ויש שלא נטלו ידיהם, אחר שלא היה מנהג בזה מצד הדין אלא שנתפשט אחר שהורגלו ליטול ידיהם כשאוכלים הכוסכוס עם ירקות לחים. ובזה ניחא ג״כ שמ״ז מוהרמ״ז ראב״ד ג׳רבא לא הזכיר כלל שמנהג ג׳רבא לחוש לחולקים שאף האוכלים בכף בדבר מבושל נוטלים ידים. ואם נכונים הדברים א״כ אין טעם להצריך נט״י לכל דבר מבושל שאוכלו בכף ע״פ מנהג ג׳רבא להחמיר בזה, דדוקא בכוסכוס היה טעם שהחמירו שלא לחלק באכילת הכוסכוס. ועי׳ בשו״ת אלישיב הכהן ח״ב (סי׳ יד) שהעלה להחמיר אף שאוכל משקה מבושל בכף, וכפי שהחמירו בג׳רבא. ודו״ק. [אם כי בודאי שאין הדבר מוכרח, וייתכן שנהגו להחמיר בזה לחוש לחולקים המצריכי נט״י אף בדבר מבושל שאוכלו בכף].

ואמנם יש לציין שיתכן שהיו שהיקלו בזה מחמת שלא נזהרו כל כך אף בנט״י לכל דבר שטיבולו במשקה. וידועים דברי הט״ז (סי׳ תעג סק״ו). וע״ש בחק יעקב (ס״ק כח) ובס׳ שבח פסח (דיני ורחץ סק״א) ולמוהרש״ך בהגדתו ערבי פסחים (סדר ורחץ בקרבן פסח, עמ׳ פא בנד״מ ע״י ידי״נ הרב אליחי הכהן). וע״ע למוהרח״ך בס׳ מגיד דבריו ליעקב (הלכות ורחץ סק״א) ולמוהרב״ס בס׳ הגיד לעמו (עמ׳ קב). וע״ע בס׳ עלי הדס (ר״פ ד׳) שכ׳ שבתונס רק ת״ח הקפידו ליטול ידיהם קודם אכילת דבר שטיבולו במשקה. ועי׳ להגר״ש משאש בשו״ת שמש ומגן ח״ב (ס״ס מה, ס״ס מו. וע״ע סי׳ ד׳ עמ׳ י׳) וח״ג (סי׳ סז סק״ג, סי׳ עב) וח״ד (סי׳ לא) שכתב להחזיק מנהג העולם שאין נוטלים ידיהם לאכילת דבר שטיבולו במשקה, ורק איזה חסידים ואנשי מעשה נוטלים. ע״ע. וא״כ מהמוני העם שיתכן שלא הקפידו כלל ליטול ידיהם בדבר שטב״מ, א״א להוכיח שמנהג ג׳רבא להקל שא״צ ליטול ידים קודם אכילת כוסכוס. אולם לפמ״ש באו״ת בשם כמה תלמידי חכמים שנהגו להקל בנט״י לאכילת כוסכוס שפיר מוכח כן. וראיתי לציין בזה שאף ששמעתי שבמשפחתנו מאזוז

לא נהגו בזה בחו"ל. וע"ע למרן ראש הישיבה באו"ת (טבת עמ' שסא) שכ' שמ"ז ה' איש מצליח לא נהג ליטול ידים קודם אכילת כעכים שהוטבלו בקפה. ומ"מ אני נוהג בל"נ ליטול ידי לפני הכוסכוס כי יש חולקים בזה. עכ"ל. ושמעתי שמאותו הטעם מ"ז האי"מ גופיה לא נהג ליטול ידיו באכילת הכוסכוס. אולם שאלתי על כך למ"ז הגאון מהר"י צמח מאזוז שליט"א ואמר לי שזוכר בבירור שמו"ר אביו מרן הגאון איש מצליח נטל ידיו קודם אכילת כוסכוס. והוא מעשים שבכל שבוע וא"א לטעות בזה. עכ"ד נר"ו. [וידוע שמ"ז מוהרי"ץ מאד דייק וגמיר שמועותיו מפומיה דרביה מו"ר אביו זצ"ל, ואוחז צדיק דרכו ומדקדק מאד במנהגי מו"א הגאון]. ויש לעמוד עוד בדברי הפוסקים בזה. (וע"ע בס' תורת הקדמונים סי' כט). ועיקרי הדברים כאן נדפסו גם בהגהתי בספר ויסמוך משה שיצא לאור במהדורא חדשה בספר שערי משה החדש (סימן קנח). ע"ש. ואכמ"ל.

סימן ז׳

לברך ברכה בשעה שמנגב ידיו ע״י מכונה חשמלית

לידיד נפשי היקר והנעלה, מיחידי סגולה, אשר פועל רבות להרים קרן התורה, ולהגדיל תורה ולהאדירה, חכם וסופר מהיר הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר״ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה האם מותר לברך ברכה בשעה שמניח ידיו סמוך למכונת יבוש חשמלית, על מנת שיתייבשו ידיו?

והנה כתב מרן בש״ע (סי׳ קצא ס״ג) אסור לעשות מלאכה בעודו מברך. (וכן הוא לעיל סוף סימן קפ״ג). וכתב הט״ז, שלא תטעה לומר דוקא בשעת ברכת המזון אסרו בעשיית מלאכה, ולא בשאר ברכות או תפלה, אלא דודאי גם בכל מילי דמצוה לא יעסוק בשיחה אחרת, ולא הזכירו זה כאן בב״ה אלא לתרץ קושיא. אבל בודאי בכל המצות לא יעשה אותם ועוסק בד״א, כי זה הוא מורה על עשייתו המצוה בלי כונה אלא דרך עראי ומקרה. ע״ש. אולם יש חולקים וס״ל דדוקא בברכת המזון דאורייתא, ולא בשאר ברכות דרבנן. ועי׳ בשו״ת איש מצליח ובשו״ת יביע אומר. ומכל מקום לברך ברכה בשעה שמנגב ידיו ע״י מכונה חשמלית, נראה שיש להקל, משום שניגוב ע״י מכונה חשמלית גרע אף מתשמיש קל. והא קמן הפוסקים המקילים בלא״ה. וע״ע לידי״נ הרב מתתיהו גבאי מ״ש בזה לצדד להקל. ועכ״פ בודאי שיש לכוין בברכה, ובפרט ברכת אשר יצר אשר רבו מעלותיה.

ויהי רצון שיזכה להמשיך לזכות את הרבים, כטל וכרביבים, מתוך שפע ברכה והצלחה, שובע שמחות וכל טוב.

ביקרא דאורייתא
ע״ה יצחק מאזוז ס״ט

סימן ח׳

בדין ברכות ההודאה בניצולי האסון במירון

בס"ד, יום חמישי כ"ד אייר תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי מזכה הרבים המופלא, וכתר שם טוב עולה, הרה"ג ר׳ **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה אודות האסון הגדול במירון בליל ל"ג בעומר, לתקפ"ץ. ויש אדם שמצא חבירו רק אחרי כמה שעות במירון לאחר האסון הנורא, האם יכול לברך שהחיינו מרוב שמחה שמצא שלא קרה לו כלום ב"ה.

נראה לענ"ד שהניצול עצמו יברך הגומל בלא שם ומלכות. ואם נסע בדרכו למירון או בחזרתו נסיעה ארוכה, יברך הגומל על הנסיעה ויכוין לפטור את נס ההצלה. וידידיו וקרובי משפחתו השמחים בראייתו, לא יברכו שהחיינו אלא אם לא ראוהו יותר משלשים יום.

הנה בברכות (נח.) איתא דהרואה את חבירו אחר שלשים יום מברך עליו שהחיינו. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סי׳ רכה ס"א). אך על פחות משלושים יום אין מברכים. ואמנם כתבו כמה וכמה פוסקים שבזמננו אין נוהגים לברך שהחיינו. אולם להלכה אם באמת שמח מאד בראייתו, אפשר לברך שהחיינו. ומ"מ היינו דוקא אם עבר ל׳ יום. [וע"ע בשו"ת יחוה דעת ח"ב (סי׳ כה) וח"ז (סי׳ לג) שכתב לענין יהודים שנחטפו במטוס ע"י מחבלים והובאו לאוגנדה, קרוביהם שהיו חרדים לשלומם, אם עברו עליהם ל׳ יום שלא ראו אותם מברכים עליהם שהחיינו. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (ס"ס כד) ובספר ברכת ה׳ ח"ד (פ"ב סכ"ז)].

ומכל מקום נראה שהניצולים יברכו ברכת הגומל בלא שם ומלכות. דהא קיימא לן שארבעה צריכים להודות, חבוש ים יסורים מדבר. ונחלקו הראשונים אם הני ארבעה דוקא, או לאו דוקא ובכל נס שנעשה לאדם יברך ברכת הגומל. וכתב מרן בשלחן ערוך (סי׳ ריט ס"ט), דהני ארבעה לאו דווקא, דה"ה למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. וי"א שאין מברכין

הגומל אלא הני ארבעה דוקא. וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. והאריכו בזה האחרונים. וכ״כ בבן איש חי (פ׳ עקב ס״י) ובכף החיים (אות נב) שיברך בלא שם ומלכות.

אלא שמצוי שאלו שהיו נוכחים במירון נסעו נסיעה ארוכה להגיע לציון, ולכן צריכים לברך הגומל מדין הולכי דרכים. והדבר תלוי בדין אם נוהגים לברך הגומל על נסיעה מעיר לעיר, שכתב מרן בשולחן ערוך (סי׳ ריט ס״ז), באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים. ובספרד נוהגים לברך, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך. ע״כ. ואף למנהג ספרד, נודע המחלוקת בזמננו אם צריך לברך הגומל. ואנן בדידן נקטינן שמברכים הגומל על נסיעה מעיר לעיר, אף בזמננו. וכן דעת מרן הגר״ע יוסף ולהבה״ח מרן ראש הישיבה שליט״א. וע״ע בס׳ ברכת ה׳. וע״ע בשו״ת יחוה דעת ח״ז (סי׳ לג) אודות חיילים שנשארו בחיים מפיצוץ שאירע בצור (בשנת תשמ״ד) ואירע להם נס גדול, אם נסעו ד׳ פרסאות צריכים לברך הגומל. ע״ש.

ולענין קרובי משפחתו האם יכולים לברך עבורו ברכת הגומל, עי׳ בש״ע שם (סעיף ד׳) שכתב: אם בירך אחר ואמר: בא״י אמ״ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא. וכן אם אמר: בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן, וענה אמן, יצא. הגה: ואין זה ברכה לבטלה מן המברך, אף על פי שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה.

ולכאורה יש משמעות בדברי הש״ע שאפילו אחר שאינו קרובו יכול לברך על טובת חבירו, כל שהוא שמח בזה. ולהלכה הסכימו האחרונים שאין לברך הגומל על חבירו או אשתו, אלא על אביו או רבו. ודוקא בדיעבד יצא, אבל לכתחלה אין לעשות כן. עי׳ במשנ״ב (ס״ק יח) ובביאור הלכה (ד״ה ואין זה) ובכף החיים (אות לג). וע״ע בברכת ה׳ ח״ד (פ״ו סמ״ב) ובחזון עובדיה ברכות (עמ׳ שנ, שפא) ובשו״ת יביע אומר ח״ח (חאו״ח סי׳ ח אות ג׳).

ועיין בט״ז (סק״ג) דהיינו דוקא ששמח בליבו על שזה נתרפא או ניצול, אבל אם אינו שמח בלבו כל כך, אלא שאומר כן מפני השלום, אין לומר בשם ומלכות דהוי ברכה לבטלה, אלא יאמר בריך רחמנא דיהבך ניהלן. וכ״כ בכף החיים (אות לד).

[ובאופן שלא עברו ל' יום, יוכל ליטול פרי חדש ולברך עליו שהחיינו. וע"ע בספר הליכות שלמה (תפלה, פכ"ג סי"ב) שאחר שכתב שלא נוהגים בזמננו לברך ברכת שהחיינו, רק במקרים מיוחדים. ובשאר גוונים אם מרגיש רצון לברך, יזמין לעצמו פרי חדש ויברך בשעה שיראהו, ותעלה הברכה לכאן ולכאן. וכן נהג הגרש"ז אוירבך גופיה, שכאשר היו חתנו וביתו באים מחו"ל, היה מזמין פרי חדש לעצמו ומברך שהחיינו. ע"ש].

ויה"ר שנשמע ונתבשר בשורות טובות, ולא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו, ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד. אמן.

ביקרא דאורייתא

יצחק מאזוז ס"ט

סימן ט׳

אם גם תחלת הסעודה בגדר סעודת מצוה

שלומים מרובים כטל וכרביבים מאדון העולמים יחולו על ידידנו בר אוריין ובר אבהן (מנחות נג.) כהר"ר **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה אם גם תחלת הסעודה בגדר סעודת מצוה.

ויש בזה נפק״מ למה שכתבו הפוסקים בכמה דוכתי שסעודת סיום מסכת נחשבת סעודת מצוה להתיר אכילת בשר בתשעת הימים (וכמ״ש הרמ״א בסימן תקנא ס״י), או לבכורות לפטור מתענית בכורות (עי׳ באחרונים סי׳ תע), או לאבל בשנת האבלות (וכמ״ש מהר״ם מינץ סי׳ קיט והש״ך יו״ד סי׳ רמו ס״ק כז) וכן לקבוע סעודה בערב שבת (וכמ״ש בבה״ל סי׳ רמט). וצ״ע אי מיקרי סעודת מצוה אף מתחלת הסעודה, כי בדרך כלל מתחילים הסעודה ואוכלים מעט, ובפרט בבריתות יש מביאים מאכלים בתחלה (ונקרא ״בופה״ או ״בר״), ולאחמ״כ עורכים הברית או סיום המסכת, או שרק אחר סיום המסכת או ברית המילה מועיל להחשיב לסעודת מצוה, ולפיכך אין לאבל להשתתף בסעודה עד שיערכו את הסיום, וכן בשאר הדינים הנ״ל.

והנה כיון שהסעודה באה לכבוד מצות ברית המילה, וכן בסעודת סיום מסכת כל מטרת הסעודה היא ע״פ הגמ׳ (שבת קיח סע״ב) אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן. וכתב בשו״ת מהר״ם מינץ (סי׳ קיט), רב או ראש ישיבה שהוא לומד מסכתא עם חביריו ותלמידיו וכשבאו לסוף המסכתא יישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי לתקן סעודה נאה לכבוד התורה ותלמידיהון, ואז ראוי לקבץ כל הקהל כשבא הרב לסיים, כל מי שראוי לבא לסיום המסכתא. וסמך יש במסכת אבות ההולך ואינו עושה שכר הליכה בידו וגו׳, ולכך נהגו כל בעלי בתים לילך על הישיבה בתחילת התו׳ זמן בישיבה ראשונה, ולכך מנהג להודיעם כשבא הרב לסיים המסכתא, כדי שיבואו הבעלי בתים גם כן לסיומא, ואז יהיו שמה תחילה וסוף. עוד טעם אחר שהוא כבוד התורה כשיש שם אסיפת עם, וכו׳. ש״מ לכבוד סיום התורה הולכים. ה״נ מקבצים רוב עם לכבוד התורה. ע״כ. וכן הרמ״א ביו״ד (סי׳ רמו סכ״ו) כתב, כשמסיים מסכת, מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ונקראת סעודת מצוה. וא״כ אף אם עדיין לא

נערכה הברית או לא נאמר קטע הסיום במסכת, סוף סוף הסעודה באה לכבוד המצוה. [ועיין בשו"ת אור לציון ח"ג (פכ"ד ס"ד בביאורים) שמי שהכין סעודה גדולה לכבוד המילה,, וכבר באו הקרואים, ובשעת המילה נתברר שא"א למול את הבן, כגון מחמת צהבת וכדומה, אפשר שאעפ"כ רשאים הקרואים לאכול סעודה זו עם מאכלי הבשר, וכבר אמרו חז"ל (ברכות ו.) חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה].

ועיין לאחרונים בדין אמירת תחנון בבית הכנסת בתפלת מנחה או שחרית, שאין אומרים תחנון בתפלה שקודם עריכת הברית, ודון מינה לנ"ד שהשמחה כבר בשעה הסמוכה לעריכת הברית.

ועוד יש להוסיף, כי במג"א (סי׳ תקנא ס"ק לה) כתב, ומי ששולחין לו לביתו [מסעודת מצוה] אסור לאכול כמ"ש סי׳ תקס"ח ס"ב. ע"כ. וכ"כ במשנ"ב (ס"ק עה). ולכאורה טפי הול"ל שגם מי שנוכח במקום הסעודה עצמה, אם אינו שומע הסיום מסכת או ברית המילה, אלא נמצא לפני המצוה, אינו יכול לאכול. ולפי האמור ניחא דבכה"ג שרי.

וגדולה מזו התיר אחד האחרונים לאכול בשר בתשעת הימים אף בסעודת ליל המילה (שנקרא "ברית יצחק" או "סעודת הזוהר") וכבר חלקו ע"ז האחרונים, עיין בשו"ת חוות יאיר (סי׳ ע׳) ובחזו"ע (ד׳ תעניות עמ׳ קצז), אולם בודאי דסעודת ברית מילה עצמה קילא טפי אף שאוכל קודם המצוה.

וגדולה מזו מצינו בשו"ת חוות יאיר (סי׳ ע׳) שכתב שסעודות הסיום ודאי הוא סעודת מצוה, כבמדרש הביאו ב"י א"ח סי׳ תרס"ט, והוסיף: ונ"ל ה"ה יום של אחריו כנהוג, שהרי שלמה המלך ע"ה עשה משתה ז׳ ימים, ואפשר שגם שאחר אחריו כמ"ש גבי ז׳ ברכות מחמת הילולא. ע"כ. ובאמת כבר מצאנו במנהגי וורמיישא (נדפסו בקובץ אורייתא כ׳ עמ׳ סד) בזה"ל: ואין עושין סיום על כל סדר וסדר, רק בסיום כל הששה סדרים, ועושין שני ימים ימי משתה ושמחה. עכ"ל. ואף דלדינא יש לדחות מה שהוכיח החוו"י משלמה המלך, ועיין בשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי׳ סג, מ"מ בודאי דנ"ד קיל טפי.

וכן בשו"ת שבט הלוי ח"ט (ס"ס קלב) כתב, בענין שמחלקים עוגות קודם סעודת ברית מילה אם שרי הנ"ל בכה"ג, והספק אם זה בגדר סעודת מצוה, הנה מסברא שייך לסעודת מצוה. (וסיים, היות שכ׳ רמ"א שבשבוע שחל ט"ב לא ישתתף רק מנין מצומצם, אין כדאי לחלק כן לרבים). [ויתכן דמיירי בעוגיות שמניחים קודם הסעודה, ע"מ שמי שאינו יכול להתעכב לסעודה יוכל ליטול לביתו. ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ח (סי׳ ריז אות ב׳) שכתב בענין אם יש חיוב אכילה סעודת הברית למי

שהוזמן, הנה לדידי פשוט דמי שהוא טרוד טרדה דמצוה, או תורתו אומנתו ממש וכיו״ב שאין חל עליו ענין זה כאשר מובא כן בשם ס׳ כורת הברית, ואני דרכי לקחת דבר מסעודת הברית לביתי. ע״ש]. וכן ראיתי בספר יומא טבא לרבנן (פ״ג סי״א) שהביא שבספר אהל תמיד (עמ״ס תמיד) כתב בשם הגרי״ש אלישיב שאם מתחילה נתכוונו בסעודה זו לשם סיום, גם מה שאכלו קודם חשיב סעודת מצוה.

אמנם אם לא משתתף הבכור כלל בשעת הסיום ורוצה לבוא רק לסעודה, נראה דלאו שפיר עביד, עיין בבא״ח (ש״א פרשת צו סכ״ה) שכתב, אם הבכור גמיר וסביר להבין מה שאומרים בעת הסיום, מותר לו לאכול שם. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ד (חאו״ח סי׳ מב) שכתב על אלה שלא באים כלל בשעת הסיום, ובאים רק לאחר מכן לשתות מכוס הקידוש של הסיום ולאכול שם ממה שנשאר מסעודת הסיום, דלאו שפיר עבדי, ושם אות ב׳ למד כן ממ״ש האחרונים שמי ששולחים לביתו מסעודת המילה אינו רשאי לאכול, וא״כ אלה שאינם באים לסיום המסכת לשמוע ד״ת, מסתברא ודאי שאינם זכאים לאכול על סמך סעודת מצוה זו. ובאות ג׳ הביא שאף שבשו״ת רשב״ן א״ח (סי׳ קסח), שנשאל במה שמזדמן לפעמים שהבכורים באים לסיום מסכתא אחר גמר הסיום, בעוד שיושבים ואוכלים, אם מותרים לאכול אף על פי שלא שמעו הסיום. והשיב להקל בדיעבד שבאו לאחר שסיימו, שהואיל ובאים לסעודת מצוה רשאים לאכול שם. וכדאשכחן בשלמה שעשה חינוך בהמ״ק ז׳ ימים. ודייק עוד כן מהא״ר סי׳ תקנא שאסר לאכול בשר ויין בשבוע ט״ב שנשלחו לו מסעודת מצוה, אלמא שאם באים למקום ההוא מותר לאכול שם. ומכיון שאין זה אלא מנהג המיקל לא הפסיד. עכת״ד, וילע״ד, ומ״מ אם הרב המסיים המסכת יושב שם, וממשיך בדברי תורה ובפרפראות לחכמה מענינא דיומא ומענין הסיום, וגם אלה שלא נוכחו בשעת הסיום ממש, שומעים ד״ת חכמה ודעת ויראת ה׳, אפשר להעלים עין מהם, ולא למחות בהם ביד חזקה. ע״ש. וכ״כ בחזו״ע (פסח עמ׳ ריג) וספר ה׳ נסי ח״ב (פי״ז ס״ח).

אולם בנ״ד שמשתתף בשעת הסיום או בשעת הברית, נראה דשפיר מיקרי סעודת מצוה אף שעדיין לא התקיימה סעודת המצוה וכדברי הרב שבט הלוי.

ובפרט יש להקל בד״ז באכילת בשר בתשעת הימים שאינו אלא מנהג ואינו אסור מן הדין. וכן גבי תענית בכורות, היקלו האחרונים בכמה ספיקות הואיל ולא נזכרה בתלמוד דידן רק במסכת סופרים, עיין בספר ה׳ נסי ח״ב (סוף פרק יז, ובתשובה סימן נו אות ו׳).

אחר כתבי כל זה, שוב ראיתי בחזו"ע (פסח סוף עמ׳ ריב), שכתב גבי תענית בכורות, נראה שקודם שמיעת הסיום, אין לאכול או לשתות כלל, שעדיין חלות התענית עליו. ע"ש. אולם אפשר דאם אינו בתענית כגון בתשעת הימים בחודש אב, קיל טפי להחשיב את הסעודה לסעודת מצוה אף קודם שהתקיימה הברית או סיום המסכת.

ב. ומידי דברי בדיני סיום מסכת, אעיר כמה הערות. דנו האחרונים אם מותר לשייר קטע לזמן אחר לערוך סעודת הסיום, ולכאורה מפורש להקל בשו"ת מהר"ם מינץ (סי׳ קיט), רב או ראש ישיבה שהוא לומד מסכתא עם חביריו ותלמידיו וכשבאו לסוף המסכתא, ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי לתקן סעודה נאה לכבוד התורה ותלמידיהון, ואז ראוי לקבץ כל הקהל כשבא הרב לסיים, כל מי שראוי לבא לסיום המסכתא.

ג. יש להעיר על אותם שרוצים לאכול בשר בתשעת הימים במסיבות סוף שנת הלימודים, או מסעדות וכדומה, ועל מנת להתיר אכילת הבשר ושמיעת שירים מביאים אדם שיקרא קטע מסיום מסכת. ויש להעיר שמפורש בדברי הרמ"א שאין היתר אלא לאנשים השייכים לסעודה, וז"ל (בסימן תקנא ס"י): בסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה; אבל יש לצמצם, שלא להוסיף. וביאר הט"ז (ס"ק יב), כל מי שהיה הולך בזמן אחר לסעודה זו, הן מחמת קורבה הן מחמת שהוא אוהבו, דאיתא במהרי"ל, אם אירע מילה או פדיון הבן וסיום מסכתא דהן סעודות מצוה משנכנס אב, מותר לקרואים שם בבשר ויין דוקא קרובים מחמת קורבה או ריעות, אבל ההולכים שם רק לשתות ובלא"ה לא היו הולכים, הו"ל מצוה הבאה בעבירה. ע"ש. (וע"ש במג"א). וכ"כ המשנ"ב (ס"ק עה), והוסיף שנשים השייכות לסעודה במקום שדרך לזמנן לסעודה, ג"כ מותר. וכתב חיי אדם דאשת הבעל סעודה מותרת אף בסיום מסכת, וכן בניו.

[ועוד יש להעיר כי במחצית השקל הביא מ"ש באליה רבה, דדוקא אם בזמן אחר היה ג"כ עושה סעודה לסיום, וגם לא ימהר בלימודו כדי להשלימו בזמן ההוא. ע"ש. וכן המשנ"ב (ס"ק עג) כתב, אם לא נזדמן בלימודו הסיום לא ימהר או יאחר בשביל זה. וגם אם לא היה עושה סעודה בשאר הימים, "אפשר" שלא יעשנה גם עתה. ע"ש. ופעמים רבות העורכים סיומי מסכת להתיר אכילת בשר בימים אלו, אינם נזהרים בדברי הפוסקים הללו. אולם כמה פוסקים מקילים למהר או לאחר את הסיום עי׳ בחזו"ע (ד׳ תעניות עמ׳ קצח). ובכף החיים (אות קסא) הביא מ"ש בספר פתחי עולם (אות מה) שהוכיח שמותר לשייר סוף המסכת על מנת לעשות

הסיום בזמן מאוחר, רק שלא ילך בטל עבור זה ויעסוק בענין אחר מהא דמו״ק (ט.) איבעי ליה לשיורי פורתא. [וכוונתו דבגמ׳ שם אמרו ע״ז, שיוריי בנין ביהמ״ק לא משיירינן. ע״ש. ומוכח דבעלמא שפיר דמי לשייר. אמנם בשו״ת יביע אומר ח״א סי׳ כו אות ה׳ דחה דשאני התם דאיבא ביטול מלאכה לעם ז׳ ימים]. וכתב ע״ז בכה״ח, ונראה דה״ה דמותר להקדים אם אינו משנה סדר לימודו בהבנה ובעיון ורק שמרחיב הזמן, דהיינו שהיה לומד שתי שעות ביום ועתה שלש, ע״מ לסיים מוקדם. ועיין בספר ה׳ נסי ח״ב (פי״ז ס״י) שהמנהג בחו״ל להקל לכתחלה לסיים המסכת זמן מה קודם, ומשיירים כמה שורות לסעודת הסיום. ויש להם על מה שיסמוכו. ע״ש].

ומ״מ בשיעור קבוע בגמרא בבית הכנסת, וכגון שיעור דף היומי ונזדמן סיום המסכת בתשעת הימים, ויש אנשים שאינם מקפידים להגיע בכל יום ויום, מותרים לאכול בשר בסיום המסכת, שסוף סוף הם הולכים בזמן אחר לסעודה זו, גם מחמת ששייכים לשיעור וגם מחמת קרבתם למסיימי המסכת. וכן יש ללמוד ממ״ש בשו״ת מהר״ם מינץ (סי׳ קיט), רב או ראש ישיבה שהוא לומד מסכתא עם חביריו ותלמידיו וכשבאו לסוף המסכתא, ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי לתקן סעודה נאה לכבוד התורה ותלמידיהון, ואז ראוי לקבץ כל הקהל כשבא הרב לסיים, כל מי שראוי לבא לסיום המסכתא. וסמך יש במסכת אבות ההולך ואינו עושה שכר הליכה בידו וגו׳, ולכך נהגו כל בעלי בתים לילך על הישיבה בתחילת התו׳ זמן בישיבה ראשונה, ולכך מנהג להודיעם כשבא הרב לסיים המסכתא, כדי שיבואו הבעלי בתים גם כן לסיומא, ואז יהיו שמה תחילה וסוף. עוד טעם אחר שהוא כבוד התורה כשיש שם אסיפת עם וכו׳. ע״ש.

וע״ע בביאור הלכה (סי׳ תקנא ס״י), שהביא מ״ש בסידור היעב״ץ שמותרים לאכול דוקא המחזיקין בידי הלומדים בממונם, וגם הגבאים המשגיחים עליהם ומשרתיהם, כל אלו מותרים אפילו יהיו רבים, אך לזמן אחרים מלבד אלה מפני הכבוד והאהבה, או לאיזה תועלת שהוא, הוא איסור גמור. וכתב ע״ז בביאור הלכה, מ״מ פשוט דאם אותן הבאים מסייעין לעשות הסעודה בודאי מותר, דהוא בכלל מה שאמר הגמרא תיתי לי דכי הוי מסיימי רבנן מסכת עבדינא יומא טבא לרבנן וכמו שכתב המ״א. ע״ש.

ועיין בערוך השולחן (סי׳ תקנא סכ״ח) שכתב, שיש שמניחים הסיום מסכת על ימים אלו כדי לאכול בשר ודבר מכוער הוא דאע״ג דבמועד קטן [ט׳.] מוכח דמותר לשייר מקצת הגמר לסיום מצוה כדאיתא שם בבניין בית המקדש ע״ש, מ״מ להניח לכתחלה בשביל אכילת בשר, לא נאה ולא יאה.

אולם סיים הערוה"ש שיש שלומדים לכתחלה מסכת כדי לעשות סיום בימים אלו, ודבר זה אפשר כדאי לעשות שעי"ז יעסוק בתורה. מיהו אין לבקש על הסיום רק ת"ח השייכים ללימוד התורה. ואנחנו לא נהגנו בסיום, ואפילו כשיארע סיום בימים אלו אנו מניחין הסיום עד אחר ת"ב, כדי שנוכל לשמוח בשמחת הסיום לכבוד התורה כראוי. ע"ש. ודו"ק.

ה. ואף לאבל בשנת האבלות מותר להשתתף בסעודת סיום מסכת, וכמ"ש מהר"ם מינץ (סי׳ קיט), וסיים, וכן ראיתי הלכה למעשה מרבנן קשישי שהבחורים אבילים אוכלים בסעודת סיום המסכתא. וכ"פ הש"ך יו"ד (סי׳ רמו ס"ק כז). ועיין במנהגי וורמיישא (נדפסו בקובץ אורייתא כ׳ עמ׳ סו) בזה"ל: והאבל, האומר קדיש רשאי לסעוד בסעודת סיום, ביום הראשון [א"ה. ר"ל ביום הראשון לסעודת הסיום ולא בסעודה שביום השני], רק שימזוג הכוס וישמשם כדי שלא ישכח אבלו. עכ"ל. אולם מה שהחמירו שישמש בסעודה, מדברי מהר"ם מינץ מבואר שא"צ שישמש בסעודה, דכיון שהיא סעודת מצוה יש להקל.

וגבי אבל בתוך שבעה שהוא בכור ורוצה להשתתף בסעודת סיום מסכת בערב פסח הנערכת בביתו, על מנת לפטור עצמו מהתענית, לכאורה כיון שהיא סעודת מצוה אין איסור. וכמבואר בדברי הרמ"א יו"ד (סי שצא ס"ב), סעודת מצוה דלית ביה שמחה, מותר ליכנס בה, כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה, ומותר לאכול שם אפילו תוך שבעה, ובלבד שלא יצא מפתח ביתו. ומבואר בפתחי תשובה (סק"ה) דה"ה לסעודת סיום מסכת. [ועי׳ בלשון הראבי"ה סי׳ תתמ"א, עמ׳ שפ"ז בדפו"ח]. ועי׳ בחזו"ע (פסח עמ׳ ריג) שהחמיר בזה. ולא התיחס לזה במקורות הדין. ושו"ר שבחזו"ע אבלות ח"ג (עמ׳ קטז) אכן חזר בו מזה, וכתב להקל אף בתוך שבעה, וטוב שיתרום לצורך סעודת הסיום, ובעת שלומדים שם הסיום, יסיח האבל דעתו מהם, ויאמר בלחש דברים שהוא מותר בהם. ע"ש. וכן הורה מו"ר בספר ה׳ נסי ח"ב (סוף פרק יז) שיעשו סיום מסכת בביתו של האב ויקשיב ללימוד הסיום, ויטעם מהסעודה ויפטר מהתענית, וה"ה לאונן. ומוטב שיתנו פדיון תעניתם לצדקה. (וע"ש בספר ה׳ נסי ח"ב בחלק השו"ת סימן נו אות ו׳). וכן הורה מו"ר למעשה בשיעורו הנדפס בבית נאמן.

ו. הנה המנהג פשוט שלסיום מסכת א"צ סעודה ממש, ודי במיני מגדנות. ועיין למו"ר בספר ה׳ נסי ח"ב (פי"ז הערה כח) שכתב, מוסרים בשם מוהרמ"ך שלא היתה דעתו נוחה כ"כ מסעודת סיום מסכתא לבכורות בע"פ, ולכן בס׳ ברית כהונה לא הביא כלל מנה זה, רק בח"ג שנדפס אחר פטירתו מכ"י, וכן שמעתי מהרה"ג ר׳ בן ציון חדאד זצ"ל וכו׳ וכנראה טעמו כי על פי רוב כל

בכור שוטה ואינו מבין כלום, רק לוקח הפירות והממתקים ואוכל. ע״ש. ומ״מ אין ספק שכל המרבה בסעודה לכבודה של תורה הרי זה משובח, ועיין באור זרוע ח״א (סי׳ תנח) שהוכיח דתרנגולת שלימה הויה חהר״ל, דהא מעשים בכל יום כשרוצים לכבד אדם חשוב ״בסיום מסכתות״ ובחופות, מעמידין לפניו תרנגולת שלימה, וזהו דרך כבוד. עכ״ל.

ז. אף שאין חיוב שיהיה מנין אנשים בסעודת סיום מסכת, מ״מ מצוה שיהיה מנין אנשים, וכמ״ש בשו״ת מהר״ם מינץ (סי׳ קיט), טוב לחזור אחר מניין לומר קדיש. ואחר סיומו יאמר עשרה בני רב פפא. ואח״כ יאמר קדיש אם יש מניין, ויש שאומרים קדיש דרבנן, אך אותו קדיש אינו מצוי בינינו לכן ברוב פעמים לא שמעתי לומר רק שלנו בלא תתקבל.

ח. בענין הקדיש שהזכיר מהר״ם מינץ הנ״ל, הנה נדפס בסוף המסכתות בש״ס שבסיום המסכת יאמרו קדיש לחדתא עלמא. ויש מהספרדים שאומרין נוסח זה בסיום המסכת, וצ״ע מאי שנא שכאן יאמרו נוסח קדיש זה, הלא אחר הלימוד מנהג הספרדים לומר קדיש על ישראל, וא״כ אף אחר סיום מסכת יאמרו קדיש על ישראל. (ובשונה ממנהג תימן שנהגו לומר אחר כל לימוד קדיש לחדתא עלמא, ולפ״ז אכן בסיום מסכת ג״כ יאמרו קדיש לחדתא עלמא).

ועי׳ להגר״פ מוסבי נר״ו בקונטרס פנחס יפלל על קדיש דרבנן (אות ט׳) שכתב שבני ספרד הנוהגים לומר קדיש על ישראל יאמרו גם בסיום מסכת קדיש על ישראל, (ושכ״כ בספר כתר שם טוב ח״א הערה קכ״א), ובני תימן הנוהגים לקרות ״קדיש דרבנן״ לקדיש ״דעתיד לחדתא״, גם בסיום מסכת יאמרו קדיש ״קדיש דעתיד״, ובבני אשכנז היתה המבוכה בגלל המדפיסים שטעו בביאור הרמב״ם והדפיסו בסיום את הקדיש ״דעתיד״ שהוא קדיש דרבנן להרמב״ם, וכבר תמהו עליהם בספרי האחרונים רבני אשכנז. ע״ע.

ובירח אב תשע״ד, בסיום השנה שלמדנו בשיעורי העיון אצל מרן ראש הישיבה הכ״מ, זכיתי לערוך סיום מסכת יבמות ע״מ שסעודת הסיום תהיה סעודת מצוה לכו״ע, ואמרו לפני מרן קדיש ״לחדתא עלמא״, ולא אמר מו״ר שנוהגים לומר קדיש על ישראל. ושו״ר שכ״כ מו״ר בהדיא בירחון אור תורה (תשס״ז סי׳ קכ אות ב׳) וז״ל: בחו״ל נהגו תמיד לעשות סיום מסכת בערב פסח, ותמיד אמרו הקדיש הנדפס בסוף המסכת (ולאו דוקא בש״ס ווילנא, אלא בכל הדפוסים). והרי נוסח הקדיש הנדפס שם אינו מיועד רק לאשכנזים שהרי בסידור שלהם אין אומרים דהוא עתיד וכו׳ כלל. וקונטרס פנחס יפלל אמ״א. עכ״ל. וכן הובא עוד מכתב ממו״ר בירחון או״ת (אדר תשס״ז עמ׳ תסד) שהשיב בזה בזה״ל: אנו אומרים קדיש זה בסיום מסכת, ואין לחוש לכלום. רק צריך לומר עתיד ״לחדתא״

(כמובא בש"ע יו"ד סי׳ שע"ו), ולהוסיף "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה" (וכ"ה בהרמב"ם סוף ספר אהבה ע"ש). עכ"ל. [ולאחמ"כ הוסיף ידידנו הרה"ג ר׳ אדיר כהן (באו"ת תשס"ז סי׳ קנג עמ׳ תתקנג ובדבריו בס׳ למען ידעו דורותיכם ח"א) מספר מעיל יעקב (ג׳רבא תער"ב בקונטרס אהבת יעקב שבסופו, ובמהדו"ח בירושלים תש"ס נדפס עם ספר בכור יעקב) ששם הובאו לבושים מהמחבר, והדפיסו נוסח הקדיש שאומרים בסיום מסכת כנדפס בש"ס וילנא. וקונטרס זה נערך ע"י מוה"ר הגאון רבי כלפון משה הכהן זצ"ל, ויש כאן עדות שעכ"פ בג׳רבא נהגו כן. וידידי הרב משה הכהן אמר שראה ישיש מג׳רבא שבאופן קבוע עורך סיום מסכת בתענית בכורות, עם קדיש על ישראל. ויש עוד להאריך בזה, ועיין בספר עלי הדס (עמ׳ 568) ובספר קצות דרכיו (עמ׳ רמד) ואכמ"ל.

חולה סכרת בסעודת סיום מסכת

ח. והעיר אבי מורי הגאון שליט"א,

בדין בכור שהוא חולה סכרת ומשתתף בסיום מסכת, והיות שבדרך כלל מביאים לסיום עוגיות עם סוכר ותמרים וכדומה, שאסור לו לאוכלם מחמת הסכרת, רוצה להביא עמו כזית של שקדים או עוגות ללא סוכר, ויאכל אותם בבית הכנסת לאחר הסיום, וייחשב לו לסעודת סיום מסכת. האם כיון שאין זו סעודה לכולם, אלא מביא מביתו דבר מאכל רק עבורו, אין זה נחשב לסעודת סיום מסכת אלא ארוחתו. לדידי פשיטא דשרי לכתחלה לעשות כן, ונחשב לסעודת מצוה של סיום מסכת .ונראה להביא לזה מקור ממסכת סנהדרין (דף ע׳ ע"ב) על מה ששנינו בן סורר ומורה שאכל בשר ושתה יין בסעודת מצוה או בעיבור החודש וכדומה, אינו נעשה בן סורר ומורה, הקשו בגמרא: למימרא דבשר ויין מסקו (פירוש, וכי מביאים לסעודת עיבור החודש בשר ויין), והתניא: אין עולין לה אלא בפת דגן וקטנית בלבד? ומשני, הא קא משמע לן, אף על גב דאין עולין לה אלא בפת וקטנית ואיהו אסיק בשר ויין ואכל, כיון דבמצוה קא עסיק לא מימשיך. (פירוש, התנא מחדש אף על פי שאין עורכים את הסעודה אלא בפת וקטנית, ורק הבן סורר הביא מעצמו בשר ויין ואכל, למרות זאת כיון שאכל זאת בסעודת מצוה, לא יבא להימשך בכך). מבואר שגם מה שהביא מעצמו בשבילו (שהרי בוודאי זולל וסובא זה אינו מחלק מגנבתו לאחרים), כיון שאוכל זאת בסעודת מצוה, נחשב לחלק מן הסעודה. וע"ע בלשון הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ז ה"ב) "או שאכלה בדבר מצוה" וכו׳. ע"ש. וה"ה בנדון דידן מה שמביא לסעודת סיום המסכת ואוכל שם בזמן הסיום, אע"פ שאוכלו לבדו, נחשב לסעודת מצוה ופוטר אותו מתענית בכורות. עכ"ד נר"ו.

ואסיים בברכה לכבוד תורתו שיזכה להמשיך לזכות את הרבים בדרכו הנפלאה בשאלות אקטואליות ומעשיות המשעשעות את הלומדים, ליהנות בהם בני אדם, וקודשא בריך הוא חדי מאד בפלפולא דאורייתא ובפרט במעדני כהן כה״ג, ונזכה לראות במהרה בביאת משיח צדקנו במהרה.

ביקרא דאורייתא

ע״ה יצחק מאזוז ס״ט

סימן י'

זוגות צעירים שעורכים סעודות השבת בביתם, ובאפיית הפת לשבת אינם לשים עיסה שיש בה כדי מצות הפרשת חלה, האם נכון הדבר שלשים ואופים בכל ערב שבת מעט מעט כדי צרכם לשבת, אף שבכך נמנעים ממצות הפרשת חלה

לכבוד ידידנו היקר, עושה תורת ה' עיקר, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה אודות זוגות צעירים שעורכים סעודות השבת בביתם, ובאפיית הפת לשבת אינם לשים עיסה שיש בה כדי מצות הפרשת חלה, האם נכון הדבר שלשים ואופים בכל ערב שבת מעט מעט כדי צרכם לשבת, אף שבכך נמנעים ממצות הפרשת חלה.

מקורות לאפיית הפת לשבת

א. בב"ק (פב.) איתא, עשר תקנות תיקן עזרא, וחד מינייהו שתהא אשה משכמת ואופה. וכ' הרמ"א בדרכי משה (סי' תרג סק"א), המרדכי ריש מסכת ראש השנה (דפ' קושטא, ולפנינו בר"ן סוף ר"ה ד"ה גרסי') כתב שביום טוב יש לאדם פת טהור [ולא פת עכו"ם], דהכל לשין בתוך בתיהן לכבוד יו"ט. ומזה יש לנהוג ללוש כל אחד בביתו לכבוד יו"ט. אבל לשבת משמע דאינו צריך. מיהו המנהג בכל מקום לעשותן אף לשבת, ומתקנת עזרא (עי' ב"ק פב.) שתהא אשה משכמת ואופה בע"ש, ואע"פ שאין ראיה כל כך משום דהתם היתה אופה בלאו הכי, מ"מ רואין דאית ביה משום כבוד שבת הואיל ונקטו ערב שבת, ולכן אין לשנות המנהג. ע"ש. ומבואר דס"ל דתקנת עזרא היתה שתהא אשה משכמת ואופה בע"ש. אך מאידך רש"י (שם ד"ה ושתהא) וראשונים רבים ביארו שתהא אשה משכמת ואופה היינו בכל יום (ולאו דוקא בע"ש), כדי שתהא פת מצויה לעני המחזר. ועי' בתענית (כד: כה.) שאשתו של ר"ח היתה מחממת התנור בכל ע"ש ע"מ שיסברו השכנות שאופה לחם. ועי' בפמ"ג (סי' רמב אש"א סק"ד) שכ', צ"ע במ"ש בדרכ"מ משכמת ואופה בע"ש, ובב"ק (פב.) משמע בחול, כל שצריכה שתהיה בשחרית שתהא מצוי לעני, ולדרכ"מ דגרס בע"ש, אם כן "משכמת" משום כבוד שבת שתהא פנויה אחר כך, ובגמרא אמר שיהא מצוי פת לעני. גם מה שכתב בדרכ"מ אף על פי שאין ראיה דבלאו הכי היתה אופה מכל מקום

רואין דאית כבוד שבת מדנקטו ערב שבת, צ״ע, דמשכמת בע״ש דווקא. וי״ל דקושיא חדא מתורצת בחברתה, דגרס בע״ש, ובגמרא אמרו הטעם דשייך אף בחול, כפירוש רש״י לשם [ד״ה ושתהא], ולמה נקטו ערב שבת, שמע מינה דרכם היה בע״ש לכבוד שבת, ומכינה גם לימות החול, או נקיט המצוי, שמע מינה דאית כבוד השבת בזה. ואם כן הר״ב כאן תרתי קאמר, א׳ כבוד שבת, שנית שיהא בטהרה. ע״ש. והאריכו בזה האחרונים.

וכ׳ הרמ״א בהגהתו בש״ע (סי׳ רמב): נוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית, לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו״ט, והוא מכבוד שבת ויו״ט, ואין לשנות. וכ״ה בש״ע הגר״ז (סי״ב). ובטעמא דמילתא, מצינו כמה טעמים בפוסקים. דלהרמ״א בדרכ״מ הנ״ל הוא מתקנת עזרא. ועי׳ בשטמ״ק בשם ר׳ יהונתן מלוניל (ב״ק פב.) שכתב וז״ל: ושתהא אשה משכמת ואופה, יש מפרשים בכל יום, כדי שתהא פת מצויה לעניים המחזרים על הפתחים. ויש מפרשים משכמת ואופה ביום ששי בשבת לכל ימות השבוע, כדי שתהא פת מצויה לעניים לכל ימי השבוע וק״ו להדיוט מלחם הפנים שהיו נאכלים לשמונה ימים. ע״כ. ובהגהת הרמ״א הנ״ל כ׳ שהוא כבוד שבת. ועי׳ במשנ״ב (סק״ו) שכ׳ שהלישה והאפיה הוא מכלל כבוד שבת ויו״ט. ובמג״א (סק״ד) מבואר שיהא לשבת פת כשר ולא פת עכו״ם. וטעם נוסף כ׳ שם ע״מ לקיים מצות הפרשת חלה. ע״ש. ועי׳ בש״ע יו״ד (סי׳ שכד סי״ד) שאסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה. וכ׳ הש״ך (ס״ק כה), דוקא כדי לפטרה קאמר דאסור לעשותו, אבל אם אין לו קמח שיעור חלה פשיטא דמותר לאפותו בלא חלה. ומ״מ נהגו הנשים להדר בכל ע״ש אחר שיעור חלה. ע״ש. ועי׳ להגאון יעב״ץ בסידורו עמודי שמים (מוסך השבת דיני ע״ש, דף שלד ע״א) שכ׳ שהלחם צריך לאפותו דוקא בע״ש, להיות חם ביום הלקחו ״דוגמת לחם הפנים שנאפין בע״ש״. ע״ש.

והנה לכאו׳ נ״ד תלוי ועומד בטעמים הללו. דלטעם כבוד שבת עדיף לאפות בכל ע״ש, שבכל ע״ש יהיה כבוד שבת. ולטעם שכ׳ המג״א ע״מ לקיים מצות הפרשת חלה, אה״נ עדיף שתאפה בע״ש אחת כדי שיעור חלה, אף שבשאר השבתות תתבטל מכך, דהא עדיפא שעכ״פ מידי פעם בפעם מקיימת מצות הפרשת חלה. ושמא אף לטעם כבוד שבת כיון שבכל שבת יחממו את החלות אחר שמוציאים מהמקפיא, שפיר הוי כבוד שבת. ושמא אף לטעם היעב״ץ דהוי דומיא דלחם הפנים י״ל. ודו״ק.

דברי הפוסקים בנ"ד

ב. ואכן ראיתי בשו"ת שרגא המאיר ח"ח (סי' טז) שדן בנ"ד אם יותר טוב לאפות בפחות מכשיעור בכל עש"ק בלא הפרשת חלה, או עדיף טפי לאפות כשיעור חלה ולהפריש חלה בברכה, ולהניח שלימות בפריזער על כמה שבתות, ובכל עש"ק לחזור ולאפות קצת עד שיהיה כמו שאפה ממש עכשיו. וכ' נראה שיאפה בע"ש כשיעור חלה ויפריש חלה בברכה, ויניח בפריזער את הנשאר לכמה שבתות. דמהמג"א (סק"ד) משמע טעם הרמ"א לאפות חלה בכל ע"ש כדי לאכול בטהרה, ואי קשה למה כתב "לאפות ביחד כשיעור חלה" עי' במטה יהודה סק"ה שכוונת המג"א כדי שיברך על הפרשת החלה ותהיה העיסה קדושה כדי שיהיה דומה לאוכל חולין בטהרה. וא"כ לפי טע"ז פשיטא דיותר טוב לאפות כשיעור חלה ויפריש חלה בברכה ויהיה על העיסה קדושה מכח מצות חלה בברכה, משא"כ אם יאפה חלה בפחות מכשיעור חלה, יהיה נחסר עוד מעלה זו שהפריש מעיסה זו חלה בברכה. וגם מ"ש המג"א בסופו כדי לקיים מצות חלה לפי שאבדה חלתו של עולם, וזה היה בעש"ק וע"כ צריך להיות התיקון ג"כ בעש"ק, אבל אם אופה בפחות מכשיעור חלה, אין כאן מצות חלה. וכו'. גם לפי הטעם מא"ר שכ' טעם בהרמ"א לאפות בכל ע"ש הוא משום כבוד שבת, לפע"ד גם אם אופה בע"ש ומניח לכל שבת בפריזער, ובכל ע"ש יקח החלות מהפריזער ויחזור ויאפה אותם, הוי כבוד שבת כמו שאופה מתחלה בעש"ק. וע"כ נראה שיאפה בע"ש כשיעור חלה בברכה, ויעשה כנ"ל, ואז הוי אפי' לכבוד שב"ק. ומקיים ג"כ מ"ש היעב"ץ שבלחם צריך לאפותו בע"ש להיות חם ביום הלקחו דוגמת לחם הפנים שנאפין בע"ש. וכיון דנעשה חם עי"ז שחזר ואפה בלוקחו מפריזער בע"ש, יצא גם הלכה זו. עכת"ד. וכ"כ בס' הלכה ברורה חי"ג (סי' רמב סי"ב).

אולם נראה דהיכא דאם יעשה כן באופן הנ"ל הפת לא תהיה עריבה לחיכו, מאחר וחלות טריות עריבות וטעימות יותר מחלות שהוקפאו שטעמם פג, אין חיוב לאבד מצוה דאורייתא דעונג שבת (דהכי נקטינן למעשה דעונג שבת דאורייתא. ועי' בס' חזו"ע שבת ריש ח"א. ואכמ"ל) על מנת לקיים מצות הפרשת חלה שאינו חייב לקיימה. (ואה"נ ישתדלו באיזה פעמים כגון כשיש אורחים וכיו"ב לאפות שיעור עיסה ולקיים מצות הפרשת חלה).

ובאמת שאף אם באנו לצאת ידי חובת הטעם באפיית הפת מע"ש ע"מ לקיים מצות הפרשת חלה, הרי אינו מקיים אלא שבת אחת ושאר השבתות אינו מקיים כלל. ונמצא שמפסיד מצות עונג שבת דאורייתא כמה שבתות ע"מ שפ"א יקיים מצות הפרשת חלה.

וכן ראיתי בשו״ת אבני ישפה (ח״ה סי׳ מה) שכ׳ בנ״ד דעדיף כל ע״ש לאפות מעט אף ללא הפרשת חלה, שהרי עיקר הטעם הוא משום כבוד שבת, והפרשת חלה הוא טעם נוסף, ולכן עדיף לתפוס את העיקר שהוא הטרחה בכל ע״ש לכבוד שבת. וגאון אחד [הגרי״ש אלישיב] הסכים אתי, אבל הוסיף שבזמן שהכהנים היו אוכלים את החלה, היה אסור להפקיע את החלה שלהם לאפות עיסה קטנה. ע״ש. (ולפום קושטא אף בזמן שהכהנים אוכלים החלה יש לדון אם שייך בנ״ד מפקיע ממצות חלה, דהא בנ״ד אינו צריך ללוש עיסה גדולה ואעפ״כ אופה מעט ע״מ להיפטר ממצות חלה, אלא באמת צריך הוא לפת מועטת, ולמה יתחייב ללוש עיסה גדולה ע״מ להתחייב בחלה). וכן ראיתי בשו״ת שבט הקהתי ח״ד (סי׳ פא) שכ׳ דעדיפא טפי לאפות בכל שבוע אע״ג דאין שיעור חלה, דמ״מ איכא הטעם של פת חמה, ורק מזמן לזמן תאפה שיעור חלה כדי לקיים מצות הפרשת חלה, דבלא״ה אפילו כשאופה כשיעור לא תפריש חלה בכל שבוע בע״ש אלא פעם אחת לכמה שבועות, א״כ עדיף טפי שתאפה כל שבוע בע״ש לכבוד שבת, ורק מזמן לזמן תאפה שיעור חלה. ע״ש. וכן ראיתי בקובץ אליבא דהלכתא (גליון מא עמ׳ טז) בשם בעל הקנה בשם והמשנה הלכות והגר״ש דבליצקי זצ״ל ולהבה״ח הגר״נ קרליץ (שליט״א) שתאפה כל שבוע פחות משיעור חלה כפי שצריכה לשבת, ותקפיא חלק מהחלות לשבתות הבאות. ע״ש.

אם יש חיוב הפרשת חלה בעיסה שמחלקה לאפיה בכמה שבתות

ג. ולכאו׳ יש תקנה פשוטה לצאת יד״ח כל הטעמים הנ״ל, ללוש עיסה גדולה כשיעור ויקיימו מצות הפרשת חלה, ויאפו רק מעט חלות כפי הנצרך להם לאותה שבת, ויקפיאו את שאר העיסה לשבתות אחרות, ובכה״ג יוכלו לאפות מידי ע״ש חלות טריות. אלא שדנו האחרונים אם בכה״ג חל חיוב להפריש חלה, או דהוי העושה עיסה לחלק. דהנה מרן בש״ע יו״ד (סי׳ שכו ס״ב) כ׳, נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה, חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת. אבל העושה עיסה לחלקה בבצק, פטורה. ועי׳ בדברי חמודות (הלכות חלה סי׳ ג אות כ). ועי׳ בפתחי תשובה (שם סק״ב) שכ׳, כתבו הלבוש והדרישה וב״ח דדוקא אם רוצה לחלקה לאנשים הרבה, אבל בשביל שהוא מחלק לעצמו לא מקרי עושה לחלק. וכתבו כן ליישב מנהגינו שנוהגות הנשים בע״ש ללוש רק שיעור חלה, ונוטלים חלה ומברכים, אף דדעתם לחלק לחמים שקורין קיטקי״ש שאין בהם שיעור חלה, משום דלא הוי לחלקה לאנשים הרבה. ועיין בתשובת בית אפרים (חיו״ד סי׳ סט) שכ׳ דמדברי התוס׳ וש״פ מבואר דליתא לחילוק זה.

וכבר עמד ע"ז גם בספר תפל"מ. וע' במעדני מלך הלכות חלה שכ' חילוק אחר, דדוקא אם מחלקה שלא לאפות עכשיו הכל אלא מסעודה לסעודה אחרת כמו משחרית לערבית, אבל המחלק עיסת בצק לאפות מיד הכל לא נפטר. וגם חילוק זה דחה בס' תפל"מ שם, דמתוס' הנ"ל לא משמע כן. ובתשו' בית אפרים שם כתב ליישב המנהג דדוקא אם דעתו לחלקו באופן שלא יבואו אח"כ לידי צירוף לעולם, שאז היא חלוקה המתקיימת, פטורה, ואין חילוק בין איש א' לאנשים הרבה. אבל אם דעתו לצרפה בעת אפיה ורודים ונותנים לסל אחד, ואין חלוקת הבצק הזה סופה להתקיים, לא מקרי עושה לחלק. ע"ש. וע"ע בביאור הגר"א (סק"ז) ובשו"ת צמח צדק (סי' רלה אות ד) ובחזו"א יו"ד (סי' קצח סק"ג). והדברים ארוכים ועוד חזון למועד. ועי' בעטרת זקנים (סימן רמב, במוסגר). ואכן בס' שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פמ"ב הע' מה) כתב בשם הגרש"ז אויערבך דבכה"ג חייב בחלה אך לא יברך. וכ"כ בספר לקט העומר (פ"ז ס"ג ובהע') ובס' אמרי יעקב שטרן (סי' ב ספ"ט) ובס' חלת לחם (סי' ה' שיירי ברכה ס"ק לט) ובס' דברי דוד טהרני (ח"ג חיו"ד סי' מז) שחייב בכה"ג בחלה, אך לענין ברכה לא תברך. ע"ש. וכן האריך בזה בס' מנחת שי על הלכות חלה (סי' כב), והעלה למעשה שהעיקר לחייב בחלה, ומ"מ אפשר שיש לחוש לענין ברכה שלא יברך. ע"ש. וכ"כ בספר שערי תורת הבית (סי' י' פ"ב סי"א) בנ"ד, שיש להפריש חלה בלא ברכה, ועצה יותר טובה לאפות תחילה חלות מכל הבצק, ולהקפיא את החלות העודפות לשבתות הבאות, ובזה לפי רוב השיטות אפשר להפריש חלה בברכה. ע"ש. וסיום דבריו אינו פשוט כ"כ כדלעיל. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' מב) וח"י (סי' קב). ע"ש. וכ"כ בקובץ אליבא דהלכתא (גליון מא עמ' טז) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א ולהבה"ח הגר"ש דבליצקי זצ"ל שאין לברך על הפרשת חלה מעיסה שבדעתו לאפות ממנה מעט כעת ושאר העיסה שומר לשבתות הבאות. ומאידך כ' בקובץ הנ"ל בשם הגאון בעל המשנה הלכות שתקפיא חלק מהבצק לשבתות הבאות, ואפשר לברך על הפרשת חלה בכה"ג. ושכן הורה מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דנקטינן כדעת האחרונים דעל מנת לחלק היינו בדוקא לשני אנשים, אבל המחלק לעצמו לא מקרי עושה על מנת לחלק, וחייב להפריש חלה בברכה כשעושה עיסה גדולה ומקפיא חלקה אף שאין בכל חלק שיעור חלה. ע"ש. ומאידך ראיתי בס' מעין אומר ח"ה (פ"ה ס"א וס"י) שכ' שמרן הגר"ע יוסף זצ"ל נשאל בכה"ג היכא דאחר הפרשת חלה מחלקים לכמה עיסות ואופים בזמנים שונים, והשיב מרן זצ"ל דשפיר דמי. (וכ' בהע' שכנראה טעמו דל"ח לסב"ל,

משום שכל האח׳ מעידים שהמנהג להפריש בברכה, ורק חתרו למצוא מה החילוק להלכה. ע״ע). וע״ע לגיסי הרה״ג ר׳ אביה שמריה חדוק נר״ו בקונטרס בית רחמים ח״א (עמ׳ קנ, קנח) שכ׳ שבנ״ד יש להפריש חלה בברכה. והביא מ״ש בס׳ מעין אומר הנ״ל. (ושוב כ׳ שלהלכה צ״ע). ע״ש. וכ״כ הרה״ג רבי אליהו בנימין מאדאר נר״ו בקובץ ויען שמואל ח״ז (סי׳ כב) דבכה״ג יפריש חלה בברכה. וכ״כ בשו״ת ויען הכהן ח״ב (סי׳ לב). ועי׳ בס׳ קצור ש״ע אי״מ (פמ״ח ס״ה). ואכמ״ל.

קניית חלות ולחמניות מהמאפיה

ד. והנה בזה״ז מצויות חלות בחנויות ומאפיות והם טעימות ועריבות לחיך, וגם נאפות במיוחד לשבת, ורבות בנות אינן טורחות לאפות בכל ע״ש אלא קונים חלות מהחנויות. ויל״ע אם אכן אף בזמננו יש ענין לאפות חלות בבית. ולכאו׳ לטעם מצות הפרשת חלה מפסידים המצוה, וגם לשאר הטעמים הנ״ל יל״ע.

והנה בביאור הלכה (סי׳ רמב ד״ה והוא) כ׳ שיש רמז בכתוב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו את אשר תאפו אפו וגו׳ משמע דיש לאפות בע״ש להכין לשבת, וגם בזמן הגמרא היה מנהג קבוע לזה, כמו שהביא המ״א. ובעו״ה היום התחילו איזה נשים להשבית המנהג ההוא ולוקחין מן האופה, ולאו שפיר עבדי דמקטינים בזה כבוד שבת. ע״ש.

וכן ראיתי בשו״ת משנה הלכות חלק טו (סי׳ צה) שכ׳ שלא נכון לקנות חלות מהמאפיות אף בזמננו, דאין הטעם של כיבוד שבת שאם החלות מעולות בטעמן או פגומות בטעמן, אלא כיבוד שבת הוא מה שאופין בבית ומכבדין את השבת, והוא מגמ׳ קידושין (מא.) מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחריך רישא, ופלא שהביא דוקא כבוד שבת לדוגמא. וזה שאומר שאותן נשים שאינן אופות לכבוד שבת ואינן טורחות לכבד השבת, חסר בכיבוד שבת אפי׳ תקנה חלות כצפיחית בדבש, חסר הלישה והאפיה והוא העשיה בגופה וזה כבוד שבת. ע״ש. וכן ראיתי עוד בשו״ת אבני ישפה (ח״ה סי׳ מה) שכ׳ שכדי לקיים המצוה של הפרשת חלה יש לנשים להזדרז ללוש בע״ש כדי להרויח המצוה, וכמבואר בביאור הלכה. וצ״ב אם העיקר בזה הוא להרויח מצות חלה, או העיקר הוא לטרוח להכין בעצמו הלחם של שבת. וראיתי בדרכי משה הארוך (סי׳ תרב) שכתב, המנהג בכל מקום לעשותן אף בשבת ומתקנת עזרא שתהא אשה משכמת ואופה בע״ש, ואע״פ שאין ראיה כ״כ משום דהתם היתה אופה בלא״ה, מ״מ רואין דאית ביה משום כבוד שבת הואיל ונקטו ע״ש, ולכן אין לשנות המנהג. והרואה יראה דלא הזכיר כלום לענין מצות הפרשת חלה, ורק מזכיר דיש בזה ענין

של כבוד שבת. ובמ"א (סי' רמב סק"ד) כתב הטעם לעשות הלחמים הוא משום לאכול פת כשר. אמנם הא"ר סק"י דחה דברי המ"א וכתב הטעם הוא משום כבוד שבת וכמ"ש הרמ"א. ומה שהזכיר הרמ"א "כדי שעור חלה" וכ"כ המג"א שם, נראה שזה טעם נוסף ולא עיקר הטעם, ולכן כתב המ"א "וגם כדי לקיים" והיינו טעם נוסף. וכ"כ בביאוה"ל דהוא משום והכינו את אשר יביאו, והלוקחים מן האופה מקטינים כבוד שבת. הרי דעיקר הטעם הוא משום כבוד שבת ולא הפרשת חלה. והטעם שהקפידו דוקא באפיית החלות ולא שאר המאכלים של שבת כגון בשר ודגים, דהנה ידוע דעיקר סעודת שבת הוא הפת. ומה נואלו הנשים שמבשלות מטעמים, וגם אופות מיני עוגות, ודוקא את עיקר הסעודה שהוא הפת, קונות בחנות, על כגון זה נאמר מניחים את העיקר ולוקחים את הטפל. ע"ש. וע"ע בס' דרור יקרא (עמ' שפא) ובס' דרך אכילה (עמ' ס') ובס' דרך שיחה (ח"א עמ' רסח) ובס' לקראת שבת פ"ד הע' ד').

ומאידך אנוכי הרואה בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ז ס"א) שכ' שבזמננו שאופים במאפיות חלות מיוחדות לכבוד שבת, אין צריך להקפיד לאפות חלות בבית לכבוד שבת. ובביאוה"ל קרא תיגר על הנשים שאינן אופות לכבוד שבת אלא לוקחות מן האופה, אך נראה דהיינו דוקא בזמנם שהיו לוקחים מן האופה לחם רגיל, אך בזמננו שיש חלות מיוחדות לשבת אף במאפיות, והן מעולות בטיבן ובטעמן, שפיר יש בזה כבוד שבת, ואין צריך לאפות חלות בבית. ע"ש. וכן ראיתי בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל בס' אשרי האיש (או"ח ח"ב פרק א' אות ט"ו) שהיום שהחלות בחנויות יותר טעימות, אין ענין לאפות בבית. אלא שיש נשים צדקניות שאופות בשביל הפרשת חלה. ע"ש. וכן ראיתי עוד בס' ש"ע המקוצר (סי' נד ס"ז) שכ' שאפיית הפת לשבת אינה אלא דבר טוב, ולא כתבתי שהוא מנהגנו, והשתילי זתים השמיט הגהת הרמ"א בזה, ונראה טעמו לפי שבתימן בלא"ה בכל יום ויום כל אשה בביתה לשה ואופה ומפרישה חלה כשבני הבית מרובים, ואף שזה מצוי יותר לצורך שבת מ"מ כשאין להם צורך גם בע"ש אינה מפרישה, א"כ אין מקום לומר שיש לנו מנהג מיוחד בזה לכבוד שבת. ומהא דתענית (כד:) דביתהו דר' חנינא היתה מסיקה התנור כל ערב שבת שיהיו סבורים שאפתה פת, יש לדחות דהיינו שיסברו שלכל הפחות בע"ש יש לה פת לאפות, אבל דרך כלל גם בזמן התלמוד נהגו לאפות כל יום בבית. וממילא גם אנו בניהם אחריהם השתא הכא שקונים לחם מן המאפיות בכל ימות השבוע, אין קפידא מצד המנהג אם קונים גם בע"ש. ומ"ש הביאוה"ל שבעוה"ר התחילו איזה נשים להשבית המנהג ולוקחים מן האופה ולאו שפיר עבדי כי

מקטינים בזה כבוד שבת, היינו דוקא לדידהו בני אשכנז, מה גם דהשתא הנשים רגילות ללוש ולאפות בבית לכבוד שבת מיני פת הבאה בכסנין, כי הלחם קונים מן המוכן, אם כן שפיר הוי כבוד שבת. וע״ש בסו״ד. ועי׳ בשו״ת משנת יוסף (ח״ה סימן סג אות ג׳) שכ׳ שקניית חלות בחנות נובעת מכך שמקדם היו תנורים גדולים בכל בית שהוסקו בעץ או בפחמים, ובישלו ואפו בהם. ואח״כ השתמשו עשרות שנים רק בפתליות נפט, ובכיריים גז, ולא היתה לכל א׳ אפשרות לאפות בבית, והיה צורך ללוש ולערוך בבית ולשאתו לבית האופה, וממילא קנו חלות מוכנות. וכהיום שיש לכל אחד תנור אפיה, מן הראוי לא להתעצל ולהחזיר עטרה ליושנה, ולאפות בבית לכבוד שבת חלות לבצוע עליהן. וללמוד את סדר האפיה. אא״כ נשים זקנות או יולדות וחלשות וכו׳, ומשפחה מרובת ילדים, אשר זה יעייף אותה מאד, אי אפשר להעמיס זאת עליהן, והעיקר בכל דבר שלום הבית, שלא לדרוש מאשתו מה שקשה לה, ואם תתעייף מריבוי המלאכה, ולא תוכל לשבת בליל ש״ק כראוי בסעודת השבת, אז צ״ל החכם עיניו בראשו אם לעשות או לחדול. ע״ש. ועי׳ בס׳ חוט שני (ח״א פ״ב סק״א) שכ׳ ע״ד הביאוה״ל הנ״ל, שפשוט דה״ה שאר המאכלים והתבשילים יש לעשותם בביתו ולא לקנותם אצל החנונים, וקמ״ל הכא שאף שלענין אפית החלות שדרכם היה לקנות מן הפלטר לשאר ימות השבוע, מ״מ לכבוד שבת יש לעשותם בעצמו. ומ״מ החכם עיניו בראשו והכל לפי הענין. ע״ש. וע״ע בס׳ ילקוט יוסף (עמ׳ פג מהדו׳ תשע״א). וע״ע בס׳ ברוך אומר שרגא (ח״ב סי׳ ה׳).

ולמעשה בודאי יש מצוה בלישה ואפיית פת מיוחדת לשבת, שזהו כבוד השבת לטרוח ולהכין חלות במיוחד לשבת. ומכל מקום בזמננו שהנשים עובדות חוץ לביתן וטרודות בטיפול הילדים ואין סיפק בידן לאפות, ובפרט נשים מעוברות או אחר לידה או שמזגן חלש והטירחה קשה עליהן, וקונים חלות לכבוד שבת קודש, אין בזה חשש משום ביטול המנהג לאפות חלה. והעיקר בכ״ז שלא יתבטל שלום בית מטע״ז ויצא שכרו בהפסדו.

ועכ״פ בדברי הגרב״ץ אבא שאול והגרי״ש אלישיב זצ״ל מבואר שאע״פ שאינו מקיים מצות הפרשת חלה אעפ״כ לא מנעו מקניית החלות שיש בהם עונג שבת טפי. ודון מינה לנידון דלעיל.

אם יש לאפות החלות ביום שישי דוקא

ה. טרם אכלה אוסיף עוד במ״ש בשו״ת אבני ישפה (ח״ה סי׳ מה), שיש לחקור אם יכולה אשה שאין לה פנאי

בע"ש לאפות חלות באמצע השבוע ולהקפיא אותם לכבוד ש"ק, שהרי לשון הד"מ הוא ומתקנת עזרא שתהא אשה משכמת ואופה "בע"ש". אך מוכח בגמ' (ביצה טז.) ששייך לעשות לכבוד שבת בשאר ימי השבוע, שאמרו שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה. לכן ודאי שאף שיש הידור לעשות בע"ש, אבל כל שהיא עושה חלות באמצע השבוע ומכוונת שזה יהיה לכבוד שבת, הרי זה נחשב כבוד שבת. ע"ש. אולם לכאו' לטעמו של היעב"ץ דהוי כדוגמת לחם הפנים שנאפה בע"ש, וכן לטעמא דאופים ע"מ לקיים מצות הפרשת חלה לתקן חטא חוה שהחטיאה את אדם הראשון בע"ש, לפ"ז לכאו' המצוה ללוש ולאפות בע"ש דווקא ולא קודם. וכן מבואר בהדיא בדברי היעב"ץ שם שיש לאפות בע"ש דוקא. וכ"כ בסדר היום אבן מכיר (סדר ע"ש, עמ' פח) ובספר ליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגות ע"ש). וע"ע במחצית השקל (ס"ס רמב). גם הגרי"ח בס' בן איש חי (ש"ב פ' לך לך ס"ו) כ' שכשהזמן דחוק רשאי להקדים קניית המאכלים לשבת קודם יום ששי, אך אפיית הפת שהוא עיקר סעודת שבת ודאי צריך לאפות ביום ששי, ואפילו מי שדרכו לקנות פת מן השוק בכל יום, עכ"ז פת שבת יאפה בביתו כדי שתוציא אשתו חלה מן העיסה, ודבר בעתו מה טוב לפי שבע"ש נברא אדם הראשון שהוא חלתו של עולם, ובו ביום נעשה מה שנעשה. ע"ש. וכ"כ בס' הלכה ברורה (סי' רמב סי"ב). ועי' בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סי' נט). וע"ע בס' חוט שני (ח"א פ"ב סק"א).

לפיכך למעשה נראה דלכתחלה תאפה בערב שבת דוקא. ואם קשה הדבר רשאים להקדים האפיה דסו"ס יש בדבר כבוד שבת.

המורם מן האמור:

א. זוגות צעירים שאינם יכולים לאפות פת כשיעור חלה מידי שבת מאחר ואינם זקוקים לפת מרובה כל כך, הטוב ביותר ללוש עיסה כשיעור הפרשת חלה, ויאפו ממנה מעט חלות כשיעור הנצרך לשבת, ושאר העיסה יקפיאו לשבתות הבאות. (ובענין הברכה על הפרשת חלה, עי' לעיל סוף אות ג').

ב. לכתחלה תאפה בערב שבת דוקא. ואם קשה הדבר רשאים להקדים האפיה דסו"ס יש בדבר כבוד שבת, רק דלכתחלה במקום שאפשר טוב יותר לאפות בערב שבת.

ג. אף בזמננו שמצויות במאפיות חלות טעימות ועריבות לחיך, יש מצוה בלישה ואפיית פת מיוחדת לשבת, שזהו כבוד השבת לטרוח ולהכין חלות

בעצמו במיוחד לשבת. ומכל מקום מאחר ובזמננו הנשים עובדות חוץ לביתן וטרודות בטיפול הילדים ולפעמים אין סיפק בידן לאפות, ובפרט נשים מעוברות או אחר לידה או שמזגן חלש והטירחה קשה עליהן, אין חשש בקניית חלות לכבוד שבת קודש משום ביטול המנהג לאפות חלה. והעיקר בכ״ז שלא יתבטל שלום בית מטע״ז ויצא שכרו בהפסדו.

סימן יא

נר שהודלק בשבת במזיד, אם מותר לטלטלו אחר שכבה

שלהי אלול תשע"ט

לכבוד ידיד נפשי היקר, עושה תורת ה' עיקר, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה על אשה שברוב חפזונה וטרדתה בהכנות לשבת לא הדליקה נר שבת עד אחר שחשכה, ומיראתה מבעלה הדליקה נרות שבת באיסור אחר צאת הכוכבים, האם מותר לה לטלטל הפמוט אחר שכבה הנר.

תשובה: א. כתב מרן בשלחן ערוך (סי' רעט ס"ה) נר שהדליקו בשבת לחיה ולחולה, וילדה החיה ונתרפא החולה, מותר לטלטלו אם כבה. והוא הדין למדליק בשבת "בשוגג" וכבה, שמותר לטלטלו. והנה בנ"ד שהדליקה במזיד ולא בשוגג, יש לדון אי איכא למידק דממ"ש מרן להתיר במדליק בשוגג, לפ"ז במזיד יש לאסור, או דלאו דוקא נקט וה"ה בשוגג. ואכן המג"א (ס"ק יא) כ' דהש"ע נקט בשוגג משום דלא איירי ברשיעיא, ובאמת אפילו במזיד שריא, דלא מקרי דחיה בידים אא"כ הדליקו מערב שבת. וכמו שכתבתי גבי חולה. ע"כ. וכ"פ בתוספת שבת (ס"ק יב) ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סעיף ו) ובשתילי זיתים (סק"י) ובמשנה ברורה (ס"ק יח) ובערוך השלחן (סעיף יג).

ונראה להביא סיוע לדברי האחרונים הללו ממקור הך דינא דהש"ע בתשובת הרשב"א ח"ג (סי' רסח) בענין נר שהדליקו בשבת לצורך יולדת או חולה, שכ' דדוקא נר שהדליקו בו מערב אותה שבת הוי מוקצה, משום דדחייה בידים וזה שהדליקו לצורך החולה או החיה אין זו הקצאה ולא דחייה דאדרבה מדליקו כדי לטלטלו לצורך החולה. ועוד דבעיא דאם יש מוקצה לחצי שבת, דאי חזי ואידחי והדר איחזי לא איפשיטא ומוקצה דרבנן וספיקא לקולא. ומינה למדליק בשוגג בשבת כמה שאמרת, דאין מוקצה לחצי שבת, דכיון שנראה בין השמשות אף על פי שנדחה כשהדליקו בו אין זה מוקצה, דאין מוקצה לחצי שבת מספק. ולא מחמת ראיית המבשל בשבת שאמרת דהלכה כר' מאיר, דאנן אין הלכה כר"מ סבירא לן, וראיות חזקות יש, וכמו שפסק הרב אלפסי ז"ל, אלא שאין זה מקומן. עכ"ל. הא קמן בהדיא שהשואל נקט שוגג מחמת שרצה להתיר ע"פ

דעת ר״מ שמתיר במבשל בשבת בשוגג, ומש״ה איירי הרשב״א בשוגג, ומרן הש״ע העתיק דבריו כדרכו דרך המלך להעתיק לשון הפוסקים. וא״כ ניחא אמאי נקט שוגג. ואדרבה לטעם שהזכיר הרשב״א דאין מוקצה לחצי שבת, יש להתיר אף במזיד.

ואמנם ראיתי בס׳ עולת שבת (סק״ה) שכ׳ דדוקא בשוגג שרי, אבל אם הדליק במזיד את הנר כיון דדחייה בידים שוב אינו ניתר באותו שבת. ע״כ. ולכאו׳ היה מקום לסייעו ממ״ש הרשב״א דנר שהדליקו לצורך חולה או יולדת אין זו דחייה דאדרבה מדליקו כדי לטלטלו לצורך החולה. ע״ש. והיינו שאין זו דחייה בידים משום שמותר לטלטל הנר לצורך החולה. וא״כ לכאו׳ במדליק באיסור שאין לו היתר לטלטל הנר א״כ חשיב דחייה. אך אין זה הכרח כלל, ובאמת הרשב״א התיר מב׳ טעמים, חדא דלא הוקצה בביה״ש כיון שיכול לטלטלו, ועוד שהרי אין מוקצה לחצי שבת [וכן מבואר באליה רבה (סק״י) שהעיר שלפי הטעם השני שכתב דאין מוקצה לחצי שבת, אין צורך לטעם הראשון, וצ״ל דלרווחא דמילתא קאמר דאף את״ל יש מוקצה לחצי שבת מותר. ע״ש. ועי׳ בעטרת צבי סק״ח ובפמ״ג אש״א סק״י], ולפי הטעם האחרון יש להקל אף בהדליק במזיד. ועי׳ במאמר מרדכי (סק״ז) שהשיג על העו״ש שאסר מטעם דדחייה בידים, וכתב דאין דבריו נראים, דכיון שלא היה מוקצה בביה״ש ל״א דדחייה בידים ושרי כל שנתקן אח״כ. ע״ש. ומבואר דס״ל ג״כ להקל. ועי׳ באליה רבה (ס״ק יא) שהביא ד׳ המג״א, וסיים שבעולת שבת אוסר במזיד. ע״ש. והפרי מגדים (אש״א ס״ק יא) ציין ע״ד המג״א שהתיר, ועי׳ בא״ר אות יא בשם עולת תמיד (והיינו עולת שבת, סק״ה) שאוסר במזיד. וצ״ע. ע״כ. וכן בכה״ח (אות כט) הביא ד׳ המג״א ותוספת שבת שהיקלו, וסיים מיהו העו״ש אוסר. ע״ש. ולא הכריעו כמאן ס״ל.

ואנוכי הרואה להגאון רבי יהודה עייאש בספרו מטה יהודה (סק״ט) שכ׳, לכאו׳ נראה דאורחא דמילתא נקט, וה״ה נמי למזיד דלאו בשופטני עסקינן וכמ״ש המג״א, כיון דהטעם הוא משום דאין מוקצה לחצי שבת, מה לי שוגג מה לי מזיד. אלא דאפשר לומר דכיון דלדידיה קנסינן שלא יטלטלנו כלל כדין מבשל בשבת דלקמן סימן שי״ח, יש לאסור גם לאחרים דכיון דנעשית בו עבירה אין ליגע בו, מאחר והטלטול הוא קל בעיני ההמון, ראוי להחמיר בכה״ג גם לאחרים. ע״כ. ולכאו׳ צ״ע אמאי פשיט״ל שיש לאסור לדידיה טלטול הנר כמבשל בשבת, הרי בפשטות להמג״א שרי אף למדליק לטלטל הנר דומיא דמדליק הנר בשוגג דבודאי שרי אף למדליק לטלטל הנר, ובאשר כ׳ בסו״ד ממבשל בשבת, לכאו׳ יש לחלק בין המבשל בשבת דהתם הושבח המאכל ונעשתה בו עצמו

מלאכת איסור, משא"כ בנר שלא הושבח כלל מחמת האיסור לא אשכחן שאסרו לטלטלו. ועכ"פ אף המטה יהודה בתחלה צידד להקל, ואף כשסיים להחמיר מ"מ כ' רק ש"ראוי" להחמיר לאחרים.

אכן ראיתי בס' תורת שבת (סק"ה) שכ' שהמדליק במזיד אסור לטלטלו, כן מוכח מלשון הרשב"א והמחבר, דאף אם נאמר דלא שייך דיחוי בידיים מפני שלא היה שם ביה"ש, מ"מ יש לאוסרו משום קנס, דלא גרע ממה דאיתא בסימן רנג ס"ה שאם אמר לא"י להחם לו קדירה שנצטנן דאסור לאכלו אפי' צונן. והגאמו"ר זצ"ל הביא בשם מהרש"א שכ' בשם תוס' ישנים בביצה דף כו, וכ"כ השטמ"ק דבכור תם שנולד ביו"ט ועבר החכם וראהו, שאסור משום דדחי בידים. והפר"ח (סי' תצח ס"ט) חלק עליו, דלא שייך ביה איסור מוקצה. ועכ"פ כאן דעביד איסורא דאורייתא לכו"ע אסור. ע"כ. ולכאו' יש להעיר דלא דמי לדין המבשל בשבת אף אחר שנצטנן, דהתם בתבשיל מצינו שגזרו חז"ל במבשל בשבת, ולכן אף במחמם בשבת התבשיל בכלל הגזירה, משא"כ בנ"ד מנלן להמציא גזירה שנאסר הנר בטלטול משום שהדליק בו במזיד, וכולה הך גזירה מחדש מכח דיוק בד' הרשב"א. ולפום קושטא במקור הדברים משמע דנקט שוגג משום ד' השואל. וא"כ אין מקור כלל לחדש גזירה זו.

ואכן לטעמו של הרשב"א דאין מוקצה לחצי שבת יש להתיר אף במזיד. ואחר דחזינן שכן דעת רוב הפוסקים, הלא המה הרב מגן אברהם ומאמר מרדכי ותוספת שבת וש"ע הגר"ז ושתילי זיתים והמשנ"ב וערוה"ש, לכאו' יש לומר דבדרבנן שומעים למקילים. [וביחוד דהמג"א ס"ל להקל. ועי' למ"ז בשו"ת ויען משה (חאו"ח סי' סח) שכ' "המג"א ז"ל שקבלנו הוראותיו". ע"ש. והיינו שהוא אחד הפוסקים החשובים. ודלא כמי שטעה בכוונתו. ועי' בס' עלי הדס בסדר הלימוד והפסיקה ואכמ"ל].

ב. והנה נחלקו הראשונים אם נר חשיב כלי שמלאכתו לאיסור או כלי שמלאכתו להיתר. [וע' להרשב"ץ ח"א (סי' קלז) ולמהר"א בן טאוה שבס"ס התשב"ץ (סי' ז'). ועוד. ועי' בשלחן ערוך סי' רעט ס"ד וס"ו]. ועי' בשו"ת ישיב משה שתרוג ח"ב (סי' רלב) שנקט דנר הוי כלי שמלאכתו להיתר. ע"ש. ומאידך בס' מטה יהודה (סי' רעט סק"ו) כ' דנר הוי כלי שמל"א. וכן ראיתי בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סי' סח) שהאריך לבאר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור. ע"ש. וכ"כ עוד בהגהתו בשו"ת ישיב משה שם. וכ"פ בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חאו"ח סי' יט) וח"ג (חאו"ח סי' פג) וח"ה (חאו"ח סי' לט). וכן נקט בפשיטות הגר"מ לוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה ח"א (ס"פ יב סעיף עח) ובשו"ת תפלה למשה ח"ב (סי' כ

עמ׳ רכה). וכן נקט מו״ר הגאון הנאמ״ן שליט״א במבוא למשנה ברורה איש מצליח ח״ג (עמ׳ 18 במהדו״ב). וע״ע בהע׳ איש מצליח על המשנ״ב (סי׳ רעט ס״ק טז בסוה״ס). וע״ע בשו״ת יפה מראה פנחסי (סי׳ יא עמ׳ קנה, ובדבריו בשולי הסכמת הגר״ש משאש בעמ׳ ח) שנקט דהו כלי שמל״א. וע״ע בתשובת הרה״ג ר׳ נעים גבאי נר״ו שבשו״ת יצי״ר ח״ב (חאו״ח סי׳ לח, נדפסה בסוה״ס במהדו״ק) ובשו״ת ויברך יעקב (חאו״ח סי׳ כט). ומאידך מרן הגר״ע יוסף בשו״ת יביע אומר ח״ז (חאו״ח ס״ס לז) ובחזון עובדיה שבת ח״א (עמ׳ רס) וח״ג (עמ׳ רד) וח״ו (עמ׳ קמז ואילך) נקט דהוי כלי שמלאכתו להיתר.

ועכ״פ בנ״ד יש להתיר לכתחלה לטלטל הנר לצורך גופו ומקומו לכה״פ, דאיכא ס״ס, שמא כדעת המרדכי ועוד ראשונים שהתירו לטלטל מוקצה מחמת איסור כגון נר שהיה דולק בכניסת שבת וכבה (עי׳ בב״י סי׳ רעט ס״ב. וכן פסק למעשה בס׳ ישועות יעקב סק״ג, והביאו להלכה בס׳ יד יוסף שם), ואף דנקטינן להחמיר כמ״ש מרן בש״ע שם, מכל מקום בנידון דידן שמא כדעת המג״א דשרי אף במזיד.

טלטול פמוטים בזמננו

ג. אולם אכתי רמיא עלן לברורי אם מותר לטלטל בשבת הפמוטים שבזמננו, דהנה כ׳ מרן בשלחן ערוך (סי׳ רעט ס״ו): מנורה בין גדולה בין קטנה, אם היא של פרקים אין מטלטלין אותה דחיישינן שמא תפול ותתפרק ויחזירנה ונמצא עושה כלי, ואפילו אם אינה של פרקים אלא יש בה חריצים סביב ודומה לשל פרקים, אסור לטלטלה. ולפ״ז יש לדון בפמוטים שבזמננו האם מותר לטלטלם.

ואכן ראיתי בשו״ת אור לציון ח״ב (פי״ח אות כא) שכ׳ שרוב הפמוטים היום נראים כשל פרקים, וכל שמסתפק בו אם עשוי פרקים או רק בצורה של פרקים אין לטלטלו בשבת. ע״ש.

אולם מאידך הגר״מ פיינשטיין בשו״ת אגרות משה ח״ה (חאו״ח סי׳ כב אות כט) כתב שפמוט המתפרק לשני פרקים, ומתחברים שני החלקים ע״י בורג, אין דינו כמנורה של פרקים וחדקי, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ע״ש. (והא דכ׳ רק לצורך גופו ומקומו, היינו לטעמיה דנר הוי כלי שמלאכתו לאיסור. וכבר נתבאר דאיכא פלוגתא בהא).

ובאמת שיש לצרף עוד בזה דהרי״ף והרמב״ם היקלו לטלטל מנורה קטנה שאינה של פרקים. וכבר תמה הגאון ערך השלחן (סק״ז) על מרן דפסק כמאן דאסר לטלטל אף מנורה קטנה, והרי הרמב״ם ואורחות חיים

והכלבו וספר הבתים התירו, והרי"ף ס"ל דאפי' בשל חוליות מותר, וא"כ הו"ל להקל מיהא בקטנה, שכן דרכו בכל מקום לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, וכ"ש הכא דא"ח והכלבו ס"ל כן, ואיסור דרבנן הוא. ע"ש. ואיברא דבעיקר קושייתו יש ליישב דמאחר ואין הדבר מפורש בדברי הרי"ף אין הכרח לפסוק כדבריו להקל. וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח) והארכתי בזה לעיל סימן א'. וע"ע בס' ברכת יצחק (ברכה, עמ' שכז) שכ' לבאר דשאני הכא דלגבי בנין וסתירה בכלים לא קי"ל כהרי"ף, ולגבי מנורה קטנה שיש בה חדקי הוי הרמב"ם יחידאה נגד שאר פוסקים. ע"ע. ולכאו' שפיר מצי מרן לצרף דברי הרי"ף גבי מנורה קטנה, דאף אי לא פסקינן כוותיה בבנין וסתירה בכלים, עכ"פ בנ"ד יש להקל. ודו"ק.

וכן מבואר בשו"ת שבט הלוי ח"א (ס"ס נו) שכ' דהא דמביאים מנורות דרך דורון בר מצוה בשבת, דמעשים בכל יום דמשמרים מנורות אלו דרך נוי ותכשיט, ולפעמים לא משתמשים בהם עד זמן רב, בודאי נראה להקל כל זמן שלא הדליקו בהם. ושוב סיים שזה מצד איסור מוקצה, אבל יש בהבאת דורון דרשה עוד פקפוק כמבואר בפוסקים (סי' שו ס"ו). ע"ש. ובסיום דבריו יש להאריך, ועכ"פ חזינן דס"ל להקל לטלטל המנורות שבזמננו. וכן מבואר עוד בתשובתו בח"ג (סי' לב). וע"ע בחזו"ע שבת ח"ג (עמ' צ') ובס' ילקוט יוסף (סי' רעט ס"ז) שמותר לטלטל הפמוטות שבזמננו ואין לחוש ממוקצה מחמת חסרון כיס. ע"ש. וע"ע בשו"ת אז נדברו ח"ג (סי' לט) ובס' מנו"א ח"א (ס"פ יב) שלא אסרו טלטול מנורה שבזמננו אלא מטעם מוקצה מחמת חסרון כיס, ולא מחמת מנורה של פרקים. ע"ע. וכן מבואר במנוחת אהבה ח"א (ס"פ יב). וכן ראיתי להגר"מ אליהו זצ"ל בהסכמתו לס' דברי דוד (טהרני, ח"א) שכ' דכיון שכיום אין כלל פמוטים המתפרקים בין גדולים בין קטנים וכולם רק חריצים בלבד, מנין לנו שמרן לא יפסוק כדעת הרי"ף והרמב"ם, ואפי' להרא"ש שפוסק כסברת ר"י היינו בזמנם שהיו פמוטים עם הברגה פרקים או תקועים בחוזק, אך כיום שאין כיו"ב, אין מקום לאסור קטנים עם חריצים אטו גדולים. ע"ש. וכ"כ בס' מגן דוד אזולאי (עמ' קא) להקל. וכן ראיתי עוד בס' ברכת יצחק (עמ' שכח) שכ' שי"ל שאף במנורה מותר דלא חשיב היום דרכו להתפרק, כיון דלא שכיח כי הם מחוזקים. וכן שמענו מהגרי"ש אלישיב להתיר. וע"ש. [ובדעת הגרי"ש אלישיב, עי' בס' אשרי האיש או"ח ח"ב (פי"ז אות רלו) שכ' שכלי שנעשה מפרקים שע"י הטלטול יכול להתפרק, אסרו חז"ל לטלטלו שמא יתפרק ויחזור ויחברנו ויעבור על איסור בונה או מכה בפטיש. ואם הפרקים דרכם להיות

רפויים מותר. ודין זה אמור גם על מנורות של זמננו שהם מחוברים היטב בברגים]. וכן ראיתי בשו"ת דברי בניהו חי"ג (סי' יח) שכ' ג"כ להקל בפמוטים בזמננו. ע"ע. וכן ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ג (חאו"ח סי' יא) שכ' להקל לטלטל פמוטים בזמננו שאין דרכם להתפרק כלל, ורובם מולחמים באופן שלא שייך גביהם פירוק והרכבה. ע"ש. [ובעיקר דבריו שהאריך שם בענין אע"פ שבטל הטעם אימתי לא בטלה התקנה, ע"ע מ"ש בס' אמרות טהורות ח"א סי' כ. ואכמ"ל]. וכן ראיתי כעת בס' הלכה ברורה (ס"ס רעט) שהביא ג"כ להלכה ד' האגרו"מ הנ"ל להקל.

ולפי כל האמור, מ"ש הרה"ג ר' דוד טהרני שליט"א בספרו מלאכת שבת (הל' מוקצה ס"י, עמ' קלה) לאסור בנ"ד עפ"ד האול"צ הנ"ל, וכ' עוד בספרו דברי דוד ח"א (חאו"ח סי' טו), נוראות נפלאתי ע"ד הגר"ש וואזנר שהתיר לטלטל פמוטים שלא הדליקו בהם מעולם, כיון שבא"ר ובביאוה"ל פסקו דהזמנה לאו מילתא היא, ובמחכ"ת החליף נר שלא הדליקו בו לפמוטים שאסר מרן וכו', ולשוא צור"ף צר"ף באורך דברים להעמיד דבריו להתיר טלטול פמוטים. והוא פלא. ע"ש. לפה"א אין כאן כל פלא, וניחא שפיר דברי מופת הדור בעל שבט הלוי.

לפיכך למעשה יש להתיר לטלטל פמוטות שבזמננו, ואין לחוש מדין מנורה של חוליות שאסר מרן בש"ע (ס"ס רעט) הנ"ל.

סימן יב

להשלים מאה ברכות בברכות העולים לתורה

אור ליו"א מנחם אב תשע"ט

לכבוד ידיד נפשי היקר, עושה תורת ה' עיקר, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה בהא דחייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות לפחות [כמבואר בש"ע סי' מו ס"ג], שכתב מרן בש"ע (סי' רפד ס"ג) שרשאי להשלים מנין מאה ברכות ע"י עניית אמן על ברכות העולים לתורה. וצ"ע האם רשאי לענות ב"ה וב"ש אע"ג דמכוין לצאת ידי חובה, דהא בפשטות יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה.

ונודע שעל מ"ש מרן השלחן ערוך (סי' קכד ס"ה), על כל דבר שאדם שומע, בכל מקום אומר ברוך הוא וברוך שמו. כ' המגן אברהם (סק"ט), פשוט דאם עוסק במקום שאינו רשאי להפסיק, אסור לאומרו. ע"כ. וכ' ע"ז בדגול מרבבה, וקל וחומר בברכות שהשליח ציבור מוציאו ידי חובתו, כגון ברכת שופר ומגלה, שלא יפסיק לענות ברוך הוא וברוך שמו. ע"כ. והאריכו בזה רבותינו האחרונים, וזו הלכה העלה רבנו הגדול מרן מלכא הגר"ע יוסף זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ח סי' כב אות ח, ובכמה וכמה דוכתי בספריו הבהירים) שאין לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם ידי חובה, דמאחר ויוצא ידי חובה מדין שומע כעונה, כשם שבשעה שמברך בעצמו אסור להפסיק בדיבור ולהוסיף ברוך הוא וברוך שמו, כך אסור לענות ב"ה וב"ש כששומע ברכה שיוצא בה ידי חובה. ולפ"ז לכאו' יש להזהיר שכל מי שחפץ להשלים מאה ברכות בברכות העולים לתורה, שיזהר שלא לענות ב"ה וב"ש.

ואכן ראיתי בספר מנהגי החיד"א ח"א (סי' כא הע' ג' עמ' קמו) שכ' להוכיח היפך ד' מרן היבי"א זצ"ל, מהא דפשט המנהג לענות בהוב"ש על ברכות קריה"ת שמברך העולה לתורה, אע"פ שכתבו הפוסקים שהברכות שמברך העולה לתורה שייכי לציבור טפי מלעולה. שהעולה אינו אלא נגרר אחרי הציבור, שהוא בכללם. ובמנהג זה לא חזינן למי שאסר כלל ועיקר, או אפי' למי שפקפק בזה, ופוק חזי בספרן של צדיקים. וגדולה מזו חזינן למרן (בסי' רפד ס"ג) שכ' להזהיר שביום שב"ק יכוונו בשמיעת ברכות העולה לתורה להשלים חיוב מאה ברכות, ונשמע מכל אלין דשפיר מצי לענות

בהוב״ש גם בברכות שיוצא בהם ידי חובתו. ע״ש.

ומאידך ראיתי בשם הגר״ח קניבסקי זצ״ל(בס׳ שבת לישראל עמ׳ תעז) שיותר טוב שלא יאמר ב״ה וב״ש בברכות העולים לתורה. ע״ש. וכ״כ בס׳ ירושלים במועדיה (שבת ח״ב עמ׳ קפד) בשם הגר״א נבנצל שליט״א שלא רצוי לענות בהוב״ש. וע״ע בס׳ צבא מרום (סי׳ רפד ס״ג, עמ׳ נב).

ואמרתי לעיין בזה להיכן הדין נוטה.

מקור הדין דמהני ברכות העולים להשלמת מאה ברכות

תשובה: א. הנה מקור הענין להשלים מאה ברכות בכל יום, בגמרא במסכת מנחות (מג:), תניא היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר ועתה ישראל מה ה׳ אלוהיך שואל מעמך. רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי. והרא״ש (פ״ט דברכות סי׳ כד) הביא ד׳ הגמ׳ הנ״ל וכ׳, ויכוין אדם בשבתות וימים טובים לברכת הקורא בתורה והמפטיר ויענה אמן, ויעלו לו להשלים מנין הברכות. ע״כ. (ועי׳ בס׳ העתים סי׳ קצה עמ׳ רפז). וכן כתב הרא״ם בספר יראים השלם (סי׳ רנה) וביומא טבא ושבת דליכא אלא ז׳ ברכות בתפלה, צריך למלויי להו באספרמקי ומגדי, כדאמרי׳ במנחות בהתכלת רב חייא בריה דרב אויא ממלי להו באספרמקי ומגדי. ונראה הדבר די״ד ברכות של ז׳ קורא בתורה וא׳ של מפטיר, עולין לחשבון לשומעיהן. עכ״ל. וכ״כ בשבלי הלקט (סי׳ א) בשם תשובת גאון, דבשבת ממלא למאה ברכות בענייתו לי׳ קוראין בתורה, ז׳ בשחרית וג׳ במנחה, שהן כ׳ ברכות אחת לפניה ואחת לאחריה, וט׳ ברכות למפטיר. ע״ש. וכ״כ בפירוש התפלות והברכות לרבנו יהודה ב״ר יקר, רבו של הרמב״ן (בראש הספר עמ׳ א), דכנגד הברכות שיש בתפלות החול ומשלימים בהם למאה ברכות, כנגדן נמצאת השלמה יתירה בשבת, שקורין ז׳ בס״ת, וכל אחד מברך ב׳ ברכות כתקנת חכמים. וצריך לכל אחד מבית הכנסת לענות אמן, וגדול העונה יותר מן המברך. ואם שומע ושותק הרי שומע כעונה. וכל הברכות האלה של קריאת התורה הן לפטור כל הקהל, שהרי אין קורין בפחות מעשרה. וכל הקורא מברך וקורא בשביל כולם, וחשיב י״ד מן הקוראין. ע״כ. וכן כתב בהגהות מימוניות (פ״ז מהל׳ תפלה אות פ), כ׳ הרא״ם, הברכות שמברכין הקוראים בתורה כל אחד ב׳ ברכות וה׳ של מפטיר עולים לחשבון לשומעיהם. לפיכך נכון לקוראים בתורה לומר הברכות בקול רם, וגם בלאו האי טעמא ראוי הוא כדי שיענו העם אחריהם, דלמי הוא אומר ברכו את ה׳ המבורך כשאומר בלחש. ע״כ. וכ״כ הר״ד אבודרהם (ענין התפלה עמ׳ עט) ובספר המנהיג (תחלת דיני תפלה). וכ״כ הטור

(סי׳ רפד). [וע"ע לרבנו ירוחם חלק אדם וחוה נתיב א ח"ג]. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סי׳ רפד ס"ג) בזה"ל: צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה ולברכות המפטיר, "ויענה אחריהם אמן", ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחסר מנינם בשבת. ע"כ.

אם יוצאים בזה י"ח מדין שומע כעונה

ב. וצ"ע מאיזה טעם יוצא י"ח. האם מדין שומע כעונה, או מדין גדול העונה אמן יותר מן המברך. ויש בזה ג׳ נפק"מ, חדא האם חייב בדוקא לענות אמן, או דאע"ג דלא ענה אמן יצא. וכן אם רשאי לענות ב"ה וב"ש אע"ג דעולה לו להשלמת מאה ברכות. ועוד נפק"מ אם אף עניית אמן על חזרת הש"צ או ברכות הנהנין של חבירו עולה למנין מאה ברכות.

ואכן דעת המבי"ט שיוצא י"ח בברכות העולים לתורה מדין שומע כעונה. כמבואר בשו"ת המבי"ט ח"א (סי׳ קיז) שכ׳, ראיתי בני עליה שרוצים להשלים ק׳ ברכות, וזה דרכם בכל יום להתקבץ ומברך כל א׳ מהם ברכות השחר ועונים אמן. ונראה לי שכיון שהם פטורים מן הדבר אין ראוי להם לעשות, דאין תשלום מאה ברכות אלא בברכה עצמה או בעניית אמן על ברכה שחייב בה ושומעה מפי מי שחייב בה. וכתבו קצת מן המפרשים ג"כ דברכות שמברכים הקוראים בתורה וברכות המפטיר עולים לשומעיהם לחשבון, והיינו משום דתקנת מרע"ה היא לקרות בתורה בצבור וכל הצבור חייבים בזה ובהפטרה ג"כ, ובברכה שמברך העולה לקרות בתורה והמפטיר יוצאים כל הצבור ידי חובתן בתקנות אלו והוה ליה כאלו כל א׳ בירך ולכן עולים לחשבון. עכת"ד. ומבואר שיוצא י"ח להשלמת מאה ברכות בברכות העולים לתורה, משום שחייב בהם ומוציאים את הציבור י"ח. והוי מדין שומע כעונה. וחיזק דבריו עוד לקמן (סימן קפ), וכ׳ שמ"ש הר"ר אבודרהם בשם הר"א ן׳ שושן ז"ל כי בעניית אמן אחר כל ברכה מי"ט ברכות שבתפלת העמידה הוי כאילו בירך י"ט ברכות אחרות, מפני שאמרו חז"ל גדול העונה אמן יותר מן המברך. נראה לי כי אינו סובר כי עניית אמנים אלו על מה שיצא שיהיה בכלל גדול העונה אמן, אלא שמביא ראיה שבעניית אמנים אלו הוא כמי שברך להיות נחשב כאילו בירך ז"ן ברכות בכל תפלה. ומה שהביא ראיה ממה שאמר גדול העונה אמן וכו׳, הוא להורות מעלת עניית אמן כשהוא עונה לצאת ידי חובה, ומינה שהוא חשוב גם כן אפילו כשעונה אותו על מה שכבר יצא להיות נחשב כאילו הוא מברך י"ט ברכות אחרו׳ לענין שיעלה לז"ן ברכות התפלה ואינו אלא דרך רמז בעלמא וכו׳. ולכן מה שכתב הר"א ן׳ שושן גדול העונה אמן יותר מן המברך על עניית אמן של י"ט ברכות, היינו להשלים מנין ז"ן כמו שכתב, לא

שיהיה העונה אמן בברכות אלו כמברך שהרי אפילו יכוין לצאת בעניית אמן בברכות אלו אינו יוצא ידי חובה דאין ש"ץ מוציא ידי חובה בתפילות למי שהוא בקי. ע"ש.

ולפום קושטא צריך עיון אמאי כ' הרא"ש ורבי יהודה ב"ר יקר ובהגהות מימוניות ומרן בשלחן ערוך שצריך לכוין לברכות העולים לתורה "ולענות אמן", ומה הוצרכו לומר כן בהדיא, הא יוצאים יד"ח בברכה אף אם לא ענה אמן, וכמו שכתב מרן בשלחן ערוך (סי' ריג ס"ב): אין המברך מוציא אחרים, אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתם שמכוונים אליו אפי' לא יענו אמן. ע"כ. ואי נימא שכתבו כן משום שלכתחלה צריך לענות אמן, הרי הכי הוא בכל דוכתא ומה רבותיה הכא. ואכן ראיתי במעדני יו"ט על ד' הרא"ש הנ"ל בריש א'מיר (אות ל) שכתב, וקשיא לי דאם מכוין ושומע תו לא צריך לעניית אמן, דהא קי"ל בפ' לולב הגזול דשומע כעונה. ומיהו רבינו כ' בפ' מי שמתו (סי' יח) דמ"מ ענייה חשובה טפי. ונוכל לומר דגם בכאן לא כ' שיענה אמן אלא מפני שחשוב טפי ברכה כשעונה, אבל ודאי שאף אם לא ענה דיוצא ג"כ בשמיעתו, דשומע כעונה. ע"כ. וכ"כ עוד בדברי חמודות שם (אות פז) דלאו דוקא שיענה אמן, דבחדא מתרתי סגי, או שישמע הברכה אפי' לא יענה אמן, אי נמי שיענה אמן אע"ג שלא שמע הברכה אלא שיודע איזה ברכה שמברך כד' הב"י. ע"ש. ומבואר דס"ל דאכן בנ"ד יוצא י"ח מדין שומע כעונה. ומכל מקום אכתי יש דוחק עוד אמאי לא כתבו הרא"ש ומרן שצריכים העולים לכוין להוציאו מדין שומע כעונה, וכדקי"ל בתקיעת שופר וקריאת מגילה שצריכים לכוין להוציא השומעים ידי חובה.

דין גדול העונה מן המברך

ג. אולם פתח פתוח מצאתי בפרי מגדים (סימן קכד משז"ז סק"ד) שכ', נסתפקתי בהא דבשבת מכוין לברכות הקוראים ומועיל לצאת י"ח ברכות כמ"ש בש"ע (סי' רפד) וכ' שיענה "אמן", אם דווקא תרתי בעינן שישמע הברכה וגם יענה אמן, או שומע כל הברכה לחוד אף על פי שלא ענה אמן יצא. ומה שהביאני לזה, דבסימן ריג סעיף ב' מבואר ד"לצאת ממש" ידי חובת הברכה, יוצא י"ח כל ששמע כולה אף על פי שלא ענה אמן, ולכאו' כל שכן בזה. או דלמא הא עדיפא, שהרי כ' המ"א (סי' מו סק"ח) דכל שיש לו מגדים לא מהני ששומע הברכות, ואמאי אטו מי עדיף מברכה שמחויב "ממש לצאת" שומע כעונה, ומבואר דעדיף ועדיף. וטעם החילוק, דבשלמא המחויב לברך על האוכל או טלית וכדומה, כששמע מאחר ומכוין שומע כעונה וכאלו מברך בעצמו, מה שאין כן למאה ברכות איך נאמר שומע כמברך והוא לא קרא בתורה, רק כשעונה אמן וקי"ל (ברכות נג:) גדול העונה אמן

מהמברך, אז עולה לו למאה ברכות. נמצא חמור להשלמת מאה שצריך "לשמוע", וגם לענות אמן, כמו שכתב המ"א (סי' מו סק"ח), משא"כ "לצאת ממש" קיל, וכששמע יצא אף על פי שלא ענה אמן. ובראי"ש ברכות (פ"ט סי' כד) ובש"ע (סי' רפד) לקמן שם נאמר דיכוין ויענה אמן, וכדאמרן. ע"כ. ומבואר דכאשר יוצא י"ח מדין שומע כעונה אף בלא ענה אמן יצא, והכא לאו מהך טעמא יוצא י"ח, אלא משום דגדול העונה יותר מן המברך. [וע"ע בפמ"ג (מש"ז סי' מו סק"ג) שכ' דביום התענית וכדומה שירא שלא יברך ק' ברכות, ישמע ט"ו ברכות ויענה אמן, דגדול העונה יותר מן המברך. ויוצא ע"י הדחק בזה. ע"ש]. וכן ראיתי להגאון רבי עקיבא איגר בהגהתו על ד' הש"ע (סי' רפד ס"ג) הנ"ל שיענה אחרי העולים לתורה אמן, שכ', משמע דבעי' תרתי שישמע ויענו אמן, אף דבסי' ריג ס"ב מבואר דיוצא בברכה ע"י שומע כעונה אף בלא ענה אמן, הכא גרע דל"ש לומר שומע כעונה דהא הוא לא קרא בתורה. ול"ש לומר דהוי כמברך רק ע"י עניית אמן, דגדול העונה אמן עולה לחשבון ק' ברכות. משבצות זהב. ע"ש. וכן ראיתי בסידור בית מנוחה (הלכות ההפטרה סכ"ח והלאה, דף קצא ע"א) שכ', נסתפק הפמ"ג אי צריך שמיעה ועניה, או דלמא שמיעה לחודא סגיא. די"ל דדוקא במחוייב לברך על האוכל וכדו' שומע ומכוין כעונה, משא"כ למאה ברכות, דאיך יתכן לומר דשומע כמברך והוא לא קרא. אלא ודאי דצריך ג"כ לענות. עכ"ד הפמ"ג. וכן משמע מד' מרן בש"ע (סי' רפד) שצריך לענות דוקא, שכ' צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה וכו' ויענה אמן, ויעלו לו להשלים המאה ברכות. הרי שכ' ויענה אמן ויעלו לו להשלים וכו', משמע דאם אינו עונה אמן אין שמיעתו עולה לו לענין להשלים המאה ברכות. וכן מוכח מד' הגה"מ (פ"ז מהל' תפלה), דהנה מרן בב"י הביא שבהגה"מ משמע דכששומעים הברכות ועונים אמן עולה להשלים למאה ברכות, וכ' מרן ולי נראה דסגי שיודעים על איזו ברכה אע"פ שלא שמעו. אבל המג"א שם כ' דבעינן שמיעה ועניה. ואנו אין לנו אלא דברי מרן. ע"כ. וכן הובאו ד' הפמ"ג בפתח הדביר (סי' רפד סק"ה). ע"ש. (אלא שהעיר ע"ד הבית מנוחה שכפי הנראה כ' הרב דברים אלו מזכרונו, כי הפמ"ג קבע דבריו על דברי מרן בסימן רפד הללו עצמם). וכן ראיתי עוד בס' בני ציון ליכטמן (סי' רפד סק"ו) שכ' ע"ד מרן הש"ע שכ' יענה אמן, דאע"ג דאפילו לא ענה יצא משום שומע כעונה כדקי"ל בסימן ריג, מה דמצריך כאן לענות ג"כ, הוא ע"פ מ"ש הרמב"ם (פ"א מהלכות ברכות) דאם ענה אמן הרי הוא כמברך, אבל אם לא ענה נהי דיצא אבל אינו כמברך עצמו. וא"כ לענין שיעלה לו להשלים מנין הברכות לא סגי בכוונה לבד מטעם

שומע כעונה, אלא צריך ג״כ לענות אמן שיהא כמברך בעצמו. ע״ש. וכ״כ בערוך השלחן (סי׳ מו ס״ב) ששמיעת הברכות מפי העולים לתורה ועניית אמן, מהניא להשלמת מאה ברכות מטעם שגדול העונה אמן יותר מן המברך. ע״ש. ומדברי כולם נלמד דבברכות העולים לתורה אינו יוצא י״ח מדין שומע כעונה, אלא מדין גדול העונה יותר מן המברך. [ובעיקר הקושיא אמאי כ׳ שיענה אמן, עי׳ בשו״ת תפלה למשה ח״ו (ס״ס כט בהע׳) שכ׳ לתרץ ע״פ מה שהקשה הב״ח (סי׳ מו) דאע״ג דשומע כעונה, מ״מ אלו מאה ברכות יש לברך ממש ולהוציא הברכה מפיו, וזהו מה שהשיב רב נטרונאי שאע״פ ששומע כעונה מ״מ חייב אדם ״לברך״ מאה ברכות. ע״ש. ולפ״ז חש מרן וכ׳ שיענה אמן, דהא העונה אמן הרי הוא כמברך ממש, וכמ״ש הרמב״ם (פ״א מהל׳ ברכות הי״א) דכל העונה אמן אחר המברך ה״ז כמברך. והסביר הכסף משנה, דאם רק שומע נהי דהוא כעונה מ״מ לא הוי כמברך, וכשעונה אמן הוי כמברך ממש. ע״כ. ומשמע גם דכל הענין שעונה אמן הרי הוא כמברך זה דוקא ברוצה לצאת בה יד״ח, ומשום שאין ההלכה כר״י גדול וכו׳. עכת״ד.

סיוע מהראשונים דאינו מדין שומע כעונה

ד. ואנוכי הרואה שיש סיוע לאחרונים הללו בדברי רבותינו הראשונים. דהנה כן מבואר בהדיא בדברי ה״ר דוד אבודרהם (ענין התפלה, עמ׳ עט מהדו׳ תהלה לדוד) שכ׳, יכוין בשבתות וי״ט לברכת הקורא בתורה והמפטיר ויענה אחריהם אמן, כי אמרו רז״ל (ברכות נג:) גדול העונה אמן יותר מן המברך, ויעלו לו להשלים מאה ברכות. עכ״ל. וכן מתבאר בספר המנהיג (ריש דיני תפלה) שכ׳ שישלים במיני מגדנות, ורוב ישראל שאין להם פירות להשלימם היאך מתקיימים בהם מאה ברכות וכו׳. ואני אומר כי לפי מה שאמרו חכמים גדול העונה אמן יותר מן המברך, ישלימן הנזהר לענות אמן אחר הקוראים בתורה שחרית ומנחה וכו׳. ע״כ. וזה מפורש כד׳ הפמ״ג והאחרונים הנ״ל, שיוצא י״ח מטעם גדול העונה יותר מן המברך. [ושאר הראשונים הנ״ל שלא הזכירו בהדיא דטעמא משום גדול העונה. אך אין הכרח דפליגי בזה. ועי׳ להלן שכן דעת מרן בבית יוסף דטעמא משום גדול העונה. ועי׳ בשו״ת המבי״ט (סי׳ קפ) שהובא לעיל (אות ב׳), מ״ש ע״ד האבודרהם. ועי׳ בשו״ת תפל״מ ח״ו (סי׳ ל׳ עמ׳ רעא) שכ׳ ע״ד המנהיג דאם איתא דטעמא משום גדול העונה, א״כ יוכל לצאת בברכות הנהנין של חבירו, ואפשר שגם המנהיג מודה שלא שייך הטעם דגדול העונה כי אם בברכה שרוצה לצאת בה י״ח, ומ״ש הטעם בעניית אמן חשובה כמקיים חתימה וכו׳, לטעמא בעלמא. ע״ש. ועי׳ להלן].

ועי׳ בפירוש התפלות והברכות לר׳ יהודה ב״ר יקר (רבו של הרמב״ן,

בראש הספר עמ' א) שכ' דכנגד הברכות שמברכים בתפלות החול ומשלימים בהם למאה ברכות, כנגדן נמצאת השלמה יתירה בשבת, שקורין ז' בס"ת, וכל אחד מברך ב' ברכות כתקנת חכמים. וצריך לכל אחד מבית הכנסת לענות אמן, וגדול העונה יותר מן המברך. ואם שומע ושותק הרי שומע כעונה. וכל הברכות האלה של קריאת התורה הן לפטור כל הקהל, שהרי אין קורין בפחות מעשרה. וכל הקורא מברך וקורא בשביל כולם, וחשיב י"ד מן הקוראין. ע"כ. ובתחלה פתח משום דגדול העונה יותר מן המברך. אך שוב כ' שבלא ענה אמן, יצא יד"ח מדין שומע כעונה. וגם כתב אח"כ שברכות קריה"ת לפטור כל הקהל, ומשמע דהוי מדין שומע כעונה. ויש לפלפל. וצ"ע.

ובעיקר דברי המבי"ט שבקריה"ת יוצאים י"ח מדין שומע כעונה, לפום קושטא נחלקו בזה רבותינו הראשונים. ועי' בערך השלחן (סי' רפב סק"ד). ואכמ"ל.

הוכחה שמרן הש"ע ס"ל דאינו מדין שומע כעונה

ה. ולכאו' מדברי מרן הבית יוסף (סי' מו) מוכח דס"ל דלא כהמבי"ט ושאינו מדין שומע כעונה, שאחר שהביא דברי הגהות מימוניות (פ"ז מהלכות תפלה אות פ') שעניית אמן לברכות העולים לתורה משלימה למאה ברכות, כ', משמע מדברי ההגהות שם דדוקא כששומעין אותן ועונין אחריהם אמן. ולי נראה דאפילו אם אומרים אותם בלחש, כיון שהשומעים יודעים איזו ברכה הוא מברך ומכוונים לצאת בה ידי חובתם ועונין אחריה, יוצאים, כדאמרינן בפרק החליל (סוכה נא:) שבבית הכנסת של אלכסנדריא היו מניפין בסודרין להודיע שסיים שליח צבור הברכה ויענו אמן, אלמא שהיו עונים אמן אף על פי שלא שמעו הברכה, דכיון שיודעין איזו ברכה סיים די בכך. וכמו שכתב רבינו בסימן קכ"ד. וכיון שיכול לענות אמן אף על פי שלא שמע משמע דהכי נמי נפיק ידי חובת אותה ברכה בכך. ע"ש. [ואכן המג"א (סי' מו סק"ח) החמיר בזה וכ' שצריך שיכוין וישמע. וכ"כ עוד אחרונים]. והרי אם יוצא מדין שומע כעונה היאך יצא י"ח אם אינו שומע הברכה, וכמבואר בבית יוסף סימן קכד שנחלקו הראשונים בלא שמע הברכה וענה אמן, ופסק מרן הש"ע (ס"ס ריג) כהרמב"ם, דאם לא שמע הברכה אע"ג דענה אמן לא יצא. ומבואר בהדיא דלדעת מרן יוצאים בברכות העולים לתורה להשלמת מאה ברכות, אע"ג דאינו מדין שומע כעונה. ולפ"ד מרן הללו שא"צ לשמוע הברכה, הא דכ' מרן (סי' רפד ס"ג) שצריך לכוין לברכות העולים, י"ל דהיינו ליתן לב לדעת על איזו ברכה מברך, אך א"צ לשמוע הברכה. וע"ע במשנה ברורה (סי' קכד ס"ק לא) שדעת הש"ע שצריך לשמוע הברכה דוקא אם

רוצה לצאת באיזה ברכה שהוא חייב, כגון שרוצה לצאת ידי תפלה וקידוש וכה״ג, אבל אם אינו חייב כגון שכבר התפלל לעצמו, אף דמצוה לכל אדם לשמוע חזרת הש״ץ, מ״מ אין עליו חיוב בעצמיות הברכה, וכ״ש אם האמן הוא מסתם ברכות דעלמא, מותר לדעת המחבר לענות אף שהוא אינו יודע על איזה ברכה הוא עונה, רק ששמע לאחרים שעונים. ע״ש. [ועי׳ בפמ״ג (סי׳ קכד מש״ז סק״ד). ועי׳ במטה יהודה עייאש (סי׳ מו סק״ט) שביאר דאע״ג דבעלמא בעינן לשמוע הברכה, הכא להשלמת מאה ברכות קיל טפי. וע״ש. ובאמת פוסקים רבים החמירו דבעינן שישמע הברכה. עי׳ בדרכי משה (סי׳ מו סק״ב) ובלבוש (סי׳ רפד ס״ג) ובס׳ המבי״ט (סי׳ קיז) הנ״ל ובס׳ מגן גבורים (שלטי גבורים סי׳ מו סוף סק״ג) ובס׳ יד יוסף יוזפא (סי׳ רפד סק״ב) ובס׳ שלמי ציבור (מנין מאה ברכות) ובש״ע הגר״ז (סי׳ מו ס״א. וע״ע בסי׳ קכד ס״ז וסי׳ רצא ס״א) ובס׳ אפיקי מגינים (סי׳ מו ס״ק טו) ובס׳ גדולות אלישע (סי׳ רצ סק״א) ובמשנ״ב (סי׳ רפד סק״ה) ובבא״ח (ש״א פ׳ בלק ס״א). ועי׳ בשו״ת תפלה למשה ח״ו (סי׳ כט אות ד׳) שהקשה על מרן בסי׳ מו שכ׳ שא״צ לשמוע הברכות, דהא בסימן קכד פסק כד׳ ר׳ יונה והרמב״ם דבעינן שישמע הברכה, ובאמת נראה שמרן חזר בו אח״כ (בסי׳ קכד) ממ״ש בסימן מו, וכן בהלכות ס״ת (סי׳ קלט) דתלוי בשיטות שהביא בסימן קכד. והדר הוא לכל חסידיו. וע״ע בט״ז (ס׳ קכד) ופמ״ג מש״ז שם שכ׳ ליישב הש״ע. ולענין הלכה נקטינן כד׳ המג״א והאח׳ שיש לשמוע הברכות. עכת״ד. וכ״כ עוד לקמיה (סי׳ ל׳) ושכ״כ הפמ״ג והמאמ״ר (סי׳ קכד ס״ק יא) דמרן הדר ביה. וי״ל בזה ואכמ״ל].

אם עניית אמן בחזרת הש״צ מועילה להשלמת מאה ברכות

ו. אלא שלפ״ז אם הטעם משום דגדול העונה יותר מן המברך, א״כ לכאו׳ ה״ה דעניית אמן על חזרת הש״צ עולה למאה ברכות. ואכן מרן בבית יוסף (סי׳ קכד ס״ו) הביא שר׳ דוד אבודרהם כתב בתחלת ספרו (עמ׳ ז) בשם ה״ר אברהם ן׳ שושן, וז״ל: ראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור, כי בתפלה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובוקר וצהרים ביחיד, כיצד, תפלתו בלחש י״ט, וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפלה ושיכוין לשמוע ברכותיה ושומע כעונה הרי י״ט ברכות אחרות, וחייב אדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, ואמרו ז״ל (ברכות נג:) גדול העונה אמן יותר מן המברך, הרי כאילו בירך י״ט ברכות אחרות. נמצא כי בתפלה אחת עם הציבור כתקנה נותנים שכר ז״נ ברכות. עכ״ל. ומבואר בהדיא דלענין השלמת מאה ברכות, סגי בעניית אמן על ברכות החזרה. (ואע״ג שעונים עליהם בהוב״ש, מאחר וגדול העונה יותר מן

המברך). והנה המג"א (סי' מ"ו סק"ח) כ', דאף דבתענית חסרות ברכות, אפשר שיוצא כששומע חזרת התפלה מהש"ץ. ע"ש. וכן בש"ע הגר"ז (סי' מו סוף ס"א) כ' שביוה"כ יכול לסמוך על חזרת הש"ץ. גם המשנ"ב (סי' מ"ו סוף ס"ק יד) כ', אפשר דיוצא ע"פ הדחק במה שמכוין לשמוע חזרת הש"ץ. ע"ש. וע"ע בקצוש"ע (סי' ו' ס"ז). וכן מצאתי עוד בשו"ת פני אהרן אמארילייו (חאו"ח סי' ז', דף י' סע"ד ודף יא ע"א) שכ' שבתעניות שאין לו במה להשלים ק' ברכות, ראוי לסמוך שיכוין בעניית אמן דחזרת הש"צ, דאף שכ' המבי"ט דלא מהני, כבר חלק עליו חבירו (כמבואר בסי' קפ). ועוד דכל עצומו של המבי"ט ממ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות) וכל העונה אמן אחר המברך ה"ז כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה, משמע דהאי דאמרי' ה"ז כמברך הוא כשעונה אמן על ברכה שחייב בה ויוצא י"ח, וע"כ צריך שיהא המברך חייב באותה ברכה, אבל אם אינו חייב באותה ברכה אין השומע כמברך וכו'. וכבר היה אפשר לדחות וכו'. ור"ד אבודרהם כ' דהטעם שמשלים מאה ברכות בעניית אמן על ברכות קריה"ת, משום שארז"ל גדול העונה אמן יותר מן המברך, ומדיהיב טעמא דנא נראה דה"ה נמי בעניית אמן של חזרת הש"צ. ע"ש. וכן ראיתי עוד להגרי"ח בספרו (מכת"י המיוחס לספר מקבציאל[א], ש"א פ' וישב סל"ד) שכ' בשם הכנה"ג (סי' מו בהגה"ט) דטפי עדיף לסמוך על הפוסקים דס"ל דעניית אמן בחזרת הש"צ והעולים לס"ת ומפטירים, מלהשלימם בברכות הריח, דלהריח ריח טוב ביום שצותה התורה לענות נפשו אינו מן הדין וכו'. ע"ש. ואכן יש פוסקים דפליגי בזה דחזרת הש"צ לא מהניא להשלמת מאה ברכות. וכן ראיתי בס' שלמי ציבור (דין ק' ברכות, עמ' קו) שכ' בשם המג"א והכנה"ג שעניית אמן אחר חזרת הש"צ אינו בכלל. והוסיף ה' שלמי ציבור, שביוה"כ חסרו הרבה ברכות יותר מבשבת, ואין הוספה רק בתפלת נעילה, ויעשה כמ"ש הכנה"ג (סי' מו) דטפי עדיף להשלימם בחזרה מבברכות הירח וכו'. ע"ש. וכ"כ בס' תפלה לדוד עמאר (דף ב' ע"א) דלא מהני השלמה בברכות חזרת הש"ץ. ועי' בס' קצור ש"ע (סי' ו' ס"ז). ועי' בשו"ת זה כתב ידי ((בש"ע ס"ס מו).

והנה ברכת מעין שבע מהניא להשלים מאה ברכות, כמבואר בדברי מרן

א. ומקרוב נדפס וייחסוהו לספר מקבציאל שמזכירו מאור הגולה הגרי"ח בספריו הבהירים. אכן יש שפקפקו שאין זה הספר מקבציאל. עי' בירחון אור תורה שהעירו בזה הרב יצחק דבדה (סיון תשע"ד סי' קי) וידי"נ הרב פזי חדאד (אב תשע"ד סי' קלד מכתב טו) והרב יששכר דוב הופמן (אדר תשע"ה עמ' תרמה) ולשא"ב הרב אביה חדוק בקובץ ויען שמואל חי"ז (סי' סט). וע"ע באו"ת (אייר תשע"ד עמ' תתכ).

הב״י (סי׳ מו) שכ׳ שבשבת חסר בכל תפלה י״ב ברכות וברכת התפילין הרי ל״ז, וכנגדם אנו מוסיפין ברכה אחת מעין שבע וקידוש וכו׳. ע״ש. [וע״ע בספר המנהיג ולר״ד אבודרהם ור״י בר יקר הנ״ל]. ולפ״ז צ״ב מאי שנא מברכות חזרת הש״צ דלא מהני. והמג״א (שם סק״ח) תירץ וז״ל: כתב הב״י דאנו מוסיפין ברכת מעין ז׳. וצ״ע, דא״כ נחשב כל חזרת הש״ץ של ג׳ תפילות. וי״ל דשאני ברכת מעין ז׳ דהיחיד לא אמרה. ושוב כ׳ המג״א ע״ז שהוא דוחק, דהא עכ״פ אומר אלקינו וכו׳ רצה דהוא עיקר הברכה. ע״ש. וכן מוכח במשנ״ב (סי׳ מ״ו ס״ק יד) שכתב שבשבת חסרו י״ג ברכות. והיינו כדברי המג״א שלא מנה ברכת מעין שבע, וכ׳ שבשבת חסרו י״ג ברכות. ע״ש. אכן גם הגרי״ח (בכת״י הנדפס בשם מקבציאל, ש״א פ׳ וישב סוף סל״ד) לא מנה ברכת מעין שבע. ועי׳ בשו״ת פני אהרן אמארילייו (חאו״ח סי׳ ז׳) שמנה ברכת מעין ז׳. ועי׳ בשו״ת תפל״מ ח״ו (סי׳ ל׳ סוף אות טז) שכ׳ לחלק דשאני ברכת מעין שבע שלא נתקנה להוציא י״ח אלא משום המזיקין (שבת כד:), וא״כ חל חיוב על הקהל לשמוע, דומיא דברכה״ת, אחר שתקנו שכל אחד יברך גזירה מפני הנכנסים והיוצאים (מגילה כב:). ע״ש.

ולכאו׳ יש להוכיח דמרן לא פסק למעשה כד׳ האבודרהם, דהנה לעיל בבית יוסף (סי׳ מו) ביאר מרן מנין מאה ברכות שמברך אדם בכל יום, וז״ל: מנין מאה ברכות כך הוא, בלילה כשהולך לישן מברך המפיל חבלי שינה, ובשחר מברך נטילת ידים ואשר יצר, ועוד מברך ט״ו ברכות מאלהי נשמה עד הגומל חסדים טובים, ושלש ברכות על התורה, וברכת ציצית וברכת תפילין וברוך שאמר וישתבח וברכות ק״ש שחרית וערבית שבע הרי ל״ב. ונ״ז ברכות בשלש תפלות, ובשתי סעודות שהוא סועד אחת ערבית ואחת שחרית יש ט״ז ברכות, ח׳ בכל סעודה אחת כשנוטל ידיו וברכת המוציא וד׳ ברכות שבברכת המזון וכשהוא שותה מברך לפניו ולאחריו. הרי מאה וחמש ברכות אדם מברך בכל יום. ואם הוא מתענה, חסרו ח׳ מסעודה אחת שאינו סועד, ונמצא שאינו מברך אלא צ״ח ויש לו להשלימן כשניח ציצית ותפילין בתפלת המנחה ויברך עליהם. ובשבת חסר בכל תפלה י״ב ברכות וברכת התפילין הרי ל״ז וכנגדם אנו מוסיפין ברכה אחת מעין שבע וקידוש ותפלת מוסף שיש בה ז׳ ברכות וסעודה שלישית שיש בה ח׳ ברכות הרי י״ז חסרו עדיין עשרים להשלים מאה וחמש שאנו מברכין בכל יום נמצא שלהשלים מאה ברכות חסרים עדיין ט״ו ברכות. וכבר אמרו בפרק התכלת (שם) דממלא להו באספרמקי ומגדים פירוש מיני בשמים ומיני פירות. ע״ש. ולכאו׳ אמאי האריך מרן כ״כ, והיה לו להושיט בקנה שבעניית אמן על ברכות הש״ץ בשחרית

ומנחה עלה מנינו בכל יום בעוד שלושים ושמונה ברכות. וגם בשבת ובתעניות אמאי נחסר מנינו. ואי נימא דמרן לא ס"ל כן להלכה ניחא שפיר. אולם אפשר דמרן נקט אף באדם שאינו מתפלל בציבור, דמ"מ משלים הברכות בדברים שמחוייב בהם. אלא שממ"ש מרן דברכת מעין ז' משלימה למאה ברכות, מוכח דמיירי במתפלל עם הציבור, ואעפ"כ כ' שחסר מנין הברכות בשבת, והיינו דאע"ג שמתפלל עם הציבור ושומע חזרת הש"צ לא מהני ומבואר דחזרת הש"צ אינה משלימה למאה ברכות.

וגם מדכתבו הרא"ש ומרן דמהני להשלים מאה ברכות בברכות העולים, ולא כ' שאפשר להשלים בברכות החזרה משמע לכאו' דלא מהני. וכן הוכיח במעדני יו"ט (פ"ט דברכות סי' כד אות כ') ע"ד הרא"ש הנ"ל, נראה מזה דלכוין לברכת הש"צ בחזרת התפלה אינו מועיל לו להשלמת המנין. ונ"ל טעמא כיון שהוא בעצמו התפלל. ע"כ.

השומע ברכת הנהנין מחבירו

ז. וגדולה מזו יש להעיר דאם הטעם משום דגדול העונה יותר מן המברך, א"כ ה"ה אם שמע ברכה מחבירו וענה אמן יעלה לו למנין מאה ברכות. ואכן כך מבואר בפמ"ג (מש"ז סי' מו סק"ג) שכ' דביום התענית וכדומה שירא שלא יברך ק' ברכות, ישמע ט"ו ברכות ויענה אמן, דגדול העונה יותר מן המברך. ויוצא ע"י הדחק בזה. ע"ש. וע"ע באשל אברהם שם (סק"ח). וכן ראיתי עוד להשל"ה (יומא פרק נר מצוה אות ל"א) שדן היכא דלא אפשר לו למלאת מאה ברכות, וכ' מה דאפשר לעשות יעשה, דהיינו שיכוין בברכותיו במאד, ויכוין בברכות של השליח צבור מכל התפילות, ויכוין בברכות הקוראים בתורה, וכן בברכות ההפטרות, וכן בברכות המצוות של יחידים כשמתעטפין בטליתות ומברכין בקול רם וכיוצא, אז יעלו לו מאה ברכות והרבה מהם. ע"ש. וכן ראיתי עוד בתשובות והנהגות ח"ד (סי' קנג ד"ה ולענ"ד) שכ', דלאחר שבירך ברכת השחר יבקש מעוד אחד או שנים שיכוונו להוציאו בברכות דשחר וישמע ויכוין לצאת, ובכך יהא לו עוד ברכות כפי הצורך, שלרוב הפוסקים בשומע לבד אין חשש דברכה לבטלה, וזוכה לעוד ברכות, ואף שאינו מחוייב באותן ברכות שכבר ברכן, מ"מ אם נתכוין לשמוע ולצאת בזה מצות המאה ברכות חשיב כבירך ומצטרף למאה ברכות. וראיתי בשם האדמו"ר הקדוש רבי אהרן רוקח זצ"ל מבעלזא ששמע ביוה"כ ד' פעמים ברכות השחר וענה אמן, ושמעתי שהפליג והחמיר בזה. אבל עיקר הדין הנ"ל נראה נכון שאפילו אינו יוצא עתה עיקר חובת הברכה, מ"מ כל דשמע ברכה וענה אמן ה"ה כמברך ויוצא, והוא שיתכוין בהזכרת השם

ובברכה כראוי. ומפני שעיקר תקנת מאה ברכות מרומז בפסוק "מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה", שעיקר התקנה בברכה אליו ית"ש הוא להשיג יראת ה' טהורה, א"כ הדין נותן שיועיל גם בשומע שדינו כמברך ממש כשעונה אמן ומכוין להצטרף למאה ברכות, אבל האחרונים לא כתבו עצה זו, משום דעדיף ברכה של חיוב, וחיפשו ברכות דחיובא, אבל בדיעבד כשאין לו ברכה דחיובא ודאי יש לו לאמץ לכה"פ ברכות כל שהן, כגון של שמיעת ברכת השחר וכיו"ב (וע"ע מועדים וזמנים ח"ח סימן כ"ט). [אכן המבי"ט פליג ע"ז בהדיא. וכפי שהובא לעיל]. ועי' באו"ת (כסלו תש"פ עמ' ריג) שתמה הה"כ מאי שנא מברכות החזרה שאינם עולים למאה ברכות, שאם זה מצד האמן מה מהני החילוקים, אלא נראה שגדול העונה אמן נאמר רק בברכות שיי"ח. והב"י (סי' מו) כ' שמכוונים לצאת בה י"ח. ע"ש. אלמא ברכות התורה זה ממש לצאת י"ח. וכן מבואר בר"י ב"ר יקר (שכ' לפטור כל הקהל ומברך בשביל כולם) והמבי"ט (שכ' ובברכה שמברך יוצאים כל הציבור י"ח והו"ל כאילו כל יחיד קרא ובירך). והיה מקום לומר שש"צ שמוציא הרבים אין זה מדין שומע כעונה ואין זה כיחיד שמוציא חבירו אלא מדין שליחות. ועוד שזה חובת ציבור. אח"כ ראיתי בב"י סי' קכח ס"כ לגבי חזרה שכ' כשכוון בכל התפלה ולא סח הו"ל כאומר כל התפלה "דשומע כעונה". אלמא גם בחזרה שייך שומע כעונה. ולפ"ז אפשר שהטעם שלא כתבו לצאת י"ח בחזרה מהטעם שצריך להקשיב לכל החזרה בלי להסיח דעת. וזה פחות מצוי. אלא שבסי' קכד ס"ח מבואר בבי גבי ביכ"נ של אלכסנדריא שאין הש"צ מוציא הרבים י"ח בברכה"ת. וכן מבואר שם מתר"י לגבי חזרה. וכן מבואר בסי' קלט ס"ו בביאור הלכה שברכות בקול רם לא מעכבות. אלמא זו חובת העולה ולא הציבור. ואפשר שבעיקרון הברכות חובת העולה אלא שיש אפשרות לציבור לכוון לצאת בהם. (אלא שמלשון ר"י ב"ר יקר והמבי"ט משמע שזו חובה לציבור לצאת י"ח. ואולי תליא בפלוגתא שם בסי' קלט גבי אם בירך בלחש שלסוברים שצריך לחזור היינו מטעם להוציא את הציבור כדכתב שם הב"י). ועוד צ"ע בזה. עכת"ד. וע"ע באו"ת (אדר ב' תשס"ח סי' פז, עמוד תקפ). ודו"ק. [והנה ד' ר"י ב"ר יקר אכן אינם ברורים כמו שכתבתי לעיל. ובד' המבי"ט אכן מבואר בהדיא דהוי מדין שומע כעונה. אך הרבה פו' פליגי ע"ד. אך מ"ש מדברי מרן בב"י, הנה כבר הבאנו לשון מרן הב"י לעיל דמוכח בהדיא בדבריו דלא כהמבי"ט ושאינו מדין שומע כעונה. ואף שבתו"ד כתב שהציבור מכוונים לצאת ידי חובתם, וגם סיים דנפיק ידי חובת אותה ברכה בכך. אולם על כרחך דאין הכוונה לצאת

י"ח ממש, אלא דיוצאים י"ח מאה ברכות, דאי הוי יוצאים י"ח דשומע כעונה בעצם הברכה, הא קאמר מרן דאינם שומעים כלל הברכה].

החילוק בין ברכות קריה"ת לברכות החזרה וברכות הנהנין של חבירו

ח. ובטעם החילוק בזה. עי' במעדני יו"ט (פ"ט דברכות סי' כד אות כ') שכ' דטעמא דלא מהני לכוין לברכת הש"צ בחזרת התפלה להשלמת המנין, כיון שהוא בעצמו התפלל. ע"ש. וכבר ביאר כעי"ז המג"א (סי' מו סק"ח) הנ"ל דאליבא דהב"י חזרת התפלה לא מהניא משום שכבר התפלל, וברכת מעין ז' מהניא כיון שהיחיד לא אמרה. וע"ש. גם בס' שבילי דוד זילברשטיין (חאו"ח סי' מו סק"ב) כ' דהא דנקט הב"י ברכות התורה וההפטרה ולא חשיב חזרת הש"צ, משום דיותר יש לחשוב ברכת התורה דאיהו לא בירך ברכה"ת לעצמו על קריאת הפרשה, משא"כ תפלה זו כבר התפלל לעצמו ממש. ע"ש. וע"ע בס' משא המלך (סי' רפד ס"ג). וע"ע בס' ברכת איתן (עמ' שיא) שכ' דבקריה"ת אילולא הציבור לא היה חיוב לעלות לתורה ולברך, א"כ הציבור משוי ליה חיוב וגם לשומעים יש שייכות גם לברכות. וסגי בהא למאה ברכות. ואמנם גם בחזרת הש"צ אילולא הציבור אין חזרה, התם שאני שהחזרה רק לשאינם בקיאים. ע"ע. וע"ע באו"ת (ניסן תשס"ח סי' קיא עמ' תרסב) שכ' הרה"ג ר' יאיר חדאד נר"ו דשאני ברכות העולים לתורה שיכול הוא עצמו לעלות אפילו כמה פעמים במניינים שונים רק שלא יקרא באותו מנין עצמו יותר מפעם אחת, וכמו שמבואר במג"א (סי' רפב ס"ק טו), ובשו"ת יביע אומר ח"ו (סי' כה) ע"ש. וא"כ כל ברכות העולים שייכי נמי בכל אחד מהשומעים ולכן אם מכויו להם יוצא י"ח מאה ברכות, משא"כ ברכות החזרה הרי כבר התפלל בתפלת לחש ואם ירצה להתפלל שנית הוי ברכה לבטלה (ואפילו לא בתורת נדבה, שאיו מתפללים אותה בשבת וביו"ט), לכן איו ברכות אלו שייכות לו ואינו יכול לצאת י"ח בהם אע"פ שחייב לכויו להם ולענות אמן. ע"ע. עוד ראיתי להרה"ג יוסף משדי בקובץ אליבא דהלכתא (גליון נא עמ' סה) שהעיר דהא אין ברכות קריה"ת וההפטרה שייכים לכלל הציבור וא"כ צ"ב מה הענין לצאת י"ח מאה ברכות בשמיעתן והיה אפשר לומר דמ"מ הוא חובת ציבור ויש להם קצת שייכות לזה וצע"ע. וביאר (בביאור א') שבמאה ברכות קיל טפי שאינו לצאת י"ח ממש שהרי אינו מחוייב בו ומ"מ מהני מעצם השייכות לדבר. ולפ"ז בדבר שיש בו שייכות, א"כ דווקא קה"ת דיש לכל אחד מהיחידים את חובת הציבור ולכך מועיל בעניית אמן א"כ בתפלה דקיל טפי לא יועיל לו עניית אמן גרידא ורק בקה"ת יועיל. וע"ע בב"י (סימן מו) דנקט שע"י עניית אמן יוצא י"ח ומבואר שזה מצד שנחשב לו שיוצא

י״ח ומשמע דבעצם הברכה. וי״ל. אכן מדלא נקט כן הב״י והפוסקים דיוצא בתפלה בחזרת הש״צ, וכן מדלא הזכירו שיענה אמן על כל ברכה שבעולם, מוכח דלא מהני בעצם עניית אמן אלא רק בקה״ת שיש לו קצת שייכות טפי מתפילה. ועי׳ בסו״ד שם מ״ש בזה. ועי׳ בס׳ אדני שלמה מגנוז (סי׳ רפד סק״ד) שכ׳ שאין הכוונה שמוציאו ממש בברכה, ובזה נתיישב דיש לענות בהוב״ש, וכן מנהג העולם. ומיהו ק״ל דאמאי הזכיר הרא״ש שיכוון בברכות התורה של העולים וכן בהפטרה, ולא כ׳ שיכוון בברכת הש״צ בחזרה. ומה שתירץ המעיו״ט דאינו מועיל כיון שהוא בעצמו התפלל, ק׳ כיון דאתינא עלה מדין שומע כעונה ולא משום שמוציאו ממש, א״כ מה בכך שכבר התפלל. וצריך לומר דשומע כעונה לאחשובי כאילו מברך ממש לצאת ידי חובת מאה ברכות לא מהני במידי דיצא בו כבר, משא״כ בברכות העולים אף אם נאמר דלא חשיב ברכה שמחוייב בה, יש ג״כ תקנה של ברכות, ואיכא דסבירא להו דוקא קריאה, מכל מקום שפיר מהני ליה לצאת י״ח מאה ברכות. וע״ש שכ׳ שהוא דוחק. ועי׳ בס׳ בית ארזים (סי׳ רצ סק״ד).

המברך ברכה ע״מ להוציא אחרים י״ח

ט. ומכל מקום המברך ברכה ע״מ להוציא אחרים י״ח, בודאי שעולה למנין מאה ברכות, אף שהוא עצמו כבר יצא י״ח. עי׳ בתהלה לדוד (סי׳ מו סק״א). וכ״כ בס׳ הליכות שלמה (תפלה פכ״ב סכ״ד) בשם הגרש״ז אויערבך שהמברך להוציא אחרים י״ח אף שהוא בעצמו אינו יוצא בזה, וכן המקדש בבית חולים כמה פעמים וכדו׳, גם זה בכלל מאה ברכות. ע״ש.

וקל וחומר בש״צ שחוזר התפלה דמהני להשלים למאה ברכות. וע״ע להיעב״ץ בסידורו (עמ׳ תרעט). גם בתשובות והנהגות ח״ה (ס״ס שט, אות לד) כ׳, זה שנים רבות שאני ש״ץ בקביעות במנחה בשבת כדי להשלים בחזרת הש״ץ מאה ברכות. ע״ש. וכ״כ בשו״ת יביע אומר ח״ח (חאו״ח סי׳ כג אות כד). וע״ע בס׳ ארחות מרן ח״א (פ״ה ס״ב ופי״א ס״ח).

מסקנת ההלכה

י. ומאחר על׳ות דהא דמהניא עניית אמן על ברכות העולים לתורה להשלמת מאה ברכות בכל יום אינה מדין שומע כעונה, אלא מדין גדול העונה יותר מן המברך, לפ״ז כאשר עונה ב״ה וב״ש אינו גורע כלל, דסוף סוף כאשר עונה אמן בסיום הברכה יש לו מעלה של גדול העונה יותר מן המברך. [והטעם שעולה למנין מאה ברכות, כי אין האדם מחוייב לצאת י״ח מאה ברכות בכל יום, אלא לשבח ולקלס לה׳ יתברך מאה ברכות, ומאחר וגדול העונה יותר מן המברך, ה״ז כבירך וקילס ברכות אלו. כן ביאר הטעם בשו״ת ברכת ראובן

שלמה ח"ג סי' כז. ודפח"ח]. וכן מוכח מדברי הפוסקים דס"ל שרשאי להשלים מאה ברכות ע"י עניית אמן בחזרת הש"צ, מוכח בהדיא דשפיר דמי לענות ב"ה וב"ש, אף שמשלים למאה ברכות. ולפ"ז אף המשנ"ב שפסק שביוה"כ יי"ח מאה ברכות בחזרת הש"צ, מוכח דס"ל ג"כ דמהני אע"ג דענה ב"ה וב"ש. וכן ראיתי בהדיא בנ"ד בהגהה באלף המגן שעל ספר מטה אפרים (סי' תרכג, דף קג סע"א) שכ', נשאלתי אם מותר לענות ב"ה וב"ש בברכות ששומע מהש"צ ומכוין להשלים ק' ברכות, ואחרי התבוננות פשיטא דשרי לו לענות בהוב"ש ולא הוי הפסק, ואף שהרבה חולקים ע"ז, מ"מ בנ"ד בודאי לא הוי הפסק, וכן המנהג שעונים בהוב"ש אחר ברכות השחר וחזרת הש"צ וקריה"ת בכל שבת ויו"ט, אף שצריך שיעלו לו כאילו בירך בעצמו לענין חשבון מאה ברכות. ע"ש. וכן ראיתי למרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א בספרו מקור נאמן ח"א (סי' רצה) שנשאל אם מותר לענות בהוב"ש על שמיעת ברכות שרוצה לצאת בהם י"ח מאה ברכות, כמו ברכות קריאת ס"ת והפטרה בשבת, והשיב שיכול לענות בהוב"ש לכו"ע. ע"כ. (ואע"ג דס"ל להלכה שאין לענות בהוב"ש על ברכות שיוצאים בהם י"ח). וע"ע בספריו סנסן ליאיר (בתשובה סי' ג) ואסף המזכיר (ערך זכור) שמותר לענות ב"ה וב"ש על ברכות העולה לתורה בפרשת זכור, דאין חיוב ליחיד לברך כלל רק לשמוע. ע"ש. (ונדפס גם בקובץ כתר מלוכה גליון ד' עמ' יג). וכן ראיתי להגר"מ לוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה ח"א (פ"ח סט"ו) שכ' ג"כ שאף מי שהוצרך לצאת י"ח בברכות העולים לתורה שפיר עונה ב"ה וב"ש, משום שאינו יוצא יד"ח מדין שומע כעונה ממש, אלא משום שגדול העונה יותר מן המברך. ולכן יכול לענות בהוב"ש. ע"ש. והאריך בזה בתשובות שנדפסו בשו"ת תפלה למשה ח"ו (סי' כט, ל). וכן ראיתי להראש"ל הגר"י יוסף בילקוט יוסף (סי' מו, עמ' מח) שדן אי מהני שמיעת ברכות העולים לתורה לנשים להשלים מאה ברכות, וכ' דבפשטות שמיעת הברכות בקריה"ת מדין שומע כעונה, אך לפ"ז אין לענות בהוב"ש בברכות קריה"ת, וזו לא שמענו שהזהירו על כך, ובודאי שעונים בהוב"ש, כי לא יוצאים יד"ח מדין שומע כעונה, אחר שאין זה חובת יחיד אלא חובת ציבור. ועכ"פ לא שייך שהנשים יצאו י"ח בזה, כי נשים פטורות מקריה"ת. ולכאו' למה תפסו דוקא עניית אמן אחר קריה"ת ולא אמרו שיצא י"ח בשמיעת הברכות על מיני מגדנות וכדומה. ועל כרחך דדוקא בקריה"ת שהציבור חייב בה מדין חובת ציבור בזה יי"ח בשמיעת הברכות. אבל בשאר מילי לא שייך שיי"ח מאה ברכות בשמיעת הברכה בלבד. ע"ש. ע"ש. [ועכ"פ בפרשת זכור כ' בילקו"י פורים (עמ' קב) שטוב לחוש ולהחמיר שלא

לענות ב״ה וב״ש. ע״ש]. וכן ראיתי להרה״ג ר׳ שבתי לוי בשו״ת וללוי אמר ח״ב (סי׳ יג) שכ׳ שכל ענין מאה ברכות נאמר שאדם צריך לברך ממש וכששומע מחבירו והוא אינו מחוייב אין זה נחשב לו ממש מברך דהלא אין לו שום קשר לברכה, שהרי את הפעולה אינו עושה כגון אוכל תפוח או עולה לתורה והשני שומע, ולכך כשא״א לו לפחות יענה אמן דעי״ז יותר מן המברך. ולפ״ז אין לחוש בעניית ב״ה וב״ש, דכל הרבותא להחשיבו למנין מאה ברכות היא בעניית אמן. ע״ע. וכ״כ בס׳ התפלה והלכותיה (פ״י ס״י עמ׳ פו) ובשו״ת ויען הכהן ח״א (סי׳ יב) ובס׳ מצות המאה ברכות כהלכתה (סי׳ ב׳ פ״ג הע׳ ח׳) שיכול לענות ב״ה וב״ש ויוצא י״ח מאה ברכות. ע״ע.

וכן ראיתי עוד בשו״ת שבט הלוי ח״ז (סי׳ כו אות ב) שנשאל מ״ט לא עונין ב״ה וברוך שמו בברכת מילה וברכת נישואין וכן בקה״ת, דהא דוקא במקום שאסור להפסיק אין עונין, כמ״ש המג״א (סי׳ קכד סק״ט), או במקום שהשומע צריך לצאת בברכת המברך. וכ׳, שפיר הערה בזה, דודאי ע״פ המבואר בסי׳ קכד צריך לענות בברכות אלה, כיון שמותר להפסיק וגם אינו יוצא בהם, ובברכות שיוצאים בהם דדעת הדגול מרבבה וכן בשו״ע הרב שם להחמיר, גם בזה הקיל ללמד זכות הגאון מהר״ם שי״ק או״ח סי׳ נ״א, וע״ש דמרן החתם סופר לא מיחה גם להעונים בברכות דיוצאים בהם, א״כ מכ״ש דצריך לענות בברכות הנ״ל. ע״ש. [וע״ע בשו״ת רבבות אפרים ח״ו (סי׳ קס אות ד, ולקמן עמ׳ רמז). ע״ש]. וכן ראיתי בס׳ נשמת שבת ח״ב (סי׳ רצח) שכ׳ ג״כ דמנהג העולם לא להזהר שלא לענות ב״ה וב״ש על ברכות העולים, ונראה שמאחר ומבואר בשו״ת מהר״ם שיק (חאו״ח סי׳ נא) שאף בברכה שהוא מחוייב בה ממש, מ״מ בדיעבד אם ענה ב״ה וב״ש אין זה הפסק, עכ״פ יש לסמוך על דבריו לענין זה שאינה ברכה חיובית המוטלת על קרקפתא דגברא, דהברכות לא נתקנו רק על העולה, ושיהיו עשרה שומעים, ואין חיוב על הציבור מצד עצם ברכת ההפטרה לכוין ולשמוע ולצאת י״ח הברכות. ע״ש. ועי׳ בקובץ מוריה (כסלו תשס״ד) ובס׳ נוטרי אמן (עמ׳ קצח). וע״ע בקובץ מוריה שבט תשס״ד (עמ׳ קעט) וקובץ זכור לאברהם (תשס״ד עמ׳ תכב) שכ׳ ג״כ דשפיר דמי לענות ב״ה וב״ש. ע״ש. וע״ע בשו״ת מבשר טוב אייזיקסון (ח״ב סי׳ כג) ובשו״ת משנת יוסף ליברמן ח״י (סי׳ סג) ובשו״ת שער שמעון אחד ח״א (סי׳ מד). ועי׳ בתשובות והנהגות ח״ד (סי׳ קנג) שכ׳, וצ״ע מ״ש הפוסקים דאפשר לצאת בשמיעת ברכת התורה וההפטרות, דהלא להרבה פוסקים לא מועיל כלל, וצ״ב היאך יוצאין ביוהכ״פ. וכפי

ששמעתי נהג מרן הגאון דבריסק זצ"ל בכל שבת לעלות לתורה למפטיר כדי לזכות בעוד ברכות להשלים למאה, שדקדק בזה טובא. אבל ביוהכ"פ עלה לתורה בלוי, כיון דלדעתו בלא"ה לא יגיע למאה ברכות, א"כ אין ענין להרבות אלא אם יוכל לצאת התקנה דמאה ברכות. ולענ"ד נראה דלאחר שבירך ברכת השחר יבקש מעוד אחד או שנים שיכוונו להוציאו בברכות דשחר וישמע ויכוין לצאת. עכת"ד. ובתקנה האחרונה לשמוע ברכות השחר כמה פעמים, יש לעמוד בזה ואכמ"ל. וע"ע לו בח"ב (סימן פו). [ובדין קריה"ת אי הוי חובת ציבור, האריכו הפו', וכן נקט בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיו"ד סי' לא) וח"ז (חאו"ח סי' ט) דהוי חובת ציבור. ועי' בש"ע יו"ד (סי' שצג ס"ג). והוכיח מזה בס' ברכת יהודה ח"ג (חאו"ח סי' ד) שקריה"ת חובת יחיד. וע"ש שהקשה ג"כ עמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' י אות ה) שיש חיוב להתפלל בציבור ע"פ הש"ע (סי' צ סט"ז), ובקריה"ת פסק שאינה אלא חובת ציבור. והנה בש"ע יו"ד משמע שיש יותר חיוב בקריה"ת מבתפלה. ע"ע. ועי' בחזו"ע אבילות ח"ב (עמ' שי והלאה). ועי' במ"ש הרב יששכר הופמן נר"ו בקובץ בית הלל (טבת תשע"ט עמ' קיח) לבאר דברי היבי"א. ויש להאריך בזה]. ועי' בשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סי' כד) ובס' ברכ"ה ח"א (פ"ד ס"ט והלאה). בנידונם. ואכמ"ל.

מחלוקת הפוסקים אם יוצאים י"ח בהשלמה בברכות העולים לכתחלה

יא. טרם אכלה לדבר, אוסיף עוד בעיקר מ"ש בספר מנהגי החיד"א הנ"ל (בריש אמי'ר), דרובא דעלמא עונים ב"ה וב"ש אע"ג שיוצאים בברכות העולים לתורה ומשלימים בהם למאה ברכות. ויש להעיר דאין נכון לכתחלה להשלים מאה ברכות בברכות העולים לתורה, אלא משלימים במיני מגדנות, דהא כ' המג"א (סי' מו סק"ח) שמי שיש בידו מגדנות ישלים בהם מאה ברכות, ולא ישלים בברכות העולים לתורה. ע"ש. וא"כ ליכא ראיה כלל ממנהג העולם לענות ב"ה וב"ש, אחר שיש לנו פירות ומיני מגדים ומיני בשמים לרוב, ובדרך כלל משלימים בהם מנין המאה ברכות. [ועכ"פ אף אי נימא שמותר לכתחלה להשלים בעניית אמן על ברכות העולים לתורה, מכל מקום בודאי שאפשר ג"כ להשלים במיני מגדנות, וא"כ אי אפשר להוכיח ממנהג העולים שעונים ב"ה וב"ש, דבודאי אפשר להשלים במיני מגדנות].

ואמנם ראיתי לכמה פוסקים דס"ל שאף לכתחלה אפשר להשלים בברכות העולים לתורה. דהנה בס' מגן גיבורים (שלטי הגבורים סי' מו סק"ג) כ' להשיב על הוכחת המג"א, דאפשר

דאין כוונת הש״ס לומר דר״א עביד הכי בשבתות וי״ט, רק דר״א אמר דבשבתות וי״ט דלא נפישי ברכות יש לו תקנה למלאת ק׳ ברכות באספרמקי ומגדי. ואמנם לכאו׳ אמאי לא הזכיר ר״א גם תקנה זו. אך אין ראיה, דבזמן המשנה עדיין לא היו מברכים לפניהם ואחריהם בתורה, רק הפותח מברך לפניה והחותם מברך לאחריה. וממילא א״א למלאת בהנך ברכות, ומש״ה נקט תקנה זו. ושמיעת הברכות מפי הקורא בציבור הוא מן המובחר יותר מאספרמקי ומגדי. ובלבד שיכוין לברכות ויענה אמן. ע״ש. וכן ראיתי בס׳ מטה יהודה עייאש (סי׳ מו סק״ט) שהשיג על המג״א, דגם אם יש לו פירות יוצא בשמיעת הברכות, כדמשמע מד׳ הפוסקים, והך דר׳ אבהו דממלי להו באספרמקי ומגדי לא מכרעא, דמשכח״ל דלפעמים לא התפלל בציבור לאיזו סיבה, בשביל אותם פעמים קאמר דהוה ממלי להו בפירות. ועוד דאין זו סברא לתת התקנה לחצאין, דפעם משלמת ופעם אינה משלמת, ובעלמא קי״ל דלא נתנו דבריהם לשיעורים. ע״ש. וכן מצאתי עוד בס׳ בני ציון ליכטמן (סי׳ רצ סק״א) שהקשה עמ״ש הראבי״ה (סי׳ קצז) שכבוד שבת ויו״ט בפירות, כדאמרי׳ שבעיו״ט אחרון של חג מוציא ומעטר את השוק בפירות. ודבריו קשים, תיפו״ל משום שצריך להשלים בהם מאה ברכות. ואפש״ל דס״ל כהרא״ם רבו שכ׳ דממלא להו בברכות העולים לתורה. ומ״ש המג״א דרק מי שאין לו פירות יוצא בברכות העולים, לא משמע כן מד׳ הראשונים. ור״א שהיה ממלא להו בפירות, מחמיר ע״ע היה לברכם בעצמו, וכדלישנא דגמ׳ ״טרח״ וממלא להו, והיינו דאע״ג שהיה יוצא בברכות אלו, אפ״ה טרח וממלי להו שיברך הוא בעצמו. ע״ש. וכן ראיתי בס׳ אורח נאמן (סי׳ מו ס״ק יד) שהשיג על המג״א, וכ׳ דאפי׳ כשיש לו פירות יוצא י״ח בברכות התורה וההפטרה, וכן משמע בספר היראים. ע״ש.

ואחר העיון ראיתי דדין זה נפתח באשלי רבבי בדברי רבותינו הראשונים, דהנה בשבלי הלקט (סי׳ א) כ׳ שבתשובת גאון כ׳, בשבת שאין בו אלא שבע, ממלא אותם באספרמקי ומגדי. ותימה שהרי לא עלה בחשבונו למאה. ולגאון אחר מצאתי, הא דאמרי׳ בפ׳ התכלת בשבתא ממלא להו באספרמקי ומגדי, נראה שאנו ממלאין הכל, שהרי אנו מחסרין וכו׳. וכנגדם אנו ממלאים בשבת י׳ קורין בתורה ז׳ בשחרית וג׳ במנחה שהן כ׳ ברכות אחת לפניה ואחת לאחריה ט׳ ברכות למפטיר וכו׳. עכ״ל. ומבואר דהוי לכתחלה. וכן מבואר עוד בס׳ פירוש התפלות והברכות לר׳ יהודה ב״ר יקר רבו של הרמב״ן (בראש הספר עמ׳ א), שכ׳ שבשבת משלימים למאה ברכות, כי קורין ז׳ בס״ת, וכל אחד מברך ב׳ ברכות כתקנת חכמים וכו׳. וסיים, אבל אם עומד אדם בכפר שאין שם קורין

בתורה ומפטיר, ישלימם בפירות או במה שיוכל, כדאמרי' בפ' התכלת דממלא להו באספרמקי ומגדי, ואפשר דלא מיירי התם במקום שעומדים במנין להתפלל. ע"כ. ומבואר בהדיא דס"ל דלכתחלה אפשר לצאת י"ח בברכות העולים לתורה. ובד' שאר הראשונים שהובאו לעיל בריש א'מיר שכתבו סתמא דמהני לצאת בברכות העולים או להשלים במיני מגדים, ולא כ' דדוקא דאין לו מגדים מהני, משמע לכאו' ג"כ דהוי לכתחלה. וע"ע בשל"ה (מסכת יומא פרק נר מצוה אות לד) בשם ספר סדר היום שכ' שבשבת ישלים הברכות ע"י שיכוין בכל ברכות העולים לקרות בתורה, ובשבע ברכות של מפטיר, ויעלו לו. ואם לא בא לידו כדי להשלים, כבר אמרו בגמרא (שם) ממלי להו באספרמקי ומגדי. וכן ביום טוב. אבל ביום הכפורים, הוא טורח גדול למצוא צד להשלים. ואם נאמר שיכוין לברכות הקוראים בתורה, מי הוא המכוין בהם. לכן ראיתי, טוב ליקח עמו מעט בשמים או הדס, ומשעה לשעה יריח בו ויברך.

ע"ש.

ומצאתי שאחרונים רבים פסקו כהמגן אברהם להחמיר. דהנה כ"כ בש"ע הגר"ז (סי' מו ס"א, סי' רפד ס"ז, סי' רצ ס"א). והדעת תורה (סי' רצ ס"א). והגדולות אלישע (סי' רצ סק"א). והא"ר (סי' רצ סק"א). והיעב"ץ בסידורו (עמ' תרעט). ובס' שלמי ציבור (דין מאה ברכות, עמ' קו) [וע"ש בהגהת מהר"א חיון] ובפמ"ג (סי' מו מש"ז סק"ג, סי' קכד מש"ז סק"ד). ובס' תפלה לדוד עמאר (בראש הספר במנין מאה ברכות דף ב ע"א). ובס' יד יוסף לר' יוסף יוזפא בן ר' מנחם צבי (סי' רפד סק"ג). והמשנ"ב (סי' מו ס"ק יד). והערוה"ש (סי' רצ ס"א). והבא"ח (ש"א פ' בלק ס"א). והכה"ח (סי' רצ סק"ה). וע"ע בהגהות סביב ליראיו על היראים הנ"ל. ולפי מה שהבאנו לעיל שבספר סדר היום כתב מי הוא המכוין כראוי בכל ברכות העולים ושמא לא ישמע כראוי כל הברכה. ע"ש. וגם אפשר בנקל להשלים במיני מגדים ומיני בשמים המצויים לרוב, לכאורה יש לחוש ללהקת הפוסקים הנ"ל שלא להשלים לכתחלה למאה ברכות בברכות העולים לתורה. וכ"פ מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סי' כג אות כד) וח"ט (חאו"ח סי' צד אות כא) ובס' מאור ישראל ח"ג (פ"ז מהל' תפלה הי"ד). וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי' יא פ"ג אות ט) ובתשובות והנהגות ח"ב (סי' פו). וע"ש. ועי' בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' שלט) שהביא ד' המג"א, וכ' שיש לסייע ד' הסוברים שלכתחלה יכול להשלים בברכות העולים, מדברי רבו של הרוקח. וסיים וצ"ע. ורמז לשו"ת יביע אומר הנ"ל. ע"ש. ועי' לידי"נ שא"ב הרה"ג ר' חנוך

כהן נר״ו בקובץ ויען שמואל ח״כ (סי׳ נ) שהעלה שאפשר לכתחלה לצאת י״ח בברכות העולים לתורה. ע״ע. וע״ע בס׳ דברי בניהו ח״ד (סי׳ ב׳) שכ׳ שיוצא י״ח לכתחלה בברכות העולים, אף אם יש לו פירות, ועדיף בזה מלהכנס למחלוקת הפו׳ בענין גרם ברכה שא״צ בשבת. ע״ש. וע״ע באורך בענין מאה ברכות שבכל יום, בשו״ת עטרת פז זביחי (ח״א חאו״ח סי׳ יא) ובשו״ת אלישיב הכהן ח״ב (סי׳ ה׳). ע״ש.

ותצא דינ׳א: א. המכוין לצאת ידי חובה בברכות העולים לתורה בשבת להשלים בהם מנין מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום, רשאי לענות ברוך הוא וברוך שמו, מאחר ויוצא ידי חובה מדין גדול העונה יותר מן המברך, אך בברכות שיוצא בהם ידי חובה מדין שומע כעונה, אין לענות ברוך הוא וברוך שמו, משום הפסק.

ב. הטוב ביותר להשלים מאה ברכות במיני מגדנות ומיני בשמים המצויים לרוב. אולם אם קשה קצת יכוין לברכות העולים לתורה ויענה אמן ויוצא ידי חובה להשלמת מאה ברכות.

סימן יג

ב' סעודות בליל שבת וסעודה אחת ביום השבת ובדיני ערב פסח שחל בשבת

כ"א אדר תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, חריף ובקי הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה האם אפשר לצאת ידי חובת שלש סעודות בשבת, כשאוכל שני סעודות בלילה וסעודה אחת ביום. וזה נוגע למעשה השנה שחל ערב פסח בשבת, ורוצה לקיים סעודות שבת בפת, ע"י שיאכל ב' סעודות בליל שבת וסעודה נוספת ביום שבת.

בגמרא במסכת שבת (קיז:) אמרו חייב אדם לאכול ג' סעודות שבת, ואסמכוהו אקרא דכתיב ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו בשדה. ונחלקו הראשונים אם יש חיוב לאכול כל סעודה מסעודות שבת בזמן המיוחד לה. עיין בספר הלכות גדולות (הלכות שבת פרק טז) ובחידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ובספר המאורות (שבת קיז:) ובר"ן בהלכות (מג: ד"ה ת"ר כמה) ובראבי"ה (סי' רנב, תרלז) ובספר האגודה (שבת סי' קמא) ובשבולי הלקט (סי' צג) ובספר האגור (סי' תו) ובתניא (סי' יח) וברוקח (הלכות שבת סי' נד) ובפרדס הגדול (סי' צח). ומאידך עיין לר"ת בספר הישר (חידושים סי' רחצ) ומהר"י ממרוייש בשו"ת מן השמים (סי' יד) ובחידושי הריטב"א (שבת קיז:) והתוס' בשבת (קיח. ד"ה במנחה) והרא"ש (שבת פרק טז סי' ה) ובתשובה (כלל כב סי' ד, וסי' יג) והמרדכי (שבת ס"ס שצז) ורבנו פרץ בהגהותיו לספר התשב"ץ (סי' כג) והגהות מימוניות (פ"ל מהלכות שבת אות ו, ח) ובשו"ת הרשב"א ח"ז (סי' תקל) ובאור זרוע (הלכות שבת סי' נב) ובספר צידה לדרך (מאמר ד כלל א' פרק שמיני) ובספר המנהיג (הלכות שבת עמוד קעט) ורבנו ירוחם (ח"א נתיב יב דף סה ע"ג) ובספר הבתים (שערי הקידוש והשביתה שער תשיעי) ובטור או"ח (סי' רצא). ועיין בדברי הרמב"ם (פרק ל מהלכות שבת הלכה ט) [ובביאור דעת הרמב"ם, עיין במגיד משנה ובמעשה רוקח ולמהר"י עייאש בספר מטה יהודה (סי' רצא סק"ג) וביפה ללב (סי' רעג) ועוד] ובספר העתים (סי' קצג) ובשו"ת הגאונים שערי תשובה (סי' קמח) ובמחזור ויטרי (סי' קצט) ולהמאירי (שבת קיז: ופסחים יג. ד"ה לענין)

ובחידושי מהר״ם חלאוה (פסחים דף יג ע״א) ובשו״ת התשב״ץ (סי׳ כג) ובספר ארחות חיים (דיני ג׳ סעודות דף סג ע״א) ובכל בו (סי׳ לא דף לד ע״ב) ובסמ״ג (עשין ל) והאבודרהם (בענין סעודה ג׳) ורבנו שלמה ב״ר שמשון מגרמייזא בסידורו.

ועיין למרן בשו״ע (סי׳ רצא ס״ב) שזמן סעודה שלישית משיגיע זמן המנחה, דהיינו משש שעות ולמחצה ולמעלה, ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית. וע״ע למרן החיד״א בנצוצי אורות (פרשת אמור דף צד:) ובברכי יוסף (סי׳ ערב סק״ט וסי׳ רצא סק״ד) ושיורי ברכה (סי׳ רצא סק״ב) ובאליה רבה (סי׳ רצא סק״ז) ובתורת שבת (שם סק״ג) והגר״י ענגיל בספר ציונים לתורה (סוף כלל לז ד״ה וע״ע ש״ע) ובערך השלחן (ס״ס רעד) ובבני ציון ליכטמאן (סי׳ רצא סק״ג) ובשלחן לחם הפנים (סי׳ רצא) ובשו״ת נדיב לב (ח״א סי׳ יב) ובשו״ת דברי שלום מזרחי (ח״ג סי׳ נא ד״ה נראה) ובשו״ת אור לציון ח״ב (פכ״א ס״ד) ובשו״ת קול אליהו טופיק (ח״ב סי׳ ה) ובשו״ת ברכת יהודה ח״ז (חאו״ח סימן מז) ובס׳ הלכות שבת בשבת (ח״ד, משמרת השבת סט״ז) ובס׳ אדני שלמה (סי׳ רפח אות ה) ובקובץ בית הלל (גליון מד עמוד פז) ובס׳ ברכת יצחק להגר״י ברכה (סי׳ רצא אות ב) ובשו״ת ויען אברהם סאלם (ח״ז סי׳ ד) ובספר ברכת ה׳ ח״ב (עמ׳ שפא). ועוד חזון למועד להרחיב בזה בעז״ה.

ולהלכה נראה שאין להקל בנ״ד. ורק בשעת הדחק אפשר להקל לאכול שני סעודות בליל שבת, וסעודה אחת ביום שבת. ואפשר לסמוך על דעת כמה ראשונים שאין זמן קבוע לסעודות שבת. וע״ע בספר בית ארזים (סי׳ רצא אות סט) מ״ש בנ״ד.

ומרן ראש הישיבה שליט״א כתב ג״כ בזה בירחון אור תורה (שבט תשע״א סי׳ נז אות ב) להקל בשעת הדחק, ולכן מי שהוא דחוק ביום שבת, כגון שיש לו בדיקה דחופה בבית החולים ומחוייב לבוא לטיפול אחר צום, יוצא י״ח בשתי סעודות בלילה. (וביאר דבריו במ״ש בספרו שו״ת מקור נאמן ח״א סי׳ שסה). ע״ש. וע״ע לידי״נ הרה״ג רבי אביחי נחום שכתב בזה בשו״ת אבי הנחל (סי׳ יא אות ח) שאין להקל רק בשעת הדחק. וע״ע להגר״ד יוסף שליט״א בשו״ת אוצרות יוסף חי״ח (סי׳ ב) שעתיד לראות אור בקרוב. וע״ע להרה״ג רבי חננאל הכהן בקובץ ויען שמואל חכ״ב (סי׳ לו) בדברי הראשונים דס״ל שאין חיוב סעודה שלישית בע״פ שחל בשבת, ושלדעת רוה״פ אין הלכה כן. וע״ש. וע״ע בקובץ ויען שמואל חי״א (סי׳ מ) ובשו״ת יצחק ירנן ח״ט (סי׳ כז) וחי״ב (סי׳ נה – נז) ולמ״ד הגאון רבי רזיאל הכהן בשו״ת מחקרי ארץ ח״ג (סי׳ יד).

לפיכך למעשה אין להקל בזה אף השנה שפסח חל במוצאי שבת.

סעודה שלישית בבשר ודגים אחר שעה עשירית

ואציין כאן כמה נקודות בענין סעודות שבת זו. הנה זה לשון מרן בשלחן ערוך (סי' תמד ס"א): ארבעה עשר שחל להיות בשבת, בודקין ליל י"ג, ומבערין הכל לפני השבת, ומשיירין מזון שתי סעודות לצורך השבת, דסעודה ג' זמנה אחר המנחה ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ, אלא במצה עשירה. וצריך לעשותה קודם שעה עשירית. ע"כ. והדבר ברור שאם נתאחר מלעשות סעודה שלישית עד אחר שעה עשירית, יוכל לעשותה בפירות ודגים גם אחר שעה עשירית. דאמנם בעיקר דין סעודה שלישית בשבת, כתב מרן בש"ע (סי' רצא ס"ה), שצריך לעשות סעודה שלישית בפת. וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן. וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים, אבל לא בפירות. וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר שצריך לעשותה בפת, אלא אם כן הוא שבע ביותר. וכתב הרמ"א, שהוא הדין במקום שאי אפשר לעשותה כגון בערב פסח שחל להיות בשבת, שאסור לו לאכול פת לאחר מנחה. ע"כ. והדבר ברור שמותר לאכול סעודה שלישית בבשר ודגים עד השקיעה, ורק אם בא לאכול מצה עשירה יש להזהר לאכלה עד שעה עשירית. וכ"כ מ"ז בשו"ת ויען משה (חאו"ח סי' מ, ובמהדו"ח בסימן תמד). והעיר על מה שכתוב בדינים שנדפסו בערבי בס' הגדה של פסח חכם לב (שי"ל ע"י הרב כמוס חדאד), שבע"פ שחל בשבת, יעשו סעודה ג' בבשר ודגים דוקא קודם שעה עשירית. והשיג ע"ז דליתא, דמ"ש בש"ע קודם שעה עשירית היינו במצה עשירה. אבל בבשר ודגים אין קפידא להיות קודם שעה עשירית. ע"ש. ודבריו ברורים. ועי' במשנ"ב (סי' תמד סק"ז) ובחזו"ע (עמ' רסד) ובאו"ת (אייר תשס"ח סי' קד) ובס' ה' נסי ח"ב.

מנהג ג'רבא להחמיר באכילת מצה עשירה

והנה הגאון רבי מרדכי אמייס הכהן במכתב להגאון רבי בוגיד סעדון (הביאו בספרו הגיד לעמו ח"א עמ' מד), כתב שבג'רבא אין נוהגים לאפות מצה עשירה, ולא עושים שום דבר של מיני מתיקה וכיוצא מקמח שאינו אפוי, אע"פ שלשין אותו ע"י מי פירות כגון יין וכיו"ב. וכ' שם, שאע"פ שבש"ע (סי' תעא) התיר לאכול מצה עשירה, אולי נהגו לאסור כדעת ההגה (סי' תמד ס"א ובסי' תסב ס"ד), ואע"פ שמוה"ר בברית כהונה כ' שרק בג' דברים נהגו כהרמ"א, מ"מ אפשר שישנם עוד דינים אחרים. ואין למדין מן הכללות. ועוד אפשר דלא מנו זה, לפי שלא נהגו כהרמ"א לגמרי, שהרי להרמ"א אפי'

מצה שנאפית כתקנה ואח״כ נתפררה ונילושה ביין ושמן אסורה (כמ״ש בסי׳ תעא ס״ב), וכאן מקילים במצה אפויה שנכתשה לבשלה. וכו׳. ואע״פ שבשו״ת שואל ונשאל ח״ד (חאו״ח סי׳ לו) משמע שמקילים במצה עשירה, מ״מ כדי שלא יסתור לד׳ מוה״ר הגאון רבי מרדכי אמייס הכהן י״ל וכו׳. וע״ש. וכ״כ הגר״ח מאדאר בשו״ת מקור חיים (סי׳ לג סל״ה) שמנהג ג׳רבא להחמיר. ונשאו ונתנו כמה חכמים באו״ת (חשון תשע״ד סי׳ כה מכתב ט׳ ובגליונות שאחריו) אם היה זה מנהג מוקדם או מאוחר. וע״ע בס׳ ויגד משה (עמ׳ צה, קפ והלאה) ובס׳ למען ידעו דורותיכם ח״א (פ״ג סל״ב). ונראה שמדברי מר זקני בתשובתו בשו״ת ויען משה הנ״ל, אין הוכחה לאיזה צד.

ברכת המצה בערב פסח שחל בשבת

ומידי דברי בו אציין כי מרן הגר״ע יוסף בחזון עובדיה על הלכות פסח כתב עצה טובה לשבת זו, שיבשלו או יטגנו את המצות, ולא יאכלו בשבת חמץ כי אם מצה מטוגנת, ויברכו המוציא, באופן שאוכל כזית. ע״ש. והוא טעון ביאור אמאי ברכת המצה המוציא, הלא בשעה זו דליל שבת, וכן בסעודת שחרית של שבת אם משכים קודם זמן איסור חמץ, אכתי מצוי לחם וחמץ בבתים רבים, ורבים אוכלים בשבת זו פיתות ע״מ להימנע מפירורי חמץ. ומאחר ועדיין מצוי חמץ, למה ברכת המצה המוציא. ואח״כ ראיתי שגם מרן ראש הישיבה שליט״א בספרו ה׳ נסי ח״ב העיר בזה, ושמר אחיו הגאון הרא״ם שליט״א עמד בזה ג״כ בהגהתו בשו״ת איש מצליח. ע״ש. וכתב למעשה שלא יברך המוציא אא״כ אכל שיעור ד׳ ביצים מהמצה, והוא כשתים וחצי מצות מכונה. ע״ש. ושמעתי בזה כמה צדדים לבאר ולקיים דברי מרן הגר״ע יוסף שיש לברך המוציא על מצה בשבת זו. ועי׳ בשו״ת הראשון לציון. ועוד. ואכמ״ל.

בברכה רבה
יצחק מאזוז ס״ט

סימן יד

הלומד הלכות עולה בשבת אם נחשב כמקריב עולה אע"פ שאסור בשבת

לכבוד ידיד נפשי הגאון הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

בדבר השאלה דשדר גבן שנשאלה על ידי אחיו הגאון רבי יחיאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס הערות וחידושים.

במה שאמרו רבותינו על העוסק בתורת עולה, כאילו הקריב עולה, האם הוא הדין בשבת, שלא מקריבים קרבן עולה.

לענ"ד נראה שכן הוא אף בשבת. לפי שאין זו הקרבת הקרבן ממש, אלא מעלה חשובה בעוסק בתורה בנושא זה,

עיין בגמרא סוף מנחות (קי ע"א), שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות, מאי בלילות, א"ר יוחנן: אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה. לעולם זאת על ישראל - א"ר גידל אמר רב: זה מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן; ורבי יוחנן אמר: אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. אמר ריש לקיש, מאי דכתיב: זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם, כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא: האי לעולה למנחה, עולה ומנחה מיבעי ליה! אלא אמר רבא: כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה (ולא חטאת) ולא מנחה ולא אשם. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם, כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

ובפשטות אדם שאינו חייב חטאת, גם כן יש לו מעלה כאילו הקריב חטאת, ולא רק מי שחייב חטאת.

כי הלומד תורה אינו צריך שיהיה אצלו דיני החיוב של הקרבנות, אלא זו מעלה ומצוה גדולה כפי שזוכה במצוה כזו המקריב את הקרבנות. כנלע"ד.

ויהי רצון שיפוצו מעיינותיו חוצה ברחובות פלגי מים, (עי' מו"ק ט"ז), מתוך שפע ברכה והצלחה שובע שמחות וכל טוב.

ביקרא דאורייתא
ובאה"ר
יצחק מאזוז ס"ט
מח"ס שו"ת "חקרי הלכה"

סימן טו

בדין ריצה בשבת לספק מצוה

לכבוד ידיד י היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה האם מותר לרוץ בשבת לספק מצוה.

וכבר נשאלתי האם מותר לרוץ בשבת בשביל לקיים את מצוות ברכת האילנות ברוב עם. נראה שאכן מותר לרוץ, דהוי בכלל דבר מצוה שמותר לרוץ בשבת. ובייחוד אם אינו רץ ממש רק פוסע פסיעות רחבות, שבזה יש להקל יותר.

דהנה בהא דאיתא בשבת (קיג:) שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, פירש רש"י פסיעה גסה יותר מאמה. וכ"כ גם הר"ן בהלכות (שבת מב. מדפי הרי"ף ד"ה דלא ליפסע). וכ"כ גם רבנו יהודה גאון בהלכות פסוקות (הל' חיה) ובה"ג (שבת פט"ו ד"ה ומחייב). וכן כתב הרמ"א בהגהה בש"ע (סי' שא ס"א) אסור לפסוע יותר מאמה בפסיעה אחת[א], אם אפשר לו בפחות.

א. והמשנה ברורה (סק"ג) כתב, פירוש שיהא חצי אמה בין רגל לרגל, וכף רגל אחת הוא ג"כ חצי אמה. וזהו באדם בינוני ששיעור פסיעה שלו אמה, אבל אדם הגדול ביותר כפי שיעור פסיעה שלו.

וציין מקור לדבריו בשער הציון (סק"ה) שבפסיעה גסה אזלינן אחר מידת רגלו של אדם, שנראה שזה כוונת הש"ס במה שאמו בשבת קיג: אם יכול להניח את רגלו, ולא קאמר סתמא שיעור אמת המים הוא דוקא חצי אמה כשיעור בין רגל לרגל, אלא דבאמת תלוי בכל אחד לפי רגל שלו, ובאדם גדול השיעור שיכול להניח את רגלו וכו', הוא יותר מאמה. ע"ש.

אך יש לציין שלפמ"ש האור זרוע (ח"ב הלכות עירובין סי' קמג) אין הוכחה משם, דשאני התם דאי אפשר בעבור אמת המים. וזה לשון האו"ז: יש לי ללמוד מיכן דפסיעה גסה הנאסרה בשבת היינו שאין לפסוע יותר מאמה דפסיעה בינונית היינו אמה, וכל יותר מפסיעה בינונית היינו פסיעה גסה. וההוא דפרק אלו קשרים דאמר רבי זירא אמר רב ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב, היה מהלך בשבת ופגע באמת המים אם יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה מותר ואם לאו אסור. אם כן משמע שיכול לפסוע בכל רוחב שיכול להרחיב רגלו זו מזו, והיינו הרבה טפי מאמה. שאני התם דאי אפשר בעבור אמת המים, דהא רבא שרי טפי התם אף על פי שאינו יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתיעקר שניה, דכיון דלא אפשר שפיר דמי. עכ"ל. (ועי' בזה בס' בני ציון ליכטמאן סי' שא סק"א ד"ה ואין לדחות, וד"ה אחר שכתבתי. ע"ש. ועי' בס' הלכה ברורה רס"י שא שפסק כד' המשנ"ב, ובשעה"צ הביא מה שהערתי כאן מדברי האור זרוע, דברים בשם אומרם. ע"ע).

ואמנם לדעת האגודה והראב"ן (סי' שסד)[ב] פסיעה גסה היינו קפיצה. ולדעת הגר"ז ובית ארזים ובני ציון, כן גם דעת הרמב"ם. וכן גם דעת עוד ראשונים כדעת האגודה, וכמו שכתב בספר בני ציון (סי' שא סק"א) שכן גם דעת הרמב"ם והסמ"ג (לאוין סי' לה, כב ע"ג ד"ה יש דברים) והסמ"ק (ס"ס רפא עמ' רפ) [והכל בו (סי' לא עמ' קלז מהדו"ח)] והרי"ף והרא"ש והטור ומרן הש"ע. ע"ש. וכ"כ במנחת שבת (סי' צ שיורי מנחה סק"ב) שדעת הרמב"ם כהאגודה.

ולפי דברי הראשונים הללו מותר לפסוע פסיעה גסה באופן שמניח רגלו האחת קודם שעוקר רגלו השניה. ונפק"מ שאפשר לצרף דברי הראשונים הללו להקל בספיקות, ולכן אף אם יש ספק אם חשיב דבר מצוה, מ"מ יש לצרף דברי הראשונים הללו שפסיעות רחבות אינם בכלל איסור פסיעה גסה בשבת. (וכן יש לצרף דברי הראשונים הללו להקל בפסיעה גסה לצורך מצוה שדנו האחרונים. וכדלהלן).

ובאמת שמצוי שאנשים הממהרים לאיזה מקום בשבת (שלא לצורך מצוה), פוסעים פסיעות רחבות במהירות הליכתם. ולדברי הראשונים הללו, ולפי דברי הרב בני ציון כן הוא גם דעת מרן הש"ע, הדבר מותר ללא כל חשש. ולכאורה אחר שכן דעת כמה ראשונים, ויש מהאחרונים שכ' שכן גם דעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש ומרן הש"ע, המקילים בזה י"ל ע"מ שיסמוכו.

פסיעה גסה לדבר מצוה

ודע, דלהלכה נקטינן שלדבר מצוה מותר לא רק לרוץ, אלא אף לפסוע פסיעה גסה. אחר שנאמר בגמרא בהדיא שמותר לרוץ לדבר מצוה, ומדברי כמה פוסקים מבואר שבריצה יש גם משום פסיעה גסה. וכן מבואר גם מלשון מרן השלחן ערוך (סי' צ' סי"ב) שכתב: מצוה "לרוץ" כשהולך לבית הכנסת, וכן לכל דבר מצוה, אפילו בשבת "שאסור לפסוע פסיעה גסה". ומשמע דבכלל ריצה יש פסיעה גסה.

ועוד נראה שיש לסייע דהא בגמרא (שבת קיג:) ששאלו "שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול מאי היא", ביארו שהאיסור הוא שלא יפסע פסיעה גסה בשבת. ולא מצינו שלמדו

ב. ובדעת הראב"ן (סי' שסד) הנ"ל שפסיעה גסה מותרת בשבת, ולא נאסר רק דילוג וקפיצה. ע"ע גם לראב"ן לעיל (סי' קכט) שכתב: כל היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, "כלומר אל ירוץ". (וקאי על הגמ' בברכות שם דמיירי גם באיסור ריצה בשבת). וע"ע בחידושי ריבב"ן (שבת קיג:) שכתב: פסיעה גסה, שהולך במרוצה.

איסור לריצה בשבת, רק בברכות ו: אמרו שריצה אסורה, וביארו הפוסקים משום לא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול. ומשמע דפשיטא להו שמה שאמרו במסכת שבת שאסור לפסוע פסיעה גסה, ממילא ריצה נאסרה, כי בריצה יש משום פסיעה גסה. [ואם הם שני איסורים שונים, וריצה נאסרה אף ללא פסיעה גסה, א"כ אחר שאלת הגמרא במסכת שבת "שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול מאי היא?", הו"ל לבאר האיסור שגם ריצה נאסרה, מלבד בפסיעה גסה. ועל כרחך דבפסיעה גסה כולל הכל].

וגם הראב"ן (סי' קכט) כתב: כל היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, כלומר אל ירוץ. ולהלן (סי' ש) כתב הראב"ן: לא יפסיע פסיעה גסה בשבת, והוא קפיצה שקופץ שעוקר שתי רגליו מן הארץ. אבל פסיעה שמניח רגלו האחד קודם שיעקור השני שרי. [וס"ל לראב"ן שפסיעה גסה מותרת, ורק קפיצה אסורה].

ויש לציין שבפמ"ג (סימן שא אש"א סק"א, ובסימן צ אש"א ס"ק כה) ובתורת שבת (סימן שא סק"א) ס"ל דריצה נאסרה אף בפסיעות קטנות, שאין בזה פסיעה גסה. ע"ש. וע"ע בספר שפת אמת (שבת קכב:). ולפ"ז כשהתירו ריצה בשבת לדבר מצוה, אין הכרח מזה להתיר אף פסיעה גסה לצורך מצוה. ומ"מ להלכה נקטינן שלדבר מצוה מותר בין בריצה ובין בפסיעה גסה.

בברכת התורה
יצחק מאזוז ס"ט

סימן טז

אם מותר לשרות בשבת בגד נקי במים

למעלת ידידנו היקר מגזע אראלים ותרשישים ירא ה׳ מרבים הרב רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. מחבר הספרים "גם אני אודך" למעלה ממאה חלקים.
שלום וכל טוב סלה.

בדבר השאלה האם מותר לשרות בשבת בגד נקי במים.

א. בזבחים (צד:) איתא דבבגד שרייתו זהו כיבוסו. ונחלקו הראשונים אם אף בבגד נקי אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. ודברי מרן הש״ע בד״ז סתראי נינהו, כי בב׳ מקומות (סי׳ שב ס״ט, וסי׳ שיט סט״ז) משמע להקל, ובב׳ מקומות (סי׳ שיט ס״י וסי׳ שלד סכ״ב) משמע להחמיר. ונחלקו אחרונים רבים מערכה לקראת מערכה אם הכרעת מרן להחמיר או להקל[א].

א. וע"ע בכף החיים (סי׳ שב אות סט, עג, עד. וסי׳ שיט אות פה, פט, קכה. וסי׳ שלד אות קיג). וע"ע בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח חי׳ ש"ע שבסופו סי׳ שי"ט ס"י) להקל. [ושכ"כ זקנו בכת"י הנדפס בס׳ פני משה. ע"ש. ובענין לשון אבל בב"י, ע"ע במה שכתבתי בשו"ת חקרי הלכה חאו"ח סי׳ א בהערה]. וע"ע בשו"ת אור לציון ח"ב (פל"ו סי"ד) שכ׳ דדעת מרן להקל. וע"ע בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמ׳ שפג) שכתב שאע"פ ששרייתו זהו כיבוסו, יש להקל במקום חולי ולסמוך על הסוברים להקל בשריית בגד נקי. ע"ע. וע"ע בחזו"ע שבת ח"ו (עמ׳ קמג) שבגד שאחז בו האש, דעת מרן הש"ע (סי׳ שלד סכ"ד) שאסור לשפוך עליו מים, ומ"מ בבגד נקי יש לסמוך על המתירים. וע"ש בהערה. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי׳ ל׳ אות יט) וח"ז (סי׳ מ׳ אות ה׳) ובחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ׳ רכב) שהביא דברי המתירים. וראש בית מדרשנו הגר"ד יוסף שליט"א אמר שדעת מר אביו מרן הגר"ע יוסף שלא לסמוך על המקילים לשרות בבגד נקי אלא במקום שיש צירוף נוסף. עכ"ד. ומאידך בילקוט יוסף (סי׳ שב סי"ט והערה כו) כתב להקל מעיקר הדין. ע"ש. וע"ע בשו"ת תפלה למשה ח"א (סי׳ ט"ו) ובמנוחת אהבה ח"ב (פי"ב ס"ג) ולמר דודי בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סי׳ מב) ובשו"ת ברכת יהודה ח"ז (סי׳ עא) מ"ש להחמיר. וע"ע בשו"ת מגדל חננאל ח"א (קונטרס זיו התורה סי׳ ז׳) ובילקוט כהונה (חאו"ח עמ׳ שפה), ובמאמרו באו"ת (אב תשפ"א עמ׳ תתקעב).

ובדעת הרמ"א שהביא דברי המקילים בסתם, והמחמירים בשם יש אומרים. ובפשטות י"ל דס"ל להקל. (וכבר האריכו בעלי הכללים אם אף בדברי הרמ"א במקומות שמביא מחלוקת בסתם וי"א, נקטינן דהלכה כסתם). נראה להוכיח עוד דס"ל להקל, ממ"ש בהלכות יום טוב (סי׳ תקכו ס"א) להזהיר מלטהר המת ע"ג סדינין, שלא יבואו לידי סחיטה. ולכאורה היה לו לאסור משום שרייתו זהו כיבוסו, ולא רק משום חשש וגזירה. אולם מאחר ובבגד נקי שרי לשרותו, אין לאסור אלא מגזירה שמא יסחט. וע"ע בעולת שבת ובמגן אברהם שם.

ומכל מקום בבגד מכובס ונקי לגמרי, שהשרייה במים בודאי אינה מוסיפה לו כיבוס ונקיון, יש לדון אם אף אליבא דרשב״ם וסיעתו יש להקל.

והא דהקשו הראשונים מדין נדה שמערמת וטובלת בבגדיה, וכן מדין העובר במים, על דין שריית בגד זהו כיבוסו. אין להקשות אמאי לא תירצו הראשונים דמיירי בבגד מכובס ונקי היטב, דהא מיירי שלבושים באותו הבגד, וקשה לומר שהוא בגד מכובס ונקי כ״כ.

וזה לשון הרא״ש (פ״ח דיומא סי׳ ד׳): וי״ל דדוקא כי התם שיש עליו דם או דבר מלוכלך אמרי׳ שרייתו זהו כיבוסו. אבל אם הבגד הושחר מחמת לבישה או תשמיש, וכ״ש לבן לגמרי, ואין עליו טינוף אלא שרוצה ללבנו יותר, לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. ור״ת הגיה בספר הישר דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו היכא שהוא דרך לכלוך כמו ספוג ואלונטית וסיפוג ידים במפה. עכ״ל. והנה מהאוסרים שריית בגד נקי, סוברים כתירוץ בתרא, ומשמע דמיירי באותו אופן בבגד שהתיר הרא״ש בתירוץ הראשון, והוא אפי׳ בגד מכובס ונקי לגמרי. ומשמע שאוסר בבגד נקי דעליו איירי הרא״ש בתירוצא קמא. (כן הוכיח בס׳ מכון לשבתך ביאורים סי׳ ו׳ סק״א). אולם באמת אין הכרח דמיירי בבגד מכובס ונקי היטב. אלא בבגד שלבוש בו כבר, שאינו נקי כ״כ.

ואכן בש״ע הגר״ז (סי׳ שב סעיף כא) כתב אליבא דהאוסרים שרייה בבגד נקי, שאף בגד שאין עליו שום לכלוך שרייתו זהו כיבוסו, אף אם ליבונו מצהיל מאד. ע״כ.

ועוד נראה לענ״ד להוכיח דאף המשנ״ב לא ס״ל כהחילוק הנ״ל, כי בביאור הלכה (סימן שב ס״י ד״ה דלא) כתב לענין רחיצת תינוק ביו״ט במים חמין, שבחול דרך הוא להציע מתחתיו המטפחת [הווינדלע״ן] בעריבה שרוחצין אותו בה (שא״א לרחוץ תינוק קטן בלא זה), וביו״ט הלא יש בזה איסור כיבוס דשורה אותם במים. אך א״א לרחוץ בלא זה, ויש להתיר באופן שיהיו הווינדלע״ן נקיים מכובסים, דלדעה הראשונה בש״ע אין בהם משום כיבוס. ואף לדעת היש אוסרין אף בנקיים, אפשר דדרך לכלוך הוא. ואף אם נימא דאין זה דרך לכלוך, מ״מ כיון דנקיים הם בודאי אינו רוצה כלל בכיבוסן, וכל כונתו רק כדי להציע תחת התינוק, והוי הכיבוס מלאכה שאצל״ג, דאינו אסור לכמה פוסקים אלא מדרבנן. ותינוק זה הוי כחולה שאין בו סכנה אם הוא רגיל ברחיצה, דיש להתיר איסור דרבנן בשבילו. ומטעם זה אין לאסור משום שמא יסחוט, כיון דדיינינן ליה כחולה ובלבד שיזהר שלא יסחוט. ובבגדים מלוכלכים הפמ״ג התיר משום משאצל״ג, אך לא נהירא, כי ניח״ל בכיבוס. ומ״מ ע״י א״י יש להתיר נתינת הווינדלי״ן למים. ואפילו אם הם נקיים

ומכובסים טוב שינתן לתוך המים ע"י א"י אם אפשר. ע"כ. וכ"כ עוד במשנ"ב להלן (סי' תקיא ס"ק יד). ומדכתב שמציעין תחתיו בגדים נקיים ומכובסים ואעפ"כ הדבר שנוי במחלוקת הראשונים אם מותר שרייה בבגד נקי, מוכח דס"ל שאף בבגד מכובס ונקי לגמרי סוברים רשב"ם וסייעתו להחמיר. וצ"ע אם אפשר לדחוק דמיירי בבגדים מכובסים ונקיים, אף שנשתמשו בהם, דבהם עסקו הראשונים. ולא איירי בבגד נקי לגמרי. ודוחק.

ומ"מ אכתי דברי הרב ביאור הלכה טעונים ביאור מכמה פנים:

[א]. מ"ש שמותר לעשות לצורך החולה איסור דרבנן, וקשה דהא קי"ל בש"ע (סי' שכח סי"ז) דדוקא בשינוי מותר לעשות איסור דרבנן לצורך חולה. וכ"כ המשנ"ב גופיה שם (ס"ק נז). אולם נראה ליישב זה, אחר שהקדים הביאוה"ל שאי אפשר לרחוץ התינוק באופן אחר, ובכה"ג כבר כתב המשנ"ב (שם ס"ק קב) דהיכא דאי אפשר לעשות בשינוי, מותר אף ללא שינוי.

[ב]. ומ"ש הביאוה"ל להתיר משאצל"ג לצורך חולה שאב"ס, קשה דהא במשנ"ב לעיל (סי' רעח סק"ג) כתב שלא הותר משאצל"ג דכיבוי הנר לצורך חולה שאין בו סכנה.

ואמנם הגרש"ז אוירבך בשלחן שלמה (סי' שב ס"ק יט אות ג) כתב ליישב, דברור הדבר שאם מכוין ממש לכבות נר ה"ז אסור בשביל חולה שאב"ס, ואף דזה משאצל"ג. אולם בנ"ד בכיבוס המטפחות שאין זה בכוונה אלא רק ע"י פ"ר, שפיר מתיר המשנ"ב בנקיים (ולהפמ"ג גם במלוכלכים בשעת הדחק). ע"ש. וע"ע במשנ"ב (סי' שכח ס"ק קיג). ועי' בשש"כ (פל"ג הערה ע').

ולענ"ד נראה כוונת הביאוה"ל להקל בצירוף הטעמים דלעיל שיש מתירים בבגד נקי, ושיש מקום לומר דחשיב דרך לכלוך. וגם במשנ"ב (סי' שיט ס"ק נט ושער הציון ס"ק נב) כתב שבמקום הדחק מקילינן דלא חשיב שרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי אם אינו מתכוין לכבס ובמעט מים. וע"ז סמך הביאוה"ל לצרף להקל לצורך חולה שאב"ס. ועוד יש להוסיף, דאחר שהמשנ"ב החמיר בשריית בגד נקי, רק משום שבשל תורה יש להחמיר (כמבואר במשנ"ב ס"ק מח ובביאור הלכה ד"ה שיש), לפ"ז כשאין כאן אלא איסור דרבנן (משום דהוי משאצל"ג), בזה יש לסמוך על המקילים בשריית בגד נקי.

[ג]. ועוד, דלפי האמור לעיל (אות ב'), יש להעיר אמאי הוצרך המשנ"ב להאריך כ"כ, ולכתוב שעדיף ע"י גוי, הרי המשנ"ב גופיה (סי' שיט ס"ק נט

ושעה״צ ס״ק נב) כתב שבמקום הדחק סמכינן על המקילים בשריית בגד נקי. וכ״כ בביאור הלכה (סי׳ שכ סי״ח סוד״ה טוב) שבמקום צורך שרי. וא״כ אמאי התחבט כ״כ. [ועי׳ בס׳ מגילת ספר (סי׳ ח׳ אות ח׳ בהערה) שנרגש ג״כ בזה וכתב ליישב דמאחר ונותן חיתולים בתוך מים מרובים שבעריבה, זה חמור יותר משרייה במים מועטים, שבזה התיר בסימן שיט וסי׳ שכ. ע״ש]. וצ״ע.

[ד]. בעיקר מה שצידד הביאוה״ל דנתינת המים חשיבא דרך לכלוך, צ״ב דלכאורה הרי נותנים שם מים נקיים לרחוץ התינוק, ואמאי חשיב דרך לכלוך. ושמא ר״ל דמאחר ויניחו שם התינוק וכשרוחצים אותו מלכלך המים, זה חשיב דרך לכלוך. וצ״ע.

[ה]. ועיין במשנ״ב להלן (סי׳ שלא ס״ק לג) לענין רחיצת התינוק קודם המילה, שכתב שיזהר שלא ישרה סדין במים דשרייתו היא כיבוסו, וע״י א״י אפשר שיש להקל. ע״ש. וי״ל.

[ו]. בעיקר דברי הביאוה״ל דרחיצת התינוק מותרת ביו״ט דחשיב כחולה שאב״ס, עי׳ במשנ״ב (סי׳ תרטז סק״ג) שאין לרחוץ תינוק קטן ביום הכפורים אפילו ע״י גוי, משום שעכשיו אין נוהגים לרחוץ הקטן בכל יום. ע״ש. ואף בשבת, אין היתר לרחוץ התינוק (עי׳ סי׳ שלא ס״ט). [אא״כ במקום שמצטער, וכמו שמותר לכל אדם לרחוץ, וכמ״ש הגאון רבי עקיבא איגר ברס״י שכו, והביאו בביאוה״ל שם]. ומ״מ גבי יו״ט, כתב המשנ״ב (סימן תקיא ס״ק יח) דבתינוק שאין מורגל כ״כ אף בימי החול ברחיצת כל הגוף, אפשר דאף בהוחמו מעיו״ט יש להחמיר, ולעת הצורך בודאי יש להקל. ועיין בא״ר שכתב דרוב הפוסקים ס״ל כדעה ראשונה אלא שנוהגין לאסור ואין לשנות המנהג. ע״ש. ומש״ה הפליג בביאור הלכה ליו״ט, ולא מיירי בשבת. (וכ״כ מר דודי בהערות איש מצליח הכא).

ועי׳ בשו״ת שבט הלוי ח״ה (סי׳ לא) שכתב דבאמת יש גזרה קרובה מאד של סחיטה, לפיכך בזמננו שישנם מיני ניילון שאין בהם שרייתם זו כבוסם כעור, וגם אין בהם עכ״פ גזירת סחיטה, ישתדל לעשות ע״י מיני ניילון. ע״ש.

ועכ״פ לענין נ״ד, משמע בביאור הלכה דלא ס״ל לחלק דבבגד מכובס ונקי היטב, לכו״ע לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו.

הפוסקים המקילים

ב. אולם מאידך בשו״ת אבני נזר (חאו״ח סי׳ קנט אות י) כתב, דדוקא בבגד שאינו מלובן כל צורכו, כגון בגד ישן וכהאי גוונא. ומה שהקשו הפוסקים מנדה מערמת ולא תירצו

דמיירי שבגדים מלובנים כל צורכן, משום דסתמא דמילתא לאו הכי הוא (בפרט דהתם שאין לה בגד להחליף. מסתמא אין בגדה חדש). אבל במלובן כל צורכו מה ליבון שייך ביה. וזה שהתוס׳ ישנים כתבו "אבל היכי שהבגד שחור", משמע שלולי זה אין צריך לדבר מזה ואפילו כסכוס מותר. אלא שראיתי להרב מלאדי בשלחן ערוך שלו (סעי׳ כ"א) שהחמיר, וצריך עיון מנין לו זה. ולפי מה שכתבתי נראה ליישב קושיית השער המלך (פכ"ב הי"ח). ע"ש[ב]. וכן ראיתי בצמח צדק (חי׳ הש"ס שבת פכ"א מ"ב, ד"ה ועכשיו נבוא) שהביא המחמירים למעשה בשריית בגד נקי, וכתב, וטוב לשתות במפה לבנה היטב, שאז ודאי י"ל שע"י ששותה בה אינו מתלבן יותר כלל, ואדרבה כהה לבנוניתה עי"ז, אף אחר שיתייבש כנראה בחוש. ע"ש[ג].

וכ"כ הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות ח"א (סי׳ כו) שדברי הגר"ז צ"ע, דבאופן שהבגד נקי ואין בו שום צורך ותועלת בשרייתו, הרי לא נעשה כאן כל מלאכה, ומה שייך ענין פ"ר. ע"ש. וע"ע להגר"ח גריינמן בס׳ חידושים וביאורים (סי׳ טז אות ה) שכ"כ. וע"ש. וכ"כ הרה"ג רבי אליהו מאדאר והרה"ג רבי משה שטר נר"ו בקובץ ויען שמואל ח"ז (עמ׳ שנח) בשם הגאון מהר"ם הלוי זצוק"ל, להקל בבגד מכובס ונקי לגמרי. וכ"כ בשו"ת ברית אברהם דניאל ח"א (סי׳ טו) ובאו"ת (חשון תשס"ו סי׳ טז) ומר דודי בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סי׳ מב בהערה).

לפיכך העיקר למעשה להקל בזה, אחר דחזינן דדעת פוסקים רבים ראשונים ואחרונים דבבגד נקי לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, ואפילו את"ל להחמיר בזה, מ"מ שמא כדעת הגאון אבני נזר ודעימיה דבבגד מכובס ונקי לגמרי לכו"ע יש להקל. והוי ס"ס.

ולפיכך אשה שרוצה לבדוק עצמה בשבעה נקיים, וחוששת שהעד יפצע אותה באו"מ, והורו לה לבדוק בעד לח, רשאית להרטיב העד בשבת, מאחר והעד מכובס ונקי היטב. ובלבד שתזהר שלא תסחוט.

ב. ולפי דברי האבני נזר הנ"ל לכאורה יש ליישב דברי מרן בש"ע (סי׳ שיט סט"ז) אף לאחרונים שנקטו שהש"ע אוסר שריה בבגד נקי. דאיכא למימר דהש"ע מיירי בבגד נקי ומכובס דבכה"ג לכו"ע לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. אלא שהוא דוחק כי אין זה סתמות הדברים. (ומ"מ יש דוחק גם בעוד תירוצים באחרונים). ודו"ק.

ג. אלא שא"כ הצמח צדק פליג על הגר"ז זקנו. ובאמת יש לתמוה גם על מ"ש בקצות השלחן, שהביא (בסימן קטז סכ"א) לשון הגר"ז הנ"ל, ובהערה (אות מ') הביא דברי הצמח צדק. ולכאורה דבריו סתראי נינהו. אולם אפשר שאין סתירה בין הדברים, עי׳ בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב סי׳ מב בהערה.

קומפרסים לחולה

ג. ועל פי כל האמור נראה שיש להקל בעשיית "קומפרסים" לחולה, ע"י מטליות מכובסות נקיות לגמרי או מטליות חדשות, ושורים במים ונותנים ע"ג החולה. ועיין בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד (ס"ס לז) שכתב לדון אם בחולה שאב"ס יש להתיר ליתן מים על בד נקי לתת על מצחו להוריד החום למחמירים. וכתב שקשה להתיר ע"י ישראל, עי' משנה ברורה (סי' שב ס"ק מח) שיש לחוש לדעה זו להחמיר בשל תורה. ואם אין נכרי, אין עצה רק ע"י לכלוך שינגב פניו וידיו בבד אחר רחיצתן. כמ"ש הרמ"א (סעיף י). ע"ש. אולם לפי האמור נראה שיש להקל גם ע"י ישראל. גם בס' קצות השלחן ח"ז (סי' קלו בדה"ש סק"ב, אות ב') כתב, שנוהגים לעשות למכה שע"י חבטה ונתפח העור, מניחים תחושת שקורין "קומפרס", ובשעה שמטביל הקומפרס יש בזה מלבן. דבגד שרייתו זהו כיבוסו. וגם כשסוחט אח"כ המים מתוכו הוי מכבס. והעצה לזה ליקח מפה לבנה היטב לעשות ממנה הקומפרס, שבזה אין איסור מלבן שכבר היא לבנה, ואע"פ שיש אוסרים גם בבגד שליבונו מצהיל מאד, ויש לחוש לדבריהם, מכל מקום כיון שנוגע לרפואה למכה יש לסמוך על המתירים. וגם יתן קצת יין אדום לתוך הנוזל (שלאחמ"כ משרה בתוכו הקומפרסים), עד שיתאדמו קצת המים. דאז אין בהם איסור מלבן כלל. ע"ש. גם בשמירת שבת כהלכתה (פכ"ה סי"ב) כתב, שלצורך חולה שאב"ס או תינוק, מותר לתלות סדינים ויתיז עליהם מים, (עי' סי' שב ס"י ביאוה"ל ד"ה דלא. וע"ש שבמקום שמצוי נכרי, ירטיבם נכרי. אמנם ודאי עדיף טפי להשתמש במים צבועים מוכנים מבעו"י, כי אז מותר בשעת הצורך גם לסחוט את הסדינים לאיבוד). אך מאד יזהר להשתמש במקרה זה דוקא בסדינים נקיים שאין עליהם שום לכלוך (סי' שב ס"י בביאוה"ל ד"ה דלא). ובשעת הדחק גם יוכל לטבול הסדינים במים, ובלבד שהסדינים נקיים לגמרי. ומאד יזהר שלא יבוא לידי סחיטה. ע"ש. וכן ראיתי לו עוד לקמן (פל"ג סי"ט) שכתב, שבמקרה של נקע או צביטה עם כאב חזק וכו', ואין לו אלא מטלית יבשה, כשאין לו אפשרות אחרת מותר להרטיב במים קרים את המטלית אם היא נקיה לגמרי. וציין לביאוה"ל הנ"ל. ושאם אפשר טוב שיעשה ע"י נכרי. וכן שמעתי מהגרש"ז אוירבך. וע"ש. וע"ע לו בפרק לד (ס"ח והערה מו). וכ"ה בס' נשמת אברהם ח"א (עמ' תעג). [וע"ע בשלחן שלמה (סי' שב ס"ק יט אות ב') שכתב, במקרה של נקע שאינו גורם כאב חזק, מותר לומר לנכרי שיקח לצורך זה מטלית נקיה, אמנם אף אם הנכרי לקח מעצמו מטלית שאינה נקיה, הרי אין היהודי נהנה כלל מה"כיבוס" של הנכרי, כי הרי מטלית נקיה אינה נוחה לו יותר, ולכן אם לקח

מעצמו נראה שמותר. ע"ש. וכתב עוד בשלחן שלמה להלן (סי' שכ אות לא) שמי שקיבל נקע שנחלש כל גופו או דלקת שמותר בכה"ג לעשות קומפרסים ואין לו מטליות שהורטבו מבעוד יום, מותר להכניס מטליות יבשות בתוך משקין צבועים, דלא שייך בכה"ג משום ליבון, אבל אין לצבוע מים בשבת לשם כך, ואף דקצת צ"ע דהא אין כוונתו לצבוע המים אלא רק ללכלכם שלא יהא שייך בהם ליבון, מ"מ נראה דדוקא אם אינו מקפיד ורוצה בכל לכלוך שהוא דאז אינו חשיב צובע, אבל אם יש מים מלוכלכים ומלכלך רק בצבועים שהם נקיים, יש לחשוש לצובע, דהרי יכול ללכלך בדברים אחרים, וזה שבוחר רק בצבע חשיב כמכוין שהלכלוך יהא רק בצבע. ע"ש]. וכן ראיתי בחזו"ע (שבת ח"ג עמ' שפג) שכתב שבמקרה של נקע עם כאב חזק, מותר לעשות קומפרסים במטליות נקיות לגמרי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ב (פל"ו סי"ד) שמותר להרטיב במעט מים בגד נקי ליתן על מצח אדם שיש לו חום, ובלבד שאין הבגד רטוב כ"כ שיבוא לידי סחיטה. ע"ש. גם בס' מגילת ספר (סי' ח אות ח) כתב בענין מי שיש לו חום והוא בגדר חולה שאב"ס, ורוצים לשרות מטליות בתוך המים ולהניח על גופו להוריד החום יש להקל אם ישתמש לצורך זה במטליות נקיות ומכובסות. ומהיות טוב יש להשתמש במגבות, שלדעת הגר"א (הובא במשנ"ב סי' שא ס"ק קעג, קעה) דינם כבגד שאינו מקפיד על מימיו, כיון שרגילות שיהיה בהם לחות, ואע"ג שאין רגילים להשרותם בריבוי מים. ע"ש.

ויש לסייע לכל המקילים הנ"ל, מדברי הגאון אבני נזר ודעימיה שבמטליות מכובסות ונקיות לגמרי אין חשש בשרייתן. לפיכך למעשה יש להקל.

סימן יז

אם בגדים דינם ככלי שמלאכתו להיתר

לכבוד ידידי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה האם מותר לטלטל בגדים ללא צורך, כדין אוכלים וכתבי הקודש, או שדינם כשאר כלי שמלאכתו להיתר שאסור לטלטלם ללא צורך.

א. והנה כתב מרן בש"ע (סימן שיא ס"ג): יש מי שאומר שאם נתן על המת אחד מכלים שהוא לבוש, חשוב כנותן ככר או תינוק. וכתב במגן אברהם (ס"ק טו), אחד מכלים, וה"ה שאר כלים שמלאכתן להיתר. כן איתא בגמ' סוף נוטל (שבת קמב:). ע"כ. וראיתי שיש שלמדו מכאן לנ"ד, דאם בגדים עדיפי מכלי שמלאכתו להיתר, כיצד למד המג"א מבגדים לכלי שמלאכתו להיתר, הרי י"ל דדוקא בגדים שמותר לטלטלם שלא לצורך התירו לטלטל המת על ידם, אבל כלי שמלאכתו להיתר שאין לטלטלו שלא לצורך, והמת אסור בטלטול, אין לטלטל הכלי לצורך המת האסור בטלטול דחשיב טלטול שלא הותר. (ועיין למרן הגר"ע יוסף בחזו"ע שבת ח"ג עמ' לד).

אולם באמת המגן אברהם לא למד דינו מבגדים כלל. אלא המג"א ציין בהדיא שמקור דבריו בגמרא סוף פרק נוטל (קמב:). והיינו דהתם אמרו דאביי מנח כפא אכיפי, ורבא מנח סכינא אבר יונה. ולמד מכאן המג"א דלאו דוקא ככר או תינוק אלא גם ע"י כלי (וס"ל שטלטול לצורך מת, מותר כפי שהתירו מחמה לצל). וכן ביאר בפרי מגדים, שמקור דברי המגן אברהם מהגמ' (קמב:) אביי ורבא כפא אכיפי, סכינא אבר יונה, והיה סבור מטעם ככר או תינוק מתירין בשאר מוקצה, אלמא במת על כל פנים לאו דוקא ככר או תינוק, הוא הדין כל הכלים שמלאכתן להיתר. ע"ש. וכן בביאור הגר"א ובמשנה ברורה ציינו שמקור הדין לטלטל ע"י כלי שמל"ה, לגמרא הנ"ל. ולפ"ז אין כאן שום הכרח שהמג"א והאחרונים סוברים שבגדים דינם ככלי שמל"ה[א].

א. ואגב אורחא, מוכח מדברי המגן אברהם והמשנ"ב הנ"ל, דס"ל דסכין וכף כלי סעודה דינם כשאר כלי שמלאכתו להיתר ואין דינם כאוכלים, שהרי למדו מהגמרא דמיירי בכף וסכין, לכלי

ובאמת אעיקרא היה מקום להוכיח מגוף דברי הש"ע שם, שהתיר לטלטל המת ע"י בגד. ומוכח שאף בגדים התירו לטלטלם ללא צורך. אולם י"ל כדלעיל, דלצורך המת חשיב כמו מחמה לצל.

קושיית הפמ"ג דאמאי טלטול למת חשיב כטלטול לצורך

והנה הפרי מגדים (אש"א שם) הקשה על המג"א, דבסימן ש"ח בט"ז סק"ב דשלא לצורך כלל אסור אלא שיצטרך היום, ואין שייך כאן אלא אוכלין ותינוק, וצ"ע. ע"ש. וכוונתו שלא התירו טלטול בכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך, וטלטול לצורך המת חשיב שלא לצורך, ומחמת כן לא התירו אלא בככר או תינוק שמותר לטלטלם שלא לצורך. ולכן אין להקל לטלטל המת ע"י כלי שמלאכתו להיתר.

ומשמע שהפמ"ג לא הקשה על הש"ע שהתיר טלטול המת ע"י בגד, רק על המג"א שהתיר ע"י כלי. ולכאורה גם על הש"ע יש להקשות והרי אסור לטלטל בגדים שלא לצורך. וייתכן שהפמ"ג ס"ל שבגדים דינם כאוכלים שמותר לטלטלם שלא לצורך, ולכן אין להקשות על הש"ע רק על המג"א.

ועיין למהרש"ם בדעת תורה שם שכתב ליישב קושיית הפרי מגדים, דהרמב"ן שהוא מקור ד"ז בש"ע, ס"ל כהי"א שהובא במ"מ (פכ"ה משבת ה"ג) דכלי שמלאכתו להיתר גם שלא לצורך מותר. אך לפי"ז צ"ע דברי השו"ע שהעתיקו, שפסק לאסור בשלא לצורך. ע"ש. ולכאורה הש"ע לא כתב כלל הדין דכלי שמלאכתו להיתר, אולם נראה שכוונת מהרש"ם על הש"ע גופיה היאך התיר לטלטל המת ע"י בגד, הרי הוי טלטול שלא לצורך. ולפ"ז פשיטא גם למהרש"ם שאף בגדים בכלל כלים ואין לטלטלם שלא לצורך.

איברא ששיטה אחרת יש להגר"ש קלוגר בספר החיים (סימן רעט ס"א, סוף עמ' שצג בדפו"ח), שכתב שאין דברי המגן אברהם מוכרחים, והרי הש"ע נקט שם [סימן שיא ס"ג] רק שיש אומרים אם המת בכסותו, ולא נקט שאר כלים. גם למה כתב בשם יש אומרים, אם הוא ש"ס מפורש. אך נראה די"ל, חדא דמסוגיא דביצה (כא:) דנקט הש"ס אגב ריפתא ולא נקט כלי, מוכח דס"ל

שמלאכתו להיתר. ואם איתא שכלי סעודה דינם כאוכלים ומותר לטלטלם שלא לצורך, אין להוכיח מהם דשרי לטלטל מת ע"י כלי שמלאכתו להיתר, דחמיר טפי.

אלא שיש לדחות דמאחר ולהמגן אברהם חשיב טלטול המת כטלטול לצורך, ולכן שרי בכלי שמלאכתו להיתר. ולכן אין נפק"מ בין כלי סעודה לשאר כלי שמלאכתו להיתר, דבתרווייהו שרי טלטול לצורך.

(ועיין במשנ"ב לעיל סימן שח ס"ק כג שכתב בסתם להקל בכלי סעודה לטלטלם שלא לצורך, ושיש מחמירים).

דכלי לא מהני. ועוד נראה דבאמת המעיין בש״ס שבת שם (קמב:) יראה דלא נקט שם כלי רק הנהו דס״ל דמותר כל דבר ע״י תיקון זה, לכך י״ל כמו שהם מקילים דמהני לכל דבר, ה״ה דמהני בכל דבר, אבל לדידן דקי״ל כרב אשי דלא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, א״כ מוכח שאין זה היתר גמור רק דחוי מכח כבוד המת, ס״ל דלא התירו רק עי ככר או תינוק, אבל עי כלי שאין לו היתר טלטול כל כך, שהרי אף כלי שמלאכתו להיתר אין לטלטלו רק מחמה לצל ולא בחנם [סימן שח ס״ד], אכ כיון שהוא גופא אין לו היתר ממש לא מהני הוא לתקן אחרים, לכך י״ל שאר כלים לא מהני רק ככר או תינוק, ובכליו שהוא לבוש, בזה הביא הש״ע יש אומרים המתירים. ע״ש.

אולם מה שמבואר בדבריו שבגדים דעלמא גריעי טפי מבגדי המת, הוא מחודש. ועיין בבית יוסף (סימן שיא שם) שהביא דברי המרדכי בפרק כירה (סי׳ שיב) בשם ה״ר אביגדור דמה שצריך ככר או תינוק דוקא למת ערום, אבל מת בכסותו מטלטלין אותו אגב כסותו, וראיה מפרק ב׳ דביצה (כא:) מטלטלינן להו אגב כסא. עכ״ל. וכתב מרן, ומשמע לי שאין כן דעת רש״י והפוסקים דא״כ הו״ל לפרושי. ורא״ו יש לדחות, דשאני התם דאין לומר שהכוס יהא בטל לגבי שיורין, אבל הכא הכסות בטל לגבי המת. ואע״פ שכתב הרמב״ן בספר תורת האדם (ענין מתו מוטל לפניו אות טז ד״ה אי קשיא) יכול ליתן עליו ככר או תינוק או אחד מהכלים שהוא לבוש וכיוצא בהם, יש לומר דאף על פי שכלי שהוא נתון עליו אינו בטל לגביה, כסותו ממש בטל הוא לגביה. עכ״ל. ומשמע שכסות המת גריעא טפי משאר בגדים. וכן משמע בש״ע, שבסעיף ג׳ כתב: יש מי שאומר שאם נתן על המת אחד מכלים שהוא לבוש, חשוב כנותן ככר או תינוק. ובסעיף ד כתב: יש מי שאומר שלא הצריכו ככר או תינוק אלא למת ערום, אבל אם הוא בכסותו א״צ ככר או תינוק. והחילוק בין הסעיפים ברור, דבתחלה התיר בכסות שאינו לבוש, ולאחמ״כ בסעף ד׳ כתב שיש מי שהתיר אפילו בכסות שלבוש בו ולא אמרינן דבטלה. ומשמע דבכסות דעלמא ברור שמותר לטלטל המת על ידם.

ומ״מ כל קבל דנא, בתהלה לדוד (סק״ד) כתב דבודאי אין לומר דלצורך המת חשיב טלטול שלא לצורך. (ומ״מ בודאי דלא חשיב טלטול לצורך גופו, מדלא התיר המגן אברהם אפילו בכלי שמלאכתו לאיסור). ע״ש. וע״ע בענין אמאי נחשב טלטול לצורך, בשלחן שלמה (סק״ד) ובאדני שלמה מגנוז (ס״ק כב). (ובעיקר דין טלטול המת ע״י כלי או לבוש, עי׳ בבני ציון ליכטמאן שם סק״ו שכתב לאסור עפ״ד הראבי״ה ותוספות רי״ד).

הסוברים להקל שבגדים דינם כאוכלים

ואכן מהר"א ישראל בספר כסא אליהו (סימן שח ס"א) כתב שמלבושים דינם כאוכלים. ועיין בקצות השלחן (סימן קח בדה"ש סק"ז) שכתב שפשוט שמלבושים ותכשיטין מותרים בטלטול אפי' שלא לצורך כמו ספרים, וכן עמא דבר. [אולם מה שכתב להוכיח בסוף הספר (דף ס' ע"א), שכן שמפורש בסימן שיא סק"י [בש"ע הגר"ז] לגבי טלטול מת, דמלבוש הוי כמו ככר או תינוק. ע"ש. וכוונתו לפי מאי דס"ל דטלטול המת חשיב שלא לצורך, ואעפ"כ שרי לטלטלו ע"י הבגד. אולם שם בש"ע הגר"ז מבואר שהיינו בבגדים שהמת לבוש בהם, ואינם בטלים למת תמשום שעתידים להפשיטו ולהלבישו בתכריכים. ולפ"ז י"ל דלא דמי לטלטול בגד לחוד בידים, דאכתי יש מקום לאסור שלא לצורך. ועכ"פ כבר נתבאר לעיל בשם כמה אחרונים דס"ל דחשיב טלטול לצורך, ואין שום הוכחה לנ"ד]. וכ"כ בששכ"כ (פ"כ סעיף פג) שמותר לטלטל בגדים ללא צורך. וכ"כ בספר שבות יצחק (מוקצה עמ' פה) בשם הגרי"ש אלישיב, דמסתבר שכל דבר שנהנה מגופו כמו בשמים ובגדים, וכן דברי נוי ותכשיט, הרי הם כאוכלין שאינם בגזירת מוקצה כלל. ועדיפי מכלים שתדירין בתשמיש, שכתב המשנ"ב (סימן שח ס"ק כג) שיש מחמירין שלא לטלטלן שלא לצורך, דכלים אינם אלא אמצעי שימוש, משא"כ בדברים הנ"ל ההנאה היא מגופן. על כן מסתבר דדמו לאוכלין. ע"ש. וכ"כ בשמו בשלמי יהודה (עמ' פ. וע"ע עמ' קצ). וכ"כ בס' אריה שאג (שבת אות שסג, עמ' תקכז) בשם הגר"ח קנייבסקי שבגדים כאוכלים. וכ"כ בחוט שני ח"ג (עמ' ק') ובשו"ת אבני ישפה ח"ב (סי' כ"ה) ובשו"ת מחזה אליהו (סוף סימן מה) ובקובץ מבית לוי (גליון ו תשרי תשנ"ה עמ' מו) בשם מרן הגר"ש וואזנר [וחלק מהמתירים סוברים שאף כלי סעודה מותרים, ואין הכרח לסוברים שכלי סעודה אסורים אם יתירו גם בגדים].

הסוברים להחמיר שבגדים ככלי שמלאכתו להיתר

ומאידך, דעת הגאון בעל חיי אדם בספרו זכרו תורת משה (רס"י נג) לאסור. וכן נראה דעת מהרש"ם בדעת תורה (סימן שיא ס"ג), וכפי שנתבאר לעיל. וכ"כ מרן הגר"ע יוסף בחזו"ע (שבת ח"ג עמ' לד). וכ"כ הגר"ש דבליצקי בהגהותיו מנוחה שלמה על ספר מנוחה נכונה (פ"ה ס"ק קיח עמ' פ). וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ז (סימן מה אות ב) וחלק יא (סימן יט)

להחמיר שדינם ככלים, ושכן מתבאר מהחזו"א (סימן מב סק טז) שכתב דמטפחות שבחנות אם אינו מקפיד עליהן ללובשן, לפעמים שרי לטלטלינהו וללובשן. ע"ש. אולם באמת אין שום הכרח מהחזו"א. ועיין בספר תורת שבת (סימן שז ס"ק יז) שכתב לאסור בבגדים שלא לצורך, אלא דאיהו הוכיח (סימן שח סק"ט) שאפילו אוכלים אסור לטלטלם שלא לצורך. ע"ש.

ולענין הלכה, הנה המאירי (שבת קכד:) כתב: כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו אף מחמה לצל, כמו שביארנו. ואע"פ שאין לו בהם שום צורך, שהרי מ"מ לצורך עצמו הוא עושה שלא להפסד. ואם הוא דבר שאינו נפחת בחמה כל כך, אינו מטלטלו אלא לאיזה צורך. ומ"מ היו לו בגדים בחמה, הואיל ומלאכתן להיתר, אף על פי שאין נפחתים בחמה ושאין צריכין לו עכשו, מותר לטלטלם, שהרי אפשר שיבא מי שישב עליהם ונמצא כאן קצת צורך. עכ"ל. ומבואר בהדיא שאין לטלטלם שלא לצורך[ב].

ובדין טלטול תשמישי מצוה וקדושה בשבת ללא צורך ככתבי הקדש, עיין בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סי' קנח) שנסתפק בהא דכתב הש"ע (סי' שח ס"ד) כל הכלים אפי' כלי שמלאכתו להיתר, אסור לטלטלו שלא לצורך כלל חוץ מאוכלים וכתבי הקדש, אם גם החפצים שהם תשמישי מצוה ותשמישי קדושה מותרים לטלטל שלא לצורך כלל. ולא פשט ספיקו. ע"ש.

ולכאורה י"ל דאף תשמישי קדושה דינם ככתבי הקדש ומותר לטלטלם, חדא, דזיל בתר טעמא, דהא מקור דברי מרן הוא מדברי הר"ן (שבת קכג.) שכתב, נהי בכלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל שרי, אפ"ה שלא לצורך כלל אסור. וראיה לדבר מדקתני כשנמנעו מלהקל בהלכות שבת התירו וחזרו והתירו וכו'. ומיהו ה"מ בכלים, אבל בכתבי הקדש ואוכלים אין לנו. לפי שכלים שנאסרו מתחלה אין לנו להתירן אלא מה שהתירו חכמים, אבל אוכלים וכתבי הקדש שלא נאסרו מעולם על המחמיר להביא ראיה. ע"כ. ולפ"ז אף בנ"ד דעל כרחנו תשמישי קדושה ומצוה לא היו בכלל גזרת חז"ל, דינם ככל כתבי הקדש שכל המחמיר עליו להביא ראיה.

ב. ובשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סימן י) הוכחתי מדברי המאירי הללו שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך קצת, שהרי סיים שמותר לטלטל אפילו בספק אם יצטרך ונמצא כאן "קצת צורך". ועכ"פ לנ"ד, ראיתי בס' פסקי שבת (עמ' רנט) שכתב שדברי המאירי אמצעיים, שמתיר בבגדים אפילו אם ספק יצטרך להם. ואינו מתיר כן בשאר כלים שמלאכתם להיתר. ע"ש. אולם אין הכרח כלל שהיתר זה הוא דוקא בבגדים.

וגם הרי כתב בקצות השלחן (סי׳ קח בדה"ש סק"ז) שבגדים ותכשיטים מותר לטלטלם אף ללא צורך. ותשמישי קדושה ומצוה לא גריעי מבגדים ותכשיטים. וע"ע באשל אברהם בוטשאש (מה"ת רס"י שח) שצידד דאף בשמים מותר לטלטלם ללא צורך. ע"ש. והגר"נ קרליץ בספר חוט שני (שבת ח"ג פרק מט) ג"כ כתב להתיר לטלטל טבק או בשמים לצורך. ע"ש. והצעתי כל הנ"ל לפני הגר"ש בן שמעון נר"ו, והסכים עמי שדינם ככל כתבי הקדש.

סימן יח

אם מותר להגביה ילד קטן האוחז בכלי שמלאכתו לאיסור

לידיד נפשי היקר והנעלה, אשר על ידי שאלותיו הנפלאות כבוד השי"ת נגלה, מיחידי סגולה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

בדבר השאלה האם מותר להגביה ילד קטן שבידו כלי שמלאכתו לאיסור בעל ערך כספי גבוה.

והנה אם יש לקטן הנאה מנשיאת הכלי שמלאכתו לאיסור, מותר לו לטלטלו דחשיב צורך גופו, וכדמוכח בתוספות (עירובין סט. ד"ה כיון) דרבי יהודה נשיאה לצורך גופו ולצורך מקומו אפקינהו, כגון לטייל בהם את התינוק או שאר ענינים. ע"ש. ולכן אם ערכו הכספי של הכלי הוא מועט, כגון עפרון או עט פשוט, בודאי שמותר לאביו לטלטלו.

אולם יש לדון כאשר יש ערך כספי לכלי שמלאכתו לאיסור באופן שיש לחוש שאם יפול מידי הקטן יבוא אביו להגביהו, אם יש לאסור להגביה את הילד וכפי שאסור לישא תינוק שיש בידו דינר כדאיתא בגמ' (שבת קמב.) ובש"ע (סימן שט ס"א).

ולכאורה פשוט להתיר כי בנ"ד אפילו יפול הרי מותר לאב להגביהו לצורך הקטן, והוא צורך גופו. אולם יש לדון אם גזרו שיגביהנו שלא לצורך הקטן.

א. ולכאורה יש להוכיח להחמיר כי במגן אברהם (סימן שח סוף ס"ק יח) הובאו דברי מרן הב"י (שם) בשם בנו של הרשב"ץ, על מקום שנוהגין שפעם ראשונה שמכניס אדם בנו לבית הכנסת מביא נר שעוה בידו, ואפי' בשבת אין בו איסור טלטול, כיון שמערב שבת חשבו להביאו, דמחשבה מתרת לטלטל המוקצה, כמ"ש סעיף כ'. ע"כ. והב"י דחאו, דאין הנדון דומה לראיה, דהתם ראויים להשתמש בהן בשבת, משא"כ בנר של שעוה. והרב מגן אברהם כתב, ולי נראה טעם המקומות כיון שהקטן נוטלו בידו ליכא איסורא, ומיהו יש להחמיר, עיין ריש סימן שט וסימן שמג. ע"כ. ולכאורה ציין לסימן שט שאסרו להרים תינוק שיש בידו דינר, והכא נמי יש לאסור כשמטלטל הקטן את הנר, והרי הנר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, כמבואר בדברי המגן אברהם גופיה לעיל מינה, שכתב דמרגלא בפומיה דאינשי דמותר לטלטל נר שלם של חלב או של שעוה, ומ"מ

טועין הן דאינו מותר אלא כשצריך לו לדבר היתר כמ"ש ס"ג [שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לצוגו"מ]. ע"ש. ומוכח לנ"ד שאסור להגביה קטן שיש בידו כלי שמלאכתו לאיסור.

ב. [ובעיקר הענין אם נר חשיב כלי שמלאכתו לאיסור, יש להעיר על דברי הגאון יעב"ץ במור וקציעה שם דפשיטא ליה שאסור לטלטל הנר אף לצוגו"מ. וכתב ע"ד המג"א, פשוט שכוונתו לאסור באמת אף לצורך, אלא שהודיעך אף לפי דמיון העולם, מ"מ הם טועים. אבל פשיטא הא נמי טעותא היא בידייהו דהני אינשי, דודאי נר חלב ושעוה אין תורת כלי עליו לגמרי, דלא חזו למידי, כיון דלאכילה ולשום תשמיש אינן ראוין. ולא עדיף מבשר חי, דכי לא חזי לכוס אסור וגם שלא יסתור המג"א עצמו (בסימן תצט סק"ט) שאפי' ביו"ט אסור לטלטל חלב, ק"ו בשבת. ע"כ. ובהשקפה ראשונה נראה דס"ל ליעב"ץ כשיטת הפוסקים (עי' במאור שבת קנד: ועוד) שכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימוש היתר בשבת אסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו, וס"ל שאין שימוש היתר בנר ולכן אסור לטלטלו אף לצוגו"מ. אך באמת מדברי המג"א לעיל מינה שכתב שמותר לטלטל פתילה לצורך גופה ומקומה, וכמ"ש בסעיף ג' [ושם נתבאר שכלי שמלאכתו לאיסור שרי לצוגו"מ]. ולכאורה ה"ה לנר שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, דמאי שנא. ואפשר ליישב דהיעב"ץ מיירי בגוש חלב שלא תיקנוהו להיות נר, ולכן אין שם כלי עליו ואסור בטלטול לצוגו"מ. [וכ"כ מרן ראש הישיבה בהערות איש מצליח על המשנה ברורה (בסוף הספר, שערי תשובה ס"ק טז) אולי היעב"ץ מיירי בגוש של שעוה שבשעה שרוצים להשתמש בו מכניסים פתילה ומדליקים אותו, כמו ששמעתי שכך היו עושים. ע"כ] ונראה שכן משמע מדברי היעב"ץ גופיה, ומחמת כן סיים היעב"ץ דלא עדיף מבשר חי, דכי לא חזי לכוס אסור, ודבריו תמוהים דהתם אין עליו שם כלי אבל הכא הוי כלי שמלאכתו לאיסור, ולפי האמור ניחא דמיירי נמי בגוש שעוה דאכתי לא הורידו עליו שם כלי. וכן משמע מדהקשה בסוף דבריו מהמג"א בסימן תצט סק"ט, דהתם כתב המג"א: חתיכת שעוה דיכול להניח פתילה על גבה וחזו להדלקה. ע"כ. וס"ל ליעב"ץ דהיינו בסתם חתיכה ולא בנר שעוה ומש"ה אי לאו האי טעמא שראוי להדליק בו ביו"ט אסור לטלטלו. ועכ"פ פשט דברי המג"א דנר חשיב כלי שמל"א ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

וכ"פ המשנ"ב (סימן רע"ט שעה"צ סק"ד וסימן שח ס"ק לד) ובכף החיים (סימן שח אות ע) שמותר לטלטל הנר לצוגו"מ. ואכמ"ל].

ג. והנה המגן אברהם שם סיים, יש להחמיר, עיין ריש סימן שט וסימן שמג. ע"כ. ולכאורה כוונתו שציין

לסימן שט, שאסרו להרים תינוק שיש בידו דינר, והכא נמי יש לאסור כשמטלטל הקטן את הנר. וגם במה שציין לסימן שמג, כוונתו שאסור למספי לקטן איסור בידים, והכא נמי בנ״ד.

וכן ביאר במחצית השקל, דגם נר הוי דבר חשוב ויש לאוסר כמו נר. ומה שציין לסימן שמג, היינו דאסור למספי איסור בידים. ע״ש.

ולפי האמור אסור להגביה תינוק שיש בידו כלי שמלאכתו לאיסור.

אמנם בפרי מגדים שם כתב: עיין מגן אברהם. נר חלב שלם מלאכתו לאיסור ושרי לצורך גופו ומקומו. ותינוק נר בידו ואביו אוחזו בידו, עיין סימן ש״ט דשרי אף על פי שאין געגועין, וסימן שמ״ג דלהאכילו בידים אף איסור דרבנן, והוא הדין אביו מצוה להפריש, וצ״ע. עכ״ל. ואם כוונתו לבאר כן במג״א שציין לסימן שט והיינו דהתם מבואר להקל, הא המג״א כתב ויש להחמיר עיין סימן שט, ולא משמע שמציין לסימן שט והוא ראיה לסתור דשרי.

ובאמת היאך פשיטא ליה לפמ״ג דהתם בסימן שט מבואר דשרי, הרי אסרו בדינר שמא יבוא אביו להרימו, ולכאורה ה״ה בנר יש לחוש לכך. ונראה משום דפשיט״ל שלנר אין חשיבות, ולכן דומה לאבן שלא גזרו שמא יגביהנו. ועיין בזכרון בצלאל ח״א (סימן יא אות יא – יב) מ״ש בביאור דברי הפמ״ג.

רק צ״ב סיום דברי הפמ״ג שמסימן שמג מבואר שאסור להאכילו בידים, הרי בנ״ד שהקטן אוחז כלי שמל״א להנאתו שרי לגמרי. וי״ל. והפמ״ג קיצר מאד כדרכו באו״ח. ודו״ק.

אומנם י״ל דהתם לא חשיב כלל שמטלטל הנר לצורך, שהרי אין שום שימוש בנר בשבת, רק רגילים שהילד מטלטל נר ביום הראשון שנכנס לבית המדרש, וס״ל לפוסקים שאינו נחשב כלל צורך. אבל אם יש לקטן הנאה לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, שי״ל דחשיב כמו צורך גופו של הכלי, אין שום הכרח מהמג״א, אמנם זה דוחק דמסתבר שהמג״א אסר גם כאשר יש לקטן הנאה מאחיזת הנר בידו, וגם אם איתא הו״ל להעיר מסימן שח ס״ג שאסור לטלטל שלא לצוגו״מ. ודו״ק.

ואחר שכבר נתבאר דבודאי חשיב טלטול לצורך גופו, ורק יש לדון אם נגזור שמא יבוא אביו להרים הנר, לכאורה אמאי פשיטא ליה למג״א להחמיר, שהרי אפשר שנר אינו יקר כמו דינר שיבוא להרימו.

ועיין בארחות שבת ח״ב (פרק יט הערה שע) שכתב שבכלי שמלאכתו לאיסור שערכו אינו מועט, אסור לשאת הילד שיש חשש שהילד ישליכנו מידיו והאב יקחנו ע״מ שלא יאבד. (ומ״מ אם

ערכו מועט ואין בו החשש הנ"ל כגון עיפרון וכיוצ"ב, מותר). ע"ש. וכ"כ להחמיר בקונטרס משנת אהרן ליברמן (סימן ב' עמוד קכה והלאה).

אולם בספר הלכות שבת בשבת ח"ב (פרק כז הערה מ') להקל, שממה שכתבו הפוסקים אבן או מעות, נראה להקל בכלי שמלאכתו לאיסור ואין לגזור בזה שמא יפול מידיו ויצניענו, שכל שיש כאן טלטול בהיתר לא מצינו שגזרו שמא יבוא עי"ז לטלטול באיסור, כמו שלא גזרו בכל טלטול לצורך גופו שמא יבוא לטלטלו שלא יאבד, שהרי יודע שהותר לו רק לצורך גופו. ע"ש. וכ"פ בשו"ת חיי הלוי ח"י (סימן נד אות יא) שאין לנו להוסיף יותר ממה שגזרו חז"ל וע"כ אין לנו לגזור ולחוש שיטלטלו לצורך המוקצה. וכן ראיתי בשם כמה מורי הוראה בזמננו (בגליון וישמע משה תרומה תשפ"ב אות ד') שהורו להקל בזה. וכ"פ בספר שלמי יהונתן (סימן שט סוף ס"א) וח"ג (סוף סימן מד) שאם יש לבן כלי שמלאכתו לאיסור וזקוק הבן לכלי לצורך גופו, מותר לאב לטלטלו. וגם בשו"ת בנין שלום (סימן שט ס"א) ושו"ת נשמת שבת (מוקצה סימן ס') כתבו להתיר, אך לא נחתו לדין כלי שמלאכתו לאיסור יקר ולדברים הנ"ל. ויש להעיר עמ"ש בספר אור חיים (חרל"פ, שבת סוף דף קמא: עמוד שמז). ע"ש. ועיין בספר נחלת ישראל קרויס ח"ב (פרק יג אות ט עמוד תצ) שכתב להקל דלא מיבעיא אם הבן רוצה שאביו שוב יתנו לו לשחק בו שזה נחשב לצורך גופו ומותר לאביו להרימו, ואפי' באופן שאין הבן רוצה הכלי שמלאכתו לאיסור משנפל מידו מ"מ מכיון שיש עצה לאביו לטלטלו מחמה לצל עי"ז שיערים ויעשה בו שימוש לצורך גופו או יחדש צורך מקומו, בכה"ג לא חששו חכמים שיטלטל באיסור. אלא דאין כל האופנים שוים דלפעמים אין את האפשרות שיכול להמציא צורך גופו או מקומו ובכה"ג שפיר יש לחשוש שיטלטלו באיסור. וצ"ע בזה. ע"ש.

ועכ"פ כשיש ספק אם יש ערך חשוב לכלי שמל"א, לענ"ד פשוט להקל, דאעיקרא במוקצה דרבנן אין לחוש בדבר שלא מצינו בהדיא שהחמירו בכלי שמל"א, ובפרט בנ"ד לא יהא אלא ספק, סד"ר לקולא.

ויהי רצון שיזכה כבוד תורתו להגדיל תורה ולהאדירה, וימשיך לענג את הלומדים בשאלותיו הנפלאות, ובזכות זאת נזכה לגאולה שלימה במהרה בימינו, אמן.

בברכת חזקו ואמצו
ע"ה יצחק מאזוז ס"ט

סימן יט

בדין מכשיר רדיו שהחל להשמיע קולות דיבור בשבת

בס"ד, ג' דחול המועד סוכות תשפ"ב

לכבוד ידיד נפשי היקר, עושה תורת ה' עיקר, לו נאוה תהלה ויקר, חובר חיבורים מחוכם, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה על מכשיר רדיו שהחל להשמיע קולות דיבור בשבת, כיצד ינהג, כי מתבייש שהשכנים ישמעו את מכשיר הרדיו פועל בביתו.

והנה במקום צורך גדול מותר לכבותו בשינוי, מאחר ונקטינן דכיבוי החשמל דרבנן, ובשינוי הוי תרתי דרבנן, ובמקום צורך גדול מותר וכמבואר בשלחן ערוך (סימן שז ס"ה).

אולם לא ברור דהוי צורך גדול. כי למנוע הרעש מהרדיו, אפשר לכסותו בשמיכות ובגדים וכיוצא בזה, וכך לא יישמע הקול. ובפרט שבדרך כלל אין קול הרדיו גבוה כל כך, ודי בכיסויים אלו.

וכעין זה נשאלתי כמה פעמים על פלאפון המצלצל ביום השבת, ומפריע ליושבי החדר, האם מותר להרימו ולהוציאו למקום אחר.

והנה יש מקום לדון דפלאפון כשר שאין הבעלים חסים עליו כל כך, ונותנים לילדים לשחק בו, שדינו ככלי שמלאכתו לאיסור בלבד. ולא חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס. ולפי זה מותר לטלטלו מן החדר לצורך מקומו.

ולפי מה שכתב מרן ראש הישיבה (שליט"א) במבוא למשנה ברורה איש מצליח ח"ג, ונדפס גם בשו"ת בית נאמן חלק ב', ששעון אלקטרוני חשיב בסיס לדבר האסור מחמת הבטרייה החשמלית שבתוכו. לפי זה אף בשעון המצלצל י"ל כן.

ועכ"פ פלאפון יקר שבעליו מקפידים עליו, כגון הפלאפונים היקרים שעלותם באלפי שקלים ובפרט במסך טאצ', שנזהרים בו שלא לתיתו לילדים לשחק בו. דינו כמוקצה מחמת חסרון כיס. ואין היתר לטלטלו לצורך מקומו (וכמבואר בש"ע סימן שח ס"א שמוקצה מחמת חסרון כיס אסור בכל טלטול).

גרף של רעי

אולם יש לדון אם מותר לטלטלו מדין גרף של רעי. שכפי שהתירו לטלטל דבר מאוס משום שמפריע לבריות היושבים בחדר, יש מקום לומר שבכל דבר המפריע לאדם, אע"פ שאינו מאוס התירו. (וכ"כ בשו"ת שמע שלמה ח"ט חאו"ח סי' ז', שפלאפון המצלצל במשך זמן ממושך ובני הבית אינם יכולים לישון ונמצאים בצער, מותר לטלטלו ולהכניסו לארון או להעביר לחדר אחר). ועיין למרן ראש הישיבה שליט"א בהערות איש מצליח על המשנ"ב (סי' ש"ח ס"ק קט"ו, בסוף הספר) דס"ל שהיתר גרף של רעי הוא דוקא בדבר המאוס. וע"ע בהלכה ברורה (סי' שח דיני גרף של רעי).

ועיין להרמב"ן במלחמות (שבת מח. מדפי הרי"ף) שכתב בזה"ל: ואם תשאל והלא בכבוד הבית מזיז הוא עפר שאינו מן המוכן, אומר אני שלא התירו אלא במקום סעודה, דהוה ליה גרף של רעי, דקא מצטערי מהבלא. וכן בכיוצא בזה. וזו היא ששנינו (ביצה כב:) בין המיטות. עכ"ל. ומשמע דהעפר הוי גרף של רעי מחמת שמצטערים מההבל. ואע"ג דאין זה דבר המאוס.

גדר צורך מקומו

ובאמת אף בכלי שמלאכתו לאיסור שהתירו לטלטלו לצורך מקומו, יש לדון אם דוקא כשצריך להשתמש ממש במקומו התירו. או אף כשאינו צריך להשתמש במקומו אלא כל דבר שמפריע עצם היות החפץ מונח שם. וכגון עט המונח על שלחן השבת, שאין זה מכבוד השבת שיהא מונח שם עט בזמן הסעודה, האם זה נחשב ל"צורך מקומו" ומותר לטלטלו.

ונחלקו בזה הפוסקים. ועי' בגמ' ובערוך השלחן (ביצה כח:). דלרבינא מותר לטלטל שפוד כדין קוץ. ולכאורה הול"ל דשרי משום צורך מקומו. וכתבו כמה חכמים להוכיח מכאן דלא חשיב לצורך מקומו. ולענ"ד יש לדחות. דלכאורה אין עדיפות לומר משום צורך מקומו, יותר מלומר כדין קוץ. דהא הטעם שחשיב צורך מקומו, הוא משום שהשפוד מזיק, וזה ג"כ כדין קוץ.

ואדרבה יש מקום לומר שהטעם דהוי כקוץ הוא טעם חזק ומתיר יותר, שהוא מתיר לא רק שפוד אלא אפילו שברי חרס שאינם כלי. ולמה למימר טעם דצורך מקומו.

ועיין בשו"ת נשמת שבת ח"ו (סימן שפט) ובארחות שבת ח"ב (פי"ט סכ"ז) שנקטו להקל, שטלפון נייד המצלצל בשבת כשעון מעורר, מותר לטלטלו כשהצלצול מפריע, כדין טלטול לצורך מקומו. וע"ע להגר"א וייס בשו"ת מנחת אשר ח"א (סימן לג).

ונראה שלמעשה יש להקל כדברי הפוסקים שגדר צורך מקומו הוא בכל דבר המפריע לאדם, ולאו דוקא לצורך שימוש במקומו ממש, אלא אף אם עצם הימצאות הכלי מפריעה לאדם.

דהנה יש לצרף גם מ״ש בפסקי רי״ד (שבת קכד:) שאף כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו מחמה לצל.

והוי כעין ס״ס, שמא חשיב כצורך מקומו, ואפי׳ את״ל דחשיב כמחמה לצל, הא איכא דעת הרי״ד דאף כלי שמל״א שרי מחמה לצל.

ועכ״פ יש פתרון להניח עליו דבר היתר ולטלטלו, וכמבואר בש״ע (סי׳ שח ס״ה) שיש מתירים לטלטל כלי שמל״א ע״י ככר או תינוק, אפי׳ מחמה לצל.

ואף למחמירים שם, בנ״ד שיש לצרף דחשיב צורך מקומו, שפיר יש להקל. דהוי ס״ס.

ביקרא דאורייתא
תז״ל רו״נ
יצחק מאזוז ס״ט

סימן כ׳

אם מותר ללטף בעלי חיים בשבת

למעלת ותהלת מחבר הספרים היקר והנעלה, חובר חיבורים מחוכם, אשר עשה ספרים הרבה אין קץ וגרם לתורה שתתרבה בישראל על ידי פלפולו ושאלותיו הנפלאות, הרה"ג ר׳ **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. שלום וישע רב!

בדבר השאלה שרבים מלטפים את בעלי החיים המצויים בבתיהם, כגון כלבי שעשוע או חתולים קטנים, אף ביום שבת קודש. אם צריך למחות בידם או שאין איסור בדבר.

וכמו כן נשאלה שאלה בבית המדרש מבני משפחה שהתארחו בשבת במושב והלכו הילדים לראות בעלי חיים כגון פרות וכבשים, ורוצים ללטף את גב הפרה באופן שמזיזים השערות, האם יש איסור בדבר.

א. ולכאו׳ יש לאסור ללטף בעלי חיים משום שמזיז השערות, וידוע שאסור לטלטל בעלי חיים כמבואר בש״ע (סימן שח סל״ט). וכ״כ מרן הגרש״ז אוירבך בשלחן שלמה (ס״ק עז) ומרן ראש הישיבה הגר״מ מאזוז שליט״א בהגהות ״איש מצליח״ (שם) להחמיר בליטוף בעלי חיים משום שמטלטל השערות.

ב. בשבת (קנא.) איתא, עושין כל צרכי המת, סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיז בו אבר. ופירש רש״י, שלא יזיז בו אבר, לא יגביה לו ידו או רגלו או ריסי עיניו. עכ״ל. וכן מבואר בדברי עוד ראשונים, נמוקי יוסף, ריבב״ן, רע״ב (פכ״ג מ״ה) ועוד, שריסי העינים אסורים בטלטול. ולכאו׳ ה״ה לשאר שערות שאסורים בטלטול. והיה מי שרצה לדחות דריסי עיניו היינו העפעפיים, ולכן אין ראיה לשערות. [ולכאורה מעצם דין סכין את המת, הרי מטלטל שערו. ולכאורה י״ל ללא טלטול, וכ״כ בפשיטות בחוט שני (שבת ח״ג עמ׳) דהיינו שסך באופן שאין בשרו ושערו זז, כגון שיש עליו שמן ומזיז את השמן אנה ואנה מעל הבשר. ע״ש. אך במציאות זה צ״ע].

ג. אולם יש להעיר מהתוספתא (שבת פי״ז ה״ד) מקנחין בזנב הסוס ובזנב הפרה ובזנב השועל ובמפה של קוצין ובשיער של שועל. וכ״פ הרמב״ם (פכ״ב מה״ש הי״ט) והטור ומרן בש״ע (סימן שב סי״א) מי שנתלכלכה ידו בטיט, מקנחה בזנב הסוס ובזנב הפרה. ומוכח שמותר לטלטל הזנב.

ואכן כבר העיר בזה הרב תוספת שבת שם (ס"ק לד), ונדחק דמיירי דוקא בזנב שאינו מחובר בבהמה, דאל"כ הא קי"ל דאסור לטלטל בע"ח אפילו מקצתו. ע"ש. וכן תירץ הרב גדולות אלישע (סוף ס"ק מז) דמיירי בתלוש, ויתכן שבזמנם היו נוהגים שחותכים הזנב ומשתמשים בו[א], ותימה שלא ראיתי שהעירו בזה. ע"ש. וכן תירץ בספר תורת שבת (ס"ק כא), דמיירי שנחתך מהסוס והפרה, אך בעודן בחיותן אסור דמשתמש בבע"ח הוא. ע"ש. וכן תירץ הרב חזון יחזקאל על התוספתא שם, דהיינו שאינו מחובר, דאל"כ הא קי"ל דאסור לטלטל בע"ח ואפילו מקצתם, כמו במת, כיון שהוא אסור בטלטול אפי' ריסי עיניו נמי אסור (עיין רש"י שבת קנא סע"א ובמשנה שם ע"ב). ע"ש. וכעי"ז תירץ בכף החיים (אות פט), דמיירי בכלים העשויים משער זנב הסוס וכו', וכמו שעושין איזה כלים משערות. ע"ש. (ואכן מצינו בכמה דוכתי שהיו עושים כלים משערות, ובהדיא כתב מרן בש"ע (סימן שה סי"א): לא יצא הסוס בזנב שועל שתולין בין עיניו שלא ישלוט בו עין הרע. ומבואר שהיו משתמשים בזנב שועל תלוש).

אמנם בביאור הלכה (שם ד"ה מקנחה) השיג על דברי הרב תוספת שבת הנ"ל, שלא הוזכר זה בשום פוסק, וגם לשון התוספתא אינו מיושב כ"כ, דשם נזכר ג"כ בזנב שועל או בשער שועל, ואי אמרת דגם זנב מיירי בתלוש א"כ הכל חדא מלתא היא. ומה שהקשה משום איסור טלטול, אפשר דלא אסרו רק גופן דבעלי חיים ולא בשערן שהוא מחובר להן, דלא חשיב כגופן בזה. וצ"ע. ע"ש. ועיין להרב המו"ל ספר תוספת שבת, שהעיר שמהראיה שהביא הביאור הלכה, משמע קצת כהתוספת שבת, דבעודו מחובר בודאי לא יניח השועל שיקנח בזנבו. ע"ש. ואינו מוכרח. ובאמת גם עיקר קושית הבה"ל דאי מיירי בזנב תלוש, א"כ שער וזנב חדא מילתא היא, לקושטא אינו מוכרח כ"כ.

ועיין בשו"ת אור לציון ח"ב (פכ"ו ס"ד בהערה) שהעיר על התירוץ הנ"ל דמיירי בזנב תלוש, שאם כוונת מרן להכי היה לו לפרש, וע"כ שטלטול במקצת לאו שמיה טלטול. אך צ"ע ממ"ש מרן בסימן שיא ס"ז שאין מעצימין עיניו של מת, משום טלטול מוקצה, והרי אינו מטלטל אלא חלק מהמוקצה. (והוסיף עוד להקשות מדברי הר"ן אהא דאיתא בשבת (קנה:) שמלעיטין את הבהמה בשבת, משום

א. ועיין להגרש"ז אוירבך בשמירת שבת כהלכתה ח"ג (עמוד מד, על שש"כ פכ"ז הערה נג) שתירץ, שאפשר שרגילים בכך לנגב ידים מלוכלכות בשערותיו וחשיב כעומד לכך, ולכן גם אין

צעבע"ח). ולכן תירץ שטלטול חלק מהמוקצה נחשב כטלטול מן הצד, דשרי רק לצורך הדבר המותר, ולכן לקנח בזנב הסוס חשיב לצורך דבר המותר ושרי. משא"כ לעצום עיניו ולהלעיט הבהמה, שאינו לצורך דבר המותר, אסור. ע"ש. ויש לעמוד בזה.

ועכ"פ לפי מה שצידד הבה"ל, מותר ללטף ולטלטל שער בעלי החיים, שלא נאסר לטלטל אלא גופן.

ד. ועוד נימוק להקל בליטוף בעלי חיים גדולים, ראיתי להגר"ש משאש בשו"ת תבואות שמש (חאו"ח סימן נז) ולהגר"מ הלוי במנוחת אהבה ח"א (פי"ג ס"ו) דס"ל שכל שאין יכולים ורגילים לטלטל כל המוקצה, מותר לטלטל מקצתו. ולכן בהמה גדולה שאינו יכול לטלטל כולה, מותר לטלטל מקצתה. (ובזה תירץ במנוחת אהבה שם הערה יג, דברי הש"ע בסימן שב סי"א הנ"ל, דשרי לקנח בזנב הסוס והפרה, משום שאין יכולים ורגילים לטלטל כל הסוס והפרה. ע"ש). ומינה דשרי נמי ללטפה.

אלא שבאמת אין הכרח לחידוש זה מסימן שב הנ"ל, די"ל כדברי שאר האחרונים הנ"ל. ועי׳ בס׳ מנחת שלמה דהן (ח"ה פ"ט אות ה׳). ובעיקר ד"ז יש להאריך, ואכ"מ.

המקילים לטלטל חיית מחמד

ה. אולם בבעלי חיים העשויים לנוי, דעת כמה פוסקים שבעלי חיים שעשויים לנוי אינם מוקצה. עיין בתוס׳ (שבת מה:) דלה"ר יוסף מותר לטלטל אפרוח חי, משום דחזי לשתק בו תינוק שבוכה. ע"ש. וע"ע במרדכי (שבת סי׳ שטז) וספר האגור (סי׳ תקכה) והגהות אשרי (שבת פ"ג סי׳ כא) שכמה ראשונים התירו בזה, ויש שאסרו. ובבעלי חיים העשויים לנוי ולשעשוע קילי טפי, דאין זה רק "חזי" כסברת ר"י בתוספות, אלא גם עומדים ומיוחדים לכך.

ואכן בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סוף סימן פא) כתב וז"ל: ועוד הודיעוני [רבותי] כי נ"ל אע"פ שבעלי חיים מוקצים נינהו, מ"מ נ"ל להתיר לטלטל עופות המצפצפים בקול נאה בכלובו, דליכא למיחש דלמא שמיט גדפייהו, כיון שבני אדם נהנים בקולם לאו מוקצים נינהו, מידי דהוי אסליקוסתא שהיא למראה [דמשמע בשבת נ: שמותרת בטלטול], וקול ומראה כי הדדי נינהו לענין מעילה. וצא ולמד מכל כלי שיר דאי לאו גזירה שמא

השערות מוקצה, אע"ג שמחוברים לבע"ח. ע"ש. ולפי דבריו אין דברי הש"ע אמורים בזמננו שבודאי אין רגילות לקנח בזנב הסוס. וצ"ע.

תיפסק, שמא היה מותר לטלטלן ולשורר בהן. ע״כ. וע״ע בהלכות קטנות ח״א (סי׳ מה) ובמור וקציעה (סי׳ שח).

ואמנם הרא״ש (שם ס״ס פב) השיבו, ועל העופות לא מלאני לבי להתיר, דאין ללמוד היתר שמוש בעלי חיים מהיתר כלים, דאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו מותר, אבל צרורות שבחצר אפי׳ צריך מהם צורך גדול אסור לטלטל משום דאין תורת כלי עליהם. הכי נמי בבע״ח. ויש לאסור יותר בבע״ח, דאין משתמשים בבע״ח, ולא פלוג רבנן בבע״ח. עכ״ל. והכי נקטינן. ומ״מ אפשר לצרף ד׳ מהר״ח אור זרוע.

ועוד יש לצדד שגם הרא״ש שהחמיר, בבע״ח המיועדים למשחק ולשעשוע יודה להקל, כיון שכל שימושו הוא ע״י טלטול. ואכן כן פסק בשו״ת אגרות משה (ח״ה מאו״ח סימן כב אות כא) שנשאל צפורים קטנים שמצפצפין וקטנים משחקין עמהם, האם דינו כמוקצה, דבתוס׳ שבת דף מ״ה ע״ב ד״ה הכא התיר הר״ר יוסף לטלטל אפרוח חי, דחזי לשחק בו תינוק. והשיב: כל בעלי חיים הו״ל מוקצה, אפי׳ באותן שהתינוקות משחקין בהן, אלא א״כ הם מיוחדים לשעשועים. ע״ש.

וכן הורה הגרש״ז אוירבך בספר שלחן שלמה (סימן שח אות עד): צפרים וכדומה או כלבים, שאנשים (אלה שמבלים זמנם להבל ולריק) רגילים לשחק בהם, כיון שתשמישם הוא לטלטל ממקום למקום שפיר שרי, ואין זה מוקצה. ע״ש. (ומה שאסר בשלחן שלמה להלן (ס״ק עז) ליטוף בבע״ח משום שמזיז את השער, היינו בבע״ח שאינם חיית מחמד).

ועיין בקצות השלחן (סי׳ קכא בדה״ש סק״ד) שהתיר לטלטל כלי זכוכית (אקוריום) עם דגים, כיון שעשוים לנוי ולקישוט הבית הוי מלאכתו להיתר, ומ״מ הדגים עצמם אסורים משום מוקצה שאינם עומדים לטלטלם אלא עם הכלי והמים.

וכן דעת עוד אחרונים. וע״ע בהלכה ברורה (סי׳ שח ס״ק רסז) שהביא עוד פוסקים המתירים לטלטל בעלי חיים העשויים לנוי ושעשוע. וכ״כ בספר בית היין דיני מוקצה (עמ׳ קמח) בשם הגרי״ש אלישיב, שבמקום שמקובל הדבר שיש להם בע״ח להשתעשע בו, אפשר לסמוך להקל ע״ד רבנו יוסף (בתוס׳ שבת מה:)באפרוח חי דחזי לשחק בו תינוק כשבוכה אינו מוקצה. ובודאי שיש להקל בכלב נחייה.

וע"ע בס׳ שלחן מבואר (עמ׳ תתטו).

וכיון שלא יצא הדבר מכלל מחלוקת, נראה שיש להקל לקטנים לטלטל תוכי ושאר בעלי חיים העשויים לנוי ושעשוע.

וקל וחומר שיש להקל לקטנים ללטף בעלי חיים העשויים לנוי ושעשוע.

ו. ואכן בשו״ת אבני ישפה ח״ו (ריש סימן סב) התיר ללטף בעלי חיים בשבת, משום שאין מוקצה בשערות בהמה, וכדמוכח בשו״ע סימן תקכג ס״ב שרק הזכירו משיר שער ולא מוקצה בשער. ובלא״ה י״ל שהדבר גורם להם להנאה, שהרי רואים בפירוש שהם מרימים את הראש בהנאה, וא״כ הרי זה כדבר שהוא לצורכה שמותר בשבת, ואף שלא טורחים עבור הנאת הבהמה (עיין משנ״ב סימן שה ס״ק ל״ז), אבל כאן אין שום טרחה כלל. ע״ש.

אך יש להעיר על מה שציין לסימן תקכג, וכוונתו ששם איתא: אין מגרדין בהמה במגרדת בי״ט, מפני שמשרת שער. ודייק שלא הזכירו שיש איסור לטלטל השער. וצ״ע דהא הזכירו איסור חמיר טפי, מטלטול ע״י מגרדת ולא עביד בידים, וק״ו לשיטת האור לציון הנ״ל דשרי לגמרי משום דהוי טלטול מן הצד לצורך הדבר המותר (והיינו לצורך הבהמה).

וע"ע בשו״ת שאלת שאול ברייש ח״א (רס״י מז) שכתב שבמלטף בהמות במקום השערות, צריך לדעת אם הוא קרוב לפסיק רישיה שיטלטל השערות, או שיכול ללטף ללא טלטול ומותר. ע״ש. וע״ע בספר ברית אברהם (דניאל ח״ג סימן יא אות ד׳). וע״ע בהלכה ברורה (סי׳ שח ס״ק רסח) שכתב שאם אין צורך כלל בדבר אין להקל ללטף בע״ח בשבת.

ז. ועכ״פ כאשר יש צער לבע״ח אם לא ילטף, נראה שיש להקל בכל בעלי החיים, ואף לאנשים גדולים מותר ללטפם בשבת, משום צער בעלי חיים, וכמפורש במתני׳ (שבת קכח:) מדדין עגלין וסייחין, וכ״פ הטור ומרן בשלחן ערוך (סימן שח ס״מ) דכל בהמה חיה ועוף מדדים אותם בחצר, דהיינו שאוחז בצוארן ובצדדים ומוליכן, אם צריכין הבע״ח לכך. וביאר הר״ן (נא: ד״ה ומיהו) דאע״ג דכל מידי דלא חזי לטלטול כשם שאין מטלטלין כולו כך אין מטלטלין מקצתו, הכא משום צער בעלי חיים נגעו בה. עכ״ל. ומוכח דשרי טלטול במקצת במקום צעב״ח[ב]. ומינה לליטוף בע״ח במקום צער בע״ח.

ב. ומוכח מדברי הר״ן דאף במקום צעב״ח לא התירו אלא טלטול במקצת ולא טלטול כל המוקצה, שהרי אין מטלטלין אלא מדדין (ומש״ה אסרו בתרנגולת). ועיין במשנ״ב (סימן שה סק״ע) שיש מתירים טלטול מוקצה במקום צעב״ח. ועיין בש״ע לעיל (סימן רסו סוף ס״ט)

טרם אכלה אציין במי שבא לבית אנשים המגדלים כלב בביתם, ונתנו לו הכלב בחיקו, ועיין בשו״ת באר משה ח״ב (סימן כח) מ״ש בזה, ולדינא הדבר ברור שאם הניחו בחיקו חפץ האסור בטלטול כגון בעלי חיים, והוא יושב במקומו, אין כאן טלטול מוקצה כלל, ואין שום איסור. ופעמים שאף אם ינענע אנה ואנה הרי זה טלטול בגופו דשרי. ודו״ק.

מסקנא דדינא, שאם בעלי החיים מצטערים ללא ליטוף, מותר ללטפם אף שעל ידי כך מטלטל השער במקצת. שבמקום צער בעלי חיים התירו לטלטל במקצת. ואם יכול ללטף ללא טלטול השערות, מותר בכל ענין, שהרי אין בזה טלטול מוקצה.

ולקטנים יש להקל בכל ענין ללטף בשבת בעלי חיים העשויים לנוי ושעשוע.

שהתירו איסור ביטול כלי מהיכנו ע״מ לפרוק משאות גדולים, ואין משאירים המשא על הבהמה משום צעב״ח. וע״ש בש״ע הגר״ז סכ״ד ושאר אחרונים. ועכ״פ בנ״ד אם אין ברירה ויהיה חייב לטלטל כולו, יש לטלטל כולו אליבא דהפוסקים שהתירו טלטול מוקצה במקום צעב״ח, ובפרט עם הספיקות הנ״ל דהוי ס״ס מכמה ספיקות. וכ״פ בשו״ת יבי״א ח״ה (חאו״ח ס״ס כו) ובחזו״ע (שבת ח״ג עמוד קכא).

סימן כא

האם מותר לטלטל מוקצה בגב היד

לכבוד ידי"ן היקר, חריף ובקי משנתו זך ונקי, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

בדבר השאלה האם טלטול באחורי כף ידו נחשב טלטול בגופו שמותר גם לצורך דבר האסור.

אכן בד׳ כמה אחרונים מפורש להקל בזה. וגם המשנ"ב בסי׳ רעו ס"ק לא, כתב דאי בעי ישראל שקיל ליה בעצמו ע"י טלטול מן הצד, כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו. ע"כ. והתם מיירי שמטלטל לצורך המוקצה, שהרי רצונו לטלטל הנר שיאיר עבורו במקום אחר, ואפ"ה כתב שמותר לטלטל באחורי ידיו. ועי בהלכה ברורה (סי׳ שיא ס"ק מג מד מה) ובמה שפלפל שאין הכרח מהמשנ"ב. ועיין בספר שלמי יהודה (פתיחה עמ׳ כ׳, הערה כט) שכתב על דין טלטול מוקצה באחורי ידיו, שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א שמאחורי ידיו פירושו שדוחק הדבר בגב כף היד והאצבעות, אבל להרים בין האצבעות מגבם אינו נקרא כלאחר היד אלא טלטול ממש. ועיין בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים חלק ה סימן כב אות ח׳) שכתב, טילטול ע"י אחורי ידיו לא ברור דחשיב ליה כלאחר יד, דלא חשיב כלאחר יד כ"כ, אכן במפרקו חשיב כלאחר יד. ועי׳ בספר שלמי יהודה פרק יג אות ב׳.

ובעיקר דין טלטול בגופו לצורך הדבר האסור, נודע מ"ש הרא"ש (פ"ג סי׳ יט) ומרן הש"ע (סי׳ שיא ס"ח) שמותר לטלטל מוקצה בגופו, אפי׳ לצורך הדבר המוקצה.

והנה מרן בש"ע (סי׳ שה סי"ח) כתב: אם עלה על הבהמה, אפי׳ במזיד, ירד משום צער בעלי חיים. ומטעם זה פורקין משאוי שעליה; כיצד עושה, מכניס ראשו תחת המשאוי ומסלקו לצד אחר והוא נופל מאליו.

ויש חכמים שהקשו סתירה בדברי הש"ע, שממה שכתב "ומטעם זה", משמע דהיינו מטעם צער בעלי חיים, ומוכח שלא התירו טלטול ע"י ראשו אלא במקום צער בעלי חיים, והרי לפמ"ש הש"ע עצמו בסי׳ שיא טלטול בגופו מותר אפי׳ לצורך מוקצה. ע"כ.

ולפע"ד נראה שהוצרך הש"ע לומר שיפרוק המשא בשבת, ולא יאמר אדם שישאיר המשא על החמור כל השבת, לכן אמר שכיון שיש בזה צער בעלי חיים להשאיר המשא על הבהמה, לכן פורקין בשבת.

ואח"כ כתב הש"ע כיצד לפרק, והיינו בטלטול בגופו (ע"י ראשו), ואכן בזה מותר גם בלי טעם צער בעלי חיים.

וכן מפורש בטור, וז"ל: וכן פורקין משוי שעליה, משום צער בעלי חיים. כיצד וכו'.

וכך מבואר היטב במקור ד' הש"ע, בלשון הרמב"ם (פכ"א ה"ט וה"י), וז"ל: שהעולה על הבהמה אפילו במזיד ירד משום צער בעלי חיים, וכן פורקין המשאוי מעל הבהמה בשבת משום צער בעלי חיים. ובהלכה י': כיצד, היתה בהמתו טעונה שליף של תבואה, מכניס ראשו תחתיו וכו'. וסיים, ומ"מ לא יניחן שם על גבי בהמה משום צער בעלי חיים. עכ"ל.

ועיין בביאור הלכה (סי' שה שם ד"ה מטעם) שנתקשה בזה ופלפל באורך, וכתב והנה לפי מה שפוסק המחבר לקמן (סי' שי"א ס"ח) כהרא"ש דטלטול בגופו שרי בכל גווני, א"כ אפילו בלא סברת צער בעלי חיים היה לנו להתיר להכניס ראשו תחתיהן. אם לא שנאמר דהרמב"ם יסבור דטלטול בגופו שמיה טלטול. [א"ה, וכדעת הר"ן שבת מג: ובהלכות דף כ' ע"ב, והריטב"א שבת קמ: ד"ה הקש, ובשו"ת שבט הלוי ח"ח (סי' נ' אות ג') הוכיח כן מהרשב"א (שבת מג:) במה שהקשה על הרי"ף שם, דמשמע מדבריו דטלטול מוקצה גמור כאבן ומת אפילו לצורך דבר המותר אסור, והרשב"א תמה שהרי שנינו (קמא.) הקש שעל המטה לא ינענע בידו אבל מנענע בגופו, ומזה הוכיח הרשב"א דלצורך דבר המותר אפילו טלטול מוקצה גמור כקש ומת מותר כלאחר יד, הרי דאין דעתו לחלק בין יד לגוף, דאם טלטול בגוף מותר יותר מכלאח"י מה קושיא מקש שע"ג מטה (וסיים, וזה נוטה כדרכו של החזון איש). וכן דעת עוד ראשונים]. וכתב ע"ז הבה"ל, אבל זהו דוחק, דא"כ למה סתם שם המחבר לדינא כהרא"ש בזה אחרי דהרמב"ם והר"ן פליגי עליה. ועוד הלא הטור גופא פוסק שם דטלטול בגופו מותר, וכאן כתב כהש"ע. ולכן תירץ הבה"ל, דהטור והמחבר קיצרו בהעתקת כל דברי הרמב"ם בסימן זה, וסמכו על מה שהעתיקו סוף דבריו כבר בסימן רס"ו ס"ט. והמעיין ברמב"ם שממנו נובעים אלו הדברים יראה שיש ליישב כ"ז בפשיטות, שנקט לשון זה משום מה דמסיים שם בסוף דבריו בהלכה יו"ד, דאפילו אם השקים גדולים ומלאים כלי זכוכית, שאי אפשר להניחן שיפלו, דישתברו, אפ"ה לא יניחן שם על הבהמה ופורק אותם בנחת משום צער ב"ח. וע"ז כלל בתחלה בדין טי"ת, דבכל גווני צריך לפרוק מעל הבהמה היינו אפילו פריקה ממש משום צער ב"ח, ואח"כ התחיל לבאר בדין יו"ד שיש כמה פרטים בזה, דהיכא דאפשר לסלקם שלא ע"י טלטול ממש אסור לטלטלם בידים. ע"כ.

ויש מי שהבין בד' הבה"ל דדברי הש"ע אינם ברורים רק נמשך אחר לשון הרמב"ם. אך לפע"ד ד' הש"ע פשוטים, וכאמור, ויתכן מאד שזו כוונת הבה"ל גופיה. ולכאו' לא היה צריך הבה"ל להתחבט כ"כ, אחר שכן מפורש בטור שזו הכוונה.

ב. ובעיקר דין טלטול מוקצה בגופו דשרי אפי' לצורך המוקצה, ויש לדון אם התירו אפי' ללא צורך, דכיון שאין ע"ז שם טלטול אפשר שאין בכך כלום וכמו אדם שמנענע גופו אנה ואנה שלא נאסר משום טירחה.

וראיתי במחצית השקל (סי' שיא סק כה) שכתב, שלא לצורך שכיבה, אע"ג שמטלטל רק ע"י הגוף, מ"מ אסור. ע"כ. והובא בכף החיים (אות עא). וכ"כ בספר תורת שבת (סי' שיא ס"ק יח) דשלא לצורך כלל פשיטא שאסור, דלא גרע מכלי שמלאכתו להיתר (סי' שח ס"ד), דהטעם שם משום טירחה שלא לצורך, והכא נמי הכא, וכן משמע בדף קמא ברש"י ריש המשנה. ע"כ. [והנה רש"י שם במשנה ביאר שמנענע הק"ש בשביל לשכב, והכי הוא אורחא דמילתא דמנענע לאיזה צורך, אך אין הכרח מדבריו דשלא לצורך אסור]. וגם בערוך השלחן (סי' שח סע' סח) כתב, כל זה הוא לצורך קצת, אבל שלא לצורך כלל למה יעשה כן.

ועיין בהלכה ברורה (סי' שיא ס"ק מא) שהעלה להחמיר שאין להקל בזה אלא כשיש צורך מסויים בדבר, אך כשאין צורך כלל, ורצונו סתם לדחוף את המוקצה באמצעות גופו, יש להחמיר. וכתב, שממ"ש בתורת שבת (סי' רסו ס"ק כג) ובמשנ"ב (סי' שח ס"ק יג ובבה"ל ס"ס רסו) שמותר לדחוף מוקצה על מנת לשומרו, ומוכח שלא התירו אף טלטול בגופו כל שאין צורך או חשש הפסד. ע"ש. ולא זכיתי להבין דב"ק, דהתם מיירי בכה"ג, אך לא כתבו שבאופן אחר אסור, ולא מיירי בשופטני שסתם מטלטלים ארנק או מוקצה אחר.

ומ"ש שבשו"ת שבט הלוי ח"ח (סי' נ), הביא ד' המ"ב (סי' ש"ח ס"ק י"ג), איתא בסי' שי"א ס"ח דטלטול מוקצה בגופו אפילו לצורך דבר המוקצה מותר, דזה לא נקרא טלטול כלל. וכתב, ולפ"ז אם מונח איזה חפץ מוקצה על הארץ מותר לדחפו ברגליו, כדי שלא יבא לידי הפסד. ע"כ. הנה שם בשבט הלוי בא לאפוקי מד' החזו"א שאסר טלטול בגופו לצורך המוקצה, ואין הכרח כלל דנחית לנ"ד אם מותר אף ללא צורך.

[והנה כמה אחרונים החמירו בעיקר דין טלטול מוקצה בגופו, מחמת ד' הר"ן המחמיר בזה, או מחמת ד' החזון איש שיובא להלן. עי' בספר שלמי יהודה (עמ' כא, פתיחה הערה ל) בשם הגרי"ש אלישיב להקל בזה רק במקום צורך. וע"ע בספר אשרי האיש ח"ב (פרק יז ס"ה). וגם בשו"ת אגרות משה

(ח"ה חאו"ח סימן כב אות ו') כתב, אסור לטלטל בגופו לצורך המוקצה, אכן אם הוא דבר נחוץ מותר].

ובאמת דעת כמה ראשונים שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל, (עי' להרמ"ך בחידושיו על הרמב"ם פכ"ה מהלכות שבת ה"ג, ובמגיד משנה שם בשם יש מפרשים, ובחי' הריטב"א שבת קכג: ד"ה אלא, בשם מורו, ובחידושים המיוחסים לר"ן שבת קכג: וקכו: ושכן דעת הרא"ה. וע"ע בהלכה ברורה במבוא להל' מוקצה ס"ק כד).

סתירה בדברי המשנה ברורה אם התירו טלטול מוקצה בגופו

ג. ובעיקר דין טלטול מוקצה בגופו דשרי אפי' לצורך המוקצה, שנזכר בבה"ל הנ"ל להקל כד' הש"ע סי' שיא, מכאן קשה לי על מ"ש המשנ"ב בסימן שח בביאור הלכה (סט"ז ד"ה אסור) על ספסל שנשמט אחת מרגליו ונעשה מוקצה, שאם הוא נסמך על ספסל אחר מותר לישב עליו, אך יזהר שלא יטלטלנו בישיבתו. ע"כ.

וכן יש להעיר עוד על מ"ש המשנ"ב בסימן שב (שעה"צ ס"ק לה) שנעל שיש בה טיט מותר לקנחה על גבי אבן, אך דוקא אם היא אבן גדולה שלא תתנדנד על ידי קינוחו.

והרי בכל זה הוא טלטול בגופו, ומותר אפי' לצורך הדבר המוקצה. וכמ"ש בש"ע הנ"ל. וכ"פ המשנ"ב גופיה, בסימן שיא סק"ל.

וק"ו בדין ספסל שלכאו' אם יטלטלנו אינו לצורך המוקצה, וכן בדין האבן אם יטלטלנו אינו לצורך המוקצה כלל.

וכן המשנ"ב גופיה בסימן שח ס"ק פב, כתב שמותר לישב על חריות של דקל המוקצים, ואפילו כשמזיזן על ידי ישיבתו מצדד המג"א להתיר, דטלטול מן הצד הוא כל זמן שאין מזיזן בידים, ושכ"כ המאירי, רק שכתב שבמקום צורך ראוי לפרוש מזה. ע"כ.

תירוץ על דין ספסל

וראיתי למר דודי הגאון רבי אהרן מאזוז בהערות "איש מצליח" על המשנ"ב (סי' שח על הבה"ל סט"ז ד"ה דאסור) שתירץ, דהכא שאני שאין איסורו משום מוקצה, אלא משום שמא יתקע, והוי כשאר איסור דרבנן שאסור אפי' כשעושה בשינוי. וצ"ע. ע"כ.

אך אכתי אין זה מיישב הטעם שהחמיר המשנ"ב בסימן שב הנ"ל, דהתם לא שייך לגזור שמא יתקע.

ולכאורה לכתחלה אין מקילים אלא במקום צורך. ועיין בשו"ת אז נדברו חלק יא (סי' כא עמ' מב)

שהעיר במקצת המקומות הנ"ל וכתב, שממ"ש המשנ"ב ס"ק יג "כדי שלא יבוא לידי הפסד", משמע שההיתר רק בדוחק שלא יבוא להפסד, וכן משמע מהמובא בשעה"צ בשם הח"א שיש אוסרין. ויש ראיה לכאו' מהשה"צ בסי' שב (ס"ק ל"ה) שמותר לקנח באבן, דוקא גדולה שלא יתנדנד ע"י קינוחו, ומשמע דאסור מדינא, וצ"ל משום דאורחיה ברגל. וכן לקמן במשנ"ב ס"ק פ"ח שמביא המשנ"ב מהמג"א שמצדד שמותר לישב ע"ג אבן אפי' כשמזיז ע"י הישיבה, וכתב המשנ"ב דטלטול מן הצד הוא כל זמן שאינו מזיזן בידים, ושכ"כ המאירי, רק שכתב שבמקום שא"צ ראוי לפרוש מזה. ע"כ. ולכאו' זה שייך להנ"ל אם טלטול בשאר אברים הוא בכלל טלטול מן הצד, דמסיק המשנ"ב שראוי לפרוש מזה, וא"כ מה שמתיר כאן הוא רק מהפסד. ובאז נדברו ח"ט סי' לג, שהמאירי מחמיר ע"פ שיטת הר"ן דכיון שהשתמשות במוקצה הוי כלצורך המוקצה, ולהאמור י"ל דשאני התם דישיבה הוי כדרכו, והיתר הרא"ש והטוש"ע הוא משום דהוי שלא כדרכו. אך צע"ק הלא זה דומה ממש לדין מתני' קש שע"ג המיטה, שבאופן זה גם הר"ן והחזו"א יודו, ומה מקום החומרא של המאירי.

ע"ש.

סימן כב

בדין סגירת מנורה של שבת

לידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, מיחידי סגולה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר שאלתו על הדבר המצוי כיום ומכונה "מנורה של שבת" שיש לזה כיסוי שיכולים לכסות שלא יראו האור וכן להזיז הכיסוי ואז נראה האור, השאלה אם המנורה של שבת מחובר עם חוט לשקע האם זה הופך להיות מוקצה, וגם אם לא מחובר לשקע האם אין בזה שום בעיה הלכתית של מוקצה.

הנה מבואר בשלחן ערוך (סימן שח ס"ג) שכלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו, לצורך גופו, כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצוע בו אגוזים, קורדם לחתוך בו דבילה; בין לצורך מקומו דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה; אבל מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם, אסור. והנה בנ"ד סגירת מכסה המנורה חשיב צורך גופו, ואם נדון המנורה ככלי שמלאכתו לאיסור בודאי דשרי לסגור, אף אם המנורה מחוברת בחוט חשמל לשקע. אמנם נחלקו הפוסקים בדור האחרון בדין כלי חשמלי שיש בו בטריה חשמלית או פעולה חשמלית אחרת כגון שעון יד, אם דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, או כבסיס לדבר האסור כיון שיש שם דבר המוקצה. ודעת כמה פוסקים שנחשב לבסיס לדבר האסור, כי המוקצה משמש את ההיתר. וע"פ דברי החזון בביאור דין נר. ודעת מרן ראש הישיבה שליט"א שדינו כבסיס לדבר האסור, ולכן אסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו. וע"ע בשו"ת שאל יעקב שהביא עוד פוסקים דס"ל הכי. וע"ע בשו"ת ויברך יעקב ח"א מ"ש לבאר דברי מרן ראש הישיבה שליט"א בדין זה. ולפי זה אין להקל בסגירת המנורה משום צורך גופו. ובמנורה שיש בה חוט להט חמיר טפי, אך אין זה מצוי בזמננו אלא יש מנורות לד, ובאנו למחלקת הנ"ל. אולם יש לדון להקל שלא נעשה בסיס לחפץ המוקצה ונאסר בטלטול אלא כל גוף המנורה, אך מכסה מהנורה הרי הוא כדבר נפרד ואין לאסור לסוגרו. ובכל אופן יש להזהיר מאד לבל ינתק את המנורה הדולקת מהחשמל, שאם יעשה כן בשבת הרי הוא עובר על איסור דרבנן של כיבוי. שגם אם היה נורה חוט להט, מ"מ כיבוי אינו אלא מדרבנן משום דהוי מלאכה

שאין צריכה לגופה דקי"ל שאינו אלא מדרבנן (עי' סי' שלד סכ"ב). אולם לענ"ד אין לגזור ולאסור ישמוש במנורה כזו שמא יכבה המנורה ויוציא חוט החשמל מהשקע, שהרי גם אם יכבה בלי שימת לב הרי זה דבר שאינו מתכוין ולא עבר על איסור דרבנן. ואף אם יהיה באופן שיש דין מתעסק, מ"מ אין לגזור ולאסור שימוש גורף מחשש שמא יגיע לידי איסור דרבנן כזה שהוא נדיר. וכן המנהג פשוט להקל ע"פ פוסקי הדור האחרון, להדליק מערב שבת מאוורר או תנורי חימום ועוד כלי חשמל, אף שמחוברים לשקע ביום השבת ואין גוזרים שמא ינתק החשמל בשבת.

לפתוח את האריזה שיש בתוכה דבר מסויים, הדבר ברור להתיר, כדין כלי מוסתקי.

ומצורף כמה פרטי דינים בפתיחת אריזות קופסאות שימורים ובקבוקים בשבת:

א. מותר לשבור כלי שיש בתוכו דברים שאדם צריך להם בשבת, כגון שיש בתוכו דברי מאכל ואין אפשרות להוציאם בשבת אלא אם ישבור הכלי. ויש אומרים שהיינו רק בכלי גרוע, (ובכלל זה אריזות חטיפים), אך בכלי שלם [וכגון קופסת פלסטיק שלמה] אין להקל. ויש מתירים אף בכלי שלם אם הכלי פחות מארבעים סאה. ולהלכה יש להקל לשוברו על ידי נכרי. ואם אין נכרי, יש להקל לשבור על ידי ישראל קטן. (עי' ב"י סי' רסט). ואם אין אפשרות באופנים הנ"ל, המקילים לשבור על ידי ישראל, יש להם על מה שיסמוכו.

ומכלל הדברים הנ"ל, וכן מדין חותלות (המבואר בש"ע סי' שיד ס"ח), מבואר שמותר לפתוח אריזות בשבת[א].

א. בשבת (קמו.) איתא שובר אדם את החבית ונוטל הימנה גרוגרות. ודעת התוס' (עירובין לד: ד"ה ואמאי) והרא"ש (עירובין פ"ג סימן ה) דדוקא במוסתקי שרי אך בכלי שלם אסור, וכ"פ מרן בש"ע (סי' שיד ס"א). והפוסקים כתבו שדעת הרי"ף והרמב"ם להקל, מדסתמו להקל דשובר אדם את החבית ליטול הימנה גרוגרות, ולא כתבו דשרי דוקא במוסתקי. וכן דעת רוב הראשונים להקל בכלי המחזיק פחות מארבעים סאה.

ועיין במשנה ברורה (סי' שצד סק"ז) שכתב שתיבה גדולה המחזקת ארבעים סאה, יש בסתירתה משום סתירת אהל דאורייתא, כמבואר בסימן שיד. ע"כ. ולכאורה אמאי נקט דוקא תיבה המחזיקה ארבעים סאה, והלא זהו כדעת הראשונים המקילים לשבור תיבה שלמה (ורק תיבה המחזיקה ארבעים סאה אסור). אבל לדעת התוס' והרא"ש ומרן הש"ע (סי' שיד ס"א) אסור לשבור אף תיבה קטנה, כל שאינה מוסתקי. וכ"כ המשנ"ב גופיה (סי' שיד סק"א) שבחבית שלימה הוי סתירה גמורה, ואסור אפילו בכלי קטן. (וע"ע בכף החיים שם אות יב, ובהערות איש מצליח על המשנ"ב שם, ובשו"ת בשובך לציון ח"ב סי' יג).

פתיחת אריזות שאינן לדברי מאכל

ב. מותר לפתוח גם אריזות המכילות דברים שאינם מאכלים, כגון אריזות מפיונים וניר טישיו, ובין אריזות ניילון שבתוכם עלונים או עיתונים[2].

ועכ"פ על מרן הש"ע יש תמיהה אמאי לא פסק כעמודי ההוראה. וכבר העיר כן הרב קרבן נתנאל (פכ"ב דשבת אות ה), התימה על רבינו הרא"ש ועל כל המחברים דאתו בתריה, ובפרט על הב"י דכללא כייל בהקדמתו שבכ"מ שהרי"ף והרמב"ם קיימי בחד שיטה דקים ליה כוותיה, ומאיזה טעם לא הביא כלל דעת הרי"ף והרמב"ם להתיר אפי' לכתחלה בלא מוסתקי. וצ"ע. ועכ"פ אני אומר לדינא ע"י צירוף היתר קל אני אסמוך על דבריהם להתיר לשבור כלי שלם להוציא אוכלים ואפי' לכתחלה. ע"ש. וכן השיג בזה בשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' כד אות ה) אמאי שביק מרן דעת הרי"ף והרמב"ם. וע"ש. וכן תמה בחזון עובדיה שבת ח"ה (דיני מתקן מנא סט"ו בהע'), וכ' (בעמ' שעא) שקרוב לומר שגם מרן הש"ע אילו היה רואה דברי הפוסקים הנ"ל היה פוסק להקל אפי' שלא במוסתקי. וכ"כ עוד לקמיה בעמ' שעח. וע"ש לעיל מינה בהלכות בונה (סע' ט') שכתב, תיבה נעולה שיש בה אוכלים מותר לשבור התיבה, דבדרבנן יש להקל לצורך שבת. ואם יש נכרי יש לעשות הדבר ע"י נכרי. ובהערה (אות ח) ביאר טעמו להקל בזה שרבים מקלים, וכ' (בעמ' רצו) שמרן פסק כד' התוס' והרא"ש, אבל לפי מה שהסכימו האחרונים דאנן נקטינן כהרי"ף והרמב"ם וסייעתם, שאפי' בחבית שלימה מותר לשבור כדי ליטול ממנה גרוגרות יש להתיר אפי' ע"י ישראל. ע"ש. וגם בכף החיים (סי' שיד סק"ה) כתב שבשעת הדחק ומצטער שאין לו מה לאכול, מותר לשבור כלי שלם. וגם מ"ז בשו"ת איש מצליח ח"ב (חאו"ח סי' יח, דף סט ע"א), אחר שהאריך בבירור שיטות הראשונים בנ"ד סיים, נמצא לפ"ז דהרי"ף והרמב"ם והרשב"א והר"ן והריטב"א והרא"ה וריב"א והאו"ז והמאירי והרשב"ץ והרשב"ש בנו והרדב"ז כולהו ס"ל דלא מיירי במוסתקי, ואפשר דאילו חזי מרן כל הני רבוותא הוה מודה להקל, לפחות בשעה"ד באיסור דרבנן בקטן. ע"ש.

ובעצם ההערה על הש"ע שהכריע היפך עמודי ההוראה, עיין למרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח, בהגהות על חו"מ סי' קכח ד"ה ואני, עמ' נ) שכ', אנן לא שבקינן מ"ש גדולי הפוסקים בפשיטות, למנקט לפום מאי דנפרש אנו בדעת הרי"ף והרמב"ם, ואם מרן בבית יוסף רגיל לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, היינו כשברור לנו דעת הרי"ף והרמב"ם, לא היכא דבאים אנו לדון מכח מאי דאתמר בש"ס. ואם זמנין דמשכחת כה"ג במרן ז"ל, על הרוב האחרונים חולקים עליו. עכת"ד. ובשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סימן א' אות ד') הבאתי ליסוד זה כמה סייעתות מדברי מרן הב"י גופיה, ועוד מקורות, שבדבר שאינו מפורש בדברי עמודי ההוראה, אין הכרח לפסוק כדבריהם. והכל לפי הענין. יעוי"ש. ועי' בשו"ת אור לציון ח"א (סי' כד ד"ה ולפ"ז) מ"ש ליישב הכרעת הש"ע בנ"ד.

ולפי האמור נראה שכלי שלם שיש בתוכו דברים שאדם צריך להם בשבת, כגון שיש בתוכו דברי מאכל ואין אפשרות להוציאם בשבת אלא אם ישבור הכלי, אם הכלי פחות מארבעים סאה, מותר לשוברו על ידי נכרי. ואם אין נכרי, יש להקל לשבור על ידי ישראל קטן. (עי' ב"י סי' רסט). ואם אין אפשרות בהנ"ל, המקילים לשבור על ידי ישראל, יש להם ע"מ שיסמוכו.

ב. ע"פ המבואר לעיל. ואמנם שמעתי בשם כמה תלמידי חכמים (ומהם ת"ח גדול שמורה כן לרבים בשידור בפני קהל רב) שאין להקל אלא באריזות של דברי מאכל, אך אין היתר לפתוח אריזות ליטול מתוכם דברים שאינם דברי מאכל.

והנה אף שבגמ' (שבת קמו.) איתא שובר אדם את החבית ונוטל הימנה גרוגרות, והיינו דברי מאכל. אולם הרי מרן בש"ע (סי' שיד ס"א) כתב חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת, יכול לשברה ליקח "מה שבתוכה". ולא נקט בדברי מאכל. [וכן הוכיח בשדי חמד (מערכת ראש השנה סימן ב' אות ט'). וכן העירו בזה ידידי הבחורים היקרים ר' דוד דרעי ור' דביר נקי יצ"ו]. וגם הרדב"ז (בלשונות הרמב"ם ס"ס קל) כתב סתמא להקל לשבור תיבה להוציא מה שהוא צורך שבת. ולא הצריך דוקא דברי מאכל. כיעויי"ש.

וכן מבואר בהדיא בד' הרשב"ץ (ראש השנה לב:) שכתב ששובר אדם את החבית להוציא ממנה שופר, וכדתנן שובר אדם את החבית ליטול הימנה גרוגרות. ע"ש. והביאו מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תקפו סק"ד). ומבואר דאף במידי דלאו אכילה, מותר לשבור את הכלי ליטול מה שבתוכו.

ואמנם ראיתי בספר פסקי ריקאנטי האחרונים (סי' טז) שכתב לתמוה על הרשב"ץ, דהתם בשובר את החבית ליטול גרוגרות, הוי דבר שגופו נהנה, משא"כ להוציא שופר דהוי שבות רחוקה, ואע"פ שי"ל דגם בשופר הרי נהנה מיד בשומעו קול השופר, אלא דמצות לאו ליהנות ניתנו. ע"ש. וגם בפתח הדביר (סי' שיד סק"ו) כתב שלא הותר להתיז ראש החבית בסיף (סי' שיד ס"ו), אלא כשהאוכל שבחבית הוא אוכל גמור השווה לכל נפש, אבל דבר שאינו מאכל גמור אלא למקצת בני אדם, שדעתן יפה, אפשר דלא אשתרי שבירת החבית בשבילו. ע"ש. וכן הביאו בכף החיים (אות מ).

אולם נראה ברור דהרשב"ץ ס"ל דאין לחלק בזה, דמאחר ואין בנין וסתירה בכלים, התירו לשבור את הכלי ליטול כל מה שבתוכו, ולאו דוקא דברי מאכל ודבר שגופו נהנה.

וכן מבואר בשו"ת זרע אמת ח"א (סי' לז) שכתב שאם נאבד המפתח של ארון הקודש, אין להתיר לשבור ארון הקודש מהא דתנן שובר את החבית וכו', משום דדוקא במוסתקי. ע"ש. ומבואר דבמוסתקי שרי, אע"ג דאין בתוכו אוכלים ודבר שגופו נהנה. וכ"פ מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תקפו סק"ד) הנ"ל. ע"ש. וכ"כ בשדי חמד (מערכת ראש השנה סימן ב' סי' ט'). ע"ש. וכן ראיתי בערך השלחן (סי' שיד סק"א) שהביא דברי הרשב"ץ הנ"ל. וכ"כ בכף החיים (סי' תקפו אות קמ, וסימן שיד סק"ה. ולכאורה הוא סותר למ"ש הכה"ח בסימן שיד אות מ'). וכן ראיתי בשמירת שבת כהלכתה (פט"ו הערה רעב) שכתב בשם הגרש"ז אוירבך דשרי לשבור כלי גרוע ליטול מה שבתוכו, לאו דוקא לצורך אכילה. ועיין גם בביאוה"ל (סימן שיד ס"א ד"ה אסור) דאין הטעם משום שהתירו שבות במקלקל, דבאמת כל מקלקל אסור, אלא היתר גמור הוא כשלא היה כלי, וגם לא עושה כלי, וממילא אין נפק"מ בין אוכלין לשאר דברים. ע"ש. וע"ע בשש"כ שם (פ"ט הערה יב) שכתב שאריזות שאין עליהם שם כלי, כגון אריזות תרופות בגדים וצעצועים, וכל קריעתן הוא על מנת להגיע אל התוכן שנמצא בתוכן, בטלות הן לחפץ שבתוכן ושרי, וזהו הדין של קורע עור שע"פ החבית. ע"ש.

ולפי האמור לכאורה יש להקל גם בפתיחת מעטפה על מנת לקרוא את המכתב המונח בתוכה, ואינו מתכוין להשתמש בה פעם נוספת, כגון שיש בתוכה דברי תורה הנחוצים לו בשבת לדרשה וכדומה. [ועי' בפרי חדש יו"ד (ס"ס קיח), ובשו"ת חכם צבי (ס"ס לט), ובס' רב ברכות (מערכת ש' אות א') ובביאוה"ל (סי' שמ סי"ג ד"ה הנייר) ובחזו"ע (שבת ח"ה עמ' פו). וע"ע בשו"ת קנה בושם ח"א (סי' כב) ובשו"ת אבן ישראל ח"ז (סי' טז) ולמר זקני הגאון מהר"י צמח מאזוז שליט"א בתשובה שנדפסה בירחון אור תורה (טבת תשפ"ב) ובשו"ת עטרת פז ח"א (סי'

קופסאות שימורים ואריזות לשימוש חד פעמי

ג. מותר לפתוח קופסאות שימורים ואריזות חד פעמיות, בין אריזות שמרוקנים תיכף, כעטיפת חטיפים, וכן אריזות שמשתמשים לאט לאט, כשקיות חלב[ג].

פתיחת שקית חלב

ד. מותר לפתוח שקיות חלב בסכין בשבת[ד]. ויש אומרים שאין לפתוח

יב אות ט) ובהלכה ברורה סי' שז ספ"ג]. ואכן בשו"ת יחוה דעת ח"ז (ס"ס נח) כתב שאע"פ שמותר לקרוע חבילה העטופה נייר המכילה צרכי מזון, מ"מ אין להתיר לקרוע חבילת נייר המכילה ספר או תמונה, כיון שאין צורך מיוחד לשבת. ע"ש. ואם אכן יש צורך אמיתי בשבת, לכאורה יש להקל. וכן ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב (פ"מ ס"ה) שכתב שאם קורע בדרך השחתה מותר לפתוח המכתב. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי דוד טהרני ח"ד (סי' כו). אולם עיין בשמירת שבת כהלכתה (פכ"ח ס"ו) שכתב לאסור לפתוח מעטפה דרך קלקול, על מנת להוציא המכתב מתוכה, והביא בהערה (ס"ק יח) בשם הגרש"ז אוירבך שתמה מאי שנא ממוסתקי דשרי, ושבספר שלחן שלמה (סי' שיד הערה ח) הביא בשם הגרש"ז אוירבך שכל זה בדרך הערה, ולמעשה חושש לומר בזה היתר. ע"ש.

ג. כבר האריכו בזה הפוסקים. ואכמ"ל. וכ"כ מרן ראש הישיבה שליט"א באור תורה (אלול תשע"ג סי' קמ"ז אות ח'), ונדפס גם בהערות על ספר מנוחת אהבה (בספר מנוחת אהבה ח"ד עמוד קצ"ו, וכ"כ מו"ר עוד במנו"א שם סוף עמ' קצ"ז) ובתשובה שנדפסה בשו"ת תפלה למשה ח"א (סימן כ"ה). ומ"מ לכתחלה יפתח מערב שבת. ע"ש. וכתב עוד באור תורה (חשון תשע"ד עמ' קע"ב בהגהה) שאם עושה את קופסאות השימורים כלי ואוכל מהם או שותה מהם, אסור לפותחן בשבת. ע"ש.

ד. ולגבי פתיחת שקית החלב במספריים בשבת, שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, במקום שיכול לפתוח השקית ע"י סכין. הנה במשנה ברורה (סי' שח ס"ק יב) כתב שאין להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור, אם יכול להשתמש לחילופין בכלי שמלאכתו להיתר. וכ"כ בכף החיים (אות כב) ובשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ג (סי' צב) ומרן ראש הישיבה שליט"א במבוא למשנה ברורה איש מצליח (עמ' כא) ובהערות איש מצליח על המשנה ברורה (סי' שח ס"ק יב) ובהגהתו בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סי' ג). וע"ע באור תורה (טבת תשס"ט סי' מב). ועפ"ז כתב ג"כ מרן ראש הישיבה שליט"א אף בנ"ד, בתשובה שנדפסה בשו"ת תפלה למשה ח"א (סימן כ"ה), ובהערות על ספר מנוחת אהבה (נדפסו בספר מנוחת אהבה ח"ד עמוד קצ"ג), שאין להקל לפתוח אריזות חלב במספריים, במקום שיש סכין. ומה גם שכלי שמלאכתו לאיסור אחר שטלטלו לצורך גופו והניחו מידו, אסור להחזירו שוב למקומו, אלא אם כן ישארו בידו אחר שחתך בהם קצה השקית עד שיחזירם למקומם. וקשה להזהר בזה. וכמו שלא נשמע מעולם לטלטל עט בשבת להראות בו הקריאה בספר תורה. והחכם יזהר לבל יכשלו המון העם בהוראותיו. ומכל מקום אם מייחד מספריים לחתוך שקיות חלב, ומשונים בצורתם משאר מספריים, נראה דשפיר דמי [משום שכעת אינם כלי שמלאכתו לאיסור, אלא כלי שמלאכתו להיתר]. והמחמיר לפתוח השקית מערב שבת, ושם השקית בתוך כד, תבוא עליו ברכה. ע"ש. ומאידך בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' מט) ובשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' יז) כתבו להקל להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור, אע"פ שבסמוך אליו נמצא כלי שמלאכתו להיתר. ע"ש.

אריזות חלב בכד "קנקומט" (שיש בראשו סכין חדה שחותכים בה קצה השקית לעשות פתח בשקית). אולם להלכה יש להקל[ה].

פתיחת בקבוקים בשבת

ה. מותר לפתוח בקבוקים בשבת. ולכתחלה יפתח מערב שבת אם אפשר. ובענין שימוש בפקק לבקבוקים אחרים, ראה בהערה[ו].

פחיות משקה

ו. מותר לפתוח פחיות משקה על ידי קריעת הלשונית המיוחדת לכך. ויש אומרים שלא יתכוין לשתות מהפחית,

---

אולם לפמ"ש מרן ראש הישיבה במבוא למשנה ברורה איש מצליח (עמ' כא) שבמקום שיש טירחא להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר, ובשימוש בכלי שמלאכתו לאיסור אין טירחא, נראה שמודה המשנ"ב להקל להשתמש בכלי שמל"א. ע"ש. ולפ"ז אף בנ"ד אם יש יותר טירחא בחיתוך שקית חלב בסכין, מותר לכו"ע לחתוך במספריים.

ובענין אם מותר לטלטל שקית חלב אחר שנגמרו כל טיפות החלב שבה. עי' בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט ס"ג וסוף הערה יב) ששקית חלב וקופסאות וכדומה שאין הדרך להשתמש בהם שימוש חוזר, הרי הן מוקצה אחר שהריק אותם. ע"ש. וע"ע בס' מאור השבת ח"ב (מכתב כד אות ז'). ומאידך בס' חוט שני ח"ג (עמ' קו) כתב, כלים חד פעמיים או בקבוקים ח"פ, וכן שקיות חלב או קופסאות שימורים שזרקם לאשפה מערב שבת, הפקיע ממנו שם כלי. אולם אם זרקם בשבת, לא בטל יחודן הקודם באמצע השבת כלפי שבת זו. ע"ש. וגם בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' קכט) כתב, קופסאות שמורים ריקות, קופסאות קפה נמס, גביעי אשל, שהוציאו מהם תכולתם, כיון שעדיין ראויים הם להשתמש בהם, אין עליהם תורת מוקצה. ואף שהגרש"ז אוירבך בששכ"כ (פ"ט ס"ג) [הנ"ל] לא כתב כן, אין דבריו מוכרחים. ע"ש.

ה. וכ"פ בחזון עובדיה (שבת ח"ה עמ' שסז). וע"ע בשו"ת נחלת לוי (סי' ל).

ו. כ"כ בשו"ת יחוה דעת ח"ב (סי' מב) ובשו"ת אור לציון ח"ב (פכ"ז ס"ח) ומרן ראש הישיבה בשו"ת מקור נאמן ח"א (סי' תל"ז) ובתשובה שנדפסה בשו"ת תפלה למשה ח"א (סימן כ"ה), ובאור תורה (אלול תשע"ג סי' קמ"ז אות ח'), ונדפס גם בהערות על ספר מנוחת אהבה (הובאו בספר מנוחת אהבה ח"ד עמוד קצ"ז). ע"ש. וכ"כ במנוחת אהבה ח"ג (פכ"ד סי"א).

ויש לדון אם מותר להשתמש בפקק מבקבוק שנפתח בשבת, לבקבוקים אחרים. והנה לטעם שהזכיר בשו"ת יחוה דעת שם להקל, משום שיש על הפקק שם כלי אף קודם שנפתח, וא"כ אינו מתקן מנא כלל בפתיחת הפקק. לפ"ז מותר להשתמש בפקק אף לבקבוקים אחרים שהרי לא תיקן מנא בשבת, דמעיקרא היה שם כלי עליו. ובמנוחת אהבה ח"ג (פכ"ד סי"א והערה יט) כתב להחמיר, משום שע"י הסרת הפקק מהבקבוק נעשה הפקק ראוי לשמש בקבוקים אחרים המתאימים לו. ע"ש.

אלא יעביר המשקה לכוס וישתה מהכוס. ויש מתירים. וראה בהערה[ז].

שלוק ואיגלו

ז. מותר לנקוב נקב באיגלו או שלוק ולשתות מתוכם בשבת[ח].

סתירת כלי גרוע

ח. בענין אם מותר לרסק תבנית אלומיניום חד פעמי אחר שנשתמש בה בשבת, כגון שרוצה להשליכה לפח ויש בתוכה נוזל מהדגים וכיו״ב, וחפץ לקפל התבנית להקל להוליכה לאשפה, ראה בהערה[ט].

ז. עיין בשו״ת תפלה למשה ח״א (סי׳ כד) ובמנוחת אהבה ח״ג (פכ״ד ס״ה) שכתב שלא יתכוין בפתיחה לשתות מהפחית, משום דאל״כ הרי הוא מתקן את הפחית בפתיחתה, שנעשית ראויה להשתמש פעם נוספת. ע״ש. וכן דעת מרן ראש הישיבה שליט״א להחמיר, באור תורה (אלול תשע״ג סי׳ קמ״ז אות ח׳), וכן הוא גם בהערות על ספר מנוחת אהבה (נדפסו בספר מנוחת אהבה ח״ד עמוד קצ״ו). וכן מבואר בהגהתו באור תורה (חשון תשע״ד עמ׳ קע״ב, קע״ג). ומאידך, בחזון עובדיה (שבת ח״ה עמ׳ שפד) כתב להקל. וע״ע בהערות איש מצליח על המשנ״ב (רס״י שיד, בסוף הספר). ועי׳ בשו״ת אור לציון ח״א (סוף סי׳ כו) וח״ב (פכ״ז ס״ו) שמותר לפתוח פחית אם משאיר המכסה מחובר במקצת לפחית. אך אם מוציא לגמרי אסור. ע״ש. וע״ע מה שכתבתי בחיבורי פסקי הלכות ח״א (סי׳ א׳ הערה יא).

ח. ראה מה שנתבאר לעיל. וכתב מרן ראש הישיבה שליט״א בהערותיו על ספר מנוחת אהבה (נדפסו בספר מנוחת אהבה ח״ד עמוד קצ״ב, קצ״ג) שגלידת קרח שקורין הילדים שלו״ק, ופותחין אותה בפיהם ומוצצים אותה, אין קפידא, דלאו לעשות פתח קא מכוין, שאין זה פתח נאה כלל, אלא כפוצע אגוז או שקד בפיו ואוכל את הפרי. ע״ש. ושמעתי מי שביאר להקל, משום שבשלוק יש קרח ואינו שותה מהשקית, רק השקית נוחה לאחיזה, ולא נקרא שעשה את השקית לכוס. ולא דמי לפחית שיש בפנים נוזל. ואמנם לפעמים מצטבר נוזל בתחתית האיגלו, מ״מ לא לזה נעשה עיקר הפתח. עכת״ד. אמנם אם תמיד יש נוזל, אין זה מספיק לחלק בזה.

ט. הנה נראה ברור שתבניות האלומיניום חד פעמי אינו אלא כלי גרוע ודינן כדין מוסתקי, שמותר לשוברו לכו״ע על מנת ליטול האוכל שבתוכו. אולם יש לדון אם מה שהותר במוסתקי הוא רק לשבור על מנת להגיע לאוכל שבתוכו, או שמותר גם לרסק הכלי הגרוע למטרה אחרת, כבנ״ד שחפץ רק לרסק על מנת להקל להשליך לפח. ויש לצדד להקל אחר דבלאו הכי אין התבנית עומדת לשימוש חוזר, שאחר שנשתמש בתבנית אינה נקיה ורגילים להשליכה לפח, וגם בעצם הקיפול שמקפל התבנית לא ברור דחשיב סותר דהא יכול להחזירה ולפתוח התבנית, ולא ברור שסותר הכלי באופן שאינו ראוי לשימוש. ועי׳ בס׳ הליכות שבת ח״א בהק׳ שכתב בפשיטות בנ״ד להקל. ויש לדון בטעם היתר שבירת החבית ליטול האוכל. דהנה רש״י (שבת קמו.) כתב, דאין במקלקל שום איסור בשבת. ועי׳ בחידושי הר״ן שכתב ע״ד רש״י, ולא נהירא, ניהו דכל

אשרי כת"ר שזכה להגדיל תורה ולהאדירה בשאלותיו הנפלאות, ויהי רצון שיזכה להמשיך לזכות את הרבים, כטל וכרביבים, מתוך שפע ברכה והצלחה, שובע שמחות וכל טוב.

ביקרא דאורייתא
יצחק מאזוז ס"ט

המקלקלים פטורים (שבת קה:), איסורא מיהו איכא. אלא היינו טעמא כיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור, הכא משום צורך שבת שרי לכתחלה. ע"ש. וע"ע בחידושי הרשב"א. ועי' במג"א (סק"א) שכתב דהר"ן פליג על רש"י דס"ל דהטעם משום מקלקל. וכן דעת התוס' והרא"ש, דוק ותשכח דלא כעולת שבת שכפל ושנה ושילש ולא דק בעירובין דף ל"ד. ע"ש. וביאר בהרחבה במחצית השקל (סק"א) דהמג"א בא ליישב קושית העולת שבת (סק"א) על הר"ן שכתב וסיים והיינו טעמא דשרי הכא בחבית, ר"ל דמיירי בחבית קטנה, ותמה עליו דאפילו הוא כלי גדול דשייך ביה בנין וסתירה יש להתיר, דהרי מקלקל פטור. וע"ז כתב המ"א דהר"ן חולק כו', ור"ל ניהו דהר"ן הביא תחלה פירוש רש"י, והוצרך לומר לדעת רש"י דלצורך שבת הותר איסור מקלקל, אבל הר"ן אליביה דנפשיה לא מסתבר ליה כן. ולכן מתיבת ומיהו כי שרי דוקא בכלי קטן כו', כתב סברא דנפשיה, דאין ההיתר כאן משום מקלקל, אלא משום דהוי כלי קטן. ע"ש. ועי' בפרי מגדים (מש"ז סק"א) ובביאור הלכה רס"י שיד. ועי' בשו"ת איש מצליח ח"ב (חאו"ח סי' יח) מ"ש בדעת הר"ן. ועיין בשש"כ (פ"ט הערה יב) שכתב שאריזות שאין עליהם שם כלי, כגון אריזות תרופות בגדים וצעצועים, וכל קריעתן הוא על מנת להגיע אל התוכן שנמצא בתוכן, בטלות הן לחפץ שבתוכן ושרי, וזהו הדין של קורע עור שע"פ החבית. ורק במקום שהוא כלי טוב, כגון חבית או קופסת קרטון טובה, וכהא דסימן שיד ס"א ובביאור הלכה ד"ה אסור. וע"ש.

סימן כג

תיקון חלון במקום שמשה שהתנפצה או שיצאה ממקומה

לכבוד ידי"ן היקר, חריף ובקי משנתו זך ונקי, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

בדבר השאלה על שמשת חלון שהתנפצה, ורוצה לסתום החלון ע"מ למנוע מן הרוח מלהיכנס לבית, או שלא יסתכלו בני אדם לבית, וכדומה, האם מותר לסתום החלון בשבת ע"י קרטון.

הנה לדינא, שמשת חלון שהתנפצה, או שיצאה ממקומה, ורוצה לסתום החלון ע"מ למנוע מן הרוח מלהיכנס לבית, או שלא יסתכלו בני אדם לבית, וכדומה, אסור לסתום החלון בשבת ע"י קרטון או דיקט, (רק אם חשב מערב שבת ליתנם בחלון, ואינו מצוי כ"כ). ורק בבגד וכדומה שיש תורת כלי עליו מותר לסתום החלון, שהרי בדעתו שלא לבטלו בחלון.

וכן במה שמצוי בגדרות של חצרות, שנעשה חור בקיר, וכן בקירות הבית פעמים שנוצרים חורים כגון לצינורות המזגן וכדומה, ואחר שהוציאו הצינורות נותר חור וחלל בקירות הבית, מותר לסתום החור בשבת רק בבגד או פיסת בד הראויה לשימוש, שניכר שאין מבטלו שם רק מניח דרך עראי. אך חתיכת קרטון או דיקט שלא ניכר שאינו מבטלו שם, אסור להניח משום שנראה כמוסיף על הבנין.

עיין בש"ע (סי' שיג ס"א) שצריך מחשבה מע"ש ע"מ לסגור פקק החלון, וז"ל: פקק החלון, כגון: לוח, או שאר כל דבר שסותמין בו החלון, יכולים לסתמו אפילו אם אינו קשור ולא אמרינן דהוי כמוסיף על הבנין, והוא שיחשוב עליו מע"ש לסתמו בו. ע"כ.

והנה הרמב"ם בפירוש המשנה (פרק יז מ"ז) כתב שפקק החלון היינו המטפחת שחולין על החלונות כדי לכסותם. וכ"כ ר"ח (שבת קכו.) כגון מסך העשוי לסתום החלון, בין אם הוא מבגד או מזולתו. עכ"ל. וכ"כ בחידושי ר"י מלוניל (שבת קכה:) כגון מסך העשוי לסתום החלון העשוי בכותל, ליכנס ממנו האורה. והוא עשוי בין מבגד בין מנסרים. עכ"ל. [וכן ראיתי בשם פסקי הרי"ד שם שכתב: דבר שהוא מוכן לסתום בו החלון. וכן שבפסקי ריא"ז כתב פקק שעשוי לפקוק בו את החור שבחלון. ומבואר דהיינו כשעשוי לכך. וע"ע להמאירי (שבת

קכה:) שכתב, והוא נסר העשוי במדת החלון לסתמו. עכ"ל. וע"ע להרע"ב (שבת פי"ז מ"ז) שכתב: כגון לוח ומסך או שאר כל דבר שסותמים בו החלון. עכ"ל]. ומדברי כולהו משמע שהדרך לכסות החלון במטפחת זו. אבל בסתם בגד בזמננו שאין הדרך לסתום בו החלון, יש לומר שאין לחוש משום שנראה כמוסיף על הבנין. ואפשר שאף בכל בד מותר לסתום, ואין לחוש משום שנראה כמוסיף על הבנין, שהרי אין דרך לבטלו שם, אלא לאחר מכן מתקנים החלון או מסדרים באפשרות אחרת.

ואכן הרב חיי אדם (כלל ל"ט ס"ט) כתב, נ"ל דהא דבעינן דעתו מערב שבת, היינו דוקא בדבר שדרך לבטל שם. אבל דבר שאין דרך לבטלו לעולם אלא לפי שעה, כגון בגד וכיוצא בו, מותר לסתום בו אפילו לא היה דעתו עליו מערב שבת. ע"כ. [וכן ראיתי בשם ספר נזר ישראל סי' ט' ח"א סעי' ג']. וכן הוא בספר זכרו תורת משה (מלאכת הבונה דף לב ע"א, וע"ש במעשה שבת סק"ב). וכ"פ המשנ"ב (סק"ג) ובקיצור שו"ע (סי' פ' סע"א) ובכף החיים (אות ח'). וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה (פכ"ג סמ"א, בדפו"י סל"ו) שמותר לפרוס בגד (בלי להדקו בנעצים או להדביקו) במקום השמשה. אך אסור ליתן במקומה דיקט (עץ לבוד) או קרטון. ע"ש. ועיין למ"ד בהגהות איש מצליח בסה"ס שהקשה סתירה בדברי הח"א, וע"ש מ"ש לבאר.

ועיין בס' מגילת ספר (סי' טז אות ב' ד"ה והנה, ובסה"ס קונט' שמירת שבת פכ"ג אות יג) שהעיר שאין הכרח מד' הרב חיי אדם להקל בזמננו, דאיהו מיירי בחלון שמתוקן לכך, שלעיתים הוא פתוח ולעיתים הוא סגור, ולכן אם מניח שם בגד וכיו"ב אינו נראה כמוסיף על הבנין. אבל מקום שמיועד להיות סתום, ונוצר בו חור בניגוד לרצונו, ועתידים לסתום אותו בסתימה קבועה, אולי אסור לסתום אותו בפקק החלון או בבגד, שתמיד הוא נראה כמוסיף על הבנין. אכן הב"י בבדק הבית (סי' שיד) כתב שאם נוצר נקב בחבית שאסרו לסתום אפילו בדרך הערמה, היינו דווקא בשום, בגלל שמבטלים אותו שם. אבל בדברים שדרך לסתום בהם, כגון בעץ שרגילים להשתמש בו כפקק מותר. ולפ"ז י"ל שגם חור שנפער בכותל מותר לסתום בבגד. ע"ש.

ובאמת עיקר הערתו מעיקרה אינה ברורה כלל, שהרי אין הדרך בזמננו לסתום החלון בבגד לזמן קבוע, וגם כשהוצרך לכך מחמת הדחק לכסותו בבגד, לאחר מכן רגילים להסירו ולתקן השמשה שהתנפצה, ולכן גם כעת אינו נראה כמוסיף על הבנין כלל.

ועכ"פ לפי מה שהוכיח מדברי מרן בבדק הבית, לפ"ז יש להקל בכל חתיכת בד (ולא רק בבגד כדברי הרב חיי אדם).

והנה אם הדרך להפתח תמיד, מותר גם לחברו בשבת לחלון למעלה ולמטה ומן הצדדים בענין שאינו זז ממקומו. אך אם עשוי להקבע שם, אף בגד אסור לחבר לחלון למעלה ולמטה ומן הצדדים בענין שאינו זז ממקומו, משום בנין. עיין להרמ״א (סימן שטו ס״א) שמחיצה הנעשית לצניעות בעלמא מותר, ולכן מותר לתלות וילון לפני הפתח אע״פ שקבוע שם, וכתב המשנ״ב (סק״ו), דר״ל שאינו עשוי להסיר משם אלא תלוי שם תמיד, אפ״ה חשיב מחיצת עראי כיון שהוא נע ונד ברוח מצויה, וגם אינו מעכב לעוברים דרך שם, אך לחברה למעלה ולמטה ומן הצדדים בענין שאינו זז ממקומו אסור משום בנין, שסתימת קבע הוא. ובשער הציון (סק״ו) כתב בשם הפמ״ג שאסור מדאורייתא, כי תוספת קבוע באהל קבוע אסור מן התורה. והוסיף, נראה דזה דוקא אם דרך הוילון ששוהה שם כמה ימים בסתימה זו, אבל אם הדרך הוא להפתח תמיד לא חשיב סתימה קבוע מן התורה, ואפשר דאף מדרבנן אין איסור בזה, דמאי גריעא מפקק החלון, ובפרט אם יש שם איסקופה להפתח, עיין לעיל בסימן שי״ג סעיף ג בסופו. ע״ש.

ולפי האמור, לענין לתקוע פיסת נייר לתוך חור מנעול (כגון ע״מ למנוע אפשרות שיביטו לתוך החדר), ראיתי בס׳ הרחב דעת על מלאכת בונה (פ״ב סי׳ ד׳ סק״ח עמ׳ סח) שכתב לאסור כיון שמצוי שמבטלים הנייר שם, (אא״כ זה יהיה קשור ותלוי, אך אין זה שייך כ״כ). ואין לדמותו לבגד, משום שהרגילות לבטל את הנייר שם. ומאידך בפסקי תשובות (סימן שיג הערה יח) כתב שמסתבר דאין חשש מלתקוע פיסת נייר לתוך חור מנעול אע״פ שמניחו שם למשך זמן בלתי מוגבל, כי הכל יודעים שאינם עשויים על מנת שיהיו כחלק מהבנין, ולכן אין לאסור משום דמיחזי כמוסיף על הבנין. והמחמיר יחמיר לעצמו בכל זה לסלקו משם עוד בו ביום (או בתוך ז׳ ימים). ע״ע.

ועוד אציין לכת״ר בדין אם מותר להוסיף בשבת תוספת עראי על בנין קבע, הנה בשבת (קכה:) איתא שלדעת חכמים מותר להוסיף על בנין עראי. וכן בעירובין (קב.) איתא שמותר להוסיף על אהל עראי. וכן פסקו הרמב״ם (פכ״ב מהלכות שבת הכ״ז) והטור והשלחן ערוך (סימן שטו ס״ב) שמותר להוסיף על אהל עראי בשבת.

וצ״ע אם התירו תוספת עראי גם על בנין קבע, דהיינו שיוסיף על בנין קבע דבר שעשוי להוציאו תוך ימים ספורים, והוי תוספת עראי. ונראה להוכיח דשרי, כי כתבו התוספות (שבת קכה: ד״ה הכל) דר״א וחכמים באהל שבגג נמי פליגי, כדמוכח בפרק תולין (שבת קלז:) דמייתי הך גבי תליית משמרת שהיא כעין גג, וכן משמע בפרק בתרא דעירובין (קב.). ומשום דהיינו נמי תוספת אהל עראי. ע״כ. וכן

פסק המגן אברהם (סימן שיג סק"א) שמותר בפקק החלון אפילו על ארובה שבגג, ע"פ ד' התוס' הנ"ל. וכ"פ המשנ"ב (סק"א) וכף החיים (אות א') וקצות השלחן (סי' קכ ס"ג) ושאר האחרונים. ומוכח שגם בבנין קבע מותר תוספת עראי.

וזה לשון הגאון פרי מגדים (אשל אברהם סק"א): והוא הדין ארובה בגג נמי הכין הוא דשרי אהל עראי, אף על גב דאית ביה תרתי, אהל עראי ומחזי כבנין קבוע אפילו הכי שרי. והיינו שאין קבוע, רק לפתוח ולסגור, הא קבוע לעתים רחוקים אסור במוסיף על בנין קבוע, כמו שכתב המג"א (סק"ז ובסימן שט"ו סק"א) תוספת אהל בבנין קבוע אסור. וזה אפשר כוונת הלבוש, עיין ט"ז [משבצות זהב לסעיף א] מה שכתבתי, ואי"ה בסימן שט"ו [אשל אברהם אות א] יבואר עוד, וכאן אין להאריך. עכ"ל. ומבואר בהדיא דס"ל דשרי לסגור פקק על הארובה אף בבית קבע. ובתנאי שהתוספת עראי, דהיינו שעשוי לפתוח ולסגור הפקק, שאם עשוי להשאר זמן רב הוי תוספת על בנין קבוע ואסור. ודלא כמי שהבין שהפמ"ג אוסר בכל אופן לסגור פקק בארובה של בנין קבע.

והפמ"ג ביאר דבריו בלבוש, ואכן זו לשון הלבוש (סי' שיג ס"א): כבר ידעת שבנין אב מלאכה היא מן התורה, וחכמים ז"ל אסרו כל מה שדומה לבנין אף על פי שאינו בנין ממש, ואפילו להוסיף עליו מעט אסור, מיהו פקק החלון כגון לוח או שאר כל דבר שסותמין בו החלון, יכולין לסתמו בו אפילו אם אינו קשור, ולא אמרינן דהוה כמוסיף על הבנין, כיון שדרכו בכך לפותחו ולסותמו. עכ"ל. ומבואר בהדיא דאף בבנין ממש, שעליו כתב שאסור תוספת כל שהו, מ"מ בפקק מותר כי הוא עראי שעשוי לפתוח ולסגור.

ואמנם מצינו שהחמיר בזה בשו"ת נודע ביהודה תנינא (חאו"ח סימן ל' ד"ה ועבור), וכתב דבאהל קבע אפילו יש בו טפח מבעוד יום אסור להוסיף עליו, דעד כאן לא שמענו היתר אלא להוסיף על אהל עראי, אבל על אהל קבע אסור. וכן מפורש בעירובין (קב.) שייר בה טפח, למחר פושטה ומוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי, וא"כ משמע דאהל קבע אפילו להוסיף אסור. ע"כ.

אך הגאון ברוך טעם בהגהותיו על הנודע ביהודה הנ"ל, כבר השיגו דמסוגיא דפקק החלון (שבת קכה:) מוכח שרבנן מתירים לפקוק החלון בארובה, משום שמותר להוסיף על אהל עראי, וההוספה על הכותל או על הגג היא הוספה על בנין או אהל קבוע.

וכן פסק בשו"ת גינת ורדים (כלל ג סימן כו ד"ה ויש להתיישב), והוכיח מהסוגיות בשבת (קכה:) ועירובין (קב.) הנ"ל, דכיון שפריסת

המחצלת על העצים הקבועים בספינה הוי דרך עראי, מותר משום שהתוספת היא דרך עראי, אע״ג דמוסיף על עיקר אהל קבוע. ע״ש.

]ולדבריהם מה שכתבו התוספות שמוסיף על אהל עראי, י״ל דהכוונה ש״מוסיף על אהל, עראי״, דהיינו שהתוספת עראי כי עשויה לפתוח ולסגור, וכמו שכתב הפמ״ג הנ״ל. (וכ״נ מלשון המג״א סימן שיג סק״ז וסימן שטו סק״א).

וזה לשון המשנ״ב הנ״ל (סימן שיג סק״א): אפילו על ארובה שבגג שרי, ואינו נחשב לאהל דהאהל כבר עשוי, וכשפוקקו אינו אלא מוסיף על האהל דהיינו שמכסה החלל שהיה באהל, וגם הוא עראי. עכ״ל. והיינו שלא האהל עראי, אלא הפקק עראי, כי עשוי לפתוח ולסגור].

וע״ע בפמ״ג ריש סימן שטו שהביא ד׳ התוס׳ הנ״ל, ובסמוך כתב באש״א סק״א: משמע תוספת אהל קבוע מן התורה אסור, כמו העושה אהל קבוע בתחלה, היינו פורס מחצלת על ארבעה קונדיסין וקושרן שם בעניבה ״לזמן הרבה״ חייב חטאת, הוא הדין תוספת אהל ויש בהוספה טפח, וצ״ע. ע״כ. וע״ע שם. וע״ע בפרי מגדים משבצות זהב (סי׳ שטו סק״ח).

מסקנא דדינא, מותר להוסיף תוספת עראי גם על בנין קבע, ולפיכך מותר לסגור בפקק החלון גם על ארובה שבבנין קבע, כל שעשוי לפתוח ולסגור ונמצא שהוא דרך עראי.

ועוד אציין לכת״ר בדין החזרת דלתות לארונות שיש להם ציר באמצע, דבביצה (יא:) תנן, בית שמאי אומרים: אין מסלקין את התריסין ביום טוב, ובית הלל מתירין אף להחזיר. ובגמ׳, מתניתין דלא כי האי תנא, דתניא, אמר רבי שמעון בן אלעזר: מודים בית שמאי ובית הלל שמסלקין את התריסין ביום טוב, לא נחלקו אלא להחזיר. שבית שמאי אומרים: אין מחזירין, ובית הלל אומרים: אף מחזירין. בד״א בשיש להן ציר, אבל אין להן ציר דברי הכל מותר. והתניא: במה דברים אמורים בשאין להן ציר, אבל יש להן ציר דברי הכל אסור. אמר אביי: בשיש להן ציר מן הצד דברי הכל אסור, אין להן ציר כל עיקר דברי הכל מותר, כי פליגי בשיש להן ציר באמצע. מר סבר: גזרינן ציר באמצע אטו ציר מן הצד, ומר סבר: לא גזרינן.

מחלוקת הראשונים בטעם הגזירה בציר מן הצד אם משום שדומה לבנין או שמא יתקע

ומבואר בדברי הראשונים דלבית הלל מן התורה מותר להחזיר אפי׳ כשיש ציר מן הצד, אלא שאסרו חכמים. והטעם, רש״י (ד״ה בשיש) ור״י מלוניל ואור זרוע (הלכות יו״ט סי׳ שלז) כתבו, מפני שדומה לבנין. וכ״כ המאירי בבית הבחירה (ד״ה מה שהתבאר) בפירושו

השני, וז"ל: משום דלתות הבתים הדומות להם, ודלתות הבתים מחוברות לקרקע ודינם כקרקע, ויש עליהם תורת בנין. עכ"ל.

אולם התוס' (יא: ד"ה מהו) והרשב"א והר"ן בהלכות (ה: ד"ה מתני' אין וד"ה ובשיש) ובספר ההשלמה וריבב"ן והמאירי בבית הבחירה (ד"ה מה שהתבאר) בפירושו הראשון וארחות חיים (הלכות יו"ט סי' סג) כתבו הטעם משום שמא יתקע. וכ"כ הרמב"ם (פ"ד מהלכות יו"ט הי"ב): מסלקין תריסי חנויות ומחזירין אותן ביום טוב כדי שיוציא תבלין שהוא צריך להן מן החנות ולא ימנע משמחת יום טוב, במה דברים אמורים בשיש להן ציר באמצע, אבל יש להן ציר מן הצד אסור גזירה שמא יתקע. וכ"כ מרן בש"ע (סי' תקיט ס"א).

אם שייך תקיעה בציר שבאמצע

והנה מבואר בגמ' (ביצה יא:) שלא התירו אלא בחנויות ומשום שמחת יו"ט, אבל בבתים אסור. [ולפ"ז גם בשבת בכל אופן אסור, וכן מבואר בפוסקים שיובאו להלן אות ד']. והנה לענין אם שייך תקיעה בציר שבאמצע, הר"ן בהלכות (ה: ד"ה ולב"ה) כתב בהדיא וז"ל: לא גזרינן באמצע, דלא שייכי בהו תקיעה. עכ"ל. וכן מ"ש המאירי בבית הבחירה (ד"ה מה) שבציר מן הצד, חיישינן שמא לא יכנסו שם מרוב דוחק הנקבים אלא על ידי תקיעה. אך בציר באמצע ביאר שיש בפתח שני נקבים כנגד אותן שתי היתדות וכשרוצה לילך מכניס יתדות אלו באותן נקבים וכו'. ע"ש. ואפשר שכוונתו משום שהם נכנסים בריוח ובקלות. ולא משום שאין צורך לתקוע. וצ"ע. (ועיין בשו"ת אבני נזר חאו"ח סי' ריא סק"ח שכתב שהמאירי והרשב"א פי' שבציר שבאמצע אין דרכו לתקוע).

אולם הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד שער א סימן יב אות ע') כתב על ציר שבאמצע, ובלבד שלא יתקע. ואם תקע הרי זו מלאכה גמורה וחייב משום מכה בפטיש. עכ"ל. והובא באליה רבה (סי' תקיט סק"ג בתרא) ובמשנ"ב (שם סק"ג). ומוכח ששייך תקיעה בציר שבאמצע. (ועי' בחי' הרשב"א ביצה דף י. ד"ה והרי"ף ודף יא:).

וכן ראיתי עוד בחידושי הרמב"ן (שבת קב: ד"ה רב) שכתב דטעמייהו ב"ה שמתירים פתיחת חנויות ביו"ט, משום שמחת יו"ט, שאלמלא כן היו גוזרין עליהן בשיש להן ציר באמצע אטו מן הצד, ומן הצד אסור דהו"ל מלאכת אומן וכעושה כלי לכתחלה דמי. ומשום שמחת י"ט הוא דלא גזרי, הלכך בדבתים דליכא משום שמחת י"ט גזרי' ואסירי. וי"א דכשיש להן ציר מן הצד אסור משום גזירה שמא יתקע שהרי הדלת תסוב על צירה, אבל בשיש להן ציר באמצע אינו תוקע שהרי יש לו לפתוח כל היום ואינה סובבת לפיכך לא

אסרוה אלא משום גזירה דמן הצד, ואף על גב דגזירה לגזירה לא גזרינן, בכל כה״ג דשכיחא גזרינן גזירה. ויש לפרש דהני נמי בנין בכלים הוא וסברי ב״ה אליבא דעולא יש בנין בכלים. ע״כ. וע״ש.

ומשמע מד׳ הרמב״ן בשם י״א, שבציר שבאמצע אין זה משום שלא שייך תקיעה, אלא שאין צורך לתקיעה. וע״ע בפסקי הרי״ד.

וכן משמע בש״ע הגר״ז (סי׳ שיג סט״ך) שכתב וז״ל: שכאן אין לחוש שמא יתקע, ״שהרי הדלת עשויה לפתוח ולנעול תדיר״. עכ״ל. ומשמע ששייך תקיעה, אלא שכיון שעשוי לפתוח ולנעול תמיד אין חשש שיעשה זאת.

וכן מבואר במשנ״ב (סי׳ תקיט סק״ג) שגם בציר שבאמצע שייך לתקוע בחוזק, ואם תקע אסור מדאורייתא, אך לא גזרו על כך. ועיין בביאור הלכה (ד״ה אסור) שתמה על הרשב״א שכתב ששייך תקיעה בציר שבאמצע, דלפ״ז למה לא נחוש גם שם משום שמא יתקע. וכתב, אולי דלפי שאין להם רק ציר באמצע אין מצוי שם תקיעה, ועל כן לא חיישינן לזה. אבל באמת אם תקע הוי מלאכה גמורה, וכיו״ב כ׳ הרשב״א. ע״ש.

וכ״כ מהר״ד בונאן בספר בית מועד (שער א׳ סי׳ יב ד״ה ומ״ש רבינו ובלבד שלא יתקע, דל״ט ע״א) דאפשר דהרשב״א ס״ל דלא גזרינן בציר שבאמצע שמא יתקע, כיון דמצי להחזיר כל צרכו בלא תקיעה, אבל בציר מן הצד בכה״ג רפויין ואינם רפויין, קרוב הדבר מאד לבוא לידי תקיעה. וכמ״ש הרב המגיד. ובהא פליגי ב״ש וב״ה וכו׳. ע״ש.

ואפריי״ן נמטיינהו שכיוונו לד׳ הרמב״ן בשם י״א הנ״ל. ועי׳ בפני יהושע (ד״ה בגמ׳ מהו) שכתב דהא בכולי סוגיין מוכח דבציר באמצע לא שייך ״שמא״ יתקע. ע״ש.

והנה כל האמור הוא לראשונים הסוברים שבציר מן הצד הטעם משום שמא יתקע, אך לסוברים דהטעם משום בונה, על כרחנו לומר שבציר באמצע אין לחוש משום דומה לבנין. ועיין בשו״ת אבני נזר (חאו״ח סי׳ ריא סק״ח) שכתב שהמאירי והרשב״א פי׳ שבציר שבאמצע אין דרכו לתקוע, אך רש״י וריא״ז ס״ל דציר שבאמצע אין דרך בנין בכך, ולדידהו אפי׳ תקע פטור, דאל״כ מה קולא דציר שבאמצע הלא גם בציר מן הצד אם לא תקע פטור. ע״ש.

ולענין מה שמבואר בגמ׳ הנ״ל (ביצה יא:) שלא התירו אלא בחנויות ומשום שמחת יו״ט, אבל בבתים אסור. ולכאו׳ הוי גזירה לגזירה. ועי׳ לפמ״ג בספרו ראש יוסף (ד״ה קמ״ל) שביאר דאפ״ה גזרו בזה כיון דהוי גזירה קרובה. וכיוון לד׳ הרמב״ן (שבת קב:) הנ״ל שכתב דאע״ג דגזירה לגזירה היא,

ל"ח בכל בכה"ג דשכיחא, גזרינן גזירה כדמוכח בפ' יו"ט. וכו'. ע"ש.

ועי' בפני יהושע (בגמרא מהו דתימא) הקשה על שיטת התוס' דגזרו משום שמא יתקע, דהא הוי גזירה לגזירה. דהא בכולי סוגיין מוכח דבציר באמצע לא שייך שמא יתקע. ובשלמא לשיטת רש"י, שייך איסור בחזרה משום טרחא שלא לצורך. ולשיטת התוס' כתב דכיון שבמחובר לקרקע לא חלקו בין ציר מן הצד לציר באמצע, לא חלקו נמי בשל כלים, כי היכי דלא ליטעי. ע"ש.

ועיין להר"ן (ביצה ה: מדפי הרי"ף) שכתב דב"ה סברי לא גזרינן, דכיון דמן הצד גופיה לא מיתסר אלא משום שמא יתקע, לדידהו דס"ל דאין בנין בכלים לא גזרינן באמצע דלא שייכי בהו תקיעה, אטו מן הצד. ומיהו דוקא בתריסי חנויות משום שמחת יו"ט, אבל להחזיר בדבתי אפי' כה"ג גזרינן. עכ"ל. וגם המאירי בבית הבחירה (ביצה יא:) כתב, שב"ש גוזרין בזו, על גב אותן שיש להם ציר מן הצד. וב"ה הואיל ומן הצד עצמו אינו אלא מטעם גזרה, אין גוזרין גזרה לגזרה. ע"כ.

והנה כ' מרן בש"ע בהלכות שבת (סי' שיג ס"ה) שידה תיבה ומגדל שפתחיהן מן הצד ויש להם שני צירים אחד למעלה ואחד למטה, אם יצא התחתון כולו ממקומו, אסור להחזירו שמא יתקע; אבל אם יצא מקצתו, דוחקו עד שמחזירו למקומו כיון שהעליון נשאר במקומו בקל יכול להחזיר התחתון; אבל כשיצא העליון, אסור אפי' לדוחקו ולהחזירו למקומו. וכתב המג"א (סק"ט), כל דלתות שלהם היו להם ב' ראשים א' למעל' וא' למטה וחור אחד היה במפתן וכנגדו חור למעלה במשקוף. והיכא שהחור באמצע פתח התיבה ל"ש למיגזר שמא יתקע, ואפ"ה גזרינן באמצע אטו מן הצד. ועסי' תקי"ט ובפ"ק דביצה, ע"כ. וכ"כ תוספת שבת (ס"ק טז) ובש"ע הגר"ז (סט"ו) ובמשנה ברורה (ס"ק לח). והנה ראיתי מי שהסביר כוונת המג"א, שאמנם בדלת כזאת שהציר באמצע, אין חשש שמא יתקע, מ"מ כיון שאם יתקע חייב מדאורייתא, שפיר שייך לגזור שלא להחזירה למקומה שמא יתקע. ותמוה כי המג"א כתב שגוזרים אטו דלת אחרת שיש בה ציר מן הצד. והיאך שייך לבאר בדעתו "שאם יתקע חייב מדאורייתא, שפיר שייך לגזור שלא להחזירה למקומה שמא יתקע".

וטרם אכלה אשא ברכה מעומק הלב שיזכה כבוד תורתו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, וימשיך לענג את הלומדים בשאלותיו הנפלאות, ובזכות זאת נזכה לגאולה שלימה במהרה בימינו, אמן.

ביקרא דאורייתא
בברכת חזקו ואמצו
ע"ה יצחק מאזוז ס"ט

סימן כד

אם מותר לחמם סופלה בשבת, או שיש לאסור כי אינו מבושל כל הצורך

למעלת ותהלת מחבר הספרים היקר והנעלה, חובר חיבורים מחוכם, אשר עשה ספרים הרבה אין קץ וגרם לתורה שתתרבה בישראל על ידי פלפולו ושאלותיו הנפלאות, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. שלום וישע רב!

בדבר השאלה האם אם מותר לחמם סופלה בשבת, או שיש לאסור כי אינו מבושל כל הצורך. הנה כבר נשאלתי בזה מידי"ן הרב יוסף אביטבול האם מותר לחמם סופלה בשבת, וכתב: ראיתי למו"ר הפוסק הגאון הגדול רבי עמרם פריד שליט"א בגליון אזמרה לשמך מס' 159 שכתב לאסור, כיוון שזה נחשב לא מבושל כל צורכו, ואף שאנשים אוהבים את זה דווקא במצב הזה, לא נחשב מבושל כל צרכו. (וגם יש מאכלים שמבושלים כמאכל בן דרוסאי, ופחות מכך, ואנשים אוהבים את זה דווקא כך, ויש חנויות מיוחדות שמוכרות דווקא מאכלים אלו, ודאי שיהיה אסור לבשלו יותר, וה"ה בנד"ד). עכ"ד. וכן שמעתי מהג"ר גד יזדי שליט"א במח"ס הליכות שבת, שאמר שאסור לחמם סופלה בשבת שהרי הוא לא מבושל כל צורכו, ואין להתיר בזה, כיון דסו"ס הרי הוא באיסור דאורייתא ומבושל רק שישים אחוז, ואף שהוא עתה הוא יבש, הרי הוא כמו שבשר חי אסור להניח על הפלטה בשבת, אף שאנשים אוכלים אותו חי הרי סו"ס עתה הוא מבשל, וכמו בשעועית חצי אפויה שאסור לחמם אותה על הפלטה, וא"כ ה"ה בסופלה שאסור לחמם אותו על גבי הפלטה, והוסיף עוד בזה שאילו שאלו בזה את מרן הגר"ע יוסף היה אוסר בזה, דספיקא דאורייתא. עכת"ד. ואמנם יש לדון בזה כמה היתרים. ואשמח לקבל בזה חו"ד של כת"ר שליט"א. ע"כ.

לענ"ד יש להקל בחימום סופלה בשבת, שכיון שכעת נאכל כך לרבבות אנשים, נחשב לגבי זה כמבושל כל צרכו.

ולכן אף שיש מקום לבשלו עוד, הרי קי"ל שבדבר שמבושל כל צרכו אין בו איסור בישול אפילו מצטמק ויפה לו.

צא ולמד ממ"ש בספר שבות יצחק (דיני בישול פכ"ו סוף סק"ב, עמ' ערה) בשם הגרי"ש אלישיב, ששיעור

מבושל כל צרכו מקרי אם סתם אדם אוכל אותו כך שלא בשעת הדחק. ע"ש. והכי פשיטא ליה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' כו אות א') שכיון שהרבה אנשים אוכלים הביצה בבישול כזה שלא נתקשה כולה ועודנה רכה קצת, אין חשש להקשותה יותר דהוי מצטמק ויפה לו. ע"ע. ועי' בקובץ אור השבת (גליון ל' עמ' יא), שנשאל הגרי"ש אלישיב גופיה: יש עוגה הנקראת סופלה, ויש בה מילוי שאינו אפוי לגמרי, וכך דרך אכילתו, אמנם אחרים אופים לגמרי את המילוי אבל אז יוצא עוגה אחרת הנקראת עוגת שוקולד רגילה. האם מותר בשבת לחמם עוגה כזאת כשהמילוי שבתוכה לא נאפה לגמרי, כפי שרגילים לעשות בעוגה זו, והשיב: אם יש בה מילוי שאינו אפוי לגמרי, הרי שיש בזה חיוב חטאת לחמם את העוגה בשבת. ע"כ. וכ"כ בס' מן העמק ח"ג עמ' ט בשם הגרי"ש אלישיב שיש בזה איסור חטאת. וי"ל. ודו"ק.

וגם אם יש ספק בסברא זו, הרי דעת כמה ראשונים שבדבר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי לא שייך בישול, ואפילו את"ל דבעינן מבושל כל צרכו, וכמו שפסק מרן בש"ע והכי נקטינן, מ"מ שמא כהסברא הנ"ל שכשהגיע לשיעור שראוי לאכילה לרבבות אנשים אין בו יותר חשש בישול. והוי כס"ס.

ב. ולענין אם יש לחוש לבישול השוקולד שבתוך העוגה, שנמס אחר חימום מועט.

הנה נחלקו הראשונים אם מותר לחמם אינפאנדה בשבת, וכתב מרן בש"ע (סי' שיח סט"ז): מותר ליתן אינפאנדא כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואע"פ שהשומן שבה שנקרש, חוזר ונימוח.

אמנם הרמ"א שם כתב, ויש מחמירים, ונהגו להחמיר, מיהו במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה.

ולכאו' לפ"ד הרמ"א יש להחמיר. וכ"כ בס' וביום השבת (פ"א ס"ל). ועי' בס' פסקי תשובות (סימן שיח הערה רסו) מ"ש להחמיר.

אולם נראה שגם להרמ"א יש להקל בזה. דבגדר בישול אחר בישול בלח, כתבו כמה מפוסקי הדור האחרון שרוטב סמיך ועבה כגון קטשופ, הוא בגדר דבר יבש שאין בו בישול אחר בישול. עי' בששי"כ (פ"א הערה ר') ושלחן שלמה (סי' שיח סק"מ אות ד') ובס' הלכות שבת בשבת (ח"א פ"ח סנ"א) ובמאור השבת ח"א (עמ' רסז ועמ' תנ) וח"ב (סי' ז' הערה לא), ועי' בשו"ת אגרות משה ח"ד (חאו"ח סי' עד אות ה'). ועי' בהלכה ברורה (סימן שיח ספ"ט) באורך בדברי הפוסקים בזה.

ג. ויש שמוסיפים שוקולד לעוגת הסופלה אחר האפיה, ולכן אין להקל בזה אלא אם ידוע שהשוקולד נתבשל מערב שבת.

יצחק מאזוז ס"ט

סימן כה

בדין קניית דירה ומכונית ממחלל שבת

ה' תמוז תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה האם יש מצוה לא לקנות רכב של חילוני שהרכב נסע בשבת, וכן האם יש מצוה לא לקנות דירה שגרו שם חילונים שלא שמרו תורה ומצוות. ומה הדין אם החילוני מוכר הרבה יותר זול ממה שימכור לו חרדי.

לענ"ד מעיקר הדין אין הבדל. כן מבואר בגמרא במסכת חולין (טו.) ובמסכת גיטין (נג:) ובמסכת כתובות (לד.) ובמסכת ב"ק (עא.) ובשלחן ערוך (סי' שיח ס"א), שאפילו באוכל שנתבשל בשבת, לא אסרו ליהנות ממנו לעולם אלא לאותו אדם שבישל, אבל לכל העולם מותר לאכול האוכל שנתבשל בשבת.

וקל וחומר בדירה שרק האדם שדר בתוכה חילל שבת.

ומי שרוצה להחמיר, במקום שאפשר להחמיר בנקל, תבוא עליו ברכה, למיגדר מילתא ולכבוד השבת.

ועכ"פ במקום שמוכר יותר בזול, יש להקל.

ביקרא דאורייתא
ובאה"ר
יצחק מאזוז ס"ט

סימן כו

אם לקטן אסור לרסק קרח בשבת בפרט במשקאות קפואים (איגלו) ופרטי דינים בשבירת קרח בשבת

בס"ד, מוצ"ש פ' תצוה, פורים משולש תשפ"א

לכבוד ידי"נ היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, אשר זכה להגדיל תורה ולהאדירה באופן מפליא, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר שאלתו האם קטן בכלל איסור שבירת קרח בשבת, וכגון קטן שרוצה לשבור משקה קפוא (איגלו), הנני לבאר הנראה לענ"ד בזה, וכן בכמה פרטים בהלכות שבירת קרח בשבת.

מקור הדין שאסור לרסק קרח

א. הנה אסור מדרבנן לרסק בשבת שלג או ברד לחתיכות דקות, על מנת שיזוב מהם מים, כדאיתא בגמרא (שבת נא:) ובתוספתא (שבת סוף פ"ד). וכ"פ הרמב"ם (פכ"א מהלכות שבת הי"ג) ובטור ובשלחן ערוך (סימן שכ ס"ט). וכמה טעמים נאמרו בזה בראשונים, והביאם מרן בבית יוסף. רש"י כתב, משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא מים הללו. וכתב הר"ן (כג: ד"ה ואין) ומשמע דמשום סרך מלאכה נגעו בה. אי נמי גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין. וכ"נ מד' הרמב"ם (פכ"א הי"ג). ודוקא היכא דעביד בידים הא אילו הניחם בחמה ונפשרו ואפילו כנגד המדורה מותרים הם דלאו נולד הוא ולא דמי למשקין שזבו דהני בעודם קרושים תורת משקין עליהם לכל דבר, אבל בספר התרומה (סי' רלה) אסר. אולם בב"י בסוף סימן שי"ח (פה. ד"ה ואסור) הובא שרוב הפוסקים חולקים. ע"ש. [ועי' להלן מח' הפוסקים בדעת בעל התרומה]. וע"ע באור זרוע ח"ב (סי' ס) ובחי' רבנו יהונתן מלוניל (שבת נא:) ובס' אהל מועד (דרך ז נתיב ג) ובס' הרוקח (סי' סא) ובדברי רבנו ירוחם (נתיב יב ח"ג). ויש הרבה נפק"מ בין הטעמים. וכאיזה טעם נקט מרן בש"ע, האריכו האחרונים, עי' בס' אגלי טל (מלאכת דש ס"ק לו אות יא) ובתהלה לדוד (ס"ק טו) ולהגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' יד) ובספרו בן איש חי (ש"ב פ' יתרו סי"ב) ובשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כח) ובשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' נג) ובמנוחת אהבה ח"ב (פ"ו סכ"ט) ובס' שערי שלום טוויל (עמ' תרכח). ויש להאריך בכ"ז, ואכמ"ל. [ובענין אם יש לחוש משום טוחן בשובר הקרח

לחתיכות דקות, עי׳ בשו״ת מהרש״ם ח״ג (סי׳ שלד סוד״ה מכתבו הגיעני) שכתב בנידונו שאינו שובר לפירורין דקין שיהיה בו משום טוחן. ע״ש. וי״ל בזה ודו״ק].

מחלוקת הראשונים בריסוק קרח בתוך מים

ב. אולם הנה מדקתני (שבת שם) אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. ופירש רש״י, נותן לתוך הכוס, של יין בימות החמה, כדי לצנן ואע״פ שנימוח מאליו. לכאורה משמע שלא הותר אלא ליתנו בתוך הכוס, אבל לא לרסק בידים. אך בתוספתא (שבת סוף פ״ד) שנינו, מרסק הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. ומבואר שמותר לרסק בידים בכה״ג. וכ״פ הרמב״ם (פכ״א מהלכות שבת הי״ג). וכ״כ במגיד משנה שם. וכן פסקו הרשב״א והר״ן בחידושיהם והנמוקי יוסף והמאירי (שבת נא:). וכ״כ עוד הר״ן בהלכות (דף כ״ג ע״ב). וכ״כ בחידושים המיוחסים להר״ן בשם הרא״ה. וכן פסק בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער תשיעי). וכן ראיתי בחידושי הריטב״א (דף נא: ד״ה אין) שכתב שנראה מדברי רש״י, וגם לשון הגמרא כן נראה, דלרסק בידים לתוך הכוס של יין אסור. אבל בתוספתא אמרו אבל מרסק הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה, ולפי זה נותן דקתני הכא נותן בידיו קאמר ואפילו בריסוק. ואפשר דברייתא דהכא בכוס וקערה ריקנים, ואפילו הכי כשזב מאליו מותר. ולא גזרו שמא ירסק כמו שגזרו במשקה שזב שמא יסחוט, דשאני הכא שהריסוק עצמו מדרבנן. והתוספתא מיירי בריסוק [לתוך] כלים שיש בהם מים או שמן או יין, שהמשקה הנופל בריסוק מתערב מיד, ולפיכך מותר. וכעין שהתירו לסחוט אשכול של ענבים לתוך הקדרה שיש בה אוכל, דמשקה הבא לאוכל כאוכל הוא ולא חשיב סוחט, וכל שכן בזו דריסוק דרבנן הוא. עכ״ל. [וכן הרמב״ן (שבת נא:) הביא התוספתא. ועי׳ במגן אברהם (סי׳ שכ ס״ק יג) שמנה הרמב״ן בכלל המתירים. וגם בבית יוסף בשם מגיד משנה לכאורה משמע כן. ומאידך בס׳ אגלי טל (מלאכת דש סי״ח ס״ק יב) כתב דהרמב״ן אינו מתיר בנ״ד. וכ״כ בשו״ת יביע אומר ח״ד (חאו״ח סי׳ כח אות י). אך בספרו שו״ת יחוה דעת ח״ז (סי׳ רז אות כד) נקט שהרמב״ן מיקל. ע״ש. ופלפלו בזה עוד האחרונים. וע״ע בתהלה לדוד (סי׳ שיח ס״ק לח) ובשו״ת אז נדברו ח״י (סי׳ י). ואכמ״ל].

איברא דלכאורה יש להוכיח דדעת הרא״ש להזהר בזה, ממ״ש הטור והשלחן ערוך (סי׳ שכ סי״ד) שהרא״ש היה נזהר מלהטיל מי רגלים בשלג. ומשמע במגן אברהם (ס״ק יז) שלראשונים הסוברים כהתוספתא הנ״ל יש להקל. ע״ש. ולפ״ז דעת הרא״ש להחמיר. ודלא כהתוספתא. וכן מבואר

בהדיא במחצית השקל (שם) שהוא תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, ולרשב"א ודעימיה דס"ל כהתוספתא שרי, ולרא"ש אסור. ולכאורה יש להוכיח שכן גם דעת מרן השלחן ערוך להחמיר. אולם לפי מה שיבואר להלן שי"א שאין כוונת הש"ע אלא לזהירות בעלמא, א"כ אין הכרח מכאן לאסור מדינא שבירת קרח במים. [ועי' להגאון רבי משה בצלאל בפירושו שבעת הנרות על התשב"ץ קטן (סי' סה) שהשיג על מ"ש בחיי אדם (כלל יד סי"א) להחמיר קצת בהשתנה ע"ג שלג, אע"ג שהיקל בריסוק קרח בתוך מים. ע"ש. ודו"ק].

ובדעת הרי"ף, לכאורה יש להוכיח דס"ל להחמיר בזה, מדהביא (בס"פ במה טומנין) לישנא דברייתא כתלמודא דידן דגרסינן "נותן לתוך הכוס". ולא התיר כהתוספתא. וע"ע בשו"ת ודבר שלום (חאו"ח רס"י ז) שכתב ששיטת תלמודא דידן והרי"ף והטור להחמיר. ע"ש. אך לכאורה אינו מוכרח, שהרי כבר נתבאר לעיל בדברי הריטב"א, דתלמודא דידן אינו חולק על התוספתא, וא"כ ה"נ י"ל בדעת הרי"ף, שאף שהעתיק דברי הגמרא אין הכרח דפליג על התוספתא. ועי' להגאון רבי יהודה עייאש בס' בני יהודה (לחם יהודה ח"ב, דף ה' ע"ג) שכתב דמגמרא דידן משמע דפליגא דקאמרה אבל נותן וכו', משמע דוקא בנותן ולא מרסק. וכ"נ דעת הרי"ף והרא"ש והטור שלא הזכירו אותה תוספתא. ע"ש. וע"ע להגאון רבי אליהו חמוי בס' פה אליהו ח"א (בתשובה בהלכות שבת שנדפסה בסוה"ס, עמ' רטו בדפו"ח) שכתב ג"כ דהגם שמצאנו לרי"ף והרא"ש שהעתיקו לישנא דברייתא דקתני נותן, אפ"ה איכא למימר דס"ל כהרמב"ם ולא פליגי עליה, דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וס"ל דגם בידים שרי לרסק לתוך הכוס. ולא מצאנו מי שחולק בזה רק לרבינו הטור. ורש"י אין הכרח דפליג. וע"ש דלא ברירא ליה בזה, ובסוף דבריו כתב דאפשר דס"ל לרי"ף והרא"ש להחמיר. ע"ש. [רק במ"ש שאפשר שהרא"ש מיקל, לכאו' מוכח מדבריו שהיה נזהר בזה וכדלעיל]. וכ"כ גם בשו"ת שערי ציון בוארון (ח"א סי' יא) שאין הכרח בד' הרי"ף. ובפרט שהרמב"ם והרמב"ן בד"כ ס"ל כהרי"ף, והכא שניהם מקילים. ע"ש. ועי' בשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סי' א) שהבאתי בשם מהר"ד פארדו שבדבר שאינו מפורש בדברי עמודי ההוראה, אין הכרח שמרן יפסוק כדבריהם. ע"ש. ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כח אות י) שכ' דמדהרי"ף והרא"ש הביאו רק סוגית הגמ' דידן, ש"מ דס"ל שאין הלכה כהתוספתא. ע"ש. ודו"ק. [ואם אפשר להוכיח מספר התרומה (סי' רלד) והמרדכי (ס"פ במה טומנין) דלא ס"ל כהתוספתא, עי' במ"ש בס' בני יהודה וס' פה אליהו חמוי הנ"ל. ואם ההיתר בזה תלוי בטעמים לאיסור שבירת קרח, שהובאו לעיל בהערה א', עי' בפרי

מגדים (סי׳ שיח משׁ״ז ס״ק כא) שכתב שלפי רש״י שהטעם משום שבורא המים ומשום סרך מלאכה, משמע דלרסק בכוס אפשר כיון שאינו בעין שרי. ע״ש. והאריכו האחרונים, וע״ע בס׳ ראש יוסף (שבת נא: ד״ה ואין) ובערוך השלחן (סעיף כא) ובשו״ת אז נדברו ח״י (סי׳ י). ועוד. ומידי דברי בו אציין שבדברי מרן בבית יוסף, צ״ב אמאי מרן לא כתב שכן דעת הרמב״ם, והביא רק מהמגיד משנה בשם שאר הראשונים. ועי׳ בזה בס׳ דברי מנחם הגהב״י (סק״ז) ובס׳ מגן דוד אזולאי (ח״ג סי׳ ו). ע״ע].

הוכחה מדין נטילת ידים בשלג וברד והנה התוספות (שבת נא: ד״ה אין) והרא״ש (ס״פ במה טומנין, סי׳ יג) ובסידור רבנו שלמה ב״ר שמשון מגרמייזא ובספר הפרדס (הלכות יום הכפורים) ובמחזור ויטרי (הל׳ שבת, מסה״ת, סי׳ כז) ובשבלי הלקט (סי׳ פה) ובספר התרומה (סי׳ רלד) ובתניא רבתי (סי׳ יח) ובספר הפרנס (סי׳ קס) ורבנו ירוחם (ני״ב חי״ג) ובספר האגודה (ס״פ במה טומנין) ובפסקי מהרי״ח ובמרדכי (פ״ד דשבת, סי׳ של) ובטור (סי׳ שכ) כתבו שיזהר כשנוטל ידיו שלא יהיה במים שלג וברד, שמא ירסקם. ולכאורה משמע דס״ל שאסור לרסק שלג וברד אפילו בתוך המים. ולפי זה מוכח דאף מרן לא ס״ל להקל כהתוספתא, מדפסק בשלחן ערוך (סימן שכ סי״א) כדברי התוס׳ והראשונים הנ״ל, שצריך ליזהר בחורף שלא יטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד, ואם יטול, יזהר שלא ידחקם בין ידיו, שלא יהא מרסק. ומבואר במגן אברהם (ס״ק טז) ובאליה רבה (ס״ק יא) ובתוספת שבת (ס״ק כ״ה) ובשלחן ערוך הגר״ז (סעיף יט) שלפוסקים כהתוספתא יש להקל בזה. [וע״ע בספר שלחן עצי שטים (סי׳ ג מלאכת דש סק״ח) דס״ל כהש״ע לאסור ריסוק שלג בתוך מים, ומ״מ לא אסר כולי האי אף ליטול ידיו, אלא כתב שהנוטל ידיו בחורף במים שיש בהם שלג וברד, יזהר שלא ידחקם בין ידיו, שלא יהא מרסק. ע״ש]. ולכאורה מוכח הכא שמרן מחמיר משום דלא ס״ל כהתוספתא. וכן ראיתי להגר״ש לניאדו בתשובה שנדפסה בסוף שו״ת מעשה איש (דק״ט ע״א) שכתב להוכיח כן מהכא. וכ״כ בס׳ קצות השלחן (סי׳ קכז בדה״ש סק״ב) דמאיסור נט״י במים שמעורב בהם שלג, מוכח דקי״ל כהאוסרים לרסק שלג המעורב במים. ע״ש.

אולם לכאורה יש לחלק, דאף אם נפסוק להלכה כדברי התוספתא, מ״מ אפשר שאחר שפיכת המים ישארו חתיכות קרח על ידיו, ללא מים, ויבוא לרסקם. ובזה לכו״ע אסור לרסק בידים. וכן ראיתי בס׳ חמד משה (ס״ק ו׳) שכתב דלא דמי לדין התוספתא, דשם ההיתר משום דמרסק לתוך המים ומתערב מיד, אבל הכא אמאי יהיה מותר לרסק בידים הואיל ומדיח ידיו

במים ג"כ, הרי מ"מ הנך מים אזלי והברד או השלג נשאר לבד. ולכן נראה דאסור לרסקו. ע"ש. וכ"כ בספר מנורה הטהורה (קני המנורה ס"ק י"ז) שאף לתוספתא יש לאסור בנ"ד, דכאן ניכר טפי מבתוך הכוס. ע"ש. וכן ראיתי להגאון רבי יהודה עייאש בס' בני יהודה (לחם יהודה ח"ב, דף ה' סע"ב ורע"ג) שכתב דצ"ל דהטעם משום שכשמריק המים ע"ג ידיו ומשפשפם זו בזו, יש לחוש שמא לא יהא ברד במים, ושמא ירסקנו בידיו בשעת השפשוף, דהשתא אינן מעורבים עם המים. וכ"נ קצת מלשון התוס'. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי אליהו חמוי בס' פה אליהו ח"א (בתשובה בהלכות שבת שנדפסה בסוה"ס, עמ' רכג בדפו"ח). וכ"כ הכה"ח (אות סט). וכן המשנ"ב בביאור הלכה (סי"א ד"ה יזהר) אחר שהביא שהמג"א מיקל, כתב ע"ז, ואין להקל בזה דדין זה העתיקו כמה וכמה ראשונים. ע"ש. והיינו אע"פ שבמשנה ברורה (ס"ק לד) הזכיר שיש מתירים לשבר בידים בתוך הכוס. ולעיל בשער הציון (סי' שיח ס"ק קמו) כתב בנידונו ש"טוב" להזהר. (ולא אסר מעיקר הדין). ונראה כוונת הביאוה"ל דהכא חמיר טפי ע"פ מה שנתבאר לעיל, דפעמים השלג והברד אינם בתוך המים, ומרסק שלג בידים. (וע"ע בשו"ת אבני ישפה ח"א סי' פה מ"ש לבאר בדברי הביאוה"ל). וכ"כ לדחות בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' כח סוף אות יב) וח"י (סי' כג ד"ה ובהבנת) ובשו"ת שערי ציון בוארון (ח"א סי' יא). [ועי' בס' הלכות שבת בשבת ח"א (פי"א הע' נח) שכתב להוכיח מדין נט"י במים שמעורב בהם שלג, דנקטינן להחמיר בשבירת קרח שבתוך מים. ושוב כ' שלכאו' יש לחלק (כנ"ל) שיש לחוש שיישארו חתיכות קרח על ידיו, אך לא ראיתי למי שעורר בזה. וצ"ע. וע"ש שפסק להחמיר ולא חילק בזה למעשה. והוא פלא דגברא רבא כוותיה לא זכר מכל הפוסקים הנ"ל שיש לחלק בזה].

וכן מוכח כחילוק זה בדברי הריטב"א (שבת נא:), שבתחילה פסק כדברי התוספתא, ובסוף דבריו הזכיר הדין שאסור לרחוץ ידיו בשלג. ע"ש. וכן מוכח בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער תשיעי) שהביא תחלה שהרמב"ם מתיר לרסק שלג בתוך הכוס, ואח"כ הביא שהתוספות כתבו שאסור לרחוץ ידיו בשלג, לפי שממחה בידים והוי מוליד. וכן נראה. ע"כ. וגם בנמוקי יוסף (שבת נא:) הביא בתחלה דברי הרא"ש שיש להזהר בנטילת ידים כדלעיל, ושוב אח"כ דברי הר"ן שמיקל כהתוספתא. ולא העיר דפליגי אהדדי. ומוכח מכ"ז דאף לתוספתא, יש מקום לאסור נט"י במים שמעורב בהם שלג וברד.

ומאידך, בשלטי גבורים (ס"פ במה טומנין) כתב וז"ל: וטעם איסור ריסוק הברד, איכא פלוגתא בין

מימוני (פכ״א מהלכות שבת הי״ג) וסמ״ג (ל״ת סה) והרמב״ן (שבת נא: ד״ה והא) והרשב״א (ד״ה הא), ובין רש״י (ד״ה כדי) ורבינו ברוך (סה״ת סי׳ רלה) והרא״ש (סי׳ יג) והטור (סי׳ שיח). ויש נפקותא לענין נתינת הפשטיד״א כנגד האש, ״ורחיצת ידים בברד ושלג בשבת כשמעורב עמהם מים אחרים״, ושפשוף ידים במלח, ורחיצת ידים בבורית, ולהשתין ע״ג שלג. עכ״ל. ומשמע מדבריו דלהרמב״ם ודעימיה יש להקל ברחיצת ידים במים שמעורב בהם שלג. (ועי׳ בשו״ת תפלה למשה ח״א סי׳ נג אות ה מ״ש להעיר בדברי שלטי הגבורים).

ודבר פלא ראיתי בערוך השלחן (סי׳ שכ סעיף כד) שהעיר על מנהג העולם שמקילים לערבב סוכר בכוס, ולכאורה אסור כדין ריסוק קרח. וכתב שלמקילים כהתוספתא ניחא, ואפשר דגם להאוסרים לא אסרו רק כשמרסק מבחוץ ונותן לתוך הכוס, אבל בתוך הכוס עצמו מותר, שהרי מעולם אינו ניכר בפני עצמו. ע״ש. אך בשלחן ערוך הגר״ז (סעיף יט) מבואר בהדיא לא כן. ע״ש. וכן מבואר בעוד פוסקים. וכן השיג ע״ז בשו״ת ציץ אליעזר ח״ו (סי׳ לד אות יט).

בירור דעת מרן

והנה בעולת שבת (ס״ק כו) ובמגן אברהם (ס״ק יג) כתבו שמדברי מרן בשלחן ערוך (סעיף ט) שכתב: השלג והברד אין מרסקין אותם, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס והוא נימוח מאליו ואינו חושש. משמע דלרסק בידים אסור. וכ״כ בספר שם חדש ע״ס יראים ח״א (עמוד זמנים, אחר מלאכת לש, ד״ה ושלג, דף נה ע״ד) שדעת הש״ע להחמיר, וכתב לבאר טעמו שהחמיר, כיון דהרי״ף והרא״ש הוו גרסי אבל נותן וכו׳, כגירסת הש״ס, פסק כוותייהו. ומה גם דלשון התוספתא אפשר לפרש כן, אבל לרסק, דהיינו ע״י נתינתו לתוך הכוס נמצא שהוא מרסק. אבל לעולם הוא נימוח מאליו ולא מרסק בהדיא. ע״ש. וכ״כ אחרונים רבים שדעת הש״ע להחמיר, דלא כהתוספתא.

איברא דלכאורה יש להעיר בזה, דהא מרן הביא בבית יוסף דברי הראשונים המקילים בזה בשתיקה, ולא העיר עליהם כלל. (אמנם אפשר דבשלחן ערוך הדר ביה להחמיר). וגם הרי דברי מרן בש״ע הם ג״כ דברי הטור, שהרי הטור כתב: ״אין מרסקין השלג והברד, אבל נותן הוא לתוך הכוס ולתוך הקערה ואינו חושש, אע״פ שמתמחה, כיון שאינו עושה בידים שרי״. וכפי שדייק המג״א מלשון הש״ע בזה דס״ל להחמיר בנ״ד, א״כ אף מרן גופיה בבית יוסף היה לו לדייק שאף הטור ס״ל להחמיר ופליג על הראשונים המקילים שהביא בבית יוסף, ואמאי לא ציין מרן שהטור פליג עלייהו. ואם ס״ל למרן שאין הכרח דהטור פליג ואוסר

בזה (ועיין בדברי הריטב"א הנ"ל מ"ש לבאר שאין הכרח דתלמודא דידן פליג על התוספתא), א"כ אף מרן שכתב כעין דברי הטור אפשר שאין הכרח שאוסר. וגם אחר שכן מבואר בתוספתא, וכן פסקו הרמב"ם והרשב"א והר"ן והרב המגיד, מה הכריחו למרן לפסוק היפך דברי גדולי הראשונים הנ"ל. ולא יהא אלא ספק, ספיקא דרבנן לקולא.

ואכן ראיתי למהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קצב) שהעיר בנ"ד בדעת מרן, ואחר שהביא שבספר מעשה רוקח כתב שהב"י סי' שכ לא התיר אלא נתינה אבל ריסוק אסר. השיג ע"ז וכתב, ואנכי לא ידעתי מהיכן ראה זה, דאדרבה הבית יוסף הביא דברי הרב המגיד והר"ן דבתוספתא התירו, ופי' הדברים שלא יהיה על קערה ריקנית, ומדפירש ולא חלק ע"ז בפירוש, נראה שדעתו מסכמת לסברא זאת. ואיך כתב שהב"י לא התיר, כאילו כתב מרן כך בפירוש. והא ליתא. ואם כיוון למ"ש בשלחנו הטהור שם, הול"ל בפירוש, ומה צריך לומר והב"י. וכד דייקינן שפיר, לשון מרן בש"ע אינו כלשון הטור, שהטור פי' שיחותיו יותר להוסיף אע"פ שמתמחה, כיון שאינו עושה בידים. אלא שמה שהוסיף בש"ע והוא נימוח מאליו, היינו הך, והכל הולך לכוונה אחת. עכת"ד. וע"ש בסו"ד. וע"ע להגאון רבי אליהו חמוי בס' פה אליהו ח"א (בתשובה בהלכות שבת שנדפסה בסוה"ס, בדפו"ח עמ' רטו והלאה) שצידד שדעת מרן להחמיר, אך תמה אמאי לא פסק מרן כהמקילים, וכתב שע"פ צד הדחק י"ל שגם מרן סובר כהמקילים. ושוב כתב שאינו מוכרח. ע"ש. ועוד ראיתי בס' ערוך השלחן (סעיף כב) שג"כ צידד דהש"ע מתיק לרסק בידים בתוך הכוס. ובתחלה תמה על הש"ע מדהתיר לתת בכוס ולא כתב שאפילו לרסק בידים מותר, ש"מ דס"ל כרש"י מטעם נולד, וא"כ איך התיר בהניחם בחמה ונפשרו, דלטעם נולד בודאי אסור. ואולי הש"ע מתיר אפי' ע"י ריסוק כהרמב"ם, ונקט לשון הגמרא. ע"ש. [ובעצם מה שחיבר טעמי נולד י"ל ע"ד, דתרי מילי נינהו. וזה ברור]. גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סי' לד אות כ) כתב שהלכה כהתוספתא להקל, וצידד שכך דעת הש"ע, ואפשר להביא קצת סייעתא לזה ממה שהבית יוסף הביא בסתמא דברי הרב המגיד בשם הרמב"ן שבתוספתא התירו אפילו לרסקו לתוך הקערה, מבלי להעיר על פלוגתא מפורשת בכך ומבלי להכריע נגד זה. ע"ש. גם בשו"ת חמדה גנוזה שלוש (ח"א סי' טו) כתב שמרן הש"ע לא הכריע להחמיר היפך הרמב"ם. ומרן הביא בב"י דברי הרמב"ן והר"ן בשתיקה ונראה שמסכים להם, והא דכתב בש"ע שנותן לתוך הכוס ונימוח מאליו, נראה שלא רצה להכריע בזה וכתב רק דין שמותר להניחן בחמה או בכוס שכבר הכריע בו בסימן שי"ח סט"ז. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת שערי

ציון בוארון (ח"א סי' יא) שכתב שהואיל ומצאנו לשבעה ראשונים, הרמב"ם הרמב"ן הרשב"א הריטב"א הרא"ה והר"ן והרב המגיד דס"ל להקל בריסוק שלג בידים בתוך משקים, ומרן הביא ד"ז בשתיקה בבית יוסף, והריטב"א ביאר שאין שום מחלוקת בין התוספתא לגמרא דידן, ולא מצינו שהראשונים חולקים ע"ז, י"ל שכן גם דעת מרן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברות יעקב דהאן ח"ב (סי' כח אות ד) להקל, ושלא מצאנו בראשונים מי שחלק בהדיא על התוספתא. ע"ש. וע"ע בס' מגן דוד אזולאי (ח"ג בסוה"ס סימן ו') שכתב ג"כ שאם מרן היה רואה דברי כל הראשונים המקילים בזה היה פוסק להקל. ע"ש.

ומצינו לכמה מגדולי האחרונים שכתבו להקל. כ"פ המג"א (ס"ק י"ג, ס"ק ט"ז) ובתוספת שבת (ס"ק כ"ב) ובחיי אדם (כלל י"ד סעי' י"א) ובס' תהלה לדוד (סי' שיח סוף ס"ק מב). ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת אז נדברו (ח"י סי' י') שכתב להקל, ושגם בש"ע אין הכרח שמחמיר. ושכן מוכח שהמ"ב מיקל, דלא כתב כאן דיש להחמיר, כמו שכתב בשעה"צ (סימן שיח ס"ק קמו). וע"ש. וכ"כ בשו"ת אור יצחק עבאדי (ח"א או"ח סי' קע) שהש"ע מיקל. ע"ש. [ועי' היטב במגן אברהם (סי' שיח ס"ק מג, ובאליה רבה שם, ובביאור הגר"א שם]. והמשנה ברורה סי' ש"כ ס"ק ל"ד) כתב שיש מתירים בזה. אך לעיל בשער הציון (סי' שי"ח ס"ק קמ"ו) כתב בנידונו שטוב להחמיר. וכ"כ בנ"ד בס' שמירת שבת כהלכתה (פ"י ס"ב) ובס' ארחות שבת (פ"ד סמ"א) והגר"ח קנייבסקי בספרו שונה הלכות (סעיף יג) שטוב להחמיר לכתחלה.

האחרונים המחמירים

אולם למעשה הסכמת רוב האחרונים שדעת מרן הש"ע להחמיר. וכמו שכתב בעולת שבת (ס"ק כו) שדעת הש"ע להחמיר. וכ"כ במגן אברהם (ס"ק יג) ובמעשה רוקח (פכ"א מהלכות שבת הי"ג) ובאליה רבה (ס"ק יא) ובספר דברי מנחם (הגהות בית יוסף סק"ז) ובספר שם חדש ע"ס יראים ח"א (עמוד זמנים, אחר מלאכת לש, ד"ה ושלג, דף נה ע"ד) והגאון רבי יהודה עייאש בס' בני יהודה (לחם יהודה ח"ב, דף ה' ע"ג) ובס' אגלי טל (מלאכת דש אות לו ס"ק יב), והגאון רבי דוד פארדו בספר חסדי דוד על התוספתא (סוף פ"ד דשבת) ובס' פתח הדביר (סק"ה) ובגדולות אלישע (ס"ק כו) ובס' תורת שבת (ס"ק יא וס"ק יד) ובמשנה ברורה (שער הציון סי' שיח ס"ק קמו) ובשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' יד) ובספרו בן איש חי (ש"ב פ' יתרו ס"ט) [ועי' לו להלן סי"ג שכתב שמנהג בגדאד להקל ביגורט"י, והוא ע"פ הרמב"ם שמתיר בשבירת קרח בכוס] ובכף החיים (אות נט) והגר"ש הדאיה ובנו הגר"ע הדאיה בתשובותיהם בשו"ת ודבר שלום

(חאו"ח סי' ז) ובשו"ת מעשה איש (בסוה"ס, דף קט) שדעת הש"ע להחמיר. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כח אות י) ובלוית חן (סי' נח) ובחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' קנו והלאה) שדעת מרן להחמיר, והביא כמה מהפוסקים הנ"ל. וכן כל האחרונים הנ"ל שכתבו שלסוברים כהתוספתא אפשר להקל ליטול ידים במים המעורבים בשלג, מוכח שסוברים שדעת מרן שהחמיר בזה, ולא סבירא ליה כהתוספתא. וכן פסקו להחמיר אף הלבוש (סעיף י') ובשלחן עצי שטים (סי' ג' דש סעי' ח') ובש"ע הגר"ז (סעיף יט) [ופשיט"ל אף בדעת הש"ע גופיה דמחמיר בזה] ובאגלי טל (דש סעי' י"ח) [ושכן דעת הש"ע, וכנ"ל] ובקצות השלחן (סי' קכ"ז ס"א) ובשביתת השבת (דש סעי' כ'). וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (סי' סז סוף אות א') ובשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' נג) ובס' מנוחת אהבה ח"ב (פ"ו סכ"ט) ובס' הל' שבת בשבת (פי"א סל"ג) ובשו"ת דברי בניהו (חי"ח סי' כ') ובשו"ת נשמת שבת (סי' שכ סעיף רמא) ובס' תורת המלאכות (מלאכת דש עמ' צו). לפיכך נראה שיש להחמיר, ומ"מ במקום שיש עוד נימוקים נוספים, אפשר לצרף דברי המקילים. ונראה גם שלבני אשכנז המקילים בזה יש להם על מה לסמוך.

לפיכך למעשה, כוס שיש בתוכה מים וקוביות קרח, אף שיש מתירים לבחוש בכף בתוך הכוס, אף על פי שעל ידי כך מרסק בידים הקרח, הואיל והקרח בתוך המים, ואינו ניכר, למעשה יש להחמיר בזה לספרדים. ובמקום שיש עוד נימוקים נוספים, אפשר לצרף דברי המקילים. ולאשכנזים המקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו.

והוא הדין לעירוי מים חמים על קרח בשבת (באופן שאין לחוש לבישול כגון עירוי מכלי שני, או עירוי מכלי ראשון שאין היד סולדת במים החמים). לפיכך מנוע מזגן שנתכסה בחורף בשכבת קרח, וחפץ לערות מים חמים להפשיר הקרח, לספרדים יש להחמיר בזה, אולם לאשכנזים המקילים יש להם על מה שיסמוכו.

הנאה מקרח שהתרסק בכוס מים

ג. ולפי האמור נראה שאם עבר וריסק שלג בתוך מים, מותרים. שמאחר ויש מתירים לרסק לכתחלה, בדיעבד יש להקל.

דהנה כן מבואר במשנה ברורה (סי' שיח סק"ב) שבדבר שנחלקו הפוסקים להתיר לכתחלה, בדיעבד יש להקל. וה"ה בנ"ד שלדעת רבים מהראשונים והאחרונים יש להקל לכתחלה, לדידן יש להקל עכ"פ בדיעבד. וכ"פ בנ"ד בחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' קנח). והיינו אפילו בשלג, כשריסקו בתוך מים יש להקל. ועי' להלן במים שהוקפאו והפכו לגושי

קרח שיש להקל בדיעבד אפי׳ שלא בתוך מים.

שבירת קרח על ידי קטן

ד. אחר כל האמור, נראה שאף שגם קטן בכלל איסור שבירת קרח, ככל איסורי דרבנן שאף קטן מצווה בהם מדין חינוך.

מכל מקום יש להקל לקטן לבחוש ולשבור גושי קרח בתוך כוס מים. וכן אריזות משקה קפוא (איגלו, שלוק) מותר לתת לקטן לאוכלם, אף על פי שיתכן שירסקם בידיו קודם האכילה. [ואם מרסק בפיו דרך אכילה, יתבאר להלן שאף לגדולים יש להקל בזה].

וטעמא דמילתא, משום דנראה שיש להקל לקטן בדברים שנחלקו בהם הפוסקים, דאף דנקטינן להחמיר, מ״מ לקטן יש להקל. ע״פ מ״ש מרן בבית יוסף (סימן רסט). ולפיכך בדין ריסוק שלג או גושי קרח בתוך מים, שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים, וי״א שאף דעת מרן השלחן ערוך גופיה להקל, נראה שיש להקל לקטנים. ונודע שדעת הרשב״א (יבמות קיד. שבת קנג.) והר״ן בהלכות (רפ״ח דיומא ור״פ מי שהחשיך) ובחידושיו (ר״ה לג.) והרי״ד בתוספותיו (שבת קלט.) שמותר להאכיל קטן דברים האסורים מדרבנן. וע״ע בשו״ת הריב״ש (סי׳ שצד). ע״ש. ועי׳ להרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ צב). (עיין בשיטות הראשונים בזה בערך השלחן סי׳ שמג סק״ב, ובמנוחת אהבה ח״א פ״כ ס״ב. וע״ע בשו״ת תפלה למשה ח״ד סי׳ נג ובהערות איש מצליח על המשנ״ב סי׳ תרמ סק״ה ובספר ברוך השלחן ח״ב עמ׳ יג ובהסכמת מרן הגר״ע יוסף, ובשו״ת אבי הנחל סי׳ כא). וכעי״ז פסק ג״כ מרן הגר״ע יוסף בשו״ת יביע אומר ח״א (חיו״ד סי׳ ד׳ אות ב׳ והלאה) להקל לטלטל ספר ע״י קטן שלא הגיע לחינוך דרך כרמלית, וכן להקל לקטנים באכילת מאכלי חלב אחר בשר. ע״ש. וחיזק דבריו בחלק ג׳ (חיו״ד סי׳ ג׳). וגם בשו״ת חזון עובדיה ח״א (ס״ס מג) ובשו״ת יביע אומר ח״ה (חיו״ד סי׳ יא) כתב להסתמך בנידונים שונים ע״ד מרן בב״י (סי׳ רסט) הנ״ל. וע״ע בלוית חן (סי׳ קכח) ובשו״ת יביע אומר ח״ו (חאו״ח סי׳ מח אות יט) ובהליכות עולם ח״ד (עמ׳ רצז). ואף מרן ראש הישיבה שליט״א בתשובה בספרו סנסן ליאיר (סי׳ יב בהערה ב׳) ועוד מקומות הסתמך ע״ד מרן בב״י (סי׳ רסט) הנ״ל. וכ״כ בשו״ת אור לציון ח״ב וח״ד (פרק ס״א ס״ה) להקל לקטנים עפ״ד מרן הנ״ל. ע״ש.

ועיין בשו״ת מחקרי ארץ שעיו (ח״ב סי׳ מב) שהעיר עמ״ש בקובץ בית הלל (גליון ו עמ׳ ע) שלא ראוי לתת קרחון בשבת לקטנים דדרכן לרסקן ביד, ואנן ספינן להו איסור בידים. והשיג ע״ז דאין זה נקרא דספינן להו איסורא, משום דעבדי הכי אדעתא דנפשייהו, ורק יזהירם שלא ירסקו הקרח. ע״ש. ולפי האמור אף אינו חייב להזהירם

שלא ירסקו הקרח בידים. והמחמיר לחנכם תע"ב. ועי' בס' ואין למו מכשול ח"ג (עמ' קמז) שיש להזהר באכילת איגלו ושלוק כי מצוי מאד שע"י דחיפת הקרח החוצה מתרסק ונמעך החלק התחתון של הקרח. ושכן העיר בס' הנותן שלג (עמ' לב). וע"ע לו בח"ה (עמ' קה). אולם לכאורה אם לוחץ על הקרח הוא ע"מ להוציאו ולקרבו לפתח, ולא איכפ"ל בריסוקו, אף במקום דהוי פ"ר שיתרסק, הוי פ"ר דלא איכפת ליה בדרבנן, ויש לסמוך על הראשונים והאחרונים המקילים לרסק קרח בתוך מים. וע"ע בשו"ת אבני לוי (סי' כד) שיש להקל לחלק לקטנים איגלו ושלוק אע"פ שירסקו בידים. ואף לגדולים יש להקל ללחוץ על השלוק, שבד"כ מה שלוחצים על השקית הוא לקרב הקרח לפתח השקית שיוכל לשתותו, ואע"ג דהוי פ"ר שעי"כ מתרסק ונוזלים מימיו, הו"ל פ"ר בדרבנן. וכ"כ בשו"ת אדני פז אבידר (ח"ד סי' נח) ובס' הליכות שבת (מלכה פמ"ה סי"ד). ע"ש. וע"ע בשו"ת בא גד (ס' ח).

מים שהוקפאו

ה. ועוד יש לצרף צירוף חשוב להקל, כי יש אומרים שלא אסרו לרסק אלא שלג וברד, לפי שמוליד משקה שלא היה בעולם, אולם מים שהוקפאו והפכו לקרח, אין איסור לרסק ולשבור. דהנה זה לשון שבלי הלקט (סי' פה): כתב ר' בנימין אחי נר"ו, דוקא שלג וברד אסור לרסק משום שהוא מוליד משקה שלא היה בעולם, ודומה לסחיטת פירות. אבל השואב מים מערב שבת ובבקר מצא אותן קרושין, מותר לרסקן, ואין בו משום תולדות משקה. עכ"ל. וכן ראיתי בארחות חיים (הלכות שבת סי' עז) שכתב בזה"ל: הר' דוד בר לוי ז"ל כתב די"ל דאפילו נקפה השמן כמו שנקפה מרוב קרירות, מפשירו שם, דהפשרו לא זה הוא בשולו. "אחר שאין תחלת ברייתו להיות נקפה, ולא דמי לחלב ודונג דהנהו תחלת ברייתן להיותם קפואים". וכן הדין נמי להניח פאנאדה או תבשיל צונן לחממו כנגד המדורה, ואע"פ שהופשר השומן והמרק שנקפה בתוכה אחר שכבר נשתנו ע"י בשול מע"ש, אין בכך כלום אם נקפא אח"כ ונתפשרו כנגד המדורה עכשיו. וכ"כ הר"ם נ"ע. וכ"כ הרא"ה ז"ל. והבעל התרומה ז"ל מחמיר בזה, ולא נתן ראיה ברורה, כי עיקר ראייתו משום דאין מרסקין את השלג ולא את הברד. דהוא סבר דטעמא משום אולודי המים, ואע"פ שחוזרין לקדמותן קרי להו אולודי. אך הרמב"ם ז"ל פי' הטעם משום סחיטה כמו בשלג. עכ"ל. ובש"ע (סי' שיח סט"ז) פסק דלא כבעל התרומה. ומבואר בהדיא דדוקא בדבר שתחלת ברייתו קפוא נאסר לרסקו, אך מים שהוקפאו שרי.

וכן מצאתי עוד בחידושי ריבב"ן (שבת נא:) שהביא דברי ספר התרומה בזה"ל: פשטידא בימות החורף צריך לישמר בשבת שלא יתן סמוך לאש

להחם מפני שמנונית שנקרש ועתה נמחה על ידו, "כברד שהיה תחלה מים ונקרש", שאסור ליטול מהם ידיו. וכ' ע"ז ריבב"ן, ואינו נראה לי, שאינו דומה לברד. "שהברד לא היה תחלתו מים", והוי דבר הנולד. אבל תבשיל היה תחילתו שומן מחוי ואח"כ נקרש. על כן אינו מוליד. עכ"ל. ולכאו' כוונתו כדעת שבלי הלקט וארחות חיים הנ"ל, שהברד כיון שירד מהשמים קפוא, חשיב נולד כשמרסקו. משא"כ בפשטיד"א ובקרח.

וכן ראיתי בס' ערוך השלחן (סעיף כה) שהביא לשון התוס' שאסור לשבור מים "המתקרשים", ואח"ז כתב שמסתפק בלשון רבותינו, דמשמע להדיא שלא הקפידו רק על ריסוק שלג וברד, ולא על ריסוק קרח. ואולי מפני שהקרח היה מקודם מים אין בזה לא משום מוליד ולא משום גזירת סחיטת פירות. ויש להתיישב בזה, דלכאו' יש בזה נולד כשומן שקרש, והמתירים שם ה"ט משום שאינו מרסק בידים. אבל בידים שפיר הוי נולד. אלא דלשון הש"ס והפוסקים לא משמע כן. וצ"ע לדינא. ע"ש. ואם היה רואה שכדבריו מפורש בשבלי הלקט וארחות חיים היה שש לקראתם. [וע"ע בערוך השלחן להלן (סעיף כו) שכתב שבמלח של ים (שנוטלים מי הים ומניחים בבריכות והמים מתייבשים ונעשה מלח) יש להסתפק כהספק שנסתפקנו בסעיף הקודם (אם יש איסור לרסקו, אחר שאף מלח זה היה בתחלה מים, ושמא אין איסור לרסקו למים). ע"ש. ועיין היטב בפרי מגדים (מש"ז סק"ט) בזה ובסוגי המלח].

וגם בשו"ת זהב שב"א (גרוס, סי' ו' אות א') כתב שהגמרא והש"ע נקטו אין מרסקין את השלג והברד, ולא נקטו קרח, יען שברד ושלג תחלת הוייתם משעה שנראו לפנינו הוא בצורת גוש, אבל קרח שבא לפנינו בצורת נוזל היינו מים, אף שאח"כ נהיה לגוש באופן טבעי מחמת הקור, מ"מ בכגון דא בתר מעיקרא אזלינן ודיינינן ליה כדבר לח הן בנוגע לדין סחיטה, והן בנוגע לדין בישול אחר בישול. ע"ש. (וביאר כן בכוונת הה"כ בקובץ וילקט יוסף תרע"ג סי' מ').

המתירים במים שהוקפאו בשבת לרסקם לכתחלה בידים

וכעין זה ראיתי בספר תורת שבת (סי' שיח ס"ק לט) [אליבא דספר התרומה (סי' רלה) ששומן שחיממו בשבת השומן אסור משום נולד], שכתב דמ"מ אם לא היה קרוש מערב שבת רק נקרש בשבת, מותר לתת בחמה או במקום שאין היד סולדת בו שימח, שהרי קי"ל אין מוקצה לחצי שבת (סי' שי ס"ג), ואינו דומה לשברי כלים שאסור לטלטלם בשבת. דשאני התם דלא הדר אחזי, אבל בזה אחר ההפשר נעשה כמו שהיה בין השמשות. ולכן אין בזה משום נולד. ע"ש. גם בס' אגלי

טל (מלאכת דש ס"ק לו אות כו) כתב שמים שנקרשו ונעשו כפור וחזרו ונמוחו בשבת מותרים, דומה למה שאמרו אין מוקצה לחצי שבת, ה"נ אין נולד לחצי שבת. ואין לומר שכיון שנקרשו בטל מהם תורת משקה, וכשחזרו ונמוחו פנים חדשות באו לכאן, וכדמוכח בתוספתא שהובאה בר"ש טהרות (פ"ג מ"ב), ובתוספתא דפרה (פרק ח). עכת"ד. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סי' לד אות לא). וכן בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"י הע' ט') הביא דברי האגלי טל, וכתב בשם הגרש"ז אוירבך שכן משמע במגן אברהם (סי' תקז סק"ו), והוסיף דאף לדעת הסוברים שקרח הנעשה בשבת חשיב נולד, מ"מ אם הכניס מים למקרר סמוך לשבת ונקרשו בשבת, מסתבר שאין הקרח נחשב נולד, כיון שממילא הוא עתיד להיות ודאי קרח, הו"ל כזיתים שריסקן ושמן של בדדין, שאין המשקה נחשב נולד. ע"ש. וע"ע בס' שלחן שלמה (סי' שכ סק"כ אות ב).

דברי החולקים

אך הגאון רבי עקיבא סופר בהסכמתו לספר זהב שב"א הנ"ל, העיר על מ"ש המחבר שקרח שנקפא באופן טבעי מחמת הקור בתר מעיקרא אזלינן, שכן דייקא לשון הגמרא והש"ע. והשיגו מדברי הטור בסימן ש"כ שהביא דברי אבי עזרי, שמותר לשבר קרח כדי ליטול מים מתחתיו, וכתב הב"י שאע"פ שכששברו ניתזים ממנו חתיכות קטנות מותר, דלא מתסר אלא כשהוא מרסקו כדי שיזובו מימיו וכו'. ונראה שאם מכוין שיזובו מימיו אסור משום סחיטה או נולד. ע"ש.

גם בשו"ת טעם זקנים (וורנר, ס"ס ד) העיר על מה שכתב באגלי טל שמים שנקרשו אין עליהם איסור ריסוק בשבת, דמעיקרא מים ועכשיו מים, והשיגו שבאור זרוע (סי' סב) כתב בשם ספר התרומה (במפתחות שבסוה"ס סי' רלד) להיפך, וז"ל: ולא תימא דוקא גבי שלג אמרינן אין מרסקין וכו', מפני שמתחלה היה עב וקרוש ונולד צלול על ידו, אבל שמנונית שנקרש הלא תחלה היה צלול לא הוה נולד כשיחזור ויעשה צלול. לא היא, שהרי ברד שקורין גלצ"א, ובלשון כנען לוד, היה תחלה צלול ואח"כ נקרש ואפ"ה תנו רבנן אין מרסקין את הברד וכו'. עכ"ל. ולפי הוכחתו מוכח מספר התרומה אף דלא כדברי שבלי הלקט. ומ"מ אליבא דהש"ע (סי' שיח סט"ז) שפסק דלא כספר התרומה, אין הכרח מזה. וע"ע בס' מאור השבת (ח"ג סי' הע' קלו).

החולקים על שבלי הלקט

ומצאתי בפסקי מהרי"ח (נדפס בקובץ שיטות קמאי עמ' תתרכז) שכתב בזה"ל: יש ליזהר בימות הגשמים "שהמים נקררים" ויש ברד מעורב במים, ויש ליזהר שלא ירחוץ בהם פניו ידיו ורגליו. עכ"ל. ומבואר

בהדיא שאוסר אף במים שקפאו מחמת הקור, ופליג על שבלי הלקט.

וכ"כ כעין זה התוס' (שבת נא: ד"ה אין), אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד, מכאן יש ליזהר שלא ירחוץ ידיו בשלג וברד בשבת, ופעמים שמתקרשים, ויש ברד מעורב בהם, אין לרחוץ בהם, דאי אפשר שלא ירסק הברד. וכל הזהיר בו תע"ב. עכ"ל. ולכאו' הלשון אינה ברורה כ"כ, שהשלג והברד כבר קפואים וקרושים. ואכן מהרש"א גרס ומים שמתקרשים. ולפ"ז משמע שאף במים שנקרשו וקפאו אסור לרסק. (וכן הוכיחו בס' מנוחת אהבה ח"ב עמ' קצד ובשו"ת שערי ציון בוארון ח"א סי' יא). וע"ע בש"ס עוז והדר (אות לה) שהביאו שבדפו"ר איתא ופעמים שמתקרשים המים. ודו"ק. והוסיף עוד במנו"א שם (עמ' קצד), דס"ל לשבה"ל וארחות חיים, שלפי הטעם שאיסור ריסוק שלג הוא משום סחיטת פירות העומדין למשקין אין לאסור אלא בדבר שבתחילת ברייתו הוא קפוא כמו שלג וברד, אבל בדבר שהיה צלול ואח"כ קרש ונקפא ל"ש איסור זה, כי מעולם לא בטל שם משקה ממנו. ומ"מ לדינא אין לחלק בזה, חדא משום שמרן חושש גם לטעם שנראה כבורא ומוליד דבר חדש, וא"כ אין כבר לחלק בין שלג וברד לקרח שסו"ס מוליד הוא מים. ועוד נראה שאפי' לטעם שאסרו משום גזירת פירות העומדים למשקים, אין לחלק בין שלג וברד לקרח. ע"ש. וכ"כ להחמיר בספרו שו"ת תפלה למשה ח"א (סי' נג אות ג).

ועיין בספר התרומה (סי' רלה) שכתב בזה"ל: אסור לרחוץ ידיו בשבת בשלג, וכן לא ממים שקרשו ויש בהם גלדא בלע"ז, לפי שממחה אותם בידיו ונעשה מים, והו"ל נולד. ע"כ. אולם סה"ת לטעמיה שאוסר מטעם נולד, ומטע"ז אוסר אפי' פשטיד"א שקרש שומנה. וכן מ"ש המרדכי (שבת סי' של) בזה"ל: אסור לרחוץ ידיו בשלג בשבת, ולא ממים שקרשו שקורין גלצ"א בלע"ז, לפי שממחה אותן בין ידיו ונעשים מים והו"ל נולד. וכן נראה דאסור להשים פשטיד"א בחורף כנגד האור, לפי שהשמנונית נקרש ונקפה ועתה נעשה צלול והוי נולד. עכ"ל. ומפורש שאסור במים שקרשו והוקפאו. וגם במחזור ויטרי (הלכות שבת מסה"ת סי' כח) כתב לאסור פשטיד"א סמוך לאש, דנמחה על ידו, כמו ברד שהיה תחלה מים ונקרש, שאסור ליטול מהן ידיו. עכ"ל. אולם אף מזה אין הכרח לדידן, דאינהו ס"ל שאף בפשטיד"א אסור מטעם נולד. אך למרן הש"ע (סי' שיח סט"ז) דס"ל להקל בפשטיד"א, אין הכרח מהא.

וגם מרן בש"ע (סי' שכ ס"י) כתב שמותר לשבר הקרח ליטול המים שתחתיו. וכתב המג"א (ס"ק טו),

שבנהר או באר אסור. וכתב המשנ"ב (ס"ק לו) שמ"מ לצורך שבת יש להקל. וכ"כ הכה"ח (אות סה). והנה מצד איסור שבירת הקרח, לכאורה תיפוק ליה שהקרח בתחלת ברייתו היה מים, ולא שייך בו איסור שבירה וריסוק.

[**וע"ע** בספר היראים (עמוד זמנים, סוף מלאכת לש) שכתב בזה"ל: שלג וברד שנימוחין על ידי מים, אחרי שהם בעצמם מים, ליתנן במקום שנימוחין מותר. עכ"ל. וביאר בספר שם חדש ח"א על ספר היראים שם (ד"ה ושלג, דף נה ע"ד) דייק רבינו לומר ושלג וברד וכו', אחרי שהם בעצמם מים מותר וכו'. נראה שדעתו כדעת הר"ן ודעימיה שאסור דוקא לרסק בידים, הא אילו הניחם בחמה ונפשרו ואפי' כנגד המדורה מותרים הן דלאו נולד הוא. ולא דמי למשקים שזבו משום דהני בעודם קרושים נמי תורת משקה עליהם לכל דבר. עכ"ל. ולכן כתב רבינו אחרי שהן בעצמם מים, פי' תורת מים עליהם, מותר ליתנם במקום שנימוחים, פי' במקום שהחמה זורחת או כנגד המדורה שנימוחים מאליהם, או ליתנם לתוך הכוס שיש בו מים או יין שנימוחים מאליהם. ע"ש].

וכן ראיתי בשם מרן הגר"ע יוסף בקול סיני (עמ' רעג) שכתב להחמיר בזה, ושכן דעת מרן. וכ"כ במנוחת אהבה ח"ב (פ"ו סכ"ט). וכ"כ בילקוט יוסף (מהדורת תשנ"ג סי' שכ הע' לט) דדעת מרן לאסור. ועי' בספרו שו"ת הראשון לציון ח"ב (סי' סב) שכתב להקל בזה. ע"ש.

ועכ"פ במקום שיש טעמים נוספים להקל, בודאי שאפשר לצרף דברי הפוסקים (ודלא כמי שפקפק בזה שהיא סברא יחידאה). וע"ע בחזו"ע שם (שבת ח"ד עמ' קנח) שכתב להתיר שבירת ארטיק לחתיכות דקות תוך כדי אכילתו, והסתייע מדברי הפוסקים הנ"ל. וכן ראיתי עוד בשו"ת באר משה ח"ב (סי' כו) שכתב ג"כ להסתייע בנידונו מדברי שבלי הלקט הנ"ל, אע"ג דלא נקטינן כוותיה. ע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סי' לד אות לב) שהסתייע בנידונו מדברי ערוך השלחן הנ"ל, ושכ"פ בשבלי הלקט. ע"ש. וע"ע לו בח"ז (סי' כא) ובשו"ת אז נדברו ח"ג (ס"ס ח) ובס' אדני שלמה (סי' שכ סוף אות סז).

ואחר כל האמור, לכאורה יש מקום לדון להקל בשבירת קרח בתוך מים בשבת, שאף שנתבאר לעיל שדעת רבים מהאחרונים שמרן הש"ע מחמיר בזה, מ"מ בקרח שהתהווה ממים לא מצינו שמרן כתב לאסור כאשר הקרח מעורב במים, והוי כס"ס, ויש מקום להקל לגמרי.

ועכ"פ לקטנים בודאי שאפשר להקל.

שבירת קרח לכמה חתיכות

ו. ועתה אציין כמה פרטי דינים בהלכות שבירת קרח בשבת.

אם אינו מתכוין לשבור הקרח שיזובו מימיו, רק רוצה לשבור לכמה חתיכות, כגון שחפץ לתת קוביות קרח קטנות לתוך המשקה, מותר ללא חשש. וכן מותר לשבור ארטיק או שלוק לשתי חתיכות.

כן כתב מרן בבית יוסף (סימן שכ), דהא דאסרינן לרסק דוקא במרסקו לחתיכות קטנות, אבל לשבר חתיכה ממנו שרי. וכן נראה מהטור. דלא מיתסר אלא כשהוא מרסקו כדי שיזובו מימיו, אבל הכא שאין מימיו זבים עי״כ, ואפילו אם יזובו מועטים הם ולא חשיבי, ועוד שאינו מתכוין לכך, ועוד שהם הולכין לאיבוד. וכן נהגו להתיר. ע״כ. וכ״פ המשנ״ב (ס״ק לב) והכה״ח (אות נח), ועוד. (וע״ע בשו״ת חתם סופר חאו״ח סי׳ פח ד״ה אמנם וד״ה שוב מ״ש בנידונו). [ועי׳ בס׳ ברכת יצחק (ברכה, פ״ג סי״ג) אם יש להתיר כל ריסוק כשהמים הולכים לאיבוד. וי״ל בזה].

ויש לצדד להקל לתת בכיור שקית קפואה (איגלו ושלוק וכדומה) שחפץ להפשירה, על מנת שמי הנטילה יישפכו על הקרח ויפשירוהו. דלכאורה הרי בכל נטילה לא נימוח אלא דבר מועט, וגם הרי שופך מים על ידיו ומהם נשפך ונוטף על השקית הקפואה, וד״ז גרע טובא משבירת וריסוק קרח. ועוד שאחר זמן מועט ששהתה השקית מחוץ להקפאה כבר נפשר מעט מים, ולדעת רבים מהראשונים והאחרונים מותר לרסק קרח בתוך מים אפילו בידים (ויובאו להלן). וכן יש לצרף דברי הראשונים שהתירו לרסק קרח שנוצר ממים שהוקפאו, ולא נאסר אלא ריסוק שלג וברד (ויובאו להלן). וע״ע בס׳ מאור השבת ח״ג (סי׳ יג סע׳ סה) שג״כ צידד להקל בזה. ע״ש. וצ״ע למעשה.

הפרדת קוביות קרח

ז. מותר לשפוך מים (ואף מים חמים, כל שאין היד סולדת בהם), על גבי מגש קוביות קרח שמחמת הקור נדבקו אל הכלי, על מנת שיוכל להוציא קוביות הקרח, הואיל ואין כוונתו לרסק את הקרח אלא רק לחלקו לכמה חלקים.

וכ״פ בנ״ד בס׳ אשרי האיש (או״ח ח״ב פרק ל׳ אות ו׳) בשם הגרי״ש אלישיב. וכ״פ בס׳ שמירת שבת כהלכתה (פ״י ס״א). וכ״פ בשו״ת אבני ישפה ח״א (סי׳ פה) ושכ״ד הגרש״ז אוירבאך. וכ״פ בשו״ת אז נדברו ח״ו (סי׳ ד׳) וח״י (סי׳ יא). [ותוכן תשובת אבני ישפה חזרה ונדפסה בעילום שם במכתב השואל בשו״ת אז נדברו שם, והתאריך זהה כ׳ סיון תשל״ח, אך הסיק לאסור. ואילו בנדפס באבני ישפה הסיק להתיר, וכפי הנראה הוא מפני דעת הגרש״ז אוירבאך]. וכ״פ מרן הגר״ע יוסף זצוק״ל בחזון עובדיה (שבת ח״ד

עמ׳ קעב). וכ״כ בס׳ מאור השבת ח״ג (סי׳ יג סעי׳ ס״ג).

הנאה ממים שהוקפאו וריסקם

ח. עבר וריסק קרח שנתהווה ממים שהוקפאו, יש להקל בדיעבד.

הנה ראיתי למהר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים ח״ב (סי׳ קצב) שכתב דלסוברים דטעם האיסור משום נולד, א״כ העושה זה בשבת גם לאחרים אסור באכילה. אך לטעמא דגזירה שמא יסחוט, הנה לאחרים כולי האי לא אסרינן. ע״ש. וע״ע בס׳ שמירת שבת כהלכתה (פ״י ס״ג הערה י) ובס׳ שלחן שלמה (ס״ק יט אות ב).

אולם הנה לעיל הובא מחלוקת הראשונים אם נאסר לשבור קרח שנוצר ממים שהוקפאו, שלדעת כמה ראשונים יש להקל בזה לכתחלה. ולפמ״ש המשנ״ב (סי׳ שיח סק״ב) שבדבר שנחלקו הפוסקים להתיר לכתחלה, בדיעבד יש להקל. ה״ה בנ״ד. וע״ע בשו״ת פנים מאירות ח״א (סי׳ פד ד״ה ובזה). וע״ע בס׳ ארחות רבנו הקהילות יעקב ח״א (שבת סי׳ קצג) ובס׳ צבא מרום (עמ׳ עז) ובס׳ אדני שלמה (סי׳ שכ אות עב).

נטילת ידים במים המעורבים בברד

ט. צריך ליזהר בחורף שלא ליטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד. ואם אין לו מים אחרים והוצרך ליטול בהם, יזהר שלא ידחקם בין ידיו, שלא יהא מרסק.

ואף שנתבאר לעיל שהמקילים מהאשכנזים בריסוק שלג בתוך כוס יש להם על מה לסמוך, מכל מקום בדין זה יש להחמיר.

כן כתבו התוספות (שבת נא: ד״ה אין) והרא״ש (ס״פ במה טומנין, סי׳ יג) ובסידור רבנו שלמה ב״ר שמשון מגרמייזא ובספר הפרדס (הלכות יום הכפורים) ובמחזור ויטרי (הל׳ שבת, מסה״ת, סי׳ כז) ובשבלי הלקט (סי׳ פה) ובספר התרומה (סי׳ רלד) ובתניא רבתי (סי׳ יח) ובספר הפרנס (סי׳ קס) ורבנו ירוחם (ני״ב חי״ג) ובספר האגודה (ס״פ במה טומנין) ובפסקי מהרי״ח ובמרדכי (פ״ד דשבת, סי׳ של) ובטור (סי׳ שכ). וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סעיף יא). ואף למקילים בריסוק קרח בתוך מים שבקערה, בנ״ד יש להחמיר. וכפי שנתבאר לעיל.

נענוע קרח בכוס או בקבוק

י. מותר לנענע כוס מים שיש בתוכו קרח או ברד. וכן בקבוק שהמשקה בתוכו קפא ונעשה קרח או ברד, מותר לנענעו. אך לא ישבור הקרח או ינענע בחוזק.

כן כתב בכף החיים (סי׳ שכ אות ס), דאם אינו מרסקו בכף אלא רק מנענעו כדי שימחה במהרה לכולי עלמא שרי. אמנם הכה״ח שם מיירי ביגורט״י וסוכר שנחלקו הפוסקים אם מותר למחותם בידים, ולא מיירי בנ״ד בשלג וקרח. ועי׳ בס׳ ברכת יהודה ח״ז (סי׳ סו) שכ׳ די״ל דשאני התם בסוכר שסמך הכה״ח על מה שכתבו להקל בזה. ואף שבר״פ דחה זה, מ״מ מאחר ובעצם הדין איכא פלוגתא, שפיר יש לסמוך בכה״ג על החיי אדם. וע״ש. [וע״ע בס׳ אדני שלמה (עמ׳ לה) שהחמיר בזה, דדוקא בנימוח מאליו מותר]. אולם באמת הכה״ח שם כתב שבנענוע ״לכולי עלמא״ שרי, ולא משום דבכה״ג סמכינן על המקילים. ובלאו הכי גם בנ״ד בריסוק קרח בתוך הכוס מקילים רבים מהראשונים והאחרונים, ויש לסמוך על דבריהם לכל הפחות בנענוע. ולא יהא אלא ספק, הא קי״ל סד״ר לקולא. וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר ח״ו (סי׳ לד סוף אות יח) שביאר מ״ש בכף החיים להקל בנענוע הכוס, דהיינו מפני שאין זה בידים ממש וגם בשינוי. ע״ש. וכ״פ בנ״ד בספר אשרי האיש (או״ח ח״ב פרק ל׳ אות ו׳) בשם הגרי״ש אלישיב. וכ״פ במנוחת אהבה ח״ב (עמ׳ קצד בהערה). וכ״פ בחזו״ע (שבת ח״ד עמ׳ קנח). וע״ע בקול סיני (מלאכת דש ס״א עמ׳ רעג). וכ״כ בס׳ מאור השבת (ח״ג סי׳ י״ג סל״ז, ולעיל עמ׳ קצב), והגר״א חנניה בשו״ת שערי יושר ח״ה (ס״ס סה) ושה״ה שמותר לערב בכף בנחת קוביות קרח במים שבכוס. וכן ראיתי בס׳ שמירת שבת כהלכתה (פי״ד סי״ח והערה נג) שכתב שמותר לנענע כלי שיש בו מים וסבון כדי לזרז תהלך המסת הסבון, דבכה״ג שאינו מרסקו בידים קיל טפי. ע״ש.

ועיין להגר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים (ח״ב ס״ס קצב) שכתב, הנה בשבת לא יפה עושים כשנותנים חתיכת השלג לתוך הכוס של יין, ובתוך כלי המים ועדיין לא נימוח, מנענעין הכלי ביד כדי שיהיה נימוח יפה במהרה, ולפי מ״ש ראוי להזהר בזה. ע״ש. וידי״נ הרה״ג ישראל סתהון אמר לבאר דלא אסר אלא לנענע בחוזק, אך בנענוע בנחת יודה להתיר. וע״ע בשו״ת נשמת שבת (סי׳ רמא) שיש להקל במקום צורך. ע״ע. וע״ע להגר״ד גודיס בשו״ת מנחת דניאל (סי׳ נז) שאסר לנער בקבוק משקה קפוא ע״מ להוציא ממנו משקה וחתיכות קטנות מהמשקה. ע״ש. ואחר דחזינן שרבים מהראשונים מקילים בשבירת קרח המעורב במים, וכן בצירוף הראשונים המקילים במים שהוקפאו שלא אסרום כלל, נראה שיש להקל עכ״פ כשמנענע בנחת. וע״ע בס׳ אור השבת (חי״ב עמ׳ מג) ובשו״ת אדני פז אבידר (ח״ד סי׳ נז) ובתשובת הגר״ח קנייבסקי בסו״ס הנותן שלג (עמ׳ רטז אות ס).

העברת קרח מכוס לכוס, ואכילה ע"י כף משקה שקרש

יא. כוס מים עם קוביות קרח, מותר להעבירם לכוס אחרת על מנת למהר הפשרת הקרח. וכן מותר לאכול על ידי כף משקה שקרש מעט בהקפאה (הנקרא בזמננו 'ברד'), אף שעל ידי הכנסת הכף והוצאתו גורם לדחיקת וריסוק הקרחים, כל שאינו מרסק בידים.

עיין לעיל בסמוך אות יא, והטעמים להקל שם שייכים אף בזה. וע"ע בנ"ד בס' הנותן שלג (עמ' צג) בטוב טעם. ולהלן במילואים לספרו (עמ' רעז) כ' שאף שהאוכל בכפית משקה שקרש ונהיה ברד שרי אף אם נמס מעט מהברד, אולם יזהר שלא לבחוש ולערבב ע"י הכף. ואף למתירים ריסוק קרח המעורב במים, מ"מ בנ"ד שיש בכוס קרח מרוסק בלבד, וע"י הבחישה ניכר היטב המשקה. ע"ש. ובאמת במציאות בד"כ בכוס "ברד" מעורב גם משקה שכבר הפשיר, ולכן בכה"ג יש להקל אליבא דהפוסקים המתירים ריסוק קרח המעורב במים, וק"ו לפי מה שהובא לעיל לפוסקים המתירים ריסוק קרח שהתהווה ממים.

ריסוק בדרך אכילה

יב. מותר לרסק ארטיק לחתיכות דקות תוך כדי אכילתו. וכן ממתקי קרח בשקית ניילון (איגלו) שמוצצים מהם בכח בפה או מפרכים קצת בשיניים, מותר לעשות כן בשבת [ובעיקר ענין שתיה מאיגלו בשבת, ראה בהערה].

כ"כ בס' מאור השבת (ח"ג סי' יג סל"ז). ועל פי דברי המשנ"ב (סי' שכ ס"ק יב) שכתב כעי"ז שאף שיש אוסרים למצוץ ענבים בפיו, מ"מ במכניס הענבים לפיו ומוצץ [ומשליך הקליפות] הוי דרך מאכל ושרי. וי"ל. וגם הוי דבר מועט. ואם דוחפו ודוחקו מסוף השקית להעלותו ולקרבו אל פי השקית, ואין כוונתו לרסק, אם אינו פ"ר שימס, שרי דאינו מתכוין. וגם בפ"ר, יש לצדד להקל דהוי דבר מועט, ואינו מתכוין. ע"ש. וכ"כ בחזו"ע (שבת ח"ד עמ' קנח), שמותר לשבור ארטיק לחתיכות דקות תוך כדי אכילתו, מפני שאינו מתכוין לצורך מימיו, ואע"פ שאפשר שהוא פסיק רישיה, הוי פ"ר דלא ניח"ל בדרבנן דשרי. כי נוח לו יותר שלא יזובו מימיו אלא יאכלנו בהיותו קרוש. ע"ש. וע"ע בשו"ת ויאמר משה ירדני ח"א (סי' יז). ועי' בס' ואין למו מכשול ח"ג (עמ' קמז) וח"ה (עמ' קה). וע"ע בשו"ת אשר חנן (ח"ו סי' יא) שכתב שאע"פ שכשנוגסים מעט בראש השלוק נעשה ברד ולאחמ"כ אוכלים, יש להקל לקטנים. ע"ש. ולדינא יש להקל בכל אופן אף לגדולים משום דהוי דרך אכילה. והנה לחתוך לכמה חלקים בודאי דשרי עפ"ד מרן בבית יוסף בהערה הקודמת, אלא אף ריסוק התירו חכמי הדור האחרון, מטעם דרך אכילה. [ויש לציין בעיקר ענין

שתיה משקית איגלו בשבת, שבמנוחת אהבה ח״ג (פט״ז ס״ג) החמיר בזה משום שעושה כלי. ולדעת מרן הגר״ע יוסף יש להקל בזה, לפמ״ש בחזון עובדיה (שבת ח״ה עמ׳ שפד) להקל לשתות מפחית. שאף בזה החמיר במנו״א ח״ג (פכ״ד ס״ה ובהע׳). וכן דעת מרן ראש הישיבה שליט״א בהערותיו על ספר מנוחת אהבה (שדנפסו בספר מנוחת אהבה ח״ד עמ׳ קצו) וע״ע בירחון אור תורה (אלול תשע״ג סי׳ קמז אות ח, וחשון תשע״ד מכתב א) ובהערות איש מצליח על המשנה ברורה (סי׳ שיד ס״א, בסוף הספר). ע״ש].

שבירת גוש קרח שבבקבוק

יג. מותר לשבר קרח כדי ליטול מים מתחתיו. לפיכך בקבוק משקה שיש בראשו גוש קרח המפריע ליציאת המשקה, מותר לשבור הקרח שבראש הבקבוק, וכן להניח הבקבוק תחת זרם מים עד שיוכל להוציא המשקה מתוכו. (ואפילו המים נכנסים לבקבוק ונוח לו בכך).

כן מבואר בש״ע (סי׳ שכ ס״י) שמותר לשבור קרח ע״מ שיוכל ליטול המים שתחתיו. ובב״י נתבאר שכן דעת הראבי״ה (ס״ס רט) והמרדכי (ס״פ במה טומנין סי׳ שלא) ושבלי הלקט והטור. ע״ש. וכ״פ בספר הפרנס (סי׳ קס) ובספר האגור (סי׳ תפה) ובתשב״ץ (סי׳ סו) ובפסקי מהרמ״ק. ועי׳ בשו״ת בית שערים (סי׳ קלג ד״ה ומה שהקשה) שהטעם שמותר לשבור הקרח ליטול מים שתחתיו, משום דהוי כמו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכמו חופר גומא וא״צ אלא לעפרה. ע״ש. ובנ״ד אף אם המים נכנסים לבקבוק ואינם הולכים לאיבוד יש להקל, עיין לעיל (הערה ב) בשם מרן בבית יוסף שמותר לשבור קרח, ומבואר שם שהתיר מג׳ טעמים. א. שהמים מועטים. ב. אינו מתכוין לרסק. ג. המים הולכים לאיבוד. והנה טעם א׳ וב׳ שייכים מאחר ואינו מתכוין לרסק. אך טעם ג׳ ליכא, שהרי המים נותרים בבקבוק. [ועי׳ מ״ש בעלי הכללים בענין פוסק שהביא כמה נימוקים להקל בנידונו, אם יש להקל במקום שיש רק חלק מהנימוקים]. ועי׳ בט״ז (סי׳ שכ סק״ז) ובמשנ״ב (ס״ק לב). אולם לכאורה הרי הוי פ״ר דלא איכפת ליה בדרבנן. אך א״כ תיקשי אמאי הביא מרן בש״ע (סי׳ שכ סי״ד) שהרא״ש היה נזהר מלהשתין על גבי השלג, הא התם נמי שייכי ג׳ הטעמים, שהרי אינו מתכוין לרסק השלג, וגם הולך לאיבוד, ולכאורה גם אין מפשיר רק מים מועטים. ושמא מפני שמקלח איזה זמן חשיב מים מרובים, ולא היקל מרן אלא בשבירת הקרח דהוי מעט ממש. ולכאו׳ יש מקום ללמוד מזה דלא סגי בשני הטעמים שאינו מתכוין לרסק וגם הולך לאיבוד, ולא שרי אלא בדבר מועט. אולם הא מכל מקום תיקשי על מרן דהא הוי פ״ר דלא איכפת ליה

בדרבנן, למקילים בזה. ובפשטות העיקר להלכה כמהר"ם, ולא הביא מרן אלא שהרא"ש היה נזהר בזה מעיקר הדין. (עיין בזה עוד להלן אהא דסעיף י"ד ופ"ר בזה). ועכ"פ בנ"ד מאחר דלא נימוח אלא דבר מועט, וגם דעת רוב הראשונים ורבים מהאחרונים להתיר שבירת קרח בתוך מים (ויובאו להלן). וגם יש מתירים לשפוך מים על קרח ע"מ להפשירו, מטעם דלא חשיב שבירת קרח בידים (ויובאו להלן). וגם יש מתירים ריסוק בקרח שהיה מים והוקפא. ועוד עיין להגאון יעב"ץ במור וקציעה (סי' שיח ד"ה כיו"ב, עמ' שנ בנד"מ) שהעיר שלכאורה יש לאסור לערות מים חמים על סוכר לפי דברי האוסרים ריסוק גם במאכל קרוש, אלא שי"ל דדמי לריסוק קרח במים, שגם סוקר זה אינו נפשר מיד כולו כאחד, וכ"ש כשהסוקר קשה. לפיכך אין למחות בזה, שכבר פשט המנהג להתיר. ע"ש. וע"ע להלן בענין עירוי מים על קרח. וכ"כ בס' מאור השבת ח"ג (סי' יג סע' סג) להקל בנ"ד, שלא נימוח אלא דבר מועט. ע"ש. וע"ע בשו"ת אבני ישפה ח"ז (סי' מ ענף ז).

שבירת הקרח שבנהר

יד. מקוה או נהר שקפאו מימיו, וחפץ לשבור הקרח על מנת לטבול, או על מנת ליטול המים שתחת הקרח, יש אוסרים מחשש בנין וסתירה הואיל ומחובר לקרקע. ויש מתירים. וכן עיקר.

עיין במשנה ברורה (ס"ק לו) שכתב שלצורך שבת יש להקל. וגם בבן איש חי (ש"ב פ' יתרו ס"י) כתב שיש להקל בטבילה לצורך מצוה. ומרן הגר"ע יוסף פסק להקל בס' הליכות עולם ח"ד (עמ' קז) ובחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' קנט). והאריכו בזה האחרונים. [עי' במג"א (ס"ק טו) ובס' שלחן עצי שטים (סי' ג' סעי' א' מלאכת דש) ובש"ע הגר"ז (סעיף יח) ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' רצב אות ג') ובס' אגלי טל (מלאכת דש סעיף יט) ובס' קצות השלחן (סי' קכז ס"ג וס"ק יא יב). ומאידך עי' בא"ר (ס"ק טו) ובפרי מגדים (א"א ס"ק טו) ובתוספת שבת (ס"ק כד) ובמאמר מרדכי (ס"ק יד) ובמנורה הטהורה (קני המנורה ס"ק טז) ובערוך השלחן (סוף סעיף כו) ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שלד) ובס' שביתת השבת (דש סעיף כז) ובכה"ח (אות סה) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' לד אות לז) ובשו"ת מחזה אליהו (סי' סז). ואכמ"ל].

והנה דנו האחרונים אם שברי קרח הוו מוקצה. שבאבן העוזר (סי' שסג בט"ז סק"כ) כתב שמנהגנו מקדמונינו הגאונים דתברי גזיזא ברדא בשבת וכו', וקרח הוי דבר הניטל בשבת. ע"ש. וכן פסק בשו"ת בית שערים (סי' קלג ד"ה וגם מ"ש) שמותר לטלטל קרח, ולא דמי לשברי כלים שאסור לטלטלם, דהתם מעיקרא כלי והשתא שבר כלי

והו״ל נולד, אבל הכא מעיקרא קרח והשתא קרח. ע״ש.

ומאידך בשו״ת חתם סופר (חאו״ח סי׳ פט ד״ה אמנם אחר העיון) כתב שאסור לטלטל הקרח, דהא המרדכי למד שמותר לשבור קרח ליטול מה שתחתיו, מדין שובר אדם את החבית ליטול ממנה גרוגרות, והתם פשוט דאסור לטלטל השברים משום שברי הכלים שנשברו ביומן. ודלא כמ״ש החכם הספרדי מוה״ר שלמה אאיליון בשו״ת כנסת יחזקאל (סי׳ ב) שקרח הוא דבר הניטל בשבת. ע״ש. ועי׳ בשו״ת מהרש״ם ח״ג (סי׳ שלד) שהמחמירים לטלטל היינו בקרח שלא הוכן לשם כך (והיינו ששובר קרח בנהר או באר או שנקרשו מים בכלי שלא מדעתו), שבזה ס״ל לחתם סופר שאף שמותר לשבור מכל מקום אסור לטלטלו. אבל בקרח שהכינו לשם כך, בודאי מודה החתם סופר שמותר לטלטלו. ע״ש. ועי׳ בשו״ת באר משה ח״ב (סי׳ כו) שפסק ג״כ להקל לטלטל, ותמה על החתם סופר שאסר, וכתב שכנראה מרן החת״ס לא כתב דברים הנ״ל להלכה, רק בדרך שקלא וטריא, דאח״כ באותו הדיבור כתב דאף אי יהיבנא ליה שיהיה נמי מותר ליטלו משם אחר השבירה וכו׳. ע״ש. ועי׳ בס׳ מנחת שבת (סי׳ פ ס״ק נו) שכתב שאף החתם סופר אסר רק בקרח, אבל בשלג אינו מוקצה כיון שלא שייך בזה הטעם שנחשב ככלי שנשבר. וע״ש מ״ש לענין שלג שירד בשבת, שבתשובות הגאונים (סי׳ רמב) ובזכור לאברהם (ח״א ענין מטר, והו״ד בנזר ישראל סימן לח ח״ג) שמותר, אך בפרי מגדים בפתיחה כוללת להלכות יום טוב (דיני מוקצה סכ״ט) משמע לאסור, וצ״ע למעשה. ע״ש. וי״ל עוד בזה ואכמ״ל.

נתינת קרח בכוס תה חם

טו. מותר לתת קרח בתוך כוס תה חם שהיד סולדת בו, ואף על פי שחום המים גורם שיפשיר מהרה, מכל מקום אינו משברו בידים אלא נימוח מאליו.

כן מצאתי לרבנו פרחיה בחידושיו (שבת נא:) שכתב כן, וז״ל: לתוך הכוס של יין או לתוך הקערה, שיש בה תבשיל חם. ואע״פ שהוא זב מחמימותן מותר. עכ״ל. וכ״כ הסמ״ג (לאוין סה) נותנו לתוך כוס חמין, לצננו. ע״כ. וכ״כ בספר הנייר (הלכות שבת). ונראה דס״ל דשרי משום שנימוח מאליו. ולדעת מרן הש״ע מותר ליתנו בחמה, אע״פ שיש מקומות שהשמש יוקדת כחום היום ותיכף מפשיר הקרח במהרה, אעפ״כ שרי מאחר ואינו משבר בידים אלא גורם לקרח שיפשיר. וע״ע בס׳ חיי אדם (כלל יד סי״א) שכתב שמותר ליתן שומן על מאכל חם, אע״פ שנימוח שם, דזה לא נקרא בעין. וכ״פ המשנ״ב (סי׳ שיח ס״ק מה). [ואם יש שמן שיזול החוצה ויהיה ניכר, אסר שם. והיינו אליבא דהרמ״א. ולש״ע שרי אף בניכר]. וכ״כ בנ״ד בס׳ הנותן שלג (עמ׳

ריב, ובסי' ז הע' לג) בשם הגר"ח קנייבסקי שיש להקל. וע"ע בס' ארחות שבת (פ"ד הערה פז) בנידונו. וע"ע בשו"ת שערי עזרא בצרי ח"א (סי' כד) ובשו"ת אשר חנן ח"ו (עמ' נח בהע'). [ועי' להגר"ד וזאן בספרו מגן דוד (שבת נא: ברש"י ד"ה אבל) שכתב בדעת רש"י דדוקא לתוך כוס יין מותר לתת שלג, ולא לכוס מים. ע"ש. ולדינא בכל ענין מותר].

ופשוט שאין לחוש משום בישול הקרח במים חמים שהיד סולדת בהם, כי אין זה אלא כלי שני, ולכו"ע מים אינם מקלי הבישול, כמבואר בש"ע (סי' שיח סי"ג).

ובעיקר ענין נתינת קרח בחמה, עיין בס' אגלי טל (מלאכת דש סי"ח ס"ק יא אות לו) דס"ל שלא התיר מרן ליתן בחמה רק בדיעבד. וכ"כ בס' שביתת השבת (מלאכת דש ס"כ וס"ק נא) ובשו"ת להורות נתן ח"א (סי' יט). אולם עי' להגאון רעק"א בהגהותיו על הש"ע שם דאפי' לכתחלה שרי. וכ"פ בש"ע הגר"ז (סט"ז) ובס' תהלה לדוד (סי' שיח ס"ק לט) והמשנ"ב (ס"ק לה) והכה"ח (אות סד) שמותר לכתחלה. וע"ע בשו"ת מגדנות אליהו ח"ב (סי' קה). ואף להניח מים בהקפאה לעשותם קרח מותר, וכמ"ש האחרונים. וע"ע בשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ג סי' קה).

גרמא בהפשרת קרח

טז. מותר ליתן גושי קרח בתוך כוס וריקה על מנת להפשירם ולהשתמש במימיהם. ומותר גם להניחם בחמה או כנגד המדורה (באופן שלא יגיע לחום שהיד סולדת בו, כמבואר בש"ע סי' שיח ס"ד). שאף על פי שמפשיר, מכל מקום אינו מרסקו ומשברו בידים אלא נימוח מאליו.

ויש אומרים שלמנהג האשכנזים (המובא בהגהת הרמ"א בסימן שיח סט"ז) יש להחמיר בזה, ואף המים שיצאו אסורים. ויש חולקים.

אולם לכל הדעות מותר להניח חתיכות קרח בכוס מים, כי המים הנפשרים מעורבים במים ואינם ניכרים.

כן מבואר בשלחן ערוך (סי' שכ ס"ט). והנה הרמ"א (סי' שיח סט"ז) כתב שנהגו להחמיר בנתינת אינפאנדא כנגד האש במקום שהשומן שבה חוזר ונימוח [כדעת ספר התרומה סי' רלה]. ובמקום צורך יש לסמוך על המקילים. וכתבו המגן אברהם (סי' שכ ס"ק יד) והמשנה ברורה (שם ס"ק לה) שלדעת הרמ"א (סי' שיח סט"ז) אף בנתינת קרח יש להחמיר. [ולפ"ז ק"ק מ"ט שתק הרמ"א בסימן שכ כאן, ולא ציין מאומה ע"ד הש"ע]. ויש סוברים שאף להרמ"א שהחמיר בפשטיד"א, אין הכרח להחמיר בנ"ד. עי' בזה בשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' פד). וע"ע בס' תורת שבת (סי' שכ ס"ק יב) שחלק ע"ד המג"א, כי מה שלא כתב הרמ"א גם כאן יש מחמירים, הוא משום דס"ל כדעת השלחן ערוך בדין הקרח, דהמים

אף שנקרשים תורת משקה עליהם לכל דבר, ועיין ביו״ד (סימן ר״א ס״ל) ובש״ך שם (ס״ק עא) די״א שמותר לטבול בהם. משא״כ בשומן שבעת שהוא קרוש נקרא אוכל, ובעת שנימוח נקרא משקה. וכו׳. ע״ש (וע״ע לו בסימן שיח ס״ק לט). וע״ע מ״ש בזה בשו״ת שואל ומשיב קמא (ח״ב סי׳ קמח) ובשלחן ערוך הגר״ז (סי׳ שיח סכ״ה) ובשו״ת שבט הלוי ח״ג (סי׳ נה) וח״ז (סי׳ מ) ובשו״ת ציץ אליעזר ח״ו (סי׳ לד אות יג והלאה, ואות כה) ובס׳ שמירת שבת כהלכתה (פ״י הערה י) ובס׳ הלכות שבת בשבת (פי״א סל״ו והלאה) ובס׳ ברכת יצחק להגר״י ברכה (ר״פ ג׳) ובס׳ שערי שלום טוויל (עמ׳ תרלב).

ומ״מ לכו״ע אף לרמ״א יש להקל במניח קרח בכוס מים, משום שמעורב במים ואינו ניכר. וכמבואר במשנ״ב סימן שכ (ס״ק לה). ועי׳ בכף החייח (אות סג) שכתב שלכתחלה יש ליתן בתוך מים ואז יניח בחמה. ע״ש. ואם כתב זה אף לדידן הספרדים, לכאורה היא חומרא יתירה, דאנן נקטינן כדעת מרן השלחן ערוך שמיקל בכל אופן שנפשרים מאליהם. וביחוד שיש לצרף דברי הראשונים דלהלן שמקילים בקרח שהיה מים מעיקרו והוקפא. אולם אפשר שלא כתב כן אלא אליבא דהרמ״א.

שפיכת מים על קרח

יז. בענין האם מותר לשפוך מים על גבי קוביות קרח שבכוס. הנה יש לדון בזה משני פנים. ראשית אם שפיכת המים ע״ג קרח חשיב כשבירת הקרח בידים, ואת״ל הכי, אכתי יש לדון אם הוי דבר שאינו מתכוין והוי פ״ר דלא איכפת ליה.

והנה לכאורה יש להוכיח להקל דלא חשיב ריסוק קרח בידים, ממה שכתב מרן בשלחן ערוך (סי׳ שכ סי״ב): יש ליזהר שלא לשפשף ידיו במלח. וכ׳ הט״ז (סק״ט), ומשמע שמותר להשליך מים במלח, ואח״כ נוטל ידיו בהם. ע״ש. (כן הגירסא בט״ז, בש״ע מהדו׳ פרידמאן). וכ״כ בש״ע הגר״ז (סעיף יט) ובכף החיים (אות עב) שמותר להשליך מים במלח. והרי נתינת המים על מלח גורמת להמסתו, ולכאורה יש לאסור כמו שאסר הש״ע לרסק קרח ומלח בידים, ואעפ״כ כתבו הט״ז והגר״ז והכה״ח להתיר. וי״ל דמינה לנ״ד שמותר לשפוך מים על קרח ולא חשיב ריסוק קרח בידים. אולם בבאר היטב (ס״ק טז) ובתוספת שבת (ס״ק כו) ובמשנ״ב (ס״ק לח) כתבו בשם הט״ז איפכא, שמותר לתת ״מלח במים״. ועי׳ בשו״ת אז נדברו ח״ו (סי׳ ה) שהעיר על הבאה״ט והמשנ״ב ששינו מלשון הט״ז, וכתב דאורחא דמילתא נקטו. ע״ש. אולם עי׳ בס׳ תורת שבת (ס״ק טו) שהשיג על הט״ז שסתם בלי חולק שמותר ליתן מים על קרח, שזה אינו

אמת, וצ"ל שכוונת הט"ז שמותר להשליך מים במלח. ע"ש. ויש לציין שבמהדורת הש"ע "לשם", הגירסא בדברי הט"ז שמותר להשליך מלח במים. וע"ע בס' מאור השבת ח"ג (עמ' שלג).

ההוכחה להחמיר מהמגן אברהם

אולם לכאורה יש להוכיח להחמיר בנ"ד משום דחשיב כשובר ומרסק הקרח בידים, דהנה המגן אברהם (סי' רנג סוף ס"ק מא) כתב, אסור לשפוך רותחים על כלים המלוכלכים בשומן, כמו שכתוב בסימן ש"כ סי"ד. ובשם מה"ר פרץ (הגהות סמ"ק סי' רפב סוף מלאכת אופה) מצאתי כתוב שמותר, כיון שאינו מתכוין אלא לצחצחם. ולי נראה שיניח הכלי תוך המים, ולא יערה עליהם. ע"כ. ומה שציין המג"א לסי' שכ סי"ד, היינו דאסור מטעם נולד. (וכמ"ש ג"כ הגרע"ק איגר בהגהותיו בסימן רנג שם). וס"ל להמג"א ששפיכת רותחים על השומן חשיבא כמעשה בידים שגורם להפשיר את השומן. וכן פסק המשנה ברורה שם (סי' רנג סוף ס"ק ק) שאסור לערות משום נולד. ואע"פ שנימוח מאליו ע"י המים החמים. ומשמע דס"ל למג"א והמשנ"ב שנתינת רותחים על השומן חשיבא כמעשה בידים. ואמנם לכאורה הכא קיל טפי ששופך מים צוננים, ואינו נימוח תיכף כבנתינת מים רותחים. אולם אפשר שמים מועטים אכן נימוחים תיכף ע"י הקילוח שבא בחוזק.

אם עירוי חמים על סוכר חשיב כמרסק בידים

וכן יש להוכיח מדברי האוסרים לשפוך מים חמים על סוכר, וטעמם דהוי כשבירת קרח בידים דאסירא. ומבואר דס"ל דחשיב מעשה. וע"ע בחיי אדם (כלל יד סי"א) שכתב שמותר לרסק השלג והברד לתוך כוס של מים, "ולכן" מותר לשפוך חמין על סוכר אע"פ שנימוח. ע"ש. (וע"ש שסיים שהסוכר מותר לרסקו אפילו בידים, שלעולם אוכל הוא. ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' לד אות טז מ"ש בביאור דברי החיי אדם). וע"ע להגאון יעב"ץ במור וקציעה (סי' שיח ד"ה כיו"ב, עמ' שנ בנד"מ) שהעיר שלכאורה יש לאסור לערות מים חמים על סוכר לפי דברי האוסרים ריסוק גם במאכל קרוש. אלא שי"ל דדמי לריסוק קרח במים, שגם סוקר זה אינו נפשר מיד כולו כאחד, וכ"ש כשהסוקר קשה. לפיכך אין למחות בזה, שכבר פשט המנהג להתיר. ע"ש. וע"ע בס' שביתת השבת (מלאכת מבשל ס"ק כז, עמ' רג בנד"מ) שכ' לאסור לערות מים חמים על סוכר, משום מוליד בידים. וציין ג"כ לדברי המג"א בסימן רנג הנ"ל. ע"ש.

הוכחה להחמיר מהטלת מ"ר בשלג

ועוד יש להוכיח להחמיר בנ"ד, ממ"ש מרן בשלחן ערוך (סי' שכ סי"ד) ה"ר מאיר מרוטנבורג מתיר להטיל מי רגלים בשלג, והרא"ש היה נזהר. ועיין בלבוש (סעיף יב) שמהר"ם מרוטנבורג היה מתיר להשתין מ"ר בשלג, כיון שאין זה ממחה בידים אלא מכחו הוא נימוח, ודמי לנותן שלג בכוס של מים שמותר. וכן הביא דבריו בשתילי זיתים (ס"ק לג). ולפ"ז יש לדון אף בנידון דידן דלא חשיב כמעשה בידים אליבא דמהר"ם.

אולם הרא"ש היה נזהר, וכתב המגן אברהם (ס"ק יז) דהטעם לכך משום שעל ידי השתן ודאי נימוח [משא"כ בהליכה ע"ג השלג, דלא הוי פ"ר]. ולא דמי לסעיף ט' דשרי ליתן לתוך המים, דהכא איהו קעביד מעשה. ע"כ. וכ"כ בשתילי זיתים (ס"ק לד) ובמשנה ברורה (ס"ק מא) ובערוך השלחן (סעיף כו). אולם אף התם צ"ע אם חמיר טפי משם שע"י חום המ"ר השלג נימוח תיכף, משא"כ הכא. [וע"ע בש"ע סי' שלו ס"ג שמותר להטיל מ"ר על העשבים. והטעם לפי שעזים הם ושורפים את הזרעים]. אולם מאידך גם בנידון דידן אפשר דסוף סוף ע"י קילוח המים ששופך על הקרח, מפשיר מעט מים וחשיב מעשה בידים.

ומ"מ מדברי מהר"ם שמתיר משום דהוי פ"ר דלא איכפת ליה, לכאורה יש להקל בנ"ד ג"כ, דאם לא איכפת ליה שרי. [ודעת מהר"ם מרוטנבורג שהיקל בהשתנה בשלג, נזכר בתשב"ץ קטן (סי' סה) ובאגודה (פ' במה טומנין סי' עז)]. אולם היא גופא צריך עיון אי חשיב דלא ניחא ליה. דלכאורה מאחר וחפץ לקרר המים, וכאשר נימוח הקרח ומתערבים מים קרים מאד בתוך המים, מתקררים המים שבכוס מהר יותר, והוי פ"ר דניח"ל. ויש מקום לומר שאף שהש"ע הביא שהרא"ש היה נזהר, אין זה אלא זהירות בעלמא. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ד (סי' כח אות יא) שי"ל שמרן הביא הרא"ש לחומרא ולזהירות בעלמא.

ועיין בס' קצות השלחן (סי' קכז ס"ק יד) שהביא דברי המג"א (ס"ק יז) על הא דהרא"ש היה נזהר מלהטיל מ"ר בשלג, וכתב המג"א דלא דמי להא דשרי ליתן שלג לתוך המים דהכא איהו קעביד מעשה. וכתב הקצוה"ש דדבריו צ"ב, דסוף סוף מהו החילוק בין נותן שלג למים לנותן מים על שלג, דהא בשניהם קעביד מעשה. ובדוחק י"ל דבמשתין נימוח השלג מכח הקילוח שמכה עליו וממיסו, והוי כממחה בידים. ולפ"ז מותר לשפוך מים על צוקר, שהצוקר הוא קשה ואינו נמס מכח הקילוח. אך לכאורה אסור לשפוך מים חמים על צוקר, שמכח קילוח מים חמים נימס הצוקר והוי כממחה בידים, ולא הזכירו הפוסקים כלל מזה, ואפשר שהצוקר שהוא קשה נימס מעט מאד

מכח הקילוח, ועיקרו נמס אח"כ מאליו מחמת המים, ובדבר מועט לא חששו, ואינו דומה למשתין בשלג שנמס הרבה שלג. וצ"ע. ע"ש. ועי' בשו"ת יביע אומר ח"י (סי' כג ד"ה ובהבנת) שכתב על דברי קצוה"ש, דליתא להאי טעמא, לפי שגם שלג אסור לרסקו דק דק (כמנהג העולם בסוכר), אלא מאליו נימוח ואין עזרתו בו לרסקו. ולא דמי למשבר חתיכה גדולה מקרח. וע"ש שהטעם לחומרא שלא להטיל מ"ר בשלג, הוא משום שמחמת הקילוח נימוח, והוי גירי דידיה בעת הקילוח לפני שיתערב בשתן. וזה ברור בדברי המג"א והאחרונים. ע"ש. ודון מינה לנ"ד.

ועיין בספר תורת שבת (ס"ק יז) שהביא דברי המג"א הנ"ל שביאר טעם משום דעביד מעשה, ותמה ע"ז, וצ"ע דלמה יקרא טפי מעשה אם משליך המים עליו, משאם נותנו לתוך המים. וי"ל דלכך שרי ליתן לתוך המים מפני שאין מעשה הנמיחה נראית, משא"כ אם משליך המים עליו מעשה הנמיחה נראית, ויש לגזור ביה טפי אטו סחיטת זיתים וענבים, אך המג"א לא ס"ל התם האי סברא. והעיקר כמ"ש הא"ר. ע"כ.

המחמירים בנ"ד

וכן ראיתי בשו"ת מגדנות אליהו ח"ב (סי' קה בהערה) שכתב להחמיר בנ"ד עפ"ד המג"א (סי' רנג) הנ"ל. וכ"כ מרן ראש הישיבה שליט"א בדבריו שבספר מנוחת אהבה חלק ד' (סוף עמ' קפה) שאסור לשפוך מים על כוס שיש בו שלג או ברד, דהוי כמרסק בידים. וציין לש"ע סי' שכ סי"ד והכה"ח שם אות ע"ח, שבהטלת מ"ר בשלג אסור משום דקעביד מעשה. ע"ש. וכ"כ הגר"י ברכה בס' ברכת יצחק (עמ' כד). וכ"כ בס' מאור השבת (ח"ג סי' י"ג סל"ח סק"א, וסעיף סג סד), [ושמ"מ מותר לערות בזרם חזק אם לא יופשר רק דבר מועט. ע"ש]. וכ"כ בשו"ת דברי בניהו (חי"ח סי' כ'). וכ"כ הגר"א חנניה בשו"ת שערי יושר ח"ה (סי' סה) שראוי להחמיר. וכ"כ בשו"ת אדני פז אבידר (ח"ד סי' נז) להחמיר, אך אם הקרח מעורב בתוך מים ואין המים נשפכים ישירות על הקרח שרי. וע"ע בשו"ת נשמת שבת (ס"ס רמא) שכתב שלכתחלה ישפוך לתוכה המים ואח"כ ישים חתיכות הקרח. ע"ש. וע"ע בספר הנותן שלג (עמוד פב) ובס' מעשה השבת (עמ' קנח) ובס' אור ההלכה (עמ' עה). אולם לאשכנזים המקילים י"ל ע"מ שיסמכו, דרבים מהראשונים והאחרונים מחמירים בשבירת קרח בתוך המים. ולפ"ז ברור הדבר להקל בנ"ד.

במקום דהוי פ"ר דלא ניח"ל

ומכל מקום אם לא איכפת ליה בהפשרת הקרח, וכגון מי שמניח קוביות קרח בכוס וחפץ למזוג עליהם משקה כגון מיץ תפוזים, נראה שיש להקל, דהא אינו מתכוין להפשיר הקרח רק למזוג השתיה. ואף דהוי פ"ר,

מ״מ הרי לא ניחא ליה לערב מים במיץ תפוזים או קוקה קולה, [ובד״כ אדם אינו מערבב בחנם מים בתוך מיץ, ואדרבה בפעולה זו מדלל טעם המיץ], וא״כ הוי פ״ר דלא ניח״ל בדרבנן, וכן היכא דלא איכפת ליה בתוספת המים הקרים, דדינו ג״כ כפ״ר דלא ניח״ל. ולהלן יתבאר שיש עוד צירופים, ולפיכך יש להקל אף למחמירים בפ״ר דלא ניח״ל בדרבנן). ואמנם אכתי יש מקום לומר לאידך גיסא, שאף במיץ מאחר וחפץ שקוביות הקרח יקררו המים, א״כ ניח״ל בהפשרתם, שע״י שנפשרים המים מתערבים מים קרים במיץ, והמיץ מתקרר מהר יותר. אולם אפשר דבדברים כיו״ב הדבר תלוי בדעתו של האדם, ואם לדידיה לא איכפת ליה בזמן מועט כזה שהמים יתקררו מהר יותר, אפשר דחשיב לא איכפת ליה. ואף אם יש ספק אם חשיב ניח״ל, הרי אין זה אלא במילתא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. [ואף שיש מחמירים בפ״ר בדרבנן, הכא שרי בצירוף הצדדים לקולא דבנ״ד].

ואמנם לכאורה יש להעיר מב׳ מקומות דלכאורה מרן אוסר בנ״ד אע״ג דהוי פ״ר דלא איכפת ליה. חדא ממ״ש בסעיף י״א שצריך להזהר בחורף שלא יטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד, ולכאורה התם לא איפכת ליה אם יתרסק השלג והברד. אולם אפשר דניחא ליה שיפשיר ויהיה מים. וכן ראיתי בשו״ת גנת ורדים (כלל ג סי׳ יד) שכתב דברוחץ ידיו בברד ושלג, קמכוין לעשות הברד והשלג מים כדי לרחוץ ידיו, דבעודם קרושין לא סלקא דעתיה לידיו. ע״ש. ועיין בשו״ת אור לציון ח״א (סי׳ כה ד״ה וכן, עמ׳ נט) שכתב להוכיח שהש״ע אוסר פ״ר בדרבנן, ממ״ש בנ״ד שיש ליזהר שלא לדחוק השלג והברד בין ידיו, וכן ממ״ש בסעיף י״ב להזהר שלא לשפשף ידיו במלח, ומשמע דאף אם אינו מתכוין להוציא מהם מים אסור, דהוי פ״ר. והרי גם אם יתכוין אין איסורו אלא מדרבנן. ואולי אפשר לדחות דשם כיון שזקוק למים, שמא יש לחוש שיכוין להוציא מים. ע״ש.

ועיין להגאון רבי יהודה עייאש בס׳ בני יהודה (לחם יהודה ח״ב, דף ה׳ ע״ג) שכתב להוכיח שאסור לרסק רסק קרח אע״ג דהוי פ״ר, מדברי התוס׳ והרא״ש בהך דאין נוטלין ידים בברד, ואע״ג דאינו מכוין לרסק אסור דהוי פ״ר, וכדמוכח בהדיא בלשון הגה״מ (פכ״א אות כ) [שכתב בהדיא דאסור מטעם פסיק רישיה]. וכן מוכח ממ״ש הטור דהרא״ש היה נזהר שלא להטיל השתן בשלג דבודאי נימוח אע״פ שאינו מתכוין הוא אסר, כיון דהוא פ״ר. והא דכתב ראבי״ה דמותר לשבר הקרח כדי ליטול המים מתחתיו, התם טעמא משום המים כמ״ש המרדכי דלעיל דדמי להך דשובר חבית וכו׳, משמע דוקא דומיא דהך דשובר בשביל הגרוגרות. ומעתה תימה לי על מ״ש הב״י וז״ל: ומשמע

דהא דאסרי לרסק דוקא במרסקו לחתיכות קטנות כדפרש"י, אבל לשבר חתיכה ממנו שרי. וכן נראה ממ"ש הב"י בסמוך שמותר לשבר הקרח וכו', ואפי' אם יזובו מועטים הם ולא חשיבי, ועוד שאינו מתכוין לכך, ועוד שהם הולכים לאיבוד. וכן נהגו להתיר. עכ"ל הב"י. דמאי הוי אם אינו מתכוין או הולך לאיבוד, דהא אסרינן בהנך דלעיל. ומיהו נראה דהדין דין אמת מטעם הראשון שכתב. ע"ש. וכ' עוד שם, דכ"ז הוא לדעת רש"י שאסור מטעם נולד, אך המ"מ והר"ן כתבו משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקים. והש"ע (סי' שיח סט"ז וסי' שכ ס"ט) פסק להקל. וגם קשה על הש"ע שכיון שפסק בסימן שי"ח כהמקילים משום דסד"ר לקולא, דהא נולד נמי אינו אלא מדרבנן, וא"כ לא היה לו לכתוב הך דהרא"ש היה נזהר מלהטיל מ"ר בשלג, דליתא אלא לטעמא דנולד. ודוחק לומר דלמיחש בעלמא הוא דכתב לה, כיון שלא הזכיר כלל לעיל לטעם האוסרים משום נולד. ואפשר דס"ל דכיון דבשתן ודאי ממחה השלג, הוי כמרסק הידים ואסור ג"כ מטעם גזירה שמא יסחוט. אלא דזה תימא כיון דאין דרך סחיטה בכך, לא שייך למגזר כלל. וצ"ע. ע"ש. ובעיקר קושייתו י"ל.

אולם ממ"ש מרן בש"ע (סי"ד) שהר"מ מרוטנבורג מתיר להטיל מ"ר בשלג, והרא"ש היה נזהר. אין הכרח שמרן אוסר מעיקר הדין, שי"ל שלשון זו אינה אלא זהירות בעלמא. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' לד אות כא), ושלפ"ז נדחית הוכחת ראיית מהר"י עייאש בספרו לחם יהודה (דף ה' סע"ג) שכתב להוכיח מדברי הש"ע מדברי הש"ע בנ"ד דפ"ר בדרבנן אסור. דאינו מוכרח. ע"ש. (וכ"כ גם לעיל בסימן כח אות יא). וכן מבואר בחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' קעב) שמעיקר הדין הלכה להקל, דהוי פ"ר דלא ניח"ל, והרא"ש היה נזהר לזהירות בעלמא ואינו מן הדין. ע"ש.

ועי' בס' אדני שלמה (סי' שכ) שכתב להוכיח מלשון התוספות שאין זה מדינא. ע"ע. ובמחכ"ת אין הכרח מזה שדין התוספות שוה לדין הגמרא, אלא דאחר דחזינן בגמרא שאסור לרסק שלג וברד, מזה יש ללמוד שיש חומרא וזהירות בנט"י אע"ג דהוי פ"ר. (ועי' למ"ז בשו"ת איש מצליח ח"ב (חאו"ח סי' יז) שנשא ונתן בדעת מרן הש"ע אי ס"ל דפ"ר בדרבנן אסור. ע"ש. וע"ע בס' מנוחת אהבה ח"ב (פ"א ס"ו) ובס' ברכת יהודה (ח"ב סי' מז וח"ג סי' לט). ויש לפלפל בזה. ואכמ"ל).

ויש להוסיף טעם להקל, לדעת הסוברים שמרן הש"ע תפס עיקר כהסוברים שטעם איסור ריסוק שלג וברד, הוא משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקים. וכן נקט בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כח אות ט). דהנה בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' לד אות לג) הביא מ"ש בספר המקנה

(בקו״א סי׳ סד ס״ה) שאפילו המג״א (סי׳ שיד סק״ה) שאוסר פ״ר בדרבנן, מודה הוא בדבר שכל איסורו אינו אלא משום גזירה, שמותר. וכל הראיות שהביא המג״א היינו במידי דדמי לאיסורא דאורייתא. וכ״כ עוד אחרונים. והוי כס״ס, שמא כהמקילים בפ״ר בדרבנן, ושמא באיסור שאינו אלא משום גזירה דרבנן מיהא יש להקל. ע״ש.

ויש להוסיף דמבואר בתוספתא ובדברי רוב הפוסקים שיש להקל בשבירת קרח בתוך מים. והובאו לעיל. [ואין לומר דבקילוח הראשון של המים חשיב כמשבר הקרח שאינו מעורב במים, דהא על מ״ש מרן בשלחן ערוך (סי׳ שכ סי״ד) שמהר״ם מרונטבורק מתיר להטיל מ״ר בשלג, והרא״ש היה נזהר, מבואר במחצית השקל (ס״ק י״ז) שלראשונים שמותר לרסק במים, זה ג״כ מותר]. ועוד יש לצרף דברי הראשונים שלא אסרו ריסוק אלא בשלג וברד שלא היו מים מעולם, אבל בדבר שהיה מים והוקפא ונהפך לקרח מותר. [והובאו לעיל].

וכבר כתב מרן בבית יוסף (סימן שכ), דהא דאסרינן לרסק דוקא במרסקו לחתיכות קטנות, אבל לשבר חתיכה ממנו שרי. וכן נראה מהטור. דלא מיתסר אלא כשהוא מרסקו כדי שיזובו מימיו, אבל הכא שאין מימיו זבים עי״כ, ואפילו אם יזובו מועטים הם ולא חשיבי, ועוד שאינו מתכוין לכך, ועוד שהם הולכין לאיבוד. וכן נהגו להתיר. ע״כ. ובנ״ד נמי אף אם מפשיר מים ע״י הקילוח, הרי אינו מתכוין שיזובו מימיו, ואפילו יזובו מועטים הם ולא חשיבי.

וע״ע בשו״ת דברי שלום קרויז ח״ד (סי׳ עו) שכתב בנידונו שי״ל דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כי הנולד הוא קרח וא״צ את הנולד, אלא צריך לקרר את המים ולא הקרח בעצמותו, ובשלמא אם צריך לקרח בעצמו כגון ביצא ממנו דם ורוצה לעכבו ע״י הקרח, זה מקרי צריך לקרח. וא״כ הוי תרי דרבנן, ובתרי דרבנן יש לגבב קולות להתיר וכמ״ש בשו״ת בית יצחק (חיו״ד סי׳ כו) ומובא גם בשו״ת מהר״י שטייף (סי׳ מו). עכת״ד. (וי״ל בזה).

ואכן ראיתי לכמה חכמים שהיקלו בשופי בנ״ד. כן ראיתי בשו״ת יהודה יעלה קובו (חאו״ח סי׳ לג) שדן במה שנוהגים קצת בני אדם בימות הקיץ שביום שבת לוקחים אבן גדולה מברד (מים הנקפים) ומשימים אותו אל תוך המשפך, ונותנים עליו מים או יין כדי לצננם, ובעוברם דרך שם המים מתמחה. וכתב דלכאורה יש לאסור מדין השתנה על השלג, דלסברת מהר״ם יוצא להיתר ולסברת הרא״ש ומהרש״ל והב״ח יוצא לאיסור במכ״ש, דהתם הגם דהוי מלאכה שאצל״ג אוסר הרא״ש, וכ״ש בנ״ד דהוי מלאכה הצריכה לגופה דאסור. ואפשר דבנ״ד אף מהר״ם יודה לאסור, משום דהוי

פ"ר דניח"ל כדי שיצטננו המים או היין. אולם נראה שהוא מותר גמור, שכיון שמתמחה בתוך המים אינו נראה כממחה, ועוד שבנ"ד נמי הוי פ"ר דלא ניח"ל, דכוונתו לצנן את המים ואינו רוצה שיתמחה הברד, וא"כ הגם שבהכרח ימחה הברד והוי פ"ר, מ"מ כיון דלא ניח"ל באנו למחלוקת הערוך ושאר פוסקים. עכת"ד. (ויש לעמוד בדבריו שם. ואכמ"ל). וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ו סי' ד) ובשו"ת שערי עזרא בצרי (ח"ב סי' לב) ובשו"ת אשר חנן (ח"ו סי' י) ובשו"ת ברכת יהודה ח"ז (סי' סו) ובשו"ת אבני לוי ח"ב (סי' כב) בנידון דידן שמותר לשפוך מים ע"ג קרח. וע"ע בס' אור השבת (חי"ב עמ' מה). וכן ראיתי עוד להרה"ג ר' אושרי אזולאי בקובץ משנת יוסף (גליון ז סי' לז) שכתב להקל, דמדין הטלת מ"ר בשלג מבואר דלמהר"ם שרי אף שבודאי ימס, ונראה דדעת מרן הש"ע כמהר"ם. ואף הרא"ש לא אסר אלא נזהר. וע"ש. [ועי' מה שהשיגוהו אח"כ בקובץ משנת יוסף (גליון ח עמ' קה) דלא הוי פ"ר דלא ניח"ל, כי ע"י מעשיו הוא מפשיר מהר יותר, והוי פ"ר דניח"ל דאסור אף למהר"ם מרוטנבורג. ע"ש]. ועכ"פ היכא דלא איכפת ליה בהפשרת הקרח, בודאי שאפשר להקל.

לפיכך למעשה, בענין מי שנותן קוביות קרח בכוס ורוצה למזוג לתוכו מים, יש אוסרים לשפוך מים על גבי הקרח, מפני שאסור לרסק ולשבור קרח. ולכן צריך לשפוך המים לכוס, ולאחר מכן יתן לתוך המים חתיכות קרח. ויש מתירים בכל אופן. ולהלכה אם לא איכפת ליה בהמסת הקרח, וכגון שאחר שסיים לשתות המשקה שבכוס נותרו קוביות קרח וחפץ למזוג עוד מים עליהם, יש להקל, מפני שאף אם נחשב הדבר לפסיק רישיה שיפשיר וימיס הקרח, הוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, (ועוד נימוקים), ולכן יש להקל. וכל שכן שאם הקרח מעורב במים וכשמוזג מים אינם מקלחים על הקרח, שבודאי יש להקל.

מסקנת ההלכה בכל הנידונים הנ"ל:

שבירת קרח על ידי קטן

א. גם קטן בכלל איסור שבירת קרח, ככל איסורי דרבנן שאף קטן מצווה בהם מדין חינוך.

אולם יש להקל לקטן לבחוש ולשבור גושי קרח בתוך כוס מים. וכן אריזות משקה קפוא (איגלו, שלוק) מותר לתת לקטן לאוכלם, אף על פי שיתכן שירסקם בידיו קודם האכילה. [ואם מרסק בפיו דרך אכילה, אף לגדולים יש להקל בזה].

ריסוק קרח

ב. אף שאסור מדרבנן לרסק בשבת שלג או ברד לחתיכות דקות, על מנת שיזוב מהם מים. מכל מקום אם אינו מתכוין לשבור הקרח שיזובו מימיו, רק

רוצה לשבור לכמה חתיכות, כגון שחפץ לתת קוביות קרח קטנות לתוך המשקה, מותר ללא חשש. וכן מותר לשבור ארטיק או שלוק לשתי חתיכות.

הפרדת קוביות קרח

ג. מותר לשפוך מים (ואף מים חמים, כל שאין היד סולדת בהם), על גבי מגש קוביות קרח שמחמת הקור נדבקו אל הכלי, על מנת שיוכל להוציא קוביות הקרח, הואיל ואין כוונתו לרסק את הקרח אלא רק לחלקו לכמה חלקים.

מים שהוקפאו

ד. יש אומרים שלא אסרו לרסק אלא שלג וברד, לפי שמוליד משקה שלא היה בעולם, אולם מים שהוקפאו והפכו לקרח, אין איסור לרסק ולשבור. ולהלכה יש להחמיר. ומכל מקום במקום שיש נימוקים נוספים להקל, אפשר לצרף דברי המקילים.

הנאה ממים שהוקפאו וריסקם

ה. עבר וריסק קרח שנתהווה ממים שהוקפאו, יש להקל בדיעבד.

ריסוק קרח המעורב במשקה

ו. כוס שיש בתוכה מים וקוביות קרח, יש מתירים לבחוש בכף בתוך הכוס, אף על פי שעל ידי כך מרסק בידים הקרח, הואיל והקרח בתוך המים, ואינו ניכר. ויש אומרים שלדעת מרן יש לאסור. וכך העיקר להלכה. ובמקום שיש עוד נימוקים נוספים, אפשר לצרף דברי המקילים. ולאשכנזים המקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו.

והוא הדין לעירוי מים חמים על קרח בשבת (באופן שאין לחוש לבישול כגון עירוי מכלי שני, או עירוי מכלי ראשון שאין היד סולדת במים החמים). לפיכך מנוע מזגן שנתכסה בחורף בשכבת קרח, וחפץ לערות מים חמים להפשיר הקרח, לספרדים יש להחמיר בזה, אולם לאשכנזים המקילים יש להם על מה שיסמוכו.

הנאה מקרח שהתרסק בכוס מים

ז. עבר וריסק שלג בתוך מים, מותרים. שמאחר ויש מתירים לרסק לכתחלה, בדיעבד יש להקל.

נטילת ידים במים המעורבים בברד

ח. צריך ליזהר בחורף שלא ליטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד. ואם אין לו מים אחרים והוצרך ליטול בהם, יזהר שלא ידחקם בין ידיו, שלא יהא מרסק.

ואף שנתבאר לעיל שהמקילים מהאשכנזים בריסוק שלג בתוך כוס יש להם על מה לסמוך, מכל מקום בדין זה יש להחמיר.

נענוע קרח בכוס או בקבוק

ט. מותר לנענע כוס מים שיש בתוכו קרח או ברד. וכן בקבוק שהמשקה בתוכו קפא ונעשה קרח או ברד, מותר לנענעו. אך לא ישבור הקרח או ינענע בחוזק.

העברת קרח מכוס לכוס, ואכילה ע"י כף משקה שקרש

י. כוס מים עם קוביות קרח, מותר להעבירם לכוס אחרת על מנת למהר הפשרת הקרח. וכן מותר לאכול על ידי כף משקה שקרש מעט בהקפאה (הנקרא בזמננו 'ברד'), אף שעל ידי הכנסת הכף והוצאתו גורם לדחיקת וריסוק הקרחים, כל שאינו מרסק בידים.

ריסוק בדרך אכילה

יא. מותר לרסק ארטיק לחתיכות דקות תוך כדי אכילתו. וכן ממתקי קרח בשקית ניילון (איגלו) שמוצצים מהם בכח בפה או מפרכים קצת בשיניים, מותר לעשות כן בשבת

שבירת גוש קרח שבבקבוק

יב. מותר לשבר קרח כדי ליטול מים מתחתיו. לפיכך בקבוק משקה שיש בראשו גוש קרח המפריע ליציאת המשקה, מותר לשבור הקרח שבראש הבקבוק, וכן להניח הבקבוק תחת זרם מים עד שיוכל להוציא המשקה מתוכו. (ואפילו המים נכנסים לבקבוק ונוח לו בכך).

שבירת הקרח שבנהר

יג. מקוה או נהר שקפאו מימיו, וחפץ לשבור הקרח על מנת לטבול, או על מנת ליטול המים שתחת הקרח, יש אוסרים מחשש בנין וסתירה הואיל ומחובר לקרקע. ויש מתירים. וכן עיקר.

נתינת קרח בכוס תה חם

יד. מותר לתת קרח בתוך כוס תה חם שהיד סולדת בו, ואף על פי שחום המים גורם שיפשיר מהרה, מכל מקום אינו משברו בידים אלא נימוח מאליו.

גרמא בהפשרת קרח

טו. מותר ליתן גושי קרח בתוך כוס ריקה על מנת להפשירם ולהשתמש במימיהם. ומותר גם להניחם בחמה או כנגד המדורה (באופן שלא יגיע לחום שהיד סולדת בו, כמבואר בש"ע סי' שיח ס"ד). שאף על פי שמפשיר, מכל מקום אינו מרסקו ומשברו בידים אלא נימוח מאליו.

ויש אומרים שלמנהג האשכנזים (המובא בהגהת הרמ"א בסימן שיח סט"ז) יש להחמיר בזה, ואף המים שיצאו אסורים. ויש חולקים.

אולם לכל הדעות מותר להניח חתיכות קרח בכוס מים, כי המים הנפשרים מעורבים במים ואינם ניכרים.

שפיכת מים על קרח

טז. מי שנותן קוביות קרח בכוס ורוצה למזוג לתוכו מים, יש אוסרים לשפוך מים על גבי הקרח, מפני שאסור לרסק ולשבור קרח. ולכן צריך לשפוך המים לכוס, ולאחר מכן יתן לתוך המים חתיכות קרח. ויש מתירים בכל אופן. ולהלכה אם לא איכפת ליה בהמסת הקרח, וכגון שאחר שסיים לשתות המשקה שבכוס נותרו קוביות קרח וחפץ למזוג עוד מים עליהם, יש להקל, מפני שאף אם נחשב הדבר לפסיק רישיה שיפשיר וימיס הקרח, הוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, (ועוד נימוקים), ולכן יש להקל. וכל שכן שאם הקרח מעורב במים וכשמוזג מים אינם מקלחים על הקרח, שבודאי יש להקל.

ואסיים בברכה שיזכה להמשיך להפיץ מעיינותיו חוצה ולהגדיל תורה ולהאדירה, מתוך שפע ברכה והצלחה, נחת שלוה ושמחה, אושר ועושר וכל טוב. אמן.

בברכת חזק ואמץ
יצחק מאזוז ס"ט

סימן כז

מזגן שמטפטף מים בבית הכנסת

בס"ד, י"ט תמוז תשפ"ד

לכבוד ידידנו ויקיר ה' מזכה הרבים באופן מופלא, וכבוד ה' מלא, מקים עולה של תורה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר שאלתו על מזגן שמטפטף מים בבית הכנסת או בית המדרש, באופן שאי אפשר לעצור המים שנוזל לתוך כלי. ובית כנסת מתלכלך מהמים. וטכנאי המזגן יבוא רק מחר לתקן.

והשאלה האם מותר כעת להדליק המזגן כדי שהמתפללים יוכלו להתפלל וללמוד בישוב הדעת בפרט כשיש חום עצום, אפילו שמתלכלך בית הכנסת, או אסור להם לפתוח המזגן במקרה הזה אפילו כשיש חום חזק, מפני כבוד בית הכנסת ובית המדרש.

לע"ד יש לעשות כל טצדקי שיוכלו ללמוד ולהתפלל בישוב הדעת ע"י שיהיה המזגן דלוק, כי כידוע בזמננו אין המזגן נחשב למותרות, אלא לדבר נחוץ לישוב הדעת, ורבים לא יוכלו ללמוד ולהתפלל לכה"פ כראוי, כאשר אין מזגן .ולכן יש לטרוח ככל האפשר לתקן להרבות כבוד בית הכנסת ובית המדרש, אך בודאי שיש לטרוח שיהיה את העיקר, והוא שיוכלו ללמוד ולהתפלל כראוי, ובודאי שזהו כבודו של בית הכנסת ובית המדרש. ונכון להתייעץ עם בעלי מלאכה כיצד להדליק המזגן באופן שלא יגרום זלזול חלילה.

האופנים שמותר להניח כלי לקבל מי המזגן

ובענין האם מותר להניח כלי תחת מי המזגן המטפטפים בשבת, או שיש לחוש משום ביטול כלי מהיכנו.

אף ר"ש מודה בנולד חמור דהוי מוקצה

תשובה: א. בראשית מאמר ראיתי לבאר כי אף דקיימא לן בשבת כרבי שמעון דלית ליה מוקצה ולית ליה נולד, ה"מ בנולד קל, אבל בנולד חמור אפילו רבי שמעון מודה דחשיב נולד, ואין לטלטלו בשבת וקל וחומר ביום טוב.

הנה במסכת עירובין (מה:) איתא גבי טלטול חוץ מתחום שבת, מי גשמים שירדו ביום טוב הרי הן כרגלי כל אדם. ופריך, וליקני שביתה בעבים,

תיפשוט מינה דאין תחומין למעלה מעשרה דאי יש תחומין למעלה מעשרה ליקני שביתה בעבים, לעולם אימא לך יש תחומין ומיא בעיבא מיבלע בליעי (וכמאן דליתנהו דמו ולא קנו להו שביתה מאמש. רש״י). ופריך כל שכן דהוו נולד ואסירי, אלא מיא בעיבא מינד ניידי. וכתבו התוס׳ (ד״ה כל שכן דהוו ליה נולד ואסיר), ואם תאמר ולימא הא רבי שמעון היא דלית ליה מוקצה ולית ליה נולד כדאיתא בריש ביצה, וי״ל דבנולד כהאי גוונא דדבר חדש שלא היה בעולם כל עיקר מודה ר״ש. וכן באפר כירה שהוסק יום טוב, נראה דמודה רבי שמעון דאסור לכסות בו אלא אם כן ראוי לצלות בו ביצה כדאמר בפ״ק דביצה (דף ח.). עכ״ל. וגרסינן תו בריש מס׳ ביצה (ב.), קא סלקא דעתין אפילו מאן דשרי במוקצה בנולד אסר. ופירש רש״י, דאילו במוקצה סבירא ליה לא מקצי איניש מדעתיה מידי דחזי ליה, אבל נולד לא הוה ידע דנהוי דעתיה עילויה. וכתבו התוס׳, תימה דהא רבי שמעון דשרי במוקצה שרי בנולד, כדאמרינן בשבת (כט.) רבי יהודה אומר אין מסיקין בשברי כלים ורבי שמעון מתיר אע״ג דהוי נולד. ויש לומר דלא דמי, דהאי נולד דהכא הוי נולד טפי שמתחילה לא היה בעולם, אבל התם הכלי היה בעולם רק שנשבר. וכן משמע נמי בעירובין (מה:) מיא בעיבא מיבלע בליעי, ופריך כ״ש דהוי נולד ואסור, ומאי פריך ודלמא ההוא כר״ש דהא ר״ש מתיר בנולד. אלא ודאי היינו טעמא כדפרישית, דכיון דבליעי לא היו כלל בעולם ואפי׳ ר״ש מודה דהאי נולד אסור. עכ״ל. וכ״כ התוס׳ בביצה עוד לקמן (ח.) אהא דאמר רב יהודה דהא דשרי לכסות באפר כירה דוקא שהוסק מעיו״ט אבל הוסק ביו״ט אסור, דנראה דהכי הלכתא, דהא ליכא מאן דפליג, דאפילו ר״ש מודה דהאי דהוסק ביו״ט דהוי נולד גמור, דמעיקרא עצים והשתא אפר, והוי כמיא בעיבא מיבלע בליעי. ע״כ. ואף לרב נחמן (ריש מס׳ ביצה) דס״ל דר״ש שרי אף בביצה שלא היתה בעולם מעיו״ט, מ״מ גבי מים הנוטפים מהמזגן שמתהוים ונוצרים ביום שבת, דמי למיא בעיבא מיבלע בליעי דבכה״ג ליכא מאן דפליג דחשיב נולד. וכ״כ מהרש״ל בחכמת שלמה ע״ד התוס׳ הנ״ל דביצה שלא היתה בעולם חשיבא נולד, וז״ל: ומ״מ ר״נ סבר דבהאי נולד (ביצה) נמי פליג ר״ש, ודוקא מיא בעיבא שהוא נולד גמור מודה ר״ש. ע״כ. וכן מוכח בהדיא בדברי התוס׳ בעירובין (מו.) הנ״ל. ועי׳ למהרש״א ובצוהר לבנין (ביצה ב.). וע״ש. וכן כתב ר״פ בתוספותיו (עירובין מו.), וא״ת מאי קושיא דילמא ר״ש היא דלית ליה נולד, כדאמר בפ״ק דביצה (ב.) דלית ליה נולד. ויש לומר דגם רבי שמעון מודה בנולד כזה שלא היה בעולם מערב שבת. עכ״ל. וכ״כ הרא״ש (פרק קמא דביצה סימן י) דאפי׳ ר״ש

מודה בהך נולד דאפר שהוסק ביו"ט, שהוא מעשה חדש דמעיקרא עצים והשתא אפר. וכן מוכח בפרק מי שהוציאוהו דקאמר מיא בעיבא מיבלע בליעי, ופריך כ"ש דהוי נולד ואסור ומשני דאליבא דכולי עלמא פריך. ואי רבי שמעון שרי מאי פריך כ"כ בפשיטות, האיכא רבי שמעון דשרי. ע"כ. וכן ראיתי להרשב"א בחידושיו לעירובין (מה:) ד"ה מיא מיבלע בליעי בעבים וכ"ש דהוי ליה נולד, וז"ל: וא"ת ולישני ליה הא מני רבי שמעון היא דלית ליה נולד, ויש לומר דבנולד כי האי אפילו רבי שמעון מודה משום דמים בעבים לא מינכרי, והוי ליה כדבר מחודש לגמרי, וכאפר שהוסק ביום טוב דלכולי עלמא אסור אלא אם כן ראוי לצלות בו ביצה. עכ"ל. וע"ע בחידושי הרשב"א לביצה (ח.). ע"ש. וכ"כ הריטב"א בחידושיו לעירובין (מה:) דקושיין אפילו לרבי שמעון דלית ליה מוקצה בשמעתא קמייתא דיום טוב, וטעמא דמילתא משום דמודה רבי שמעון בנולד כזה שלא היה בעולם בע"ש ולא מינכרי בעבים כלל, והוי ליה דבר מחודש לגמרי, מה שאין כן בביצה שהיתה בעולם במעי אימה מיהת. עכ"ל. וכן כתב הר"ן בחידושיו (עירובין מו.) דאפי' לרבי שמעון דלית ליה מוקצה בנולד כי האי מודה, דלא דמי למשקין שזבו דהתם כאוכלא דאיפרת דמי לפי שהיה יכול בתחילה לאכול הכל ביחד, אבל הכא שהמים הם מובלעים בעבים ולא מינכרי כלל הוו להו כאפר שהוסק ביום טוב דלכולי עלמא אסור אלא אם כן ראוי לצלות בו ביצה. ע"כ. וע"ע בחידושי בן הרמב"ן (ביצה ב.) ד"ה אפילו. ובאור זרוע (הלכות יו"ט סי' שלג). וכ"כ תלמיד הרשב"א (ערובין מה:) דבנולד כי האי אפי' ר"ש מודה. ע"ש. ומרן בבית יוסף (סי' תצח, דף רלב:) הביא דברי התוס' והרא"ש הנ"ל דאף ר"ש מודה באפר כירה שהוסק ביו"ט דהוי נולד, וסיים, וכתב רבינו זה ללמד דאפי' למאן דפסק כרבי שמעון ביום טוב בין במוקצה בין בנולד כמו שנתבאר בסימן תצה, מודה בהאי דאסור. ע"כ. ומבואר בהדיא דבנולד חדש שלא היה כלל בעולם מערב יום טוב, אף ר"ש מודה דחשיב נולד, וא"כ בשבת דנקטינן להלכה במוקצה כר"ש (כמבואר במסכת שבת דף קנז. ובבית יוסף סי' שי), יש לנו לתפוס עיקר להלכה דבדבר חדש שלא היה כלל מע"ש חשיב נולד. ולפיכך מי המזגן שנתהוו ונהפכו למים ביום שבת, חשיבי נולד ואף לדידן דקי"ל כר"ש אין לטלטלם ביום שבת כלל. והדברים קל וחומר לפי מ"ש בחיי אדם (כלל סה סעיף ג פן ח) דמים הנוטפים מהאילנות בימי ניסן אסור לשתותן בשבת משום נולד, עי' ריש ביצה בתוס' מיא בעיבא מיבלע בליעי. ע"ש. הא קמן דאף שהמים על האילנות היו מערב שבת אפ"ה אסר משום נולד, כ"ש למים המתהוים מפעולת המזגן ביום שבת

ולא היו כלל מע״ש, דהוי נולד ומוקצה עד מוצאי שבת, ואין לטלטלם ביום שבת כלל. וכן פסק במשנה ברורה (סי׳ שי סק״י).

והוצרכתי להרחיב בזה, כי ראיתי לתלמיד חכם בדורנו שכתב דלר״ש אין איסור נולד כלל והחמירו בנולד רק ביום טוב שהחמירו בו טפי במוקצה, ולכן לדידן דנקטינן כרבי שמעון בשבת יש להקל לטלטל מי המזגן בשבת מאחר ואינם מוקצים כלל. עכת״ד. (ועי׳ בקובץ משנת יוסף גליון ז׳ תשרי תשע״ה סי׳ ט׳ ובקובץ ויען שמואל חכ״ב סי׳ כח). אולם לכאורה הרי בדברי התוס׳ והרא״ש שהובאו בבית יוסף, ובדברי שאר הראשונים שהובאו לעיל, מבואר בהדיא דבדבר חדש שלא היה בעולם כלל מערב שבת חשיב נולד ואין לטלטלו ביום שבת. וע״ע במג״א (סי׳ תצח ס״ק כח) בענין אפר שהוסק ביו״ט ונעשה מוקצה, וביאר הפמ״ג שם, דרבי שמעון גם כן מודה דהמעשה חדש הוא והוה כמו מיא בעיבא. ע״ש. וכן ביאר באופן ברור בפרי מגדים (פתיחה כוללת להל׳ יו״ט, ח״ב פ״א אות כט) דשלושה מיני נולד יש, א׳ נולד גמור, מיא בעיבא מיבלע בלע הובא בתוס׳ ביצה (ב. ד״ה קס״ד) ואפי׳ ר״ש מודה דאסור בשבת ויו״ט. וביצה היא מדרגה שניה שישנה בעולם במעי התרנגולת ובה שייך פלוגתא דר״י ור״ש בנולד. ומסיקין בכלים ואין מסיקים בשברי כלים היא מדרגה שלישית בנולד וקיל מביצה דהכלי בעולם אלא מאתמול היה עומד להשתמש בו ועכשיו עומד להסקה וכדו׳, ואפ״ה סובר ר״י דאסור. באופן שב׳ החלוקות האחרונות פלוגתייהו דר״י ור״ש, וחלוקה א׳ אף ר״ש מודה לאסור. ע״כ. ועי׳ בס׳ מלוא הרועים (תחילת ערך מוקצה) שכתב דר״ש ס״ל מוקצה מותר וגם נולד, כדאיתא ריש ביצה מאן דשרי במוקצה שרי בנולד. ע״כ. והיינו בנולד קל, אבל נולד חמור ע״כ דאית ליה כמבואר בהדיא בדברי הראשונים ע״ד הגמ׳ שעליה ביסס ה׳ מלא הרועים דבריו. (וע״ע בס׳ פסקי משה מוקצה ח״ב עמ׳ תריד מ״ש להשיב ע״ד מי שכתב שאין לדידן דין נולד בשבת. ואינו תח״י כעת). ולפ״ז מי המזגן שנתהוו ונוצרו ביום שבת חשיבי נולד ומוקצה. וכ״כ בשו״ת מנחת שלמה ח״ב (סי׳ לד ס״ק כט) דמי המזגן שכאילו הוא יוצר יש מאין שהרי עושה מדבר שכאילו אינו כלום מים, בודאי הוי נולד ומוקצה. וכן קרח המתהווה בתא ההקפאה אפשר דהוי נולד ומוקצה, דרק בעשיית קרח ממים יש מקום להסתפק כיון שהמים נשתנו למצב שאינו נקרא לא אוכל ולא משקה, אבל במזגן שעושה מים בודאי דהוי נולד ומוקצה. ע״ש. וכ״ה בספר שלחן שלמה (סי׳ שי ס״ק כו, ב). והמו״מ והחילוקים שם נסובים על מכתבו של הרה״ג רבי משה מאיר יאדלר נר״ו שנדפס בספר מאור השבת (ח״א עמ׳

תקי, וח"ד עמ' תכא) שכתב לדמות מי המזגן למיא בעיבא כיון שנוצרים מניגוד של קור וחום. ע"ש. וע"ע בס' חוט שני (שבת ח"ג פרק עד ופרק פ) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א דמי המזגן חשיבי נולד. ע"ש. וע"ע בס' ארחות שבת (ח"ב פ"ט סע' קצב) ובשו"ת שבט הקהתי ח"א (סי' קטז). ועי' בקובץ משנת יוסף (גליון ט עמ' קו).

אם מי המזגן חשיבי נולד

ב. אמנם לכאורה יש מקום לדון להקל דמי המזגן לא חשיבי נולד, כי טוענים יודעי דבר שמי המזגן אינם נוצרים יש מאין, אלא מפעולת המזגן מתקבצים האידים והלחות שקיימים באויר וזהו הגורם למים המטפטפים. וכאשר ישנה תקלה במזגן מטפטפים מים רבים, לפי שהאידים נקפאים בשעת פעולת המזגן וכאשר נפשרים המים מתחילים לטפטף. עד כאן שמעתי בבירור עם מומחים. ואם כן הוא הרי אין זה דבר חדש שלא היה בעולם כלל. וכעין זה ראיתי בשו"ת שובה ישראל ח"ב (סוף סי' מו) שכ' שידוע שהמטר הם מים שהתאדו מהים ונהפכו למים מהקור ואפי' הכי כתבו הפוסקים שאין זה נולד, ולכאו' מי המזגן הם גם כן מים שנוצרו מהאויר וכו'. וע"ש שפלפל בזה ולא אסיק מידי בהדיא. [ואף מו"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו כתב בגליון ספרו על דברי המשנה ברורה (סי' שלח ס"ק ל) שאין על המטר היורד שם מוקצה או נולד, וז"ל: לכאורה יש ללמוד מכאן דמותר ליתן כלי תחת המזגן לקבל מימיו. ושמא שאני מים בעבים דמינד ניידי כדמסיק בגמ' עירובין (דף מו ע"א). ע"ש. אבל המים של המזגן באים מלחות האידים והוו נולד. וצ"ע. ע"כ. והובא במשנ"ב איש מצליח (ס"ס שלח). אולם לדינא אף מו"ר ניהו רבה גופיה פסק דמי המזגן חשיבי נולד ואסור לטלטלם בשבת, עי' בדבריו שהובאו לקמן אות ד]. אולם לפום קושטא לפמ"ש בחיי אדם (כלל סה סעיף ג, פן ח) וז"ל: נ"ל דמים הנוטפים מהאילנות בימי ניסן אסור לשתותן בשבת משום נולד, עי' ריש ביצה בתוס' שם מיא בעיבא מיבלע בליעי. ואפילו יש כבר כלי עם מים מערב שבת שנוטף לתוכו אפ"ה אסור, ולא אמרינן דבטל, כיון שהוא דבר שיש לו מתירין. ואינו דומה לסימן שכ דזיתים וענבים שלא נתרסקו מערב שבת אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה אע"פ שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית מותר לשתותו בשבת, שכל יין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית, דהתם הענבים מונחים בגיגית ותיכף שיוצא מתערב, משא"כ כאן תיכף כשנופל מן האילן ניכר, ואם כן כבר אסור. ע"כ. וכן פסק במשנה ברורה (סי' שי ס"ק לב), דבר בשם אומרו. ע"ש. אם כן בודאי דאף הכא חשיב נולד, דאם מים הנוטפים מאילנות שהיו בעולם מערב שבת אפילו הכי חשיבי נולד, מאחר ולא היו נראים לעיני האדם ולא היתה דעתו

עליהם, קל וחומר בנידון דידן. [ואמר אחד מבני החבורה דהיינו ממש מאי דאמרינן בגמרא מיא בעיבא מיבלע בליעי, כי החילוק בין הסלקא דעתין דמיבלע בלע למסקנא דמינד ניידי הוא דלמסקנא המים קיימים מערב שבת בעבים רק דנדים ונעים העננים ביום שבת, ולס״ד אין בעבים אלא אדים שמתקבצים ביום שבת ומתהוים למים היורדים כגשם על פני כל הארץ. ואהא אמרינן בגמרא בהדיא דהוי נולד, ואם כן הא קמן בהדיא דאדים המתקבצים ומתהוים למים חשיב נולד]. וע״ע בספר פחד יצחק (ערך מוקצה ונולד) שכתב, הנולד יש לו גדר בפני עצמו, והרמב״ן (רפ״ק דיו״ט) בפי׳ המשנה כתב, דנולד הוא הדבר שלא חשב עליו מאתמול כגון פירות הנושרים מן האילנות. ונוכל לומר שהנולד הוא דבר שאינו מוכן ולא היה יכול להכינו מאתמול כיון שלא היה בעולם אלא נולד ונתחדש היום והוא כמו בריה חדשה שלא היה דעתו עליה, כגון אפר כירה שהוסק ביו״ט. ע״כ. ודון מינה ואוקי באתרין. (ומיהו יש להעיר על מ״ש שם אחר זה, שאף דבר שהיה בעולם ונשתנה מכמות שהיה חשיב נולד, כגון כלי שנשבר בשבת ויו״ט כדתנן פי״ז דשבת, ואמרי׳ שם בגמ׳ מח׳ שנשברו בשבת מר סבר מוכן הוא ומר סבר נולד הוא כלומר שאינו מוכן מאתמול דמעיקרא כלי והשתא שבר כלי. ע״ש. ובמחכ״ת הא בזה קי״ל להלכה דחשיב מוכן אם עושה עדיין מעין מלאכה כל דהו, וכמו שפסק מרן בש״ע סי׳ שח ס״ו. ואפשר דבזה לא נחית אלא לומר ביאור תיבת נולד. ודו״ק). וכן ראיתי להרה״ג רבי יוסף בר שלום נר״ו בשו״ת ויצבור יוסף ח״ב (סי׳ מו) שהעיר בזה דהגם דמי המזגן היו בתחילה בצורת רסיסים דקים, ואין פעולת המזגן רק מרכזת הלחות באויר, מ״מ נראה דנידון כזה הוא נולד, ואמנם הטכנאים אומרים שהמים הנוצרים במזגן שאינו תקין הם מאידים שקפאו במזגן וכשנפשרים מטפטף מים, ולכאו׳ הוי כהפשרת הקרח שמותר, אולם זה אינו דאף בכה״ג דין נולד עליו, וכמ״ש הרמב״ן (רפ״ק דביצה) דנולד הוא שלא חשב מאתמול כגון פירות הנושרים מן האילנות. וע״ע שם. וכן ראיתי בס׳ ילקוט יוסף על הלכות שבת שג״כ צידד מתחלה לומר דל״ח נולד משום שהאדים היו בעולם והתקבצו ונהיו למים, והאריך בזה והעלה דהוי נולד. ע״ש. וכ״פ בשו״ת שבט הלוי חי״א (ס״ס רד) שמים ממיזוג אויר שנהפכו בשבת מאויר רטוב ונהפכו למים ממש הו״ל נולד גמור. ע״ש. וע״ע בקובץ מבית לוי ח״ו (עמ׳ מח) וח״ז (עמ׳ קסז – קעא) ובשו״ת רבבות אפרים ח״ז (סי׳ רצט) וח״ח (סי׳ שנ). ועי׳ בשו״ת שאל יעקב (סי׳ יט). ועי׳ בשו״ת שאילת שלמה (ח״ד סי׳ קג) ובס׳ שלמי מנחם (עמ׳ סג) ובס׳ אשמרה שבת ח״ב (עמ׳ רפב) ובקובץ בית הלל (גליון ל, תשס״ח) ולידי״נ הרב משה סעדון

בחיבורו מתיבתא דמשה ובס׳ צור נעלה (סי׳ ט׳) מ״ש בד״ז.

האופנים שמותר להניח כלי לקבל מי המזגן

ג. אולם יש כמה אופנים שאפשר להקל להניח כלי לקבל מי המזגן, האופן הקל ביותר הוא להניח כלי היתר כגון מצקת גדולה בתוך הדלי, דבכה״ג אף אחר שיטפטפו המים המוקצים לתוך הכלי שרי לטלטלו, דהוי בסיס לדבר האסור והמותר וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סי׳ שי ס״ח). וכ״כ תקנה זו בס׳ שמירת שבת כהלכתה ובס׳ הלכות שבת בשבת (ח״ב פכ״א סכ״ד) ובס׳ ארחות שבת (פי״ט סע׳ שנב). [אמנם הגאון ר׳ גדעון בן משה שליט״א העיר שאם נתן כלי קטן בתחתית הגיגית והמים המוקצים מכסים אותו, א״כ א״א לטלטל אף הכף שנתן, ואין זה בסיס לדה״א והמותר. עכ״ד נר״ו. ואף שיש מקום לפלפל בזה, מ״מ אם נתן מצקת גדולה באופן שעומדת בצד ואין המים מכסים אותה שפיר חשיב בסיס לדה״א והמותר].

וכן אם מניח הכלי מערב שבת על מנת שביום השבת יקבל את המים הנוטפים מהמזגן, לא חשיב ביטול כלי מהיכנו, וכמ״ש מרן בש״ע בכיוצ״ב (סי׳ רסה ס״ג) אין נותנין כלי תחת הנר לקבל שמן הנוטף, מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו. ומותר ליתנו מבעוד יום. והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת. ע״כ.

וכן אם המים גורמים לטינוף המקום בו שוהים במשך השבת, כגון שאנשים רבים חולפים במקום והפעוטות משתובבים ומשחקים להנאתם במקום, ומצטבר בוץ ולכלוך, נראה דמישרא שרי להניח כלי לקבל המים הנוטפים, דמאחר ומותר לטלטל הכלי אחר שיתמלא מדין גרף של רעי, אם כן מעיקרא אין כאן חשש ביטול כלי מהיכנו. וע״ע בש״ע (סי׳ שלה ס״ד וסי׳ שלח ס״ח) ובאח׳. וכ״כ בס׳ שמירת שבת כהלכתה (פי״ג סל״ט) בשם מרן הגרש״ז אויערבך זצ״ל. [ועי׳ בס׳ הלכות שבת בשבת ח״ב עמ׳ רפד דפליג ע״ז. וי״ל בזה]. ועי׳ בשו״ת ויצבור יוסף ח״ב (סי׳ מו) שכתב בנידונו גבי מזגן נייד, שאין לדון מי המזגן כגש״ר שהרי המים נקיים הם וראויים לשימוש, ומה שאינו משתמש במים בד״כ מפני שאין לו צורך בו, אך לא נוח השימוש בהם, וגש״ר זה רק במאוסים שמחמת מאיסותם התירו להוציאם ולזרקם. ע״ש. אולם לפום קושטא אם המים גורמים לטינוף ולכלוך הבית או החצר ששוהים בה ביום שבת, חשיב שפיר גרף של רעי, ומותר להניח כלי לקבל המים הנוטפים מהמזגן. אלא אם כן המים מועטים, או שהמים מטפטפים במקומות שאין שוהים בו ביום השבת, כגון בחצר האחורית של הבית, דבכה״ג אין דין גרף של רעי וכמ״ש מרן בש״ע

(סי׳ שח סל״ד) שאם הטינוף היה בחצר שאינו דר שם, אסור להוציאם. ע״ש. וכן פסק בס׳ שמירת שבת כהלכתה (פרק יג סל״ט) שאם הטיפות נוטפות במקום ששוהים בני אדם ומלכלך את החדר, מותר להניח כלי לקבל את הטיפות, משום דהוי גרף של רעי. ע״ש. וכ״כ בס׳ מאור השבת ח״ד (עמ׳ תכב) שאם המים הנוטפים באים למקום דריסת בני אדם וממילא נעשה בוץ ולכלוך בבית, א״כ הוי כגש״ר. ומה שאסר בש״ע סי׳ שלח ליתן כלי משום שאין עושים גש״ר לכתחילה, אולי משום דלא מיירי בבית מרוצף יפה כבזמננו, שכל טיפת מים עלולה למאס הקרקע ע״י דריכת בני אדם, משא״כ בזמנם שהמים נבלעים בקרקע. ע״ש. ועי׳ בס׳ וביום השבת (עמ׳ שמב) שכתב בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל והגר״ח קניבסקי זצ״לשאם הכלי מלא מים בביהכ״נ מותר להוציאו לחוץ משום שנחשב כגש״ר ביחס לביהכ״נ כשמתפללים ולומדים בו. ע״ש. ודו״ק. ובמקום שיש סכנת החלקה לפעוטות הנמצאים בבית, בודאי דשרי בכל אופן להניח כלי לקבל מי המזגן משום דדמי למ״ש בשלחן ערוך (סי׳ שח ס״ו וסעיף יח, וסי׳ שלד סכ״ז) דבכל מקום שיש היזק התירו טלטול מוקצה. ע״ש. וע״ע למרן הגר״מ מאזוז שליט״א במכתב שנדפס ב״פניני הפרשה״ (גליון תרסז) שכתב ליישב דברי הגרי״ש אלישיב זצ״ל שהתיר לתת מים מערב שבת בתוך הכלי שיקבל המים הנוטפים מהמזגן ולכאורה הוי מין במינו בדשיל״מ דאינו בטל אפי׳ בשישים, וקיים דבריו ע״פ מש״כ מרן בשלחן ערוך יו״ד (סי׳ קב סעיף ג) שכלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר, בטל ברוב, ואינו נחשב דבר שיש לו מתירים לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו. והכא נמי מים אלה לשפיכה הם עומדים ולא לשתיה. ולא שייך לומר עד שתשפכם באיסור תשפכם בהיתר במוצאי שבת, שאם הכלי מתמלא עד שפתו ונשפך החוצה גורם לסכנת החלקה בבית, ולא גרע נקיון ושטיפה וסכנת החלקת התינוקות מהוצאות על הגעלת כלים. וכה״ג לא החמירו חכמים, ואמרי׳ קמא קמא בטיל אף שנתערב במינו. עכת״ד. וכעת נדפסו הדברים בשו״ת בית נאמן ח״א (סי׳ לא). ע״ש. אולם אף לפ״ז לא בכל אופן יש להקל בנתינת מים בכלי, וכגון במקום שאינו יושב שם בשבת ואפשר לנקות בנקל ואין סכנת החלקה, וכיוצ״ב, ורק באופנים שהזכיר בדבריו אפ׳ להקל. ובלא״ה יש לנהוג כפי שנתבאר לעיל. ועי׳ בס׳ ארחות שבת ח״ב (פי״ט סע׳ שנב) ובשו״ת שובה ישראל גרינברגר (ח״ב סי׳ מה מו). ודו״ק. [ומ״ש בביאור הלכה סי׳ שלח ס״ח ד״ה אסור, עי׳ למ״ד בשו״ת מחקרי ארץ ח״א (סי׳ א) ובהסכמת מו״ר הגאון הנאמ״ן שם. ואכמ״ל].

ולכאורה יש להוסיף עוד אופן דשרי להניח כלי לקבל מי המזגן, אם יש בביתו כלי שמיועד ועומד לקבל מי המזגן תדיר, דבכה"ג לכאו' לא שייך ביטול כלי מהיכנו, דמאחר ועומד לכך אינו מבטל כלי "מהיכנו". וכן פסק מרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' ריג) שמותר לתת קליפות שקדים ואגוזים בפח אשפה ואין לחוש לביטול כלי מהיכנו. ע"ש. וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (עמ' רפח) ובילקוט יוסף (שבת ח"ב עמ' תפ). וכן פסק בנ"ד הגאון ר' ברוך שרגא נר"ו בס' ברוך שאמר ח"ב (סי' קנז) שכ' להתיר להניח כלי המיוחד לקבל מי המזגן, דבזה ל"ש בכמ"ה וכמ"ש המאירי (שבת מב: ד"ה אמר). ובכלי שאינו מיועד לקבל מי המזגן, יניח דבר חשוב. ע"ש. והנה בעיקר סברא זו דמטו בה עפ"ד המאירי (שבת מב:), עי' במנוחת אהבה ח"א (פי"ד סכ"א) ובמילואים שנדפסו בחלק ג' (עמ' תמט והלאה) שכתב לאסור לתת בפח אשפה קליפות המוקצים בטלטול משום בכמ"ה, וכ' לדחות הראיה מד' המאירי. ע"ש. ועי' מה שדנו בזה בס' אור דוד (סי' טו) ובס' יוסף לקח ח"ג (סי' מה). ועוד. וע"ע בענין ביטול כלי מהיכנו בכלי המיוחד לכך, ע"ע בס' שלחן שלמה ח"ב (סי' שי העי' ז) בשם הגרש"ז אויערבך ולמ"ד בשו"ת מחקרי ארץ הכהן ח"א (סי' א) ובס' שאל יעקב נסיר (ח"א ס"ס טז). וע"ע בס' יחי ראובן (סי' נח). ואכמ"ל.

תקנה נוספת בכלי עם משקה שאינו מינו

ד. ותקנה נוספת יש בנ"ד, ע"פ מ"ש מרן בשלחן ערוך יו"ד (סי' קב ס"א), כל דשיל"מ כגון ביצה שנולדה ביום טוב שראויה למחר, אם נתערבה באחרות בין שלימה בין טרופה אינה בטלה אפילו באלף, ואפילו ספק אם נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות אסורות. ואם נתערבה בשאינה מינה, בטילה בששים. ע"כ. ולפ"ז אם נותן בכלי תחילה משקה שאינו ממין המים, כאשר נוטפים מי המזגן ומתערבים במשקה קמא קמא בטיל ומישרא שרי לטלטל הכלי בכל עת. ואף בבית יוסף או"ח (ס"ס שלה) הביא מ"ש הכל בו (סי' נח) שאם יזוב תירוש מן הגיגית של ענבים שנמצא אותו הדלף שאינו ראוי, כיצד יעשה, יניח שם מיטתו או שלחנו ואז יהיה הדלף לפניו גש"ר ויוכל להניח שם כלי לקבל הדלף כדי שלא יעשה שם טיט וכשיתמלא הכלי לא יזרקנו בכלי אחר, שלא יבטלנו מהיכנו, אלא מריקו בתוך הגיגית שזבו המשקין ממנה שהיא מבוטלת מהיכנה ע"י משקין שבה. ויש שהורו להניח לכתחילה כלי שיש בו מים תחת הדלף שנוטף מן הגיגית, אע"פ שהוא דלף שאינו ראוי, משום דאמרינן דאותו דלף קמא קמא בטיל במים שבכלי. ויש לפקפק בהוראה זו, לפי שאין זה הדלף אסור אלא משום יו"ט והוא דשיל"מ שאפי' באלף לא בטיל (ביצה ג:). ע"כ. וכתב הרמ"א

בדרכי משה (אות א), ולפי מה שיתבאר לקמן סי׳ תקיג וביו״ד סי׳ קב דמין בשאינו מינו בטיל אף בדבר שיש לו מתירין, אם כן הוראה זו נכונה היא. ע״כ. ואף שמרן הביא בבית יוסף בשתיקה דברי הכל בו שפקפק בהיתר נתינת מים בכלי לקבל היין, לדינא נראה דאף מרן מסכים דשרי להניח כלי עם מים לקבל היין וכמפורש בש״ע יו״ד הנ״ל, ונראה דמחמת כן השמיט בשלחן ערוך סיום דברי הכל בו. וכ״כ במאמר מרדכי (סו״ס שלה) דמחמת דהוי מין בשאינו מינו השמיטו מרן בש״ע. והא דלא כתב מור״ם הכי בש״ע, י״ל דמאחר שמרן לא הזכיר סיום דברי הכל בו לא חשש הרב לכותבו. ע״ש. אולם ראיתי בספר נחלת צבי (סי׳ שלה סק״ה) שכתב שאין להניח כלי שיש בו מים כדי שיהא קמא קמא בטיל במים, כיון דדבר שיש לו מתירים הוא אפילו באלף לא בטיל. ע״כ. וכ״כ בעולת שבת (סק״ג) דאין להניח כלי עם מים, דכיון דדשיל״מ הוא אפי׳ באלף לא בטיל. ע״ש. ומשמע שהבינו דברי מרן בב״י כפשוטם. [וזה תמוה מהמפורש בש״ע יו״ד הנ״ל]. ובס׳ המנורה הטהורה (סי׳ שלה קני המנורה סק״ח) כ׳ שהגאון בפי׳ הירושלמי (ר״פ משילין) כ׳ דצ״ע דהא בירושלמי איתא דמותר להניח כלי תחת הטבל ולא הוי בכמ״ה דטבל מוכן הוא דאם עבר ותיקנו מתוקן, אבל אין מניחים כלי תחת משקים שזבו משום בכמ״ה, ולדברי הד״מ גם משקים שזבו יש לו תיקון ע״י ביטול. וכ׳ על דבריו דקושייתו אינה מובנת, דגם הירושלמי מודה דכלי עם מים שרי כדברי זקני בדרכי משה, אלא דהירושלמי איירי לתת כלי בלא מים ואין יכול ליתן אח״כ מים דאין מבטלין איסור לכתחילה, וגם בדיעבד אסור, אלא דשרי ליתן תחילה מים בכלי. ואף אם היה מותר אח״כ לבטלו, מ״מ לא דמי לטבל עי׳ תוס׳ (שבת מג.) כמו שהכלי עם ביצה אין לה היתר אבל טבל וכו׳, וה״נ דכוותיה כיון שמתחילה לא היה מים בכלי אלא יין לחוד, ואם לא יערב מים אח״כ לא יהיה תיקון לכלי, ממילא הוי בכמ״ה. משא״כ טבל. עכת״ד. [והנה מ״ד הרה״ג ר׳ רפאל מאזוז נר״ו אמר לתרץ דרך משא ומתן הא דמרן הביא דברי הכל בו בבית יוסף ולא העיר דלא קי״ל הכי, ע״פ מ״ש מרן בש״ע (סי׳ תקיג ס״ג) ביצה שנולדה ביו״ט ונתבשלה בשוגג עם בשר ותבשיל, אם יש ששים כנגדו הכל מותר חוץ מן הביצה. אבל אם לבנו בו התבשיל וכיוצ״ב, מידי דלחזותא ולטעמא עביד לא בטיל. ע״כ. והיינו דחשיב מין במינו כמבואר בבית יוסף ובאחרונים. וה״נ דכוותה שמוזגים היין במים ומתקנים בכך היין, לפיכך לא חשיב כמין בשאינו מינו. ועי׳ בברכות (נ:) ר׳ אליעזר אומר יין עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכים עליו בפה״ג אלא בורא פרי העץ, ונוטלין ממנו לידים. עכ״ד. ואם כנים אנו בזה אפשר דס״ל להנחלת צבי והעולת שבת דמים

כיון דמוזגים בהם תדיר היין לא חשיב מין בשאינו מינו. אולם בדברי הרמב"ם (פט"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ל) מבואר בהדיא דמים ויין הוי מין בשאינו מינו. ע"ש. וכן הוא בש"ע יו"ד (סי' קלד ס"ג). והדרא קושיא לדוכתה]. ועי' בס' ערך שי (או"ח דף צה ע"ב) מ"ש לבאר דברי הכל בו. וע"ש. ויש עוד לדון בזה, אך עת לקצר. ודו"ק.

ומ"מ להלכה בודאי דהעיקר כמ"ש בדרכי משה, וכן פסקו המג"א (סק"ד) והפמ"ג (אש"א סק"ד) ובתוספת שבת (סק"י) ובבאה"ט (סק"ד) דמהני לתת כלי עם מים לקבל היין דהוי מין בשאינו מינו. וכ"כ באליה רבה (סק"ד) כדברי הדרכ"מ. ע"ש. וכ"פ בש"ע הגר"ז (סעיף ד) ובכה"ח (אות כה). וע"ע לקמן. ועי' בס' שמירת שבת כהלכתה (פי"ג הע' קל) שכתב בשם הגר"ח קניבסקי זצ"לדאם נתן בכלי מים רגילים לא יהא בהנחת הכלי משום מבטל כלי מהיכנו, דמי המזגן הם מים מזוקקים ואינם מים רגילים וא"כ אמרי' קמא קמא בטיל. ע"ש. ועי' בחזון עובדיה שבת (ח"ג עמ' קמד) שכתב שדבריו אינם מחוורים. ע"ש. ודו"ק. ועל כל פנים כל אפיא שוים שאם יניח משקה שאינו ממין המים, בודאי דשרי להניח הכלי ביום שבת. וכ"כ תקנה זו בס' חזון עובדיה (שם) ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (סי' כא סק"ה) ובשו"ת שבט הקהתי ח"ה (סס"י נט) ובס' הוראה ברורה יו"ד (סי' קב). ע"ש.

קמא קמא בטיל בשעה שנתרבה האיסור

ה. אלא שיש להעיר כי אף כאשר נותן מעט משקה בכלי, מ"מ כעבור כמה שעות הכלי מתמלא במים המוקצים ויתרבה האסור על המותר, ובכה"ג לכאו' א"א לומר קמא קמא בטיל. [וכן העיר בס' ארחות שבת פי"ט הע' תקכ. וע"ש]. אולם הנה הרמב"ם (פט"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ל) כתב: מים שנתערבו ביין או יין במים, בנותן טעם, מפני שהוא מין בשאינו מינו. במה דברים אמורים, שנפל המשקה המותר לתוך המשקה האסור, אבל אם נפל המשקה האסור לתוך המשקה המותר ראשון ראשון בטל, והוא שיורק מצרצור קטן שהיה מריק ויורד מעט מעט. והיאך יהיו המים אסורים כגון שהיו נעבדים או תקרובת לע"ז. עכ"ל. ומרן בש"ע יו"ד (סי' קלד ס"ג) כתב כלשון הרמב"ם הנ"ל כדמותו וכצלמו, אך הוסיף, ואם נתרבה המשקה האסור עד שיש בו כדי ליתן טעם אוסר. וכתב הרמ"א, דבריו בכאן סותרים זה את זה, דכתב דאם נפל המשקה האסור להיתר ראשון ראשון בטל ואחר כך כתב דאם נתרבה האסור חוזר ואוסר, והוא מחלוקת בין הפוסקים, ולענין דינא סברא אחרונה היא עיקר. ע"כ. וכתב הדרישה (אות ב) לפרש דברי הש"ע, דמהני ששים להתיר האיסור דוקא בשנפל ההיתר לתוך האיסור, אבל אם נפל האיסור לתוך ההיתר אז אין ההיתר

והאיסור תלוי בנותן טעם אלא בראשון ראשון בטל. והוא שיורק בצרצור קטן, ר״ל דדוקא בזה שייך ביטול דלא נפיש עמודיה. ומ״ש ואם נתרבה וכו׳, פי׳ ואם אין בהיתר ששים אז אפי׳ אם היה צרצור קטן לא מהני. ע״ש. והש״ך (ס״ק יז) כתב לתרץ דמ״ש ואם נתרבה האיסור, היינו שנתרבה אח״כ בפעם אחת עד שיש בו לבדו כדי ליתן טעם בהיתר אוסר, ואשמועינן דלא תימא דאפ״ה תשתרי דנימא דגם האיסור שנפל בתחילה יצטרף עם ההיתר, וכסברת הראב״ד שהביאו הרשב״א (בתורת הבית בית ה שער ה) והר״ן (ע״ז לו ע״א), קמ״ל. ויותר נראה דט״ס נפל בספרים, וצ״ל ויש אומרים אם נתרבה המשקה האסור וכו׳. עכת״ד. והנה לפי מ״ש בדרישה וכן לתירוצא קמא בש״ך בדעת מרן הש״ע, דאם האיסור נתרבה על ההיתר מחמרינן דוקא בנפל יין הרבה בבת אחת, לפ״ז בנ״ד בודאי דמישרא שרי דהא מי המזגן מטפטפים אט אט טיפה אחר טיפה. וק״ו לתירוצא בתרא שכתב הש״ך דט״ס נפל בש״ע וצ״ל וי״א שאם נתרבה האיסור על ההיתר וכו׳, (וכן נקט בבאר היטב סק״ח), א״כ הוי כסתם ויש אומרים דקי״ל בכל מקום הלכה כהסתם דקמא קמא בטיל ואפי׳ נתרבה האיסור על ההיתר. ועוד עיין למהר״ם א״ש בחי׳ שבספר יין המשמח (רס״י קלד) שכתב דט״ס נפל בש״ע, וצ״ל ואפי׳ אם נתרבה, דאי לאו הכי היה לו לסיים כדי שיתן טעם האיסור אסור, אלא על כרחך דט״ס נפל. ע״ש. ולפי דבריו בודאי דבנידון דידן מישרא שרי. ועוד שאפילו לדעת הראב״ד דס״ל דביין נסך אמרי׳ חוזר וניעור, מ״מ בשאר איסורים ס״ל דאינו חוזר וניעור. ועי׳ בס׳ כרתי ופלתי (סי׳ קלד ד״ה ואם נתרבה). ע״ש. וכן ראיתי להמג״א (סי׳ שלה סק״ד) שהביא מ״ש בדרכי משה הנ״ל דשרי ליתן כלי עם מים לקבל היין משום דהוי מין בשאינו מינו, וכתב ונראה שאפילו נתרבה האיסור לית לן בה, דיש לסמוך על המקילים ביו״ד סי׳ קלד. ע״ש. וכ״כ בתוספת שבת (סק״י) ובבאה״ט (סק״ד). ע״ש. והפמ״ג (אשל אברהם סק״ד) כתב ע״ד המג״א, מ״ש לסמוך על המקילין ביו״ד סי׳ קלד, איני יודע דודאי הלכה לאסור דחוזר וניעור כמ״ש הש״ך ביו״ד (שם) אות חי אפילו במינו, כ״ש אינו מינו כה״ג. ואפשר הואיל ואין אסור אלא ביומו ולמחר מותר, כה״ג לא אמרינן דחוזר וניעור. ולפ״ז יצא לנו דין חדש, כל דבר שיש לו מתירין באינו מינו שנתרבה לא אמרינן חוזר וניעור, ובשאר איסורים אף בדרבנן ומינו אמרינן חוזר וניעור. ע״ש. ואף במחצה״ש (ד״ה ונ״ל) התקשה ג״כ דהא לא קי״ל כהמקילים דלא חוזר וניעור [כמ״ש הרמ״א והש״ך שם ס״ק יח], וכתב דנהי דלא קי״ל כהפוסקים לענין איסור דגם בנתרבה לבסוף אינו חוזר וניעור לאיסור, מ״מ לענין ביטול כלי מהיכנו סמכינן אהני פוסקים. ע״ש.

וכ"פ במשנ"ב (סי' שלה ס"ק טו) דשרי ליתן כלי עם מים, ואפי' נתרבה האיסור על ההיתר. ע"ש. וכן פסק בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' קכח אות ב) דבענין מים הנוטפים ממזגן הנכון לתת כלי עם משקה שאינו מינו, ואפי' נתרבה האיסור שרי כדברי המג"א. ומהא דסימן רב לענין בפה"ג דמביא פרי הגפן שהביא מזה הרב המשיב, אין ראיה מברכה כיון דיין קא טועם אבל אין לבטל כח המים אם אין אומרים חוזר וניעור, וסוף סוף אינו דומה בסוג המין הנוטף דהוא יין בלא מים כלל. וע"ש.

צירוף הצל"ח שמותר לטלטל דשיל"מ

ו. ויש לצרף עוד בנידון דידן שיטת הצל"ח (ביצה כד: ד"ה והרי"ף והרא"ש, ובכמה דוכתי) שהטעם דדשיל"מ אפי' בספק דרבנן אסור הוא שכיון שיכול לאכלו בשעת ההיתר בודאי, למה נתיר לו הספק, ואומר אני שזה לענין אכילה דממ"נ מה שיאכל היום לא יאכל למחר וא"כ מוטב שיאכלנו למחר, אבל לענין טלטול הרי יכול לטלטלו היום וגם למחר וגם בכל יום, וא"כ האיסור לאכלו היום הוא מעוות לא יוכל לתקון למחר. ע"ש. ועי' בשדי חמד (כללים מערכת ד' אות פו) שהאריך בזה. ע"ש. והן אמנם דלא נקטינן כסברת הצל"ח, מ"מ יש לצרף דבריו לסניף בנידוננו. וע"ע בס' הלכות שבת בשבת ח"ב (פי"ט ס"ח) שכ' שבמקום צורך יש לסמוך ע"ד הצל"ח. ע"ש. (וע"ע שם עמ' רפד). ועיין בסימן הבא שהארכתי בזה.

צירוף הראשונים שבדבר שאין בו חשיבות ל"ש בסיס

ז. ועוד יש לצרף לאשר ולחזק ההיתר דאף שרבו המים המוקצים על המים המותרים אין לחוש מדין ביטול כלי מהיכנו בהנחת הכלי, כי דעת כמה וכמה מרבותינו הראשונים תקיפי קמאי שכל דבר מוקצה שאין בו חשיבות לא נעשה בסיס לדבר האסור. וכמבואר בתוס' (שבת מז.) ד"ה הוה מטלטלינן, אומר ר"י דשיורי כוסות לא חשיבי למיהוי כוס בטל לגבייהו, ואף על גב שאין היתר עימהן בכוס, טפי גרעי משברי עצים שעם הקטמא בכנונא. עכ"ל. וכ"כ התוס' עוד בביצה (כא:). ע"ש. וכ"כ הרמב"ן (שבת מז. ד"ה ואחרים פי') דמטלטל הוא אגב הכלי שלא נעשה הכלי בסיס להן מעיו"ט לדעת, והן בטלין אגב הכלי, וכן קיטמא, דלא חשיבי, ואפי' שבר עצים דחשיבי קצת מיטלטלי אגב כנונא דכולהו בטלי לגבי כלי, שאין נטילת כלי בשבילם אלא בשביל עצמו וה"ט דשיורי כוסות. וכו'. וכל שמטלטל מחתה בלא אפר וכוסות בלא שיורין מטלטל עימהם בין לצורך בין שלא לצורך דבטלי אגב כלי ולא חשיבי כלל. ע"כ. וכ"כ הרשב"א (ביצה ב.), שאין אומרים נעשה בסיס אלא בדבר שיש לו חשיבות בסיס קצת, כמעות שעל המיטה שאדם רוצה להצניען שלא

יאבדו, ואבן שע״פ החבית נמי לפי שהיא צריכה לבנין ואדם חס עליה שלא תאבד. אבל עצמות וקליפין דלא חשיבי ואינו מצניעם כלל לעולם אין להם תורת בסיס, ואע״פ שהניחם על השלחן כדי שלא יטנף הבית, מ״מ לא לצורך עצמם הניחם שם ולא הצניעם מחמת חשיבותם. ע״ש. וכ״כ עוד בחי׳ לשבת (קמג.), ובספרו עבודת הקודש (שער אפיה ובישול אות ט). ע״ש. וכ״כ המאירי בבית הבחירה ביצה (ב סע״א), וגדולי הדור ראיתי שמתירים בסילוק אף בלא צורך מקום, מפני שאין לדברים אלו חשיבות שיאמר עליהם שיהא מקומן בסיס להם. ונראין דבריהם. עכ״ל. וע״ע בחי׳ הרמב״ן לשבת (קמג.) שכתב, ולא אמרי׳ דתיהוי הפת והספל בסיס לדה״א, ״משום דכל עצמו אינו עושה אלא על מנת לזרקם״. וה״ט נמי דשרי לסלק את הטבלא כולה ולנערה. ע״ש. וכ״כ הר״ן בהלכות (שם). ע״ש. [וע״ע להמאירי (ביצה ב.) אהא דתנן גבי עצמות וקליפין דמסלק את הטבלא כולה ומנערה, ושמא תאמר ומכיון שטלטולו אסור היאך מסלק את הטבלא והלא נעשית בסיס לדבר האסור. ולי נראה שלא נאמר דין בסיס אלא במניח על דעת בסיס כההיא דאבן שעל פי החבית ומעות שע״ג הכר, ובאלו כל שהוא מניח נעשה בסיס לדבר האסור, אבל בזו לא הונחו על דעת בסיס. ע״כ]. ודון מינה ואוקי באתרין. וע״ע בס׳ מנו״א ח״א (פי״ד סעי׳ ז וסעי׳ כא) שהביא כמה מהראשונים הנ״ל ופסק להתיר לתת קליפות ועצמות שאין בהם חשיבות בצלחת ולא הוי בסיס לדה״א. ע״ש. וע״ע בס׳ חזון עובדיה שבת (ח״ג עמ׳ ריב). ע״ש. והוי כס״ס, שמא כדעת האומרים שאפילו נתרבה האיסור על ההיתר לא אמרינן דמבטל ההיתר את האיסור, ואפי׳ אם תימצי לומר כדעת האומרים דהאיסור רבה על ההיתר ומבטלו, ואם כן אף בכלי שנפלו מי המזגן לתוכו ונתרבו מי המזגן על המשקה שאינו ממין המים חשיב הכל מוקצה ונעשה הכלי בסיס לדבר האסור, שמא כדעת האומרים שדבר שאין בו חשיבות אינו עושה בסיס לדה״א כלל.

צירוף הראשונים שאין בסיס בדבר שעתיד לסלקו

ח. ועוד יש להוסיף לצרף לחזק ולאשר טפי, כי דעת ר״ת דלא נעשה בסיס לדבר האסור אם מתחילה דעתו לסלקו לאחר זמן, כמ״ש התוס׳ בשבת (נא. ד״ה או), אומר ר״ת דלא חשיב כמניח כיון שדעתו ליטלו בשבת. ובפ׳ נוטל (לקמן קמג.) נמי תנן בש״א מגביהין מעל השלחן עצמות וקליפין ובה״א מסלק את הטבלא כולה ומנערה. ולא חשיב לב״ה כמניח. ע״ש. וע״ע בתוס׳ בביצה (ב.). ע״ש. וכן דעת רוב הראשונים, וכמ״ש בשו״ת תפל״מ ח״א (סי׳ כ). ובס׳ מטה משה (מוקצה, פ״י סימן ו). ע״ש. לפיכך בנ״ד אם מניח הכלי לקבל מי המזגן ודעתו שאחר כמה שעות יטלטל הכלי וישפוך כל המים,

אם כן לא הוי ביטול כלי מהיכנו. וכן ראיתי כעת סמוך להדפסה להרה"ג ר' יוסף פרץ נר"ו בספרו שו"ת יוסף לקח ח"ב (סי' לד) שצירף ג"כ דברי הראשונים דדבר שאין בו חשיבות לא נעשה בסיס וכן דעת ר"ת. ע"ש.

ועוד יש להוסיף על כל הנ"ל, דהא הוי פלוגתא דרבוותא בדבר שיש לו מתירין, ונודע מ"ש הפר"ח (סי' תצז ס"ג) דמחמרינן בדשיל"מ רק בספק במציאות, אך בפלוגתא דרבוותא נקטינן להקל. ע"ש. וע"ע בספר הליכות עולם ח"ד (עמ' לג). ע"ש. וע"ע בס' נחלת ישראל (מוקצה פרק יא). ובס' מכון לשבתך (סי' שי הלכתא גבירתא ה"ז). ע"ש.

מסקנא דדינא: מים הנוטפים מהמזגן, מאחר ונתהוו מפעולת המזגן ביום שבת, אין לטלטלם בשבת משום נולד. לפיכך אין להניח כלי בשבת תחת מוצא מי המזגן כדי לקבל את המים, משום ביטול כלי מהיכנו.

אולם אפשר להקל באופנים הבאים:

א. להניח כלי מערב שבת תחת מוצא מי המזגן, דלא שייך דין ביטול כלי מהיכנו בנותנו מערב שבת. אך אסור לטלטל הכלי עם המים בשבת. (אלא אם כן המים עלו על גדותיהם וגורמים טינוף ולכלוך המקום).

ב. יניח תחילה חפץ המותר בטלטול כגון כף או מזלג בדלי, דהוי בסיס לדבר האסור והמותר, וההיתר חשוב יותר מהאיסור, ומותר לטלטל הכלי בשבת.

ג. ישפוך מעט משקה (מלבד מים) בכלי, דבכהאי גוונא מתערבבים המים המוקצים במשקה המותר וקמא קמא בטיל. ואפי' נתרבו המים המוקצים על המשקה המותר בטלטול, אין חיוב לשפוך הכל ולתת כלי אחר במקומו, דלא אמרינן חוזר וניעור מכל הני טעמי תריצי הנ"ל.

ד. אם המים גורמים לטינוף המקום ששוהים בו במשך השבת, מותר בכל אופן להניח כלי לקבל המים הנוטפים מהמזגן ולפנותו החוצה אחר שיתמלא הכלי, מדין גרף של רעי.

ה. וקל וחומר שבמקום שיש סכנת החלקה לפעוטות מותר להניח הכלי לקבל המים הנוטפים, אף אם אין המים גורמים לטינוף המקום.

ו. אם יש ברשותו כלי המיועד לקבל מי המזגן תמיד, מותר להניחו לקבל מי המזגן, משום שלא שייך ביטול כלי מהיכנו בכלי המיוחד לכך, כן דעת כמה פוסקים, ויש חולקים (עי' לעיל סוף אות ג).

טלטול דבר שיש לו מתירין

ועוד יש לדון במה שכתבתי לצרף להקל דברי הצל"ח שמותר לטלטל דבר שיש לו מתירין. אמנם היה חכם אחד שאמר שמאחר שסברת הצל"ח נדחתה

מדברי הפוסקים אין לצרף דבריו להקל. אולם לפע״ד פשוט וברור שיש להסתמך על הצל״ח עכ״פ בצירוף, וחלילה לפקפק בזה, וכפי שיבואר להלן שרבים מהפוסקים נקטו כהצל״ח. ואמרתי להרחיב מעט בסברת הצל״ח והפוסקים שנקטו כוותיה והחולקים על דבריו. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

סברת הצל״ח והסתירות מדברי הפוסקים

א. בביצה (ג:) איתא דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל. ופירש רש״י, דאע״ג דמדאורייתא חד בתרי בטיל, דכתיב אחרי רבים להטות, אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול. ע״כ. וכבר נודע בשערים המצויינים בהלכה שיטת הצל״ח (ביצה כד: ד״ה והרי״ף והרא״ש, ובכמה דוכתי) שמותר לטלטל דבר שנאסר מטעם דבר שיש לו מתירין, דהטעם דדשיל״מ אפי׳ בספק דרבנן אסור הוא שכיון שיכול לאכלו בשעת ההיתר בודאי למה נתיר לו הספק, ואומר אני שזה לענין אכילה דממ״נ מה שיאכל היום לא יאכל למחר וא״כ מוטב שיאכלנו למחר, אבל לענין טלטול הרי יכול לטלטלו היום וגם למחר וגם בכל יום, וא״כ האיסור לאכלו היום הוא מעוות לא יוכל לתקון למחר. ע״ש. ועי׳ בשדי חמד (כללים מערכת ד׳ אות פו) שהאריך בזה. ע״ש. **והנה** הצל״ח במסכת ביצה (דף כד ע״ב בגמ׳ אמר ר״י, ד״ה והא) הקשה ממאי דאמר רב אשי (ביצה לט.) דאיסור תחומין משום דשיל״מ, ואף דשם לא שייך מוקצה שהרי הוא ראוי לאכלו כאן, אמנם שם מיירי שרוצה להביאו למקומו לאכלו ולזה אינו רשאי אלא למקום שרגלי שתיהן יכולים לבוא שמה. ותדע שרש״י פירש התם (ד״ה שיש לו) יש לו מתירין, שיכול לאכלו כאן. ועוד דלענין דשיל״מ שאינו בטל יש ג״כ טעם אחר שפי׳ הר״ן (נדרים נב.) דכיון שיל״מ א״כ הוה מין במינו ממש שניהם היתר, ולכך מין במינו כזה שפיר לא בטל, ומודו רבנן דלא בטל, דעד כאן לא נחלקו רבנן על ר׳ יהודה וסברי דמין במינו בטל אלא משום דזה איסור וזה היתר ולא מחשב מינו. ע״כ. וא״כ זה שייך גם לענין דבר שאינו מאכל, אבל להחמיר בספק דרבנן בדשיל״מ שפיר פירשתי ששייך רק לענין אכילה ולא לענין טלטול. עכת״ד הצל״ח. אולם הצל״ח כתב זה להקל רק בספק דרבנן ולא רק בביטול, ע״מ לבאר חידושו אף ע״פ טעמו של הר״ן, אך אליבא דרש״י היקל אף במידי דביטול. כמבואר בהדיא בחידושיו לביצה ג׳ ע״ב.

והנה בגמ׳ מסכת עירובין (מה:) איתא דמי גשמים היורדים ביו״ט הרי הן כרגלי כל אדם. ופריך, אמאי, ליקני שביתה באוקיינוס, לימא דלא כרבי אליעזר, דאי כר״א הא אמר כל העולם כולו ממי אוקיינוס הוא שותה, אמר רבי יצחק הכא בעבים שנתקשרו מערב יום

טוב עסקינן. והדר פריך ודילמא הנך אזלי והנך אחריני נינהו, ומשני דאית להו סימנא בגווייהו. ואיבעית אימא, הוי ספק דדבריהם, וספק דדבריהם להקל. וכ׳ התוס׳ (בד״ה איבע״א), אע״ג דהוי דבר שיש לו מתירין ואמר רב אשי בריש ביצה (ד׳.) דדבר שיש לו מתירין אפי׳ באלף לא בטיל אפילו בספק דבריהם, בעירוב הקילו. ע״כ. ובעל הצל״ח בספרו שו״ת נודע ביהודה מה״ת (חאו״ח סי׳ עד) כתב שהרב השואל הקשה על חידושו בצל״ח הנ״ל, דא״כ נסתרה קושיית התוס׳ בעירובין (מה: ד״ה אבע״א). וכתב הנוב״י דשפיר פריך על סברתו בצל״ח, ואטו קושיא אחת מהתו׳ מסולק על פי דברי חידושים שחדשתי, ואני לתרץ דברי רש״י באתי שם, ואין אחריות דברי תוס׳ עלי. ע״כ. אולם לכאורה הקושיא מהתוס׳ יש לתרץ בפשטות, דהא התם איתמר דמי גשמים היורדים ביו״ט הרי הן כרגלי כל אדם, ואם התוס׳ היו מבארים כדברי הצל״ח לא יגהה מזור רק אמאי שרי בטלטול, אך משמעות הסוגיא דשרי אף בשתיה ולכל שימוש שיחפוץ ליבו, ואהא תירצו התוס׳ דבתחומין היקלו. וזה פשוט. וע״ע בשו״ת עמודי אש אייזנשטיין (סי׳ ז קונטרס הספיקות חקירה ה) שכתב ג״כ על דברי הנוב״י הנ״ל שאפשר ליישב ולפרש דברי התוס׳ דמירי שצריך המים לשתיה וכמו שפירש כה״ג הצל״ח (ביצה לט.) דברי רבי אליעזר. ע״ש.

ועי׳ בטעם המלך על הרמב״ם (פ״א מהל׳ יו״ט ה״ו) שכ׳ דאדרבה יש להוכיח מהתוס׳ כסברת הצל״ח, דלכאו׳ אמאי התוס׳ המתינו בקושייתם עד הכא, ולא הקשו למילתיה לעיל על מתני׳ (לה ע״א) דר׳ יוסי מיקל בספק עירוב וקאמר הש״ס הטעם כיון דאית ליה תחומין דרבנן, מאי בכך הרי הוי דשיל״מ, ואולם מכאן מוכח סברת מורי הגאון הצל״ח, דהכי נמי לענין עירוב בהליכה ל״ש למימר המתן עד למחר דלמחר ילך שם וגם היום יכול ללכת שם וא״כ אין שייך שם כלל דשיל״מ, ולהכי פריך התוס׳ קושייתו הכא לענין מים המתן עד למחר ושתה מים אלו. ע״ש. (והובא בהע׳ על הנוב״י, וע״ש מ״ש עוד בזה. וע״ע בשער המלך פ״ב מהל׳ יו״ט ה״ו מ״ש ע״ד התוס׳ הנ״ל בסוף דבריו בד״ה מיהו). ולפ״ז אין ראיה מהתוס׳ היפך סברת הצל״ח.

אולם לכאו׳ יש להקשות ע״ד הצל״ח מדגרסי׳ בביצה (ג:) אין מטלטלין ביצה שנולדה ביו״ט, וספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות. ומשמע דתנא אריש קאי דקתני איסור טלטול, וע״ז קאמר דאם נתערבה באלף כולן אסורות משום דבר שיש לו מתירין כמבואר בגמ׳ שם. ומשמע דאף בטלטול נאסר. אולם לזה כבר הרגיש בזה הצל״ח גופיה וכ׳ בחידושיו לשם (ד״ה אם נתערבה באלף כולן אסורות), דלחידושו דשרי לטלטל דשיל״מ, על כרחך הך כולן אסורות

היינו אסורים באכילה אבל בטלטול מותרים. ואף למה שיבואר בדברינו בפ׳ אין צדין (כד: ד״ה א״ר) שאם אנו אוסרים מטעם דשיל״מ באכילה שוב ממילא בטלטול נאסר, דכל דבר האסור באכילה ממילא הוא מוקצה, היינו לר״י דאית ליה מוקצה, אבל לר״ש דלית ליה מוקצה אף במה שהקצה בידים מודה. וכן פירות שנשרו אם נתערבו ברוב אף שלענין אכילה אין להם ביטול מטעם דשיל״מ, אבל לענין טלטול מותרים. וא״כ אם ברייתא זו מר״י, א״כ פי׳ כולן אסורות היינו אף בטלטול. אבל אם הברייתא היא ר״ש אז אסורות היינו באכילה ולא בטלטול. ע״כ. וע״ע בשו״ת שבט הקהתי ח״ב (סי׳ קלח) שכ׳ שהצל״ח בביצה (דף ד׳ ע״ב) כ׳ דאם אנו אוסרים ביצה מטעם דשיל״מ באכילה, שוב ממילא הטלטול אסור, וביאר כי הביצה עומדת רק לאכילה ואם אסור באכילה אינו ראוי לכלום ואסור בטלטול. ע״ש. ולא מצאתי כן בדברי הצל״ח שם, ואדרבה לעיל (ג:) כ׳ בהדיא להתיר ביצה כה״ג בטלטול אליבא דר״ש. [והתקשה בזה ג״כ הרה״ג יאיר חדאד באו״ת (סיון תשע״ד סי׳ קטו מכתב יב) מד׳ הגמ׳ בביצה ע״ד הצל״ח, ותירץ דבדבר שהוא בר אכילה ובפרט היכא דעיקר שימושו עומד לאכילה, לא חילקו חכמים בדבר לאסרו באכילה ולהתירו בשימוש לשאר דברים, משא״כ בדבר שכל עצמו עומד לשימוש בזה קאמר הצל״ח דלא הוי דשיל״מ. ע״ש. ונעלם מעיניו לפי שעה דברי הצל״ח גופיה בסוגיא הנ״ל דשרי אף בביצה שעומדת לאכילה. וע״ע להלן].

אולם אכתי תיקשי ממ״ש הרמב״ם (פ״א מהל׳ יו״ט הי״ט וה״כ) דביצה שנולדה בכל שבת אסורה גזרה משום שבת שאחר יום טוב. וכשם שאסור לאכלה כך אסור לטלטלה, ואפילו נתערבה באלף כולן אסורות, שהרי למחר יותרו הכל. עכ״ל. והכא קשה טפי לדחוק דסיפא דנתערבה באלף מיירי רק באיסור אכילה אך מותר לטלטל. וכן מבואר עוד במשנה ברורה (סי׳ שכב סק״ב) שכתב דביצה שנולדה ונתערבה אסורה משום דשיל״מ, דעד שיאכלנה ״ויטלטלנה״ עתה בחשש איסור, יותר טוב שימתין. ע״ש. ובשער הציון שם (סק״ח) כתב בנידונו שאף שבירושלמי איירי לענין אכילה, פשוט דה״ה לענין טלטול ומשום דהוי דבר שיש לו מתירין. ע״כ. ומוכח דס״ל דלא כהצל״ח דבדבר שיש לו מתירין לא שייך איסור טלטול.

ועוד יש להוכיח דאף בדרבנן לא נקטינן כהצל״ח. דבשבת (קנא.) תנן, נכרי שהביא חלילין בשבת לא יספוד בהן ישראל, אא״כ באו ממקום קרוב. ובגמ׳ מאי ממקום קרוב, רב אמר קרוב ממש, ושמואל אמר חיישינן שמא חוץ לחומה לנו. פרש״י אפי׳ הביא מחוץ לעיר אנו תולין להתיר ואומרים שמא בתוך התחום לנו, וסופדים בהם במוצ״ש מיד.

עכ"ל. והנה הרמב"ן במלחמות (שבת דף סד ע"ב והלאה, מדפי הרי"ף) האריך דבספק מוכן בשבת תלינן להחמיר, ובסוף דבריו (דף סה ע"ב) כתב דספק תחומין לאסור, וה"ה בכל מעשה שבת ואפי' לערב בכדי שיעשו, כדברי רבינו הגדול ז"ל. והטעם משום דרב אשי דאמר בפ"ק דביצה דבר שיש לו מתירין ואפי' בדרבנן לא תלינן לקולא. ע"כ. ובתו"ד הזכיר דין חלילין הנ"ל. ואע"ג דהנאה ושימוש בחלילין אינה אלא איסור דרבנן, והנאה זו לא שייך לומר בה עד שאתה נהנה היום תיהנה למחר דהא מפסיד ההנאה של היום, ואעפ"כ אסור. ומבואר דאפי' בדרבנן לא נקטינן להקל כהצל"ח.

וכן מוכח בספר ההשלמה (ביצה כה.) שכ' דבהובא חוץ לתחום בעינן בכדי שיעשו, וכדאמרי' גבי מת שהביאו לו חלילין בשבת דבעינן בכדי שיעשו דהיינו כדי שיבואו ממקום קרוב, פי' בהשלמה מחוץ לתחום. וספק חוץ לתחום, י"א שהוא מותר אע"פ שהוא דשיל"מ, מפני שאין איסורו שוה לכל שהרי מותר לישראל אחר. וכן נראה. ע"כ. ומשמע דאף בחלילין אם ספק הביאו לו חוץ לתחום, הוצרך להתיר מפני שאין איסורו שוה בכל אע"ג דאיכא דשיל"מ, ומבואר דאף בדבר שיכול להשתמש היום וגם למחר אסור בדשיל"מ. אולם שמא יש לדחות קצת דמיירי בשאר דברים שהובאו מחוץ לתחום, שבהם אין אופן הנאה בשבת ולכך הוצרך לטע"ז. וע"ע בספר המכתם (ביצה כה.).

ומרן הש"ע (סי' שכה ס"ט) פסק, אם הוא ספק אם בא מחוץ לתחום אסור. ולקמיה בסעיף טו הביא דין החלילין הנ"ל, וכ' ע"ז (בסעיף טז), ספק אם הובאו מחוץ לתחום או מתוך התחום, חוששין שמא מחוץ לתחום הובאו. ומבואר דאע"ג דחלילין יכול להשתמש בהם היום וגם למחר, ואיסורם מדרבנן, אעפ"כ אסרינן בהם משום דשיל"מ. ודלא כהצל"ח. וכ' הט"ז (סק"ז), זה דעת הרי"ף, והטעם שמא הלך כל הלילה ולן חוץ לתחום ובבוקר בא. וקשה הא ספיקא דרבנן יש כאן, דתחומין דרבנן. ונ"ל דמש"ה החמירו כיון שאפשר להמתין עד הערב ויהיה היתר גמור, למה יכניס עצמו בספק איסור, ודמיא למ"ש ביו"ד (סי' קב ס"א) דשיל"מ אפי' באלף לא בטיל. ושו"ר טע"ז בהרב המגיד (פ"ב דיו"ט ה"ו) בשם הרשב"א לענין זימן שחורים ומצא לבנים וכו'. ע"כ. [רק צ"ע דהמ"מ לא כתב כן כלל בשם הרשב"א אלא מדנפשיה, ואדרבה הוסיף דהרשב"א גופיה פליג ע"ז]. וכ"כ טע"ז בס' תוספת שבת (ס"ק כח) ובמשנ"ב (ס"ק מז) דאסור מטעם דשיל"מ, והמשנ"ב ציין מקורו לרמב"ן במלחמות והמ"מ הנ"ל. ועי' בתהלה לדוד (ס"ק טז). ומבואר דס"ל לט"ז ולתוספת שבת ולמשנ"ב דאף בדבר שאפשר ליהנות ממנו היום וגם למחר אסרינן מטעם דשיל"מ,

ואע״ג דהוי איסור דרבנן. [וע״ע לידי״נ הרב יוסף מאיר יפרח באו״ת (שבט תשע״ט סי׳ נח מכתב עז) שהעיר ג״כ מדין חלילין. ועי׳ באו״ת (אדר ב׳ תשע״ט סי׳ פא עמ׳ תרט) שכ׳ הה״כ דאף דבמקור הדין דחלילין מוכח היפך הצל״ח, מ״מ אינו מוכח בד׳ הש״ע, דבסעיף ט׳ מיירי בפירות המצויים בעיר ותלינן להקל, ובסעיף טז לכאו׳ שאני התם שהחמירו בכל משום דגנאי הוא למת שנעשה עבורו. וכמ״ש שם הט״ז. ע״ש. וי״ל בזה].

ועי׳ בהגהות אמרי דוד על הט״ז הנ״ל שכתב, כמדומה שראיתי באיזה קדמון שכ׳ דשמא לא החמירו בספק בדשיל״מ רק באכילה, והצל״ח כ׳ סברא טובה לזה בריש ביצה (ג:) ד״ה ואם נתערבה. ויש ליישב בזה קושיית הרמב״ן במלחמות ס״פ שואל (שבת סה:) ובחי׳ הרשב״א (שם) ור״ן שם (ד״ה מצינו) מכמה גמרות על רש״י המתיר שם (קנא. ד״ה ושמואל) בספק בחלילין שהובאו לצורך מת, ודלא כש״ע סוף סימן זה סט״ז, דכל הנהו גמרות הא מיירי בדברים שעומדים לאכילה. וע״ש בצל״ח דבדבר העומד לאכילה אסור ספיקו בטלטול ג״כ משום דהוי מוקצה. ע״כ. מיהו מ״ש בסוף דבריו דבדבר העומד לאכילה אף להצל״ח אסור בטלטול, הוא תמוה דבהדיא התיר הצל״ח ביצה אע״ג דעומדת לאכילה. [ובעיקר הדין הנ״ל עי׳ להגרי״ח סופר בס׳ זכרון משה ח״ג סי׳ לג].

וע״ע בס׳ חקת הפסח (סי׳ תמז ס״ק כה, ד״ה מיהו עיקר) שהעיר ע״ד הצל״ח מדברי הראשונים, ובתו״ד העיר ג״כ מדברי הרמב״ן (שבת סה:) גבי חלילין דאמרי׳ דשיל״מ אסור אף בדבר שיכול ליהנות היום וגם למחר. וע״ע שם.

ולכאו׳ יש להוכיח עוד דלא כהצל״ח, דהנה מרן בש״ע (סי׳ שי ס״ח) כ׳ אפר שמותר לטלטלו לכסות בו רוק או צואה, ויש ג״כ שברי עצים במחתה הוי בסיס לדה״א ולמותר. וכ׳ המג״א (סק״ח), אבל אפר שהוסק בשבת אסור לכ״ע דהוי דבר חדש שלא היה בעולם. ונ״ל דאם נתערב אפר שהוסק בשבת באפר של אתמול בטל ברוב, אע״ג דקמח בקמח מקרי לח בלח ובעינן ס׳, מ״מ הכא כיון דעיקר איסורו מדבריהם סגי ברובא. ע״כ. וכ״כ המג״א עוד להלן (בסימן תצח ס״ק כח) דאם הסיק עצים ע״ג אפר של אתמול ונתערב האפר של היום בשל אתמול בענין שלא היה ניכר מעולם בטל ברוב. ע״כ. ואע״ג דחפץ לטלטלו אפ״ה דן לאסור טלטולו. וכן יש להוכיח מדברי הפוסקים שהביאו דברי המג״א בזה להלכה. (ועי׳ בס׳ אבי בעזרי (סי׳ ז אות ה) שהביא ג״כ שהקשו לו בזה, וכ׳ דבכה״ג גם הצל״ח מודה משום שאפר יש לו שימוש חד פעמי לכסות בו רוק וכיוצא, ושפיר אמרי׳ ביה עד שתאכלו באיסור תאכלנו

בהיתר, משא"כ בטלטול. ולפ"ז יש לדון בכלים חד פעמיים שנאסרו דחשיבי דשיל"מ ולא בטילי. ע"ש. ולהלן נתבאר דאף בדבר העומד לשימוש חד פעמי כמו ביצה דקיימא לאכילה וזה שימוש חד פעמי, אעפ"כ להצל"ח מותר לטלטלה). וע"ע מה שהקשה ע"ד הצל"ח בירחון קרן דוד (גליון ב' סי' עו). וע"ע בדעת תורה (סי' קב ס"א).

ולכאו' יש להוכיח עוד ממ"ש הרשב"א בתורת הבית הארוך (שער ד' דף לח:) ומרן הש"ע יו"ד (סי' קב ס"ג) שכלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר, בטל ברוב, ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין. ולכאו' הרי מפסיד הנאת השימוש עד שיטבילנו, ואמאי הוי דשיל"מ, ומוכח דלא כסברת הצל"ח, ושאף שמפסיד הנאת אותו הזמן אמרי' עד שייהנה באיסור ייהנה בהיתר. ע"ש. אלא שיש ליישב שמשום שעה קלה שיגעיל הכלי אף להצל"ח יש להחמיר. ולכאו' אפשר להביא סיוע לדחייה זו, ממ"ש הצל"ח גופיה בשו"ת נוב"י קמא (חיו"ד סי' נג), שנשאל בדין אשה שטבלה וברור לה שחפפה ורחצה שערותיה בחמין אלא שמסופקת אם רחצה כל צרכה, והשיב, שאם היה ברור לה שעיינה רק מסופקת אם סרקה, הנה החפיפה היא מדרבנן מתקנת עזרא וספיקא דרבנן לקולא, אלא שלדעת הש"ך דבחזקת איסור לא אמרינן ס"ס לקולא, א"כ מינה דגם ספק דרבנן לא אמרינן לקולא דכך הוא ספק אחד בדרבנן כמו ס"ס באיסור דאורייתא. ובלא"ה לדעת החולקים על הרשב"א דגם אם ההיתר לא אתי ממילא ע"י זמן אלא שצריך לעשות מעשה להיתר, מקרי ג"כ דבר שיש לו מתירין וכמבואר ביו"ד (סי' קב ס"ג), ועיין בש"ך (סק"ח), פשיטא דכאן מקרי דשיל"מ, שהרי יש לה היתר ע"י חפיפה וטבילה מחדש ובדבר שיל"מ אפילו בדרבנן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא וכמ"ש רב אשי בריש ביצה (דף ד' ע"א). ולהפסד מועט של הפסד עצים להחם חמין לא חיישינן, דהרי גם להגעיל כלי צריך הפסד עצים להחם רותחין, ואף ע"פ כן מקרי דבר שיל"מ. וכמ"ש ביורה דעה סימן ק"ב שם בש"ך ס"ק הנ"ל. עכת"ד. ומבואר שהחמיר הנוב"י והצריכה לטבול אע"פ שבזמן זה יכלה להיות עם בעלה ללא טבילה, ולכאו' אמאי הוי דבר שיש לו מתירין ע"פ סברת הנוב"י גופיה בצל"ח דהיכא שמפסידו ההנאה באותו זמן לא אמרינן דשיל"מ. אולם ע"פ היסוד הנ"ל שאף הצל"ח לא התיר בכלי שבלוע כיון שלהטבילו הוא זמן מועט, ניחא שפיר אף הכא מאחר וזמן הטבילה אינו ארוך שלא ראו חז"ל לגזור עליו. וזה סיוע לדחיה לאמור לעיל. [ושו"ר כן בשם השדי חמד (מע' ד' פאת השדה כלל ט' אות ז') ומהרש"ם בדעת תורה יו"ד (סי' קצט ס"א) שהעירו בזה]. ולכאו' מצינו איפכא ממ"ש הנוב"י גופיה (תנינא אה"ע סי' ל"ח) בספק באיסור מינקת

שהביא חידושו בספר הצל״ח, וכ׳ שלענין בעילת אשה לא שייך דבר שיש לו מתירין, שהרי כשישאנה יוכל לבעול תיכף וגם לאחר זמן וא״כ בעילה זו אין לה מתירין. ע״ש. נמצא דדבריו סתראי נינהו. ושוב מצאתי שכן העיר בשו״ת מהרש״ם ח״ד (סי׳ מח). ובעיקר חילוק זה, ע״ע להצל״ח גופיה במסכת פסחים (יז ע״ב אות קח) שכ׳ דכלים נטמאים מטעם דשיל״מ. ע״ש. ולכאו׳ הרי מפסיד השימוש של אותה שעה ולא שייך בזה דשיל״מ. ולפיה״א אתי שפיר, דבטבילה מודה הצל״ח דהוי דשיל״מ משום דהוי בשעה קלה. ועי׳ בזה בס׳ מנחת עני (דף כז ע״ב) ובשו״ת מורשת משה קילערס (סי׳ כו) ובס׳ ניצוצי אור (פסחים ט:) ובקונט׳ בית רחמים (סי׳ י). ועי׳ היטב בפתחי תשובה יו״ד (סי׳ קב סק״ו) הנ״ל, ובס׳ מגדים חדשים שם (סק״ד) ובס׳ משמר הפתח (ס״ק לה) ובס׳ באר עזריאל (עמ׳ רמח בהע׳). ואכמ״ל.

אולם ממ״ש הש״ך ביו״ד שם (סק״ח) שיש להשהות הכלים עד שלא יהיו בני יומן, דאז שרי מן התורה. ע״ש. מוכח בהדיא דלא כהצל״ח, דלהצל״ח מאחר ומפסיד הנאתו מעת לעת כיום תמים, בודאי דלא הוי דבר שיש לו מתירין. [וכ״פ בעה״ש (סק״ט) ובמנחת יעקב (סי׳ לט סק״ז) כהש״ך. וע״ע בס׳ ויאמר בועז (ס״ק כו). וכ״פ עוד אחרונים]. ועי׳ בדרכי תשובה (ס״ק לז). וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ב (חיו״ד סי׳ ט אות ד) שהאריך להוכיח מדברי הרשב״א והש״ך והאח׳ (ביו״ד סי׳ קב ס״ג) דלא ס״ל כהצל״ח. ע״ש. [ועי׳ להלן אות ג׳]. וע״ע בשו״ת אלישיב הכהן ח״ג (סי׳ מא אות ג׳) שהקשה ע״ד הצל״ח. וע״ש. וע״ע בהערות איש מצליח על המשנ״ב ח״ה (סי׳ תצז שעה״צ סק״י, בסוה״ס). ודו״ק.

אם מותר לטלטל דשיל״מ שאין לו שימוש בהיתר בשבת

ב. ושמעתי מהגאון המפורסם הגאב״ד ר׳ נפתלי נוסבוים שליט״א (בשיעור) שהאריך לבאר בדעת המשנ״ב דס״ל כסברת הצל״ח, דהנה בביאור הלכה (סי׳ שח ס״ז ד״ה מבעו״י) כתב, אם המוצא אינו יודע אם השבר כלי נזרק מבעוד יום או בשבת, עיין בחידושי רעק״א דלא ברירא ליה מילתא בזה. וכל זה אם הוא מוצאה באשפה, אבל אם הוא מוצאה ברה״ר או בכרמלית שלא במקום האשפה, בודאי יש להקל, אחד דשמא לא נזרקה כלל מבית דלימא שבטלה בזה, רק שאחד שבר כלי במקום הזה. וגם דשמא היום נזרקה. וכן מוכח בגמ׳ (שבת קכד:) בשמעיה דרבא. ע״כ. והקשה הגר״נ נוסבוים שליט״א שהרי דעת הרמ״א ביו״ד (סי׳ קי ס״ח) ובש״ך שם דלא אמרינן ספק ספיקא בדבר שיש לו מתירין, והיאך כתב הביאור הלכה להקל מס״ס. אלא בודאי דהמשנ״ב סובר כדעת הצל״ח דבטלטול לא שייך דבר שיש לו מתירין, ולכן כתב להקל מס״ס. עכת״ד. אולם

לכאו׳ בודאי המשנ״ב לא ס״ל כהצל״ח, דבריש סי׳ שכב כתב דביצה שנולדה ונתערבה אסורה משום דשיל״מ, דעד שיאכלנה ״ויטלטלנה״ עתה בחשש איסור, יותר טוב שימתין. ומוכח דס״ל דלא כהצל״ח דבדבר שיש לו מתירין לא שייך איסור טלטול. ואמרתי הערה זו להגר״נ נוסבוים שליט״א, והשיב שאף הצל״ח מודה בביצה שנולדה בשבת שכיון שאסורה באכילה חשיבא חפצא דאיסורא ואסורה אף בטלטול, והצל״ח התיר רק בדבר שיש בו אופן של שימוש היתר. ואחר השיעור הראיתיו דברי הצל״ח במקורם בביצה (ג:) שמפורש בדבריו דאף בביצה שנולדה ביו״ט ואסורה באכילה מ״מ מותרת בטלטול. והודה לדברים ואמר שמ״מ בדעת המשנ״ב אפשר לחלק כן.

אולם המעיין היטב יראה נכוחה דאעיקרא בודאי דהמשנ״ב לא ס״ל כהצל״ח, דהנה הביאור הלכה בנה יסודו על דברי הגאון רבי עקיבא איגר, ועיינתי במקור הדברים וראיתי שכתב וז״ל: אם זה המוצא אינו יודע אם נזרקה מע״ש או בשבת, י״ל אוקי הכלי אחזקתו דגוף והיום נשבר. ומ״מ צ״ע אם מהני החזקה בדשיל״מ להסוברים דרוב לא מהני. ע״כ. ומבואר בהדיא שכל מה שחשש לאסור לטלטל הכלי הוא מטעם דשיל״מ, וזה בודאי דלא כהצל״ח, דלסברת הצל״ח בודאי שאין לחוש לאסור הכלי בטלטול מטעם דשיל״מ ומותר לטלטל הכלי שמסופק בו אם נזרק לאשפה. וכן כתב בהדיא בשפת אמת (שבת קכד סע״ב גמ׳ ורבא אמר) דבמסופק אם השבר כלי נזרק לאשפה, מותר לטלטלו, ואע״ג דספק מוכן אסור אפי׳ בטלטול כדאיתא בביצה (כד:), היינו משום דאסור באכילה מספק ממילא הוי מוקצה. אבל כאן שפיר י״ל דמותר מספק כמ״ש הצל״ח שם דלגבי טלטול אין לאסור משום דבר שיש לו מתירין. ע״כ. וא״כ מדהביאור הלכה הביא דבריו וחשש להקל בזה ומחמת כן היקל רק מס״ס במצא סמוך לאשפה, מוכח דבעלמא ס״ל להחמיר מטעם דשיל״מ. ולפ״ז אדרבה מכאן ראיה דס״ל להביאוה״ל דלא כהצל״ח.

ואכן הגאון רבנו עקיבא איגר גופיה נמי לא ס״ל כהצל״ח, כדמשמע מתשובתו (מהדו״ק סי׳ כז) שהביאה הפתחי תשובה ביו״ד (סי׳ קב סק״ו). וכן העיר מופה״ד הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר בשו״ת שבט הלוי ח״ג (סי׳ ל סק״ב) על דברי הרע״ק איגר הנ״ל, שאין מקום להחמיר בזה לפמ״ש הצל״ח (פ״ק דביצה) ובתשו׳ נודע ביהודה דלענין השתמשות וטלטול מוקצה לא שייך כלל דשיל״מ, דטלטול של מחר אינו טלטול של היום. איברא רבינו עקיבא איגר לא נחית לזה. ע״כ. וכ״כ בשו״ת שבט הקהתי ח״ב (סי׳ קלז) להוכיח מד׳ הרעק״א בד״ז דלא ס״ל כהצל״ח. ע״ש. אולם זאת מצאתי בחידושי הגאון רבינו עקיבא איגר

לביצה (דף כד ע"א בגמ' ספק מוכן אסור) שכתב בסוף דבריו וזו לשונו: זולת דנאמר דגם רבן גמליאל ס"ל דספק דרבנן אסור בדשיל"מ, אלא דבטלטול הוי יש לו מתירין כיון דיכול היום ומחר לטלטלו. ועיין. ובזה מיושב קושיית הלחם משנה (פ"ב מהלכות יו"ט). עכ"ל. [וע"ע במ"ש בהגהותיו על הש"ע או"ח רס"י שיח, במג"א סק"ב. ובתשובתו שהובאה בס' בית מאיר או"ח סי' תרפח ס"ד, ובתשו' המחבר שם דמשמע שהגרע"ק לא נחית לסברתו. וע"ע בדרוש וחידוש מע' ד' עירובין דף נח ע"ב חי' עירובין לח. ד"ה ואני. ובשו"ת רע"א תליתאה סי' נו ובחדשות חאו"ח ס"ס ה'. ע"ש. ועי' בשו"ת תורת חסד מלובלין סי' לח אות ג']. וע"ע במשנה ברורה (סי' שי ס"ק לב) שכ' איסור מוקצה בדשיל"מ. ולכאו' הוי ג"כ דלא כהצל"ח. וי"ל בזה. ועי' בס' הלכות שבת בשבת ח"ב (עמ' קע) שכ' שבמקום צורך יש לסמוך על הצל"ח, ובפרט דהמשנ"ב סי' שח נקט לגמרי כשיטה זו. ע"ש. ולא ביאר באיזה דין בסימן שח משמע לו כן. ולפי האמור אדרבה מד' המשנ"ב משמע דלא כהצל"ח. [ועי' בס' תהלה לדוד סי' רסה סק"ה, סי' של ס"ק יא, וסי' שלא סק"ג. ובמשנ"ב סי' תקז סק"ח, וסי' תקיג סק"ד. ועי' בס' שמירת שבת כהלכתה פרק כ' הע' ז. וע"ע להגאון ר' ישעיהו רוטנברג בקובץ הישר והטוב (גליון ה' עמ' רעט) שכ' ג"כ להוכיח מכמה דוכתי במשנ"ב דס"ל דלא כהצל"ח. ע"ש]. וע"ע בשו"ת שמחת כהן חאו"ח (סי' קלב) ובספרו זכרי כהונה (ביצה לט ע"א) ובמאמרו בקובץ מקבציאל (קונט' קובץ על יד סי' ב', עמ' רפה) ושוב נדפס בשו"ת שיירי כהונה החדש (חיו"ד סי' מה). ועכ"פ מדברי הרע"ק והמשנ"ב הנ"ל מוכח בהדיא דאף דעסקינן באיסור דרבנן לא היקלו בנידונם כסברת הצל"ח.

דברי מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל בד"ז

ג. והנה מרן מלכא הגר"ע יוסף זצוק"ל בספר חזון עובדיה שבת (חלק ג' עמ' קלג, קלד) דן בכסא באולם שנעשה בסיס לדה"א ונתערבב בשבת בין הכסאות ונתבטל, וכתב דאף דהוי דשיל"מ מ"מ יש להקל ע"פ סברת הצל"ח הנ"ל, ושוב הביא שבשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' ט אות ד) דחה דברי הצל"ח, וסיים: ומכיון שבסיס לדבר האסור אינו אלא מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. ע"כ. [ובעיקר ענין ביטול הכסא בשאר הכסאות באולם, עי' בש"ע יו"ד בהלכות ביצים (סי' פו ס"ג) שפסק שביצים אינן בטלות, משום דהוי דבר שבמנין, ולפ"ז אף הכסא אינו בטל בשאר הכסאות באולם. (וע"ע בש"ע סי' קב ס"א ובט"ז שם סק"ב). אולם בש"ע לקמן בהלכות תערובות (סי' קי ס"א) פסק מרן דבטל. ועי' באחרונים שם. וע"ע בפרי מגדים (סי' קב מש"ז רס"ק ב') שכ' שהש"ע בסימן קי חזר בו. וע"ש. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ה

(חאו"ח סי' כה אות ה) וח"ט (חאו"ח סי' מד) וח"י (חיו"ד סי' נח בהע' לר"פ ח"א ס' יח) ובהליכות עולם ח"ו (עמ' רמט) דמרן הדר ביה בסימן קי להקל. ע"ש. ועי' בס' אמרות טהורות ח"א (רס"י ז) שכ' דמרן בסימן פו רק העתיק לשון הטור ולכן לא שינה לשונו, וסמך עמ"ש לאחמ"כ בסימן קי. ע"ש. וכיו"ב כ' בהוראה ברורה (סי' צו ס"א בביה"ל הארוך שבסוה"ס סוד"ה וי"א) לבאר בדרך זו הש"ע ביו"ד סי' קיד ס"ח). וע"ש. וע"ע בהליכו"ע ח"ו (עמ' מג). וי"ל בזה. וכיו"ב מצינו בכמה דוכתי בסתירה בש"ע שכתבו הפוסקים שהדין שנכתב אחרון הוא העיקר להלכה, ומרן חזר בו. וכגון בדין שכר שבת לצורך מצוה].

אולם בחזו"ע שבת ח"ג לקמיה (בעמ' קמד) בדין טלטול מי המזגן שנטפו לתוך כלי עם מים והוי דשיל"מ, כתב שלכאו' יש להקל ע"פ סברת הצל"ח, אלא שבשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' ט אות ד) הבאתי שהרשב"א והאחרונים לא ס"ל הכי, שכתבו דכלי איסור שנתערב בהיתר, כיון שיש הוצאות להגעילם לא שייך בהו דשיל"מ, ותיפוק ליה שיכול להשתמש בהם גם היום וגם למחר. ע"כ. ולכאורה לפי מה שכתב לעיל (עמ' קלד) דבדרבנן יש לסמוך על הצל"ח דספיקא דרבנן לקולא, אף הכא אית לן למיזל לקולא.

ועוד עי' בהליכות עולם ח"ז (עמ' רעו) שדן בכלי שלא הוטבל ונתערב בכלים שכבר הוטבלו כדת, והביא דברי הצל"ח ושמאידך יש שדחו דברי הצל"ח, וסיים, ונראה שבתערובת של כלי זכוכית דהוי מדרבנן אפשר להקל שלא להצריכם טבילה, אבל בכלי מתכות נכון לחזור ולהטבילם. ע"ש. וכן פסק בשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סי' י). ע"ש. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' ט אות ג, ד) וח"ד (חיו"ד סי' ח אות ה). ע"ש]. ומבואר שסמך על הצל"ח בדרבנן.

וע"ע בספרו הבהיר מאור ישראל ח"א (שבת קכב:) שחיזק הקושיא מדברי הצל"ח. ולא העיר שבלאו הכי לא נקטינן כוותיה. וכן בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' לה אות ז) יישב דברי החכם צבי (סי' עו) עפ"ד הצל"ח. ע"ש. וג"כ לא העיר דבלא"ה מוכח היפך דברי הצל"ח מהפוסקים ולא נקטינן כדבריו. אולם לא נחית להכי.

אך עוד צל"ע, דהנה בשו"ת יביע אומר ח"ז (חיו"ד סי' י) הביא דברי החכם צבי (סי' עה) שדבריו כשיטת הצל"ח, וכתב, אמנם מדברי הש"ך ביו"ד (סי' קב סק"ח) מוכח דלא כהצל"ח. אולם אין מזה קושיא על החכם צבי אם יסבור כהצל"ח ויחלוק על הש"ך הנ"ל. ומגוף הדין של הרשב"א והש"ע אין קושיא על הצל"ח, שי"ל שמשום שעה קלה שיעשה ההגעלה לכלים לא חשיב הפסד הנאת השימוש בהם. ועי' בשו"ת שמן

רוקח תליתאה (חאו"ח סי' לד סק"ב) שג"כ העיר כמו שכתבנו שמדברי מרן הש"ע אין שום קושיא על הצל"ח, אלא מדברי הש"ך וכו'. ושוב מצאתי בשו"ת מראה יחזקאל (סי' יד) שכ' שבס' אור חדש דחה דברי הח"צ מדברי הש"ע (סי' קב) שפסק כהרשב"א, ואין דבריו נכונים וכו'. ע"ש.

ועוד עי' בהליכות עולם ח"ז (עמ' פז, פח) שדן בכלי שנבלע בו איסור ונתערב ברוב, וכ' שבטל ברוב וטוב להמתין כ"ד שעות. ולכאו' היה נראה להקל ע"פ סברת הצל"ח, שכיון שיכול להשתמש בכלי גם היום וגם מחר אין לחושבו דשיל"מ מפני שיכול להמתין עד אחר מעל"ע, שעכ"פ מפסיד את השימוש של היום. אלא שקשה מדברי הרשב"א. ובשו"ת שמן רוקח כתב ליישב דברי הצל"ח הנ"ל. עכת"ד. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' לו אות ב') שמ"ש הש"ע (סי' קב ס"ג) שכלי של איסור בטל ברוב כלים, י"ל דהתם ה"ט כמ"ש הצל"ח (פסחים ט:) דהואיל ואפשר לבשל בו כמה פעמים כה"ג לא הוי דשיל"מ. וציין לשמן רוקח הנ"ל. [א"ה. ועי' לעיל מה שסייעתי הדחיה הנ"ל]. ודו"ק. [ובעיקר דין כלי שלא הוטבל ונתערב באחרים, ע"ע למהר"ח פלאג'י בס' רוח חיים יו"ד (סי' קכב) ובשו"ת תשורת שי ח"ב (סי' קד) ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (סי' סט) ובשו"ת הר צבי (חיו"ד סי' צג) ובקונט' התשובות (סי' לא) ובשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' צג) ובשו"ת באר משה ח"א (סי' מה) ולמרן הגר"ע יוסף בשו"ת יבי"א ח"ב והליכו"ע ח"ז הנ"ל ובשו"ת ציץ אליעזר חי"א (סי' נח) ובס' הוראה ברורה הלכות תערובות (סי' קב שעה"צ ס"ק מא) והל' טבילת כלים (סי' קכ ס"ק עט) ובירחון יתד המאיר (תשרי תש"פ סי' ד). וע"ע בשו"ת באר שרים ח"א (סי' נו) ובס' גזע ישי (סי' כ') ובס' הלכות בשר בחלב (פ"ז ס"נ) ובס' דברי בניהו חי"א (סי' לח אות ח). וי"ל בזה].

ולכאו' א"כ אמאי בחזו"ע הביא שביבי"א ח"ב דחה דברי הצל"ח מהרשב"א, הא ביבי"א חלק ז' ובהליכו"ע חלק ז' כבר יישב הדחיה שאין שום קושיא מגוף הדין של הרשב"א.

ביאור דברי מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל

ד. ובעיקר דברי מרן זצ"ל בחזו"ע לכאו' הכל לפי הענין ויש מקומות שישנם צירופים נוספים ומחמת כן סמך על דברי הצל"ח.

ובאמת יש טעם גדול להקל בנידון הכסא באולם שנתערב, וכמו שביאר בשו"ת משנת יוסף ח"ה (סי' עו), שדן בכה"ג והביא מ"ש בש"ע יו"ד (סי' קב ס"ג) דכלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים בטל ברוב ואין דנים אותו כדבר שיל"מ, ובהגהה, לפי שצריך להוציא הוצאות עליו להגעילו. והש"ך (סק"ח) שכ' להמתין עד למחר, אף הוא אזיל ומודה להרמ"א, רק הוסיף

שבלי הוצאות הגעלה יכול להמתין עד למחר שלא יהיה בן יומו. וא"כ בנ"ד הרי כרוך בהוצאות גדולות לחפש אולם אחר, ויתכן דהוי בלתי אפשרי, ובכה"ג גם להש"ך אין דנין אותו כדשיל"מ. עכת"ד. ומרן מלכא בחזו"ע שם אחר שכתב להקל ציין שכן פסק בשו"ת משנת יוסף שם. וכן תירץ הרב העורך נר"ו באו"ת (שבט תשע"ט עמ' תכט בהע') דאי אסרי' כל הכסאות שבאולם יש צער גדול ועגמת נפש והפרעת שמחת חתן וכלה. ע"ש. (ושמעתי מי שביאר בדברי הרב זצ"ל שם שכ' דבדרבנן סמכינן על הצל"ח היינו דמאחר וכ"ז אינו אלא דרבנן לכן סמכינן הכא בד"ז על הצל"ח. אך לא בכל איסור דרבנן נסמוך על הצל"ח). ועכ"פ בצירוף הטעם הנ"ל סמך בנידונו ע"ד הצל"ח. ובאמת אם זו כוונתו, הלשון בחזו"ע ק"ק. [ובסתירת דברי מרן זצ"ל בחזו"ע ח"ג, העירו ג"כ בקובץ משנת יוסף (גליון ח' עמ' ק'). וע"ש בגליון שיצא אח"ז (גליון ט' עמ' קג, קד) שכ' הה"כ ליישב בכמה פנים, א. שאף במי המזגן הרב לא הכריע בהדיא לאסור, רק ציין לפוסקים שחולקים על הצל"ח, וממילא לא תדון להלכה ע"פ הכללים דסד"ר לקולא. ב. במים שעומדים לשתיה רק פ"א לא ברור כ"כ להקל ע"פ הצל"ח, לכן אין לסמוך להקל. ג. במי המזגן הוא מוקצה דנולד דחמיר טפי. ד. ס"ל לחלק כמ"ש בעמודי אש בין מידי דאכילה דאסור אף בטלטול, ולכן מי המזגן אסורים, לבין מידי דלאו בר אכילה דשרי, ולכן מותר לטלטל בכסאות באולם. וע"ש עוד בזה. ובאמת הרבה מן הדוחק יש].

והא דכ' בשו"ת יביע אומר חלק ז' שאין שום ראיה מדברי הרשב"א, ולכאו' א"כ אמאי הדר כתב הכא בחזו"ע שמוכח מהרשב"א היפך סברת הצל"ח. אולם פעמים ונדפסו כתבי מרן זצ"ל בספריו שיצאו לאור עולם בשנים האחרונות, אך חלק מהכתבים נכתבו בשנים קדמוניות כידוע. ואפשר שאף ההערה מדברי הרשב"א נכתבה קודם שכתב הרב התשובה שביבי"א ח"ז לדחות ההוכחה מהרשב"א. וכיו"ב בדין תושב חו"ל שעלה לא"י ע"מ לחזור ועושה בא"י ב' ימים טובים, אם רשאי לומר לתושב א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני של גליות, שבשו"ת יביע אומר (חאו"ח סי' מט) כ' להקל, אך באותו הספר לקמן בסימן עט (אות טז) כ' להחמיר בד"ז. וכ' ע"ז מרן זצ"ל בחזו"ע יו"ט (עמ' קלח) שהעיקר כמ"ש בסימן מט, והיא משנה אחרונה. ע"ש. וה"נ אפשר דהוה כן.

טלטול מוקצה המיועד לאכילה

וישוב השגה על מרן החזו"ע

ה. וראיתי לידי"נ הרה"ג ר' אדיר הכהן נר"ו בשו"ת ויען הכהן ח"א (ס"ס לא) שהרגיש במקצת ההערה הנ"ל והעיר בסתירת דברי הרב בחזו"ע, וכתב

שדעת מרן הגר״ע יוסף שאפשר לסמוך על הצל״ח בדרבנן, ואולי כן כוונתו אף במי המזגן, אלא שקיצר מאד בענין סברת הצל״ח כאן. וכמו שסיים ואכמ״ל. ע״כ. ודו״ק.

אך באשר כ׳ עוד בס׳ ויען הכהן שם להקשות על דברי מרן זצ״ל בחזו״ע שכתב לצרף דברי הצל״ח להתיר טלטול מי המזגן, והשיגו דמה שייכא הכא סברת הצל״ח, הא מים אלו אינם ראויים לשימוש רב פעמי כמו כלים, אלא להשתמש בהם פעם אחת להשקות בהם צמחים או לשטיפת הבית. ושמא מטע״ז בחזו״ע סתם לאסור בזה, אלא שקיצר בלשונו. ע״ש. וכן ראיתי להרה״ג ר׳ יוסף פרץ נר״ו בשו״ת יוסף לקח ח״ב (סי׳ לה) שהעיר בזה דלא שייכא בטלטול כבנ״ד סברת הצל״ח. ע״ש. וכ״כ לצדד בסברא זו הרה״ג רבי משה יאדלר מח״ס מאור השבת בקובץ מבית לוי ח״ז (עמ׳ קסח). וגם הגאון רבי גדעון בן משה שליט״א בהסכמתו לחיבורי ויזרע יצחק ח״ב כתב ליישב הסתירה הנ״ל (אות ג׳) בדברי מרן החזו״ע הנ״ל, דהא הצל״ח איירי בסוגיא דמסכת ביצה דמיירי בביצה. ושם אמרו בגמ׳ להדיא דחשיב דשיל״מ. וע״כ לומר דבמידי דאכילה לא שייך לדון כמידי דתשמיש. ומים דמו יותר לביצה מאשר לכלי תשמיש. דמים עיקרן עומדים לשתיה. דא״כ גם ביצה ראויה לסמוך בה כרעי המיטה וכדו׳. ומה״ט החמיר רבינו במי המזגן יותר. ע״כ.

אך לפום קושטא הצל״ח מתיר בטלטול לא רק בדבר שיש לו שימוש רב פעמי, אלא אף בדבר שיש לו שימוש חד פעמי מכל מקום רצונו לטלטלו היום ולטלטלו למחר לפי הצורך, ולכן מתיר הצל״ח לטלטל לא רק לתכלית מטרת הנאת המים, אלא לכל צורך שחפץ לטלטל דבר מוקצה שאינו אסור אלא משום דבר שיש לו מתירין. וכדמוכח בהדיא בדברי הצל״ח בביצה (ג:) ד״ה ואם נתערבה באלף כולן אסורות, שכתב דלפמ״ש בחידושיי לפסחים (ט:) דדשיל״מ מותר בטלטול, א״כ אף הכא אם מטעם דשיל״מ אתינן עלה, על כרחך הך כולן אסורות היינו אסורים באכילה אבל בטלטול מותרים. ואף למה שיבואר בדברינו בפ׳ אין צדין (כד: ד״ה אר״י) שאם אסור באכילה ממילא אסור בטלטול, היינו לרבי יהודה, אבל לר״ש דלית ליה מוקצה אף דבמה שדחאו בידים מודה דהוי מוקצה, מ״מ אם נתערבו ברוב, אף שלענין אכילה אין להם ביטול מטעם דשיל״מ, לענין טלטול מותרים שהתערובת לא דחה בידים. ע״ש. הא קמן דאף שהביצה לאכילה עומדת, מ״מ בטלטול מותרת. ודכוותה למי המזגן אף שמיועדים להדחת הרצפה וכיוצ״ב, מ״מ בטלטול מותרים, דלא שייך בזה טעם דין דבר שיש לו מתירין. וכן מוכח עוד בהדיא בדרוש מבן הגאון נודע

ביהודה שנדפסה בצל"ח ביצה לקמן (ד' ע"א, בסו"ד) דסברת מר אביו דדשיל"מ מותר בטלטול שייכת בביצה. ע"ש. וע"ע בספר מלוא הרועים (ערך דשיל"מ אות יג) שכתב ג"כ להתיר טלטול במידי דאכילה ע"פ סברת הצל"ח. ע"ש. ומוכח דאף בדבר העומד לאכילה או להנאה של כילוי, מכל מקום מתיר הצל"ח לטלטלו וליהנות ממנו בשבת ככל שתאוה נפשו. ומינה לנ"ד. ולכאו' תיקשי לך דא"כ כל ביצה שנולדה בשבת ויו"ט תשתרי בטלטול וגמרא ערוכה היא (ביצה ג:) אין מטלטלין אותה לכסות בה את הכלי. לאו פירכא היא, דודאי כל ביצה שנולדה בשבת ויו"ט אסורה בטלטול, אך ביצה שנתערבה באחרות דמדינא בטלה ברוב דספיקא דרבנן לקולא, ואינה אסורה אלא משום דבר שיש לו מתירין, בכה"ג כ' הצל"ח דאינה אסורה אלא באכילה אך לטלטלה ולכסות בה פי הצלוחית ולסמוך כרעי המיטה שרי.

והנה הערה זו נדפסה בתשובתי בירחון אור תורה (סיון תשע"ז). ושוב יצא לאור עולם ס' ויען הכהן ח"ב, ושם (סי' כ) הביא הערתנו זו על דבריו, והדר ביה. ומודים דרבנן היינו שבחייהו. (וע"ע לו במכתבו באו"ת אב תשע"ה).

ובאשר כ' עוד שם בויעה"כ להעיר על מי שכתב דשפיר יש לצרף ד' הצלח עכ"פ לסניף, והשיגו שנעלם מעיניו ד' הצל"ח גופיה דהודה במקצת דלא איירי אלא בספק. וכן ד' הראשונים שהביא הרב חקת הפסח. ע"ע. אולם לעיל אות א' נתבאר שהצל"ח גופיה ביאר דבריו אף במידי דביטול ולא רק בספק דרבנן. ובדבריו בביצה (כד ע"ב) כתב כן שבספק דרבנן אתי שפיר אף לטעמו של הר"ן. ועכ"פ שפיר מצרפינן דבריו בכמה דוכתי שהיקל אף במידי דביטול.

הפוסקים שנקטו כהצל"ח

ו. ומכל מקום למאי דאתן עלה, לפום קושטא כדברי הצל"ח כן פסקו רבים מהאחרונים. ואף שיש קושיות על דברי הצל"ח לא דחו הפוסקים מחמת כן דבריו מההלכה ובודאי שיש לנו להסתייע מדבריו. וכן פסק בבית מאיר או"ח (סי' תרפח ד"ה והשבתי) כסברת הצל"ח. וכן פסק בשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד קמא סי' פב אות א'). וכן ראיתי עוד בנחלת צבי יו"ד (סי' קפז ס"ה) שהביא דברי הצל"ח וקילסו. ע"ש. ועוד מצאתי בשו"ת חתם סופר (חיו"ד ס"ס קנו) שצידד כהצל"ח, וכ' שאין להתיר בנידונו מטעם ספיקא, דהו"ל דשיל"מ. אלא שיש לספק ולומר הכא ע"כ תמתין עד אחר זמן פליטה ש"ז ותפסיד תשמיש אותן העונות אולי לא שייך דשיל"מ. ע"ש. וכן נראה שנקט ביד אברהם יו"ד (סי' קב ס"ד ברמ"א ד"ה מי שנדר). וכן נקט הגאון שפת אמת (שבת קכד:). וע"ע בשו"ת שושנים לדוד ח"ב (סי' נג). ועוד עיין בפני יהושע (ביצה כד: בגמ' הא גופא) שכ', כבר עלה בלבי לומר דלענין טלטול לא

שייך הא מלתא דדשיל״מ, שיש קצת סברא לומר כן, ושוב העיר ע״ז הפנ״י, אלא דא״א דהא רב אשי גופא דאיירי בספק ביצה שנולדה משמע דלענין טלטול איירי, דבהך ברייתא גופא דעלה קאי וקתני אין מטלטלין אותה. ע״ש. ובאמת בקושיא זו כבר עמד הצל״ח גופיה בביצה (ג:) שם, ותירצה. ע״ש. ועי׳ ספר יהושע (סי׳ תט) ושו״ת מהרש״ם ח״ד (סי׳ מח). וע״ע בפרי מגדים יו״ד (סי׳ צט משז״ ס״ק יב) שכ׳ שאם היינו אומרים דשיל״מ לא בטיל היינו אכילה, אבל טלטול בעלמא לא אמרו כנראה ממרוצת דברי הר״ן בפ״ק דיו״ט (ב:), הוה אתי שפיר. ע״ש. וזה כהצל״ח. [אך עי׳ בפרי מגדים או״ח (סי׳ תקיג אש״א סק״ד) שכ׳ שלענין טלטול ביצה ספק נולדה ביו״ט ונתערבה באחרים, אפשר שאסור בטלטול מטעם דשיל״מ. ע״ש. וע״ע בפרי מגדים בסימן שי (אש״א סק״ח) שכ׳, נסתפקתי, קינה או דף המוכן לתרנגולים להטיל שם ביצים, והיה בין השמשות ביצי היתר ובשבת הטילו ביצים ונתערבו, דכולם אסורות דבר שיש לו מתירין כו׳, אי שרי לנער, מי אמרינן דהוי בסיס לאיסור. וע״ש. וע״ע בפרי מגדים בסימן רסה (אש״א סוף סק״ג) שכ׳ בכלי ששם שמן היתר הרבה בכלי, והניחו לקבל השמן הנוטף מהנר מבעו״י, דנעשה בסיס, דבר שיש לו מתירין לא בטיל, וא״כ נאסר כל השמן בכלי. ע״ש. ומשמע שאסור אף בטלטול, דהא כתב שנעשה בסיס לדה״א. ועי׳ במשנ״ב שם (סק״ח). וכן במשנ״ב וש״א בדינים הנ״ל. (ועי׳ במה שכתבתי לעיל אות ה׳ בחילוק בין דבר הראוי לאכילה, אם נאסר בטלטול אף להצל״ח). וע״ע בפמ״ג בפתיחה להלכות מוקצה (פ״א אות יא) ובפתיחה להלכות יו״ט (ח״ב פ״ב אות יא).ע״ש. וע״ע בשדי חמד (מערכת ד׳ אות פו) מ״ש בד׳ הפמ״ג]. וכן מ״ש בשו״ת חכם צבי (סי׳ עו), בשו״ת יביע אומר ח״י (חאו״ח סי׳ לה אות ז) ביאר דבריו ע״פ סברת הצל״ח. ע״ש. וכן ראיתי עוד בשו״ת יביע אומר ח״ו (חאה״ע סי׳ ב אות ג) שכ׳ שבשו״ת מרחשת ח״ב (סי׳ ב׳) סמך להתיר ע״ד הצל״ח להלכה, וכ׳ עליו שדבריו נכונים מאד בסברא. ע״ש. וכן ראיתי עוד להגאון רבי אברהם הכהן בס׳ בית אברהם (סי׳ קב סק״ט ד״ה וראיתי) שכ׳ כסברת הצל״ח. (וע״ש בהע׳ הרב המגיה). וכן נראה שנקט בשו״ת מנחת יצחק ח״א (סי׳ קז) ח״ה (סי׳ מב אות יד). וכן ראיתי עוד בשו״ת אגרות משה ח״א מאה״ע (סי׳ לא) שהביא סברת הצל״ח, ואף שלא נחתו רבותינו האחרונים לחילוק זה, מסתבר לע״ד שהוא אמת, וראוי לסמוך ע״ז לדינא בשעת הדחק. ע״ש. וע״ע להגאון רבי מנשה קליין בספרו משנה הלכות על התלמוד (פסחים ט:) ובשו״ת משנה הלכות ח״ה (סי׳ צט, ק׳) שכ׳ לבאר דברי הצל״ח. ע״ש. וכן ראיתי עוד בקהלות יעקב (ביצה סי׳ ט) שכ׳ כבר

השרישנו הנוב"י דלא שייך דשיל"מ אלא בדבר הנאכל פעם אחת, אבל טלטול מוקצה לא הוי דשיל"מ. וקבע בה מסמרות בעל פתחי תשובה בנחלת צבי יו"ד (סי' קפט) דמש"ה לא שייך בוסתות ענין דשיל"מ. עכת"ד. וכן ראיתי עוד בקובץ בית הלל (גליון כא עמ' קט) שהה"כ כ' שאין לסמוך על סברת הצל"ח, וצ"ע אם אפשר לצרפה, והשיגו הגאון ר' ישראל מאיר יונה שליט"א שבודאי ראויה להצטרף לסניף אם לא לסמוך עליה לגמרי, וכבר מצינו שהביאו דברי הצל"ח בשתיקה כהודאה בשו"ת יהודה יעלה אסאד (ח"ב חחו"מ סי' רנד) ובשו"ת בית יצחק שמלקיס (חאה"ע סי' ס' אות ג') ובשו"ת שואל ומשיב קמא (ח"א סי' ז', ח"ב סי' קנח וח"ג סי' קנא) ובשו"ת עין יצחק ח"א (חאה"ע סי' עד אות כא) ובשו"ת אהל אברהם הכהן קארפעלעס (סי' כב) ובשו"ת בית היוצר (חיו"ד סי' כ') ובשו"ת בית רידב"ז (סי' ו') ובשו"ת מראה יחזקאל (סי' לג) ובשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר ח"א (חאו"ח סי' סה, וסי' עז). ואף בשו"ת חלקת יואב (חאו"ח סי' יח) כ' ע"פ הרמב"ם דס"ל דטעמא דחמץ במשהו משום דהוי דשיל"מ, דלפ"ז לא שייך לומר כן בבארות המים ע"פ מ"ש הצל"ח כיון שיכול ליהנות מהבארות היום וגם למחר. ע"ש. והגאון מהרש"ם בתחלה סמך ע"ד הצל"ח, שכ"כ בתשו' בח"ב (סי' ער) וח"ג (סי' צד), אך לבסוף פקפק על סברתו, ועי' בח"ד (סי' יג, מח). וכ"נ דס"ל כהצל"ח, בס' הנד"מ כליל תפארת (סי' נה), לבעהמ"ח באר משה ירושלימסקי. ואף אם יש קושיא ע"ד רבינו הנוב"י לא דחו הפוס' משום כך דבריו מהלכה. עכת"ד. (וע"ע בקובץ בית הלל גליון יט עמ' צב). [ועי' באו"ת (תמוז תשע"ד סי' קכד מכתב ב) שהעיר הה"כ שמד' הצל"ח בביצה כד: נראה דסברתו אתי שפיר אף להר"ן. ע"ע. ואכמ"ל]. וע"ע בס' הלכות שבת בשבת ח"ב (פי"ט ס"ח) שכ' שבמקום צורך יש לסמוך ע"ד הצל"ח. ע"ש. (וע"ע שם עמ' רפד). ושם (עמ' קע) כ' שלפ"ד הצל"ח והנוב"י מיושב היטב שיטת הרשב"א שתמהו עליו טובא הפוסקים דמיקל בספק מוקצה, ומאידך כותב להחמיר בדשיל"מ, ולהנוב"י לק"מ דמה שמיקל בספק מוקצה זהו לענין טלטול דלא שייך בו דשיל"מ. ע"ש. וכולה הך מילתא הוי פלוגתא בחומרא דרבנן דדשיל"מ דמעיקר הדין בטל.

לפיכך ע"פ כל האמור בודאי שיש להסתייע מסברת הצל"ח עכ"פ לסניף ולצירוף. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (סי' כא סק"ב) שכתב שיש לצרף סברת הצל"ח דדשיל"מ מותר בטלטול, וכל סברא וסברא שאמר גאון ישראל זה היא יתד שלא תימוט ומשמשת כיסוד חזק בהלכה. ע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח ס"ס קלב) שצירף סברת הצל"ח להקל. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הקהתי ח"ה

(סי׳ נט). ע״ש. וע״ע בס׳ אשד הנחלים (נחלת שלום מע׳ ד אות ה). וע״ע למ״ד הגאון רבי אהרן מאזוז בקובץ תפארת יוסף הנד״מ (עמ׳ קמט). וע״ע באו״ת (אייר תשע״ד סי׳ קד מכתב ו׳, סיון תשע״ד סי׳ קטו מכתב יא, יב, ותמוז תשע״ד סי׳ קכד מכתב ב׳) שדנו בדברי הצל״ח. וי״ל בזה. וע״ע בקובץ משה ואלעזר (תמוז תשס״ט). וכעת ראיתי גם להרה״ג ר׳ אשר חנניה זצ״ל בתשובה שנדפסה בקובץ ויען שמואל חלק כא (עמ׳ קנג) שכ׳ להסתמך בנידונו על הצל״ח להקל למעשה, וסיים דאע״ג דהגרע״ק איגר לא ס״ל כהצל״ח, כבר הארכתי בתשובה אחרת שעדיין לא נדפסה להוכיח דסוגיין דעלמא ודעת הפוסקים כהצל״ח, ושכן העיקר להלכה. ע״ש. וע״ע בדרכי תשובה (סי׳ פט סק״ה). ועי׳ בס׳ הרי יהודה ח״א (חיו״ד סי׳ יא).

המורם מכל האמור:

א. פוסקים רבים סמכו על הצל״ח, לפיכך בודאי שאפשר להסתייע מדברי הצל״ח לכה״פ לצירוף.

ב. לסברת הצל״ח יש להתיר לטלטל כל מוקצה שנאסר מטעם דבר שיש לו מתירין, ואף מוקצה העומד לאכילה או השתמשות חד פעמית, ולא אמרינן דמיגו דנאסר באכילה (וכל ייעודו עומד לכך), ייאסר אף בטלטול. דאמנם יש שחילקו בזה. אך הצל״ח גופיה כתב להקל בזה בהדיא. (עי׳ לעיל אות ה׳).

ביקרא דאורייתא
ובאהבה רבה
יצחק מאזוז ס״ט

סימן כח

בדיקת חמץ בבתי כנסת עראיים בחצרות הבתים

ר"ח ניסן תשפ"א

לכבוד ידידנו היקר, עושה תורת ה' ותורתו (עי' ע"ז יט. וקידושין לב.) עיקר, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. אחדשה"ט.

בדבר השאלה על אודות מקומות שמתפללים בחניה או בחצרות הבתים בגלל הקורונה, האם יצטרכו להניח עשרה פתיתים לבדיקת חמץ, שכעת זה החצר תדיר לו ביותר כמו ביתו, ומאידך גיסא איירינן בבית כנסת שלא נוהגים להניח שם עשרה פתיתין לבדיקת חמץ. ויש לשאול גם באופן שכמה שבועות קודם פסח הפסיקו להתפלל שם. ע"כ השאלה. והנני להשיב:

הנה כתב מרן בשלחן ערוך (סי' תלג ס"ו) אמצעה של חצר אינה צריכה בדיקה, שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצויים שם יאכלוהו. וסיים מרן, דהני מילי ספק חמץ, אבל ודאי חמץ לא. (וע"ש בדברי הרמ"א ובחילוק האחרונים). וכיום בזמננו מצויים ג"כ חתולים, שאם יש שיירי מאכל אפשר לתלות שיאכלום.

ומכל מקום אם המקום סגור, או שהכניסו שם חמץ בודאי, וכגון שאוכלים במקום מיני עוגות ומגדנות שהביאו בעלי שמחות או באזכרות, או בשעת הקידוש בשבת שחרית כנהוג בכמה בתי כנסת. ונמצא שהכניסו במקום חמץ בודאי. וגם אין לתלות שאכלו עופות או חתולים אחר שהמקום סגור. בודאי שצריך לבדוק את המקום אם יש בו חמץ.

[וכן מצינו בהדיא כבנ"ד, בירושלמי פסחים (פ"ק ה"א) בזה"ל: ר' ירמיה בעי בתי כניסיות ובתי מדרשות מהו שיהו צריכין בדיקה. מה צריכא ליה, שכן מכניסין לשם בשבתות ובראשי חדשים. ותהא פשיטא ליה הכן הוא צריכה ליה הואיל ואורן מרובה. מהו שיהא צריך לבודקן בתחילה ביום לאור הנר. ר' יוסה בעי חצירות שבירושלים שאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר, מהו שיהו צריכין בדיקה. בלא כך אינן בדיקות מן הנותר. ייבא כהדא, תנא ר' זכריה חתניה דרבי לוי, נידה חופפת וסורקת, כהנת אינה חופפת וסורקת. נידה כהנת חופפת וסורקת, שלא תחלוק בין נידה לנידה, אוף הכא שלא לחלוק בין ביעור לביעור. ע"ש. ומבואר בהדיא דבעו בדיקה].

ואף מרן בשלחן ערוך (סי׳ תלג ס״י) פסק שבתי כנסיות ובתי מדרשות צריכים בדיקה, מפני שהתינוקות מכניסים בהם חמץ. והזהיר המשנה ברורה שם (ס״ק מג) שהשמשים אינם נזהרים לבדוק בלילה אלא מכבדין היטב ביום, ולא יפה הם עושים, וצריך להזהירם על כך, שיקיימו מצות חכמים כתיקונה. ע״ש. וכבר הזהירו על זה בפרי חדש ובחק יעקב. כיעויי״ש. ואף כי מהרי״ש בתשובה (סי׳ יא, נדפס בסוף חידושיו) צידד למצוא סמך למנהג דסגי לכתחלה כשמכבד ומרבץ ביום לאור החמה. ע״ש. מ״מ למעשה לא נקטינן כן, וכמבואר ג״כ בכף החיים (אות עח).

אולם אם צריך לברך על בדיקה בביהכ״נ, מבואר בש״ע הגר״ז (ס״ק לו) ובמשנ״ב (שם) ובכה״ח (אות עט) ובדברי מ״ז הגאון רבי משה זקן מאזוז בס׳ הוראת זקן שפתי צדיק (דיני בדיקה ס״ז) שיכולים לברך על בדיקה זו. אך באמת בערוך השלחן (סעיף יב) כתב שלא יברך, ובפרט לפי דברי מהר״ש הנ״ל שאפשר לסמוך על המנהג להקל בכיבוד וניקיון ללא בדיקה. לפיכך נראה דסב״ל ולא יברכו, וברכות אינן מעכבות.

והנכון ביותר שאחר שיברך הגבאי על בדיקת החמץ בביתו, יבוא לבית הכנסת ויבדקנו על סמך ברכתו שבירך בביתו, ואתי שפיר גם לפוסקים כהמשנ״ב ודעימיה שצריך לברך על הבדיקה בבית הכנסת, דהא כתב מרן בש״ע (סי׳ תלב ס״ב) דבברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים. ע״ש. וכ״פ בחזון עובדיה (עמ׳ מט) ובס׳ ה׳ נסי ח״ב (פ״ה סי״א) [ומר אבי בקונטרס הלכות פסח הנדפס בראש ספר הגדה של פסח איש מצליח, ובספר ה׳ נסי ח״א] שלא יברכו על בדיקת החמץ שבביהכ״נ. [ועיין למ״ד בהערות אי״מ על המשנ״ב (סק״ז) ובשו״ת מחקרי ארץ ח״א (סי׳ כב אות ח). וע״ע בס׳ ויגד משה (עמ׳ נז). ע״ש].

הנחת פתיתי חמץ

והנה הכל בו (סי׳ מח, דף ו׳ ע״ד) כתב, נהגו במקצת מקומות שמטמינים פתיתים של פת בחורי הבית, כדי שימצאם הבודק ויבערם, שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה. ואנו לא חששנו בזה, לפי שדעתנו כשמברכין על הביעור לבער אם נמצא[א]. ע״כ. והביאו המלך חדריו בבית יוסף (סוף סימן תלב).

ומאידך הרמ״א בדרכי משה (סק״ב) הביא בשם מהר״ר ישראל ברין שצריך להניח פתיתין. וכן נוהגין. ע״ש. וכ״כ הרמ״א בהגהתו בשלחן ערוך שם, שנוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ומיהו אם לא נתן לא

א. ובעיקר הענין שברכתו לא תהיה לבטלה, עוד העירו שמאחר שמברך בלילה "על ביעור חמץ"

עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא.

ולפ"ז דטעם הנחת הפתיתים כדי שלא תהא לבטלה ברכת "על ביעור חמץ", א"כ הרי טע"ז אינו שייך בבדיקת החמץ בבתי הכנסת, שמאחר שהגבאי בודק בבית הכנסת אחר שסיים לבדוק החמץ בביתו, וכבר הניח שם עשרה פתיתים ויצא מידי חשש ברכה לבטלה, לכן אין טעם להניח עשרה פתיתים אף בביהכ"נ. (וה"ה לבודק כמה בתים בזה אחר זה, דסגי בהנחת פתיתים בבית הראשון).

אמנם אכתי יש לדון ע"פ המובא בשם האר"י בפרי עץ חיים (שער כא סוף פ"ה) שצריך להניח קודם הביעור יו"ד פתיתי חמץ לבערם, לכן שורפים ומבטלים אותם מן העולם נגד יו"ד כתרין דמסאבותא. ע"כ. והביאו בכה"ח (סוף אות לא). [ועי' בס' ש"ע המקוצר ח"ג עמ' ח]. ולפ"ז היה מקום לומר שייתכן שבכל מקום שבודק החמץ, צריך להניח עשרה פתיתים, אולם רבים לא נהגו להניח פתיתי חמץ בבתי כנסת, ולפי האמור הטעם ברור שסומכים על הנחת הפתיתים שבבית, וגם ע"פ דברי האר"י אפשר דסגי בהנחת הפתיתים שבבית.

ובלאו הכי יש מפקפקים על הנחת פתיתי חמץ. עי' בספר ברית כהונה (מע' ב אות ט) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ג (חאו"ח סי' קיט) מ"ש לפקפק בזה. וע"ע במור וקציעה (סי' תלב) ובמחזיק ברכה שם (סק"ח).

ומ"ז הגאון מוהר"ר מצליח מאזוז זצוק"ל השיב ע"ד הגאון ברית כהונה, במכתבו הנדפס שם, ובשו"ת איש מצליח ח"א (סי' לז). וע"ע בס' אבני צדק (סי' תלג) ובס' הגיד לעמו ח"א (עמ' יב) ובספרו מגיד חדשות ח"ח (עמ' שמג) ובס' ויען עמוס (מע' ב אות ט) ובשו"ת מעשה נסים הכהן ח"ג (סי' צה, צו) ובשו"ת אשמח בהשם (חאו"ח סי' נא) ובשו"ת וישב יוסף ח"ב (סי' לג) ובשו"ת ויען הכהן ח"א (סי' לג) ובהערות איש מצליח על המשנ"ב (ס"ס תלג) ובשו"ת מחקרי ארץ ח"א (סי' כג) ולמרן ראש הישיבה שליט"א בירחון אור תורה (אדר תשל"ו עמ' שסו, טבת תשמ"ב ס"ס לט, שבט תשמ"ט עמ' שג, אדר תשנ"ג עמ' תכז) ובס' ה' נסי ח"א (עמ' ט' סי"ד) וח"ב (פ"ה ס"כ) ולמרן הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת ח"ה (סי' לא) והליכו"ע ח"א (פ' צו הע' ד) וחזו"ע פסח (הע' ז) ולמ"ד הרה"ג רבי שגב ורדי בקובץ תפארת יוסף[ב]. ואכמ"ל.

ואינו מבער עד למחרת ביום י"ד, א"כ הרי איכא הפסק טובא בין הברכה לביעור, וכתבו ליישב ולבאר, אך יש לציין שיש בג'רבא שנהגו לשרוף החמץ בליל י"ד, עי' מה שכתבתי בשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סי' יד), ולפ"ז ניחא שפיר. ועש"ב.

ב. הנה הרמ"א (סי' תמה ס"ג) כתב: אם לא מצא חמץ כשבדק, ישרוף הכלי שלקח לבדיקה

ובאשר סיים כת״ר במכתבו שהשאלה תחול אף אם כמה שבועות קודם פסח הפסיקו להתפלל שם, הנה נראה שגם בזה יש לנהוג כאמור, שיבדקו את המקום בדיקת חמץ אך א״צ להניח פתיתי חמץ, ואם המקום פתוח ואין חשש שנותר שם חזר דינו ככל חצר שאינה צריכה מעיקרא בדיקת חמץ.

ומידי דברי בענין בדיקת חמץ, אעיר בענין אם אפשר להוכיח מסוגיות בבדיקת חמץ, לדיני ס״ס וספיקא דרבנן לקולא היכא דאפשר לברר.

הוכחות מסוגיות בדיני בדיקת חמץ

א. נודע בשערים המצויינים מח׳ הפוסקים אם חייב לברר בס״ס בדאורייתא או ספק בדרבנן, היכא דאפשר לברר. והנה בפסחים (ט.) תנן, אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר, אין לדבר סוף. ובספר רכב בחור (ריש מערכת ס׳, דף

כדי שלא ישכח חובת ביעור. אך לכאו׳ יש להעיר דאיהו גופיה כ׳ לעיל (סי׳ תלב ס״ב) שנוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ולכאו׳ אם מניח פתיתים היאך ייתכן שלא מצא חמץ בבדיקתו. וע״כ לומר דמיירי במי שלא קיים המנהג ולא הניח פתיתי חמץ. וכפי שסיים הרמ״א שם שאם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם ימצא. ע״ש. או דמיירי בגיררתו חולדה.

והנה מ״ז בס׳ הוראת זקן שפתי צדיק (דיני בדיקה ס״ח) כ׳, כתבו הפוסקים שיקיים מצות שריפה בכלי שבדק בו חמץ. וכ״כ בברית כהונה (מע׳ ב אות ל) שכן המנהג. ע״ש.

ועיין בס׳ ה׳ נסי ח״ב (עמ׳ לח) שכ׳ שמ״ש הרמ״א (ס״ס תמה) שישרוף הכלי, כבר כ׳ הפר״ח שם שאין טעם לזה. ומנהגנו שלא לתת לחם בקערה רק י׳ פתיתים. ולמעשה שורפים שניהם. ע״ש. ועי׳ בחזון עובדיה (סוף עמ׳ נא) שהביא דברי הרמ״א שאם לא מצא חמץ בבדיקתו ישרוף הכלי שלקח לבדיקה. וכתב ע״ז, שלפי המנהג שהבודק מוליך עימו פרוסת לחם בקערה, שפיר מקיים מצות ביעור חמץ בפרוסה, או בפתיתי החמץ שמצא בבדיקתו. ע״ש.

ועיין בברית כהונה (מע׳ ב אות ט) הנ״ל שהעיר שלא נהגו בג׳רבא בהנחת הפתיתים, וכ׳ להוכיח כן מדברי מ״ז מוהרמ״ז, שלא לבד שהשמיט הנחת הפתיתים אלא שכ׳ שיקיים מצות שריפה בכלי שבדק בו החמץ ואם איתא שמניחים הפתיתים אין כל צורך לזה, וכידוע דדבריו הם הם מה שהיה אומר בדרשתו, וש״מ ג״כ שאין לדרוש זה ברבים. ע״ש. ועי׳ בשו״ת איש מצליח ח״א (חאו״ח סי׳ לז) שהעיר על הברית כהונה, שאין הכרח שאין מנהג ג׳רבא בזה מפני שלא נהגו בזה בביתו, והא אנן בדידן ידעינן דהכי נהיגי מקדם קדמתה וכו׳. ע״ש. ועי׳ בהע׳ שבמהדו״ח שם, שהעירו על הוכחת הרב ברית כהונה מד׳ מ״ז מוהרמ״ז, שהרי המנהג לקיים מצות שרפיה בכלי הוא מד׳ הרמ״א (סי׳ תמה ס״ג). ואיהו גופיה כ׳ (סי׳ תלב ס״ב) שמנהגם בהנחת הפתיתים. וע״כ לומר דמיירי במי שלא הניח, וא״כ דילמא גם מוהרמ״ז מיירי בהכי. וי״ל דבשלמא בד׳ הרמ״א אפשר לומר דכוונתו בסימן תמה לאותם שאינם נוהגים להניח הפתיתים, כיון שאינו מעיקה״ד, וכמ״ש בסימן תלב. אבל מוהרמ״ז שדבריו נאמרו בדרשתו לבני עדתו, אם איתא שמנהגם להניח הפתיתים לא היה לו להזכיר ענין ביעור הכלי כלל. ע״ע.

לג ע"א וע"ב) הביא בשם רבו הוכחה מכאן דאם איתא דגם כשיש לברור ספיקו בנקל צריך לברור, למה לי טעמא דאין לדבר סוף, תיפוק ליה דיש כאן ס"ס, שמא גיררה חולדה, ואת"ל גיררה שמא אכלתיה. אלא ודאי כיון שיש לברור ע"י בדיקה לא אמרי' ספיקו להקל. ע"ש. ודבריו תמוהים, דהא דקתני אין לדבר סוף, פירושו שא"א לברור. וא"כ לא מוכח מידי.

ותו איתא בפסחים (ט: י.), שני ציבורין, אחד של מצה ואחד של חמץ ולפניהם שני בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ואתו שני עכברים אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ, ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל, היינו שתי קופות (דנקטינן לקולא מסברת "שאני אומר"). ופריך, אימור דאמרינן: שאני אומר בתרומה דרבנן, בחמץ דאורייתא מי אמרינן. ודחי, אטו בדיקת חמץ דאורייתא, דרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה. והוכיח מכאן בספר יגל יעקב (פסחים שם), דספיקא דרבנן לקולא אפי' היכא דאפשר לברור ע"י בדיקה. ע"ש. וי"ל דשאני התם דהבית בחזקת בדוק, והעמד הבית על חזקתו. וכבר העירו בהוכחה זו ושוברה בצידה, בשער המלך (הלכות מקואות כלל ג' ד"ה אך קשה) והרב זרעו של אברהם (פסחים שם). ועי' להרב פרחי כהונה שם שהוסיף לדחות מכמה פנים.

אמנם אף בבית שחזקתו בדוק, עיין למ"ז בשו"ת איש מצליח ח"ב כרך ג' (חיו"ד סי' יט) שכ' דלכאו' יש להוכיח דצריך לברור, מהסוגיא בפסחים (ט:) דפריך ומי אמרינן אין חוששין שמא גררה חולדה, והא קתני סיפא: מה שמשייר יניחנו בצנעה, שלא יהא צריך בדיקה אחריו. ולכאו' מאי פריך, נימא דרישא (ט.) מיירי בביטל, ואין איסורו אלא מדרבנן, ומש"ה ספיקא דרבנן לקולא. וסיפא (י:) בלא ביטל ומש"ה האיסור מדאורייתא. וע"כ משום שאפשר לברור הספק ע"י הבדיקה, וסד"ר היכא דאפשר לברור אזלינן לחומרא. [א"ה. ולפ"ז מוכח דאף בחזקתו בדוק בעינן בדיקה]. ונשא ונתן בהרחבה בהוכחה זו. וע"ע למהר"א אבוקארא בספר בן אברהם (סי' כו) ובס' זכרי כהונה (מע' ס' אות יט) שפלפלו בעוד סוגיות בבדיקת חמץ להוכיח לדין ס"ס או ספיקא דרבנן היכא דאפשר לברור. ויש לפלפל טובא בדחיות וצדדים לכאן ולכאן.

ויש להעיר על הראיות שהוכיחו האחרונים להחמיר בספק דרבנן היכא דאפשר לברור מסוגיות בדיני בדיקת חמץ, ממ"ש במגיד משנה (פ"ב מהלכות חמץ ומצה ה"י) בשם הרא"ה, דאע"ג דספיקא דרבנן היא, כיון שבדיקת חמץ תחלתה על הספק, החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דבריהם. וכן עיקר. ע"כ. וכן מצינו עוד להמאירי (פסחים ט: ד"ה ויש מפרשים) שכתב, דאף בשתי ספיקות בבדיקת חמץ בנידונו שם אין להתיר מס"ס, אין

שתי ספקות מפקיעות חיוב בדיקה אלא כשאחת מהן ספק ביאתה לבית זה, אבל כל שודאי נכנסה עם הפת, אע״פ .שספק חמץ ספק מצה, ואם חמץ ספק אכלתו, צריך לבדוק או לבטל לדעת שניה, הואיל וכל עצמה של בדיקה על הספק היא באה. עכ״ל. וע״ע בט״ז (סי׳ תלט סק״ב) ושאר אחרונים שם.

אם שייך להוכיח מחומרא בספיקות בבדיקת חמץ, לדין סד״ר במקום שיכול לברר

ב. אלא דלכאורה נראה ברור שמהסוגיות בדיני בדיקת חמץ א״א להוכיח לנ״ד, כי לא שייך לומר שיבדוק ע״מ לברר במקום שפטור מבדיקת חמץ מדין ספק דרבנן לקולא, שאחר שהיקלו שלא לבדוק, היא גופא אינו צריך לברר. וכבר העיר בזה מ״ז בשו״ת איש מצליח שם בסו״ד.

ולכאורה יש לקיים ההוכחה, שמדין בדיקת חמץ שפיר יש להוכיח לדין ספיקא דרבנן היכא דאפשר לברר, כי מצאתי למהר״ם חלאווה לעיל (פסחים ד: סד״ה ולענין) דס״ל להחמיר בספק דרבנן בבדיקת חמץ, משום שאפשר לברר. וכתב על האיבעיא בגמ׳ בשוכר בית מחבירו בי״ד וספק אם הבית בדוק, וז״ל: ומ״מ אע״ג דלא איפשיטא, איכא מ״ד דהוי תיקו דרבנן ולקולא. וכן בכל תיקו דבדיקת חמץ. וכבר כתבתי דלא מסתבר הכי אלא כשביטל, אבל כשלא ביטל דאורייתא הוא. ועוד מסתבר דאפי׳ ביטל דהוי דרבנן, כיון דאפשר למבדקיה בדקינן ליה, והכין מכרעא לי הא בעיא, דודאי ליכא מאן דאמר דבית בי״ד להוי בחזקת שאינו בדוק, אלא דמבעי ליה אי חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק. והיינו דקאמר נפשוט מינה דאין חזקתו בדוק, ואהדר ליה דלא. אלא הכא במוחזק לן ודאי דלא בדיק, ואם איתא מאי קא מיבעיא ליה דבין בחזקתו לאין חזקתו, וליכא מידי, כיון דסד״ר לקולא. אלא ש״מ דכיון דאפשר למיקם עלה דמילתא, כל בספיקא צריכה בדיקה. וכן בכל ספק דרבנן, או ס״ס דאורייתא, כל שאפשר לעמוד על בירורו של דבר, אין מתירין עד שיעמדו עליו. עכ״ל. ובעיקר נידונו, עי׳ בהגהות מיימוניות (פ״ב מהל׳ חמץ ומצה הט״ז אות א) שכתבו דרא״ם (סי׳ שא) ושאר גאונים חולקים בזה, ופוסקים דכל תיקו דאיסורא לחומרא, ואפילו בשל סופרים. ע״ש.

אולם בעיקר דינו הרי הרמב״ם (פ״ב מהל׳ חמץ ומצה הי״ז) פסק לקולא, שהמשכיר בית סתם בארבעה עשר הרי זה בחזקת בדוק ואינו צריך לבדוק. וגם הרא״ש (פ״ק ס״ס ב) פסק בזה״ל: ויראה שיכול לבטל, והויא ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא. וכ׳ מרן בב״י (סי׳ תלז) דהכי נקטינן, וכ״פ מרן בש״ע שם (ס״ב). וכן הב״ח שם (סוף סק״ב) כתב, אי חזקתו בדוק, אע״ג דבהגהות מיימוניות כתב משם רא״ם

ושאר גאונים דמחמירין דכל תיקו דאיסורא לחומרא ואפילו בדברי סופרים, וצ"ע, דשמא דוקא היכא דאסיקנא בתיקו, אבל הכא דרב נחמן בר יצחק פשיט לה להיתרא, אע"ג דדחינן לה, מ"מ כיון דמדרבנן הוא לא שבקינן למאי דפשיט ליה לרב נחמן בר יצחק מקמיה דיחויא בעלמא דקאמר עלה. גם הרמב"ן ובעל המאור (א:) ורי"ץ גיאות והרא"ש (סי' ב) והר"ן (א: ד"ה גרסינן) ורי"ו פסקו להקל. והכי נקטינן. ע"ש. ומדברי כל הפוסקים לקולא בד"ז, מוכח דלא ס"ל להחמיר משום שאפשר לברר. (ועי' בשער המלך פ"י מהל' מקואות ה"ו סוף כלל א'). ודו"ק.

צריך לשואלו היכא דאיתיה קמן

ובעיקר ספק הגמ' המשכיר בית לחבירו בי"ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, "למאי נפקא מיניה דליתיה להאי דנישייליה", עיין להר"ן בהלכות (פסחים א: ד"ה גרסינן) שכתב, כלומר דאי איתיה למשכיר קמן, לא נפקא לן מידי, דאפילו נימא דחזקתו בדוק, כל היכא דאיתיה קמן שיילינן ליה ולא סמכינן אחזקה, דכל היכא דאפשר לברורי מילתא מבררינן. וכו'. וגבי נ"ד, כ' הר"ן דכיון דפשטיה רב נחמן ומדרבנן הוא, דאי מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, נקטינן כותיה דחזקתו בדוק, ומיהו אי איתיה למשכיר קמן שיילינן ליה וכדכתיבנא. וכן פסק הר"ם במז"ל. עכ"ל.

איברא דהתוס' (פסחים ד: ד"ה לאו) ביארו באופן אחר הטעם שצריך לשואלו, וז"ל: אע"ג דגבי טבל סמכינן אחזקת חבר וא"צ אפילו לישאל, היינו משום דכיון ששולח לו לאכול, מסתמא תיקנה שלא יבא לידי מכשול. אבל גבי בדיקה אפילו לא יהיה בדוק, לא יהיה כל כך מכשול, לכך צריך לישאל אם הוא בעיר. עכ"ל. ולפ"ז א"א להוכיח לכל מקום דבספק שקול אפי' בדרבנן צריך לברר, דהכא שאני דהספק אינו שקול כ"כ. ועי' בפני יהושע מ"ש ע"ד התוס'.

ועיין בב"י שם שכתב, וא"ת כי איתיה למשכיר קמן אמאי שיילינן ליה ולא סמכינן אחזקה, מאי שנא מבהמה (חולין ט.) דאיתא קמן ואפילו הכי לא בדקינן לה בכולהו טרפות אלא מוקמינן לה אחזקתה. וי"ל דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל בית כל השנה בחזקת שאינו בדוק הוא. ע"ש. ועיין בב"ח (אות ב') שהשיג ע"ז וכתב, ולא ידעתי טעמו, דכיון דסמכינן על חזקתו בדוק כשאינו לפנינו, א"כ כשישנו לפנינו נמי. ואי לא הוי חזקה גמורה, א"כ גם באינו לפנינו נצריכנו לבדוק. אכן העיקר דבהמה שאני שחזקת כשרותה ממילא היא, משא"כ בבית בדוק דאינו אלא על ידי שיבדקנו הבעל הבית, ואפשר שע"י שום סיבה לא בדקו, לכך צריך למישייליה. ומטע"ז בשוחט אי איתיה לקמן צריך למיבדקיה, ואין סומכין ארוב מצויין

אצל שחיטה מומחין הן (חולין ג:), כיון דהחזקה אינה ממילא אלא על ידי שלמד הלכות שחיטה. ע"ש. וכבר פלפלו בזה האחרונים. ואכמ"ל.

אימתי נתקן ביטול החמץ

ג. ובעיקר דברי מ"ז הגאון איש מצליח (לעיל אות א') להעמיד רישא בביטל החמץ, וסיפא בלא ביטל, צ"ע אם כבר בזמן התנאים היו מבטלים החמץ ושייך להעמיד המשנה דמיירי בביטל, דהנה מקור דין ביטול חמץ הוא מהגמ' (פסחים ו:), אמר רב יהודה אמר רב, הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא, אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי. אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. וכי משכחת ליה לבטליה, ומשני דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולאו ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל. ויש לברר אם כבר בזמן התנאים היו מבטלים החמץ, וראיתי בחידושי רבי דוד בונפיד (פסחים ב. ד"ה אלא) שכתב, "משנתנו בלא ביטל", שהרי אמרו עליה בגמ' הבודק צריך שיבטל, "שבעיקר המשנה אין זכר לביטול", לא קודם בדיקה ולא לאחר הבדיקה, ולפיכך בודקין את החמץ ששנינו, הוא שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. עכ"ל. וגם הר"ן בהלכות (ריש פסחים ד"ה אלא) כתב, משמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה, ובהכי סגי ליה, לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו. ואם שמא ימצא אח"כ גלוסקא יפיפיה יבערנה לאלתר, שמא תאמר למפרע עבר עליה, ליתא שהרי סמכה תורה על החזקות, וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ, יצא י"ח ואין לו לחוש לככר בשמי הקורה. ולפיכך תנא דמתני' לא הזכיר בטול אחר הבדיקה כלל, אלא שבא רב יהודה אמר רב וחדש ואמר, הבודק צריך שיבטל. עכ"ל.

אולם התוס' (פסחים ט. ד"ה כדי) כתבו, ואמאי לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ואומר ר"י דמתני' איירי בשלא ביטלו, דהוי ודאי דאורייתא. עכ"ל. ומבואר בהדיא דבקושיא פשיטא להו דמיירי במתני' בביטלו. וכן מהרש"ל (פסחים י:) כתב ע"ד התוס' שם (ד"ה ואם), דבמתני' בעל כרחך איירי בביטלו. ע"ש. [ואתי שפיר עם שיטת התוס' לעיל דהיה הביטול בזמן המשנה]. ומאידך מהרש"א שם דחה ד' מהרש"ל, וכתב ע"ד התוס' שם, דודאי איירי בלא ביטל. [וכתב דמ"מ בודאי אינו עובר בבל יראה, דפירורין ממילא בטלי. אלא משום שמא ימצא גלוסקא ויהיב דעתיה עילויה צריך לבטל, כדאמרינן לעיל, ולהכי שפיר קאמר משום גזירה דשמא ימצא גם פירורין ע"י בדיקה ויאכלנהו, אין לנו לחוש לשמא ימצא בלא בדיקה גלוסקא ויהיב דעתיה עילויה. ע"ש].

ולקושטא נחלקו הראשונים בטעמא דבדיקת חמץ, עי' רש"י

(פסחים ב.) שכתב, בודקין, שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא. עכ"ל. אולם התוס' שם (ד"ה אור) הקשו, כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (ו:) הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו. עכ"ל. והאריכו בזה הראשונים שם. ודו"ק.

ולענין אם להעמיד סיפא דמתני' (י:) בלא ביטל. אכן תלמיד הרשב"א (י: ד"ה לא בדק) העמיד דלא ביטל. וע"ש להרב שביבי אש בשולי הגליון. וי"ל ע"ד בכמה נקודות.

בירור דין חמץ שביטלו קודם פסח אם נאסר באכילה ובהנאה

ד. והנה בתחלה הוסיף מ"ז בשו"ת איש מצליח שם, להוסיף לחזק דסיפא מיירי בלא ביטל, מדברי התוספות ורוב הראשונים שביארו מאי דקתני שלחכמים בודקים החמץ אחר הפסח, (למי שלא בדק קודם הפסח), להבדיל בין חמץ כשר לחמץ שעבר עליו הפסח. ועל כרחך מיירי בלא ביטל, שנאסר החמץ בפסח מדאורייתא. דאי מיירי בביטל, כיון שלא נאסר החמץ רק מדרבנן, לא קנסוהו אחר הפסח. ושוב דחה שלדעת כמה אחרונים ומרן הש"ע, אף בביטל חמצו קודם הפסח, נאסר החמץ באכילה אחר הפסח. ע"ש.

ואכן נחלקו בזה הראשונים, שלדעת תלמיד הרשב"א (פסחים י: ד"ה לא בדק) מי שביטל חמצו קודם הפסח, מותר החמץ באכילה. וכ"פ ר' מנוח (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ד) דלא אסרו חמץ שעבר עליו הפסח אלא בשלא בטל, אי נמי בבטל ומצאו תוך המועד ועיכבו אצלו, אבל אם לא מצאו אלא אחר המועד ודאי מותר, דהא לא עבר עליה משום בל יראה ובל ימצא כיון דלא ידע ליה, דהא קי"ל כר' שמעון דלא קנס אלא היכא דעבר עליה בלבד. ע"כ. וע"ע באור זרוע (סי' תשמח) ולמהר"ם חלאוה (פסחים כח:). וכ"כ בספר המכתם (פסחים כט.) בשם יש מי שאומר. והמאירי (פסחים כח.) הביא בשם חכמי לוניל, שהחמץ מותר בהנאה כל שאין שם הערמה. והטור (סי' תמח) הביא דעה זו בשם בעל העיטור (ח"ב הל' בעור חמץ קכ.). וכ' מרן בב"י, דאפשר שטעמו משום דסבירא ליה דלא חיישינן שמא יערים אלא מפני הנאה מרובה, דהיינו הנאת אכילה, אבל לא מפני הנאה מועטת, דאם אינו אוכלו אף על פי שהוא נהנה ממנו הנאה מועטת היא. אולם המאירי שם פסק שהחמץ אסור אף באכילה, וז"ל: אלא שלדעתי ראוי לאסור, הואיל ומ"מ יש בו מקום לאיסור בל יראה אלו לא בטל, שהרי מ"מ יש צד פשיעה עליו בששכחו ולא ביערו. ואפי' לא היה שם פשיעה, כגון אונס, מ"מ אין הכונה אלא כל חמץ שהוא ראוי לעבור עליו ולהוציא חמץ

של נכרי, הא כל שהוא ראוי לעבור עליו אף על פי שלא עבר עליו אסור. עכ״ל. וכ״ד עוד ראשונים, וכמו שפסק מרן בש״ע (סי׳ תמח ס״ה), חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח, אסור אע״פ שביטל. ועי׳ בשו״ת חתם סופר (חא״ח סי׳ קיד).

מסקנא דמילתא, שמכמה טעמים א״א להוכיח מהסוגיות בפסחים הנ״ל לדין ספיקא דרבנן היכא דאפשר לברר.

ולענין דינא, אף שהש״ך בקיצור כללי הס״ס (אות לה) כתב: במקום שיש ס״ס גמור, א״צ לבדוק כלל, אף על פי שיש לברר האיסור על ידי בדיקה כגון נשבר הגף וספק אם ניקבה הריאה וכן ספק ספיקא בדרוסה וכל כיוצא בזה. ויש חולקין, ויש להחמיר היכא דאפשר ואין הפסד בדבר. ע״ש. אולם כבר כתבו האחרונים שא״צ לברר, ורק אם איתיה קמן שיילינן ליה, כדאיתא בגמ׳ בפסחים הנ״ל.

בברכת חזק ואמץ

יצחק מאזוז ס״ט

סימן כט

האם יש חשש בל תשחית בשריפת החמץ בליל י"ד ניסן

אור לכ"ט אדר תשע"ח

לכבוד ידיד נפשי היקר, עושה תורת ה' עיקר, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה האם יש איסור בל תשחית בשריפת חמץ בליל ארבעה עשר בניסן, תיכף אחר בדיקת החמץ.

ובאמת מצינו לכמה מרבותינו הראשונים, שכתבו ונהגו בעצמם לשרוף את החמץ בליל ארבעה עשר בניסן אחר בדיקת חמץ. ראשון לציון המרדכי במסכת פסחים (ס"ס תקמא) על הגמרא (י:) ומה שמשייר יניחנו בצינעא כ' בזה"ל: כתב רבינו יעב"ץ מכאן הייתי אומר הבודק ליל י"ד תיכף לבדיקתו שורפו ולא מניחו עד למחר בשעת ביעורו, ומדקתני מה שמשייר דמשמע מאכילה, ולא קתני מה שמצא בבדיקתו ומה שמשייר. ועוד כיון דטעמא שלא תבוא חולדה ותטול בפניו א"כ להצניעו אסור דהצניע עד למחר לא מצינו בתלמוד. עכ"ל. וכן מצינו בספר הרוקח (סי' רסו ד"ה בפ' א' דפסחים) שכתב מה שמשייר לאכילתו יניחנו בצינעא, אבל מה שבדק, או שרפו או מאכיל לבהמתו. ולמחר לאחר שיאכל ישרוף מה שיהיה לו. עכ"ל. ומבואר בהדיא שבלילה אחר הבדיקה שורף הכל ומשייר כדי אכילתו למחר, ולמחר שורף רק מה ששייר. וכן ראיתי למהר"א מגרמייזא בספר מעשה רוקח (מהדורת תער"ב, הלכות בדיקת חמץ סימן יח) שכ' מה שבדק בליל י"ד אם רוצה לשרוף ישרוף, ומה שמשייר לאכילתו יניחנו בצינעא פן יבוא עכבר ויקח ממנו ויצטרך לבדוק בכל הבית כדאיתא בפ"ק דפסחים. וכן עבד אבא מורי הריב"ק ששרף חמצו בליל י"ד באש שבכירה. אבל ערב פסח לא ישרוף בכירה שאיסור הנאה הוא. וזקיני הר"ר יהודה היה שורף ליל י"ד, ואביו רבינו קלונימוס ואבי אבא רבינו יהודה היו שורפים לאלתר (וכבר העירו שם במוסגר שלא ברור החילוק בין מי ששרף לאלתר למי ששרף בליל י"ד. ע"ש). ועי' בס' מעשה רוקח (במהדו"ח ירושלים תש"ע בסימן תפג - תפו) שכ' בזה"ל: ליל י"ד שחל להיות בשבת מבערין הכל מלפני השבת, בודק חמץ ליל י"ג בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם וכו'. רבינו שמואל הכהן ואחיו ר' מאיר הכהן ואביהם ר' יהודה הכהן

היו מבערים ליל י״ג ושורפים לאלתר. ומה שנשאר בסעודת שבת משליכים לכלבים. וכן עשה הר״ר יהודה קלונימוס. ולאחר אכילתו יתן הכל לכלבים ולעורבים, וכן עמא דבר. ע״כ. וכן הוא בסידור רבינו שלמה ב״ר שמשון מגרמייזא (סימן קיט אות ב, עמ׳ רעז) שכ׳ על יום י״ד שחל בשבת, רבינו שמואל כהן ואחיו ר׳ מאיר כהן ואביהם ר׳ יהודה כהן נ״ע כך היו עושין, מבערין חמץ בלילי י״ג, והיו שורפין לאלתר ומשיירין לסעודת שבת. עכ״ל. ובמנהגי מהרי״ל (הלכות ערב פסח ס״ח) כ׳ אמר מהר״ש שיש לשרוף החמץ בערב פסח טרם שאופים המצות, ואע״ג דאיתא במדרש וכן בהגהות מימוניות שה״ר שמריה אמר לשורפו בלילה אחר הבדיקה מיד, ומייתי ראיה מדקאמר (פסחים י:) ומה שמשייר יניחם בצינעא ולא קאמר מה שבדק, אנן לא נהגינן הכי. ואם עשה בדיעבד כהר״ר שמריה לא הפסיד. עכ״ל. וע״ע לו לעיל במנהגי מהרי״ל הלכות בדיקת חמץ (סימן ח). ועכ״פ חזינן שמהר״ש גופיה היה שורף בלילה.

עוד ראיה הזכיר מרן ראש הישיבה שליט״א מפירוש רבנו חננאל בפסחים (דף ו׳ סע״ב) אמר רב יהודה הבודק ״אחר שיבער הכל״ צריך שיבטל בלבו מה שאינו ידוע לו עכשיו. עכ״ל. והיינו בביטול החמץ בלילה אחר הבדיקה. ומבואר יוצא שהיו שורפים החמץ בלילה אחר בדיקת חמץ. (ומקור הדברים מהגאון ר׳ אליהו בנימין מאדאר שליט״א). אולם שמעתי מכמה ידידים לדחות שי״ל דביעור היינו אחר שהוציא כל החמץ מהחורים והסדקים בביתו, מלשון הכתוב בערתי הקודש מן הבית. וכן מצאתי כעת כעי״ז בראבי״ה (סי׳ תלא) שכ׳ שאומר בביטול דלא ביערתיה, פירוש ביערתיה על ביעור חמץ מלשון בערתי הקדש מן הבית, שהוא לשון פינוי. עכ״ל. וע״ע בכל בו (סי׳ מח) שכ׳ שלכן תיקנו לשון ביעור שהוא כולל הכל בדיקה ביעור ביטול, כמו ביערתי הקדש מן הבית. ע״ש. וה״ז כמבוא׳ר. אמנם מו״ר אבי הגאון הרב מצליח חי מאזוז שליט״א אמר די״ל לאידך גיסא דמדהוקשה לראבי״ה היאך אמרי׳ דלא ביערתיה והרי איננו שורפים, מוכח איפכא דסתם לשון ביעור היינו שריפה (ורק בנוסח הביטול הוצרך לתרץ דהיינו פינוי). עכ״ד נר״ו. ועכ״פ מדברי הראבי״ה חזינן דלא נפלאת היא ולא רחוקה לבאר דביעור היינו פינוי. עוד יש מקום לדון אי מוכרח דר״ח מיירי בביטול בלילה, דאי מיירי בביטול ביום לק״מ. [וידי״נ הרב שושן הכהן נר״ו אמר לשער שמאחר מקום מושבו של ר׳ חננאל בקירואן שבתוניסיה, לא בכדי מצאנו סמך מדבריו שנוהגים לבער בליל י״ד. וכן נהגו בג׳רבא לא לאכול הגבעול הפנימי שבבצל, והמקור בעירובין (כט סע״א) שלא לאכול לפי שהוא מסוכן, ופי׳ ר׳ חננאל שהוא הגבעול שבבצל, וז״ל:

העמוד שבתוכו מתעגל בראשו כמין גבעול, ומתקבץ בו זרע הבצל. אותו עמוד נקרא נחש הבצל. עכ"ל. וע"ע בערוך (ערך נחש א) בשם רב שרירא גאון כביאור זה. עכ"ד. אם כי יש להעיר שבענין זה גופא דשריפת חמץ, לא נהגו בזה בתונסיה, רק בג'רבא].

אם יש מניעה בהלכה לשרוף בלילה

ב. אמנם בדברי מהרי"ל הנ"ל עצמו מבואר דס"ל שלא לשרוף בלילה. וכן מור"ם בדרכי משה (סי' תלד סק"א) כתב דלפמ"ש הטור א"כ אף מה שגיררה חולדה נתבטל וא"צ ביטול אחר, ובהגה"מ (פ"ג דחמץ ומצה אות א) כתב דמשום חששא זו נהג רבינו יהודה לשרוף החמץ מיד בלילה אחר הבדיקה. וכ"כ הכל בו (סי' מח) דאם רוצה לשורפו מיד הרשות בידו. ובמהרי"ל הלכות בדיקת חמץ כ' שלא ישרוף החמץ מיד בלילה משום דצריך לבטל החמץ שנית למחר בשעת שריפה. עכ"ל. ולי נראה כדברי מהרי"ל ולא מטעמיה אלא משום דלמדים שריפת חמץ מנותר (פסחים כח.) ונותר אינו נשרף אלא ביום כדאיתא פ"ק דפסחים (ג.). ע"כ.

אך מאידך גיסא הרמב"ם (פ"ג מהלכות חמץ ומצה ה"א) כתב שאם רצה לבערו בליל ארבעה עשר מבערו. וכ"כ בכל בו (סי' מח) שאם בערו לאלתר הרשות בידו, שמא ימצאנו חסר למחר ויהיה צריך לבדוק פעם אחרת שהרי בודאי גררה חולדה או עכבר ממנו וצריך ביטול. ע"כ. וכן מכל הראשונים הנ"ל מוכח שאין קפידא. ואף מור"ם גופיה בהגהתו בשלחן ערוך (סי' תמה ס"א) כתב: טוב לשרוף החמץ ביום דומיא דנותר שהיה נשרף ביום, אך אם רוצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגררנו חולדה הרשות בידו. וכן בקדש חזיתיה לרבנו הב"ח (סי' תלד סק"א) שהביא ד' המרדכי הנ"ל ושכה"ג כתב בהגהות מיימוניות ששורפין החמץ בלילה, וכתב שמ"ש מהרי"ל (הלכות בדיקת חמץ עמ' מ) טעם לשרוף ביום משום שצריך לבטלו שנית ביום בשעת הביעור ואם לא ישרפנו ביום י"ד ע"י מה יזכור שיבטל, אין זה כלום דהא למחר לאחר שיאכל ישרוף מה שנשאר מאכילתו ויבטל אז קודם שיגיע זמן איסורו. וכ"כ להדיא ברוקח (ס"ס רסו). ע"ש. ונראה ודאי דאם רוצה לבער החמץ שמצא תיכף לבדיקתו הרשות בידו. אלא שאין לשנות מן המנהג שנהגו ע"פ הגאונים. עכ"ל הב"ח. ועי' למהר"י טייב בחוקת הפסח (סי' תלד סק"א). וע"ע במאמר מרדכי (סק"ב). וע"ע להגאון יעב"ץ במור וקציעה שהשיג על מור"ם בדרכ"מ דדברים של מה בכך הם, במח"כ, דהא אף לר"י דיליף מנותר היינו דוקא שלא בשעת ביעורו שכבר נאסר, ושעת ביעור חמץ הוא קודם זמן איסורו וכו', ואפי' אזיל ושורפו בשעה ששית אכתי מאי מצות שריפה איכא, דאין מצוה לשורפו אלא

אחר זמן איסורו דומיא דנותר. ע״ש. וע״ע למהרי״ץ בשו״ת פעולת צדיק ח״ב (סי׳ לה) שכתב שהנכון יותר לשרוף החמץ בלילה. וע״ע בשו״ת עולת יצחק רצאבי ח״א (סי׳ קנח אות ג) ובש״ע המקוצר ח״ג (סי׳ פא סי״א). ועל כן נראה שמצד עיקר הדין שתי הדרכים נכונות להלכה, והרוצה להמשיך כאן בארץ הקודש במנהג זה אין בכך כל חשש. וכ״כ בהערות איש מצליח (ע״ד מור״ם הנ״ל). ועכ״פ יש לציין שאף ששורף בלילה הרי משייר החמץ לאכול בבוקר, ובזה ישרוף פעם נוספת, ורק עיקר החמץ שנותר בביתו שורף בלילה. וכן מבואר בדברי כמה מרבותינו הראשונים הנ״ל שמלבד השריפה בלילה שורף ג״כ בבוקר.

הטעמים למנהג

ג. הטעם למי שנהג לשרוף בלילה נראה פשוט משום שחששו שאם יניחו החמץ למשמרת עד הבוקר יבואו לידי מכשול שיתפזר החמץ ויכולים לגוררו חיות וחולדות ועכברים, וגם ילדים קטנים יכולים לפזרו שדרכו של תינוק לפורר, והטוב ביותר שתיכף יבערו החמץ. וכן מבואר בדברי המרדכי (פסחים ס״ס תקמא) ובהגה״מ (פ״ג דחמץ ומצה אות א) ובדרכי משה (סי׳ תלד סק״א) הנ״ל. וכ״כ בס׳ מעשה נסים ח״א (סי׳ קעא) הטעם משום שרבני העיר ראו שהשארת החמץ למחרת גורם לכמה מכשולות, ולפעמים גוררתו חולדה ובפרט בג׳רבא שמצויים חיות בית, ולכן תיקנו לשרוף מה שמצאו בליל הבדיקה. ע״ש. ועוד טעם נראה לענ״ד משום שבביעור החמץ בלילה ניחא גם מה שפלפלו הפוסקים היאך מברכים על ביעור חמץ בלילה קודם הבדיקה, והרי מבערים החמץ רק למחרת ביום ויש הפסק טובא. ולמנהג שתיכף אחר הבדיקה שורפים את החמץ ניחא טפי, שתיכף אחר הבדיקה שורפים את החמץ. וע״ע להגר״ש חיראר בספרו אשמח בהשם ח״א (חאו״ח סי׳ נא) שכ׳ שעיקר הטעם בשריפת החמץ בלילה משום דהברכה עיקרה קאי על שריפת חמץ, והרי יש הפסק טובא בין הברכה שמברך קודם הבדיקה על ביעור חמץ לביעורו שהוא למחרת, ולכן העדיפו קדמונינו לשרוף החמץ בלילה. וזכור לטובה אדוני אבי שהיה נוהג שלא לדבר מתחילת הבדיקה ועד שריפת החמץ. וכפי האמור מנהגנו צפיחית בדבש. כיון שהברכה בעיקרה קאי על שריפת החמץ. עכת״ד. ועוד טעם נוסף ראיתי בס׳ נפש חיה (מע׳ ב אות יד) שכ׳ בתשובה לשואל, שהטעם שנהגו כך כי ביום ערב פסח לא היה פנאי לאנשים להשאר כמה דקות בבית, כולם מטופלים בצרכי החג לקנות בשר וירקות וכדו׳, והרבה עוסקים במלאכה המותרת, הרבה בחנויות שלהם מוכרים צרכי החג וכו׳. ואם לא ישרפו בלילה יבטלו מצות ביעור חמץ, ועם כ״ז הנשים בבית עושים ניקיון בשעות הבוקר ומה שנשאר חמץ ופתיתין

שורפים אותם לפני שתגיע שעת האיסור. וע"ז נאמר ואל תסג גבול עולם. ע"ש. ומרן ראש הישיבה שליט"א בהגהתו שם ציין לט"ז או"ח (סי' כה סק"ז) שכ' שגם בבדיקת חמץ היה ראוי לברך קודם הביעור, אלא שאין זמנו קבוע ביום שהאדם הולך בשוק וכו' משא"כ בלילה שאדם מצוי בביתו. ולמנהג ג'רבא ששורפים בלילה מיד אחרי הבדיקה אתי שפיר טפי, שמברך על ביעור חמץ ומבערו מיד. ועוד ראיה ממה שאומרים בלילה כל חמירא דלא חזיתיה ולא ביערתיה. מכלל דמאי דחזיתיה ביערתיה. עכת"ד. איברא שעל הראיה האחרונה מדאמרי' דלא חזיתיה ודלא ביערתיה, לפ"ד הראבי"ה הנ"ל (סוף אות א) אפשר לתרץ דהיינו דלא פיניתיו, אך מ"מ למנהג ג'רבא ניחא טפי[א].

ומידי דברי במנהג ג'רבא בזה, אציין עוד בענין קבלת הוראות מרן בהלכות פסח ובירור מנהג ג'רבא

א. נודע בשערים המצויינים כי בס' זכור לאברהם (ח"א או"ח ריש הל' פסח, דף עד ע"א) כתב בשם רבו, מנהגנו בעיירות אלו הסמוכות, בדיני פסח, כדעת הרמ"א (סי' תמז ס"ד) דאמרינן

א. ובענין המקומות שנהגו בזה. הנה בתימן, אע"פ שמהרי"ץ כתב שהנכון יותר לשרוף בלילה, מ"מ נהגו כולם לשרוף ביום. וכן בתונס נהגו לשרוף ביום, כפי שמתבאר ממ"ש מהר"י טייב בספרו חקת הפסח (סי' תלד סק"א). וכ"כ מו"ר בס' מקור נאמן ח"א (סי' תנז). ועי' להרב אברהם כהן מרמלה בספרו מצות אברך (סי' סו) שכ' שבתונס נהגו לשרוף בלילה. ע"ע. ולא דק כי רק בג'רבא נהגו לשרוף בלילה אך בתונס נהגו לשרוף ביום. ועכ"פ ראיתי להרב עוזי שלום טרבלסי בס' זרע דוד (שאלה יח) שכ' שכן נהגו אבותיו בעיר מדנין לשרוף בלילה. ע"ש. ואף בגאבס נהגו בזה. ונראה הטעם משום שבדרום תוניסיה נמשכים אחר ג'רבא כידוע. ובאמת שאף בג'רבא לא כולם נהגו בזה. וכמ"ש בס' נפש חיה הנ"ל שבעיר מולדתנו ג'רבא "רוב" הציבור היו שורפים בלילה. והידוע הוא שבמשפחתנו מאזוז וכן משפחת חורי לא נהגו בזה. ושמעתי כעת מידי"נ שא"ב הרב רפאל וזאן נר"ו שאף זקנו הרב מאיר חורי זצ"ל נהג לשרוף החמץ בלילה, והשמועה שבמשפחת חורי לא נהגו בזה אינה מדוייקת. עכ"ד. ועי' בקונט' למען ידעו דורותיכם (עמ' קי) שכתב שנראה שרק משפחת מאזוז אשר ברובע הגדול לא נהגו כן, כי בס' ויען עמוס כתב שמנהג כולם לשרוף בלילה ושכן הובא בספרי מהרמ"ז מאזוז. והוא ברובע הקטן. ע"כ. אולם בקשתיהו ולא מצאתיהו בספרי מ"ז מהרמ"ז. ואדרבה בספרו שפתי צדיק (דיני בדיקה סט"ו) כתב: גם כשחל ערב פסח בשבת יבטל בסוף שעה ה' ביום השבת ויעשה ביעור לחמץ בע"ש קודם חצות. ע"כ. ולא כתב לשרוף אחר הבדיקה בליל שישי. וא"כ אדרבה משמע טפי שאף משפחת מאזוז שברובע הקטן לא נהגו לשרוף בלילה. וראה עוד מ"ש במנהג זה בשו"ת מעשה נסים ח"א (סי' קעא) ובשו"ת וישב יוסף ח"ב (ס"ס לד) [אך במ"ש שם ידידנו הרב יוסף הכהן נר"ו שכ"כ הגאון הרב נסים טרבלסי בקונטרס תורת המנהגים בספרו אם הבנים שמחה וכו'. ע"כ. בזה לא דק, כי קונטרס תורת המנהגים שם אינו מהמחבר הגר"נ טרבלסי זצ"ל, אלא נכתב ע"י העורך והמו"ל המתעסק בקדשים הרב אשר חדאד נר"ו] ובשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' לג) ובס' ויגד משה (דיני בדיקה סל"ב) ובפסקי הגר"מ עידאן שבקובץ ויען שמואל חי"ז (סי' ה אות יט) ובס' עץ השדה (פ' כד ס"א). ועוד רבים. וע"ע בס' מגדולי ישראל ח"ב (עמ' קנט). ע"ש.

חוזר וניעור בממשו. וכן לענין חטה אפילו לא נתבקעה אוסרים התבשיל כדעת הרמ״א. וכן בכל דיני פסח מנהגנו ככל מ״ש מור״ם. באופן שלענין פסח אנו אשכנזים. ע״כ. וכ״כ עוד להלן (אות פ׳, סוד״ה רחת, דף צא ע״א). והביאו ג״כ בכף החיים (סי׳ תמז אות עו). והנה מ״ז הגאון מוהר״ר משה זקן מאזוז בהגהותיו אמר משה לס׳ דברי יעקב (או״ח מע׳ חמץ אות ב׳, עמ׳ ע׳ בנדמ״ח) כ׳, מן המודיעית שאנחנו נוהגים כחומרות מור״ם בפסח. ע״ש. וגם בשו״ת ויאמר משה (חאו״ח סי׳ י׳ ד״ה ומן, במהדו״ח בסימן תסז) כ׳ בדין חטה שנמצאה בתבשיל, הרי קבלנו דעת מור״מ להחמיר בפסח דס״ל להחמיר גבי תרנגולת לשרוף הכל. ע״ש. וע״ע למ״ז בשו״ת ויען משה (חאו״ח סי׳ לח) שציין לד׳ ה׳ זכור לאברהם הנ״ל. וראיתי להגאון רבי יעקב חיים סופר נר״ו בס׳ מנוחת שלום ח״ז (עמ׳ פז) שכ׳ שדעת הגאון מוהרמ״ז מאזוז שקבלנו הוראות הרמ״א בכל דיני הפסח, ממ״ש באמר משה וס׳ ויאמר משה הנ״ל, ופשט לשונו מורה שקבלנו דעת הרמ״א להחמיר בפסח ״בכל הענינים והפרטים״. ובזה מובן טעמו של מוהרמ״ז שבספרו שפתי צדיק הלכות פסח בכמה מקומות מחמיר כהרמ״א וכו׳. ע״ש.

אולם מצאתי למ״ז הגאון מוהרמ״ז מאזוז גופיה במכתב שנדפס בס׳ ברית כהונה (מע׳ ח׳ אות ו׳) שכ׳ דנקטינן בשיפולי גלימי פסקי מרן בין להקל בין להחמיר, זולתי בערוה החמורה וכו׳. או במקום שנהגו להחמיר באיזה פרטים נגד מרן כמו באיסור שחיטה ״ואיזה מדיני פסחא״ וכיוצא, או בספק ברכות. אבל היכא דלא הוברר המנהג, הלכה וה״ן מורין כמו שכתב מרן. ע״כ. וכן הוא בס׳ הלכה למשה (מע׳ מ׳ אות עא). ומבואר בהדיא שלא בכל דיני פסח נהגו כמור״ם אלא במקצתם[ב]. וכן מבואר עוד בדברי מ״ז בתשובתו בשו״ת שואל ונשאל ח״ט (חאו״ח סי׳ כח), שהביא מ״ש בס׳ זכור לאברהם הנ״ל, וכ׳, מנהג אתרין (הרובע הקטן) להחמיר דחו״נ וכו׳. ומנה שם כמה פרטים שנהגו כמור״ם. ע״ש. ומדפירט הלכות אלו אחר שהביא ד׳ הזכול״א, ולא כתב סתמא שנהגו בכל ההלכות כהרמ״א, משמע ג״כ כדבריו בברי״כ שלא נהגו כהרמ״א אלא בכמה פרטי דינים. ולפ״ז צ״ל שגם מ״ש באמר משה ובס׳ ויאמר משה שם, לאו

ב. ויש להעיר על הגרי״ח סופר, דאיהו גופיה בספרו ברכי נפשי ח״ב (עמ׳ צז) כ׳ לדייק מדברי מ״ז שכתב שנהגו כמור״ם באיסור שחיטה ואיזה מדיני דפסחא, ומשמע ליה שבכל דיני שחיטה נהגו כהרמ״א, שהרי לא כתב ״איזה״ דיני שחיטה, כמו שכתב ביחס להלכות פסח. ע״ש. ומאחר ואיהו גופיה ידע והבין בדברי מ״ז מוהרמ״ז שאינו מחמיר בכל הלכות פסח כמור״ם במה שכתב במכתבו זה שהחמירו ״באיזה דיני דפסחא״. א״כ היה לו להעיר כן אף כשהביא לשונו בשו״ת ויאמר משה שנראה ממנו שהחמירו בכל הלכות פסח כהרמ״א.

דוקא בכל דיני פסח. אי נמי שבתחלה סבר כן, אך לאחמ"כ הדר ביה.

ועוד דמצינו כמה הלכות שבודאי לא נהגו בהם כהרמ"א, וכגון בדין מי שאפה מצות בפסח ונתכפלה המצה, שכתב הרמ"א בהגהתו בש"ע (סי' תסא ס"ה) שמצה שנתכפלה בתנור ודבוקה עד שאין שולטת שם האש, אוסרין אותה תוך הפסח. והיינו לאסור כולה. אך למרן לא אסרינן כל המצה. ואכן בכמה מתפוצות הספרדים, ומהם בג'רבא נהגו להחמיר בנטילת מקום. וכדעת הפר"ח. וכמ"ש מ"ז ראב"ד ג'רבא הגאון רבי משה זקן מאזוז בשו"ת ויען משה (חאו"ח סי' סד. במהדו"ח בסימן תסא) ובתשובתו שנדפסה בשו"ת שואל ונשאל ח"ט (חאו"ח סי' כח). וכ"כ בס' ברית כהונה (מע' מ' אות יא) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ז (חאו"ח סי' כו) וח"ח (סי' נו) ובספרו באר משה (סי' תסא ס"ה בהגה). ואף שלכאו' אכתי לא נהגו בזה כמרן, כי י"א שלדעת מרן המצה מותרת לגמרי, וכמבואר בתשובת מהר"י באסאן שנדפסה בשו"ת הרמ"ז (סי' נב, דף מז ע"ד). וכ"כ בהערות איש מצליח על המשנ"ב (בסוה"ס, עמ' צח במהדו"ק שתח"י), והביאו ד' מהר"י בסאן וע"ש. וע"ע למ"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"ב (סי' נד אות ו). אולם בשו"ת שואל ונשאל ח"ז (חאו"ח סי' כו) וח"ח (סי' נו) מבואר דס"ל דלדעת מרן הש"ע גופיה בעינן נטילת מקום. וכן משמע בכף החיים (סי' תסא אות סז) שכ"ד מרן. ע"ש.

וכן ראיתי עוד למוהרמ"ך בספרו באר משה (סי' תמז ס"ב, ס"ד סק"ב, ס"י) שכ' שמה שי"א שבג'רבא מחמירים בהלכות פסח כמור"ם, לדעתי הוא טעות, ופרטי פרטים שמעו, ולא דקדקו דבהני פרטים דוקא אמרו. ורבי בצלאל ביתאן אמר שמוהרס"ך אמר דדוקא בג' פרטים נקטינן כמור"ם, אך מר אביו מהר"ן ביתאן היה מחמיר כמור"ם, ובדרך כלל אמרה למילתיה. ודברי מהרס"ך עיקר. ומ"ש מוהרמ"ז בכמה מקומות בספריו דפה נהיגי בדיני דפסחא כמור"ם, כנראה משום ששמע ממהר"נ ביתאן, או שחשב ללמוד זה מזה. וכבר העירותי אזנו פנים בפנים ע"ז, וכבר הדפסתי ד' מהרש"ך בסו"ס ילדי יוסף בחיי מוהרמ"ז, והרגיש מזה, ובאיזה מקום מהנדפס בקונטריסין או בכת"י זכר שכ' לד' מהרש"ך וכנראה דמזה הדר ביה. עכת"ד[ג]. וכ"כ עוד בשו"ת שואל ונשאל ח"ו (חאו"ח סי'

ג. וראיתי להגרי"ח סופר בס' ברכי נפשי ח"ב (עמ' צז) שאחר שכתב שמשמע מד' מ"ז מוהרמ"ז שבכל הלכות פסח החמירו כמור"ם, ציין לד' מוהרמ"ך בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' קסא) [שכ' שלא נהוג בכל הלכות פסח כמור"ם, בשם זקנו מהרש"ך], וכ' ע"ז שאין דבריו מוכרחים, כי יש ליישב ולומר שאח"כ נשתרבב המנהג לנהוג בכל חומרות הרמ"א כאשר נהגו גם בירושלים. ע"ש. אולם אחר שמצאנו למ"ז מוהרמ"ז שכתב בהדיא שלא מחמירים כהרמ"א אלא באיזה פרטים,

לט) וח"ז (חאו"ח סי' כו). ע"ש. ובאמת משמע מדבריו דמ"ז מוהרמ"ז ס"ל בתחלה בכל דיני פסח קי"ל כמור"ם. ומ"מ הדר ביה לבסוף. ויש לציין שאף הגאון רבי שלמה מאזוז בשו"ת שואל ומשיב (חאו"ח סי' לה) כ', זכורני דבעירנו נוהגים כחומרות מור"מ בפסח. והגאון רבי אברהם הכהן (בריה דרבינא מוהרמ"ך מח"ס שו"נ הנ"ל) בתשובתו שם העיר, שאין יסוד לסברא שבג'רבא נוהגים כחומרות מור"ם בפסח. ע"ש. [וע"ע בשדי חמד אסיפת דינים (מערכת חמץ ומצה סי' ג' אות א' ד"ה ומדברי) שכ' שאף ה' זכור לאברהם לא כתב כן אלא אאתריה דמר, ולא על מקומות אחרים. ע"ש. וע"ע בשדי חמד להלן (סי' יא אות ג' ד"ה ובספר) שכ' שבס' כפי אהרן ח"ב (סי' ו') החמיר בנידונו עפ"ד ה' זכור לאברהם, והעיר ע"ז שנראה שהבין מדבריו שמעיד כן על כל בני טורקיא, ואינו מוכרח לומר כן. ע"ש]. וכן ראיתי למרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א בס' ה' נסי ח"ב (בתשו' ס"ס ז') שהביא שהרה"ג רי"ח סופר כתב אליו שממ"ש מוהרמ"ז דאנו נוהגים כחומרות הרמ"א בפסח, משמע דכוונתו שנוהגים ככל חומרותיו, ושלח אלי לעמוד על דעת אמה"ג בזה. וזכורני שאמה"ג שיבח מאד הכרעת מוהרמ"ך בזה שרק בג' פרטים החמירו כמור"ם. ואף שברובע הקטן נהגו להחמיר בכל הלכות פסח ע"פ מוהרמ"ז שהוא מרא דאתרא (כך שמעתי מפי הרה"ג ר' רחמים בוכריס מח"ס לב רחב). מ"מ ברובע הגדול נהגו ע"פ הרב ברי"כ, וכ"ש בתונס שנהגו מסתמא כמרן. ושו"ר שגם מוהרמ"ז לא השוה מידותיו בזה, כי בברי"כ שם הביא שכ' אליו דנקטינן בשיפולי גלימי פסקי מרן בין להקל בין להחמיר, זולתי בערוה החמורה וכו'. או במקום שנהגו להחמיר באיזה פרטים נגד מרן כמו באיסור שחיטה "ואיזה מדיני פסחא" וכיוצא. ולשון זה עצמו מורה שלא בכל דיני פסח תפסו כמור"ם אלא מקצתם. עכ"ד מו"ר. (וכ"כ עוד מו"ר ראש הישיבה בקצרה בהגהותיו על הברי"כ שם). וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' כג) ובשו"ת שמש ומגן ח"ד (חאו"ח. סי' ס').

ולפיה"א נראה שדעת מ"ז הגאון מוהרמ"ז מאזוז שאף בהלכות פסח נקטינן כמרן. ורק בכמה דברים נהגו להחמיר. ואכן אציין כאן י"ג דברים שלכאו' נהגו בהם בג'רבא כהרמ"א (וחלקם שנויים במחלוקת בין חכמי ג'רבא אם החמירו בהם, וגם חלקם לא ברור כלל שהוא היפך דעת מרן, כפי שאבאר):

טפי י"ל איפכא דמעיקרא הוה ס"ל למ"ז שמחמירים בכל דיני פסח, ושוב הדר ביה איהו גופיה. אי נמי דאף איהו גופיה מעיקרא לא הוה ס"ל כן לכל מילי. וכדלעיל.

א). נטל"פ בפסח. שמרן בש"ע (סי' תמז ס"י) כ', נותן טעם לפגם מותר גם בפסח. והרמ"א החמיר. וכן נהגו בג'רבא, כמ"ש בס' נוכח השלחן (סי' תמז ס"א סוד"ה שם חמץ, עמ' קה בנד"מ) ומ"ז בשו"ת ויען משה (חאו"ח סי' מג. ובמהדו"ח בסימן תמז) ובשו"ת ויאמר משה (חאו"ח רס"י יא. במהדו"ח סימן תסז) ובתשובותיו שבשו"ת שואל ונשאל ח"ט (סי' כח, כט) ובס' ברית כהונה (מע' ח' ריש אות ו') ובס' באר משה (סי' תמז ס"ד סק"א) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ז (סי' כז) וח"ח (ס"ס נט) ובשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סי' קלח, ובחי' ש"ע שבסוה"ס, סי' תמז ס"ד) ובתשו' מהר"א הכהן שבשו"ת שואל ומשיב (חאו"ח סי' לה) שהחמירו בנטל"פ בפסח כמור"ם. ע"ש. וע"ע למ"ז בשו"ת וידבר משה (חאו"ח ס"ס ח). ואף שבשו"ת שואל ונשאל ח"ט (חאו"ח סי' כז) כ' בנידונו שא"א להקל משום נטל"פ כי לא ברור דהוי נטל"פ. ע"ע. ומשמע דס"ל להקל בנטל"פ. מ"מ העיקר כמ"ש בספרו ברי"כ שם. וכבר השיגו המגיה בשו"נ שם, וכ' דשמא כוונתו לסניף בעלמא. ע"ש.

ב). הגעלת כלים בפסח. הנה לכאו' מאחר והחמירו בנטל"פ, יש להחמיר ג"כ שלא להגעיל בפסח כלי חמץ שאב"י. וכמבואר בבית יוסף (סי' תנב, עמ' תיד בדפו"ח) דלדעת מרן דנטל"פ שרי מותר להגעיל כלים בפסח. ולפ"ז להרמ"א שאסר נטל"פ בפסח, אף א"א להגעיל כלים בפסח. וכ"כ הרמ"א בהדיא בהגהתו בש"ע (סי' תנב סוף ס"א) דאם לא הגעיל קודם זמן איסורו יכול להגעיל עד הפסח, שאז חמץ במשהו ואינו מועיל הגעלה שחוזר ובולע. ע"ש. ולכאו' לפ"ז אף לנוהגים כהרמ"א להחמיר בנטל"פ בפסח, אין להגעיל כלים בפסח. וכ"כ מהרש"ך בס' נוכח השלחן (רס"י תנב) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ח (חאו"ח סי' ס'). אולם מצאתי למ"ז בשו"ת וידבר משה (חאו"ח ס"ס ח. ובמהדו"ח בסימן תסז) שכ' שאע"פ שנהגו להחמיר בנטל"פ בפסח, מ"מ נהגו להגעיל הכלי שנתחמץ גם בפסח כשאב"י. ע"ש. ולכאורה הוא פלא, דמאחר ונהגו לאסור נטל"פ, יש לאסור אף להגעיל כלי בפסח, דהא בהא תליא וכמפורש בד' הרמ"א. ושוב מצאתי למ"ז גופיה בספרו שו"ת ויען משה (חאו"ח סי' מד. ובמהדו"ח בסימן תמז) שכ' שאע"פ שבס' חקת הפסח כ' שלמחמיר בנטל"פ יש לאסור אף להגעיל כלי בפסח, עכ"פ במחנה קדשנו מוה"ר מוהר"א הכהן הורה לעשות הגעלה לכלי הלישה שנתחמץ בפסח בכלי שאב"י לאחר מעל"ע, ונ"ל דנהגו הכי מלתא מציעתא בצונן וחמום הלישה. ע"ש. ולכאו' פליגי בהא מוהרש"ך ומ"ז מוהרמ"ז אם החמירו בזה בג'רבא. אולם אף בנכח השלחן שם סיים, שנהגו שכלי מתכות שנתחמצו בתוך הפסח מגעילים אותם, וכמה פעמים היה בא מעשה לפני מורי

ז״ל והיה מתיר להם. והוא תמוה, דאם הם בני יומם אסור להגעילן לכו״ע. ע״ש. ושמא אפשר שהיה זה בכלים שאינם בני יומם, ומש״ה נהגו להקל. וא״כ הוא יש סיוע למ״ז מוהרמ״ז שנהגו להקל להגעיל כלים שאב״י, אף שהחמירו בנטל״פ[ד].

ג). חטה שנמצאת בתבשיל בשר או אורז, נהגו לאסור הכל במשהו ואפי׳ בהנאה. וכמ״ש בס׳ נכח השלחן (סי׳ תמז ס״א, עמ׳ קה בנד״מ) ובס׳ ברית כהונה (מע׳ ח׳ אות ו). וע״ע למ״ז בשו״ת ויען משה (חאו״ח סי׳ נו. ובמהדו״ח בסימן תסז) ובשו״ת ויאמר משה (חאו״ח סי׳ י׳. ובמהדו״ח סימן תסז). ועי׳ למהר״י ברבי בש״ת בן פורת יוסף (סי׳ טו) דלא הוה ברירא ליה המנהג אף בהנאה, ובהגהת מוהרמ״ך שם השיגו. וע״ש.

ד). חטה שנמצאת בתבשיל ולא נתבקעה, שלמרן הש״ע (סי׳ תסז ס״ט) לא נאסר אלא בנתבקעה, ולרמ״א אסור אף בלא נתבקעה. ונהגו בג׳רבא להחמיר כהרמ״א. וכמ״ש בס׳ נכח השלחן (שם) ומ״ז בשו״ת ויאמר משה (חאו״ח סי׳ ח, י׳, יא. במהדו״ח בסימן תסז) ובשו״ת ויען משה (חאו״ח סי׳ מד, נו, נח, במהדו״ח בסימן תסז) ובשו״ת וידבר משה (חאו״ח סי׳ יא. ובמהדו״ח בסימן תמז) ובס׳ ברית כהונה (מע׳ ח׳ ריש אות ו׳) ובספרו באר משה (סי׳ תסז ס״ט וס״י) ובשו״ת שמחת כהן (חאו״ח סי׳ קלב) ובס׳ זכרי

ד. והנה מרן בש״ע (סי׳ תסז סי״ג) כתב: אם הגעילו יורה מחומצת בת יומא וירדו המים (המחומצים) לבור בתוך הפסח, אסור לשתות מימיו בפסח, בשביל שנתערבו. (ואע״ג דלכו״ע אין מגעילים כלי ב״י בפסח, צ״ל דמיירי בעבר והגעילו. ועי׳ בשו״ת בית דוד סי׳ רלה). וכ׳ הפרי חדש שם, דהא דנקט הש״ע דוקא ביורה מחומצת בת יומא, משום דאזיל לטעמיה שפסק (סי׳ תמז ס״י) דנטל״פ מותר בפסח, ולפיכך אם אינה בת יומא מותרים המים. אבל מור״ם שפסק שם לאסור נטל״פ, היה לו להגיה בכאן אפילו אינה בת יומא. ע״ש. ותבט עיני בס׳ מטה יהודה (סי׳ תנב ס״א ד״ה בהגה) שכ׳ שאע״פ שהרמ״א אוסר נטל״פ בפסח, היינו בקדירה שבלעה מהמשובח והשתא נעשית פגומה, אבל בהך גוונא דסימן תסז, אם לא היתה היורה בת יומא הרי המים לא בלעו אלא מהטעם שמתחלתו פגום. ולכך כשנתערבו בבור אין לאוסרו. וכן מ״ש הרמ״א כאן דתוך הפסח לא מהניא הגעלה, לא מיירי אלא בכלי בן יומו, ומודה שאם הכלי אב״י מהניא הגעלה. ודלא כהפר״ח. ואע״ג דהרשב״א בתשובה (הובאה בב״י סי׳ תמז וסי׳ תנב) כ׳ שאין מגעילים כלי חמץ בפסח אפי׳ כלי שאב״י, לפי שנטל״פ אסור בפסח. מ״מ מור״ם שלא הגיה כלום בסימן תסז, מוכח שהוא מחלק כמו שכתבתי. ע״כ. וע״ע לו בשו״ת בית יהודה (או״ח סימן י״ד). ומסברתו לכאו׳ יש סיוע לד׳ מ״ז בשו״ת ויען משה דהגעלה קילא טפי מנטל״פ. אולם בעצם דברי המטה יהודה שכתב כן בדעת הרמ״א גופיה, כבר השיגו לנכון מהר״י טייב בחקת הפסח (סק״ה) דלא דק. ע״ש. וכן מבואר בב״ח (סי׳ תנב סק״ג) ובשיירי כנסת הגדולה (הגה״ט סק״ב) ובמאמר מרדכי (סק״ד) ובאשל אברהם אופנהיים (רס״י תנב) בביאור הגר״א ובמשנ״ב (ס״ק יב) ובכה״ח (אות כח) דהך דינא דהגעלת כלים בפסח, תלוי ועומד בדין אם נטל״פ שרי בפסח.

כהונה (מע' ח' אות ט') ובשו"ת מגיד תשובה ח"ד (חאו"ח סי' כ).

ה). בדין חוזר וניעור. דנודע דמרן הש"ע (סי' תמז ס"ג וס"ד) סתם דהחמץ שנתבטל קודם פסח אינו חוזר וניעור. והרמ"א החמיר. וראיתי למר זקני ראב"ד ג'רבא הגאון מוהר"ר משה זקן מאזוז בשו"ת ויאמר משה (חאו"ח סי' יא. ובמהדו"ח בסימן תסז) שכ', הוגד לנו ממוהר"מ הכהן, וכדומה שאמר ששמע ממוה"ר מוהר"א הכהן שקבל מה"ה מוהרש"ך, דמנהג אתרין לומר חוזר וניעור בטעמו והוחם, וממשו ולא הוחם. ע"ש[ה]. ומאידך ראב"ד ג'רבא הגאון מהר"ר שאול הכהן בס' נכח השלחן (סי' תמז ס"א סוד"ה שם חמץ, עמ' קה בנד"מ) כ', קבלנו דקדמונינו נהגו בעיר הזאת כמור"ם לאסור אף בשל אורז במשהו ואפי' בהנאה, וכן בדין נטל"פ נהגו כמור"ם, וכן בחטים שלא נתבקעו דמרן (סי' תסז ס"ט) התיר, קדמונינו נהגו לאסור הכל במשהו ואף בהנאה. מיהו אם עדיין קשים הם, מורי (רבי צמח הכהן מח"ס חולת אהבה) הורה להתיר. ע"כ. ולהלן (סי' תסב ס"ב) כ' בהדיא במעשה שדן בו הרב משחא דרבותא, שיש להקל משום שמרן סתם שאינו חו"נ. ע"ש. ומשמע שלא החמירו בחו"נ בג'רבא. ולפ"ז אפשר שאף מ"ז מוהרמ"ז, וכן מוהרח"ך, בהגלות הדברים המפורשים בספר נכח השלחן שלא נהגו להחמיר בחו"נ, אף הם יודו, שהרי הם לא תלו זאת להחמיר אלא משום השמועה בשם מוהרש"ך שהמנהג להחמיר, ובהגלות

ה. וכ"כ מ"ז עוד בספריו בשו"ת ויען משה (חאו"ח סי' לח, מד, מה, נא, נו, נח) ובתשובתו שבשו"ת שואל ונשאל ח"ט (סי' כח, כט) שבג'רבא מחמירים בחו"נ. ע"ש. וע"ע לו בשו"ת ויען משה (חיו"ד סי' מ') ובשו"ת ויאמר משה (חאו"ח סי' ח). וכ"כ בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סי' קיב, קלד) דמחמרינן דחוזר וניעור. וכן ראיתי לו עוד בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח בחי' הש"ע שבסוה"ס, סי' תמז ס"ד) שכ' אנן בדידן נוהגים להחמיר בחו"נ כמ"ש מוהרמ"ז בס' ויאמר משה (סי' יא). ופה ברובע הגדול לא נודע המנהג כיצד, ומוז"ק מוהרש"ך ומוהרמ"ז מכון שבתם ברובע הקטן (הדיג'ת), ולכאו' כיון שלא נודע לנו המנהג פה הדרינן לכללין דכל ספק במנהג אוקמיה אדינא. ומ"מ מצד הסברא נראה דאין לחלק, מה גם דמוז"ק מהרש"ך היה אב"ד על ב' הקהלות, ומסתמא היו כולם סרים למשמעתו. והוי כס"ס, שמא מנהגנו לאסור, ואת"ל דלא נתברר שמא כדעת האוסרים. וכו'. וצ"ע. ע"ש. [ולכאו' מאחר ואף מ"ז הגאון רבי משה זקן מאזוז כיהן כראב"ד לב' הקהלות, הרובע הגדול והקטן, א"כ אף הוא כיון לב' הקהלות. וכ"כ בס' ילקוט כהונה (חאו"ח עמ' קסז). אולם מפורש בתשובת מ"ז הגאון רבי משה זקן מאזוז בשו"ת שואל ונשאל ח"ט (חאו"ח סי' כח) דמיירי רק ברובע הקטן, ולרובע הגדול יש להקל כדעת מרן. וכ"כ בשו"ת מגיד תשובה ח"א (חאו"ח סי' ח) וח"ז (חאו"ח סי' מז), אחר שהביא ד' מ"ז בשו"ת ויאמר משה הנ"ל שמחמירים בחו"נ, דהיינו רק ברובע הקטן מקום מושבו, אבל ברובע הגדול מקילים בחו"נ. ע"ש. וע"ע לו בשו"ת מגיד תשובה ח"ד (חאו"ח סי' יט).

כתב ידו שמקילים בחו"נ אף הם יודו להקל[ו].

ו). בשר יבש ודגים שנמלחו קודם פסח.

מרן בש"ע (סי' תמז ס"ה) כ', בשר יבש וגבינה ודגים שנמלחו קודם הפסח ולא נזהרו בהם, מותר לאכלם בפסח. וכ' הרמ"א שיש חולקים ומחמירים, ובמדינות אלו המנהג להחמיר לכתחלה שלא לאכול דגים ובשר יבש. וביאר המשנ"ב (ס"ק מו, מז) מפני שלא נזהרו לבדוק המלח מחמץ בשעת עשייתו, ואף דנתבטלו קודם פסח חוזר וניעור. ע"ש. וראיתי למ"ז בתשובתו שבשו"ת שואל ונשאל ח"ט (חאו"ח סי' כח) שכ' שבענין בשר יבש ודגים מלוחים וכו', שמענו שהיה מורה מוהרא"ך כמור"ם. ע"ש. וע"ע למ"ז בשו"ת ויען משה (חאו"ח סי' מא). ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' תפז) מ"ש בגבינה שהעולם נהגו בה איסור. ע"ש. אולם יש לציין שלפי מה שהבאנו לעיל דדעת כמה וכמה מחכמי ג'רבא שלא החמירו בחו"נ, אף בזה יש להקל. (ועכ"פ בודאי שבמלח המצוי בזמננו אין בו חשש חמץ ואין לחוש בו לכו"ע. וע"ע בחזו"ע פסח עמ' קד, ובהע' אי"מ על המשנ"ב בסוה"ס עמ' נז במהדו"ק).

ז). חזרת בערב פסח. דהנה מרן בבית יוסף (סי' תעא) הביא בשם רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד מד:) שכ', יש נהגו שלא לאכול חזרת קודם פסח, וכן היה נוהג הרשב"א, לא שהיה אסור אלא שלא לשנות מנהג הקדמונים. עכ"ל. וכ' ע"ז מרן, ואין טעם למנהג ההוא ואנו

ו. וכן מבואר בהדיא בשו"ת שמחת כהן (חאו"ח רס"י קלב וסי' קלט) ובספרו זכרי כהונה (מע' פ' אות ח') [ובהגהה בשו"ת אוהב משפט חאו"ח סי' יח] שכ' להקל דאינו חו"נ. וכ"כ בשו"ת ישיב משה שתרוג ח"ב (סי' צג), והורה כן לשואלו מעיר תיטאוין (שנגררים בד"כ אחר מנהגי ג'רבא). וכן ראיתי בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' קסא) שנשאל בד"ז מהרה"ג ר' חומאני עלוש, וכ' דהעיקר דנהגינן כדברי מרן ז"ל, ומ"ש מוה"ר משה זקן מאזוז להחמיר בכ"ד, זה היה קודם גילוי דברי מז"ק מוה"ר שאול כהן, כי היו בכתב יד, דמשם מבואר דדוקא בשלשה שהזכיר מחמירים כמור"ם. וזכורני דדברתי עם מוהרמ"ז בזה, והוא עצמו נסתפק בדבר, וכמדומה לי שבאיזה מקום מספרו הזכיר זה. וא"כ הדרינן לכללין דספק במנהג מוקמינן ליה אדינא. וכן שמעתי בשם מוהרס"ך, שהיה אומר דדוקא בג' דברים נהגו פה כמור"ם, ופשוט כי הם השלשה שזכר מז"ק מהרש"ך. ע"ש. וכ"כ מוהרמ"ך עוד בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' קמג, קסג, קפח, קצ) וח"ה (סי' נז) וח"ח (סי' נט) וח"ט (סי' לא) ובס' באר משה (סי' תמז ס"ד סק"א וסק"ב וסי' תסב ס"ו) ובס' ברית כהונה (מע' ח אות ו', ז') שהמנהג להקל דאינו חוזר וניעור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אוהב משפט (חאו"ח סי' יח, כ עמ' סט בדפו"ח) ובהגהת הרה"מ שם דאינו חו"נ. וע"ע להגר"ש מאזוז בשו"ת שואל ומשיב (חאו"ח סי' לב) שכ' דהעיקר דדעת מרן דאינו חו"נ. וע"ש מ"ש בהא דמרן כ' ד"ז בסתם וי"א. ובסוף תשובת רבו מהר"א הכהן שם כ' ג"כ דמנהג ג'רבא להקל דאינו חו"נ. ע"ש. ועי' להרה"ג צבי עידאן בס' קולן של סופרים בסוה"ס שנו"נ בענין חו"נ. [ועי' בס' ילקוט כהונה (עמ' קסז) שכ' שמוהרמ"ך בתשובתו אל מוהרמ"ז, עוד לא גילה דברי מז"ק מהרש"ך וכו'. ע"כ. ולא דק, כי התשובה בשו"ת שם אינה ממוהרמ"ך אלא למוהרמ"ז גופיה].

לא נהגנו כן. ע"כ. וע"ש בדרכי משה (סק"ה) שכ', אני ראיתי רבים שחוששים למנהג זה שלא לאכול חזרת ביו"ט ראשון של פסח מה"ט. וכ"כ הרמ"א בהגהתו בש"ע (סי' תעא ס"ב) שיש נוהגין שלא לאכול חזרת בערב פסח, כדי לאכול מרור לתיאבון. וכן ביום ראשון של פסח, כדי לאכול בליל שני לתיאבון. וגבי ג'רבא, עי' למוהרש"ך בספרן ערבי פסחים (דיני ערב פסח ס"ט, עמ' לא בנדמ"ח) שכ', "יש נוהגים" שלא לאכול חזרת בערב פסח, וכן יום ראשון של פסח [לבני חו"ל], כדי שיאכל בלילות לתיאבון. ע"ש. וכ"ה בס' מגיד דבריו ליעקב (דיני ערב פסח סי"ח). וכ"כ הגאון מוהר"ר רחמים אליהו מאזוז בהגהתו בשו"ת איש מצליח ח"ב (ס"ס כח) שנהגו לא לאכול ביום א' של פסח מכל מיני דברים שמניחים בקערה בליל הסדר, וכמ"ש הרמ"א. ע"ש. וע"ע באו"ת (ניסן תשע"ד עמ' תרסז) ושכ"כ בס' שם משה ח"א (עמ' קעא אות סז, עב). וע"ש. וע"ע בשו"ת עץ שתול (חאו"ח סי' מב). ע"ש. ועי' במשנ"ב (ס"ק טו) שכ' בשם האחרונים שאין למנהג זה טעם. ע"ש. וכ' בהערות איש מצליח שהוא מהב"י, וגם אנו לא נהגנו כן. ע"ש. ולא העירו כלל ממנהג ג'רבא בזה. ועי' בכה"ח (אות כז). ועי' בבא"ח (ש"א פ' צו סוף סכ"ז) שכ' שנוהגים להמנע מחזרת. והוסיף להלן (הל' ע"פ שחל בשבת ס"ג) שבשבת זו נוהגים להמנע מאכילת ביצים. ע"ש. ועי' למרן הגר"ע יוסף בהליכות עולם ח"א (עמ' שח) שכ' שבמקום שנהגו שלא לאכול ביצים בע"פ יכולים לבטלו ללא התרה, כי לא נזכר שיש מצוה להביא ביצה, רק אמרו ב' תבשילין. ומ"מ בחזרת אין לבטל המנהג במקום שנהגו. אלא שאנו לא נוהגים להחמיר בזה, וכמ"ש מרן. ע"ש. וכ"כ עוד בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' עט אות ח', בהע' על ס' חכמה ומוסר סי' קי) שא"צ לנהוג להחמיר בחזרת. וכ"כ מו"ר בס' ה' נסי ח"ב (פט"ז ס"א).

ח). מצה עשירה. הנה הגאון רבי מרדכי אמייס הכהן במכתב להגאון רבי בוגיד סעדון, והביאו בספרו הגיד לעמו ח"א (עמ' מד), כתב שבג'רבא אין נוהגים לאפות מצה עשירה, ולא עושים שום דבר של מיני מתיקה וכיוצא מקמח שאינו אפוי, אע"פ שלשין אותו ע"י מי פירות כגון יין וכיו"ב. וכ' שם, שאע"פ שבש"ע (סי' תעא) התיר לאכול מצה עשירה, אולי נהגו לאסור כדעת ההגה (סי' תמד ס"א ובסי' תסב ס"ד), ואע"פ שמוה"ר בברי"כ כ' שרק בג' דברים נהגו כהרמ"א, מ"מ אפשר שישנם עוד דינים אחרים. ואין למדין מן הכללות. ועוד אפשר דלא מנו זה, לפי שלא נהגו כהרמ"א לגמרי, שהרי להרמ"א אפי' מצה שנאפית כתקנה ואח"כ נתפררה ונילושה ביין ושמן אסורה (כמ"ש בסי' תעא ס"ב), וכאן מקילים במצה אפויה שנכתשה לבשלה. וכו'. ואע"פ שבשו"ת

שואל ונשאל ח״ד (חאו״ח סי׳ לו) משמע שמקילים במצה עשירה, מ״מ כדי שלא יסתור לד׳ מוה״ר הגאון רבי מרדכי אמייס הכהן י״ל וכו׳. וע״ש. וכ״כ הגר״ח מאדאר בשו״ת מקור חיים (סי׳ לג סל״ה) שמנהג ג׳רבא להחמיר. [ונו״נ כמה חכמים באו״ת (חשון תשע״ד סי׳ כה מכתב ט׳ ובגליונות שאחריו) אם היה זה מנהג מוקדם או מאוחר. ועי׳ למ״ז בשו״ת ויען משה (חאו״ח סי׳ מ׳). וע״ע בס׳ ויגד משה (עמ׳ צה, קפ והלאה). ע״ע].

ט). מזמור לתודה בערב פסח. הנה הטור (סי׳ רפא) כ׳ שבאשכנז אין אומרים מזמור לתודה בשבת לפי שאין תודה קריבה בשבת. ואינו טעם של עיקר. ומרן בב״י ביאר דבריו שאין טעם זה נכון, משום דמזמור זה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה, אלא לשם הודאה. וכתוב בשבלי הלקט שיש שאומרים אותו בשבת ולא בחול ונתן טעם למנהגם, ומנהגינו לומר מזמור לתודה בחול ולא בשבת. ע״ש. ואכן הרמ״א בהגהתו בש״ע (סי׳ נא ס״ט, סי׳ תכט ס״ב) כ׳ שאין אומרים מזמור לתודה בערב פסח. וביאר המג״א (סי׳ תכט סק״ז) שהוא מהטעם הנ״ל שאין מביאים קרבן תודה בע״פ, משום שקרבן תודה היה בא חמץ, ואפי׳ בע״פ אסור להקריב, שיבואו לידי נותר. ע״ש. ומאידך כמה אחרונים כתבו שמנהג הספרדים לאומרו. וכמבואר בכה״ח (סי׳ נא אות נא) ובחזו״ע פסח (עמ׳ ח׳). וזה לכאו׳ כדברי מרן בב״י שדחה הטעם שאמירת מזמור לתודה מטעם קרבן תודה. ובג׳רבא, כ׳ מהרש״ך בהגדת ערבי פסחים (הלכות ביטול חמץ ס״ט, עמ׳ כב בנדמ״ח) שלא יאמר בע״פ מזמור לתודה. וכ״כ הרה״ג רבי נסים הכהן בשו״ת מעשה נסים ח״ד (סי׳ ס׳) שמנהג ג׳רבא בזה כהרמ״א בזה שלא לומר מזמור לתודה בע״פ. ע״ש. אולם באמת אינו מוכרח שאין זו דעת מרן. כי מרן לא כתב כן אלא לבאר דברי הטור שכ׳ שאינו טעם של עיקר. ע״ש. ועי׳ בס׳ גאולי כהונה (מע׳ פ׳ אות ד׳) שהביא שמר זקנו מהרש״ך בס׳ ערבי פסחים כ׳ שאין לאומרו, ומאידך בחזו״ע כ׳ שהמנהג לאומרו. וכ׳ ע״ז, וכן בעירנו ״כנראה״ שנהגו לאומרו. ע״ש. וע״ע לידידי הרב יעקב לוי יצחק הכהן באו״ת (ניסן תשע״ג עמ׳ תרלט) שכ׳ בשם כמה חכמים שנוהגים שלא לאומרו. וביאר לנכון שאין הכרח שהוא נגד מרן. וע״ש. ישר חיליה.

י). הכשר כלי זכוכית. דדעת מרן הש״ע (סי׳ תנא סכ״ו) דסגי בהדחה. והרמ״א בהגה שם כ׳ שמנהג האשכנזים דכלי זכוכית אפי׳ הגעלה לא מהני להו. וראיתי למ״ז מוהרמ״ז מאזוז בס׳ הוראת זקן שפתי צדיק (דיני הגעלה ס״ד) שכ׳, כלי זכוכית סגי בשטיפה, אפילו אם מכניסן לקיום. והרב זכור לאברהם (אלקלעי או״ח אות פ׳, סוד״ה רחת דף צא ע״א) כתב מהיות טוב לערות ג׳ ימים מעת לעת. וטוב לעשות

כן. ע"ש. והגרי"ח סופר בס' מנוחת שלום הנ"ל הוכיח מד"ז דס"ל למ"ז מוהרמ"ז כהרמ"א. אולם באמת להרמ"א לא מועיל כלל עירוי ג' ימים מעל"ע, ובודאי דמ"ז לא פסק בזה כהרמ"א. ובזכור לאברהם שהזכיר מ"ז, אכן ס"ל להחמיר כהרמ"א לגמרי, והיקל בעירוי ג' ימים רק בכלי שתיה, שמעיקה"ד שרי. אך מ"ז מוהרמ"ז שכתב כן על כל כלי חמץ, ס"ל דמעיקר הדין הלכה כמרן, ולחומרא בעלמא הביא ד' הזכור לאברהם לערות ג"י מעל"ע. [ועי' בחיי אדם (כלל קכה אות כב) ובבא"ח (ש"א פ' צו אות יד) ובשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' כט). ע"ש]. וכן ראיתי בס' ברית כהונה חאו"ח (מע' ז' אות ח) שכ' שמנהג ג'רבא בכלי זכוכית כמרן דא"צ שום הכשר ובשטיפה בעלמא סגי, בין לענין חמץ בין לענין שאר איסורים. ע"ש. ולא זכר כלל מד' מ"ז. ושוב להלן בחיו"ד (מע' ז' אות א') הביא ד' מ"ז שכ' שטוב לערותם ג' ימים מעל"ע, וכתב ע"ז, וכן שמעתי שהיה עושה מהרד"ך מח"ס שירי דוד, ומ"מ הדבר פשוט שכ"ז אינו אלא חומרא בעלמא, אבל מדינא סגי בשטיפה כמ"ש מוהרמ"ז. וכן המנהג הפשוט דבשטיפה סגי. ע"ש. וכ"כ להקל בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' רא). ע"ש. וכן ראיתי בהלכות שבס' ערבי פסחים (דיני ההגעלה ס"ו, עמ' לט בנדמ"ח) שכלי זכוכית דיים בהדחה. וכן מבואר בדברי הגאון רבי אברהם אבוקארא בספרו בן אברהם (בית הספק סי' מד) שכלי זכוכית אינם בולעים, אך כלי פארפורי (הנקרא פרצולאנא) דינם ככלי חרס. ע"ש. וכ"כ הגר"ב סעדון בס' הגיד לעמו ח"א (דיני הגעלה סי"ד). וכ"כ בס' ויען עמוס (מע' ז' אות ד'). וכן הורו מ"ז הגאון איש מצליח ולהבה"ח מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז כדברי מרן הש"ע (כמבואר בהגהותיו על הבא"ח שם. ובס' ה' נסי ח"ב פ"י סכ"ח ובתשובה סי' טו, טז, נח. ובבית נאמן גליון ו' אות כד, וכן הוא בס' השיעור עמ' קט). וכ"פ בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' מא) וח"י (חאו"ח סי' נה בהע' על ר"פ ח"ג אות כג) ובהליכו"ע ח"א (עמ' רפה) ובחזו"ע (עמ' קנב) והגר"ח מאדאר בשו"ת מקור חיים (חאו"ח סי' לג סמ"ט) ובשו"ת שמש ומגן ח"ד (חאו"ח ס"ס סא).

יא). דין צלחות שעירה עליהם מכ"ר.

הנה מרן בש"ע (סי' תנא ס"ו) כ', כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו, הלכך קערות אע"פ שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהן מכ"ר, כך הוא הכשרן. והרמ"א כ' שנוהגים להגעיל הקערות בכלי ראשון. ואכן הפר"ח החמיר. וגם בס' חקת הפסח (סק"י) החמיר. אולם דעת ב' עמודי ההוראה להקל, וכהכרעת מרן. וכ"פ הגאון רבי אברהם מגוץ הכהן בתשו' שבשו"ת שואל ומשיב (חאו"ח סי' לה) ע"פ רוב עמודי ההוראה וע"ש.

וכ״כ בחזו״ע פסח (עמ׳ קמג). וע״ע בס׳ ה׳ נסי ח״ב (חי׳ ש״ע סי׳ תנא ס״ו) ובהע׳ אי״מ על המשנ״ב בסוה״ס. ע״ש. והנה מ״ז בס׳ הוראת זקן שפתי צדיק (דיני הגעלה סי״א) כ׳, קערות אע״פ שלפעמים משתמשין בהם בכלי ראשון על האש כיון שרוב תשמישן בעירוי שמערה עליהן מכלי ראשון כך הכשירן. ומור״ם ז״ל הביא מחמירין להגעיל הקערות בכלי ראשון. וכן דעת הרב חקת הפסח. ע״כ. וראיתי להרה״ג רי״ח סופר נר״ו בס׳ מנוחת שלום ח״ז (עמ׳ פז) הנ״ל שהביא ד׳ מ״ז בשפתי צדיק, וכ׳ דבודאי כוונתו שיעשו כסברת הרמ״א ושכך עדיף טפי. ע״ש. אולם אינו מוכרח. אחר שסתם להקל כדעת מרן, ורק הזכיר דעת הרמ״א, שמי שירצה יחמיר. אך אם היתה דעתו להחמיר היה סותם כדעת הרמ״א. ומה שהוסיף הרב סופר נר״ו שכן הוא להדיא בתרגום בלשון ערבי הנדפס שם. יש לציין שהתרגום לא נכתב ע״י מ״ז המחבר מוהרמ״ז, אלא ע״י הגאון רבי מקיקץ שלי זצ״ל (המקי״ש) מח״ס כרמי שלי, כמבואר בהקדמת רבני ג׳רבא לספר הוראת זקן. ע״ש. ומדבריו אה״נ דמוכח דס״ל להחמיר בזה למעשה. אך אין זה אלא חומרא בעלמא ומעיקר הדין נקטינן כעמודי ההוראה ומרן הש״ע. וע״ע בס׳ ויגד משה (עמ׳ עד) שכ׳ ג״כ לדות ד׳ הגרי״ח סופר בזה, ושכמעט היא ראיה לסתור, דאדרבה ממה שלא הצריך להחמיר מדינא רק רצה לומר שעדיף להחמיר, ש״מ שהעיקר לדינא כמרן להקל. ועוד אפשר מפני שבחקת הפסח החמיר, והוא כמרא דאתרא. ע״ש.

יב). אכילת דוחן בפסח. ראיתי בס׳ עלי הדס (עמ׳ תקנט) שכ׳ בשם הרה״ג רבי משה חדאד בספרו קמח סולת (עמ׳ שעט) שהעלה לאסור אכילת הדוחן בפסח כמור״ם, כי ידוע שבעניני דינים של פסח אנו נוהגים להחמיר כסברת מור״ם. ותמה עליו, כי מקום מושבו בעיר נאבל שנגררים אחר תונס, ובהל׳ פסח אינם נוהגים כמור״ם. ואפשר שנהג בביתו בכמה חומרות ע״פ הרמ״א, ובפרט שמוצא משפחתו מג׳רבא, ושם מחמירים באיזה פרטים כהרמ״א. ע״ע. אולם יש לציין דבודאי בג׳רבא עצמה היקלו באכילת דוחן בפסח. וכן מצאתי למ״ז בשו״ת ויען משה (חאו״ח סי׳ נא. במהדו״ח בסימן תמז) שהתיר לאכול דוחן בפסח. [ולענין סוכר בפסח, עי׳ לרמ״א (סי׳ תסז ס״ח) למ״ז בשו״ת ויען משה (חאו״ח סי׳ מו. ובמהדו״ח סימן תסז) ובס׳ הוראת זקן שפתי צדיק (דיני יום י״ד סט״ז) ובשו״ת שואל ונשאל ח״ג (סי׳ פא) וח״ח (סי׳ נה) וח״ט (סי׳ לא) ובשו״ת אוהב משפט (חאו״ח סי׳ כא)

ובשו"ת וישב אברהם (סי' מד). ובחזו"ע (עמ' קטו) ואכמ"ל][ז].

וע"ע להרה"ג רבי רפאל בנימין הכהן נר"ו במכתבו הנד' באו"ת (ניסן תשע"ד עמ' תרסז) שכ' שיש דברים נוספים שנהגו כהרמ"א בפסח מלבד ג' דברים שמנה בברי"כ, וכגון שנמנעו ממצה עשירה ולא אוכלים חסה בע"פ. ע"ש. ואכן לפיה"א מצינו כמה וכמה דברים שהחמירו כהרמ"א. אולם מבואר בהדיא שלא בכל דבר נהגו להחמיר כהרמ"א, אף לדעת מר זקני מוהרמ"ז מאזוז.

ועכ"פ הכא בארה"ק מורה מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א בכל הלכות פסח כדעת מרן השלחן ערוך, וכפי שהורה ג"כ להבה"ח מרן הגר"ע יוסף זיע"א.

כמה גדולה מעלתו וזכותו של כת"ר שזכה להגדיל תורה ולהאדירה בשאלותיו ומכתבים הרבים, ויהי רצון שיזכה להמשיך לזכות את הרבים, מתוך שפע ברכה והצלחה, נחת שלוה ושובע שמחות וכל טוב.

ביקרא דאורייתא
ע"ה יצחק מאזוז ס"ט

ז. ובאשר ציין הגרי"ח סופר (בס' מנוחת שלום ח"ז עמ' פח הנ"ל) למ"ש מ"ז בשפתי צדיק (דיני בדיקה סט"ו), הנה זה לשון מ"ז שם: גם כשחל ערב פסח בשבת, יבטל בסוף שעה חמישית ביום השבת, ויעשה ביעור לחמץ בערב שבת קודם חצות. וכן מכירת חמץ הוא קודם שעה ששית בערב שבת כשאר השנים. ודוקא הביטול שאינו אלא מהיות טוב אין צריך מע"ש אלא בשבת "וכמו שכתב" הרמ"א. ע"כ. המעיין שם יראה שהש"ע לא פליג בזה על הרמ"א. וכנראה לשון מ"ז מוהרמ"ז שם גרם לכך, שהזכיר דברי הרמ"א, וסבר הגרי"ח סופר שהוא משום שדרכו לפסוק כהרמ"א. ואינו כן.

סימן ל׳

מיחם שהניחו עליו חמץ חם פעם אחת, אם הכיסוי טעון הכשר

לכבוד ידידי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה״ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה על מיחם שאירע ופעם אחת הניחו עליו פיתות לחממו, אם הכיסוי טעון הכשר.

הנה מצינו בזה ג׳ שיטות בפוסקים. י״א שא״צ הכשר כלל [ועי׳ בשו״ת ר״פ ח״ג (חאו״ח סימן כח ד״ה הנה) וח״ד (חאו״ח סימן יז) ובבא״ח (פ׳ צו סי״ב) ובס׳ עוד יוסף חי (פ׳ צו ס״א) ובשו״ת פעולת צדיק (ח״א סימן קעב). ע״ש]. וי״א שטעון ליבון [ועי׳ בשו״ת בית דוד (חיו״ד סימן סד) ובפמ״ג (יו״ד סימן צא שפ״ד סק״ג) ומהר״ש קלוגר בחכמת שלמה (רס״י צא) ובשו״ת בית אפרים (חחו״מ סימן יז) ובשו״ת חלקת יעקב (ח״א סימן צח) ובשו״ת שבט הלוי (ח״ו סימן קטז אות ג). ע״ש]. וי״א דסגי בהגעלה [ועי׳ בשו״ת דברי מלכיאל ח״ג (סימן נו) ובשו״ת זקן אהרן ואלקין ח״ב (חיו״ד סימן מא) ובס׳ עצי לבונה (סס״י צב) ובדרכי תשובה (סימן קכא ס״ק פג)]. ועי׳ בש״ע או״ח (סי׳ תנא ס״ד, ס״י, סט״ז וס״כ). ועי׳ בשו״ת חתם סופר (חיו״ד סי׳ קיד) ובחוו״ד (סימן צו ביאורים סס״ק ז). ועי׳ להרב אורי גלדסאי באו״ת (ניסן תשס״א סימן עח) ולהרה״ג ר׳ רונן הכהן באו״ת (ניסן תשס״ב סימן עו, ניסן תשס״ד סי׳ סט, שבט תשע״א סי׳ נב) שכ׳ להקל שא״צ הכשר. וע״ש.

והעיקר להלכה כדעה אמצעית דבעי הכשר, וסגי בהגעלה. ואף שכמה פוסקים ס״ל דבעי ליבון, יש לצרף דעת הסוברים דחמץ היתרא בלע. ולפיכך סגי בהגעלה. וכ״פ מו״ר אבי הגאון הרב מצליח חי מאזוז (באו״ת ניסן תשס״ג סימן פב, ושוב נדפס בספרו תורת חיים בסוה״ס סי׳ טז, וכ״כ עוד בקצרה לעיל מינה בעמ׳ קלז). וכ״פ מרן ראש הישיבה בספרו ה׳ נסי ח״ב (סי׳ יב). וכ״כ בשו״ת ברכת יהודה (ח״א סי׳ לד, ח״ה סי׳ לט עמ׳ קיד, ח״ז סי׳ עח). וכ״כ בהערות איש מצליח על המשנ״ב (סי׳ תנא ס״ו, ובסוה״ס) שטעון הגעלה. וכ״כ מ״ד הרה״ג ר׳ רזיאל הכהן בשו״ת מחקרי ארץ ח״ג (סי׳ יח אות ו), ושכ״כ בשו״ת חלקת יעקב (ח״א סי׳ צח אות ב, ובדפו״ח

חאו"ח סי' ר). וע"ע בילקו"י (חיו"ד כרך י עמ' פ) בשם מרן הגר"ע יוסף. [ועי' בחזו"ע פסח (עמ' קלז הע' טז במוסגר), ובהליכו"ע ח"א (עמ' רפד טור א' בסופו). ע"ש]. וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"י ס"ה). וכ"כ בשו"ת קול אליהו טופיק ח"א (חאו"ח סימן כח. וע"ע בח"ב חיו"ד סי' ב). וע"ע ביתד המאיר (ניסן תשס"ד סי' קעה). וע"ע בשו"ת אלישיב הכהן ח"ב (סי' לו) ולהגר"ע אוירבאך בקובץ גלאט (גליון כ' עמ' קס) ובס' חוקי דעה (סימן מא) ובס' ברכת יצחק (סי' תנא עמ' מח). ולגבי גוף המיחם, באול"צ הנ"ל החמיר אף בזה, אולם מו"א נר"ו ביאר להקל במיחם שא"צ הכשר כלל, וכ"פ מו"ר רה"י שם, ובהע' אי"מ שם. וע"ע להרה"ג ר' יוסף פרץ בשו"ת יוסף לקח ח"ב (עמוד תקפו) ובשו"ת דברי דוד טהרני ח"א (חיו"ד סי' י') ולידי"נ הרב בני רביבו בקונטרס כרביבים עלי עשב (סי' ח'). ואכמ"ל.

ויהי רצון שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, ונזכה לגאולה שלימה במהרה בימינו, אמן.

ביקרא דאורייתא
בברכת חזקו ואמצו
ע"ה יצחק מאזוז ס"ט

סימן לא

ספירת העומר קודם ברכות התורה

בס"ד, ט"ו אייר תשפ"ב

למעלת ידיד נפשי הגאון המופלא מזכה הרבים הגדול מעוז ומגדול הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וברכה.

בדבר שאלתו אודות אדם שלא ספר ספירת העומר בלילה, האם מותר לספור ספירת העומר בבוקר תיכף בשעה שקם, קודם ברכות התורה.

נראה שרשאי לספור ספירת העומר בברכה. (ועי' בש"ע סי' מו ובאחרונים גבי מזמורים הנאמרים דרך תפלה קודם קריאת התורה). ועכ"פ בנ"ד דקיום מצות ספירת העומר קודם ברכת התורה, מותר, רק לא יקרא לשם יחוד.

וזה ייתכן אף באופן שעלה על יצועו לישון והתעורר באמצע הלילה, ונזכר שלא ספר ספירת העומר, שעדיף שיספור כעת ספירת העומר שהוא עדיין הזמן לכולי עלמא, ויברך על הספירה. ורשאי לספור ספירת העומר ללא ברכות התורה. (דאף שמי שישן על מטתו שנת קבע בלילה והקיץ משנתו ורוצה לעסוק בתורה ולאחר מכן לחזור לישון, אנן בדידן נקטינן שיקרא כעת ברכות התורה, אף שבבוקר שיקום משנתו יברך שוב ברכות התורה). ואדרבה אם יברך ברכות התורה וילמד מעט לימוד ממש, מכניס ראשו במחלוקת האם צריך לברך ברכות התורה ב' פעמים שהרי מברך ברכות התורה כאשר יקום פעם שניה משנתו בבוקר.

בברכת חזק ואמץ
יצחק מאזוז ס"ט

סימן לב

הסרת שער בלייזר בימי ספירת העומר

לידי״ן מיחידי סגולה, אשר פועל רבות להרים קרן התורה, חובר חיבורי מחוכם, חכם וסופר מהיר הרה״ג ר׳ **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר״ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה האם מותר לבצע הסרת שער בלייזר בימי ספירת העומר.

הנה נשאלתי בזה גם מידי״ן הרב יוסף אביטבול נר״ו, וכתב שהיה מקום לחשוב להקל בזה כי אין זה הסרת שער, אלא רק מניעה, הנה יסוד האיסור לא להסתפר בספירת העומר ממה דאיתא בגמ׳ ביבמות דף סב ע״ב שמתו תלמידי ר״ע וכו׳ ומשו״ה נוהגים מנהגי אבילות, ובשו״ע סימן תצג ס״א שנהגו שלא להסתפר מחמת זה, יעו״ש, ונראה דהאיסור הוא משום שמחה, וא״כ היכא שהוא מביא לו שמחה אסור, וא״כ ה״ה הסרת שער ע״י לייזר שעוקר את שרשי השערות אף שאינו נראה עכשיו מ״מ הרי הוא מונע דבר עתידי, אבל לכאורה אין לאסור את זה כיון שאין לנו אלא מה שגזרו חז״ל, ואין אנו יכולים לגזור גזירות מדעתנו, וממילא נראה דליכא לאסור בהא, וכ״ש דהוא רק מניעה וכמו שמצינו בב״ק דמניעת ריוח לא חשיב הפסד ה״ה הכא. ואמנם היה נראה לדמות דין זה למש״כ הפוסקים בעיקר הדין אם מותר לעשות טיפולי לייזר להסרת שער, ולפי הפוסקים האוסרים אין כאן מקום לדון, אבל יש מקום לומר דאף להמתירים מ״מ מודו דאיכא כאן איזה הסרה, וממילא לכאורה נראה דיש מקום להחמיר בזה. וכן נראה להוכיח ממש״כ בחזו״ע יו״ט עמ׳ ריא שלאשה נשואה שרי להוריד שער במקומות המכוסים בגוף וכו׳ אף בחול המועד, אף שהוא יפוי הגוף, ומוכח דהוא לכאורה חשיב מלאכה דשמחה, וא״כ נלמד לדידן דבספירת העומר לגברים באופן המותר יהיה מקום להחמיר בזה. שוב לאחר חופשי בזה בדברי הפוסקים מצאתי בשו״ת משנת יוסף חלק ט׳ סימן קלד שנשאל בזה אם מותר להסיר שער לנשים ע״י מכונה שעוקרת השער מהשורש בימים האסורים בתספורת, וכתב שנראה שתספורת שייך רק במקום גדילת שער והסרה במכונה מסתמא הוא במקום שאינו צריך לגדול שם שיער ואי״ז בכלל איסור תספורת, אבל כתב שם שבמקום שמייפה את הפנים והראש כגון גבות העיניים הרי זה בכלל תספורת ואסור כיון שפעולה זו מייפה הפנים מיד ויעו״ש עוד לגבי דין אשה, ומ״מ למדנו מדבריו הגדר דמה

שאינו עוקר שיער אלא רק מונע גדילת השיער אינו בכלל האיסור, [ועיין עוד בחזו״ע תעניות עמ׳ קסד] וא״כ נראה דיש לבדוק כל מקרה לגופו אם יש שערות במקום עשיית הלייזר או לא, ואולי גם תלוי בזה היאך הלייזר עובד. ובהיות שלא מצאתי עוד בפוסקים שכתבו בזה, אשמח לקבל חוו״ד של כת״ר שליט״א. עכ״ד.

הנה לנשים אין איסור כלל להסתפר בימי ספירת העומר (ולא נהגו להחמיר בזה אלא האנשים), כי כתב מרן בש״ע יו״ד (סימן שצ ס״ה) שאשה מותרת בנטילת שער אחר שבעת ימי אבלות. ואם באבלות קרובה התירו בתוך שלושים, קל וחומר באבלות רחוקה. וכן פסקו בחזון עובדיה יו״ט (עמ׳ רסא) ובשו״ת אור לציון (פי״ז ס״ג). ועי׳ בשו״ת רב פעלים ח״ד (סוד ישרים ס״ס טו).

ולגבי גברים שנהגו להמנע מתספורת, הנה לפי הנשמע על מנת לבצע הסרת שער בלייזר, תחלה מגלחים את כל השער הנראה לעין, ולאחר מכן הלייזר מכלה את שרשי השערות. **ולכן** בודאי שאין להתיר לגלח את השער הנראה לעין בימי ספירת העומר.

רק אם כבר נתגלח השער [כגון מי שגילחוהו באונס], יש לדון אם מותר להסיר שרשי השער ע״י לייזר. ויש מקום לצדד שעל זה לא גזרו חז״ל. ועי׳ בחזו״ע יו״ט על הקולא לגלח הזקן בערב שבת, כי לא גזרו על גילוח הזקן בזמנם. אמנם יש רבים שפלפלו בקולא זו והחמירו, וגם בחזו״ע לא היקל בכל אופן. עכ״פ בנ״ד לכאורה קיל טפי. וצ״ע עוד בזה.

ויש לציין שמי שהתירו לו לגלח בימי ספירת העומר, כגון היוצא מבית האסורים. נראה ברור שרשאי לגלח לגמרי גם בלייזר.

ואחתום בברכה לכבודו שימשיך לזכות את הרבים בדרכו הנפלאה בשאלות אקטואליות ומעשיות וקודשא בריך הוא חדי מאד בפלפולא דאורייתא ובפרט במעדני כהן כה״ג, ונזכה לראות במהרה בביאת משיח צדקנו במהרה.

ביקרא דאורייתא

ע״ה יצחק מאזוז ס״ט

סימן לג

שמיעת שירים בחוג התעמלות או חוג מחול בימי ספירת העומר

כ"ו ניסן תשפ"ב

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה בו כבוד השי"ת נגלה מזכה הרבים הגדול הגאון הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א שלום וישע רב.

בדבר שאלתו האם מותר לערוך חוג התעמלות או חוג מחול (ללמוד לרקוד) אשר תוך כדי הלימוד שומעים שירים ומוזיקה, בימי ספירת העומר.

א. מקור המנהג, עפ"ד הרב מגן אברהם (סי' תצג סק"א) שכתב, לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור, ונ"ל שאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות. וכ"כ במשנה ברורה (סק"ג).

ועל פי זה הורו פוסקי הדור האחרון שיש להמנע משמיעת שירים, אף שאינם בכלי שיר רק שמיעת שירים מוקלטים.

היתר לצורך רפואה

אולם מותר לשמוע שירים לצורך רפואה. ובימים האחרונים נשאלתי על אשה הסובלת מחרדות, וזקוקה לשמיעת שירים, ובזה נראה ברור דשרי. וכן הורו פוסקי הדור האחרון (וע"ע בהליכות שלמה פסח פי"א הע' נד).

ודע, שבכלל ההיתר בשמיעת שירים לצורך רפואה, יש להתיר אף לנהג מכונית וזקוק לשמיעת שירים על מנת שלא יירדם.

ולפיכך אף בשמיעת שירים בחוג התעמלות, אם זקוקים להתעמלות לצורך רפואה יש להקל.

שמיעת שירים שלא למטרת שמחה

ב. ואף אם אין זקוקים לשמיעת השירים לצורך רפואה, לכאורה יש מקום להקל לשמוע שירים בזמן לימוד חוג התעמלות, משום שאין שמיעת השירים לצורך שמחה. ואף בזמן לימוד חוג מחול יש מקום לצדד כן.

ואכן כתבו פוסקי הדורות האחרונים להקל בכמה אופנים כאשר שאין שמיעת השירים למטרת שמחה, כגון לצורך פרנסה. וכ"כ בפרי מגדים (סי' תקנא אש"א סק"י) שאף בימי בין המצרים, ישראל שפרנסתו כלי זמר אצל גוי בבית משתאות, מותר כדי פרנסה,

ואף דבר האבד י״ל דשרי להרויח כהאי גונא אם אין שכיח כלל. ע״ש[א].

והוא הדין לאבל על קרוביו בתוך שלושים יום, ועל אביו ואמו בתוך י״ב חודש, שמותר לנגן בכלי שיר לצורך פרנסתו. וכמו שהורה הפמ״ג שם. וע״ע בחזון עובדיה אבלות ח״ב (עמ׳ שמט).

וכן יש להקל לגננת המשמיעה שירים לילדים בימי ספירת העומר או בין המצרים, וכן כאשר עומדת בשנת האבל על הוריה.

ומכל מקום בחוג מחול, נראה שמאחר שכולו ענין של שמחה, יש להמנע אם יש אפשרות. (ועי׳ בקובץ מבית לוי חט״ז עמ׳ פח ס״א). ובמקום הפסד וצורך, ראיתי למרן ראש הישיבה שליט״א שהורה להקל בתשובה על ההולכת לחוג ריקוד, שאם לא תלך בימי ספירת העומר תצטער מאד כי תפסיד מחומר הלימודים. והשיב להקל, רק לא להתאמן בבית.

בברכת חזק ואמץ
יצחק מאזוז ס״ט

א. וגם בשו״ת ציץ אליעזר חלק טז (סימן יט) כתב במי שלומד באופן קבוע שיעורים פרטים בנגינה אצל מורה פרטי ומשלם לו על כל שיעור סכום מסוים, אם מותר לו להמשיך ללמוד גם בג׳ השבועות מי״ז בתמוז עד ט״ב. והביא שבשו״ת זכר שמחה (סי׳ ס״ז) מיקל לצורך לימוד, ולכן אם יש הפסד ודבר האבד הן מצד התשלומים ההמה הן מצד איבוד זמן הלימוד מותר. ע״ש.

וע״ע בפסקי תשובות (סי׳ תצג הערה לז) שהביא להקל לצורך פרנסה, בשם הגר״מ פיינשטיין בשו״ת אגרות משה ח״ג (סי׳ פ״ז) ושו״ת קנין תורה ח״ב (סי׳ צ״ט). ושיש מתירים למדריכים להכין כתה של ילדים וכדו׳ למסיבה וכדו׳ להצגה בליווי שירה וריקודים - כשהילדים קטנים והכיתה סגורה והמדריכים או המחנכים עוסקים בכך לצורך פרנסתם, ואם צריך לצורך הלימוד הנ״ל שמיעת קטע נגינה מהקלטה יש להקל, ויש להדגיש בפני התלמידים שאין להקל בשמיעת זמר ומנגינות ואין זה אלא לצורך השיעור בלבד. אבל להשמיע ניגונים מטייפ וכלי זמר (שלא בדרך אגב כנ״ל ולצורך שיעור) אסור אף בגני ילדים, וכ״ה בקובץ מבית לוי מנהגי הגר״ש ואזנאר ח״א (עמ׳ נ״ז).

סימן לד

שמיעת מוזיקה בשלושת ימי ההגבלה

עש"ק פ' במדבר, שלושת ימי ההגבלה תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה באותם שאינם שומעים מוזיקה בימי ספירת העומר עד חג השבועות, האם אפשר להקל בימים אלו לשמוע מוזיקה, מאחר ובעוה"ר כעת שונאי ישראל הרימו ראש ומשגרים טילים לעבר ישובי ישראל והילדים נמצאים בביתם ושרויים בפחד וחלחלה. (ע"כ השאלה). הנני להשיב בס"ד.

א. בעיקר המנהג בקרב חלק מעדות האשכנזים שאינם שומעים מוזיקה עד שבועות, ראשית יש לציין את המקור לכך.

הנה מאחר ומתו תלמידי רבי עקיבא מהפסח עד פרוס עצרת, לכו"ע נוהגין איסור ל"ג ימי אבילות. רבים נוהגים למנות ל"ג יום עד ל"ג לעומר [ולספרדים עד ל"ד לעומר, כמבואר בש"ע (סי' תצג ס"ב)[א]].

אולם יש שמחשבים את ל"ג הימים של האבילות באופן שונה, כמבואר בבית יוסף (סימן תצג) בשם הר"י ן' שועיב, בשם התוספות, שמה שאמרו ל"ג לעומר אינו כמו שנוהגים, אלא שלשים ושלשה יום כשתסיר שבעת ימי הפסח ושבע שבתות ושני ימים של ראש חודש, שהם ששה עשר ימים שאין אבלות נוהג בהם, נשארו מן הארבעים ותשעה יום שלשים ושלשה יום. עכ"ל.

וכתב הרמ"א בהגהתו בשלחן ערוך (סי' תצג ס"ג): "בהרבה מקומות" נוהגים להסתפר עד ראש חדש אייר, ואותן לא יספרו מל"ג בעומר ואילך, אע"פ שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו. ע"ש. והיינו שאין להסתפר עד

א. וביאר בביאור הלכה (ד"ה יש נוהגים) דלשיטה זו תלמידי ר"ע מתו ל"ד יום, וראיה ממדרש שמתו מפסח עד פרוס עצרת, והוא ט"ו יום קודם עצרת. וכשתסיר ט"ו יום ממ"ט, נשארו ל"ד יום שלמים שמתו, אלא דמקצת היום ככולו, ומשו"ה מסתפרין ביום ל"ד בבקר. וזה דעת הש"ע. אכן לדעת הרמ"א שם בס"ב משמע דס"ל דפסקו מלמות ביום ל"ג, וכמו שכתב הגר"א שם, ומקצת היום ככולו, ולפי שיטה זו המנהג שאין מסתפרין מפסח עד יום ל"ג בבוקר ומשם והלאה עד עצרת מותר. ע"ש.

שבועות ממש. וע״ע במשנה ברורה (ס״ק יד)[ב].

ושיטה שלישית מצינו בזה, וזה לשון המשנ״ב (ס״ק טו): הנה במדינתנו המנהג לישא ולהסתפר בג׳ ימי הגבלה, ע״כ מסיק המ״א דצריך ליזהר שלא לישא ולהסתפר בשני הימים של חודש אייר, וגם בראשון של ימי הגבלה בבוקר דוקא, דאמרינן מקצת היום ככולו. וא״כ עי״ז יושלם ל״ג ימים שאנו נוהגים אבילות עבורם. וכתב הח״א שכן המנהג ג״כ בק״ק ווילנא, שנוהגים איסור מיום א׳ דר״ח אייר עד ג׳ סיון בבוקר, מלבד בל״ג בעומר נוהגין בו היתר. ויש מקומות שנוהגין להקל רק בר״ח אייר ובל״ג בעומר, ובר״ח סיון עד שבועות. ובענינים אלו יתפוס כ״א כפי מנהג מקומו. ע״כ.

נמצא דנידוננו תלוי בחילוקי המנהגים הנ״ל, ואי אפשר להקל כקולי דמר וקולי דמר, וכמ״ש הרמ״א שם. דהוי תרי קולי דסתרי אהדדי. ולכן מי שנהג כדברי המשנ״ב, יכול להקל בימי ההגבלה. אך מי שנהג כדעת הרמ״א, יש לו להחמיר עד שבועות ממש.

ב. ובעיקר דין שמיעת שירים בכל ימות השנה האריכו הפוסקים, ועיין בדברי הרמב״ם (פ״ה מהלכות תענית הי״ד) ובאו״ח (סי׳ תק״ס ס״ג) ובאחרונים שם, ובשו״ת מהרש״ג ח״ב (סי׳ קנ״ה) ובשו״ת יחוה דעת ובשו״ת בית נאמן ח״א ובשו״ת שבט הלוי ח״ב (סי׳ נ״ז) וחלק ו (סימן סט).

ועיין בשו״ת שבט הלוי חלק ח (סימן קכז) שכתב וז״ל: בענין שמיעת ניגונים מטיעפ רעקארדער בימי המצרים, כבר בארתי בשבט הלוי (ח״ב סי׳ נ״ז) דטיעפ הוא כלי שיר גמור, וא״כ לא מבעיא בבין המצרים דאסור עפ״י המבואר באו״ח (סי׳ תקנ״א), אלא אפילו כל השנה הוה בכלל כלי שיר כאשר הוכחתי מדברי הרמב״ם שם, ע״פ המבואר באו״ח סי׳ תק״ס. ולדעתי אפילו אם הטיעפ נעשה משירה בפה נהפך לכלי שיר. אלא שכהיום מקילים אפילו מדקדקים בזה, ויש ללמד עליהם זכות, ופעמים הרבה עושים לפקח עצבותי׳ ושרי, ובפרט בנשים שכיח זה, ובמק״א [ח״ו סי׳ ס״ט] הארכתי יותר בנדון זה. ע״כ.

ב. ולשיטה זו תלמידי ר״ע מתו ל״ג ימים שלמים, דהיינו ביום שא״א תחנון לא מתו, א״כ כשתוציא שבעת ימי הפסח, דהיינו מיום שני של פסח, ועוד ששה שבתות ושני ימים ר״ח אייר ויום אחד ר״ח סיון שלא מתו, א״כ הרי נשארו ל״ג שלימין שמתו. ולפ״ז מתו עד עצרת. ולנגד אלו הל״ג ימים קבלו ישראל ע״ע קצת אבילות ל״ג ימים (אלא שיום אחד מהן יש להקל במקצת יום דהוא ככולו, ובחרו ביום ל״ג בעומר. ואולי מאיזה טעם. פמ״ג). דהיינו לנכות ממ״ט יום של העומר, ט״ז ימים הראשונים, דהיינו מיום שני של פסח עד יום שני של ר״ח אייר, יש ט״ז ימים שאותן ימים מקילין בהן, ונשארו ל״ג שלימין עד עצרת ומתאבלין בהן, ולפ״ז אותן שמסתפרין מל״ג ואילך וגם בר״ח אייר טעות הוא בידם דליכא ל״ג יום. כ״כ כ״ז ביאור הלכה (ד״ה יש נוהגים). ע״ש.

ואכן כמה פוסקים התירו שמיעת שירים בימי ספירת העומר למניעת עצבות ומתח וחרדה וכיוצא. עיין בהליכות שלמה (פי"א הערה נד) ובשלחן שלמה (עמ' שסא הערה כב) ובספר הלכות חג בחג (הלכות ספירת העומר פ"ז עמ' סג) ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ד (סי' לז). ועוד רבים. וע"ע בספר אבני דרך (חט"ז סי' פה הנד"מ). [ואף בימי מגיפת הקורונה היו אנשים בבידוד והיה קשה עליהם מאד ללא שמיעת מוזיקה, והתירו להם כמה פוסקים בדורנו באופנים מסויימים. ואכמ"ל].

ולפי דבריהם יש להקל אף בנ"ד.

ג. ומכל מקום יש לציין שאף על פי שעפ"ד האר"י (שער הכוונות דרוש הפסח דרוש י"ב) אין להסתפר עד חג השבועות, מ"מ אין צריך להמנע מכך משמיעת מוזיקה בכל הימים הללו עד שבועות. אחר שאינו מטעם אבילות כלל, אלא ע"פ הקבלה אין להסתפר. ולכן מותר בהחלט לשמוע מוזיקה מיום ל"ג לעומר גם לנוהגים כדברי רבנו האריז"ל. וע"ע למר אבי בשיעורו הנדפס בגליון הלכות מעשיות (גליון קלו אות י). ע"ש.

ויה"ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך שפע ברכה והצלחה שובע שמחות וכל טוב. אמן.

בברכה רבה

יצחק מאזוז ס"ט

סימן לה

כשחל יו"ט בערב שבת, אימתי זמן קריאת שמו"ת

לידידי היקר מיחידי סגולה, אשר פועל במשך שנים רבות להרים קרן התורה על ידי שאלות אקטואליות וחיבור ספרים רבים בכל מקצועות התורה, הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה כשחל יום טוב בערב שבת, אימתי זמן קריאת שנים מקרא ואחד תרגום.

ואכן בחג השבועות הבעל"ט שיחול ביום ששי לפרשת נשא[א], יש לדון אימתי יש לקרוא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. דאע"ג דבכל שבוע ע"פ הקבלה יש לקרוא לכתחלה שמו"ת ביום ששי כמ"ש בשער הכוונות (דף סב ע"א), מ"מ מאחר ונודע דדעת הרמ"ע מפאנו דאין לקרוא תרגום ביו"ט, צ"ע אימתי הנכון לקרוא שמו"ת לפרשה זו.

[וכן יש לדון בזה בשביעי של פסח שחל בע"ש, לבני א"י[ב]. וכן יש לדון בזה בראש השנה שחל בחמישי וששי, בין לבני א"י ובין לבני חו"ל. ובשנה כזו יש לדון ג"כ ביום שמחת תורה לבני חו"ל, מאחר וביום שחל יום א' דר"ה יחול ג"כ שמיני עצרת, נמצא שלבני חו"ל יחול יום שמחת תורה ביום ששי].

והנה הרמ"ע מפאנו במאמר מעין גנים (דף א' ע"ד, בנד"מ בס' מאמרי הרמ"ע ח"ב עמ' קעז) כ' בזה"ל: אין תרגום אלא ביום ולא בלילה כלל, שלא להגביר מדת הדין יותר מדאי. ולא בשבת ויו"ט לעולם, לא בתורה ולא בנביאים שאז מלכות נכללת בזכר, ואין לה קריאת תרגום בפני עצמה. וכו'. וחולו של מועד איננו בכלל ימים טובים לד"ז, ודוקא יחיד הוא שלא יאמר תרגום בשבת ויו"ט, אבל צבור הואיל ורב גובריהו לחלוק לו כבוד לתרגום בכל זמן, והקדיש תמיד מיד ראיה

א. ויש לציין ששאלה זו שייכת רק בא"י, כי בחו"ל בשבת חל יו"ט שני של גלויות, וקוראים פרשת "כל הבכור" (כמבואר בש"ע סי' תצד ס"ב, ומאחר וחל בשבת מתחילין מ"עשר תעשר" כמ"ש הלבוש שם). ובשבתות שלאחמ"כ חלוקים בני א"י ובני חו"ל בקריה"ת, שבא"י קראו פרשת נשא ובני חו"ל קראו פרשת כל הבכור כנ"ל. ומצד שיחול חג השבועות ביום חמישי לא יתכן כידוע, כי לא בד"ו פסח ולא גה"ז עצרת (ש"ע סי' תכח ס"א).

ב. אך לבני חו"ל לא שייכת שאלה זו, כי ביום שבת חל יו"ט שני ש"ג, וקוראים בשמיני של פסח פרשת כל הבכור, ומאחר וחל בשבת מתחילים מ"עשר תעשר" ומפטירים "עוד היום בנוב" (עי' ש"ע סי' תצ ס"ה וס"ח).

מספקת, אם באו לתרגם את הפרשה או את ההפטרה במקום שנהגו שפיר דמי. עכ"ל. (והלשון מגומם קצת במ"ש שהקדיש ראיה מספקת). וכ"כ הרמ"ז באגרותיו (סי' כב) שאין לקרוא תרגום ביו"ט. ע"ש. (ועי' להלן). וטעמו של הרמ"ע, ביאר בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח בהשמטות (סי' י' אות ב)[ג]. ולפ"ז יש לברר אימתי הנכון לקרוא שמו"ת בזמנים הנ"ל.

הוכחות היפך ד' הרמ"ע ע"פ הקבלה

תשובה: א. לכאו' יש הוכחה שאף האר"י גופיה לא ס"ל כהרמ"ע מפאנו, דהנה מהרח"ו בשער הכוונות (דף סב ע"א) כ', דתיכף כשסיים האר"י תפלת שחרית יום ו' היה קורא שנים מקרא ואחד תרגום, והיה דוחק עצמו לקרותה ביום ו'. והיה אומר כי זהו סוד והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו. זולת אם אירע לו אונס גדול מאד, שאז היה קורא הפרשה שמו"ת אחר סיום תפלת שחרית דיום שבת, קודם סעודת שחרית. ע"כ. ולכאורה כוונתו שמשום שצריך לקרות התרגום ביום ששי מטעם הכנה לשבת, היה מקפיד לקרוא בששי, ובמקום אונס גדול מאד לא היה קורא בששי. ולכאו' לא הוה ליה קפידא בקריאת התרגום בשבת, ומטע"ז כשלא יכל לקרוא ביום ו' היה קורא בשבת. ומה שהוצרך ל"אונס גדול מאד" שאז היה קורא בשבת, אינו מטעם שיש קפידא בקריאת תרגום בשבת, דאם איתא הו"ל להזכירו. אלא כל הטעם שהוצרך ל"אונס גדול מאד" הוא לבאר מה הטעם שלא יכל לקרוא ביום ו' שיש בו טעם של הכנה. ואם כן הוא מבואר לפ"ז דהאר"י והרמ"ע פליגי אם יש מניעה בקריאת תרגום ביו"ט. וא"כ שפיר נקטינן כהאר"י לקרוא תרגום ביו"ט ושבת. ובפרט לפמ"ש הרה"ג רי"ח סופר נר"ו בס' כנסת יעקב (קונט' ז' אות ד) בהרחבה, ומנה למעלה מעשרה מקומות

ג. אמנם לפי הפשט ודאי שאין חשש בקריאת תרגום בשבת ויו"ט. וכן מבואר בדברי רבים מהראשונים שקוראים שמו"ת ביום שבת. עי' בתוס' (ברכות ח:) ובס' העיתים (סי' קעד) ובס' האורה (סי' נו) ובמחזור ויטרי (סי' קיז) ובכלבו (סי' לז) ושבלי הלקט (סי' עה) וארחות חיים (דין קריאת שמו"ת אות א, ב) ובפסקי הריא"ז (ברכות ח.) ובאו"ז (סי' מב) וברוקח (רס"י נג) ובראב"ן (סי' פח) ובמרדכי (ברכות סי' יח). ואף גבי יו"ט, מצינו בדין קריאת פ' וזאת הברכה, שכ' בארחות חיים (הל' קריה"ת אות נח) שנהגו להסדיר פ' וזאת הברכה כל א' בביתו בליל יום טוב שמו"ת לאור הנר על השלחן. ע"כ. וכ"כ בכל בו (סי' כ דף יב ע"א, עמ' בדפו"ח). וכן יש להוכיח ממ"ש בהגהות מימוניות (פי"ג מהלכות תפלה אות ש). וכן ראיתי עוד בס' יוסף אומץ יוזפא (סי' תתרסה) שכ' שכשחל שמחת תורה יום ו', אל יבטל מתוך סעודתו העברת שמו"ת מבראשית קודם לשבת, שהיא עיקר המצוה, שהמצוה בזמנה היא ערב שבת. ע"כ. וכן ראיתי בשם סידור היעב"ץ (ח"ב דף קמג ע"ב) שכ' שיש לקרוא פ' וזאת הברכה ביום שמיני עצרת. וכן מבואר במאמ"ר (רס"י תרסט) ובחסד לאלפים (סי' רפה ס"א) שאין חשש בקריאת תרגום ביו"ט.

שהרמ״ע כתב דבריו ע״פ הקבלה, ודבריו סותרים דברי האר״י. וע״ש שדברי הרמ״ע במקומות הרבה מיוסדים על קבלת הרמ״ק ולא על קבלת האר״י, וכן שהשתמש הרמ״ע בקונטרסים דשאר גורי האר״י, ולא במשנת מהרח״ו הברורה. ע״ע. ולפ״ז אפשר דאף הכא תנא הוא ופליג. ואם כן הוא בודאי דנקטינן כדברי האר״י. וכן ראיתי בס׳ פקודת אלעזר (סי׳ רפה ס״א ד״ה ענין) שכ׳, אני בעוניי כך נוהג פעמים אין מספר לקרות שמו״ת בליל שבת, כשלא קריתי אותה עם הציבור ביחד כשיש לי טירדת מצות ת״ת שיש עימו כתיבה. ומ״ש הרמ״ע שאין לקרות תרגום בשבת ויו״ט, זה היפך מ״ש בשער הכוונות שהאר״י קרא שמו״ת ביום שבת. ולתפוס מעט מדבריו לענין למנוע בליל שבת שלא נכתב בהדיא בשעה״כ, ולהניח ענין יום שבת שנכתב להדיא בשעה״כ, הנה מה לי ולעסק הזה לתפוס כלל סודות שלא גילה האר״י בח׳ שערים, בשלמא דבר שהוא אסור ע״פ דין הש״ס ועמודי ההוראה והפוסקים או דבר שגילה האר״י לאסור, הגם שעפה״ד מותר ראוי למנוע, הגם שעי״כ מצער עצמי לאיזו סיבה, משא״כ דבר שאינו אסור עפה״ד כלל ועיקר, והוא מסודות שלא גילה האר״י, אין לי הכרח לצער עצמי קצת אפי׳ בשביל הפרטים שלא נתגלו להדיא להיפך בדברי האר״י, והרי כמה דברים בקבלת הרמ״ע מפורש להדיא בדברי האר״י להיפך, וא״צ לפרטם וכמה מהם כתובים אצלי בסימן קכו. איך שיהיה סודות שלא גילה אותם אצלי האר״י אין אחריותם עלינו. ע״כ. מיהו בעיקר הוכחתו מהאר״י שקרא בשבת, כבר נתבאר שהאר״י קרא דוקא במקום אונס. וכבר השיגו הרב המגיה שם.

אלא שאין זה מוכרח כ״כ בפשט ד׳ שעה״כ, ויש מקום לומר שאף קריאת התרגום בשבת לא ניחא ליה להאר״י, ורק במקום אונס גדול מאד היה קורא בשבת. [וע״ע בס׳ ככר לאדן (סי׳ ה אות ז), ובסו״ד משמע דס״ל שהקפידא בקריאת תרגום אפשר דקבלוה מתלמידי מהרח״ו]. ועכ״פ דון מינה דאף בנ״ד אם לא קרא הפרשה שמו״ת קודם שבת, בודאי דשפיר דמי לקרוא הפרשה שמו״ת אף לפי הקבלה.

והנה מהרח״ו בשער המצוות (דף לד סע״ב) כ׳, ביום ו׳ תקרא כל הפרשה כולה שמו״ת. ובערב שמחת תורה אע״פ שאינו יום ערב שבת, תקרא פ׳ וזאת הברכה שמו״ת. ע״כ. וכ״כ המג״א (סי׳ רפה סק״י) והאליה רבה (ס״ק יא) ועוד אח׳. וע״ש בפמ״ג (אש״א סק״י). והנה הא ודאי דא״א להוכיח מדכתב לקרוא בערב שמחת תורה, ולא כ׳ לקרוא בשמחת תורה עצמה דס״ל להאר״י כהרמ״ע שאין לקרוא ביו״ט, די״ל דכל טעם ההקדמה הוא משום הכנה. ואנוכי הרואה בשו״ת שמחת כהן אלחדד (סי׳ קיט) שכ׳ שמד׳ האר״י הללו מוכח נגד דברי הרמ״ע, כי

הנה מפורש יוצא אומרו בערב שמחת תורה ולא אמר וביום הו"ר תקרא פ' וזאת הברכה וכו', נראה דגם לבני חו"ל אמר מר שיקראו אותה בערב שמח"ת דהיינו ביום טוב שמיני חג עצרת. עכת"ד. אולם י"ל דתנא בארץ ישראל קאי, וערב שמח"ת הוא הו"ר, ולא מיירי ביו"ט. וה"נ מסתברא דקאי על ארץ ישראל, דהוי אתריה דמר. וגם דא"כ לא הול"ל ערב שמחת תורה אלא הול"ל שמיני עצרת, כפי שאכן כן נקטו בלשון זו כמה אחרונים. [ועכ"פ בדברי הגאון רבי חיים פלאג'י בספרו רוח חיים (סי' רפה סק"ד) מבואר שיש לקרוא לכתחלה בשמ"ע. ושכן מבואר בס' חמדת ימים (סוכות פ"ז אות כו, עמ' תסד). ובספרו מועד לכל חי (סי' כה אות יג) כ' שכן מנהגם. ע"ש. ועי' להלן בהע' בדבריו. וכ"כ מר בריה בס' יפה ללב ח"ב (סי' רפה סק"ח, ובדפו"ח ס"ק יז) דנקטינן לקרוא בערב שמחת תורה (שהוא שמיני עצרת). ע"ש. ומבואר שהבין בד' שעה"כ דמיירי בחו"ל וכד' השמח"כ הנ"ל. ועי' לו להלן (סי' תרסד ס"ק טז, בדפו"ח ס"ק כב) שכ' שלפ"ד החיד"א, בשעה"כ מיירי בא"י. ושוב חזר בו היפה ללב בספרו ויאמר יצחק (סי' תרסד, בדפו"ח נדפס ביפה ללב שם ס"ק כג) וכ' לקרוא בהו"ר].

ועוד ראיתי למרן הגר"ע יוסף זצוק"ל, שאף שבשו"ת יבי"א ח"ו (חאו"ח סי' ל' אות ה') וחזו"ע סוכות (עמ' תנ) מבואר דס"ל שלכתחלה יקרא קודם יו"ט, מ"מ בחזו"ע שבת ח"א (עמ' שכט, של) כ' שיקרא שמו"ת בערב שמיני עצרת או בליל שמיני עצרת, ופקפק על ד' הרמ"ע ממ"ש בשו"ת שמחת כהן אלחדד שדייק מד' האר"י שאף בשבת ויו"ט יכול לקרוא תרגום [א"ה. אמנם ביבי"א שם דחאו שאינו מוכרח וכמבואר לעיל, מ"מ הוסיף כאן דבריו רק לחזק הדברים להקל], ושהחיד"א כ' איני חש לסודות שלא גילה האר"י. והוסיף עוד, הן עתה בא לידי מאמר מעין גנים של הרמ"ע מפאנו, ושם כתוב, בשמ"ע או בשמח"ת יקראו וזאת הברכה בלי תרגום, ואח"כ בו ביום יקרא פ' בראשית שמו"ת, הואיל ולא סגי בלא"ה. ועוד שהוא יו"ט שני. וכיון שהותר לו התרגום לפ' בראשית הותר לו ג"כ לפ' וזאת הברכה, כיון שהיא מצוה בשעתה, וא"צ לקרותה בהו"ר. נמצא שהרמ"ע מפאנו עצמו הדר תבריה לגזיזיה. הילכך אף לכתחלה יכולים לקרות שמו"ת של פ' וזאת הברכה בליל שמ"ע או ביום שמ"ע, קודם סיום הקריאה בס"ת בביהכ"נ. עכת"ד. (וע"ע בשו"ת יבי"א חלק יא חאו"ח סי' יח אות ג שג"כ צידד להקל). איברא שבעצם ההוכחה מהרמ"ע מפאנו הרי טעמא יהיב בכפיל'א אמאי שרי, חדא מפני שא"א בענין אחר כיון שיו"ט חל בע"ש ובעינן הכנה מע"ש לשבת בראשית (ולא התיר היכא דאפשר בלאו הכי, כגון בערב שמחת תורה), וגם שהוא יו"ט שני של גלויות.

אולם אכן משמע מדברי הרמ״ע דהיכא דלא קרא פ׳ וזאת הברכה קודם שמחת תורה, יקרא בשמח״ת. (והוסיף עוד טעם משום שהוא יו״ט שני). ועכ״פ בס׳ יצחק ירנן ח״א (סי׳ כט, ל) וח״ד (סי׳ מה) התיר לקרוא תרגום בשבת וביו״ט. וכ״כ בס׳ ברכת יהודה ח״ב (סי׳ כ׳). וע״ע בקובץ שואל ומשיב (ח״ב עמ׳ רסג)[ד].

דברי הרמ״ז בנ״ד והפוסקים שחששו לכתחלה לד׳ הרמ״ע מפאנו

ב. והנה בעצם ענין קריאת פ׳ וזאת הברכה בשמח״ת, אנוכי הרואה בס׳ אגרות הרמ״ז (סי׳ כב) שנשאל וזת״ד: הבנתי מפי מעכ״ת שאין לומר בי״ט הפרשה שמו״ת, כדת מה לעשות בפ׳ וזאת הברכה, אי שפיר דמי להשלימה שמו״ת ביום שמ״ע. וכן כשחל יום שמח״ת ביום ו׳ שאז ג״כ קורים פ׳

ד. ועוד יש להוסיף שלכאו׳ נהגו להקל נגד הרמ״ע בג׳רבא, כי מנהג ג׳רבא לקרוא שיר השירים עם תרגום בשביעי של פסח, [כמ״ש בס׳ ממלכת כהנים (עמ׳ שסא) ובס׳ גאולי כהונה (מע׳ ש׳ אות יג), ושמחלקים לב׳ הימים הטובים, שביעי ושמיני של פסח. ע״ש. וע״ע בס׳ שיר ציון בס׳ ערבי פסחים. וכ״כ מרן ראש הישיבה שליט״א בס׳ ה׳ נסי ח״א (עמ׳ שלט), ומפי השמועה הביא שכן הוא גם מנהג בבל. וע״ע בס׳ עלי הדס פי״ב סל״ז שכ׳ שיתכן שנהגו כן גם בתונס בדורות הקודמים] ולכאו׳ הרי אין קוראין תרגום ביו״ט. ואפשר דשאני תרגום הכתובים דקיל טפי, דבגמרא (מגילה ג.) איתא דתרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר׳ אליעזר ור׳ יהושע, ותרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי. (ומבואר בגמ׳ שלא ניתנה רשות לתרגם הכתובים). ואכן מלשון הרמ״ע מפאנו הנ״ל שכתב: ואין תרגום לא בשבת ויו״ט לעולם, ״לא בתורה ולא בנביאים״ שאז מלכות נכללת בזכר, ואין לה קריאת תרגום בפני עצמה וכו׳. ע״כ. אפשר שבכתובים קיל טפי, והטעם כנ״ל שלא מצינו בגמרא שתרגום הכתובים מקורו מפי הנביאים. ויש לדחות. ועוד אפשר ע״פ מ״ש הרמ״ע מפאנו לאחמ״כ ״דדוקא יחיד הוא שלא יאמר תרגום בשבת ויו״ט, אבל צבור הואיל ורב גובריהו לחלוק לו כבוד לתרגום בכל זמן״. ואפשר דזה ג״כ הטעם שנהגו להקל, משום שנהגו לקרוא התרגום במקהלות. ולכאו׳ יש להעיר עוד דהא באמירת ״ובא לציון״ בשבת וביו״ט קוראים ג״כ התרגום, וכן יש להעיר מהמנהג לקרוא בשבת חתן הפסוקים ״ואברהם זקן״ עם התרגום. אולם לפי האמור דבקריאת תרגום בציבור אין חשש, ניחא שפיר. אך אכתי יש להעיר באדם שמתפלל ביחיד בשבת, שלכאו׳ יש לו להמנע מאמירת התרגום ב״ובא לציון״. ולא שמענו כן מעולם. [ועכ״פ לפי המבואר בתשובה זו שעכ״פ בדיעבד רשאי לקרוא התרגום בשבת, בודאי שיש לאומרם]. (וכן תירץ בכמה מהדברים הנ״ל ידי״נ שא״ב הרב יהונתן שלמה מאזוז נר״ו). ועוד אפשר להוסיף דחלק מהתרגום נהגו לקרוא ביו״ט שני של גלויות, ובזה מפורש ברמ״ע מפאנו דקיל טפי וכדלעיל. וידי״נ הרב רב אשי ברדא תירץ עפ״ד הבא״ח (פ׳ וזאת הברכה סט״ו) לקרוא פ׳ וזאת הברכה ביו״ט אחר מנחה. (ועי׳ להלן בהערה מה שכתבתי בדברי הבא״ח בזה). והיו קוראים זאת אחר חצות היום וזמן מנחה גדולה. ועוד תירץ שכפי שמקילים בקריאת מקרא בלילה אם קורא פירש״י, ה״נ בקריאת תרגום אם קורא פירושו לעברית (או לערבית בחו״ל) ס״ל דקיל טפי. עכ״ד. וצ״ע. [ויש לציין ולהוסיף שכמו כן יש בג׳רבא שנהגו לקרוא ביום שמחת תורה מגלת קהלת עם תרגום ארמי. וכאן בארה״ק מקפיד על כך מ״ז הגאון מהר״י צמח מאזוז שליט״א לקרוא מגלת קהלת משבת חוה״מ סוכות והלאה, אך ללא תרגום].

בראשית בשבת הסמוכה לה, אם יש לומר פ' בראשית שמו"ת ביום שמח"ת. והשיב הרמ"ז: מנהגי בזה כשחל שמחת תורה באמצע השבוע, אני קורא שמו"ת ערב שמח"ת. וכשחל בע"ש אקרא וזאת הברכה ערב שמחת תורה, ושל בראשית "אחר מנחת שמחת תורה"ה. ואע"פ שעדיין העולמות בסוד עילוי יו"ט, מ"מ הוא הכנה לבחינת שבת העתידות בשבת בראשית, וכמו שאנו אומרים אז מזמור לדוד ולכה דודי כנראה מדברי הרב זלה"ה (עי' פרי עץ חיים דף צ"ד

ה. ומהכא מבואר בהדיא דאחר מנחה קיל טפי בקריאת תרגום. וכן הביא בשם הרמ"ז, נכדו של החיד"א רבי משה אזולאי בס' זכרון משה (סי' רפה סק"ז) שיקרא בראשית אחר מנחת שמחת תורה. ע"ש. ובזה יש לבאר דברי הגרי"ח בבא"ח (ש"א פ' וזאת הברכה סט"ו) שכתב שאם לא קרא שמו"ת ביום הו"ר, יקראנה ביום שמיני עצרת "אחר מנחה". ולכאו' בא"י אדרבה עדיף שיקרא קודם שחרית שמתחילים לקרוא פ' בראשית. ושמא מיירי בחו"ל אתריה דמר, דביום שמיני עצרת אכתי לא קראו פ' וזאת הברכה. אך אכתי לכאו' צ"ע מאי שנא אחר מנחה ולא קודם. ומנליה דאחר מנחה קיל טפי. ובאמת בד' הרמ"ז הנ"ל מבואר בהדיא דאחר מנחה קיל טפי. וכן מצינו עוד בס' חמדת ימים (סוכות פ"ז אות כו, עמ' תסד) שכ', אחר תפילת מנחה שמיני עצרת, זכור אל תשכח לקרות פ' וזאת הברכה שמו"ת, וצריך להזהר בזה כי רבים שכחוהו בהשתנות הזמן הרגילים בו מערב שבת לערב שבת ושכחוה. ע"ש. ועי' להגר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים (סי' רפה סק"ד) שהביא מ"ש בחמדת ימים הנ"ל, וכ' ע"ז, נראה דלאו דוקא אחר תפלת מנחה של שמיני חג עצרת, כי הוא הדין קודם מנחה, או אחר מנחה ואפי' עד שחרית שמחת תורה לבני חו"ל, כל עוד שעדיין לא גמרו הציבור פ' וזאת הברכה, איתיה בתקנתא לקרות שמו"ת פ' וזאת הברכה. וכמו כן לבני א"י לקרות שמו"ת פ' וזאת הברכה ביום הו"ר, וגם ביום שמיני חג עצרת בבוקר קודם שישלימו הציבור. ע"ש. ובספרו מועד לכל חי (סי' כה אות יג) הביא ד' החיד"א במחזיק ברכה שבהושענא רבא יקרא וזאת הברכה שמו"ת ואפי' בחו"ל, וסיים, ומנהגנו לקרות ביום שמיני עצרת סדר וזאת הברכה סמוך למנחה או אחר המנחה. ע"ש. ואף מר בריה בס' יפה ללב ח"ב (סי' רפה סק"ח, ובדפו"ח ס"ק יז) כ' לקרוא בשמ"ע, ויותר טוב לקרות קודם מנחה, לפי שאחר המנחה אתי לידי שכחה שהוא טרוד להוציא כליו מן הסוכה וכו', ויש שהוא טרוד במסכת ביק'ורים לחתני התורה כמנהג. ע"ש. וכ"כ עוד להלן (סי' תרסד ס"ק טז, בדפו"ח ס"ק כב), ושכ"כ בסידור עבודה ומורה דרך (דף ד"ש ע"ב). ובס' זכר עשות ארגואיטי (מע' ת' אות צו, ורמז לדבריו המו"ל יפה ללב שם) נשאל על המנהג לקרוא בשמ"ע אחר המנחה, שהרי החיד"א כ' לקרוא בהו"ר, וכ' זכורני כשהיינו מתפללים בביתו ובחומותיו של מהרש"א אלפנדארי היה מנהגו לקרותה בהו"ר. וע"ש מ"ש בזה. וע"ע בשו"ת יבי"א חלק יא (חאו"ח סי' יח אות ג) מ"ש בד' הבא"ח בזה. וע"ע בשו"ת וישב הים ח"א (ס"ס ו') שביאר ג"כ דמיירי בחו"ל, וכ' דהוה קשיא להגרי"ח שא"א לקרוא התרגום בשמיני עצרת כי קריאת פ' וזאת הברכה אינה התיקון לשמ"ע אלא לשמח"ת, ולזה החליט שיקראנה לאחר המנחה דכבר פנה עיקר היום ונמשך לקראת היום הבא. ויש מתייהרים לקייח ד' הבא"ח בא"י, לקרוא פ' וזאת הברכה ביום שמח"ת אחר המנחה, ואין שום טעם בזה, שלא כתב כן אלא לחו"ל. ע"ש. וע"ע לגיסי הרה"ג ר' אביה חדוק במכתבו בס' משח זיתא (עמ' רפד) בשם שא"ב הרה"ג ר' אבי מאזוז נר"ו שביאר ג"כ דמיירי בחו"ל. וע"ע להגר"מ סגרון בקובץ ויען שמואל (חט"ו סי' לא) שצידד ג"כ לבאר שהבא"ח הצריך אחר המנחה משום שאסור לקרא תרגום ביום טוב ובמנחה מסתלקת מעט הארת יו"ט, ואולי יש להגיה בבא"ח אפילו אחר מנחה. וצל"ע. עכת"ד.

רע״ד). וכ׳ שם הרב המגיה, כתוב בקונטריסי תלמידי האר״י שבערב שמח״ת צריך לקרות פ׳ וזאת הברכה שמו״ת, ואני בער ולא אדע נסתפקתי אם אנו שדרים בחו״ל הוא החיוב לקרותה דוקא ביום הו״ר שהוא ערב שמח״ת לבני א״י או ביום שמ״ע שהוא ערב שמח״ת לבני גולה. וכתבתי ספק זה להגאון כמוהר״ר משה זכות נר״ו והשיב בלשון הזה: ובענין תרגום פ׳ וזאת הברכה, אם אני יכול וזוכר אני מקדים לקרותו ערב שמיני עצרת, אבל גם המאחר קריאתו עד ערב ש״ת לא הפסיד, דלא שייכא הכא הכנה דשבת. עכ״ל. ומבואר בהדיא בד׳ הרמ״ז דלכתחלה אף בחו״ל יש לקרותו בערב שמיני עצרת, ואם לא קרא יכול לקרוא ביום שמיני עצרת שהוא ערב שמחת תורה.

וכבר נתבאר לעיל שיש מקום לפקפק בד׳ הרמ״ע. ומ״מ חזינן לכמה מרבוותא קמאי שהחמירו בקריאת תרגום ביו״ט. דהנה בברכי יוסף (סי׳ רפה סק״ד) כ׳ שביום הו״ר יקרא פ׳ וזאת הברכה. האר״י. וגם בחו״ל שעושים ב׳ י״ט יקראנה ביום הו״ר, ומ״מ אם קראה ביום שמיני עצרת לא הפסיד. עכ״ל. וכעי״ז כ׳ מרן החיד״א עוד בס׳ ככר לאדן (סי׳ ה אות ז) ובמראית העין (בליקוטים סי׳ כ אות ד) ובס׳ צפורן שמיר (סי׳ ד אות נח). וכ״פ הבא״ח (ש״א פ׳ וזאת הברכה סט״ו). [וע״ע בבא״ח ש״ב פ׳ לך לך ס״ט שביו״ט אין קורין חק לישראל. וכ״כ בכה״ח סי׳ קלב אות ז׳]. וכ״כ בס׳ מנחת שבת (סי׳ עב ס״ק מד) ובשו״ת אור לציון ח״ד (ס״פ ל״ט בביאור׳. וע״ע בח״ג פי״ח סי״ב). וע״ע בשו״ת מקור נאמן ח״א (סי׳ שעח). והנה המשנ״ב בהל׳ שבת (סי׳ רפה ס״ק יח) הביא ד׳ השערי תשובה (סק״ח) בשם הברכי יוסף הנ״ל שיקרא ביום הו״ר. אך לקמן בהלכות שמחת תורה (סי׳ תרסט סק״ד) כ׳ בשם ״הפוסקים״ שבליל שמחת תורה יקרא הפרשה שמו״ת, שעתה הוא זמנה. ע״כ. ולכאו׳ סותר למ״ש בסימן רפה שלכתחלה לא יקרא בליל שמח״ת. וכן העיר בזה מו״ר בהגהתו בסי׳ תרסט שם, וכ׳ שהעיקר כמו שכ׳ בסימן רפה ע״פ האר״י. ע״ש. וכן נשאל בספרו מקור נאמן ח״א (סי׳ שעז) על סתירת המשנ״ב, וכ׳ כאמור לעיל. ועי׳ בשו״ת קנה בושם ח״א (סי׳ טז) ולהגרח״ק בס׳ שונה הלכות (סי׳ רפה סק״ז, סי׳ תרסט סק״ח) ובס׳ שיעורי מרן הגריש אלישיב (ברכות ח.) בסתירת המשנ״ב. ע״ש.

הסוברים לקרוא בערב יום טוב

ג. ולפי האמור כפי שבשמחת תורה מקדים ליום הושענא רבא שהוא ערב יום טוב, לכאו׳ הכי נמי בנ״ד יקדים לערב יו״ט. וכן ראיתי להגר״מ לוי בתשו׳ (באו״ת אייר תשס״ו סי׳ עח, ושוב נדפסה בשו״ת תפלה למשה ח״ד סי׳ טו) שכ׳ בנ״ד דכיון שא״א, לכאו׳ היה לנו לקרותה ביום ששי אע״פ שהוא יו״ט, דהיכא דא״א קוראים תרגום גם

בשבת ויו"ט. והשיג על מי שכ' לקרוא בליל שבת, שאם אינו חושש למ"ש הרמ"ע שאין לקרוא תרגום בשבת ויו"ט, א"כ היה לנו לקרותה ביום ו' כמו בכל שבוע עפ"ד האר"י. אולם נראה שהנכון לקרותה ביום ה' שהוא עיו"ט, ואין לחוש בזה שמפסיד הכנה לקבלת קדושת שבת, שכבר כ' בבא"ח (ש"ב פ' לך לך סי"א) בשם מהר"א מני שא"צ לקבלת שבת אלא כשיום ו' הוא חול, אך כשיום ו' הוא יו"ט א"צ הכנה. עכת"ד. וכ"כ הרה"ג ר' יוסף זליכה (באו"ת כסלו תשנ"א סי' מו) והרה"ג ר' אברהם מימון (באו"ת טבת תשס"ד סי' לד, ושוב נדפס בספרו שו"ת לב חנון ח"ב סי' לד) והרה"ג ר' פנחס מוסבי בקונ' פנחס יפלל ח"ג (עמ' כג והלאה) שיקרא בעיו"ט. וכן ראיתי למ"ד בשו"ת מחקרי ארץ (הכהן, ח"ב סי' כ אות י) שכ' שאם יכול לקרוא שמו"ת או בשבת או באחד מימות השבוע, עדיף להקדים ליום ה', כי לפי הפשט אין קפידא בהקדמה זו, ולפי הקבלה י"א שנכון שלא לקרוא תרגום בשבת לכתחלה, ומצד הכנה לשבת מסתבר שיש מעלה כל שהיא אף שהוא קודם יום ו', שאע"פ שעיקר ההכנה ביום ו', מ"מ ההכנה מתחילה כבר בשאר ימי השבוע. ע"ש. וכן ראיתי עוד להגר"מ סגרון בקובץ ויען שמואל חט"ו (סי' לא) שכ' שיש לעיין מהו "אונס גדול מאד" של האר"י דבכה"ג היה קורא שמו"ת בשבת, אם כשחל יו"ט ביום ו' חשיב אונס גדול מאד ויקרא בשבת. וראיה שיקרא ביום ה' כיון שיודע זאת קודם ול"ח אונס, ממ"ש האחרונים לקרוא פ' וזאת הברכה בהו"ר אף לבני חו"ל, והנה בחו"ל שעושין שמ"ע ואח"כ שמח"ת, וביום שמח"ת קורין פ' וזאת הברכה ויומים קודם לכן הוא יום הו"ר, וקוראין שמו"ת, דמי ממש לנ"ד שחל יו"ט ביום ו' כגון שבועות, שבשבת קוראים פ' נשא, ובע"ש חל חג השבועות ויקרא יומים קודם לכן ביום ה' שמו"ת. שאם נדמה נ"ד לאנוס שכתבו על האר"י שקרא בשבת, א"כ אף וזאת הברכה בחו"ל שא"א לקרוא בערב שמח"ת [כי הוא יו"ט] הול"ל שיקרא ביום שמח"ת. שהיא יום קריאתה בשבת. ומדוע כתב מרן החיד"א לקרוא ביום הו"ר, אלא ודאי שאנוס של הרב האר"י היינו שלא הצליח לקרוא ביום ו', אבל אם יודע מיום ה' שיהיה אנוס בששי יקרא בחמישי כנ"ד. ולכן יקרא ביום חמישי. עכת"ד.

דעת מהר"א מני שיש לקרוא בשבת

ד. וכל אפיא שוים שאם לא קרא בערב יום טוב, יקרא בליל או ביום שבת, אחר וכה"ג שחל יו"ט בע"ש חשיב אונס, ומצינו להאר"י שבמקום אונס גדול מאד קרא שמו"ת בשבת. אך לכאו' א"כ מאי שנא אם יקרא ביו"ט או יקרא בשבת. הרי בחדא מחתא מחתינהו הרמ"ע. ואדרבה שמא עדיף לקרוא ביו"ט, מטעם הכנה כמו כל ע"ש.

(ובודאי שאין לחוש משום יו״ט מכין לשבת, עכ״פ מאחר שמניח עירוב תבשילין).

אולם ראיתי בשם מהר״א מני בשו״ת מעשה אליהו (סי׳ נו) שכתב: שנה זו שנת תרכ״ז חל שביעי ש״פ יום הששי, וביום שבת קודש פרשת אחרי מות. ולא למדתי שמו״ת ביום הששי להיות יום טוב, כי אם ביום שבת קדש לכתחילה קודם אכילה, להיות שהוא יום טוב וכל נוסח התפלה בפרצוף הכולל דזמני, ופרצוף דיומי ממילא נתקן. ושמו״ת לא שייכי לפרצוף דזמני. ״ואין ללמוד ביו״ט תרגום אלא לצורך הפרצוף הנתקן על ידו באותו יום״. ומחיתי ביד הלומדים ביום ששי שלא טוב עשו. עכ״ל. ומבואר דס״ל שע״פ הקבלה אע״ג דשרי לקרוא בשבת זו התרגום, מ״מ יש חילוק ע״פ הקבלה ויש לקרוא בשבת ולא ביו״ט. וגם מבואר מדבריו שלא נהג לקרוא מעיו״ט[ו]. וע״ע למהר״י רקח בס׳ שלחן לחם הפנים (סי׳ רפה סק״ז). וכן ראיתי עוד כעת להגאון מוהר״ר רחמים אליהו מאזוז באו״ת (תמוז תשס״ו סי׳ קי) שכ׳ שיש לקרוא בנ״ד שמו״ת ביום שבת קודם הסעודה, ואע״פ שמהרח״ו כתב דדוקא אם אירע אונס וכו׳, הכא נמי הוי כאונס, שהרי לקרותה ביום ה׳ נמי לא

ו. ועוד יש לציין שאפשר שגם הרמ״ע מפאנו גופיה מודה שאם לא קרא קודם השבת יקרא התרגום בשבת, שהרי בפוסקים (במדרש ובכל הראשונים) מבואר שרשאי לקרוא שמו״ת בשבת. ולא נראה דהרמ״ע פליג אכולהו. ואע״פ שבלשון הרמ״ע שכ׳ שאין תרגום בשבת ויו״ט ״לעולם״. י״ל. ויש לסייע זאת מד׳ הרמ״ע מפאנו גופיה במאמרו מעין גנים הנ״ל (עמ׳ קפא בדפו״ח) שכ׳, ביום שמ״ע או ביום שמח״ת יקראו פסוקי וזאת הברכה בלי תרגום, ואח״כ בו ביום יקרא פ׳ בראשית שמו״ת, הואיל ולא סגי בלא״ה. ועוד שהוא יו״ט שני. וכיון שהותר לו התרגום לפ׳ בראשית הותר לו ג״כ לפ׳ וזאת הברכה, כיון שהיא מצוה בשעתה, וא״צ לקרותה ביום הו״ר. ובפרשיות הארוכות נכון הדבר להשלימם עם התרגום באותם ערבי ימים טובים שחלו ביום ד׳ כאמור. אבל פרשת בראשית שאין לה שבוע כה״ג צריך בהכרח לקרוא אותה שמו״ת ביום ו׳ שהוא יום שמחת תורה, דכיון שהוא יו״ט שני אין להקפיד היכא דלא אפשר. ע״כ. ומבואר דהיכא דא״א אין להקפיד. ואף כי יש לחלק, מ״מ נראים הדברים כדלעיל. ואיברא דהחיד״א בצפורן שמיר (סי׳ ד אות נח) כ׳, אם נאנס ביום הששי ולא קרא הפרשה שמו״ת, יקראנה ביום שבת שמו״ת. ודלא כמי שכ׳ דבשבת לא יקרא תרגום. ע״כ. ואם כיוון על הרמ״ע, מבואר דס״ל דהרמ״ע מחמיר אף בדיעבד. (ואפשר דנפקא ליה מדשרי הרמ״ע דוקא בהנ״ל. אך י״ל). וכ״כ הרה״ג ר׳ מסעוד הכהן אלחדד בשות שמחת כהן (סי׳ קיט). וכ״כ בשו״ת וישב הים (ח״א סי׳ ו׳) שמודה הרמ״ע במקום אונס. וכ״כ בשו״ת יבי״א ח״ו (סי׳ ל׳ אות ה׳). ואף שראיתי בשו״ת יצחק ירנן ח״א (סי׳ כט סוף אות ב) שכ׳ להשיג עמ״ש בשמח״כ הנ״ל שהרמ״ע מודה בדיעבד, ממ״ש הרמ״ע דמי שקרא הפרשה שמו״ת במשך השבוע וסיימה ביום ה׳ ואירעו אונס ביום ו׳ שאינו יכול לומר כל הפרשה כמשפטה, א״צ תשלומים כלל שהרי השלים הפרשה, ואנוס רחמנא פטריה שהרי עבר יומו. ור״ל שעבר יומו ואין לו תשלומים עוד, אע״ג דבשבת אכתי זמניה הוא, מ״מ אינו יכול לקרותה כי אין קוראים תרגום בשבת. עכת״ד. יש להעיר דהתם שאני דטעמא יהיב שכבר השלים הפרשה עד יום חמישי. ומה דמות יערוך למי שלא קרא כלל שמו״ת.

הגיע זמנה, וביו"ט הרי אין לקרות תרגום. אבל מה שהזכיר הרמ"ע מפאנו שבת, נראה דדרך אגב נקטה, שהרי במדרש שהביאו התוס' (ח.) מבואר שקורין בשבת, וכן משמע מדברי מהרח"ו. ואם אמרו דקי"ל כהש"ס נגד הקבלה, כ"ש דנקטינן כהמדרש ומהרח"ו נגד הרמ"ע. לכן נ"ל יותר דדרך אגב נקט שבת. ועיקר דבריו הוא על יו"ט. ומר גיסי ביצחק ירנן חלק לגמרי על הרמ"ע ולכן פסק שיקרא בחג עצמו. ואני בעוניי נראה לי שכיון שמרן החיד"א והגרי"ח חששו לדבריו ביו"ט, עדיף למיחש ויקרא בשבת בבוקר קודם התפלה, או אחרי התפלה קודם הסעודה. וכמדומה לי שכך נהג אמה"ג זצ"ל בחו"ל. ע"ש. ושוב נדפס בספרו שו"ת כסא אליהו ח"א (סי' סב). [מיהו מ"ש שהרמ"ע שהזכיר לא לקרוא תרגום בשבת הוא לאו דוקא, לפע"ד הוא דוחק. וכן מוכח בהדיא מד' הרמ"ע גופיה להלן (דף ב' ע"ד, והובאו דבריו לעיל) שאם קרא הפרשה שמו"ת במשך השבוע והשלימה ביום חמישי ואירעו אונס ביום הששי, שא"צ תשלומים, שהרי עבר יומו. ע"כ. וקשה אמאי לא יקרא בשבת כמבואר במדרש, והרמ"ע לא מקפיד כלל על קריאה בשבת. ומוכח דבודאי מקפיד הרמ"ע על קריאה בשבת. ואף דהתם כבר קרא פעם אחת פסקי פסקי במשך השבוע ורק לכתחלה מצרכינן ליה לחזור ולקרוא, מ"מ אם איתא שביום שבת מותר לקרוא לכתחלה, הו"ל להצריך לקורא לכתחלה בשבת]. וכ"כ הרב גדעון גילקרוב באו"ת (סיון תשס"ו עמ' תרחצ) בשם מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א. וכן הנהיג מ"ז הגאון מהר"י צמח מאזוז לתלמידים בישיבת כסא רחמים. (וכ"כ במחזור איש מצליח עמ' תקסב, ובשו"ת יוסף לקח מועדים ח"א עמ' קח). וכ"פ בהלכה ברורה (סי' רפה סכ"ג. ועי' לעיל סי' רלח סט"ז). וכ"כ בשו"ת וישב הים ח"א (סי' ו') שיקרא בליל או ביום השבת. ע"ש. וכ"כ הגר"א עפג'ין נר"ו בס' דברי שלום ח"ז (עמ' תכה) עפ"ד מהר"א מני הנ"ל. (וע"ע לו בח"ו עמ' רנא). וכ"כ בשו"ת מבשרת ציון מוצפי ח"א (סי' לד) שדעת הגרב"ץ אבא שאול שיש לקרוא בשבת, ושכן נהגו כמה מחכמי ירושלים, וכ' עוד שאע"פ שהרמ"ע הקפיד שלא לקרותו בשבת, ביום שב"ק שפיר דמי דמצינו למהרח"ו שהעיד שהאר"י נהג כן. ע"ש. וע"ע בס' משח זיתא (סע' מד) ובס' מנחת מאיר (פ"ז סי"ד) שביארו ג"כ שיקרא ביום שבת.

מסקנא דמילתא: ע"פ הפשט אין חשש בקריאת תרגום ביו"ט ובשבת. ואמנם הרמ"ע מפאנו הזהיר שע"פ הקבלה יש להמנע מקריאת תרגום בשבת ויו"ט. אך במקום אונס שלא קרא קודם השבת, רשאי לקרוא בשבת. לפיכך אף פרשת וזאת הברכה, אם לא קרא קודם שמחת תורה, רשאי לקרוא ביום טוב.

ומן האמור יתבאר דאף ביו״ט שחל בערב שבת, מאחר ויש אונס רשאי לקרוא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום בשבת. וי״א שהנכון להקדים לקרוא הפרשה שמו״ת ביום חמישי ערב יום טוב, דמאחר ויש חשש ע״פ הקבלה בקריאת תרגום ביו״ט ובשבת, נכון שיקדים ליום חמישי. ואע״פ שעיקר ההכנה בקריאת התרגום היא ביום ו׳, מ״מ כל שעושה הכנה אף מתחלת השבוע אפשר שיש מעלה כל שהיא. וי״א שעדיף שיקרא בשבת, הואיל וביום חמישי עדין לא הגיע זמן קריאת שמו״ת ע״פ הקבלה. ואף שיש פנים לכל צד, מצינו למהר״א מני שנהג לקרוא שמו״ת בשבת, וביאר טעם ע״פ הקבלה לקרוא בשבת. וכן נהגו מ״ז הגאון איש מצליח והגרב״ץ אבא שאול ועוד. וכן מורה ובא מרן ראש הישיבה הגר״מ מאזוז שליט״א.

והנה הדברים הנ״ל נדפסו בירחון אור תורה, ומצורף כאן תשובה למי שהגיב על הדברים.

בדין מכין מיו״ט לשבת, בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום ביו״ט שחל בערב שבת

ליל ששי אור לד׳ תמוז תש״פ

לכבוד הרה״ג רבי יהודה נפתלי שליט״א

אחר דרישת שלומו הטוב. קבלתי מכתבו ובו שאלת חכם חצי תשובה, סובב הולך על מה שדנתי בתשובה בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום ביו״ט שחל בערב שבת, וכת״ר כתב לדון על זה אם יש חשש מכין מיו״ט לשבת. והתענגתי מצוף אמרותיו וזיו ביאוריו.

הנה למעשה אף כת״ר באריכות דבריו הנפלאים (בד״ה אמנם) כתב שלפי מנהג העולם, יש להקל בזה שאין איסור מדין מכין מיו״ט לשבת, ורק שאל אמאי לא הארכתי לציין שדבר זה שנוי במחלוקת. ע״כ. ובאמת יש עוד מקומות שאפשר להאריך בהם בתשובה זו, אך מאחר ועיקר הדיון הוא בקריאת תרגום ביו״ט, (ונקטינן להקל דמהני עירובי תבשילין לקריאת שמו״ת), לא ראיתי צורך להאריך בפרטי דינים המסתעפים.

אולם הנני להוסיף שאף אם נאמר דלא כהאור זרוע (שכת״ר הסתמך עליו בנימוק להקל), נראה דבנ״ד בקריאת שמו״ת אין איסור מכין מיו״ט לשבת. ולכאורה יש להוכיח להקל גם מדברי הרמ״ע מפאנו גופיה, ממ״ש במאמרו מעין גנים (עמ׳ קפא בדפו״ח): ביום שמיני עצרת יקרא פסוקי וזאת הברכה בלי תרגום, וכן יעשה ביום שמחת תורה הואיל והיא פרשת היום. ואח״כ בו ביום יקרא פרשת בראשית שמו״ת הואיל ולא סגי בלאו הכי, ועוד שהוא יו״ט שני כדלקמן. וכיון שהותר לו התרגום לפרשת בראשית הותר לו ג״כ לפרשת וזאת הברכה תחלה, כיון שהיא מצוה בשעתה ואין צורך א״כ לקרותה ביום ערבה, אלא יאמר אז הפסוקים המיוחדים לאותו היום בלבד

כמנהגו בכל שבוע. ופרשת בראשית צריך בהכרח לקרוא אותה שמו"ת ביום ו' שהוא יום שמחת תורה, דכיון שהוא יו"ט שני אין להקפיד היכא דלא אפשר. ע"כ. ומפורש שקורא פרשת בראשית ביו"ט שחל בערב שבת. ולא אסר משום מכין מיו"ט לשבת, ומבואר בהדיא שיש להקל בנ"ד. אמנם יש לדחות דהרמ"ע ס"ל דטעמא דקריאת שמו"ת בע"ש אינה מטעם הכנה לשבת כהאר"י. ואכתי תיבעי לן אליבא דהאר"י.

והנה מהרש"ם בס' דעת תורה (סי' תקכח) הביא שהרע"ק איגר דעתו נוטה להתיר להציע המיטה מיו"ט לשבת גם בלא עירובי תבשילין, כיון דחלבי שבת קרבין ביו"ט כדאיתא ספ"ז דשבת, וכתב ע"ז מהרש"ם, מצאתי בירושלמי (פ"ב דביצה ה"א) דמפורש שמציעין המיטה מיו"ט לשבת כמו שמציעין מלילי שבת לשבת, ולפ"ז "כל דבר שאין בו מלאכה מותר לעשות מיו"ט לשבת". ע"ש. וא"כ אף קריאת שמו"ת שאינה מלאכה כלל בודאי דשריא. ועכ"פ מרן הגר"ע יוסף בספרו הבהיר חזון עובדיה יו"ט (עמ' שב) התיר לגלול ס"ת מיו"ט לשבת, ע"י עירוב תבשילין. ע"ש.

ונראה לענ"ד דבקריאת שנים מקרא ואחד תרגום אין לחוש כלל מדין מכין, משום שנהנה בלימוד ביו"ט עצמו, (ואף עדיף מגלילת ס"ת לצורך הקריאה בשבת, שכעת ביו"ט עצמו אינו קורא כלל). והרי כבר הזכיר כת"ר שהתירו הפוסקים לישון הרבה בשבת ע"מ שיוכל להשאר ער במוצ"ש, רק שלא יאמר כן בהדיא בפיו. והוא אע"פ שבכל שבת אינו ישן כלל, ובשבת זו ישן הרבה למעלה ממידותיו, ואעפ"כ שרי. ולא אמרינן שכיון שבכל שבת אינו רגיל לישון כך חשיבא הכנה הניכרת. ואם כן אף בלימוד תורה לצורך מבחן שייערך בימות החול או קריאת שמו"ת, שכעת הוא נהנה בלימודו, לא חשיב הכנה הניכרת ואסורה.

ובאמת גם מהר"א מני בשו"ת מעשה אליהו (סי' נו) ביאר הטעם שלא לקרוא ביו"ט, ולא העיר כלל בזה מדין יו"ט מכין לשבת. [וכת"ר התייחס לדבריו וכתב לבארו, ולענ"ד אין זו כוונתו].

ועוד יש להוסיף שיש כמה טעמים במצות קריאת שמו"ת, ולשאר הטעמים בודאי שאין חשש הכנה מיו"ט לשבת. ועכ"פ ע"י עירוב תבשילין נראה ברור שיש להקל בזה, שבזה קיל טפי. וכולה הך מילתא בדרבנן, ואף את"ל שיש בזה ספק אליבא דחד טעמא במצות קריאת שמו"ת, ספיקא דרבנן לקולא.

ובאשר כתב לבאר בדברי מרן החיד"א בס' ככר לאדן (סי' ה אות ז), הנה שם כ' החיד"א על מי שקורא חק

לישראל אף ביו״ט, והעיר ע״ז שלא נאמרו דברים אלו רק למצניעיהם וכו׳. וכ׳ שתיקון קריאת הפסוקים שמו״ת בכל יום הוא מהאר״י, ושמעתי ממקובלים מופלגים אשר היו בעיה״ק ירושלים ת״ו כי קריאה זו לא תיכון ביו״ט. ומה גם שהרמ״ע כ׳ שאין קורין תרגום ביו״ט. ומטעמים אלו נהגנו שלא לקרות הסדר הנז׳ ביו״ט. ואם רוצים בני החברה יכולים לקרות בש״ע הלכות חג בחג שהוא תקנת משה רבינו ע״ה. וכו׳. ע״כ. ומבואר דמיירי בקריאת חק לישראל, ואהא קאמר שלא תיכון ביו״ט (וכפי שכתבו כמה אחרונים שלא קוראים חק לישראל ביו״ט. ואין זה ענין כלל לדין מכין מיו״ט לשבת או כיוצא בזה, אלא שביו״ט א״צ לתיקון הרוחני הנעשה מקריאת חק לישראל).

ועז חפצי וחשקי להאריך יותר להשתעשע בדב״ק, ולהאריך בבירור שיטות הראשונים והאחרונים בד״ז דעירובי תבשילין, אך מאחר וראשי טרוד בעיון וכתיבה בסוגיות אחרות, אסתפק בזה לע״ע. ויהי רצון שיפוצו מעיינותיו חוצה מתוך שפע ברכה והצלחה, נחת שלוה ושמחה, בהשקט מרגוע ובטחה. אמן.

ביקרא דאורייתא
ובכבוד רב,
יצחק מאזוז ס״ט

סימן לו

בדין בשר ויין בחג - לאדם שאיבד חוש הטעם מחמת נגיף הקורונה, ובענין אם מותר למעט אור בחנות אתרוגים שלא יבחינו בחסרונות האתרוג, ובענין אם מותר לראות תמונת אדם רשע שברח מבית הכלא ע"מ שאולי יוכל לסייע במציאתו

בס"ד, מוצ"ש חול המועד סוכות תשפ"ב.

לכבוד ידיד נפשי ואהובי מזכה הרבים ומקים עולה של תורה באופן מפליא, מרביץ תורה בישראל, אין גומרים עליו את ההלל, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

א. בענין השאלה אודות אדם החולה במחלת הקורונה ומחמת כן אבד ממנו חוש הטעם, ומטע"ז גם כשאוכל בשר אינו חש בטעם הבשר, האם חייב לאכול בשר ביום טוב. וכן אדם שאינו חש בטעם היין, האם מחוייב לשתות יין בחג.

הנה בפסחים (קט.) איתא, תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם - ביין. תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש. ועיין בביאור הלכה (סימן תקכט ס"ב ד"ה כיצד) שכתב, עכשיו שאין בהמ"ק קיים אין יוצאין ידי חובת שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו שחרב ביהמ"ק, כיון שאין לנו בשר שלמים. ומ"מ מצוה יש גם באכילת בשר, כיון שנאמר בו שמחה [כן מתבאר מדברי הב"ח וש"א]. והמחבר שלא הזכיר בשר, אזיל לשיטתיה בב"י. ולענין יין, סמך על מה שהזכיר בס"א שצריך לקבוע סעודה על היין. ע"ש.

וגם בחול המועד יש מצות שמחה, כמבואר במשנה ברורה שם (סי' תקכ"ט ס"ק ט"ז) שגם חוה"מ הוא בכלל מועד לענין שמחה. ע"ש.

ומטע"ז יש מצוה על כל אדם לשתות יין בחול המועד. ועיין להגר"ח קניבסקי זצ"ל במכתבו למר חמיו הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, (ונדפס

בקובץ תשובות ח"א סי' נ"ז אות ג') כתב, שמעתי בשם מו"ח שליט"א שיש חיוב לשתות רביעית יין בחוה"מ כל יום. וקשה לי דבעירובין (דף מ' ע"ב) מבואר דבימי חוה"מ אין לרוב האנשים יין, כמ"ש רש"י שם ד"ה מכל מקום. וכן בסוכה (דף מ"ז ע"ב), כמש"כ רש"י שם ד"ה מ"מ. ורצוני לידע אם באמת הורה כן מו"ח שליט"א. ע"כ. והשיבו הגרי"ש אלישיב זצ"ל: הגמ' בסוכה מ"ז, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה, אף שמיני טעון וכו. א"כ בזמן שביהמ"ק קיים קעסקינן, ואז עיקר השמחה הוא באכילת בשר שלמים, וע"ז קאמר הש"ס כוס כל יומא מי איכא. אבל אחרי שחרב הבית שאין שמחה אלא ביין, בודאי כל יהודי השומר תו"מ ידאג שיהיה יין כל ימות החג, לקיים המצוה של ושמחת. גם הגמ' בערובין קאי על מה שנאמר בקהלת תן חלק לשבעה וגם לשמונה, דקאי על זמן שביהמ"ק קיים. ע"ש. .

ועכ"פ לכאורה אדם זה שאינו חש בטעם הבשר והיין, אינו שמח באכילה והשתיה, ומחמת כן אין שום מצוה בזה. [וכ"כ בספר שבות יצחק (על הל' פסח עמ' קכא) שמי ששונא יין באופן שאין לו בו שום הנאה ואין טעמו ערב לו כלל, א"צ לשתותו, שכיון שאין לו בו שמחה אינו מקיים מצות שמחה בשתייתו. ע"ש].

אכן אם עדיין יש שמחה בזה, כגון אם יש אדם שעדיין היין משמחו אף שאינו טועם טעם יין, בודאי שיש מצוה לשתות בחג יין. ובפרט שיש מקום לומר ששתיית היין היא גם דרך כבוד כדרך בני אדם עשירים. [וידועים דברי רבותינו, שהזרוע לחיים וקיבה ראוי לכהן לאכלם צלי אש בחרדל שנאמר למשחה בהם כדרך שהמלכים אוכלים אותו, והיינו גם אם כהן זה חפץ לאכלם מבושלים].

ב. ובדבר השאלה השנית, על מוכר אתרוגים שאינו מתקים בחנותו תאורה חזקה מחמת שאינו חפץ שיבחינו בכל הנקודות הקטנות שיש באתרוג, האם יש איסור לעשות כן או שחייב להתקין אור חשמל חזק מאד בחנות על מנת שיבחינו ויביטו היטב באתרוג קודם הקניה.

הנה אף שראוי שהאדם לא יחפש טצדקי שהאנשים לא יבחינו בחסרונות האתרוג, אך בודאי שאי אפשר לחייבו לעשות תאורה חזקה כל כך, והרי האנשים בודקים האתרוג, וביכולתם לחפש אור חזק ולבדוק היטב. והמוכר אינו מערים עליהם ומסתיר את חסרונות האתרוג. ובדבר כזה שאינו אלא "שב ואל תעשה" אינו נקרא שמרמה את הבריות, ואין בזה איסור[א].

א. עיקר הדברים הפוסלים באתרוג – שלא יהיה חסר, ושלא תהיה נקודה שחורה בשליש

ג. ובדבר השאלה השלישית, שפרסמו התמונות של ששה המחבלים שברחו מבית הסוהר בערב ר"ה תשפ"ב, האם ראוי להתעמק בתמונות כי אולי ימצא אחד מהם ברחוב וידע להזעיק המשטרה, או שעדיף לא להביט כלל במחבלים הללו.

הנה בפשטות במקום פיקוח נפש יש להקל אפילו באיסורי דאורייתא, וקל וחומר לכל כיוצא בנידון דידן. אלא שבמציאות לכאורה אין תועלת בראיית תמונות המחבלים הללו, כי גם אחר בריחתם אינם מסתובבים במקומותינו של הציבור החרדי, אלא בכפרים הערביים או מחוץ לגבולות ישראל.

ויהי רצון שנזכה לשמוח בשמחת המועדים בבית קדשנו ותפארתנו במהרה בימינו, אמן.

ביקרא דאורייתא
אוהבו בלו"נ
יצחק מאזוז ס"ט

העליון, ושלא יהיה 2 נקודות בחלק התחתון. ואין פוסל נקודה שחורה אלא אם נראית לעין רגילה, אבל אם אינה נראית אלא במזכוכית מגדלת, אין חשש.

עלים – אלו רק הידורים. כששמים אתרוג על השלחן – אחר יומים יהיה כתמים חומים. אינו פוסל, אך מנומר במראות הכשרים, דן החת"ס להכשיר במקרה שהיה בזמנו, וטען להקל שכיון שנוצר עי שכל העיר משתמשים בזה, זהו הידורו שכל העיר משתמשים בו. בחזון עובדיה מכשיר במנומר במראות הכשרים.

אם מניחים את האתרוג על השלחן ולא על מגבת, נוצר במקום חומצה שמשנה את הצבע באותה נקודה. אומרים שאפשר לשטוף את האתרוג אחר התפלה, וכך לא ישנה את המראה.

אתרוג א"י – טוב יותר מחו"ל מהודר. וכן הקפיד על כך רבי ינון חורי ועוד. אבל אפשר למצוא גידול א"י מהודרים, כגון אתרוגי מרוקו שגידלו בארץ.

אתרוג טבל – לא טוב ליטול ממנו בחג ראשון. ולכן צריך להפריש תרו"מ לפני החג.

אתרוג ערלה - פסול, כי ערלה אסורה בהנאה. כתותי מיכתת שיעוריה, והרי אתרוג שיעורו כביצה

שיעורו כביצה, אם כשנקטף היה 100 גרם, אך שביוט נחסר ונהיה 50 גרם פחות מכביצה – מחלוקת הפוסקים, ולכן יקח מחבירו ויברך עליו ואח"כ יטול שלו.

סימן לז

בדין מלאכה בחוה"מ שאין בה טירחא ואינה לצורך המועד, ובדין מלאכה בחול המועד בצרכי רבים

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, אשר פועל וטורח בכל כחו ואונו להרים קרן התורה על ידי שאלות אקטואליות, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה האם הותר לעשות מלאכה בחוה"מ שאין בה טירחא ואינה לצורך המועד.

וכבר נשאלתי מידי"ן הרה"ג רבי אלחנן פרינץ בכעי"ז, האם מותר להטעין פלאפון ביום האחרון של חול המועד, שלכאורה עושה מלאכה שאינה לצורך המועד. כי ע"י שהסוללה תהא מלאה, אחר החג יוכל להשתמש בזה כהרגלו. ואין ההטענה נועדה לשימוש בחול המועד עצמו. ואולי יש לחלק בכמות הבטריה שיש במכשיר, דאם יש מעט, אין לו להטעין. אך אם הבטריה גמורה, עליו להטעין, שמא יצטרך את הפלאפון בחג או מיד בצאתו בענייני פיקוח נפש. או אולי, 'נתת דבריך לשיעורים', ויש לאסור כל הטענה דהיא אינה מיועדת לצורך המועד. אולם יתכן דחשיב כאותם מלאכות שאדם עושה אותם מאליו מבלי לשים לב. כמו כן, זו איננה מלאכה שיש בה טירחא. עכ"ד במכתבו.

ולענ"ד פעולה פשוטה שאין בה טירחא, לא נאסרה בחול המועד. וכן פסק הגרש"ז אויערבאך, עיין בספר חול המועד כהלכתו (פ"ב ס"ט – סי"ב ובהערות שם). ואמנם יש שהחמירו אפילו בפעולה קלה שאין בה שיהוי (וע"ע בס' ארחות רבינו ח"ב מהדו"ח עמ' קמה). אולם רבים מקילים בזה, וכן עיקר. וע"ע בפרי מגדים (סי' תקלז משז"ז סוף סק"ג). [ועי' בשלחן גבוה סי' תקלז ס"ק יב, ובכף החיים אות יג, כה, ובספר נתיבי עם שם. ובחזון עובדיה יו"ט עמ' קפה. ודו"ק]. ולרווחא דמילתא אוסיף כי בעצם ההטענה בשעות האחרונות בערב יו"ט, אם הפלאפון כבה לגמרי בודאי שמותר להטעינו, אף אם כרגע אינו משתמש בו, הואיל וייתכן ויצטרך להשתמש לאיזה צורך בודאי שמותר להכניסו לשקע ולהטעין. אולם גם אם יש כעת הסוללה טעונה מעט, וחפץ שהסוללה תהיה טעונה במלואה, יש לציין שמבחינת המציאות לא ברור מהי צריכת הסוללה, שאף אם הסוללה טעונה מעט, כמה פעמים קורה שאם מאריך בשיחת טלפון הסוללה כבה במהירות יותר מהרגיל. לפיכך גם אם יש בסוללה מעט, יתכן

מאד שיצטרך יותר בחוה"מ עצמו, ושפיר הוי צורך המועד. ועוד יש להוסיף סברא שהזכירו כמה אחרונים שאין לחוש משום מכין משבת לחול בנטילת קלי צום וכדומה, משום שפעולה שאדם עושה אותה בשבת אינה לחסוך זמן בימות החול, אלא כי אין אפשרות לעשותה ביום חול, מותר לעשותה בשבת. ומטעם זה התירו נטילת קלי צום. ובנ"ד ג"כ יתכן שיצטרך לפלאפון תיכף במוצאי החג. ובלאו הכי מעיקר הדין יש להקל בפעולה קלה שאין בה טירחא, ובפרט לסוברים שמלאכת חול המועד דרבנן. (וע"ע באו"ת ניסן תשפ"א עמ' תרנח, מ"ש בנ"ד דמלאכה שאין בה טירחה כלל לא נאסרה בחוה"מ).

ומידי דברי בו אציין במה שנשאלתי עוד מהרה"ג הנ"ל, על אשה יר"ש המועסקת במשרה בכירה במס הכנסה במוקד הפיצויים לנפגעי נגיף הקורונה, ונדרשת לעבור על התיק של העסקים שהגישו ולחתום על כך. ומהשעה שחתמה על ההצהרה מקבל האדם בעל העסק תוך ארבעים ושמונה שעות את כספי הפיצויים לחשבונו. נכון לימים אלו של ער"ח ניסן, היא עוברת בכל יום על עשרות תיקים, ועובדת שעות מרובות. ויש לשאול האם מותר לה לעבוד בחול המועד פסח (עד היום החשיבה לימי חופשה בחול המועד, על מנת שלא לעבוד במועד). שכן אם היא תקח חופשה אנשים לא יקבלו כעת את הפיצויים אלא הדבר ידחה (ונראה דיש להגדיר זאת כדבר האבד לזולת - לאנשים הצרכים לקבל פיצויים. חלקם הגיעו כפשוטו לפת לחם). דעתי נוטה שאין להתיר ביומיים האחרונים של המועד, שכן עד אז, האנשים יראו את הכסף במועד. ע"כ שאלתו.

ולענ"ד נראה להקל, ע"פ מ"ש מרן בש"ע (סי' תקמד ס"א) צרכי רבים מותר לעשותם במועד, כגון לתקן הדרכים ולהסיר מהם המכשולות ולציין הקברות כדי שיזהרו מהם הכהנים, ולתקן המקוואות. וכו'.

והכא נמי הוי צרכי רבים.

ומבואר שם במשנ"ב (סק"א) לצורך המועד- מותר אפילו מעשה אומן. ואם זה שלא לצורך המועד - מותר רק מעשה הדיוט.

לפיכך אם העבודה היא מעשה הדיוט, כגון לעבור על מסמכים שכל הדיוט מבין ויודע, מותר לעבוד אפילו שלא לצורך המועד. ולכן אף בימים האחרונים של החג מותר לעבוד.

בברכת חזק ואמץ
יצחק מאזוז ס"ט

סימן לח

לימוד בחול המועד שיגרום לכתיבת חידושים או להעדיף לימודים אחרים

בס"ד ד' דחול המועד סוכות תשפ"ב

לכבוד הרה"ג רבי **שלמה הכהן רבינוביץ** שליט"א, מחבר ספר "אשר לשלמה", בן לאותו צדיק ידיד נפשי אשר זכה להגדיל תורה ולהאדירה באופן מפליא הגאון הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וישע רב
מועדים לשמחה.

בדבר שאלתו האם יש חשש לעיין בחול המועד בספרים שיגרמו לכתיבת הערות וחידושים, וכן בקובץ "עיון הפרשה", הכולל בתוכו שאלות נאות וצריך להשיב על זה תשובות ולשלוח למערכת הקובץ, ופסיק רישיה שהעיון בקובץ יגרום שיתחדשו תירוצים על השאלות המובאות שם, ויצטרך לכתוב התירוצים בחול המועד שלא ישכח התירוצים שעלו ברעיוניו, וזה דבר האבד שמותר. או דלמא עדיף שילמד בדברים אחרים בחול המועד על מנת שלא לגרום לחידוש החידושים, ועי"כ לא יצטרך להגיע לידי כתיבה בחול המועד. ע"כ שאלתו.

הנה אף שבסתם מלאכה, אין לאדם לגרום לעצמו להגיע לדוחק שיצטרך למלאכה מחמת "דבר האבד".

אולם בלימוד תורה אנו מחוייבים בכל יום ויום, ואדרבה במועדים יש יותר זמן לעסוק בתורה. ולענ"ד יש להעדיף את הלימוד שיגרום לכתיבת חידושים, מכמה טעמים:

א. לימוד בעיון חשוב יותר מלימוד בבקיאות

מעלה גבוהה בלימוד התורה הוא בלימוד שהאדם טורח לרדת לעומקם של דברים, לעיין הדק היטב היטב הדק, ולהבין ולהשכיל הסברות וחידודי החילוקים אשר בין דין לדין. ולא ללמוד בשטחיות ורק בבקיאות.

אף שגם לימוד הבקיאות נצרך, כי צריך ללמוד כל חלקי התורה. ואם ימתין עד שילמד בעיון את כל התורה יארך זמן רב, ובינתיים חסר ידיעות בסיסיות בתחומים רבים ונצרכים. ובפרט לימוד ההלכה, חשוב להיות בקי בנושאים רבים בהלכה.

ב. מעלת כתיבת חידושים

המעלה הגבוהה ביותר בלימוד, אשר כל הבית בית ישראל נשען עליו, הוא לחדש חידושים בתורה

ולהעלותם עלי ספר למען יעמדו ימים רבים. וכבר האריכו רבותינו במעלת המחדש חידושים בתורה.

ג. חשיבות הלימוד למעשה

ובפרט שעוסק בדברים הנצרכים למעשה, ומצינו בכמה דוכתי שעיקר הלימוד הוא למעשה. וכמו שאמרו חז"ל במסכת קדושין (מ:) גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. וע"ע במסכת נדה (ע:), שאלו אנשי אלכסנדריה את ר' יהושע בן חנניה מתים לעתיד לבוא מהו, צריכים הזאה שלישי ושביעי או אין צריכים, אמר להם לכשיחיו נחכם להן. איכא דאמרי לכשיבוא משה רבינו עמהם. ע"ש. ואף באמוראים מצינו שלא היו בקיאים כל כך בדיני טהרות ועוד, והטעם לכך לפי שלא היה הדבר למעשה בזמנם. (עי' ב"מ קיד: בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא. וע"ש בתוס' ד"ה דתניא, ובחולין קי: תוד"ה דתנן). וע"ע בהוריות (יג:) שרבן גמליאל לא היה בקי בעוקצים. ולפי האמור י"ל דהיינו טעמא שעסק בעיקר בהלכות הנצרכות למעשה. ואכן על סדר זרעים וטהרות לא נכתב התלמוד בבלי, מלבד מסכתות ברכות ונדה (ועי' בפירש"י ב"מ קיד: גבי סדר קדשים). והטור והשלחן ערוך לא כתבו חיבוריהם בהלכות קדשים וטהרות לפי שאינם מצויים בינינו. וע"ע בשדי חמד ח"ו (כללי הפוסקים סי' יג אות ו') שכ' שהש"ע דרכו להשמיט דברים שאינם נוהגים בזמן הזה, ולפעמים מביא איזה דבר באגב מילי אחריני, או כדי ללמד לדברים הנהוגים. וכ' עוד, דאף שהרי"ף והרא"ש והטור ומרן כולם שוים שלא להביא מה שאינו נוהג בזמן הזה, מ"מ יש חילוק ביניהם בדבר אחד, דהרי"ף והרא"ש כיון שהם מעתיקים הגמרא, מביאים מה שאמרו בש"ס אף שאין ד"ז נוהג בזה"ז רק שנכון לעשותו גם בזה"ז. אבל הטור ומרן הש"ע אינם מביאים הדין שאינו נוהג מעיקה"ד בזה"ז, אף שנכון הדבר אף בזה"ז. ע"ש. וע"ע בשו"ת תורה לשמה (רס"י תקכב). ומכל האמור נלמד נחיצות וחשיבות העיסוק והלימוד בדברים הנוגעים למעשה.

ואיברא שמצינו בסנהדרין (נא:) אמר רב יוסף הלכתא למשיחא? א"ל אביי אלא מעתה שחיטת קדשים לא ליתני הלכתא למשיחא, אלא דרוש וקבל שכר, הכא נמי דרוש וקבל שכר. ופירש רש"י, הלכה זו כשיבואו ימות המשיח אצטריך לנו שישובו ד' מיתות בית דין למקומן. ע"ש. ועיין עוד בזבחים (מה.). [ועיין בתוספות בסנהדרין שם שכתבו לבאר אימתי פריך הלכתא למשיחא]. וכן האריך בזה הגאון בעל המשנה ברורה בספריו הבהירים על החשיבות ללמוד קדשים וטהרות אף בזמננו כי פתאום יבוא האדון להיכלו.

אולם ברור הדבר שאם יש הלכות מעשיות שהאדם עלול להיכשל בהם דבר יום ביומו והלכות שאינם מעשיות, בודאי שיש לאדם להקדים ההלכות המצויות ועולות על שלחנו יותר, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ואחר שישלים חוקו בדברים המצויים יוסיף אף הלכתא למשיחא. ובאמת הרבה הלכות נצרכות לחיי היום יום, אם בהלכות שבת, ברכות, איסור והיתר, נדה, ועוד. וכאשר אדם אינו לומד הלכות אלו ותחת זאת משקיע בלימוד סדר טהרות וכיוצא ובהלכות אלו מגמגם או שאינו יודע כלל הרי זה מפסיד את העיקר. ועל כיו״ב אמרו בברכות (מט.) ברכת מזונא לא גמרינן, ואתנויי מתנינן. ובייחוד שהלימוד המעשי הוא נזכר ביותר, והדברים בהירים ומאירים הרבה יותר בעיני הלומד. וע״ע למרנא ורבנא הגאון משנה ברורה בהקדמתו לחלק א׳ שכ׳, שאף שלימוד התורה הוא אפי׳ בקדשים וטהרות, מ״מ עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה. ולפ״ז נראה בעליל שחלק אורח חיים הוא היותר מוקדם ללימוד לכל, אף שכל ד׳ חלקי הש״ע הם נצרכים למעשה. ע״ש. ואף לגבי הלכות אורח חיים עצמם שנתבארו בחיבור המשנה ברורה גופיה, מצינו לבנו בס׳ מכתבי הרב חפץ חיים (עמ׳ לח) שכתב שאחר שסיים לחבר המשנ״ב חלק א׳ בהלכות נשיאות כפים, עלה בדעתו להפסיק בהלכות אלה ובהלכות ברכת הנהנין, ולהתחיל עבודתו בהלכות שבת, באומרו מי יודע אם יצליח ה׳ בידי לגמור כל השלחן ערוך, אראה לעסוק בעודני בידי בהלכות שבת החמורה, ואם יזכני השי״ת לגמור את החלק הגדול הזה, אשוב שוב לחלק ברכת הנהנין. וכן היה, כי אחרי הדפיסו הלכות שבת בשנת תרנ״ב ותרנ״ג, החל לחבר הלכות נשיאות כפים וברכות הנהנין (לפיכך נדפס על השער של הלכות שבת בדפוס הראשון ח״ב, אם כי באמת כעת הוא ח״ג). ע״ש. ולפ״ז ק״ו שאין להקדים לימוד קדשים וטהרות ללימוד הלכות שבת וברכות.

והנה בספר חובות הלבבות (בהקדמה ד״ה ואמרו, עמ׳ לט בדפו״ח) כתב: נשאל אחד מן החכמים על שאלה נכרית (אינה מצויה) מענין דין הגרושין, והשיב את שואלו, אתה האיש השואל על מה שלא יזיקנו אם לא ידענו, אך הידעת כל מה שאתה חייב לדעתו מן המצוות אשר אינך רשאי להתעלם מהם ואין ראוי לך לפשוע בהם, עד שנפנית לחשוב בשאלות נכריות (בלתי מצויות), אשר לא תקנה בידיעתן מעלה יתירה בתורתך ואמונתך, ולא תתקן בה מעוות במדות נפשך. והנה אני נשבע, כי מחמש ושלשים שנה אני מתעסק במה שצריך לי ממצוות תורתי, ואתה יודע רוב טרחי בעיון הספרים אצלי, ולא פניתי לבי למה שפנית לבך לשאול עליו. והאריך להוכיחו ולביישו על זה.

וכ׳ עוד להלן (ד"ה וראיתי, עמ׳ מה בדפו"ח): ראיתי במעשי קדמונינו ז"ל ובמה שקבלנו מדבריהם, כי יותר היו זריזים ומשתדלים בחובת עצמם, ממה שהיו משתדלים בתולדות הדינים והשאלות הנכריות [בלתי מצויות. ביאור לב טוב] הקשות, ושהשתדלותם היתה בכללי הדינים ולברר ענין איסור והיתר, ואחר כך היו מתעסקים ומשתדלים לברר מעשיהם וחובות לבותם, וכשהיתה באה לידם שאלה נכרית מתולדות הדינים, היו מעיינים בה בעת ההיא בדרך הסברה ומוציאים את דינה מן העיקר שהיה בידם, ולא היו מטרידים דעתם עליה קודם לכן, מפני שהיו עניני העולם נקלים בעיניהם. [וביאר בפירוש לב טוב, שלא היה ערך אצלם לכבוד המדומה, שמתכוונים לו אלה המראים את חריפותם ובקיאותם בבירור השאלות הבלתי מצויות]. וכשהיו צריכין לפסוק את הדין בענין ההוא, אם היה הדין ברור להם מן היסודות שקבלו משם הנביאים ע"ה, היו פוסקים אותו על הדרך ההוא. ואם תהיה השאלה מן התולדות שמוציאים דינם מן היסודות ההם, היו מעיינים בה דרך סברתם וכו׳. ע"ש. ועי׳ להגאון חתם סופר בחידושיו על התורה (פ׳ בחקותי, עה"פ ועץ השדה יתן פריו, ד"ה או יאמר) שהביא שבספר חובות הלבבות הנ"ל הזהיר מהיות כל עסקנו בידיעת הדינים ושאלות הזרות, אלא יהיה כל עסקנו בעיוניות, והשיג ע"ז, במחילת כבוד החסיד ההוא, לא זו הדרך הסלולה אשר חפץ ה׳, ואשר כבשוהו רז"ל וקבעו בש"ס איבעיא להו רגלו אחת בתוך נ׳ אמה ורגלו אחת חוץ לנ׳ אמה מהו (ב"ב כג:)[א], וגופו תיש ופניו אדם מהו (עי׳ נדה כג:), וכה"ג רוב שקלא וטריא שבש"ס. כי ידעו חז"ל שידיעת דברים אלו זהו האושר האמיתי, וזה הוא המביא לאדם להבת

א. ולכאו׳ יש להעיר על ההוכחה שהביא החת"ס מהגמ׳ בב"ב (כג:), דהתם איתא דר׳ ירמיה בעי גבי ניפול (גוזל) דרגלו אחת בתוך נ׳ אמה ורגלו אחת חוץ מחמשים אמה מהו. ומסיים ע"ז תלמודא, ועל דא אפקוהו לרבי ירמיה מבי מדרשא. ופירש רש"י, שהיה מטריח עליהם. ע"ש. ומבואר דאדרבה משום ששאל שאלה שאינה מצויה והטריח על הלומדים, הוציאוהו מבית המדרש. [ועי׳ להלן בדף קסה ע"ב דהדור ועיילוהו לר׳ ירמיה לבי מדרשא משום שהשיבם כהוגן].

אולם התוספות שם (ד"ה ועל) כתבו שאין לפרש משום דבעי מילתא דלא שכיחא כלל דהיכי אתרמי דרגלו אחת תוך נ׳ ורגלו אחת חוץ לנ׳ בצמצום, דהא אשכחנא דמתני׳ נמי בכה"ג איירי, דקתני מחצה על מחצה יחלוקו. ונראה לר"ת דמש"ה אפקוהו, משום דמדדה אינו מדדה יותר מחמשים אמה אפי׳ רגלו אחת, דכל מידות חכמים כך הוא. עכ"ל. ולפ"ז ניחא שפיר, דלעולם אף במילתא דלא שכיחא דיינינן, ושאני התם אצל ר׳ ירמיה דבעי מילתא שאינה, משום דמידות חכמים כך הוא. ומבואר דאי לאו האי טעמא שפיר דיינינן אף במילתא דלא שכיחא.

לבו ביראת ה׳ כל היום ודביקות בשמו הגדול, ובתנאי שתהיה תחלת כוונתו לשם ה׳ ותו לא מידי. כי אם יעסוק בתורה בענינים כאלו ממילא ידובק בהשי״ת, כי הדבק בתורתו דבק בו יתברך, ויהיו הדינים חביבים עליו באופן שירצה להכין לו, אם אולי יזדמן כזה מה יעשה, ולא שיהיה צריך לעיין עליו בשעת מעשה. ע״כ. ומ״מ נראה שאף לדברי הגאון החת״ס בודאי שחשוב ונחוץ להקדים העיון בהלכות מעשיות והנחוצות ורק לאחמ״כ לעיין בהלכות שאינן נחוצות.

ומחמת הטעמים הנ״ל נראה שעדיף ללמוד בלימודים שיביאו את האדם לידי כתיבת חידושים, ובפרט שמחמת כן לומד בעיון את הנושאים, ובפרט אם הם בנושאים הנצרכים למעשה. ואין לך מעלה גדולה הימנה.

בברכת חג שמח

ובאהבה רבה

יצחק מאזוז ס״ט

סימן לט

עיתונאי או עורך תורני שמקבל שכר על עבודתו בחול המועד, ואין המלאכה נצרכת למועד

לידידנו חריף ובקי משנתו זך ונקי אשר על ידי שאלותיו הנפלאות כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

בדבר השאלה האם מותר לעיתונאי לכתוב כתבות בחול המועד ,שמקבל עבורן שכר, וצריך להגיש הכתבות עד אסרו חג. וכן לעורך תורני שמקבל שכר על עבודותיו, האם מותר ליטול שכר על העריכה בחול המועד. באופן שאין העבודה נצרכת במועד, אלא לאחר המועד.

הנה אף שמצד הכתיבה במחשב יש להקל (וע"ע בשו"ת פאת שדך ח"ב סי' קיד).

מ"מ מצד שמקבל שכר על כך יש לדון, כי בגמ' מו"ק (יב.) איתא, רב חמא שרא להו לאבונגרי דבי ריש גלותא למיעבד להו עבידתא בחולא דמועדא, אמר כיון דאגר לא שקלי, שרשויי הוא דקא משרשו ליה ולית לן בה. ופירש רש"י אבונגרי. מסדרי שולחנות: למיעבד עבידתייהו. אם נשבר השלחן שרי לתקנו: שרשויי. ריוח בעלמא כדי סעודתא דקא אכלי בהדייהו, ולא קא חשיב מלאכה. וכתב הרא"ש (סי' ט) כיון דשרושי הוא דקא משתרשי לא מיחזי כשכירות פירוש סעודתם הם נוטלים ולא דבר אחר על כרחין הני שמשום מלאכה המותרת במועד היו עושין כגון תיקון הספסלים והאיצטבלאות ואפילו הכי דוקא שרשויי אבל בשכר אסור שמע מינה דאסור בשכר אפילו מלאכה המותרת במועד דקבלת שכר במועד כעובדא דחול דמיא. וכיוצא בזה אמרינן לקמן בפרק בתרא (יט.) כותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו ולאחרים בטובה פירוש בחנם אבל לא בשכר. וכן פירש רש"י לקמן. עכ"ל. והביא דבריו מרן בב"י (סי' תקמב), ושכ"כ המרדכי (סי' תתנ).

וכ"פ מרן בש"ע (סי' תקמב ס"א): אפילו מלאכות המותרות אינם מותרות לעשותן אלא לעצמו או לאחרים בחנם; אבל בשכר, אסור. ומיהו אם אינו נותן לו שכר קצוב, אלא שאוכל עמו בשכרו, מותר. ע"כ.

אולם אם יקבל השכר בהבלעה, מותר, שהרי אפילו על שכר שבת מותר ליטול בהבלעה. [וזה באופן שמקבל שכר על העבודה עצמה, שכיון שהתחיל או סיים בימים שאינם חול המועד, הרי מקבל שכרו בהבלעה]. וכן ראיתי בשם הגר"שז אוירבך, בכתב עת מבקשי תורה (ח"ב תשנ"ז תנו) לקט מפסקי הגרש"ז אוירבך זצ"ל ושם כתוב: "ונראה שלענין חוה"מ מסתבר דכמו שמותר ליתן שכר בהבלעה לשומר שעובד גם בשבת ויו"ט, כ"ש דמותר בחוה"מ אפילו בדברים שאינם אוכל נפש, ונמצא שהנהג עצמו ג"כ לא עושה כלל שום עבירה בזה שרוצה להתפרנס בשכר ע"י הבלעה (דהרי מותר לשלם לו עבור הוצאות הדלק שלו וכדו') ולעבוד עבודה המותרת בחוה"מ, ולא נחשב כלל כעובדין דחול. ע"ש.

וכבר העירו הפוסקים שמדברי הרי"ף והרא"ש נראה שמקילים ליטול שכר על עבודה המותרת בחול המועד, שהשמיטו מקור הדין. ועיין בשו"ת שבט הלוי חלק ו סימן סו שכתב (ונביא לשונו באורך) וז"ל: הנה הרי"ף והרמב"ם פ"ז מה' יום טוב השמיטו לגמרי עובדה דר' חמא דאבונגרא דריש גלותא - ובנמו"י כ' וז"ל בגמ' (י"ב ע"א) משמע מעובדא דאבונגרא דכל סיוע שאינו אלא להנאה בעלמא ואינה ניכרת בעלמא מותר לעשות בחוה"מ לכתחלה לקבלנין ופי' אבונגרי קבלנין נכרים אוכלי שולחנו וכו' יע"ש - והיינו כפי' הריטב"א בתחלה בשמעתין דקאי על סוגית הש"ס לענין קבלנות, והיו הגוים האלה קבלנים דרך היתר וקס"ד דע"י טובת הנאה מסעודתן תבטל ענין קבלנות בכלל ויהפכו להיות שכירים של הריש גלותא ואסור קמ"ל - וממה שכ' הנמו"י משמע וכו' דדין זה להלכה וכן הביא דברי הנמו"י בב"י תקמ"ג - ואף על גב שהב"י בסי' תקמ"ב נמשך אחרי פירש"י והרא"ש דשמעתין, וא"כ אין הכרח כלל לדין הנמו"י מכ"מ עצם הדין של הנמו"י יכול להיות אמת. איברא לפ"ז עדין לא מיושב השמטת הרי"ף והרמב"ם, עד שמצאתי לרבינו המאירי בשמעתין אחרי שהביא עיקר הפי' בגמ' כעין פי' הנמו"י כ' דלהלכה אין לסמוך ע"ז דאולי דוקא אצל ריש גלותא סמכו ע"ז כי כל מעשיהם מפורסמים והיו הכל יודעים דאין נותנים רק סעודתן לא שכירות אבל אצל סתם בני אדם לא התירו כזה יע"ש - ובעניותי דכ' כן כיון שראה השמטת הרי"ף והרמב"ם, - וא"כ להלכה צ"ע. ובעיקר הדבר אם יש חולקים על עצם הדין דע"י שכירות אסור אפילו במלאכה המותרת במועד, עיין בש"ג בשם הריא"ז כ' להדיא דמותר גם בשכירות דלא כמסקנת השו"ע, ועיין בא"ר סו"ס תקמ"א נטה קצת לזה, ובאמת כן יראה פשטות שיטת הרמב"ם והרי"ף שלא נזכר מאומה בדבריהם בפרט ברמב"ם, ועיין

הי' בבה"ל סו"ס תקמ"א, ובמאמר מרדכי סי' תקמ"ב - והפלא הגדול על הנוב"ת או"ח סי' ק"ד שכ' דדברי הריא"ז הלכה הם דכל שמותר המלאכה בחוה"מ גם בשכירות מותר, ובסי' תקמ"ב מיירי בדברים שאינם לצורך המועד אלא דאינם מלאכה גמורה, והדברים תמוהים כאשר העיר בבה"ל סי' תקמ"א - ודברי הרא"ש והטור ברורים לאיסור גם בצורך המועד. ע"ש. ואכמ"ל.

כמה מעלת כת"ר גדולה, שזכה להגדיל תורה ולהאדירה בשאלותיו הנפלאות, יתן ה' שתמשיך לזכות את הרבים, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ביקרא דאורייתא

ע"ה יצחק מאזוז ס"ט

סימן מ׳

לימוד בתשעה באב בספר העוסק בהלכות הקשורות לעניני מלחמה

י׳ אב תשפ״ב

לידיד נפשי הרה״ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א.

בדבר שאלתו שזכה לחבר ספר בהלכות הנוגעות לעניני אזעקות בשעת חרום ומלחמה, (כפי שקורה כעת בדרום הארץ), יחד עם הרה״ג ר׳ מרדכי צבי ציון שליט״א, ונפשו בשאלתו האם מותר ללמוד בספר זה בתשעה באב, שזה מעורר בעצם צער כשלומדים בספר זה, שנזכרים מכל המלחמות שהיה אזעקות וכו׳?

הנה כתב מרן בשלחן ערוך (סימן תקנד ס״א): תשעה באב אסור לקרות בתורה נביאים וכתובים, ולשנות במשנה ובמדרש ובגמרא בהלכות ובאגדות, משום שנאמר פקודי ה׳ ישרים משמחי לב (תהילים יט, ט) (ותינוקות של בית רבן בטלים בו). אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה, ואם יש ביניהם פסוקי נחמה, צריך לדלגם. ומותר ללמוד מדרש איכה ופרק אלו מגלחין, וכן ללמוד פירוש איכה ופירוש איוב.

והוא הדין שמותר לקרוא אגדת החורבן בפרק הניזקין, ובפרק חלק. וכן מותר לקרות בחורבן הנזכר ביוסיפון מותר (משנה ברורה סק״ג).

והנה בנ״ד לכאורה יש לצדד שאף אם מעורבים כמה דינים שאינם שייכים ממש לעניני צער, מכל מקום מאחר ועיקר הענין ורובו ככולו עניני צער מותר, וכמו שמצינו כיו״ב בדין קריאת אלו מגלחין שהתיר בש״ע וכמבואר לעיל, וכתב המשנ״ב (סק״ד) שהוא מותר אף על גב דיש בו גם כמה דיני מנודה ומוחרם. ע״ש. ומ״מ סיים המשנ״ב שם שלישא וליתן בהלכה בודאי אסור. וכעין זה כתב ג״כ הט״ז דאפילו במקום דמותר ללמוד היינו שילמוד בפשוטן של דברים אבל לא דרך פלפול. ואפילו בהרהור לפרש דבר חמור אסור מטעם שיהיה לו שמחה אחר שיתיישב לו.

ומבואר שלא התירו אלא לקרוא ובדברים המצערים.

ולמעשה בנ״ד לענ״ד נכון להחמיר, שאי אפשר לידע כמה צער יש בלימוד זה ובפרט שבדרך כלל הספיקות של כת״ר הם ברעיונות מקוריים ומענינים המשמחים את לב

השומעים (כפי שנוכחתי לראות כמעט בכל פעם שהעליתי השאלות של כת"ר בשיעוריי, בפני כמה סוגי אנשים - בבית המדרש בהר נוף, וכן בשכונת רוממה, ובעיר ראשון לציון, ועוד מקומות, שכל סגנונות הציבור התענגו מההברקות והשאלות המקוריות), ובפרט לאנשים שאינם בטווח האזעקות ממש, רק בערי המרכז או תושבי הצפון וכדומה. שאין זה לימוד בדברים המצערים ממש.

אולם בענין לימוד בדברים המשמחים בהרהור, עי׳ בש"ע (שם סעיף ג׳) שכתב, "יש מי שאוסר" ללמוד ע"י הרהור. ולא נקט כמילתא פסיקתא. ויש פוסקים שהתירו בזה, ועי׳ בכה"ח שם אות סג, ובחזו"ע עמ׳ שטז ובהערה. ובמקום שיש עוד ספק אפשר לצרף לקרוא בהרהור.

ומכל מקום מותר לקרוא ולשמוע חדשות מהמתרחש במלחמה, שלא נאסר אלא "פקודי ה׳ ישרים משמחי לב", ושמיעת חדשות אינה בכלל זה. אף שיש הנאה כל שהיא לאדם משמיעת המצב.

ולענין אם יש חיוב ללמוד בתשעה באב בדברים המותרים, או שאינו אלא רשות ומותר. נודע דדעת מהר"י עייאש בשבט יהודה (יו"ד סימן שפד) שהאבל פטור מלימוד תורה, ומה שאמרו שהוא מותר בדברים הרעים, היינו שרשאי. ונחלקו האחרונים אם הלכה כדבריו (עי׳ במועד לכל חי סימן י׳ סכ"א, ובערך השלחן סק"א, ובכף החיים סק"י, ובחזו"ע עמ׳ שיג, ובשו"ת אור לציון פכ"ט ס"א ד"ה ובעיקר. ועוד).

ואציין כמה פרטי דינים בענין לימוד תורה בתשעה באב:

א. מותר לקרות כל סדר היום, ופרשת הקרבנות, ומשנת איזהו מקומן, ומדרש רבי ישמעאל. (ש"ע שם סעיף ד׳).

ב. בענין קריאת חק לישראל, שהוא מצוה חשובה לקרוא מידי יום חק לישראל. מכל מקום בתשעה באב אין לקרוא חק לישראל. (עי׳ כה"ח סימן תקנט אות יט). ומחמת כן מר זקני הגאון "איש מצליח" סידר לימוד "חק לישראל" מיוחד לתשעה באב שיש בו רק דברים המותרים ללמוד בתשעה באב, ונדפס בסידור "איש מצליח" לתשעה באב. וכבר כתב הגר"ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סימן י׳ אות צ׳) שמר אביו תיקן חק לישראל מיוחד לתשעה באב. ע"ש. אולם לא ידוע היכן הדפיס זאת.

ג. כשחל ליל "ברית יצחק" (ומנהגנו לקוראו "סעודת הזוהר") בליל תשעה באב, יקראו זוהר המדבר בענין תשעה באב. (עי׳ ברית כהונה מע׳ ת׳ אות מח).

ד. מותר לחזור הפרשה שקוראים בתורה בתשעה באב. (הרמ"א שם).

ה. מי שבאו לו חידושים ומתיירא פן ישכחם, מותר לו לכתוב ראשי פרקים בתשעה באב.

ו. גם נשים אסורות בלימוד תורה בתשעה באב.

ז. אין ללמד תינוקות של בית רבן. (כמבואר בש"ע הנ"ל). ודנו האחרונים אם מותר ללמדם בדברים הרעים. וכמה אחרונים התירו בתינוקות המבינים מה שקוראים, שמותר ללמדן בדברים הרעים. (עי' בברכי יוסף סק"א, ובשיירי כנה"ג הגה"ט סק"א ובשלחן גבוה סק"א, ועוד).

ללמד תינוקות אל"ף בי"ת ביום תשעה באב, ראיתי למרן ראש הישיבה שליט"א בירחון "אור תורה" (אלול תשס"ד סימן קכו אות מא) במענה לשאלת כת"ר, שכתב לאסור, ומכל מקום בערב תשעה באב אחר חצות מותר, כי טעם האיסור הוא שמא יהרהר ביום תשעה באב בדברי תורה שלמד בערב תשעה באב, וזה לא שייך בלימוד אל"ף בי"ת לתינוק.

ח. לימוד מוסר בתשעה באב, בשו"ת יביע אומר ובחזון עובדיה (עמ' שטז) כתב להקל. ועי' בשו"ת אור לציון ח"ג (פכ"ט ס"א) שכתב שנכון להמנע.

ט. קריאת תהלים, הרגיל בכך בכל יום מותר. ובפרט לצורך חולה. ויש אומרים שיקרא רק אחר חצות היום. (עי' חזו"ע עמ' שיא, ובית נאמן גליון כד אות לה).

י. אף לימוד הקבלה בכלל "פקודי ה' ישרים משמחי לב", ואין ללמוד בתשעה באב.

יא. ראוי ללמוד בתשעה באב בהלכות אבלות, שזמן זה הוא ראוי לכך (אור לציון ח"ג פכ"ט ס"א).

וכיצד יש ללמוד בתשעה באב, אם צריך לישב על הקרקע ממש, או שצריך לתת דבר מפסיק בינו לקרקע. מעיקר הדין מותר לשבת על הרצפה ממש בתשעה באב, משום שבזמננו הקרקע מרוצפת. וטוב לשבת על גבי בגד או דבר אחר המפסיק בינו לקרקע. ומותר לשבת על גבי כרים וכסתות או כסא נמוך, עד גובה טפח (שמונה ס"מ). אולם מי שקשה עליו לשבת על כר נמוך כל כך, רשאי לשבת על כסא בגובה פחות מג' טפחים (עשרים וארבע ס"מ). וכן ראיתי למרן ראש הישיבה שליט"א שהיקל לשבת על כסא גבוה קצת, פחות מג' טפחים. [עי' למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תקנב סק"ח) שכתב שצריך להפסיק בבגד בינו לבין הקרקע על פי הקבלה. ולכן ישב על בגד. אולם בכף החיים (שם אות לט) כתב שהוא דוקא בקרקע שאינה מרוצפת, אך בקרקע מרוצפת אין חשש. ומ"מ היכא דאפשר יחמיר גם במקום מרוצף. ע"ש. ולגבי ישיבה על כסא נמוך, הנה מרן בש"ע יו"ד (סי' שפז ס"א) כתב, אבל אינו יושב אפילו על מטה כפויה, אלא על גבי קרקע. וכתב המשנה ברורה בהלכות תשעה

באב (סי׳ תקנט ס״ק יא) שמותר להניח תחתיו שק או כר קטן. ומי שקשה לו לשבת על הקרקע, רשאי לשבת על ספסל נמוך. ומבואר בבן איש חי (ש״א פ׳ דברים ס״כ) שמותר לישב ע״ג נסר שאינו גבוה טפח. וכ״כ בחזון עובדיה (עמ׳ עדר), והוסיף להקל לחולה וזקן לשבת על כר וכסת שגבוהים עד ג׳ טפחים].

ונשאלתי על היושב על הקרקע בתשעה באב, ונכנס אביו או זקן, האם רשאי להקל ולא לקום מפניו מחמת הקושי והמאמץ. ולדינא נראה שחייב אדם לעמוד בפני אביו אף בשעה שיושב על הקרקע בתשעה באב. וכן הדין שצריך לקום לכבוד זקן, או רבו, או תלמיד חכם, אף שיש בכך מאמץ וקושי. [בגמ׳ (מו״ק כז:) מבואר שהכל חייבים לעמוד בפני נשיא, חוץ מאבל וחולה. ונחלקו הפוסקים בטעם שאבל פטור, ואם הוא הדין לתשעה באב. ועי׳ בהגהות רע״ק איגר (רס״י תקנט). אולם מרן החיד״א במחזיק ברכה (או״ח סי׳ תקנד סק״ו) כתב שבתשעה באב חייב לקום מפני רבו, ולכבד ולהדר ת״ח. וכן ראיתי מנהג פשוט בארץ ישראל ובחוץ לארץ, שבתשעה באב קמים מפני רבם ותלמידי חכמים כשאר הימים. וכ״פ בשו״ת יביע אומר ח״ג (חיו״ד סי׳ כז אות ג׳, ח׳). ע״ש ואכמ״ל].

ומכל מקום אחר חצות היום מותר לישב על כסא, וכן אין חשש לשכב על מיטה גבוהה.

אם יש להמנע מללבוש חליפה וכובע בתשעה באב

טרם אכלה, אציין במה שנשאלתי מידי״ן הרב יוסף אביטבול לחוות דעתי האם יש להמנע מללבוש כובע וחליפה בתשעה באב.

בשבת (י׳ ע״א) איתא, אמר רב אשי, חזינא ליה לרב כהנא, כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר כעבדא קמי מריה. כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר: הכון לקראת אלהיך ישראל.

והנה מרן הגר״ע יוסף וכן להבדיל בין החיים מרן ראש הישיבה הגר״מ מאזוז שליט״א, וכן אחיו מר זקני הגאון הגדול מוהר״ר יוסף צמח מאזוז לשיט״א, וכן מר אבי הגאון הגדול מוהר״ר מצליח חי מאזוז שליט״א, נוהגים ללבוש כובע וחליפה אף בתשעה באב. וכן מנהג העולם ללבוש כובע וחליפה אף בתשעה באב.

ונראה לענ״ד שאין הכרח כלל לפשוט כובע וחליפה ביום זה. חדא דבגמ׳ לא אמרו כלל שצריך לפשוט מלבושו, רק אמרו כן על רב כהנא. ולא מצינו משמעות ששאר החכמים בגמרא נהגו כן. ונמצא שהיא הנהגה טובה, וגם רבים מהפוסקים השמיטו כלל ענין זה.

וגם אם תמצי לומר כן, הרי אעיקרא זה נאמר על זמן צער, והיינו כשיש באותו הדור עצירת גשמים בעולם, או זמן מלחמה, וכדומה. אבל באבילות על חרבן בית המקדש, שזו אבלות ישנה, שנחרב לפני קרוב לאלפיים שנים, ורק קבעו יום תשעה באב לאבילות ולקונן על החרבן, לא אשתמיטו בגמ׳ ובפוסקים שהוא גם כן נכלל בזה, ובפרט שהוא מצוי בבכל שנה, ולמה לא ציינו כל הפוסקים במשך כל הדורות שכן הם נוהגים מידי שנה בתשעה באב, והא ודאי דאין הכרח שתשעה באב נכלל ב״עידן צערא״.

ואכן בנוסף לפוסקים שהשמיטו כלל הך דינא, הנה בערוך השלחן (סי׳ צא ס״ב) אכן הביא זה, אך זה לשונו: בשעת הצער השליך אדרתו, וחובק ידיו באצבעותיו כאדם המצטער מאימת רבו. ולכן יש שמדקדקים עתה דאיכא צערא בעלמא, לבלי להתפלל מנחה ומעריב בחול בבגד עליון, ובשבת ויו״ט מתפללין בבגד עליון דאין להזכיר צער בשבת ויו״ט. והש״ץ גם בחול לובש בגד עליון או שלובש הטלית. וכן המנהג הפשוט במדינות אלו. וגם בעלייה לתורה לובשים בגד עליון מפני כבוד התורה, וכן בהגבהת התורה. ע״כ. הא קמן שלא הזכיר רק ש״יש שמדקדקים״. וגם לא הזהיר לעשות כן בכל שנה בתשעה באב או שאר תעניות ציבור כיום י״ז בתמוז וכדומה.

ועוד שבזמננו הן רבים עתה עם הארץ שאינם לובשים כלל חליפה וכובע, וכאשר אדם אינו לובש חליפה וכובע בתשעה באב, אין זה ניכר שעושה כן מחמת הצער אלא יכולים לסבור הרואים שהוא מחמת שהוא כאותם אנשים שאינם לובשים חליפה וכובע. ואין זה כבגד עליון מכובד, שכאשר רואים את רב כהנא ללא הבגד העליון, ניכר בזה שהוא מחמת צער.

ויש מצוה ללבוש חליפה וכובע בתפלה, משום הכון לקראת אלוקיך ישראל, ועוד טעמים כפי שהאריכו חכמי הדור האחרון. לפיכך לענ״ד אין צורך לשנות המנהג. (ועי׳ בשו״ת הלכה למשה נסיר ח״ב ס״ס ו׳).

ויהי רצון שנזכה לראות בנחמת ציון וירושלים, בבנין בית מקדשנו ותפארתנו במהרה בימינו. אמן.

יצחק מאזוז ס״ט

סימן מא

פרטי הדינים לטבילה במוצאי תשעה באב

ליל ששי אור לד' מנחם אב תשפ"ד

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה על אשה שחל ליל טבילתה במוצאי תשעה באב, האם יכולה לרחוץ ביום תשעה באב או בערב תשעה באב.

א. גרסי' בנדה (סח.) אמרו משמיה דרבי יוחנן אשה לא תחוף בערב שבת ותטבול במוצאי שבת, ותמה על עצמך היאך חופפת ביום וטובלת בלילה, הא בעינן סמוך לחפיפה טבילה וליכא. והלכתא: אשה חופפת ביום וטובלת בלילה. והלכתא: אשה לא תחוף אלא בלילה. קשיא הלכתא אהלכתא, לא קשיא, הא דאפשר, הא דלא אפשר. ונחלקו הראשונים בפי' הסוגיא, והביאם הטור ביו"ד (סי' קצט), דלפירש"י מוטב שתהיה החפיפה ביום שלפני טבילתה מבליל טבילתה, לפי שממהרת בלילה ולא תחוף יפה. ובשאלתות (פ' אחרי סימן צ"ו) פי', שמוטב שתהיה בלילה כדי שתהיה סמוך לטבילתה. וכתב הרא"ש ז"ל, ונוהגות הנשים שמתחילות לחוף מבעוד יום ועוסקות בחפיפה עד שתחשך ואז טובלות. ועוד מחמירות על עצמן שאע"פ שחפפו נושאות עמהם מסרק וסורקות בבית הטבילה. ע"כ.

וכתבו התוס' (נדה שם ד"ה הא), דאם אירע טבילתה ליל תשעה באב אסורה לטבול, דלית הלכתא כהך ברייתא דכל כתבי הקדש (שבת קיא.) דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט' באב בין ביה"כ אלא קי"ל כרבי חנינא סגן הכהנים דאמר סוף פרק קמא דתענית (דף יג.) כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה אחת בשנה, ואומר עלה בירושלמי בפ"ב דביצה, אורי רבי לוי כהדא דרבי חנינא סגן הכהנים. ועוד יש לפרש דההיא דכל כתבי בימי התנאים שהיו עסוקים בטהרות, והיו צריכים ביום תשעה באב להתעסק בטהרות, לפיכך טובלת מבערב.

וסיימו התוס': אבל בזמן הזה דלבעלה דוקא, אפשר לה לחוף ולטבול במוצאי תשעה באב. ואם אין לה פנאי לרחוץ ולחוף בלילה, תרחוץ ותחוף ערב תשעה באב כדי שיהיה בקל לה עדיין לחוף קצת מוצאי תשעה באב, ולטבול. עכ"ל.

והנה כתב מרן בש"ע (סי' תקנא סט"ז) יש נוהגים שלא לרחוץ מראש חדש, ויש שאין נמנעין אלא בשבת זו, ויש מתענים מי"ז בתמוז עד ט"ב. וכתב הרמ"א, ולצורך מצוה שרי; ולכן נדה רוחצת וטובלת (מהרי"ל); ואפי' אם טובלת ליל י' באב, מותר לה לרחוץ בערב ט"ב אם א"א לה לרחוץ ליל י' (אגודה). [וע"ש בביאור הלכה שם (ד"ה אם א"א), דהרמ"א לשיטתו ביו"ד סימן קצ"ט ס"ד, אבל לדעת הש"ך שם מעיקר הדין תרחוץ בערב תשעה באב, אפילו אפשר לה לרחוץ בלילה. דגול מרבבה. ע"כ].

ובמשנה ברורה (סימן תקנד ס"ק יח) כתב: לא תטבול בתשעה באב, אלא תרחוץ ותחוף ערב תשעה באב, ולמוצאי ט"ב חופפת מעט קודם הטבילה, דבעינן סמוך לחפיפה טבילה. ובשער הציון (ס"ק כד) ציין מקורו מהמג"א, ואם לא חפפה בערב ט' באב מותרת בדיעבד לעשות כל החפיפה כדין במוצאי ט' באב [שערי תשובה]. ע"כ. וכ"פ מרן החיד"א במחזיק ברכה (סק"ה) בשם שו"ת זרע אמת ח"א (סימן פא), ובערוך השלחן (סי' תקנד ס"ט) ומהר"ח הכהן בספר אלון בכות (סימן ד' אות לג) ובשו"ת שמחת כהן (חאו"ח סי' קסה) ובשו"ת שואל ונשאל ח"ה (חאו"ח סי' קג) ובכף החיים (סימן תקנא אות קצה וסימן תקנד אות מב).

אולם לדעת מרן הש"ע ביו"ד (סי' קצט ס"ד) שכתב: חל טבילתה במוצאי שבת, שא"א לחוף מבעוד יום, תחוף בליל טבילתה. (והרמ"א כתב, מנהג יפה הוא שתרחץ היטב בערב שבת, ובמוצ"ש תחזור ותחוף ותסרוק מעט).

ולכן לדעת מרן שהטובלת במוצ"ש א"צ לעשות חפיפה מע"ש אלא הכל במוצ"ש, הכא נמי תעשה הכל במוצאי תשעה באב. וגם הרמ"א לא כתב אלא שאם א"א לעשות במוצאי ת"ב תקדים החפיפה, ולכן כל שאפשר לעשות החפיפה במוצאי תשעה באב, אין להקדים אלא לעשותה במוצאי ת"ב. וכ"כ בסדרי טהרה (סי' קצט סוף סק"כ ד"ה בשו"ת פנים מאירות, וכן ריש ס"ק יד אליבא דהרמ"א, ע"ש). וכ"פ מהר"ש ואזנר בשיעורי שבט הלוי (סי' קצט ס"ד אות ב') ובמשמרת הטהרה (ח"ב פט"ז סכ"ב). וע"ע באורך בהערות "איש מצליח" על המשנה ברורה (סימן תקנד ס"ק יח, בסוף הספר). וכ"פ בטהרת הבית ח"ג (עמ' רמח), וכן בחזו"ע ד' תעניות (עמ' רמו) ושרשאית לאכול במוצאי תשעה באב קודם החפיפה והטבילה, ותנקה שיניה היטב עם החפיפה. ושכיון שהוא ליל טבילה, אין לאסור תשמיש המטה.

ב. במידה ורוצים להקדים ההכנות, כי הזמן מצומצם במוצאי תשעה באב, אפשר לגזוז ציפרניים בערב תשעה

באב, כי בד"כ אין גידולם מהיר כ"כ, ובזמן מועט כזה לא יהיה באופן שמקפידים על כך.

ומצד גזיזת צפרניים בשבוע שחל בו תשעה באב- נחלקו הפוסקים אם מותר לגזוז צפרניים בשבוע שחל בו תשעה באב, שהט"ז (ס"ק יג) אסר, והמג"א (ס"ק יא) התיר, וכן פסק בשו"ת מהר"ם חלאווה (סי' י')[א]. והאריכו בזה האחרונים מערכה לקראת מערכה, ומרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (ד' תעניות עמ' רכז) ומרן ראש הישיבה (שליט"א) בשו"ת מקור נאמן ח"ג (סי' תר"נ) ובשיעורו הנדפס בבית נאמן (גליון שס"ז אות י"ט) הורו שמותר לגזוז צפרניו בשבוע שחל בו. והבא"ח (ש"א פרשת דברים סי"ג) אסר.

אולם אם הצפרניים עודפות על הבשר, גם הבא"ח כתב להתיר.

ועכ"פ לצורך מצוה גם האוסרים - הט"ז שם והמשנה ברורה (סק"כ), כתבו להתיר.

אולם ביום תשעה באב עצמו, ראיתי בשם ספר הבתים (תענית שער ז') דאיתא בהדיא: יש מן הגדולים שכתב, אסור ליטול צפרניו בתשעה באב כדרך שאסור באבל. עכ"ל. ועיין בבא"ח (שם) שכתב, בסה"ק מקבציאל כתבתי אם הצפרניים עודפים על הבשר מותר ליטול אפילו בשבוע שחל בו ט"ב, מפני שיש חיוב גדול ע"פ הסוד ליטלם, וכמ"ש ז"ל בעץ חיים שער פרצופי זו"ן פרק א' וז"ל מה שעודף מן הצפורן ויוצא לחוץ מכנגד הבשר זה צריך לחתוך דשם נתלים החיצונים ויונקים בתכלית, לכן עונש המגדל צפרניים קשה מאד. עכ"ל. לכן אם הם עודפים ויוצאים לחוץ מותר לקצצם אפילו בערב ט"ב, ועוד אמינא ולא מסתפינא דאם נזדמן לו אבלות של שלשים שלא היה יכול לקוץ בערב ט"ב, והגיע זמן קציצתם ביום ט"ב, שמותר לו לקוץ אותם ביום ט"ב ולא

א. וזה לשונו בשו"ת מהרם חלאווה (סי' י') שנשאל בדין נטילת צפרניים בשבוע שחל בו ת"ב, כי באבל אסור ל' יום. וכתב: אין ספק בעיני שהוא מותר, שאין לנו אסור זה בשבוע שחל להיות ט' באב בתוכה ולא ליום ט' באב, אלא לדברים שמנו חכמים והזכירום בפירוש, אבל להוסיף עליהם וללמוד מאבל אין לנו, ואע"ג דתניא (פ' בתרא דתענית) כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב וכו', לאו כללא הוא אלא לאותן ה' דברים המנויין בברייתא, תדע לך שהרי אינן נוהגין כפיית המטה ועטיפת הראש ואפי' ביום ט' באב עצמו, אלמא לא ילפינן ט' באב מאבל, אלא למה שלא הזכירו חכמים בפירוש. ואין צריך לומר לפי' רש"י ז"ל שפי' פרק החולץ [יבמות מג: ד"ה שאני] שאני בין אבילות חדשה לאבילות ישנה, דט' באב ישנה ואבלות דרבים קילא, הילכך אין למדין מאבל, דאין למדין קל מחמור להחמיר עליו. ואם לפירושו של הרמב"ן ז"ל [יבמות שם ד"ה שאני בין] נמי לא ילפינן ט' באב משלשים יום, הואיל ואשכחן דברים דנהיגי באבל ולא נהיגי בט' באב, ואין לי להאריך. ע"כ.

ימתין עד אחר ט״ב כדי שלא יתן שליטה לחיצונים לינק יותר, בפרט יום זה שיש להם תגבורת בו, ועיין מג״א סי׳ תקנ״א סע״ק י״א ותקנ״ד ס״ק ד׳ דבאבילות דצנעה ט״ב קיל מאבל. על כן יקוץ בצנעה. ע״כ. ומרן ראש הישיבה בשיעורו הנדפס בבית נאמן (גליון שס״ז אות י״ט) הזכיר שיש קולא בבא״ח אף ביום תשעה באב עצמו, ושבשו״ת שמש ומגן ח״א סי׳ טו עמ׳ מט חלק ע״ז, ואף אחד לא יקל בתשעה באב כמו הבא״ח. ע״ש].

ולכן יש להקדים או לאחר גזיזת הצפרניים.

ורחיצה והחפיפה תעשה במוצאי הצום.

ויהי רצון שיתהפכו ימים אלו לששון ולשמחה, במהרה בימינו אמן.

באהבה רבה

יצחק מאזוז ס״ט

סימן מב

בשעה"ד אם עדיף לכבס בתשעת הימים או בעשירי באב למחמירים

בס"ד, ירושלים, ז' מנחם אב תשפ"א.
לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, שזוכה להגדיל תורה ולהאדירה באופן מפליא, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה אודות אדם שצריך שיהיה לו או לילדיו בגד מכובס למחרת ת"ב בבוקר, כי אז לא יהיה בגד מכובס מוכן. ושאלתו האם עדיף לכבס הבגד בתשעת הימים קודם תשעה באב, או עדיף לכבס במוצאי תשעה באב (דמדינא צריך להמתין לכבס עד יום עשירי בחצות, רק כעת שאין לו בגד אחר, יוכל לכבס קודם חצות של יום העשירי).

הנה למנהג הספרדים מותר לכבס בתשעת הימים, רק בשבוע שחל בו תשעה באב נמנעים. ולפ"ז השנה שתשעה באב חל ביום ראשון, מותר לכבס בשבוע שאחר ראש חודש אב, ולכן בודאי שעדיף לכבס ביום ששי ושלפניו.

אולם יש לדון בזה למנהג האשכנזים, וכן נהגו כמה מתפוצות הספרדים, (כגון ג'רבא) שכבר מראש חודש אב נמנעים מלכבס. ובזה יש לדון האם עדיף לכבס בתשעת הימים או בליל עשירי באב.

וכן יש לדון בזה לכל המנהגים, בשבוע שתשעה באב לא חל ביום ראשון.

והנה כתב מרן בשולחן ערוך (סימן תקנח ס"א): בתשעה באב לעת ערב הציתו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי, ומפני כך מנהג כשר שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי. והרמ"א בהגה כתב שיש מחמירין עד חצות היום ולא יותר (הגהות מיימוני). אולם דעת מרן השלחן ערוך שעד סוף היום העשירי בכלל האיסור. ועי' בכף החיים אות י].

ונחלקו האחרונים אם הוא הדין לכיבוס ורחיצה ותספורת, וכתב המשנה ברורה (סק"ג) ובביאור הלכה (ד"ה עד צות היום) דה"ה לענין רחיצה במרחץ ותספורת. וכ"כ האחרונים בשם רש"ל. ובמאמ"ר כתב דמסתימת מרן ומור"ם כאן, וכן מ"ש לעיל סימן תקנ"א ס"ד משמע דאף ממנהג כשר לא אסור אלא בבשר ויין. אבל לענין רחיצה ותספורת

לא החמירו. ומצאתי להרב שיירי שהתיר ג״כ. עכ״ל. ומ״מ קשה להקל בזה שכמה אחרוני זמנינו העתיקו ד״ז למעשה. עכ״ד. וע״ע בשו״ת אלישיב הכהן ובשו״ת ויען הכהן מ״ש בזה. ומאידך בשו״ת יחוה דעת ח״ה (סי׳ מ״א) כתב להקל בזה. ע״ש. [וכן ראיתי בשם שו״ת אור לציון ח״ג פכ״ט סכ״ו][א].

ועכ״פ נראה שאף למחמירים שלא לכבס בגדים במוצאי תשעה באב, הוא ממנהג כשר וכמו שכתב מרן גבי אכילת בשר ויין, ובודאי דקיל טפי מכיבוס בתשעת הימים שהוא חמור יותר.

ולכן להלכה עדיף שיכבסו הבגדים במוצאי תשעה באב, מלכבסם קודם. והשי״ת יזכנו שיתהפכו הימים הללו לששון ולשמחה. אמן.

ביקרא דאורייתא
יצחק מאזוז ס״ט

א. והוא הדין בכל זה לשמיעת שירים. שלאוסרים בכיבוס ורחיצה וכו׳, ס״ל שמ״ש מרן שמנהג כשר להמנע מבשר ויין, הוא לאו דוקא. ולפ״ז אף שירים אסור.

ולחולקים, ה״ה לשמיעת שירים שמותר.

סימן מג

לסכך הסוכה בצלחות חד פעמיות המיוצרות מגידולי קרקע

בין כסה לעשור תשפ"ו

לידי"ן הנעלה, מיחידי סגולה, אשר טורח ויגע בכל כחו ואונו להרים קרן התורה ולהגדיל תורה ולהאדירה בשאלות רבות בכל תחומי התורה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

אודות צלחות חד פעמיות שעושים מגידולי קרקע, האם מותר לסכך בהם, לפי מה שכתבו כמה פוסקים שכלי חד פעמי אינו מקבל טומאה, ונמצא שיש את ג' התנאים שכתב מרן בש"ע (סי' תרכט ס"א) דבר שמסככין בו, צריך שיהיה צומח מן הארץ, ותלוש, ואינו מקבל טומאה.

אולם יש גזירה מדרבנן כיון דנידק וניפץ, כמו שכתב מרן בש"ע שם (סי' תרכט ס"ד) סיככה בפשתן שלא נידק ולא ניפץ, כשרה, דעץ בעלמא הוא; "אבל אם נידק וניפץ, פסולה".

וביאר המשנ"ב (ס"ק י"ב) שפסולה מדרבנן מפני שאין צורתו עומדת עליו, ומחזי כאילו אינו מגידולי קרקע. ועוד כיון דראוי לתתם לתוך כרים וכסתות ואז יקבלו טומאה. וע"כ גם בנעורת שברי גבעולין הננער מן הפשתן אין מסככין בו דגם ממנו ראוי למלא כרים וכסתות. והנה לפי הטעמים האלו אפילו בצמר גפן וקנבוס שאין מטמאין בנגעים, אם נידק וניפץ אין מסככין בהם. ועוד כתבו טעם, מפני דכיון דכבר נידק וניפץ, קרוב הוא לטוותו ויקבל טומאה, ע"כ גזרו שלא לסכך בו. ולפ"ז בצמר גפן וקנבוס דאין מקבל טומאה כלל, לא שייך האי גזירה ויש להחמיר. ע"ש.

ואמנם הטעם השני שכתב המשנ"ב שהחמירו "כיון דראוי לתתם לתוך כרים וכסתות ואז יקבלו טומאה". וטע"ז אינו שייך בכלי חד פעמי שלא ייתכן שיקבל טומאה, מעצם היותו חד פעמי. אולם טע"ז שמקורו בדברי הראב"ד, פקפקו הפוסקים, עי' חזו"ע (עמ' מג), וע"ע בספר בית השואבה סימן תרכט סכ"ד וכף החיים אות כג, על טע"ז.

וע"פ הדין הנ"ל כתבו הפוסקים שאין לסכך בנייר, כיון שלא ניכר שהוא מגידולי קרקע. ועיין בשו"ת תורה לשמה סימן קסח וחזו"ע סוכות עמ' טז. ועיין בשדי חמד מערכת סוכה

סימן ב׳ אות יג. [ובעיקר הדין שכלי חד פעמי אינו מקבל טומאה, עי׳ מה שכתבתי בס״ד בספרי הקטן חקרי הלכה חיו״ד סי׳ ל״א].

אמנם אם ניכר על הצלחות שהם מעץ, יש מקום לדון אם לא שייך גם הטעם הראשון שהזכיר המשנ״ב.

ויש לדון לטעם השלישי שהביא המשנ״ב: מפני דכיון דכבר נידק וניפץ, קרוב הוא לטוותו ויקבל טומאה, ע״כ גזרו שלא לסכך בו. ולפ״ז בצמר גפן וקנבוס דאין מקבל טומאה כלל, לא שייך האי גזירה ויש להחמיר. ע״ש.ויש לדון האם גם בצלחות אלו אחר שכבר מעבדים אותם, אפשר לעבדם באופן שיהיו ראויים לשימוש רב פעמי. ולכאורה אין זה דבר זר כ״כ.

ועוד יש להעיר מטעם אחר מצד המציאות, שהסוכה והסכך צריכים להיות יציבים באופן שיעמדו בפני הרוח המנשבת, ועיין בש״ע (סי׳ תרל ס״י) העושה סוכתו בין האילנות, והאילנות דפנות לה; אם היו חזקים, או שקשר אותם וחיזק אותם עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד, ומילא בין האוירים בתבן ובקש כדי שלא תניד אותם הרוח, וקשר אותם, הרי זו כשרה; על כן אין נכון לעשות כלהמחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים, אף על פי שקשרן בטוב, זמנין דמינתקי ולאואדעתיה והוי ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה; והרוצה לעשות בסדינים,טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה. ע״ש. והכא נמי בצלחות קטנות אלו, לא ברור כלל היאך יעמדו ברוח מצויה כל שבעת ימי החג.אא״כ יקשור הכל היטב באופן הכשר. ועלול להגיע לידי מכשול שיקשרו באופן שאינו ראוי.

חזקו ואמצו
גמר חתימה טובה
וחג שמח

סימן מד

מרפסת סוכה שנבנתה ללא אישור השכנים, האם הסוכה כשרה

בין הזמנים אב תשע"ה

לכבוד ידיד נפשי היקר, עושה תורת ה' עיקר, אשר מגדיל תורה ומאדיר, מעמיק ומחדש באופן נדיר, הרב **גמליאל ב"ר אלחנן הכהן רבינוביץ** שליט"א, נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח, ישיש כגיבור לרוץ אורח.

בדבר השאלה על מרפסת סוכה שנבנתה ללא אישור העירייה ובאופן הגורם לנזקי שכנים, האם הסוכה כשרה. וכן אם מותר ליטול עצים משטחים שברשות הקרן הקיימת לישראל והעירייה ללא רשות.

א. תניא בסוכה (לא.) סוכה גזולה ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירים. ופסקו הרמב"ם (פ"ה מהלכות סוכה הכ"ה) ומרן השלחן ערוך (סי' תרלז ס"ג) שיצא בדיעבד. וכ' הרמ"א, מיהו לכתחלה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו, כ"ש אם דעתו לגזלה, וכן לא יעשה סוכה לכתחלה בקרקע של חבירו שלא מדעתו, וכן בקרקע שהיא של רבים. מיהו בדיעבד יצא. אך לענין הברכה אינו מברך. וכמ"ש בש"ע הגר"ז (ס"ק יא) ובמשנ"ב (סי' תרלז סק"י) ובחזו"ע (עמ' נב). [וסוכה גזולה שאינו יוצא י"ח בדיעבד, כדדרשינן בסוכה (ט.) חג הסוכות תעשה "לך" למעוטי גזולה, היינו כשגזל הסוכה עצמה, כשאינה מחוברת, ולא בגזל עצים ובנה מהם הסוכה. וע"ע בחידושי הריטב"א סוכה ט.].

והנה בגמ' בכמה דוכתי (בבא קמא קיג: נדרים כח: גיטין י: ב"ב נד:) איתא דדינא דמלכותא דינא. ואיברא דהר"ן בנדרים (שם) כ' בשם התוספות דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמרינן דדינא דמלכותא דינא, מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה. ע"ש. אך הרמב"ם (פ"ה מהל' גזלה הי"א) והרשב"א בתשובה ח"ב (סי' קלד) כ' שאף במלכי ישראל אמרינן דינא דמלכותא דינא. וכ"פ הטור ומרן הש"ע חו"מ (סי' שסט ס"ו). וכן דעת רבים מגדולי ישראל שאף בארץ הקדש בזה"ז שראשי השלטון אינם שומרים תומ"צ אמרינן דינא דמלכותא דינא. וכמ"ש הראש"ל הגרב"צ עוזיאל בספרו השופט והמשפט (שער א' פרק ג'), שמלכי ישראל כל זמן שדיניהם אינם בגדר דינא דגזלנותא יש להם

תוקף דינא דמלכותא דינא בכל הנוגע לתשלומי מסים וכו׳. ע״ש. וע״ע בס׳ עמוד הימיני (סי׳ ח). ובשו״ת ציץ אליעזר ח״ה (סי׳ ל) כ׳, שגם במלכי ישראל אמרינן דינא דמלכותא דינא, ועוד שהנהוג כאן שההחלטות מתקבלות בכנסת וזה עדיף משאר דוכתא של דינא דמלכותא דינא, כי החוקים מתקבלים אחרי הסכמת רוב חברי הכנסת שנבחרו ע״י רוב הציבור ככולו בארץ בעמידה על המשמר לטובת אנשי המדינה, וכל חק המתקבל על ידם הרי הוא כנתקבל ע״י בוחריהם, וכל כה״ג סברו וקיבלו בודאי יודו כו״ע דמהני דבר ההסכמה לכך גם נגד דין תורה ונחשב כמחלו זל״ז המגיע להם ע״פ דין תורה. ע״ש. (וע״ע בספרו הלכות מדינה ח״א שער ג׳ פ״ו). וכן העלה בשו״ת יבי״א ח״י (חיו״ד ס״ס מ בהערה) ובשו״ת יחו״ד ח״ד (סי׳ סה) וח״ה (סי׳ סד) שאפי׳ במלך רשע ועובד ע״ז שייך הכלל דינא דמלכותא דינא, והעיקר שגם לגבי מדינת ישראל שייך הכלל של דינא דמלכותא דינא. ע״ש. וע״ע בשו״ת יביע אומר חי״א (עמ׳ תקמז אות מד, ועמ׳ תרכא אות יג). וכ״כ בס׳ מקור נאמן ח״א (סי׳ תתכט) שאסור להעלים הכנסות כדי להעלים מסים, כי דינא דמלכותא דינא, ורק לאברך שתורתו אומנותו אפשר להקל. ע״ש. וע״ש עוד (בסימן תתיח) שאדם שגזל מהמדינה ויש בידו כתובת ברורה למי להשיב, חייב להשיב. ע״ש. (וע״ע באו״ת תמוז תשמ״א סי׳ קג ובהע׳ שם). וכן ראיתי להגר״ע בצרי נר״ו בספרו דיני ממונות ח״ד (שער א׳ פ״ט ס״י) שכ׳ שבמשטר הקיים בא״י כעת יש דין דינא דמלכותא דינא בכל הדברים שאינם נוגדים דיני התורה. ע״ש. וע״ע להגרי״מ לאו בשו״ת יחל ישראל ח״ג (סי׳ קח) שכ׳ שדוקא בחוקים הסותרים לדיני התורה אין דיניהם דין ולא שייך בהם דינא דמלכותא דינא. ע״ש. ועי׳ בשו״ת אור לציון ח״א (חחו״מ סי׳ יא אות ג׳). וע״ע בשו״ת מנחת דניאל (סי׳ קיב) ולהרה״ג ר׳ ירון ביתאן נר״ו בס׳ ויען שמואל חט״ז (סי׳ פד) דנקטינן שיש דינא דמלכותא בא״י בזה״ז. וע״ע בס׳ דברי בניהו חט״ז (סי׳ נה). ע״ש. ולפ״ז אם נטל עצים לסכך בהם הסוכה מהעצים שבבעלות העירייה, הוי סכך גזול.

והנה בסוכה גזולה דאסרינן לכתחלה, לאו דוקא אם הסכך היה גזול, דה״ה לענין הדפנות. וכמ״ש בביאוה״ל (סי׳ תרלז ס״ג ד״ה אלא), וכ׳ עוד, בעוה״ר הרבה אנשים אין נזהרים בזה, שלוקחים קרשים שלא מדעת בעליהם להעמיד מהן הדפנות, וכוונתן להחזיר תיכף אחר סוכות, אבל באמת אין יוצאין בזה שעכ״פ משתמש עכשיו בהן בגזילה ואסור לברך על סוכה כזו. ע״ש.

ועי׳ בס׳ מועד לכל חי (סי׳ כא סכ״ה) שכ׳, אם ע״י הסוכה מאפיל חלונות של שכנו יכול למחות, ואף דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה, מכל

מקום אם אמר לא ניחא לי אין כופין אותו, ואפי' אם החזיק בשוכר הראשון הבא אחריו יכול למחות. ע"ש. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' קע אות ד') ובשו"ת ציץ אליעזר חלק כ' (סי' סד). וראיתי בס' אשרי האיש ח"ג (פכ"ד סי"ג) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב, בנין משותף שאחד הרחיב המרפסת ללא רשות השכנים, או בנה עמודים קבועים ע"ג חצר משותפת ללא רשות השכנים, אסור משום גזל, ואין לו לברך על סוכתו, שצריך לבקש רשות מכל השכנים שיכולים לעכב ע"פ מנהג המדינה. ואכן אם יש לו אישור אמיתי מהעירייה לבנות, אף שהשכנים מתנגדים מותר. וכן אם עשה עמודים רק לסוכות ואחר החג יסלקם, א"צ רשות מהשכנים. אך מי שרוצה לבנות עמודים קבועים לכל השנה אפי' אם בונה לצורך סוכה בלבד, חייב לקבל רשות השכנים. לא קיבל רשות, אינו יוצא י"ח. ע"ש. וכן הובא בילקוט יוסף (הלכות סוכה עמ' תקח) שאסור לבנות סוכה במרפסת שנבנתה ללא רשות השכנים, עד שיבקש רשותם. ע"ש. וכן ראיתי עוד בס' נטעי גבריאל (פ"ה ס"א) שכ' שאם בבניית סוכתו מאפיל חלונות של חבירו יכול שכנו למחות ע"ז ואין לברך על סוכה זו. ע"ש. וכן ראיתי עוד בס' פסקי תשובות (סי' תרלז אות ג') שכ' שאף בעושה סוכתו בקרקע שלו אם נגרם ע"י הסוכה נזקי שכנים, כגון שמאפיל חלונות של חבירו וכדו', ג"כ בכלל האיסור, ואין לברך ע"ז. ואם עושה הסוכה בקרקע שלו ואינו גורם היזק לשכנים, אך ע"פ חוקי המדינה אין לו רשיון להקים שם סוכה, לית לן בה, ומותר לברך ע"ז. אך אם שלילת הרשיון הוא מחמת אי שמירת כללי בטחון, כגון שמעמידה במקום שיש מדרגות בטחון או במרפסת שע"פ מומחים יש חשש מפולת וכל כיו"ב, אף שהוא ברשותו ובקרקע שלו מ"מ יש איסור בדבר. ע"ש. ועי' בחוט שני סוכות (עמ' רכג). ועי' בס' סוכה וארבעת המינין (סי' כג, כה).

ומכל מקום בודאי שאסור ליטול עצים משטחים שברשות העירייה מאחר ודינא דמלכותא דינא הוי סכך גזול.

אם יש היתר לגזול מהמדינה לסוברים דליכא דינא דמלכותא

ב. ובאמת דאפי' ליכא דינא דמלכותא, מכל מקום אין היתר לגזול מהמדינה בידים. ועי' להרמב"ם (ריש הל' גניבה) שכל הגונב ממון עובר בלא תעשה אחד הגונב ממון ישראל אחד הגונב ממון הגוי. וכ"פ בש"ע חו"מ (סי' שנט ס"א) שאסור לגזול או לעשוק אף מגוי. וכן מצאתי בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' קעב) שכתב, מ"ש מבוהל אחד דכיון שהשלטון בא"י אינם מתנהגים ע"פ התורה מותר לגוזלם, הוא דבר שאין ראוי להשיב דחלילה להתיר איסור גזילה, ואין זה לגדר דינא דמלכותא אם

שייך כאן או לא, ואין שני הדברים תלויים זב"ז. וגם פשוט בעיני שחברה בע"מ שנתייסד ע"י מי שהוא יחיד או רבים, הם המה הבעלים ע"פ דין תורה. ע"ש. וכן ראיתי עוד להגאון המובהק רבי יצחק וייס בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' קיב) שעמ"ש הרב השואל שממון המדינה נחשב הפקר, וכן מטו ביה ממרן החזו"א זצוק"ל שדברים השייכים לשלטונות מעיקר הדין אפשר לקחת מהם בלא רשותם והסכמתם, השיגו המחבר והביא דברי הגרי"מ אהרונסון שכ' שמה שתולין עצמם באילן גדול, אף החזו"א לא אמר אלא לעניני המדינה והנהגתה חוקים גזירות וערכאות, אבל לא לגבי קנינים שהרי אפי' למ"ד אין קנין לגוי בא"י מ"מ הגידולים בקרקע שתחת ידו הם שלו כבירושלמי פאה (פ"ד סוף ה"ו). וה"נ בנ"ד אף שנאמר דאין לשלטון בעלות לכל דבר, אבל בדבר שקונים בכסף מלא ואין בזה התנגדות לדיני התורה הוא שלהם לכל דבר. והסכים עימו המחבר כיעוי"ש. וע"ע לו שם בס"ס קי שכתב דמצד דינא מלכותא דינא, כבר אמרו בשם הגאון החזון איש דמדינה זו דינו כמוכס העומד מאליו ואין בו דין דינא דמלכותא דינא. ע"ש. וע"ע בח"ב (סי' פו) וח"ז (סי' קכו וס"ס קלא).

גם בס' מנחת שלמה (חי' הגרש"ז אוירבאך, נדרים כח.) אע"פ שכתב שאין שייך דינא דמלכותא כיום, כתב דמ"מ מהיכא תיתי שיהא מותר להבריח מכס וכיוצ"ב, וכן צ"ע בנוגע לדואר שהכל מתנהג בסדר אבל אוצר המלכות הוא אחד וא"כ מי שחושב שנותן מס שאינו חייב בו לפי דין תוה"ק האם יהיה מותר לקפח את הדואר. ע"ש. וע"ע בשו"ת לב אהרן ח"ב (חחו"מ סי' יב) שהאריך לבטל דברי האומרים שמותר לגנוב רכוש המדינה. ע"ש.

לפי כל האמור בודאי שאין ליטול מעצים שברשות העירייה לסוכה. וכ"פ בשו"ת יחו"ד ח"ה (ס"ס מו) ובחזו"ע סוכות (עמ' נז) ובשו"ת אור לציון ח"ד (פכ"ז הע' א') שאסור ליטול עצים לסוכה משטחים שברשות העירייה. וע"ע בס' ברוך שאמר שרגא (עמ' צב). וכ"כ בס' הלכות חג בחג (פי"ב סי"ב), ושכן שמע מהגר"ח קניבסקי זצ"לשלענין גזילה יש להזהר בזה, ואין זה נוגע לדינא דמלכותא ולמסים ולארנוניות. ובשעתו שאלתי למרן בעל קהלות יעקב זצ"ל שדברו בטלפון של משרד רבנות לצורך פרטי, ואמר לי לקנות בולים ולקרוע אותם. ויל"ע בזמננו איך שייך יאוש כשמעמידים שומרים ופקחים ומחרימים סחורות, הרי עד ערב החג ממש עדיין אין יאוש, וא"כ כשקנה קודם הוי יאוש אחר שינוי רשות דאינו קונה כמ"ש הרמ"א בחו"מ (סי' שנו ס"ג). והגרי"ש אלישיב אמר דיאוש אין שייך אצלם, אך אפשר דהואיל ואין מקפידים על הסכך עצמו ואחר שנקצץ אין להם ענין בו, וכל דינם רק עם הקוצץ עצמו

להענישו, וממילא אף הקונה אינו מצווה בהשבה שאין הם מעונינים בזה, א"כ י"ל דאין שם סכך גדול עליו דידוע מראש שאין הם מקפידים על השימוש בסכך אחר שנקצץ. ע"כ שמעתי משמו ובגדר לימוד זכות. וראיה גדולה ממ"ש הפמ"ג (סי' תרמט אש"א סק"א) ובבכורי יעקב (שם סק"ד) דערבה שאין בה שו"פ שגזלה מותרת לאחרים, אף קודם יאוש, הואיל ואין בה מצות השבה, ורק לגזלן עצמו אסור משום מהבב"ע. הרי דכל שאין בו מצות השבה פקע שם גזול ממנו ואף קודם יאוש. ע"ש.

אם מותר להשתמש שוב בבול שכבר נשלח בדואר

ג. וע"פ האמור השבתי על שאלה שנשאלה בבית המדרש, כי בשנה החולפת אירעו שיבושים רבים במשלוח מכתבים בדואר והיו מכתבים שהגיעו ללא חתימת הדואר על הבול שפוסלת את הבול משימוש נוסף, והעלתה השאלה האם מותר להשתמש בבול פעם נוספת מאחר ובעל הבול כבר השתמש בו והפקיר רשותו, וגם לא איכפת ליה אם הנמען ישתמש בו פעם נוספת, וגם אדעתא דהכי שלח המכתב שהבול לא יוסיף שוב אליו עוד. אך מאידך יש לחוש לגזל שאינו משלם על השימוש בבול פעם נוספת. ובאמת בס' דרך שיחה (ח"ב עמ' רי) כתב שהגר"ח קנייבסקי הורה להקל בזה. ע"ש. וכן ראיתי בקובץ בית הלל (גליון לא עמ' קח) בשם ס' דולה ומשקה (עמ' שב) שהגר"ח קנייבסקי הורה להתיר. ע"ש. ועוד אמר אחד מבני החבורה להקל בזה שאע"פ שלכאו' הוא גוזל את חברת הדואר בכך שאינו משלם על הבול, מ"מ הרי בהנהלת החברה יודעים שלעיתים מתקבלים מכתבים ללא חותמת הפוסלת משימוש נוסף וידעי ומחלי. גם בקובץ בית הלל (גליון כז, עמ' צט) כתב הה"כ שם להתיר להשתמש בבול שבטעות לא נחתם לעשות בו שימוש נוסף ולא שייך בזה גזל, כי חברת הדואר אפי' אם הם חברה פרטית הרי הם כבר קיבלו תשלום עבור הבול, רק מה שמשתמש בבול בלא רשותם בפעם השניה זהו גורם להפסד ממון שהיה יכול להרויח אותם שיקנה מהם פעם נוספת, אבל אין כאן גזל דדמי למי שקיבל מתנה בולים או מצא וכי יכולים לומר לו למה לא קנית, וה"נ אין לתבוע ממנו ע"ז שלא קנה אלא ע"ז שגרם הפסד. וכ"ש אי נימא דהחברה של הדואר היא חברה כללית ואין לה בעלים מסויימים אלא הרווחים מתחלקים ע"י מניות, שא"כ אין דין גזל בזה. ועוד צ"ע. ואם תמצ"ל שיש כאן גזל זה רק לפקיד שמעל בתפקידו ולא חתם על הבול, וכאילו חילק בול בחינם ונמצא גוזל. וא"כ המקבל שקיבל הוא אחר שכבר גזל, ואין לו דין גזל רק דין המקבל מן הגזלן, ובש"ע מבואר שאסור לקנות מן הגזלן מפני שמסייע בידי עוברי עבירה, אבל הכא לא שייך

מסייע, משום שענין זה נעשה בשגגה וברשלנות אבל אין לו עסק עם המקבלים, ולא שייך לומר שילמד מזה להמשיך בדרך זו. לכן נלע״ד שמותר להשתמש בבול. ע״ש. אך לא הבנתי דבריו, דמה דמיון יערוך למי שקיבל בולים במתנה ושילמו עליהם, דהכא לא שילם כלל על קבלת השירות בפעם השניה מחברת הדואר, וגם לא דמי למקבל מן הגזלן דכבר גזל והכא הוא עצמו משתמש בבול פעם נוספת ללא תשלום. ועוד שאף אם העובד בחברת הדואר אכן התרשל במלאכתו, עדיין אין זה מתיר למנוע מחברת הדואר רווחיה על השירות שנותנת בהעברת במכתב.

ועוד ראיתי בשו״ת פאת שדך ח״ב (סי׳ קמט) שכתב ששאל את מרן החזו״א ע״י הגר״ח קנייבסקי שליט״א, אם אירע שנתקבל מכתב שבדואר ושכחו להחתים את הבול האם מותר להשתמש בבול פעם נוספת, והשיב שאינו יודע אך דעתו שהבול נפסל. וכיום נלע״ד דטעמו היה משום דינא דמלכותא דינא, דאל״ה לא ידענא במה הבול נפסל. ולפ״ז במלכות פריצי בני עמנו יש להקל, דהא לא שייך בהו דינא דמלכותא. מיהו גזל נראה דשייך בהו. וג״ז צ״ע. ע״כ. ונראה דאזיל לטעמיה דס״ל דלא שייך דינא דמלכותא בא״י בזה״ז (עיין היטב בפאת שדך ח״א סי׳ צא. וע״ע בספרו גרגרים בראש אמיר סי׳ ט). וכן דעת הגר״מ קליין בשו״ת משנה הלכות ח״ה (סי׳ קיג) שכתב שבמלכי ישראל הקדושים ידוע בזה מחלוקת הראשונים אי אמרינן דינא דמלכותא דינא, ומיהו דוקא לענין מה שמבואר בפרשת מלך מלך מותר בו ובשאר דברים אסור, וא״כ כ״ש בשלטוני החילוניים דלא שייך בהו לומר דינא דמלכותא דינא. ומה״ט נראה דעובדיה היה זן ומפרנס לנביאים בימי אחאב, ולא חש לגזל. ע״ש. וע״ע בס׳ פאר הדור ח״ג (עמ׳ רצו) שכ׳ שהחזו״א אמר לאדמו״ר מספינקא שבא״י לא שייך דינא דמלכותא דינא אלא מוכס העומד מאליו. ע״ש. ובעצם דעת החזו״א עי׳ בספרו בבא קמא (סי׳ כג סק״ב ד״ה וכ״ז) שכתב: אם איכא מנהג הולכים אחר המנהג, דסתמא הוי הפסיקה כמנהג המדינה, [וכן אם יש דינא דמלכותא י״ל דסתמא סמכו כפי דינא דמלכותא, וכמש״כ לקמן בליקוטים סי׳ טז סק״א בשם הש״ך]. אבל דינא דמלכותא לא שייך בישראל במקום שאין הדבר נוגע למלכותא ולא אכפת להו אם מתדייני בדייני ישראל כפי דין התוה״ק. ע״כ. וכן ראיתי עוד בשו״ת ודרשת וחקרת (ח״ה ס״ס עד) שכתב בענין שימוש בבול פעמיים איני רוצה להעלות היתרים על הכתב, ומפורסם מהחזו״א שאפי׳ היכן שהותר דברים כאלו לא כדאי לעשות כן, כדי לא להרגיל את עצמו בגניבה, ומסופר שהח״ח קרע בול כששלח מכתב ע״י שליח. אך בחו״ל היה דינא דמלכותא דינא, משא״כ בא״י. ע״ע.

הטעמים להחמיר

ד. אולם לפע"ד נראה ברור שיש לאסור מכמה טעמים. חדא, דאף אי נימא כהנ"ל דתלוי בדין דינא דמלכותא דינא, דעת רבים מגדולי ישראל שאף בארץ הקדש בזה"ז שראשי השלטון אינם שומרים תומ"צ אמרינן דינא דמלכותא דינא. ועוד שאפי' תימא דלא אמרי' דינא דמלכותא דינא בא"י בדורנו, מ"מ פשוט שאין היתר לגזול מהם בידים. וכדלעיל אות ב'. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ו (סי' רצא) שכ', החרדים בזמננו אינם רוצים לקבל חוקי המדינה שחוקיה חוקי עכו"ם ועיקר כוונת השלטון להעלים עין מאלוקינו ח"ו, על כן אין לחוקי המדינה דין דינא דמלכותא דינא גם לשיטת רשב"ם. וגם לא ניחא לן במה שחוקקו לגבות מסים כיון שמשתמשים בכספי המסים לחינוך חילוני וכו', וכן שמעתי מחמי זצ"ל ששאל לרבינו החזו"א אם מותר להשתמט מלשלם מסים, והשיבו שמותר אך יזהר שלא יתפסוהו. וזה דעת עוד מפוסקי זמננו. מיהו האמת שחלק ניכר מהוצאות הממשלה לסלילת כבישים וכדו' שהם לטובת החרדים, "על כן א"א להשתמט לגמרי מלשלם מסים, אלא לשלם כשיעור שנהנה". ומ"מ על רבני ישראל להזהר מלהורות היתר מחשש חילול ה'. עכת"ד. ולפ"ז גבי שליחת מכתב שנהנה משירותי הדואר ברירא מילתא שחייב לשלם דמי הטירחה. וכן ראיתי עוד גבי נ"ד בשו"ת אז נדברו ח"ו (סי' עד) שכתב, אני רגיל להשיב בזה שחברות כאלו כמו הדואר והטלפון שבאים לשרת הציבור ומקבלים בעד השירות מחיר קצוב, אין הבדל בין חברות פרטיות לממשלתיות, ואין לזה שייכות לדינא דמלכותא דינא. ואפי' היכא דלא שייך דדמ"ד נמי צריכים להזהר בגזל. וממילא יוצא שהבול שהיה בשימוש אף שלא נחתם נפסל ואסור להשתמש בו, והמשתמש בבול הוי כשולח מכתב במרמה בלא בול, ובול זה אבד ערכו אף ששכחו להחתימו והוי כלוקח שירות ממישהו ואינו משלם עבור השירות. ע"ש.

ועוד דאפי' נימא שהיה מותר לגוזלם כיון לא שייך דינא דמלכותא דינא בזה"ז בארץ הקדש, מ"מ מאחר וחברת הדואר עברה הפרטה וחלק ממניותיה שייכים לאנשים פרטיים הרי הוא גוזל את האנשים הפרטיים שחלק מהרווחים של הדואר שייכים להם. והנה אחד מידידי אמר להקל כיון שרק כמה אחוזים מתוך הרווחים של חברת הדואר שייכים לאנשים פרטיים וממילא כיון ששווי הבול הוא פחות משני שקלים א"כ האחוזים שמגיעים לאנשים הפרטיים מתוך כך הם פחות משוה פרוטה ואין בזה גזל. ואין זה נכון, דהא אסור לגזול או לגנוב אפי' פחות משוה פרוטה, כדמוכח בסנהדרין (נז.) דקאמר דכותי אסור לגזול מישראל אפי' פחות משוה פרוטה. ופריך הא בר מחילה הוא, ומשני נהי דבתר הכי מחיל ליה

צערא בשעתיה מי לית ליה. ופירש״י, הלכך גזל הוא, ״ובישראל שגונב מישראל נמי אסור״, ומיעבר לא עבר דכתיב לא תגזול והשיב את הגזילה אמידי דהשבון קרי גזל ואידך לא. ע״כ. וכ״פ הרמב״ם בהל׳ גניבה (פ״א ה״א וה״ב) כל הגונב ממון משוה פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה, שנאמר לא תגנובו. ואסור לגנוב כל שהוא דבר תורה. ע״כ. וכ׳ הרב המגיד, דין פחות משוה פרוטה בממון כדין חצי שיעור באיסורים. ע״ש. והוא כמ״ש בס׳ החינוך (מצוה רכט) שאיסור דאורייתא לגזול אפי׳ כל שהוא, אבל לאו דלא תגזול אינו חל אלא בשוה פרוטה, כי התורה לא תחייב אלא בדבר שהוא ממון, ופחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון, אבל מ״מ אסור הוא דבר תורה ״כמו חצי שיעור״ שאין לוקין עליו והוא איסור דאורייתא. ע״כ. ועי׳ במנחת חינוך (מצוה קל אות ד) שהעיר על המ״מ שמשמע מדבריו דשוה פרוטה הוא בכלל השיעורים דמהלכה למשה מסיני, דהא בגמ׳ (סנהדרין נז. נט.) מבואר דהוא משום שהנגזל מוחל על פחות משוה פרוטה. וכ״כ הרב המחבר כאן לפי שידוע בני אברהם יצחק ויעקב נדיבים וכו׳ מוחל אותו ואין חפצו אחריו כלל, ויש נפק״מ גדולה בזה. וצ״ע על הר״מ שנראה מדבריו דא״צ להשיב בשום פעם. ע״ש. וכ״פ עוד הרמב״ם בהל׳ גזילה (פ״א ה״ב) אסור לגזול אפילו כל שהוא דבר תורה. והוסיף בהל׳ ו׳, הגוזל פחות משוה פרוטה אע״פ שעבר אינו בתורת השב גזילה. ע״ש. וכ״כ בחי׳ הרשב״א (ב״ק קה. ד״ה אע״פ) משמעתין שמעינן דכל שגזל שוה פרוטה אע״פ שהחזיר מקצתו ונשאר מקצתו אע״פ שאין בו שוה פרוטה, חייב להחזיר. אבל בשאין בו שוה פרוטה בשעת גזילה אינו בר השבה, והיינו דאמרי׳ בפ׳ הזהב (ב״מ נה.) וכו׳. ״ודוקא להשבה הוא דלא ניתן פחות משוה פרוטה, אבל מ״מ אסור הוא״, דאע״ג דממונא ליכא צערא מיהא איכא, כדאיתא בפ׳ ד׳ מיתות. עכ״ל. וכ״פ מרן בש״ע חו״מ (סי׳ שמח ס״א) אסור לגנוב אפי׳ כל שהוא דין תורה. וכ׳ הסמ״ע (סק״א), דכמו שחצי שיעורים לענין איסור חלב ודם אסור מה״ת אע״פ שאין לוקים עליו כמבואר במקומו ביו״ד ובא״ח בהל׳ יוה״כ, כן חצי שיעור לענין ממון ג״כ אסור מן התורה אע״ג דאין לוקין עליו. ע״כ. גם בהל׳ גזילה כ׳ מרן בש״ע (סי׳ שנט ס״א) אסור לגזול או לעשוק אפילו כל שהוא. ע״ש. ועי׳ בכנה״ג חו״מ (סי׳ שנט הגה״ט סק״א) שכתב להוכיח מהרמב״ם שעובר נמי בלאו על פחות משו״פ. ע״ש. (ועיין בספר יד מלאכי כללי הרמב״ם אות י׳).

וגדולה מזו ראיתי בשו״ת משנה הלכות ח״ו (סי׳ רפח) שכתב שהח״ח פעם שלח מכתב ע״י שליח, ופרע בול כדי לא לגרום הפסד לממשלה. ושוב כ׳, דמהח״ח אין ראיה שהרי שלח ע״י

שליח ובודאי שאינו חייב לממשלה כלום ורק הח"ח ברוב קדושתו רצה לקדש השם ולא עשה כן אלא למען קדוש השם. ומיהו בנ"ד צריך לדעת חוקי הממשלה, ואם צריך לשלם על טירחת שליחת המכתב, א"כ הפקיד שלא חתם עיוות בתפקיד שלו או שפשוט טעה וא"כ יש לדון מדין הפקיד שטעה ומה הדין בזה. ונראה דאם הדואר היה שייך ליחידים ביהודי אסור להשתמש בבול ובגוי מותר, דאבידת הגוי מותרת, ואדרבה אסור להשיב לו כמבואר בש"ס וברמב"ם (פי"א מהל' גזילה ה"ג) ובטור ש"ע חו"מ (סי' רנ"ט ורס"ו) מפני שהוא מחזיק ידי רשיעי. ע"ש. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' ער, רעא) וח"ט (סי' שלו). [וע"ע להגאון רבי מקיקץ שלי בספרו לשם אישים (דרוש ה' להספד, דף נו ע"ב) שכתב על הגאון רבי כלפון משה הכהן זצ"ל שכאשר היה בא אליו מכתב שהבולים עליו לא נחתמו בחותם מצד השכחה, היה קורע אותו דכיון ששימש הרי זה גזל אם ידביקהו איש על מכתבו פעם שנית שמפסיד לבית דואר בולים שהיה צריך למכתב השני. ע"ש. והובא באו"ת אדר ב' תשע"ו עמ' תרפז. וע"ש בדברי העורך]. ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ה (ס"ס קעג) שכ', המקבל מכתב בדואר והבול לא הוחתם, מה דין הבול האם שייך למקבל או לשולח או שיש צד אחר בזה. שמעתי שאנשי מעשה בחו"ל קרעו הבול שלא לעשות עוול למלכות מדינא דמלכותא, אמנם זה מידת חסידות, אמנם לכאו' שייך למקבל דהשולח סילק עצמו כבר מזה. עכת"ד. והביאו בס' פתחי חושן (הל' גניבה הערה א) וכתב שבא"י בזמננו יש להחמיר. וצ"ע. גם בשו"ת ויצבור יוסף בר שלום (ח"ב סי' פז) כתב בנ"ד שנראה שאסור משום גזל, ודברי השבט הלוי צריכים ביאור. ומאחר שרבים הפוסקים האחרונים האוסרים בזה, אע"פ שיש צד של היתר מ"מ למעשה יש להשמיד את הבול. ע"ש. ומ"מ נראה ברור שאם יודע שבעבר שלח מכתב ואירעה טעות והפסיד בול, יש להקל. וכן ראיתי בשו"ת מחקרי ארץ שעיו (ח"ה חחו"מ סי' יא) שכ' ג"כ לאסור להשתמש בבול שלא נחתם, אמנם אם פעם שלח מכתב וחזר המכתב או לא נשלח מרשלנות הדואר, או שנפל הבול והיה צריך לשלוח המכתב שנית, או שקנה בולים ונתקלקלו בכביסה, באופן שכיון שהוא כבר שילם עבור הבולים ולא נהנה מהם בכה"ג יכול להשתמש בבול שהגיע אליו לא חתום, כיון דכלפי שמיא גליא שאינו מתכוין לגזול אלא רק בעבור חוב שיש להם עליו. ע"ע. וע"ע בשו"ת דברי בניהו חט"ז (סי' נה, נט). ובעצם דברי הגר"ח קנייבסקי שהובא לעיל (בתחלת אות ג') שבס' דרך שיחה (ח"ב עמ' רי) ובס' דולה ומשקה (עמ' שב) כתבו שהגר"ח קנייבסקי הורה להתיר. ע"ש, הנה מאידך בשו"ת פאת שדך ח"ב (סי'

קמט) כ' שהגר"ח קנייבסקי אמר שהחזו"א הורה לאסור[א]. ועכ"פ לפי

א. ומידי דברי בו אעיר שצ"ע אם רשאי מורה הוראה לסמוך סמיכה בכל כוחו על שמועות המובאות בספרים בשם גדולי הדור, דשמא שמע השומע וטעה, כדמצינו בשבת (דף טז סע"ב) אמר רבי טרפון אקפח את בני שזו הלכה מקופחת ששמע השומע וטעה. ועוד דבשבת (ג:) איתא, א"ל רבי חייא לרב בר פחתי לאו אמינא לך כי קאי רבי בהא מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי דילמא לאו אדעתיה וכו' דמשני לך שינויא דלאו שינויא הוא. וע"ע בביצה (כד:) מותרים למאי, רב אמר מותרים לקבל ולוי אמר מותרים באכילה, אמר רב לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפי' שעה אחת דאנא ולוי הוינן קמיה דרבי כי אמרה להא שמעתא, באורתא אמר מותרים באכילה ובצפרא אמר מותרים לקבל, אנא דהואי בי מדרשא הדרי בי לוי דלא הוה בי מדרשא לא הדר ביה. ע"ש. ועוד דלעיתים הויא הוראת שעה. וכבר אמרו תלמיד טועה ברבו תולה. (ועי' בחולין נ' סע"א אמר רבא לאו אמינא לכו לא תיתלו ביה בוקי סריקי בר"נ, הכי אמר ר"נ וכו'). ופוק חזי מאן גברא דמעיד ע"ז. וכן מצאתי מקרוב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח בהשמטות (או"ח סי' ב אות א) שכתב שהדברים שנאמרו בשם החזו"א על פה אין לסמוך עליהם, אולי לא דקדקו בדברים שבעל פה מפי השמועה. ע"ש. וכן ראיתי להגר"ח קנייבסקי נר"ו במכתבו למר חמיו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (נדפס בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב, ח"א סי' נז) שכתב, רציתי לשאול על איזה דברים ששמעתי בשם מו"ח שליט"א ורצוני לברר אם הם נכונים, כי הרבה דברים ששמעתי משמו נתברר אחר כך שאינו נכון. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת אז נדברו ח"א (סי' פד) שכתב, אינני מביא מה שמדפיסים ואומרים בשם החזו"א, שאין לסמוך ע"ז כלל, ודבר זה מפורסם ששמעו זאת מפיו שאין לסמוך על שמועות בשמו. ויש מפריזים עוד שאמר שאם אומרים בשמו איזה דבר הוא אמר בדיוק להיפך, וכיון שאין זה מבואר בספריו הוי כהלכתא בלא טעמא ואין אנו אחראים ע"ז. ע"ש. והוסיף בח"ג (סי' עב), בדידי הוה עובדא שהעירו ע"מ שכתבתי בספר בית ברוך שאין לקצר שים שלום בכדי להשלים קדושה, והעירוני שנדפס בשם החזו"א להיפך, וכשהתקבל הספר "אז נדברו" אצל הגר"ח קנייבסקי אמר שהוא בעצמו שאל את החזו"א ואמר לו כפי שכתבתי. הרי לנו לימוד כללי היאך להתייחס לדברים הנמסרים בשם החזו"א. וכן על איגרותיו בין מה שנדפסו בין מה שעוד לא נדפסו, אין לראות את כל האגרות כהוראה לדורות, שיתכן שהוראה זו שייכת רק לשואל בבחינת הוראת שעה. ועכת"ד. ונראה שבכל כיוצ"ב יש לנהוג כפי שאמר רבא לר"פ ולרב הונא בריה דר"י בב"ב (קל:) כי אתי פיסקא דדינא דידי קמייכו לאחר מיתה וחזיתו ביה פירכא, לא מיקרע תקרעוניה ומיגמר נמי לא תיגמרו מיניה, "דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות". ופירש"י, ואל תגמרו לדון מיניה, אלא כפי שדעתכם נוטה. ע"ש. [וגם יש להעיר דתליא מילתא היאך נשאלה השאלה, כנודע המעשה על התלמידים ששאלו אם מותר לאכול כשלומדים או ללמוד כשאוכלים וקבלו תשובות הפוכות. וע"ע בשו"ת ודרשת וחקרת ח"א (חאה"ע סי' ב) שכ' קבלתי מרבותי שתלוי היאך שואלים ומגישים הספק לפני הרב והדיין או מורה ההוראה (ואין בזה חסרון ח"ו באמונת חכמים דאין לחכם אלא מה שעיניו רואות). ושני אברכים נכנסו אל הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בענין מי פה, האם מותר לנוטלם בשבת. האחד שאל בנוסח "האם מותר לשטוף את הפה בדבר שמבטל ריח הפה", והשיבו הגר"מ פיינשטיין: הרי מבואר בש"ס שריח הפה הינו חולי, וא"כ יש בזה איסור דרבנן משום שחיקת סממנים ככל רפואה. אך חבירו שאל "האם מותר לשטוף הפה בדבר שנותן טעם טוב בפה", וענה לו הגר"מ פיינשטיין: למה לא, איזה איסור יש בזה. ע"ע]. וע"ע להגרא"ד אוירבאך במכתב שבראש ס' ועלהו לא יבול (הלכות והנהגות מהגרש"ז אוירבאך) שכ' שבנדפס בשם אביו הגרש"ז יש דברים לא נכונים, ויש דברים תמוהים, וגם השאלות היו

בלכתך בדרך במצב של חפזון ולא תמיד יש לקבוע מסמרות בזה, והגרש"ז אוירבאך עצמו ראה דברים שנדפסו בשמו ואמר לא כל מה שאני עונה בע"פ שייך להדפיס. ועוד תדע כי דרכו של אבא להלוך כנגד רוחו של כל אחד, ובטוחני שיש דברים שאמר לך כך ולפלוני אמר אחרת וכו'. וע"ש עוד בד' הרבנים. ודו"ק כי קצרתי לע"ע. וכן הראני הרה"ג ר' יהודה ברכה בספרו ברכת יהודה ח"ה (ענינים שונים סי' טז) שהאריך להוכיח שאין לעשות עיקר משמועות המובאות בספרים בשם הגדולים. ע"ש. וע"ע בשו"ת חיי הלוי ח"א (חיו"ד סי' נא) ובס' ללקוט שושנים בוחבוט (ח"ה עמ' תקיג והלאה) ובס' ויאמר משה ירדני (ח"ב סי' כה) ובאו"ת (תשרי תשע"ח סי' ב) שהאריכו בדבריהם שאין לסמוך על שמועות. ע"ע. וע"ע לידי"נ הרב מרדכי חיים בקובץ המשביר (ח"ב עמ' רפד).

ועוד שבאמת מצד עיקר הדין יש היתר לתלות הלכות בשם רבו כי היכי דליקבלינהו מיניה. כדאיתא בפסחים (קיב.) אם רצית להיחנק היתלה באילן גדול. ובעירובין (נא.) ולא היא לא אמרה רבי יוסי, ולא תנא ליה כרבי יוסי אלא כי היכי דליקבל לה מיניה, דרבי יוסי נימוקו עימו. וכן פסק להלכה המג"א (סי' קנו סק"ב בתוך דבריו), אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך מותר לאמרו בשם אדם גדול כי היכי דליקבלו מיניה. ע"כ. וע"ע בשבת (קטו.) ובפסחים (כז.) ובגיטין (כ. עז.). ובזה יש לבאר גם הגמ' בברכות (מג:) לאישתמוטי נפשיה הוא דעבד וחולין (קיא:) יהבית לרבך ואכל. וע"ע בחידושי הריטב"א (חולין דף קיא: ד"ה חס) שכ' וא"ת והיאך אמר שמואל לרבך יהיבנא ואכל, י"ל כי מגזם היה דבריו שאילו היה נותן לרבו היה אוכל, כלומר שיקפחנו בדברים עד שיאכל, ומורי נר"ו פירש דרבך דקאמר ליה לאו משום רב קאמר אלא משום חד דרבנן דהוה ליה [רבו], אבל רש"י ז"ל פירש רבך רב. עכ"ל. וע"ע בערוך (ערך חנק) ולמרן החיד"א בברכי יוסף יו"ד (סי' רמב ס"ק כט) ובשדי חמד (מע' ש כלל זך). וע"ע להגר"ח פלאג'י בספרו החפץ חיים (סי' יט אות חי) שכ' שמ"ש הרב רבינו עובדיה וה' תוס' יו"ט באבות (פ"ה מ"ז) ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי, אם פוסק דין מן הסברא מדעתו לא יאמר כך שמעתי וכו'. דיש לחלק בין היכא דאומר דבר מן הסברא, לאומר דבר הלכה שיש לו סמוכות. ע"ש. ועוד כ' בס' הח"ח הנ"ל (אות ל) שמותר לשנות בדבר שלום ואפי' בדיני הוראה שינו דבר בשם לא אמרו כי היכי דיבוא הדבר על אמיתתו וכו', דתניא איפכא ובכמה מקומות מיחיד לרבים וכו' כדי לבוא האמת על מתכונתו ועת לעשות לה' הפרו תורתך. וע"ע להגר"ח פלאג'י התם באות לט, דהא דשנה רבי סברת יחיד בלשון רבים, לא מיחזי כשיקרא, דבאמת חכמים רבים היו שהסכימו לדעת יחיד. ע"ש. ודו"ק. ובאשר סיים המג"א להקשות ע"ז דבסוף מסכת כלה איתא האומר דבר בשם חכם שלא גמרו ממנו גורם לשכינה שתסתלק מישראל וכ"ה בברכות דף כז ע"ש בתלמידי רבינו יונה. וצ"ע. עכ"ל. עי' באליה רבה (סי' קנ"ו ס"ק ב') שעמד בזה וכ' וי"ל דמיירי שהיו מקבלין אף שלא היה אומר בשמו. עוד י"ל דבעירובין מיירי שלא שמע משם גדול אלא ניתנו סתם, אבל כשניתנו בשם גדול אחד לא יאמר בשם חכם אחר. עוד י"ל דדוקא מה שאומר מסברתו לא יאמר בשם חכם אחד, אבל מה ששמע מפי אחר מותר לאומרו אפילו בשם חכם שלא שמע. ע"ש. וכן עמד בזה הגרע"ק איגר שם ועוד אחרונים רבים. וע"ע בארח מישרים (סי' ט') ובס' תתן אמת ליעקב (פרק ה' סי' מ"ה) ובשו"ת יביע אומר (ח"ב חחו"מ סי' ג אות ז) ובס' ילקוט יוסף (כיבוד אב ואם ח"ב עמ' רל"ד אות ג') ובס' מעדני שלמה (עמ' קמט).

ולפיכך החכם עיניו בראשו שבשמועות בשם גדולי ישראל יש לחוש מאידך גיסא אם בודאי יצאו מפי הרב או שתלמיד טעה וברבו תלה כי היכי דליקבולינהו מיניה. ולפיכך היכא דהדבר תמוה ומחודש מאד צ"ע אם רשאי לסמוך ע"ז.

האמור לעיל לפע״ד נראה שלמעשה יש להחמיר בזה. וכן ראיתי בבית הלל (גליון לז, עמ׳ קנ) שכ׳ הה״כ שבס׳ פסקי הלכות (עמ׳ סט) כ׳ שהורה הגרי״ש אלישיב לאסור, ונראה שהוא טעם דמסתבר, שכן תשלום עבור הבול אינו עבור הבול עצמו אלא עבור פעולת שליחת המכתב, והבול הוא רק סימן ששולח המכתב מעונין בפעולה זו, ואם אדם משתמש בבול הרי הוא גוזל שלא משלם על פעולת השליחה. ע״ש. והדברים ברורים. וע״ע בשו״ת משנת יוסף ח״ט (סי׳ ס׳) ובס׳ אבני דרך ח״ח (סי׳ תרפח).

אם אברך חייב בתשלום ארנונה

ה. עוד ראיתי להוסיף אחר שנתבאר דדינא דמלכותא דינא, דלפ״ז יש לברר האם מותר מצד ההלכה לאברך להערים ולהמנע מתשלום הארנונה לעיריה, או להערים ולקבל הנחה בשעה שאינו זכאי לה ע״פ גובה הכנסותיו. ולכאורה לפי כל האמור דדמ״ד אסור אף להעלים מסים המוטלים על התושבים ע״פ החק. אולם בב״ב (ח.) איתא, רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן (הטיל מס על תלמידי חכמים). א״ל רב נחמן בר יצחק עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי (כלומר עברת על הנאמר בתורה ובנביאים ובכתובים שאין לגבות מס מתלמידי חכמים) וכו׳. גם במסכת נדרים (סב:) איתא, אמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר לא יהיבנא כרגא. ופירש רש״י, איני רוצה ליתן מס בשביל שאני חכם. ונחלקו הראשונים אם גם ממסים הקצובים על כל איש ואיש בפני עצמו פטורים הת״ח, ופסקו הרמב״ם (פ״ו מהל׳ ת״ת ה״י) והטור ומרן בשלחן ערוך יורה דעה (סימן רמג סעיף ב׳) שתלמידי חכמים פטורים מכל מיני מסים, בין ממסים הקצובים על כל בני העיר, בין ממסים שקצובים על כל איש ואיש בפני עצמו, בין ממסים קבועים בין שאינם קבועים. ע״ש. וכ״כ כמה מרבותינו האחרונים. וכ״פ להלכה מרן הגר״ע יוסף זצ״ל בשו״ת יחו״ד ח״ה (ס״ס סד). וכ״כ בשו״ת יבי״א ח״ז (חחו״מ סי׳ י) שכל תלמיד חכם שתורתו אומנותו פטור ממסים. וע״ש. וע״ע בשו״ת יחו״ד ח״ז (סי׳ רד). ולפ״ז על המדינה לפטור אברך שתורתו אומנותו מתשלום המסים. וכ״כ בס׳ מקור נאמן ח״א (סי׳ תתכט). וע״ע בס׳ מעין אומר ח״י (סי׳ נז) שכ׳ שאשת אברך שמנהלת בביתה גן ילדים או מטפלת בתינוקות וכיו״ב, דינה כבעלה שפטורה ממסים, דאשתו כגופו. ע״ש. (וע״ע בקובץ יתד המאיר ניסן תש״ע סי׳ רמב). ועוד יש להוסיף שיש דברים שכל אדם חייב בהם ויוצאי צבא וכיו״ב פטורים מלשלם, ובדברים כאלו לכאו׳ ג״כ אין איסור מצד ההלכה על ת״ח להשתמט מלשלם (במקרה שהתשלום עובר למדינה), שמאחר ואינם עושים כדין תורה, שקונסים העוסקים בתורה שלמדו בישיבות ולא שירתו בצבא, יש

להקל. ולא תהא כהנת כפונדקית. ועל המדינה החובה לפטור ת"ח ממיסים כאלו.

והנה נפוצה שמועה על פי דברי מרן היחו"ד (שם), שאברכים פטורים ג"כ מתשלום הארנונה לעירייה. וכן מורים למעשה כמה מורי הוראה בדורנו שת"ח פטורים מצד ההלכה אף מתשלום הארנונה. וכמה מהמורים כן נתלו בדברי מרן זצ"ל. אולם לפע"ד נראה שהרחק הרחיקו ללכת כי המס שבתשלום הארנונה אינו בכלל הדין הנ"ל, מאחר ומשלמים לעירייה עבור פינוי האשפה המצטברת ברחובות קריה וכיו"ב, ובדברים כאלו לית דין ולית דיין שלא נפטרו תלמידי חכמים מלשלם המס. דהנה בגמ' במסכת בבא בתרא (ח.) איתא, הכל לכריא פתיא אפילו מרבנן. ולא אמרן אלא דלא נפקי באכלוזא, אבל נפקי באכלוזא רבנן לאו בני מיפק באכלוזא נינהו. (כלומר שאף תלמידי חכמים חייבים לשלם עבור הכורים בורות לשתות מים. והיינו דוקא כאשר בני העיר שוכרים כורים עבורם, אך כאשר בני העיר עצמם יוצאים לכרות הבורות, ת"ח פטורים מלהשתתף עמם בכריה). וכ"פ הרמב"ם (פ"ו מהל' שכנים ה"ו). וז"ל מרן בש"ע יו"ד (סי' רמג ס"א וס"ב): ת"ח לא היו יוצאין בעצמם עם שאר העם לעשות בבנין ובחפירות העיר וכיוצא בזה, שלא יתבזו בפני עמי הארץ, וכיון שהם פטורים אפילו אחרים במקומם אין שוכרין. במה דברים אמורים, כשכל אדם יוצא בעצמו. אבל אם אין יוצאין בעצמם, אלא שוכרים אחרים במקומם או גובים ממון מבני העיר לעשותו, אם דבר שצריך לחיי האדם כגון בארות מים וכיוצא בהם, חייבים לתת חלקם. ע"כ. וכ"פ מרן עוד בחו"מ (סי' קסג ס"ד). ולפ"ז בתשלום הארנונה שמיועד לתיקון כבישים והוצאות התאורה בלילות ונקיון העיר וכיו"ב אף ת"ח חייבים. וכ"כ בס' דבר הלכה (סי' רמג סק"ד) שמסי העירייה ודמי חבר שמשלמים בבית הכנסת וכדו' חייבים כל ת"ח לשלמם. ע"ש. וכן ראיתי להראש"ל הגר"י יוסף בספרו שלחן המערכת (מע' ד סוף אות קטז) שת"ח אינם פטורים מתשלום מס הארנונה. ע"ש. וכן ראיתי עוד בס' פסקים ותשובות (סי' רמג סק"ג) שכ' שבזמננו עיקר הטעם שת"ח חייבים במס הוא משום שבזמננו רוב המסים שנגבים הם לצורך חיי בני העיר, שבזה חייבים אף הת"ח. וע"ש. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ו (סי' רצא) שכ' שהחרדים בזמנו אינם רוצים לקבל חוקי המדינה שחוקיה חוקי עכו"ם ועיקר כוונת השלטון להעלים עין מאלוקינו ח"ו, על כן אין לחוקי המדינה דין דינא דמלכותא דינא גם לשיטת רשב"ם. וגם לא ניחא לן במה שחוקקו לגבות מסים כיון שמשתמשים בכספי המסים לחינוך

חילוני וכו׳, וכן שמעתי מחמי זצ״ל ששאל לרבינו החזו״א אם מותר להשתמט מלשלם מסים, והשיבו שמותר אך יזהר שלא יתפסוהו. וזה דעת עוד מפוסקי זמננו. מיהו האמת שחלק ניכר מהוצאות הממשלה לסלילת כבישים וכדו׳ שהם לטובת החרדים, ״על כן א״א להשתמט לגמרי מלשלם מסים, אלא לשלם כשיעור שנהנה״. ומ״מ על רבני ישראל להזהר מלהורות היתר מחשש חילול

ה׳. עכת״ד. אולם עדיין יש מקום להעיר כי חלק ניכר מתקציב העירייה מוקדש להוצאות נוספות כגון תרבות וחינוך והקמת מבנים וכיו״ב, שבדברים אלו ת״ח פטורים מלשלם המס. ולפ״ז על המדינה החובה לפטור ת״ח בזה, שאינם חייבים לשלם כל תשלום הארנונה אלא כפי השיעור שנהנה. וע״ע בס׳ מעין אומר ח״י (סי׳ ו אות ו) שכ׳ שמרן זצ״ל נדרש לשואלו דבר בנ״ד, והשיב, בעיקרון ת״ח חייבים במיסי עירייה שעושים בזה חשמל מים כבישים וכיו״ב, אך מחמת שחלק גדול מוציאים לתרבות חינוך וכיו״ב שמזה ת״ח פטורים, יכולים להצהיר שמרוויחים פחות יחסי לזה, אך יעשו זאת בדרך קרוב לאמת, לא לכלול תשלום על מבחנים שמירת סדרים וכיו״ב. ואסור להצהיר שמקבל מלגת כולל נמוכה ממה שהוא מקבל בפועל, כי זה שקר. ע״ש. והנה שמעתי מעירים שבאנשים עובדים המקבלים תמיכה ממשרדי ממשלה, אין הדבר נחשב כהכנסה וא״צ לדווח על כך בתשלום הארנונה, ורק במלגה שמקבלים אברכי הכוללים נחשב כהכנסה. ולכאו׳ הא קי״ל דדינא דמלכותא דינא רק כאשר כל הציבור שוים בו, ולא כאשר מפלים לרעה. ולכן יש שצידדו לפטור אברכים מתשלום הארנונה. וכן העיר בסברא זו בס׳ מעין אומר (שם בהע׳). אולם נראה שאין די בזה כדי לפטור, משום שהמילגה שמקבלים בכולל לא נחשבת כתמיכה לאנשי רווחה וכיו״ב אלא כעין משכורת קבועה, ולא ברור שזה שייך לדינא דמלכותא שמפלים לרעה את ציבור לומדי התורה[ב].

ב. וע׳ בשו״ת אגרות משה (חחו״מ ח״ב סי׳ כט) שכ׳ ששייך דינא דמלכותא בממשלת ארה״ב, ויש להזהר מליקח יותר מאשר קבעו בממשלה לתת לתלמידים, וכ״ש שאסור לשקר במספר התלמידים וכדומה, שלבד שהוא איסור גזל הרי יש בזה גם איסורים גדולים של שקר וכזב וגניבת דעת, וגם חלול ה׳ ובזיון התורה ולומדיה, ואין בזה שום הוראת היתר בעולם, וכמו שהקב״ה שונא גזל בעולה כן הקב״ה שונא בתמיכת התורה ע״י גזל. ויש להשגיח ביותר גם על המתנדבים שלא יגרמו גזל והפסד ממון למדינה וכו׳. ע״ש. וע״ע בשו״ת אגרו״מ (חחו״מ ח״א סי׳ פח) שהמבריח מכס וערמה מתשלומי הטלפון וכדומה ודאי צריך תשובה ע״ז ולהזהר שלא לעשות עוד, וחפצים שבעין בודאי חייב להחזיר. ע״ש. (וע״ע בשו״ת משנת יהושע הנד״מ סי׳ קיט).

ותצא דינ'א:

א. דינא דמלכותא דינא אף בארץ ישראל ושלטון ישראל, לפיכך אין ליטול סכך מעצים שברשות העירייה, ללא נטילת רשות מהאחראים על כך.

ב. גם לסוברים שאין דינא דמלכותא דינא, אין היתר לגזול הממדינה בידים. לפיכך הדבר ברור כי בול שנמצא על מכתב שנשלח בדואר ובטעות לא נחתם הבול, אסור להשתמש בו, הואיל וגוזל את חברת הדואר כי משתמש בשירותיהם לשלוח המכתב ללא תשלום. ודלא כמי שכתבו להקל בזה. אולם אם בעבר קנה בולים ונאבדו ממנו כגון שנתכבסו וכיו"ב, יש להקל בזה.

ג. מדין תורה תלמידי חכמים פטורים מתשלום המסים. אולם אף תלמידי חכמים חייבים בחלק מתשלום מס הארנונה.

סימן מה

עד אימתי זמן הדלקת נרות חנוכה בזמן סגר בתקופת מגפת הקורונה

ט"ז כסלו תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה שמאחר וייתכן ויתעורר צורך ויטילו סגר בחנוכה עקב מגפת הקורונה, האם ישתנה הדין של עד שתכלה רגל מן השוק. נראה ברור שלא ישתנה הדין. ואף לפי חוקי המדינה מותר ללכת לקנות בחנויות המזון וחנויות התרופות וכדומה, שהם דברים הכרחיים, ורבים הולכים ושבים בחוצות קריה (כפי שעינינו ראו בזמני ה"סגר" הקודמים), ולכן בודאי שלא כלתה רגל מן השוק. וע"ע למר דודי הגאון רבי רזיאל הכהן בשו"ת מחקרי ארץ ח"א שהאריך בבירור גדר כלתה רגל מן השוק בזמננו. ואכמ"ל בדבריו שם.

ואחד מידידי אמר דמאחר ובזמן הזה אין דינא דמלכותא דינא, בודאי שלא ישתנה הדין דהדלקת נרות חנוכה. אולם לפע"ד אין זה שייך כלל לנ"ד. וגם בעצם דינא דמלכותא דינא, כתבתי במק"א דנקטינן דדינא דמלכותא דינא. דהנה מבואר בגמ' בכמה דוכתי (בבא קמא קיג: נדרים כח: גיטין י: ב"ב נד:) דדינא דמלכותא דינא. ואיברא דהר"ן בנדרים (שם) כ' בשם התוספות דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמרינן דדינא דמלכותא דינא, מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה. ע"ש. אך הרמב"ם (פ"ה מהל' גזלה הי"א) והרשב"א בתשובה ח"ב (סי' קלד) כ' שאף במלכי ישראל אמרינן דינא דמלכותא דינא. וכ"פ הטור ומרן הש"ע חו"מ (סי' שסט ס"ו). וכן דעת רבים מגדולי ישראל שאף בארץ הקדש בזה"ז שראשי השלטון אינם שומרים תומ"צ אמרינן דינא דמלכותא דינא. וכמ"ש הראש"ל הגרב"צ עוזיאל בספרו השופט והמשפט (שער א' פרק ג'), שמלכי ישראל כל זמן שדיניהם אינם בגדר דינא דגזלנותא יש להם תוקף דינא דמלכותא דינא בכל הנוגע לתשלומי מסים וכו'. ע"ש. וע"ע בס' עמוד הימיני (סי' ח). ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ה (סי' ל) כ', שגם במלכי ישראל אמרינן דינא דמלכותא דינא, ועוד שהנהוג כאן שההחלטות מתקבלות בכנסת וזה עדיף משאר דוכתא של דינא דמלכותא דינא,

כי החוקים מתקבלים אחרי הסכמת רוב חברי הכנסת שנבחרו ע"י רוב הציבור ככולו בארץ בעמידה על המשמר לטובת אנשי המדינה, וכל חק המתקבל על ידם הרי הוא כנתקבל ע"י בוחריהם, וכל כה"ג סברו וקיבלו בודאי יודו כו"ע דמהני דבר ההסכמה לכך גם נגד דין תורה ונחשב כמחלו זל"ז המגיע להם ע"פ דין תורה. ע"ש. (וע"ע בספרו הלכות מדינה ח"א שער ג' פ"ו). וכן העלה בשו"ת יבי"א ח"י (חיו"ד ס"ס מ בהערה) ובשו"ת יחו"ד ח"ד (סי' סה) וח"ה (סי' סד) שאפי' במלך רשע ועובד ע"ז שייך הכלל דינא דמלכותא דינא, והעיקר שגם לגבי מדינת ישראל שייך הכלל של דינא דמלכותא דינא. ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר חי"א (עמ' תקמז אות מד, ועמ' תרכא אות יג). וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ה (ס"ס מו) ובחזו"ע סוכות (עמ' נז) ובשו"ת אור לציון ח"ד (פכ"ז הע' א') ובס' ברוך שאמר שרגא (עמ' צב). וכ"כ מרן ראש הישיבה שליט"א בס' מקור נאמן ח"א (סי' תתכט) שאסור להעלים הכנסות כדי להעלים מסים, כי דינא דמלכותא דינא, ורק לאברך שתורתו אומנותו אפשר להקל. ע"ש. וע"ש עוד (בסימן תתיח) שאדם שגזל מהמדינה ויש בידו כתובת ברורה למי להשיב, חייב להשיב. ע"ש. (וע"ע באו"ת תמוז תשמ"א סי' קג ובהע' שם). וכן ראיתי להגר"ע בצרי נר"ו בספרו דיני ממונות ח"ד (שער א' פ"ט ס"י) שכ' שבמשטר הקיים בא"י כעת יש דין דינא דמלכותא דינא בכל הדברים שאינם נוגדים דיני התורה. ע"ש. וע"ע להגרי"מ לאו בשו"ת יחל ישראל ח"ג (סי' קח) שכ' שדוקא בחוקים הסותרים לדיני התורה אין דיניהם דין ולא שייך בהם דינא דמלכותא דינא. ע"ש. ועי' בשו"ת אור לציון ח"א (חחו"מ סי' יא אות ג'). וע"ע בשו"ת מנחת דניאל (סי' קיב) ולהרה"ג ר' ירון ביתאן נר"ו בס' ויען שמואל חט"ז (סי' פד) דנקטינן שיש דינא דמלכותא בא"י בזה"ז. וע"ע בס' דברי בניהו חט"ז (סי' נה). ע"ש. וע"ע בס' פסקי תשובות (סי' תרלז אות ג'). וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' קעב).

ועי' להגאון המובהק רבי יצחק וייס בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' קיב) שעמ"ש הרב השואל שממון המדינה נחשב הפקר, וכן מטו ביה ממרן החזו"א זצוק"ל שדברים השייכים לשלטונות מעיקר הדין אפשר לקחת מהם בלא רשותם והסכמתם, השיגו המחבר והביא דברי הגרי"מ אהרונסון שכ' שמה שתולין עצמם באילן גדול, אף החזו"א לא אמר אלא לעניני המדינה והנהגתה חוקים גזירות וערכאות, אבל לא לגבי קנינים שהרי אפי' למ"ד אין קנין לגוי בא"י מ"מ הגידולים בקרקע שתחת ידו הם שלו כבירושלמי פאה (פ"ד סוף ה"ו). וה"נ בנ"ד אף שנאמר דאין לשלטון בעלות לכל דבר, אבל בדבר שקונים בכסף מלא ואין בזה התנגדות לדיני התורה הוא

שלהם לכל דבר. והסכים עימו המחבר כיעוי״ש. וע״ע לו שם בס״ס קי שכתב דמצד דינא מלכותא דינא, כבר אמרו בשם הגאון החזון איש דמדינה זו דינו כמוכס העומד מאליו ואין בו דין דינא דמלכותא דינא. ע״ש. וע״ע בח״ב (סי׳ פו) וח״ז (סי׳ קכו וס״ס קלא). וע״ע בס׳ מנחת שלמה (חי׳ הגרש״ז אוירבאך, נדרים כח.) אע״פ שכתב שאין שייך דינא דמלכותא כיום, כתב דמ״מ מהיכא תיתי שיהא מותר להבריח מכס וכיוצ״ב, וכן צ״ע בנוגע לדואר שהכל מתנהג בסדר אבל אוצר המלכות הוא אחד וא״כ מי שחושב שנותן מס שאינו חייב בו לפי דין תוה״ק האם יהיה מותר לקפח את הדואר. ע״ש. וע״ע בשו״ת לב אהרן ח״ב (חחו״מ סי׳ יב) שהאריך לבטל דברי האומרים שמותר לגנוב רכוש המדינה. ע״ש. וע״ע בס׳ הלכות חג בחג (פי״ב סי״ב) שכתב ששמע מהגר״ח קניבסקי זצ״לשלענין גזילה יש להזהר בזה, ואין זה נוגע לדינא דמלכותא ולמסים ולארנוניות. ובשעתו שאלתי למרן בעל קהלות יעקב זצ״ל שדברו בטלפון של משרד רבנות לצורך פרטי, ואמר לי לקנות בולים ולקרוע אותם. ויש לעיין בזמננו איך שייך יאוש כשמעמידים שומרים ופקחים ומחרימים סחורות, הרי עד ערב החג ממש עדיין אין יאוש, וא״כ כשקנה קודם הוי יאוש אחר שינוי רשות דאינו קונה כמ״ש הרמ״א בחו״מ (סי׳ שנו ס״ג). והגרי״ש אלישיב אמר דיאוש אין שייך אצלם, אך אפשר דהואיל ואין מקפידים על הסכך עצמו ואחר שנקצץ אין להם ענין בו, וכל דינם רק עם הקוצץ עצמו להענישו, וממילא אף הקונה אינו מצווה בהשבה שאין הם מעונינים בזה, א״כ י״ל דאין שם סכך גדול עליו דידוע מראש שאין הם מקפידים על השימוש בסכך אחר שנקצץ. ע״כ שמעתי משמו ובגדר לימוד זכות. וראיה גדולה ממ״ש הפמ״ג (סי׳ תרמט אש״א סק״א) ובבכורי יעקב (שם סק״ד) דערבה שאין בה שו״פ שגזלה מותרת לאחרים, אף קודם יאוש, הואיל ואין בה מצות השבה, ורק לגזלן עצמו אסור משום מהבב״ע. הרי דכל שאין בו מצות השבה פקע שם גזול ממנו ואף קודם יאוש. ע״ש. וע״ע בשו״ת חקרי הלכה (חאו״ח סי׳ יז) שהארכתי בזה עוד. ע״ש.

אולם נראה ברור שאין זה שייך לנ״ד, ובין לסוברים דליכא דינא דמלכותא בא״י בזה״ז, ובין לסוברים דשייך דינא דמלכותא דינא, לא משתנה שיעור זמן ״שתכלה רגל מן השוק״ בתקופת סגר.

ביקרא דאורייתא, אוהבו בלו״נ
יצחק מאזוז ס״ט

סימן מו

הדלקת נרות חנוכה במנינים בחצרות הבתים

ט"ז חשון תשפ"א

לכבוד רב רחומאי ורב אהובאי מיחידי סגולה, בו כבוד השי"ת נגלה, אשר זוכה להגדיל תורה ולהאדירה באופן מפליא, הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. אחר עתרת השלום והטוב.

בדבר השאלה שהעלה בענין מניני החצרות המצויים בתקופה זו עקב מגפת הקורונה, האם ידליקו נרות חנוכה בברכה.

הנה הריב"ש בתשובה (סי' קיא) כתב, המנהג להדליק בבהכ"נ מנהג ותיקין הוא, "משום פרסומי ניסא". עכ"ל. וכ"כ טעם זה הריטב"א (שבת כג. ד"ה הרואה) והמאירי (שם ע"ב, ד"ה אף במוצ"ש). וע"ע בשו"ת מן השמים (סי' כה). ובארחות חיים (הלכות חנוכה סוף סימן יז) ובכל בו (סי' מד) כ', נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, להוציא מי שאינו בקי, ושאינו זריז בזאת המצוה, גם כי הוא הידור המצוה ופרסום הנס זכר למקדש. עכ"ל. ואף מרן בבית יוסף (סי' תרעא) כתב שתיקנו להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא. והביא ד' הכל בו והריב"ש הנ"ל. וכ"פ מרן בש"ע או"ח (סי' תרעא ס"ז) שמדליקים בביהכ"נ בברכה משום פרסומי ניסא. (ויש עוד טעמים קרובים לזה בראשונים). ולפי טעמים אלו, אף בנ"ד שאינם מתפללים בבית הכנסת כהרגלם, יש להדליק נרות חנוכה בברכה.

ואע"ג דלכאורה יש להעיר ממ"ש בספר המנהיג (הלכות חנוכה סוף סימן קמח) שבביהכ"נ אין חיוב להדליק נר חנוכה, אלא נהגו כך על שם שהנס בא במקדש בית עולמים, ועושים כמו כן "במקדש מעט" בגולה לפרסם הנס שכולם מתבקצים שם. עכ"ל. ולפ"ז יש מקום לומר שמדליקים נרות חנוכה דדוקא בבית כנסת קבוע, דחשיב כמקדש מעט ולכן אמרו לעשות זכר לבית המקדש, משא"כ בחצרות דאכתי לא דמי למקדש מעט. אולם מלבד שיש מקום לפלפל בזה, נראה שהעיקר כהטעם שכתב מרן הש"ע, שכ"כ יותר ראשונים.

והנה לענין אנשים רבים שמתאספים ברחובה של עיר, כתבו כמה פוסקים שלא ידליקו נרות חנוכה. עי' בזה בשו"ת דברי יציב (ח"ב סי' רפו

אות ג) ובשו"ת ויען יוסף (חאו"ח סי' רנא) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' סה אות ג) ובס' הליכות שלמה (חנוכה פ"ז דבר הלכה אות ד) בשם הגרש"ז אוירבאך ובס' ישא יוסף (ח"א סי' קלח אות ד) בשם הגרי"ש אלישיב. אולם בנ"ד חשוב טפי אחר שקבעו את המקום לתפלה.

ואף במקום שהחצרות אינן מקורות וכדומה, וראיתי בס' אשרי האיש ח"ג (פל"ט ס"ט) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב שבכותל לא מדליקים נרות חנוכה בברכה, אלא במערה הסמוכה לכותל, אבל ברחבת הכותל אי אפשר, שצריך להיות בית. אולם העיר שם העורך שהדברים צ"ע, כי בס' קול חנוכת הבית (עמ' ג) כתב שמדליקים בברכה ברחבת הכותל אף במקום שאינו מקורה וללא מחיצות, הואיל והוא מקום קבוע לתפלה חשיב בית הכנסת. ע"ש. וכן נוהגים כיום הרבנים הגדולים להדליק ברחבת הכותל המערבי נרות חנוכה בברכה. וגם בנ"ד מאחר והמקום קבוע לתפלה נראה ברור שרשאים להדליק שם נרות. וכן שמעתי בשם מרן הגר"ע יוסף שא"צ שיהיה מקום מקורה.

טרם אכלה, יש לציין בענין בית כנסת שאין מתפללים בו ג' תפלות בקביעות, שבספר אשרי האיש (ח"ג פל"ו ס"י) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שדוקא אם מתפללים בו בקביעות רוב התפלות ביום, רשאים להדליק בו נרות חנוכה בברכה. (ופעם אחת הוסיף הגרי"ש אלישיב דבעינן שגם מתפללים בו בשבת). ולכן אין להדליק בבית מדרש של כולל אברכים שמתפללים רק ערבית. ע"ש. וע"ע בשו"ת שיח יצחק וייס (סי' שלח) על ביהמ"ד שאין מתפללים בו שחרית. ע"ש.

אך לפי מ"ש מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ז חאו"ח סי' נז אות ו) וחזון עובדיה (חנוכה עמ' מז) שאפילו באולמות ואירועים המדליקים שם בברכה אפילו שאינם מתפללים ערבית, יש להם על מה שיסמוכו. ומה טוב שיתפללו ערבית. ע"ש. מבואר דלא שמיעא ליה ולא ס"ל כהנ"ל, אלא אף בנ"ד אפילו אינם מתפללים שם אלא ערבית ידליקו שם נרות חנוכה בברכה. וע"ע בס' תורת המועדים להגר"ד יוסף (סי' ז סט"ז).

ובעיקר ענין הדלקת נרות חנוכה באולם שמחות, אע"פ שמצינו לרבים מגדולי הפוסקים בדורנו שכתבו שאין מדליקים באולמות ואירועים. [עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' סה. וע"ע בקובץ מבית לוי ח"י עמ' יט) ובס' שלמי מועד (עמ' רלז) ובס' הליכות שלמה (מועדים פי"ז ס"ד) בשם הגרש"ז אוירבאך, ובס' אשרי האיש ח"ג (פל"ט ס"ח) בשם הגרי"ש אלישיב ובס' חוט שני (חנוכה עמ' שיד) בשם הגר"נ קרליץ זצוק"ל ובתשובות והנהגות (ח"א חאו"ח סי' שצח) ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' ל). ע"ש. וע"ע בס' יומי דחנוכה (ח"א עמ'

שפט) שכ׳ שלא מדליקים בברכה במסיבות, ובהע׳ כתב שאפשר שלא הנהיגו אלא בביהכ״נ קבוע. ע״ש. וע״ע בס׳ תורת המועדים (ס״ק כט)]. מ״מ יש לציין דבנ״ד י״ל טפי שיכול להדליק בברכה, אחר שאין זה מקום שמתאספים בו לאירוע, אלא מתאספים בו לתפלה, וזהו בית הכנסת שיש לציבור בתקופה זו של המגפה, וכמו שאם היינו יכולים להתפלל כראוי בבית הכנסת היינו מדליקים שם בברכה, א״כ מאחר וכעת עקב המגפה נאלצים להעביר את התפלות לחצרות, הרי שזהו המקום המיועד לתפלה. וחשוב טפי מאולמות אירועים שמתאספים שם לשמחת חתונה וכדומה. ודו״ק. (וע״ע בס׳ דמות הכסא ח״ב עמ׳ קצח והלאה מ״ש בנידונו).

מסקנא דמילתא, אף בזמננו שרבים מתפללים בחצרות עקב מגפת הקורונה, רשאים להדליק שם נרות חנוכה בברכה, כדין הדלקת נרות בבית הכנסת. ואפילו אינם רגילים להתאסף שם להתפלל אלא לתפלת ערבית.

ואסיים בברכה לכת״ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה ויפוצו מעיינותיו חוצה, מתוך שפע ברכה והצלחה, נחת שלוה ושמחה, בהשקט מרגוע ובטחה, עד בוא ינון אל הנחלה ואל המנוחה. אמן.

ביקרא דאורייתא
ובאהבה רבה
יצחק מאזוז ס״ט

אחר כתבי כל האמור, נדפס כל זה בירחון ״אור תורה״ (טבת תשפ״א), ומרן ראש הישיבה שליט״א נשאל ג״כ בד״ז, ואמר לשואל שיעיין בדברייי בזה שנדפסו באותה עת בירחון אור תורה. ואחר שמרן ראש הישיבה שליט״א עיין בתשובה באור תורה כתב לשואל כמסקנת הדברים דלעיל.

סימן מז

משלוח מנות ע"י רחפן

לכבוד ידיד נפשי מזכה הרבים באופן מופלא וכבוד ה' מלא, הגאון רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א
שלום וברכה

בדבר השאלה האם השולח משלוח מנות לחבירו על ידי "רחפן" הפורח באויר, ומגיע למקום היעד ששולחו. האם יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות לכתחילה.

הנה בין למ"ש בתרומת הדשן (סי' קיא) שטעם משלוח מנות, ע"מ שיהיה לסעודת פורים. ולטעם הרב מנות הלוי (פ"ט פסוק יט, דף רח ע"א), ע"מ לשמחו. שפיר יוצא ידי חובה בזה, ואדרבה מחמת שבזמננו הוא דבר מיוחד ומופלא, יש שמחה יותר בכך.

ואפשר לדון לפי הסוברים שצריך להביא משלוח המנות ע"י שליח, כיון דכתיב ומשלוח נימא דבעינן דוקא ע"י שליחות, ועי' בשו"ת בנין ציון ח"א (סי' מד). משנה ברורה (סי' תרצה ס"ק יח). כף החיים (שם אות מא). שו"ת צית אליעזר ח"ט (סי' לג אות ד'). שו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סימן ע'). הגרי"ח זוננלפד בשו"ת שלמת חיים (סימן שעח). אולם נידון דידן נראה דעדיפא ומהני.

סימן מח

משלוח מנות מפירות שביעית או מיני מתיקה לחולה סכרת

בס"ד, שושן פורים תשפ"ב

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, מיחידי סגולה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר שאלתו באדם שאין באפשרותו לתת משלוח מנות אלא באחד מהאופנים: או לשלוח מנות מפירות שביעית, או לשלוח מנות ממתקים עם סוכר לחולה סכרת, מה עדיף שישלח ומה הטעם.

הנני להשיב.

א. בדין משלוח מנות לחולה סכרת.
הנה מצינו ב' טעמים למשלוח מנות, טעם אחד כתב הרב מנות הלוי (פ"ט פסוק יט) להראות אהבה ואחוה שלום וריעות. ולטעם זה אין שום חשש לשלוח מיני מתיקה לחולה סכרת, שאף שאינו אוכל מיני מתיקה כאלו, מכל מקום הרי יש כאן אהבה ואחוה בעצם הדבר ששולח אליו. אולם לפי מה שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סי' קיא) שהטעם ששולחים משלוח מנות, הוא שיהיה למקבל לסעודת פורים. לפ"ז לכאורה אין יוצאים י"ח בשליחת מיני מתיקה למי שאין יכול לאוכלם. ומ"מ אכתי י"ל שהרי ראויים הם לבני ביתו. וגם פעמים רבות יכול לטעום מהם מעט באופן שלא יזיק לו ריבוי הסוכר.

ועי' למרן ראש הישיבה שליט"א בספרו סנסן ליאיר (סי' יא) שכתב שאם יודע בחבירו שהוא חולה סכרת ישלח לו מנות ללא סוכר, ומ"מ מן הספק א"צ לדקדק בזה, חדא שמא כדעת הרב מנות הלוי ושפיר איכא במנות אלו חיבה וריעות, ועוד שאם לא יועילו לו יועילו לבניו הגדולים ובני ביתו. ע"ש. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' עד במילואים) שכתב להקל. וכן הוא בחזו"ע פורים (עמ' קנ) בהלכה בראש העמוד, אך בהערה כתב, הנה אחר שכתבתי כן בשו"ת יביע אומר, ראיתי בספר מקראי קודש שצידד בזה, וכו', וסיים בצ"ע. ע"ש. וע"ע בספר בירור הלכה זילבר (ס"ס תרצה) ובשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סי' לט) ובשו"ת ויען הכהן ח"א (סי' נט).

ב. בדין משלוח מנות מפירות שביעית, נחלקו בזה הפוסקים אם נחשב כפורע חובו מפירות שביעית.

ואכן יש שהחמירו בכל אופן. ועי׳ בשו״ת שבט הלוי ח״ז (סי׳ קפג) ובספר דרך אמונה (פ״ו מהלכות שביעית ה״י ציון הלכה ס״ק קכא) ובשו״ת משנת יוסף ח״א (סי׳ כ אות ז) וח״ג (סי׳ מא) ובשו״ת משנת יעבץ (שביעית עמ׳ צג).

אולם עיין בשו״ת תורה לשמה (סימן קצג) שדן אם מותר להחזיר משלוח מנות מפירות שביעית, או דלמא אסור דחשיב כפורע חובו מדמי שביעית כיון שכבר ראובן שלח לו. והשיב, שכיון דקי״ל דאין פורעין חוב מפירות שביעית, וכמ״ש בתוספתא (פ״ז דשביעית) והרמב״ם (פ״ו הלכות שמיטה ויובל ה״י) וכו׳, וכיון שהדרך הוא מי ששולח מנות לחבירו מוכרח שחבירו חוזר ושולח לו ג״כ, והרי זה שמעון ששולח לראובן מנות מפירות שביעית נמצא בזה משלם מהם תשלומין ואסור. ע״ש.

ולא אסר עצם משלוח מנות מפירות שביעית, רק למי שכבר שלח לו משלוח מנות, אסר להחזיר מפירות שביעית.

ומעיקר הדין יש להקל. עי׳ בשו״ת מנחת יצחק ח״י (סי׳ נז) ובספר דיני שביעית השלם (י״ז ס״ט) בשם הגרש״ז אוירבך, ובספר ארחות רבנו ח״ב (עמ׳ שלד) ובקובץ מבקשי תורה (אדר ב׳ תשנ״ה עמ׳ קפז) בשם הגרי״ש אלישיב. ועי׳ בחזון עובדיה פורים (עמ׳ קנד - קנה) שכתב להקל לשלוח או להחזיר מפירות שביעית, אם יצא כבר י״ח משלוח מנות כששלח לרעהו אחר. ע״ש.

ועכ״פ אחר ששלח משלוח מנות אחד משאר מיני מתיקה, בודאי שיש להקל לשלוח משלוח מנות מפירות שביעית, שכן אינו מחוייב כלל מעיקר הדין.

וכן אם במשלוח יש עוד ב׳ מיני מאכל, בודאי שמותר להוסיף פירות שביעית.

ולענין מעשה בשאלה הנצבת לפנינו, נראה שהטוב ביותר לצרף במשלוח את שני הדברים, גם את מיני המתיקה, וגם את פירות שביעית, ובאופן כזה בודאי שיש להקל. וכולה הך מילתא בדרבנן.

ובכל אופן יש להזהיר את המקבלים שהם פירות שביעית, וינהגו בהם קדושת שביעית.

ביקרא דאורייתא
אוהבו בלו״נ
יצחק מאזוז ס״ט
מח״ס שו״ת "חקרי הלכה"

סימן מט

קריעה על פטירת מרן הגאון רבי חיים קנייבסקי זצוק"ל ביום פורים

ב"ה שושן פורים תשפ"ב

שמועה קשה ועצומה עד מאד הגיעה כעת שמרן שר התורה רבן של כל ישראל ציס"ע וכו', הגר"ח קנייבסקי זיע"א עלה בסערה השמימה, דמעות ממש אצל כל יהודי שבודאי זכה ללמוד מתורתו האדירה.

שאלתי, האם בן י"ד שאצלו אין פורים כעת, האם צריך לעשות קריעה?

בברכת כהנים באהבה
גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך"
ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

וזו תשובתי אליו:

מוצ"ש פרשת צו תשפ"ב

לכבוד ידיד נפשי מזכה הרבים מיחידי סגולה, הנודע לשם ולתהלה, לו נאוה תהלה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. אחדשה"ט.

אכן קשה מאד השמועה שירדה על ראשי עם קדוש כרעם ביום בהיר, כי בא השמש בצהריים בפניא דמעלי שבתא, ונשבה ארון הקודש מרא דכולה תלמודא מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל.

ולעיקר השאלה על תושבי ערי הפרזות שאצלם אין זה פורים ביום ששי, האם צריכים לקרוע בגדיהם כי לא טובה השמועה.

א. הנה קיימא לן שיש לקרוע על גדול הדור. וכמו שכתב מרן בש"ע יו"ד (סימן שמ ס"ז), על חכם ועל תלמיד חכם ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה, קורעין עליו אפילו לאחר קבורה, ביום שמועה, אם הוא תוך ל' יום. וקורע עליו בשעת הספדו. (לא קרע ביום שמועה, וכבר עבר זמן הספדו, ולא קרע, שוב אינו קורע) (כך משמע בטור בב"י). וקורעין עליו עד שמגלין את לבם. וכבר נהגו תלמידי חכמים בכל מקום לקרוע זה על זה טפח, אף על פי שהם שוים ואין אחד מהם מלמד את חבירו. וכתב הרמ"א, י"א שאין קורעין על חכם, אלא א"כ הוא רבו או שיודעין משמועותיו שחדש, דהיינו רבו, (כ"מ בטור, הרא"ש והגמי"י בשם הר"מ), וכן נהגו להקל במדינות אלו.

וכתב הש"ך (ס"ק יז) על מ"ש הרמ"א שנהגו להקל, כתב הב"ח משמע דס"ל שאפילו שאר חכם שאינו שוה לחכם שמת אלא קטן ממנו, נמי אינו קורע. ולפע"ד ליכא למ"ד הכי, שהרי בברייתא מפורש חכם שמת הכל כקרוביו הכל קורעין עליו, וכדקאמר אביי בש"ס: מי קתני רב שמת, חכם שמת תניא אפילו אינו רבו. וכמו שדקדק הרא"ש מהך דאביי. ומפורש בב"י. עכ"ל. ולא עמדתי על סוף דעתו, דהרי הר"מ קאמר הכי, ומפרש דהך דחכם שמת היינו שיודעין משמועותיו שחדש, ועפ"ז הם דברי הרב. וכבר כתבתי בסמוך שדברי הר"מ ברורין.

וסיים הש"ך, ומשום הכי אני תמה שלא נהגו לקרוע אפי' על חכם שיודעין משמועותיו שחדש ואפי' על גדול ממנו, ואין להם על מה שיסמכו. ואולי ס"ל דלא נקרא ת"ח אלא כשיודע דבר הלכה בכל מקום, ואפי' במסכת כלה, כדאיתא בש"ס. וכבר כתב האגודה (פ"ק דחולין) דעתה בעונינו אין ת"ח, דהא אין יודע אפי' במסכת כלה. עכ"ל. והביאו מהרי"ל ומהרי"ו בתשובותיהם. וצ"ע. ע"ש. וכבר האריכו בזה הפוסקים, לא עת האסף.

ומ"מ נודע כי מרן הגר"ח קנייבסקי מרא דכולה תלמודא הוה, ומשיב דבר הלכה בכל מקום, ואפילו במסכת כלה. ובודאי שמצוה לקרוע על הסתלקותו[א].

ב. ואף ביום פורים יש לקרוע על המת. עיין בש"ע יו"ד (סי' שמ סל"א) שאף שאין קורעין ביום טוב, ואפילו

א. ועי' בשו"ת ברכת יהודה ח"ה (חיו"ד סי' כה אות א) שכתב לבאר שיש מהאשכנזים שלא קרעו בפטירת מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל, ויש מהספרדים שלא קרעו על פטירת הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, משום שביאר בספרו להלן (סי' כח) דבעינן שיהיה חד בדרא, ואצל האשכנזים היה גדול הדור אחר, וה"ה איפכא. ע"ש.

ואציין כמה פרטים בדין זה:

א.קורע מצד שמאל. ועי' באו"ת (טבת תשע"ד סי' מד) ובספרו שו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' לו) ובספר תורת חכם (פט"ו סע' רכט).

ב. יקרע בעמידה.

ג. הנה יש שלא קרעו תיכף בשעת הפטירה, והסתפקו אם צריכים להמתין עד ההספדים בהלוייה.

ולכאורה נחלקו בזה הראשונים, אם על תלמיד חכם קורעים לכתחלה בשעת השמועה, או שצריך להמתין לשעת ההספד.

הרא"ש כתב בשם הראב"ד וז"ל: סבור מינה מאי דהוה הוה, כיון שלא קרעו ביום השמועה אף על פי שהוא תוך שבעה, שוב אינו קורע, דהא לאו שעת חימום הוא. אמר להו: כל זמן שעסוקין בהספדו של חכם, והוא תוך שבעה, או לפי מה שהוא ההספד. עכ"ל. ולפי זה הא דקאמר חכם כבודו בהספדו, לאו למימרא דזהו עיקר כבודו, דעיקר כבודו ודאי הוא לקרוע ביום

בי"ט שני של גליות, אפילו קרובים של מת. אבל בחול המועד, קורעין על כל אחד כפי מה שהוא, אם עומד בשעת יציאת נשמה או אם הוא אדם כשר או חכם על כל אחד כדינו. ואמנם כתב הרמ"א בהגה, שיש אומרים דנוהגין שאין לקרוע בחול המועד, רק על אביו ואמו, ועל שאר מתים קורעין לאחר המועד. וסיים הרמ"א גופיה, דבמקום שאין מנהג, יש לקרוע על כולם. ואע"פ שבחזון עובדיה אבלות שכתב שמנהג ירושלים שלא לקרוע בחול המועד רק על אביו ואמו. מכל מקום גבי פורים, בחזו"ע (אבלות ח"א עמ' קפ) כתב שאונן בפורים מברך דיין האמת וקורע. ע"ש.

לפיכך נראה שלאו דוקא לבני הפרזים צריכים לקרוע ביום ט"ו, אלא גם לבני המוקפים בעיר ירושלים, צריכים לקרוע ביום פורים.

ויה"ר שנשמע ונתבשר בשורות טובות. אמן כי"ר.

ביקרא דאורייתא ובאהבה רבה

יצחק מאזוז ס"ט

שמועה. אלא דהיכא דלא קרע ביום שמועה, כבודו הוא לקרוע עליו בשעת הספדו, ולא שלא בשעת הספדו. ומשמע שאם לא קרע ביום שמועה וכבר עבר זמן הספדו, אינו קורע. והביאו מרן בב"י יו"ד (סי' שמ), וכתב ע"ז: ואין נראה כן מדברי הרמב"ם (פ"ט הי"ג) שכתב: חכם שבאה שמועתו שמת, אין קורעין עליו אלא בשעת הספדו, וזהו כבודו. עכ"ל מרן בבית יוסף.

נמצא שנחלקו אם קורעים גם בשעת השמועה. להראב"ד והרא"ש יקרע תיכף בשעת השמועה, ולא ימתין להספד. ולהרמב"ם ימתין לשעת ההספד.

ומרן בשלחן ערוך כתב ב' הדעות, וזה לשונו (סי' שמ ס"ז): על חכם ועל תלמיד חכם ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה, קורעין עליו אפילו לאחר קבורה, "ביום שמועה", אם הוא תוך ל' יום. וקורע עליו "בשעת הספדו". [וכתב הרמ"א, לא קרע ביום שמועה, וכבר עבר זמן הספדו, ולא קרע, שוב אינו קורע. ע"ש].

פתח ביום שמועה, וסיים בשעת ההספד. ובפשטות כוונת מרן שלכתחלה יקרע ביום שמועה, ואם לא קרע ביום שמועה יקרע בשעת ההספד. ויהי הקצר אמי"ץ. וכן פירש הש"ך (ס"ק יד). ודו"ק. ועי' בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' לו אות ג) מ"ש בזה.

אבל יש לחלק דבנ"ד שאני, דעד כאן לא נחלקו הראשונים אלא בשמועה שהגיעה מרחוק, כמה זמן אחר קבורת החכם. ובזה דעת הרמב"ם שימתין לשעת ההספד. אבל בחכם שהסתלק כעת ועדיין לא נקבר, לכאורה לכו"ע יקרע מיד ואין חיוב להמתין לשעת ההספד גם להרמב"ם.

ד. ואגב אורחא אמר לי אחד מידידי שאגב הקריעה הזאת, קרע עוד קצת על רבנים אחרים שלא קרע עליהם בשעת פטירתם, והם רבנים שנפטרו לפני שנים רבות.

ובאמת בפשטות על גדול הדור או רבו מובהק קורע לעולם. כי מרן כתב בשלחן ערוך (סי' שמ ס"ח) על רבו שרוב חכמתו ממנו; אם מקרא, מקרא; ואם משנה, משנה; אם גמרא, גמרא; קורע כל בגדיו עד שמגלה לבו. וי"א שאינו קורע אלא טפח, ואינו מאחה לעולם. "ואפילו משמועה רחוקה, קורע עליו לעולם". ובזה השווה כבוד רבו לכבוד אביו ואמו, שקורע לעולם.

סימן נ׳

בענין אכילת לב וכבד בזמננו

ליל ששי אור לכ״ז כסלו חג האורים תשע״ח

לכבוד ידיד נפשי היקר, עושה תורת ה׳ עיקר, הרה״ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א.

בדבר השאלה על הדבר המצוי בדורנו במסעדות ובתי מלון שמגישים מנות בשריות עם לב וכבד, ואף ציבור בני התורה והחרדים לדבר ה׳ אינם מושכים את ידם וממלאים כריסם מהם [ועי׳ שו״ת שמש ומגן ח״ד (חיו״ד סי׳ ה) שיש חנויות וכשרויות שאינם קורעים הלב רק למעלה, ויש להזהירם שיקרעו שתי וערב].

האם יש למחות ביד האוכלים, ואם אכן יש להמנע מכך.

מקור הקפידא באכילת לב

א. הנה בהוריות (יג:) איתא, תנו רבנן, חמשה דברים משכחים את הלימוד, האוכל ממה שאוכל עכבר וממה שאוכל חתול, והאוכל לב של בהמה, והרגיל בזיתים, והשותה מים של שיורי רחיצה, והרוחץ רגליו זו ע״ג זו. וכתב בתשב״ץ קטן (סי׳ תקנח) על מהר״ם מרוטנבורג שאינו אוכל לב עוף, ואע״פ שהספר (היינו הגמ׳ הנ״ל) אינו מזכיר רק לב בהמה שקשה לשכחה, מ״מ כמו כן מונע נמי לב עוף. ע״כ. והש״ך יו״ד (סי׳ עב סק״ב) הביא דבריו, וכתב, וכן ראיתי נזהרים בזה. ע״ש. ובספר שער המצות (פרשת וילך) כתב, מי שרוצה להיות חסיד, צריך לנהוג חומרות יתירות אע״פ שאינו מחוייב בהם כפי הדין. ואכתוב קצת ממה שהזהירני מורי ז״ל, ויש בהם דברים של חומרא בלבד ודברים שהם כפי הדין. והאריך בזה, ובסוף המאמר כתב: צריך להזהר מאד מאד שלא לאכול שום לב בהמה חיה ועוף, כי שם תכלית התקשרות נפש הבהמית, ואם יאכלהו האדם מתקשרת בו נפש הבהמית ההוא לגמרי, והיצה״ר מתקשר בו. ומטעם זה ג״כ אמרו רבותינו ז״ל שהאוכל לב בהמה גורם לו שכחה וטפשות הלב. ע״ש. וכן הוא בס׳ שלחן ערוך האר״י ז״ל (הלכות סעודה ס״ט) צריך מאד לשמור שלא לאכול לב בהמה וחיה ועוף מפני שרוח הבהמה שורה בהם, והאדם האוכל אותו מתדבק בו הרוח, ולפעמים יתגלגל איזה רוח באותו הבהמה או חיה ועוף וידבק בו, כי משכן הרוח הוא בלב. ע״ש.

גם בס׳ חסד לאלפים (סי׳ קנז ס״ו) כתב, האר״י ז״ל הזהיר מאד שלא לאכול שום לב בהמה חיה או עוף, לפי שרוח הבהמה שורה שם, ואז מתדבק בו

אותו רוח הבהמית וגורם לו שכחה. ולפעמים מתגלגל איזה רוח באותה בהמה ונדבק באדם האוכל אותו. וה"ה לכל הדברים שאמרו חז"ל שגורמים שכחה כגון זיתים וכדומה, צריך להזהר הרבה כי יש טעם בדבר, שיש אחיזה לחיצונים באותו דבר ונאחז באדם האוכלו. ואני אומר, שזה שאינו זהיר בזה, עובר על מה שאמרה התורה (דברים ד, ט) השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח, והרי זה בכלל מה שאמרו (אבות פ"ג מ"ח) כל המשכח דבר אחד ממשנתו הרי זה מתחייב בנפשו. ע"ש. וע"ע בס' יפה ללב יו"ד (סי' מ סק"א וסי' קטז ס"ק סו) שהזהיר ג"כ על אכילת הלב, והביא ג"כ דברי החסד לאלפים הנ"ל, וסיים והאוכל ממנו עובר על לא תאמץ את לבבך. ע"ש.

אף באמוראים מצינו שאכלו לב

ב. אולם לכאו' יש ללמד זכות על האוכלים לב, דהנה בחולין (קיא ריש ע"א) איתא, אמר רבי זריקא אנא וינאי בריה דרבי אמי איקלען לבי יהודה בי רבי שמעון בן פזי וקריבו לן קניא בקופיה ואכלנא. ופירש רש"י, הקנה עם כל המחובר לו הריאה והלב והכבד, וכולן נתבשלו יחד. עכ"ל. והא קמן דהאמוראים אכלו לב וכבד. וכן אשכחן תו לעיל (דף קי):ולקמן (דף קיא.) דרבי אמי ורב הונא ורב נחמן נמי הוו אכלי כבד. ע"ש. ועוד. ואם חכמי הש"ס אכלו לב וכבד לכאו' אפשר לומר דכל הקפידא בגמ' בהוריות הנ"ל היינו רק בממלא כריסו ורגיל באכילת לב, אך האוכל מידי פעם בפעם ליכא למיחש. אולם מצאתי בשו"ת מר ואהלות (אהל ים המלח סי' ג, ד"ה ועוד) שהעיר ג"כ בראיה מהגמ' בחולין הנ"ל, וכתב דהלב גופיה לא אכלו רק נתבשל הכל ביחד, וטעם הלב אפשר שאינו קשה לשכחה. וכמו שמצינו שהזית קשה לשכחה אבל השמן היוצא ממנו אדרבה מועיל לזכרון. ואפי' נימא דאף טעם הלב קשה לשכחה, מ"מ י"ל דהיה ס' כנגדו אך לא כנגד הכבד הגדול ממנו. ויהיה מוכח מהכא דבסכנה מהני ס'. ועי' מ"ש באוהל ברכות והודאות (סי' מג). ע"ש. ואשר כ' דטעם הלב שבתוך התבשיל אינו קשה לשכחה, ע"ע בס' לקט יושר (חיו"ד עמ' ו) שכתב על תרוה"ד שהיה אוכל [בתבשיל] שומן הלב של שור שקורין בל"א הערץ שמאלץ. עכ"ל (כולל המוסגר). וכן תירץ מדנפשיה הגר"ח קנייבסקי נר"ו בספרו שיח השדה (ס' הזכרון ח"ב אות י) שלא אכלו את הלב. ע"ש. (אך מ"מ הוא דחוק בלשון הגמרא ורש"י). ועוד ראיתי כעת בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח (חיו"ד סי' ט) שנרגש ג"כ בקושיא מחכמי הש"ס, וכ' ונראה ליישב דחכמי הש"ס לרוב גדולתם וקדושתם וחסידותם ע"י כוונתם באכילה היו ממתקים את הנפש הבהמית אשר שם, ומהפכים אותה מן הקצה אל הקצה, מרע לטוב הגמור. ע"ש. ושנה פרקו

בהשמטות ליו״ד (סי׳ ח), שמה שאמרו בסוף הוריות שהאוכל לב משכח הוא לסתם אדם המון העם שלא יודעים בטיב הכוונות איך לכוין בזה, אך לא לשרידים יודעי דבר. ע״ש. ומצאתי מקור וראיה לדבריו ממ״ש הגאון מהר״ח הכהן מארם צובא בספרו טור ברקת (סי׳ תקפג) שבליל ראש השנה אוכלים ראש כבש וצריך להזהר אם אוכל המח, שהנה אמרו כי שלושה איברים טוב שלא לאוכלם, וסימן שלהם מלך מח לב כבד, ״ולכן צריך כונה גדולה״. ע״כ. [ומבואר דכוונה מהניא לבטל הקפידא באכילתם]. וכן הביא דבריו הגאון רבי אברהם כלפון בספרו לקט הקציר (הלכות ראש השנה סעיף יא). ועי׳ במג״א (סי׳ קע ס״ק יט) שכתב, בענין דברים המשכחים את האדם כגון זיתים וכיוצ״ב, אין זה אלא בעם הארץ, אבל המאכל בכונה כנודע מוסיפין לו זכירה כי הוא מתקן אותה. אך צריך להזהר מאוד שלא לאכול לב בהמה חיה ועוף. ע״כ. ולכאו׳ משמע דכוונה מהניא רק באכילת זיתים, אך באכילת לב ליכא תקנתא בכוונה, ואפ״ה מצינו שאכלו אמוראים לב וכבד. וי״ל.

הוכחה שאין חשש באכילת לב לעיתים רחוקות

ג. ועוד יש להוכיח להקל בנ״ד ממ״ש הרמ״א ביו״ד (סוף סימן יא), מקצת שוחטים נזהרים שלא לשחוט שום אווז בטבת ושבט אם לא שאוכלים מליבה, משום שקבלה היא בידם שיש שעה אחת באותם חודשים שאם שוחט בה אווז ימות השוחט אם לא אוכל ממנה, ונוהגים לאכול מן הלב. (תשב״ץ בשם ר״י החסיד). ע״כ. והא קמן שמעיד הרמ״א שנזהרים השוחטים לאכול מלב העוף, ולכאו׳ יש לתמוה היאך לא חש הרמ״א שאין לאכול לב משום שכחה. ואפשר לבאר דמאחר ואינם ממלאים כריסם מהלב רק אוכלים מעט מידי פעם בפעם כאשר נצרכו לשחוט שפיר דמי. וכן ראיתי למהר״ע סומך זצ״ל בס׳ זבחי צדק (סי׳ קטז ס״ק כח) שכתב שלא לאכול לב בהמה ועוף, ומה שהקשה מהר״י שאול מלשון מור״ם (סס״י יא), לא קשיא מידי, דודאי משום סכנה שלא ימות השוחט יכול לאכול, ולא חיישינן משום שכחה, דפעם ביובל הוא. ע״ש. ועי׳ בכף החיים יו״ד (סי׳ קטז ס״ק קמו) שכתב, הא דאיתא (סס״י יא) בהגה, מקצת שוחטים נזהרים וכו׳ אם לא שאוכלים מליבה, י״ל דהיינו דוקא ברגיל לאכול לעיתים רחוקות. וגם לפי הטעם שכתבנו לעיל (סי׳ עב אות ו) משום רוח רעה, י״ל דבדבר מועט ליכא למיחש. ע״ש. ועי׳ בדברי חמודות (פ״א אות נט). ועי׳ בס׳ אבן השוהם (יו״ד רס״י עב) שכתב דהרמ״א התיר אכילת לב לשוחטים משום שבגמ׳ נזכר רק לב בהמה הא לב עוף שרי, או י״ל דסמך על האומרים דסגי בחיתוך ערלת הלב ושרי לאכול הלב. ע״ש.

ותבט עיני בס' "שמירת הגוף והנפש" (ח"א סימן יב בהערה) שהקשה הרי מקור דברי הרמ"א בסי' יא הוא התשב"ץ, והרי התשב"ץ הוא זה שכתב דמקפידים גם בלב עוף, וע"כ צ"ל דכוונתו של התשב"ץ דרק מהר"ם מרוטנבורג החמיר לעצמו וכמו שמוכח מלשונו דאע"ג דאינו מוזכר בספר מ"מ מונע עצמו. אבל לדינא גם התשב"ץ מודה דא"ץ להקפיד בלב עוף. ואכתי צע"ג. ע"ש. וקושיא מעיקרא ליתא, ובכדי ספדו ספדנייא, כי בדברי התשב"ץ לא נזכר כלל התקנה שיאכלו השוחטים מלב האווז, רק הרמ"א הוסיף זאת. וזו לשון הרמ"א בדרכי משה (סי' יא סק"ב): מצאתי בהגהות שחיטות ישנים בשם ר' יהודה חסיד (בצוואתו, אות מא) שיש שעה אחת בשבט מי ששוחט אווזא באותה שעה ימות באותה שנה ולכך אנו נזהרים שלא לאכול שום אווזא בחודש שבט שמא יבוא לשחוט באותה שעה. גם היה אומר שלא לאכול שום אווזא בחודש שבט. עכ"ל. תשב"ץ (סי' תקנה). וראיתי משוחטים ממונים בקיאים שהיו נוטלים מכל אווז ששחטו בשבט הלב, ואמרו שכך קבלו ששוב אין לחוש לסכנה. ע"כ. הא קמן שהרמ"א הוסיף מדיליה שנהגו לאכול מהלב, וליכא לאקשויי מדברי הרשב"ץ דמהר"ם מנע מלאכול מלב עוף דגברא אגברא קא רמית. וע"ע בס' בית אהרון ח"ג (עמ' קנב, ועמ' תקפז). ע"ש.

נימוקים נוספים להקל

ד. ועוד יש להוסיף שכבר העידו כמה מרבותינו האחרונים שלא נהגו במקומותיהם להמנע מאכילת לב, עי' בכנסת הגדולה יו"ד (סי' עב הגהות ב"י אות ד) שהביא דברי הש"ך הנ"ל והעיר שבמדינתו אין נזהרים בזה כלל. ע"ש. ועי' בשלחן גבוה (מחודש סק"א) שכתב, ובמקום הזה פה שאלוניקי "הצנועים" מושכים את ידיהם מכל לב בהמה גסה ודקה ועוף. ושמעתי אומרים הטעם בשם האר"י משום שהלב הוא מושב לנפש ושמא איזה נפש אדם נתגלגל בבהמה זו או בעוף הזה, והאוכל אותו לב יכול אותו הנפש שנתגלגל באותה בהמה להתגלגל באדם האוכל את הלב. ולכן כל יודע ספר שבשאלוניקי נזהרים בזה שלא לאכול שום לב. ואח"ז רב בא לידי ס' משנת חסידים, ושם ראיתי במסכת מוצאי שבת (פ"ז משנה א) דכתב כן, ולא יאכל דברים המזיקים לנפשו לפיכך לא יאכל לב של שום בהמה וחיה ועוף, שלא יוסיף בו טיפשות ברוח הבהמי השוכן בו, או באיזה נשמה המגולגלת ששם מושבה. ע"כ. וכבר נודע שכל דבריו הם דברי האר"י ז"ל כמבואר בהקדמה שניה של הספר. עכ"ד ה' שלחן גבוה. ומ"ש בשם האר"י שמא נתגלגל הנפש בבהמה ויכול להתגלגל אף באוכל הלב, כן הוא בספר נגיד ומצוה (דף יח ע"ב). ע"ש. גם בס' יד יהודה (פיה"ק סק"ד) כתב, "קצת זכרים" אינם אוכלים גם לב עוף

אטו לב בהמה דקשה לשכחה. ע״ש. גם בס׳ חכמת אדם (כלל לד ס״א) כתב, ״המדקדקים״ אין אוכלים שום לב, בין של בהמה בין של עוף, ולא מחמת איסור אלא שקשה לשכחה. ע״ש. ועיין עוד בס׳ בית הלל (סק״א) שכתב שהמנהג פשוט שלב העוף זורקים, ולב בהמה חותכים ומולחים ומבשלים כשאר בשר. ע״ש. ועי׳ בחוות דעת (חידושים סק״ב) שכתב, הזכרים אין אוכלים לב עוף שקשה לשכחה. ט״ז (צ״ל ש״ך). וכ׳ על דבריו בדרכי תשובה (סק״ה), נראה הטעם כיון דכל הקפידא הוא משום שקשה לשכחה, וזה לא שייך בנקבה דאינה בת תלמוד תורה. אמנם הנה מה דמשמע מדבריו דכל הזכרים אינם אוכלים אותו, במדינותינו לא שמעתי שיהיה המון העם ועמי הארץ נזהרים בזה, רק ת״ח ובעלי נפש נזהרים בזה. ומ״ש באה״ט מבית הלל דלב עוף זורקים ולב בהמה חותכים, הנה דבר זה נזכר בדברי מר זקני הלבוש בביאור אבן יקרה על הריקאנטי (פרשת לך לך), על דברי הרקאנטי שכתב שחותכים ערלת הלב, וז״ל: פי׳ לב בהמה כשרוצים לאכלו חותכים חידודו. עכ״ל. והנה מלשונו זה משמע תרתי, דלב בהמה אוכלים ולב עוף אין אוכלים כלל. אמנם במדינתנו לא שמעתי שמחלקים כלל בין לב של בהמה ללב של עוף, ואותם האוכלים אוכלים בין של בהמה בין של עוף. ע״ש. וע״ע בס׳ ש״ע המקוצר (עמ׳ צה) שכ׳ שיש נוהגים בתימן להמנע מאכילת לב, ובפרט מלומדי תורה, ואפי׳ בלב עוף. אבל על הנשים אין מקפידים כלל. ע״ש.

ועוד עי׳ בס׳ חסד לאלפים (סי׳ עב סוף ס״א) שכתב, אין לאכול לב שבו שוכן רוח המגולגל, ולפחות יחתוך חידוד הלב מראשיתו להעביר כוחות הטומאה ממנו, והוא מהדברים שגורמים לשכחה. ע״כ. (ועי׳ בהגה סי׳ עב סס״ג, ובש״ך ס״ק יד. ודו״ק). ומבואר דס״ל דחיתוך הלב בראשיתו מהני להעביר כוחות הטומאה והדבר הסגולי הגורם לשכחה. ולפ״ז בזמננו שחותכים הלב בקצהו למעלה ליכא למיחש למידי.

וכפי שנזכר לעיל נהגו בג׳רבא תלמידי חכמים ועמי הארץ לאכול לב בליל ראש השנה, וכמ״ש ראב״ד ג׳רבא הגאון רבי כלפון משה הכהן בספר ברית כהונה (מערכת ר אות יב) שנוהגים בלילי ראש השנה לאכול בשר הלב, ואומרים יהי רצון שתפתח לבנו בתורה. ע״ש. וע״ע בספר אסף המזכיר (עמ׳ שכח) שכתב, המנהג בביתנו בימי מז״ק שאין מברכים בורא פרי האדמה על הקראע, דהוי דברים הבאים מחמת הסעודה, וכן על ראש כבש ולב. ע״ש. [ושוב מצאתי שהשיג בזה ביפה ללב (סי׳ תקפג, במהדו״ק ח״ב ס״ק יא ובדפו״ח ס״ק לד) וזת״ד, ורבינו יעקב בעל הטורים (בטור ס״ס תקפג שם)

כתב שאוכלים נמי ריאה לפי שהיא קלה. ובכן לא נכון לאכול הריאה עם הכבד כאשר ראיתי נוהגים שאוכלים זה עם זה וכ"ש ריאה עם הלב בראש השנה, דאפילו בשאר ימות השנה אזהרה שמענו מרבינו האר"י זיע"א שלא לאכול שום לב מהבהמה חיה ועוף כי גורם רעה לעצמו כמ"ש בספר כף החיים (סי' נד אות מה), ועוד קונה לו מידת אכזריות שאין לך מידה רעה הימנה, כ"ש שצריך להזהר ביותר שלא לאכול בר"ה לא כבד ולא לב משום בהמה חיה ועוף דאין אלו סימנא טבא אדרבה כלפי לייא היפוך כאמור ומדובר. ועיין במשנה פ"ה דבבא בתרא (פג:) דתנן מכר את הקנה ולא מכר את הכבד וכו' ובפירוש רשב"ם ותוס' שם ד"ה מכר את הקנה וכו' וגם בפירוש הרע"ב והרב תו"י. ע"ש]. ואפשר שמחמת שאינו תדיר רק פעם בשנה, לא חששו חכמים משום שכחה, שכל הקפידא רק בממלא כריסו מהם או אוכל מהם תדיר. [ובעיקר הדין דאכילת הקראע הוי דברים הבאים מחמת הסעודה, עי' שו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' רסט), וח"ד (סי' קלו). ובס' הליכות שלמה (פ"א אות יח). ואכמ"ל]. גם מו"ר מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א באו"ת (תשרי תשמ"ו סי' א' עמ' ב') כ' שמר אביו מ"ז הגאון איש מצליח היה מקפיד שלא לאכול רק מעט מאד מהלב מפני האזהרה שלא לאכול לב. וגם על הילדים היה מקפיד. ע"ש. וע"ע במחזור איש מצליח (סדר ליל ראש השנה) שכ', שנהגו לאכול לב, ויקח חתיכה קטנה בלבד, כי על פי האר"י ז"ל הלב משכח הלימוד. ע"ש. והוא עפ"ד הכה"ח יו"ד (סי' קטז אות קמו) הנ"ל דבדבר מועט ליכא למיחש. ע"ש. (ומ"מ הא דאכילת הלב קשה לשכחה, אינה רק מדברי האר"י אלא גמרא ערוכה בלב בהמה, ובתשב"ץ גם בלב עוף). ודו"ק.

ועוד עי' בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' ח) שהאריך בזה והביא כמה מהאחרונים הנ"ל, והעלה שאין שום איסור בזה. ע"ש. ועי' בהליכו"ע ח"ו (עמ' קנו) וע"ש היטב בהערה. וכן ראיתי עוד בשו"ת משנה הלכות ח"ה (סי' קא) שכתב, נראה דהאי ענין דלא יאכל לב, אינו איסורא אלא עצה טובה קמ"ל, כמו שאר דברים שחשב שם בגמ' וכולם רק עצה טובה הם. ע"ש. וע"ע לו בתשובה בח"ג (סי' סא) שכתב, מה שנהגו העולם להקל בדברים שחששו להם חז"ל משום סכנה, נראה דסמכו אמג"א או"ח (סי' קעט) דנשתנו הטבעיות. והלבוש ביו"ד כתב כיון דדשו בו רבים. ע"ש. ואין זו דעת הרמ"א (או"ח סי' ע) לענין מלח בסעודה. ע"ש. (ועי' בס' שיח יצחק בוכריץ סי' רנא ברמ"א ס"ב שקשה לומר שהלבוש חולק על הרמ"א רבו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שמחת כהן חאו"ח ס"ס קכא ד"ה ושמעתי. ובחי' ש"ע סי'

תסז ס״ב). [ומקצת מדברינו הנ״ל נדפסו באו״ת תשרי תשע״ט סי׳ יב מכתב ד. והוזכרו ג״כ בקונט׳ למען ידעו דורותיכם ח״ב פ״א הע׳ 68].

בענין אכילת מח וכבד

ה. ועתה הבוא נבוא לדון בענין אכילת מח וכבד, הנה בס׳ מסגרת השלחן (דף עב ע״א, ד״ה ועיין) כתב, המקובלים הזהירו שאין לאכול מל״ך, סימן מח[א] לב כבד, ונכון להזהר בדבר. וכתב הרב האר״י דבלב שוכן הרוח המגולגל. ומ״ח כתב ג״כ דהלב מוסיף טפשות ברוח בהבמי השוכן בו, ודיש להזהר בלב של בהמה חיה ועוף. ע״ש. וכ׳ בס׳ בן איש חי (ש״ב פ׳ אחרי מות סי״א) הרבה נוהגים שלא לאכול לב בין של בהמה בין של עופות, מפני שמטמטם ליבו של אדם. ולפ״ד רבנו האר״י (עץ חיים דרוש ב) גם מח וכבד מטמטמים לבו של אדם ואין לאכלם, וסימנם ר״ת מלך. וראוי שהזכרים יזהרו בהם יותר שלא לאוכלם, וכן העוברות והמיניקות ג״כ יהיו נזהרים לבלתי יאכלו שלשה הנזכרים. ע״ש. גם בכה״ח או״ח (סי׳ קנז ס״ק כח) כתב, נראה דלפמ״ש האר״י ז״ל בעץ חיים (שער כ פרק ה, ושער מ פרק י) דעיקר גילוי הנר״נ הם במח לב וכבד ושם מושבם, נראה דגם במח וכבד יש להזהר מלאכלם כי גם הם משכחים, ואפשר שגם כן מזיקים, וסימנך מל״ך מח לב וכבד. ע״ש. וע״ע בשו״ת דברי בניהו ח״ח (סי׳ א׳). (וכן החמיר בזה הגאון רבי משה עידאן זצ״ל שלא לאכול מח או לב ולא כבד. עי׳ ס׳ הגש״פ חג הפסח עמ׳ כב אות לא. ובס׳ ויען שמואל חי״ז סי׳ ה סק״נ].

וכיום מצוי לאכול כבד בכל מקום ובכל עת, ואף לא אוכלים מעט מעט אלא ממלאים כריסם מהם, ונראה שאפשר לסמוך על מ״ש בשו״ת ישכיל עבדי ח״ח (חיו״ד סי׳ ט) לתמוה על הכה״ח שלמד לאסור אכילת מח וכבד ממ״ש האר״י דעיקר גילוי הנר״נ הוא במח לב וכבד ושם מושבם, והרי אפשר שרק בלב דשם מושב היצה״ר והוא נפש הבהמית שכתב האר״י, דהיינו יחד עם הנפש המשכלת כמ״ש בס׳ ויקח עובדיהו ח״ב (דרוש יד), וודאי שעיקר המחשבה תלוי בלב ולכן לא יאכל הלב, אך לא כן במח וכבד שאין שם תערובת הנפש הבהמית. ואיני מבין איך נלמד זאת מדברי האר״י. והרי מעשה רב

א. ועתה מצאתי להגאון יפה ללב ביו״ד (סי׳ מ סק״א וסק״ב) שכתב, בספר קיצור של״ה (דף כט ע״א) כתב שדברים המטמטמים את הלב סימנם מלך, מח לב כבד. והנה כבד ולב שתים זו אני נזהר שלא לטעום מהם כלום, ברם מוחא תהא לקיחה מפני ראש השנה כדי לומר נהיה לראש, כמ״ש באו״ח (סי׳ תקפג ס״ב) שכתב הבאר היטב שם (סק״ד) שאם אין ראש כבש יש לאכול ראש אחר מהטעם הראשון. ע״כ. ומנהגינו הוא זה לאכול אמוחא מראש בהמה גסה או מן העוף, ואוכל ממנו ג״כ בסעודת מצוה ושמחה, והכי אורחא. ע״כ.

שחכמי התלמוד היו אוכלים אותם. ובדוחק י"ל דאף במח וכבד יש חשש שתתגבר הנפש הבהמית. ונראה דמשכח דוקא בממלא כריסו מהם, לא כן אם אוכל להברות גופו, ואוכל כנגדם דברים המסוגלים לזכירה בכמות יותר. ע"ש. [איברא דיש להעיר עמ"ש להוכיח מחכמי הש"ס שאכלו כבד שאין קפידא לפי דעת האר"י באכילת כבד, דהא אשכחן נמי שאכלו לב כפי שנזכר לעיל אות ב. ומאי שנא]. וכן ראיתי עוד בשו"ת משנה הלכות ח"ג (סי' סב) שהביא דברי האומרים שלדעת האר"י אסור לאכול אף מח וכבד כתב, והדברים צ"ע, דמעולם לא ראינו נזהרים בזה, ואדרבה הצדיקים תלמידי בעל שם ז"ל נוהגים דוקא לאכול כבד בשבת קודש. גם במח מצינו בדברי רבותינו (חולין קט:) התורה אסרה לנו חזיר והתירה לנו מוחא דשיבוטא. וצ"ע. ע"ש. וע"ע בס' כרמי יהודה (יו"ד סי' שנז) שכתב שאין להרבות באכילת כבד אבל לפעמים או לצורך בריאות אפשר. ע"ש.

וכן מצאתי כעת בשו"ת פאת שדך חיו"ד (סי' יט) שכתב ה"ה שם, לא שמעתי בין המקובלים שיזהרו מלאכול כבד. וע"ש שביאר טעם לזה. ע"ע. וכן ראיתי עוד בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה (סי' רמג) שכתב דמדאמרי' בחולין (קט:) אסר לן דמא שרי לן כבידא, משמע דאין בכך כל היזק. ועוי"ל שעיקר האיסור כשהכבד מלא דם אך אחר הצלייה שנתייבש אינו מזיק כלל. והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים. ע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת יצחק ירנן ח"א (יו"ד סי' ב) שהביא דברי ה' מנחת כהן [למהר"ם כהן אלחדד] ח"א (עמ' קסו סי' יא) שכתב שאין לחוש כי האר"י לא הזכיר מח וכבד, וכן מוכח מדברי מהר"ש ניניו בס' אמת ליעקב (מערכת ק אות חן, ומערכת כ אות חן), ועפ"ז העלה שמותר לאכול מח וכבד של בהמה חיה ועוף, ואין חשש כלל בזה. ע"ש. (וע"ע בהערות אי"מ על המשנ"ב סי' קע ס"ק מה). ואף מרן ראש הישיבה הגאון הנאמ"ן שליט"א (בהערותיו על הבא"ח הנ"ל) כתב, עי' בירושלמי תרומות (פרק י הלכה ט) רבי זעירא לא אכל כבד מימיו, שלקה רבי בא ואוכלה ליה. וציין לשו"ת יצחק ירנן הנ"ל. ע"ש. וכן ראיתי בשם הגר"ח קנייבסקי נר"ו (בקובץ אליבא דהלכתא גליון כט עמ' נ) שכתב על אכילת הכבד, אצלנו לא הקפידו. ע"ש. גם בס' שלחן ערוך המקוצר יו"ד (סי' קלא סכ"א) כתב שלא חוששים לאכול כבד. ע"ש. וע"ע בס' פסקי תשובות (סי' קע הערה עד) שכתב שאין העולם נזהרים באכילת כבד. ע"ש. וע"ע בס' שמירת הגוף והנפש ח"א (ס"ס יב) שכתב ג"כ שנראה דלא חיישינן באכילת מח וכבד. ע"ש. וע"ע בס' מאסף לכל המחנות (סי' ב ס"ק יב). ע"ש.

וע"פ כל האמור נראה לענ"ד שאפשר להקל באכילת כבד שמבריא גופו של אדם וממנו תוצאות חיים.

וגבי אכילת לב, אף שמדינא דגמרא יש להזהר רק באכילת לב בהמה. מכל מקום הוסיפו הפוסקים להזהיר גם בלב עוף. ויש שלא היו נזהרים בזה. וכן יש שהקפידו רק על הזכרים, אך בנקבות לא הקפידו.

ומכל מקום אם אינו אוכל לב בקביעות רק כפעם בפעם לעתים רחוקות יש להקל, על פי דברי הרמ"א, וכמ"ש בזבחי צדק ועוד פוסקים כנ"ל.

סימן נא

לטגן מאכל חלבי במחבת בשרי שאינו בן יומו בירור שיטות הראשונים והאחרונים בדין קדרה שבישלו בה איסור דרבנן, ועבר עליה מעת לעת, אם טעונה הכשר

לכבוד ידידי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה על מחבת שטיגנו בה חזה עוף, האם מותר לטגן דבר מאכל חלבי כגון חביתיות עם חמאה או לביבות, כעבור כ"ד שעות.

דאע"ג דקי"ל בסוף מסכת ע"ז (עו.) דגזרו על קדרה שאינה בת יומה אטו בת יומה. אולם צ"ע אם דוקא בקדרה שבלעה איסור דאורייתא גזרו שאינה בת יומה אטו בת יומה, אבל בקדרה שבלעה איסור דרבנן לא גזרו שאינה בת יומה אטו בת יומה, דהוי גזרה לגזרה[א].

ההוכחות והפוסקים להקל

א. ביו"ד (סימן קלז ס"ד) איתא, כלים האסורים מחמת יין של עובד כוכבים, מותר ליתן לתוכם בין מים בין שכר בין שאר משקים, ובלבד שידיח בתחלה לחלוחי היין שעל פני הכלים. וכן מותר למלוח בהם. וכתב הט"ז (סק"ז), נ"ל פשוט אפילו אם המשקין נשתהים שם מעל"ע מותר, דהא הטור כתב הטעם כיון שהיין פוגם אותם, ואע"ג דבשאר דוכתי קי"ל נטל"פ אסור לכתחלה, אין אנו צריכין לומר דביי"נ הקילו, אלא כיון דהטעם לפגם, ומדרבנן אסור לכתחלה בשאר איסורים משום גזירה (ע"ז עו.), וסתם יינם אין אסור אלא מדרבנן, הוה גזירה לגזירה טעם לפגם משום שבחו, ושבח גופיה הוא מדרבנן. ע"ש. וכן ראיתי בערך השלחן או"ח (סי' תנג סק"ב) ויו"ד (סימן א סק"ו, סימן מא סוף סק"ו, סימן

א. ואע"ג דכתבו הרשב"א בתורת הבית (הארוך והקצר ב"ד ש"ד לו.) והטוש"ע ביו"ד (סימן קכב ס"ב) דאפילו קדרה הבלועה מחלב ובא לבשל בה בשר, אסרו לבשל באב"י. וכתב מרן בב"י, דהיינו דאע"ג דהיתרא בלע לא אמרינן כיון שנפגם שרי. אולם אין מכאן הכרח לדין דרבנן, דאיכא למימר דלא החמירו אע"ג דבלע היתרא, אלא במקום שיש חשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא. אבל בדרבנן לא גזרו גזרה לגזרה.

קטו סק"ב) שכלי הבלוע באיסור דרבנן ואב"י, מותר לבשל בו לכתחלה[ב]. וכן מבואר בספרו חקת הפסח (סימן תמז דף סז ע"ב) דדוקא בחמץ נוקשה יש להחמיר. ע"ש. וע"ע בערך השלחן יו"ד (סימן קלז סק"ז). וכן ראיתי בשו"ת נודע ביהודה תנינא (חיו"ד סי' נ"א) שכתב להקל בנ"ד דכלי הבלוע בו איסור דרבנן ואב"י א"צ הכשר, אולם סיים, ובדברי הפוסקים לא מצאתי שום חילוק בזה, וכן עמא דבר להחמיר, והנח לישראל. ע"ש. (והובא בגליון מהרש"א יו"ד סי' קכב סק"ג. וע"ע בסי' קג ס"ק יא). ואם היה רואה שהט"ז [ועוד] כ' להקל, היה שש לקראתו. וכן מבואר בכרתי ופלתי (סי' א סק"ח) בדין כלים שבישלו בהם בשר שנשחט ע"י שוחט שלא נטל קבלה מעולם, שכתב הרמ"א דכל מה ששחט טריפה, וגם כל הכלים שבשלו בהן מה ששחט צריכין הכשר, ותמה הפלתי דהא כלים שעברו עליהם מעל"ע הוי נטל"פ והוא רק חומרא דרבנן, ומהיכי תיתי לאסור. שוב ראיתי בספר כנסת הגדולה ליו"ד (הגהות ב"י אות מ' ד"ה אמר המאסף) דהרבה לפלפל בזה, והעתיק הרבה מחברים דמתירים בכלים מטעם שכתבתי, וכן נכון. אף כי גם רבים אוסרים, באיסור דרבנן להקל שומעים. ע"ש. וכ"כ בספר שבת אחים (בדיני כלים שנתבשל בהם איסור ס"ב, דף קז ע"א), ואע"ג שכמה אחרונים אוסרים, כיון דאינו אלא לתא דאיסור דרבנן, יש לסמוך על המתירים, והתורה חסה על ממונם של ישראל. ע"ש. וכ"כ בספר בן אברהם (סימן מט, וע"ע ס"ס טז) בשו"ת ישמח לבב (חיו"ד סימן כב) ובשו"ת שמחת כהן (חיו"ד סימן קלג) ובשו"ת והשיב משה דריהם (חיו"ד סימן יד). [וע"ע בשו"ת שואל ונשאל ח"ט (חיו"ד סימן רד) שהביא המחלוקת וכתב שנראה שהעה"ש לא ברירא ליה להקל, והניח בצ"ע. ונכדו הרב המגיה שם כתב שאילו ראה שהרב שבת אחים מתיר, היה מסכים להיתר. וע"ע שם לעיל סימן קכא בהגה].

וגם הגאון חלקת יואב (בהגהות על שו"ת נודע ביהודה הנ"ל) כתב דבלא נודע האיסור עד שהכלי אב"י, יש להתיר הכלי כיון שגם הט"ז מיקל. ע"ש. וכן פסק בשו"ת שם אריה ח"א (סימן סח). (וע"ע בשו"ת יד יצחק ח"א סי' ריב ד"ה אכן, ובפתחי תשובה סי' קכב סק"ב, שצידדו לחלק בלא נודע קודם שנהיה הכלי בן יומו. אך לא סמכו ע"ז למעשה).

וגם בשו"ת כתב סופר (חיו"ד ס"ס פ' ד"ה וכל זה) צידד להקל בדרבנן, וכ"ש במקום שיש הפ"מ, ואפילו בהפסד מועט המקיל לא הפסיד אחר הגעלה ג"פ. ע"ש. וכ"כ בשו"ת גור אריה יהודה תאומים (חיו"ד סימן קד), דבהפסד מרובה יש לסמוך על הט"ז.

ב. ומ"מ מה שציין העה"ש (סימן א' סק"ו) שכ"כ הב"ח בתשובה (סוף סימן קכז) דכל שאינו

וכ"כ בשו"ת מגיד תשובה ח"ה (חיו"ד סי' מז).

וגם הגאון יעב"ץ בספרו מגדל עוז (בית נתיבות הלכות בשר בחלב פ"ז ס"ה, בדפו"ח עמ' תרטז) כתב שמותר לבשל עוף בקדרה, אחר מעת לעת שבישל בקדרה חלב. ע"ש. אלא דיתכן שהיקל רק בהיתרא בלע, וכסברת הרא"ה שיובא להלן. ואין הכרח מכאן לכל איסור דרבנן.

הוכחה להקל מדברי הרא"ש

ולכאורה יש הוכחה לדברי המקילים, ממ"ש הרא"ש (פ"ב דפסחים סימן ח), דלא גזרינן להגעיל בכלי שאב"י אטו כלי ב"י, וכן להגעיל כלי שאב"י אטו כלי ב"י, כי היכי דאסרינן לבשל בכלי שאב"י אטו כלי ב"י. דהתם ראוי לגזור שאם יבשל בכלי בן יומו התבשיל אסור מן התורה. ע"כ. ומשמע שלא גזרו על כלי שאב"י אטו בן יומו, אלא היכא דאתי לאיסור תורה. ולא אמרינן דלא פלוג רבנן.

אולם אכתי אין הכרח גמור מהכא, דאיכא למימר דפלוג רבנן ולא גזרו בהגעלה אטו בן יומו, אך בבישול לא פלוג בין איסור תורה לאיסור דרבנן. ועיין בערך השלחן או"ח (סימן תנג סק"ב) וביו"ד (סי' קלז סק"ז) שכתב דמשמע קצת מדברי הרא"ש דבאיסור דרבנן לא גזרינן. ע"ש. וע"ע בשו"ת עמודי אש (קונטרס איסור והיתר סי' יג אות א) שכ' לדחות, דהרא"ש עיקר טעמו משום דהוי נ"ט בר נ"ט, וראיה דבמסכת עבודה זרה פרק השוכר ובתשובותיו (כלל יד) השמיט הטעם דאסור מן התורה. ע"ש.

הוכחה להקל מדברי הרמב"ם

והרמב"ם (פי"ז מהלכות מאכלות אסורות ה"א וה"ב) כתב, קדרה של חרס שנתבשל בה בשר נבלה או בשר שקצים ורמשים, לא יבשל בה בשר שחוטה באותו היום, ולא אסרה תורה אלא קדרה בת יומה בלבד, ומדברי סופרים לא יבשל בה לעולם. ועיין בשו"ת מהרלב"ח (סימן קכא) שכתב שלשון הרמב"ם נוטה יותר להקל בנ"ד (שלא גזרו שאב"י אטו בן יומו אלא באיסור דאורייתא) יותר מלאיסור, האמת שאם היה לנו גלוי דעת סברתו מדבריו במקום אחר שהוא לאסור, כבר היינו מפרשים לשונו לאיסור ג"כ, שלא גלה לנו הרב דעתו בזה במקום אחר לאיסור, כפי המושג אלי בדבריו אותו הלשון יותר מורה להיתר מלאיסור. ע"ש.

ונראה כוונתו לדייק מדנקט הרמב"ם דינו בקדרה שנתבשל בשר

בן יומו אינו אסור אלא באיסור ודאי. היינו לנידון העה"ש שם דמיירי בשוחט שאין ודאי ריעותא במה ששחט. אולם אין הכרח מהב"ח לנ"ד באיסור דרבנן ודאי כשהכלי אב"י. ועיין בספר בן אברהם (ס"ס טז וסימן מט ד"ה העולה), דלא דק.

נבלה ושקצים ורמשים, וע״ז כתב בהלכה ב׳ שגזרו בשאב״י אטו בן יומו. ולא נקט הרמב״ם סתמא קדרה שנתבשל בה איסור. אולם באמת אין הכרח.

הוכחה להחמיר מפינכא דרבי אמי, וכמה דחיות

ב. אולם לכאורה יש הוכחה להחמיר, דבחולין (קיא:) איתא, ההיא פינכא דהוה בי רבי אמי דמלח ביה בשרא, ותברה. והיינו משום דם שנמלח ונבלע בה. וכתב רש״י, פינכא, קערה של חרס שאין לה תקנה בהגעלה. [וכתב הריטב״א, שמעינן מהכא דכלי שאב״י אסור, דאי לא לישהייה עד למחר. ע״ש]. ולכאורה מאחר וקיימא לן דדם שמלחו דרבנן, ואין כאן אלא איסור דרבנן, אמאי תבר הפינכא והלא מותר להשתמש בפינכא אחר מעת לעת. ומשמע שאף אחר מעת לעת אסור.

וכן הוכיח בשו״ת מהרלב״ח (סימן קכא), דאע״ג דהיה נראה לומר דדוקא בדאורייתא גזרו שאינו בן יומו אטו בן יומו, אבל בדרבנן אין לגזור. אולם מההיא פינכא איכא למילף דלאו הכי הוא. והוא אמתי ומוכרח לדעת האומרים דהנהו מימרי דדם שמלחו ובישלו אינו עובר עליו, הלכתא אינון. (וע״ש בסוף דבריו בד״ה והכלל, שכתב, שבאיסורי דרבנן לא נתבאר איסור כלי שאינו בן יומו אטו בן יומו לדעת קצת מהפוס׳ ובכללם הרמב״ם).

ועיין בכנסת הגדולה יו״ד (סי׳ א הגהב״י סק״מ) שדחה דאף לסוברים דדם שמלחו אינו עובר עליו, היינו דאין לוקים ע״ז אך אסור מדאורייתא. ע״ש. וכבר השיגוהו האחרונים דקי״ל דם שמלחו דרבנן ואין איסור דאורייתא כלל.

אולם לפום קושטא אכתי אין הכרח לנ״ד, דלא מיבעיא להרמב״ם ודעימיה הסוברים דדם שמלחו דאורייתא, דלפ״ז ליכא ראיה כלל.

ולכאורה אפשר לדחות עוד דרבי אמי גופיה לא ס״ל כזעירי דאמר דדם שמלחו אינו עובר עליו [דהא לאו מילתא דפשיטא היא במנחות דף כא ע״א]. ועי׳ בשו״ת מגיד תשובה ח״ה (רס״י מז) שדחה דברי הרב בגדי שש (יו״ד סי׳ קכב) שתירץ דרבי אמי מחמיר בנטל״פ, דמסוגיית הגמרא לא משמע כן. ע״ש.

ועוד יש מקום לדחות, דבכלי בן יומו עצמו לא שרינן להשהות, דבקל יבוא להשתמש ללא שהיה כיון דשרינן לכלי עצמו. ולעולם כאשר הכלי אב״י, לא גזרינן כלים שאב״י אטו ב״י. ועיין למהרח״ש בשו״ת תורת חיים ח״ג (סימן יא) שכתב דאיכא למדחי הכי בדרך דחיה, ומ״מ נראה להחמיר. ולא משמע ליה כ״כ הך דחייה. ע״ש.

ועוד יש לדחות דשאני דם שבישלו שהוא קרוב לאיסור תורה, ומחמרינן ביה כשל תורה, וכמ״ש

הרשב"א במשמרת הבית (ב"ג ש"ג). וכן דחו כמה אחרונים.

אלא דלכאורה דברי הרשב"א סתראי נינהו אם החמירו בדם שבישלו או מלחו כשל תורה, דהנה הרשב"א גופיה בתורת הבית (דף קכז ע"ב) כתב דכלי חרס הנאסר באיסור של דבריהם, יש לו תקנה בהגעלה, והוקשה לו מפינכא דרבי אמי דכיון דאיסור דם שמלחו הוא מדבריהם אמאי תברה. ע"ש. ולכאורה מאי קשיא ליה הרי התם חמיר טפי שהחמירו בו כשל תורה. ועיין בספר בן אברהם (ס"ס טז) שהביא דברי העה"ש שדחה כנ"ל (דאף למ"ד דדם שמלחו דרבנן, החמירו בו כשל תורה), והשיג ע"ז מדברי הרשב"א כאן שהקשה מפינכא. ע"ש. ולכאורה הוא סתירה בדברי הרשב"א. [וע"ע להרשב"א בתשובה (ח"א סי' תצח) בשם הרמב"ן שהוכיח דנטל"פ אסור לכתחלה, מדאיתא בחולין (קיא:) בפינכא דרבי אמי דאימלח בה בישרא ותברה, ואם איתא לישהייה עד למחר ואמאי תברה. ע"ש].

ועיין בשו"ת וישב משה סרוסי (סי' קכב) שג"כ העיר בזה, וכתב, לולי דמסתפינא אמינא דלא כתב הרשב"א דהחמירו בו כשל תורה אלא בענין שאנו חוששין שיאכל הדם שבישלו, דבהכי קא עסיק שם. אבל בדף קכז דקאי בהגעלה להתיר פליטת קדרה מדם מלוח, אין סברא לחלק בין דם לשאר איסורים שיש להם עיקר מן התורה. ע"ש. וגם בשו"ת תפלה למשה ח"ג (סי' טו אות ב) כתב דאין לדחות דשאני דם שמלחו שהחמירו בו כשל תורה, דהא ליכא שום אופן שכלי יהיה בלוע מדם שאסור מן התורה, שהרי כלי בולע רק ע"י בישול וכבישה ומליחה, ולכן אין לגזור אב"י אטו בן יומו. ובזה יישב הסתירה הנ"ל מדברי הרשב"א, דבדם שנבלע בכלי לא אמרינן דהחמירו בו כשל תורה. ע"ש. וי"ל.

ועיין בספר שבת אחים (דיני כלים שנתבשל בהם איסור ס"ב, דף קז סע"א) דאע"ג דהיקל בנ"ד, כתב דמ"מ אם מלחו בשר בכלי שאינו מנוקב או שבשלו בו בשר שלא נמלח, אסור הכלי אפילו אחר מעת לעת, אע"ג דדם שבשלו או מלחו דרבנן, דמ"מ כיון שהיה מתחלה אסור מדאורייתא, הוי כאיסור דאורייתא, והיינו פינכא דרבי אמי. ע"ש[ג]. ובעצם הדבר, ע"ע בשו"ת בית שלמה ח"א (חיו"ד רס"י קפו) דדם כיון שמתחלה היה דאורייתא, חמיר טפי. ע"ש.

ובערך השלחן יו"ד (סימן קכב סק"ב) הביא דברי הרמב"ן בפ' כל

ג. ועיין בערך השלחן יו"ד (סי' עג סק"ה) שכתב דכבד ששהה ללא שרייה ג' ימים ובישלוהו אחר צלייה, יש שאסרו גם הכלים, ונראה שהכלים מותרים, דהא י"א דכלי הבלו מאיסור דרבנן א"צ הכשר, כמ"ש בסימן קיג, וא"כ הכא דאינו אלא חומרת הגאונים ואיכא מאן דמתיר לבשלו אחר צלייה, הכלי מותר. ע"ש. ועיין למ"ז בשו"ת ויאמר משה (חיו"ד סימן ו', בדפו"ח סימן קכב).

שעה שכתב וז״ל: י״מ וליעביד בהו שלא במינן משום דנטל״פ מותר, ובשל ישראל בדיעבד נמי גזירה דלמא אתי למעבד בהו במינן, דמשהו אפי׳ לפגם אוסר. עכ״ל. מבואר דהאי י״מ ס״ל דדוקא בכלי גוים הוא דנטל״פ אסור דהוי לכתחלה, אבל של ישראל כדיעבד דמי. ולדבריהם צריך טעם להיא פינכא אמאי תברה רבי אמי, ול״ל דחיישינן שמא ישתמש בה קודם כשהיא ב״י, כמו שהוכיח הרא״ה בבדק הבית (דף קכז) דלא גזרינן כה״ג מדפריך ולשהייה וכו׳. ע״ש. ואע״ג דהרשב״א בתשובה (סי׳ תקעה) כתב: מיהו מההיא פינכא אין ראיה, דא״ל כדי שלא ישתמש קודם. ע״ש. היינו דוקא בישון י״ב חודש, דלזמן מרובה חיישינן לתקלה. מיהו דהתם נמי אינו מן הדין, אלא ר׳ אמי החמיר על עצמו כמ״ש סימן קלה אות י״ח. וא״כ אפשר דר׳ אמי החמיר וחשש שלא ישתמש בה קודם כשהיא בת יומה. ועיין בספר תמ״ד (סי׳ קמ). אבל הר״ן בתשובה (סי׳ סט) הוכיח עוד מדתני בסוף ע״ז וכולן שנשתמש בהן וכו׳ מותר, ואוקימנא לה כמ״ד נטל״פ מותר. ובריש דברייתא קתני הלוקח וכו׳ יגעיל וכו׳. וכ״כ הרשב״א בת״ה דף קכו. וע״ע שם.

הוכחה מדברי הר״ן בדין הפינכא

והנה הר״ן בהלכות (חולין לו:) כתב להוכיח מדרבי אמי תברה להאי פינכא, דמהא שמעינן דנותן טעם לפגם לכתחלה אסור, דאי לא אמאי תברה, לשהייה עד למחר דהויא נטל״פ, אלא ש״מ דלכתחלה אסור. ע״כ. ובפתחי תשובה (סי׳ קכב סק״ב) כתב, דכוונת הר״ן דאף באיסור דרבנן אסור קדרה שאב״י, דאל״כ מה מלמדנו, הלא ש״ס ערוכה היא סוף ע״ז [דקדרה שאב״י אסורה אטו בת יומה]. וע״ש. וע״ע בספר בגדי שש (יו״ד סימן קכב).

אולם לפום קושטא אין הכרח, דראשונים רבים לא גרסו בסוגיא דסוף ע״ז דגזרו קדרה שאינה בת יומה אטו בת יומה, ומש״ה הוצרך הר״ן לכך.

הוכחה להחמיר מדין כלי שנבלע בו חלב גויים, ושוברה בצידה

ג. ולכאורה יש הוכחה להחמיר בנ״ד, ממ״ש הרשב״א בתשובה ח״א (סי׳ קמג) בדין קדרת גוי שהעמידו בה חלב שחלבו גוי שהחלב אסור, וכשמעמידו הגוי בקדרה, הקדירה בולעת מאותו חלב האסור לפי שהן מחממין החלב על האש בשעה שמגבנים ונאסרה. וכשחוזר ישראל ומעמיד שם החלב ומחמם על גבי האש, הקדירה פולטת ונאסר כמעמיד בקדרה אסורה. ולפיכך לכתחלה אסור. אבל בדיעבד אם אין הקדרה בת יומא מותר. משום דכל שאינו בן יומו חושבין אותו כנטל״פ, ונטל״פ בדיעבד מותר. ואפי׳ אין ידוע אם הקדרה בת יומא או שאינה בת יומא מותר בדיעבד, דסתם כליהם אינן בני יומן. וגם טוב להזהר מלגבן בקערות

שלהם מחמת זה. ועוד מחמת המלח שמשימין ע"ג הגבינה, אע"פ שאין בה מלח כ"כ שלא תאכל מחמת מלחה, ועוד כי שמא אין המלח מפליט כלי. ומכל מקום טוב להזהר כדי להתרחק מן האיסור. ע"כ. ומשמע דלכתחלה אסור אף בכלי שאב"י. וכן הוכיח בשו"ת מהריב"ל ח"ג (סי' קג). ודברי הרשב"א הובאו בשתיקה בבית יוסף יו"ד, והרמ"א בהגהתו בשלחן ערוך (סעיף א) כתב שהכלים צריכים הכשר.

אולם נראה שאין הכרח מד"ז לכל איסור דרבנן, דהנה בדרכי משה (סק"ד בתרא) ובש"ך (ס"ק יד) הביאו בשם איסור והיתר הארוך (כלל מה דין ד) דאפילו לרא"ש דס"ל דבישולי גוים אינו אוסר כלים, שאני הכא דאיכא למיחש לאיסור דאורייתא פן עירבו בו דבר טמא. ע"ש. ולפ"ז יד הדוחה נטויה למימר דמהכא אין הכרח לכל איסור דרבנן שאב"י. [וגם שמא אין זה מעיקר הדין, דהא הרשב"א סיים בדינים שבסוף דבריו, להזהר כדי להתרחק מן האיסור]. ושוב מצאתי בשו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"ג (סי' פ"ב) שכתב די"ל דשאני התם שיש לו עיקר בתורה, דמפני חשש תורה אסרו. ע"ש. וע"ע למרן החיד"א בשיורי ברכה (סק"ב) בשם הרב בתי כהונה כת"י שדן אם הכלים אסורים כשאינם ב"י, והביא שנחלקו מהריב"ל והאחרונים בכלי שנבלע בו איסור דרבנן ואינו בן יומו, ופשט דברי מהריב"ל אפילו בספק איסור דרבנן, ומ"מ בהא דגבינות דעתי לאסור, דהא ספיקו כודאי, וכמ"ש איסור והיתר הארוך שהובא בש"ך (סי' קי כללי ס"ס כלל יז). והגם שיש חולקים, והיותר נראה עיקר דספיקו כודאי, ונראה להחמיר. ומ"מ בהפסד מרובה אפשר להקל. ע"ש. וגם ראיתי בערך השלחן יו"ד (סי' קטו סק"ב) שכתב, כבר כתבתי בסימן א וסימן מא שכלי הבלוע איסור דרבנן כשאב"י מותר, אבל ספק דאורייתא אין להקל, דאפילו למ"ד ספק דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן, מחמרינן בספיקא טפי מודאי דרבנן, כמ"ש במשנה למלך (פ"ח מהלכות איסורי ביאה). והכא בכלי שנלבע בו חלב נכרי הוי ספק דאורייתא לדעת הרשב"ץ ח"ג (סי' רנד). וכ"ש לדעת האו"ה דהוי כודאי דאורייתא. ואף למ"ש לעיל דהוי מדרבנן, כבר כתב הרשב"א (סי' קי) דכל שגזרו להרחיק מאיסורי גוים, החמירו בו טפי מאיסור תורה. ע"ש. וע"ע בזבחי צדק (ס"ק כה). ולפי כל זה אין שום הכרח מהכא להחמיר בנ"ד.

הוכחה להחמיר מכלי חמץ שעבר עליו הפסח, ושוברה בצידה

ד. ולכאורה יש להוכיח להחמיר ממ"ש הריטב"א בחידושיו לחוליו (צז.) בשם הרא"ה, דלא גזרו אטו בת יומה, אלא בקדרה שבלעה איסור, אבל בבלעה היתר כגון בשר או חלב, לא גזרו. והיינו דשמואל (פסחים ל.) דאמר קדרות בפסח משהינן להו לאחר פסח

ועביד בהו בין במינו ובין שלא במינו, דכיון דהתירא בלע והשתא נטל״פ. וכבר דנתי לפניו במחילה ממנו, דההיא דפסחים שאני היא דשמואל כרבי שמעון סבירא ליה דחמץ שעבר עליו הפסח קנסא דרבנן בעלמא הוא משום דעבר על בל יראה ובל ימצא, ולא קניס אלא בעיניה אבל על ידי תערובת לא קניס ואפילו תערובת ממשו, הלכך שרי פליטת טעמו בלא ממשו אפילו לכתחלה. ע״כ. (וע״ע בחי׳ הריטב״א ע״ז סו. ובבית הבחירה למאירי פסחים ל. בשם קצת מגדולי הדורות). וכבר כתב כן הרא״ה גופיה בבדק הבית (ב״ד ש״ד דף ל״ו ע״א). ולכאורה אין שום ראיה מכלי הבלוע בחמץ שעבר עליו הפסח, דכיון שאין החמץ אסור אלא מדרבנן, הרי לא גזרו בכלי הבלוע באיסור דרבנן שאב״י. ומוכח מדברי הרא״ה והריטב״א דלא שמיע להו חילוק בין איסור דאורייתא לדרבנן.

וכן יש להוכיח ממ״ש הרשב״א במשמרת הבית (בית ד שער ד) ועוד פוסקים שנתנו טעמים להיתר קדרות אחר הפסח. וכן הרב מגן אברהם (סי׳ תנא סק״א) כתב דקדרות חמץ מותר להשהותן, ולא דמי לחמץ שנתערב שאסור לשהותו, דהתם נראה הוא אלא שאינו ניכר, אבל בלוע בכלי אינו נראה ומצוי (ראב״ן). וכ״כ רי״ו וכ״מ בר״ן. ע״כ. וכ״כ המשנ״ב (סק״ה).

ומבואר דאע״ג דחמץ אחר הפסח דרבנן, אעפ״כ הוצרכו ליתן טעמים למה אין איסור באינו בן יומו. וע״ע בד״ז בהרחבה בפמ״ג יו״ד (סי׳ צג שפ״ד סק״ג ד״ה והנה בפסחים). וכן הוכיחו בשו״ת עמודי אש (קונטרס איסור והיתר סימן יג) ובספר שלחנו של אברהם יו״ד (סימן קג סק״ח).

אולם לענ״ד אין הכרח משם לנ״ד שכל כלי בלוע מאיסור דרבנן ואינו בן יומו טעון הכשר, דהתם בחמץ אחר הפסח קנסא הוא וקנסו לאסור אפי׳ בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס (ש״ע סי׳ תמח ס״ג), ומש״ה הוצרכו הרשב״א והמג״א ושאר פוסקים לתת טעם אמאי לא אסרו הכלים בשאב״י. ואין ספק שד״ז שונה משאר איסורי דרבנן. וגם הרא״ה לא רצה לדחות דשאני התם שאסור רק מדרבנן, דאדרבה החמירו באיסור זה יותר משאר איסורי דרבנן. ולכן הפליג לחילוק דהיתרא בלע. ועוד מצאתי בספר שבת אחים (דיני כלים שנתבשל בהם איסור ס״ב, דף קז סע״א) שכתב לדחות ראיות הרב שלחנו של אברהם מדברי המג״א והריטב״א, דגבי חמץ כיון שהיה מתחלה אסור מדאורייתא, יש לאסור אי לאו האי טעמא שהובא שם. ע״ש. וע״ע בשו״ת שמחת כהן (חאו״ח סימן קח ד״ה ואיך) מ״ש באורך.

הוכחה להחמיר מדין כלים שבישל בהם עכו"ם

ולכאורה יש הוכחה להחמיר, דהנה נחלקו הראשונים בכלי שבישל בו נכרי, דהרשב"א החמיר דהכלי טעון הכשר משום שבלוע בו מאכל האסור משום בישולי עכו"ם. והר"ן בתשובה (סימן ה אות יא) כתב בשם הרא"ה בבדק הבית (ב"ג ש"ז צד.) שכלי שבישל בו גוי לא נאסר משום גיעולי גוים, דבהא ליכא ודאי משום חתנות. והנה הרא"ה התיר אפילו בבן יומו, ואין הכרח לשאר איסורים באב"י. ומ"מ לרשב"א שהצריך הכשר, לכאורה מדלא כתב שכאשר אין הכלי בן יומו שרי, משמע שאוסר אף באב"י. ומרן בש"ע יו"ד (ס"ס קיג) סתם כדעת הרשב"א, וז"ל: כלים שבשל בהם העובד כוכבים לפנינו דברים שיש בהם משום בישולי עובדי כוכבים, צריכים הכשר. ויש אומרים שאינם צריכים. ואף לדברי המצריכים הכשר, אם הוא כלי חרס מגעילו שלש פעמים ודיו, מפני שאין לאיסור זה עיקר מדאורייתא. ועיין בערך השלחן או"ח (סימן תנג סק"ב) שכתב דמה שהוכיח מהריב"ל מהרשב"א (סי' קמג וריח), י"ל דהוא אזיל לטעמיה דאסר כלי שבשלו בהם גוים, אבל אנן בדידן דאשכחן כמה פוסקים דמתירים, סמכינן עלייהו בכלי שאינו בן יומו דלא אסרינן ליה אטו בן יומו. וכדמשמע מדברי הרא"ש הנ"ל. וכ"כ מהרלנ"ח שכך נוטה דעת הרמב"ם. ע"ש. אחר כתבי ראיתי בחיבור הגדול שדי חמד (מערכת נ' כלל ל"ב אות ב') שהאריך בנ"ד. וע"ש.

המחמירים

ה. ולענין הלכה נראה שהסכמת פוסקים רבים להחמיר. וכן פסקו בשו"ת מהרלב"ח (סי' קכ"א) ובשו"ת מהריב"ל ח"א (סי' קג) ובפרי חדש (או"ח סי' תצו מנהגי או"ה סוף אות כג) ומהר"י עזריה בתשובה (הובאה בכנסת הגדולה יו"ד סימן א הגהב"י סק"מ) ובכנסת הגדולה יו"ד (סי' קכב הגה"ט סק"ז) ומהרח"ש בשו"ת תורת חיים ח"ג (סימן יא) ובפרי מגדים (או"ח סי' תנא אש"א סק"א, יו"ד סי' מד שפ"ד סק"ח, סי' צג סק"ג, סי' צט משז"ז ס"ק טו, סי' ק"ג שפ"ד ס"ק יז סק"א, הנהגות השואל עם הנשאל או"ה סדר ג' אות כה)[ד] ובשו"ת שואל ומשיב קמא ח"א (סי' קמב) וח"ב (סי' צא) ותליתאה ח"ג (סי' פב) ובהגהותיו על שו"ת נודע ביהודה הנ"ל

ד. ועי' בפמ"ג (סימן סט שפ"ד סק"י) שהזכיר דברי הט"ז (סי' קל"ז אות ז') דמשמע לכאורה דבדבר דרבנן לא גזרינן נותן טעם לפגם דהוה גזירה לגזירה. ע"ש.

ומ"מ בהפסד מרובה בכלי חרס, צידד הפמ"ג ביו"ד (סי' צג שפ"ד סק"ג ד"ה ובענין) להקל, וז"ל: עיין בספר שו"ת דבר שמואל שי"א בכלי חרס פרצול"ניש באינו בן יומו להתיר בהפסד מרובה. יע"ש. ויראה דאין להתיר, כמו שמבואר מתוס' ומהגהת אשר"י כאן. ואולי באם בלע

[ומ״מ בשואל ומשיב תליתאה ח״א (סי׳ קנה) צירף דברי הט״ז והנוב״י המתירים לסניף], ובשו״ת עמודי אש (קונטרס איסור והיתר סימן יג) ובספר זבחי צדק (סי׳ קכב סק״ב) [וסימן קטו ס״ק כה. ועיין לעיל אות ג] ובספר יד יהודה (סי׳ ק״ג ס״ק כ״ז, בהשמטות, בדפו״ח דף קס ע״א) ובשו״ת יד יצחק ח״א (סוף סימן ריב) ובפתחי תשובה (סי׳ קכב סק״ב) ובערוך השלחן (או״ח סימן תנא ס״א ויו״ד סימן קכב ס״ג) ומ״ז בשו״ת ויאמר משה (חיו״ד סימן ו׳, בדפו״ח סימן קכב) ובספר ערוגות הבושם (סי׳ קג סק״ה) ובבא״ח (שנה ב׳ פרשת חוקת סכ״ד) ובכה״ח (סי׳ קג ס״ק מא) ובשו״ת תפלה למשה ח״ג (סימן טו). וע״ע בספר נפש חיה (מערכת כ אות יב) ובהגהת מרן ראש הישיבה שליט״א שם, שהסתמכו על המקילים בצירוף נוסף. ע״ש. וע״ע בבדי השלחן (סי׳ קג ס״ק נז) ובשו״ת מנחת שלמה ח״א (סי׳ סב אות ח׳) ובשו״ת יבי״א ח״א (חיו״ד סי׳ ו׳ אות יט) וח״ח (חיו״ד סימן ד אות ב) ובשו״ת בית נאמן ח״א (חיו״ד רס״י א, וסימן כח הערה ז) ובמה שכתבתי בשו״ת חקרי הלכה (חיו״ד ס״ס כא). וכ״כ בשו״ת ויען הכהן ח״ב (סי׳ כא).

צירוף דעת הרא״ה להקל בהיתרא בלע

ו. ובאמת יש עוד צד להקל בנידון דידן, אחר שלא נבלע איסור בכלי, אלא היתרא בלע. ודעת הרא״ה (בבדק הבית ב״ד ש״ד דף לו.) להקל שלא גזרו שאב״י אטו בן יומו בכלי שבלע היתרא. וכפי שנזכר לעיל אות ד׳.

וכן ראיתי להגאון יעב״ץ בספרו מגדל עוז (בית נתיבות הלכות בשר בחלב פ״ז ס״ה, בדפו״ח עמ׳ תרטז) שמותר לבשל עוף בקדרה, אחר מעת לעת שבישל בקדרה חלב. ע״ש. ואפשר דס״ל כשיטת הרא״ה, אי נמי אפשר דס״ל להקל בכל איסור דרבנן שעבר עליו מעת לעת שלא גזרו שאב״י אטו ב״י, וכסברת הט״ז והפוסקים דלעיל אות א׳.

ואמנם הרשב״א בתורת הבית ומשמרת הבית שם פליג ע״ז. וכן פסקו הטור ומרן בש״ע יו״ד (סימן קכב ס״ב). ועיין בערוך השלחן (סימן צג ס״ה) שכתב לבאר גם בדעת הרמב״ם דס״ל

איסור דרבנן יש לצדד בהפסד מרובה, דמפינכא אין כל כך ראיה, דדם שבישלו הוה עיקרו דאורייתא. ע״ש.

אלא דהפמ״ג גופיה בהנהגות השואל עם הנשאל או״ה סדר ג׳ אות כה) החמיר. ויש מי שחילק דהתם מיירי באיסור דרבנן שיש לו עיקר בדאורייתא, דומיא דדם דנקט. ובע״כ צ״ל כן ממ״ש אח״כ שם באות כו (עי׳ אוריין תליתאי שפ״ד סימן צג סק״ג). ודו״ק.

כהרא"ה, דס"ל דזה שאסרו חז"ל קדירה שאינה בת יומא זהו כשבשלו בה דבר איסור כנבילה, אבל כשבשלו בה היתר כמו תרומה וקדשים, או בשר או חלב, דלשעתו הוא היתר ורק אח"כ יהיה איסור, מוקמינן אדין תורה דכשאב"י מותר. ע"ש. וי"ל ע"ד. וע"ע בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סימן נה) ואכמ"ל בד"ז.

ספק איסור דרבנן ואב"י

אולם בכלי שנתבשל בו רק ספק איסור דרבנן, וכעת אין הכלי בן יומו, יש להקל. וספק דרבנן לקולא. ואמנם נחלקו הפוסקים בכלי שנבלע בו ספק איסור דאורייתא אם יש להקל אחר מעת לעת, שבשו"ת מהרשד"ם (סימן לח) כתב להקל, ומאידך בשו"ת מהריב"ל ח"ג (סי' קג) החמיר. ונתעצמו בזה האחרונים מערכה לקראת מערכה.

ואע"פ שהגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו על הש"ע (סי' ק"ג ס"ה) כתב דלכתחילה אסור לבשל בכלי שאינו בן יומו, אפילו בלוע רק איסור דרבנן. וכ"כ מרן החיד"א בשיורי ברכה (סק"ב) בשם הרב בתי כהונה כת"י דפשט דברי מהריב"ל להחמיר אפילו בספק איסור דרבנן. ומ"מ בהפסד מרובה אפשר להקל. ע"ש. ובזבחי צדק (סי' קכב סק"ג) כתב בנ"ד, דמשמע מלשון מהריב"ל (ח"ג סי' קג) דגם בספק איסור דרבנן ג"כ הכלי שאינו בן יומו אסור לבשל בו לכתחילה, והכנה"ג (סי' קכב הגה"ט סק"ז) נסתפק בלשון מהריב"ל. ועדיין צריך להתיישב בדבר. ע"ש. ועיין בפמ"ג (סי' מד שפ"ד סק"ח ד"ה הרשד"ם) שכתב, מה שהתיר הרשד"ם הכלים אחר מעל"ע, אנן לא קיי"ל כן, דספק איסור תורה שנעשה אחר כך דרבנן אין להקל. ומה שהביא ראיה מארחות חיים (הביאו הבית יוסף בסי' קכ"ב), דאם שהו בבית עובד כוכבים כלים, מותר לאחר מעל"ע, התם כיון דספק אם שימש כלל עדיף. ע"ש.

ולענ"ד מאחר וגם בספק איסור דאורייתא שנבלע בכלי יש מקילים, וק"ו בנ"ד דספק דרבנן, וגם יש לצרף דעת הט"ז ודעימיה הנ"ל (אות א) שאף באיסור דרבנן ודאי יש להקל כשהכלי אב"י. ועוד יש לצרף דדעת כמה פוסקים דכלי הבלוע מאיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה א"צ הכשר. ועוד יש לצרף דעת מהרש"ך (ח"א סי' עז) שהתיר כלים שנתבשל בהם ספק טריפה מס"ס שמא הבהמה כשרה ואת"ל טריפה שמא לא יתן טעם בתבשיל. ע"ש. ועי' בערך השלחן (סי' א סק"ו ובכ"ד) ובשו"ת זרע דוד (יו"ד סי' מ) ובהגה בשו"ת אוהב משפט (חיו"ד סי' א). ועי' בשו"ת מגיד תשובה ח"ה (חיו"ד סי' מב) שכ' שנראה דאין לסמוך על סברת מהרש"ך. ע"ש. מ"מ לצירופא מיהא בודאי חזי. וע"ע בשו"ת בית נאמן ח"א (סי' כח עמ' שפ). וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ח (חיו"ד רס"י ד) ובס' מאור ישראל (פסחים מד: סוד"ה

ונראה) מ״ש בזה. וע״ע בשו״ת תפלה למשה ח״ג (ס״ס יז) שכ׳ דשפיר דמי לצרף סברת מהרש״ך עם ספק שקול לס״ס. ע״ש. (ועי׳ בס׳ שיח יצחק חדאד ח״א חיו״ד סי׳ ג).

מסקנא דמילתא, דעת כמה וכמה פוסקים להקל בכלי שנבלע בו איסור דרבנן ואינו בן יומו, ואינו טעון הכשר. ולמעשה דעת רוב האחרונים לאסור, שגם באיסור דרבנן גזרו כלי שאינו בן יומו אטו בן יומו.

ומ״מ במקום שיש ספק אם נבלע בו איסור, יש להקל.

סימן נב

פיצה שנאפתה סמוך לפיצה עם אנשובי

ליל שישי אור לכ"ב כסלו תשע"ט

לכבוד ידידי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה אם יש להחמיר ולא לקנות מפיצריות שאופים בהם פיצות עם טונה ואנשובי, לפי מנהג הספרדים שנזהרים מאכילת דגים עם חלב, שאף מי שמבקש פיצה ללא טונה מכל מקום הרי אופים את הפיצה באותו תנור שאופים פיצות עם דגים ויש לחוש שיתן טעם בפיצה.

ולדידי פשיטא לי דשרי ואין לחוש משום טעם. דאם מצד הריח שבתנור שכ' מרן בשלחן ערוך יו"ד (סי' קח ס"א) דלכתחילה ריחא מילתא היא (וכ"פ מרן עוד בסי' צז ס"ג). מ"מ הכא שאופים הפיצות בתנור בזה אחר זה ליכא למיחש כלל לריחא וכמ"ש הרמ"א (סי' קח ס"א) שאם אפו איסור והיתר תחת מחבת אחת אסורים אך אם אפה בזה אחר זה אין לחוש. וביאר הש"ך (ס"ק יב), שלא נמצא ריחא או פיטום לכלי שיחזור ויפלוט לאוכל ואפילו כלי בן יומו. ע"ש. ועי' בפמ"ג בשפ"ד התם, דאפי' בדבר חריף בזה אחר זה מותר לכתחילה ואין לחוש משום ריחא. ע"ש. וק"ו בדבר יבש שמותר לכתחילה בזא"ז.

ואם מצד הזיעה של הדגים שנבלעת בתנור ויפלוט התנור את הזיעה, הרי אין כאן רק פליטת הכלים ובפליטה אין לחוש לסכנה (ועי' בטור סי' קטז), ונקטינן לדינא כמ"ש באיסור והיתר הארוך (כלל כג דין ז וכלל לט דין כה) ומהרש"ל בים של שלמה (פכ"ה סי' ט). וכ"פ הט"ז (סי' צה סק"ג וסי' קטז סק"ב) והפמ"ג (סי קח ס"ק יח דין ח) והגאון רע"ק איגר (סי' קטז סק"א) ובכה"ח (סי' קטז אות יג, יד, טז, כ) שאין לחוש לסכנה בפליטת הכלים. וע"ע במנחת יעקב (ריש כלל נז). והוא מעשים שבכל יום שמבשלים דגים ובשר בזאח"ז בכלי אחד. וק"ו לדגים עם חלב שאין לחוש לפליטת הכלים. [ואמנם אם הדגים שבפיצה קבלו טעם תיכף מהגבינה חמיר טפי מנידון בליעת הכלים הנ"ל. ואעפ"כ יש להקל בנ"ד].

רק לכאו' יש לחוש שיש זיעה שנותרה בעין בתנור, וגם יש לחוש שיתכן ונפלו מעט חתיכות ופירורים של טונה בעין שנותרו בתנור. ולפיכך צריך

שיאמר לעובד במקום שינקה התנור קודם שיאפה את הפיצה, או שיסיק התנור זמן קצר קודם שיכניס הפיצה שמכין עבורו ובזמן זה כל פירורי הטונה יישרפו ויתכלו והיו כלא היו, ולא יתנו טעם טוב בפיצה כלל. וכן ראיתי בס׳ מעין אומר ח״ד (פ״א סכ״ו) אודות פיצות הנאפות בתנור שאופים בו פיצות עם טונה או אנשובי, שצריך שיאמר לו לנקות המקום לפני שאופה עבורו. ע״ש. וכן ראיתי כעת עוד כעי״ז לידידי הרב אליהו פנחסי נר״ו בס׳ הכשרות למעשה שכ׳ שפיצה שמוסיפים עליה טונה לדעת הספרדים יש להחמיר שלא לאכול פיצה שנאפתה באותו תנור, אא״כ מסיק את התנור בין אחד לשני. ע״ש. וא״כ אם אפו פיצה נוספת ללא דגים קודם שאופה עבורו את הפיצה ליכא למיחש למידי שבינתיים בודאי נשרפו ספו תמו פירורי הטונה אם נותרו שם בתנור. וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ה (חיו״ד סי׳ ז) שכיון שמסיק התנור כרבע שעה קודם האפיה, חום התנור יוכל לשרוף בנקל חוט או קש הבא במגע עם התנור וא״כ אף אם נשאר משהו מהזיעה וההבל, יישרף ולא ישאר ממנו מאומה. ע״ש.

ובאמת שהיה מקום להקל בשופי לאכול פיצה עם טונה כי כל הענין שלא לאכול דגים בחלב בזמננו הוא רק מנהג שנהגו בו ישראל קדושים ואין לו עיקר ברור, שכל מקורו הוא בבית יוסף יו״ד (סי׳ פז ד״ה דגים) וגדולי האחרונים כתבו שהוא ט״ס, ובגמרא משמע דשרי (עי׳ פסחים עו: וחולין קיא:), וכ״כ להקל הפר״ח (סי׳ פז סק״ו) ומרן החיד״א (מחזיק ברכה סק״ד) ועוד. וגם בדורנו הרופאים מעידים שאין כל חשש מצד אכילת דגים בחלב. ועוד מצינו בשו״ת חתם סופר (חיו״ד סי׳ קא) שכתב בדבר אכילת דגים ובשר, דלפי עוצם חכמתו של הרמב״ם ידע והבין שנשתנו הטבעיים בענין זה וכמ״ש התוס׳ (ספ״ק דמו״ק). ועוד להם כיוצ״ב ביומא (עז: ד״ה משום שיבתא) ובפרק אלו טריפות (מז. ד״ה כל הני) ובע״ז (כד: ד״ה פרה). וע״ע מ״ש התוס׳ בבכורות (ר״פ הלוקח יט: ד״ה פרה). ובמג״א (סי׳ קעג סק״א) כ׳ ג״כ דאפשר שנשתנו הטבעים ומייתי ראיות אחרות, ומ״מ כל הראיות יש לדחות דהתם נתברר לנו שנשתנה המקום או הזמן דו״ק ותשכח. ואפי׳ הך דשיבתא י״ל שאותם הבקיאים בהם ובשמותיהם וכותבים קמיעות יודעים רוחות ושדין דשכיחי ודלא שכיחי. ועי׳ פ׳ ערבי פסחים (קיא:) גבי זרדתא דמתא ודדברי, ועמ״ש התוס׳ במעילה (יז: ד״ה יצא לקראתו). אבל הכא מי הגיד לנו שבטל אותה חששא, דישראל נזהרים באמת, ומשארי אומות אין ראיה דאכלי שקצים ורמשים וחביל גופייהו, כדאיתא בע״ז (לא:) גבי ארמאי זוקאני דשתי גילוי ולא מתו מהם. אלא משום דחזינן להרמב״ם דרב גובריה ברפואות וטבעיות שהשמיט הנ״ל ע״כ ניסה

בחקירתו ומצא שנשתנו הטבעים בזה. ובשיורי כנה"ג או"ח (סי' קעג) ראיתי שכתב, מ"ש הרב בית יוסף ביו"ד (סי' פז) לאסור דגים עם חלב כמבאר באו"ח, שצווחו עליו הא בחלב ליכא קפידא כלל, וכתב שכוונתו כך כמ"ש באו"ח שבשר עם דגים מסוכן ע"פ רופאים הכא נמי עם חלב מסוכן ע"פ רופאים שאמרו כן. ולפענ"ד זה אינו אמת ונאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים. ע"כ. וע"ע בס' בארות המים (חיו"ד סי' א) ובאדני פז (סי' מב) ובחינוך בית יהודה (סי' סא) ובעיקרי הד"ט (סי' יד סק"ה) ולהגאון רבי דוד די בוטון בספרו יד דוד (סי' פז ס"ק יד). וע"ע בשו"ת שמש ומגן ח"ד (חיו"ד סי' יב) ובשו"ת ברכת יהודה ח"ב (יו"ד סי' ה, ובחלק ז' הנד"מ) ולהרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב בירחון יתד המאיר (ניסן תשע"ח סי' קיב אות ו') שכתבו להקל בשופי באכילת דגים בחלב. רק שלמעשה מנהג הספרדים להמנע מאכילת דגים בחלב כמ"ש בכף החיים (סי' פז אות כד וסי' קטז אות י) ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח בהשמטות סי' טו סק"ב) ובשו"ת יחוה דעת ח"ו (סי' מח. וע"ש בהערה שהיקל בדיעבד מטע"ז שגדולי האחרונים מקילים מעיקר הדין). וכ"ז רק מנהג לכתחילה ואין צורך לחוש כולי האי. וע"ע בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' ו) ובשו"ת אמרי אליהו מלכה (ח"ב סי' סט). [ועי' בס' דברי דוד טהרני (ח"ג חיו"ד ס"ס יט) שכ' שאין להקל לקנות פיצה מחנות שאופים בה פיצה עם גבינה ודגים, אף שהוא קונה פיצה ללא דג מפני טעם סכנה הבלוע בכלים. ואמנם יש שכ' שכלי שבשלו בו בשר ודגים אינו נאסר ומטו בה בשם איסור והיתר הארוך, וכבר הארכתי בשו"ת דברי דוד ח"ב (חיו"ד סי' כא אות ה) להשיב על דבריהם והעליתי לאסור. ע"ש. [וכבר העיר ע"ז בס' ואין למו מכשול (חיו"ד עמ' רד). וכ"כ ידידנו הרב מנחם מימון בס' משיב נפשי (חיו"ד סי' א עמ' קעז) להקל בנ"ד, ודמי לחמאה שיש בה בעיקר שמנונית. ומ"ש במעין אומר ח"ד סי' כו, אמר כן רק משום חומרא ולא מעיקר הדין. ע"ע. וע"ע שם בהסכמת הגר"א מאדאר נר"ו].

ובאמת שאף מצד המנהג יש מקום לומר דהסכנה הוא רק באוכל גוף הדג בחלב אך בזיעה הנפלטת מדגים ונבלעת בפיצה אחרת אין סכנה ואין מנהג להחמיר בזה. וכיוצ"ב כתב ג"כ בשו"ת חתם סופר (חיו"ד ס"ס קא) על ענין אכילת דגים עם בשר, דדוקא במטוי או מבשל לדג ובשר בעינייהו, אבל ע"י עירוי דאפשר דאינו מבשל כלל אלא מבליע ומפליט ומבלבל הטעמים מאן לימא לן דאיכא סכנה כה"ג, ומאן לימא לן דגזרו בזה אפי' בזמניהם, ובאמת ראיתי נוהגין כן להקל מגדולי ההוראה, ולהקל שומעין. ע"ש. והרי אף מדינא יש מחלוקת אם זיעת האוכלים כאוכלים ובסכנה של דגים

בחלב אין לך אלא חידושו דוקא באכילה ממש. ועכ״פ מסתיין להמנע מאכילת פיצה שנאפתה בו בזמן שנאפתה פיצה עם טונה. ובודאי שאין צורך לחשוש כולי האי ולאסור פיצות שנאפו בתנור שאפו בו קודם פיצות עם דגים ולהחמיר כ״כ משל אכלו נבילות פטומות. ואין שום בסיס לחומרא כזו. ושמעתי שכן מנהיגים לכתחילה היום בכמה מכשרויות הבד״ץ הספרדים. ויפה עושים לפי המבואר, שאף אם נותרו מעט שאריות טונה בעין, אש אוכלתו, וליכא למיחש למידי. [ועי׳ באו״ת (סיון תשנ״ז עמ׳ תשמט) שעורר הה״כ על פיצריות שמוכרות פיצה עם טונה בהשגחת בד״ץ יורה דעה, ושהגר״ש מחפוד שליט״א אמר שיש חולקים בד״ז, ואפשר גם לבקש פיצה ללא טונה, לכן לא ראו לנכון להעיר ע״ז. ואולי יתוקן בעתיד. ע״ש].

ועי׳ בס׳ אשר חנן ח״א (סי׳ לו) שדן במי שרואה ספרדי המברך על פיצה עם דגים, אם יענה אחריו אמן. וע״ש מ״ש וצירף צירופים. ובאמת הדבר פשוט וברור שיענה אמן. ואיהו גופיה אף שחזר וכ׳ עוד בח״ג (סי׳ לד) להחמיר בדגים בחלב, שוב חזר וכ׳ בח״ט (סי׳ נא) להקל לגמרי באכילת דגים בחלב.

ובעיקר הענין, עיין עוד באהל יצחק על הרמב״ם (פ״ט מהל׳ מאכ״א) ובשו״ת רב פעלים ח״ב (חיו״ד סי׳ י) ובבא״ח (ש״ב פ׳ בהעלותך סט״ו) ובשו״ת עמק יהושע מאמאן ח״א (חיו״ד סי׳ כב) ובש״ע המקוצר הלכות איסור והיתר (עמ׳ שז). ובשו״ת יחוה דעת ח״ו (סי׳ מח) ובהליכות עולם ח״ז (פ׳ בהעלותך ס״ט). וע״ע בס׳ שלחן יוסף (סי׳ פז). וע״ע בילקוט יוסף איסור והיתר (עמ׳ שח). ועי׳ בס׳ משיב נפשי מימון (חיו״ד סי׳ ב) שכ׳ להקל בפיצה שקנה וכבר נאפתה עם טונה, דחשיב בדיעבד ובזה לא מחמרינן כולי האי. ע״ש. ועי׳ בס׳ תורת אבי (בן יוסף עמ׳ מו) שכ׳ שיש להחמיר שלא לקנות פיצה שנאפתה עם טונה, דכה״ג לא חשיב דיעבד. והסכים עמו הראש״ל הגר״י יוסף בהסכמתו. ע״ש. ועי׳ בשו״ת משנת יוסף ח״ו (סי׳ סו) וחי״א (סי׳ קלא). ועי׳ בקובץ ויען שמואל חלק ט׳ (סי׳ נז) וחלק יא (סי׳ מה) וחלק טז (סי׳ עב) וחלק יט (סי׳ סח) וחלק כ׳ (סי׳ מא) ובהוראה ברורה (סי׳ פז ס״ק יג) ובס׳ זרע חיים סופר (סי׳ ל) ובס׳ הליכות שבא (יו״ד סי׳ א ב) ובשו״ת יעלת חן (חיו״ד סי׳ ב) ובשו״ת דברי בניהו חי״ז (סי׳ כח) ובירחון יתד המאיר (סיון תשע״ו סי׳ קמח) ובס׳ נימוקי לוי ח״ב (עמ׳ טז) ובס׳ תודיעני חיים (ח״א חיו״ד סי׳ ב) ובס׳ מים חיים (ח״ג סי׳ כד) ובס׳ אור ההלכה (סי׳ פז) ובשו״ת אבני לוי (ח״א חיו״ד סי׳ א) ובס׳ אבני דרך ח״ב (סי׳ א) וח״י (סי׳ קנה) ובס׳ הלכה למשה נסיר ח״ב (סי׳ מ׳) ובס׳ עולה מן המדבר (סי׳ קעג אות ט) ובס׳ מגן אבות (עמ׳ קנב והלאה,

ועמ' תג) ולגיסי הרה"ג ר' אביה חדוק בקונט' בית רחמים (ח"א סי' יד) ובקונט' תורת הקטן (עמ' קיט) ובס' עמא דבר (סי' טו) ובס' הלכות בשר בחלב (עמ' טז) ובקובץ אור ישראל (טבת תשנ"ח עמ' צג) ובקובץ בית אהרן וישראל (גליון עז עמ' קי). [והזכיר דברינו אלו שנדפסו תחלה בירחון יתד המאיר (שבט תשע"ז עמ' 296), בשו"ת ברכת יהודה ח"ז (חיו"ד סי' ו עמ' רנה). וע"ש].

לפיכך פיצריות שאופים הפיצות בתנור קטן, אף שאופים בתנור זה פיצות עם טונה או אנשובי, אם אפו בינתיים פיצה נוספת ללא טונה רשאי בשופי ליטול מהפיצה שאפו לאחר מכן.

אכילת ביצי דג עם בשר

ומידי דברי בו אציין על מה שנשאלתי מקרוב באכילת ביצי דג עם בשר, אם יש להמנע מכך כאכילת דגים עם בשר. והנה נודע שבשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סי' ע') כתב בזה"ל: שאלה, מה שאוכלין בני אדם הבוטארגו הוא ביצי דגים מלוחים לעורר תאות המאכל בתוך הסעודה, מהו. תשובה: אף על גב דחמירא סכנתא מאיסורא, והחמירו ז"ל (ביו"ד סי' קט"ז) לאכול דגים אחר בשר או להיפך משום סכנה, האי מלתא כיון דדשו בה רבים, צריך למצוא להם היתר ולומר דביצים לאו בכלל דגים הם, ועוד שהם גמורות והו"ל כביעתא בכותחא. עכ"ל. ואף שיש שפלפלו בלשונו ועוד פוסקים, (וע"ע בשו"ת לב נבון ח"א ובירחון אור תורה בשנת תשפ"ג ותשפ"ד), נראה לענ"ד שמאחר ואין כאן איסור מצד איסור בשר בחלב ושאר דיני התורה אלא רק מחשש סכנה, והרופאים בזמננו אומרים שאין בזה סכנה, ויתכן שנשתנו הטבעים, ועיין בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' קא) דמאחר דחזינן להרמב"ם דרב גובריה ברפואות וטבעיות שהשמיט הא דביניתא דאטוי בהדי בישרא מסתמא לפי עוצם חכמתו ידע והבין שנשתנו הטבעים בענין זה ונהי שלא נסמוך ע"ז לעשות מעשה לאכלם זע"ז דאפשר דה"ל כמו דבר הנאסר במנין מ"מ הרווחנו שיצאנו מחמירת סכנתא דהשתא מיהת ליכא סכנתא. ואפשר שגם בזמנם לא היה הסכנה אלא במין ביניתא ולא במינים המצויים בינינו כלל וכו'. וע"ש.

ולכן במקום ספק אוקמיה אדינא.

סימן נג

מעדן וגלידה פרוה בסעודה בשרית

לכבוד ידידי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, חריף ובקי הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה האם מותר לאכול מעדן פרוה וכן לשתות "נס קפה פרוה" בסעודה בשרית, כי הנה מראהו כמראה החלב ולכאורה יש לחוש למראית העין שיחשדוהו שאוכל דבר מאכל חלבי בסעודה בשרית. וכמ"ש בכיוצ"ב מרן והרמ"א בש"ע יו"ד (סי' פז ס"ג וס"ד) שאסור לאכול בשר בחלב שקדים וחלב אשה מפני מראית העין. וכן יש לדון באכילת "שרימפס כשר" (מעדן דגים שטעמו כטעם שרצים ודגים טמאים, וניתן לאוכלו בהכשר הבד"ץ כדת), האם יש לחוש משום מראית העין.

מראית עין בדרבנן בחדרי חדרים

תשובה: א. בעיקר דין מראית העין קי"ל (שבת סד:) שכ"מ שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור, אך לפום קושטא היינו רק בדאורייתא אבל בדרבנן לא הפליגו חז"ל כ"כ לאסור אף בחדרי חדרים.

דהנה במסכת כתובות (ס.) תניא, נחום איש גליא אומר צינור שעלו בו קשקשים ממעכן ברגלו "בצינעא" ואינו חושש. מאי טעמא, מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף הלכה כנחום איש גליא. [וכן פסקו בטור ובש"ע או"ח סי' שלו ס"ט]. וכתבו התוס', והא דאמר כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, היינו דוקא באיסור מלאכה דאורייתא כמו שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם (שבת סה.), שאם יראו יסברו שכיבסן בשבת, אבל הכא לא יראו אלא מלאכה כלאחר יד דהויא דרבנן ולא גזרו רבנן לאסור בחדרי חדרים. עכ"ל. וכ"כ התוס' עוד בחולין (מא. סוד"ה ובשוק) דהא דאמר בפרק אע"פ צינור שעלו בו קשקשים בשבת ממעכו ברגלו בצינעא בשבת ואינו חושש, בההוא נמי מודה רב דלא שייך שם חשד, דהא מדאורייתא שרי למעכן לכתחילה בשבת. עכ"ל. וע"ע בתוס' במו"ק (ח:) ד"ה ומנסרן בצינעא, שכתבו ואסור בפרהסיא, ויש ליתן טעם דלא דמי להיא (שבת קמו:) דכל שאסרו חכמים משום מראית העין וכו', ודמי טפי להיא דפרק אע"פ (כתובות ס.) צינור שעלו בו קשקשים וכו'. ע"ש.

וכ"כ הרא"ש בפסקיו (שבת פרק חבית סי' ט), דמדין צינור שעלו בו קשקשים אין ראיה דלא כרב דאסר מ"ע בחדרי חדרים, דשאני התם דליכא חשדא דאיסורא דאורייתא משום שרואים אותו שעושה כלאחר יד. ע"ש. וכ"כ הרא"ש עוד בתוספותיו לכתובות (ס.). ע"ש. וכ"כ בתוס' שאנץ (שם). ע"ש. וכ"כ הרשב"א בכתובות (ס.) דהא דקי"ל דכל דבר שאסרו חכמים מפני מה"ע אפי' בחדרי חדרים אסור, ה"מ בדבר שאפשר לטעות בו במלאכה דאורייתא כגון שטיחת בגדים בחמה דאתי למיטעי ביה ולהתיר כיבוס בשבת, אבל הכא הרואה שממעכן אתי למימר דמתקן כלאח"י מותר ואין בכך כלום. עכ"ל. וכ"כ בנימוקי יוסף (שם). ע"ש. וכן ראיתי בשיטה להר"ן (ד"ה תניא) שכתב, י"א דמהא שמעינן דליתא להא דרב. וי"א דה"מ דאסרינן משום מ"ע דוקא בסחיטת בגדים דאתי למימר שכבסן בשבת, אבל הכא יאמר דמתקן כלאחר יד הוא ושרי. עכ"ל. וכן הוא במרדכי (סי' רצ). וכן דעת הרי"ף והרמב"ם, וכמ"ש בשו"ת באר שבע (סי' כ) דדעת הרי"ף דלא אסרו בחדרי חדרים אלא בדאורייתא אבל בדרבנן ל"ג בחדרי חדרים, וזו היא סברת כל הפוסקים דאזלי בשיטת הרי"ף. וע"ש שביאר כל שיטת הרי"ף, וסיים ובזה נתקיימו כל דברי הרי"ף והרמב"ם וסמ"ג והרא"ש והטור כהוגן וכשורה, כהלכה למשה מסיני מסורה, והאל יכפול שכר טרחנו אשר טרחנו לדונם לכף זכות, וידון אותנו לכף זכות. עכת"ד. וכן ראיתי עוד בהעמק שאלה (פ' וארא סי' מב סק"י) שהביא דברי הירושלמי (עירובין ספ"ח) והתני בר קפרא אם היה מקום צנוע מותר, הדא פליגא על רב, ולית ליה קיום לדרב. ומזה תמה בקרבן העדה שם על שי' הרי"ף דפסק כרב דהא בירו' מבואר דלית קיום לדרב. ואני תמה על קרבן העדה שלא זכר כלל מירושלמי (פ"ט דכלאים), דמביא כמה ברייתות דפליגי אדרב ומסיק אילין פליגי על רב ולית להון קיום. הרי אדרבה הירושלמי קאמר לברייתות דפליגי על רב דלית להון קיום. ולתרץ ד' הירו' דעירובין וכלאים שלא יהו סותרים זא"ז נראה ע"פ מ"ש התוס' בכתובות (ס.) דלא אסרו אלא בדאורייתא, אבל בדרבנן שרי. וק"ל דא"כ מאי פריך בירוש' על רב היה מקום צנוע מותר, הא התם אפי' יחשדוהו ששופך לביב במתכוין לצאת ג"כ ליכא איסורא דאורייתא, וכמ"ש רש"י (עירובין פח:) ד"ה שופכין, דבכה"ג אף רב מודה דל"ג בחדרי חדרים. אמנם כבר הקשה המג"א ע"ד התוס' הנ"ל מהא דשבת (סד:) דמקשי על רב מברייתא דפוקק לה זוג בצוארה ומטייל עימה בחצר, והא התם אפי' אם יחשדוהו שהולך לחינגא, הא מקח וממכר אינו אסור אלא מדרבנן וא"כ אף רב מודה דמותר. והנה הצל"ח (ביצה ט.) תירץ דודאי רב דקאמר "כל מקום" וכו' משמע דאינו מחלק בין דאורייתא

לדרבנן, ומש״ה פריך הגמ׳ לרב שפיר אבל אנן לא קי״ל כרב בדרבנן. וזהו שהרי״ף והרמב״ם פסקו כהך ברייתא דפוקק לה זוג אע״פ שפסקו כרב, והיינו משום דאנן קי״ל בדרבנן דלא כרב. וכן תירצו שאר אחרונים. ומעתה גם קושייתי לק״מ, דשפיר מקשה הירוש׳ לרב מהך ברייתא דבר קפרא, דאע״ג דאיסור דרבנן הוא, מ״מ הא רב אוסר אפי׳ באיסורי דרבנן בחדרי חדרים. ומעתה אין סתירה בין הירו׳ דכלאים לדעירובין. והיא בעירובין דמיירי בדרבנן קאמר דלית ליה לדרב קיום, אבל בירושלמי דכלאים מיירי בדאורייתא מש״ה קאמר דכל הברייתות אין להם קיום. עכת״ד. [וכן כתב בשו״ת יביע אומר ח״י (חיו״ד סי׳ לט), שהרמב״ם (פ״כ מה״ש) כ׳ שאסור להוציא הבהמה בזוג ומ״מ פוקק לה זוג ומטייל עימה בחצר, ובפרק כב (ה״כ) פ׳ שאסור לשטוח בגד מפני שבמ״ע אפי׳ בחדרי חדרים אסור, ועל כרחך דס״ל לחלק כמ״ש התוס׳ כתובות (ס.) בין איסור תורה לדרבנן, ודין מקח וממכר מדרבנן כמ״ש הרמב״ם (פכ״ג הי״ב). וכ״כ בהעמק שאלה (סי׳ מב אות י). עכת״ד]. וע״ע להריטב״א בחידושיו לכתובות (ס.) שכתב, איכא מאן דסבר דהא פליגא על רב דאמר כל שאסרו חכמים מפני מ״ע אפי׳ בחדרי חדרים אסור, ואילו הכא בצינעא שרי ובפרהסיא אסור. אבל בתוס׳ כ׳ דהא ל״ק אדרב, דרב קאמר באיסור תורה, כשטיחת בגדים בחמה דאתו למימר דכיבוס מותר בשבת, אבל הכא כי חזו ליה שבות דרבנן בעלמא הוא. ע״כ. וכ״כ בספר התרומה (סי׳ קמב) דמדין צינור שעלו בו קשקשים יש ליישב לרב דכיון דליכא איסורא דאורייתא דהיינו בתיקון עראי, להכי שרי בצינעא. ע״ש. והיינו דלרב נמי בדרבנן שרי בחדרי חדרים. (אך לדינא ס״ל להריטב״א ולבעל התרומה גדולה מזו דאין הלכה כרב אף בדאורייתא ושרי בחדרי חדרים, וכדלקמן אות ו). וע״ע להמאירי בבית הבחירה (ביצה ט.) שכ׳, ענין זה שאמרנו שכל שאסרו חכמים משום מראית העין אף בחדרי חדרים אסור, לא בכל דבר נאמר כן, ומתוך כך כ׳ הרבה גאונים שאין הלכה כן, ומ״מ ברוב מקומות הלכה כן ונראין הדברים שיש שמועות שאינן במחלוקת, שזו של גומא כשהוא עושה בביתו אפי׳ היו רואים אותו אין כאן משום מה״ע כלל שהדבר ניכר בבירור שלנקר חצירו הוא עושה משא״כ בשוק שאין לו אצל ניקורה כלום. ושאר הדברים נראה טעם היתרן שאע״פ שהרואים סוברים שהוא אסור אינו אלא היתר ואינן אלא כעין גזירות ותקנות ״ואף צינור ממין זה שהרי כלאח״י הוא ובמקום פסידא ל״ג״, משא״כ בשובך שאילו היה מה שהם סוברים ר״ל הטחת גגו היה איסור גמור, וכן בשטיחת בגדים שמא הם סבורים שכיבס והרי הכבוס מלאכה גמורה.

ע"כ. וע"ע ביד מלאכי (סי' שמג) וביעיר אוזן (מערכת כ' אות ז'). ע"ש.

ומרן בבית יוסף או"ח (סי' שלו) אהך דינא דצינור שעלו בו קשקשים ממעכן בצינעא, הביא דברי התוספות הנ"ל דהא דאמרו כל מקום שאסרו משום מראית העין ה"מ בדאורייתא, אבל הכא דהויא דרבנן ל"ג רבנן בחדרי חדרים. וקרוב לזה כתב הר"ן בפרק חבית (שבת סא: מדפי הרי"ף ד"ה ממעכן). עכ"ל הבית יוסף. והנה בש"ע (סי' שא סמ"ה) כתב: מי שנשרו כליו במים הולך בהם ואינו חושש שמא יבוא לידי סחיטה, ולא ישטחם לנגבם מפני מראית העין שלא יחשדוהו שכיבסם בשבת, ואפי' בחדרי חדרים שאין שם רואים אסור. ולכאו' דבריו סתראי נינהו, כי לקמן (סי' שה סי"א) כתב מרן בש"ע: פוקק זוג שבצואר הבהמה ומטייל בה בחצר, אבל לא תצא בו לרשות הרבים אע"פ שהוא פקוק בין אם הוא בצוארה בין אם הוא בכסותה. ע"כ. ובמקור הדברים בגמ' (שבת סה.) מבואר דלרב אף בבהמה אסור לצאת לחצר משום דבמראית עין אף בצינעא אסור. וא"כ הש"ע שפסק להקל בהמה בחצר דלא כרב, סותר דבריו דסי' שא שפסק כרב. וכן העיר בזה בשלטי הגבורים (שבת סב ע"א מדפי הרי"ף, אות א') בסתירת דברי הטור. ע"ש. והמג"א (ס"ק נו) כ' לתרץ כי בב"י (סי' שלו ס"ט) כתב בשם התוס' דדוקא במקום שיחשדוהו שעושה איסור דאורייתא אסור בחדרי חדרים, וא"כ לק"מ (דדוקא כיבוס שהוא איסור תורה אסרו בחדרי חדרים, אבל בזוג דליכא חשד כי אם מכירה, לא גזרו חז"ל בצינעא). ומ"מ קשה דהו"ל לשנויי הכי בשבת (סד:), ואפשר דהתוס' סוברים דסוגיא דשבת אידחי ליה מההיא דכתובות. ועי' בר"ן פ"ק דביצה (ד: ד"ה אבל וד"ה ומיהו. שתירץ קושיית התוס' באופן אחר). עכת"ד המג"א. וע"ע בס' נהר שלום (סי' שא ס"ק כה) שכתב לתרץ קושיית המג"א, דבל"ז דרב תנאי היא כדמוקי בפ' חבית כי פריך עלה ממתני' דשוטחן בחמה אבל לא כנגד העם, הלכך משני הכא תנאי היא. ואע"ג דלפי האמת הו"מ לאוקמה כוותיה ולחלק בין דאורייתא לדרבנן, לא משני הכי משום דהו"מ למידחי דמהכא אין ראיה לחדש דין זה דדלמא רב אפי' בדרבנן קאמר וכדמשמע לשון בכל מקום, ואפ"ה ל"ק כיון דרב בל"ז אית ליה תנא כוותיה. הלכך לא רצה לחדש הדין מכח הברייתא, אבל מ"מ הדין דין אמת, מכח הסוגיא דפרק אע"פ. ע"ש. וע"ע בהגהות הלבוש (שבת סד:) ובשמן המאור (סס"י שא) ובעולת שבת (סי' שא ס"ק סז) ובפתח הדביר שעל ס' העיטור (הל' יו"ט מח' ד' דקמ"ב ע"ג, סק"ה) מ"ש ליישב הקושיא הנ"ל. ע"ש. ועי' בשדי חמד (מע' כ' סימן כה) שכתב שמוסכם מהפוסקים לחלק בין דאורייתא לדרבנן. ושהשער המלך כתב שהר"ן פליג על

הפוסקים הנ״ל ודחאו. כיעויי״ש. ועכ״פ חזינן דהמג״א נוקט בדעת השלחן ערוך דס״ל להלכה דבדרבנן לא אסרו מראית עין בחדרי חדרים. ועי׳ בתפארת ישראל (שבת פכ״ב מ״ד) שכתב בשם המג״א דאין הלכה כרב. ע״ש. ודבריו צ״ע.

הסכמת האחרונים

ב. וכן הסכמת האחרונים דבאיסור דרבנן לא גזרו חכמים אף בחדרי חדרים. דהנה כן פסק הב״ח ביו״ד (ס״ס סו). ועוד הוסיף בב״ח ביו״ד לקמן (סס״י רצח) להוכיח בדעת הרא״ש דס״ל להקל במ״ע בדרבנן בחדרי חדרים, שהרי הרא״ש התיר לתפור בחוטי קנבוס כדלקמן בסימן שב ולא חשש משום מה״ע, אלא ע״כ כיון דהתפירה לצמר אינו אלא מדרבנן לא אסרינן ליה בצינעא משום מה״ע דהתפירה ודאי בצינעא היא שאינו נראה לעינים חוטי התפירה. ע״ש. ומ״מ לפום קושטא א״צ לראיות דדעת הרא״ש להקל בדרבנן בחדרי חדרים, אחר שכן מפורש בפסקיו פ׳ חבית סי׳ ט ובתוספותיו לכתובות וכנ״ל. וכן פסק מהריק״ש בערך לחם (סי׳ שא סמ״ה) והלבוש (סי׳ שלו ס״ט) ובעולת שבת (סי׳ שלו סק״ח) והט״ז (סי׳ רמג סק״ג, סי׳ שא ס״ק כח וסי׳ שלו סק״ט) והמג״א (הנ״ל, בסי׳ שא ס״ק נו) ובשיירי כנה״ג (סי׳ שא ס״ק כז) ומהר״א אזולאי בהגהותיו על הלבוש (סי׳ שא ס״ק כט) ובנתיב חיים (סי׳ שא סמ״ה) ובתוספת שבת (סי׳ רנב סק״ו, סי׳ שא ס״ק פג, סי׳ שג ס״ק לא, סי׳ שלו ס״ק יז) ובאליה רבה (סי׳ רמג סק״ח) ובש״ע הגר״ז (סי׳ שא סנ״ו) ובישועות יעקב (סי׳ רמג סק״ד) והגרע״ק איגר בהגהותיו לש״ע (סי׳ שא ס״ק יב) ובעטרת צבי (סי׳ שלו ס״ק יג) ובבאה״ט (סי׳ שא ס״ק לג) והגאון רבי משה טייטלבוים בחי׳ ליו״ד (סי׳ פז ס״ג) ובמאמר מרדכי (סוס״י רמג) ומרן החיד״א בברכי יוסף (סי׳ שא ס״ק טו) והפמ״ג (משב״ז סי׳ רמג סק״ג, סי׳ רמד סק״ב וסי׳ תק סק״א) ובכלכלת שבת (מלאכת הבונה סי׳ לד, עמ׳ קצה בדפו״ח) ובס׳ יד דוד די בוטון (יו״ד ס״ס סו) ובנהר שלום (סי׳ שא ס״ק כה) ובשתילי זיתים (סי׳ שא ס״ק קי, וסי׳ שלו ס״ק כב) ובערוך השלחן (או״ח סי׳ שא סקי״ח, ויו״ד סי׳ סו סל״ג) והמשנ״ב (סי׳ שא ס״ק קסה. וכן מתבאר בסימן רמג ס״ק טו) והכה״ח (סי׳ שא אות רמה, סי׳ שג אות עד, סי׳ שלו אות נט). ע״ש. וכן נקטו ד״ז כהלכה מוסכמת הגאון רבי יעקב ישראל אלגאזי בספרו ארעא דישראל (סי׳ ש) ובשד״ח (מע׳ כ כלל כה). וע״ע בהגהות צפנת פענח (שבת סד:) ובגדולות אלישע (סי׳ שלו סס״ק טז) ובשו״ת אבני נזר חיו״ד (סי׳ תעה אות ג) ובספר הלכה ברורה חי״ג (בירור הלכה ס״ס רמג). [וע״ע בביאוה״ל (סי׳ רנב ס״א ד״ה מבעו״י) שכ׳ בנידונו שיש להקל בשעה״ד מאחר והוא רק חשד איסור

דרבנן במקום שאין רואים. ע"ש. אך צ"ע אמאי לא היקל לגמרי. וי"ל].

אם דוקא במקום הפסד נקטינן כן ואיברא שראיתי בספר ההפלאה (כתובות ס.) שכתב ע"ד התוס' דבדרבנן לא גזרו בחדרי חדרים, דהיינו דוקא במקום פסידא וכי היכא שהתירו עיקר השבות משום פסידא ה"נ התירו בצינעא משום פסידא דוקא ולא חששו לדרב, והא דלא כתבו התוס' דאפי' באיסור דאורייתא מותר בצינעא משום פסידא, לפי שא"א לומר כן משום דאיתא בע"ז (יב.) נתפזרו לו מעות בפני ע"ז לרב אסור אף דלא מיחזי, הרי מוכח שאפי' במקום פסידא חששו לדרב, והיינו משום דמשמע להש"ס כיון דרב ס"ל כתנא דאוסר בשוטחן בחמה מי לא עסקינן דאיכא פסידא רבה. ש"מ דבדאוריתא אסור אפי' במקום פסידא ובדרבנן שרי דוקא במקום פסידא. ע"כ. והביאו בס' מלא הרועים (מע' מראית עין סק"ח). ובאמת בשו"ת מים רבים (סי' יד והלאה) איפליגו בהא, דהתם בסימן יד נדפסה תשובת הגאון רבי יוסף אירגאס שכתב להתיר במראית עין בדרבנן בחדרי חדרים ע"פ התוס' הנ"ל, והמחבר הגאון רבי רפאל מילדולה בסימן שאחריו (סי' טו) השיב על דבריו שלא התירו התוס' אלא במקום הפסד, דאז הוי כשבות דשבות במקום הפסד דדוקא בכה"ג התירו חז"ל גזירתם. וחזר הגאון רבי יוסף אירגאס (בתשו' שנדפסה בסי' טז) להשיב על דבריו דשרי אף שלא במקום הפסד, דאעיקרא לא גזרו חז"ל כלל דין מראית עין באיסור דרבנן אם עושה הדבר בחדרי חדרים. ושוב חזר בסימן יז המחבר להשיב על דבריו שלא הותר אלא במקום הפסד. ע"ש. וע"ע במקנה אברהם (ס"ס קמו ד"ה והר"ן) שכתב ג"כ לדקדק מהר"ן דשרי דוקא במקום פסידא. ע"ש. אולם מדברי הראשונים והאחרונים הנ"ל (בריש א'מיר) משמע דס"ל להקל אף שלא במקום פסידא, דבדרבנן לא הפליגו חז"ל לאסור אף בחדרי חדרים. וכן ראיתי גם להגאון השד"ח (מע' כ כלל כט) הביא דברי המים רבים והמקנה אברהם ודחה דבריהם, שמסתמות דברי הפוסקים נראה דשרי בכל ענין אף היכא דליכא פסידא, וכדמוכח מההיא דזוג בחצר. ע"ש. ואף הגאון ההפלאה גופיה בחי' ליו"ד (סי' פז) כתב: הא דחיישינן למ"ע הוא מדרבנן אבל בצינעא שרי בדרבנן ולא אמרו כל שאסרו וכו', כמ"ש התוס' בכתובות ובכמה דוכתי, ובחצר מיקרי בצינעא כדאיתא בשבת ופוקק לה זוג בחצר. וכן איתא בש"ע או"ח סי' שה כה"ג. וכן בביצה (ט.) דדוקא ברה"ר הו"ל מ"ע אבל הכא שהוא בביתו הו"ל צינעא ומותר בדרבנן כנלע"ד דעת הרמ"א. ע"כ. והא התם הרמ"א שרי בכל ענין בדרבנן, ואף היכא דליכא פסידא. (ועי' מאירי שבת נג. ואכמ"ל). וע"ע בס' אוהל יעקב (עמ' קנב) שהעיר כי בהפלאה כתובות (ס.) כתב דנראה

דמ״ש התוס׳ הכא דבדרבנן ל״ג בחדרי חדרים היינו דוקא במקום פסידא. וצ״ע כי לכאו׳ סותר עצמו. ע״ש. ושמא מ״ש בסימן פז ביו״ד הוא אליבא דהרמ״א. אך קשה להלום כן בלשונו. וצ״ע. [ועי׳ למו״ר הגאון הנאמ״ן בדבריו שבס׳ אור הבית (עמ׳ 263) שכ׳ שחידושי ההפלאה על השלחן ערוך עיקר יותר להלכה מחידושיו על הש״ס. ע״ש. ולפ״ז אף בנ״ד יש להקל ללא הפסד].

דעת הרב פרי תבואה

ותבט עיני בשו״ת פרי תבואה (סי׳ סו) שאע״פ שלפ״ד התוס׳ בכתובות (ס.) שכתבו דלא אמר רב למילתיה דאפי׳ בחדרי חדרים אסור רק במידי דאיכא חשדא שנחשדהו שעובר אדאורייתא אבל בדבר שעיקרו מדרבנן שרי בצינעא. וא״כ בנ״ד שעיקרו דרבנן נראה לומר דעכ״פ בצינעא לא בעי לאפרושי חלה ולא חיישינן למראית עין. ועוד נראה לומר גדולה מזו דכל הפרשת חלה מיקרי בצינעא כי מי יחוש להביט אחריו אימת הפריש זה בשעת לישה או אפי׳ אח״כ, ויש לדמותו להאי דברכות דשרי למיחלף בפתחא דבי כנישתא בשעה שהציבור מתפללים בדאיכא בי כנישתא אחרינא. מ״מ לדינא משמע מהש״ס דביצה דף ט דלא כהתוס׳ הנ״ל, דאמר התם ר׳ חנן בר אמי אפלוגתא דב״ש וב״ה בהולכת סולם אבל ברה״י דכו״ע שרי. ופריך עלה והאמר רב אפי׳ בחדרי חדרים אסור, ומאי קושיא הא כל עיקר חשדא דהולכת סולם הוא שיאמרו להטיח גגו הוא צריך לשפע שיזובו המים והיינו מלאכת בונה כמבואר בש״ע, והרי התוס׳ בשבת כתבו מאחר דאיכא בונה דשרי ביו״ט לצורך אוכל נפש והיינו מגבן דהוא בונה שרי בכל בנין ביו״ט, מכח מה שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ומאחר דחשדא דבונה ביו״ט הוא רק דעבר אדרבנן מאי פריך מהא דר״י אמר רב אפי׳ בחדרי חדרים אסור, ואע״ג דר׳ חנן קאי שם אליבא דב״ש וקאמר דב״ש מודים ברשות היחיד, וב״ש הא לית להו מתוך, מ״מ הא לפי האיכא דאמרי קאי שם ר׳ חנן גם לב״ה וקאמר דב״ה לית להו דר״י אמר רב הא מצי למימר דב״ה אית להו דר״י אמר רב והכא שאני דליכא חשד מכח איסור דאורייתא לב״ה, אלא ודאי דלא כהתוס׳ דכתובות. ע״כ. אולם לפי האמור לעיל הסכמת הפוסקים הראשונים והאחרונים דנקטינן להלכה דבדרבנן לא גזרו חז״ל מראית עין בחדרי חדרים. ועל קושיתו מהסוגיא בביצה י״ל.

אם אף במידי דאכילה נקטינן כן

ג. והנה מרן מלכא בשלחן ערוך יו״ד (סי׳ סו ס״ט) כתב: דם דגים אע״פ שהוא מותר, אם קבצו בכלי אסור משום מראית העין. לפיכך אם ניכר שהוא מדגים כגון שיש בו קשקשים מותר. ע״כ. וכתב הב״ח שם (בסוף הסימן ד״ה ומהרש״ל) בדין זה, דבצינעא לא אסרו מראית עין אלא באיסורא דאורייתא,

אבל באיסור דרבנן שרי בצינעא. ע"ש. אך הפמ"ג (שפ"ד ס"ק טז) כתב דמסתברא דבאיסורי אכילה לא שייך זה, דכבר הוא חתיכה דאיסורא אף בדרבנן ואף בחדרי חדרים. נראה לי. ע"כ. וכן הביאוהו להלכה בס' מסגרת השלחן (בסוה"ס, דף סא ע"א) והגאון רבי דוד די בוטון בס' יד דוד (סק"ט) ובס' נוה שלום (חי' הפוסקים סי' יט דף קי ע"ד) ובס' שם חדש (ח"ב דף לט ע"ג) ובזבחי צדק (ס"ק לא) ובכה"ח (אות מג). ואף שגם מרן החיד"א הביאו במחזיק ברכה (ס"ק טו). מ"מ אין בזה הכרח שכן הסכימה דעתו דעת עליון, כמ"ש בהקדמתו בראש הספר, וכגון דא צריכין לאודועי כי כל דבר אשר יבוא בקונטרס זה וידי אל תהי בו לומר וכן עיקר וכדומה לזה מתוך שבחו, או לבנות עליו דייק הרגש בדבריו לפלפולא בעלמא, אות היא ביני וביניכם בשעה שקרא דוד שיטין רהוטי רהיט ולא קאימנא עלה דמילתא כפי קיצורי. ע"ש. וכ"כ עוד בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' ח'). ועכ"פ חזינן להב"ח שנקט שאף במידי דאכילה לא גזרו חז"ל בדרבנן לאסור אף בחדרי חדרים. וכן מצאתי עוד בשו"ת חות יאיר (סי' קנ) שדן בטבחים המוליכים שור לשחיטה וקשור בעגלה עם סוסים דלכאו' מוליכים העגלה בכלאים, וכתב בתו"ד דנראה לאסור משום מה"ע, ואף שהוא בשדה, מ"מ הרי קי"ל דאפי' בחדרי חדרים אסור. וא"ת הא קי"ל צינור שעלו בו קשקשים ממעכן בצינעא, גם קי"ל פוקק לה זוג בצווארה, כבר הקשה כן בשלטי הגבורים, ובבאר שבע מתרץ לה עפ"ד התוס' בכתובות (ס.) דיש חילוק בין יחשדוהו מאיסור דאורייתא או מדרבנן. ואע"ג דמוקי בשבת (סד:) הא דרב כתנאי דפוקק, דיחוי בעלמא הוא. ולכן דם דגים שכנסו שאסור כבכריתות (כא:) אם אין בו קשקשים אפי' בביתו אסור, משא"כ בישול בשר עוף בחלב שקדים א"צ להניח אצלו שקדים כמ"ש הרמ"א יו"ד (סי' פז ס"ג) ורש"ל וש"ך אוסרים. ונ"ל דבפני רבים ליכא מאן דשרי. דגם התוס' לא כתבו להקל בדרבנן רק בצינעא, דל"א ביה כ"מ שאסרו וכו' רק במידי דהחשד הוא מדאורייתא. והא דאמרינן שם (כתובות ס.) דם שבין שיניו מוצצו ופי' רש"י דליכא מאן דחזי ליה, ר"ל דא"א בו כלל חשד בשום פנים. ומצד עצמו היתר גמור הוא. עכת"ד החוו"י. וע"ש. ומבואר דס"ל דאף במידי דאכילה נקטינן דבדרבנן לא גזרו בצינעא. וע"ע בס' עצי לבונה (ס"ס סו) שכתב ג"כ להתיר בדרבנן במ"ע בחדרי חדרים. ע"ש. וכן מצאתי בערוך השלחן כאן (סי' סו אות לג) שכ' שדם דגים אסור מפני מראית העין, לפיכך אם ניכר שהוא דם דגים כגון שיש בו קשקשים מותר. ודע דאיסור מראית עין הוא אפי' באיסור דרבנן אם הוא בפרהסיא, ובאיסור דאורייתא אסור אפי' בחדרי חדרים. וכן משמע בש"ס בכמה

מקומות. ע״ש. וכן מצאתי בנחלת צבי (סי׳ פז ס״ג) שכתב לבאר דברי הרמ״א שהיקל באכילת עוף בחלב שקדים ולא חשש למראית עין, דבודאי ס״ל דאיכא מ״ע בדרבנן, אך היינו דוקא במ״ע גמור שהוא בפני הרואים, משא״כ הכא דמיירי שמבשל בביתו ואין חשש לאסור רק משום הא דקי״ל כל שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי׳ בחדרי חדרים אסור וזה אינו אלא במידי דאורייתא, דהלא כן כתבו התוס׳ בהדיא בכתובות (ס.) דבדרבנן לא אסור בצינעא. וכן הוא בפסקי תוס׳ (פ״ק דע״ז סי׳ טז). ואפי׳ אם הוא בפני בני ביתו ג״כ חשוב חדרי חדרים, כמבואר באו״ח (סי׳ רמג ס״ב בהגה) מפני שבני ביתו יודעים הדבר על בוריו. ואפשר דמהרש״ל והש״ך הבינו מדסתם הרמ״א מיירי אפי׳ בסעודות גדולות דאיכא מ״ע גמור. וע״ז שפיר השיגו. ע״כ. והובא בקצרה בפת״ש (סק״י). ומבואר דס״ל דדברי התוס׳ דבדרבנן לא גזרו בצינעא במ״ע, קאי אף במידי דאכילה. ושכן דעת הרמ״א. גם בחכמת שלמה (יו״ד שם) כ׳ דמה שאוסר המחבר חלב אשה היינו בפני אחרים שהם חוץ לביתו, אך בפני בני ביתו ליכא חשדא כמ״ש כיוצ״ב באו״ח (סי׳ רמג ס״ב) לענין מרחץ בשבת דאם אין רוחצים בו רק בני ביתו מותר. ובזה ניחא תמיהת הש״ך על הרמ״א, דהנה המג״א (סי׳ שא ס״ק נו) כ׳ לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ולכן דוחה הרמ״א שפיר ד׳ מהרש״ל דדוקא בדם שהוא איסור תורה גזרו בחדרי חדרים, אך עוף בחלב מדרבנן ולכן מותר בביתו. ע״ש. וכן ראיתי להגאון רבי אביעזרי זעליג אוירבאך זצ״ל, בספר דעת אביעזרי (סי׳ פז ע״ד הש״ך סק״ו) שכ׳ דהאוכל בביתו בשר עוף בחלב שקדים הוי איסור דרבנן בחדרי חדרים דלא חיישינן לחשדא. ע״ש. ומפורש דס״ל שאף במידי דאכילה וכנ״ד אמרי׳ דבחדרי חדרים לא גזרו מ״ע בדרבנן. [וגם דברי הזבחי צדק הנ״ל סתראי נינהו, דלעיל (סי׳ סו ס״ק לא) כ׳ דבמידי דאכילה לא איתמר הך כללא, ומאידך בסי׳ פז (ס״ק כג) כתב הגם שכתבנו דגם בבשר עוף צריך להניח אצלו שקדים, היינו דוקא בסעודות גדולות דאיכא מראית עין גמור אבל בביתו מותר. נחלת צבי ופת״ש. ע״כ. ודו״ק]. ואף דברי הפמ״ג סתראי נינהו, דלקמן סי׳ פז סק״ו כתב שבסעודות גדולות יש להחמיר. משמע דבצינעא יש להקל אע״ג דהוא מידי דאכילה. וכן העיר בסתירת דברי הפמ״ג בשדי חמד (מע׳ מ׳ כלל פ׳). [וע״ע לו בכלל ל׳]. אולם אפשר שנתכוין לפרש דברי הרמ״א כדברי הנחלת צבי וחכמת שלמה קלוגר. ובפרט דחזינן דאיהו גופיה הזכיר החילוק בדרבנן דבצינעא שרי. וע״ע בשו״ת מנחת פרי ח״ג (סי׳ נז) שכתב ליישב דברי הפמ״ג דאסר משום דמיירי בדם דגים הכנוס בכלי שחז״ל אסרוהו משום מ״ע ושויוהו כחתיכה דאיסורא, אך בחלב שקדים דאיירי הרמ״א הרי בפ״ע שרי לשתותו

ורק בעוף אסרוהו, בזה לא שייך לומר דהוי כחתיכה דאיסורא ולפיכך בביתו שרי. ע"ש. ולפ"ז אף בנ"ד במעדן פרוה מותר לאכלו בסעודת בשר שהרי מותר לאכלו בפני עצמו. וכעת נדפס מחדש שו"ת יביע אומר, וראיתי בגליון בשולי הדף (בח"ו חיו"ד סי' ח הע' ה) שהעיר על הזב"צ והכה"ח הנ"ל שכ' דבמידי דאכילה לא אמרי' הך כללא, וז"ל: ולא ידעתי מהו, שהרי בדם דגים האיסור הוא משום חשדא דאורייתא משום דם בהמה כפרש"י כריתות (כא:) ובספר יראים (סי' קמו). ואין צורך לדברי הפמ"ג בזה. (ולשון המחב"ר הביאו לכך). עכ"ל.

ישוב לכה"ח בנידון נוסף

ד. כי מן הבא' ההיא ניחא לי דברי הכה"ח בדין אחר, דהנה מרן בש"ע יו"ד (סי' פא ס"ז) כתב: חלב אשה מותר, והוא שפירש כגון שחלבתו לתוך כלי, אבל גדול היונק משדי אשה כיונק שרץ ומכין אותו מכת מרדות. ע"כ. וכ' בבא"ח (ש"ב פ' אמור ס"ט), לפעמים יש מכה בדדי האשה ואינה מניקה את בנה, ומביאים אשה אחרת שתינק חלב מדדיה ותפלוט, אסור לעשות כן משום מראית עין שרואים אותה יונקת מהאשה, וגם אי אפשר שלא יכנס חלב לתוך פיה. ע"ש. ובכף החיים יו"ד (סי' פא ס"ק נא) כ' על דבריו, והיינו אם אפשר בענין אחר, אבל אם א"א בענין אחר יש להקל כיון שאין אסור אלא מפני מ"ע וי"ל דבמקום חולי ל"ג רבנן. ועוד י"ל כיון שמוצצת ופולטת הכל רואים שאינה בולעת וליכא חשש כ"כ מפני מ"ע, ועל כן היכא דא"א בענין אחר ויש לה צער גדול יש להקל. ע"ש. ולכאו' יש להפליא על הכה"ח שכתב להקל רק משום חולי וצער גדול וא"א בענין אחר, אחר דאיהו גופיה (באו"ח סי' שא אות רמה, ועוד) כ' דליכא מראית עין בדרבנן בחדרי חדרים. וא"כ מאחר ואין עושים זאת בפרהסיא משום צניעות רק בחדרי חדרים, וכל האיסור לינק מן האשה אינו אלא מדרבנן [וכמ"ש רש"י בכתובות (ס.) והרא"ש (פ' אע"פ סי' יט), ומרן בבית יוסף יו"ד (סי' פא) הביא דבריהם. ומחמת כן מכין אותו מכת מרדות כמשפט העוברים על דברי חכמים], א"כ בודאי דלא שייך למיחש למראית עין. אולם לפי מה שהובא לעיל דהכה"ח ס"ל דבמידי דאכילה לא איתמר הך כללא דלא גזרו חז"ל מראית עין בחדרי חדרים, א"כ נחה שקטה כל הארץ. ועוד עיין בכה"ח לקמן (סי' פז אות כט) שכתב שבזמן הזה מתמאסים מחלב אדם וא"כ אית ביה משום בל תשקצו. ע"ש. ועי' בהליכות עולם ח"ו (עמ' רכח) שכתב להקל בשופי בנידון הנ"ל באשה שיש לה מכה, דאין לחוש למ"ע שיונקת בפה שהכל רואים שהיא פולטת אותו ולא נשאר בפיה חלב, והעיר ע"ד הבא"ח הנ"ל, דאינו מחוור. ע"ש. ומדברי הפוסקים דאף במידי דאכילה לא גזרו חז"ל במראית עין בחדרי חדרים, יש

סיוע לדבריו ומקור ברור להקל בזה. [וע״ע בס׳ נימוקי לוי סי׳ פא ס״ק לח. ועי׳ בהסכמת הגר״ח רבי נר״ו בראש הספר שם אות א, מ״ש בענין בעל שיונק בשע״ת. והנה אם פולט יש סיוע לדבריו מדברי הפוסקים הנ״ל. אך שם התיר אף באינו פולט. ע״ש טעמו. וע״ע בס׳ קדושת משה (פ״ג הע׳ 121). ודו״ק].

ועכ״פ מדברי הכה״ח וההליכו״ע מבואר דליכא איסורא אלא משום מראית עין, ולא ס״ל דאי אפשר שלא ייכנס לתוך פיה. אולם זאת מצאתי בהערות מו״ר מרן הגר״מ מאזוז שליט״א בס׳ ברכת ה׳ ח״ה (בהע׳ על ברכ״ה ח״ב עמ׳ מא) שלמד לנידונו מדברי הבא״ח שא״א שלא ייכנס לתוך פיה. ע״ש. ודו״ק. ומ״מ אפשר דבנ״ד אף אם קרוב הדבר שייכנס לתוך פיה הוי דבר שאינו מתכוין ושרי. ואף שהיא מתעסקת בהוצאת החלב, מ״מ אפשר דכולי האי לא מחמרינן. ודו״ק. [וע״ע למ״ד בשו״ת מחקרי ארץ הכהן ח״ד ס״ס לג].

טעם להקל בנ״ד דהוי מ״ע בדרבנן בצינעא

ה. והשתא הבוא נבוא לנידון דידן, דהנה אם אוכל בשר עוף דעת הרמ״א (יו״ד סי׳ פז ס״ג) שמותר לאכול עוף בחלב שקדים דליכא מ״ע בדרבנן. וכ׳ הט״ז (סק״ד) שכבר נתפשט המנהג כדברי הרמ״א. ע״ש. וע״ע בחסד לאלפים (סי׳ פז סק״ב) שכ״פ בסתם. ואפי׳ לדעת מהרש״ל ביש״ש (פ׳ כל הבשר סי׳ נב) דס״ל להחמיר במ״ע בדרבנן, וכן פסק הש״ך (סי׳ פז סק״ה). וכ״פ בעולת שבת (סי׳ שא ס״ק סז). וכן פסקו כמה מרבותינו הפוסקים הספרדים. וכ״פ בזבחי צדק (סי׳ פז ס״ק יט), דהגם דהרמ״א התיר בבשר עוף שהוא מדרבנן, מ״מ יש להחמיר גם בעוף להניח אצלו שקדים משום מה״ע ואפי׳ במידי דרבנן. ע״ש. מ״מ אם אוכל בביתו יש להקל, שכל שאוכלו בביתו בחצרותיו ובטירותיו אין לחוש למה״ע וכפי שנתבאר לעיל מדברי הראשונים ומרן והאח׳ דבדרבנן לא גזרו על מ״ע בחדרי חדרים. וכן ראיתי בנחלת צבי (סעיף ג) שכתב ע״ד הש״ך, איני מבין ההשגות על הרמ״א, דבודאי איכא מ״ע בדרבנן, אלא דהיינו דוקא בפני הרואים משא״כ הכא דבביתו, וכמ״ש התוס׳ בכתובות (ס.) דדוקא בדאורייתא אסור בחדרי חדרים אבל בדרבנן ל״ג. וכ״ה בפסקי תוס׳ בע״ז (סי׳ טז). ע״ש. ובפני בני ביתו מיקרי חדרי חדרים כמבואר באו״ח (סי׳ רמג ס״ב). עכת״ד. והובא בקצרה בפת״ש (סי׳ פז סק״י). [מיהו בעיקר דבריו דדעת הרמ״א לאסור מ״ע בדרבנן בפרהסיא, לכאו׳ הרי בדרכי משה השיג על מהרש״ל שלמד לאסור מראית עין בבשר עוף מדין דם דגים, דשאני דם דהוי איסור כרת. ומשמע דדוקא בדאורייתא גזרינן ולא בדרבנן]. גם בחכמת שלמה (יו״ד סי׳ פז שם) כ׳

דמה שאוסר המחבר חלב אשה היינו בפני אחרים שהם חוץ לביתו, אך בפני בני ביתו ליכא חשדא כמ"ש כיוצ"ב באו"ח (סי' רמג ס"ב) לענין מרחץ בשבת דאם אין רוחצים בו רק בני ביתו מותר. ובזה ניחא תמיהת הש"ך על הרמ"א, דהנה המג"א (סי' שא ס"ק נו) כ' לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ולכן דוחה הרמ"א שפיר ד' מהרש"ל דדוקא בדם שהוא איסור תורה גזרו בחדרי חדרים, אך עוף בחלב מדרבנן ולכן מותר בביתו. ע"ש. וכ"פ בזבחי צדק (ס"ק כג). ואף שהפמ"ג והכה"ח (שהובאו לעיל אות ד) כתבו דבמידי דאכילה לא איתמר הך כללא דבדרבנן לא גזרו חז"ל בצינעא במ"ע, מ"מ הא קמן דהב"ח והחוות יאיר והערוך השלחן והנחלת צבי והגר"ש קלוגר נקטו כן להלכה אף במידי דאכילה. ועכ"פ אית לן ס"ס, שמא כדעת הרמ"א דבכל איסור דרבנן שרי מראית עין, ואפי' את"ל כמהרש"ל דבדרבנן אסור מ"ע, מ"מ שמא כהב"ח וסייעתו דבצינעא לא גזרו חז"ל ואף במידי דאכילה. [ובפני בני ביתו חשיב בצינעא. כמ"ש בנחלת צבי דלעיל. וע"ע בשד"ח (מע' מ כלל פ). ע"ש. ואכמ"ל].

ולכאו' יש לדון עוד להקל אפי' אוכל בשר בהמה, מאחר ואינו אלא בכלי שני, וקי"ל דכלי שני אינו מבשל (שבת מ:) וכ"פ מרן בש"ע או"ח (סי' שיח סי"ג) ויו"ד (סי' קה ס"ב). וע"ע להפמ"ג בהקדמתו להלכות בשר בחלב (ד"ה הפרש). וע"ע בתורת חטאת (כלל סב דין ח) שכתב ג"כ דאפי' בבשר בהמה אינו אסור אלא דרך בישול דוקא, ולכן חששו למ"ע. ע"ש. וכ"כ הש"ך (סי' פז סק"ו), דהרמ"א שאסר בבהמה משום מ"ע צ"ל דמירי בבישול דוקא. ע"ש. ואפי' ניחוש מפני שהבשר הוא דבר גוש, דבכה"ג יש פוסקים הסוברים שהוא ככלי ראשון. מ"מ ס"ס איכא. ועכ"פ אחר שהצטנן המאכל (שאז בדרך כלל אוכלים הגלידה או מעדן וכיוצ"ב) אפילו לא סילק הכלים ושיירי המאכל מן השלחן יש להקל, דהוי מ"ע בדרבנן. וע"ע בשו"ת פאת השדה (סי' לו) שכתב במכתבו, הנה מעכ"ת ישב בחתונה שהגישו בשר בהמה עם בצק וגבינה אך לא היתה כי אם כמראה גבינה אשר עשתה המבשלת מן חלבון ביצים וכך דומה לגבינה עד כי כת"ר חרד בהשקפה ראשונה, אך כמה אנשים שישבו לפניו שחקו כי המה ראו פעם אחת וידעו כי המבשלת יודעת להכין תבשיל כזה. וכת"ר אמר לאסור אם לא יתנו קליפות בצידו, כמבואר בש"ע יו"ד סי' סו בדם דגים ולקמן סי' פז לענין חלב שקדים כן תורף דבריך. אולם הואיל ולא נתבשל הבשר בגבינה רק עלו בקערה אחת על השלחן א"כ ליכא איסור דאורייתא. וע"ש. וע"ע בשו"ת מטה יוסף ח"ב (סי' ז אות ח) שהשיב על ראיות הש"ך דאף בדרבנן מחמרינן במ"ע, דהא אין הנידון דומה לראיה, דכל היכא דאסור מדרבנן עשו סייג

מדבריהם וגזרו משום מה״ע, אך הכא עוף אינו אסור אלא משום גזירה שמא יאכל בשר בהמה וא״כ היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה. ואפי׳ העלאה ס״ל לרב יוסף דאי בשר עוף דרבנן דאין לגזור העלאה אטו אכילה דעוף אלא אטו דבהמה. וא״כ אין לנו לגזור מ״ע אלא בבהמה. וע״י בישול דהוי דאורייתא אך בעוף דרבנן לא וכמ״ש בתו״ח (כלל סב ס״ח). עכת״ד. וע״ע בישועות יעקב יו״ד (פיה״ק סק״ה) שדחה ראיות הש״ך, דבנ״ד בחלב שקדים ודאי ל״ג מ״ע בדרבנן. ע״ש. גם בשו״ת אדני פז (סי׳ מא) הביא מ״ש הש״ך להחמיר באכילת עוף בחלב שקדים, ודחאו שמאחר ועוף בחלב אינו אלא מדרבנן ל״ג משום מ״ע, וראיות הש״ך יש לדחותן. ע״ש. וע״ע בס׳ ערוך השלחן יו״ד (סי׳ פז סט״ז) שדחה ג״כ ראיות הש״ך. ועי׳ בשו״ת דברי יציב (ליקוטים סי׳ סח) ושו״ת מנחת אלעזר ח״ג (סי׳ ו) ושו״ת משנה הלכות ח״ו (סי׳ קלו) וח״י (סי׳ צה) ובשו״ת בצל החכמה ח״ו (סי׳ קלה) ושו״ת אגרו״מ (ח״ג מאו״ח סי׳ נ). [ועי׳ בשו״ת יביע אומר ח״ו חיו״ד סי׳ ח׳ שהעיר על הכנה״ג שכ׳ לצדד להקל בלא נתבשל, והעירו שבדברי הרשב״א מפורש לאסור אף בישול. ע״ש. וכ״ז במקום ששייך מראית עין. ולפי המבואר בפוסקים דלעיל דבצינעא לא גזרו מראית עין בדרבנן כלל, א״כ ניחא שפיר]. וראיתי בשו״ת ברכת יהודה ח״א (יו״ד סס״י יח) שכתב שמותר לאכול עוף בחלב שקדים בצנעא בפני בני ביתו, מאחר שכ״כ כמה פוסקים והוא ספיקא דרבנן לקולא, ועוד דהוי ס״ס, די״א דבמילתא דרבנן אין לאסור משום מראית העין כלל. ע״ש. אך לפע״ד נראה ברור שאפשר להקל אף בבשר בהמה צונן, שמא כהרמ״א וסיעתו דבדרבנן ליכא מראית העין, ואפי׳ למ״ד דבדרבנן גזרו מ״ע, שמא כהתוס׳ והרא״ש דל״ג מ״ע בחדרי חדרים. וכ״פ האחרונים.

צירוף הראשונים שמתירים מ״ע בצינעא אף בדאורייתא

ו. ועוד יש להוסיף כי בעיקר דין מ״ע בחדרי חדרים אף בדאורייתא, בירושלמי (כלאים פ״ט ה״א) מותיב אמילתיה דרב מסתימות ג׳ משניות וג׳ ברייתות דשרי מ״ע בחדרי חדרים, ומסיים הנך פליגי אדרב ולית להון קיום. (כלומר אין להם תירוץ. ועי׳ בקרבן נתנאל שבת פ׳ חבית אות ת, ובהעמק שאלה סי׳ מב סק״י). וכן פסק רב נסים גאון דאין הלכה כרב וכל מקום שאסרו משום מראית עין מותר בחדרי חדרים, והובא בתוס׳ (ע״ז יב.) וברא״ש (פ׳ חבית סי׳ ט). ע״ש. וכ״כ בספר התרומה (סי׳ קמב) דאין הלכה כרב אלא כסתם מתניתין. מפי רבי[א]. ע״ש.

א. ונודע שרבו של רבינו ברוך בעל ס׳ התרומה הוא רבי יצחק הזקן מבעלי התוספות. ועי׳ למרן החיד״א בשם הגדולים (ספרים, מע׳ ת׳ אות צז) שהביא דברי מהר״ש חיון בתשובה (סי׳ נז)

וכ״כ הרז״ה במאור (שבת סד:), הא דאמר רב יהודה א״ר כ״מ שאסרו וכו׳, כתבה הרב בפרק חבית שנשברה וקבע הלכתא כוותיה. ויש להקשות מדבריו על דבריו, שהוא כתב בפרק במה בהמה (דכ״ד ע״א מדפי הרי״ף) הא דתניא פוקק לה זוג בצוארה ומטיילת בחצר, ונראה מדבריו שם שהיא הלכה. והיא פליגא עליה דרב, כדאוקימנא בפירקין דהכא כתנאי. ולדידן סתם מתני׳ עדיף, דתנן (קמו:) שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם. ואע״ג דבמס׳ ע״ז (יב.) מקשינן ומפרקינן אליבא דרב, לא חיישינן לה. וכמה וכמה יש לנו כיוצ״ב בתלמוד כדמקשינן ומפרקינן בגמ׳ בפרק יציאות השבת (ט:) אליבא דריב״ל דאמר כיון שהגיע תפלת המנחה אסור לאדם שיטעום כלום עד שיתפלל וקי״ל דלית הלכתא כותיה. ובצינור שעלו בו עשבים אמרי׳ ממעכו ברגלו בצינעא בשבת. והרבה כיוצ״ב דמראים הדברים דליתא לדרב. עכ״ל. וכ״כ הרז״ה עוד בביצה (ט.). ע״ש. וכ״כ הריטב״א בשבת (סה.) דאין הלכה כרב,

---

דרוב דברי ספר התרומה או כולם הם דברי רבותיו בעלי התוס', וכתב על דבריו, וכבר נודע דהוא תלמיד ר"י בעל התוס' חבירו של רבינו שמשון וריצב"א אחיו ושאר בנותיהן, ורבינו ברוך עצמו מבעלי התוס', כמ"ש בזבחים בסוף כמה דבורי תוספות "ברוך", והוזכר כמה פעמים בתוס' כאשר קבצם בספר קורא הדורות (דף טז ע"א), ובכן יראה המעיין שאינו צודק לשון מהר"ש חיון הנז' ובודאי יש ממנו כמה חידושים המחדש בטובו וברו"ך שם כבודן. עכ"ד החיד"א. אולם לפום קושטא מצינו לבעל האור זרוע שהבין בפשיטות שסתמות הפסקים שבספר התרומה מפי רבו ר"י הזקן נאמרו, עי' באור זרוע ח"א (סי' תנג) שהביא דברי ס' התרומה, וסיים: ואתה יודע שמפי רבינו יצחק פירשו, הא למדת דר"י ס"ל וכו'. ע"ש. [אא"כ נימא דקים ליה בענין זה לחוד שקבלו מפי רבו, ודוחק]. גם מהרש"ל בים של שלמה (פ' כל הבשר סי' סד) כתב, ושרי ליה מריה לרב הגדול הרמב"ן שיכתוב על בעל התרומה דהשתבש, "הלא כל דבריו בנויים על יסוד דברי ר"י בעל התוספות", ואם לא נראו לו דבריו היה לו לכתוב לא נהירא כלל דבריו, כי אין נופל לשון שיבוש אלא כי טעה טעות גמור ההכרח, ואיננו כן. ע"כ. ובמקור הדברים בספר התרומה (סי' סא) לא נזכר כלל שהדברים יצאו מפי רבו, ומוכח דס"ל דהפסקים שבספר התרומה מפי רבינו הגדול נאמרו הוא ר"י הזקן. וכן מצאתי עוד במנחת כהן (ספר התערובות ח"א פי"א אות ט') שהביא ד' מהרא"י בהגהות ש"ד (סי' נז) שנראה שדעת ר"ת ור"י לאסור בדגים שנצלו, וכ' הרב מנחת כהן מצאתי ראיה לדבריו בספר התרומה (סי' ס') שאסור בנצלו, וזה כדברי מהר"י, שהרי ידוע שרבו של רבינו ברוך בעל ספר התרומה הוא ר"י בר שמואל בעל התוספות. ע"כ. ומבואר שהבין בפשיטות דמדאסר ספר התרומה בנצלו שכן דעת רבו ר"י הזקן. וע"ע בס' יד יהודה (סי' קי פיה"א ס"ק נו) שכ' הנה טע"ז הוא המחוור, וגם הרי סה"ת היה תלמיד ר"י ומסתמא ידע דברי רבו. ע"ש. ועי' לרבנו ברוך גופיה (בסו"ס התרומה אחרי הל' שבת, דצ"ח ע"ב) שכתב, ולא מדעתי וליבי עשיתיו, כי אם מפי רבותינו קדושי עליון ואיש על מקומו מבואר שמו, זה הספר נקרא ספר התרומה יען כי מדותיו הם מתרומות בעלי מזימות קדושי צור שוכן רומה, יסדתיו להורות לפתאים ערמה וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת ויזרע יצחק פנחס (ח"א חיו"ד סי' א' עמ' קעה). ועכ"פ בנ"ד שמפורש שהדברים יצאו מפי רבו כל אפיא שוים שכוונתו על ר"י הזקן, והוא היפך מ"ש התוס' בע"ז (יב.) ד"ה כל, דר"י סובר דהלכתא כרב. וצ"ע.

דבירושלמי הביאו מתנייתא טובא לתיובתא עליה ואמרו כולהון פליגי עליה דרב ולית להון קיום, ואע״ג דבפ״ק דיו״ט ובפ״ק דע״ז שקלי׳ וטרי׳ לתרוצי מתני׳ לדידיה, הא אורחא דתלמודא הוא, כמ״ד נימא מיהא תיהוי תיובתא. ע״כ. וע״ע בחי׳ הריטב״א בע״ז (יב.). ע״ש. וכ״כ בחידושים המיוחסים להר״ן (שבת סד):דלא קי״ל כרב, דהא מתנייתא טובא פליגי עליה, ובירושלמי נמי אמרינן כל אילין פליגין על רב ולית להון קיום. ע״כ. וכן פסק בספר העיטור (הל׳ שחיטה סוף ח״א דכ״ג ע״ב, והל׳ יו״ט מח׳ ד דף קמג ע״ג). ע״ש. וכ״כ הראבי״ה (סי׳ תשלא) בשם רבינו שב״ט. ע״ש. וכ״פ באור זרוע ח״א (סי׳ שפה) וח״ב (סי׳ פג ס״ח וסי״ח) וח״ג (הל׳ ע״ז סי׳ קכז). וכ״ה בהגהות אשירי (ע״ז פ״ק סי׳ י). וכ״פ הריא״ז בפסקיו (שבת פכ״ב ה״ג, וביצה פ״א ה״ג) והרוקח (סי׳ תעג). וכן ראיתי עוד בשבלי הלקט (הל׳ שמחות סי׳ נג) שכתב שמצא כתוב דמהא דבמס׳ שבת (קנו:) מקשינן ליה לרב מסתם מתני׳ ומתרץ תנאי היא וכו׳, ומסתבר דהלכה כמתני׳ כדאמר ר׳ יוחנן הלכה כסתם משנה. ורב וריו״ח הל׳ כריו״ח. ולא סמכינן אדרב. מפי רב. עכ״ד. וגם הר״ר שמחה מאישפירא אמר דלית הלכתא כוותיה. עכת״ד שבלי הלקט. וע״ע במנחת יעקב (כלל סב ס״ק כה) שכתב שאפשר שרש״י סובר דלא קי״ל כרב דאסר בחדרי חדרים. ע״ש. ואמנם להלכה פסקו הרי״ף (שבת דף סא:) והרמב״ם (בהל׳ שבת פכ״ב ה״כ, ובהל׳ יו״ט פ״ה ה״ד ובפיה״מ שבת פכ״ב מ״ד) והרא״ש (שבת פ׳ חבית סי׳ ט וביצה פ״ק סי׳ יד) ומרן בש״ע (סי׳ שא סמ״ה) דהלכה כרב, שכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי׳ בחדרי חדרים אסור. מ״מ לצירופא מיהא בודאי חזי. וכיוצ״ב ראיתי אף להגאון המשנ״ב בביאוה״ל (סי׳ שא סמ״ה ד״ה בחדרי) שג״כ כתב לצרף דעת ר״נ גאון וסיעתו, להקל בדרבנן בחדרי חדרים. ע״ש. וע״ע בשדי חמד (מע׳ מ כלל פ). ע״ש. [ועי׳ בס׳ מנוחת אהבה ח״ב (פ״ו סוף הערה 70). ובשו״ת אלישיב הכהן ח״א (סי׳ כב אות ג). ודו״ק].

ותבט עיני בשורי בס׳ ערוך השלחן יו״ד (סי׳ סו סל״ד) שכ׳, הרמב״ם בפכ״ג דשבת פסק כרב, ובפ״ה מיו״ט פסק דלא כרב. ואולי דעתו דלא קי״ל כן רק בדברים חמורים כשבת ועכו״ם כמ״ש אחד הפוסקים [הש״ך בשם ריא״ז], ולכן בדם שאין שותים בפרהסיא וגם נפשו של אדם קצה בשאר מיני דמים לכן לא חש לה ועדיין צ״ע. ע״כ. ולכאו׳ מאי קשיא ליה ממ״ש הרמב״ם בהל׳ יו״ט, כי זו לשון הרמב״ם (פ״ה ה״ד): אין מוליכין את הסולם משובך לשובך ברה״ר שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו, אבל ברשות היחיד מוליכו. אע״פ שכל מקום שאסרו חכמים מפני מ״ע אפי׳ בחדרי חדרים אסור, כאן התירו מפני שמחת

יו"ט. עכ"ל. הא קמן בהדיא דאכן נקטינן כרב דבחדרי חדרים אסור, ורק בהולכת סולם התירו מפני שמחת יו"ט. ואי סוגיא דביצה (ט.) קשיא ליה, הא כבר עמדו בזה נושאי כלי הרמב"ם והאח' בביצה שם וביארו שיטתו באר היטב. ע"ש.

שינוי באריזה וצירופים נוספים

ז. וגבי מעדן פרוה שהחלו לשווק בחנויות לאחרונה, נראה שאפשר להקל טפי כי הגביע של המעדן צבעו ניכר ושונה ממעדן חלבי, וא"כ הרי יש כאן היכר וליכא כל חשש. וכמ"ש האח' דמהני הנחת אריזת החלב הסינטטי להסיר חשש מ"ע. וע"ע בבא"ח (ש"ב פ' ויחי ס"ג) שמטפחות הידים ומטפחות שמקנחין בהם החוטם מותר לשוטחם בשבת אם ניכר "מעט" זוהמא. ע"ש. וכ"פ בכה"ח (סי' שא אות רנט). ע"ש. [וע"ע לידי"נ הרב בני רביבו בקובץ ויען שמואל ח"כ סי' סז].

ועוד יש מקום לומר שאפי' לא היה שינוי בגביע של המעדן מ"מ כתיבת "פרוה" שעל המדבקה שבמעדן בכתיבה מודגשת מהניא להיכר, וכעין הנחת קשקשים שכתב מרן בש"ע יו"ד (סי' סו ס"ט) דמהניא למישרי אכילת דם דגים, וכן הנחת שקדים שכתב הרמ"א (סי' פז ס"ג). ואף אי לדינא לא נקטינן דכתיבה מהניא להיכר (ועי' בבדי השלחן סי' פז ביאורים ס"ג, ובמגילת ספר אות ז וס' "הלכות בשר בחלב" הנד"מ עמ' לט), ולא נסמוך על נימוקים אלו להקל, מ"מ יש כאן טעם לצירוף ולרווחא דמילתא לטעם הנ"ל להקל.

ועוד מצינו בכרתי ופלתי (סק"ז) שהביא דברי הפר"ח שאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, וכ' ואני מוסיף דעד כאן אסרוהו חז"ל בדם דגים שהוא דם לגמרי, וכן הרשב"א בחלב אשה שהוא חלב גמור. אך בחלב שקדים אטו חלב הוא, מין פרי הוא ומין משקה, רק הואיל ומראהו כעין חלב קראהו בלשון מושאל חלב, אבל בשביל זה לא יקרא באמת חלב עד שנדון בו מפני מ"ע. ויין שהוא בתכלית אדום וכי אסור ליתן לתוך תבשיל לבל יטעה בהם שצבעו כמראה דם, ואמרו הטבעיים דיש הרבה ירקות אשר ידמו לשרצים ואף אתה צא ואוסרן באכילה, דלא יטעה בשרצים. ונשתקע הדבר. ולכן אין לזה שורש וענף. ודי לאסור בבשר בהמה ולא בבשר עוף, ומשה [הרמ"א] ותורתו אמת. ע"כ. וכ"כ ביד יהודה (פיה"ק סקי"א ובפיה"א סק"ה) דהעיקר בזה כהכו"פ, דאם נבוא לחוש לדברים אלו נאסור יין אדום הדומה לדם וכיוצא באלו המאכלים, ואנן לא מצינו אלא בדבר אשר באמת הוא מינו ממש רק שהתורה התירתו. וכן מנהג העולם שעושים מאכלים הדומים לבב"ח ולית מאן דחש לזה כלל. וכן עיקר. ע"ש.

ועי׳ בשו״ת פאת השדה (סי׳ לו) שהביא דברי הפלתי וכתב, וכנראה גמל חסד עם הרמ״א ולא רצה לפסוק נגדו ולכן אמר דדי לדבר שאין לו שורש וענף בד״ת אבל לא בדרבנן, ודבריו דברי שכל הם ונועם לחיך, אבל מה אעשה הנה יש לדבר שורש וענף, והוא במשנה (כלאים פ״ט מ״ב) השירים והכלך אינם כלאים אבל אסורים מפני מ״ע, ופי׳ הרמב״ם שהם שניהם מיני משי רק האחת כמראה צמר והאחת כמראה פשתן ואף שאינם צמר ופשתן אסורים משום מראיהם, וכן חלב שקדים אף שאינו חלב אסור משום דמראהו כמראה חלב, ולא כאשר יחשוב הפלתי דאסרוהו משום דנקרא בשם חלב כי אם דנראה כחלב, ואם נראה כמראה איסור שוב מצינן דאוסרים משום מ״ע. וכ״פ בש״ע (סי׳ רצח) דאסור לתפור קנבוס תחת צמר כי חוששים למ״ע ואף כלאים דרבנן נראה שם דאסור מצד מ״ע, ורק במקום דשכיח קנבוס ל״ח למ״ע. ובזה תסולק אף קושיית הפלתי דלא אסרי׳ יין אדום כי יין אדום יותר ויותר שכיח מדם, וכן הירקות שכיחי יותר משרצים. ומעתה כיון שהגבינה שכיחא יותר מתבשילי חלבון ביצה לכן יש לחוש למ״ע. ע״ש. וע״ע בשו״ת מהר״ם שיק (חאו״ח סי׳ רלו) ובס׳ זר השולחן (פני השולחן ס״ק לז). וע״ע בס׳ הלכה למשה (מע׳ מ׳ כלל סז). [וע״ע בקובץ בית אהרן וישראל (שנה לד גליון ב׳ עמ׳ תרנד ואילך) מ״ש לבאר גדר מ״ע ובביאור ד׳ הכו״פ הנ״ל].

צירוף הפוסקים דבדבר נפוץ ליכא מ״ע

ח. ועוד יש להוסיף לחזק ולאשר הך פיסקא דדינא כי נראה לכאו׳ דבדבר מאכל נפוץ ומפורסם אין חשש מראית העין, וראיה יש להביא דהא בע״ז (כא:) תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא ישכור אדם מרחצו לעובד כוכבים מפני שנקרא על שמו, ועובד כוכבים זה עושה בו מלאכה בשבתות ובימים טובים. והיינו שהרואים סבורים שהנכרי שלוחו של ישראל הוא, ואסור משום מ״ע. וכתב מרן בש״ע או״ח (סי׳ רמג ס״ב), אפי׳ מרחץ או תנור אם השכירם שנה אחר שנה ונתפרסם הדבר ע״י כך שאין דרכו לשכור פועלים אלא להשכירם, וכן אם מנהג רוב אנשי אותו המקום להשכירם או ליתנם באריסות, מותר להשכירם לגוי או ליתנם לו באריסות. עכ״ל. ומוכח דאע״ג דבעלמא חיישינן למ״ע, מ״מ בדבר שידוע ונתפרסם אין לחשוש למ״ע כי הרואה יתלה באיסור ולא בהיתר. וא״כ ה״ה בנ״ד שמאחר וידוע לכל שקיים דבר מאכל כזה פרווה, ליכא למיחש למראית העין. ועי׳ להגרע״ק איגר בהגהותיו על הש״ע (סק״ג) שכתב, הא דלא חיישינן לאורחים שלא ידעו מהמנהג הזה עי׳ סי׳ רמד ס״א בהגה, צ״ל דענין מנהג של עיר מסתמא מפורסם אפי׳ אצל אורחים. ע״כ. וע״ע במגילה (כב.) מאי

שנא שיורי דלא משום יוצאין אתחולי נמי גזירה משום הנכנסים, "אמרי מאן דעייל שיולי שייל". ע"ש. [ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' נ) שדן בהשכרת אצטדיון שיחללו בו את השבת, וכתב דהיכא דליכא איסור מדינא אין לחוש מפני מראית העין, אחר ובזמננו ע"י שנתפרסם היטב בעיתונים וכה"ג שבעלי החברה השוכרים המה השולטים והמפעילים את האיצטדיון, הרי זה מספיק פרסום, ועדיף מפרסום המבואר בש"ע. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין, דאחר שפרסמו רבות שהחלו לשווק "נס קפה פרוה" אין לחשוש למ"ע]. וכן ראיתי בספר דעת תורה (יו"ד סי' פז ס"ג הגה) שכתב, לענין שמן אגוז קאקיס הנהוג שנתפרסם בעולם, ואף נרשם על כל חבילה מהותו, י"ל דליכא משום מראית עין מה שנראה כחמאה ואוכלים אותו עם בשר, כמ"ש כה"ג באו"ח סי' רמג ס"ב לענין קבלנות. ע"ש. עוד ראיה הביא בשו"ת יגל יעקב (חיו"ד סי' כג) ממ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' רחץ ס"א וס"ב): חכמים אסרו מפני מראית עין משי עם צמר לפי שדומה לפשתים, וכן כלך והוא מין שגדל בכרכי הים על האבנים שבים ודומה לצמר אסרוהו מפני מה"ע עם פשתן. והאידנא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין ומותר עם הצמר ועם הפשתן. ע"כ. וכן ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' ח) שכ' להקל בשתיית חלב סינטטי אחר סעודה בשרית, דלא מיבעיא להרמ"א דעוף בחלב שקדים שרי משום דהוי מדרבנן, דה"נ שרי כיון שאכילת חלב אחרי בשר אינה אלא מדרבנן, אלא אף לד' מהרש"ל דאף בדרבנן גזרו מ"ע, י"ל שלא גזרו אלא ביחד אך אחר שסיים לאכול בשר בכה"ג ל"ג שבעת שתיית החלב אין האיסור ניכר. והוסיף סניף להתיר ממאי דקי"ל בדין שיריים וכלך שבזמננו שהכל מכירים בהם דאין לחוש למראית העין. ע"ש. אלא שאחרונים רבים הבינו דמיירי דוקא בשניכר בגוף הבגד דאינו מין צמר ופשתים. וע"ע להגאון רבי שמואל אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סי' צב) שכתב, בגד ארוג מנוצה של עיזים הנקרא קאמבלוטי אם מותר לתופרו בחוטי פשתים משום מה"ע, ההלכה הרווחת כיום בישראל ומנהג פשוט שלא שמענו פוצה פה ומצפצף עליו כי בגדי הנוצה הזאת מצויים הרבה וניכרים לעין הרואים להבחין בינם ובין אותם של צמר רחלים. ואין טעם לגזור בזה גזרת איסור חדש על הציבור. ע"כ. והביאו להלכה מרן החיד"א בברכי יוסף יו"ד (סי' רחצ סק"א). ע"ש. ומשמע ג"כ דשרי משום שניתן להבחין בבגד עצמו בין איסור להיתר הא לא"ה יש לחוש למ"ע. ועי' בס' דרך אמונה (כלאים פ"י בציונים). ועי' בקובץ הברכה (גליון ה עמ' נא) שדן בלחמניות בפסח מתחליפי דגנים או קמח מצה, אם יש לחוש למראית העין של חמץ, וכתב שבשו"ת יבי"א

הביא ראיה מהרא״ש גבי שירין וכלך, והעיר שמעיון בגוף דברי הב״ח עולה בבירור שכוונתו דשרי דוקא בדניכר בשירין עצמו שאינו מצמר ופשתן, וא״כ הש״ך דנקט כהב״ח ג״כ ס״ל הכי, וכ״נ מהגהת רע״א על הש״ך, ויעויין גם בלבוש שכתב הכל מכירים בהם ויודעים שאינם ממין צמר, ומשמע שזו ידיעה חושית. וא״כ נפלה ראיית הגר״ע יוסף. ע״ש. וכן העיר בס׳ ילקוט יוסף (איסור והיתר עמ׳ רסט) וכתב שמ״מ מאחר ואוכל בזה אחר זה אפשר להקל. ע״ש. ומ״מ בנ״ד שאוכלו בביתו ובחומותיו בודאי שאפשר להקל. ועי׳ בס׳ בית הלל (בגליון). וע״ע בס׳ ערוך השלחן יו״ד (סי׳ רצח ס״ד) שכ׳, יל״ע דידוע אצלנו שפשתן וקנבוס ההכרה ביניהם קשה מאד, ונהי שמצוי בינינו מ״מ כיון שהמשנה אסרה מפני מ״ע הרי יש כאן מ״ע. ואפשר לומר דאחר שמצוי אין כאן מה״ע, ולמה יתלו באיסור. וראיתי מי שכתב דמלשון הרא״ש משמע דוקא שהכל מכירים בו ובין פשתן וקנבוס לא נמצא מי שמכיר אלא על המעט וכו׳. וסוף דבר דאין מותר רק לתפור תחת הבגד במקום שלא יראו. [ואלו הם ד׳ הב״ח]. ודוקא בכלאים דרבנן, ויש שהתיר במקום שאינו נראה אפי׳ בכלאים דאו׳ דכשגם בשוק הוא מוצנע מותר. ואני תמה דבדבר כזה ל״ש חדרי חדרים, ודבר ידוע אצלנו שמדבקים אצלנו הקליאקק״א ע״ז, א״כ הוי פירסום גדול והיה לנו לאסור, אלא ודאי כדברינו דאדרבה כיון שהדבר מפורסם הרבה קנבוס הולך במסחר יותר מקנבוס, והמה בזול הרבה כנגד הפשתן, ל״ש כלל מ״ע אלא בהעדר ידיעה אבל הרואה למה לו לתלות באיסור. והרא״ש לא קאמר רק לענין משי בימיו שהיה מצוי והכל מכירים בו ואין ההיתר תלוי מפני ההכרה דא״כ למה אסרוה מקודם אלא ודאי שיש לטעות אך זהו ממילא כיון שמצוי הכל מכירין בו, כלומר בכלליות המין ולא בפרטיות בבגד זה. עכת״ד. ועי׳ בס׳ בדי השלחן (סי׳ פז ביאורים סס״ד), ובמה שהשיב על ראייתו בס׳ מנחת פרי (ח״ג סי׳ נז). ועי׳ בשו״ת מקור נאמן ח״א (סי׳ תקצז). וע״ע בס׳ מעין אומר ח״ד (פ״א ס״ו בסוף ההע׳) שכ׳ העורך שלכאו׳ לפי נימוקי מרן הגר״ע יוסף היה לו להתיר אפי׳ תוך כדי הסעודה, וע״ש. וע״ע בס׳ אבני דרך ח״ז (סי׳ קכה). ואף שראיתי בשו״ת ברכת יהודה ח״ו (חיו״ד סי׳ ב) שהחמיר באכילת המעדן ״דני פרוה״ בתוך סעודת בשר, ורק לאחר הסעודה יש להקל (וע״ע לו בח״ז חיו״ד סי׳ ו. וע״ע בקובץ המשביר ח״א עמ׳ קצו, וח״ב עמ׳ רסח והלאה), לפע״ד לפי המבואר לעיל יש להקל בזה עכ״פ בביתו דהוי מ״ע בדרבנן בחדרי חדרים דשרי כמבואר לעיל. וי״ל בזה עוד.

במאכלים נפוצים מאד אין לחוש כלל

ט. ומ"מ לענין שניצל ונקניק סויה וכל כיו"ב שהם מצויים מאוד נראה פשוט שאין לחוש כלל למראית העין, שמאחר ונפוץ מאוד אין לחוש שיחשדוהו שאוכל דבר מאכל חלבי בסעודה בשרית. ואף שראיתי בס' זר השלחן (טבעות השלחן סס"ג) שכתב, בדין מאכלי סויה דאפשר שיש להתיר ע"פ מ"ש בש"ע (סי' רחצ ס"א) דדבר המצוי והכל מכירים בו אין בו משום מה"ע, וה"נ בבשר צמחי. מ"מ נכון להחמיר בזה. ע"ש. אולם לפע"ד נראה שמאחר ומצוי מאוד ליכא למיחש למראית עין. [ועי' במה שכתב בספר מקור נאמן (סי' תקצג). ובמה שכתבתי לעיל דבכה"ג כל אפיא שוים להקל]. וכן פסק בשו"ת משנה הלכות ח"ה (סי' צו) שבדבר המצוי היתר כמו איסור וגם מדרך העולם כן, אין בו משום מה"ע, וראיה לדברי מהשלחן גבוה (סי' פז ס"ק יב) שהביא מנהגי ערי הספרדים בסעודות חתונות שבתוך המאכלים של בשר אוכלים ג"כ מאכל הנעשה מאורז או עלי גפן מחלב שקדים ואין נזהרים להניח אצלו שקדים, וחפשו בתר טעמים להיתרא. עי' דרכי תשובה (אות מה). אמנם לפמש"כ נראה דהסברא בזה דכיון דכן הוא המנהג בספרד, א"כ כולם יודעים דבסעודות גדולות עושים מאכל זה בחלב שקדים, ותו ליכא מראית עין. ומה"ט אמרתי שכעת נותנים תפו"א עם מיונז שנראה ממש כשמנת ונותנים אותו על השלחן ביחד עם בשר, וגם נותנים עוגות עם לובן ביצה שנראה כמו שמנת, ואף קורים אותו ע"ש שמנת (קרים בלע"ז), שמפני שמצוי בסעודות גדולות ליכא מ"ע. וכן באכילת מארגארין (מרגרינה), כיון שבזה"ז אוכלים מארגארין ומצוי בכ"מ, ליכא מ"ע. ע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' קנז) שכתב, בענין שניצל פרוה עם גבינה אם יש בזה משום מראית העין, היות כהיום מפורסם מאד דאיכא נקניק ושניצל דאינו בשר כלל, לא שייך כלל מה"ע, ועוד הרי איכא סברת הכו"פ דל"ג רק בדבר שהוא חלב באמת אלא דהתורה לא אסרה, אבל חלב שקדים נקרא כן רק בשם מושאל, וכיו"ב כאן דאינו בשר ולא נקרא בשם בשר, והוא ק"ו משקדים ואם גזרו שם בבשר בהמה עכ"פ אין הכרח לחדש גם כאן גזרה, זהו הנלע"ד דרך לימוד זכות עכ"פ על אלו העושים כאן. ע"כ. [ועי' בס' הל' בב"ח הנד"מ (עמ' לט ועמ' נ') שהגרמ"ש קליין נר"ו הורה שנקניקיה צמחית אין בה חשש מ"ע, והגם שבשבט הלוי לא כתב כן אלא דרך לימוד זכות כהיום מצוי הוא ומפורסם יותר וא"צ לחשוש למ"ע]. גם בשו"ת חשב האפוד ח"א (סי' כ) כתב, שמותר בלי ספק לאכול לחם ממורח במרגרינה עם בשר, כי עד כאן לא הקפידו חכמים אלא בחלב שקדים עם בשר בלי היכר שקדים, כי סתמא

דמילתא חלב אינו עשוי משקדים. אבל מרגרינה כיום שכיח כמו חמאה והרואה לחם ממורח נופל תיכף ספק בליבו אם זאת חמאה או מרגרינה וא"כ אין בזה שום צד מראית העין. ע"ש. וכן ראיתי בחזון עובדיה ארבע תעניות (דיני סעודה מפסקת ס"ב) שכתב, נקניק פרוה הנעשה מגרעיני סויה אבל דומה הוא במראהו לנקניק בשרי, אין לאסור לאכול ממנו בסעודה מפסקת משום מ"ע, כיון שהמוצר הזה נפוץ ומפורסם הוא מאוד לא יבואו לחושדו. וכל כיוצא בזה אין לחוש למראית עין. ע"כ. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ט (חיו"ד סי' י' אות א'). וכ"כ הגאון ר' יצחק יעקב פוקס בספר הכשרות (פ"י סעיף מא) שמאכלים סתמיים הנראים כביכול כחלביים כגון "מלבין קפה" גלידות וקצפות פרוה, אפי' בצבעי שוקו וניל מותרים באכילה בארוחה בשרית ואין לחשוש למ"ע. וכן מוצרי סויה במידה והם נפוצים מותרים לאוכלם עם בשרי או עם חלבי. וכן הורה בעל שבט הלוי בס' הבית בכשרותו (דינר, עמ' כ) ואפי' נקניקיה או שוארמה. וסיים ונראה שעדיין אין לאכול כריך עם נקניקיה (פרוה) מרוח בגבינה תוך כדי שתיית שוקו, ברה"ר. ע"ש. וכן ראיתי עוד להרה"ג רבי ישעיהו פנחס רוטנברג בס' מנחת פרי (סי' פז ס"ג ברמ"א) שכ' שיש להתיר את הנקנינקיות המצויות כאן העשויים מדברים צמחיים לאוכלם עם חלב. ע"ש. ושנ"ה פרקו בספרו שו"ת מנחת פרי ח"ג (סי' נז) שכמעט בכל המקרים יש להתיר בזמננו במאכלים הנראים כבשריים, ולאו דוקא בביתו ולא רק באיסור דרבנן, דליכא בזה מראית עין. ולהגיש חלב שקדים בסעודות בשריות י"ל דשרי כיון דאין רגילות להגיש חלב רגיל לשתיה במסעדות ושמחות. ע"ש. וע"ע בס' נועם הלכה (סי' כד הערה יד) ובס' קיצור הל' בב"ח (סוף פ"א) שכתבו ג"כ להקל בנקניק סויה כיון שמצוי הוא. ע"ע. וע"ע בס' דרכי הלכה (פ"ה ס"ג) שכתב שאם נתפרסם ונפוץ שמאכלים אלו פרוה, כגון מאכלי סויה למיניהם, מותר, וכן מרגרינה אפי' שדומה לחמאה, מ"מ כבר נשתרש הדבר שיש מרגרינה פרוה ואין לחוש. ע"ש. וע"ע בס' הליכות שמיטה (פ"ב ס"ה בהערה). וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"א מאו"ח (סי' צו) שמ"ע שייך רק בדבר שנעשה רוב פעמים באופן האסור והוא עושה באופן המותר, אבל לעשות דבר היתר מפורסם בשביל איזה אנשים שיחשבו שהוא דבר איסור לא גזרו. ולכן מותר ליסוע אחר שהנשים הדליקו נרות שבת, כי ידוע שהנשים מקדימות להדליק נרות שבת. ומ"מ נהניתי מאוד שמע"כ נזדרז לקיים מצות תוכחה לדעתו, וכיון שמע"כ כותב שיש ח"ו קלקול, אראה בל"נ שלא ליסוע עוד במכונית משעת הדלקת נרות. ע"ש. וע"ע בס' אשרי האיש ח"ג (פכ"ב אות ו). ע"ש. ועי' להגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך זצ"ל

בשו"ת מנחת שלמה קמא (סי' מד, מהדורת תשמ"ח), שאם שנים מחכמי ישראל נחלקו האחד אוסר והאחד מתיר וידע האוסר מדברי המתיר, בדרבנן אף האוסר צריך להורות כדברי המתיר. דכיון דכללא הוא דבשל סופרים הלך אחר המיקל כמ"ש בע"ז דף ז' ע"א, מסתבר שאף אם האוסר עומד וצווח ככרוכיא על המתיר שהוא טועה מ"מ אם גם המתיר הוא חכם שהגיע להוראה נראה שאם אחר גמר הויכוח בין האוסר והמתיר יחזור שוב השואל וישאל אותם איך עלי להתנהג, מסתבר שאף האוסר צריך לומר לו האי כללא דבדרבנן הלך אחר המיקל. ע"ש. (ועי' להרה"ג ר' אהרן בוארון בשו"ת לב אהרן ח"ב סי' ד. ודו"ק. ודון מינה ואוקי באתרין).

אם יש איסור במין מאכל שטעמו כטעם מאכל איסור

י. טרם אכלה, אציין כי ראיתי מסתפקים בדבר אכילת מאכל שטעמו כטעם איסור, כגון "שרימפס כשר" אם יש לחוש ולהמנע מלאכלו מדין מראית עין. ונראה דמדינא בודאי שרי וליכא למיחש למידי. דהנה בחולין (קט:) אמרה ליה ילתא לר"נ מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא שרי לן כבידא, חזיר מוחא דשיבוטא, גירותא לישנא דכוורא, בעינא למיכל בשרא בחלבא, אמר להו רב נחמן לטבחי זויקו לה כחלי. ופירש"י, הכבד, כולו דם קרוש הוא וטעם דם לו. מוח, של דג ששמו שיבוטא טעמו כטעם חזיר. גירות עוף טמא הוא. לישנא דכוורא, יש לו טעם גירותא. ע"ש. ומוכח שלא חששו כלל בטעם מאכל איסור. והנה בטעם איסור מראית עין, רש"י בשבת (סד:) ובע"ז (יב. ד"ה כ"מ) כתב, משום שהרואהו חושדו בדבר עבירה. ע"כ. ומוכח שטעם איסור מ"ע הוא מפני חשד שיחשדוהו שעבר על איסור מן התורה או מדברי סופרים. ובכריתות (כא:) איתא, דם דגים שכנסו אסור, ופרש"י, משום דמיחלף בדם בהמה והרואה אומר מותר לאכול דם. ע"כ. (וע"ע בס' היראים סי' ער ד"ה ואהבת). ומוכח שטעם איסור מ"ע הוא מפני שהרואה ידמה בדעתו שהוא מותר, ונאמר לפני עיור לא תתן מכשול. והר"ן בהלכות (ביצה ה. ד"ה איני) כתב דרב שאמר כל מקום שאסרו חכמים משום מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור, ה"ק, כל דבר שהוא מותר גמור וחכמים אסרוהו מפני מראית עין בלבד אין לחלק בו בין רה"ר לרה"י, שאם אתה מתיר לו ברה"י אף הוא יעשה כן ברה"ר כיון שהדבר מותר ויאמר אין כאן רואים, וכן נמי יש להם לחכמים לחוש שמא יראהו אדם ברה"י ולאסור לגמרי. עכ"ל. והנה כל הטעמים הנ"ל אינם שייכים באכילת שרימפס כשר אם אין מראהו כמראה דבר איסור, ומה בכך שטעמו כטעם שרצים ודגים טמאים הרי אין רואים זאת כלל, וברור דלא שייכא ביה מראית "עין". וק"ו ממ"ש החיד"א במחזיק ברכה יו"ד (סי' פז סק"ו) על

דברת עלי גפנים דאתו ממולאי בש׳ר להם בחלב שקדים יש טעם להתיר, דהמילוי מכוסה בעלים ובעודו בקערה על הרוב אינו ניכר לא בשר ולא חלב, עד אשר ישלח ידו ולקח ונותן לתוך פיו ואז ירגיש שהוא בשר בחלב שקדים, וא״צ שום היכר שכמעט אין כאן מ״ע. ולא אסר הרשב״א בחלב אשה אלא שניכר החלב, כאשר עיניך תחזה בתשו׳ הרשב״א והיא לו נדפסה בח״ג סי׳ נז״ר וז״ל: מסתברא שאסור לבשלו וכ״ש לאכלו כל שניכר בו מאותה דדם דגים ומדם שע״ג הככר שאמרו גוררו. עכ״ל. הא למדת דבניכר אמרה הרשב״א. עכת״ד. וכ״ה ביד אפרים (סי׳ פז ס״ג) ובדרכי תשובה (ס״ק מה) ובזבחי צדק (ס״ק כא) ובכה״ח (אות כז) ובהוראה ברורה על הל׳ בשר בחלב (ס״ק טז). ע״ש. ואם בדבר שהוא חלב שקדים ממש כ׳ מרן החיד״א שמאחר ואין ניכר החלב לעין רואים רק כאשר נותנו לתוך פיו ליכא מראית העין, א״כ כ״ש בנ״ד שאין כאן מראה דבר מאכל אסור כלל, רק כאשר נותנו לתוך פיו חש כי טעמו כטעם מאכלי איסור. ובעיקר דברי החיד״א נראה להביא ראיה לדבר ממ״ש התוס׳ (שבת סב.) אהא דאיתא התם גבי קמיעין ר׳ אושעיא אומר ובלבד שלא יאחזנו בידו ויעבירנו ד׳ אמות ברה״ר, וז״ל: תימה לר״י דלמא משום מראית העין דוקא הוא דאסור מדרבנן, ואומר ר״י דשלא יאחזנו בידו משמע אפי׳ בקומצו דליכא מה״ע אלא איסורא דאורייתא איכא, ואפי׳ למ״ד כל דבר שאסרו חכמים משום מה״ע אפי׳ בחדרי חדרים אסור, ״הכא לא שייך למיגזר דאפילו עומד בשוק ונשאן בקומצו אין כאן מראית העין״. ע״ש. ומוכח דבדבר המכוסה מעין כל לא שייך כלל דין מראית עין בחדרי חדרים. וכ״כ בכיוצא בזה בשער המלך (פ״ה מהלכות יו״ט ה״ד) לתרץ מאי דפריך בשו״ת באר שבע (סי׳ טז) מכריתות (כא:) דם שע״ג הככר גוררו ושבין השינים מוצצו ואינו חושש ופירש רש״י דליכא דחזי ליה, והא כ״מ שאסרו חכמים מפני מה״ע אפי׳ בחדרי חדרים אסור, ותירץ השעה״מ דדוקא במידי דאי עומד בשוק איכא מה״ע גזרו בחדרי חדרים, אמנם במידי דאפילו עומד בשוק אין כאן מראית העין לא גזרו, ומש״ה בדם בין השינים כיון דאפילו עומד בשוק ליכא מראית העין לא גזרו. וכמ״ש התוס׳ (שבת סב.). ע״ש. וגדולה מזו מצאתי להגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו לש״ע יו״ד (סי׳ רחצ ש״ך סק״ב) שיש להקל בתפר משי תחת הבגד, דאף במראית עין דאורייתא מאחר והתפר תחת הבגד יש להקל לפי מ״ש בתוס׳ שבת (סב.) דהיכא דהוא בהצנע גם בשוק מותר. ע״כ. אך ראיתי בקובץ בית הלל (גליון לא, עמ׳ צג) שנסתפק בזה. ע״ע. ובשו״ת שערי יושר ח״ד (סי׳ קה)

שכתב, חטיף תירס הנקרא צ'יטוס ויש בו טעם וקצת ריח של גבינה אבל הוא פרוה, אם הדבר ידוע בעולם שזה פרוה, ואין חטיף חלבי כזה, מותר לאוכלו עם בשר. אבל אם יש חטיף חלבי כזה אסור, וכן נקניק פרוה אסור לאוכלו עם חלב מאחר ומצוי גם נקניק בשרי, ויש באכילת נקניק פרוה סויה עם חלב משום מ"ע. אבל בזה אחר זה מותר, ולכן מותר לאכול חטיף צ'יטוס פרוה העשוי בטעם חלב אחר סעודה בשרית. ע"ש. אולם נראה ברור דאין כל חשש בזה שטעם הצ'יטוס כטעם חלבי, ואין צורך כלל שיהא ידוע בעולם שהוא פרוה, דמאי מראית "עין" שייכא ביה. ואשר כתב לאסור בנקניק סויה בארוחה בשרית משום מ"ע, עיין לעיל שהוכחתי בס"ד מפי ספרים ומפי סופרים דשרי משום דל"ש מ"ע במאכל פרוה נפוץ כ"כ. וכן ראיתי להגר"י אפרתי נר"ו בשו"ת ישא יוסף ח"ב (יו"ד סי' ג) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב אודות "שרימפס כשר", דהיינו מאכל כשר בטעם שרצים ודגים טמאים, הנה הסועדים במסעדה ואוכלים מאכל זה הרי אינו נראה להם כמראה הדג הטמא, וגם רוב האוכלים אינם יודעים שטעמו כטעם הדג הטמא שהרי מעולם לא נתגעלו במאכלי טומאה, לכן לכאו' אין כאן מ"ע. רק מהיות טוב כדאי שיצויין על התפריט שקיים מעדן דגים כשר שטעמו כטעם הדג הטמא. ע"ש. וע"ע בשו"ת שלחן הלוי ח"א (פכ"ב ס"ט) ובס' חשוקי חמד (פסחים מד:) ובשו"ת כנפי יונה ח"א (סי' כג) ובמאמרו בקובץ ויען שמואל חט"ז (סי' כ') ובס' יעלת חן ח"א (חיו"ד סי' א'). ע"ש. [יצויין שאין כאן המקום לדון מבחינת ההשקפה הצרופה באכילת מאכלים בטעם שרצים, וכבר דנו בזה גדולי עולם ענקי רוח, והדיון רק מדין מ"ע].

מסקנא דדינא: **א.** הא דקי"ל דבכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, היינו רק באיסורים מן התורה אבל בדרבנן לא הפליגו חז"ל כ"כ לאסור אף בחדרי חדרים, לפיכך מותר לכתחילה לכל אדם בביתו בחצרותיו ובטירותיו לשתות נס קפה פרוה בסעודה בשרית, ואין לחוש מדין מראית העין.

ב. בדבר מאכל נפוץ מאוד כגון שניצל ונקניק פרווה, אין לחוש מדין מראית עין, שבכל דבר שידוע שקיים דרך היתר אין לחוש שיחשדוהו שעושה איסור.

ג. מעדן פרווה אין לחוש בו כלל מדין מ"ע, מאחר וקיים שינוי ניכר בין הגביע של המעדן החלבי למעדן פרווה.

ד. בדבר מאכל כשר שרק טעמו כטעם מאכל איסור אך אין מראהו כמראה דבר איסור, אין לחוש כלל משום מראית עין. לפיכך "שרימפס כשר" שאין מראהו כמראה שרצים אין כל חשש באכילתו מדין מה"ע.

דעת הרמ"א באכילת בשר בהמה מבושל בחלב שקדים

והנה לעיל נתבאר שאין לחוש למ"ע באכילת מעדן פרוה בתוך הבית בסעודה בשרית מכמה טעמי תריצי, ושם באות ד' נתבאר דבאוכל בשר בהמה בצלחת שהיא כלי שני דאינו אלא מדרבנן יש ס"ס, שמא כדעת הרמ"א דבדרבנן אין לחוש כלל למ"ע ושמא כדעת התוס' שאף שגזרו מ"ע בדרבנן מ"מ בחדרי חדרים מותר. ע"כ [ונדפסה תשובה זו בתחלה באו"ת אלול תשע"ה סי' קלב]. ואנוכי הרואה באו"ת גליון טבת תשע"ו (סי' מה) לידי"נ הרב אליצור בן מאיר נר"ו שהקשה דגם בכלי שני איכא מ"ע בדאורייתא, דהרואה יאמר דמסתמא בישלו יחד ולמה יעלה בדעתו שבישל הבשר לבד והחלב לבד, בפרט דמסתמא ניכר על הבשר שבישלוהו עם החלב מחמת שינוי צבעו. וכן יש להוכיח מדברי הרמ"א שכתב דבבהמה יש להניח שקדים ומסתמא איירי בכלי שני. עכת"ד. אולם אי משום הא לא איריא, דהא כבר כ' הש"ך (סק"ו) ע"ד הרמ"א הללו דמיירי בבישול. ע"ש. משא"כ בנידוננו דאיירינן שהבשר נתבשל בפני עצמו ונתנו בצלחת, ואוכל המעדן בנפרד בהא לא מיירי הרמ"א כלל.

ואשר כתב הה"כ אחר כן לפרש ד' הרמ"א בתו"ח והש"ך דהיינו שאוסר בשר מבושל ואתא לאפוקי בשר חי, והקשה על מ"ש מרן הגר"ע יוסף שמוכח מדברי הרמ"א דבכלי שני מותר לאכול בשר בהמה בחלב שקדים. עכת"ד. במחכ"ת נראה שלא הבין כוונת הש"ך, והילך לשונו: ולפ"ז צ"ל דמיירי בבישול, דאי לאו הכי אפילו בשר בהמה ליכא איסורא דאורייתא וצריך להניח אצלו שקדים. עכ"ל. ולפי דברי הה"כ הול"ל דמיירי בבשר מבושל. ועוד דאי אתא לאפוקי רק בשר חי א"כ מאי קשיא ליה להש"ך דהוצרך למימר וצריך לומר דמיירי בבישול וכו', הא סתמא דמילתא נמי בהכי מיירי בבשר מבושל (והול"ל בקצרה דבבשר חי שרי). ועוד דלא מצוי (אף בזמן הש"ך) שאוכלים בשר חי, עי' במג"א (סי' שח ס"ק נו) דבשר בהמה לא חזי למיכל חי. ואי היה מצוי בזמנו למיכל בשר בהמה חי מאי קאמר. וא"כ במאי קא שרי הרמ"א. וכן יש להעיר עמ"ש הה"כ לפרש דברי התו"ח, דהנה ז"ל הרמ"א בתו"ח (כלל סב ס"ח): אפי' בבשר בהמה אינו אסור אלא דרך בישול דוקא, ולכך לא חששו למ"ע. ואפי' לדברי הרשב"א דאסור לבשל בשר בחלב אשה משום מה"ע, י"ל דהיינו דוקא בבישול, אבל בלא בישול רק באכילה דאינו רק דרבנן פשיטא דאין לחוש. עכ"ל. ואם איתא כדברי הה"כ הול"ל דהיינו דוקא בבשר מבושל. ועוד הוכיח מ"ד הגאון ר' אהרן מאזוז נר"ו ממ"ש הש"ך (סק"ז) וז"ל: וע"כ גם לדעת הרב צריך אתה לומר כן דהא אפי' בבהמה טהורה בחלב שקדים ס"ל דא"צ להניח אצלו

שקדים אלא בבישול, וכמו שכתבתי בס"ק שלפני זה, וא"כ תיקשי היאך בישלם מתחילה יחד. ע"כ. ולפ"ד הה"כ דהש"ך אוסר בבשר מבושל אפי' אם לא בישלו עם החלב שקדים, מאי קשיא ליה היאך בישלו מתחילה ביחד הלא מיירי גם כשלא בישלם מתחילה והו"ל לתרץ בפשטות דהתם מיירי בבשר שלא נתבשל עימו. ועל כרחך דהש"ך לא אסר כלל כשלא בישלו תחילה ביחד אלא רק אם בישל עם הבשר, ומש"ה קשיא ליה היאך בישלם מתחילה. (והש"ך מוכיח מדברי הרמ"א גופיה דבבישול לחודיה ליכא משום מה"ע, ובזה סותר הרמ"א דבריו שאסר הכא בישול בחלב טמאה). ובאמת דעת הש"ך דדוקא לבשל ולאכול אסור וזהו "דרך בישול" שכתב בתו"ח, אך בשר בהמה מבושל שהניחו בתוך חלב שקדים צונן שרי. ומ"ש הש"ך צ"ל דמיירי בבישול דאל"ה ליכא איסור דאורייתא, כוונתו כפשוטה שכשמבשל יש איסור משום מ"ע, ובכה"ג אף לאכול אח"כ אסור דבהכי איכא למיחש שיחשדוהו שעשה איסור דאורייתא בבישול. אך אם לא בישלם כלל מתחילה ביחד רק מניחו בכלי שני, ליכא למיחש למ"ע. עכ"ד נר"ו.

וכן מצאתי להג"ר חיים ברבי בצלאל בויכוח מים חיים (שבסו"ס תו"ח, בכלל סב) שהקשה עמ"ש התו"ח שבשר בהמה אינו אסור אלא דרך בישול, וז"ל: לא הבנתי דבריו בזה, דמ"מ יש כאן חשש משום מ"ע דהרואה סובר שהוא חלב גמור וגם נתבשל עימו. עכ"ל. ומוכח שלמד בדעת הרמ"א דשרי אף בבשר מבושל, ומש"ה פריך דניחוש שהרואה יטעה ויסבור שנתבשל עימו. ועל עיקר קושייתו, עי' בשו"ת מחנה יהודה (ס"ס לב) שכ' אחר שכתבו הפר"ח והכו"פ להצדיק דברי הרמ"א שלא גזרו כאן מ"ע כלל, נמצא שאף מי שרוצה להחמיר על עצמו, בחדרי חדרים דליכא חשש רואים פשיטא שאין להחמיר, כיון דגם בפני הרואים ליכא איסור רק משום חומרא בעלמא. עכת"ד. ולפי דבריו דלא הוי אלא חומרא בעלמא, אפשר דדעת הרמ"א דלא חיישינן כולי האי אם באכילתו אין כל מ"ע רק שיחשדוהו על מעשה שקדם לאכילה. ועי' בכו"פ (סוף סק"ח) שכ', כיון דשכיח לבשל בחלב שקדים, ומוטעם למאד, לא חששו למ"ע כלל "דמהיכא תיתי נתלה באיסור ולא בהיתר", ולק"מ בשום אופן. ע"ש. וע"ע ביד יהודה (סי' פז סוף סק"ה) שכ' שאף בבשר בהמה אין לחוש כלל למ"ע, ושכן מנהג העולם שעושים מאכלים שדומים לבב"ח ולית מאן דחש לזה כלל. וכן עיקר. ע"ש.

וכן ראיתי עוד בהגהות והערות שע"ד הש"ך (סק"ז), שכ' שלפי הנוסח שבדפו"ר (וכן הוא בדפוסים שלפנינו) כוונת הש"ך דא"צ להניח שקדים אצל הבשר אא"כ נתבשל הבשר עם חלב שקדים. ובדפוס וילנא נדפס בגליון שיש

גורסים ״דא״צ להניח אצלו שקדים אלא באכילה״, והיינו באכילה כשהוא מבושל כבר מקודם. ע״ש. וכן ראיתי בשו״ת פאת השדה (סי׳ לו) שכתב, מעכ״ת ישב בסעודת חתונה והובא על השלחן בשר בהמה עם איזה מעשה בצק וגבינה, והנה לא נתבשל הבשר בגבינה רק עלו בקערה אחת על השלחן וא״כ ליכא כאן איסורא דאורייתא, ותליא האי דינא בשיטת הפוסקים שהביא בש״ך אי גם בדרבנן חיישינן למ״ע. ע״ש. וכן מוכח ממ״ש בערך השלחן (ס״ק יד) דבבשר בהמה אסור רק לבשל אבל לאכול דאפי׳ בחלב בהמה אינו אלא מדרבנן שרי, וכן מבואר בתו״ח. אבל הרשב״א כ׳ דאסור לבשל וכ״ש לאכלו כל שניכר וכו׳, ומוכח שם דאפי׳ לאכלו שלא בדרך בישולו אסר. ע״כ. ולפ״ד הה״כ דאף בשר מבושל אסור לאכלו בחלב שקדים, מאי קשיא ליה, הא אף הרמ״א אסר לאכול בשר מבושל, ורק בשר חי התיר. (דליכא למימר משום דאסר שלא כדרך בישול כגון צלייה, דהא אף לדברי הה״כ שרי להרמ״א הואיל ולא יחשדוהו במ״ע דאורייתא). וכן ראיתי בהוראה ברורה (ביאוה״ל ד״ה ודוקא) שכ׳ שלדעת הרמ״א שאין לחוש למראית העין באיסור דרבנן, אין לאסור אף בבשר בהמה אלא אם נתבשל עם החלב, שהוא איסור דאורייתא. וכ״כ הרמ״א עצמו בתורת חטאת (כלל ס״ב דין ח׳). וכ״כ הש״ך (סק״ו). אמנם נראה דזה דוקא אם ניכר שאינם מבושלים יחד, או שהדרך לבשל כל אחד בפני עצמו, דאם אינו ניכר מסתברא לאסור, דהרואה יאמר שבשלם יחד. ע״ש. וע״ע בס׳ נכח השלחן (סי׳ פז ס״ק טו) דהרמ״א אוסר בבהמה דוקא בנתבשלו יחד. ע״ש. [וע״ע להגר״ פלאג׳י בס׳ רוח חיים (סי׳ פז סק״ז) ובדרכי תשובה (ס״ק מד).

ויש להוסיף דלכאו׳ יש להוכיח כן ממ״ש הגר״ע איגר בהערותיו על הש״ע (ס״ס סו) שאם בישל דם דגים מותר לאכלו וא״צ להניח בו קשקשים, לדעת הרמ״א בסימן פז, דאף אם הוא דם בהמה ליכא דאורייתא דהוי דם שבישלו, ודמי לבשר עוף. ע״כ. ובפשטות התם מיירי אף אם בישל הדם לבדו והרואה אינו יודע שהדם מבושל, ואעפ״כ כ׳ הגרע״ק איגר דלדעת הרמ״א שרי הואיל ולפום קושטא ליכא התם אלא איסורא דרבנן. וה״נ בנ״ד הואיל וכעת אינו אלא מדרבנן אף אם היה חלב בהמה ממש, ליכא למיחש שיחשדנו הרואה שבישלם קודם האכילה באיסור.

ועוד יש להעיר עמ״ש לפרש דברי השפ״ד, והילך לשון הפמ״ג בשפ״ד (סק״ז) במלואה: אמנם מ״ש דלהר״ב צ״ל כן, הלשון מגומגם דלהר״ב ודאי אסור בישול ממש בחלב טמאה שהרי הר״ב אומר כן דאסור לבשל בחלב טמאה והיינו בישול דאין ראוי לאכילה משום טמאה, ולפ״ד

הש"ך יהיו דברי הר"ב סותרין דלעיל כ' דבשר בהמה אין להתיר אא"כ הניח שקדים והיינו ע"י בישול, "דבצונן משמע בתו"ח דשרי אף בבהמה" ואיך בישל מתחילה. דדוחק שהניח אצל הקדירה שקדים וע"כ מותר בבישול, א"כ איך כתב הר"ב דלבשל בחלב טמאה אסור, וע"כ צריך לדחוק דמניח בשפת הקדירה. עכ"ל. והא קמן בהדיא דמסיק השפ"ד דצ"ל שהניח שקדים בשעה שבישל בשר בהמה בחלב שקדים, ולכן שרי לאכול בשר בהמה (ללא שקדים) אף שבישלו עם החלב מתחילה.

ואף מ"ש הה"כ דמסתמא ניכר על הבשר שבישלוהו עם חלב, במחכ"ת אדרבה הכא איירינן שלא בישלוהו כלל עם הבשר. וזה פשוט. ואדרבה מאחר ואף למטוניה דמר יש הפרש והבדל ניכר לעין אם נתבשל עימו, היכא דלא נתבשל עימו אין לגזור ולחשוש שיחשדוהו שבישלוהו עימו כיון שניכר במראהו שלא בישלוהו עם הבשר.

ועכ"פ אף אם לענין מעשה נחמיר בבשר בהמה בכלי שני, דהא אפי' בעוף כתבו כמה מרבותינו הפוסקים להחמיר וכפי שהובא בתשובה שם. מ"מ בנידון דאיירינן ביה דקיל טפי דהוי בצינעא, ובדרבנן אין לחוש למ"ע בחדרי חדרים, וכן משום שכבר נתפרסם הרבה שיש מעדן פרוה (ויש שהורו להקל מטע"ז בשופי דבדבר מפורסם אין לחוש למ"ע) שפיר יש לסמוך על ס"ס מיהא. וזה ברור. ועתה האיר אל עבר פנינו גליון או"ת חודש אדר א' תשע"ו, וראיתי (בסי' עב מכתב יא) שאף ידי"נ הרב המשיג נר"ו הדר ביה מהערתו. ע"ש. ומודים דרבנן היינו שבחייהו.

סימן נד

בדין עוגת גבינה שהונחה על פלטה של שבת

לכבוד ידידי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה על עוגת גבינה שהונחה בתבנית אלומיניום, והוציאו העוגה מהמקפיא והניחוה על הפלטה (שמידי שבת בשבתו מניחים עליה סיר עם תבשילי בשר ומוחזקת ככלי בשר), האם העוגה נאסרה.

והנה העוגה בודאי מותרת, שאף אם נשפך בשבתות על הפלטה מרק בשר וחתיכות בשר, מ"מ כעת הפלטה אינה בת יומה ובודאי שלא נאסרה הגבינה בשום אופן. אך יש לדון אם הפלטה נאסרה, מאחר ובעבר בלעה טעם בשר וכעת גבינה ולכאו' נאסרה אע"פ שהבשר אינו בן יומו השתא, וכמ"ש מרן בש"ע יו"ד (סי' צד ס"ד). ולכאו' יש לאסור בזה, מאחר ויש נתינת טעם מהתבנית לפלטה, שאע"פ שאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב (כמ"ש הרמ"א סי' צב ס"ח), מ"מ הכא בנ"ד היה לחלוחית בתחתית התבנית וכפי שמצוי בשעה שמוציאים תבנית מהמקפיא. אולם למעשה נראה שיש להקל בנ"ד דלכאו' הלחלוחית מועטת ונשרפת תיכף ואין זמן שיבלע, ואף אי לא נימא הכי יש להקל מדין נ"ט בר נ"ט, שהעוגה נתנה טעם בתבנית והתבנית נתנה טעם בלחלוחית והלחלוחית נתנה טעם בפלטה שאינה בת יומה, ובכה"ג אף להרמ"א בסי' צה ס"ב שהחמיר בנ"ט בר נ"ט לכתחילה, מ"מ בנ"ט בר נ"ט ונטל"פ שרי אף לדידיה. ואיברא שהגאון חוות דעת (רס"י צה) כתב שנ"ט בר נ"ט בשעת בישול לא חשיב נ"ט בר נ"ט, שבאים כאחת. ע"ש. אולם מלבד שסברא זו רבים לוחמים לה, וכמ"ש בתשובה להלן. ואף להחוו"ד גופיה, הנה החוו"ד גופיה (סי' צב ביאורים סק"כ) כ' דהא דאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב, דבר מועט לא מיקרי רוטב, ולפ"ז שתי קדירות שנוגעות זב"ז אפי' לחין מותר כשיש ששים נגד הבעין דזה לא מיקרי רוטב בלהוציא הבלוע מדופן לדופן. וראיה דהא בצלי דקאמרינן אין הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אף שבודאי הן לחין הרבה, אלא ודאי דזה לא מיקרי רוטב. וה"נ בד"ז דהא ד"ז דמדופן לדופן נלמד מחתיכה לחתיכה מכח ק"ו, כמבואר בפוסקים. ע"כ. וכן נקטו מקצת אחרונים. ולפ"ז בנ"ד שאין

כאן אלא מעט לחלוחית שרי. ואף שיש חולקים על החוו"ד בדין זה, מ"מ בצירוף כל הסוברים דהוי נ"ט בר נ"ט יש להקל. וא"צ להכשיר כלל את הפלטה. וע"ע בס' הליכות שלמה מועדים (שבועות פי"ב סי"א) שכ' במחבת עם גבינה שעמדה על האש ומעט גבינה דבוקה מבחוץ, ונגעה הגבינה הדבוקה בקדרה שיש בה תבשיל בשר, אם יש ששים בתבשילים נגד הגבינה שמבחוץ, הקדרה והתבשיל מותרים. וע"ש בהערות ואכמ"ל.

סימן נה

אורז ועליו חתיכת בשר ואדם אכל רק את האורז, וכן פסטלים וסיגרים בשריים שהונחו על צ׳יפס וכל כיוצ״ב ואכל רק את הצ׳יפס, האם עליו להמתין שש שעות

לכבוד מעלת ידידנו ויקיר ה׳ מזכה הרבים אשר דבריו מתוקים וערבים מדבש ונופת צופים הרה״ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

על דבר השאלה בצלחות ומגשים שהונח בתוכם אורז ועליו חתיכת בשר ואדם אכל רק את האורז, וכן פסטלים וסיגרים בשריים שהונחו על צ׳יפס וכל כיוצ״ב ואכל רק את הצ׳יפס, האם עליו להמתין שש שעות לאכילת מאכלי חלב הואיל ולכאו׳ יש מעט טעם בשר באורז ובצ׳יפס.

ונראה לפע״ד דאינו טעון המתנה כלל.

דהאף אמנם לכאו׳ חשיב כתבשיל של בשר שנהגו בו ישראל קדושים להמתין אחריו שש שעות (אע״ג דלא שייכי הטעמים שנתנו הראשונים לדין המתנה), וכמ״ש מרן בב״י או״ח (סי׳ קעג). וכ״פ הרמ״א ביו״ד (סי׳ פט ס״ג). [ולא אמרי׳ שמרן חזר בו בש״ע יו״ד. ועי׳ בשו״ת גנת ורדים (חיו״ד כלל א סי׳ יז ובנד״מ סי׳ יד) שכתב שכבר חזר בו הב״י בספרו הקצר בשלחן ערוך שמותר לאכול גבינה אחר תבשיל בשר. אך כבר הסכימו רוהא״ח לאסור]. אך לפום קושטא לא גרע ממ״ש הב״ח ביו״ד (סי׳ פט ס״ד) שאם אין בתבשיל לא בשר ולא שומן אלא שנתבשל בקדרה של בשר, אפי׳ הקדרה לא הודחה יפה דהוי קצת ממשו של איסור ואסור לאכול אותו תבשיל בכותח דלא התירו אלא נ״ט בר נ״ט ולא היכא דאיכא ממשו, מ״מ לאחריו שרי ואינו טעון המתנה. ע״ש. וכ״כ הב״ח גם באו״ח (סי׳ קעג ס״א). והכא נמי בנ״ד שאין כאן אלא שאריות של תבשיל שרי לאכול אחריו גבינה ואינו טעון המתנה. וכן פסק הש״ך (סי׳ פט ס״ק יט) שמאכל פרווה שנתבשל בכלי בשרי שלא הודח יפה דהוי קצת ממשות של איסור, שרי לאכול אחריו גבינה וא״צ המתנה[א].

א. ולכאו׳ הש״ך לא התיר אלא בתבשיל בשר, דהמתנה בזה אינה מדינא אלא ממנהג בעלמא. אך בנותר מעט בשר בקדרה אפי׳ מעט ביותר י״ל דמאחר ובעי המתנה מדינא לא פלוג רבנן.

ע"ש. וכן מבואר בכנסת הגדולה (הגה"ט סוף ס"ק מב) שאם אין בשר בתבשיל, אע"פ שנתבשלו בקדירה שיש בה בשר, לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריו גבינה. ע"כ. וכ"פ הפר"ח (ס"ק יט) דהרמ"א שהתיר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר מיירי כשלא הוחדה יפה, דהוי קצת ממשות של איסור דאל"כ אף לאכלו עם גבינה מותר דהוי נ"ט בר נ"ט. ע"כ. וביאר בס' יד יהודה (ביאורים סק"ה) טעם ההיתר בזה דהיינו משום שאין כוונתו כלל לאכול זה, וכיון שאין כוונתו לאכילת טעם הבשר כלל אין לגזור בו שלא לאכול אחריו גבינה. ע"ש. וכן הסכמת האחרונים כדברי הב"ח והש"ך והפר"ח. וה"נ בנ"ד.

ואיברא דהש"ך למד הך דינא ממ"ש הרמ"א (סי' פט ס"ג) שאם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדרה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה ואין בו מנהג להחמיר. והעיר הש"ך דלקמן (רס"י צה) יתבאר דאפי' לאכלו עם גבינה מותר, דהוי נ"ט בר נ"ט, ומאי קמ"ל שמותר לאכול אחריו גבינה. וע"ז תירץ הש"ך דהא דאשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אח"כ היינו אפי' נתבשל בקדרה שלא הודחה יפה, דהוי קצת ממשות של איסור, דבכה"ג אסור לאכלו עם גבינה ושרי הכא. ע"ש. אך יש להעיר דלפום קושטא מדברי הרמ"א לכאו' לא קשיא דהא איהו ס"ל בסימן צה ס"ב דבנתבשלו אסור לכתחילה נ"ט בר נ"ט. וכן ראיתי במנחת יעקב (כלל עו ס"ק יג) שהרבה להשיב אפו על הש"ך ולו יעיר כל חמתו דכל דבריו המה שלא לצורך, דמעיקרא לק"מ בדברי הרב דהא מבואר להדיא לעיל (כלל נז ונח) ובש"ע (סי' צה) דבנתבשל אסור לכתחילה לאכלו בכותח וא"כ אשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אחריו אפי' לכתחילה. ומ"מ לענין דינא הדין דין אמת דאפי' לא הודחו יפה ג"כ מותר וכמ"ש ג"כ הב"ח. ע"כ. וכן השיג על הש"ך באליה רבה (סי' קעג סק"ד) דלא דק בזה דבסימן צה כ' הרמ"א דהמנהג לאסור לכתחילה לאכול עם גבינה, לזה כתב הרמ"א בסימן פט דמותר אפי' לכתחילה לאכול אחר גבינה. וכתב, בא"ר ליו"ד הבאתי ראיות ברורות מרבינו ירוחם (נתיב טו אות כח) ומבדק הבית וכלבו[ב] דמיירי בהכי.

וכ"כ בפשיטות בשו"ת ויען דוד ח"ג (סי' מה) לאסור בזה. אכן בכנסת הגדולה (הגה"ט סוף ס"ק מב) כ' שאם אין בשר בתבשיל, אע"פ שנתבשלו בקדירה שיש בה בשר, לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריו גבינה. ע"כ. ולכאו' משמע דשרי אף בשיירי בשר. וכ"כ בס' בדי השלחן (ס"ק פט) שאפי' נשאר קצת ממשות של בשר על פניו בעין, בכל זאת מותר לאכול גבינה אחר תבשיל זה, אע"ג דכה"ג אסור לאכלם בבת אחת דהו"ל טעם ראשון ממש. ע"ש. וצ"ע.

ב. ומאי דאייתי הא"ר ראיה לדבריו לאסור מרי"ו (נתיב טו אות כח, דף קלז:) ובדק הבית (בסי' צה) והכלבו (סי' קו דף נח ע"ד), כבר העירו האחרונים דליכא ראיה כלל מהתם לאסור

ובספר הזה דרכי לקצר ולכוין פסק הלכה. וכן נראה דעת הלבוש כאן שכתב ולא נהגו להחמיר, גם הוכחתי שם דלא בעינן קינוח ונטילה כלל בזה. ובדין קדרה שלא הודחה יפה ראיתי שגם הב״ח מתיר לאכול אחריו גבינה ולא יראה לי כן, ושם בררתי דברי. ע״כ. וכן ראיתי בס׳ ערך השלחן (סי׳ פט סק״ט) דאייתי נמי שכבר השיגו להש״ך במנחת יעקב ובא״ר, דבסימן צה פסק הרמ״א דנתבשל אסור לכתחילה לכך אשמועינן דמותר לאכול גבינה אחריו בלא קינוח ונטילה. ע״ש. וכן השיג בבאר היטב (ס״ק יא) וכ׳ ולא אבין מ״ש דאפי׳ לאכלו עם גבינה מותר דהוי נ״ט בר נ״ט, הלא לרמ״א שם אסור. ע״ש. וע״ע בס׳ ברכת שמים ח״ב (סי׳ כב).

אכן אי משום הא יד הדוחק נטויה למימר ולייישב דהא מקור דינו של הרמ״א הוא מהבית יוסף באו״ח סי׳ קעג, כפי שיראה המעיין בדרכי משה הכא דצדיק עתק הך דינא מהב״י. ועל הב״י שפיר קשיא ליה דהא איהו ס״ל להקל לכתחילה בנתבשלו. וכן ראיתי בפמ״ג (שפ״ד ס״ק יט) שנרגש בזה, וכ׳ דאף דלקמן כ׳ הר״ב דיש מחמירים בצלי ובישול שלא לאכול בכותח, וכן הלכה, מ״מ הרי הב״י באו״ח סי׳ קעג כ׳ ג״כ דנוהגים היתר בנתבשל בקדרה של בשר ולדידיה מאי איריא זה אחר זה אפי׳ בבת אחת שרי אלא ע״כ בטוח בעין, א״כ ה״ה לדידן הדין אמת. ובמנחת יעקב הקשה על הש״ך, ולפמ״ש אתי שפיר. ע״כ. ועי׳ בבית מאיר שכ׳ על השגת הבאה״ט, ולי נראה דהש״ך סובר דזה הוי כמו דיעבד כיון דאכל תבשיל שנתבשל בקדירה של בשר אם נאסר לו לאכול אחריו גבינה אין לך דיעבד גדול מזה דמותר שם בדיעבד, והוקשה לו דזה נמי פשיטא. אמנם תירוצו אינו מתיישב לי דממה נפשך, אם הבעין נתבטל בששים הוי כלא היה, ואם לא נתבטל הוי ממש תבשיל של בשר. ולענ״ד קמ״ל הרמ״א דאפי׳ נתבשל בו דבר חריף דלא הוי נ״ט בר נ״ט מ״מ שרי. ע״כ. ובעיקר תירוצו עי׳ להלן. ועל קושיית הרב בית מאיר הנ״ל, ראיתי בשו״ת דברי יואל ח״א (סי׳ מה אות ג) שכ׳ לבאר ד׳ הש״ך בג׳ פנים, חדא אף אם נתבטל בס׳ משכחת דאית ביה איסורא כגון שמרגישים בטעם, ולזה אסור לאכלו בחלב ומ״מ מותר לאכול גבינה אחריו. ועוד י״ל דמיירי בספק אם יש ששים, ובכה״ג דאיכא ספק אסור לאכלו בחלב, ולזה קמ״ל שמותר לאכול אחריו גבינה, כיון שאין האיסור בתבשיל אלא מנהג. ועוד י״ל כיון שכ׳ הפמ״ג דלכלוך שעל הקדרה שאינה רחוצה כקליפה דיינינן

בנ״ד. ועי׳ בעה״ש הנ״ל. ודו״ק. ועי׳ בשיורי ברכה (ס״ק לג) שציטט לשון הכלבו כדלעיל, וכתב שוב נזכרתי שהרב אליה רבה רמז לכלבו. ושו״ר מה שהאריך באורח מישור. ע״כ. ולכאו׳ ליכא ראיה מהכלבו.

לה, ולפ"ז בדליכא ס' יש להחמיר. ע"ש. [ועי' בבדי השלחן (שעה"צ ס"ק קפז) שכ' שלכאו' יש להעיר להפוסקים דלכתחלה אין לגרום נ"ט בר נ"ט, א"כ דלמא הא קמ"ל הרמ"א דהיכא דכוונתו לאוכלם רק בזא"ז מותר אף לכתחלה לבשלו בקדרת בשר ע"מ כן, אמנם לפ"ז הו"ל להרמ"א למינקט לישנא דלכתחלה. ע"ש. ופשוט].

אולם באמת זה לשון מרן בבית יוסף (באו"ח סי' קעג הנ"ל): המרדכי חולין (סי' תרפז) כתב ראיתי למורי שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנים בשומן משום גזרה אטו בשר בחלב. וכ' ע"ז מרן, מיהו אם אין בשר בתבשיל אע"פ שנתבשל בקדרה שמבשלין בה בשר לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריו גבינה. ואם מותר לאכלו עם גבינה כתבו רבינו בספר יורה דעה סימן צה. ע"כ. ומדתלה הדבר במ"ש הטור ביו"ד סימן צה דהתם עסיק מר בדיני נ"ט בר נ"ט, על כרחך דמיירי בקדרה מקונחת ומדין נ"ט בר נ"ט דלדעת אוסרים בנתבשלו הכא נמי יאסור. ולא מיירי כלל בקדרה שאינה מקונחת. וא"כ נפל פיתא בבירא ואין הכרח לדינו של הש"ך. וכן ראיתי בהגהות יד אברהם (בסי' פט ע"ד הש"ך) הנ"ל שתירץ ג"כ דהש"ך מדייק מהב"י שהוא מקור דין זה שכתב הרמ"א. ושוב העיר דמלשון הבית יוסף באו"ח סי' קעג משמע דלדברי האוסרים קאמר מדמסיים ואם מותר לאכלו עם גבינה כתב רבינו ביו"ד סי' צה. וכן בספר אליהו זוטא מחמיר. ע"ש. ואף מדברי ה' בית מאיר הנ"ל מבואר דמחמיר בנ"ד.

הוכחה להקל בנ"ד

ב. אך לכאו' יש להוכיח להתיר בזה מהא דאיתא בהגהת שערי דורא (סי' עו סק"א) דאייתי תשו' מהר"ם שכ' וז"ל: וששאלת על תבשיל של ירק שנתבשל בקדרה של בשר שהודח יפה יפה שאין לחוש בה לממשות של בשר מהו לאכול גבינה אחר אותה תבשיל בלא קינוח הפה ונט"י. נראה דלא מיבעיא שאב"י, אלא אפי' בת יומא מותרת משום נ"ט בר נ"ט כמו דגים שעלו בקערה שמותר לאכלן בכותח. ואפי' לריב"ן שפי' בשם רש"י עלו אין נתבשלו לא, ורא"ת מהא דטשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולו אסורה אע"ג דאיכא נ"ט בר נ"ט דהיתרא אלא משום דהו"ל נתבשלו ואסור, מיהו נראה דבהא כל אפיא שוין דמותר לאכול חלב וגבינה אחריהן, דאמרי' בפ' כל שעה האי תנורא דטחו ביה טיחיא אסרה רבא בר אהילאי למיכל לריפתא אפי' במילחא דלמא אתי למיכל בכותח, ולא קאמר דלמא אתי למיכל בתרה חלבא. ע"כ. והתם השומן היה בעין ואעפ"כ הוכיח מתנורא דטחו ביה טיחיא משמע דשרי אף בכה"ג לאכול אחריו גבינה. וכן הוכיח באורח מישור (סי' פט אות ה) להקל בנ"ד, וכ' שם דשפיר כתבו הב"ח והש"ך דמוכח

דהרמ״א מיירי אפי׳ לא הודח יפה הקדרה שנתבשל בו. ע״ש. [וכן ראיתי בשם ס׳ ערך שי (סי׳ פט ס״ג) שהוכיח כן. ואמ״א]. וכן הוכיח הגאון רבי דוד ביסטריץ בספרו בית דוד (ח״א דף יג ע״א וע״ב), שיש ראיה מפורשת בהגהת מהר״א בשערי דורא הנ״ל, ומוכרחים דברי הב״ח והש״ך. ועי׳ בבית יוסף באו״ח שסיים בדין זה ואם מותר לאכלו עם גבינה כתבו רבינו בסימן צה. משמע נמי קצת דלא התיר אלא בנ״ט בר נ״ט ומפרש לה בקדרה קינוח יפה. דלא כהפמ״ג שכ׳ ראיה לש״ך מהב״י הנ״ל אמנם הראיה הנ״ל מרבא ב״א לשיטת הראשונים היא מוכרחת כהב״ח והש״ך להתיר גם בנתקנח ולא נתקנח היטב. עכת״ד. וכן מצאתי עוד בהגהות זר זהב (סי פט) שכתב להקל בנ״ד, ועי׳ באליה זוטא דחולק, אבל הרחיק עדותו שכתב ראייתו בספרו על יו״ד, גם עיינתי בכלבו (סי׳ קו דף עט ע״ב) ובבדק הבית לב״י (סי׳ צה) ומשמע לי שם איפכא. אך יש ראיה להקל בהגהות שערי דורא משמע שם בכלל עו (אות א) בשם מהר״ם דאפי׳ לא הודח יפה מותר מדהביא ראיה שם לד״ז מפרק כל שעה (פסחים ל.) ההוא תנורא דטחו ביה טיחיא וכו׳, ולא אמר דילמא אתי למיכל בתרה חלבא. וההיא תנורא מיירי ביש שם שומן בעין בתנור, אלא דראיית מהר״ם גופיה אינו מוכרח כ״כ. עכת״ד ה׳ זר זהב. (וע״ע ביד יהודה (פיה״א סק״ה) שהעיר ג״כ דמדברי הגהות שערי דורא בשם תשובת מהר״ם מוכח להקל בנ״ד. וע״ש מ״ש לפקפק בהוכחה זו. ועוד אחרונים דחו הוכחה זו).

ועי׳ להגאון רבי יוסף חיים בספרו בן איש חי (שנה ב׳ פרשת שלח סי״ב) שכתב, תבשיל שאין בו בשר ורק בשלוהו בקדרה של בשר, אפילו היא בת יומא, הרי זה מותר לאכול אחריו חלב מיד, ואפילו רחיצת ידים וקנוח פה אין צריך. ואפילו אם הקדרה של הבשר לא הודחה יפה מן תבשיל של הבשר, ג״כ מותר לאכול החלב מיד. מיהו אם לא הודחה יפה ראוי להצריך רחיצת ידים וקנוח והדחת פה, ואז יאכל החלב מיד. ועיין שיורי ברכה אות ל״ג ול״ד. והיינו דוקא אם יש ששים בתבשיל ההוא כנגד לכלוך הקדרה בבשר. אבל אם אין ששים כנגד לכלוך הבשר, לא סגי ליה רחיצה וקנוח והדחת פה בלבד, אלא צריך לשהות שעה אחת לפחות. והמחמיר גם בזה ששה שעות, תע״ב. עכ״ל. והנה מ״ש להצריך קנוח והדחה בדאיכא ששים, לכאו׳ הרי אפילו בחלב שרי לאוכלו, וק״ו דשרי לאכול אחריו מאכלי חלב. וצ״ע. ועי׳ בס׳ ילקוט יוסף (או״ה ח״ג עמ׳ תכו, תכז). ועי׳ במ״ש בזה בס׳ תורת אבי (בן יוסף, עמ׳ קכא). ועי׳ בס׳ בדי השלחן (ס״ק פט) שכ׳ דהש״ך שרי אף בדליכא ס׳, וכ׳ שם בביאורים (סוד״ה מיהו) שמא בעינן עכ״פ קנוח והדחה. ע״ש. ועי׳ בס׳ הוראה ברורה (ס״ק מג) שכ׳ שטוב להמתין ו׳ שעות, כיון שהש״ך היקל

בזה מכח קושיא והקושיא אינה מוכרחת, ומ"מ המיקל בהמתנת שעה י"ל ע"מ לסמוך, כיון שהב"ח היקל אף בלי הכרח. וע"ש. וע"ע לגיסי הרה"ג ר' אביה חדוק נר"ו בקונטרס בית רחמים (ח"א סי' ג) שביאר ג"כ שיש להקל בזה, ושוב סיים שלא מלאו לבו להקל, אך אם לא טעם טעם בשר כלל בתבשיל יש להקל בשופי כמ"ש ביד יהודה. ע"ע. ובאמת מאחר וחזינן שהב"ח ועוד פוסקים היקלו אף ללא ההכרח מקושיית הש"ך, בודאי דאפשר לסמוך ע"ז להקל בתבשיל בשר שאין בו איסור כלל רק מנהג, וכן פסקו רוב האחרונים.

הנימוקים להקל בנידון דידן

ג. ולענין מעשה, נראה שיש להקל בד"ז

עכ"פ מס"ס, שמא כדעת התוס' ודעימייהו דאף באכילת בשר א"צ המתנה כלל וסגי בסילוק השלחן, ודכוותייהו פסק הרמ"א מעיקר הדין. ואפי' את"ל כדעת הרמב"ם דבעינן המתנת שש שעות בבשר ממש, מ"מ בשיירי תבשיל של בשר שמא כדעת הב"ח דא"צ המתנה כלל. ובייחוד שכן הכריעו הש"ך והפר"ח ואחרונים רבים למעשה. ואף אם את קושיית הש"ך ל"ז להבין, מ"מ הא קמן דהב"ח למד כן מסברא דנפשיה ולא מכח קושיא. וכן פסק במנחת יעקב אף שהשיג ג"כ על הש"ך. לפיכך נראה פשוט שיש להקל בזה כדעת רבים ועצומים מגדולי האחרונים, הלא המה, הב"ח (ביו"ד סי' פט ס"ד ובאו"ח ריש סי' קע"ג), הש"ך (סי' פט ס"ק י"ט), הפר"ח (ס"ק י"ט), מנחת יעקב (כלל ע"ו ס"ק י"ג), לחם הפנים (ס"ק כ"ד), חגורת שמואל (ס"ק כד), אורח מישור (אות ה), בית דוד בסטריץ (סי' פט ס"ג), מחצית השקל (ס"ק י"ט), חכמת אדם (כלל מ' סעי' יג), קיצור שו"ע גאנצפריד (סי' מ"ו ס"י). וכן ראיתי לבעל המשנה ברורה בספרו נדחי ישראל (פל"ג ס"ה) שכ' שאם אין בשר ואין שומן בתבשיל רק שנתבשל בקדרה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה אפילו לא הודחה הקדרה יפה. ע"ש. וכ"כ בס' ערוך השלחן (סעי' י"ג) ובס' מקדש מעט (ס"ק י"א) ובס' עצי העולה (סי' פט סק"ו) ובשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"ב סי' כו) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סי' יט אות א') ובס' זר השלחן (ס"ק מ"א). וע"ע בשו"ת חיי הלוי (ח"ה סי' ס).

ועוד שכל דין המתנה בתבשיל של בשר אינו אלא מנהג שנהגו בו ישראל קדושים ואינו מן הדין כלל ואין להחמיר בו כולי האי. ובספק במנהג אוקמיה אדינא. וק"ו לפמ"ש בשו"ת גנת ורדים (חיו"ד כלל א סי' יז, בנד"מ סי' יד) שמרן חזר בו בספר הקצר בש"ע יו"ד וס"ל דאחר אכילת תבשיל בשר מותר לאכול גבינה. ע"ש. ואמנם לא נקטינן הכי. עי' בברכי יוסף יו"ד (סי' פט ס"ק כה). אך לצירופא בנ"ד מיהא חזי.

ועוד יש להוסיף דכיון שבשעה שאכל האורז לא חש בטעם בשר, חשיב

כטעימת ישראל, ואף שלא התכוין לטעימה חזי לצרופי בנ״ד דעת הסוברים דמהני טעימת ישראל אף אם לא נתכוין לטעימה. וכן ראיתי בס׳ יד יהודה הנ״ל שכ׳ דאם אכל ולא הרגיש בו טעם בשר, הגם שאין סומכין על טעימת ישראל, בזה ודאי כיון שלא הרגיש טעם בשר בו מותר לאכול אחריו גבינה. ע״ש. וכן ראיתי עוד בתשו׳ בן המחבר בשו״ת דברי משה הלברשטאם (סי׳ מה) שכ׳ דמאחר ובשעה שאכל את המאכל לא חש בטעם בשר סמכינן על טעימת ישראל להתיר, ואף שלא נתכוין לטעימה ויש מחמירים בטעימה שלא נתכוין לשם כך, מ״מ בנ״ד שאינו אלא ממנהגא יש להקל. ע״ש. וה״נ הואיל ובשעה שאכל את האורז וכיוצ״ב לא חש בטעם בשר הוי כטעימת ישראל וסמכינן על טעימת ישראל בכה״ג. הלכך נראה ברור שיש לסמוך למעשה על דברי הב״ח להקל בזה.

אם הש״ך התיר אף בדליכא ששים

ד. ודע שיש להקל בקדרה שאינה רחוצה יפה אף אם אין ששים כנגד שיירי הקדרה. וכן מוכח מדין תנור דטחו ביה טיחיא דאע״ג דליכא ששים שרי, וכמה אחרונים הזכירו הוכחה זו ומבואר דס״ל שיש להקל אף בדליכא ששים. וכן מבואר בב״ח ביו״ד (סי׳ פט ס״ד) שכ׳ דהוי קצת ממשות של איסור, ואע״ג דבטל הוא במיעוטו מ״מ אסור לאכלו בחלב דלא התירו אלא נ״ט בר נ״ט, ולא היכא דאיכא ממשו אבל לאחריו שרי. ע״כ. ואם מיירי בדאיכא ששים אמאי אסור לאכלו בחלב, הרי הוא היתר גמור. וכן ראיתי בחגורת שמואל (ס״ק כ״ד) שכ׳, כתבו הש״ך ומנ״י דמותר לאכול גבינה אח״כ אפילו נתבשל בקדירה שלא הודחה יפה דהוי קצת ממשות של איסור וכ״כ נמי הב״ח, וטעם לדבר כתב דכבר נתבטל במיעוטו. ע״ש. ועי׳ ביד יהודה (פיה״א סק״ה) שהשיג על הב״ח שנקט דבטל במיעוטו, דהיכא דבטל במיעוטו גם עם חלב ביחד שרי. ע״ש. אולם נראה דכוונת הב״ח דליכא ס׳, ולפיכך אסור לאכלו בחלב, ומ״ש בטל במיעוטו אין ר״ל שנתבטל ממש, אלא ר״ל אע״ג דמועט הוא. ולכאו׳ כן מוכח מדברי הש״ך גופיה דאף היכא דליכא ס׳ שרי, דהא כתב דהוי קצת ממשות של איסור דבכה״ג אסור לאכלו עם גבינה. ואי מיירי בדאיכא ששים שרי לאוכלו אף עם גבינה. [ולכאו׳ אפשר לבאר שאסור לאכלו בחלב אע״ג דאיכא ס׳ משום שמקום התבשיל ניכר בעין ובזה לא חשיב ביטול בס׳, וע״ז סגי דעכ״פ א״צ להמתין אחר אכילתו שש שעות. אולם קשה להלום ביאור זה בלשון הש״ך].

וזה לשון הפמ״ג או״ח (סי׳ קעג מש״ז):

עיין ב״ח (ד״ה מים) במה שכתב הקדירה לא הודח יפה אסור עם גבינה, הא לאחריו שרי. וכן כתב הש״ך ביו״ד סימן פ״ט אות יט. ועיין סימן צ״ט בש״ך ס״ק כב דיש אומרים אף לכתחלה, יע״ש. ומיהו הר״ב פסק שם

(סימן צט סוף סעיף ו) דיעבד, ועיין מה שכתבתי בפריי שם. אבל אם נפל גבינה לתבשיל, דהתם מותר דכבר נתבטל בששים, והיינו שלא רחוצה יפה, הא לא הודחה כלל אין בו ששים, יע"ש בסימן צה סעיף ג. עכ"ל הפמ"ג. ולכאו' ר"ל דהש"ך שרי דוקא בדאיכא ס', ואל תקשה דא"כ אפי' לאכלו עם גבינה שרי בדאיכא ס', ע"ז כ' דלהרמ"א אסור לכתחלה בטיפת חלב שנפלה למים, ודלא כמ"ש הש"ך בסימן צט ס"ק כב שמותר לכתחלה, אלא כפשט לשון הרמ"א שם (סעיף ו) טיפת חלב שנפלה למים ונתבטלה בששים, ואח"כ "נפל" מן המים לקדרה של הבשר. ע"כ. דמשמע דהוי דיעבד. (ובזה ניחא הקושיא על האחרונים דס"ל דהש"ך התיר דוקא בדאיכא ס', דמאי קמ"ל הא כבר נתבטל ומותר לאכול התבשיל בחלב. ולזה קאמר דלכתחלה אסור לאכול בחלב, וקמ"ל דמ"מ א"צ להמתין אחר אכילתו). אלא שקשה ע"ז שהש"ך שם כתב דשרי לכתחלה עפ"ד הרמ"א עצמו בתורת חטאת (כלל פה דין יא). וביותר דהכא הפרי מגדים גופיה ביו"ד (סי' פט ס"ק יט) כתב דקושיית הש"ך אינה על הרמ"א אלא על הב"י, וא"כ אף אם הרמ"א אוסר לכתחלה, מ"מ הש"ך ס"ל כמ"ש איהו גופיה בש"ך לקמן סי' צט להקל לכתחלה. [ועי' בס' בית מאיר ובדרכי תשובה ובס' מזרח שמש סי' צט ס"ו ובשו"ת שואל ונשאל ח"א (חיו"ד סי' סח) וח"ז (חיו"ד סי' צט) אם הוי לכתחלה ואם יש מקום לומר דהרמ"א הדר ביה ממ"ש בתורת חטאת להקל לכתחלה].

ועי' בס' בית לחם יהודה (ס"ק טו) שכתב ע"ד הש"ך, נראה לי דוקא שאין נותן טעם ממשות בתבשיל אלא רק לחלוחית טוח על פניו אבל אם נותן הממשות טעם בתבשיל הוי כמו שומן. ע"כ. והו"ד בס' בית יצחק (ס"ק טו) וזבחי צדק (ס"ק לז) וכה"ח (ס"ק נט). ועי' בשערי דעה סק"ג. ובפתחי תשובה (סק"ז) ציין לדברי הש"ך, וכתב, נראה דר"ל אפילו אם אין ס' נגד הטוח בעין שע"פ הקדרה דאל"כ הדרא קושיא לדוכתא. ולפ"ז פשיטא דתבשיל שהושם בו מעט שומן מותר לאכול אחריו גבינה אף אם לא היה ס' נגד השומן [כעת ראיתי בס' בית לחם יהודה (ס"ק ט"ו) שכתב על דברי הש"ך וז"ל: ונראה לי דוקא שאינו נותן טעם ממשות בתבשיל רק לחלוחית טוח על פניו, אבל אם נותן הממשות טעם בתבשיל הוי כמו שומן. עכ"ל. ולפ"ז בתבשיל שיש בו שומן ואין בתבשיל ס' נגדו אין להקל וע"ל סק"א]. עכ"ל כולל המוסגר. [ועי' מה שהעיר בזה הה"כ בקובץ בית הלל (טבת תשס"א עמ' מח). ועי' בקובץ בית אהרן וישראל (שנה כד גליון ב' עמ' קיח). ע"ש]. ועי' מעדני השלחן (ס"ק מב) ובס' מעדני מלכים (סי' צב). ועוד מצינו שהחמירו בדליכא ששים, בס' בית יהודה לנדא (סי' פט)

ובס׳ מגדים חדשים (סק״ה). והו״ד בדרכי תשובה (ס״ק מב).

ולמעשה כמה אחרונים כתבו להקל אף ללא ששים. כן ראיתי להגאון בעל משכיל לאיתן ביד אברהם (בסי׳ פט ע״ד הש״ך הנ״ל) שכ׳ דצ״ל דהש״ך איירי אפי׳ בדידעינן שלא היה ס׳ כנגד השומן, דאי מסתמא הא אמרי׳ שהיה ששים כמ״ש המנחת יעקב (כלל נא ס״ק יא ויח), וא״כ אכתי מאי למימרא. ע״ש. וכ״כ בערוך השלחן (סעי׳ יג) אפילו הוא בן יומו ואפילו מלוכלך בבשר ואין בו ששים נגד הלכלוך. ע״ש. וכ״כ בס׳ עצי העולה (סי׳ פט חוקי החיים סק״ה) ובס׳ בדי השלחן (ס״ק פט). וע״ע במקדש מעט (ס״ק יא) ובס׳ ילקוט אברהם (חאו״ח סי׳ תצג אות קכד). וע״ע בס׳ מגילת ספר (על הש״ך בנ״ד, אות ד) ובשו״ת ברכת יהודה ח״ו (חיו״ד סי׳ ג) ובקונט׳ בית רחמים (סי׳ ג) ובס׳ הלכות בשר בחלב (עמ׳ ע) ובס׳ נכח השלחן (ס״ק לא) שכ׳ ג״כ דאפי׳ בלא ששים שרי להש״ך. ע״ע.

אורז שהניח עליו חתיכת בשר

ה. לפיכך יש להקל באורז שהניח עליו חתיכת בשר ושוב נטלה ונותרו מעט שיירי רוטב הבשר, שאין צריך להמתין שש שעות. שהרי יש מקילים אפי׳ נתן בידים מעט רוטב. עי׳ בפתחי תשובה (סק״ז) הנ״ל. ועי׳ בס׳ עצי העולה (סי׳ פט סק״ו) שכ׳ להתיר אף בנתן בעצמו מעט שומן בתבשיל ואין ס׳ כנגדו דמותר לאכול אחריו גבינה, וביאר טעמו בחקי חיים שם (סק״ה) שמאחר והש״ך מתיר בקערה שאינה מודחת ואפי׳ אין ששים, א״כ ה״ה בנתן מעט שומן מותר אף אם מרגיש הטעם מעט, מ״מ אין חשש שימשוך טעם זמן ארוך. וכ״מ מלשון הש״ך דהוי ״קצת״ ממשות של איסור, משמע שאם נתן הרבה שומן צריך להמתין. ע״ש. וכן ראיתי עוד בס׳ מגילת ספר (על סי׳ פט אות ד׳ ד״ה ובש״ך) שכ׳ דטעמו של הש״ך להקל בנ״ד משום שלא נתכוין לכך, ולפ״ז אף אם נפל במקרה בשר לתוך התבשיל אף שאין שישים כנגדו אין חובת המתנה אח״כ דאין זה נחשב לתבשיל של בשר שגזרו בו. ע״ש. ואף שבס׳ יד יהודה (פיה״א סק״ה) כ׳ שבנתן בכוונה מעט שומן בתבשיל צריך להמתין שש שעות, התם ביאר טעמא דכיון שנתן שומן בידים חשיב כבשר ממש ואסור לאכול גבינה שמא יבואו לאכלם ביחד, משא״כ בשיירי תבשיל דאין כוונתו כלל לאכול זה. ע״ש. אך בנ״ד לא נתן כלל התבשיל באורז אלא בתחלה הניח חתיכת בשר וממנה נטף מרוטבה על האורז, והוי כשאר שיריים שנותרו בקדרה. וע״ע בס׳ הלכות בשר בחלב (עמ׳ עב) מ״ש לבאר טעם ההיתר בנ״ד. (אלא שמ״ש שם לחוש לדברי הבית לחם יהודה, הנה לכאו׳ רוה״פ פליגי ע״ז ולא נקטינן כדבריו). וכ״כ להקל בנ״ד בשו״ת שערי יושר חנניה ח״ד (סי׳ קו). והדר ביה ממ״ש בספרו בח״א (סי׳

לד) להחמיר בדליכא ס'. וכ"כ בשו"ת דברי דוד טהרני (ח"ב סי' טו) להקל היכא דנפל מעט מרק עוף לתבשיל פרוה, עפ"ד הש"ך. ע"ע.

סלטים בארוחה בשרית וחלבית

ו. וכן יש להקל בסלטים שאכלו מהם בסעודה בשרית, שאדם שאוכל סלטים אלו א"צ להמתין שש שעות. דמסתמא יש ששים ובטלי במיעוטייהו, ואף אם אין ששים הוי כשיירי תבשיל של בשר שנתבאר לעיל שיש להקל. [הגם שאין להעלותם בסעודה חלבית שמא נשתייר מהם שיירי בשר (ועי' בש"ע סי' צא ס"א וס"ג). וע"ע בערוך השלחן (סי' פט סט"ו) שכ' שמצוה מן המובחר כשאכל גבינה או חלב ורוצה לאכול בשר, דיש להעביר מעל השלחן הלחם וכל המאכלים שאכלו עם החלב ועם המפה ויפרוס מפה אחרת ולחם אחר וכלים אחרים ויאכל בשר. וכן המנהג פשוט ברוב תפוצות ישראל. ע"ש]. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ח"ז (סי' יט) דמי שלקח כף המלוכלכת בתבשיל בשר והוציא בה תפו"א, א"צ להמתין שש שעות עפ"ד הש"ך. ע"ש. וכ"כ בס' עמודי הבית (עמ' נח) בשם הגר"נ קרליץ שסלטים שאכלו בהם בארוחה בשרית וכן שיירי פת שאכלו ממנה בארוחה בשרית ולא נזהרו לקנח ידיהם קודם שנטלו מהפת, וכן במאכל שנתבשל או נאפה בתנור בשרי, א"צ המתנת ו' שעות. ע"ש. וכ"כ בס' נכח השלחן (עמ' לד) ובשו"ת דברי בניהו חט"ו (סי' כא) שיש להתיר בסלטים. ע"ע. וכן האריך להקל בזה בקובץ בית הלל (טבת תשס"א עמ' מז). ועי' בס' תורת אבי (בן יוסף, עמ' קכב). וע"ע בשו"ת אגרו"מ (ח"א מיו"ד סי' לח). וע"ע בילקו"י או"ה ח"ג (עמ' תנ סעיף סד). ועי' בשו"ת אבני ישפה (ח"ח סי' קיז) שכ' שאדם שערבב כף עם בשר בתוך סלט ורוצה לשתות חלב אחריו, יטעם מהסלט ואם יראה שלא מורגש טעם בשר שוב א"צ להמתין כלל שש שעות. ואף דלא סמכינן על טעימת קפילא, מ"מ על טעימת ישראל סמכינן. ע"ש. ולא העיר כלל מד' הש"ך וכל הפוסקים הנ"ל.

ועי' בס' ארחות רבינו ח"א (עמ' רה אות יא) שכ' שהרבנית הרתיחה תה להגר"י קנייבסקי בעל הקהלות יעקב בכלי חלב נקי שלא היה בן יומו וזה היה כארבע חמש שעות לאחר סעודת בשר, ואמר לה שע"פ דין תורה מותר לשתותו ומ"מ הוא אינו רוצה לשתות ולא שתה. ע"ש. והיא חסידות גדולה להחמיר בנ"ט בר נ"ט שאינו בן יומו בתוך זמן המתנה, דלהרמ"א בלא"ה מעיקר הדין הלכה כהתוס' וסגי בשעה לחומרא.

צ'יפס שטוגן בשמן שטיגנו בו שניצל

ז. ואחר הדברים האלה הבוא נבוא לדון בענין שמן שטיגנו בו שניצלים ולאחר מכן טיגנו בו צ'יפס או פלאפל,

אם האוכל מהצ׳יפס או הפלאפל צריך להמתין שש שעות, היכא דהשמן נקי ללא שאריות מהבשר.

ולכאו׳ יש מקום לדון באכילת הצ׳יפס עצמו בדברי חלב, דלכאו׳ הוי נ״ט בר נ״ט, שהשניצל נתן טעם בשמן והשמן נתן טעם בצ׳יפס, והוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא דשרי לכתחלה כמ״ש מרן בש״ע יו״ד (סי׳ צה ס״א). והא דנשאר מעט שמן על הצ׳יפס, עי׳ ביד יהודה (סי׳ צה פיה״א סק״י) שכ׳ ע״ד סה״ת ודעימיה שאסרו נ״ט בר נ״ט בנצלו והתירו בנתבשלו, אע״ג דכשאוכל הדגים שנתבשלו בקדרה יש עליהם מעט רוטב, ואוכלם בחלב (ורוטב זה הוא טעם שני ולא טעם שלישי), וכ׳ ביד יהודה דלכאו׳ א״כ יהא צריך להדיחם יפה מהמים שנתבשלו מהם, אך סה״ת ודעימיה סתמו להתיר שא״צ הדחה, ומצאתי בשו״ת מהראנ״ח בספר מים עמוקים (ח״ב סי׳ סח ד״ה ומ״מ בהיתר) שכ׳ שאפשר שלמיעוטן לא חששו. וכיו״ב כתב בשו״ת מימוני (הל׳ מאכ״א ס״פ טו). ע״ש. וע״ע בס׳ הוראה ברורה (סי׳ צה שעה״צ ס״ק נה).

ואמנם נחלקו האחרונים אי אמרינן נ״ט בר נ״ט באוכלים. דהפמ״ג (סי׳ צה מש״ז סק״א) החמיר. ובשו״ת פני אריה (סי׳ מח מט) הוכיח להקל. וכבר עמדו בזה אחרונים רבים. ועי׳ בשו״ת רב פעלים ח״ג (חאו״ח סי׳ יג). ומרן הגר״ע יוסף בספרו הבהיר הליכות עולם ח״ז (עמ׳ עט) כתב להקל בזה, והוכיח מדברי רש״י בחולין (קטז:) דאמרינן נ״ט בר נ״ט באוכלין. [ושם בעמ׳ עט מבואר שמתיר לכתחלה. אולם לקמיה עמ׳ פ בהערה כתב להקל בדיעבד]. וגם נחלקו האחרונים אי שרי לגרום נ״ט בר נ״ט לכתחלה. והגר״ש משאש בספרו מזרח שמש (סי׳ צה ס״א) ובשו״ת תבואות שמש (חיו״ד סי׳ לא) ובשו״ת שמש ומגן ח״ב (חיו״ד סי׳ מב) וח״ג (חיו״ד סי׳ א) האריך להחמיר בזה. והאריך בזה ג״כ בס׳ טעמו וראו להחמיר. ועי׳ למו״ר הגאון הנאמ״ן בהסכמתו שם שכתב ג״כ להחמיר בזה. וע״ע בספר הוראה ברורה (סי׳ צה בביאוה״ל הארוך בסוה״ס) מ״ש להחמיר. ומאידך בשו״ת שמע שלמה ח״א (חיו״ד סי׳ ב) וח״ב (חיו״ד סי׳ ב׳ — ו) ומרן מלכא הגר״ע יוסף בשו״ת יביע אומר ח״ט (חיו״ד סי׳ ד) ובהליכות עולם ח״ז (עמ׳ עד) ובשו״ת תפלה למשה ח״ג (סי׳ יב) כ׳ להקל. וכן האריך בזה מ״ד הגאון ר׳ רזיאל כהן בשו״ת מחקרי ארץ ח״ג (סי׳ נא) להקל. וע״ע בירחון יתד המאיר (אייר תשס״ט סי׳ קלב) ובאו״ת (חשון תשנ״ד סי׳ יד, שבט תשע״ט מכתב פה, ואדר ב׳ תשע״ט מכתב צח).

אולם בנ״ד העירו כמה חכמים בדורנו שלא שייך הכא נ״ט בר נ״ט אחר שהשמן עצמו נמצא בצ׳יפס. ועי׳ בס׳ יד יהודה (סי׳ צה פיה״ק סק״ב) שכ׳ דדגים שעלו בקערה הוי נ״ט בר נ״ט דוקא שקבלו טעם מהכלי, אך אם

נתבשלו הדגים בחלב ממש אין נחשב זה לבלוע כיון דגוף החלב נכנס בהם, וכן רוטב של בשר לא נחשב לטעם רק נחשב לבעין של בשר. ע"ש. (ויש לחלק ממה שהובא לעיל בשם הרב יד יהודה).

ועכ"פ לפי האמור כתבו כמה חכמים בדורנו להקל בזה שאין צריך להמתין שש שעות, דאף למחמירים בנ"ט בר נ"ט באוכלין, וכן למחמירים בנ"ט בר נ"ט לכתחלה, בנ"ד שאינו אוכל הציפס עם חלב אלא אחר אכילת הצ'יפס אוכל מאכלי חלב, יש להקל עפ"ד הב"ח והש"ך וכל האחרונים הנ"ל, שכתבו שא"צ להמתין שש שעות אחר אכילת שירי תבשיל של בשר. וכ"כ בשו"ת שערי יושר ח"ד (חיו"ד סי' קו) בד"ז. וע"ע בס' משיב נפשי מימון (חיו"ד סי' ב). וכן כתב להקל הגר"ח רבי שליט"א (בדבריו שבס' תורת אבי, בן יוסף, עמ' קכג). וסיים שעדיין צ"ע. ע"ש. וע"ע בס' קנין יורה דעה (עמ' ל) שכ' ג"כ להקל בשמן זה שא"צ להמתין ו' שעות, וצ"ע. ע"ש. וע"ע בשו"ת ויצבור יוסף בר שלום (ח"ד סי' מו) מ"ש בנידונו. ע"ש. וע"ע בס' השלחן כהלכתו (עמ' טו) שכתב שקשה להצריך המתנה.

ומאידך ראיתי שכמה ממורי ההוראה בדורנו החמירו דבעי המתנה ו' שעות. וכן ראיתי גם בשו"ת דברי בניהו חלק כב (סי' נט) וחלק כה (סי' מג) שהחמיר בזה. וכן ראיתי עוד בס' ילקוט יוסף על הלכות חנוכה (מהדו' תש"פ עמ' תשכט) שכ' שצריך להמתין ו' שעות כשיש בשמן שומנים, ובפרט ששמן שטיגנו בו שניצל אינו נפגם, ויש בו טעם וממשות של השניצל, ואין לסמוך להקל בזה אם לא בצירוף עוד איזה ספק אמיתי. ע"ש. ועי' להגר"ד גודיס נר"ו בשו"ת מנחת דניאל ח"א (סי' עו) שהאריך בנ"ט בר נ"ט באוכלין, וכ' לדחות הראיה מד' רש"י בחולין הנ"ל. והעלה להחמיר. וכ' שבמטגן צ'יפס בשמן זמן רב איכא למיחש (מלבד דלא הוי נ"ט בר נ"ט באוכלין) שמושך טעם רב של בשר, וגם איכא למיחש שמא מעורב בו בשר, ואין מצוי שיסננו השמן שטיגנו בו שניצלים ע"מ לטגן בו צ'יפס. עכת"ד. [ובאשר סיים בסוף דבריו שהגאון רבי גדעון בן משה שאל את מרן הגר"ע יוסף זצ"ל במחנות צבא והורה לו להחמיר, הנה אין מזה הכרח לאדם בביתו, דהתם במקומות ציבוריים חמיר טפי כידוע, ולכל היותר הוי הנהגה טובה להסיר מכשול, משא"כ בביתו ובחומותיו אין הכרח מזה דמדינא צריך להחמיר בזה. וע"ע להגאון רבי יוסף בר שלום בקובץ בית הלל (שבט תשע"ט עמ' לא) בענין חיוב קונדיטוריות ע"י הרבנות המקומית לכתוב בחזקת חלבי מחשש מכשול במקום צבורי, מאחר ואין שם משגיח כל היום. ע"ש]. וכן ראיתי עוד למ"ד הגאון ר' לירן ישי נר"ו בס' ויען שמואל חי"ח (סי' עה) שכ' ג"כ להחמיר דל"א נ"ט בר נ"ט באוכלין, וכ' לדחות הראיה

מד׳ רש״י בחולין. וסיים שבנ״ד הדבר קשה מאד לסנן עד שלא ישאר שום שומן, ובטוחני שאף המתירין נ״ט בר נ״ט באוכלין לא יתירו בזה. ע״ש. וע״ע בס׳ אערוך שלחן (ח״א סי׳ יט) ובס׳ מציון תצא תורה (ח״א אות קעח) ובס׳ הלכות בשר וחלב.

אם יש להקל בהמתנה באכילת דבר חריף

ח. ולענין אדם שחתך בצלים בסכין של בשר בת יומה (שהבצלים קבלו טעם בשר, כמבואר בש״ע יו״ד סי׳ צו ס״א), האם צריך להמתין שש שעות לאכילת דברי חלב. וכן יש לדון בחתך בצלים בסכין חולבת, ועירבם בסלט, האם מותר לאוכלם בתוך שש שעות לאכילת בשר.

והנה הטעמים שכתבו הראשונים להצריך המתנת שש שעות באכילת בשר, לא שייכים באכילת דבר חריף שנחתך בסכין של בשר, דאף שאסור לאכלו בחלב מחמת הטעם הבלוע בו, מכל מקום אין טעם להצריך המתנת שש שעות. ואכן כן כתב בספר בית מאיר (שהובא לעיל) להקל באכל ד״ח שנחתך בסכין בשר שא״צ המתנה. וכן תירץ גם רבינו עקיבא איגר בהגהותיו (סי׳ פט סק״ד) על דברי הרמ״א דלעיל בריש א׳מיר, דנפק״מ דאפי׳ בישלו חומץ דחריף בקערה של בשר, דאין בו משום נ״ט בר נ״ט אפ״ה מותר לאכול גבינה אחריו. וכ״כ בס׳ יד יהודה. וע״ע בשו״ת שואל ומשיב (מהדורה רביעאה ח״ג סי׳ צ״א). [ועי׳ בדלתי תשובה (סק״א) שנסתפק בזה. וע״ע בשו״ת מור ואהלות (אהל ברכות והודאות סי׳ לט) שכ׳ להקל. והו״ד בדרכי תשובה (ס״ק מב). ע״ש]. ולדינא נקטינן להקל. וכ״פ בשו״ת אגרות משה (ח״ב חיו״ד סי׳ כו). וכ״כ בס׳ עצי העולה (כלל ג׳ ס״י). ועי׳ בשו״ת מעדני מלכים (סי׳ צו).

אולם צ״ע אם יש מקום לומר אף איפכא, שמי שאכל בשר וצריך להמתין שש שעות לאכילת מאכלי חלב, מותר לאכול לימון שנחתן בסכין חלבי בן יומו. וכן לאכול מאכל חריף שנתבשל בקדרה חלבית בת יומה.

והנה זו לשון הפרי מגדים או״ח (סי׳ תצד אש״א סק״ו): לאכול צנון שחתך בסכין חולב אחר בשר תוך שש שעות י״ל דאסור, עי׳ יו״ד סי׳ פט וצו. ע״ש. וכ״כ בס׳ עצי העולה (כלל ג׳ ס״י). ובס׳ יד יהודה (סי׳ פט פיה״ק ס״ק כט) כ׳ שאם אכל בשר ורוצה לאכול דבר חריף שנתבשל בקדרת חלב, אם אינו בן יומו יש להקל. ושם בפיה״א (סוף סק״ה ד״ה ויש) הביא ד׳ הפמ״ג שאסר, וכ׳ מיהו גם שם בסימן צו הרבה מקילין בדבר חריף, זולת בסכין דשמנונית קרוש על פניו. וצ״ע. ובקדרה שאינה בת יומא יש להקל. ע״ש. ועי׳ במשמרת שלום (על הפמ״ג סי׳ פט ס״ק יט) שחילק דדוקא באכל דבר חריף שקבל טעם א״צ להמתין שש שעות, אך

באכל בשר ממש ורוצה לאכול דבר חריף שנתבשל בקדרת חלב בת יומא או שנחתך בסכין חולב אסר הפמ"ג. ע"ש. [ועי' בשו"ת שערי יושר ח"ד (סי' קו) שהעיר על ד' הרב יד יהודה, שלא מצא מי שחולק על הפמ"ג בזה. ולכן נראה לדינא כהפמ"ג. ע"ש. אולם כוונת הרב יד יהודה פשוטה דכיוון על מחלוקת הראשונים בסימן צו דסכין שחתך בו צנון לא מבליע בו טעם בשר, משום שלא אסרו אלא בסכין ששמנוניתו על פניו].

והנה בס' בדי השלחן (סי' פט סק"צ) הביא ד' הפרי מגדים להלכה, והוסיף להחמיר דה"ה בשאר דברים חריפים יש להחמיר כן, וכן המבשל דבר חריף בכלי חלב שאינו בן יומו, נראה דצריך להמתין ו' שעות. ע"ש. ועי' בס' מגילת ספר (עמ' יט) שכ' שעיקר ד' הפמ"ג מחודשים, ולדינא נקטינן כהפמ"ג, אך מה שחידש בבדה"ש שאף בשאר דברים חריפים ואפי' הסכין אינו בן יומו, לדידן נראה להקל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שערי יושר ח"ד (ס"ס קו) להקל באינו בן יומו. ועי' בס' הלכות בשר בחלב (עמ' עא). ועי' בשו"ת ויצבור יוסף בר שלום (ח"ד סי' מז) שדן בלימון שנחתך בסכין חלבי אם מותר לסוחטו לכוס תה ולשתותו למי שנמצא בתוך ו' שעות לאכילת בשר, וכ' שאף שהפמ"ג אסר בכה"ג בצנון, אך בנ"ד הרי הלימון קבל טעם רק כדי נטילה, וע"כ כשהוא סוחט הלימון לכוס תה מסתמא יש ס' בכוס תה כנגד הטעם החלבי. ובכה"ג שרי לבטל לכתחלה. וע"ש.

אולם כל קבל דנא ראיתי למהרש"ם בס' דעת תורה (או"ח סי' תצד על המג"א סק"ו) שכ' ע"ד הפמ"ג, שמד' הרע"ק (ביו"ד סי' פט) שפסק שגם בבישל ד"ח בכלי בשר מותר לאכול אחריו גבינה, א"כ גם בדינו של הפמ"ג יש להקל. וי"ל דגם הפמ"ג לא החמיר אלא בסתם סכין שאינו נקי ויש חשש בעין, אבל בידוע שהיה נקי או בבית שנהגו לנקות י"ל דלא גרע מבישול בכלי בן יומו דשרי. ובפרט דסתם סכין של חלב רוב תשמישו בצונן. ויש דעות דצנון לא מקרי ד"ח, בפרט אם היה הסכין אינו בן יומו, ועכ"פ אחר שעה אחת בודאי יש להקל. ע"ש. ואכן על החילוק הנ"ל בין אם אכל קודם בשר או אכל קודם דבר חריף, עי' בליקוטי מגדים (על הפמ"ג ביו"ד שם) שכתבו שאינו מוכרח, די"ל דרע"א והפמ"ג לטעמייהו אזלי, דהפמ"ג (שפ"ד סי' צו סק"ב) ס"ל דבחורפא אלף טעמים לא מהני והו"ל כבעין, וא"כ אף בנתבשל דבר חריף בקדרת בשר אסור לאכול אחריו גבינה, משא"כ רע"א שם השיג עליו וס"ל דלא נתחזק יותר ממה שהיה בכלי ואינו כבעין, ושפיר ס"ל דשרי לאכול אחריו גבינה. ע"ש. גם בס' מור ואהלות (אוהל ברכות והודאות סי' ל"ט סוף ד"ה ועוד) הביא ד' הפמ"ג שהחמיר וכ' ע"ז,

וכמדומה שכן נהגו העולם להקל אף בבשלו חריף בקדירת בשר לאכול אחריו גבינה תיכף. וכן להיפוך. ע״ש. והו״ד בדרכי תשובה (ס״ק מב).

ולדינא נראה שיש להקל בנ״ד מס״ס, שמא כהראשונים שסכין שאין בה שמנונית לא נאסרה בחתך בה בצל, דדוקא בסכין שיש שמנונית טוחה על פניה אסרו, ושמא כהראשונים דבצל לא חשיב דבר חריף, ושמא כהתוס׳ שאחר בשר מהני סילוק סעודה, ושמא כהפוסקים בנ״ד דשרי לאכול אחר בשר דבר חריף שקבל טעם חלב. וכ״כ בשו״ת עמק התשובה ח״ו (סי׳ שיא) שכיון שאין טועמים טעם חלב סומכים להקל ואין חוששין. וסמך דבריו על הרע״ק הנ״ל שא״צ המתנה בבצל שבלע טעם בשר. ע״ש. ולא ס״ל החילוק הנ״ל. וכן כתב בס׳ תשובות והנהגות ח״א (סי׳ תלג) שחולקים על הפמ״ג, והעולם נוהגים להקל בזה. ע״ש. וע״ע לו בס׳ אורחות הבית (פ״ז סכ״ה). וכ״כ בקובץ מבית לוי (יו״ד עמ׳ לה ס״ח) בשם הגר״ש ואזנר. וע״ע בס׳ דבר חריף (פ״א ס״ט וס״ק מד). וכ״כ להקל בהוראה ברורה (סי׳ פט סק״מ ובביאוה״ל הארוך בסוה״ס ד״ה שלא לאכול) שהאוכל בשר מותר לאכול לאחמ״כ בצל שנחתך בסכין חולבת נקיה, וע״ע בקונטרס ישיר ישראל (עמ׳ פו). [וע״ע בקובץ בית אהרן וישראל כסלו תשס״ט עמ׳ קכ) שכ׳ שיתכן שלא החמיר בזה הפמ״ג אלא לטעמיה דפליג על הש״ך בשיירי קדירה דבעי המתנה, אך לדידן דקי״ל כהש״ך יש להקל אף בזה. והעלה כן לדינא דאחר בשר מותר לאכול בצל שנחתך בסכין חלבי. ע״ע. ודו״ק].

סוכר וקפה במקומות ציבוריים

ט. ולענין צנצנות סוכר וקפה המונחים במקומות ציבוריים ולעיתים משתמשים בהם עם כפיות המלוחלחות בחלב, יש להקל ליטול מהם אף לאדם שאכל בשר ונמצא בתוך שש שעות לאכילתו. דבודאי יש ששים בתה כנגד החלב, וקי״ל שאף בהיתר בהיתר יש ביטול. ואין לחוש מדין ביטול איסור לכתחלה. ועי׳ בש״ך (סי׳ צט ס״ק כב) שכ׳ שטיפת חלב שנפלה במים ויש בהם ששים כנגדה, מותר לכתחלה לתת לאחמ״כ בתוך בשר. ע״ש. ואף הראשון המשתמש בכפית המלוחלחת בחלב י״ל דאין לחוש להחמיר דהוי ספק ביטול היתר בהיתר, דאין זה ודאי שאחריו ישתמש אדם אחר סעודת בשר. וגם אין כוונתו לבטל (ועי׳ בש״ע סי׳ פד סי״ג). ועי׳ בשדי חמד כללים (מע׳ א אות א ד״ה וביטול). וכ״כ להקל בד״ז בשו״ת עמק התשובה ח״ד (סי׳ נט). וכ״פ בשו״ת שבט הקהתי ח״א (סי׳ רכ). וע״ע לגיסי הרה״ג ר׳ אביה חדוק בקונט׳ בית רחמים (ס״ס ג) ולהגאון ר׳ חיים ברגיג בקובץ ויען שמואל חי״ח

(סי׳ מ) ובס׳ הלכות בשר בחלב (עמ׳ עג) ובשו״ת ויען הכהן ח״ב (סי׳ ט) ולידי״נ הרה״ג שלום דרעי בס׳ אגרות שלום ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה כד גליון ב׳ עמ׳ קכב) מ״ש בטעם ההיתר בזה.

ביצה שנתבשלה בקליפתה עם בשר

י. ולענין ביצה שנתבשלה בקליפתה עם בשר, דבפשטות יש להחמיר ע״פ מ״ש מרן בש״ע יו״ד (סי׳ צה ס״ב) שביצה שנתבשלה במים בקדירה חולבת, מותר לתת אותה בתוך התרנגולת אפילו לכתחלה. אבל אם נתבשלה בקדירה עם בשר, ואפילו בקליפה, אסור לאכלה בכותח. עכ״ל. ולפ״ז נראה שדין הביצה כתבשיל בשר שיש להמתין שש שעות אחר אכילתה. וכ״פ בס׳ ילקוט יוסף (או״ה ח״ג סי׳ פט סל״ד), אך בהערה כ׳ שיתכן שמרן יודה שמותר לאכול אחר הביצה גבינה. ומ״מ למעשה יש להחמיר. ע״ש. ועי׳ בס׳ הרי יהודה ח״ב (חיו״ד סי׳ ג) שהאריך לצדד להקל בזה, אך אף איהו סיים שלא מלאו לבו להקל בדבר כי כשפלפל עם חכמי בית מדרשו נטו קו מסברתו. ע״ע. וכ״פ במקור נאמן ח״א (סי׳ תקצא) להחמיר. וכ״כ בשו״ת דברי דוד טהרני (ח״ב סי׳ טו) ובשו״ת דברי בניהו ח״ה (סי׳ יג). וכ״כ בשו״ת ברכת יהודה ח״ו (חיו״ד ס״ס ג) שצריך להמתין שש שעות. (וחזר בו ממ״ש במכתבו הנדפס בס׳ הלכתא מאורייתא עמ׳ א׳ שסו להקל שא״צ המתנת ו׳ שעות). וע״ע בשו״ת מעדני מלכים (סי׳ צד).

כוסכוס שנתבשל ע"י אדים וזיעה מסיר בשר

יא. ולענין כוסכוס שנתבשל מעל סיר בשר, לכאו׳ אסור לאכלו בחלב, ע״פ מ״ש מרן בש״ע יו״ד (סי׳ צב ס״ח) שמחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלעת בקדרה ואוסרתה. והכא נמי הזיעה עולה ונבלעת בכוסכוס ונותנת בו טעם בשר. אך לענין המתנה נחלקו בזה כמה חכמים בדורנו אם חשיב כתבשיל של בשר שנהגו בו להחמיר, ואם יש לנו להוסיף חומרא במנהג שלא מצינו בהדיא שהחמירו בו. והנה הרדב״ז בתשובה ח״א (סי׳ רי) כתב שכוסכוסו שנתנו אותו על פי קדרה של בשר לקלוט הבל הקדרה כמנהג, מה שקבל מן הבשר לא נקרא טעם אלא ממשו של איסור שכל זיעה היוצאת על ידי בישול הוי כעיקרו של דבר. וכן הו״ד בערך השלחן יו״ד (סי׳ צה ס״ק יא). ומבואר דס״ל שאסור לאכלו בחלב משום שנעשה כבשרי. וכ״כ מדנפשיה הגר״ש משאש בשו״ת ובתבואות שמש (חיו״ד סי׳ ה) שאסור לאכלו בחלב. אך לא הצריך המתנה. [וע״ע לו בשו״ת שמש ומגן ח״א חיו״ד סי׳ יד]. וכן מבואר עוד בס׳ אשרי האיש (חיו״ד ח״א פ״ז ס״ח). (אך לא ביאר דין המתנה). וע״ע בס׳ משיב נפשי מימון (חיו״ד סי׳ ב). וע״ע בס׳ ברית כהונה (חיו״ד מע׳ א אות ב).

ולמרן ראש הישיבה שליט״א בהערותיו על ספר ברית כהונה (שם). ועי׳ בשו״ת פרי הארץ ח״ב (חיו״ד סי׳ יד). ואכן מצינו להגרי״ח בספר בן איש חי (שנה ב׳ פרשת שלח אות י״ג) שכ׳ שביציים שנותנים בקדרה שיש בה חמין של שבת, וסודרים אותם על הכסוי של הקדרה מסביב, ומתבשלים מחום הקדרה שהיא על האש, שיש בה בשר חמין, אין צריך להמתין שש שעות, ואין צריך הדחה וקנוח, והמחמיר לעשות הדחה וקנוח בזה, תבוא עליו ברכה. וע״ע לו בשו״ת רב פעלים ח״ג (חאו״ח סי׳ יג). וע״ע בס׳ קנין יורה דעה (עמ׳ ל) שכ׳ שקוגל שחיממו עם בשר בתנור, או שהניח תבנית קוגל ע״ג סיר בשרי, שזיעת הבשר נכנסת ישירות לתבנית הקוגל, באש״א מבוטשאטש (או״ח סי׳ קעג) כ׳ שמעיקר הדין זיעה ל״ח כבשר וא״צ המתנה. והמחמיר תע״ב. ע״ש. וכן פסק בשו״ת שבט הקהתי (ח״א סי׳ ריז) שקדרה עם תבשיל פרוה שהניחה על קדרה עם בשר חם, האוכל מקדרה א״צ להמתין ו׳ שעות עפ״ד הש״ך הנ״ל. וע״ע שם. אך לא מיירי בסיר מנוקב כנ״ד. וכן ראיתי בס׳ ילקוט יוסף (או״ה ח״ג עמ׳ תכח סעי׳ מא) שכ׳ ג״כ להקל כד׳ שבט הקהתי הנ״ל. אך הדגיש דמיירי בקדרה שאינה נקובה. ע״ש. וכן ראיתי בס׳ הלכות בשר בחלב (עמ׳ סט) שכ׳ בשם הגר״ע אוירבאך והגרש״ק הכהן גרוס שא״צ להמתין שש שעות, ועדיף מד׳ הפת״ש (סי׳ פט סק״ז). וכ״כ בס׳ אהל יעקב (עמ׳ קפה) בשם השבט הלוי והגר״ח קנייבסקי להקל שא״צ להמתין שש שעות. וע״ע בשו״ת הרי יהודה ח״ב (חיו״ד סי׳ ג) ובמה שהשיבו בזה כמה חכמים בדורנו לשאלת ידידי הרב מרדכי חיים נר״ו ונדפס בסו״ס הלכתא מאורייתא. ומאידך כמה חכמים הורו להחמיר בזה להצריך המתנת שש שעות. וכ״כ בקונט׳ בית רחמים (סי׳ יד), והחמיר לפ״ז אף בכוסכוס שנתבשל על סיר בשר שאסור לאכלו עם דגים. ע״ש. [ובחילוק בין סכנתא בדגים לבשר ע״ע בס׳ עצי חיים חיו״ד סי׳ ט׳]. וכ״כ הרה״ג ר׳ אדיר הכהן בשו״ת ויען הכהן ח״ב (סי׳ ו) ובקובץ ויען שמואל חי״ט (סי׳ סח) שצריך להמתין ו׳ שעות, ומ״מ אם נתבשל הכוסכוס על אדי דגים מותר לאכלו בחלב. ע״ע. [מיהו מה שדימה בפשיטות לדין זיעה מאפרוח, יש מקום לחלק בין הנידון שם בזיעה בדבר האסור מדינא, לנ״ד דהכא תבשיל בשר הוא חומרא, ואין הכרח שנהגו להחמיר אף בזיעה, ואפשר שזיעה העולה מתבשיל בשר הוי כשיירי תבשיל בשר שמצינו שהיקלו בזה הש״ך והאחרונים ולא אמרו דלא פלוג רבנן ואסרו בכל תבשיל, וא״כ אף בזה ייתכן דפלוג ופלוג ולא נהגו להחמיר בזיעה]. וכ״כ בשו״ת ברכת יהודה ח״ו (חיו״ד סי׳ ג) וח״ז (חיו״ד סי׳ ג) להחמיר. ועי׳ לידי״נ הרה״ג ר׳ אליהו פנחסי נר״ו בס׳ הכשרות למעשה (עמ׳ צד) שכ׳ להשיב

ע"ז שאין זה בגדר תבשיל של בשר, ומ"ש העה"ש (סי' צה ס"ק יא) להחמיר בכוסכוסו, היינו בנמצא ע"ג קדירת בשר ממש, אולם ע"ג מרק שיש בו בשר אינו נעשה כבשרי שטעון המתנת ו' שעות. ע"ש. וי"ל בזה ואכמ"ל.

ועכ"פ על פי האמור השבתי על מה שעוררני ידי"נ שא"ב הרה"ג ר' אליה בוכריץ שליט"א על סיר כוסכוס שנתבשל על סיר עם בשר ומרק, וסיר הכוסכוס מחורר ומקבל טעם מהבשר שתחתיו, האם מותר לאכול הכוסכוס בתשעת הימים.

והנה מדינא דגמרא מותר לאכול בשר בתשעת הימים, ורק בסעודה המפסקת בערב תשעה באב אסור, כמבואר בגמרא סוף מסכת תענית. ומ"מ אסרו הפוסקים. והנה מרן בשלחן ערוך (סי' תקנא ס"י) כתב שמותר לאכול תבשיל של בשר בתשעת הימים. אך האחרונים כתבו שנהגו להמנע גם מתבשיל של בשר.

אולם אם הכין הבשר והכוסכוס לצורך שבת שמותר לאכול בה בשר, הנה מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תקנא סק"ו) כתב שמותר לאכול הבשר גם אחר השבת. והאריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' מ) והעלה שהמיקל י"ל ע"מ שיסמוך, ובפרט בסעודה רביעית לרגיל לאכול בסעודה רביעית. ע"ש. ושנ"ה פרקו בחזון עובדיה ארבע תעניות (עמ' קעז והלאה). וכן הורה מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א בשיעורו הנדפס בגליון בית נאמן (אב תשע"ט). ואף למחמירים בזה, נראה שיש להקל בשיירי תבשיל של בשר, מאחר וכל תבשיל של בשר אינו אלא מנהג שמרן בהדיא כתב בזה להקל, לפיכך לכל הפחות בנשאר מתבשיל של בשר יש להקל. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג (פכ"ו ס"ז) שתבשיל בשר שנשתייר משבת שרי, דתרי חומרי לא מחמרינן. וע"ש. ולפ"ז נראה שאף כוסכוס שנתבשל לשבת חזון, מותר לאכול מהכוסכוס אחר השבת.

ונראה עוד שאפילו הכינו הכוסכוס על סיר הבשר בתוך תשעת הימים לצורך יולדת או קטנים וכדומה יש להקל לאכול הכוסכוס ע"י שיטעם בתחלה מעט מהכוסכוס בכף ויבדוק אם יש טעם בשר, ואם אין טעם בשר שרי לאכול כולו. וכן כתב בהדיא המשנ"ב בשער הציון (סי' תקנא ס"ק סח), בשם הרב פרי מגדים, שאף אם אין בתבשיל של בשר ששים כנגד הבשר, כל שקפילא ישראל טועם ואין בו טעם בשר שרי. וטעימה כה"ג אפשר דשרי. ע"כ. ולפ"ז ק"ו בנ"ד בכוסכוס שאף אם נחשיבו כתבשיל בשר, מ"מ יש להקל בטעימת ישראל. ובעיקר הדבר צ"ע אם שייך מנהג להחמיר בזיעה העולה מבשר, שאפשר שלא נהגו אלא בתבשיל שנתבשל עם הבשר ממש. ועי' להרה"ג רבי משה מימון בשו"ת הלכה למשה

(חאו״ח סי׳ מג אות ג) שכ׳ להקל במרק עוף בתשעת הימים, כי יש כאן רק טעמו ולא ממשו. וע״ע שם. ומרן הגר״ע יוסף בחזון עובדיה ארבע תעניות (עמ׳ קעד) כ׳ שאבקה שנעשית ממרק עוף בשרי ושופכים עליה מים חמים ונעשית למרק, נ״ל שיש להקל בה בימים אלו, כי הבו דלא להוסיף עלה. ורמז לשו״ת הלכה למשה מימון (סי׳ מג. כצ״ל) הנ״ל. ע״ש.

מסקנא דמילתא:

א. מעיקר הדין תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו גבינה. אך מנהג ישראל קדושים להחמיר להמתין אחר אכילת תבשיל של בשר שש שעות. ומכל מקום אם לא אכל תבשיל של בשר אלא אכל מאכל פרווה שנתבשל בקדרה שנותרו בה שיירי תבשיל של בשר, אין צריך להמתין שש שעות, אף אם אין ששים כנגד שיירי התבשיל. [ויש שהיקלו אף אם נתן בידים מעט תבשיל של בשר על מאכל פרווה. ויש מחמירים].

לפיכך מי שנטל אורז או תפוחי אדמה או ביצים וכדומה בכף שאינה מקונחת משיירי החמין או משאר תבשיל של בשר, אין לאכול המאכל הפרווה עם גבינה, אך לאחר אכילתו אין צריך להמתין שש שעות.

וכן יש להקל באורז שהניח עליו חתיכת בשר ושוב נטלה ונותרו מעט שיירי רוטב הבשר, אין צריך להמתין שש שעות.

ויש אומרים שהוא הדין לשמן שטיגנו בו שניצלים ולאחר מכן טיגנו בו צ׳יפס או פלאפל, שהאוכל מהצ׳יפס או הפלאפל אין צריך להמתין שש שעות. ויש מחמירים.

ב. ביצה בקליפתה שנתבשלה בסיר החמין עם הבשר, צריך להמתין אחר אכילתה שש שעות.

ג. צנצנות סוכר וקפה במקומות ציבוריים שמשתמשים בהם עם כפיות המלוחלחות בחלב, יש להקל ליטול מהם אף לאדם שאכל בשר ונמצא בתוך שש שעות לאכילתו.

ד. בצל ושאר דברים חריפים שנחתכו בסכין בשרי בן יומו, אף שאסור לאוכלם עם חלב, מכל מקום אין צריך להמתין אחר אכילתם שש שעות. וכן יש להקל איפכא, שמי שאכל בשר וצריך להמתין שש שעות לאכילת מאכלי חלב, מותר לאכול לימון שנחתן בסכין חלבי בן יומו. וכן לאכול מאכל חריף שנתבשל בקדרה חלבית בת יומה.

ה. כוסכוס שנתבשל מעל סיר בשר, אסור לאכלו בחלב. ולענין המתנה נחלקו בזה חכמי דורנו אם חשיב כתבשיל של בשר שנהגו בו להחמיר. ועכ"פ אחר ראש חודש אב שאסורים באכילת בשר ותבשיל בשר, אם הכינו כוסכוס לצורך יולדת או קטנים וכיו"ב ונותר מהכוסכוס יש להקל שיטעם ישראל מכוסכוס ואם אין בו טעם בשר יש להקל בפשיטות לאוכלו. וקל וחומר שיש להקל בזה בכוסכוס שנותר משבת חזון, שמותר לאוכלו אף ללא בדיקה.

סימן נו

כוס משקה פרוה ממכונת משקאות חלביים

לידי"ן הנעלה, אשר מגדיל תורה ומאדיר, מעמיק ומחדש באופן נדיר, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה בדבר המצוי כיום שיש מכונות משקאות שמוכרים בהם משקאות חלביים וגם משקאות פרווה, והנה אדם שאכל סעודת בשר וצריך להמתין שש שעות לאכילת חלב, האם מותר לשתות משקה פרווה ממכונות אלו, כי באותו הצינור שעובר המשקה הפרווה עובר גם המשקה החלבי ואפשר שקודם שקנה המשקה הפרווה קנה אדם אחר משקה חלבי ונותר בצינור טיפות חלב. ושמעתי באומרים לי שמחמת כן יש שמכונות משקאות שכתבו עליהם "בחזקת חלבי", להורות שלאדם שאכל מאכלי בשר יש להמנע משתיית המשקאות שהם "פרווה".

אולם נראה ברור דשרי, דבודאי יש ששים כנגד הנך טיפות מועטות של החלב, ובטלי במיעוטייהו. אך לכאו' היה מקום לדון ממאי דקי"ל בביצה (ד.) ובש"ע יו"ד (סי' צט ס"ה) שאסור לבטל איסור לכתחלה, והכא כשמזמין כוס פרווה ועי"כ יתבטל החלב בששים לכאו' יש מקום לאסור. וגם בזה נראה פשוט דשרי משום שאינו מתכוין כלל לבטל האיסור. וכיו"ב מצינו בש"ע יו"ד (סי' פד סי"ג) דבש שנפלו בו נמלים, יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו. והייינו טעמא דאין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, משום שאין כוונתו אלא לתקן הדבש. וכמבואר בב"י. ע"ש. והכא נמי כן הוא שאין כוונתו אלא להוציא המשקה הפרווה. וא"א בענין אחר להוציא המשקה. ועי' בט"ז יו"ד (סי' צט סק"ז). וע"ע בס' בן אברהם אבוקארא (סי' נ אות יח). וק"ו היכא דאינו יודע בבירור אם האדם שקנה המשקה לפניו שתה משקה חלבי, שיש כאן ספק ביטול איסור, עי' ביו"ד בסימן פד סי"ד. וק"ו אם אינו בתוך סעודת בשר רק אחרי הסעודה שיש כאן ס"ס, שמא כדעת התוספות שלא בתוך אותה סעודה בשר מותר, ואת"ל כדעת הרמב"ם ודעימיה מ"מ שמא לא שתה לפניו משקה חלבי רק משקה פרווה.

ועוד שאין זה ביטול איסור כלל אלא ביטול היתר בהיתר. ועי' להרמ"א בסימן צט (סוף ס"ו) שטיפת חלב שנפלה למים מותר לתת המים בבשר.

ועי׳ בש״ך שמותר לכתחלה לתת טיפת חלב במים לבטלה בעודם היתר. ועי׳ בהגהות רעק״א. [ופלפלו בזה אחרונים רבים. ועי׳ בס׳ ערך השלחן (סי׳ צה סק״ח) שכ׳ בכעין נ״ד בדגים שנתבשלו עם בשר ויש ביטול איסור לכתחלה בחלב. אך באבני צדק (סי׳ צה סק״ו) דחאו. וע״ע להרב המגיה בס׳ ויאמר בועז (סי׳ צט ס״ק מט) שהאריך בזה].

וכעת אמר לי ידי״נ שא״ב הרב ברק כלפון נר״ו שבירר הדבר אצל מפעיל מכונת משקאות כזו ואמר לו שיש צינור נפרד לכל משקה, והצינורות שיוצאים מהם המשקאות הפרווה לא יוצאים מהם כלל משקאות חלביים. ולפ״ז אין כאן מקום להחמיר כלל. ואף אם אין הדבר בכל המכונות, מ״מ כשאדם אינו יודע אם המציאות כן במכונה שלפניו יש לנו ספק נוסף להתיר.

ואחד מבני החבורה אמר להתיר עפ״ד הש״ך (בסי׳ פט ס״ק יט) ששיירי בשר בקדרה אינם טעונים המתנה כלל, והכא נמי שיירי החלב בכוס המשקה אינם אסורים בהמתנת שש שעות. עכ״ד. ולכאו׳ יש לחלק, דהתם אין דין המתנה אחר אכילת שיירי תבשיל של בשר, אך הכא שאכל בשר וחייב להמתין שש שעות מה בכך אם אוכל חלב הרבה או מעט שיריים הא לא פלוג רבנן בגזירתם. אולם לפום קושטא נחלקו בזה האחרונים. ועי׳ בסימן הקודם. ואכמ״ל.

[וע״ע בשו״ת מעשה חושב ח״ה (סי׳ יז) ובס׳ הלכות בשר בחלב ובס׳ קנין יורה דעה (עמ׳ שא) ובס׳ אבני דרך חי״א (סי׳ קיז) ובש״ע כהלכה וייל (עמ׳ יד) ובס׳ מנחת אמת גרוס (פי״ט הע׳ ז). וראיתי בשם הגר״א נבנצל שהעיר על הס״ס שמא השתמש בחלבי ושמא יש ששים, דהיכא שרואה אדם לפניו שהוציא משקה חלבי צ״ע אם יש להקל. ע״ש. אולם לפי האמור יש ספק נוסף שמא הצינורות נפרדים, וספק שמא יש ששים כנגד מעט החלב שנותר בצינור].

לפיכך נראה שבמכונות משקאות שמוכרים בהם משקאות חלביים וגם משקאות פרווה, מותר לאדם שאכל סעודת בשר וצריך להמתין שש שעות לאכילת חלב, לשתות משקה פרווה ממכונות אלו.

ומטע״ז אין צורך לכתוב על גבי מכונות המשקאות ״בחזקת חלבי״, כי אף מי שאכל סעודת בשר מותר לו לשתות מהמשקאות שאינם חלביים.

סימן נז

עוף שקיבל טעם חלב, ונכנס לסיר עם תבשיל אחר, האם משערים כנגד כל העוף

לידידי היקר מיחידי סגולה, אשר פועל במשך שנים רבות להרים קרן התורה על ידי שאלות אקטואליות וחיבור ספרים רבים בכל מקצועות התורה, הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח. אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה בעוף שקיבל טעם חלב, ונכנס לסיר עם תבשיל אחר, האם משערים כנגד כל העוף.

הוכחה דאמרינן חנ"ן ושוברה בצידה

א. לכאו' היה נראה להוכיח דאמרינן חנ"ן אף באיסור דרבנן, ממאי דאשכחן בחולין (קח סע"א) דפריך ומי אמר רב אפשר לסוחטו אסור, והאיתמר כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב אמר רב בשר אסור וחלב מותר, ואי ס"ד אפשר לסוחטו אסור חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא. ופירש"י, הרי חלב מעט שנבלע בבשר נעשה נבילה שהרי נאסר, וכשחזר ונפלט בשאר החלב הו"ל מין במינו חלב אסור בחלב היתר ורב אית ליה מין במינו לא בטיל. ע"ש. ומסיק דמיירי בשקדם וסילקו קודם שנח. וכן פסק מרן בש"ע (רס"י צב): כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב רותח ולא קדם וסילק הבשר קודם שתנוח היורה מרתיחתה, פולט הבשר החלב שבלע, אע"פ שטעמו העובד כוכבים ואין בו טעם כלל, אסור אלא אם כן יש בו ס'. ע"כ. וקשה דהא אין כאן איסור כלל מדאורייתא, כי החלב שנבלע בבשר שהה זמן מועט, ובגמרא (קח:) איתא באיזה בישול אמרו [שאסור מה"ת ולוקה עליו], בבישול שאחרים אוכלים אותו מחמת בישולו, ופירש"י דהיינו שנתבשל כל צרכו. ועי' להריטב"א (ד"ה שאחרים) שכתב דכל צרכו היינו כמאב"ד. וכ"פ הפר"ח (סי' פז סק"ג) והאח'. ובנ"ד הבשר לא שהה אפי' כמאב"ד, כי הבשר טעון בישול רב כנודע וכדמוכח בשבת (מב:). ולפ"ז הכא שסילק אחר זמן מועט ע"כ אינו נאסר מדאורייתא רק מדרבנן, ואפ"ה אמרו שנעשה החלב נבילה, ומוכח דאף בדרבנן אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה. אולם נראה דאי משום הא לא איריא, דאע"פ שהבשר מתבשל בזמן רב מ"מ החלב מתבשל בזמן מועט ומקבל טעם בשר, ולפיכך החלב נאסר ונעשה נבילה. וכ"פ בישועות יעקב (סי' פז פיה"א סק"ב) והפמ"ג (בפתיחה להל' בב"ח) דהחלב נאסר מה"ת תיכף.

ע"ש. וכן ראיתי בכנפי יונה (סי' פז, דף סד ע"א) שכ' דלענין איסור בישול ודאי אף בפחות ממאב"ד נאסר, וכדאשכחן דעירוי מבשל וכן בנפל צונן לתוך חם, ובהדיא אמרו לענין שבת דעירוי אינו מבשל לבישרא דתורא ואפ"ה כתבו אי אפשר דלחלוחית שבבשר אינו מתבשל פורתא. וה"נ א"א שלא יתבשל פורתא ויאסר מדאורייתא. והתם בחולין קאי לענין שיעור מצומצם חצי זית בשר וחצי זית חלב דכל דלא בשיל ליה כשיעור שאחרים אוכלים אותו א"א דליכא מקצת דלא בשיל ובציר ליה שיעורו. ע"ש. וכ"פ ביד יהודה (פיה"א סק"א ד"ה מעתה) דהחלב בודאי מתבשל תיכף. וע"ש. וכן ראיתי בכרתי ופלתי (סי' צב סק"ג) שהקשה על הגמ' בחולין דהא בדרבנן לא אמרי' חנ"ן, והביא דברי ה' כנפי יונה הנ"ל, וסיים ויפה דיבר ושפתים ישק. ע"ש. וע"ע בס' דרכ"ת (סי' פז סק"ג) דתיכף נאסר החלב. ע"ש. וע"ע בהגהות יד אברהם (רס"י פז ד"ה והוציא אכילה) שכתב שלפ"ד הפלתי נתיישבה קושיית המשנה למלך (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח) עמ"ש הרמב"ם כלאי הכרם ובב"ח אסורים אפי' שלא כדרך הנאתו. וע"ש. ואמנם לעומת כל האחרונים הנ"ל שכתבו שהחלב נאסר מן התורה לפי שמתבשל תיכף, ראיתי בחידושי החתם סופר (חולין קח: ד"ה גדי) שכתב שאף למסקנא בסוגיא התם נראה דהיינו טעמא דתלה הכתוב לחלב בבישול הגדי לומר שלא נעשה בשר בחלב מדאורייתא עד שנתבשל הגדי כ"כ עד שאחרים אוכלים אותו, אבל בבישול החלב לא סגי אע"פ שממהרת להתבשל. ע"כ. ומבואר דפליג על כל האחרונים הנ"ל וס"ל דאף שנתבשל החלב תיכף, מ"מ אינו נאסר מן התורה רק כאשר נתבשל הבשר ג"כ. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתה אמאי אמרי' בגמ' דהחלב נעשה נבילה הרי לא נאסר מדאורייתא רק מדרבנן, ומוכח דאמרינן חנ"ן בדרבנן. והיה מי שאמר לתרץ ע"פ מאי דאיתא בש"ע או"ח (סי' שיח ס"י) וביו"ד (סי' סח ס"י) שעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה, והיינו טעמא לפי שמבשל כמאכל בן דרוסאי ולדעת מרן אף בישול כמאב"ד אסור מן התורה, וא"כ נתינה בכלי ראשון ודאי דעדיפא מעירוי מכלי ראשון, ולכן הבשר שבכלי ראשון בודאי מתבשל מתחילה כדי קליפה וא"כ נאסר תיכף בתחילה הבשר וגם החלב מדאורייתא. עכ"ד. אולם הא בורכא, דהא הרא"ש גופיה שפסק בפרק כירה (סי' טז) כרבינו תם שעירוי מבשל כדי קליפה, [וכן פסק מרן בש"ע הנ"ל], איהו גופיה כתב (בסימן יז) להוכיח מהגמ' (שבת מב:) מילחא צריכא בישולא כבישרא דתורא ולפיכך מותר ליתנו בכלי ראשון, וז"ל: ומשמע דבישרא דתורא לא בשלה בכלי ראשון ומותר לתת בשר חי לתוך כלי ראשון שהעבירוהו מעל האור. וכו'. ומ"מ נהי דבשר אינו מתבשל

הלחלוחית והדם והמלח שבתוכו מתבשל ונבלע בבשר ואסור. ע״כ. וכן פסק מרן בש״ע (סי׳ שיח ס״ט) כלי ראשון אפי׳ לאחר שהעבירוהו מעל האש מבשל כל זמן שהיד סולדת בו, לפיכך אסור ליתן לתוכו תבלין, אבל מלח מותר ליתן לתוכו כיון שהעבירוהו מעל האש דצריכא מילחא בישולא כבשרא דתורא. ויש מי שאוסר לתת לתוך כלי זה בשר מלוח אפילו הוא של שור. ע״כ. ומוכח דהבשר אף בכלי ראשון אינו מתבשל [ומ״מ בשבת כ׳ מרן שיש מי שאוסר (והוא הרא״ש הנ״ל) ליתנו בכ״ר משום שמבשל הלחלוחית]. ולפ״ז אם מותר ליתן הבשר לכתחילה בכלי ראשון ק״ו שמותר לערות עליו מכ״ר ומה שאמרו שעירוי מבשל כדי קליפה על כרחך דלא איתמר על בשר בהמה, וא״כ אף אי נימא שהיורה של חלב דאיתמר בגמ׳ מיירי ביורה שעל האש מ״מ אין הכרח דבתחילה התבשל כדי קליפה. ואי מיירי בבשר עוף דקיל להתבשל טפי, הא בישול עוף בחלב אינו אסור אלא מדרבנן כמ״ש מרן בש״ע יו״ד (סי׳ פז ס״ג), והדרן למאי דקשיא לן מעיקרא דמוכח דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן. ונפל פיתא בבירא. ולשיטת החת״ס תיקשי הכי על הרמב״ם שפסק דלא אמרי׳ חנ״ן בדרבנן (עי׳ בפ״ט ממ״א הכ״ה – כז), ואפ״ה פסק שהחלב נאסר תיכף ונעשה נבילה. וצ״ע[א].

הוכחה מהירושלמי דאמרי׳ חנ״ן ושוברה בצידה

ב. ברם קושטא קאי דלכאו׳ יש להוכיח עוד ממאי דגרסי׳ בירושלמי (ערלה פ״ב ה״ג) גריסים של תרומה שנפלו (ונתבשלו) עם עדשים של חולין ויש בהם בנותן טעם, ריבה עליהם עדשים של חולין מותר. עד כמה ירבה, תפלוגתא דרבי ורבי ישמעאל בי רבי יוסי, על דעתיה דרבי דו אמר עד שירבו על כולהון, על דעתיה דרבי ישמעאל בי רבי יוסי דו אמר עד שירבה על הנופלים. ע״כ. והיינו דלרבי מאחר והגריסים והעדשים נתערבו נעשו נבילה ובעינן שירבה כנגד כל התערובת, ורבי ישמעאל ב״ר יוסי ס״ל דל״א שנעשה נבילה ולכן א״צ לשער אלא כנגד הגריסים של תרומה. ומוכח דלדעת רבי אמרי׳ חנ״ן אף בתרומה, וקי״ל דהלכה כרבי מחבירו. והרי תרומת גריסים אינה אלא מדרבנן לרוב הראשונים, ואפ״ה קאמר רבי בהו חנ״ן ומוכח דאף בדרבנן אמרי׳ חנ״ן. וכעי״ז הוכיח הפר״ח (סי׳ צב ס״ק יד) דאמרי׳ חנ״ן בשאר איסורים, והקשה על רבינו אפרים ודעימיה והמחבר שנמשך אחריהם, שנעלם מעיני כולם הירושלמי דערלה. והיא ראיה מכרעת שאין להרהר אחריה.

א. ועכ״פ הקושיא רק על דברי החת״ס בחידושיו. אך לדעת רוב האחרונים שהבאנו לעיל שפסקו דהחלב נאסר תיכף, ניחא שפיר דליכא להוכיח מהכא דאמרינן חנ״ן בדרבנן.

ע"ש. ועי' בס' יד יהודה (סי' צב בפיה"א ס"ק יח) שהקשה על הפר"ח דהא כל עיקר סמיכותו לפסוק בכל האיסורים חנ"ן היא ממ"ש דמכולן נעלם הירושלמי דגריסין של תרומה, והא תרומות כל שאר דברים אינה אלא מדרבנן, ואף דהרמב"ם ס"ל דהוי מדאורייתא, מ"מ אף להרמב"ם כל תרומה בזה"ז דרבנן. עכת"ד. וע"ע במנחת אלימלך (סי' צב ענף ט). ושוב מצאתי להגאון רבי יהודה אשכנזי בס' קהל יהודה (סי' צב, דף ט ע"ב) שכ' להוכיח מהירוש' הנ"ל דאמרי' חנ"ן בדרבנן, לשיטת הראב"ד ודעימיה דאין תרומות ומעשרות מה"ת אלא דגן תירוש ויצהר. ע"ש. וכן ראיתי למהרא"ל צינץ בס' חידושי מהרא"ל (הל' בב"ח ס"ס צב) שכ' להוכיח דאמרי' חנ"ן בדרבנן מהירוש' הנ"ל, ושגם הרמב"ם לא השגיח לראות דברי הירוש' הזה ולכן פסק דל"א חנ"ן בדרבנן, וזה ראיה ברורה והכרחית ואין צורך ברבות הראיות. וכן עיקר. ע"ש. אולם כבר העיר בכו"פ (סי' צב סק"ט) על הפר"ח דלק"מ מהירושלמי, דהא רבי ס"ל בחולין (קח:) מין במינו לא בטיל, ואי חתיכה עצמה נעשית נבילה הא הוי מין במינו, ונראה דס"ל לרבי דחד בחבירתה לא תליא, כדעת הרשב"א (בתוה"א ב"ד ש"א ד"ח ע"א) דאף דאין חנ"ן מ"מ אפשר לסוחטו אסור, וא"כ הנך עדשים נאסרו מתחילה מגריסין ושוב אין חוזרים להתירן, ואף דמרבה עליהם עדשים לבטל טעם גריסים, מ"מ גופן של עדשים אסורים, ולכך מצריך רבי שירבה עליהם כדי לבטלן חד בתרי כי גופן של עדשים אסורים, דהם בלועים גריסים וצריך לבטלם חד בתרי, ולא שייך מין במינו לא בטיל, דכיון דאין חנ"ן אף ר"ת מודה דהוי אינו מינו ובטל. וריי"ש ברבי יוסי ס"ל אפשר לסוחטו מותר, ולא נאסרו עדשים וסגי לבטל טעם גריסין. ולפ"ז דהא דמצריך ריבוי לעדשים לא לטעמם כי טעמם של תרומה הם גריסים, אבל אין נעשה נבילה, רק מחמת אפשר לסוחטן אסור הו"ל מין במינו. ודברי רבי נכונים. ע"ש. וכ"כ בערוה"ש (סכ"ד) לתרץ הירושלמי כדברי הכו"פ. ע"ש. וגם בפרי תואר (ס"ק יא) העיר ע"ד הפר"ח, דמ"ש שמכולם נעלם ד' הירושלמי נראה דמהש"ס דידן הוכרחו לקיים פעמים שאתה מתעלם וכו'. והאריך בזה לתרץ הקושיא מד' הירושלמי, וסיים, אשר על כן מכל הני מילי דכתיבנא אין לדחות פסקא מהירוש'. וע"ש מאי דתריץ יתיב. ובס' כנפי יונה (סי' צב ד"ה ובאמת) תירץ דברייתא דהירוש' פליגא אסתם מתני' דערלה דס"ל דאין המדומע ואין המחומץ ומים שאובים פוסלים אלא לפי חשבון, והו"ל סתם במתני' ומח' בברייתא דאין הלכה כהמח' שבירושלמי, ואל תתמה דאשכחינא מתני' טובא שנסתמו דלא כוותיה דרבי משום שהיו מסודרים כבר לפניו וכמ"ש

התוס׳ בב״ק (צד:). ואני תמה על הפר״ח שהחזיק ראיה זו כ״כ. ע״ש. וכעת מצאתי עוד בשו״ת מגיד תשובה ח״ז (סי׳ קיג) שכ׳ לתרץ הירוש׳ דפליגי לענין אם אפשר לסוחטו מותר, דרבי ס״ל דאפשר לסוחטו אסור ומש״ה צריך נגד כולם אבל רי״ש ס״ל דאפ׳ לסוחטו מותר ולכך א״צ אלא נגד מה שנפל, וכפלוגתא דהטור והרשב״א בסימן קו, לדידן דלא אמרי׳ חנ״ן אם החתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת או לא דשמא לא יצא כל האיסור ממנה. ע״ש. וע״ע בס׳ הוראה ברורה (ביאוה״ל ד״ה וי״א) שכתבו לתרץ עפ״ד הרמב״ם דכל דבר הראוי לאכילת אדם חייב בתרומה מן התורה וכמ״ש מרן בכסף משנה (ריש פ״ב מהלכות תרומות), וכתב שהירושלמי מסייע להרמב״ם שכל שראוי לאכילת אדם הוי דאורייתא. ע״ש. ולפ״ז אין ראיה מהירושלמי, דלשיטת הירושלמי גם תרומת גריסין הוי דאורייתא. ע״ש.

והנה מרן בש״ע יו״ד (סי׳ צד ס״ב) כתב: אם תחב הכף בקדירה שני פעמים ולא נודע בנתיים, צריך שני פעמים ששים. וביאר בפמ״ג (שפתי דעת סק״ד) הטעם, שבפעם הראשונה שתחב הכף יצא נ״ט חלקים מהחלב ונותר בכף חלק ששים מחלב ובלע נ״ט חלקים בשר ונעשה נבילה כשהוציאו הכף מקדירה. (דבעודו בקדירה מה שבתוך הקדירה מקושר ומחובר ומצטרף לבשר שבקדירה ולא נעשה נבילה כדמוכח מברייתא (חולין צז.) דקדירה שבישל בשר אם בישל חלב בנותן טעם). וסוברים דאף לאחר שהוציא הכף מהקדירה עדיין שם כלי ראשון עליו, עיין סימן צב בט״ז אות למ״ד. ומש״ה צריך ב׳ פעמים ששים. ע״כ. ומוכח דדעת מרן שמצקת דינה ככ״ר אף לאחר שהוציאוה מן הקדירה. וכן הוכיח הגר״ש משאש בשו״ת תבואות שמש חאו״ח (סי׳ ס) ובהסכמתו לשו״ת תפל״מ ח״א (ועיין במה שהשיב על דבריו ההמ״ח שם. ודו״ק היטב). ומהכא תיקשי על כל האחרונים שפסקו שדין המצקת ככלי שני. אולם לכאו׳ י״ל דלעולם דין המצקת ככלי שני, מ״מ כיון שנתערבו הבשר והחלב ביחד הרי אסור לאוכלם עכ״פ מדרבנן. ולפיכך כתב מרן שצריך לשער ב׳ פעמים ששים. אולם לכאו׳ לפ״ז מוכח שדעת מרן דאמרינן חנ״ן בדרבנן. וי״ל. וע״ע בשו״ת מקוה המים ח״ג (סי׳ מב) ובס׳ הוראה ברורה (סי׳ צב ס״ט בביה״ל הארוך שבסוה״ס ד״ה צריך).

דעת הרמב״ם ומרן השלחן ערוך

ג. והנה הרמב״ם (בפ״ט ממאכ״א הל׳ כה-כז) כתב, אסור לבטל איסורים של תורה לכתחילה ואם ביטל הרי זה מותר, ואעפ״כ קנסו אותו חכמים ואסרו הכל. אבל באיסור של דבריהם מבטלין האיסור לכתחילה, כיצד חלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף ונתן טעם בקדרה, מרבה עליו בשר עוף אחר ״עד

שיבטל הטעם". וכן כל כיוצא בזה. ע"כ. והביאו המלך חדריו בבית יוסף (סי' צט). והיינו שיש להוסיף עד שיתבטל טעם העוף. וכן הביא עוד מרן בב"י מ"ש בהגהות מיימוניות (מאכ"א פט"ו אות כ), הורה רבינו שמחה על מי חלב שנפלו לתבשיל של בשר, וציוה להוסיף מים עד שיתבטלו מי חלב דמי חלב דרבנן. עכת"ד. ולכאו' היאך מהני מה שירבה מים או בשר עוף אחר עד שיבטל טעם העוף, הלא כבר נאסר כל העוף והמרק שבקדירה בזמן שנפל החלב לקדרה קודם שהוסיף וריבה מאחר שהכל נעשה נבילה, ויש להוסיף עוד הרבה מאד עד שיהא ס' כנגד כל הנמצא בקדרה, ומה הועילו חכמים בתקנתם. אלא על כרחך למימר דלא אמרינן חנ"ן בדרבנן, וא"כ מאחר והעוף לא נעשה נבילה לפיכך סגי בביטול הטעם בלבד. ועי' בס' דברי יוסף (סי' תקפח).

ועוד יש להוכיח דלא אמרינן חנ"ן בדרבנן ממ"ש הרמב"ם (פ"ט מהל' מאכ"א הי"ב והי"ג) ומרן בש"ע יו"ד (סי' צ ס"א) אם בישל הכחל עם בשר אחר משערים אותו בס' והכחל מן המנין, כיצד, אם היה הכל עם הכחל כמו ס' בכחל הכחל אסור והשאר מותר, ואם היה בפחות מס' הכל אסור. בין כך ובין כך אם נפל לקדרה אחרת אוסר אותה ומשערים אותו בס' כבראשונה. ע"כ. וכ' הט"ז (סק"ד), דמדכתב משערין בו בס' כבראשונה משמע אפי' אם נפל תחילה לפחות מס' הוי כבתחילה לצרף הכחל, ומעכשיו נולד לנו מחלוקת חדשה בין הרמב"ם לרשב"א מה שלא הוזכר בפוסקים, דהיינו להרמב"ם לא אמרינן בבשר בחלב שהוא מדרבנן חתיכה עצמה נ"נ, וכ"כ ב"י בשמו בסימן צט, כתב הרמב"ם (בפט"ו מהל' מ"א) וכו' כיצד חלב שנפל לקדירה שיש בה בשר עוף ונתן טעם בקדירה מרבה עליו בשר עוף וכו'. עכ"ל. הרי אפי' לרבות בידים התיר, ולהרשב"א אפי' אם נפל ממילא אח"כ לא מהני דחתיכה עצמה נעשית נבילה תחילה, ולפי מה שפסק הרמ"א כאן כהרשב"א נמצא לדידן דלא קי"ל כרבינו אפרים אמרינן בכל האיסורים נעשה נבילה אפי' באיסור דרבנן. עכ"ד הט"ז. וא"כ מרן שפסק כהרמב"ם ס"ל נמי דאין חנ"ן בדרבנן. אולם יש לדחות דשאני התם בכחל דאיכא נמי טעמים נכוחים נוספים להקל, וז"ל מרן בב"י אחר שהביא דברי הרמב"ם: וכתב הרב המגיד שלדעת זה הסכים הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א טז: ד"ה עוד כתב) והר"ן כ' בפג"ה (לה. ד"ה וכחל) שטעם סברא זו דכיון שאינו נאסר אלא מפני מה"ע אין להחמיר בקדירה שניה יותר מבראשונה. ע"כ. (וטעמו של הרא"ה מפני שלא יהא חמור סופו מתחילתו). ועי' בישועו"י (סק"ד). [ועי' בדרכי משה (סק"ד). ובמק"א כתבתי עוד בזה. ואכמ"ל]. ומרן לא הזכיר בב"י כלל טעמא דבדרבנן ל"א חנ"ן וא"כ י"ל

שמרן פסק להקל בכחל מהטעם שהביא בב״י ולא מטעם שלא עלה על דל שפתיו. ואף בדעת הרמב״ם אפ״ל שכתב להקל שהכחל מצטרף לס׳ כבראשונה לפמ״ש (בפרק טו מהמ״א) דהטעם שהקילו בכחל לשערו בס׳ וכחל מן המנין לפי שהוא מדבריהם וא״כ היינו דוקא לענין צירוף לס׳ אך לענין שאין כולו נאסר לא איריא. וע״ע למאור הגולה רבי עקיבא איגר בחי׳ לש״ע (רס״י צ) שכ׳, הט״ז העלה דלדעת המחבר ל״א חנ״ן בדרבנן ולהג״ה שמצריך ס׳ בלא כחל משום דסבר דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן, ולענ״ד יראה דלא מוכח מידי מדברי המחבר, די״ל דהמחבר והרמ״א אזלי לטעמייהו במאי דפליגי עוד בהאי, דדעת המחבר כהרמב״ם דבישל בקדירה לחודיה בדיעבד אף בלא קריעה שרי, ודעת הרמ״א לאסור, ואופן פלוגתתם מבואר בראשונים דעת המחבר דבליעת בשר הכחל מחלבו או חלבו מבשר הכחל לא אסרו משום בב״ח אלא בבישלו עם בשר אחר חלבו בולע טעם מבשר אחר, ודעת הרמ״א דדוקא כ״ז שלא פירש חלבו לא אסרו אבל פירש חלבו הרי היא כחלב דעלמא ומש״ה בבישלו אף בלא בשר אסור הכחל מהחלב שיצא ממנו, וא״כ נראה דלשיטת המחבר דלא אסרו בליעת הכחל מחלבו וא״כ אם בישל עם בשר אחר אף דליכא ס׳ ובלע חלבו מבשר אחר ונאסר החלב משום בב״ח מ״מ מה שבולע אח״כ בשר הכחל מחלבו אין האיסור משום שהוא בשר ובולע מחלבו, אלא הוא כמו ירק שבלע מחתיכות בב״ח, ובזה ל״א חנ״ן, דעיקר טעמא דאמרי׳ בב״ח חנ״ן הוא רק משום האי לחודיה וכו׳ משא״כ הבלוע מחתיכות בב״ח הוי כבלוע משאר איסורים דל״א חנ״ן אבל להרמ״א דאחר שפירש הרי הוא כחלב דעלמא והוי בב״ח עצמו דאמרי׳ חנ״ן. ודו״ק. ואף הראיה מד׳ הרמב״ם (בפ״ט מהל׳ מ״א) הנ״ל, אף שלהרמב״ם מוכרח לומר כן דס״ל דל״א חנ״ן בדרבנן, מ״מ הנה מרן בש״ע אהך מילתא (סעיף ו׳) כתב בזה״ל: איסור של דבריהם אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו, ואם עשה כן במזיד אסור, אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו מרבה עליו ומבטלו. ע״כ. והשמיט סיום דברי הרמב״ם כיצד חלב שנפל על עוף וכו׳, ויד הדוחה נטויה למימר דבכוונה תחילה קרא עליו שמיטה משום דקרא עליו ערער ולא ס״ל הכי למעשה, אלא מיירי רק בשאר איסורי דרבנן לחוד ולא בבשר בחלב. ועי׳ להלן.

הוכחה שדעת מרן דאמרינן חנ״ן ודחייה

ד. ברם קושטא קאי שלכאו׳ אכתי יש להוכיח דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן ממ״ש מרן בב״י (ס״ס ק), וז״ל: כתבו בתוס׳ בפ׳ גיד הנשה (צו: ד״ה אם יש בה) אמתניתין דירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה, לאו בגיד לחודיה משערינן דבכדי

קליפה שסביביו מסייע לגיד לאסור דמשעה שנמלח נאסר כדי קליפה סמוך לו. ולפירוש רבינו אפרים דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא בבשר בחלב אתי שפיר. עכ"ל. ואע"ג דאסיקנא דאין בגידין בנותן טעם [וא"כ אין נפק"מ בהא דגיד הנשה אוסר סביביו כי למסקנא אינו נותן טעם ואינו אוסר סביבותיו כלל], כתבתי זה כדי ללמד לירך שנתבשל בה שמנו של גיד, ומ"מ כבר כתבתי בסימן צב דנקטינן כרבינו אפרים. עכ"ל מרן בב"י. והרי שומנו של גיד אינו אסור אלא מדברי סופרים ואפ"ה כתב מרן דאמרינן ביה חנ"ן, ומוכח דיש חנ"נ אף בדרבנן. וע"ע בב"י (ס"ס קה). וכן ראיתי בערך השלחן (סי' צב סס"ק ו) שהעיר על מ"ש הפר"ח דל"א חנ"ן בדרבנן וכן דעת מרן בסימן צ גבי כחל, דליתא, דבב"י (סוף סי' ק) מוכח בהדיא גבי שומן הגיד דלמ"ד חנ"ן בכל האיסורים צריך ס' כנגד כל החתיכה שהשומן דבוק בה אע"ג דאינו אלא מנהג. עכת"ד. וכן הוכיח בס' קהל יהודה (סי' צב סוף ס"ד). ע"ש. [ועי' לקמן בסמוך בזה]. וע"ע בס' שלחנו של אברהם (סי' צב סק"ב) שהוכיח דדעת התוס' (חולין ק. ד"ה שקדם) דל"א חנ"ן בדרבנן. ובסוף דבריו כ' להוכיח דדעת רש"י (חולין קטז: ד"ה הרי) דאמרי' חנ"ן אפי' במליחה בבב"ח ואפי' בחלב שחוטה. ע"ש.

ונראה להוכיח דאף הרמב"ן סובר דאמרי' חנ"ן בדרבנן, ממ"ש בחולין (קח: עמ' קיז. בדפו"י נדפס בסוף המסכת) ובע"ז (עג.) דבמקואות פליגי רבנן אמתני' דתמורה דאין המים השאובים פוסלים את המקוה אלא לפי חשבון, דתנן התם במקוואות (ריש פ"ג) אבל מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו לו שלושה לוגין ונחלק לשנים פסול, ורבי יהושע מכשיר וכו'. ש"מ דכולה מילתא דחנ"ן פלוגתא היא, בין בלח בין ביבש בין בחתיכה. ע"ש. ולכאו' מאי ראיה מדין ג' לוגין מים שאובים לדין חנ"ן, הלא פסול ג' לוגים מים שאובים אינו אלא מדרבנן. ועי' בעדיות (פ"א מ"ג). ואף אם כל המקוה ממים שאובים, דתניא בתורת כהנים (שמיני ריש פ' ט) אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, אף בכה"ג דעת ר"י בתוס' בפסחים (יז: ד"ה אלא) שהוא מדרבנן ואין זה אלא אסמכתא בעלמא. וכ"כ הרמב"ם (הל' מקואות פ"ד ה"א וה"ב) דין תורה שכל מים מכונסים טובלים בהם בין שאובים בין שאינם שאובים. ומדברי סופרים שהמים השאובים פסולים לטבילה, ולא עוד אלא מקוה מים שאינם שאובים שנפל לתוכם שלושת לוגין מים שאובים פסלו את הכל. ע"כ. וע"ע בב"י יו"ד (סי' רא ס"ג). ע"ש. ומוכח דס"ל להרמב"ן דאף בדרבנן אמרי' חנ"ן. וכן יש להוכיח עוד מדברי הרמב"ן לעיל מינה דפריך

ממתני׳ דתמורה שאין המים השאובים פוסלים אלא לפי חשבון. (ומ״ש די״ל דקולא דרבנן היא, דחה הרמב״ן תירוץ זה בסמוך). ונראה להוכיח עוד בדעת הר״ן דס״ל דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן, שכן בהלכות (ס״פ כל הבשר) הביא ד׳ הרמב״ן הנ״ל באריכות ונשא ונתן בדבריו בעומק וברוחב, ולכאו׳ מאי קושיא ומה חרי האף הגדול הזה הלא מיירי בדרבנן ומש״ה לא אמרי׳ חנ״ן, אלא על כרחך דס״ל שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן. וזה ברור. וע״ע בערך השלחן הנ״ל שכתב ג״כ דהר״ן ס״ל דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן. ע״ש. ויש עוד פוסקים דס״ל דאמרינן חנ״ן בדרבנן. לא עת האסף. [ובדעת התוס׳ בחנ״ן בדרבנן עי׳ בדבריהם בחולין (צו: ד״ה אם, צז: ד״ה וכחל, ק. ד״ה בשקדם, קיב: ד״ה דגים). ועי׳ בלב אריה (צו:) ובפלתי (סק״י) ובעה״ש (ס״ס צב) ובששׁ״א (סק״ב) ובאבני צדק (סק״ה) ובס׳ קהל יהודה (סי׳ צב דף ט׳ ע״א). ואכמ״ל]. ועי׳ בס׳ יד יהודה (סי׳ צו סק״ט) שכ׳ שצנון בסכין בשר וחזר וחתכו בסכין של חלב אסור כיון דיש בו בלוע בשר וכעת בולע חלב, נעשה נבילה. ע״ש. ולכאו׳ בבלוע אינו אסור אלא מדרבנן. אולם בלאו הכי דעת הרמ״א דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן.

ותבט עיני בפמ״ג (סי׳ צב משׁ״ז ס״ק יא) שכ׳ דודאי העיקר כדברי הט״ז דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן, שכן הוא דעת הר״ב בסימן עב (ס״ג) וכן בסימן צ (ס״א) בכחל. והפר״ח (אות יז) היקל דל״א חנ״ן בדרבנן, וחלילה לסמוך עליו, דאיהו פסק כהמחבר סימן צ׳, אבל לדידן קי״ל כהרמ״א, הרי באיסור דרבנן אמרי׳ דבוק וכ״ש חנ״ן. ואף בהפסד מרובה אין לצדד כלל. והכין הלכתא. ע״כ. וכ״כ בס׳ יד יהודה (סי׳ צב פיה״ק ס״ק כא ובפיה״א ס״ק יח) דאף בב״ח דרבנן כגון עוף בחלב אמרי׳ חנ״ן ואפשר לסוחטו אסור, דלא כדעת הרמב״ם, וכן לא הביא המחבר דעתו בשום מקום. ע״ש. וכן ראיתי בס׳ דברי יוסף יוזפא (סי׳ תקפח) שנקט להחמיר בהחלט בחנ״ן בדרבנן. ע״ש. וכ״כ בדרכ״ת (ס״ק מא). וכ״כ בבדה״ש (סי׳ צב סק״ל). ומ״מ אין ראיה לדידן מהנך גאונים חכמי אשכנז דאינהו נמשכים ואזלי בתר הרמ״א שפסק (בסימן צ ס״א) דאפי׳ בכחל אמרי׳ חנ״ן, וק״ו לכל מידי דאסור מדרבנן בב״ח. אך מרן הש״ע התם חלק ע״ד וס״ל דהכחל מצטרף לס׳ אף בקדירה שניה. (ועי׳ בס׳ תורת יקותיאל (סי׳ צב סק״ד) שכ׳ להחמיר אף לפוסקים דל״א חנ״ן בשאר איסורים. ודחה ראיית הפר״ח. ע״ש. ול״ז להבין דחייתו). והקושיא מדברי מרן מסימן ק׳ אינה מוכרחת די״ל שכתב כן דלהסוברים דאמרינן חנ״ן בשאר איסורים אמרינן חנ״ן אף בדרבנן. וכן דחה בשו״ת תפלה למשה ח״ג (סי׳ יא), דלהפוסקים שבכל האיסורים אמרי׳ חנ״נ י״ל שאף בדרבנן בב״ח אמרי׳ חנ״נ דכל דתקון כעין

דאורייתא תקון, ודוקא לדעת הסוברים דל"א חנ"נ בשאר איסורים יש מקום לומר שגם בב"ח שאסור מדרבנן לא החמירו לעשותו כנבילה. ולכן כ' מרן דמשום דנקטינן כר"א דאין חנ"נ בשאר איסורים אין כדי קליפה שסמוך לשומן הגיד נעשה נבילה. דבאמת אי הוה סבירא לן שבכל האיסורים אמרי' חנ"נ א"כ כדי קליפה שסמוך לשומן הגיד היה נאסר ונעשה נבילה אע"פ ששומן הגיד אסור מדרבנן בלבד, דלדעת הסוברים דבכל האיסורים אמרי' חנ"נ כבר אין לחלק בין איסורי תורה לדברי סופרים. ואע"פ שבדעת הפר"ח א"א לומר חילוק זה, שהרי הפר"ח פ' דבכל האיסורים אמרי' חנ"נ ואפ"ה כ' דל"א חנ"נ בדרבנן. מ"מ בדעת מרן שפיר יש לומר כן. עכת"ד. וכן משמע ממ"ש הכרתי ופלתי (סי' צב ס"ק יח) דבבשר עוף בחלב נראה מדברי הרמב"ם (פט"ו הכ"ז) דל"א חנ"ן, אך זהו הכל לרבינו אפרים דל"א חנ"ן בשאר איסורים, אך למ"ד אמרי' חנ"ן בשאר איסורים משום לתא דבשר בחלב א"כ ה"ה איסור מדבנן. ע"ש. וע"ע מ"ש בילקוט יוסף (איסור והיתר סי' צ) לתרץ הקושיא שדעת מרן דאמרי' חנ"ן ממ"ש בסימן ק'. ע"ש.

רק יש לתמוה על הפמ"ג שכתב שהפר"ח כ' להקל בחנ"ן בדרבנן משום דפסק כהמחבר בסימן צ' בכחל, דאדרבה הפר"ח לעיל (בסימן צ סק"ה) כתב בהדיא לחלוק על מרן הש"ע, ושכן דעת הרשב"א והר"ן דבעינן ס' לבר מהכחל. רק סיים שלענין דינא לפי מ"ש לקמן סי' צב ס"ק יז דל"א חנ"ן בדרבנן ה"נ כיון דחלב שחוטה מדרבנן אף שנאסר מתחילה מצטרף כבראשון. ע"ש. הא קמן דהפר"ח דפסק דליכא איסור חנ"ן בדרבנן לאו מטעמא שכן פסק המחבר בכחל, אלא לפי מ"ש איהו מדנפשיה בסימן צב, ואינו ענין כלל למחלוקת המחבר והרמ"א בכחל. וייתכן דר"ל שמאחר והרמ"א מחמיר בסימן צ' שהכחל אינו חוזר ומצטרף למנין מוכח דס"ל להרמ"א דאמרי' חנ"ן אף בדרבנן, וא"כ לדידהו דאזלי אחר הרמ"א אינם יכולים לסמוך על הפר"ח שמיקל בחנ"ן בדרבנן. אלא שקשה להלום פי' זה בדברי הפמ"ג. (ומ"מ במקומות רבים לשון הפמ"ג אינה ברורה כ"כ דו"ק ותשכח). וצ"ע.

הוכחה נוספת שמרן סובר שאין חנ"ן

ה. ועוד יש להוסיף להוכיח דמרן ס"ל דלא אמרינן חנ"ן בדרבנן, ממ"ש בריש הלכות בשר בחלב (סי' פז סי"א) העמיד גבינה בעור קיבת כשירה, אם יש בה טעם בשר אסורה ואם לאו מותרת. ע"כ. ולכאו' תימה דאף אם אין טעם בשר אמאי שרי הא מעט חלב נכנס בעור הקיבה וקבל טעם בשר דהוי כבוש בתוכו, ויצא החלב לחלב שבקיבה והיכא דאין ס' כנגדו יאסור הכל. ואכן המרדכי (חולין סי' תשלד) החמיר בזה, וז"ל: בקיבת נבילה פסק

בס׳ התרומה דאין לעשות כן לכתחלה, ולפעמים רגילות הוא ליקח הקיבה בעורה ונותנים אותה בכלי במים ושוהה שם זמן מרובה כדי שיקרוש הצלול, ופעמים משהין אותו יום או יומים, ונראה דאסור להשהותו כ״כ זמן גדול דטעם העור נכנס בה והוי בב״ח, וגם חלב הצלול נכנס בעור וחוזר ונפלט ואוסר כל הקיבה, דמה שנפלט חלב נבילה היא, ואע״ג דצונן הוא, מ״מ בולעים זה מזה ע״י שריית זמן גדול, כדאמרינן בשר בחלב חידוש הוא דאי תרו ליה כולי יומא שרי מדאורייתא, אע״פ שבולעים זה מזה דרך בישול אסרה תורה, ואי לא בלעי האי מהאי מאי חידושיה, ומהאי טעמא אסור לשרות בשר יבש מליח במים כדי למתק הבשר עד שידיחנו במים תחלה. אמנם אם לא הדיחו ושראו במים בדיעבד מותר, שאין האיסור רק מחמת מלח שעליו הבלוע מדם, והרי יש ס׳ כנגד הדם שבו. עי׳ פ״ב דביצה. ס׳ התרומה וס׳ המצות. ע״כ. אך מרן שהיקל להעמיד בעור קיבת כשירה ולא אסר להעמיד טפי מיום שלם על כרחך למימר דמאחר והחלב אינו נאסר אלא משום כבוש דאינו אלא מדרבנן, לא אמרינן חנ״ן בדרבנן, ולפיכך מישרא שרי. וכן מצאתי להגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו מטה יהונתן (רס״י צב ד״ה אבל) שכ׳, קשה הא דכתב המחבר לעיל ס״ס פז שאם העמיד בעור קיבת וכו׳, הא אין בה נ״ט מותר אע״ג דליכא ס׳, נימא דחלב הנבלע בעור הקיבה נעשה נבילה וחזר ופליט, ויהיה צריך ס׳ לבטל דהתם נמי נבלע במאכל. וצ״ל כיון דאינו נאסר רק ע״י כבוש דאינו אלא מדרבנן, ס״ל להמחבר דל״א חנ״ן, משום דס״ל כרבינו אפרים דל״א חנ״ן רק בב״ח, והיינו מטעם דכיון דהאי לחודיה שרי וכו׳ רק ע״י שנתחברו יחד נעשה איסור הוי שפיר כל אחד כגוף נבילה. וכ״ז אם נאסר ע״י בישול דהוי כגוף איסור, משא״כ ע״י כבוש ומליחה אף שאסרו לאכול מ״מ ל״א חנ״ן שנחשב הכל גוף אחד רק נחשב כשאר איסורים. עכת״ד. ושוב מצאתי שכתב כן אף בפלתי (ס״ק ב) בקיצור. ע״ש. וכ״כ הגאון רבי עקיבא איגר בחידושיו על הש״ע (ס״ס פז) הנ״ל, לכאו׳ קשה דנימא דנכנס חלב לעור הקיבה ונעשה נבילה ואח״כ יוצא החלב האסור והוי מין במינו. וכמו דלקמן (ריש סי׳ צב) בלא קדם וסילקו. ולהט״ז לקמן (סי׳ צ סק״ד) דהמחבר ס״ל דבב״ח דרבנן לא נעשה נבילה ניחא. ולפ״ז מ״ש הש״ך אבל אנן קי״ל וכו׳, בלאו הכי לדידן טעימה לא מהני הכא למה דפסק הרמ״א בסימן צ ס״א דגם בב״ח דרבנן אמרי׳ דנעשה נבילה. ע״ש. ואיברא דאפשר להעמיד אוקימתא בדברי מרן דמיירי רק בשלא העמיד בעור מעת לעת. וס״ל כדברי המרדכי הנ״ל אע״פ שלא זכר שר מדבריו בב״י. ועי׳ ביד יהודה (סי׳ פז בפיה״א ס״ק כ״א)

ובחזו"א (הלכות בשר וחלב סי' ט"ו). ודו"ק.

הכרעת הפוסקים

ו. וכן פסקו רבים מרבותינו הפוסקים דל"א חנ"ן בדרבנן, ראשון לציון, מצאתי בספר העיטור ח"ב (שער ראשון איסור בב"ח, דף יג ע"א) שכ' דעוף בחלב אינו אלא מדרבנן, ונ"מ דלא אמרי' בחיה ועוף חענ"ן ואוסרת כל החתיכות כולם מפני שהן מינה, דכל בדרבנן אפי' לר"י מין במינו בס'. ע"כ. ועי' בשער החדש (אות ה). וע"ע בספר הבתים (שערי בשר וחלב שער א' הלכה י"ט) ובכלבו (סי' ק' דף ס"ז ע"א). וכן ראיתי בפר"ח (סי' צב ס"ק יז) שכתב דבמידי דאסור מדרבנן אין דין חנ"ן, ושכן מוכח מד' הרמב"ם (בפט"ו ממאכ"א הכ"ו והכ"ז) איסור של דבריהם מבטלין האיסור לכתחילה, כיצד חלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף ונתן טעם בקדירה מרבה עליו בשר עוף אחר עד שיבטל הטעם. ע"כ. הרי לך בהדיא דבבשר עוף בחלב כיון דהוי דרבנן לא אמרי' ביה חנ"ן. ואע"פ שיש לדחות ולומר דשאני התם דלית ליה עיקר מה"ת משא"כ בבשר בהמה עם חלב דכיון דאסיר מה"ת מחמרינן נמי בכבוש ומליח דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, מ"מ לא מחמרינן כולי האי במאי דאסיר מדרבנן, וכן נראה בדעת המחבר ממ"ש לעיל גבי כחל שנאסר דאעפ"כ משערים בס' כבראשונה, וכמש"כ לעיל (סי' צ' סק"ה). ע"ש. וכן עיקר, דל"א חנ"ן אלא במידי דאסיר מה"ת, וכפשט ד' הרמב"ם. עכת"ד. וכ"כ הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בכרתי (סי' צב ס"ק יח) שבעוף בחלב ל"א חנ"ן. ע"ש. גם בישועות יעקב (סי' צב ססק"ו) כתב שהטעם דכבוש ומליח אף בבב"ח לא אמרי' חנ"ן, דלכאו' קשה אף שאינו רק מדרבנן למה לא נחמיר בדבר לענין חנ"ן, כמו דאמרי' בעלמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אלא כיון דאינו דרך בישול נהי דמדרבנן אסור אף שלא כדרך בישול לא שייך לומר בזה חנ"ן, כיון דלענין בישול לא גזרו חז"ל מליחה וכבישה אטו בישול רק לענין אכילה, ממילא לא נעשה בזה איסורא דרבנן בענין הבישול, וה"ז דומה לשאר איסורין דאין חנ"ן. והדבר ברור כשמש בצהרים. ע"כ. וע"ע בשו"ת כתב סופר (סי' נב) שהאריך בזה, והסיק לדינא דהמיקל במילתא דרבנן בשאר איסורים לא הפסיד ואין מזחיחין אותו, דיש לצדד איצדודי דהלכה כמותו. ע"ש. (ועי' מ"ש ע"ד בס' דברי יוסף סי' צ' ס"א דף ק' ע"א. וע"ע בס' אבני צדק סי' צב סק"ה). וכן ראיתי עוד בערוה"ש (סי' צב סכ"ה) שכ' נראה עיקר דלא אומרים חנ"ן בדרבנן, ועי' ט"ז (סי' צ' סק"ד) דהרשב"א דכוותיה פסק הרמ"א מחמיר בכחל משום דס"ל דאמרי' חנ"ן בדרבנן, ואין ראיה, דכחל עשאוהו כבשר בחלב ממש. ע"ש.

ואחר כל האמור שאחרונים רבים כתבו שדעת מרן דלא אמרינן חנ״ן בדרבנן, ה״ה הט״ז (סי׳ צ סק״ד) והפר״ח (סי׳ צ סק״ה וסי׳ צב ס״ק יז) והפרי תואר (סי׳ צב ס״ק יז, סי׳ צט ס״ק יא) והפמ״ג (סי׳ צב מש״ז ס״ק יא, סי׳ צט מש״ז סוף ס״ק יב) והכרתי ופלתי (סי׳ צב ס״ק יז) [וכן בספרו מטה יהונתן רס״י צב] ובערוך השלחן (סי׳ צב סכ״ה). וכ״פ בישועות יעקב (סי׳ צב סס״ק ו) דבכבוש ומלוח בב״ח ל״א חנ״ן. וכ״פ בערוך השלחן, ושאפשר שכן גם דעת הרמ״א. וכ״פ במזרח שמש (דף מא ע״ב) ובמאור ישראל ח״ג (פ״ט מהל׳ מאכ״א). וכן העלה בשו״ת תפלה למשה ח״ג (סי׳ יא). ע״ש. וכן משמע בכמה מקורות מדברי מרן הש״ע. ועוד דכבר נתבאר לעיל שכמה אח׳ כ׳ לתלות מח׳ חנ״ן בדרבנן בדין חנ״ן בשאר איסורים, דהנך פוסקים דס״ל דלא גזרו חנ״ן בשאר איסורים אטו בב״ח ס״ל דאף בב״ח בדרבנן לא גזרו, א״כ לפ״ז מרן שפסק (סי׳ צב ס״ד) דלא גזרו חנ״ן בשאר איסורים, ס״ל דאף בדרבנן לא גזרו חנ״ן אטו שאר איסורים. ועוד בר מן דין הרי לפני מרן איתא בהדיא דברי הרמב״ם (שהביא בסימן צט) דס״ל דבדרבנן לא אמרינן חנ״ן, וא״כ מנ״ל למימר דפליג על הרמב״ם מחמת דעת הרשב״א או מסברא דנפשיה, כל שלא מצינו בהדיא לפוסקים רבים שיחלקו על הרמב״ם. וקל וחומר לפמ״ש בשלחן גבוה (בכללים שבראש הספר) שהשלחן ערוך פוסק כהרמב״ם אף נגד הרי״ף והרא״ש. וכ״ה בשדי חמד (כללי הפוסקים סי׳ יג סק״ג). וע״ע בשלחן גבוה (יו״ד סי׳ רפט סק״ח). ובשו״ת יביע אומר ח״ב (חיו״ד סי׳ כב אות ז). ובמק״א כתבתי בזה. ואכמ״ל. וא״כ כל שאין הכרח למימר דמרן פליג על הרמב״ם טפי אית לן למימר דמרן פסק כוותיה. (ואף בס׳ קהל יהודה הנ״ל דנקט בדעת מרן דס״ל דאמרי׳ חנ״ן בדרבנן וחיליה מד׳ מרן בב״י סי׳ ק׳ הנ״ל, סיים שהוא תמוה אמאי שביק דעת הרמב״ם. ע״ש). וגם הדחיה על הראיה שמרן הביא בב״י סי׳ צט ד׳ הרמב״ם דהנה בש״ע השמיט סיום דברי הרמב״ם כיצד עוף וכו׳, י״ל בפשטות שמרן הביא עיקר דינו של הרמב״ם ולא הוצרך להוסיף אף הדוגמא דנקט הרמב״ם באריכות ואכן לפום קושטא כולל כל האיסורים. וכן ראיתי בפרי תואר התם (ס״ק יא) שכתב להדיא דמיירי בכל האיסורים אף בעוף עם חלב. ע״ש. וכ״כ הפמ״ג (מש״ז ס״ק יב) דדעת המחבר דבאיסור דרבנן אף שיש לו שורש מן התורה כמו בשר עוף בחלב בעין אין מבטלין אבל להוסיף שרי. ע״ש. ועוד יש להוסיף דהנה המעיין בבית יוסף התם עיניו יחזו דאייתי דברי הגהות מרדכי (חולין פ׳ כל הבשר סי׳ תשנב תשנג) דמלשון הרמב״ם יש לדקדק דס״ל כדברי התוס׳ (ביצה ד:) דדוקא באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה מותר לבטלו

לכתחלה, מדנקט הרמב״ם בשר עוף בחלב ולא נקט חצי שיעור דבשניהם איכא פלוגתא, ואין דומה לחלק בין פלוגתא דאמוראי לפלוגתא דתנאי. אי משום הלכתא נקט הכי, מ״מ הו״ל הא רבותא טפי דנשמע מינה דאפי׳ באיסור דרבנן שיש לו שורש דאורייתא מבטלין לכתחלה. עכת״ד הבית יוסף. ואפשר לומר דמחמת כן השמיט מרן סיום דברי הרמב״ם כיצד חלב שנפל על עוף וכו׳, כדי שלא ליתן מקום לפרש בדבריו דדוקא במידי שאין לו עיקר מן התורה מתיר לבטל לכתחילה, וכפי שפירש בהגהות מרדכי דברי הרמב״ם. [והנה אמר אחד מבני החבורה דאף אם נפרש דמיירי בעוף בחלב וכדברי הרמב״ם, מ״מ יד הדוחה נטויה למימר דמיירי שריבה והוסיף ששים כנגד כל מה שהיה בקדרה בתחלה ונעשה חנ״ן. ולעולם אמרי׳ חנ״ן אף בדרבנן. עכ״ד. אולם אין זה נכון, דא״כ היאך שרי לבטל דהא אף באיסור דרבנן לכו״ע לא הותר לבטל לכתחילה רק אם נפל להיתר מותר להוסיף ולהשלים לששים, וא״כ אם נימא שכשנפל טיפת חלב על העוף נעשה הכל חנ״ן היאך מותר ליתן בקדרה היתר פי ששים כנגד כל הנאסר בקדרה, הרי אין זה מוסיף על ההיתר אלא כמבטל איסור לכתחילה]. ועי׳ בשו״ת יבי״א ח״ה (חיו״ד ס״ס ה׳ בגליונות ומילואים) מ״ש דניחא מ״ש מרן בב״י מהגהות מרדכי דנקט בשר עוף בחלב ולא נקט חצי שיעור. ע״ש. וכבר כתב מרן בב״י (סי׳ צב סס״ד) בדין חנ״ן בשאר איסורין, ולענין הלכה כיון שהרמב״ם והרא״ש מסכימים כדברי ה״ר אפרים הכי נקטינן, וכ״ש שהרשב״א והרב המגיד מסכימים כן. ובתשובות להרמב״ן פסק כן[ב] והעיד

ב. ולכאו׳ דברי מרן מגומגמים, כי כבר כתב בהקדמתו לבית יוסף בזה״ל: הנה באו לידי קצת תשובות הרשב״א כתובות בעט ברזל ועופרת בדפוס וכתוב בתחלתן שהם תשובות הרמב״ן, וכשאני כותב מאותם תשובות אע״פ שאני יודע שהיא תשובת הרשב״א אני כותב בתשובות להרמב״ן, לפי שספרי הדפוס מצויין ביד כל אדם ומי שירצה לעיין בלשון התשובה עצמה יוכל לעמוד עליה. ע״כ. וא״כ מאחר ואין זו תשובת הרמב״ן אלא תשו׳ הרשב״א הרי כבר כתב שהרשב״א מסכים כן, ואמאי אתי בכפילא והדר כתב שבתשובות להרמב״ן פסק כן, והול״ל שבתשו׳ הוסיף שכן עשה מעשה. ולפי מ״ש מו״ר מרן הגר״מ מאזוז שליט״א בס׳ אסף המזכיר (ערך תשובות המיוחסות) דבתחילה כשחיבר מרן הבית יוסף עוד לא נתברר לו בבירור שתשובות הרמב״ן הם מהרשב״א, והוכיח כן מהב״י או״ח (ס״ס ז) ויו״ד (סי׳ קצה) ואה״ע (סי׳ כז). ע״ש. וכ״כ בס׳ טהרת הבית ח״ב (סי׳ יב הערה מו) על דברי הב״י ביו״ד (ס״ס קצה) דאפשר דמרן לא הוה פסיקא ליה מילתא שתשובות המיוחסות להרמב״ן, מהרשב״א הן, ורק לאחר מכן כשעמד על אמיתות הדברים כתבם בהקדמתו לספרו הבית יוסף. ע״ש. א״כ אף בסוגיין ניחא שפיר.

ועוד יש להוכיח כן ממ״ש מרן בב״י יו״ד (סי׳ פט) אחר שהביא דברי תשובות המיוחסות להרמב״ן, והוסיף וכתב ובארחות חיים כתב דברים אלו בשם הרשב״א. ע״ש. ומשמע דס״ל

דדברים אלו לא ניתנו מרועה אחד, דאל"כ הול"ל וכ"כ בשמו בארחות חיים או בארחות חיים כתב בשמו דברים אלו, וכיוצ"ב. וכן למד הב"ח בדברי מרן, שכתב (בסוף הסימן) דבביתו אסור לחתוך לחם אפי' ע"י קינוח דשמא לא יקנחנו יפה, וזה דעת "הרמב"ן והרשב"א שהביא הב"י בשמם" וכו'. ע"ש. ועין רואה בב"י שלא הביא כלל מדברי הרמב"ן רק מתשובות המיוחסות להרמב"ן, וא"כ אין לב"ח על מי להשען רק על הרשב"א, ומוכח דלמד בד' מרן שתשובות המיוחסות להרמב"ן הם מהרמב"ן גופיה. ואף בארוך מש"ך (בסוף הסימן) כ', וזה דעת ארחות חיים שהביא דברי הרמב"ן בשם הרשב"א. ע"ש. ומבואר דאף איהו הבין מלשונו של מרן דלא ניתנו מרועה אחד. וכבר העיר בזה החיד"א בשיורי ברכה שם (ס"ק לט) דמ"ש מרן ובא"ח כתב דברים אלו בשם הרשב"א אינו מדוקדק, דידוע דתשובות המיוחסות להרמב"ן הם מהרשב"א וכמ"ש מרן בהקדמתו, וא"כ הול"ל בארחות חיים כתב דברי הרשב"א הללו. ומה גם תשובה זו אשר עין בעין נראה שהיא מהרשב"א והיא לו נדפסה בתשו' הרשב"א ח"א (סי' עו). וזה יש להרגיש על הב"ח. עכת"ד. ולפי האמור ניחא התמיהה על מרן. [ושו"ר כעת שדברי מו"ר בס' אסף המזכיר כבר הביאם בקצרה בהגהה באו"ת (טבת תשמ"ג עמ' ק) ליישב מ"ש הגר"מ לוי זצ"ל בתשו' באו"ת שם לתמוה על מרן הב"י בסימן פט הנ"ל שנראה מדבריו דס"ל דתשובות המיוחסות הם להרמב"ן. וע"ז כ' דמרן אל הוה ברירא ליה בזמן חיבור הב"י שתשובות אלו מהרשב"א. ע"ש. ותאזרני שמחה שכיונתי לדעתו דעת עליון].

ומידי דברי בו אציין שמצאתי כעת בבית יוסף אבן העזר (סי' כז ס"ד) שכ' וז"ל: בתשובות [המיוחסות] להרמב"ן סימן קל משמע דספוקי מספקא ליה היכא דלא אמר "לי" אם מקודשת. ואותה תשובה מצאתיה בתשובת הרשב"א (סי' תשעד ואלף רלד). ושוב כתב מרן בבדק הבית, והריב"ש כ' בסימן רסו אין חוששין לה להצריכה גט כמו שהסכים הרמב"ן וכל האחרונים. ע"כ. ולפ"ז אותה תשובה הכתובה בשם הרמב"ן או בשם הרשב"א לאו דסמכא היא. עכ"ל מרן בבדק הבית. ולכאו' אחר שכבר סיים עריכת חיבורו הכביר בית יוסף בודאי ידע שהם מהרשב"א, ואמאי כתב בבדק הבית לאחמ"כ בשם הרמב"ן או מהרשב"א הרי אין ספק בדבר שאינה מהרמב"ן. וצ"ב. וגם היאך הוכיח כן אם הריב"ש לא הזכיר רק את הרמב"ן. ואפשר משום דאם איתא שהרשב"א לא סבר כן לא הוה משתמיט מהריב"ש והיאך כתב שכן הסכימו כל האחרונים. ועכ"פ ק"ק קושיא קמייתא אמאי כתב הרמב"ן או הרשב"א הרי ברור שהוא מהרשב"א. ואכן לפום קושטא הרב המגיד (פ"ג מהל' אישות ה"א) כבר כתב שהרמב"ן והרשב"א הסכימו שאינה מקודשת. ושו"ר שמרן ביאר דבריו בשו"ת בית יוסף (סי' ד') שדן בד"ז, ואחר שהביא תשובת הריב"ש כ', ולפ"ז אותה תשובה הכתובה בשם הרמב"ן או בשם הרשב"א לאו דסמכא היא, שהרי העיד המגיד משנה בשמן בהיפך, גם הריב"ש העיד כן בשם הרמב"ן ובשם כל האחרונים, והרשב"א בכלל כל האחרונים הוא. ואפשר דשאני אותה תשובה שאמר "הריני" וכו'. ע"ש. וע"ע בביאור הגר"א אה"ע שם (סי' כז ס"ק כג) שתשובות להרמב"ן היא מהרשב"א כידוע. ע"ש.

שוב נדפס שו"ת ברכת יהודה ח"ו, וראיתי לו (ענינים שונים שער ב' סי' ו') שדן בזה אם מרן ידע בזמן כתיבת הב"י שתשובות המיוחסות להרמב"ן הם מהרשב"א, והאריך לומר דהוה ברירא למרן שהם מהרשב"א, ובשפלנו זכר לנו מדברינו לעיל (שנדפסו תחלה באו"ת כסלו תשע"ו), וכתב שעל הקושיא מהב"י (סי' צב) צריך לומר שמרן הבית יוסף מתייחס למה שהמדפיסים מכנים תשובות אלו בשם תשובות הרמב"ן, אף שידוע לו שהם באמת שייכי להרשב"א, ולפיכך כתב שבתשובות להרמב"ן פסק כן, והעיד שכן נוהגים ועושין מעשה. ע"ש. אולם לכאו' מה בכך שהמדפיסים מכנים תשובות אלו להרמב"ן, הרי מרן יודע שהם מהרשב"א,

שכן נוהגין ועושין מעשה. ואע"ג דהר"ן לא סבר כן, מ"מ הרי כתב דבשאר איסורים ל"א חנ"ן אלא מדרבנן, "וכיון דפלוגתא בדרבנן היא, נקטינן לקולא". ע"כ. וה"נ נימא בנ"ד דכיון דפלוגתא בדרבנן היא נקטינן לקולא. וכן ראיתי בשו"ת מנחת שמואל פנחסי ח"ג (חיו"ד סי' ח) ובאו"ת (טבת תשמ"ג סי' מא) ובס' ויען שמואל ח"י (סי' מט) ובשו"ת ברכת יהודה ח"א (חיו"ד סי' כ) ובשו"ת דברי דוד טהרני (ח"ה סי' ו) ובשו"ת אערוך שלחן (סי' י) שפלפלו בד"ז והעלו ג"כ דל"א חנ"ן בדרבנן. ע"ש. וע"ע בשו"ת שערי ציון בוארון ח"ב (חיו"ד סי' ג'). וע"ע לידי"נ הרב דוד חדאד נר"ו בקובץ שואל ומשיב ח"ט (סי' קיד).

צירוף הסוברים דבדרבנן סגי בביטול ברוב

ז. ועוד יש להוסיף כי באור זרוע ח"א (סי' תנט) כ' דבשר חיה ועוף לא אסירי אלא מדרבנן, הלכך הא דתנן (חולין קח.) טיפת חלב שנפלה על חתיכה אם יש בה בנו"ט באותה חתיכה אסור דבעינן שיהא ס' בחתיכה, היינו דוקא בבשר בהמה, אבל טיפת חלב שנפלה על חתיכת חיה ועוף לא בעינן שיהא ס' בחתיכה אלא ברוב בעלמא בטילה. והא נמי דתנן בע"ז (עד.) דבשר בחלב במשהו, ה"מ בשר בהמה בחלב, אבל בשר חיה ועוף בטלים ברוב בעלמא. וכן סובר בעל הלכות גדולות דבשר עוף בחלב מדרבנן. עכ"ל. [וע"ע

והיאך כותב בלשון המשתמעת שפוסק נוסף כתב כן. משא"כ אי נימא דלמרן גופיה לא הוה ברירא מילתא ניחא שפיר.

ועל ההערה מסימן פט הנ"ל כ' בברכת יהודה שם ליישב, די"ל שהרשב"א כתב כן לקושטא דמילתא שתשובות הרשב"א הנזכרת בתשובות המיוחסות להרמב"ן, כתבו האחרונים בשם תשובת הרשב"א. והכל חד הוא. ומה שלא כתבו בלשון ברורה יותר "כתב דברי הרשב"א הללו", משום שסוף סוף בספרי הדפוס נכתבו ב' תשובות אלו בלשון תשובות הרמב"ן. ע"ש. אולם לכאו' מה בכך שהמדפיסים מכנים תשובות אלו בלשון אחרת. (וע"ע מ"ש מרן הגר"מ מאזוז באו"ת, וכן בברכת יהודה הנ"ל, על הב"י אה"ע סי' כז הנ"ל).

ויש לציין שכבר המגיה בדפוס וינציא ר' חייא מאיר ב"ר דוד הרגיש שחלק מהתשובות הם מהרשב"א. אך לא עלה על לבו להחליט שכל הספר הוא מהרשב"א. ובאמת אפשר שאכן בתחלה מרן לא הוה ברירא ליה ולכן מצינו בכמה דוכתי כנ"ל, אך לאחמ"כ באמצע עריכת הב"י נודע לו ולכן יש מקומות שהוסיף אף באו"ח ויו"ד אחר שידע כי התשובות מהרשב"א. וכנודע שכל הב"י נדפס כאחת. ובזה ניחא כל המקורות בב"י דמשמע הכי ומשמע הכי. [ושו"ר כעת סמוך להדפסה בס' מבוא השלחן (עמ' רלו) שכ' ג"כ בשם מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א שאותם מקצת מקומות שמבואר בהם כי מרן חשב שתשובות המיוחסות הם להרמב"ן עצמו, נשארו ממשנה ראשונה קודם שנתברר למרן שהם מהרשב"א, ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה. ע"ש].

באו״ז (סי׳ תעד). ועי׳ בשו״ת בשמים ראש (סי׳ רפה) ובכסא דהרסנא]. וכ״כ כלשון הזה בהגהות אשירי (פכ״ה ס״ס ג). והביאו מרן בבית יוסף (סי׳ צב). אך בעיקרא דדינא פירכא דלכאו׳ הרי מוכח מסוגיות מפורשות איפכא דאף בדרבנן בעינן ס׳, דהא בחולין (צז:) גרסי׳ אמר ר״נ כחל בס׳ וכחל מן המנין. ולכאורה אמאי הכחל בס׳ הלא חלב הכחל אינו אלא מד״ס, כדדרשינן לקמן בפ׳ כל הבשר (קיג:) בחלב אמו ולא בחלב שחוטה, ורבנן הוא דגזור עליה ואסרוהו. ואפשר דס״ל להאו״ז והגה״א דשאני כחל משום דהוי בשר וחלב בהמה ממש החמירו דבעי ס׳, אבל עוף בחלב קיל טפי וליכא למיגזר ביה אטו דאורייתא. וכן משמע מדברי האו״ז (ח״ג ע״ז ס״ס רעא) והגה״א בע״ז (פ׳ השוכר את הפועל ס״ס כט) שכתבו, דבר שהוא מדרבנן, מבטלו לכתחילה ברוב בעלמא, דליכא למיגזר בהאי דבר אטו דאורייתא. ע״כ. וע״ע באור זרוע ח״א (סי׳ תנה) שכתב, דלא מזלזלינן בשיעורי דרבנן, דוקא דומיא דחלב (בצירי) ונבילה דעיקרייהו דאורייתא, אבל כל דבר דעיקר שיעורא דידיה דרבנן ולית ביה איסורא דאורייתא, אפי׳ בכזית וטפי מכזית בטל ברוב בעלמא ולכתחילה נמי מבטלינן ליה. ע״כ.

ושוב מצאתי בשו״ת באר שבע (סי׳ יט) שכ׳, ואין להקשות על האו״ז וסייעתו וכי פליג על הגמרא שהיא מליאה על כל גדותיה שאפי׳ באיסורי דרבנן צריכים דוקא ס׳, עד שאפי׳ הכחל שהוא רק מד״ס אמר ר״נ כחל בס׳. דיש לומר דצריך ס׳ דוקא במין שלא במינו דיהיב טעמא, שלא חילקו חכמים באיסור דיהיב טעמא לענין ס׳ בין שעיקר איסורו מד״ס לבין שעיקר איסורו מדאורייתא או שיש לו עיקר מן התורה, ובכל ענין צריך ס׳. אבל מין במינו דלא יהיב טעמא כלל אלא שגזרו מין במינו אטו שלא במינו כמ״ש הרא״ש בס״פ גיד הנשה (פ״ז פיסקא לז), יש לנו לומר בכל דבר שעיקר איסור דידיה מדרבנן ולית ביה איסור דאורייתא כלל, אוקמיה אדאורייתא, דמדאורייתא כל איסור בטל ברובא בעלמא. והאור זרוע וסייעתו לא אמרו דעוף בחלב וכיוצ״ב בטל ברובא אלא דוקא כשנתערב במין במינו. וכה״ג צריך ליישב דעת הרא״ש שכתב רבינו יונה בשמו באיסור והיתר הארוך לענין אם נמלחו דגים טמאים עם דגים טהורים שפסק כדעת האו״ז דא״צ ס׳, דמאחר וציר דגים טמאים דרבנן סגי להו ברובא בעלמא. דוק תשכח. עכת״ד. ולפי דבריו טיפת חלב שנפלה על העוף בעינן ס׳ בעוף כנגד החלב, והאו״ז מיירי אם אח״כ נפלה החתיכה לחתיכות נוספות של היתר דבכה״ג בטל ברוב. אך מדברי האו״ז שכתב הא דתנן (חולין קח.) טיפת חלב שנפלה על חתיכה אם יש בה בנו״ט באותה חתיכה אסור וכו׳ אבל טיפת חלב שנפלה על חתיכת חיה ועוף לא בעינן שיהא ס׳ בחתיכה וכו׳,

מוכח בהדיא דאף בחתיכה סגי ברוב כנגד הטיפת חלב. וכן העיר בערך השלחן (סי' צב סק"ג) ע"ד הרב באר שבע, וכ' תמיהני שהרי הג"א בר"פ כל הבשר כ' דהא דתנן טפת חלב שנפלה על החתיכה וכו' דבעינן שיהא ס' בחתיכה, היינו דוקא בבשר בהמה, אבל אם נפלה על בשר חיה ועוף ברוב בעלמא בטילה ע"ש, אלמא ס"ל דמין בשאינו מינו נמי בטל ברוב. עכת"ד. אך לא תירץ קושיית ה' באר שבע. ולפי האמור ניחא.

ואיברא דלהלכה ולמעשה לא נקטינן כד' ההגה"א, וכמ"ש הרמ"א בדרכי משה ע"ד הגה"א הנ"ל, דלקמן בדיני תערובות (בטור סי' צח) יתבאר לך אם נוהגין כן. ע"ש. והתם כ' הטור דבכל האיסורים משערים בס' בין מה"ת בין מדברי סופרים. וכ"כ בהדיא מרן בב"י התם, אחר שהביא ד' הרמב"ם (בפט"ו ממ"א הי"ז) ששומן של גיד הנשה שנפל לקדירה של בשר משערין אותו בס' ואין שומן הגיד מן המנין, ואע"פ ששומן גיד הנשה מדבריהם כמו שביארנו, הואיל וגיד הנשה בריה בפני עצמה החמירו בו כאיסור תורה, אבל הכחל שנתבשל עם הבשר בס' וכחל מן המנין, הואיל והכחל מדבריהם כמו שביארנו הקלו בשיעורו. עכ"ל. וכ' מרן, וכבר כתבתי בסימן צ' שהרשב"א דחה טעמו וכתב שהרי איסור סופרים גם הם צריכים ס'. וכן נראה שהוא דעת כל הפוסקים שלא חילקו בין איסורי תורה לאיסורי סופרים בכך. ע"כ. גם מהריק"ש בהגהותיו בש"ע (סי' צב ס"ב) כ', יש מקילים בבשר חיה ועוף כיון שאינו אלא מדרבנן, וסוברים דבטלה ברוב בעלמא. אבל כל הפו' הזכירו בשר סתם. ע"כ. וכן הוא בדרכ"ת (סי' צב סק"ב). וע"ע להפר"ח (סי' צ סק"ב) שהוכיח מהראשונים היפך ד' הגה"א. (וע"ע לו בסי' סח סק"ז וסי' צח ס"ק כג). ע"ש. וע"ע במג"א (סי' שי סק"ח, וסי' תצח ס"ק טו) ובס' אבני צדק (רס"י שיח) ובערך השלחן או"ח (סי' שיח סק"ז ויו"ד (סי' צב סק"ב). [ועי' בס' ערך השלחן (סי' פט) שדן בעיקר הדבר אם עוף בחלב דאורייתא. ע"ע. ועי' ס' ויאמר בועז (סי' צח סק"י). ואכמ"ל]. גם החיד"א בשיו"ב (רס"י צב) כ' שמלשון הפוס' דנקטי בשר סתם מוכח דאין חילוק בין בשר בהמה לחיה ועוף, דלא כהגה"א שהביא מרן בב"י. וכ"כ מהריק"ש בהגהותיו. וראיתי להרד"ק בהגהותיו שתמה על מרן שהשמיט זה. ואין כאן תימה דהגם דבב"י לא כתב מידי היה פשוט בעיניו שהפוסקים שסתמו פליגי ולכן השמיטו בש"ע. אך ראיתי להפר"ח (סק"י) דכתב דמפורש איפכא בדברי הר"מ והתוס' והרשב"א, אך כל כי הא הו"ל למרן לכתוב בב"י שהפוסקים כתבו להיפך בפירוש. עכת"ד החיד"א. אולם כבר מצינו שמרן בבית יוסף סתם במקום אחד כי סמך על המתבאר בב"י במק"א, וד"ת עניים במקומם ועשירים במק"א,

ואפשר שסמך עמ״ש בסימן צח שבכל איסורי דרבנן צריך ס׳. והא דאיתי ד׳ הגה״א בסימן צב, הוא משום דמפרש מתני׳ דטיפת חלב שנידונה התם. גם בערוך השלחן (סי׳ צב סכ״ב) כ׳ ע״ד ההגהות אשרי דדברים תמוהים הם, וליתיה להאי דינא. ע״ש. וע״ע בבדה״ש (סי׳ צב סק״ג). [וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ה חיו״ד ס״ס ה׳. וע״ע להרה״ג דוד ברדא בספרו רביד הזהב ח״ב חיו״ד]. ועכ״פ יש לצרף דעת האו״ז והגה״א היכא דנפלו טיפות חלב על עוף שברוטב דאף אי הו״א דהעוף כולו נעשה נבילה מ״מ דעת האו״ז והגה״א שמשערים ברוב כנגד טיפות החלב ובעוף בד״כ יש רוב כנגד הטיפות חלב. ועוד בד׳ האו״ז ע״ע למהר״ם שיף (חולין קיז: ד״ה הג״א) ובזרע יצחק (סי׳ ג׳) ובשו״ת מהרש״ם ח״ח (ס״ס קכח, וס״ס קנז). וע״ע בקובץ ויען שמואל חי״ח (סי׳ עז) שהאריך בסתירת האו״ז. וע״ש.

מסקנא דמילתא, דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בדרבנן.

בענין אם חתיכת בשר אוסרת צלחת חלבית (דבר גוש אם מבליע ומפליט)

ומיד דברי בו אעיר, דהנה נודע בשערים המצויינים בהלכה מחלוקת הפוסקים אם גוש דינו ככלי ראשון ומבשל, או שדינו ככלי שני, ואם אע״פ שאינו מבשל מ״מ מבליע ומפליט. ודעת הרמ״א בדרכי משה ביו״ד (סי׳ קה סק״ד) ובהגהתו בשלחן ערוך (סי׳ צד ס״ז, סי׳ קה ס״ג) שגוש בכלי שני אף אינו מבליע ומפליט. ועי׳ בט״ז שם (ס״ק יד) ובש״ך (סי׳ קה סק״ז) ובמג״א (סי׳ שיח ס״ק מד, סי׳ תמז סק״ט) וביד יהודה (סי׳ צד פיה״א ס״ק לז ופיה״ק ס״ק מה, סי׳ קה פיה״א ס״ק יד) ובערך השלחן יו״ד (סי׳ צד ס״ק לב וסי׳ קה סק״כ) ובדרכי תשובה (סי׳ צד ס״ק צח, סי׳ קה ס״ק פו) ובמשנ״ב (סי׳ שיח ס״ק מה, סה, קיח, סי׳ תמז ס״ק כד וסי׳ תנא ס״ק קיד) ובכה״ח או״ח (סי׳ שיח ס״ק קעח) ובס׳ שלחן אברהם (סי׳ קה ס״ק טז). וע״ע בשו״ת שפתי שושן (חיו״ד סי׳ סד) ובשו״ת מחקרי ארץ (הכהן, ח״א סי׳ כט).

וכ׳ בשו״ת אור לציון ח״ב (פ״ל סט״ז בהערה) שאף שהאחרונים העתיקו ד׳ רש״ל שהחמיר, מ״מ מנהג בני ספרד להקל, וכדעת הרמ״א. ע״ש. אך לענין פסח כ׳ בח״ג (פ״י הע׳ ו) שאף שמקילים בזה בדיני איסור והיתר ובדיני שבת, מ״מ לענין פסח אף שמעיקר הדין היה אפשר להקל, מ״מ יש להחמיר בזה כדעת הרש״ל שדינו ככלי ראשון משום חומרא דפסח ולהכשיר קערות וצלחות אלו בכלי ראשון. ע״ש.

והנה מרן הגר״ע יוסף זצ״ל לא האריך בהדיא בנ״ד אי מאכל גוש בכלי שני מבליע ומפליט, ומדבריו בחזו״ע שבת (ח״ד עמ׳ שע) שכתב, מסקנא

דדינא שלענין שבת אין חילוק בין מרק ורוטב בכלי שני שהיס"ב, לבין גוש בכ"ש שהוא חם שהיס"ב, שבכל אופן נקטינן שאין כ"ש מבשל. ע"ש. משמע דדוקא לענין שבת נקטינן להקל בגוש. אך באיסור והיתר נקטינן להחמיר שמבליע ומפליט. וכן ראיתי שנקטו בדעתו כמה חכמים בדורנו. וע"ע בס' הליכות שבת (ח"ב עמ' תקלח, תקלט) שכ' ג"כ שדעת מרן הגר"ע יוסף להחמיר בגוש באיסור והיתר, ק"ו בפסח. ובהליכות עולם ח"ד (עמ' נא) כתב שגוש באיסור והיתר יותר חמור מדיני שבת, ולא הכריע מפורש בענין, אך נראה שכך מצדד (להחמיר), ק"ו בפסח דיש להחמיר. וביותר יש להוכיח מחזו"ע שבת (ח"ד עמ' שע) שדעתו להחמיר באיסור והיתר. עכת"ד (וע"ע שם עמ' תמב בהע', ובהליכות מועד פסח עמ' נו במהדו"ב). והנה מה שכתב בהליכו"ש שם להוכיח מהליכות עולם שנראה שמצדד להחמיר, הרואה יראה שם (בסוף העמוד) שלא כתב כן אלא ע"ד הזבחי צדק שדוקא לענין או"ה החמיר. והרב גופיה לא נחית לדון למסקנא לענין או"ה כלל. וע"ע בס' הוראה ברורה (סי' צד ס"ק נב, סי' קה ס"ק לד ובשעה"צ ס"ק פז). וע"ע למר בריה דרבינא הרה"ג ר' משה יוסף נר"ו בקובץ מאור ישראל שהאריך בד"ז (עמ' כב והלאה), והסיק שלענין הבלעה והפלטה יש להחמיר, אפי' בדיעבד, וכ"ש במקום שיש דוחקא דסכינא, ורק לענין שבת או לאסור בהנאה בבשר בחלב יש להקל. (וע"ש שסיים שאם הגוש דבר קטן ודק אפשר להקל). וע"ע בשו"ת שערי ציון בוארון (ח"ב חיו"ד ס"ס ה'). וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"ח שכ' להחמיר. וע"ע בס' מעדני השלחן (סי' צד ס"ק צא).

ועי' בשו"ת הראשון לציון ח"א (חאו"ח סי' לט אות ח') להקל בגוש בכלי שני אף לענין איסור והיתר ופסח. ע"ש. (וע"ע בילקוט יוסף שבת ח"ג עמ' רא). וכן ראיתי עוד בס' הלכה ברורה (סי' שיח בירור הלכה סוף ס"ק קפ) שכ' שמדברי מרן הש"ע נראה דס"ל כהרמ"א להקל. ולענין שבת יש להוסיף עוד סברא להקל וכו'. ע"ש. וע"ע בס' מאור ישראל ח"א (שבת מ: עמ' צט) שהביא ד' רש"ל שהחמיר בגוש, ושי"א שאף רש"ל לא החמיר אלא בהבלעה והפלטה, אבל בשבת שרי, וי"א שגם בשבת נאסר, ומ"מ רבו החולקים על מהרש"ל. ע"ש. וע"ע בס' נוכח השלחן (סי' פח ציונים ס"ק יז).

אולם כעת הופיע וזרח שו"ת יביע אומר חלק יא, ומצאתי לו בחאו"ח (בס"ס לב) שכתב בנ"ד וז"ל: ודע שאין לעשות כאן ס"ס להחמיר בגוש שבכלי שני שמבליע ומפליט, שיש פוסקים רבים דס"ל שכל כלי שני מבליע ומפליט, ובמאכל גוש יש עוד ספק שמא דינו ככ"ר לענין שמבליע ומפליט. אולם נראה דלכו"ע אין כאן איסור תורה אלא רק מדרבנן, ורבו

הפוסקים דס״ל דלא עבדינן בדרבנן ס״ס להחמיר. ומכללם הרמב״ם ומרן הש״ע, והביאותים בשו״ת יבי״א ח״י (חיו״ד סי׳ לא אות ד). ועוד שמרן הש״ע יו״ד (רס״י קה) פסק בהדיא להקל בכלי שני דבדיעבד אין כלי שני מבליע ומפליט, וכיון שמרן פשיטא ליה להקל לא עבדינן מהסברא הזו ס״ס להחמיר נגד מרן. ע״כ. ומבואר בהדיא דנקט להקל במאכל גוש בכלי שני אף לענין איסור והיתר דלא מבליע ולא מפליט. [רק לא ביאר בהדיא אם אף לגבי פסח ס״ל להקל בזה, ומ״מ אף לא רמז להחמיר בזה ושיש חילוק כה״ג. שוב נדפס קובץ בנין אב (הל׳ פסח ח״א), וראיתי שם (עמ׳ שלד) שהאריך הרה״ג שמואל עדיאל טולידאנו נר״ו לבאר דדין גוש ככלי שני ושכ״ד מר זקנו מרן הגר״ע יוסף, ונסתייע ג״כ מדברינו הנ״ל שנדפסו תחלה בקובץ יתד המאיר (תמוז תשע״ח מכתב ג). וע״ש].

סימן נח

בצל שחתכו בסכין חולבת שאינה בת יומה, וטיגנו הבצל במחבת של בשר, אם יש להקל בדיעבד

כ"ג סיון תשפ"א

לכבוד הרה"ג חובר חיבורים מחוכם, חריף ובקי משנתו זך ונקי, הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, מו"ץ בבית ההוראה הכללי, ומחבר הספרים הנפלאים "אהל יעקב". שלום וישע רב. והעביר השאלה ע"י ציר נאמן לשולחיו הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר שאלתו כיצד אנו מורים למעשה בדין בצל שחתכו בסכין חולבת שאינה בת יומה, וטיגנו הבצל במחבת של בשר. אי סמכינן על דברי הרב בית מאיר להקל בדיעבד.

הנה זה תוכן דברי הרב בית מאיר (על הרמ"א סי' צו סעי' ג): יראה לי דלא כתב הרמ"א דעה זו דסבירא ליה שתי חומרות דדברים חריפים זולת צנון, חומרא דגרע מנתבשל ואסור אפילו בנ"ט בר נ"ט, וגם חומרא דחורפא משוי ליה לשבח, רק לחוש לכתחלה, אבל בדיעבד כגון במידי דשכיח שחתכו בצלים בסכין חולבת ונתנום בקדירה של בשר, דמסתמא הסכין אינו בן יומו מבליעת כלי ראשון, כדקי"ל סתם כלים אב"י. ובפרט סכין חולבת שרוב תשמישו בצונן. ומצד מה דשמנונית סתמא על פניו, זה לענ"ד תמיד בטל בששים תוך הקדירה, אם כן ודאי בדיעבד שרי, דהא אנן מתירין דיעבד נ"ט בר נ"ט אפילו בבישול. ומכל שכן סתם סכין אינו בן יומו דלא להחמיר בתרי חומרות הנ"ל, ולכן אפילו אין ששים נגד הסכין נמי בדיעבד שרי. ע"כ. וכ"פ בשו"ת שרגא בטהרה (סי' כה). וכ"פ בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' כג).

והנה בדברי הרב אליה רבה (סי' תמז ס"ק כד) מבואר שדעת הרמ"א להחמיר אף בדיעבד, אך כ' שבחידושיו ליו"ד הוכיח דלא כהרמ"א ואין להחמיר ב' חומרות (אב"י ונ"ט בר נ"ט). ע"ש. וסמך על זה למעשה המשנה ברורה שם (סי' תמז ס"ק נד) להקל בהפסד מרובה, כד' האליה רבה. ע"ש. ועי' בהערות איש מצליח על דברי המשנ"ב (סי' תמז סק"פ, בסוה"ס) שהחמיר במלח שנידוך במדוכה שאב"י, וטעמו משום דחריפות המלח ממתקת הפגם, והוי נטל"ש ואסור, וכתבו בהע' איש מצליח שם דמאידך הרבה ראשונים מקילים באב"י, ומ"מ כיון שהאחרונים לא היקלו אלא בבליעת היתר, הכי נקטינן. זולת במקום הצורך או בהצטרף עוד סניפים. ולפ"ז

יש להתיר מלח שנידוך קודם פסח במדוכה מחמצת שאב״י, שקודם פסח עדיין החמץ היתר. ודעת רוה״פ להקל. ואף באיסור המיקל י״ל ע״מ שיסמוך. וע״ע שם בסוה״ס על המשנ״ב (ס״ק פט). ועי׳ בחזו״א או״ח (סי׳ קיט ס״ק יא) שכתב, כ׳ המ״ב בשם אח׳ דאם חתכו שומים בסכין ונתנו השום בתוך מולייתא אפי׳ היה הסכין מקונח ונקי ואב״י, אסור ואוסר תערובתו במשהו. והוא עפ״ד הש״ע יו״ד (סי׳ צו ס״ב) דשומים דינם כצנון. ולדעת הי״א שם אסור אפי׳ באב״י. ואמנם יש מקום להקל ולסמוך על דעת הפוסקים [והוא דעה קמייתא בש״ע שם] דצנון ושומים ובצלים אינם כחלתית, ונט״ל מותר בהם, ואפי׳ נחשוב זה כספק יש להקל בספק משהו. וכן הביא במשנה ברורה (שם) דיש מתירין התערובות בזמן דאיכא ס׳ נגד המולייתא, אם היה הסכין מקונח ואב״י, והלא אנו סומכים על השאלתות במקום שיש עוד צדדים להקל. ע״ש.

וע״ע במשמרת שלום (סי׳ צו על השפ״ד סק״ב ד״ה ונשאלתי) שכתב: נשאלתי שחתכו בסכין חולבת אב״י (והיה מקונח ונקי) בצלים ושמו אותם לקדירה עם בשר והיה ע״ש והפ״מ, והוריתי להקל, עיין מ״ש בפת״ש (סק״א במוסגר) בשם תשו׳ משכנות יעקב סי׳ ל׳ ורעק״א דתירצו האחרונים סתירת הש״ע דדעת המחבר להקל דלא מחליא לשבח רק קורט של חלתית בצירוף דעת הפוסקים דנ״ט בר נ״ט מותר אף בחריף ודוחקא. ולפי דעתו י״ל דהכא סמך המחבר גם אצירוף דעת הפוסקים דרק בצנון ודוחקא וחריף מפליט, אבל לא בשאר דברים חריפים. מש״ה בסעיף א׳ לא הכריע דבצנון אסור, ובסעיף ג׳ בתבלין הכריע להקל באב״י, בצירוף דלא פלט ובלע כלל. ולקמן סי׳ קג דמירי בבישול דודאי בלע אסור. ע״ש. ואף דהרמ״א שם בסעיף ג׳ הביא לאסור באב״י, אבל מצאתי בחידושי בית מאיר שמבואר בדבריו שרק בדברים חריפים חוץ מצנון היקל בדיעבד באב״י, אבל בצנון אין להקל. וזה כמ״ש בחידושי רע״א הנ״ל משום דבצנון אף להמחבר אסור. ועי׳ ביד אברהם שהבית לחם יהודה הכריע להקל באב״י ומקונחת יפה. ע״ש. ומ״מ נלע״ד דרק בסכין חולבת אב״י הוא דיש להקל, ומטעם לשבח שכ׳ בחידושי בית מאיר דסכין חולבת רוב תשמישו בצונן. ובפרט אצל עני. אבל להיפוך בסכין בשר אין להקל. כי מסתימת דברי הרמ״א בסעיף ג׳ משמע דאף בדיעבד אסור. ע״ש. ועי׳ בפמ״ג (סי׳ צו מש״ז ס״ק י׳, שפ״ד סק״ב וסק״ו וס״ק י״ט. ובסי׳ סט מש״ז ס״ק כא ד״ה עובדא) ובחכמ״א (כלל נה ס״ב) ובשו״ת מהרש״ם ח״א (סי׳ ע׳).

ועוד יש להוסיף דנודע מ״ש הפר״ח (סי׳ צו סק״ב) להעיר על עיקר דין חריף מפליט מסכין, דלפי מאי דקי״ל דנ״ט בר נ״ט דהיתרא שרי אפי׳

בבישול, כל שכן חורפא, וכן כתבו בתוספות (חולין קיא: ד"ה הלכתא) ובהגהות אשירי (שם פ"ח סימן לא) דנתבשלו לא גרע מצנון ופשוט הוא לחוש הראות, ועוד קשה דגבי קשות (סעיף ה) אמאי גריד לבי פיסקי, כיון שאין שם חורפא אלא דוחקא דסכינא לחודיה אינו כלום וכמו שכתבו התוספות (ד"ה אגב) והרשב"א (חולין ח: ד"ה ומאן דאמר) ודקדקו כן מן הסוגיא. ולכן העיקר דטעמא משום דסתם סכין שמנונית קרוש על פניו והוה ליה טעם ראשון הבא מן הממש, ולפי זה אם הוא מקונח יפה שאין כאן שמנונית על פניו הצנון מותר משום דהוה ליה נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא וזה דעת רוב הפוסקים ועיקר. ע"ש. וכן השיג בזה הפלתי (סי' צו סק"א), וסיים לכן דין זה צל"ע, ובמקום צידוד עוד דבר אחד יש להקל. ע"ש. וע"ע בגליון מהרש"א (על הט"ז ס"ק א') כ' שבשאר דברים חריפים שיש מח' אם מבלעים ומפליטים כמו צנון, סומכין על דעה זו אם יש עוד סברא להקל. ע"ש. [וכן ראיתי בשם הרב חכמת אדם (כלל מט ס"ז) שצירף שיטת הפרי חדש להקל בדברים שאינם חריפים הרבה, בהפסד מרובה. וע"ע לו בבינת אדם (סי' מט). וע"ע להקל בשו"ת פרי תבואה ח"א (סי' כב) ובערוך השלחן (סי' צה סט"ו). ואמנם יש לציין שבפמ"ג (סי' צו שפ"ד סק"ב) הביא הכרתי ופלתי, וכתב שחלילה לזוז מפסק הש"ע והרמ"א. ואפילו במקום שיש צירוף נוסף. וכ"פ בפרי תואר (סק"א וסק"ו) וביד יהודה (סק"ג). וע"ע בדרכי תשובה (סק"ג). ע"כ]. ודו"ק.

ואכן לכאורה יש מקום להקל בדיעבד, בצירוף הראשונים שבצל אינו חריף רק דוחקא, וכן בצירוף דברי הראשונים דאמרינן נ"ט בר נ"ט אף בחריף. ואמנם הש"ע (סי' צו ס"א וס"ב) החמיר בשניהם. מכל מקום לגבי דיעבד אין הכרח להחמיר.

ולכן לפ"ז ועפ"ד הרב בית מאיר וסייעתו, וכן עפ"ד הפרי חדש והפלתי יש להקל. ולמעשה כשיש עוד צירופים נוספים, (וכן הוא פעמים רבות), יש להקל.

ב. ובדבר השאלה על מחלוקת מגן אברהם ואבן העוזר בחתך בצל בסכין בשרי ואח"כ חתך בסכין פרוה, כדעת מי נקטינן להלכה, האם נעשה הסכין לסכין בשרי.

לענ"ד העיקר להלכה כהרב אבן העוזר. וכן דעת אחרונים רבים, כפי שהארכתי בתשובה.

ביקרא דאורייתא
יצחק מאזוז ס"ט

סימן נט

חלב שהניחו בסיר על האש לחממו ובלהבה הסמוכה שבכירים בישל אורז ואחר זמן הבחין שהחלב גלש מתחת לסיר האורז (והחלב נגע בסיר) ואין באורז ששים כנגד החלב, האם מותר לאכול את האורז עם שניצל עוף או בשר

לידידנו חריף ובקי משנתו זך ונקי אשר על ידי שאלותיו הנפלאות כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה בחלב שהניחו בסיר על האש לחממו ובלהבה הסמוכה שבכירים בישל אורז ואחר זמן הבחין שהחלב גלש מתחת לסיר האורז (והחלב נגע בסיר) ואין באורז ששים כנגד החלב, האם מותר לאכול את האורז עם שניצל עוף או בשר, או שיש לחוש שטיפות החלב נבלעו בדופן הסיר וקבל האורז טעם מהחלב, ואסור לאכלו עם בשר.

הסוברים דל"א נ"ט בר נ"ט

א. לכאו' בפשטות י"ל דלפמ"ש מרן בש"ע יו"ד (רס"י צה) דדגים שנתבשלו בקדירה של בשר מותר לאוכלם בכותח, משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא. א"כ אף בנ"ד שהחלב נתן טעם בסיר והסיר נתן טעם באורז, הוי נ"ט בר נ"ט ומותר לאכול האורז עם בשר. אך עין רואה בחוות דעת (בביאורים סק"א) שכ', נראה דלא הוי נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, כגון אם נפל חלב על הקדרה שמבשלים בה דגים כנגד הרוטב ואח"כ בישלו הדגים עם בשר, אפי' בדיעבד אסור אם לא היה ששים בבשר נגד החלב שנפל בראשונה על הקדירה, ולא אמרינן כיון שנפל על הקדרה ודרך הקדרה נכנס לדגים הוי נ"ט בר נ"ט, דכיון שנפל בשעת הבישול ובישול מפעפע בכל הכלי לחומרא והבלוע מקושר הוא עם התבשיל, הוי טעם ראשון. וראיה ממ"ש באיסור והיתר הארוך (שער לא דין ג, שהביאו הט"ז סי' צב ס"ק כד) דאם נפל חלב על קדרה עם מים כנגד הרוטב וחזר ובישלו בו בשר, דשרי ממ"נ, דאם עוברת לפנים מ"מ אין בקדרה אלא לפי המדומע במים, ונגד הדבר המועט ההוא מסתמא יש ס' בבשר. משמע דאם לא היה ס' כנגד החלב היה אסור, אף דהשתא קיימינן בסברא דעבר כבר לתוך

התבשיל וחזר, דכל מה שלא עבר בפעם הראשון גם עתה לא תעבור. וא"כ נ"ט בר נ"ט הוא ולמה לו למימר דאיכא ס' נגד הדבר המועט, הא אפי' ליכא ס' מותר דנ"ט בר נ"ט הוא, אלא ודאי דבשעת בישול הכל מקושר וחשבינן לקדרה כחלק מהמאכל וטעם אחד הוא. עכת"ד החוו"ד. וגדולה מזו כ' החוו"ד בסימן צז (סק"ד) דאף בתנור שאפה בו פשטיד"א עם בשר וזב מהבשר לחוץ ונבלע בתנור, ובמקום אחר בתנור אפה פת אמרינן דמפעפע הבשר לפת ואסור לאוכלו בחלב, וליכא למישרי משום נ"ט בר נ"ט. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת רעק"א (מהדורא רביעאה או"ח סי' סא בנדמ"ח) שנשאל בפירות יבשים שנתייבשו בתנור שלא הוכשר לפסח, וכ', דרכי להורות ליתן נסר דק על התנור ועליו השק פירות וכו'. ושוב כ' דבאמת ליכא סניף דנ"ט בר נ"ט, כאשר עמדתי מכבר להסתפק די"ל דנ"ט בר נ"ט הוי רק היכא דתחילה נפסק הכח הא', כמו דגים שעלו בקערה של בשר, דבתחילה נפסק המבליע ונבלע בקדירה, אבל היכא דבשעה שבישלו דגים נטף שומן על דופן הקדרה מבחוץ, י"ל אף דהולך דרך קדירה לא מיקרי נ"ט בר נ"ט, דכח הראשון דהיינו הבשר מתפשט בכח אחד לקדרה ולדגים שבתוכו, ויש לי ראיות לזה, ה"נ בנ"ד יש חמץ בעין לא מיקרי נ"ט בר נ"ט במה שהטעם הולך דרך שק להפירות. עכ"ל. [ועי' להגרע"ק בהגהותיו בסימן קטז ס"ב ע"ד הש"ך סק"א. וי"ל]. וכן ראיתי עוד להגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' קסז) שכתב דמנהגא דעלמא כהחוו"ד, ולא להחזיק זה לנ"ט בר נ"ט. וא"כ נהי דקצת חולקים, וזה דעת המחבר בסימן צה דל"א נ"ט בר נ"ט בבישול, מ"מ למעט בפלוגתא עדיף דהיינו היכא דהוי נ"ט בר נ"ט ממש ולא כשהוא בעין עתה להיות נעשה נ"ט בר נ"ט עתה, וגם הטעמים פוגעים ביחד. וזה כללא בכמה דוכתי דלמעט בפלוגתא עדיף. (וע"ש דאייתי ראיה לד"ז מפסחים עו, ולא זכיתי להלום דבריו). [ובשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא רביעאה סי' צה ס"א. ועי' בשו"ת טוטו"ד מהדורא תליתאה ח"א סי' קסט ובחכמת שלמה סי' צה ס"א ע"ד הפמ"ג מש"ז סק"א. ודו"ק. וע"ע בהגהותיו חכמת שלמה (רס"י צו). ע"ש]. וכן דעת ההפלאה (על יו"ד רס"י צה). וכ"פ בערוך השלחן (ס"ד). וע"ע למהרש"ם בס' דעת תורה (סי' קח ס"ב) שיש משמעות בדבריו שנקט להחמיר בנ"ט בר נ"ט בשעת בישול. ע"ע. (ועי' בתשובתו בח"ד סי' צז בתרא). גם בס' יד יהודה (פיה"א סוף סק"ז) כ' דהעיקר דד"ז תלוי במחלוקת (שבסי' צב ס"ה) גבי טיפה שנפלה כנגד הרוטב, דלדעת הסמ"ק וכן הסכמת הטור והמחבר דאמרינן דהוי ממש כמו שנפלה בתבשיל, בודאי א"א לחושבו כנ"ט בר נ"ט. אבל להפוס' דמתפשט מתחילה לקדרה וממנו לתבשיל בודאי תו דינו

ככל נ״ט בר נ״ט. והנה אנן לא סמכינן שם אדעה זו זולת בצירוף דבלוע לא נעשה נבילה, וממילא הדבר ספיקא הוה. וכל זה בבישול, אבל בצלי כמו בסימן צז אין שום מקום לומר כן, ושפיר הוי נ״ט בר נ״ט. ע״ש. ועי׳ בכה״ח (סי׳ צה אות יב) ובבדה״ש (ביאורים ד״ה מותר).

דחיית ההוכחה דאיתי החוו״ד

ב. אולם נראה דבסמוכות של החוו״ד מדין מים שבישל בכלי חלב (שהובא באו״ה), איכא בהא ראיה לסתור, דהא מאריה דהאי דינא דהאו״ה הוא בספר התרומה (סי׳ עה), והמעיין במקור הדברים יראה שכתב בזה״ל: אם בישל בשר בכלי של חלב אם הכלי אינו בן יומו הכל מותר אע״פ שעשו בו המים חמין לעולם, לפי שכל המים אין להם דין פליטה מן הכלי שהרי הן היתר וכי חזרו ונבלעו בכלי לא נבלע רק מעט מן החלב שנפלט מן הכלי המעורב במים, שהרי עשר ידות חזרו ונבלעו המים שהן היתר יותר משחזר ונבלע מן הכלי הפליטה של כלי, דדוקא באיסור אמרי׳ חנ״ן, שכל המים קרויים איסור, ״ועוד יש לו להתיר משום נ״ט בר נ״ט״ דהכא איכא ג׳ נ״ט של היתר, הראשון נכנס בכלי ומשם במים ומן המים חוזר ונבלע בכלי הרי שלשה. וכ״ש אם הוחמו המים הרבה פעמים דאיכא נ״ט הרבה מותר. ע״כ. וכ״ה ברוקח (סי׳ תמד). ומוכח בהדיא דס״ל דאמרינן נ״ט בר נ״ט בשעת בישול. וא״כ מאי דקשיא ליה להחוו״ד אמאי לא כתב באו״ה דשרי מטעם נ״ט בר נ״ט, הא קמן בהדיא דאכן במקור הדברים בס׳ התרומה כתב טעם זה. וכן ראיתי בשו״ת בית אפרים (חיו״ד סי׳ לז) שתמה דהראיה מאו״ה לאו ראיה היא, שהרי בס׳ התרומה (סי׳ עה) כ׳ לשון זה שכ׳ האו״ה, והוסיף ועוד יש להתיר משום נ״ט בר נ״ט, והתוס׳ סוף ע״ז העתיקו לשון זה דסה״ת בקצרה. וצ״ע על או״ה שהשמיט טעמא דנ״ט בר נ״ט. וע״כ נראה שהאו״ה נקט הך טעמא משום דלהך טעמא שרי בפשיטות לכ״ע, משא״כ אי משום טעמא דנ״ט בר נ״ט אתינן עלה היה מקום להסתפק למ״ד דבנתבשל לא מהני נ״ט בר נ״ט. ולפע״ד יש חיסרון בספרי הדפוס בדברי או״ה, וצ״ל כמו שהוא בסה״ת. מ״מ א״ש מה שכתבתי כאן דנקט האי טעמא לפי שהוא פשוט יותר. וכן מבואר מכל הפוס׳ לענין החמת חמין דהוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא, וכן לענין הגעלת כלי חמץ קודם שש דחשיב ג׳ נ״ט מפליטת הכלים למים ומהמים לכלים. וגם מבואר בסה״ת ושא״פ דמ״ד נצלו אסור אבל נתבשלו מותר משום דהוי ג׳ נ״ט. ואין לחלק בין היכא שמתחילה נ״ט בכלי אלא דנצלו מוציא הטעם כאילו הוא טעם ממש, ולכך בעי עוד שני טעמים, ואז חשבינן טעם שנסתרך בכלי לחד טעם וטעם הבא עכשיו לטעם שני, משא״כ היכא שאין כאן טעם מתחילה לכלי אלא שני נ״ט באו ביחד בשעת

בישול, דזה אינו, דמנ"ל להפוסקים לפלוגי בהכי. עכת"ד. וכן ראיתי עוד בשו"ת בית מאיר (סי' כה) שכ' דמה שגמגם ראיה לאסור מדברי או"ה דמשמע הכי, בזה אגב שיטפיה שגג, שם דן על הנשאר בדופן. וע"ש שביאר דבריו באורך. וכן ראיתי בס' דברי יוסף (סי' תרלח) שכ' דליתא לסברת החוו"ד, דמ"ש התה"ד דמקושר אינו שייך הכא דלענין נ"ט בר נ"ט שרי משום דמ"מ נקלש בדופן הכלי. ומה שרוצה להמציא ראיה לדבריו מד' או"ה, יש לדחות בפשיטות דנקט טעמא דמסתמא יש ס' דנפק"מ דמותר אפי' למאן דאוסר נ"ט בר נ"ט בנתבשל. ועוד נ"מ אם הוא דבר חריף, דמטעם נ"ט בר נ"ט אסור, אבל המעיין באו"ה כלל לא, יראה דבלא"ה אין ראיה להחוו"ד. עש"ב. וע"ע בהגהות זר זהב על א"ו הארוך התם (שער לא דין ג) שתירץ כעי"ז.

הוכחה מהראשונים דחשיב נ"ט בר נ"ט

ג. ועוד יש להוכיח דאמרי' נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, ממאי דאשכחן בס' התרומה (סי' סא) שכ', צריך להזהר שלא יאפו עוגה קטנה בצד פשטיד"א פן יאכל העוגה בחלב, ואם אפה אסורה אותה עוגה לאכול אפי' במלח, וכן תחת כלי ברזל או כלי חרס אסור לאפותן יחד אפי' לא יגעו זה בזה דאזיל האי ומפטם להאי. ואין להתיר מטעם דהוי נ"ט בר נ"ט חד בעיסה של פשטיד"א ומשם בעוגה, דשמא היינו דוקא פליטת טעם של כלי אבל מאוכל לאוכל הכל חשוב טעם אחד. ועוד דרוב פעמים השמנונית יוצא חוץ פשטיד"א ונוגע בעיסה של עוגה. עכ"ל. [וכ"ה בשערי דורא (סי' ס) ובאו"ה (כלל לט ס"ו). ע"ש]. ולפ"ד החוו"ד היאך דחי דשמא לא אמרינן נ"ט בר נ"ט באוכלין, עדיפא מינה הו"ל לדחות דמעיקרא לא שייך כלל נ"ט בר נ"ט בחד זימנא בשעת האפיה. ועל כרחך דס"ל דמצד דתרי הנ"ט נעשו בחד זימנא ליכא למיחש, ולפיכך לא דחה אלא דלמא לא אמרינן נ"ט בר נ"ט מאוכל לאוכל. וכן הוכיח בשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' לז). [וצ"ע אם אפשר לדחות דאה"נ דהוה מצי למידחי דל"ש נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, ודחי בלא"ה מטעמא אחרינא דל"א נ"ט בר נ"ט באוכלין וס"ל דבאחד משני הטעמים סגי]. וכן ראיתי עוד בזב"צ (סי' צה סק"י) שהביא המח' אי אמרי' נ"ט בר נ"ט בבישול, וכ' אח"כ בא לידינו ס' בית אפרים וראינו שהדין עימו שכן מוכח מהשערי דורא והתרומות דמבואר להדיא דגם בשעת בישול אמרי' נ"ט בר נ"ט דהיתרא. וכן עיקר לדינא. ע"כ. וע"ש להרב המגיה, וי"ל בדבריו.

הוכחה מדין ביצה שנתבשלה עם בשר

ד. ועוד נראה להוכיח דאמרינן נ"ט בר נ"ט אף בשעת הבישול, ממ"ש הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תקטז) ביצים שנתבשלו בקדרה של בשר ואפי' עם קליפתן אסור לאכלן בכותח,

שקליפת הביצה בבירור מנוקבת היא, וע״כ אסרו בגמרא ביצת אפרוח והתירו ביצה אסורה, שזו פולטת ציר של אפרוח וזו אינה פולטת אלא זיעה בעלמא. עכ״ל. והביאו המלך חדריו בבית יוסף, וכן העלה להלכה על שלחנו הטהור (יו״ד סי׳ צה ס״ב). וכתב בפרי תואר (סק״ד) דסד״א שתהיה הקליפה נידונת בפ״ע והויא לה כנ״ט בר נ״ט, הבשר בקליפה והקליפה בביצה עצמה, קמ״ל. ע״ש. וכ״כ הפמ״ג (מש״ז סק״ב) דהרשב״א הוכרח לומר דהביצה מנוקבת דאי לאו הכי הוה אמינא נ״ט בר נ״ט. ע״ש. ומוכח דס״ל דאף דהבשר נתן טעם בקליפה והקליפה נתנה טעם בביצה עצמה בחד זימנא בשעת הבישול, אפ״ה שייך דינא דנ״ט בר נ״ט. וכן הוכיח באבן העוזר (רס״י צז). וכן הוכיח בשו״ת טוב טעם ודעת ח״ג (סי׳ קסט) שדעת המחבר דלא כהחו״ד, ממ״ש בש״ע סי׳ צה גבי ביצה. ע״ש. [וע״ע להגרע״ק איגר בתשובה (ח״ה סי׳ נב) שמד׳ הט״ז יו״ד (סי׳ צה סק״ב) גבי ביצים שבישלו בקליפתן עם בשר, שכתב דלא הוי נ״ט בר נ״ט דהקליפה מנוקבת משמע דבלא״ה הוי נ״ט בר נ״ט. ע״ש]. וכן ראיתי עוד בשו״ת ספר יהושע (פו״כ סי׳ לז בתרא) שכ׳, מחותני אב״ד ליסא בס׳ חוו״ד כ׳ דלא הוי נ״ט בר נ״ט היכא דהבליעה בשניהם כאחת, וזה אינו, ובהדיא הרשב״א פליג ע״ז, כדמוכח מדין בישל ביצה עם בשר בקדירה אחת דמטעם דבקליפת הביצה יש נקבים לא מיקרי נ״ט בר נ״ט. וכן נוהגים כל בעלי הוראה. ועי׳ בש״ך (סי׳ צה סק״י) דמשמע נמי דבכה״ג הוי טעם שני. עכת״ד. וכ״כ בשו״ת מהרש״ם ח״א (ס״ס נ) שהראיה שהביא בס׳ יהושע מדברי הרשב״א היא ראיה נכונה, וכדאי הם רוב האחרונים החולקים על החוו״ד לסמוך עליהם. ע״ש. ומ״מ בדעת הרשב״א גופיה יד הדוחה נטויה למימר דאתא לאפוקי דלא נימא דאין הקליפה בולעת כלל, והו״א דאפי׳ בבישלו עם בשר שרי לאכול הביצה עם חלב דהא לא בלעה מידי. ושו״ר בעה״ש (סק״ז) שאחר שהביא ד׳ הפר״ת הנ״ל דהרשב״א אתא לאפוקי דהוי נ״ט בר נ״ט, השיגו דלא ראה תשובת הרשב״א דגם בשאר איסורין ס״ד דהקליפה אינה בולעת. עכ״ל. וע״ע להחוו״ד גופיה (סק״ב). [ובאמת שבעצם הדין היה מקום לומר דלא הוי נ״ט בר נ״ט ע״פ דברי הפוסקים דלא אמרינן נ״ט בר נ״ט באוכלים]. ומ״מ מדברי האחרונים הנ״ל חזינן בהדיא דלא ס״ל כהחוו״ד.

הוכחות נוספות וחילוק בדברי החוו״ד

ה. ועוד נראה להוכיח דלא כהחוו״ד, ממ״ש הרמב״ן בחולין (קיא: ד״ה והא) אהא דקאמר בגמ׳ דעבדו לרב שיפא בצעא ובתר הכי רמו ליה בישולא בגוה וטעים בה טעמא דשיפא וש״מ דנ״ט בר נ״ט אכתי יהיב טעמא ואסור, והקשה דהכא לא שייך נ״ט בר נ״ט

דהא הוי כקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם, אלמא טעם שני טעם גמור הוא. וי"ל שאותה שיפא דבר מר היה מעורב בה, אבל לא היה עיקר ממשו מאותו דבר מר, וכיון שנתן טעם בבישול הו"ל נ"ט בר נ"ט לגמרי. עכ"ל. ומוכח דחשיב לנ"ט בר נ"ט מאחר והשיפא נתן טעם במאכל אחר והמאכל נתן טעם בקדירה, אע"ג דתרוייהו הוו בשעת בישול. וכן יש להוכיח ממ"ש התוס' (חולין קיב.) די"ל דאפי' נתבשלו שרי מדאמרי' פ' דם חטאת (זבחים צז.) דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו ומותר לבשל האידנא בקדרה שבישל בה שלמים דהאידנא, משום דטעם שני הוא ונתבטל קודם שיבוא לידי איסור. ואין לומר דשאני התם "דהוי טעם ג' לפי שיש מים בקדרה, דמטע"ז יהיו נמי הביצים מותרים שנתבשלו במים בקדרה". עכ"ל. וכ"ה בתוס' הרא"ש (קיא:). וכן יש להוכיח אף ממ"ש בס' התרומה (סי' סא) דאפי' נימא נצלו לא, נתבשלו שרי דאיכא ג' נ"ט בהיתר, של ראשון במחבת ומשם במים ומשם בביצים ואכתי היתר הוא. וא"כ ירקות וקטניות שבישל בקדרה חולבת בת יומא, מותרים לתתם בתבשיל בשר. ומ"מ יש לחוש לפי שהביצים והקערות והירק והקטניות נוגעות למחבת ומן המחבת גופא נכנס הטעם בביצים ובקערות ולא מן המים, א"כ אין כאן רק שני נ"ט ואמר נצלו לא. מיהו כיון דאיכא מים בכלי רוב הטעם מתפשט במים ושרי. ע"כ. וכ"פ הרא"ש (פ' כ"ה סי' ל) דבנתבשלו איכא טעם שלישי ושרי, אבל נצלו אסור. עכ"ל. והא קמן דאף דתרי טעמי הוו בשעת בישול אפ"ה חשבי להו התוס' והרא"ש וסה"ת במנינא כתרי נ"ט. ועוד יש להוכיח ממ"ש התוס' בע"ז (עו. ד"ה בת) שה"ר ברוך בס' התרומה כ' שבשר בכלי חלב אע"פ שהיו בו מים חמים מעל"ע אין לחוש שהרי הן היתר, דל"א חנ"ן בהיתר, ועוד דאיכא נ"ט בר נ"ט דאפי' לפי המפרש גבי דגים שעלו בקערה אבל נתבשלו לא, הכא איכא ג' נ"ט של היתר, הראשון שנבלע בכלי וממנו למים ומן המים חזר ונבלע בכלי. ע"כ. וכן יש להוכיח עוד ממ"ש התוס' בע"ז התם (בד"ה מכאן), כשמגעילים כלי חמץ בערב פסח דשעת היתר הוא, יכול להגעיל אפי' כלי בן יומא בפחות מס' דהוי נ"ט בר נ"ט של היתר, החמץ בקערה ומן הקערה למים ומן המים חוזר ונבלע בקערה ועדיין הכל היתר. עכ"ל. וכ"כ התוס' עוד בחולין (קח: סוד"ה שנפל). וכ"פ הרא"ש בע"ז (פ' השוכר ס"ס לו) ובפסחים (פ' כל שעה ס"ס ז). וכ"פ ר"פ בהגהותיו על הסמ"ק (ס"ס רכב סוף אות יב). וכ"כ הר"ן בהלכות (חולין מד. מדפי הרי"ף). וכ"פ בשבלי הלקט (סי' רז) וברוקח (סי' רנה). וכ"כ המרדכי (פסחים סי' תקעו). והוסיף בסי' תקעז, שע"ז אנו סומכין להגעיל כלי ראשון עם כלי שני אע"פ

שאלו ממהרין לפלוט ואלו מאחרין משום דהוי נ״ט בר נ״ט. ע״ש. וע״ע למרן בב״י או״ח (סי׳ תנב). ומדברי כולם נלמד דאמרי׳ נ״ט בר נ״ט אף בשעת בישול. אולם לפום קושטא אפשר דאף החוו״ד גופיה יודה בהכי, דהואיל וסוף סוף נחה הבליעה בדפני הכלי שלא בשעת בישול הוקלש טעמו ואין בכוחו לאסור, ודוקא בתרי טעמי דהוו בשעת בישול לא חשיבי נ״ט בר נ״ט, כגון בהך דאיירי בה, חלב שנתן טעם בכלי והכלי תיכף נתן טעם במים, דהשתא הטעם לא נח כלל בכלי, אך היכא דלבסוף נח הטעם בכלי שפיר דמי. וסימוכין לזה מצינו בדברי החוו״ד גופיה (סי׳ צה ביאורים סק״ד) שכ׳ דאע״ג דאסרינן בנצלו, אם צלו דגים בקדרה שבישל בה בשר אינו אוסר לחלב אח״כ, כיון דמעיקרא הקדירה קבלה הטעם ע״י הרוטב חשיב מעיקרא כג׳ נ״ט, דהיינו מן הבשר למים ומן המים לקדרה ומן הקדרה לדגים, דכמו שהחתיכה מקבלת מהקדרה ע״י הרוטב ה״נ הקדרה כשמקבלת מהחתיכה מקבלת ע״י רוטב. וראיה לזה מזבחים (צו.) בתוס׳. עכת״ד החוו״ד. הא קמן בהדיא דאע״ג דהכא הוי תרי נ״ט בשעת בישול, ולפי דבריו דלעיל ליכא למיחשבינהו אלא כחד, אפ״ה החוו״ד מונה להו בתרתי. וכבר ראיתי להגאון רבי יהודה לנדא (נכד להגאון נוב״י) בס׳ בית יהודה ח״ב (רס״י צה) שכ׳ שהחו״ד סותר ד״ע. והעיר מהדין הנ״ל. ע״ש. וכן מצאתי בס׳ יד אליעזר (סי׳ צה סק״א) שהעיר שהחוו״ד סותר ד״ע ממ״ש בסק״ד דאף בנצלו שרי, למ״ש בסק״א דלא הוי נ״ט בר נ״ט בשעת בישול. עכת״ד. ולפיה״א ניחא שפיר. ועוד ראיתי בס׳ ההפלאה (יו״ד רס״י צה) שכ׳ שלכאו׳ מדברי סה״ת והרא״ש שכ׳ דבנתבשלו איכא ג׳ נ״ט וחשבינן מן הקערה לדגים ב׳ נ״ט, מוכח דאמרי׳ אף בבישול הכי. ושוב סיים, מיהו אפ״ל דבב׳ נ״ט לא מהני זה רק בעובדא דהרא״ש דאיכא בלא זה ג׳ נ״ט, מצטרפין טעם ג׳ ואפי׳ בחיבורין. עכת״ד. וע״ע בס׳ מנחת פרי (סי׳ צה ד״ה ויש להעיר). ודו״ק.

הוכחה להקל ושוברה בצידה

ו. ועוד הוכיח בשו״ת ספר יהושע (פו״כ סי׳ לז בתרא) דלא כחידושו של החוו״ד, ממ״ש התוס׳ בפסחים (ל׳ סע״א בד״ה דילמא) [אהא דתנורא דטחו ביה טיחיא ואסרה רבא למיכליה אפי׳ במילחא, דלמא אתי למיכליה בכותחא], ותימה וליכליה בכותח דהא נ״ט בר נ״ט הוא, ותירצו בסו״ד, דשומן שעל החרס אינו מתקנח יפה. מוכח בהדיא דאל״ה שהשומן בעין לא הוי אסור משום נ״ט בר נ״ט. עכת״ד. אולם לא זכיתי להלום דבריו, דהא השומן לא נתן טעם בתנור בשעה שנאפה הפת אלא קודם לכן, וליכא מאן דפליג דבכה״ג לא הוי נ״ט בר נ״ט.

דין אפיית עוגה בצד פשטיד"א

ז. ומצאתי לאחד מהראשונים דלכאו' קאי בשיטת החוו"ד, דהנה באו"ז (ע"ז סי' רנז) כ' דאע"ג דריחא מילתא היא לכתחילה, אפ"ה שרי לאפות בתנור פת עם פשטיד"ש שלנו שמכוסים הם. ובלבד שידקדק בטוב ויזהר שלא יזוב שומן הבשר חוץ לפשטיד"ש ויבלע בתנור, כי אז מתפשט השומן בתנור. ואע"פ שהפת רחוקה מן הפשטידין אפ"ה "היא בולעת מן התנור ואסור לאכלה אפי' במלח. הלכך כשזב השומן בקרקעית התנור בולע, וחוזר ומפליט לתוך הפת אסור לאכלה אפי' במלח". ע"כ. וכ"ה בהגהות שערי דורא (סי' לה הגהה א) ובהגה"א (פ"ב דע"ז סי' ח). ולכאו' הא איכא הכא נ"ט בר נ"ט, ומוכח דבשעת האפיה ל"א נ"ט בר נ"ט. אולם לפום קושטא לא איריא, דהא האו"ז מחמיר בלא"ה בעיקר דין נצלו, וכמ"ש האו"ז בחולין (ס"ס תסז) לאסור דגים שנתבשלו. [ולר"י ואו"ז אין חילוק בין נתבשלו לנצלו. ויש להוכיח כן מהא דפלפלו בההיא דפסחים (ל:) אין טשין את התנור באליה, ותנור הוי כנצלו. וע"ש באו"ז סי' תסז. וכ"כ מרן בהדיא בבית יוסף (רס"י צה). וזה ברור]. וכ"ה בפסקי או"ז (סי' רנב). וכ"ה בהגה"א (פ' כל הבשר רס"י לא). וכ"כ בל"ו שערים (ריש שער כב) שדעת האו"ז לחוש להחמיר בנתבשלו. ע"ש. וא"כ לק"מ אמאי לא שרי בדין תנור מטעם נ"ט בר נ"ט, דהא נ"ט בר נ"ט גופיה אסור. ובאמת בשערי דורא סימן לה כתב מרחיקים הפשטיד"א מן הפת שלא יזוב משומנה "תחת הפת". אך באו"ה (שער לט דין ח) כ', אם הפשטיד"א בלתי מחבת אסור, דפעמים יוצא השמנונית או החלב ובולע התנור. וכו'. ואפי' הפת רחוק מן הפשטיד"א הרבה, דא"צ לזוב תחתיו אלא שנבלע בדופני התנור. ע"כ. ועי' בתו"ח (כלל לו ד"ט). וז"ל הרמ"א בהגהה בש"ע (סי' צז ס"א): אין לאפות שום פת עם פלאד"ן או פשטיד"א בתנור, דחיישינן שמא יזוב מן השומן אל הפת, ואם זב תחתיו דינו כאילו נילוש עימו. ע"כ. וכ' הש"ך (סק"ב) דמ"ש ואם זב תחתיו, ר"ל זב תחת הפשטי"ד אפי' רחוק מן הפת. ע"ש. וכ"כ הט"ז (סק"ב). וכ"פ בלבוש (ס"ג) ובמנחת יעקב (כלל לו סק"ל). וע"ע בחכמת אדם (כלל נ ס"א) שכ' שיש להחמיר, ובהפסד מרובה נראה לי דאם לא זב תחת הפת ממש יש לסמוך להתיר הפת דהוי נ"ט בר נ"ט השומן בתנור והתנור בפת. ע"ש. וכ"פ בערוה"ש (סי"א) שכשראינו שזב שומן חוץ לפשטיד"א יש לאסור, דהוי ס"ס לאיסור, שמא זב תחת הפת ואת"ל שלא זב שמא מפעפע השומן בכל התנור. ע"ש. אולם מאידך רבים מהאחרונים ביארו דברי הרמ"א דמ"ש ואם זב תחת הפת, היינו דזב ממש, ולא חיישינן שמא נבלע בתנור לפי שבכה"ג הוי נ"ט בר נ"ט ושרי. דהנה בישועות יעקב (סי' צז סק"א) כ' ע"ד הש"ך והט"ז, נראה

שבאמת יש להתיר כיון דהוי נ״ט בר נ״ט. ע״ש. וכן ראיתי בכו״פ (סי׳ צז סק״ב) שכ׳ דאיכא הכא נ״ט בר נ״ט דהיתרא הרוטב בתנור והתנור בפת והוי היתרא. והגהות ס״ל דנצלו אסור בדיעבד אבל לפי מאי דקי״ל בדיעבד מותר, ליתא לדינו. ע״ש. וכ״כ עוד בספרו מטה יהונתן (ע״ד הש״ך סק״ב). וכ״פ בבית מאיר (ס״ס צז). וכן ראיתי באבן העוזר (רס״י צז) שכ׳ דהרמ״א לשיטתו דס״ל בסימן צה דנ״ט בר נ״ט בנתבשלו שרי בדיעבד, הלכך אם זב רק תחת הפשטיד״א אף שמפעפע דרך התנור אל הפת הוי נ״ט בר נ״ט, דשרי לאכול הפת אפי׳ בחלב. עכת״ד. וכן ראיתי במחצה״ש (סי׳ צז ע״ד הש״ך סק״ב) דהו״ל נ״ט בר נ״ט דהיתרא. ע״ש. וכן ראיתי בכנפי יונה (סי׳ צז) שהקשה עמ״ש בהגה״א דאם נבלע בתנור אע״פ שהפת רחוקה אסור, דלפמ״ש בסימן צה דנ״ט בר נ״ט שרי אפי׳ בצליה בדיעבד למה נחמיר בזה. ואפשר דבעל אותה הגה״ה ס״ל נ״ט בר נ״ט בצלייה אסור. ואחריו נמשכו כל הפוס׳ דמתירים נ״ט בר נ״ט בצלייה, והדבר מתמיה. ואפשר דכל הני דכתבו לאסור בכה״ג, לא כתבו אלא בדאיכא נמי להסתפק שזב אל תחת הפת. אבל במקום שאין להסתפק בכך, אפשר דשרי מטעם הנ״ל. עכת״ד. וכן ראיתי בהגהות יד אברהם (הנדפס בקובץ מפרשים) שכ׳ דהו״ל נ״ט בר נ״ט דבדיעבד שרי. ע״ש. וע״ע בפת״ש (ס״ק ד). וכן ראיתי ביד יהודה בסימן צז (סק״ט ד״ה ונראה) שכ׳ דמ״ש החוו״ד הם דברים שאינם, ובצלי בודאי אין שום מקום וסברא לומר כן. וכן נראה מבואר מספר התרומה סי׳ סא. אך לתרץ דברי או״ה דהא גם הוא מתיר נצלו ואעפ״כ אוסר בזה, משום דפיטום מפת גרע, וגם מ״ש החוו״ד דא״כ בלא זב ג״כ הא הבלוע שמן מפעפע דרך העיסה לתנור ובא בזה ג״כ לסברתו דכלי אינו מקבל גם בלוע שמן מאוכל אשר הבאתי לך כבר דבאו״ה עצמו וכן בט״ז סי׳ קה מבואר להיפך. וכן מבואר להדיא בט״ז כאן סק״ג וסק״ד שהתנור בולע חלב דרך העיסה ואינו מותר אם העמידו קדרה של בשר עליו אלא משום דהוי ב׳ קדרות שנגעו זה בזה ואם היה זב מהפשטיד״א חלב ממש על התנור היה אסור הקדרה וע״ש. ובאמת לא ידעתי כלל מה לחשוב עליו, אך הפשוט דכיון דדרך העוגה הולך לתנור דהוי ג׳ נ״ט. גם או״ה ס״ל בזה דהוי נ״ט בר נ״ט. בפרט שהרבה ס״ל דגם בלוע אינו יוצא וגם כאן אנו רואים מקום מושבו יבש בתנור וכ״ז דעת או״ה. וזה דעת הרמ״א ג״כ וברור. עכת״ד. והא דהש״ך והט״ז החמירו בפת שנבלע השומן בתנור, תי׳ ביד יהודה שם דהט״ז והש״ך כאן לשיטתם דס״ל בסימן צה דיש להחמיר גבי נצלו, אבל כבר כתבתי שם דאין להחמיר. ע״ש. (ואכן הש״ך סק״ד הביא דברי רש״ל שפסק להחמיר בנצלו. אך מ״מ בט״ז לא מצאתי שכ׳

להחמיר בנצלו. וצ"ע). ובפמ"ג (שפ"ד סק"ב) יישב דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט, י"ל דעם חלב אסור ודאי ליש"ש דאוסר בנצלו, ולהר"ב ג"כ אסור עם חלב דהוי לכתחילה. ומ"מ אף עם בשר או מילחא אסור דהוי כגורם נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ע"כ. אך הוא תמוה דהא הרמ"א אסר הפת אף בדיעבד, כמ"ש שדינו כאילו נילוש עימו, והיינו דאף לאכול הפת במילחא אסור. ועי' בשו"ת באר יצחק (חיו"ד סי' ט') ובשו"ת עצי חיים (חיו"ד סי' ט').

דעת מרן השלחן ערוך

ח. והשתא יש לדון מה דעת מרן בנ"ד.

והנה בב"י (סי' צז) הביא ד' הגה"א (פ"ב דע"ז סי' ח) דאם זב שומן הבשר חוץ לפשטיד"א ונבלע בתנור, אע"פ שהפת רחוקה מן הפשטיד"א אסור לאכלה אפי' במלח, והואיל וכן טוב ליזהר שלא לאפות שום טפילות עם הפת בתנור דלמא זב השומן ולאו אדעתיה, אלא יאפה הפשטיד"א ויסיק התנור ויאפה הפת. עכ"ל. ומדלא כ' להקל מטעם נ"ט בר נ"ט מוכח דס"ל דבשעת אפיה ל"א נ"ט בר נ"ט. אך אינו מוכרח די"ל דמדהשמיט מרן דין זה מהש"ע אע"ג דהוא שכיח, משמע דלא ס"ל הכי להלכה. (אלא דאכתי תיקשי דמ"מ הו"ל לאתויי עיקר הך דינא שאם זב השומן מהפשטיד"א לפת יש לאסור הפת, אולם לזה יד הדוחה נטויה למימר דהוה מילתא דפשיטא למרן שאם זב שומן בשר אל הפת אסור לאוכלה ככל פת שנילושה בחלב). וכן מצאתי בכנפי יונה (רס"י צז) שכ' שאפשר דהשמיטו הש"ע לכתוב בכה"ג ולא אמר כי אם בזב תחתיו ממש, משום דס"ל דאמרינן נ"ט בר נ"ט בשעת האפיה. ע"ש. ואנוכי הרואה בשו"ת דברי דוד טהרני (ח"ב חיו"ד סי' יז) שכ' להוכיח שדעת מרן להחמיר כהחוו"ד, ממ"ש בשו"ע (או"ח סי' תנב ס"ב) בזה"ל: יש ליזהר מלהגעיל כלי הבשר וכלי חלב ביחד, אא"כ אחד מהם אינו בן יומו. עכ"ל. ולכן בש"ע יו"ד (סי' צה ס"ג) כ' מר"ן קערות של בשר "שהודחו" בלשון דיעבד. והטעם כ' הפר"ח (סי' צה ס"ק יא) שחשש מרן לסברת החולקים בדין זה וסוברים דלא מיקרי נ"ט בר נ"ט דהיתרא לפי שמתערבים בזמן אחד שני הטעמים של הבשר והחלב. עכת"ד. [ועי' בס' הוראה ברורה (סי' צה ס"ב ביה"ל ד"ה קערות) שצידדו דמרן חזר בו בש"ע יו"ד כאן וס"ל דהדחת הקערות שרי לכתחלה. וע"ש]. ואחר המחילה אין כאן ראיה, דהתם הבשר נתן טעם בכלי בבישול הראשון והשתא הכלי נותן טעם במים בבישול שני. ואדרבה יש שהוכיחו מד"ז היפך סברת החוו"ד. עי' בהגהות אמרי ברוך על החוו"ד התם. ובשו"ת טוטו"ד הנ"ל. וכן ראיתי בשו"ת בנין אב ח"ד (ס"ס מח) שכ' שחומרתו של החוו"ד אינה אלא להרמ"א שאסר הדחת קערות, והוכחותיו הם רק אליבא דהרמ"א, אך לדעת הבית יוסף שהתיר קדרות מדין

נ״ט בר נ״ט לפי שכל העברה מנ״ט בר נ״ט מחלישה כח הטעם, אין לחלק בין בישול אחד לשנים. (ומ״מ למעשה חשש להכריע כן וכ׳ שיש לחשוש לחומרת החוו״ד. אך לא ביאר טעמו). ע״ש. ואחר שנתבאר שכן דעת כמה ראשונים, ספר התרומה, והרוקח, ושערי דורא, וגם אליבא דאחרונים רבים (שהובאו לעיל אות ד) כן דעת הרשב״א ומרן הש״ע דאמרינן נ״ט בר נ״ט בשעת בישול. וע״ע בשו״ת האלף לך שלמה (יו״ד סי׳ קסז) שדעת המחבר בסימן צה ס״ב דל״א נ״ט בר נ״ט בבישול. ע״ש. וכן פסקו אחרונים רבים, הלא הם, בשו״ת בית אפרים (חיו״ד סי׳ לז), ובשו״ת בית מאיר (סי׳ כה) ובס׳ דברי יוסף (סי׳ תרלח) ובזב״צ (סי׳ צה סק״י). וכ״פ בישועות יעקב (סי׳ צז סק״א) ובכו״פ (שם סק״ב) ובאבן העוזר (רס״י צז) ובמחצה״ש (שם ע״ד הש״ך סק״ב ד״ה כאשר) ובכנפי יונה (סי׳ צז) בהגהות יד אברהם (שם, נדפס בקובץ מפרשים בש״ע אות ו). ואף ביד יהודה שהחמיר, כ׳ בסימן צז (סק״ט ד״ה ונראה) להקל לענין נאפה ונצלו. וע״ע בדרכי תשובה (סי׳ צה סק״ז) שבס׳ ליקוטי צבי מהרב מהרצ״ה מבראד (סי׳ כז) הביא ראיה לדברי זקנו הבית אפרים. ע״ש. וע״ש בסימן כט. וע״ע לו בסי׳ צז (סק״מ). וכ״פ בשו״ת רב פעלים (חאו״ח ח״ג סי׳ יג) דביצים שהונחו על קדרה שיש בה בשר ועיסה של סובין בתווך בין הביצים לבשר, אע״ג דהזיעה עולה לכיסוי ונבלעת בו ואף הביצים קולטים טעם בשר, וכמ״ש בדדמי לזה בש״ע (סי׳ צב ס״ח), מ״מ הוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא דקיל כסברת מרן דדגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח. ע״ש. וכ״פ בהליכות עולם (ח״ז עמ׳ פ׳). וכן דעת הגר״מ לוי זצ״ל בשו״ת תפלה למשה ח״ה (סי׳ כג עמ׳ רסד וע״ש בהערה). וע״ע להגר״ש משאש בשו״ת תבואות שמש חיו״ד (סי׳ ה, דף טז ע״ב) שהביא ד׳ החוו״ד והעיר ע״ז שבס׳ כללי הוראה (כלל לד סק״י) כ׳ דהרבה פוסקים חולקים על החו״ד. ע״ש. וע״ע בס׳ הוראה ברורה (רס״י צה בביאוה״ל) שיש להקל מעיקר הדין, דאף שלא מצאנו ראיה מפורשת מהראשונים נגד ס׳ החוו״ד, מ״מ איכא ס״ס להקל. ועוד דיש להעיר על החוו״ד דאף אי נימא דהכל מקושר, מ״מ לענין נ״ט בר נ״ט י״ל דשפיר יש להקל כיון דסוף סוף הטעם נקלש כיון שעבר דרך הכלי. ועוד דרוב האחרונים חלקו על החוו״ד וחלקם חלקו מצד הסברא. ע״ש. וכן עיקר. וכן פסק הגר״צ בוארון נר״ו בשו״ת שערי ציון ח״ג (חיו״ד סי׳ ד) דאמרי׳ נ״ט בר נ״ט בשעת בישול, שכן דעת רוב האחרונים, וכן נראה מסברא דלא כהחוו״ד. ע״ש. [וע״ש מה שפלפל עוד באחרונים ובראיה מהרשב״א. ודו״ק]. וכעת הופיע וזרח שו״ת יביע אומר חלק יא, ומידי עוברי בפסקיו המאלפים של מרן זצ״ל, ראיתי בחלק יורה דעה (סי׳ יא אות ד) שכתב

שראוי לנהוג לכתחלה לחוש לדברי החוות דעת. ע"ש. וכדי שלא יהיו דבריו סותרים למ"ש בהליכות עולם שהובא לעיל שיש להקל דלא כהחוות דעת, היה אפשר לומר דרק בדיעבד סמכינן להקל, אך לכתחלה מחמרינן כהחוו"ד. אמנם בהליכות עולם ח"ז (עמ' עט) כתב דנ"ט בר נ"ט שכתבנו להתיר לכתחלה, הוא אפי' באוכלין, וגם דין נ"ט בר נ"ט הוא אפי' בשעת בישול. ע"ש. ולכאו' נראה דמיקל אף לכתחלה. אלא דלפום קושטא אף בדין נ"ט בר נ"ט באוכלין שמשמע ג"כ דמיקל לכתחלה דהוי נ"ט בר נ"ט, להלן בסמוך בהערה (עמ' פ) כתב שיש להקל בדיעבד. ע"ש. ודו"ק. ועכ"פ נקוט מיהא דלענין דיעבד יש להקל בד"ז. ועי' בס' מטעמי השלחן (סי' צה סק"ב) ובספרו מעדני מלכים (סי' צב אות ח'). וע"ע להגרש"ז אויערבך במכתבו הנדפס בס' מאור השבת ח"ב (עמ' תקפה). וע"ע בס' מאור השבת ח"א (סי' ב' סוף הע' מו). וע"ע בס' דברי בניהו חט"ו (סי' לב) וחכ"ה (סי' מג).

לאור כל האמור, לכתחילה הטוב ביותר שייחד כל אדם בביתו ב' כיריים האחד למאכלי בשר והאחד למאכלי חלב, וכבר היה הדבר לפוקה ולמכשול (ובפרט למי שאינו יודע לשאול). ואם אין ביכלתו, לכה"פ ייחד להבה אחת בכיריים שתהיה מיוחדת לחלב, ולא יבשלו בה חלב בזמן שמבשל סירים על הלהבות למאכלי בשר. (וע"ע להגר"י פוקס בספר הכשרות פ"א סעיפים כ' – ל'). ומ"מ אם אירע וגלש החלב תחת סיר שבישל בתוכו אורז, מותר לאכול האורז עם בשר, דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא, שהחלב נתן טעם בסיר והסיר נתן טעם באורז, ואמרינן נ"ט בר נ"ט אף בשעת בישול.

סימן ס׳

בצל שנחתך בסכין בשרי וטיגנו במחבת חלבית שאב״י

לידי״ן מיחידי סגולה, אשר פועל רבות להרים קרן התורה, חובר חיבורי מחוכם, חכם וסופר מהיר הרה״ג ר׳ **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר״ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

על דבר השאלה על מי שחותך בצל בסכין בשרי (ובצל זה דינו שאסור לאכלו בחלב כידוע לכל בר בי רב דחד יומא) ולאחר מכן טיגן את הבצל במחבת חלבית שאינה בת יומה, האם המחבת טעונה הגעלה.

תשובה: א. הנה האף אמנם דאיכא הכא נ״ט בר נ״ט, דמלבד הטעם שנתן הסכין בדבר חריף, איכא נ״ט ראשון מהבשר לסכין ומהבצל נ״ט שני למחבת, והוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא ושרי[א]. מ״מ לכאו׳ יש לאסור ע״פ מ״ש במגן אברהם (סי׳ תנא ס״ק לא) דמאחר וקי״ל דבדבר חריף אין מועיל נ״ט בר נ״ט, מהאי טעמא עושים שלא כדין שלפעמים חותכים זנגביל בסכין של בשר ודכין אותו במדוכה, ונמצא המדוכה בלוע מבשר ואח״כ דכין בתוכו בשמים ואוכלים בחלב. לכן יש ליזהר לא לחתוך זנגביל רק בסכין חדש. ע״כ. וכן הביאו להלכה המשנ״ב (ס״ק צ). ומבואר דס״ל דלא מהני כלל נ״ט בר נ״ט בדבר חריף, דכיון שקיבל הדבר החריף טעם חמץ אף אם ייבלע עוד בכלי אחר לא מהני להקלשת הטעם וטעמו לא פג.

אולם הש״ך (סי׳ קכב סק״ב) כתב בשם איסור והיתר הארוך שאם בישל

א. ולדעת מרן הש״ע נקטינן דחורפא לא מחליא לשבח בכלי שאינו בן יומו, ולפיכך לא יאסרו הבצלים את המחבת שאינה בת יומא. [ובעיקר הסתירה בש״ע (סי׳ צו ס״א וס״ג וסי׳ קג ס״ו). וע״ע בש״ע לקמן (סי׳ קיד ס״ח). כבר העירו בזה הט״ז (סי׳ צו סק״י) והש״ך (ס״ק יט). ועי׳ מ״ש בתירוץ בזה הכו״פ (סק״ה) והא״ר (סי׳ תמז ס״ק כד) והפמ״ג יו״ד (סי׳ צו מש״ז סק״י) והגאון רע״א בהגהותיו על הש״ע (על הט״ז הנ״ל) וביד יהודה (פיה״א סק״ח) ובחכמ״א (סי׳ מט ס״ז ס״ח) ובערוה״ש (סעי׳ טו) ובזבחי צדק (ס״ק ח׳), בן איש חי (ש״ב פ׳ קורח סי״ב) ובכה״ח (ס״ק י׳) ובס׳ שלחן אברהם (סי׳ קג ס״ו) ובחזו״א או״ח (סי׳ קיט ס״ק ט״ו ד״ה יו״ד) ובהליכות עולם (ח״ז פר׳ קורח ס״י) ובשו״ת יביע אומר ח״ח (חאו״ח סי׳ מג אות ה׳) ובס׳ מזרח שמש (סי׳ צו) ובשו״ת תבואות שמש (חאו״ח סי׳ מב) ובשו״ת שמש ומגן ח״א (סי׳ טו) ובהע׳ אי״מ על המשנ״ב (ח״ה סי׳ תמז סק״פ) ובהוראה ברורה (סי׳ צו ס״א בביה״ל הארוך שבסוה״ס ד״ה וי״א, סי׳ קג ס״ו בביאוה״ל ד״ה יש). וע״ע בס׳ משיב נפשי מימון (עמ׳ רנא). ואכמ״ל].

וגם לדברי הרמ״א שאסר באינו בן יומו, יש מקום להקל בנ״ד אם טיגן הבצלים בהרבה שמן, עי׳ להלן בסוף הסימן בהערה.

דבר חריף בקדרה של בשר ב״י ובישלו בו חלב אחר מע״ל שנתבשל בו הבשר, אע״פ שאינו מעל״ע משנתבשל בו הדבר חריף והיה בן יומו כשנתבשל בו הדבר חריף מותר. ע״כ. וכ״כ הפרי חדש שם (ס״ק ב). ולכאו׳ קשה דאי ס״ל כדברי המג״א הנ״ל דהדבר חריף עושה את הבשר הבלוע כטעם ראשון א״כ הוי טעם שני באיסור, והיאך התיר בכה״ג. והנה על האיסור והיתר הארוך אין להקשות כן דאיהו לשיטתיה (בכלל לב דין ז) דאמרינן דאיכא עשר ידות כנגד הבלוע ובטל, וא״כ ניחא אף הכא. אך הש״ך (בסי׳ צד ס״ק כב) שכתב דלא אמרינן הכי ולדידיה תיקשי הכא היכי שרי. ועל כרחך משום דס״ל דחשיב נ״ט בר נ״ט. ומבואר דהש״ך פליג על סברת המג״א הנ״ל. וכן ראיתי באבן העוזר ביו״ד (סי׳ צו ס״ג) שהביא דברי המג״א הנ״ל וכ׳ ע״ז, ואין דבריו נראים לי, דהא מקור ד״ז דדבר חריף ל״ש ביה נ״ט בר נ״ט הוא מדברי רש״י (חולין קיב. קד״ה קישות) בצנון שחתכו בסכין של בשר דאסור לאכלו בכותח והקשה רש״י הא הוי נ״ט בר נ״ט ותירץ כיון דהוי חריף בלע טפי מדגים הרותחים. פירוש דבריו, הא דאמרו נ״ט בר נ״ט ר״ל דטעם הראשון נכנס קצת ממנו אל הכלי וחוזר ויוצא קצת מהטעם שבכלי אל המאכל על כן נקלש הטעם ונתמעט, אבל דבר חריף בולע כל מה שבתוך הכלי, נמצא דעכ״פ אף בדבר חריף ליכא נ״ט בר נ״ט דטעם השני יצא אל הדבר החריף, רק חד נ״ט איכא דהא מתחילה לא נכנס רק קצת טעם אל הכלי. ולפ״ז בנ״ד יש כאן נ״ט בר נ״ט מן הבשר לסכין טעם אחד שנכנס קצת לסכין ומן הסכין יצא כל מה שהיה בתוכו אל הזנגביל וזה נ״ט א׳, וחזר ויצא מהזנגביל אל המדוכה טעם שני ודהיתרא. דודאי לא יצא כל הטעם מהזנגביל אל המכתשת, דדוקא להיפך אמרי׳ דד״ח מוציא כל הטעם מן הכלי אבל מ״מ אינו מבליע בכלי רק מעט טעם, דבזה שוה דבר חריף לשאר דברים. ולפ״ז ה״ה בזנגביל שנחתך בסכין של בשר ודכו אותו במדוכה דהוי נ״ט בר נ״ט, טעם אחד אל הסכין והזנגביל וטעם השני מן הזנגביל אל המדוכה והוי טעם ב׳ בהיתר, לכן אף שחזרו ודכו במדוכה זו בשמים מותרים לאכלם בחלב. והשתא אתי שפיר הא דכתב הש״ך רס״י קכב (סק״ב) בדין דבר חריף שבשלו בקדרה של בשר בת יומא ואחר מעל״ע שבשלו בו בשר בשלו בו חלב אף שהוא בן יומו משעה שבישלו בו הדבר החריף מותר, ולכאו׳ קשה הרי דבר החריף שנתבשל בו עושהו כממש, ולפמ״ש ניחא, דהוי נ״ט בר נ״ט מן הבשר לקדרה ולדבר החריף טעם אחד, ומן הדבר החריף מה שחזר לקדרה הוי טעם שני והוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא. והא דנקט האו״ה שם (בהגהות כלל לח דין ב) שאינו בן יומו, משום דנקט אליבא דכו״ע, לאפוקי בזה דליכא פלוגתא דלאו״ז (הלכות בשר

בחלב סי׳ תסז) דנ״ט בר נ״ט אסור בבישול גם זה אסור. וזה ברור. ע״כ. ולפום קושטא בעצם דברי הש״ך כבר העיר בסתירה זו הגאון רבי יהודה לייב מרגליות בשו״ת פרי תבואה (סי׳ כב ד״ה ומעתה ראוי, דף סו ע״א) דדברי הש״ך בסי׳ צד (ס״ק כב) ובסי׳ קכב (סק״ב) סתראי נינהו, וכתב להוכיח מזה דע״כ חזר בו הש״ך להודות לסברת התוס׳ לסברת עשר ידות. ע״ש. אך לפי האמור אין הכרח שהש״ך הדר תבריה לגזיזיה, וטפי אית לן למימר כמ״ש אה״ע הנ״ל ושאר האחרונים דלקמן דס״ל להש״ך דכה״ג חשיב נ״ט בר נ״ט.

ב. ואיברא דכמה אחרונים ס״ל להחמיר בנ״ד. דהנה בן הש״ך בנקודות הכסף כתב על דברי הש״ך הנ״ל וז״ל: מ״ש הגאון אמ״ו, לא ירדתי לסוף דעתו, דמ״ש אם בישל דבר חריף בקדרה של בשר בת יומה אם בישלו אח״כ מעל״ע משנתבשל בה הבשר וכו׳ מותר, וראיה מסי׳ צד ס״ק כב, אני חוכך בד״ז, דשאני התם שלא בישל דבר חריף. משא״כ הכא דבישול שני הוי דבר חריף ומשוי למה שבתוך דופני הקדרה כאילו נתבשל השתא. אבל אם בישל דבר חריף אחר מעל״ע, כיון שטעמו פגום אינו משוה לשבח כאילו נתבשל השתא רק למאכל חריף עצמו, ולא למאכל שני, משא״כ בדין אם נתבשל דבר חריף בתוך מעל״ע דלא נפגם טעמו, י״ל דחשבינן כאילו נתבשל הבשר השתא. וכן מוכח לכאו׳ מדברי האו״ה שמביא אמ״ו ז״ל, דלמה ליה למימר בקדרה שאינה בת יומה הול״ל אפי׳ בת יומה, אלא ודאי כמו שכתבתי. ע״כ. ובאורח מישור (סי׳ קכב סק״א) דחה דברי בן הש״ך בנקוה״כ, ושוב כתב אכן אי קשיא הא קשיא דמבואר לעיל סי׳ צד בש״ך גופיה דהטעם דלא נחשב מעל״ע מחמום המים משום דהוי נ״ט בר נ״ט וקי״ל דבדבר חריף ל״א נ״ט בר נ״ט. אכן זה קשה קצת גם על או״ה גופיה. והש״ך נמשך אחר או״ה. ויש ליישב. וצ״ע לדינא. עכת״ד האורח מישור. ובאמת שעל הרב איסור והיתר הארוך גופיה לא קשיא כלל, דאיהו ס״ל סברת עשר ידות כמ״ש לעיל, ורק על הש״ך לכאו׳ תיקשי דלא ס״ל הך סברא. ולפי דברי האבן העוזר הנ״ל ניחא דס״ל דשרי משום דהוי נ״ט בר נ״ט. ועכ״פ חזינן דלענין הלכה בן הש״ך חוכך להחמיר בנ״ד בבן יומו. וכן מתורף דברי האורח מישור הנ״ל מבואר דלא שמיעא ליה ולא ס״ל הך סברא דאמרי׳ נ״ט בר נ״ט בכה״ג. וכן החמיר בנ״ד בדגול מרבבה (רס״י קכב) ותמה על הש״ך. ע״ש. וכן ראיתי עוד בס׳ בית ישראל (סי׳ צה בש״ע ס״ב ד״ה שם מהא דאיתא) דאייתי מאי דגרסי׳ בחולין (קיא:) דרב עבדו ליה שייפא בצעא ובתר הכי רמו ליה בישולא בגויה, וכ׳ דיצא לנו דין חדש דלמסקנת הגמרא ולא היא דנפיש מרריה טובא משמע דבדבר דנפיש מרריה והוא דבר חריף לא אמרי׳ ביה נ״ט בר נ״ט, וזה לא נזכר

בפוסקים אלא באם בישל אח"כ בו דבר חריף וחורפיה מחליא ליה לשבח, אבל לא באם נתבשל קודם לכן התבשיל הראשון והיה דבר חריף. ויש לעיין לדינא. ע"ש. ומוכח מדבריו בראייתו מהגמ׳ דבדבר חריף לא יועיל ולא יציל נ"ט בר נ"ט. (ועל ראייתו מהגמרא יש להשיב וכדלקמיה). והפמ"ג (מש"ז סי׳ צה סק"א) הביא דברי הבית ישראל בקצרה דבדבר חריף לא שייך נ"ט בר נ"ט, וסיים, ולדינא צ"ע בזה. ע"ש. ואף דהכא בסי׳ צה הניח ד"ז בצ"ע, וע"ע בסי׳ צו (שפ"ד סק"ב) שכ׳ ראוי שתדע דבחורפא אלף טעמים לא מהני, ר"ל דרך משל צנון בסכין בשר ונתנו במים ומשם לאוכל אחר ואח"כ לחלב אוסר. ע"ש. והתם נמי יד הדוחה נטויה למימר משום דהוי נ"ט בר נ"ט באוכלים. הנה מנגד מצינו עוד להפמ"ג בסימן צד (שפ"ד ס"ק כב בסופו) שכ׳ דאם בישלו דבר חריף תוך מעל"ע לבשר, ובתוך מעל"ע לדבר חריף בישלו חלב, להש"ך דעיקר טעמא דנ"ט בר נ"ט דהיתרא ולפ"ז בדבר חריף לא שייך זה, א"כ אמאי כ׳ הש"ך בסימן קכב אות ב׳ דשרי. ובאורח מישור הרגיש בזה. ומ"ש על או"ה לק"מ, דאו"ה כתב בפירוש בכלל לב דין ז׳ דעשר ידות מים וכו׳. עכ"ד הפמ"ג. ומבואר דאף הפמ"ג נמי ס"ל להחמיר בזה. וע"ע בפמ"ג (סי׳ תמז משז"ז ס"ק יז, ובאש"א סי׳ תנא ס"ק יט). וע"ע במחצית השקל (סי׳ תנא ע"ד המג"א הנ"ל ד"ה שלא) שכ׳ שראיית האבה"ע מהש"ך נכונה, וכן הפר"ח שם (ס"ק ב) כתב כדברי הש"ך. אך בנקוה"כ השיג על אביו, ואייתי ראיה מדברי איסור והיתר דנקט שאינו בן יומו. ע"ש. וא"כ דברי מ"א במח׳ שנויה. ולענ"ד יש קצת סברא להטות לדעת מ"א ונקודות הכסף, דאם איתא דדבר חריף מוציא כל הטעם שבכלי, כל שכן שמבליע כל הטעם בכלי. ומליחה תוכיח, דקי"ל (סי׳ קה סי"ב בהגה) אין מליחה לכלים להפליט, א"כ רותח דמליח אינו מוציא מן הכלי ומליח מבליע תוך הכלי, דהא קיימא לן ביורה דעה סי׳ ס"ט (סעיף טז) דכלי שאינו מנוקב שמלח בו בשר הכלי אסור. ע"ש. (ובעיקר ראייתו ממליחה כן הוכיח ג"כ בנשמת אדם סי׳ כד, ואייתי עוד הוכחות. ועי׳ לקמן. ויש לחלק).

ג. אולם אחרונים רבים ס"ל דשפיר חשיב נ"ט בר נ"ט. ויבואו לקמן. ועוד יש לצרף דעת ראשונים רבים דס"ל דגם בדבר חריף בעין מקילינן בנ"ט בר נ"ט, דהא דאמרי׳ (חולין קיא סע"ב) צנון שחתכו בסכין שאכל בה בשר אסור לאכלו בכותח, מיירי משום שמנונית שעל הסכין אך בסכין מקונח הו"ל נ"ט בר נ"ט ושרי. עי׳ בערך השלחן (סי׳ צו סק"א) ועוד אח׳ שקבצו ואספו הראשונים דס"ל הכי.

ועוד יש לצרף דבנ"ד מיירי בבצל ונודע שנחלקו הראשונים אם דוקא בצנון איתמר בגמרא דל"א נ"ט בר נ"ט, אבל בשאר דברים חריפים כגון בצל

אמרי׳ שפיר נ״ט בר נ״ט. ואע״ג דלמעשה קי״ל דבצל חשיב דבר חריף כמ״ש בש״ע (סי׳ צו ס״ב), מ״מ הא חזינן דמרן גופיה צירף סברא זו להקל בנידון אחר כמ״ש רבינו עקיבא איגר בהגהותיו לש״ע (סע׳ ג).

ועוד יש להוסיף שאף בדברי המג״א (והמשנ״ב שהביא דבריו) אין זה ברור כלל דס״ל לאסור בנ״ד, כי הנה הפרי מגדים באו״ח (אש״א ס״ק לא) השיג על דברי המג״א שדבריו תמוהים, דהא כאשר כותש הזנגביל במדוכה היאך יפליט הטעם מהזנגביל הרי אין דוחקא מפליט בלע מאוכל, ותירץ ב׳ תירוצים, די״ל כיון דנידוך ונעשה כקמח לא שייך בלע. ואי נמי מבעין שעל הסכין. ע״ש. וא״כ לתירוץ בתרא לא החמיר המג״א אלא בחתך בסכין עם שמנונית את הזנגביל, וכתש את הזנגביל במכתשת דהוי טעם א׳ מהשמנונית שבעין בזנגביל למכתשת. ולא מירי כלל בנ״ד. וכן מצאתי להגאון רבי יוסף יוזפא בשו״ת יד יוסף (יו״ד סי׳ צה, דף מג סע״ב) שביאר ג״כ דהמג״א מירי בסתם סכין וקי״ל סתם סכין שמנוניתו קרוש על פניו וא״כ הזנגביל בלע מבעין והוי טעם הראשון במאכל וטעם שני אל המדוכה, וכה״ג לא הוי נ״ט בר נ״ט דהוי נ״ט בר נ״ט באוכלים. ע״ש. ולפ״ז אף המג״א לא החמיר בנ״ד. ובאמת דתירוצא קמא של הפמ״ג דכיון דנידוך ונעשה כקמח יוצא טעם הבשר, אינו פשוט כלל ולכאו׳ שנוי במחלוקת החוו״ד (סי׳ קה ס״ק יג) וה׳ יד יהודה (סי׳ קה פיה״א סק״ל). ועי׳ בפמ״ג ביו״ד התם (משז״ ס״ק יד). ועי׳ בדרכי תשובה (ס״ק קלח) ובשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ קפ). ודו״ק. ואנוכי חזון הרביתי בחכמת אדם דבכלל מח (דין טז) פסק כהש״ך הנ״ל, ומאידך בכלל מט (דין י) פסק כדבר המג״א הנ״ל. וביאר דבריו בחיי אדם בנשמת אדם (סימן כד) דבבישול אע״ג דהחריף הוציא כל הטעם של בשר וחזר ונתן כל הטעם בקדרה מ״מ כבר נחלש הטעם הרבה, דאע״ג דאין כלי שיש במה שבתוכו ס׳ מ״מ איכא בודאי ל׳ ויותר, וא״כ כשחזר הקדרה ובלעה מבישול החריף לא בלע רק טעם קלוש וכשחוזר ופולט לחלב בודאי איכא ס׳ נגד טעם הבשר. משא״כ במדוכה כשנבלע מן הזנגוויל ידוע שחתיכת זנגוויל הוא קטן ובלע הרבה מן הסכין, וכ״ז נבלע במדוכה, ואח״כ כשדך מעט זנגוויל בלע כל מה שנבלע במדוכה. וסיים דבריו שאף המג״א לא החמיר אלא לכתחילה אבל בדיעבד מותר, וצירף עוד דבלא״ה יש פוסקים דאפי׳ צנון לא הוי חריף, וגם י״א דטעם איסור לחתוך צנון רק משום שמנונית. ונ״ל דלכן דקדק המג״א לכתוב שלא כדין עושין דר״ל דלכתחלה אסור. [וכ״כ מדנפשיה בס׳ קנין דעה (סי׳ צו סס״ק יב) די״ל דאף המג״א שהחמיר רק לכתחילה כתב כן, אבל לא מירי לענין דיעבד. ע״ש.

אך ל"ז מהנשמת אדם]. ומזה ג"כ סיוע להנ"ל דבדיעבד יש להקל.

ד. הלכך נראה דלדינא יש להקל בזה ללא חשש. וכן ראיתי להגאון רבינו עקיבא איגר בהגהותיו על הפמ"ג (סי׳ צה מש"ז סק"א) שכתב: ולענ"ד מדברי הר"ן (חולין מ: ד"ה דגים) מוכח בהיפוך, ממה שהקשה אההיא דאמרינן ולא היא שאני התם דנפיש מרריה טפי, דא"כ למאי אמר רב יהיב טעמא כולי האי כיון דליכא נפק"מ לדינא. ע"ש. והא איכא נפק"מ לדינא לדון מזה דבבלוע חריף לא הוי נ"ט בר נ"ט אלא על כרחך דאין לדמות דבר חריף לזה. עכ"ד הרעק"א. [ובאמת דסברא איכא דאע"ג דהדבר החריף גופיה נרגש אף כשנבלע בכלי וכשמבשל בכלי דבר אחר ייפלט הטעם החריף במאכל ויהיה ניכר בו, מ"מ זה בדבר החריף גופיה, אך טעם בשר שנבלע בדבר החריף אין כוחו חזק כ"כ שיהיה ניכר טעמו אף כשיצא מהכלי]. וכ"כ הרע"ק איגר עוד בסי׳ צו (בהע׳ על הפמ"ג שפ"ד סק"ב הנ"ל) דאינו כן, דהצנון פלט ובלע כל מה שהיה בסכין והוי הצנון כמו הסכין, ואח"כ הוי טעם שני במים, אף אם ננקוט כדעת המחבר הזה דבאוכלים לא מהני נ"ט בר נ"ט מ"מ הא הכא היה טעם ראשון בסכין וכשחתך אח"כ צנון לא עדיף הצנון מהסכין דמשום חריפותו לא נקלט טעמו יותר, אבל מ"מ לא נתחזק יותר ממה שהיה בסכין. והוא פשוט לענ"ד. ע"כ. גם הגאון רבי מאיר אריק בס׳ מנחת פתים (סי׳ צה) כתב ע"ד הרב בית ישראל שהביא הא דחולין (קיא:) דנפיש מרריה טפי דמשמע דבדבר חריף הבלוע לא שייך נ"ט בר נ"ט, וכתב, תמהני דבר"ן לאלפסי שם מבואר דבאיסורין קי"ל לחז"ל שלא נמצא כזה שיתן טעם בנ"ט בר נ"ט. ע"ש. וכן ראיתי בס׳ יד יהודה (סי׳ סט פיה"א ס"ק עט) שפסק כדברי אבן העוזר, וסיים דהא דכתב האו"ה אינו בן יומו עיקר דינא אתא לאשמועינן דאינו משוי הפגם שבקדרה לשבח, ע"כ נקט בפשוט בשכבר אינו בן יומו אינו נעשה לשבח ומותר גם אם בישל בו החלב מיד אחר הדבר חריף. עש"ב. וע"ע ביד יהודה לקמן (סי׳ צו פיה"א סק"ג). וכ"פ החוו"ד (ביאו׳ סי׳ צו סק"ו) כדברי אבן העוזר, וכ׳ והנה בגוף הדין יפה כתב, אבל לא היה צריך לכל זה, דבלאו הכי דברי המגן אברהם תמוהין, דודאי אין המדוכה יכול לבלוע הטעם הבלוע בבשמים, דאין טעם הבלוע יוצא בלא רוטב. ואפשר דמיירי בבלוע שמן דיוצא בלא רוטב. ע"ש. וכ"פ החוו"ד עוד לקמן (סי׳ קג סק"ט) דאף שבדבר חריף לא שייך נ"ט בר נ"ט, היינו משום דהחריף מקבל כל טעם הבלוע ואינו נותן כל הטעם, וכשהדבר חריף מקבל נ"ט בר נ"ט וחוזר ונבלע בדבר אחר כבר הוא טעם קלוש ומותר. וכן דעת הש"ך בסי׳ קכב סק"ב. ע"ש. וכן ראיתי עוד בערוך השלחן (סי׳ קכב ס"ט) שפסק ג"כ דדבר חריף אינו משוה

למאכל שאחריו דחשיב חריף, והביא דברי הש״ך הנ״ל וכ׳ וה״ה אם היה מבשל הדבר החריף בבן יומו. וכתב לתרץ קושיית בן הש״ך בנקוה״כ. ע״ש. וכן ראיתי להגאון רבי שלמה קלוגר בחכמת שלמה (סי׳ צו ס״ב) שכ׳ להביא ראיה לדברי אבן העוזר להקל בנ״ד מדברי הש״ך הנ״ל. וכ״כ במשמרת שלום (סימן צו שפ״ד סק״ב). וע״ע במשמרת שלום בסי׳ צד (שפ״ד ס״ק כב). וכן פסק בישועות יעקב (סי׳ צו סק״ב סוד״ה והוא). וכ״פ הגאון רבי יוסף שטראזברג בשו״ת יד יוסף (חיו״ד סי׳ מג) וביאר יותר סברת האבן העוזר להקל בנ״ד. ע״ש. וכ״כ בס׳ תוספת ירושלים (סי׳ צה ס״ב) במעשה שבישלו בארש״ט במחבת חולבת ב״י ועירו לקדרה חדשה ואח״כ בישלו בקדרה בשר, ואפשר דאין לאסור הבשר דנ״ט בר נ״ט בד״ח לא עדיף מנ״ט עצמו. רצוני לומר מאילו היה הבארש״ט מקבל טעם מגבינה בעין, דהגבינה נ״ט להבראש״ט והבראש״ט לקדרה ועדיין כולו היתר. ועוד צדדתי להקל ע״פ מ״ש הבאה״ט לקמן (סי׳ צו) דבארש״ט לא מיקרי חריף. ע״ש. וכן מצאתי להרה״ג רבי בן ציון דיעי בספרו דרך ציון (סי׳ קג ס״ק יג בסופו) שנקט ג״כ דדעת הש״ך להקל בנ״ד, וכ׳ שיש חולקים, אבל בס׳ ערוך השלחן אשכנזי קיים דברי הש״ך. ע״ש. וע״ע בכה״ח או״ח (סי׳ תנא ס״ק קפה) שכ׳ דלכתחילה יש להזהר בזה אבל בדיעבד יש להקל. ע״ש. וכ״כ בס׳ פסקי תשובות (סי׳ תנא סט״ז) ובשו״ת אבני ישפה (ח״ה סי׳ קד סק״ה וסק״ז) ובס׳ הלכות בשר בחלב (פ״ח סצ״ב ופ״י סנ״ז). וע״ע בס׳ בדי השלחן (סי׳ צו ס״ג בביאו׳) שג״כ כתב להקל במקום צורך. ע״ש. וע״ע בס׳ דבר חריף (פרק ד) ובשו״ת חיי הלוי ח״ה (סי׳ סב סק״ח). (וע״ע בס׳ אהל יעקב סי׳ צו הע׳ כ). ואחר כל האמור מדברי כל האחרונים הנ״ל ובצירוף כל הראשונים והנימוקים הנ״ל נראה שיש להקל בזה אף לכתחילה. וכן מצאתי בחזו״א או״ח (סי׳ קיט ס״ק טו ד״ה כתב במ״ב) שכ׳ דאם דך מלח במדוכה של חמץ ואח״כ מלח בו בשר וכ״ז נעשה קודם הפסח יש כאן היתר נ״ט בר נ״ט, דאע״ג דטעם הבלוע במלח חשיב כטעם ראשון כדין צנון שחתכו בסכין, מ״מ הטעם הנכנס בבשר הוי נ״ט בר נ״ט ולדעת הסוברים דחמץ קודם פסח חשיב היתרא בלע מותר. ע״ש. וכ״פ הגר״ש משאש בספר מזרח שמ״ש (רס״י צו ד״ה ודע) דדוקא אם בישל דבר חריף בקערה של בשר הוא דאסור לאכלו בחלב, אך אם הקדרה בלועה מדבר חריף ועתה בישל בה דבר שאינו חריף אין לחוש ואמרי׳ ביה נ״ט בר נ״ט. ע״ש. וכ״פ בהע׳ איש מצליח על המשנ״ב (סי׳ תנא ס״ק צ) שהעיקר להקל בזה. ע״ש. וכ״פ בס׳ הוראה

ברורה (סי׳ צה שעה"צ ס"ק טז, ובסי׳ קכב ס"ג בביאוה"ל ד"ה דבדברים חריפים) להקל בנ"ד. וכ"כ בס׳ מגלת ספר (סי׳ צו אות יא). וכן עיקר[ב].

ב. והנה לדעת מרן הש"ע נקטינן להקל בזה בפשיטות משום דהוי נ"ט בר נ"ט, דבאב"י לא מחליא לשבח כפי שנתבאר בתחלת התשובה בהערה.

ואף לדעת הרמ"א, אע"ג דס"ל דחריפות מהניא לשבח באב"י, מ"מ בנ"ד אם בישל בצלים עם הרבה שמן רבים מקילים אף אליבא דהרמ"א. דהנה מהרי"ל דיסקין היקל בזה אפי׳ במחבת חולבת בת יומא, משום שצירף השיטות המקילים בהדחת הקערות בשרי וחלבי (עי׳ סי׳ צה ס"ג) וכן דעת ר׳ יחיאל שבצל אינו חריף. וזה לשונו בפסקיו (סי׳ יד): הוריתי להתיר בבצלים שנחתכו בסכין חולב ונתנו בקדירה של בשר. חדא, דדילמא בצלים אינו חריף, ואף דנימא דחריף הוא, אכתי לא עדיף מכלים שהודחו ביחד דהוי פלוגתא דרבוותא [דהבצל לא הוציא יותר ממה שיש בסכין], ואף שלא הי׳ ס׳ נגד הבצלים או סכין, התרתי. ע"ש. ולכאו׳ כן משמע בדברי הרמ"א (סי׳ צה ס"ב) שכ׳ שאם בישל דברים חריפים בכלי של בשר אפי׳ אינו בן יומו, או שדכו תבלין במדוך של בשר, אם אכלו בחלב, אוסר אפי׳ בדיעבד. ולכאו׳ משמע שאם בשלוהו בכלי בשרי אינו נאסר. וי"ל. ואמנם עי׳ בס׳ יד יהודה (סי׳ צה פיה"ק ס"ק י"ט) שכ׳ שאם בשלו דבר חריף שקיבל טעם בשר, במים בכלי חלב, אם הכלי ב"י נאסר הכל לדעת סה"ת, הגם שהמים מבטלים החריפות, אבל אם הכלי אב"י מותר הכל (ועי׳ בסי׳ צד פיה"א ס"ק כח). וכ׳ עוד בפירוש הארוך (שם ס"ק טז), עמ"ש הרמ"א הנ"ל שאם בישל ד"ח בכלי בשר אפי׳ אב"י או שדכו תבלין במדוך של בשר, אם אכלו בחלב אוסר אפי׳ בדיעבד, וכ׳ ע"ז ביד יהודה, לאו דוקא בחלב, דה"ה אם בישל התבלין בכלי חלב ב"י, אז לדידן דנקטינן כסה"ת דב׳ קערות, א"כ כיון שחשבינן דבתבלין הוא טעם ראשון א"כ ממילא מתערב עם טעם ראשון שבחלב ואסור. ואם בשלם בד"ח, יכול להיות דגם אם הכלי חלב אב"י, מ"מ כיון כשבא בהם הבלוע מחליא לשבח, א"כ ג"כ מתערבין הטעמים זב"ז. וצ"ע אי מחמירין בזה כ"כ, כיון דהרבה חולקין על סה"ת, וכן באב"י הרבה מתירין. וע"ע שם. גם ביד אברהם (סי׳ צה ס"ב ד"ה אבל) ע"ד הרמ"א שם, דלאו דוקא בחלב אוסר, דאפי׳ אם נתנו בכלי של חלב אוסר אפי׳ בדיעבד, שהרי אין כאן נ"ט לפגם ולא נ"ט בר נ"ט דהיתרא, שהרי ד"ח מוציא, והרי בלוע בו טעם ראשון. ואם נתנו אח"כ בכלי של המין השני ג"כ מוציא ממנו טעם ממש כראשון, והרי נבלע בו בשר וחלב ממש, וצ"ע באשר"י פ׳ כל הבשר (חולין פ"ח סי׳ לא). ע"כ. וכן ראיתי עוד בשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סי׳ קטז אות ב׳) שדן בבצלים שנחתכו בסכין של בשר ואח"כ עירבו עם תפו"א ובישלו בכלי חולב ב"י, מה הדין בתפו"א ובכלי החולב. ולאו דוקא בישלו בחלב אלא אף בבישלו בכלי של חלב אוסר ג"כ, ובס׳ יד יהודה העלה דהרמ"א מיירי דוקא בבישלו ממש בחלב, אבל אם לא בישלו בחלב ממש רק שנתנו בכלי של חלב נשתנה דינו, דאם הוא דבר גוש נאסר רק כ"ק, אבל אינו אוסר בכלי כלל זולת אם נבלע בו שומן, אבל אם עירו דבר לח דלא שייך ביה קליפה המאכל מותר אע"פ שהוא דבר חריף, אבל הכלי אסור אם הוא ב"י, כיון שמקבל הטעם הראשון שבדבר החריף ונתערב בו הפליטות, אבל אם אינו ב"י גם הכלי מותר, שמה שמתערב במאכל לא איכפת לן כיון שהמאכל עצמו מותר, שמה שמתערב במאכל לא איכפת לן כיון שהמאכל עצמו מותר, ומה יאסר הכלי, ומה שבא לכלי הוי נ"ט בר נ"ט. ממילא בנ"ד אם הכלי החולבת היתה ב"י אסורה, כיון שקבלה טעם הראשון מהבצלים שהם דברים חריפים כמו שנתבאר לעיל. ושוב הביא ד׳ מהרי"ל דסקין הנ"ל שהיקל בבן יומו, וסיים שצ"ע. ע"ש. ובאמת אף מי שהחמיר בזה

בבן יומו, באב"י קיל טפי. וכדברי מהרי"ל דסקין הנ"ל שהיקל אפי' בבן יומו, כ"כ אף בס' חדרי דעה (רס"י צו) צנון שחתכו בסכין של בשר ובשלו בכלי חלב, להמחבר (סי' צה ס"ג) דפסק דקדירה של בשר ביורה של חלב שרי, א"כ ברור דהצנון אין עליו בשר יותר מהסכין עצמו. וה"נ הוה נ"ט בר נ"ט דהיתרא. ולפי"ז בבצלים לדידן דמקילין בהם בכל ספק לסמוך על שי' ר"י ור"מ דדווקא צנון ודווקא קורט. א"כ ה"נ בכה"ג דבשלן בכלי חלב יש לסמוך על שי' להקל בצירוף שי' המחבר דאינו אוסר בזה אפילו בצנון שבשלו בכלי של חלב כנ"ל. ויש להתיר בדיעבד. ואפילו אינו מקונח דודאי כנגד הטיחה שהוא דבר מועט יש ס'. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות ח"י (סי' צט) שכ', שהשואל תמה על מהרי"ל דסקין דהדמיון אינו יפה, דבהדחת הקערות טעם המתירין הוא משום נ"ט בר נ"ט דהיתירא, ואצל דבר חריף לא שייך סברא כדמוכח ברמ"א ס"ב. וכ', היות כי מרן הגרי"ל זצ"ל היה גדול הדור מחייבינן לבאר דבריו, והוא דהגרי"ל התיר כאן משום דהוי כעין ס"ס, ספק אם בצלים הו"ל דבר חריף, ואם לא הוי דבר חריף א"כ לא פלט הסכין ע"י חתיכת הבצלים טעם לשבח, וסתם סכין אינו בן יומו הוא וליכא איסור כלל, ואת"ל דהוי דבר חריף מ"מ לא עדיף מכלים שהודחו ביחד, כוונתו בזה לומר דמאיזה טעם באנו לאסור משום שהוא דבר חריף, ודבר חריף משוי' ליה לשבח ומפליט הטעם מן הסכין, אבל הגם שמפליט מ"מ אינו מפליט יותר ממים רותחין שג"כ מפליטין מב' כלים כשמדיחין שניהם יחד במים שהיד סולדת בהם, וכיון דבהדחת שני כלים איכא מחלוקת רבוותא, ולדעת המחבר סי' צה כלים אפילו שניהם בני יומן שהודחו במים שהיד סולדת בהן מותרין אם ברור לו שלא הי' שם שומן דבוק בהם וה"נ ס"ל דלא עדיף מה שיצא ע"י חריפות הבצל ממה שיוצא ע"י מים רותחים דהחריפות אין לו כח לעשות איסור חדש אלא החריפות מחליא ליה לאיסור שאינו ב"י והוא פגום לשבח כאילו שהוא בן יומו, אבל אינו עושה יותר מזה, וא"כ היכי דאפילו היה האיסור בן יומו נמי מותר, א"כ דבר חריף נמי מותר דהחריפות לא פעל אלא שעשה בן יומו במה שנתן טעם לשבח, ולכן שפיר מדמה ליה כיון דאלו הדיח שני כלים יחד אפילו שניהם ב"י מותרים לרבוותא א"כ בחריף זה נמי כיון דאין החריפות עושה יותר מלהשוותו כב"י. ולא עדיפי הבצלים מאלו היה מדיח הסכין עצמו יחד עם הכלי בשר והיה מותר, לא עדיפי מזה בצלים שג"כ מותר. ומה שהוסיף השואל דבדבר חריף לא שייך נ"ט בר נ"ט דהיתירא, ד"ז במחלוקת שניה, דהרמ"א ז"ל פסק כן, אבל בשו"ת מקום שמואל (סי' פט) האריך הרבה לחלוק על הרמ"א דבדבר חריף נמי אמרינן נ"ט בר נ"ט, וסיים דבדבר חריף גמור אין לזוז מפסק הרמ"א, מאחר שכן פשט המנהג, אבל במקום שיש להסתפק אי מקרי דבר חריף יש להתיר. וא"כ הרי בבצל שיש להסתפק אי הו"ל דבר חריף, כה"ג שפיר יש לסמוך דאמרינן נ"ט בר נ"ט אפילו בבצלים. וכן בסכין של בשר מטעם נ"ט בר נ"ט אף בב"י, וכ"ש בסתם סכין שהם בכלל אב"י. ומצאתי בבית מאיר שכ' דהרמ"א לא כתב דיעה זו להחמיר אפילו באינו בן יומו אלא בצנון אבל בשאר דבר חריף הרמ"א מודה דאין להחמיר בדיעבד באינו ב"י. מפורש מדברי הב"מ כהגרי"ל, והוראתו בקדושה, ויפה דן ויפה הורה. עכת"ד. ועתה ראיתי גם בס' דבר חריף (עמ' קעו והלאה) שכ' שהמיקל בזה יש לו על מי לסמוך, וביאר דמצרפינן השיטות דהדחת הקערות שרי אע"ג דהרמ"א כבר פסק בזה לחומרא. ע"ע. (ועי' בש"ע יו"ד סי' צד ס"ו בפלתי ובהגהות הגרע"ק בביאור הש"ע. ועי' בחי' ההפלאה. ואכמ"ל).

ועכ"פ בנ"ד שהכלי אינו בן יומו קיל טפי. [וע"ע להמשנ"ב בשער הציון (סי' תנ"א ס"ק קז) שכ' בנידונו דבאינו בן יומו דבלאו הכי יש דעות ביורה דעה סימן צ"ו אפילו בדבר חריף אם הוא אינו בן יומו להקל בנותן טעם בר נותן טעם, ובענייננו גם כן עוד ספק אם היה כלל משהו חמץ, אין להחמיר. ע"ש]. וכן ראיתי בס' דבר חריף (פ"י ס"ד) שבצל שנחתך בסכין בשרי בן

יומו ונתבשל בקדרה חלבית שאב"י, מעיקר הדין הקדירה החלבית מותרת. ע"ש. וע"ע בס' מציון תצא תורה (ח"א עמ' קסב יו"ד הע' לד) שהגר"מ דייטש הורה להקל בשופי בסכין שאב"י, אחר שכבר הורה זקן המהרי"ל דסקין להקל אפילו באופן שהסכין בן יומו. וע"ש בשם הגר"א נבנצל.

ועי' בס' דבר חריף (פ"י ס"ב). וי"ל בזה. ועוד יש להוסיף מ"ש בס' בית מאיר (על הרמ"א סעי' ג), יראה לי דלא כתב הרמ"א דעה זו דסבירא ליה שתי חומרות דדברים חריפים זולת צנון, חומרא דגרע מנתבשל ואסור אפילו בנ"ט בר נ"ט, וגם חומרא דחורפא משוי ליה לשבח, רק לחוש לכתחלה, אבל בדיעבד כגון במידי דשכיח שחתכו בצלים בסכין חולבת ונתנום בקדירה של בשר, דמסתמא הסכין אינו בן יומו מבליעת כלי ראשון, כדקי"ל סתם כלים אב"י. ופרט סכין חולבת שרוב תשמישו בצונן. ומצד מה דשמנונית סתמא על פניו, זה לענ"ד תמיד בטל בששים תוך הקדירה, אם כן ודאי בדיעבד שרי, דהא אנן מתירין דיעבד נ"ט בר נ"ט אפילו בבישול. ומכל שכן סתם סכין אינו בן יומו דלא להחמיר בתרי חומרות הנ"ל, ולכן אפילו אין ששים נגד הסכין נמי בדיעבד שרי. ע"כ. וכ"פ בשו"ת שרגא בטהרה (סי' כה). וכ"פ בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' כג). והנה בדברי הרב אליה רבה (סי' תמז ס"ק כד) מבואר שדעת הרמ"א להחמיר אף בדיעבד, אך כ' שבחידושיו ליו"ד הוכיח דלא כהרמ"א ואין להחמיר ב' חומרות (אב"י ונ"ט בר נ"ט). ע"ש. וסמך על זה למעשה המשנה ברורה שם (סי' תמז ס"ק נד) להקל בהפסד מרובה, כד' האליה רבה. ע"ש. ועי' בהערות איש מצליח על דברי המשנ"ב (סי' תמז סק"פ, בסוה"ס) שהחמיר במלח שנידוך במדוכה שאב"י, וטעמו משום דחריפות המלח ממתקת הפגם, והוי נטל"ש ואסור, וכתבו בהע' שם דמאידך הרבה ראשונים מקילים באב"י, ומ"מ כיון שהאחרונים לא היקלו אלא בבליעת היתר, היכ נקטינן. זולת במקום הצורך או בהצטרף עוד סניפים. ולפ"ז יש להתיר מלח שנידוך קודם פסח במדוכה מחמצת שאב"י, שקודם פסח עדיין החמץ היתר. ודעת רוה"פ להקל. ואף באיסור המיקל י"ל ע"מ שיסמוך. וע"ע שם בסוה"ס על המשנ"ב (ס"ק פט). ועי' בחזו"א או"ח (סי' קיט ס"ק יא) שכתב, כ' המ"ב בשם אח' דאם חתכו שומים בסכין ונתנו השום בתוך מולייתא אפי' היה הסכין מקונח ונקי ואב"י, אסור ואוסר תערובתו במשהו. והוא עפ"ד הש"ע יוד סי' צו ס"ב דשומים דינם כצנון . ולדעת הי"א שם אסור אפי' באב"י. ואמנם יש מקום להקל ולסמוך על דעת הפוסקים [והוא דעה קמייתא בש"ע שם] דצנון ושומים ובצלים אינם כחלתית, ונט"ל מותר בהם, ואפי' נחשוב זה כספק יש להקל בספק משהו. וכן הביא במ"ב שפ דיש מתירין התערובות בזמן דאיכא ס' נגד המולייתא, אם היה הסכין מקונח ואב"י, והלא אנו סומכים על השאלתות במקום שיש עוד צדדים להקל. ע"ש.

וע"ע במשמרת שלום (סי' צו על השפ"ד סק"ב ד"ה ונשאלתי) שכ', נשאלתי שחתכו בסכין בסכין חולבת אב"י (והיה מקונח ונקי) בצלים ושמו אותם לקדירה עם בשר והיה ע"ש והפ"מ, והוריתי להקל, עיין מ"ש בפת"ש (סק"א במוסגר) בשם תשו' משכנות יעקב סי' ל' ורעק"א דתירצו האחרונים סתירת הש"ע דדעת המחבר להקל דלא מחליא לשבח רק קורט של חלתית בצירוף דעת הפוסקים דנ"ט בר נ"ט מותר אף בחריף ודוחקא. ולפי דעתו י"ל דהכא סמך המחבר גם אצירוף דעת הפוסקים דרק בצנון ודוחקא וחריף מפליט, אבל לא בשאר דברים חריפים. מש"ה בסעיף א' לא הכריע דבצנון אסור, ובס"ג בתבלין הכריע להקל באב"י, בצירוף דלא פלט ובלע כלל. ולקמן סי' קג דמיירי בבישול דודאי בלע אסור. ע"ש. ואף דהרמ"א שם בסעיף ג' הביא לאסור באב"י, אבל מצאתי בחידושי בית מאיר שמבואר בדבריו שרק בדברים חריפים חוץ מצנון היקל בדיעבד באב"י, אבל בצנון אין להקל. וזה כמ"ש בחי' רע"א הנ"ל משום דבצנון אף להמחבר אסור. ועי' ביד אברהם שהבית לחם יהודה הכריע להקל באב"י ומקונחת יפה. ע"ש.

ומ"מ נלע"ד דרק בסכין חולבת אב"י הוא דיש להקל, ומטעם לשבח שכ' בחידושי ב"מ הנ"ל דסכין חולבת רוב תשמישו בצונן. ובפרט אצל עני. אבל להיפוך בסכין בשר אין להקל. כי מסתימת דברי הרמ"א בסעיף ג' משמע דאף בדיעבד אסור. ע"ש. ועי' בפמ"ג (סי' צו מש"ז ס"ק י', שפ"ד סק"ב וסק"ו וס"ק י"ט. ובסי' סט מש"ז ס"ק כא ד"ה עובדא) ובחכמ"א (כלל נה ס"ב) ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' ע').

ובלאו הכי כבר נודע מ"ש הפר"ח (סי' צו סק"ב) להעיר על עיקר דין חריף מפליט מסכין, דלפי מאי דקי"ל דנ"ט בר נ"ט דהיתרא שרי אפי' בבישול, כל שכן חורפא, וכן כתבו בתוספות (חולין קיא: ד"ה הלכתא) ובהגה אשירי [שם פ"ח סימן לא] דנתבשלו לא גרע מצנון ופשוט הוא לחוש הראות, ועוד קשה דגבי קשות [סעיף ה] אמאי גריד לבי פיסקי כיון שאין שם חורפא אלא דוחקא דסכינא לחודיה אינו כלום וכמו שכתבו התוספות [ד"ה אגב] והרשב"א [ד"ה ומאן דאמר] בפרק קמא דחולין דף ח' [ע"ב] ודקדקו כן מן הסוגיא. ולכן העיקר דטעמא משום דסתם סכין שמנונית קרוש על פניו והוה ליה טעם ראשון הבא מן הממש, ולפי זה אם הוא מקונח יפה שאין כאן שמנונית על פניו הצנון מותר משום דהוה ליה נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא וזה דעת רוב הפוסקים ועיקר. ע"ש. וכן השיג בזה הפלתי (סי' צו סק"א), וסיים לכן דין זה צל"ע, ובמקום צידוד עוד דבר אחד יש להקל. ע"ש. וע"ע בגליון מהרש"א (על הט"ז ס"ק א') כ' שבשאר דברים חריפים שיש מח' אם מבלעים ומפליטים כמו צנון, סומכין על דעה זו אם יש עוד סברא להקל. ע"ש. ודו"ק.

סימן סא

טעימת קפילא כשיש ששים בתערובת

לכבוד ידידי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה האם כשנתערב איסור בהיתר מין בשאינו מינו די לשער שיש ששים כנגד האיסור.

הנה שגור ורגיל בפי כל מורה הוראה שמשערים בששים, וכי אית ביה ששים שרי. ויש להעיר שלכאו' לדעת מרן הש"ע לא סגי בהכי ואף היכא דאיכא ס' חייב ליתן אף לנכרי לטעום דליכא טעמא דאיסורא, כדמוכח ממ"ש בש"ע יו"ד (סי' צח ס"א) איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו יטעמנו גוי אם אומר שאין בו טעם מותר, ואם אין שם גוי לטועמו משערינן בששים. וכתב הש"ך (סק"ד), משמע דעת המחבר דכשיש שם גוי לטועמו לא שרינן אלא ע"י גוי. ולא אמרינן לשער בששים אלא היכא דלא אפשר למיקם עלה דמילתא כגון שאין שם גוי או מין במינו, וכמו שפירש בבית יוסף דעת הרמב"ם כן. ע"ש. (וכ"ה בבאה"ט דברים בשם אומרם). וכ"כ הפר"ח (סק"ד) ובס' יד יהודה (פיה"ק סק"ד ובפיה"א סק"ג ד"ה אבל הרמב"ם) ובכו"פ (סק"ד) ובמנחת כהן (ח"א פ"ז אות י) שכן דעת מרן.

ואיברא שכתב הרמ"א (רס"י צב ורס"י צח) דאין נוהגים עתה לסמוך על טעימת קפילא ומשערים הכל בששים, וכן פשט המנהג אצל חכמי הספרדים (עי' בפר"ח סי' פז ס"ק כט ובס' ארץ חיים סתהון סי' פז וסי' צח סק"א ובזבחי צדק סי' צב סק"ב וסי' צח סק"ב וסק"ה, ובכף החיים סי' צב סק"ב וסי' צח סק"ב וס"ק יא, ובבא"ח פ' קרח ס"א ובברי"כ חיו"ד מע' ט' אות ב' ומע' ש אות לו. ועוד). וכבר מצינו להמאירי (חולין קיא: ד"ה מתוך). אולם היינו דלחומרא אין סומכים על טעימת נכרי להתיר בפחות מששים, אך מאחר ואף כי איכא ס' בעינן נמי טעימת קפילא היאך מצינן להקל דלא בעי טעימה נגד דעת מרן.

וק"ו לפמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' י) שאם נתערב איסור בהיתר וכנגד האיסור יש למשל פי חמשים, והאיסור כחוש, וקרוב לודאי שאין בתבשיל טעם איסור כלל, ויש הפסד מרובה בדבר, יכולים לסמוך בכה"ג על טעימת גוי, באופן שאינו

יודע שסומכים עליו, אע״פ שהוא יודע ממנהגי ישראל, וטעם ואמר שאין שום טעם של האיסור, יכולים לסמוך על מרן שקבלנו הוראותיו ולהתיר התבשיל, ואפילו אם אין הפסד מרובה בדבר אם יש איזה צירוף להקל יכולים לסמוך ע״י טעימת גוי. ע״ש. וכן הביאו מרן ראש הישיבה הגר״מ מאזוז שליט״א בשיעורו הנדפס בבית נאמן (גליון קע). ולפ״ז אם סמכינן בשעת הצורך על טעימת גוי להקל בודאי שיש לנו להצריך לגוי לטעום בכל מאכל שיש בו ששים.

אולם אחר העיון בטעמא דמילתא דלא סמכינן השתא אקפילא, מצאתי במנחת כהן (ספר התערובות ח״א ספ״ז) שכתב דהיינו משום שעכשיו מצויין יותר גוים להטעות את ישראל, ואפי׳ קפילא חיישינן שישקר. וגם לדעת הרמב״ם ומהר״י קארו שמצריכים להטעים התערובות לגוי אפי׳ ביותר מששים, עכשיו שאין סומכים עליו הוי כמאן דליתיה קמן וסמכינן אששים. ע״ש. ולפי דבריו חילוק יש בין הזמנים דבימי קדם היו הגוים נאמנים יותר אך בדורות האחרונים אינם נאמנים, וניחא שפיר אמאי לא מצרכינן טעימת קפילא. [ובאמת זה אינו מיישב מ״ש היבי״א שם. ולדבריו י״ל כשאר הביאורים דלהלן].

ועוד דלפום קושטא אף בדעת מרן אין זה ברור דבעינן טעימת קפילא בדאיכא ס׳. דהנה הגר״א בביאורו הביא שיטת הרא״ש דהיכא דאיכא ס׳ לא בעינן טעימה, וכתב שבדברי הש״ע אין הכרע כמי פסק, שהוא כדברי הגמרא. ודלא כהש״ך. ועיין לקמן סי׳ ק׳ ס״ב. ע״כ. ואשר ציין לסימן ק׳ ס״ב, ר״ל דהתם כתב מרן ששומן גיד הנשה אוסר, וצריך ס׳ כנגדו להתיר הרוטב. לפיכך ירך שנתבשל עם גידו אם מכירו זורקו וכל השאר מותר אם יש בו ס׳ כנגד שמנו. ואם אינו מכירו כל החתיכות אסורות, ואם יש בקדרה ס׳ כנגד השומן מותר הרוטב ואם לאו אסור, ואם נימוח הגיד ואינו ניכר צריך ג״כ ששים כנגדו. עכ״ל. ומדנקט מרן דבעינן ס׳ ולא זכר על לשונו דבעינן טעימה, משמע דס״ל דסגי בס׳. [וכן ראיתי כעת בס׳ קנות דעה עמ׳ יז שהתקשה ג״כ בזה וכ׳ שסמכו על ביאור הגר״א שאין הכרע בדעת הש״ע. וציין לסימן ק׳ ס״ב. והיא ראיה מכרעת. ע״ע]. וע״ע בס׳ בדי השלחן (סי׳ צח ס״א בביאורים סוד״ה אין שם גוי) שמשמע בכמה מקומות דסגי בס׳ וא״צ להטעימו לגוי. ע״ש.

וע״ע בפמ״ג (סי׳ צח שפ״ד סוף סק״ד) שכ׳ שהמחבר משמע שסובר כהר״מ וכו׳. מיהו אין אנו נוהגים לסמוך על עובד כוכבים להקל, ואף להחמיר כשיש ששים אין אנו נוהגים להחמיר, וה״ה ספק דרבנן לא חשיב לדידן כאפשר לברורי. ע״ש. וע״ע לו במש״ז (סוף סק״ג) שכ׳ דבאיסור דרבנן אף באינו מינו ויש ספק אי היה ששים תולים להקל, ויראה אף שיש עובד כוכבים אומן אין צריך לברור, ונהי דס״ס

כל היכא דאיכא לברורי בקל מבררינן והוי ספק דרבנן, "מ"מ כיון שאין אנו נוהגים לסמוך כלל על עכו"ם הוי כלא אפשר לברורי". ע"ש. וכעי"ז י"ל אף בנ"ד דכיון דאין סומכים על טעימת עכו"ם, אף לחומרא א"צ להטעימו דחשיב כלא אפשר לברורי. ודו"ק.

ועוד עי' בערך השלחן יו"ד (סי' צח סוף סק"ה) שהעיר ממ"ש בתורת חטאת (ריש כלל סא) דמבואר דטעמא דלא סמכינן אקפילא משום דאין אנו בקיאים בזה"ז. ע"ש. וא"כ אפי' בדבר שנאסר בנותן טעם לא שרי' ע"י טעימה דישראל לכתחילה, אבל בדיעבד מותר ודלא כהרב בית הלל שאסר אף בדיעבד. וע"ע בברית כהונה (חיו"ד סוף מערכת ש') שכ' מעולם לא ראינו לשום דיין שסומכים על הטעימה, וגם מצד הדין כן הוא, כיון דטעם מור"ם שאין אנו בקיאים. ועי' בש"ך שכ' דעל ישראל סמכינן בטעימה, ולענ"ד נראה דכיון דהטעם הוא משום שאין אנו בקיאים, א"כ אפי' בדיעבד אין לסמוך על טעימה אפי' של ישראל. ע"ש. וכ"כ בס' ויאמר בועז (סי' צח סק"ד). ולפ"ז דטעמא דאין סומכים אקפילא היינו משום שאין יודעים בזה"ז להרגיש בטעם, ניחא שפיר אף בנ"ד.

ועוד ראיתי להגאון רבי אברהם הכהן זצ"ל בספרו שלחן אברהם (סי' צח סק"ז ד"ה בהגה) שתמה ג"כ בנ"ד, ותירץ דכיון דאשכחן שהיקלו חכמים באי אפשר לטעום דסגי בשיעור ס', משמע דעיקר הטעימה אינה אלא חומרא, ולכן כיון שראו חכמים להחמיר שלא לסמוך על עכו"ם היקלו לסמוך על שיעור ששים כדי שלא ילמדו העם לסמוך אעכו"ם גם לקולא. וכה"ג כ' מור"ם סי' קה ס"ט. אי נמי דמוכח דבזה היה המנהג הקדום כהרא"ש קודם מרן, ולכן לא קבלו בזה הוראות מרן. וראשון נראה יותר. והרב מנחת כהן כתב דגם לדעת מרן והרמב"ם עכשיו שאין סומכים עליה הוי כמאן דליתיה קמן. ולא ידעתי למה נחשב כליתיה קמן, לכן נראה כמו שכתבתי. ע"כ. וכ' הרב המגיה שם, עי' בביאור הגר"א שכתב כמ"ש ההמ"ח דמה שאין סומכין על עכו"ם הוא חומרא בעלמא, וכדעת הרא"ש ודעימיה דבחדא מינייהו סגי. אבל להרמב"ם טעימת קפילא מעכבא, ודברי מרן בש"ע לא מכרעי שהוא כ' כלשון הגמ'. ודלא כהש"ך. וכן יש לדקדק מדברי הפרי תואר. ואע"פ שההמ"ח דקדק כן מהש"ע, וכן דעת המנחת כהן והש"ך והפר"ח והכרתי בדעת מרן, מ"מ כיון שלא נתבאר כ"כ בדברי מרן אינו מהתימה מה שנהגו כמור"ם לגדר וסייג. ע"ש. ונסמכו על דבריו בס' הוראה ברורה (שעה"צ ס"ק כג). ע"ש.

ועוד י"ל לפמ"ש בס' בדי השלחן (סי' צח ס"ק יא) דאף לדעת הרמב"ם [והמחבר לביאור הש"ך] כל שאין הגוי מזומן לפניו א"צ לטרוח ולחפש אחריו. א"כ בא"י בדורנו שאין מצוי כבזמנם

שכל שכניהם ומשרתיהם היו נכרים, וצריך לטרוח ולבקש במאפיות ובאתרי בניה וכדו׳ למצוא נכרי, א״כ יש מקום לומר שאף לדעת הרמב״ם לא ברירא מילתא שחייב בזמננו ליתן לנכרי לטעום.

ועוד עי׳ בדרכי תשובה (ס״ק יג) שאחר שהביא שבס׳ טוב החיים (חיו״ד דף יז ע״א) כ׳ שאף כשיש ס׳ צריך ישראל לטעום קודם פחות מכזית, כתב ע״ד, ומימי לא שמעתי מי שמורה כן ואף לחסידים ואנשי מעשה, והטעם פשוט כי לא מצינו שיהיה צריך לבדוק נגד חזקה או רוב רק בדבר העשוי להשתנות. וכיון שנתערב בס׳ אין מרגישים הטעם על כן לא עלה על דעת שום פוסק שיצטרך לבדוק. ע״ש. ודו״ק. [וע״ע בשו״ת שואל ונשאל ח״ז (חיו״ד סי׳ ק) וח״ח (חיו״ד סי׳ רו) ובשו״ת מגיד תשובה ח״ג (חיו״ד סי׳ טז) ובס׳ בגדי שש (רס״י צח) ובס׳ בית פרץ (במערכות הלכה, אות יא). ועי׳ בקובץ בית אהרון וישראל גליון מו עמ׳ קיד, וגליון מז עמ׳ קיד. ובס׳ עלי הדס פכ״א אות כג. ויש להאריך בכ״ז ואכמ״ל].

וכעת סמוך להדפסה בא לידי ס׳ שערי חיים, וראיתי לו (בעמ׳ רעא) שעמד ג״כ בנ״ד, וכ׳ הטעם משום דהאידנא אין אנו בקיאים היטב בטעמים ואין ראיה כלל ממה שאין אנו מרגישים הטעם, ולפ״ז אף טעימת ישראל לא מהני וכמ״ש כמה אחרונים. ולפי הש״ך ודעימיה דמהני טעימת ישראל, צ״ל ״כמו ששמעתי״ שהיום אין לגוים שום נאמנות שכולם משקרים ואין לסמוך אפי׳ על קפילא. עכת״ד. אך מ״ש בטעם הראשון בשם ה״אחרונים״, הם דברי הרמ״א בתורת חטאת, והטעם שהביא בסוף דבריו מפי השמועה, הם דברי ה׳ מנחת כהן הנ״ל. וע״ע לידי״נ הרב דניאל דהן בקובץ יחוה דעת (גליון א).

ובאמת עצם ד׳ מרן היבי״א הנ״ל דסמכינן על קפילא בהפ״מ לכאו׳ טעונים ביאור, דאחר שכתבו הפוסקים דלא מצרכינן קפילא כלל לחומרא א״כ היאך סמכינן ע״ז לקולא. וכבר תמה בזה בס׳ ברכת יהודה ח״ה (חיו״ד סי׳ ג׳) שהרי האח׳ כ׳ שאין לסמוך על טעימת קפילא אף לחומרא, דהיינו אע״ג דדעת מרן שאם יש קפילא צריך להטעימו אע״ג דאיכא ס׳, מ״מ נהגו כדעה זו לגמרי דלא סמכינן על קפילא. וא״כ היאך אפ׳ לסמוך ע״ז בהפ״מ. ע״ש. אולם הנה לפי האמור אין זה מוכרח כלל דדעת מרן להחמיר להצריך קפילא בדאיכא ס׳, דדעת הגר״א שהש״ע לא הכריע. ולפ״ז סמכינן על קפילא (לכה״פ בהפ״מ) או על ששים. וגם בס׳ שלחן אברהם הנ״ל כ׳ שטעימת קפילא אינה אלא חומרא, אע״ג דמהניא מעיקר הדין. ולפ״ז רק בסתמא לא הצריכו קפילא בדאיכא ס׳ משום דהוי חומרא בעלמא. אך בהפ״מ הדרינן לעיקר הדין דסמכינן על קפילא אף בדליכא ס׳. ודו״ק.

סימן סב

טיפת חלב שנטפה על סיר, אם טעון הכשר

לידי"ן הנעלה, מיחידי סגולה, אשר טורח ויגע בכל כחו ואונו להרים קרן התורה ולהגדיל תורה ולהאדירה בשאלות רבות בכל תחומי התורה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

על דבר השאלה במכונת משקאות שיש בה משקאות חלב חם ונטף ממנה טיפת חלב רותחת ונפלה על דופן סיר בשרי צונן, האם הכלי נאסר וטעון הגעלה. (ובדין עירוי שפסק הקילוח מדין בישול בשבת ומדין הבלעה והפלטה לאיסור והיתר)

הוכחה מהראשונים דעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע

תשובה: א. לכאו' היה נראה שאפי' נפלו כמה וכמה טיפות חלב בזה אחר זה על הכלי אין הכלי טעון הגעלה, דהנה הרמ"א ביו"ד (סי' סח ס"י) כ' דלא מיקרי עירוי אלא כשלא פסק הקילוח מכלי הראשון כשנגע למטה, אבל אם פסק כבר לא מיקרי עירוי ואינו אוסר. והיינו שאינו מבשל כלל אף כ"קא. ואכתי חלה עלינו חובת ביאור אם הני מילי לענין בישול ומ"מ מבליע ומפליט, או דילמא דאף אינו מבליע ומפליט כלל. ונראה להוכיח מדברי כמה ראשונים דס"ל שעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע ומפליט כלל. ראשון לציו"ן מדין כיסוי קדרה של בשר רותח שנתנוהו על קדרה של חלב, שבאיסור והיתר הארוך (שער לא סימן יח) כתב: לקח כסוי מהקדירה של בשר רותחת ונתנו על קדירת חלב שלא התחיל עדיין להרתיח אפי' שראה עליה

א. ולפיכך מותר לערות בשבת ע"ג כל דבר מאכל מכלי ראשון בעירוי שפסק הקילוח. וכ"פ בס' תוספת שבת (סי' שיח סק"מ). וכ"פ באגלי טל (מלאכת האופה סימן טו). [ועי' בעולת שבת (ס"ק לא) שצידד בתחילה שלענין שבת מותר לערות בעירוי שפסק הקילוח ולבסוף הניח בצ"ע. ע"ש]. גם בס' אליה רבה (סי' שיח ס"ק כה) אחר שהביא מ"ש הרמ"א ביו"ד סי' סח שבנפסק הקלוח שרי ובש"ך סי' קה כ' דאף למאן דאמר דאסור היינו שמבליע אבל אינו מבליע ומפליט כאחד, כ' ומזה פשוט שלענין בישול בשבת דאין חשש כלל. ועולת שבת לא דק בזה. ע"ש. וכ"פ הפמ"ג יו"ד (סי' קה שפ"ד סק"ה. וע"ע בפמ"ג או"ח סי' שיח אש"א ס"ק יב). וכ"כ הגאון רבי דוד ביסטריץ בס' בית דוד על יו"ד (דף מט ע"ב). וכן פסק מהר"י עובדיה בשו"ת ישמח לבב (חיו"ד סי' יז דין ד'). וכ"פ המשנ"ב (סי' שיח ס"ק עד). וכ"כ בס' שמירת שבת כהלכתה (פרק א הע' קנא) ובהלכה ברורה (סי' שיח סע' קמ). והכי נקטינן. רק יש ליתן ליבו לנהוג בזהירות מרובה דאל"כ בנקל יבוא לערות בקילוח ועבר על איסור בישול בשבת.

לחלוחית הרוטב להדיא מ״מ אם נזכר ומסירה קודם שהתחיל הקדירה חולבת להרתיח אפי׳ הקדירה עצמה מותרת לכתחילה, אע״פ שהלחלוחית היה חם, מ״מ שרי דהוי כלי שני ואין לחוש, דדוקא בישול מפעפע בכולו, ועוד ״דטיפה אחת שכח חמימות פוסק לא דמי לקילוח עצמה״. ואפי׳ אם התבשיל הוא דבר מועט, לפי שלא בלע הקדירה כלל מהאיסור. ול״ד לציר מבשר מלוח שנפל ע״ג כלי חרס צונן כמו שחילק ר״ת, דציר נשארת בחמימות לעולם אבל חום שע״י האור הולכת ומתקררת כל שעה. ע״כ. ועי׳ בהגהת שערי דורא (סי׳ נו ס״ק א) שחלק על דבריו וכ׳ שהכל אסור הכיסוי וגם הקדרה, דכיון דרותח הוא אי אפשר שלא בלע הקדרה חולבת מן הבשר מידי דהוה אטיפה רותחת שנפלה על קדרה שבלע אף על פי שצוננת. ע״כ. והובא בשתיקה בב״י (ס״ס צב). [וכבר מצינו בכמה דוכתי שזכר שר בבית יוסף דברי פוסקים ומישתק שתיק להו, ובשלחן ערוך השמיטם, ושתיקה לאו כהודאה. ואכמ״ל. ועי׳ להלן אות יא]. והרמ״א בדרכי משה (סי׳ צג סוף סק״ב) הביא מ״ש באו״ה ובהגהת שערי דורא הנ״ל, וכ׳ הנה מבואר שהג״ה זו פליגא אדברי או״ה, ובזה נראים דברי הארוך. וכן מבואר בתשובת מהר״ם כדברי או״ה. ע״כ. וכ״פ הרמ״א בהגה בש״ע (ס״ס צג) שאם הכיסוי חם והקדירה צוננת, הכל שרי. ע״כ. ומדלא הצריכו הגעלה לכלי מוכח דס״ל לאו״ה והרמ״א דעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע אף כ״ק.

הוכחה מראשונים נוספים ומרן הש״ע

ב. ולכאו׳ יש להוכיח דדעת מהר״ם מרוטנבורג דעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע כלל, ממ״ש בתשו׳ שהובאה בתשב״ץ קטן (סי׳ שמט) וז״ל: אם נפל חלב רותח על סכין או על כלי אחר בצונן די בגרירה במקום שנפלה הטיפה, כי מה שאנו אומרים עירוי ככ״ר זהו כשנופל בקלוח, אבל בכאן הואיל ופסק כשנפל הטיפה א״צ כי אם לגרר באותו מקום בלבד. ע״כ. ומדלא בעי הגעלה אלא גרירה מוכח דס״ל דלא בלע כלל. (ועי׳ בהגהות רבנו פרץ שהחמיר לאסור כל הסכין מטעם חם מקצתו חם כולו. עי׳ בסמ״ק סי׳ רה וסי׳ ריג. וכ״פ המרדכי פ׳ כל הבשר. וע״ע בב״י רס״י צד). וכ״פ באגודה פסחים (סי׳ מ). וכ״פ באיסור והיתר הארוך (שער נח סי׳ ה, ו). וכ״פ מהרי״ל בהלכות הגעלה (סימן יב) וז״ל: המערה רותחין יזהר לשפוך אותם בזריזות, ולא יעמוד מרחוק וישפוך ע״י זריקה באויר כדרך המון העם דלאו שפיר עבדי, דכה״ג שאין קילוח הניצוק מחובר אל כלי ראשון לא מחשב עירוי אפי׳ לחומרא, שכתב בספר תשב״ץ ובאגודה גבי נר של חלב הנוטף על הכלי דלא חשיב עירוי, כ״ש לקולא דלא חשיב עירוי. עכ״ל. וע״ע בשערים למהרא״י (שער כא). וכן הוכיח מהרא״י בשו״ת

תרומת הדשן (סי׳ קעו) דס״ל למהר״ם דעירוי שפסק הקילוח אינו בולע כלל וא״צ הגעלה, וזת״ד על מה שנשאל בנר שדולק מחלב מהותך ונפלה טיפה מפי הנר בשעה שהוא דולק על הקערה או הכף המונחים תחת הנר, האם צריכין הגעלה או סגי בגרירא בעלמא, והשיב יראה דיש לחוש ולהצריך הגעלה כה״ג, ואע״ג דמצאתי הועתק בשם תשובת מהר״ם שאם נפלה טיפה רותח על סכין או כלי אחד שהוא צונן א״צ רק לגרר במקום שנפלה הטיפה הואיל ופסקה הטיפה כשנפלה עליו. והא דאמרינן עירוי ככלי ראשון היינו דווקא כשנפלה בקלוח אבל בכה״ג לא. ע״כ. מהכא הוי משמע דבנ״ד נמי הוי סגי בגרירה. אמנם נראה לחלק דהתם איירי בחלב רותח שנרתח בקדירה אצל האש, אבל נדון דידן חשיב רותח על ידי האור. ולענין נ״ד יש לחלק ולומר דנהי נמי דמתקררת הטיפה כשפסקה מכלי ראשון וסגי בגרירה, אבל טפה שנפלה מרותח על ידי האור דרתח טפי אינה מתקררת כל כך בנפילתה ופסקה שלא תחשוב כרותח דכלי ראשון אלא דיינינן לה דלכל הפחות עדיין הוא רותח כעירוי דמכלי ראשון דבעי הגעלה. אכן נראה דאותן נרות שמתקנין על ידי שהחלב קשור וכרוך סביב הפתילה כמו שעושין פתילה של שעוה, אם אותו נר דולק ונופלת טיפה על הכלי אין צריך רק גרירה שהרי ידוע ומורגש שטיפה רותחת שנופלת מכלי ראשון על בשר האדם שרפתו הרבה יותר מטיפה הנופלת מנר של חלב שסביב הפתילה. והטעם הוא שהחלב הכרוך סביב הפתילה ברתיחה מועטת נמחה הוא שנופל ומטפטף ממנו. ע״כ. וע״ע במ״ש קצרה בהגהתו בשערי דורא (סי׳ נה סק״ב). וכן פסק מרן מלכא בש״ע (סי׳ צב ס״ט) נר של חלב עשוי כנר של שעוה שנטף ממנו טפה על כלי, אין צריך כי אם גרידה. אבל חלב מהותך חם שנפל ממנו טפה על כלי, צריך הגעלה. והנה מבואר דטיפה שנפלה מנר חלב העשוי כנר שעוה א״צ הגעלה כלל. וכן למד הרמ״א בדרכי משה (סי׳ קה סק״ג) ובתורת חטאת (כלל נה ד״ו) מתשובת מהר״ם הנ״ל דס״ל שעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע כלל. וע״ע בכנה״ג (סי׳ צב הגהב״י אות צב) וביאור הגר״א (ס״ק מב) דאין עירוי אוסר אלא בקילוח. ע״ש. ועי׳ בפר״ח (סי׳ צב ס״ק לז) שהעיר ע״ד התה״ד, וכ׳ כל דבריו אינם נכונים בעיני דמה שרצה לחלק מתשובת מהר״ם לנידון דידיה דמחשיב רותח ע״י האור ליתא, שהרי הדבר ידוע ומורגש לכל שטיפה רותחת שנופלת מכלי ראשון על בשר האדם שורפתו הרבה יותר מטיפה שנופלת מפי הנר שדולק מחלב מהותך. וזה דבר המפורסם לכל וכיון שמהר״ם התיר בטיפה רותחת בכ״ר שפסקה כ״ש בטיפה בפי הנר. ועוד הרי הר״ן בסוף מסכת ע״ז (לח: ד״ה גרסי׳) והתוס׳ (זבחים צו.) הוקשה להם לסברת

האומרים דעירוי אוסר לגמרי מהא דקי״ל תתאה גבר, ותירצו דהתם כגון שנטף מרוטבו על החרסשקלוחו נפסק אבל עירוי דכלי ראשון שאינו נפסק מבשל הוא. ע״כ. אלמא דאפי׳ ברותח ע״י האור דומיא דקרבן פסח שהיה נצלה ע״ג האור כיון שפוסק הקלוח לא אסיר משום עירוי, וגם בזה הדבר ידוע שדבר שנצלה ע״ג האור חומו הרבה יותר מהחלב שנתחמם מחמת הפתילה שדולקת, ״ולפיכך משמע ודאי דלמאן דס״ל דחום כלי שני אינו אוסר כיון שמה שנפסק הקלוח לא מיקרי עירוי יש לו דין כלי שני, ואף בטיפה שנוטפת מפי הנר דולק חלב מהותך יש להתיר כיון שפוסקת״. וכ״ז לשיטת המחבר וההגה״ה. אבל לשיטתנו האמיתית שכתבנו בסימן סח דכל חום שהיד סולדת בו אוסר מעתה יש לאסור בכל גוונא. ודלא כפסק המחבר. עכת״ד. הא קמן שאף הפר״ח כ׳ בהדיא בדעת מרן שעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע כלל. ועל טענות הפר״ח השיב בסולת למנחה (כלל נה). והסכים לדבריו בעה״ש (סי׳ צב ס״ק טז). ועי׳ בחזון איש יו״ד (סי׳ ט סק״ו). ומבואר דדעת כל הראשונים הנ״ל ומרן הש״ע שעירוי שפסק הקלוח אינו מבליע אפי׳ כדי קליפה.

בדעת מהר״ם ותרומת הדשן אם ס״ל דעירוי מבשל בכולו או כדי קליפה

והאף אמנם ראיתי אחרי רואי דלכאו׳ יש לדחות הראיה ממהר״ם מרוטנבורג ותרומת הדשן, דאפשר דאיהו ס״ל דעירוי מבשל בכולו ובזה חילקו דבעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע, אך לדידן דקי״ל דעירוי מבשל כדי קליפה ותו לא, אין הכרח שיש חילוק בין עירוי שפסק הקילוח לעירוי שלא פסק הקילוח. וכן ראיתי לכמה אחרונים שכ׳ דתה״ד ס״ל דעירוי מבשל בכולו. עי׳ בפמ״ג (סי׳ צב שפ״ד ס״ק לח) שכ׳ דקשיא על דברי הש״ך בסי׳ צג דעירוי המוזכר בנר קרויז״ל הוא קליפה, דא״כ איך כתב דלא הוי עירוי כיון שנפסק. ואולי סובר מהרא״י דעירוי הוי ככ״ר ממש. שוב עיינתי בתה״ד שכתב דהואיל וחם ע״י אור ממש לכל הפחות הוי כעירוי מכלי ראשון ובעי הגעלה משמע דעירוי בכולו אוסר. וצ״ע. ע״כ. וכן כתב הגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו (ס״ס צב) ע״ד הש״ע דחלב מהותך חם שנפל ממנו טפה צריך הגעלה, וז״ל: בתה״ד מבואר הטעם דחם עכ״פ כמו עירוי שלא נפסק הקילוח, והיינו דס״ל כהפוסקים דעירוי שלא נפסק הקילוח אוסר בכולו כמו כלי ראשון, וכנראה מלשונו שם דכתב תחילה דבנטף טיפה מהני גרידה שנפסק הקילוח ואם גרידה במקום קליפה כמ״ש הש״ך (סי׳ צ״ג סק״ו) משמע דבלא נפסק הקלוח לא מהני קליפה. ע״ש. וא״כ נפל פיתא בבירא. אולם נראה להוכיח דעכ״פ דעת מהר״ם מרוטנבורג דעירוי מבשל רק כ״ק, ממ״ש בהגהות מרדכי (פרק כל הבשר

סי׳ תשמה) בשם מהר״ם בדין תרנגולת שנמלגה בקערה חולבת אפי׳ היא בת יומא הכלי והתרנגולת מותרים דכלי שני אינו מבשל, ודוקא כשעירו המים תחלה אבל אם ראשי הנוצה למטה מגינים כ״ק. ע״כ. והביאו המלך חדריו בבית יוסף (ס״ס סח). ומוכח דעירוי אינו אוסר אלא כדי קליפה ומש״ה הנוצות מגינות. וא״כ מדחילק בעירוי שלא פסק הקילוח שאינו מבשל, ע״כ מיירי דאף כ״ק אינו מבשל. וכן ראיתי בס׳ אבני צדק (סי׳ קה סק״ג ד״ה ולענין) שהעיר כן דבודאי דעת מהר״ם מרוטנבורג דעירוי מבשל רק כדי קליפה, ושפיר יש להוכיח דדעת מהר״ם דעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע אף כדי קליפה. ע״ש. וא״כ הראיה ממהר״ם מרוטנבורג קמה וגם נצבה.

אם גרידה היינו קליפה

ג. ותבט עיני בש״ך (סי׳ צג סק״ו) שהביא דברי הרמ״א בדרכי משה, ותמה דצ״ע במה שמתיר גם הקדרה, ומדברי מהר״ם שכ׳ דלא אמרינן עירוי ככלי ראשון אלא כשנפל בקלוח אבל בטיפה שנפלה על הקתא סגי בגרידה ועל הלהב בנעיצה עכ״ל, אין ראיה כלל, דגרידה ונעיצה הוי כקליפה. וכ״כ באו״ה גופיה (כלל נ״ח ד״ח) אדברי מהר״מ אלו דהיכא שהסכין צריך נעיצה המאכל צריך קליפה. עכ״ל. ועוד דהכא עדיף מטיפה רותחת שנפלה על הכלי דהכיסוי גופה עם הלחלוחית חם נגע בקדרה. ועוד דבסי׳ ק״ה הבאתי הרבה פוסקים דס״ל דכלי חרס בולע אפי׳ בכלי שני וכ״ש עירוי שנפסק הקלוח שמבליע. ע״ש. עכ״ד הש״ך. גם בפר״ח (סי׳ צג סק״ט) העיר כן שבאמת אין שום ראיה מתשובת מהר״ם וכמ״ש בש״ך דנעיצה הוי במקום קליפה, וכ״כ באו״ה גופיה (כלל נח דין ח) אדברי מהר״ם אלה דהיכא שהסכין צריך נעיצה המאכל צריך קליפה. ע״כ. וגם דברי האו״ה סותרים זא״ז, שהרי בכלל לא הסכים שהקדרה מותרת משום דטיפה אחת כח חמימותה פוסק ואילו בכלל נח הסכים כדברי מהר״ם להצריך קליפה למאכל. וכן דברי ההגהה בכאן סותרים זא״ז, שהרי מתחילה כתב דהקדרה שריא והיינו מטעמא שכתב בדרכ״מ משום דטיפה הוי ככלי שני, וא״כ למה כתב אח״כ רק המאכל צריך קליפה אמאי תיסגי ליה בהדחה בעלמא כדין צונן לתוך צונן. עכת״ד. ועי׳ בשיורי ברכה (סימן צג סק״ב). אולם הרשב״א בתורת הבית הקצר (ב״ד ש״א דף ג:) כ׳ דגרידה במקום הדחה עומדת. עכ״ל. וכ״כ הרדב״ז בתשובה ח״א (סי׳ רלד) וז״ל: לענין דמקצת מקומות אמרו גרירה, ומקצת קליפה, ובמקצת נטילת מקום, הגרירה פחות מן הקליפה לפי שאין האיסור בלוע כלל ולפיכך סגי בגרירה. ובזמן שהאיסור בלוע קצת צריך קליפה וכו׳. ע״כ. [וע״ע בספר נכח השלחן (ציונים ס״ק קפ״ז) ובשו״ת דברי דוד (ח״ב חיו״ד סי׳ טז). וע״ע בב״י יו״ד סי׳ צו בשם הר״ן. וע״ש

באחרונים. ועי׳ בס׳ שלחן אברהם (סי׳ צב ס״ט) שכ׳ דכיון דעיקר הטעם שהתיר התה״ד (סי׳ קעו) הוא משום שנפסק הקילוח, א״כ דמי לכלי שני וכמ״ש הרמ״א (סי׳ צב ס״ז) דבנפסק הקילוח דינו ככ״ש, ודין כ״ש כ׳ מרן (סי׳ קה ס״ב) דבהדחה בעלמא סגי. ומ״מ בכלי חרס כבר כ׳ הש״ך (סי׳ קה סק״ה) שיש להחמיר במקום שאין הפ״מ, ובמק״א כתבתי שאפשר שאף למרן אסור בכ״ח. ומ״מ בגרידה סגי וכמו שסתם מרן כאן ולא חילק בין כלי לכלי. ושו״ר להש״ך שם שדעתו דאף שנפסק הקילוח מבליע כ״ק. וכ״פ באבני צדק. ע״ש. ועי׳ בדבריו שהביא מר אביו בשו״ת שואל ונשאל ח״ז (חיו״ד ס״ס קכ). ע״ש]. וע״ע במנח״י (כלל נו ס״ק טז) ובפמ״ג (סי׳ צב ס״ק לח). וע״ע בחזו״א (יו״ד סי׳ ט׳ אות ו׳). וע״ע בס׳ הוראה ברורה (סי׳ צב ס״ט ס״ס ביאור הלכה ד״ה א״צ) שהעירו ע״ד הש״ך דגרירה היינו קליפה, דלפי דבריו צ״ל דבסיפא גבי חלב מהותך כל הכלי נאסר, ולא רק כדי קליפה ממנו. אולם הנה בתה״ד (סי׳ קע״ו) שהוא מקור דין זה כתב שנר שהוא דולק מֵחֵלֶב מהותך צריך הגעלה, משום דלכל הפחות עדיין הוא רותח כעירוי דכלי ראשון דבעי הגעלה. ע״ש. ומרן בב״י הביא דברי תה״ד, ופסקו כאן בשו״ע. ואם כן לפי מה שפסק מרן דעירוי מכ״ר אוסר רק כדי קליפה, הכא נמי אין החלב אוסר אלא כדי קליפה, ודי בהגעלה ע״י עירוי. ואין לומר דס״ל למרן להחמיר כאן יותר מעירוי מכלי ראשון, וכדדייק לישניה דתה״ד דלכל הפחות עדיין הוא רותח וכו׳, ומשמע דאפשר שהוא רותח יותר, חדא דדיו לבוא מן הדין להיות כנדון, ועוד דהטעם שעירוי אינו אוסר אלא כדי קליפה משום דתתאה גבר, וכמבואר בתוס׳ שבת (דף מ״ב ע״ב), וא״כ אף אם הוא חם ביותר, סוף סוף תתאה גבר. ולפ״ז מוכח דמ״ש מרן בנר של חֵלֶב שעשוי כנר של שעוה דסגי בגרירה, היינו בגרירה בעלמא ולא כדי קליפה, דאם כוונתו לקליפה, היינו רישא היינו סיפא, ודלא כמ״ש הש״ך הנ״ל. וגם בדברי הש״ך יש סתירות, עיין פמ״ג (שפ״ד ס״ק ל״ח) ובמנח״י (כלל נ״ו ס״ק ט״ו). ואף שיש מקום לומר שהרב תרומת הדשן עצמו סובר שעירוי אוסר ככלי ראשון ממש, וכדמשמע קצת מלשונו. ע״ש. וא״כ בנר של חֵלֶב מהותך נאסר כל הכלי, דדמי לעירוי, ולפ״ז אפשר דמ״ש דבנר העשוי כשל שעוה די בגרירה היינו קליפה. וכן העיר רע״א. מ״מ יותר נראה כפשט הלשון דגרירה לאו היינו קליפה, אלא כעין פעולת הדחה. וכן משמע ממ״ש המאירי (דף צ״ז ע״א ד״ה כלי האסור) וז״ל: אם בדבר יבש נשתמש מדיח או גורר וא״צ קליפה. ע״ש. וכיו״ב כתב שם (ד״ה סכין לחתך) ובדף ק״ד ע״ב (ד״ה צורר אדם). וכ״כ בע״ז (דף ל״ג

ע"א ד"ה המשנה החמישית ובדף ע"ו ע"ב ד"ה דברים אלו). עכת"ד.

בדברי הרמ"א בס"ס צג שהצריך קליפה למאכל

ד. אחר כל האמור פש גבן לבאר מאי דפריך הפר"ח אמאי הצריך הרמ"א (בס"ס צג) קליפה למאכל הרי בנפסק הקילוח לא בלע כלל. והנה לפ"ד האחרונים שיובאו לקמן (אות ח) ניחא שפיר משום דמירי במאכל ובזה שפיר בלע. וכן חילק בזה בהגהות היעב"ץ (ע"ד הש"ך בסי' צא סק"ז). וכ"כ לבאר בד"ז בערך השלחן (סי' צג ס"ק יב). ועוד תירוץ כ' בזה בס' יד יהודה (סי' צג פיה"א סק"ט) דהרמ"א לשיטתיה. ע"ש. וע"ע בס' אבני צדק (סי' צג סק"ו) שכ' שמבואר בדרכ"מ דמה שנפרש מן הכיסוי הוי ככלי שני, ולא דמי לעירוי דטיפה אחת כח חמימותה פסק ואינו ככ"ר. והביא ראיה לזה ממ"ש מהר"ם בנפסק הקילוח הסכין בעי נעיצה. והש"ך דחה זה דנעיצה במקום קליפה קאי. ובסימן קה הוכחתי שדעת מהר"ם דעירוי שלא פסק הקילוח אינו אוסר אלא כ"ק ובנפסק לא בעי קליפה, וש"מ דנעיצה לא הוי במקום קליפה וכמ"ש בסימן קכא. [ומ"מ לדינא כ' באבנ"צ התם דדברי הש"ך עיקר לאסור הקדרה מהטעם האחר שכתב שם וכ"ה הפר"ח. ע"כ. וע"ע באבני צדק סי' קה סק"ב ד"ה ולענין. ועי' להלן). וכ"כ בס' מזרח שמש (ס"ס צב) דנראה ברור דגרידה לחוד וקליפה לחוד, דקליפה היינו שנוטל אותה מגוף הכלי אבל גרידה אינו נוטל שום דבר מגוף הכלי אלא משום שהחלב שנפל על הכלי נקרש באותו מקום שנפל עליו, לזה אמר דצריך לגררו ולהסירו משם, ואפי' בכלי נחושת וברזל דא"א לקלפם הדין כן והיינו במקום ההדחה האמורה בשאר מקומות ועדיפא מינה. אלא שאח"ז מצאתי להט"ז (סי' צ"ו אות י"ד) ובש"ך (אות כ"א) שהביאו דברי הר"ן והב"י דגרידא הוא פחות מקליפה, אלא שהקליפה היא עבה מעט באופן שיכול לינטל כאחד משא"כ בגרידא. ע"ש. משמע דגרידא ג"כ הוא נוטל מגוף הכלי אלא שהוא דק הרבה שאינו ניטל כאחד. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה על מר"ן ז"ל דאם איירי בכלי עץ א"כ בסיפא נמי הול"ל אסור בקליפה, ואם איירי בכלי מתכות שא"א לקולפם א"כ גם גרידה א"א ויתחייב הגעלה. ואפשר לומר דבכלי מתכות כיון דשיעי אף שלא ינטל שו"ד מגוף הכלי מותר, שכל עיקר גרידא אינו משום בליעה אלא משום ממשות החלב שנדבק ונסרך בהם ביותר, וגם ההדחה אינה מועלת לו דמוסיף הוא להתפשט ונסתבך על ידה כמ"ש בקצת מפרשים. ולכן גוררין מעט מן הכלי אם הוא של עץ דלא שיע כדי להסיר הספק שלא נשאר שו"ד בגוף הכלי, אבל בכלי מתכות דשיעי וגם א"א להם בגרידה ליטול מגופם לכן די להם בגרידת החלב ובקנוח היטב באופן שלא

ישאר עליהם שו״ד דבוק וזהו גרידתם. ע״ש.

והנה יש לדון בנר חלב שנטף על כלי עץ, האם די לגרדו או דבעינן לקלף מעט מגוף הכלי כ״ק דכיון דבכלי עץ אפשר לקלפו לא היקלו. הנה לדברי הש״ך והפר״ח דגרידה היינו קליפה בודאי דבעי לקלף חלק מהכלי. וע״ע במה שביאר בחוו״ד (סי׳ צ״ב ס״ק כ״ח) אחר שהקשה ע״ד הש״ך בסי׳ צב ס״ק ל״ח שכ׳ דחלב מהותך מקדירה שנרתח על האש די בגרידה דלא חשיב עירוי כיון דנפסק הקילוח, דהא בהדיא כ׳ הש״ך בסי׳ צ״א סק״ז דאפי׳ עירוי שנפסק הקילוח בעי קליפה. ותירץ דנראה כוונתו דוקא בעירוי שלא נפסק הקילוח הקליפה מדינא, להכי אם אפשר לקלפו אסור. אבל בעירוי שנפסק הקילוח הקליפה חומרא, ומשו״ה בכלי שא״א בקליפה דהיינו שינטל כולו כאחת די בגרידה במקום קליפה, אף שהגרידה אינו ניטל כאחת ע״כ. ולפ״ז בכלי עץ דאפשר בקליפה בודאי שיש להחמיר לקולפו. ואולם לפי דברי הרשב״א והרדב״ז ושאר הפוסקים שהובאו לעיל דגרידה לאו היינו קליפה, ובאמת אין צורך בקליפה בעירוי שפסק הקילוח הואיל ואינו מבליע כלל, א״כ אין לחלק בזה ואף בכלי עץ אין צריך לקלף מהכלי. וע״ע בס׳ דברי יוסף (סי׳ תמט אות ד) דלפי דברי החוו״ד בכלי עץ דאפשר לקלפו לא הקילו, ובפרמ״ג כאן ולקמן סי׳ צב שפ״ד ס״ק לח ובמש״ז שם בשם תשובת מהר״ם נראה דגם בכלי עץ הקילו בנפסק הקילוח בגרידה. ע״ש. וע״ע בדברי הגר״ש משאש בס׳ מזרח שמש (ס״ס צב) מ״ש בנידוננו בכלי עץ אם צריך קליפה. ע״ש. ודו״ק.

הוכחה מדין עירוי הנזחל

ה. ועוד מצאתי בפרי חדש (סי׳ סח ס״ק יח) שהוכיח שכן דעת הרמ״א דעירוי שפסק הקילוח אינו מבשל, ממ״ש (בסי׳ צב ס״ז) דקלוח מן הקדירה רותחת שהלך אל קדירה צוננת, אם נפסק הקלוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן, הוי נמי ככלי שני. ואם לא נפסק, הוי כעירוי והקדירה הצוננת נאסרה, אם היד סולדת בקלוח הנוגע בקדירה, והתבשיל שבתוכה שרי, דאין עירוי אוסר רק כדי קליפה. ע״ש. וע״ע בש״ך (סי׳ צב ס״ק לח) שכ׳ דלא חשיב עירוי כיון דפסק הקלוח ״וכדלעיל ס״ז״. ע״ש. ודו״ק. וכן הוכיח בכו״פ (סי׳ קה סק״ה) דעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע כלל. ע״ש. אולם יש לומר דהתם שאני דכיון שנזחל על הכירה הצוננת הרי יש כאן דפנות המקררות והוי ככלי שני ממש. ואין הכרח לעירוי מכלי ראשון שפסק הקלוח ואין בו דפנות המקררות שאינו מבשל. וכן ביאר הפמ״ג (מש״ז סק״ב ושפ״ד ס״ק לד וס״ק לח). וכן ביאר הפמ״ג עוד לעיל (סי׳ סח מש״ז סק״ט בדין החמישי בד״ה מה שהקשה הפר״ח) ולקמן (סי׳ צד שפ״ד ס״ק לד). וכן העיר בחוות

דעת (סי' צב ביאורים ס"ק כח). וכ"כ בדגול מרבבה (ע"ד הש"ך ס"ק לח הנ"ל) דבסי' צב ס"ז קיל טפי משאר עירוי שפסק הקלוח כיון שנזחל על קדרה צוננת. וכ"כ בחכמת אדם (כלל נט דין ב). וכ"כ באמרי ברוך (בסי' צב ס"ז). וכ"כ באבני צדק (סי' קה סק"ג) דהתם שאני שנזחל על כירה צוננת וחשיב ככ"ש וכן משמע בתשו' תה"ד סי' קפא. ע"ש. ועי' בס' מטה יהונתן (סי' צב ס"ז ד"ה וקילוח). וע"ע בחמודי דניאל (הלכות כלי ראשון אות ח) ובדרכי תשובה (ס"ק קמ). ועי' בס' מטה יהונתן (סי' צב ס"ז ד"ה וקילוח) אהא דקילוח מקדרה רותחת אם פסק הקילוח הוי ככלי שני, שכתב, והיינו דא"צ אפי' קליפה. ואע"ג דקי"ל (סי' צא ס"ד) בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן צריך קליפה, אדמוקיר ליה בלע אע"ג דפסק הקילוח, שפיר יש לחלק בין קרוש לצלול. אמנם יש להקשות לכאו' ממתני' (פסחים עה:) דנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, אע"ג שהוא דבר צלול ואעפ"כ נאסר מחמת החרס ואף שפסק הקילוח. אבל לק"מ, דהא דכתב הרמ"א דאם פסק הקילוח בדבר צלול שאינו אוסר אפי' רק כ"ק, היינו לדידן דקי"ל תתאה גבר א"כ כיון דתתאה הוא קר ומקרר לעליון ולכן אם נפסק הקילוח אינו מבליע כלל אפי' בכ"ק. משא"כ אי אמרת עילאה גבר אפי' בנפסק הקילוח נמי מבליע הוא דאין כאן דבר שיקרר אותו. לפ"ז לק"מ, דלמ"ד תתאה גבר בלאו הכי מוקי התם בגמ' דמיירי בחרס רותחת. ולמ"ד עילאה גבר דמיירי בחרס צוננת נמי לק"מ, דלדידיה אפי' בפסק הקילוח נמי מבשל. אכן מדברי מהרש"א שם משמע דאפי' למ"ד תתאה גבר אפי' דבר צלול ופסק הקילוח נמי מבליע בו כ"ק, דהקשה דהא דכתבו התוס' שם גבי נטף מרוטבו על הסולת דלא גרסי' יטול את מקומו דקי"ל תתאה גבר והקשה דנימא אדמוקיר ליה בלע, אלא ודאי ס"ל אף בפסק הקילוח בדבר צלול אדמוקיר ליה בלע. ועכ"פ משאר המקורות הנ"ל שפיר יש ראיה שעירוי שפסק הקילוח אינו מבשל ואינו מבליע כלל.

מקור החילוק בעירוי בין פסק הקילוח ללא פסק הקילוח צ"ע

ו. אך בזאת יש להעיר מנא ליה למהר"ם מרוטנבורג ותרומת הדשן והרמ"א ודעימייהו הך חילוק, דדוקא עירוי שלא פסק הקילוח מבליע ובעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע כלל. ואיברא שאף התוס' חילקו בזה לכאו', שכתבו בזבחים (צו.) וז"ל: ואם היינו מפרשים דעירוי ככלי ראשון לגמרי ומבשל יותר מכדי קליפה, ומאי דאמר שמואל [בפסחים עו. דתתאה גבר] דאינו מבשל אלא בכדי קליפה זה דוקא בשני דברים יבשים שנוגעים זה בזה, ואפי' בדבר לח כגון נטף מרוטבו על הסולת שאותו רוטב אינו כמו עירוי שהרי נפסקה, אבל עירוי שאין כח הכלי ראשון נפסק

מבשל לגמרי, לפ״ז יתיישב מה שאומר ר״ת דשופכין רותחין עליהם הוא הכשר גמור אפי׳ לקערות שנותנין בתוך האילפס וכו׳. מיהו ר״ת לא היה סובר כן מדאיצטריך ליה למימר דעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה משום קושיא דתתאה גבר. עכ״ל. וע״ע בחידושי הרמב״ן (ע״ז עד: ד״ה עוד אמרו) ובראי״ש (פ״ג דשבת סי׳ טז) ובמרדכי (ע״ז רמז תתנח) והגה״א (ע״ז פ״ה סי׳ לא הגה ג). הא קמן שלא כתבו הראשונים לחלק בעירוי בין פסק הקילוח ללא פסק הקילוח אלא לפום מאי דהוה אמרי׳ דר״ת ס״ל דעירוי מבשל בכולו ובזה יש חילוק דבפסק הקילוח סגי בקליפה מכח הקושיא דתתאה גבר, אך לדידן דנקטינן דעירוי מבשל רק כדי קליפה וא״כ אתי שפיר ההיא דפסחים דתתאה גבר ומבשל רק כדי קליפה, אין שום הכרח לחלק דבעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע כלל. גם מדברי הר״ן בהלכות (שבת כ.) שכתב, פי׳ ר״ת דערוי דכלי ראשון ככלי ראשון, ורבינו שמואל אחיו חולק עליו דעירוי כלי ראשון לאו ככלי ראשון הוא לענין בשול מדקיימא לן בפסחים (עו.) תתאה גבר. אלא דאיכא למדחי דהתם מיירי כגון שנטף מרוטבו על החרס שקלוחו נפסק אבל הכא שאין קלוחו נפסק אפשר דמבשל הוא. עכ״ל. וכ״כ הר״ן עוד בע״ז (לח: מדפי הרי״ף), ופירש ר״ת דעירוי דכ״ר ככ״ר, והקשו עליו והא קי״ל כשמואל דאמר בפ׳ כיצד צולין (דף עו.) דתתאה גבר וכיון שכן עירוי ודאי אינו מבשל שהרי תחתון צונן הוא, ותירצו דהתם כגון שנטף מרוטבו על החרס שקלוחו נפסק, אבל עירוי דכלי ראשון שאינו נפסק מבשל הוא. זהו דעת ר״ת. ע״כ. והתם מוכח נמי דס״ל לר״ת דעירוי מבשל בכולו, והחילוק דבפסק הקלוח הוא דהתם מבשל רק בכ״ק, דהא הכי מוקי להההיא דפסחים בהדיא שמבשל כ״ק בפסק הקלוח, אך אין הכרח שאינו מבשל כלל. וכיון שבתוס׳ בזבחים ובר״ן ובמרדכי והגהות אשירי כתבו כן רק להוה אמינא שעירוי מבשל בכולו אבל למסקנא מנלן לחלק, דלמא אף עירוי שפסק הקלוח מבשל כ״ק. וכן מצאתי כעת שתמה ג״כ בזה בס׳ עולת שבת (סי׳ שיח ס״ק לא) שכ׳ אהא דקי״ל דעירוי מבשל כדי קליפה, דהרב בעל הג״ה כתב ולא מקרי עירוי אלא כשלא נפסק הקילוח מכלי ראשון. והיינו לענין שיהא מבשל, מיהו להפליט ולהבליע אין לחלק בין נפסק ללא נפסק. והעיר שמדברי התוספות (שבת מב:) לא משמע כן, דהא מביאים ראיה דעירוי מבשל כדי קליפה מהא דקיימא לן כשמואל דאמר תתאה גבר ופרכינן אדמוקיר ליה בלע ומשנינן אלא חם לתוך צונן קולף אלמא דמבשל כדי קליפה. ואי סלקא דעתך לחלק בין להפליט ולהבליע ובין להתבשל, מאי ראיה דהתם מפליט ומבליע אבל יכול להיות דאינו מבשל, אלא ודאי דסבירא

ליה דאין לחלק. ועל כן אם נפסק הקילוח צ"ע לדינא אם יש לאסור בשבת. מיהו ודאי לכתחלה יש להחמיר אפילו בפסיקת הקילוח, אבל בדיעבד אין לאסור התבשיל או לקלף אם נפסק הקילוח. ע"ש.

וכן יש לתמוה על גאון ישראל הש"ך (שהובא לקמן אות ז) שכתב דעירוי שפסק הקילוח מבליע ומפליט כדי קליפה, והכי משמע להדיא מתוס' דזבחים (צה:) והמרדכי (שבת רמז שו, ע"ז רמז תתנח) והגה"א (סוף ע"ז פ"ה סי' לא הגה ג) והר"ן דסוף ע"ז (לח: ד"ה גרסינן). עכ"ל. ולפיה"א דהראשונים כתבו כן רק למאי דס"ל דעירוי מבשל בכולו, א"כ לדידן שעירוי מבשל כ"ק אין מקור בראשונים הללו כלל דעירוי מבליע כ"ק. וכן תמה הפר"ח (סי' סח סוף ס"ק יח) ע"ד הש"ך. וכן השיג החזו"א (סי' ט סק"ה) ע"ד הש"ך דעירוי שפסק הקילוח מבליע כ"ק דאין לדבר זה מקור. ואמנם המרדכי שלהי ע"ז כתב בשם ר"ת דעירוי שלא נפסק הקילוח אוסר בכולו, ופלוגתת רב ושמואל בעירוי שנפסק הקילוח, ולפ"ז שמעינן דעירוי שנפסק הקילוח מבשל כ"ק, אבל אנן לא קי"ל כן אלא עירוי שלא נפסק הקילוח ג"כ אינו אוסר בכולו אלא כ"ק כדאיתא בסי' צא ס"ד וסי' קה ס"ג, א"כ אין לנו הכרח לזה. והכרעת הש"ך דמבליע ומפליט אין לו מקום לפום סוגיין. ואחרי דאנו מחמירים במליגה בעירוי מכ"ר אפי' בדיעבד ונקטינן שמבשל כ"ק, ומ"מ מקילינן בנפסק הקילוח ואמרי' דנפרד מן הקדרה והוא באויר הר"ז כמונח בכלי שני, אין לאסור גם בבב"ח ואיסורין בעירוי שנפסק הקילוח. ע"כ.

וגדולה מזו ראיתי בפלתי (סי' קה סק"ה) שכתב להוכיח מכמה ראשונים דלא ס"ל לחלק בזה ואף בעירוי שפסק הקילוח מבשל כ"ק, דהא התוספות (ד"ה נותן) והרא"ש (פ"ג סימן ט"ז) דהקשו בשבת דף מ"ב (ע"א) בנותן אדם חמין לתוך צונן ולא צונן לתוך חמין, ופירש"י משום דתתאה גבר, והקשו התוספות והרשב"א (ד"ה נותן) והרא"ש דא"כ קשיא לרב דס"ל עילאי גבר, וכן לשמואל הא קליפה בעי, ונכנסו בדוחק. וקשה מאי קושיא דלמא איירי בנפסק הקילוח, אלא ש"מ דאף בנפסק הקילוח ס"ל דפליגי. וכן משמע מכמה דוכתי. והתוספות (זבחים צו.) והר"ן (שבת כ. סוד"ה ודאמרינן) דכתבו כן, היינו אם היינו מפרשים דס"ל לר"ת בלא נפסק הקילוח מבשל לגמרי, כנראה מלשונם, היינו יכולים לומר דבנפסק הקילוח אינו רק מבליע כדי קליפה, אבל לפי דקי"ל דמבשל רק כדי קליפה, אין ראיה לנפסק הקילוח דאינו מבליע כלל, ולא מצינו לו למהר"ם מרוטנבורג ממש חבר. וכן צ"ל בר"ן, דאיהו מחלק בין נפסק הקילוח לאין נפסק, ומ"מ הקשה (שם יט סע"ב ד"ה תנו) בהך דחמין לתוך צונן קושיית

תוספות ולא תירץ דמירי דנפסק, וברור. עכת״ד. ועי׳ בס׳ דברי יוסף (סי׳ תמט אות ב) שכ׳ לתרץ, דהנה קושיא זו י״ל דהא בלא״ה פליגי, והקשה בפני יהושע שם דמה הקשו א״כ קשיא לרב, דהא בלא״ה הביא בפסחים תניא כוותיה דשמואל וא״כ מאי אולמיה דהאי ברייתא מהך ברייתא, וגם הקושיא הב׳ דכדי קליפה עכ״פ מבשל לא פסיקי להו, דהא הביאו לקמן בזה פלוגתא דר״ח ורשב״ם אי עירוי מבשל כ״ק. [ובאמת קושיא זו דהפנ״י לא קשה, דהא מ״מ תיקשי מכאן לר״ת. ועוד הא סתם תוס׳ הוא ר״י, והוא סבר כר״ת לקמן ובפסחים דף מא ע״ב. אלא דיש להחזיק דברי הפנ״י בקושיא זו מרשב״א ור״ן שהקשו ג״כ קושיא זו הא לשמואל עכ״פ מבשל כדי קליפה, הא רשב״א ור״ן ס״ל כרשב״ם]. אלא ע״כ צ״ל כתירוץ הפנ״י שם דלאו משום קושייתם מפרשים כך, אלא דבלאו הכי ניחא להו כפרש״י דשייך תתאה גבר במים שמתערבים יחד. וא״כ ליתא נמי לראיות הפלתי. אלא דאפי׳ לר״ן ומרדכי והגה״א שתירצו על ר״ת דבפסחים מיירי בנפסק הקלוח די״ל דפליגי נמי בשניהם דהיינו בנפסק ולא נפסק, ע״פ מ״ש ר״ת שם בפסחים דהביא עוד ת״כ דשמואל בשר רותח שנפל לתוך חלב צונן והא תו למה לי ותי׳ ר״ת דקמ״ל היכי דא״א לקלוף א״צ ס׳ נגד הקליפה. ומקשים העולם עדיין קשה ל״ל ברייתא ראשונה. ותירצתי דאילו ברייתא השניה בשר רותח שנפל היינו נפסק הקילוח קמ״ל ראשונה סתם חם לתוך צונן דפליגי אפי׳ בלא נפסק הקילוח. ויש לישב רש״י שם בתחלת הסוגי׳ דף ע״ו שכ׳ דהלכה כשמואל דס״ל ת״ג ות״כ בתרתי. והקשה הצל״ח הא רש״י פרשן ולא פסקן ועוד למה לרש״י לומר דת״כ בתרתי. אבל להנ״ל א״ש דמאחר דת״כ בתרתי שמעינן דפליגי בתרתי וצריך רש״י זאת לפשט דהיינו לדעת דשמואל דס״ל ת״ג פליג עם רב בין נפסק הקילוח ובין לא נפסק הקילוח. עכת״ד. וראיתי כמה תירוצים בישוב הקושיא ולא נתחוורתי. ואכתי צ״ע. ועי׳ בס׳ דברי יוסף ח״ב (סי׳ תנ אות ד) מ״ש ליישב קושיא זו. ע״ע. וכן ראיתי שהרגיש בזה הגאון ר׳ יונתן אייבשיץ בפלתי (סי׳ קה סק״ה) והביא דעת הש״ך קיימ״ל לחומרא דעירוי מבשל כדי קליפה, ואפילו נפסק קלוח עכ״פ מבליע כדמוכח פרק כיצד צולין (פסחים ע״ו ע״א), וברור שהש״ך נתכוון להא דאמרינן שם (בפסחים) בשר חם לתוך חלב צונן דבעי קליפה, וכן דפריך מנטף מרוטבו וכו׳, והא כולם נפסק קלוח. אבל עדיין לא הועיל, דאם אמרינן דהך שמעתא דקתני קולף היינו לא מתורת עירוי, ומ״מ בעי קליפה דאינו מבשל רק מבליע, א״כ מנלן תו לומר לשיטת ר״ת דעירוי מבשל ומ״מ אינו מבשל יותר מכדי קליפה, הלא לא מצינו זכר לזה, וכן על מהר״ם דקשיא לי מנלן הך חילוקא,

ולהקל בין נפסק הקלוח לאינו נפסק, דכל חרדה של תוספות היה כדי לומר לר"ת דעירוי מבשל בכולו, ואתי שפיר הך דחלה (פסחים ל"ז ע"ב), והגעלה. אבל לפי דקיימ"ל דעירוי לא מבשל יותר מכדי קליפה, והיינו כמ"ש התוספות מהך דשמואל, אם כן מנלן להקל תו בין נפסק ללא נפסק. ותירץ בכו"פ, דזה קשיא ליה למהר"ם, לרב דאמר עלאי גבר ומבשל כולו, א"כ איך משכחת ליה כלי שני הנזכר בכל דוכתי, דאם היה כלי צונן ונתן לתוכה רותחין מכלי ראשון, אם כן עלאי גבר והוי ליה כלי ראשון, כמו לשמואל דנתן צוננין לכלי רותח מכלי ראשון דתתאי גבר. ולכך ס"ל למהר"ם כי ס"ל לרב עלאי גבר, היינו בלי נפסק הקלוח, והא דמותר לערות לתוך הקערה, היינו בנפסק הקלוח, א"כ מצינו אף לרב כלי שני. אלא הך קושיא מנותן לתוך הקערה וכו', עדיין קשה לתוספות זבחים (שם) דס"ל רב ושמואל פליגי בנפסק הקלוח, ומ"מ סובר רב דעלאי גבר, וא"כ הקושיא במקומו, לרב איך נותן לתוך הקערה ותמחוי. והיה נראה דס"ל לתוספות דיש לומר דאף דס"ל לרב עלאי גבר, מ"מ בתבלין שאני, דס"ל לרבי יהודה (שבת שם) דאפילו בכלי ראשון אינן מתבשלים, א"כ אף לרבנן מ"מ אינו מתבשל בכלי שני אף דעילאי גבר, ואתי שפיר. אך דמהר"ם לא ס"ל הך סברא לחלק, ולכך הוצרך לחלק בין נפסק הקילוח לקלוח, וא"כ לא קשה מידי דאף לרב יש חילוק. ע"ש.

דברי הש"ך והאחרונים דעירוי שפסק הקילוח מבליע, וסתירה בש"ך

ז. ואנוכי הרואה בש"ך (סי' קה סק"ה) שפסק דעירוי שפסק הקלוח מבליע מיהא כ"ק לכו"ע, וכמו שכתבו הפוסקים, וכדמוכח בפרק כיצד צולין (עו.). ואע"ג דמדברי הר"ב (סימן סח ס"י) נראה שאם עירה מכ"ר על התרנגולת למולגה ונפסק הקילוח א"צ אפי' קליפה, היינו משום דאינו מפליט ומבליע כאחת אבל מ"מ מבליע. והכי משמע להדיא מתוס' דזבחים (צה:) והמרדכי (שבת רמז שו, ע"ז רמז תתנח) והגה"א (סוף ע"ז פ"ה סי' לא הגה ג) והר"ן דסוף ע"ז (לח: ד"ה גרסינן). מיהו ודאי דסגי בקליפה ואינו מבליע יותר. והכי מוכח מהא דכתבו הפוסקים והטור והמחבר (סי' צא ס"ד) בחלב רותח שנפל על בשר צונן דקולף הבשר ומותר, וכן הוא בש"ס פ' כיצד צולין שם. עכ"ל. וכ"כ הש"ך עוד בסימן צא (סק"ז) בחלב רותח שנפל על בשר צונן, דאע"ג דפסק הקילוח בעי קליפה. ע"ש. וכ"כ הש"ך עוד בסימן צג (ס"ק ו). [וכדברי הש"ך כן פסק בחוות דעת (חידושים סימן צא ס"ד) ובחכמ"א (כלל נט סק"ב) ובאבנ"צ הנ"ל. ועוד אחרונים. וע"ע בס' דברי יוסף (סי' תשלז) שהביא מקור לדברי הש"ך]. אך יש להעיר מדברי הש"ך גופיה ממ"ש

בסו״ס צב (ס״ק לח) בדין חלב מהותך חם שנפל ממנו טיפה על כלי דבעי הגעלה, וכתב אבל חלב מהותך רותח שנרתח בקדרה אצל האש די בגרירה, דלא חשיב עירוי כיון שפסק הקילוח. ע״כ. ומדלא הצריך הגעלה בעירוי שפסק הקילוח מוכח דאף כדי קליפה לא בלע. והן נסתר מחמתו. ואף גם זאת בסימן צד (סעיף ט׳) על מ״ש מרן בש״ע: בשלו דבש במחבת של בשר בת יומא והוריקוהו חם בקערה של חלב בת יומא, מותר משום דהוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא, כ׳ הש״ך (ס״ק לד): מוכח דמיירי שהריקוהו בעירוי ולא פסק הקלוח, דאל״כ בלאו הכי פשיטא דשרי וכדלעיל סי׳ ס״ח ס״י וסימן צ״ב ס״ז בהג״ה. ע״כ. ומבואר דאי הוי עירוי שפסק הקילוח לא הוה בלע כלל. ודברי הש״ך סתראי נינהו. וכן הרגיש במקצת הפמ״ג (בשפ״ד בסימן צד התם) דדבריו בכאן יש בו מקושי ההבנה, דמ״ש דבנפסק הקילוח אין אוסר כלל סותר למה שכתב בסימן ק״ה אות ה׳ דבסי׳ ס״ח אין מפליט ומבליע כאחד. ומסי׳ צ״ב ס״ז בהג״ה אין ראיה שנזחל על גבי כירה צוננת קודם שהגיע אל הצונן הוה תו כלי שני. ע״כ. וראיתי תירוץ לזה בהגהות צבי לצדיק ע״ד הש״ך (סי׳ צד הנ״ל), שהעיר ג״כ בזה דאינו מובן הא אדמיקר ליה בלע כדי קליפה, וכמ״ש פר״מ שנדחק מאד בזה. ותירץ דבנפסק הקלוח הוי רק בלוע בלי בישול דאסור בבשר בחלב דרבנן, וא״כ הכא שיש ספק שמא יש ס׳ כנגד קליפת הכלי הוי ספק דרבנן להקל. ורמ״א דמחמיר בסימן סט כבר כתב הש״ך בסימן צא דהיינו דניכר הקליפה וכאן בדבש דלא ניכר ושרי. ע״ש. אולם אכתי תירוצו לא יגהה מזור בסי׳ צב ס״ט דמבואר בש״ך שאינו מבליע כלל.

חילוק בין מאכל לכלי שאינו בולע

ח. ואחר העיון בספרי האחרונים מ״ש בסתירת דברי הש״ך, מצאתי ראיתי במנחת יעקב (כלל נה ס״ק טו) שכ׳ שבפסחים (עו.) בנטף מרוטבו על החרס מבואר להדיא דעירוי שפסק הקילוח מבליע כדי קליפה, וכן מבואר להדיא בתוס׳ פ׳ דם חטאת (צה.) והמרדכי והגה״א ור״ן. וכ״כ הש״ך (סי׳ קה סק״ד) ודבריו נכונים. רק שסיים וז״ל: ואע״ג דמדברי הרב סי׳ סח מבואר דאם עירה על תרנגולת ונפסק הקילוח אין צריך אפי׳ קליפה, היינו דשם לענין דם קאי ואין מבליע ומפליט כאחד, אבל מ״מ מבליע לענין שאר איסור. עכ״ל הש״ך. ובאמת תמיהה גדולה על הש״ך איך נעלם ממנו מקור הדין בדין סח, דהוא כדברי הר״ם שהביא הרב כאן דאם נפסק הקילוח לא חשיב כעירוי שום דבר. וכ״כ הרב בדרכ״מ סי׳ צג וקה. וכמבואר בש״ע ס״ס צב. וכ״כ הש״ך עצמו שם בס״ק לח לענין חלב מהותך דלא חשיב עירוי כיון שפסק הקילוח וכדלעיל סי׳ סח ס״י בהג״ה. עכ״ל. ובסי׳ קה כ׳ דדוקא לענין מליגה כתב כן הרב, נמצא דדבריו בעצמו

סותרים. וגם בסי׳ צג סק״ו העתיק הש״ך דברי הרב כאן בשם מהר״ם. וכה״ג יש לתמוה על הרב שפסק כדברי הגה זו והוא נגד משמעות הש״ס דזבחים וכל הפוסקים שכתבתי. ואולי יש לחלק ולומר דדוקא גבי כלי חרס ומאכל אמרי׳ דאפי׳ עירוי שפסק הקילוח מבליע, משא״כ בכלי מתכות וכיוצא בהם[ב] (ובסי׳ סח יש לחלק וכמ״ש הש״ך בסי׳ קה). וכן משמע קצת בש״ך סי׳ צג סק״ו. ע״ש. ואולי יש ליישב בזה ג״כ דברי הש״ך. וצ״ע. עכ״ד המנחת יעקב. וכן ראיתי שדרך בדרך כעי״ז הגאון רבי יעקב ברלין בס׳ באר יעקב (דף נט רע״ב) שכ׳ שמשמע מדברי הש״ך שתפס לדינא דאף הרמ״א ס״ל כן דאפי׳ בנפסק הקילוח מבליע כדי קליפה. וצל״ע דהא אפי׳ בסי׳ צב ס״ז בהגה כתב הרמ״א להדיא דקלוח מן הקדירה רותחת שהלך אל קדירה צוננת, אם נפסק הקלוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן, הוי ככלי שני. הרי דבנפסק הקילוח אפי׳ כדי קליפה אינו אוסר. א״כ היאך כתב כאן לדעת הרמ״א דבנפסק הקילוח מבליע כ״ק. ואולי דיש לחלק דשאני התם דמיירי בכלי ובש״ך הנ״ל איירי בדבר מאכל. וכה״ג מחלק בש״ך (סי׳ צה סק״כ) לענין מפליט ומבליע כאחד בעירוי דאמרי׳ כן דוקא בדבר מאכל ולא בכלי, ה״ה לענין מבליע לחוד בנפסק הקילוח י״ל דוקא במאכל ולא בכלי. אך סתימת לשון הש״ך לא משמע הכי. וצ״ע. עכ״ל. וכן הובאו דברי הבאר יעקב בקצרה בהגהות תוספת מרובה ע״ד הש״ע התם. גם בס׳ ישועות יעקב (סי׳ צב פיה״ק ס״ק יד) חילק דהא דסגי בגרידה היינו בכלי מתכת. אבל כלי חרס בעי קליפה. ע״ש. וכן חילק בשו״ת תשובה מאהבה (סי׳ שלב) בין כלי שאינו בולע למאכל שבולע. ע״ש. וע״ע בהגהות היעב״ץ (ע״ד הש״ך בסי׳ צא סק״ז). אך בס׳ ערך השלחן (סי׳ קה סק״ז) השיג על תירוץ זה לחלק בין כלי למאכל, דהא הש״ך בארוך הוכיח כן מדאמרינן בפ׳ כיצד צולין (עו.) אלא למ״ד תתאה גבר חרס כיון דצונן אקורי מיקר לרוטב וכו׳, אלמא אפי׳ לשמואל הוה קאסר ליה אלא משום דצוננת אקורי מיקר ליה ואמרינן התם אדמיקר ליה א״א דלא בלע פורתא א״כ אפי׳ נפסק הקילוח בעי קליפה. ע״ש. משמע דגם בכלי מבשל כ״ק, דהא לא נצטנן בשעת הקילוח אלא משום דתתאה מיקר ליה, וא״כ אדמיקר ליה א״א דלא בלע כ״ק. ומה״ט אפי׳ בכלי מתכות אוסר. וז״ל איסור והיתר הארוך (כלל לא דין יח): ועוד דטיפה אחת כח חמימותה פוסק ולא דמי לקילוח וכו׳ ואפי׳ אם התבשיל דבר מועט לפי שלא בלע

ב. ולכאו׳ דברי הפמ״ג בד״ז סתראי נינהו, כי בסי׳ צב (שפ״ד ס״ק לח) הביא דברי המנח״י בשתיקה כהודאה. וכ״כ עוד בסי׳ סח (מש״ז סק״ט ד״ה הדין הרביעי). ומאידך בסימן צה (שפ״ד ס״ק יח ד״ה סו״ד) משמע שאף בכלי נבלע.

הקדרה כלל מהאיסור ולא דמי לציר מבשר מלוח שנפל ע״ג כלי חרס צונן כמו שחילק ר״ת דציר נשאר בחמימותו לעולם אבל חום שע״י האור וכו׳. ע״ש. משמע דס״ל דעירוי שפסק הקילוח אפי׳ על כלי חרס אינו אוסר. עכת״ד העה״ש[ג]. ולכאו׳ אפשר ליישב השגת ה׳ ערך השלחן מהגמ׳ בפסחים דהא התם מיירי בכלי חרס, ואהא קאמר א״א דלא בלע כ״ק, ולעולם בכלי מתכת אפשר דלא בלע כלל משום דקשה להבלע בו טפי. ודו״ק. ומצאתי בחוות דעת שתירץ ג״כ כעי״ז לחלק דבכלי לא בלע אך מטעם אחר, וזת״ד (בסי׳ צד ביאורים ס״ק יח) אחר שהביא דברי הש״ך ס״ק ל״ד שכתב דמיירי בעירוי שלא נפסק הקילוח, דאי נפסק לא חשיב עירוי ופשיטא דשרי וכו׳. ותמה דהא אפילו עירוי שנפסק הקילוח בעי קליפה, כמו שכתב בסימן צ״א ס״ק ז׳. וכתב, ונראה דכוונתו דהנה בסימן צ״א [ס״ק ח] כתב דבמקום דהקליפה ניכרת בעינן ששים נגד הקליפה במקום שאי אפשר לקולפו, אכן זהו דוקא בעירוי שלא נפסק הקילוח, שהקליפה הוא מדינא, ובעירוי כזו מיירי בש״ס, לכן אם אי אפשר לקולפו בעינן ששים כשהקליפה ניכרת. אבל בעירוי שנפסק הקילוח לא חשיב עירוי, והקליפה הוא רק משום חומרא, לכן אם אי אפשר בקליפה כגון הך דדבש וכן הכלי אף דאי אפשר לקולפו מותר. ע״ש. ועי׳ שו״ת מהר״ם שיק (חיו״ד סי׳ קיג). ועכ״פ בנ״ד דמיירי בכלי אף להמנח״י וה׳ ישועות יעקב והבאר יעקב והתשובה מאהבה טיפת החלב לא נבלעה בכלי ואינו טעון הגעלה.

חילוק דשרי דוקא בנפלה טיפה אחת דכח חמימותה חלש טפי

ט. ועוד י״ל לתרץ דברי הש״ך, כמ״ש בחכמת אדם (כלל נט דין ב) שאע״פ שעירוי שפסק הקילוח מבליע כ״ק, מ״מ טיפה אחת שכח חמימותה כיון שנפסק ממקומו אינו רותח כ״כ ואינו אוסר. ולכן בסי׳ צב ס״ט בטיפה הנופלת מן הנר א״צ הגעלה משום דטיפה אחת. ע״כ[ד]. וכן ביאר בס׳ יד יהודה (סי׳ צב

ג. ולכאו׳ דברי מהר״י טייב בד״ז סתראי נינהו, דהא איהו גופיה בערך השלחן (סי׳ צג ס״ק יב) חילק בין כלי למאכל. אך י״ל דהתם שאני דמיירי בטיפה אחת שפסק כח חמימותה. וכדברי האחרונים שהובאו לקמן (אות ט).

ד. ולכאו׳ דברי החכמ״א סתראי נינהו, דהכא בכלל נט כתב להקל בטיפה אחת אף שלא במקום הפסד, ואילו לעיל בכלל מו (דין ד) בדין כיסוי בשרי רותח שנתנו על קדרת חלב צוננת, כתב שאם הכיסוי יבש שאין בו לחלוחית הכל מותר, אבל בסתמא יש בו לחלוחית ומכ״ש אם ידע שהיה בו לחלוחית שהיד סולדת בו המאכל צריך קליפה אם יכול לקולפו. והקדרה אם אינו הפסד כ״כ יש לאסור אותה, ״ובמקום הפסד״ אף הקדרה מותר דטיפה אחת כח חמימותה פוסק וגרע מעירוי שפסק הקילוח. ע״כ. ולכאו׳ אמאי היקל דוקא במקום הפסד שלא כדבריו

פיה"ק ס"ק נז). וכן תירץ בהגהות יד אברהם בגליון הש"ע (בסי' צב ס"ז) דקי"ל שעירוי שפסק הקילוח מבליע כ"ק, ומה שהקשו מהא דסימן צב סעיף ט, ודאי לק"מ, דטיפה אחת כח חמימותה פוסק. ע"ש. וכן מצאתי בשו"ת שואל ונשאל ח"ז (חיו"ד סי' קכ) שדן בנר של חלב שנפל ממנו טיפת חלב בתוך הקדרה מבפנים, והתיר מג' טעמים, ובטעם הב' כ' דכפי הנסיון דכשמנטף הנר טיפה מחלב על היד אינו חם כחום כלי ראשון, רק ככלי שני או פחות מכלי שני, דמצד מיעוטה של הטיפה ומצד שעוברת באויר היא מתקררת ואין חום כזה נותן טעם. וע"ש.

אבל אכתי קשה לי ממ"ש הש"ך בסימן צד (ס"ק לד) בדין דבש, דהתם משמע שעירה את הדבש ולא רק טיפה אחת בלבד ואפ"ה מבואר בש"ך דאינו מבליע כלל. וי"ל. (וע"ע בס' מזרח שמש דף פא ע"ב).

והנה בהלכות פסח כתב מרן בש"ע או"ח (סי' תנא סי"ב) כל הכלים צריך להגעיל ידותיהם כמותם. וביארו האחרונים דבמחבת ידית הכלי טעונה הגעלה משום דחיישינן שבלעה ע"י ניצוצות שניתזו מגוף הכלי. וכמבואר במשנ"ב (ס"ק סח וס"ק עא). ומשמע דאף בטיפה אחת הכלי טעון הכשר. ועי' בש"ך יו"ד (סי' קה סק"ה) דחומרא דחמץ שאני. וראיתי בס' הלכות בב"ח (עמ' רמ) שנרגש בזה וכ' אולי יש חשש להרבה ניצוצות. וכן משום שהרמ"א מחמיר לענין פסח בכלי שני. ע"ע. אולם בפשטות י"ל דהתם חיישינן שיפול על הכלי בעודו חם. דבכה"ג ודאי אף בטיפה אחת נבלע בכלי. ועכ"פ בנ"ד דמיירי שנפלה טיפת חלב על כלי צונן מאחר ואינה אלא טיפה אחת בודאי דאף להחכמ"א ודעימיה אינו מפליט ומבליע כלל.

ולפי כל האמור לכאו' היה מקום להקל בזה בנידוננו שנפלו כמה טיפות חלב על כלי. ובפרט שיש כמה פוסקים שחלקו על הש"ך וס"ל דעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע כלל. עי' בפר"ח (סי' סח ס"ק יח) בדעת המחבר והרמ"א, ובחזו"א (סי' ט סק"ו). וע"ע ביד יהודה (סי' צא ס"ק יב) שהרבה להשיב ע"ד הש"ך דרוב הראשונים לא ס"ל כן לחלק בין בליעה לבישול. וע"ש. ובייחוד דאף לדעת הש"ך עירוי שפסק הקילוח מבליע כ"ק רק מדרבנן. עי' במג"א (סי' תסז ס"ק לג). וכ"כ הפמ"ג בשפתי דעת (סי' קה סק"ה) דעירוי שפסק הקילוח דמבליע ומפליט היינו רק חומרא בעלמא מדרבנן, לא מן התורה, כמ"ש במג"א או"ח (סי' תסז אות לג) דאדמיקר א"א דלא בלע פורתא. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג עוד בכמה

גופיה בכלל נט. ואפשר דבדין כיסוי חם על קדרה חמיר טפי משאר הטעמים שכתב הש"ך בסי' צג סק"ו.

דוכתי, באו״ח (סי׳ שיח מש״ז סק״ט ואש״א ס״ק לב), וביו״ד בפתיחה להלכות בב״ח, ובסי׳ צא (שפ״ד סק״ז ומש״ז סק״ה), ובסי׳ קה (מש״ז סק״ו). וכ״כ החוו״ד (סי׳ קה ביאורים ס״ק יא). וע״ע בס׳ באר משה יו״ד (ס״ס צב) שנראה שמיקל בעירוי שפסק הקילוח על כלי שא״צ הגעלה.

ולפום קושטא בעצם הראיה דאייתי הש״ך מפסחים (עו.) דקתני נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, והא התם משמע דמיירי בעירוי שפסק הקילוח ואפ״ה קתני שמבליע. וכן הוכיחו הפר״ח (סי׳ סח ס״ק יח) ובמנחת יעקב (כלל נה ס״ק טו). וכן הוכיחו עוד אחרונים. הנה מצאתי להרמב״ן בע״ז (עד: ד״ה והוי זהיר בדבריך) שכ׳ שהאופן של נטף מרוטבו וחזר אליו אפשר להעמידו היכא דלא פסק הקלוח כגון בטלאים שמנים. ע״ש. ולפ״ז ניחא שפיר. וע״ע ביד יהודה (סי׳ צא פיה״א ס״ק יב). ועוד נראה לתרץ ע״פ מ״ש בשו״ת תרומת הדשן (סי׳ קעו) דדוקא ברותח שנרתח בקדרה בעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע אך אם נרתח ע״י האש אף אם פסק הקילוח מבליע. ע״ש. ולפ״ז י״ל דהכא נמי בפסחים דמיירי שנצלה סמוך לאש מבליע אע״ג דפסק הקילוח. וע״ע בביאור הגר״א (סי׳ צב ס״ק מג) ובאגלי טל (מלאכת האופה ס״ק לב). ושו״ר שכ״כ הפר״ח גופיה (סי׳ צב ס״ק לז) דההוא דנטף מרוטבו על החרס חם כיון שהיה על האש ממש דהוי מחמת האור חזק יותר. ע״ש. וכן ראיתי בכו״פ (סי׳ קה סק״ה) שכ׳ ג״כ בתו״ד לחלק כי יש הבדל בין נפסק הקילוח, היינו בדבר המתבשל בקערה, וכלי דמפסיק בינו לבין האש, ודופני הכלי מחזקים החום, ולכך כשמערה ונפסק הקילוח פסק חום הכלי מהאש, ואין לו כח לבשל. אבל צלי שאצל האש, הוא בעצמו קולט כח וחום אש, וא״כ בכל מקום שינתק, חומו בקרבו מחום אש, והוי כמטלטל כלי ראשון ממקום למקום. ואם כן שם בפסח דהוא צלי, הוי כלא נפסק הקילוח, כי תמיד על הרוטב שנצלה באש, כח אש, ואם יפרד מעם הבשר, הוי כשני קדירות ראשונות המפורדים זה מזה, וכח אש בו, וזהו ברור ונכון. ע״ש. וע״ע ביאור הגר״א (ס״ק מג) שכתב, אבל חלב כו׳, ר״ל כמו נרות שלנו והחלב נוטף ע״י האור עצמו בכה״ג אף בהפסק קילוח אינה מתקררת כ״כ ואוסרת כמו עירוי דכ״ר. ונ״ל ראיה לדבריו ממה שפריך בפ׳ כ״צ (ע״ו א׳) תנן נטף מרוטבו כו׳ וס״ד בחרס צוננת ואף על גב דפסק הקילוח כמ״ש בתוס׳ דזבחים (צ״ו א׳ בד״ה עירה כו׳) וכ׳ בתה״ד דכה״ג נקרא תשמישו ע״י האור כמ״ש תוס׳ בפ״א דחולין ח׳ א׳ ובסוף ע״ז בשם ריב״ם ע״ש. וכן מצאתי כעת עוד בס׳ חזון איש יו״ד (סי׳ ט סק״ה) שכ׳ ג״כ דמהא דאמרו בפסחים דנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו אע״ג דנפסק

הקילוח, אין ראיה דהתם הרוטב היה על האש בלי הפסק הקדרה. ע"ש. ואפשר שראיית הש"ך מפסחים היא מדקתני בשר חם שנפל לתוך חלב צונן קולף ועי' בחזו"א. ואכמ"ל. [ולכאו' היה מקום להקל בנ"ד מס"ס, שמא כדעת רשב"ם דעירוי ככלי שני ואף אינו מבליע ומפליט, ושמא כדעת הסוברים דאע"ג דעירוי ככלי ראשון מכל מקום בעירוי שפסק הקילוח אף אינו מבליע ומפליט. והנה בדעת רשב"ם אי ס"ל דכלי שני אף אינו מבליע ומפליט, כן נקט הרב המחבר בס' ויאמר בועז (סי' קה ס"ק מח). ועביד ס"ס בזה להקל בכלי נחושת. אך הרב המגיה שם העירו דהפמ"ג (שפ"ד סי' סח ס"ק לג) כ' דכו"ע מודים דעירוי מבליע ומפליט כ"ק. ומיהו עי' באבני צדק (סי' קה סק"ג) שכ' דמדברי הטור (סי' סח) נראה שלדעת רשב"ם עירוי דכ"ר אינו מבליע. אבל תמה עליהם ומסיק דהעיקר בדעת רשב"ם דעירוי מבליע. וכ"כ הפר"ח (סי' סח ס"ק יח בד"ה עוד כ' הרב). ועי' בערך השלחן (שם סק"ו ד"ה ומ"מ) בשם שבלי הלקט. וסיים ההמ"ג הנ"ל, לדינא עי' בפמ"ג במש"ז שתמה על המנח"י דלבא"ה עירוי אינו אוסר אלא כ"ק ומסתמא יש ששים נגד הקליפה. ובשפ"ד אוקמיה בדליכא ס' כגון קערה רחבה. ע"ש. וא"כ בדליכא ס' נראה להחמיר אפי' בהפ"מ. ועי' בשיורי טהרה (מע' ע אות כב) בשם אוהל יצחק (סי' ג) ובחידושים להרמב"ם (דף טז ע"ד) שיש ס' בדעת רשב"ם דעירוי מכ"ר אפי' לא נפסק הקילוח אינו מבליע ועשה ס"ס. ע"ש. ועי' בס' כסא רחמים ח"ו שבס' כרם חמדה מע' ע אות ד. ולמסקנא באבני צדק כ' דעירוי שפסק הקילוח מבליע כ"ק. וכ"פ בס' ויאמר בועז הנ"ל (סי' קה ס"ק מז). וסיים שיש מחמירים בעירוי ע"ג אוכל שאוסר אע"ג דנפסק הקילוח. ועי' בערך השלחן (סי' צד ס"ק יד) ובשארית הפליטה (סי' כא) ובשיורי טהרה (מע' ע אות ז). וע"ע בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (סי' קפג). וע"ע בשו"ת שערי ציון בוארון (ח"ב חיו"ד סי' ה'). ויש להאריך בכ"ז].

אם כלי שבלע בחום כלי שני טעון הכשר

י. אולם אי קשיא הא קשיא שמרן בש"ע (סי' קה ס"ב) כתב: חום כלי שני אינו מבשל, וי"א שג"כ אינו מפליט ומבליע וי"א דמ"מ הוא מפליט ומבליע ואוסר כדי קליפה, וראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחילה אבל בדיעבד מותר בלא קליפה ובהדחה בעלמא סגי. ע"כ. וכתבו כמה אחרונים דבכלי הואיל וסמא בידיה להגעילו חשיב לכתחילה. ועי' בש"ע או"ח (סי' תנא ס"ה) שכלים שתשמישן בכלי שני צריך להכשירם בכלי שני. ע"ש. ועי' בביאור הגר"א (שם סק"ה, וסי' תמז ס"ג). וע"ע למרן בבית יוסף יו"ד (סי' קכא) שעל מ"ש הטור שכלי שלא נשתמש בו אלא בכלי שני מגעילו בכלי שני ודיו, כ' מרן, כ"כ

הרי״ף והרא״ש, ופשוט הוא דהא קי״ל כבולעו כך פולטו. ע״ש. אע״ג דמיירי התם בשאר איסורים. וכן ראיתי במנחת יעקב (כלל לג סק״ג) שכ׳ דכלי שני בכלי מתכות הואיל ואפשר להגעילו חשיב לכתחילה. עש״ב. וכן ראיתי להגאון רבנו עקיבא איגר ביו״ד (סי׳ קה ס״ב) שכ׳ ע״ד מרן בש״ע הנ״ל, דכלים ששימשו בחמין של כלי שני הוי כלכתחילה, דיש להם תקנה בהגעלה. וכלי חרס מותר. ע״ש. וכ״כ בערך השלחן יו״ד (סי׳ סח סק״ו). וכ״כ בשו״ת שמחת כהן (חיו״ד סי׳ קלז) ובס׳ ויאמר בועז (סי׳ קה ס״ק לח). וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ג (חאו״ח סי׳ כד). ועי׳ בחזו״ע פסח (עמ׳ קמד, קמה). ולכאו׳ הדברים ק״ו דבעירוי שפסק הקילוח ונטף על כלי דטעון הכשר, דהא בפשטות עירוי שפסק הקילוח חמיר טפי מכלי שני. וכן נקט הש״ך בסי׳ צג (סק״ו) וז״ל: בסימן קה סק״ה הבאתי הרבה פוסקים דס״ל דכלי חרס בולע אפי׳ בכלי שני, וכ״ש עירוי שנפסק הקילוח מבליע. עכ״ל. וכ״כ הש״ך עוד בהדיא בנקודות הכסף (סי׳ קה סק״ב) דבודאי כו״ע מודו דעירוי אפילו נפסק הקילוח עדיף מכלי שני. וכדאיתא בפוסקים בכמה דוכתי וכו׳ ופשיטא דכלי שני גרע מנפסק הקילוח. ע״ש. ובאמת שלפ״ז ניחא לי טפי הא דאייתינן לעיל בראש אמיר (אות א׳) שמרן בב״י (ס״ס צב) הביא בשתיקה מ״ש בהגהת שערי דורא (סי׳ נו ס״ק א) דכיסוי קדרה של חלב חם שנתנו על קדרה של בשר צוננת שהכל אסור הכיסוי וגם הקדרה, דכיון דרותח הוא אי אפשר שלא בלע הקדרה חולבת מן הבשר מידי דהוה אטיפה רותחת שנפלה על קדרה שבלע אף על פי שצוננת. ע״כ. ולכאו׳ הוי עירוי שפסק הקילוח. ולעיל כתבתי ששתיקת מרן אינו מוכרח דהודאה היא כדאשכחן בכמה דוכתי. אולם לפ״ד האחרונים הנ״ל דבכלי חשיב לכתחילה ניחא טפי, דמש״ה בדין זה ס״ל למרן דטעון הגעלה. ועי׳ בס׳ שלחן אברהם (סי׳ צב ס״ט וסי׳ קה ס״ב אות יב). איברא דא״כ תיקשי לן ממ״ש מרן בסימן צב ס״ט הנ״ל (אות ב) שכלי שנפל עליו חלב בעירוי שפסק הקילוח אינו טעון הגעלה רק גרידה. ולכאו׳ הדברים ק״ו לכלי שני שאינו טעון הגעלה דקיל טפי. וכן תיקשי לן ממ״ש מרן בש״ע (ס״ס סח) שאם נמלגה תרנגולת בכלי שני במחבת חולבת אפי׳ בת יומא, הכלי והתרנגולת מותרים. ע״ש. הא קמן שמרן היקל בכלי שני שאף הכלי אינו טעון הכשר. [וכן ראיתי כעת בס׳ הוראה ברורה (סי׳ קה שעה״צ ס״ק סח) שכתבו שכלי חשיב לכתחילה וצריך להגעילו, אך קשה מסי׳ סח סט״ו וסי׳ צב ס״ט הנ״ל. והניחו בצ״ע. ע״ע]. אולם לפום קושטא אהא דסי׳ צב ס״ט, אפשר ליישב כמ״ש במנח״י (כלל נו ס״ק יט) דאף להסוברים דעירוי פסק הקילוח מבליע בכלי כ״ק, מ״מ בנר שנטף ממנו טיפת חלב מודו דלא בעי

הגעלה מהך טעמא דכ׳ התה"ד שידוע ומורגש שטפה רותחת שנופלת מכ"ר על בשר שורפתו יותר מטיפה הנופלת מנר חלב שסביב הפתילה הטעם שחלב הכרוך סביב הפתילה ברתיחה מועטת נמחה הוא שנופל ומטפטף ממנו. ע"ש. וכ"כ ביד יהודה (סי׳ צב פיה"ק ס"ק עד ובפיה"א ריש ס"ק נז) שהמחבר דוקא בזה מתיר מטעם שכ׳ התה"ד דעיננו רואות דאינו חם כ"כ כמו טיפה הנופלת מכ"ר, ואין זה תלוי אי עירוי שפסק הקילוח אוסר כלי. ע"ש. ולפ"ז ניחא שפיר דאפשר דגרע אף מכ"ש. וגם אהך דסי׳ סח, עי׳ בעה"ש או"ח (סי׳ תנא סק"ד) שכ׳ דמ"ש מרן בסעיף ה׳ דכלים שנשתמש בכלי שני טעונים הכשר היינו בכלי מתכות דיש להם תקנה ודאי דצריכי הכשר דחיישינן למ"ד דכלי שני בולע, אבל כלי חרס דאין להם תקנה להשתמש בו הו"ל כדיעבד כמו שפסק ביו"ד סי סח. וע"ש. ומבואר דס"ל דביו"ד סי׳ סח מיירי דוקא בכלי חרס. וע"ע היטב במנח"י (כלל לג הנ"ל). ודו"ק. [וע"ע בס׳ נכח השלחן (בביאורים בס"ס צב) שכ׳ ג"כ להחמיר בעירוי שפסק הקילוח, וחתם דבריו, ולאפוקי מהכנה"ג (הגהב"י ס"ק פז) וזבחי צדק (ס"ק פב) וכף החיים (אות קה) שכתבו דעירוי מכלי ראשון שפסק הקילוח אינו מבליע כ"ק וא"צ הגעלה. "דליתא לדידן". עש"ב. רק שהיה לו לכתוב בלשון של זהורי׳ת].

ועי׳ בשו"ת ישמח לבב (חיו"ד ס"ס יז)

שכ׳ שמד׳ המג"א מתבאר דלדעת מרן כלי שני צריך הכשר לכתחלה, "ואני בעוניי לא ראיתי לרבותי נוהגים להגעיל כלי שני בשאר איסורים", זולת בכלי חמץ שנהגו להגעיל את הכל, ואפשר שהוא רק משום חומרא דחמץ. ובעל נפש ראוי להחמיר ולחוש לסברת הפוסקים הנ"ל. והמחמיר תע"ב. ע"ש.

ובאמת לפום קושטא אין זה מן התימה למימר דטיפה אחת שכח חמימותה פוסק קילא טפי מכלי שני ולפיכך אע"ג דבכלי שני נחמיר להצריך הגעלה מ"מ בטיפה אחת אין הכלי טעון הכשר כלל. דהנה נודע בשערים סברת החוו"ד (סי׳ צא ביאורים סק"ה) בביאור דין תתאה גבר, דהרי כלי ראשון אף דהוסר מהאש אינו מתקרר מהתתאה, ומה שאמרו תתאה גבר היינו שבולע ומפליט למה שלמעלה ממנו, אבל מתחתון ודאי אינו בולע דאפי׳ כ"ר ממש אינו בולע מתתאה. ולפ"ז י"ל דצדקו דברי רש"ל ול"ק כלל קושיית הנקודות הכסף שהקשה דהא בש"ס אמרו אדמיקר ליה בלע משמע דאח"כ אינו בולע, ולפמש"כ לק"מ, דמתתאה ודאי דאינו בולע אח"כ אבל מ"מ אינו מתקרר ושפיר בולע ומפליט מהעליון, דהא כ"ר ודבר גוש אין בולעין מתתאה אלא כ"ק מטעם אדמוקיר ליה בלע, ואפ"ה אין מתקררין ובולעים ומפליטים מהעליון. ולפ"ז אין הפרש בין התתאה חם או צונן, וכמו שהתתאה חם אינו

מחמם לעליון, כן התתאה הצונן אינו מקרר לעליון, רק שגובר לענין בליעה ופליטה מהתתאה. עכת"ד. ועש"ב. ולפי זה עירוי שפסק הקילוח שצריך להבליע למה שתחתיו קיל טפי מכלי שני שמבליע ומפליט למה שעליו, דבכלי שני אמרינן תתאה גבר. וכ"כ כעי"ז אף בפרי חדש (סי' סח ס"ק יח) די"ל דתתאה גבר היינו לומר שאין כח לאיסור זה לאסור צונן שתחתיו אלא כדי קליפה משום דתתאה גבר, אבל כל זמן שלא נתגבר התחתון על העליון עדיין לקרוי, ועדיין העליון חם שהיד סולדת בו אפשר שיש בו כ לאסור לגמרי מה שנפל בצידו. ע"ש. וכן הגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו על הפמ"ג (סי' סח משי"ז סק"ט בדין החמישי) הביא דברי הפר"ח. ע"ש. ודו"ק. ועל כרחך למימר הכי אף בדעת הרב מנחת יעקב, שהרי בכלל נה (ס"ק טו) כתב שעירוי שפסק הקילוח אינו מבליע בכלי כלל, ומאידך גיסא בכלל לג (סק"ג) כתב להחמיר בכלים להגעילם דחשיב לכתחילה. ועל כרחך משום דס"ל דבעירוי שפסק הקילוח קיל טפי מכלי שני ולפיכך היקל בעירוי שפק הקילוח שנפל על כלי שאין צורך להגעילו כלל. [וע"ע בס' הלכות בב"ח עמ' רמא דאייתי חלק מדברי הפו' הנ"ל במחלוקת אם כ"ש עדיף מעירוי שפסק הקילוח. רק יש להעיר עמ"ש שם בסעיף סט שהואיל ועירוי שפסק הקילוח שמבליע כ"ק הוא חומרא בלבד, על כן דבר לח שאין אפשרות לקלפו מותר בדיעבד. ובאמת אפי' בעירוי שלא פסק הקילוח הדין כן, כמבואר בש"ע סי' צא ס"ד. וכן צ"ב מ"ש בהערה שם אות קפז. ע"ש]. ולפיכך לדינא דין טיפה אחת שנפלה בעירוי שפסק הקילוח לענין אם מבליע ומפליט צ"ע.

אולם אם ספוקי מספקא ליה אם נפלה טיפת חלב חמה על המאכל, נראה שאפשר להקל בזה, דספיקא דרבנן לקולא. וכן ראיתי בפרי מגדים (סי' סח משי"ז סק"ט בדין הרביעי) שכתב שכיון שעירוי שפסק הקילוח אינו אלא מדרבנן לכן בספק יש להקל ככל ספק דרבנן. ע"ש. ואמנם בהגהות רבי עקיבא איגר על הפמ"ג הנ"ל כתב להוכיח מדברי הרמ"א בהגהת הש"ע סוף סימן צג שכתב שצריך לקלוף את המאכל, אע"ג דהתם לא הוי אלא ספק אם נפל מהכיסוי למאכל. ע"ש. אולם מקור דברי הרמ"א הוא באיסור והיתר הארוך, ושם מבואר דמסתמא יש בכיסוי לחלוחית. ולפ"ז ניחא אמאי החמיר בסתמא להצריך קליפה למאכל. ולעולם בעלמא דאיכא ספק י"ל דשרי. וע"ע למהרש"ם בס' דעת תורה (סי' צב ס"ז). וכ"כ בחוות דעת (סי' צה ביאורים ס"ק יב) עמ"ש הרמ"א התם שאם נמצא קערה חולבת בין כלי בשר לא חיישינן שמא הודחו ביחד כדרך שנאסרין, וביאר בחוו"ד דהיינו טעמא דכיון דעירוי אינו אוסר אלא כ"ק וכשהקליפה

אינה ניכרת מותר, א"כ הכא נמי דהוי ספק הוי כאין הקליפה ניכרת מותר. ע"ש.

קולא מדין תשמישו בשפע

יא. ומ"מ בנ"ד שלא נטפה אלא טיפה אחת על הכלי נראה שיש פתח פתוח להקל בנ"ד שא"צ להגעיל הכלי משום שקדרה תשמישה בשפע, וכתב מרן בש"ע (סי' צט ס"ז) אם נבלע איסור מועט לתוך כלי בשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר מותר להשתמש בו לכתחילה, כיון שהאיסור מועט וא"א לבוא לידי נתינת טעם. ולפיכך איסור שנבלע בקדרה או בתוך קנקנים וכיוצא בהם מותר להשתמש בו לכתחילה ואפילו בבן יומו לפי שא"א לבוא לידי נתינת טעם. ע"כ. וכ"פ מרן עוד בש"ע לקמן (סי' קכב ס"ה). ולפ"ז בנ"ד שנבלע בקדרה שדרכו תמיד לבשל בו בשפע ובודאי יש ס' כנגדו שפיר אפשר להקל. וכ"פ בשו"ת שואל ונשאל ח"ז (חיו"ד סי' קכ טעם א'). והאף אמנם שאחרונים רבים חלקו על מרן [דהב"ח והט"ז והלבוש ס"ס צט מחמירים, וכ"ד הש"ך, וגם מחכמי ספרד החמירו בזה עי' בקהל יהודה ס"ס צט ובחקרי לב ח"א מיו"ד סי' נו. ועי' בדרכי תשובה ס"ק קו. וכ"פ בפמ"ג וביד יהודה. ואכן כמה וכמה פוסקים מקילים, עי' בפר"ח שפסק כדעת מרן. ואף בדעת הרמ"א כ' בחקרי לב הנ"ל שכ"נ דעת הרמ"א להקל בתו"ח (כלל פה סי"ב). ושכ"נ בפרישה ודרישה (סי' קכב) ובצמח צדק ובכנפי יונה. ואם ירצה להחמיר ישהה מעל"ע ומותר. וע"ע בקהל יהודה ובפרי תואר (סי' קכב) וביד אברהם ובגליון מהרש"א וערוך השלחן ובזרע דוד (ח"ב יו"ד ס"ס מו). ועי' בכ"ז בד' ההמ"ג בס' ויאמר בועז סי' צט אות נב. ואכמ"ל], ואף הכה"ח (סי' צט ס"ק עג) כ' דדין זה בפלוגתא שניא, ולענין דינא כיון דדעת מרן ומור"ם ז"ל אשר כל בית ישראל נשען עליהם להתיר הכי נקטינן. אכן לכתחילה יש להזהר שלא להשתמש בו בעודו בן יומו לחוש לדברי האוסרים, ובדיעבד שרי. והמחמיר שלא להשתמש בו כלל ללא הכשר תע"ב. ע"ש. אולם בצירוף כל הפוסקים הנ"ל שבעירוי שפסק הקילוח בנפלה טיפה על כלי אינו טעון הכשר, נראה ברור שאפשר להקל לכתחילה לבשל בו אף בעודו בן יומו.

המורם מכל האמור:

א. טיפת חלב רותחת שנטפה על קדרה של בשר צוננת בת יומה, די להדיח את הקדרה ואינה טעונה הגעלה. ואפילו לכתחלה מותר לבשל בקדרה בעודה בת יומה.

ב. אם מסופק אם נפלו טיפות חלב (אפילו הרבה) על כלי בעירוי שפסק הקילוח, יש להקל.

ב. כל דבר שמותר ליתנו בשבת בכלי שני, מותר אף לערות עליו מכלי ראשון בעירוי שפסק הקילוח. דאע״ג דקי״ל שעירוי מבשל כדי קליפה (ש״ע או״ח סי׳ שיח ס״י, ויו״ד סי׳ סח ס״י), היינו דוקא בעירוי שלא פסק הקילוח, אבל מותר לכתחילה לערות מכלי ראשון ע״ג דברי מאכל בעירוי שפסק הקילוח. ומ״מ דרושה זהירות רבה בענין לבל יבוא לידי קילוח.

סימן סג

הערות בנושאים שונים בחלק יורה דעה מכתב על קובץ מה טובו אהליך יעקב גליון טו

בס"ד, ליל ששי אור לט"ו תמוז תשפ"א, יומא דהילולא דבעל "אור החיים" הקדוש זיע"א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, מזכה הרבים באופן מופלא, וכתר שם טוב עולה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

אחר דרישת שלומו הטוב. התענגתי מאד מהקובץ החשוב "מה טובו אהליך יעקב" גליון טו, שהוציא לאור לזכרו של אוהב תורה ולומדיה הרב טלי סקוצילס זצ"ל, אביו של הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, מח"ס אהל יעקב. ישר חיליה לאורייתא. ויהי רצון שיזכה להוציא עוד ועוד גליונות חשובים ומועילים כאלו לזכות את הרבים.

ואמרתי לציין כאן כמה נקודות:

בדין אם יש איסור להמנע מנתינת צדקה לגבאי או עני המסתובב עם מסופון לתשלום באשראי

בעמוד קה, דן הרה"ג חיים דוד וייס לשאלת הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוצילס, בענין מה שמצוי שאוספים צדקה בביהמ"ד ומגיעים עם מכונה עבור כרטיסי אשראי, במקרה שהעני עצמו מסתובב עם המכונה לאשראי, האם כשאין לו כסף אבל יש לו כרטיס אשראי אלא שאינו רוצה לתרום דרך אשראי, האם הוא עובר בכה"ג על הלאו של לא תאמץ. (כמו שדן בספר דרך אמונה הל' מעשר כספים מה ששמע מהחזו"א, שבעיקרון אם יש לו כסף במקום אחר צריך ללכת לשם, כגון ביתו, אא"כ העני אין לו זמן להמתין לו שאז הוא כבר פטור מהלאו דלא תאמץ. וע"ש מ"ש בזה.

והנה מרן בש"ע יו"ד (סי' רמט ס"ד):

אם שאל לו העני ואין לו מה יתן לו, לא יגער בו ויגביה קולו עליו, אלא יפייסנו בדברים ויראה לבו הטוב שרצונו ליתן לו אלא שאין ידו משגת.

וכתב הרמ"א, ואסור להחזיר העני השואל ריקם, אפילו אין נותן לו רק גרוגרת אחת, שנאמר אל ישוב דך נכלם. והנה מבואר בגמרא בכתובות (סח.) ובירושלמי מסכת פאה (פ"ח ה"ח), ובמדרש רות רבה (לרנר, פרשה ה סוף אות ט) איתא דמחזיקין טובה לרמאין.

ועי׳ בשו״ת משנה הלכות חלק יג (ס״ס קעג)[א].

ולענין גבאים העוברים עם מסופון כרטיס אשראי, והאדם אינו רוצה לתרום באמצעות האשראי שיש בכיסו, ואין בכיסו כסף מזומן. וציין למ״ש בספר דרך אמונה (הל׳ מעשר כספים) בשם החזון איש. והנה לכאורה מצד דברי הדרך אמונה גופיה לכאורה אכן יש להחמיר אף בכרטיס אשראי.

אך מה שצידד הרה״ג רבי יעקב אהרן סקוצילס בסוף דבריו להקל, דהא אם איתא הרבה אנשים עוברים על הלאו הזה בכל יום. אכן כן נראה לענ״ד להקל, מפני הרמאים. וע״ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (גליון טו) בפסקי הגר״ע אוירבך, שמי שאין אצלו כסף מזומן אינו עובר על לא תאמץ וכו׳, ואינו חייב לתת לו בכרטיס אשראי אף שרגיל לקנות בחנויות רק באשראי. ע״ש.

ובאשר כתב שעוברים על לאו זה פעמים רבות ביום, הנה בדרך כלל האוספים צדקה מסתובבים בבתי הכנסת ובתי המדרש בשעה שמתפללים או לומדים, וקיימא לן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה (עי׳ בב״ק נו: ובש״ע חו״מ סי׳ רסז סט״ז).

והמתפלל דינו כעוסק במצוה שפטור מלתת צדקה. וכמ״ש בדרך אמונה (פ״י מהלכות מתנות עניים ציון הלכה אות צו). וע״ע בס׳ צדקה ומשפט בלוי (פ״א הע׳ א׳).

ואציין כמה נקודות מעשיות שיש להקל:

א. הנה היכא דאין בידו מעות, אינו עובר בזה. וכתב בדרך אמונה (פ״י מהלכות מתנות עניים סק״ז ובציון ההלכה ס״ק יז), שאם אין לו מעות אינו חייב ללות. ואם יש לו מעות בביתו, ויכול ללוות כאן, חייב ללוות, שהרי חייב לילך לביתו ולהביא, נמצא שמלוה לצורך עצמו, שלא יצטרך לילך לביתו. וכן הורה מרן החזו״א. מיהו אם העני לא ימתין עד שילך לביתו להביא, י״ל דאין חייב ללוות. ע״ש.

ב. והנה הרמב״ם (פ״ז מהלכות מתנות עניים ה״ב) כתב, כל ״הרואה״ עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עובר בלא תעשה. וכתב בדרך אמונה (סק״ז) בשם מהר״י קורקוס, שאם לא ראה העני אע״פ שיודע שיש

א. ועי׳ בעלי תמר (פאה פרק ח) שהביא בשם ספר לקט יושר (או״ח עמוד קמ״ד) שכתב, פ״א ירדו גשמים בסוכות והיה אחד גומר אכילתו אע״פ שירדו גשמים ולקח מה״ר שלום מאוישטריך זצ״ל חתיכת דג ושלח לו ואמר לשליח תאמר לו קבל הדיוט החתיכת דג עכ״ל. משמע שסובר בפרוש הירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט שצריכים לקראו ממש הדיוט וכן הלשון כאן צריכין אנו להחזיק טובה לרמאין וכן לשון הבבלי בואו ונחזיק טובה לרמאים יש לבאר עפ״י דעתו שצריכים לומר להרמאי אנו מחזיקים טובה לכם רמאים שאלמלא אתם וכו׳. ע״כ.

עני, אינו עובר בלא תעשה. והוסיף דדוקא אם ראהו מבקש, אבל אם לא ביקש ממנו, אע"פ שיודע שהוא צריך, אין עובר בלאו אם אין נותן לו. (וע"ש בציון הלכה ס"ק טו, בדברי הראשונים בזה).

ולפ"ז יש להקל כל שאינו מבקש שישלם באשראי, רק עובר סמוך אליו, אע"פ שיודע שעני עובר על מנת שיתרמו לקופה שמחזיק בידו.

ג. וכל זה אם העני עצמו עובר, אבל כפי שמצוי בזמננו פעמים רבות גבאי הצדקה מסתובבים ומבקשים צדקה, ולגביהם לכאורה לא שייך מ"ש הרמב"ם (פ"ז מהלכות מתנות עניים) ה"ז) שאסור להחזיר את העני ששאל ריקם, ואפילו את הנותן לו גרוגרת אחת, שנאמר אל ישוב דך נכלם. ולכאורה בגבאי צדקה לא שייך מקרא זה דאל ישוב דך נכלם. וכן ראיתי בספר דרך אמונה שם (ס"ק מח וציון ההלכה ס"ק קיד) דדין זה שייך דוקא בעני שמבקש עבור עצמו, אבל לא מי שנתבקש עבור אחרים, דלא שייך גביה אל ישוב דך נכלם. ואפילו אם הגובה גם כן עני ומקבל חלק מזה, נראה דאין שייך אל ישוב וכו', כי החלק שהוא מקבל ממי שלחו עבור שכר פעולה, ואין זה שייך לנותן שנותן הכל לצדקה למשלח. ע"ש.

ואמנם יש שהחמירו שגם לגבאי צדקה יש איסור להשיב פניהם ריקם כפי שאסור בעני, ולענ"ד נראה להקל, עכ"פ במקום שיש ספק נוסף. ועי' בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סי' ג' אות ה') ובתשובות והנהגות (ח"ג סי' רפ"ז ד"ה כעין) ובס' ועלהו לא יבול (ח"ב עמ' קי"א) בשם הגרש"ז אוירבך, ולהגר"י זלברשטיין בס' עלינו לשבח (ח"ב תשובה ק'), ובהלכות מעשר כספים (פי"א סי' כ"ו), ובס' דרך שיחה ח"א (עמ' תקס"א ד"ה סיפר) ובס' ברוך צורי (סי' נ"ב).

אימתי פגה החריפות הבצלים בשעה שמבשל או מטגן

בעמוד קו. בענין בצל אימתי מאבד חריפותו.

הנה דעת כמה פוסקים שכאשר מבשלים דבר חריף פגה חריפותו. כן מבואר בשו"ת פנים מאירות ח"א (ס"ס סד), שכתב להוכיח דליכא משקה בעולם דהוי טעם לשבח, דאי איכא משקה בעולם דהוי דבר חריף ומשוה מן הפגם לשבח, א"כ מנ"ל דגיעולי גוים חידוש הוא, דילמא הא דהצריכה התורה גיעול, משום דשמא יבשל הישראל משקה של דבר חריף והוי לשבח. אלא ודאי דאין משקה בעולם דהוי דבר חריף לאשוויי טעם הפוגם לשבח, ומשום פירא לא היה צריכה התורה הגעלה, דאם יבשל לבד בלי מים, "דבר זה ידוע דכל דבר חריף כשנתבשל פגה חורפיה מיניה, ופשיטא כשמבשלים במים דומיא דבצלים שנזכר

בפוסקים". וע"כ איסורא מחמת חתיכת משקה דהוי דבר חריף. ע"כ[ב]. גם הסכין וכו'. וא"כ מוכח שפיר דליכא הרמ"א בתורת חטאת (כלל לו ס"ב)

ב. אם דין חריפות מחליא לשבח מדאורייתא

וסיים בשו"ת פנים מאירות שם, שחכם אחד השיב דדבר זה דחורפיה מחליא ליה לשבחא, הוא רק מדרבנן, אבל צריך ראיה ברורה לדבריו. ולכאורה יש להביא ראיה דהוי מדאורייתא מע"ז (סט.). ע"ש. [ועל הוכחת הפנים מאירות מע"ז (סט.), עי' בס' ערך שי (סי' צו ס"א) ובמנחת אהרן (סי' קג סק"ג) ובישועות יעקב (סי' קכב סק"ב) וביד אליעזר (סי' צו סק"ב). ע"ש].

ובאמת מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תצז) מוכח דמדאורייתא, כי הרשב"א (שם) כתב, שאפשר לומר דדוקא חריפות חלתית ממתק הבלע הפגום, אבל שאר הדברים החריפים לא שמענו. דאם כל הדברים החריפים ממתקים, כלי מדין אפילו כלים שאינן בני יומן צריכין הכשר כדי להשתמש בהם אפילו בדברים החריפים. דאינו מן הדעת שתתיר להם התורה כלי שאינו בן יומו לדברים יחידים, ושיאסור אותו לדברים החריפים. על כל פנים היו צריכים הכשר לכל, שאי אפשר שלא יחתכו או יכתשו דברים החריפים, שזה דבר מצוי הוא ותמיד עושין כן. ולחתיכת חלתיתא לבדה לא חיישינן שאינו מצוי. וזה נראה לי יותר. ע"כ. [והפנים מאירות הוכיח מזה ליסוד הנ"ל, ע"פ הש"ע ומאי דקי"ל שכל הדברים החריפים מועילים לשבח, ולא רק חלתית]. ומבואר דפשיטא ליה דחורפא מחליא לשבח מדאורייתא. וכן הוכיח בישועות יעקב (סי' צו פיה"א סק"א) מתשובת הרשב"א. וכן הוכיח הפרי מגדים יו"ד (סי' צו מש"ז סק"א), ושכן מוכח ג"כ בש"ע (סי' צו) בצנונות שקונין, משמע דהוי ד"ת, דהוצרך לס"ס. ועיין ש"ך אות י"ב. ע"ש. וכ"כ עוד הפמ"ג בפתיחה להלכות תערובות (ח"ג פ"ו ד"ה עוד יש לעיין) להוכיח מדברי הרשב"א הנ"ל דמדאורייתא. והוסיף, שכפי הנראה לכאורה לדידן שלא רק חלתית אלא ה"ה לשאר דברים דחשיבי חריפים, א"כ משום קושית הרשב"א נאמר דהוה רק חומרא דרבנן. אמנם בהגהות או"ה (כלל ל"ח דין י"א) ובמנחת יעקב (כלל ס"א אות י"ט) ובש"ך (סי' צו אות יב) מוכח דמדאורייתא. והביא שבשו"ת פנים מאירות הנ"ל הוכיח הגמ' בע"ז (סט.) דמדאורייתא. וכתב הפמ"ג לדחות הוכחת הפנים מאירות. [וכתב עוד הפמ"ג שמ"מ יש לעיין דלכאורה אין נ"מ אי יש ספק אי נפל מדברים הפגומים לדברים חריפים, או אם יש ששים, אף אי הוה מן התורה מ"מ הוי ספק ספיקא, שמא נפל ושמא הלכה כמ"ד דוקא קורט הוה דבר חריף. ע"ש. וע"ע בפמ"ג (או"ח סי' תמז אש"א סוף ס"ק כה) שהביא דברי הרשב"א הנ"ל, ומ"ש להשיג ע"ז. וע"ש]. וכן ראיתי עוד בשם ספר באר יעקב (יו"ד סי' קג ס"ד) שהוכיח מעיקר הדין שאסרו בגמרא (ע"ז לט.) חילתית משום סכין של עכו"ם, ודלמא חתכוהו בסכין חדש או בסכין המיועד לכך וסד"ר לקולא, אלא ע"כ שהוא אסור מדאורייתא ולכך מחמירים בספיקו. ע"ש. [ועי' בערך השלחן (סי' צו סק"ד) שכתב לדחות ראיה זו, עפ"ד הרשב"א ח"א סי' קי) שבדבר שאסרו להרחיק מגיעולי גוים, החמירו יותר מאיסורי תורה, ולכן החמירו בספיקן. ע"ש]. וכן ראיתי עוד בערוך השולחן (סימן צו סי"ב) דס"ל דמדאורייתא, שכתב דהא דבכל דבר חריף הוה אב"י כבן יומו, וא"כ איך אמרו חז"ל (ע"ז עה:) דלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, והא יש לחוש באב"י לדברים חריפים, ולא משמע מכל הראשונים דחריף מדרבנן ולא מדאורייתא. וגם אין סברא כלל, כיון דנותן טעם איסורו מדאורייתא למאן דס"ל דכל נתינת טעם הוה דאורייתא. אמנם בכלי מדין אין חשש כלל בדבר חריף דלא שכיח שיבשלו כל המאכל מדברים חרפים ורק הדברים החריפים משימים במאכל ומפני זה לא מקרי חריף. ולבד זה כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תצז) דיש כמה ספקות, שמא לא בשלו בו היום כלל, ואת"ל דבשלו שמא לא בשלו

כתב בשם המרדכי (פ' גיד הנשה סי' תרסו) דדבר חריף כגון בצל שנצלה עם איסור לכו"ע אסור באכילה, הואיל והוא דבר חריף שואב האיסור אצלו. וכתב במנחת יעקב (סק"ח) דנקט שנצלה ולא נקט שנתבשלה, די"ל דהרמ"א סובר דכל שנתבשל לא מקרי דבר חריף דנתבטל החריפות במים, וכמבואר בטור (או"ח סי' תמז). ע"ש.

וכ"פ בנחלת שבעה (סי' ס"ח) ובספר אגורה באהלך (חיו"ד סי' כט, דף כ"ט ע"א) ובפמ"ג (סי' ק"ח שפ"ד סק"ט, ומש"ז סק"ה ד"ה כתב המנח"י) ובהנהגת השואל והנשאל (איסור והיתר דרך שני דין י') וביד יהודה (סי' צו סק"א) [ולחם הפנים (סק"ז) בית לחם יהודה (סק"ה) הלכה פסוקה (ס"א) יד אפרים (ס"ב) דדברים חריפים שנתבשלו בטל מהם החריפות. וע"ע בפתחי תשובה (סי' צו סק"ד) שכתב בשם שו"ת מקום שמואל (סימן צ') שלפת ובצלים שבישלם במים לא מיקרי דבר חריף. וכ"כ בשו"ת תפארת יוסף זליכה (חיו"ד סי' א) דבישול מהני לבטל חריפות הצנון והשומים והבצלים.

כבש דבר חריף עם מים בטלה חריפותם

וכעין זה מצינו שכתב הטור (או"ח סי' תמז) שבצלים שבשעת כבישה נותנים בהם מים, בטל חורפייהו, ולא שייך תו למימר מחליא להו. ע"ש. והביאו מרן בבית יוסף יו"ד (סי' קיד). וכן פסק מרן בש"ע או"ח (סי' תמז ס"ח) זיתים אפילו לא נזהרו לכובשם בקדירה חדשה, אם אינה בת יומא מותרת לכולי עלמא. וביאר במשנה ברורה (סק"צ), דאז פליטת הקדירה שנבלע בהזיתים ע"י הכבישה הוא לפגם ואף על גב דדבר חריף אסור אף באין

דברים האסורים, ואת"ל שבשלו בו דברים האסורים שמא בשלו דברים הפוגמים בתבשיל. ועוד שמא לא בשלו בו דברים חריפים. ומטעם זה ג"כ אנו מתירים סתם כלים של עכו"ם, מפני שאינן בני יומן מסתמא, ולא חיישינן לדברים חריפים. ע"ש. וכן כתב בפתחי תשובה (סי' קי ס"ק יט) בדעת הגאון רעק"א בתשובה (סי' מט). ועי' בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן קי). וכן דעת עוד פוסקים דהוי מדאורייתא. עיין בשו"ת בית שלמה (חאו"ח ח"א סי' נה אות ח). וכ"כ בערך השלחן (יו"ד סי' צו סק"ד). ומאידך עיין בפלתי (סי' קב סוף סק"ה, וסי' קג סק"ו ד"ה והא) ובס' ערך שי ובשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' כג). וע"ע בפתחי תשובה (סי' צה סק"ד) שבכנסת יחזקאל (ס"ס כד) ס"ל דמדרבנן. ובשו"ת שיבת ציון (רס"י לב) ס"ל דמדאורייתא. ע"ש. וע"ע במשמרת שלום (רס"י צו מש"ז). וע"ע בחזון איש (או"ח סי' קיט אות טו ד"ה ולהאמור) שכתב שמדוכה שהוכשרה כפי רוב תשמישו, אסור להשתמש בו תבלין בפסח, דכל היתר רוב תשמישו הוא על יסוד דין נטל"פ, וכשמשתמש דבר חריף הרי נפל היתר זה. ע"ש. וכן דעת עוד פוסקים. עי' בשו"ת בית שלמה הנ"ל (חאו"ח סי' נה אות ח, וחיו"ד סי' קס) ובס' מנחת פתים (סי' צו ס"א) ובחידושי חתם סופר (יו"ד סי' קכב ס"ק יב). ויש מקילים בזה. עיין בחוות דעת (סי' צו סק"ז) ובית מאיר (ס"ג) ובשו"ת כנסת יחזקאל הנ"ל (סי' כד) ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' ע') וח"ח (סי' קנא) ובספרו דעת תורה (סי' צו ס"א ד"ה ודע דכל).

בן יומו הכא כיון שנותנין בהם מים לצורך כבישה בטל חורפייהו [ורק בעינן שלא ישהו שם בכלי חמץ זמן רב שיתחמצו בו דאז חוזר ונעשה חריף ומשוה טעם חמץ הבלוע בכלי לשבח אלא יסלקם מקודם לכלי פסח] ודוקא כשהמים היו יותר מהזיתים הא לא״ה נשאר הזיתים בחריפותן. והנה מדברי המחבר משמע דאם הקדירה שנתנו בה הזיתים היתה בת יומא מבליעת החמץ אסורין הזיתים לאכלן בפסח אם שהו בתוכה מעל״ע דנעשין כבוש והרי הוא כמבושל ואף דבשעה שנעשין כבוש אחר מעת לעת כבר נעשה הבליעה שבתוך הכלי לפגם מ״מ כיון שחריפין קצת יש להחמיר. ע״ש. וע״ע במשנה ברורה לעיל (ס״ק פט), ושה״ה לצנון ובצל. ע״ש.

אימתי פגה החריפות - הסוברים שהחריפות פגה תיכף

ב. והנה מהוכחת הפנים מאירות משמע דתיכף כשנותן הבצל בקדירת הבישול פגה החריפות. דהא הוכיח מאיסור הבלוע בסיר ואב״י, שאמרו בגמרא דמדינא מותר כיון שאינו בן יומו. והקשה הפנים מאירות דניחוש שמא יבשל בתוכו דבר חריף, ואפילו אינו בן יומו נאסר מן התורה משום דמחלי ליה לשבח. ומכח זה הוציא הפנים מאירות שאפילו יבשל בסיר דבר חריף לא מחליא לשבח, משום שפגה החריפות ע״י הבישול. והשתא אם איתא שהחריפות אינה פגה מיד אלא כעבור איזה זמן, א״כ אכתי קושיית הפנים מאירות במקומה עומדת. דהא תיכף כשמבשל מים בסיר, יוצא הטעם הבלוע בסיר [ובהגעלת כלים סגי להכניס ולהוציא מיד. ועי׳ בש״ע סי׳ תנב ס״א ובמשנ״ב סק״ד ובפת״ש יו״ד סי׳ קה סק״ח], ותיכף כשנותן הדבר החריף בקדירה נכנס בו טעם האיסור שאב״י, והחריפות מחלי ליה לשבח ונאסר. ואח״כ אוסר כל התבשיל והקדרה. ועל כרחך דתיכף כשנותן הדבר החריף בקדירה פגה החריפות, ומש״ה ליכא למיחש.

וכ״כ בפרי מגדים יו״ד (סי׳ קח מש״ז סק״ה) דבתחלת הבישול מבטל מיד החריפות. ע״ש.

וי״א שהחריפות פגה בסוף הבישול, כ״כ בשות טוב טעם ודעת תליתאה (סי׳ קעט). ועי׳ בס׳ יד אלימלך (סי׳ כד) שהוכיח מהתוס׳ (שבת מח. ד״ה דזיתים) שאפילו נתבשל רק כמאב״ד, נתבטלה החריפות. והובא בדרכי תשובה (סק״כ). וגם בשו״ת מהרש״ם ח״ב (סי׳ קפח). ע״ש. וע״ע בדרכי תשובה (סי׳ צו סוף ס״ק מה, ד״ה ומ״ש הפת״ש לענין).

הצדדים שלא פגה החריפות מכח הבישול

והנה מדברי הרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ תצז) מוכח להקל, שהקשה ג״כ כקושיית הפנים מאירות, והוכיח מזה דליכא דברים חריפים מלבד

חלתית. ומבואר דס"ל דלא כהפנים מאירות. אולם הפנים מאירות אכתי יכול להוכיח כן אליבא דשאר הראשונים והשלחן ערוך (יו"ד סי' צו ס"א וס"ב) שגם שאר מאכלים חשיבי דבר חריף.

וכן ראיתי בספר ערך השלחן (סק"ו) שהביא דברי פנים מאירות הנ"ל, כתב דליתא, דגם במבושל דבר חריף אסור, כמבואר בתשובת הרשבא סי' תצז. וכן מוכח במתניתין דפ' כירה דחומץ וציר אפי' בתבשיל לא בטל חורפייהו. וכן דעת המרדכי (פ' אין מעמידין ופ' ג"ה). ופסקו הרמ"א (סי' צה וסי' קח וסי' קכב). ואין ראיה מהטור (סי' קיד), דהתם לא הוי כבוש עד אחר מעת לעת, דכבר בטל חורפיה במים. אבל הכא לא בטל חורפיה בתחלת הבישול וכבר נאסר. וכן הסכים רב אחד בתשובה בספר באר יעקב (סי' קג). ומה שצידד הרב המחבר שם דדבר חריף לא משוי טעם הפגום לשבח, אלא גורם שאין נרגש טעמו. וא"כ אחר הבישול דבטל חורפיה ונרגש פגמו מותר. ע"ש. ליתא, כמו שהוכחתי. ובשו"ת נחלת שבעה כתב דדבר חריף כגון בצל שנתבשל לבדו, בטל חורפיה. ואם נתנו אח"כ בתבשיל אינו נ"ט, כדתנן (רפ"י דתרומות), וכן הסכים בספר אגורה באהלך (דף רט) בכרתי מבושל שחתכו בסכין של בשר, מותר מה"ט דבטל חורפיה. ע"ש. ולא דקדקו דמתניתין בעדשים שנתבשלו כבר מיירי, דכובשות הבצל אם היה שלם שלא יבלע ולא יפלוט אפי' בחטין?, ובשאר תבשיל אסור לעולם כמ"ש הרמב"ם (פט"ו מהלכות תרומות). ע"ש במהר"י קורקוס. אבל אם בשל הבצל עם העדשים משמע דאפי' היה הבצל מבושל כבר, בולע ופולט. וכן שאר דבר חריף כגון שום וקפלוט אסור בכל ענין. ע"ש בהר"ש ורע"ב. וא"כ מנ"ל דבטל חורפייהו. וכ"ש כרתי שחתכו דהא בצל מחותך נ"ט. ע"כ.

וגם בחכמת אדם (כלל סב ס"ה) כתב דמהא דהפוסקים מחשיבים בארש"ט כדבר חריף, מוכח שגם חריף שנתבשל לא פקע דין חריפותו, שהרי הבארש"ט נעשה ע"י בישול. וע"ע בפתחי תשובה (סי' צו סוף סק"ד). וע"ע בדרכי תשובה (סוף ס"ק מה) בשם הערך השלחן. ע"ש.

וכתב בכף החיים (סי' צו אות יב) שיש לילך בזה אחר הראות, כי יש דברים חריפים דאפילו אחר בישולם עדיין בחריפותם, כמו פלפלין וכדומה, ויש שע"י בישול הולך חריפותם כמו בצל וסילקא וכדומה, וגם בזה היינו דוקא לאחר שנתבשלו היטב, אבל אם עדיין לא נתבשלו היטב עדיין הם בחריפותם. ועל כן הכל לפי הראות. ע"ש. וע"ע בספר הוראה ברורה (סי' צו

סק״ב) שכתבו שהעיקר להחמיר. ומ״מ אם טועם ומרגיש שאינם חריפים, יש להקל. ולגבי סילקא יש מחמירים גם בכהאי גוונא, ונראה שהמיקל יש לו על מה לסמוך. [עיין בבה״ל. ואם הסכין נקיה נראה דיש להקל בפשיטות, דיש לצרף סברת הפוסקים דדוחקא בסכנא אמרינן רק בסכין שאינו מקונח]. ע״ש.

באלו דברים חריפים פגה החריפות

ולגבי סילקא, ראיתי בשם הפמ״ג (סי׳ צו שפ״ד סק״א) שנקט שסתם חריף שנתבשל פגה חריפותו. מדכתב לגבי סילקא שאם יש בה חריפות בודאי שע״י הבישול הלך חריפותו, ורק לדעת הרשב״א שיש בה כח משיכה דינה כחריף גם אחרי הבישול. וביד יהודה (סק״א) כתב לחלוק על הפמ״ג, שאף להרשב״א כח המשיכה הוא בצירוף החריפות, ולכן אם נתבשלה הסילקא אינה בולעת עוד. ועכ״פ מוכח דפשיטא להו שבישול מבטל החריפות.

הסכמת הפוסקים בכמה דברים חריפים שהבישול מפיג כח החריפות

בצל שבישלו בטל חריפותו. כן נקטו הרבה פוסקים, עי׳ בפ״ת סק״ד. אמנם בזבחי צדק כתב בשם הערך השלחן סקו שגם אם נתבשל לא בטיל חורפיה, ושכך בשות הרשבא סי׳ תצז ושיש להחמיר כיון שהרשבא אוסר. ברם המעיין ערך השלחן יראה שלא כתב אלא דלא בטל חורפיה בתחילת הבישול וכבר נאסר[ג].

ואכן מצינו שהסכימו הפוסקים בהדיא גבי בצלים שפגה חריפותם עי הבישול כמבואר בפמ״ג (סי׳ קח שפ״ד סק״ט) ובשות נחלת שבעה ח״ב (סי׳ סח) ובשו״ת מקום שמואל.

וגבי שומים, כתב בדרכי תשובה (סוף ס״ק מה) בשם מנחת שי, ששומים דינם כבצלים שפגה חריפותם.

ובכף החיים אות יב הכריע שיש לילך זה אחר הראות, כי יש דברים חריפים שאפילו אחר בישולם עדיין בחריפותן קאי כמו פלפלין וכדומה, ויש שע״י בישול הולך חריפותן כמו בצל וסילקא וכדומה, וגם בזה היינו דוקא לאחר שנתבשלו היטב אבל אם עדיין לא נתבשלו היטב עדיין הם בחריפותן. וע״כ הכל לפי הראות.

גם בלפת, ע״ע בפתחי תשובה (סי׳ צו סק״ד) שכתב בשם שו״ת מקום שמואל (סימן צ׳) שלפת ובצלים שבישלם במים לא מיקרי דבר חריף.

ג. וידי״נ הרה״ג רבי אליה בוכריץ אמר שבדק ומצא שכאשר הבצל משתנה צבעו לצהוב, פגה חריפותו בודאי. ע״כ. ובאמת ייתכן שאף אם נמצא את השיעור המדוייק מבחינת המציאות, מ״מ ייתכן שיש חילוק בין סוגי הבצלים ולא ברור שאנו יכולים לקבוע ע״פ ראות עינינו לכל הבצלים].

בעמוד רנ. בענין אם נקטינן כסברת הרב בית מאיר (סי׳ צו) להקל בדיעבד בדבר חריף. עי׳ בשו"ת חקרי הלכה (חיו"ד ס"ס טו בהערה) מה שכתבתי בזה בס"ד.

בפסקי מרן הגר"ע עטייה, (שנערכו ע"י הרה"ג רבי עובדיה יוסף טולידאנו, בשם מר חמיו הגרב"צ מוצפי), שא"צ ליטול ידים ביציאה מבית הכסא. ע"ע מה שהרחבתי בזה בשו"ת חקרי הלכה (חיו"ד סי׳ לא בהערה).

ויהי רצון שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך שפע ברכה ושמחה, שלוה ונחת מכל יוצאי חלציו, ונזכה במהרה לישועת ה׳ ולביאת מלך המשיח, ולבנין בית מקדשנו ותפארתנו, אמן.

ביקרא דאורייתא

יצחק מאזוז ס"ט

מח"ס שו"ת "חקרי הלכה"

סימן סד

אימתי יש לחוש לדברים העלולים להגיע לסכנה (אם יש איסור בהחזקת חיות מסוכנות בגן חיות, ובדין נהיגה במכונית בזמננו שמצויים תאונות דרכים)

לכבוד ידיד נפשי וידיד ה' מזכה הרבים באופן מופלא, וכתר שם טוב עולה, חובר חיבורים מחוכם, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וישע רב!

בדבר השאלה על מה שאירע השבוע שנמר נשך עובד בגן חיות התנכי, האם אכן מותר להחזיק חיות מסוכנות בגן חיות כי יש חשש סכנה בכך.

ואמנם כתב הרמב"ם (פי"א מהלכות רוצח ה"ד) ומרן בשלחן ערוך (חו"מ סימן תכז ס"ח): כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר "השמר לך ושמור נפשך", ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על "לא תשים דמים".

בתורה (דברים כב ח') נאמר: "ועשית מעקה לגגך", דהיינו שמצוה על האדם לעשות מעקה לגג כדי שלא יפול אדם ממנו. ובמצוה זו כלול כל דבר שיש בו סכנה שעלינו להישמר ממנו (רמב"ם שם).

ועוד כתב הרמב"ם שם (ה"ה): הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות.

ואע"פ שביארנו שכל דבר שיש בו סכנה אסור מן התורה לעשות אותו או להשהות אותו, מכל מקום זה רק בדברים שהסכנה בהם ממשית וגלויה, כמו עשיית גג ללא מעקה, וכיוצא בזה. אבל דברים שהסכנה אינה ממשית כל כך, וכגון מה שכתב הרמב"ם שם (ה"ו) שלא ישתה מים מגולים שמא שתה מהן נחש וכדו', אין האיסור מן התורה אלא מדרבנן[א]. ומכל מקום ודאי שחייב להיזהר בזה.

א. וכפי שכתב הרמב"ם בהלכה ה' "אסרו חכמים". וכמו שביאר החילוק בשו"ת שם אריה (להגאון רבי אריה ליבוש באלחובר, סימן כז ד"ה אך).

וכן כתב הרמ"א (יו"ד סימן קטז ס"ה):
יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי סכנתא חמירא מאיסורא (חולין י' ע"א) ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור. ובביאור הגר"א (סק"ט) ציין לגמרא (שבת לב.): לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו. (וע"ע למר אבי נר"ו בספר קול דודי ח"א שהרחיב בזה והביא את הנ"ל).

אולם לגבי החזקת נמר ושאר חיות מסוכנות בגן החיות, מאחר ומשתדלים לשמור עליהם היטב באופן שהסיכויים לסכנה הם נמוכים מאד, אין איסור בדבר, וכל שהסיכויים לסכנה הם נמוכים - לא אסרו

ומטעם זה מותר ללכת לים, וטיולים במסלולים שונים, ונסיעה ברכב, אף שבכל דבר יש סכנה, אך אחוזי הסכנה הם מועטים מאד ואין צורך לחשוש להם.

וידידנו הרב יהושע לוי נר"ו כתב לאסור נסיעה ברכב בזמננו, מחמת תאונות הדרכים

אבל במציאות באופן יחסי לכמות הנסיעות האדירה בכל יום,

אין תאונות הדרכים הרבה כ"כ [כמובן שחמור מאד כל תאונה, אבל באופן יחסי לנסיעות שב"ה עוברות בשלום - אין זה מסוכן]

רק שלכאורה קשה על זה למה מברכים ברכת הגומל למנהג הספרדים, אם אין סכנה בנסיעה בזמננו

וצ"ל שלברכת הגומל די בסכנה מועטת - אף שלא נאסור מחמת סכנה זו את הנסיעה ברכב ובמטוס וברכבת.

סימן סה

"לא ילבש" במקום צורך נפשי

בס"ד, כ' מנחם אב תשפ"ב.

לכבוד הרב החשוב חובר חיבורים מחוכם מרביץ תורה בישראל הגאון הרב יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, מחבר הספרים הנפלאים "אהל יעקב",
שלום וישע רב.

ידיד נפשי ואהובי הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א הביא לפני את שאלתו, על אדם שמטפל באיש מעל גיל ששים שחיי חיים רגילים אך הוא סבל מחרדות ומשום כך סובל כעת קצת עם חוליה בנפש שלו, הוא בהשפעת כדורים, אבל הוא התחיל להתרגל למצוא אופן להרגיע את החרדות שלו אם הוא לובש כמה בגדים של אשתו, הוא שואל אם מותר לעשות כן להתיר ללבוש בגדי אשתו לצורך הרגעת חולי נפש שיש לו. ע"כ השאלה.

הנה אם אינו לובש הבגד על מנת להיות דומה לאשה ח"ו, ונצטווינו בתורה: "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה" (דברים כ"ב ה'), וכתב מרן בשולחן ערוך (יו"ד סי' קפ"ב ס"ה): "לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו. וכן לא יעדה האיש עדי האשה, כגון שילבש בגדי צבעונים וחלי זהב, במקום שאין לובשין אותם הכלים ואין משימין אותו החלי אלא נשים. והרמ"א כתב שם בשם מרן הבית יוסף: ואפילו באחד מן הבגדים אסור, אף על פי שניכרים בשאר בגדיהם שהוא איש או אשה.

אבל הרב בית חדש (שם ס"ה) כתב שנראה שכל האיסור הוא כאשר האשה לובשת את הבגד כדי להידמות לאיש או להיפך, אבל אם היא עושה את זה כדי להינצל מפני הקור או הגשם וכדומה, אפשר להקל. וכך פסק חתנו הט"ז (סק"ד).

ואיברא דהש"ך (סק"ז) כתב שיש לפקפק בדברי הרב בית חדש ודבריו אינם מוכרחים כל כך. והרב יד הקטנה (הלכות ע"ז אות פ"ב, דף ע"ב ע"ב והלאה) מערער לגמרי על דברי הב"ח. ע"ש. ועיין להגאון בינת אדם (סימן ע"ד) שכתב לחלק בין בגד לתכשיט.

אולם יש כמה וכמה אחרונים שפסקו כדברי הב"ח. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ו חיו"ד סי' יב אות ו) שכתב שהסומכים על דברי הב"ח ודעימיה, יש להם על מה שיסמוכו. (ובמקום שיש עוד נימוקים להקל, או שזו שעת הדחק,

בודאי שאפשר להקל בזה). וע"ע בהוראה ברורה ולמר אבי בספרו תורת חיים חלק ג'. ולכן במקום חולי נפשי וצורך כזה נראה שאפשר לסמוך על דעת הב"ח הנ"ל ודעימיה.

טיפולי פנים לגברים

ואציין שמקרוב נשאלה שאלה בבית המדרש מאדם שעובד במכון לטיפולי פנים לגברים, האם עושה איסור בעבודתו שם שיש לחוש משום לא ילבש גבר שמלת אשה.

ויש לברר אם טיפולי פנים בזמננו הם דבר מובהק יותר לנשים יותר מלגברים.

צביעת שער לגברים

וגבי צביעת שער לגברים, שכתבו הרמב"ם (פי"ב מהלכות ע"ז ה"י) ומרן בשולחן ערוך (יו"ד סי' קפ"ב ס"ו) שאסור לאדם לצבוע את השיער הלבן שלו בשחור.

רבים מפוסקי הדור האחרון מקילים משום שזה כבר דרך גברים בזמננו. (וע"ע בשו"ת שמש ומגן (ח"א חיו"ד סי' יט). ועיין בשו"ת יביע אומר חלק יא (חיו"ד סי' ט"ו אות ג) שבתחלה כתב להקל בזמננו בצביעת שער, משום שזה דרך גברים, ושוב בסוף התשובה הביא דברי הרב שמש ומגן שהיקל מטעם זה שבזמננו אין זה רק דרך נשים אלא נפוץ צביעת השער אף אצל גברים, והשיגו מנין לו זה. ע"ש. ודבריו סתראי נינהו, וכפי שכבר העירו ע"ז העורכים בהערת שוליים. ועכ"פ הדבר ברור שאם זה נפוץ בזמננו לצבוע השער יש להקל.

ויש שאינם מקילים בצביעת שער בזמננו אלא על ידי גרמא. דהיינו על ידי נטילת כדור וכדומה הגורמים לשיער להצבע, ולא ליטול צבע בידים ולצבוע השער. וכן דעת מרן ראש הישיבה שליט"א (בית נאמן גליון קכ"ז, כי תבוא תשע"ח הערה ז') להקל. ופעם הרב ביאר שמבחינת התוצאה הסופית אין לאסור, כי כאשר גבר לובש בגד של אשה, בסופו של דבר הוא דומה בזה לאשה ואסור. אבל כאשר הוא שותה כדורים כדי להשחיר את השיער, בסופו של דבר אינו נדמה לאשה, שהרי גם גבר צעיר שערותיו שחורות, וגם אין לומר שכיון שעל ידי הכדורים נעשה מאליו מעשה נשים, אסור משום גרמא. כיון שגרמא אסורה מן התורה דוקא בסירוס וכדומה שהתורה אמרה "ובארצכם לא תַּעֲשׂוּ", ודרשו חכמים קרי ביה: "לא תֵּעָשׂוּ", שאסור גם אם נעשה על ידי גרמא. אבל באיסור לא ילבש לא שייך לדרוש "לא יִלָּבֵשׁ", ולכן אינו אסור על ידי גרמא. ולכן למעשה הוא מתיר לשתות כדורים לצביעת שיער.

ויש שהחמירו בצביעת שער אף ע״י גרמא כנטילת גלולות, שסוף סוף גורם להיראות כאשה. כן דעת הגר״מ פיינשטיין בשו״ת אגרות משה (ח״א חיו״ד סי׳ פ״ב) להחמיר. (וע״ע בשו״ת אגרות משה ח״ב חיו״ד סי׳ סא). [וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ח חאו״ח סי׳ יז אות ז) ובשו״ת שבט הלוי (ח״ב סי׳ סג, וח״ג סי׳ קיא אות ג, וח״ו סי׳ קיח אות ג) ובשו״ת עולת יצחק (ח״ב חיו״ד סי׳ קסא) ולמר דודי הרה״ג רבי יהונתן קויתי בקובץ אור המאיר (סי׳ טז), ובשו״ת ברכת יהודה ובשו״ת לב נבון חיו״ד].

ועל כל פנים הדבר ברור שאם אין זה מעשה נשים מובהק אלא שפשט גם אצל הגברים, אין בזה איסור לא ילבש גבר שמלת אשה.

אם טיפול פנים חשיב גרמא

ולפ״ז צריך בירור אצל העורכים טיפול פנים, עד כמה מצוי הדבר אצל האנשים.

וגם יש לדון אם נחשב כמעשה בידים או גרמא, אמנם לכאורה בודאי דלא חשיב גרמא שכן כך הדרך לעשות אצל כולם וזה נקרא מעשה בידים. אלא דאם כן גם בצביעת שער ע״י גלולות למה החשיבו הפוסקים זאת לגרמא, והלא זוהי דרך לצבוע שער ע״י גלולות. ואם נאמר שטעם המקילים משום שסוף סוף אינו צובע בידים את השער, א״כ יש מקום לומר שאף בטיפולי פנים הרי אינו מקמט בידים את הפנים לעשותם חלקות רק ע״י זריקות וכדומה.

אם שייך לפני עיור ומסייע בעובד במכון

ועל כל פנים בנידון דידן שלא הובאה השאלה לפנינו אלא ע״י העובד במכון, יש לדון אם יש כאן איסור מסייע בידי עוברי עבירה, ויש לצדד כאן כיון שהאיסור יתבצע בלעדיו ע״י עובדים אחרים ובמכונים אחרים.

ולמעשה לא הוצרכנו לכל זה כי נסתלקה השאלה מעיקרא ממקום אחר.

ויהי רצון שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת שלוה ושמחה, בהשקט מרגוע ובטחה. אמן.

ביקרא דאורייתא
יצחק מאזוז ס״ט
מח״ס שו״ת חקרי הלכה
וספר פסקי הלכות

סימן סו

תלייה בפצע מחמת התקן אחר בדיקת בודקת טהרה

אייר תשפ"ג

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה בו כבוד השי"ת נגלה הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה על אשה שילדה בקושי גדול, והרב הורה לה להתקין התקן לרחם למשך שנה, שיהיה מניעה לתקופה ארוכה. וכעת האברך אומר שכבר כמה פעמים שאשתו ראתה כתמי דם, לא בימי הווסת שהיא צריכה לקבל המחזור, והלכה לאשה בודקת, ואמרה לה שהכתמי דם בא מצוואר הרחם שרגיש מאד ומדמם בגלל ההתקן, והדם נראה נקי שלא בא מהרחם. ואומר האברך שבדרך כלל בא לו שאלה זו אחרי שקיים המצוה, השאלה האם בפעם הבאה שהיא רואה דם לא בימי ווסתה, האם צריכה שוב ללכת לבודקת או שיכולה לסמוך שזה אותו דבר כנ"ל שבא מצוואר הרחם שמדמם כנראה בגלל התקן שהניחו שם.

הנני להשיב:

דהנה דנו מורי ההוראה בדור האחרון בדין דם הבא בזמן התקנת ההתקן, האם יש להקל ולתלות בפצע או מטעם ראיה שלא כדרך, או שיש לטמאת ככל דם הבא מהרחם. ועי׳ במכתב הנדפס בטהרת הבית במהדו"ח, ובספרים ובקונטרסים השונים שנכתבו בזה.

ועכ"פ בנ"ד שהבודקת טהרה ראתה שיש פצע בצוואר הרחם, ואין הדם יוצא מהרחם כלל, לענ"ד יש להקל אם לא עבר זמן סביר מהבדיקה שייתכן שכבר החלים הפצע. ויש להתייעץ בכל מקרה עם חכם כי בדרך כלל אין כל המקרים שוים ופעמים יש צדדים נוספים בשאלה ויש לדון בכל מקרה לגופו.

ועובדא ידענא ממורי ורבי הגאון המובהק רבי יעקב שכנזי שליט"א, שזכיתי ללמוד אצלו מראות הדמים תקופה ארוכה בשימוש חכמים, ופעם בא לפניו אברך עם עד הפסק טהרה שהיה עם מראה אדום, והרב טימא, ואז אמר השואל שאשתו עם "נערות" ובודקת במשך זמן רב כמחצית השעה, מסובבת העד אילך ואילך זמן זמנים טובא, וכבר הרב פסל

להם ההפסק כמה פעמים בימים האחרונים. והרב שליט"א נענה ואמר אם כך בודקת בודאי שזה פצע, ויש להקל אפילו בלא לשלוח לבודקת, והתבטא "אני מוכן להשבע שזה לא דם מהרחם אלא פצע".

והיינו שבדבר הנראה לעין שיש פצע והוא ודאי, לא הצריך לשלוח לבודקת.

ובנ"ד שכבר בדקה הבודקת ואמרה שיש פצע, הרי כל שלא עבר זמן והדבר מסתבר שהמקום עדיין לא החלים והתרפא.

ויהי רצון שיזכה להמשיך לזכות את הרבים, בפרט בהלכות טהרה שהם גופי תורה ונחוץ מאד להרבות בהם בשאלות אקטואליות בכתב כי הם נצרכים הרבה למעשה.

ביקרא דאורייתא
ובאהבה רבה
יצחק מאזוז ס"ט

סימן סז

בענין וסת על פי תאריך לועזי

למעלת ותהלת מחבר הספרים היקר והנעלה, חובר חיבורים מחוכם, אשר עשה ספרים הרבה אין קץ וגרם לתורה שתתרבה בישראל על ידי פלפולו ושאלותיו הנפלאות, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. שלום וישע רב!

בדבר השאלה על אשה שמקבלת ווסת בתאריך לועזי קבוע כגון ביום ארבעה עשר לחודש יום לפני התשלום לכרטיס אשראי, האם יכולה לקבוע ע"פ זה את הווסת שלה.

נודע בשערים מחלוקת הראשונים בענין ווסת החודש, אי אזלינן אחר מולד החודש או אחר קביעת המולד בידי בית דין. והובא בש"ך בסימן קפט ס"ו. ונקטינן להלכה אחר קביעת בית דין ולא אחר המולד כלל. וכתב בספר שיעורי שבט הלוי שם, דלא נקטינן כלל אחר התאריך הלועזי. וע"ע בספר אבני שהם שם.

ואסיים בברכה לכבוד תורתו שיזכה להמשיך לזכות את הרבים בדרכו הנפלאה בשאלות אקטואליות ומעשיות המשעשעות את הלומדים, ליהנות בהם בני אדם, וקודשא בריך הוא חדי מאד בפלפולא דאורייתא, ונזכה לראות במהרה בביאת משיח צדקנו במהרה.

ביקרא דאורייתא ובאה"ר
יצחק מאזוז ס"ט
מח"ס שו"ת חקרי הלכה

סימן סח

אם מותר לשבת על מיטת אשתו כשמתארחים בבית ההורים וכדומה

לידידנו היקר, עושה תורת ה' עיקר, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה אודות זוג המתארחים אצל הורי היולדת אחר הלידה, האם מיטת האשה נחשבת למטה המיוחדת לה? והאם מותר להערים ולישן בשתי המיטות על מנת שאף מיטה לא תהיה מוגדרת כמיוחדת. והשאלה נשאלת היות והרבה פעמים יש צורך לאשה שבעלה ישב סמוך אליה.

ראשית, מותר להחליף את המיטות על מנת שלא תהיה שום מיטה למיטה המיוחדת. כמבואר בדברי מרן בש"ע יו"ד (סי' קצה ס"ה) לא ישב במטה המיוחדת לה, אפילו שלא בפניה. ואם אכן אין המיטה מיוחדת לה, אלא פעמים הבעל ישן על מיטה זו ופעמים האשה ישנה על מיטה זו, מותר לישב על המיטה ולשכב עליה אפילו בפניה. וע"ע בטהרת הבית ח"ב (עמ' קלח בדפו"ח), שג"כ פסק כן, ושמטע"ז מותר לישב ולשכב על ספה, ושכ"כ בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סימן כ), ובשו"ת באר משה (ח"ה סימן קמג).

ועיין להגר"מ קליין זצ"ל בס' פסקי משנה הלכות (פרק ה' סעי' פ"ט) שכ' שאסור לבעל לישב על מטת אשתו שבבית החולים אחר הלידה, דחשיב מטתה כיון שמשלמים על השהיה שם. ע"ש. וע"ע בס' נטעי גבריאל (פכ"ח סכ"ד) שכ' שפשטה ההוראה לאסור. ע"ש. וע"ע בס' מראה כהן (עמ' ע"ו אות ט') שכ' שכאשר מתארחים בבית אחר כגון באכסניה וייחדו להם מטות, נראה דכל זמן שלא ישנה על מטתה אין זו נחשבת מטה המיוחדת לה. ומסתבר דמעת ששכבה על מטתה פעם אחת, אפילו רק לשינת הצהרים, נחשבת למטתה. ע"ש. ועי' בסוגה בשושנים (פי"ג סל"ב) שנסתפק בד"ז.

אולם ראיתי בשו"ת באר משה (ח"ה סי' ק"מ) שכ' שאין המטה שבבית החולים מטה המיוחדת לה, דלא נקרא מיוחדת לה אלא המיוחדת לה בביתה לצרכי חיי משפחה. ע"ש. וע"ע בקונט' דיני הרחקות (ס"ה אות ד'). וע"ע בס' אבני שהם (עמ' תקסב) שכ' להקל במיטת בי"ח, שהרי ביד הנהלת

המוסד לשנות ולהעבירה למטה אחרת, ועוד שאינו אלא עראי בעלמא. וע"ש. וע"ע בס' תפארת הטהרה. [וכעת בא לידי קונט' שיורי טהרה, וע"ש (בעמ' קפב) מ"ש בזה].

וגם מופת הדור הגר"ש ואזנר בספרו שיעורי שבט הלוי (ס"ה אות ג') כתב דמיטת עראי שרי, ולכן יש נוהגים להחליף המיטות מדי פעם כדי שלא תהיה מיוחדת לה. ע"ש.

וגם בספר אבני שהם הנ"ל כתב, שלא יעלה על הדעת שאם מתארחים באיזה מקום וקובעים ביניהם חלוקת המיטות שיחשב כמטה המיוחדת לה, לכן רשאי לישב עליה גם בשעה שהיא יושבת עליה, ולשכב רק בשעה שאינה יושבת עליה ואף בפניה, וכן פסק בשו"ת באר משה (ח"ה סימן קמ), ולפי הטעם השני ה"ה למטה שישנה עליה בבית הארחה או למטה שישנה עליה כשמתארחים אצל הוריהם וכיו"ב, וכ"פ הגר"נ קרליץ בספרו חוט שני (ס"ה דינים העולים אות ד'), אלא שסיים שאם מתארחים לעתים קרובות יש כאן דין מיטה המיוחדת לה. ובס' אבנ"ש הנ"ל העיר ע"ז, דסוף סוף הוי דרך עראי, ומ"מ נכון שיחליפו המיטות בכל פעם. והמחמיר בכל זה קדוש יאמר לו.

ומידי דברי בו אדבר אציין כי מקרוב איבעיא לן בבי מדרשא אודות המנהג אצל קצת מאחינו בית ישראל שהאשה ישנה בזמן טומאתה בחדר הילדים, האם מותר לבעל לישב על מטתה בימים אלו. ולדידי פשיטא דשרי, לא מיבעיא אם הבעל ישן במיטה זו בימי טומאתה שהרי מיטה זו מיוחדת לו, אלא אף אם ישן על מיטתו ולכאו' המטה עדיין שייכת לאשתו מ"מ מאחר ולא מיועדת המיטה לשינה בשבילה בודאי דלא חשיבא מיטת אשתו. וכאשר דמיתי כן הראוני כעת בס' מעין אומר ח"ז (פ"א סי' ק"נ) שכ' ששאלו את מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בזוג שנוהגים שבזמן שהאשה נידה היא ישנה בחדר של הילדים, האם למיטה שבחדרם המשותף יש דין מיטת אשתו נידה. והשיב דשרי כי אינה ישנה שם. וע"ש.

ב. ואציין עוד במה שכבר הערתי בשו"ת חקרי הלכה (חיו"ד סימן נ' אות ח'), כי שמעתי כמה מורי הוראה המקלים בשופי באשה אחר לידה המניקה את בנה שאינה צריכה לכסות גופה בפני בעלה. ומטו בה משמיה דהבא"ח שמיקל בזה דחשיב מקומות המכוסים.

אולם יש להעיר ע"ז, כי זה לשון הבא"ח (ש"א פ' בא ס"י): אשה שמניקה את בנה ומגלה דדיה, אסור לקרות או לברך כנגדה, אפי' היא אשתו, וכ"ש באשה אחרת. וי"א דכיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן היניקה, הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידים והפנים, ורק אם אינה מניקה,

שדרכה להצניע דדיה ומקפדת ע״ז, אז אסור לקרות כנגדה. ויש לסמוך על סברא זו ״בשעת הדחק״. ע״ש. אך בחיי אדם (כלל ד׳ ס״ז) ובמשנה ברורה (סי׳ עה סק״ג) אסרו, וכ׳ שצריך להזהר בשעה שמינקת ומגלה דדיה שלא לדבר אז דברים שבקדושה. ע״ש. וכן ראיתי בכף החיים (אות ד) שכ׳ לאסור, ושכן משמע בספר חסידים (סי׳ קי), והא דאין אנחנו חושבים אותו כמקומות המגולים בשעת ההנקה, חדא מפני שזה דרכו להיות מכוסה בזמן שאינה מניקה, ועוד דאפי׳ בזמן היניקה אין דרכו להיות מגולה תמיד כדי שנחשוב אותו בזמן ההוא כמקומות המגולין, אלא מוציאה אותו דוקא בעת הצורך כדי להניק ואח״כ חוזרת לכסות, וע״כ אינו נחשב למקומות המגולים אפי׳ בזמן היניקה. ועיין להבא״ח. ע״ש. וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי ח״ד (חאו״ח סי׳ ט) ובשו״ת להורות נתן ח״ה (סי׳ צב, צג). וכ״פ בס׳ הליכות עולם ח״א (עמ׳ קכב) שאין להקל בזה אפי׳ בשעה״ד. ע״ש. ומבואר שאין זה פשוט כלל להקל בנ״ד. [וע״ע בבא״ח (ש״א פ׳ תולדות סי״ז) שבזמן שהאשה מינקת את בנה, ודרך הדדין להיות מגולין תמיד, אם נגעה בהם א״צ רחיצה. אבל אם אינה מינקת, שדרכן להיות מכסות אותם לגמרי, אז הם בכלל מקומות המכוסים, וצריכה רחיצה אם נגעה בהם. ע״ש. (ועי׳ בהלכ״ב סי׳ ד׳ בירור הלכה ס״ק לג, ובאו״ת שבט תש״פ עמ׳ תנח). ואכמ״ל].

אולם לפום קושטא בעצם דין הסתכלות במקומות המכוסים באשתו נדה, מדברי הרב המגיד (פכ״א מהלכות איסו״ב ה״ד) מבואר דס״ל בדעת הרמב״ם להקל, מלבד באו״מ. ובאמת דהכי פשטא דשמעתא בנדרים (כ.). אולם הראב״ד בס׳ בעלי הנפש הביא י״מ שאף בשאר המקומות המכוסים אסור להסתכל. וכ״פ הרשב״א. וכ״פ הטור ביו״ד סי׳ קצה. ומרן הש״ע (סי׳ קצה ס״ז) כתב בזה״ל: לא יסתכל אפי׳ בעקבה ולא במקומות המכוסים שבה. וע״ע בב״ש אה״ע (סי׳ כא סק״ז). וע״ע בס׳ עוד יוסף חי (פ׳ שופטים סט״ז). ובטה״ב ח״ב (סי׳ יב סכ״ו) כ׳ שמותר להביט ולהסתכל ביופיה של אשתו, ומ״מ יש להחמיר שלא יסתכל בה במקומות המכוסים, ועליו תבוא ברכת טוב. ובהע׳ ביאר שמה שאסר הש״ע הבטה הוא לחומרא ולא מדינא. וכ׳ (בעמ׳ קסג) שכ״ז בהסתכלות, אבל הבו דלא להוסיף עלה לאסור אפי׳ בראיה בעלמא. ע״ש. וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״ד (חיו״ד סי׳ טו). וע״ע בס׳ תורת הטהרה (פ״ה סנ״ב) ובספרו הלכה ברורה (סי׳ ב׳ בירור הלכה סק״א). וע״ע בס׳ מקוה המים (ח״ד חיו״ד סי׳ טז).

ואמנם ראיתי לחכמים רבים בדורנו שכתבו לאסור. עי' בתפלה למשה ח"ה (סי' לג, ובמכתבו בס' ויען שמואל ח"ה קונט' תורת משה סי' כג אות ד') ולמרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א באו"ת (חשון תשמ"ח ס"ס כ' בהגהה) ובס' בירור הלכה זילבר (ח"א מיו"ד סי' קצו) ובס' ברכת יצחק ברכה (עמ' קפג) והגר"י רצאבי בס' בארות יצחק (ח"ג עמ' שיא) ובשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' רלד אות ז) [וכתב שם, הבחנתי דבהרבה מקומות אשתמיטתיה למרן מלהביא דברי הרב המגיד] ובס' אבני שהם (סי' קצה ס"ז) ובס' ברכת יהודה ח"א (סי' מב) ובס' פתח הבית (סי' קצה ס"ז) ובס' חמדת אברהם (ח"ב סי' כו) ובס' ברית אברהם דניאל (ח"א חיו"ד סי' לא) ובס' אמרות טהורות (ח"ב סי' מג) ובס' אלישיב הכהן (ח"ג סי' מב אות ט-כ) והגר"ש זעפרני בס' עין ידיד (עמ' תקנז – תקסא) שכתבו לאסור. וע"ע במה שדנו בזה בהרחבה בקובץ המשביר ח"א וח"ג וח"ד (עמ' שפא והלאה). וע"ע בס' מבוא השלחן (עמ' רלא). וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ד (סי' קפו) וח"ו (סי' רכג, רכה, רמה) וח"ז (סי' יא, רלג, רלד, רמ). ובס' שער אשר (אות פ, צב). וע"ע להגרי"ח בס' ידי חיים (עמ' קז) ובס' חוט שני (עמ' רכה ד"ה והנה). אך בנ"ד לפ"ד הבא"ח הנ"ל שמא קיל טפי, ועכ"פ בהבטה בעלמא ולא בהתבוננות, וצ"ע.

בברכת חזק ואמץ

יצחק מאזוז ס"ט

סימן סט

טבילת אשה כשהבעל אבל

לידיד נפשי היקר והנעלה, מיחידי סגולה, אשר פועל רבות להרים קרן התורה, ולהגדיל תורה ולהאדירה, חכם וסופר מהיר הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה על איש אבל, וחל ליל טבילת אשתו בתוך שבעת ימי האבילות דידיה, האם אשה מותרת לטבול אע"פ שאסורים בתשמיש.

נראה ברור שמצוה שתטבול, על מנת שיהיו מותרים בשאר הרחקות, כנגיעה, שהמכשול בה מצוי מאד בפרט בדורנו.

וכן מתבאר בשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סי' נח בהערות על שו"ת רב פעלים ח"ג סי' יב), ובטהרת הבית (ח"ג דיני טבילה הערה כ'). וע"ע בטה"ב ח"ב (עמ' ריד).

ומ"ש ראש בית מדרשנו הגאון מהר"ד יוסף שליט"א בספרו הבהיר "תורת הטהרה" בסימן יד ס"ג, יש אומרים שכל שאין בעלה בעיר לא תטבול משום חשש סכנה. וה"ה כשבעלה נמצא בעיר אלא שאינם יכולים לשמש מחמת סיבה כל שהיא, כגון שהוא חולה, שאין לה לטבול. וראוי לחוש לזה אם אפשר. והמקור בטה"ב ח"ב עמ' תמה. ע"ש. אולם התם בטה"ב מיירי בשאין בעלה בעיר. אך בבעלה בעיר והוא חולה לא נמצא התם מידי. ואדרבא לכאו' יש לה לטבול משום שאר קריבות. וכן מפורש בטה"ב ח"ג (דיני טבילה סי"ב) שאשה שבעלה חולה יכולה לטבול, מפני שכמעט א"א שלא תגע בו ומצוה שתטבול ובברכה בשביל שאר קריבות. וע"ע בטה"ב ח"ב (סי' יד ס"ב) שדן בחשיבות מצות עונה, וכ' (בעמ' תמח) שבשבה"ל כ' שאף כשא"א להם לשמש משום חוסר בריאות וכיו"ב צריכה לטבול משום קריבות והיתר נגיעה, ובש"ך משמע שיש מצוה גם בשאר קריבות. ע"ש.

בברכת חזק ואמץ
ובאהבה רבה
יצחק מאזוז ס"ט

סימן ע׳

אופני בניית והכשרת המקואות בזמננו

לידי"ן היקר והנעלה, אשר טורח ופועל רבות ונצורות להגדיל תורה ולהאדירה, חכם וסופר מהיר הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

על דבר השאלה שבכמה מקוואות לנשים מצויין שיש שם חומרת "כ"א סאה", האם יש להחמיר לטבול דוקא במקואות אלו.

מקור הדין ובירור שיטות הראשונים

א. תנן במקואות (פ"ז מ"ב), שאר המשקין ומי פירות והציר והמורייס והתמד משהחמיץ, פעמים מעלין ופעמים שאינן מעלין. כיצד, מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת, נפל לתוכו סאה מהם, לא העלהו. היו בו ארבעים סאה נתן סאה ונטל סאה, הרי זה כשר. ובגמ׳ (יבמות פב:) אמרו שנתן סאה ונטל סאה כשר רק עד רוב שיעור המקוה. וביארו רוב הראשונים דמיירי דוקא במי פירות, אך במים שאובין כשר לעולם. כן כתבו ר"ת בספר הישר (חידושים סימן תרעא) והר"ש (מקואות פ"ז מ"ב) והתוספות (יבמות פב: ד"ה נתן, זבחים כב. ד"ה נתן, ועי׳ בכורות כב: ד"ה יתיב) ובתוספות ישנים ותוספות מהר"ם ור"פ (יבמות שם) ובחידושי הרמב"ן (יבמות פב: ד"ה הא, ועי׳ ב"ב סה: ד"ה ואי) והרשב"א בתורת הבית (שער המים הארוך והקצר ש"ז) ובחידושיו (ב"ב סו. סד"ה שאני, וביצה יז: ד"ה שוין שמשיקין, ועי׳ בחידושי יבמות פב: ועי׳ בשו"ת מנחת יחיאל ח"א סימן יב אות יד ואות טו ובנחל אשכול סימן נא סוף סק"ח שכן דעת הרשב"א, ודלא כמ"ש בגדולי טהרה סימן רא ס"ק כו) ובחידושי הריטב"א (יבמות פב: ד"ה נתן) והר"ן (ב"ב סו:) ובספר האשכול (סימן נא וסימן נה) ובאור זרוע (סימן שלה) והסמ"ג (עשין רמח) והסמ"ק (ריש סימן רצד) והרא"ש בפירוש המשנה (מקואות פ"ז מ"ב) ובפסקיו (ב"ק פ"ז סימן ג׳, והלכות מקואות סימן א׳ וסימן יח. ועיין תוס׳ הרא"ש יבמות פב:) והמאירי (מקואות פ"ז מ"ב, קודם ד"ה המשנה השנית) ובאגודה (זבחים כב.) ובארחות חיים (סימן י׳) והכל בו (סימן פו) ובהגהות מרדכי (שבועות סימן תשפ, על פ"ק דנדה, ד"ה תו גרסי׳) והטור יו"ד (סימן רא סכ"ד) והר"ש סירליאו

בפירושו לירושלמי (תרומות פ״ה ה״ב) ושאר מפרשים שם. [ועי׳ בנמוקי יוסף (יבמות כו. מדפי הרי״ף) שכתב במי פירות, אך בבב״ב (לה. סד״ה צינור) מבואר דמיירי בשאובין]. וכ״פ מרן בשלחן ערוך יו״ד (סימן רא סכ״ד). [ועיין בספר מקוה ישראל (גרודזינסקי ענף ה׳ מקמ״ח סוף סק״ה) ובשו״ת דברי יציב (חיו״ד סימן קיג) מ״ש בדעת הש״ע, וי״ל ע״ד]. וטעמא דמילתא ביאר הרשב״א בתורת הבית שם, שהרי מים שאובין נטהרים בהשקה, והרי הם כזרועים במקוה, וחזרו להיות כמי מקוה ממש.

אמנם דעת כמה מרבותינו הראשונים דמיירי במים שאובין, ולכן אם נתן סאה ונטל סאה יותר מרובו פסול. כן פסקו הרמב״ם (פ״ד מהלכות מקואות ה״ז) ורבנו גרשום (ב״ב סו:) בפירושא קמא והראב״ד בבעלי הנפש (שער המים סימן א׳ ה״ה וסימן ג׳ ה״ו וסימן ד׳ ה״ג וה״ט) והרז״ה בהשגותיו על בעלי הנפש (שם סימן א׳ הערה ב׳) ורבי יהונתן מלוניל (שבועות ה: סד״ה עד שבאו) ובפירוש ר׳ יצחק קרקושה (שבועות עמ׳ נה מהספר, ד״ה ממלא) והראב״ן (סימן כח, בהביאו דברי השואל, ולא דחאו כלל) ובאהל מועד (שער איסור והיתר דרך יא נתיב יא). ועיין לר׳ ירוחם בתולדות אדם וחוה (נתיב כו ח״ה דף רכז ע״א) שכתב להקל בשאובין, אך לעיל (דף רכה ע״ג) פסל משום מראית העין, [וכבר תמה מרן בבית יוסף שם דלא הו״ל לאקדומי פיסולא לכשרותא, ועוד דמנין לו לומר כן. ולכאורה חושש למחמירים כהרמב״ם, אלא דהרי נודע דעל הרוב הוא פוסק כהרא״ש. ועי׳ למהר״ש קלוגר בשיירי טהרה (סימן רא תשובה מה) שכתב דר׳ ירוחם שהכשיר, מיירי בגוונא דליכא מראית עין. ודו״ק]. וכן דעת רשב״ם (ב״ב סו. ד״ה ומתמה) להחמיר, אך לשיטתו היינו אפילו כשאינו נוטל, ובכל אופן מקוה נפסל ברוב שאובין.

ועיין להמאירי ביבמות (פב:) שפי׳ גם במי פירות וגם בשאובין, ובמקואות (פ״ו סוף המשנה השביעית) פשיטא ליה דמיירי בשאובין, וכתב שאחרוני הרבנים תירצוה במי פירות, ושכן משמע במתניתין שם, ואכן בפרק ז׳ שם (קודם ד״ה המשנה השנית) פירש בפשיטות במי פירות. ודו״ק. ושיטת הרי״ד (סי׳ ס״ב) שפסול מדרבנן (אפי׳ נטל רק סאה אחת), גזירה דילמא אתו לאשלומי למקוה חסר במים שאובין. (ובסימן א׳ עמ׳ יט ס״ל להרי״ד דהסוגיא מיירי במי פירות. ואכמ״ל).

והנה רש״י (יבמות פב: ד״ה נתן, זבחים כב. ד״ה למעוטי נתן) ביאר דמיירי במי פירות, וכן הובאו דבריו בחידושי הרשב״א (ב״ב סו.) והריטב״א (יבמות שם ד״ה נתן) ועוד ראשונים

ובב"י. אמנם רש"י גופיה ביבמות שם לקמיה (ד"ה מאי לאו) כתב: אלמא אע"ג דפסול שאיבה דרבנן, בעיא רובא בכשרות. עכ"ל. ומוכח דמיירי נמי במים שאובין. וכן הובאו דבריו בתוספות מהר"ם ור"פ (ד"ה נתן). וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב (חיו"ד סימן מו) ובשמלה (סימן רא ס"ק נד) ובגלת עליות (פ"ז מ"ב פסקא ב' אות א') ובערוך השלחן (סימן רא סעיף קמב) בדעת רש"י. אך יש להעיר שדעת רש"י גופיה (שבת יד. ד"ה אלא אלו, וב"ק סז. ד"ה שאיבה, וחגיגה יא. ד"ה במים) דמים שאובין פסולים מדאורייתא. ולכן על כרחנו שאין כוונת רש"י הכא על מים שאובין. אלא מיירי במי פירות אחר שנתערבו, שאינם פסולים מדאורייתא אלא מדרבנן (ובזה תירץ רש"י קושיית התוס' דהא מי פירות פסולים מדאורייתא. ע"ש היטב). ולפי דברי האחרונים הנ"ל רש"י פתח במי פירות ושוב סיים במים שאובין, וגם הרי בזבחים שם כתב בהדיא דמיירי במי פירות, ולפי האמור ניחא שפיר. וכן ביאר בעל לחם ושמלה בספרו פני שלמה (יבמות שם) בדעת רש"י, ומשום שאחר שנתבטל אין לומר חוזר וניעור ולפסול מדין מי פירות, ואינו פסול אלא מדין שאובין. וכן ביארו בדרך זו כעי"ז בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן ריד ד"ה והנה ביבמות) ובס' הלכה ברורה וילהלם (סימן רא ריש ס"ק סז), וע"ש.

וע"ע כעי"ז להגר"מ אריק בספרו שיירי טהרה (פ"ז מ"ג ד"ה ובסברא זו). וע"ע בחידושי רז"ה (ס"ק ע"א ד"ה והנה). ודו"ק.

האופנים המותרים למחמירים בנתן סאה ונטל סאה

ב. וטעם הרמב"ם שהחמיר בנ"ד, כתב מרן בכסף משנה ובבית יוסף שם, שהוא מפני מראית העין, שנראה בעיני הבריות שניטלו המים הכשרים ונכנסו תחתם השאובין, ויבואו להכשיר בכולם שאובים לגמרי. (ועיין בשמלה סימן רא ס"ק נד שכתב שי"ל עוד דטעמו של הרמב"ם משום שמא יטול ואח"כ יתן. ועיין בשו"ת אגרות משה ח"א חיו"ד סימן קיט).

ומ"מ אף להרמב"ם אם לא נטל ביד אין לחוש משום מראית העין, שלא גזרו מראית עין אלא כשנטילת ונתינת הסאה היו ע"י מעשה, אך אם הנטילה או הנתינה היו שלא ע"י מעשה, כל שלא שלטו בו ידי אדם פעמיים לא גזרו מראית עין. כן מוכח ממ"ש בכס"מ ובב"י דבהנך דמקוה העליון ומקוה התחתון, כיון דלא ניטלו ביד, ליכא למיחש למראית העין. והובא בביאור הגר"א (ס"ק נ"ט). חיים ביד (סי' מ"ט ד"ה עוד יש פקפוק). [וכן הרמב"ן (ב"ב ס"ה ע"ב) והרשב"א (שם ס"ו ע"א) ועוד ראשונים כתבו שנטל משאובין ונתן. וכ"כ הרשב"א (שעה"מ הארוך

ש"ז) והמאירי (פ"ו מ"ח) בשם הראב"ד דאם לא נטל ונתן ביד אין פוסל. ע"ש. אך יש להעיר דמד' הראב"ד גופיה בבעה"נ דהוצרך למימר דההיא דנתן לעליון וירד לתחתון אינו כשר אלא עד מחצה, מוכח דאף שלא נטל ביד פסול]. ורי"ו שלא חילק בזה, לענ"ד א"א להוכיח מזה כי לא טרח לבאר צדדי הקולא, רק צד האיסור.

ולפיכך מקוה שמימיו נחסרים ע"י שהמים נבלעים בקירות או בקרקע, מותר לשפוך מים שאובין, אע"פ שנמצא אחר זמן שהמים הכשרים נחסרו יותר מרוב, ואין לחוש משום מראית העין, כיון שלא נטל בידא.

וכן אם יש חור ניקוז בשולי המקוה, ומסירים מכסה הניקוז ע"י פתיחת ברז, ויוצאים מהמים עד שנשאר רק שיעור מקוה ומעט יותר, ושוב חוזרים וממלאים לתוכם שאובים, וכך עושים כמה פעמים, אף להרמב"ם כשר, כיון שאין האדם נוטל המים השאובין בידים רק ע"י פתיחת הברז (וה"ה אם הוצאת המים נעשית בידי אדם, אך נתינת המים למקוה נעשית ע"י פתיחת הברז, שזה אינו נחשב כבידי אדם)ב. וכן אם נתינת הסאה ונטילת סאה לא היו במעמד אחד, אין חשש מראית עין, דמאן דחזי הנטילה לא חזי הנתינהג. ויש מקילים אף אם עושים בצינעא, שאין לחוש למראית עיןד.

ודע, שלהראב"ד פסול מעיקר הדין בנתן סאה ונטל סאה, שאף שאם ירבה שאובין על המקוה כשר, מ"מ כאן שנטל מהמקוה ונחסר מהכשרים, פסול. כן מוכח בהדיא מדברי הראב"ד בבעלי הנפש (שער המים סימן ג' ה"ג) שהוכיח דפסול שאובין דרבנן, מדין נ"ס ונ"ס, ואם התם משום מ"ע ולא מדינא, אין

א. שו"ת חתם סופר (סי' ריד ד"ה אמנם הרמב"ם), שכ"מ מהרמב"ן הנ"ל (ב"ב ס"ה ע"ב ד"ה ואי). חזו"א (ליקוטים סי' ג' סק"ב). ועי' שו"ת חסד יהושע (ח"א סי' כ"ג אות י"ג):

ב. שו"ת חתם סופר (שם ד"ה ומאי). שמלה (סוף ס"ק נד). והרשב"ץ (ח"א סי' י"ז) חשש במקוה שנתחסרו מימיו, והיינו לדעת הראב"ד דפסל מדינא, אך להרמב"ם שהטעם משום מראית עין, אין חשש. שו"ת חתם סופר וחזו"א שם (ועי' בחזו"א שם סק"ג דאף להראב"ד הוא משום מ"ע, אך אף בנבלעו בקרקע יש מ"ע).

ג. כ"כ מהר"ש קלוגר בספר מי נדה (קו"א סי' ר"א סכ"ד ד"ה והנה). הובא בשו"ת מהרש"ם (ח"ו ס"ס ק'). וכ"פ בשו"ת אגרות משה (ח"א מיו"ד סי' קי"ט) ע"ש טעמו. ועי' בשיירי טהרה (סי' ר"א תשובה מ"ה ד"ה ועוד יש) שאם נוטל המים ומחזירם למקוה, אין חשש מראית עין.

ד. כ"כ בשו"ת בית שלמה ח"ב (חיו"ד סימן נט) ובשו"ת אוריין תליתאי תאומים (חיו"ד סי' נג דף לט ע"ד ד"ה הנה). וע"ע למהרש"ק במי נדה (שם ד"ה והנה). ודעת רוב ככל הראשונים והאחרונים להקל במ"ע בדרבנן בצינעא, כמ"ש בס"ד באורך בשו"ת חקרי הלכה (ח"א סי' ח'). ובנ"ד דעת רבים מהראשונים ומכללם הרמב"ם והראב"ד גופייהו דשאובין דרבנן (כמ"ש בס"ד בתשובה במק"א), ואפי' את"ל דשאובין דאורייתא הרי בנ"ד י"ל דקמא קמא בטיל.

הוכחה כלל. ועיין להרשב"ץ (ח"א ס"ס י"ז) דהראב"ד החמיר אף כשנבלעו מאליהם בקרקע, ומוכח דלא ס"ל כהרמב"ם, דמשום מ"ע יש להקל בנבלעו מאליהם ולא בידי אדם. ויש לתמוה על מהר"ש קלוגר בשיירי טהרה (סי' רא תשובה מ"ה ד"ה ועוד יש) דמוכח דס"ל בדעת התשב"ץ שחשש לראב"ד, שהוא ממראית עין. וכ"כ הרב מקוה ישראל (ולדורסקי סימן ראס כ"ד ס"ק י"ג) והחזו"א (ליקוטים להלכות מקואות סי' ג' סק"ג) דאף להראב"ד משום מ"ע. ובאמת אף מד' החזו"א גופיה (תנינא סי' ג' סוף סק"ז) משמע דמדינא. ועכ"פ מבואר בדברי הראב"ד שם ובגמ' (יבמות פ"ב ע"ב) שהוא מדרבנן. ועי' בשו"ת דברי חיים (ח"א חחו"מ סי' ל"ז) ובשו"ת מנחת יחיאל (ח"א סי' י"ב) דאע"ג דפשט ד' הראב"ד מדאורייתא [משום שהוכיח מדכתיב מקוה מים], מ"מ מהגמ' מוכח דמדרבנן. וכ"כ בנחל אשכול (סי' נ"א סוף סק"ח) ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קל"ד ד"ה והנה). וזה דלא כמ"ש בגדו"ט (נחל ס"ק כ"ו ובתשובה ס"ס י', ועי' ס"ס י"ד) ובשו"ת ערוגת הבשם (סי' קצ"ז ד"ה ומעתה) דהראב"ד פוסל מדאורייתא.

ולדינא, כתבו כמה אחרונים שאין לחוש אלא להרמב"ם משום מראית עין, וא"צ לחוש לראב"ד[ה]. וכמה אחרונים חששו אף להראב"ד[ו]. ומעיקר הדין הלכה כדעת רוב הראשונים ומרן הש"ע, וכ"פ האחרונים, ורק מהיות טוב היכא דאפשר לחוש בזה[ז], וכתב הרשב"ץ (ח"א ס"ס י"ז) מקום שאפשר לתקן ולצאת ידי כל הספיקות, אין ראוי להכניס ראשנו במחלוקתן. וכ"פ הש"ך (ס"ק ס"ג). ולכן כתבו כמה אחרונים

ה. כ"כ בשו"ת בית שלמה (ח"ב רס"י נ"ט). וכן מבואר בדברי החתם סופר באופן שהורה לבנות המקוה (עי' סי' ר"ג וסי' רי"ב ד"ה והנה, וסי' רי"ד ד"ה אמנם הרמב"ם), וכמ"ש בשו"ת אמרי יושר ח"ב (ריש סימן עג). ועיין בחזון איש יו"ד (סי' קכ"ג, וכ"ה בליקוטים סי' ג') שחילק שחוששים לדעת הראב"ד בנ"ס ונ"ס, אך לא מחמירים בנתן לעליון וירד לתחתון, וזו דעת השו"ת חתם סופר. [ועי' בערוה"ש (סע' קמ"ב) שהזכיר רק הרמב"ם, ולא כתב כלל לחוש אף להרמב"ם].

ו. כ"מ בש"ך (ס"ק ס"ג) שהזכיר גם התשב"ץ בשם הראב"ד. דברי חיים (ס"כ). שו"ת דברי יציב (ס"ס קי"ג). ועוד.

ז. עי' למהר"ש קלוגר בספר מי נדה (קונטרס אחרון סימן רא סכ"ד ד"ה והנה) ובשו"ת אהל אברהם (שאג סי' ל"ו, ובדפו"ח סי' ל"א) ובשו"ת השיב משה טייטלבוים (סי' מ"ה) ובשו"ת מהרש"ג (סי' ס"ה) ועוד. וכן הלבוש סתם להקל כהש"ע. וע"ע בביאור הגר"א (ס"ק נ"ט ובביאורו לירושלמי תרומות פ"ה ה"ב) שכן פשטא דמתני'. וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"א ס"ס קי"א וס"ס קי"ט וח"ב סי' פ"ט וס"ס צ"ד) ובשו"ת הרי בשמים קמא (סי' ג'). וכ' בשו"ת משנת רבי אהרן (ס"ס כ"ו) שכבר נהגו ברוב המקומות שלא לחוש לשיטה זו.

שנכון להחמיר בזה[ח]. ועכ"פ בשעת הדחק בודאי שיש להקל בזה[ט].

אופן בניית המקואות בזמננו בהידור

ג. והנה לתקן מקוה שיהיה כשר לכל הדעות ללא חשש נתן סאה ונטל סאה, אם יש שם מעיין הנובע, אין חשש מראית העין משום שידוע לכל שמעין אין דרכו לפסוק ובודאי שלא ניטלו כל המים הכשרים[י]. ואף לראב"ד כשר במעין, שאף שנחסרו המים, מ"מ המעין נובע עוד מים חדשים[יא].

והנה בזמננו מחליפים המים בבורות הטבילה כל יום, ע"מ שיטבלו במים נקיים. והמים היוצאים מהברזים דינם כמים שאובין ופסולים לטבילה[יב]. ואפשר להכשיר המים לטבילה בשני

ח. עי' למהריק"ש בערך לחם ובהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (ס"ק כ"ד) ובגדולי טהרה (נחל סוף ס"ק כ"ו וגבא ס"ק ל"ו) ובדברי חיים (ח"א חחו"מ סי' ל"ז, ובהל' מקואות ס"כ) ועוד. וע"ע בשו"ת דברי יציב (ס"ס קי"ג) שכ' שיש לחוש טובא לשיטת הראב"ד, ומנהג אבוה"ק להחמיר בזה. וכ' החזו"א (תנינא סי' ד' סק"י) ונראה דהמיקל כסתימת הש"ע לא הפסיד, והנדון בפסול דרבנן, ודעת הפוסלין לא נתפרש. וכתב עוד (יו"ד סי' קכ"ד סק"ד), הכל במזלא תליא, והרבה הלכות בה' שבת ובה' חלב וטריפות שאין אנו חוששין לדעת יחיד, ולזה אמינא דנ"ס ונ"ס אית ליה מזלא וכו'.

ט. תשב"ץ שם, וכן מבואר בד' כל האחרונים הנ"ל. ודלא כמ"ש בדרכ"ת (ס"ק קכ"ח) בשם הרב דברי חיים להחמיר אף בשעת הדחק, ואדרבה בדברי חיים (ח"ב סי' צ"ז) מבואר דלא קי"ל כהמחמירים ורק לכתחלה לא יעשו כן.

י. דגול מרבבה. בית שלמה (ח"ב רס"י נ"ט). מהרש"ם (ח"ו ס"ס ק'). ועוד. והיינו אף להרמ"א (ס"מ) דלכתחלה מעין כל שהוא נפסל בשאובין ורק כשיש מ' סאה אינו נפסל, מ"מ בנ"ס ונ"ס א"צ להחמיר, כיון דמדינא אין נפסל בשאובין רק חוששים לכתחלה. פרי העץ ומנחת יחיאל (ח"ד הל' מקואות סי"ט וס"ק מ"ח). מקוה טהרה (ס"ק ס"ה ד"ה ומ"מ צ"ע) עפ"ד הרמב"ם והראב"ד. וע"ש. וניחא מה שהתקשה במים עמוקים (מנח"כ ס"ק ס"ג). והוי כס"ס, שמא כרוב הראשונים דא"צ להחמיר בנ"ס ונ"ס, ואת"ל כהמחמירים שמא מעין אינו נפסל בשאובין. וע"ע בשו"ת משכנות יעקב (סי' מ"ו סד"ה אך כ"ז).

יא. כ"כ הראב"ד בבעלי הנפש (שער המים סימן א' ה"ה). ודלא כדמשמע בדגול מרבבה דדוקא לטעם מראית עין להרמב"ם מהני. חדרי דעה. ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קל"ג בתרא) שסייג דדוקא במקום נביעת המעין ליכא מ"ע, אך אם הלכו המים למקום אחר, אף שעדיין דינו כמעין יש חשש מראית עין וא"כ יש לחוש להרמב"ם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בית שלמה (ח"ב ס"ס פ"ה). ולפי דברי הראב"ד שם יש להקל בזה דסוף סוף לא חסר המעין. ועי' בגדולי טהרה (גבא ס"ק ל"ו) דהיינו דוקא בידוע שהוא מעין ואינו מי תמצית. אך בשו"ת ערוגת הבושם (סי' קצ"ו ד"ה והנה) כ' להקל אף במי תמצית, דסוף סוף ידוע דאין דרכם לפסוק. וע"ע בשו"ת מהרש"ם (ח"ו ס"ס ק') ובשו"ת משכנות יעקב הנ"ל (סי' מ"ו סד"ה אך כ"ז). ולדינא יש לצרף דעת רוב הראשונים דמכשרי בנ"ס ונ"ס.

יב. וכדמוכח מד' הפוסקים דלהלן. וכן מבואר בשו"ת אגרות משה ח"ב (חיו"ד סימן פט) וח"ג (חיו"ד סימן סג) ובשו"ת מנחת יצחק ח"א (סימן קמו) וח"ה (סימן כג) ובשו"ת שבט הלוי ח"ב

אופנים: האופן הראשון, ע"י השקה למי מקוה כשרים, דהיינו לעשות גומא של מי גשמים, סמוך לבור הטבילה, ויעשו חור כשפופרת הנוד על מנת להשיק המים השאובים החדשים למי הגשמים ובכך יכשירום. ולדעת מרן הש"ע (סעיף נב) די להשיק לרגע אחד[יג].

והאופן השני, למלאת המים בבור הטבילה ע"י "אוצר זריעה", כלומר שיש גומא סמוך לבור הטבילה, שבה יש מ' סאה מי גשמים, ומביאים בכל יום מ' סאה ומעלה מים שאובים המתערבים במים אלו, [ונקרא "בור זריעה", כי המים נזרעים בתוכם ונכשרים], ולאחמ"כ נשפכים מ' סאה ומעלה לבור הטבילה. ולדעת רוב הראשונים ומרן הש"ע כאן, אפילו עשה כן עד עולם כשר. ובאוצר זריעה אין יוצאים דעת הראב"ד, ולפיכך עושים אוצר השקה. ובאוצר השקה אם פתוח רק לרגע אחד, נחלקו בזה הפוסקים דלקמן (עי' ש"ך סימן רא ס"ק קיב, ועוד). וכיון שבכל אחת משתי הדרכים הנ"ל יש מעלה וחיסרון, לפיכך נוהגים לעשות כשני האופנים[יד]. ויעשו ההשקה לרגע אחד, ואף שיש מחמירים דלא מהני השקה לרגע אחד (עי' ש"ך סימן רא ס"ק קיב), יש להקל כי בנוסף יש את בור הזריעה ואין מחמירים בו אלא מטעם נתן סאה ונטל סאה אליבא דהראב"ד (דלהרמב"ם כשר בכה"ג וכמבואר לעיל), ובזה אין צריך להחמיר כל כך[טו]. אמנם י"א שלדעת הראב"ד עצמו לא מועיל השקה לרגע אחד, שאם במים שנתערבו במקוה פסל הראב"ד כשנחסר מהכשרים, ק"ו שפסול כשנחסרו כל הכשרים ע"י שנפסק הדבר המשיקם[טז]. וא"כ נמצא שלא מועיל אוצר ההשקה ואוצר הזריעה לראב"ד. ומאידך גיסא אם יהיה הנקב פתוח כל

(סימן קג) ובמועדים וזמנים ח"ד (סימן שיג בהערה). ועוד. ועיין בחזון איש יו"ד (רס"י קכ"ג וסי' קכ"ד סוף מכתב א').

יג. ודנו הפוסקים אם מועיל השקת בור מים שאובים למקוה כשר שמימיו מרודדין וא"א לטבול בו, ולפיכך יש להקפיד שגם אוצר ההשקה ואוצר הזריעה יהיו בשיעור שיצאו מחשש מרודדים, עי' פתחי מקואות (פ"ט ס"ג ובהערה).

יד. עי' שו"ת אגרות משה (ח"א סי' קי"א וס"ס קי"ב וח"ב סימן פ"ט). מנחת יצחק (ח"א סימן קמ"ז אות ה', וע"ע ח"ב סימן כ"ג אות י"א). מהרש"ג (סי' ס"ב וס"י ס"ה).

טו. שו"ת דברי חיים (ח"א חחו"מ ס"ס ל"ז). בית שלמה (ח"ב ס"ס פ"ה). מהרש"ג (סי' ס"ב וסי' ס"ה, וע"ש סי' ס"ו). אגרות משה (ח"א סי' ק"ט וח"ב ס"ס צ"ד). ועוד.

טז. דברי חיים (מקואות סוף ס"כ), וזה כדעת רי"ו שהביא הש"ך (ס"ק קי"ב). ע"ש. וכ"כ בגדולי טהרה (ס"ס י') דלהראב"ד לא מהני השקה לרגע אחד. וכן מבואר בחזו"א (יו"ד סי' קכ"ג אות ד', וכ"ה בליקוטים סי' ג'). ועי' בשו"ת מהרש"ג (סי' ס"ו) שפקפק בזה דק"ו פריכא הוא, דשאני נ"ס ונ"ס דהסאה שאובין שנתן אח"כ, אינו פוגע במ"ס כשרים כיון שכבר נטל מהם, משא"כ בנדון דהשקה למקוה של מ"ס כשרים כיון דנתחברו למקוה שהיה בו מ"ס גשמים שפיר י"ל

זמן הטבילה, פקפק הרב חזון איש (יו"ד סי' קכ"ג סק"ד, וכ"ה בליקוטים סי' ג') שאין יוצאים דעת הראב"ד, משום שמתחלפים המים ושוב הוי כנתן סאה ונטל סאה, ועוד פקפוקים[יז]. ולפיכך על מנת שיהיה כשר גם לדעת הראב"ד, יש כמה אופנים: יש שתיקנו שבבור ההשקה יהיה מחולק לשני חלקים של ארבעים ארבעים סאה, חלק עליון וחלק תחתון, ולהפריד בין החלק העליון לתחתון ע"י בטון, ויהיה בו נקב השקה כשפופרת הנוד, שנמצא שבור הטבילה יש לו השקה לחלק העליון (כשיעור שפופרת הנוד, כדלקמן סעיף נב), והחלק העליון גם אם נחשוש בו לנתן סאה ונטל סאה, הרי יש לו השקה לחלק התחתון ונטהר ממנו בכל עת, וירד טובא החשש של נתן סאה ונטל סאה[יח].

מקוה על גבי מקוה (מקוה חב"ד): עושים מקוה ע"ג מקוה, בתחתונה מי גשמים, ולמעלה מקוה ממים שאובים ובה יטבלו, ע"מ לחוש לדעת הראב"ד מדין נתן סאה ונטל סאה, ולפיכך באופן זה שמי הגשמים למטה רחוק הדבר שיתערבו מצד שינוי מדת החום שבמים. וההשקה תהיה ע"י נקב שמחזיק טפח על טפח, (בשתי מקומות במקוה, מחשש שיארע שיסתם אחד מהם ולא יחושו בזה). [מרשימות הגר"י לנדא אב"ד ב"ב, הובא בקונט' מבנה המקואות והכשרם פרק ד' עמ' לה, נדפס בסו"ס פתחי מקואות]. ויש מפקפקים בזה. ואכמ"ל.

בור לאגירת מי גשמים: יש מהדרין ובונים סמוך למקוה אוצר גדול המכיל הרבה שיעורי מקוה מי גשמים, ובכל פעם שמחליפים המים שבבור הטבילה, ממלאים לתוך בור הטבילה כ"א סאה מי גשמים, ואח"כ מוסיפים מים מאוצר זריעה דרך המשכה, וממלאים המקוה מים בגובה 120 ס"מ, ואח"כ משיקים מאוצר ההשקה לבור הטבילה. ובזה יוצאים ידי כל הדעות בלי חשש ופקפוק, שהרי יש כאן גם רוב מי גשמים, וגם אוצר זריעה וגם אוצר השקה, ותיקון כל המגרעות[יט].

ולענין אם המים השאובין באים בהמשכה, אין לחוש אליבא דהרמב"ם בנתן סאה ונטל סאה, ואע"ג

שנשארו לעולם בהכשרם, ושכ"כ בשו"ת בית שלמה (סי' נד) דבכה"ג מודה הראב"ד דנתכשרו המים שאובין.

יז. ועי' בס' טהרת מים (סי' נ') ושו"ת אגרות משה (ח"א סי' קי"א). ואכמ"ל.

יח. כ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סימן כג). וכתב שהנקב בין החלק העליון לתחתון יהיה כל שהו, ובודאי אין לחוש לתערובת מים העליונים עם התחתונים ע"י אמצעות הנקב כ"ש. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סימן צב) וח"ו (סימן צא) ובשו"ת אגרות משה ח"א (חיו"ד ס"ס ק"ט) ובתשובות והנהגות ח"א (סימן תקיב).

יט. קונט' מבנה המקואות והכשרם (פרק ד' עמ' לז, נדפס בסו"ס פתחי מקואות).

דבעינן שיהיה רוב מי המקוה ללא המשכה (כמבואר בש"ע סימן רא סעיף מד), מ"מ בנתן סאה ונטל סאה יש להקל[כ]. וי"א שלהראב"ד לא מועיל אפי' בהמשכה[כא], וי"א שאף להראב"ד כשר בהמשכה[כב].

וכתבו פוסקי הדור האחרון שנכון שבכל אופן יעשו המשכה במים השאובים ג' טפחים. וכן המנהג כיום להקפיד שכל כניסת מים למקוה, או לאוצרות, תהיה ע"י המשכה. ומאחר ורבו פרטי הדינים בבניית המקואות, אין לבנות מקוה אלא בפיקוח תלמיד חכם מומחה. ויש עמדי עוד הרהורי דברים בזה, וע"ע במה שהאריכו בכל זה בספרים וקונטרסים רבים, וכאן לא הערתי אלא בעיקרי הדברים, ועוד נרחיב היריעה בזה בעה"ו.

מסקנא דדינא, שהדרך הנהוגה כיום בבניית מקואות הנשים (כפי שנתבאר לעיל), יוצאים גם ידי חובת דעת הרמב"ם והראב"ד, ואין בהם כל חשש (כל שנעשים בפיקוח כראוי). ומ"מ מאחר ובדיני מקואות כתבו האחרונים שנכון לחוש לכל השיטות, אם בנקל יוכלו לטבול במקוואות שמצויין עליהם "כ"א סאה", תבוא עליהן ברכת טוב, אך אין חיוב להחמיר בזה כלל.

ומידי דברי בו אעיר בעיקר דין מים שאובין, אם מקוה שכולו מים שאובין פסול מדאורייתא או מדרבנן ונפק"מ להקל בספיקות.

בתורת כהנים (פרשה ט' ה"א, ויקרא יא לו) איתא, אילו נאמר מקוה מים יהיה טהור, יכול מילא בכתפו ונתן יהא כשר, תלמוד לומר מעין, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים. ומבואר שמים שנשאבו בידי אדם פסולים. ונחלקו הראשונים מערכה לקראת מערכה במקוה שכולו מים שאובין אם פסול מדאורייתא, או אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

כ. כ"כ בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סימן ער) ובספר גדולי טהרה (סימן רא נחל ס"ק כ"ו וס"ק ל"ה) ובלחם ושמלה (שמלה סוף ס"ק נד) ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' מ"ד ד"ה אולם, סי' קל"ד בתרא ד"ה והנה, ושמ"מ לראב"ד אין להקל. אך לקמן סי' קמ"ה הביא ד' הישועו"י דמהני אף לראב"ד).

כא. תשב"ץ (ח"א ס"ס י"ז וח"ג סי' י"ב). והובא בברכי יוסף (ס"ק כ"א). גידולי טהרה שם. [ואין להוכיח ממ"ש הראב"ד (סי' ג' ה"ו) בדין נתן לעליון וירד לתחתון, ולא תירץ דנכשר ע"י המשכה. כי ס"ל דבמתני' מהני אף ללא המשכה].

כב. ישועות יעקב (בסוף התשובה ס"ס ר"א, דף י"א ע"א). בית יצחק שמאלקיס (ח"ב סי' כ"ז אות ז' ואות י"ב ואות י"ג). אגרות משה (ח"א ס"ס קי"ט). וע"ע בשו"ת אמרי משה (סי' א' ס"ק נ"ו וס"ק נ"ח) ובשו"ת מהר"ש ח"ב (סי' יז). והוי כס"ס, שמא כרוב הראשונים דנ"ס ונ"ס כשר, ואת"ל כהמחמירים שמא בהמשכה כשר. ובלא"ה י"א שאף כולו בהמשכה כשר.

הראשונים הסוברים שפסול מדרבנן

ודעת רבים מן הראשונים שאינו אלא מדרבנן. כן דעת רבנו חננאל (ב"ק סז.) ור"י מיגאש (ב"ב סה:) ור"י (בתוספות ב"ב סו: ופסחים יז: וכן סתמו התוספות ביבמות פב: ד"ה נתן. ועי' בתוספות ר"י הזקן ותלמידו שבת טו.) ובתוספות ישנים מכת"י (יבמות פב:) והרמב"ם (פ"ד ה"א וה"ב ובפירוש המשנה מקואות פ"ד מ"א) והריטב"א (פסחים יז:) בשם הרא"ה, ורבנו הלל בפירושו על תורת כהנים (שמיני פרשתא ט' ה"א) [וכתב בשו"ת הרי"ד (ס"ס סב) שעל פי דבריו שהוא דרבנן, הורגלו כל קהלות רומניאה והיקילו. ע"ש], ובסמ"ג (עשין מח) בשם רבי יצחק בר רבי שמואל, ובחידושי רבי דוד בונפיד (פסחים יז:) ובספר אהל מועד (שער איסור והיתר דרך יא) ובשו"ת ראב"ן (סימן כה) וראבי"ה (סימן תתקפ"ט וסימן תתקצ"א) ורבי אלעזר מוורונא בתשובה בספר הרוקח (סימן שעז) ובכל בו (סימן פו) ובספר החינוך (מצוה קעה) ובספר האסופות (הלכות תיקון מקוה) ובספר קבוץ ראשונים מבעלי התוס' בשם הר"צ (ושמא צ"ל ריי"ץ, והוא ר"י). וכן מסקנת הראב"ד בבעלי הנפש (סי' ג' ה"ג, במהדו"ב, וכדלהלן). וכתב הר"ן (ב"ב סו:) שכן דעת רבי יצחק והגאונים. וכ"כ הר"ן בהלכות (שבועות ה.) שכן דעת הר"י בן מיגאש והגאונים. וכן נראה דעת הר"ן בחידושיו פסחים (יז:). וכ"כ הרע"ב (מקואות פ"ב מ"ג). וכן נראה בספר כפתור ופרח (פט"ז בדפו"ח עמ' רמ"ט). וע"ע בשו"ת התשב"ץ ח"א (סי' מ"ט) שכתב דשאובה דרבנן, ושוב הביא מחלוקת הראשונים, וכתב דאפילו את"ל דשאובה דאורייתא וכו'. ע"ש. וע"ע באגודה (פסחים יז:) שמשמע דרבנן. וע"ע באגודה (ב"ב סו.). וע"ע בספר האשכול (סימן נ') שהביא המחלוקת ולא הכריע[כג].

בירור דעת הרי"ף והגאונים

וכתב הרמב"ן (ב"ב סו:) שכן דעת הרי"ף והגאונים, וז"ל: ונראה שרבנו הגדול שהכשיר כולה שאובה בהמשכה, סובר דשאובה לאו דאורייתא, אבל הגאונים לא הכשירו אלא ברבייה והמשכה, ואין כאן מקום להאריך בה. ואפילו לדבריהם משמע דשאובה דרבנן היא לגמרי אפילו

כג. [וגם מדברי רבי אברהם אבן עזרא על הפסוק (ויקרא יא לו) אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור, י"ל דס"ל מדרבנן, כי ראיתי בשם ספר שם עולם (ליכטנשטיין ד"ה מקוה מים) שביאר שלשיטת רשב"ם דשאובין דאורייתא, צריך לפרש שהבור הוא של מקוה מים. כלומר שהמים שבו נקוו מאליהם ממטר השמים. אבל לשיטת הרמב"ם ששאובין דרבנן, צריך לפרש הפסוק כפירוש השני שכתב הראב"ע, שהוא כאילו נכתב בחסרון אות ו', כלומר בור ומקוה מים, ופירושו בור שהוא מים המכונסים ממטר השמים. ומקוה מים של מים שאובין שנאספו ע"י אדם, שאף בהם כתבה התורה שיכול לטבול.].

לטבול בה. עכ"ל. ועי' בב"י (סימן רא אות מד) שהביא עוד ראשונים שכתבו בדעת הרי"ף דסובר דשאובה שהמשיכוה כולה כשרה, ומרן דחה די"ל שהרי"ף הכשיר דוקא ברבייה והמשכה. ע"ש. ומ"מ היינו דוקא לענין אי בעינן רבייה והמשכה, ואין הכרח מזה שהרמב"ן יסבור דלא סבירא להרי"ף דשאובין דרבנן, דהרי הרמב"ן כתב שאפילו לגאונים שסוברים דבעינן רבייה והמשכה, אפ"ה שאובין דרבנן. ואכן בב"י הכא (סימן רא אות ג) מרן הביא את הרמב"ן הנ"ל, וכתב, ולענין מה שכתב בדעת רבנו הגדול "בשאובה שהמשיכוה", אכתוב לקמן בס"ד. ע"ש. ומבואר דהיינו לענין עצם הדין דשאובה שהמשיכוה, אך לא ציין כאן שלפ"ז אף משתנה הדין לדעת הרי"ף אם שאובין דרבנן, והלא זהו עיקר סוגיין אי שאובין דרבנן, ולא לענין שאובין שהמשיכוה. וכ"כ הריטב"א (ב"ב סו.) שדעת הרי"ף דשאובה שהמשיכוה כולה כשרה, ואתי שפיר כמ"ד כולה שאובה דרבנן. וע"ע בספר מקוה ישראל (נדפס בשו"ת גאוני פדוואה עמ' ש) שכתב שהוא נכון מאד, דאי סבר הרי"ף דפסול שאובין דאורייתא, לא היה מקל בשל תורה ע"פ סברא חלושה בהמשכה. ע"ש. וע"ע בשו"ת רבי איסר יהודה (סימן לו).

ועוד יש להוסיף על דברי הרמב"ן והריטב"א, כי בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן ה', וע"ע סימן קס"ט) ובשו"ת הרי"ף (סימן רצז) איתא: שאלה על נדה אשר רחצה אחרי ימי נדתה במים שאובין והיא שומרת שבעת ימי נקיים אם יש לה משכב או מושב, או לא. תשובה אם על עיקר התורה אתם דורשים, כל זמן שאין הנדה טובלת במי מקוה, היא כשאר בעלות נדה וצריכה למשכב ומושב. אבל בזמן הזה שאין מתרחקין ממשכבה ומושבה של נדה אלא כדי שלא תשתכח תורת טהרה מישראל, וכיון שטהרה מנדתה ורחצה במים שאובין, אין מתרחקין ממשכבה וממושבה. עכ"ל. וכ"כ בפסקי ריקאנטי (סימן תקפו). וכתב במעשה בצלאל (על הריקאנטי שם), שכדברי הרמב"ן שדעת הרי"ף דשאובין דרבנן, כן מוכח מתשובת הרי"ף הנ"ל, שבימיו היה המנהג כמו בזמן הש"ס, שכתבו התוס' (כתובות סא ע"א סוד"ה מחלפא) שהיו רגילים לטבול אחר ז' לראיה כשפוסקת, דלא אסירי השתא אלא מדרבנן. ע"ש. וא"כ כשרחצה אחר ז' ימי נדותה קודם הנקיים בשאובין, אי ס"ד דשאובין דאורייתא פסול, הרי היא כמקודם הרחיצה באין שום הבדל, וא"כ למה לא יתרחקו ממשכב ומושב כמקודם. אף שאין הריחוק ממשכב ומושב אלא לזכר בעלמא. אבל אי שאובין כשר מן התורה ניחא, דלא עשו זכר אלא לנדה דאורייתא. ע"ש. ואמנם בתחלת איתא "אם על עיקר תורה אתם דורשים, כל זמן שאין הנדה טובלת במי מקוה היא טמאה", ולכאורה משמע דמדאורייתא

לא מהני הטבילה במים שאובין, רק במקוה. וכ״כ בשו״ת דברי יציב (חיו״ד סימן קלט אות ו׳). אולם באמת נראה פשוט שהכוונה, שבזמן שנוהג טומאה וטהרה יש להחמיר אף בשאובין, (ואפילו אם זה דין דרבנן מ״מ בודאי שהיו מקפידים ע״ז), אך בזמן הזה שבלאו הכי אינו מעיקר הדין, יש להקל בשאובין. וא״כ אכתי שפיר משמע כדברי המעשה בצלאל הנ״ל. רק לא ברור שתשובה זו יצאה מקולמוסו של הרי״ף, ובהגהות איי הים שם כתב שהיא מרב האי גאון. (והאריכו המו״ל מי בעל דברים). אולם לכאורה י״ל דהיינו שרחצה בשאובין ללא טבילה.

הסכמת הראב״ד דמדרבנן

והראב״ד בחידושיו לב״ק (סז.) כתב, אני אומר כל שאיבה דרבנן, דהא דאמרינן מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, היקישא דרבנן היא. וי״ל עוד דכל שאובה על ידי כלים שלא בידי אדם ממש, דרבנן היא. (ודוקא כשנשאב בידי אדם פסול מדאורייתא). ע״כ. וחילוק זה האחרון, כתבו עוד הראב״ד במהדורא קמא לספרו בעלי הנפש (סימן ג׳ ה״ג). וכ״כ הרמב״ן (ב״ב סו:) והרשב״א (ב״ב סו.) והר״ן (שבועות ה. ב״ב סו:) בשם הראב״ד. וכ״כ הריטב״א (ב״ב סו.) בשם הראב״ד ורבני נרבונא. וע״ע בשער המים הארוך (שער ד׳) ובשו״ת הרדב״ז (ח״א סימן פ״ה).

אולם בבעלי הנפש מהדורא בתרא חזר בו הראב״ד ודחה חילוק זה, וכתב דבכל אופן מדרבנן. וע״ע בנחל אשכול (סימן נ׳ סק״ח, עמ׳ קכב). ובזה אתי שפיר טפי שלא השיג הראב״ד על הרמב״ם.

בירור דעת הרשב״א

והנה בתשובות הרשב״א (ח״ג סימן רכ״ד, ובמיוחסות להרמב״ן ס״ס ר״ל) מבואר דס״ל דרבנן. ובתשובה בחלק ה׳ (סימן ס״ד) כתב דשאובה שהמשיכוה דרבנן. ובתשובה חדשה שנדפסה מכת״י (סימן ק״ג) כתב הרשב״א, שרוב גדולי המפרשים מסכימים דמדרבנן, אלא שהר״ש סובר דמדאורייתא, ואין כח בידינו להשיב את הארי. ובשער המים הארוך (שער ד) הביא המחלוקת ולא הכריע. אך בשער המים הקצר (שער ד׳) משמע שלמעשה חושש להחמיר. וי״ל דמעיקר הדין ס״ל דמדרבנן, ורק לחומרא החמיר כהר״ש. וכ״כ בשו״ת רבי איסר יהודה (סימן לו). וכ״כ מרן בבית יוסף שדעת הרשב״א מדרבנן. [ויש אחרונים שכתבו בשם הב״י דדעת הרשב״א דמדאורייתא, וזה לפי נוסחתם בב״י, עי׳ בשו״ת גאוני פדוואה (וע״ש סוף עמ׳ שג) ובשיירי כנה״ג (הגהב״י ס״ק לד, שטה מ״א). ועי׳ בהע׳ המו״ל בבית יוסף בדפו״ח]. וכ״כ הגר״א (ס״ק כ״ד וס״ק ל״ד) דהרשב״א ס״ל דרבנן. וע״ע לרבי יהודה מפאנו בספרו מקוה ישראל (נדפס בשו״ת גאוני פדוואה עמ׳ שע).

הראשונים הסוברים שפסול מדאורייתא

ב. ומאידך דעת רבים מהראשונים שפסול מדאורייתא, כן דעת רשב"ם (ב"ב דף ס"ו ע"א ד"ה לעולם) ור"ת (תוספות ב"ב שם ד"ה מכלל, ספר הישר חידושים סימן תרעא) וביד רמה (שם) ובספר היראים (סימן כו) ובשו"ת הרי"ד (סימן א' וסימן כז וסימן ס"ב) ושכן דעת ר"י ב"ר מלכי צדק מסימפונט, ובתוספות רי"ד (שבת יד. טז: ועי' בתוס' רי"ד ב"ב סו:) ובאור זרוע ח"א (סימן של"ד) בשם ר"ת ורבנו משה מפנסו, ובסמ"ג (עשין מח) והמרדכי (שבועות סימן תשמה) בשם ריב"א, ובהגהות מרדכי קידושין (סימן תקס) ובסמ"ק (סימן רצד)[כד] והריטב"א (פסחים יז:) בשם הגאונים, והמאירי (יבמות פב: ד"ה אותבינהו. ועי"ע במקואות פ"ב מ"ג) ורבי יעקב מוורדון בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סימן קס). וכן מבואר בפירוש רש"י בשבת (יד ע"א ד"ה אלא אלו) וב"ק (ס"ז ע"א ד"ה שאיבה) וחגיגה (י"א ע"א ד"ה במים). וכ"כ בשו"ת הרי"ד (רס"י א), אחר שנשאל שמשמע מדברי רש"י בפסחים (יז:) דשאובין דרבנן, והשיב דלא ייתכן אחר שמפורש בדברי רש"י בב"ק הנ"ל דס"ל דאורייתא. וכתב (שם, ולהלן סימן סב) דאדרבה מוכח מפרש"י בפסחים (טז: ד"ה יהיה) דס"ל דאורייתא. וע"ש. ואף שכתב רש"י במכות (ג' סע"ב) דפסול מים שאובין מדרבנן, י"ל דמיירי בפסול ג' לוגין. וכ"כ בספר חיים מדבר די טולידו (הגה"ט סוף סק"ז)[כה]. [וע"ע בפירש"י חולין פ"ד ע"א ד"ה זוחלין, ובישועות יעקב (סימן רא ס"ק טו) ובראש יוסף חולין שם ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן מד) מ"ש בדעתו. ומאידך עי' בשו"ת עמק הלכה ח"א (סימן א') מ"ש בדעת רש"י. ודו"ק]. וע"ע בגדולי טהרה (נחל סק"ח) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קל"ו) אם רש"י ס"ל כהראב"ד במהדו"ק. וע"ע בטורי אבן (חגיגה י"א ע"א ד"ה ורחץ). ועיין בתוספות (ב"ב שם) שרבי משה מפונטויז"א דחה הראיה דשאובין דרבנן, "דאע"ג דשאובה דאורייתא היא", בקרקע טהור משום וכו'. ואף שלפו"ר נראה דס"ל מדאורייתא, נראה שאין הכרח, וזיל הכא קא מדחי לה.

בירור דעת הרא"ש

והנה בתוספות הרא"ש (פסחים יז:) הוכיח דשאובה דרבנן, וסיים, אלא ודאי דהויא מדרבנן. ור"ש כתב במסכת מקואות דשאוב כולו פסול

כד. וכ"ה בכל בו (סימן קמו), ושם נכתב בראש הסימן שהוא מרבנו פרץ. [ועי' בתוספות רבנו פרץ פסחים יז:]. וע"ע בארחות חיים (סימן י). אך בכל בו לעיל (ריש סימן פו) כתב בהדיא: ומן התורה בכל מים המכונסים, אפילו השאובין, טובלין בהם. ע"ש.

כה. [וכן ראיתי בשם שו"ת דובב מישרים ח"ג (סימן ס"ח אות ב). ע"ש].

מדאוריתא, וראיותיו כתבתי בפ׳ המוכר את הבית. ע״כ. וכתב הריטב״א (פסחים יז:) שדעת הרא״ש דמדרבנן [ועי׳ בהערות מוסד הרב קוק שכתבו שצ״ל הרא״ה, כי הרא״ש בהלכות מקואות סובר מדאורייתא. ולפי האמור ייתכן שכוונת הריטב״א למה שראה בתוספות הרא״ש פסחים שם, ואכן דרך הריטב״א שם להביא מתוספות הרא״ש לפסחים, וכמבואר בהקדמת המו״ל]. וע״ע בתשובת הרא״ש (כלל לא סימן ז). וגם בפסקי הרא״ש בהלכות מקואות (סימן א׳) לא הכריע בהדיא. וכן משמע בקיצור פסקי הרא״ש (מקואות שם), שהרא״ש לא הכריע. אולם בפסקי הרא״ש בבא קמא (פ״ז סימן ג׳) נראה דס״ל דמדאורייתא. וכ״כ בטור ובקיצור פסקי הרא״ש בבא קמא (שם) ומרן בב״י ובספר האגור (סימן אלף תד) שדעת הרא״ש דמדאורייתא[כו].

בירור דעת הר״ש, אם יש חילוק בנשאב בכלי המקבל טומאה

והנה הר״ש (מקואות פ״ב מ״ג) כתב דשאובה כולה פסול מדאורייתא, ואפשר דשאיבה שע״י כלי גללין כלי אבנים כלי אדמה דפסלי מקוה, אפילו כולו שאוב דרבנן, דהוייתן על ידי טהרה. ע״כ. וכתבו הר״ן (שבועות ה׳ ע״א ד״ה ת״ר אילו, ובחידושיו לב״ב סו.) ואור זרוע (ס״ס של״ד) שהר״ש מיקל בנשאב ע״י כלים שאינם מקבלים טומאה. וכ״כ בשו״ת הרדב״ז ח״א (סימן פה) ובתוספות יום טוב שם בדעת הר״ש.

אולם כמה ראשונים כתבו בשם הר״ש בסתם שפסול מדאורייתא, כן מבואר בתוספות ובחידושי הריטב״א (ב״ב סו.), והרשב״א בתשובה שנדפסה מכת״י (סימן ק״ג) ובשער המים הארוך (שער ד׳) ובשו״ת התשב״ץ (ח״א סימן מ״ט) ובראי״ש (כלל לא ס״ז) והטור ובב״י. וכ״מ בשו״ת מהריב״ל ח״ב (סימן סט). ואפשר דסבירא להו דאע״פ שהר״ש סיים שאפשר לחלק כנ״ל, מ״מ אין זה אלא בדרך אפשר, ומעיקר הדין ס״ל דהוא מדאורייתא. ועי׳ בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת סימן ק״מ וסימן קמ״ב ד״ה ואפילו) שתמה על הר״ן הנ״ל, שהר״ש לא כתב בהחלט שבנשאב בכלים פסול רק מדרבנן, אלא בדרך אפשר. ע״ש. אולם בשו״ת מהרש״ם (ח״ג סימן צ) ביאר שכן דרך הפוסקים לכתוב בלשון אפשר, ואפ״ה דינא הוא ללא ספק. ע״ש. ועי׳ פרי דעה (פתיחה להלכות מקואות שער א ד״ה ורבינו שמשון) ובערוך השלחן (סעיף י״ג) ובהגהה בשו״ת גידולי טהרה (סימן ה) ובחזון איש (קמא סימן ד ס״ק יב ד״ה שם הביא). וע״ע בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן טז אות א). וע״ע

כו. [ועי׳ בראי״ש בפסקיו ותוספותיו ב״ב סו].

בדרישה (סק"ד) ובלחם ושמלה (שמלה ס"ק טז אות ג) ובשו"ת אמרי אש (חיו"ד סימן פו, עמ' רמב בדפו"ח) ובגדולי טהרה (נחל סק"ח, ובתשובה סימן ה' ובהגה שם) ובשו"ת אבני נזר (חיו"ד סימן רפו) ובספר מעיני מים (סימן פא אות ז).

ואמנם בתוס' הר"ש משאנץ (פסחים י"ז ע"ב) כתב, מתחלה היה רבי' רגיל לומר דמקוה שאוב פסול מדאורייתא וכו', ועכשיו נראה לו דכולה שאובה דרבנן. ע"ש. אולם נודע שרבו שמזכיר שם הוא ר"י הזקן (וכמ"ש המו"ל בהקדמתו). ואתי שפיר. [ועכ"פ כנראה שהר"ש האריך בזה ג"כ בתוספותיו לב"ב, וכפי שציין לזה הר"ש גופיה בטהרות פ"ו מ"ד].

הכרעת הרמ"א והסכמת האחרונים פוסקי אשכנז דמדאורייתא

וכתב הרמ"א (סימן רא ס"ג) אם כל המקוה הוא שאובין פסול מן התורה, וספיקא לחומרא. אבל אם רוב המקוה כשר והמיעוט הוא שאובין, אינו אלא מדרבנן וספיקא לקולא. ומדבריו נראה שסובר שבכל אופן פסול מדאורייתא. וכן דעת הלבוש והב"ח (סק"ז) ובשו"ת חתם סופר (סוף סימן רי) ובגולות עליות (עמ' יט סוף אות ג). וע"ע בשו"ת בית אפרים (סימן נ"ג ד"ה סיומא דפיסקא) ובגידולי טהרה (גבא ס"ק י"א) ובחדרי דעה ובחידושי הרז"ה (אות כ"ג). וע"ע בספר מקוה מים (סי' ס"ד).

בירור דעת מרן השלחן ערוך בסעיף נג

ג. ועתה הבוא נבוא לברר דעת מרן השו"ע. והנה הש"ך (ס"ק י"ז) הוכיח דמרן ס"ל דשאובין דרבנן, ממ"ש בש"ע להלן (סעיף נ"ג) שמועילה השקה למקוה מים שאובים, בשיעור כחוט השערה. ואע"ג דבעלמא בעינן השקה בשיעור גדול יותר, מ"מ בפסול שאיבה דרבנן היקלו, וכמבואר שם בב"י בשם הר"ש (מקואות פ"ו מ"ח, וספ"ח דטהרות). וכ"כ הש"ך עוד שם (ס"ק קי"ז), דמבואר דס"ל לש"ע דשאובין דרבנן.

אלא שיש להעיר כי הר"ש גופיה (מקואות פ"ב מ"ג) ס"ל דמקוה כולו שאוב פסול מדאורייתא. ולכאורה היה אפשר לדחוק דמיירי בנשאב בכלים שאינם מקבלים טומאה, ובזה ס"ל לכמה ראשונים בדעת הר"ש דהוא מדרבנן, כי אחר שכתב הר"ש שם שכולו שאוב מדאורייתא, כתב שאפשר שבנשאב בכלים שאינם מקבלים טומאה, אינו פסול אלא מדרבנן. אולם כמה ראשונים כתבו בשם הר"ש דבכל ענין פסול מדאורייתא, וכדלעיל (אות ב). וע"ע בלחם ושמלה (ס"ק צז). וי"ל דהר"ש מיירי במקוה שרובו מי גשמים, ורק נפסל בשלשה לוגין שאובין. וס"ל דבזה נפסל מדרבנן.

ולפ"ז אפשר לדחוק שאף הש"ע מיירי במקוה שרובו מי גשמים ורק נפסל בג' לוגין שאובין, ולא היקל במקוה שכולו שאוב, ולפיכך אין הכרח מכאן דס"ל דכולו שאוב מדרבנן. וכ"כ בהדיא הט"ז שם (ס"ק ס"ג) דמיירי ברוב המקוה כשר ומיעוטו שאוב. ע"ש. [ולכאו' כן דעת הרמ"א שם, שכתב ע"ד הש"ע, שהיקל משום דמיירי בפסול שאיבה שהיא מדרבנן. והרי הרמ"א גופיה ס"ל הכא (סעיף ג') דכולו שאוב פסול מדאורייתא, ונראה דמש"ה הוצרך הט"ז לבאר דמיירי ברוב כשרים. אלא שי"ל דהרמ"א מבאר דעת הש"ע גופיה, ולעולם מיירי אפי' בכולו שאובין]. וכן ראיתי בגדולי טהרה (גבא ס"ק סו), שהתקשה שהרשב"א סובר דמדאורייתא, והיאך כתב הב"י בשמו שמקילים בשערה משום דמדרבנן. אבל נראין הדברים דהרשב"א לא היקל אלא במקוה שנפסל בג' לוגין, והב"י מדעת עצמו הוסיף להקל אפילו בשאוב. ואין בידינו ספר שער המים לעיין בו. עכ"ל. וכן ביאר במקוה ישראל (ענף יב במקור מים חיים סק"א) דברי הר"ש והרשב"א. וכ"כ בערוך השלחן (סעיף קעז) דמיירי ברובם כשרים ומש"ה ס"ל לר"ש דפסול רק מדרבנן. (וע"ע להמאירי פ"ו מ"א). והש"ך גופיה (ס"ק קי"ז) הביא קושיית הב"ח (אות פו) על הרא"ש שמחמיר דבעינן כשפופרת הנוד, דהא תנן בהדיא במתני' דסגי בכשערה, ותירץ הש"ך דמתני' מיירי ברוב מים כשרים, ורק מיעוט שאובין כגון שנפסל בג' לוגין. ע"ש. ובאמת אפשר שהש"ע גופיה מיירי בהכי.

אלא שק"ק שבב"י (אות נב) הביא מרן שיש מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש בהשקה במקוה שאוב, דהרשב"א (שער המים סוף שער י) ס"ל דסגי בכשערה משום שהוא מדרבנן, והרא"ש (סי' ט"ו) ס"ל דבעינן כשפופרת הנוד. ואם נאמר כדלעיל אין כאן מחלוקת, דהרשב"א שהכשיר בכשערה מיירי ברוב מים כשרים ורק נפסל במיעוט שאובין, והרא"ש שהצריך כשפופרת הנוד מיירי בכולה שאובין. ופשט דברי הב"י נראה דתרווייהו מיירי באותו אופן, או דכולה שאובין, (וכן נראה שהבין הש"ך, אך זה קשה בדעת הרשב"א וכאמור), או דמיירי ברוב כשרים ומיעוט שאובין. רק שלכאורה לפ"ז קשה קושיית הב"ח, היאך יתרץ הרא"ש מתני' (פ"ו מ"ח) דמהני הכשר בכשערה. וע"ש מה שנדחק לתרץ. וע"ע במקוה ישראל (ענף יב במקור מים חיים סק"א) מ"ש לתרץ ד' הרא"ש. וע"ע במקוה טהרה (ס"ק קלח).

אולם באמת הרא"ש בפירושו למקואות שם, ביאר המשנה שיהיו שני המקואות מחוברים במים ברוחב שפופרת הנוד רגע אחד, וכשירדו המים למטה ישארו מושקין כשערה ודיו. ע"ש. ולפ"ז אכן בתחלת ההשקה אכן

מצריך הרא"ש שפופרת הנוד. וניחא שפיר. וכ"כ החזו"א (תנינא סי' קל"א סוף אות ג') . וע"ע במשמרות כהונה (מקואות פ"ו מ"ח) שכתב דלהסוברים דשאובה דאורייתא, צ"ל דאיירי בשאובה שהמשיכה כולה שאינה אלא מדרבנן לכ"ע. ע"ש.

וכפי הנראה הש"ך ס"ל דמסתמות הש"ע, משמע דמיירי בכל אופן, אף במקוה שכולו שאובין ואפ"ה סגי בכשערה.

הוכחה מסעיף סט

ד. ועוד יש להוכיח ממ"ש מרן בש"ע להלן (סעיף ס"ט): מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא, כשר, מפני שזה ספק מים שאובין למקוה. ומוכח דספק לקולא משום דספק בדרבנן. וכן הוכיחו הראשונים דס"ל דשאובה מדרבנן. והר"ש (פ"ב מ"ג) דחה דהתנא סיים דחזקת המקואות כשרים, ואדרבה משמע שבלא החזקה ספיקא אסורה. אולם הש"ע שלא סיים כן, משמע להקל. וכן הוכיח בספר שערי דעה (סוף סק"ג) ובחידושי הרז"ה (סוף אות קנ"ה). אולם באמת גם מכאן אין הכרח, דאפשר שהש"ע סמך על הטעם דחזקת המקואות כשרים. וכן מבואר בש"ך (ס"ק קמ"ד). וע"ע בט"ז שם (ס"ק פ"ב) שכתב, פי' ספק דרבנן, ועוד נכלל בזה שיש לה חזקת כשרות תחלה. ע"ש. [ועי' בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"א סימן יח ענף ג ד"ה ובראיית) שביאר הוכחת ר"י מהתוספתא הנ"ל דשאובין דרבנן, שאינו משום שסובר שהוא מדין ספק דרבנן לקולא, אלא מפני שסובר דלא היינו סומכין על חזקה שמסתמא עשה האדם שמילא כדין, אם הוא מדאורייתא, ומוכיח זה ממה שמסיק בתוספתא מפני שזה ספק מים שאובין למקוה, משמע שהחזקה לא עשתה שיתחשב לודאי אינו שאוב ולכן אם היה מדאורייתא לא היתה מועילה החזקה, והוא כמו חזקת שליח שלא מועיל בדאורייתא. ע"ש]. וע"ע בספר מקוה ישראל (וולודורסקי, ביאור הרא"ש סימן ג ס"ק א, ג, ד) ובלחם ושמלה (שמלה ס"ק ט"ז אות ה ד"ה עוד) ובחזון איש (סימן קלז סק"ו) ובשו"ת איש מצליח ח"א (סימן כו). ועכ"פ גם מהא דלעיל דסעיף נג הנ"ל, נראה שפשט הש"ע מיירי בכל אופן, ולפ"ז דעת הש"ע דשאובה דרבנן.

בדברי הש"ע סעיף מח, אם הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה פסול מדאורייתא

ז. והנה כתב מרן בש"ע להלן (סעיף מ"ח) הבא להמשיך מים למקוה, צריך שלא יהא בדבר המקבל טומאה, כגון מי גשמים שרוצה להמשיכם למקום אחר לעשות מקוה, לא יאחז בידו דף ויעבירם עליו. וכו'. ע"ש. וא"כ בנשאב ע"י דבר המקבל טומאה, יודה הש"ע שפסול. וכן העיר החזון איש (סימן קל"ז אות ט), אחר שהביא דברי הש"ך דדעת הש"ע דשאובין דרבנן,

וכתב, ולכאורה נראה דעת מרן בסעי׳ מ״ח דבעינן הוי׳ ע״י טהרה, וא״כ יש כאן ספק דאורייתא. וההיא דסעיף נ״ג, י״ל בשאוב בכלי גללים או בהפסק פחות מג״ט. ע״ש.

אולם י״ל בפשיטות שהש״ע לא פסל אלא מדרבנן. וכ״כ בשו״ת מהר״ם שיק (סי׳ קצז) דמאחר והש״ע פסק (בסעיף נ״ג) דכולו שאוב מותר מן התורה, היאך פסל בסעיף מ״ח הוייתו ע״י טומאה. וצ״ל דלדעת המחבר באמת הא דבעינן הוייתו ע״י טהרה הוא רק מדרבנן, דגזרו אטו כלים שיש להם בית קיבול. ע״ש. וכ״כ בשו״ת משנת רבי אהרן ח״א (חיו״ד סימן כט סוף אות ח) שלש״ע אינו אלא מדרבנן. וע״ע בתויו״ט (פ״ב מ״ג). וע״ע בשו״ת בית שלמה (חיו״ד ח״ג סימן מ״ז ד״ה וא״כ) שכתב שהר״ש לא הקשה שיש לפסול שאובין מדאורייתא מטעם דהוייתו ע״י טומאה, אלא רק משום שמשמע שלראשונים הסוברים ששאובה פסולה מדרבנן, אין שאובה הפסולה מדאורייתא. ולפיכך הקשה שכשבאים למקוה ע״י כלים המקבלים טומאה ודאי שפסולים מדאורייתא. אבל דברי הש״ע אפשר להעמיד באופן שאין בו פסול הויה ע״י טומאה, וכמבואר בסעיף מח מט. ע״ש. ועיין במקוה טהרה (ס״ק כ׳, וסוף ס״ק קטו, וס״ק קיט סוד״ה ועיין מה). וע״ע בספר יד המלך (פ״ד מהלכות מקואות) ובספר חיים מדבר (הגה״ט סק״ז דף נ״ח ע״א).

הסכמת רוב האחרונים שדעת הש״ע דשאובין מדרבנן

ו. וכן הסכמת רוב ככל האחרונים שדעת הש״ע דשאובין דרבנן. כן דעת הש״ך (ס״ק יז) והגר״א (ס״ק כד) והלבוש (סעיף ע׳) בדעת הש״ע [והובא בט״ז ס״ק פד ובש״ך ס״ק קמ״ד, וע״ש מ״ש על דבריו מטע״א]. וכ״כ בשו״ת מהר״ם שיק (סימן קצ״ז) ובשו״ת נודע ביהודה תנינא (סימן קמב)[כז] ובשו״ת עין יצחק (חיו״ד סי׳ כ״א אות ג׳) והנצי״ב בשו״ת משיב דבר (חיו״ד סימן מ״א בד״ה והעיקר) ובשו״ת בית שלמה (חיו״ד ח״ג סימן מ״ז ד״ה וא״כ) ובדרכי תשובה (ס״ק כ״ו) בשם הגאון דברי חיים (הלכות מקואות), ובשו״ת תשורת ש״י תנינא (סימן קמה ד״ה ואאת״ל) ובשו״ת באר חיים מרדכי ח״א (סימן יז) ובשערי דעה (ס״ק יב. וע״ע בסוף סק״ג) ובחידושי הרז״ה (סוף סק״כ, ס״ק כה, וסוף אות קנ״ה) ובמקוה טהרה (ס״ק י״ט) ובלחם ושמלה (שמלה ס״ק י״ז) ובשו״ת משנת רבי אהרן ח״א (חיו״ד סימן כט אות ה) ובחזון איש (סימן קלז סק״ו) ובשו״ת איש מצליח ח״א (סימן כו) ובשו״ת יביע אומר ח״י (חיו״ד סימן י״ט אות ה) ובהליכות עולם ח״ה (עמ׳ קמה) ובטהרת הבית ח״ג (עמ׳ שלו, ובדפו״ח עמ׳ שיח)

כז. [וכן ראיתי בשם שו״ת רבי עקיבא איגר (ח״א סימן מ׳). ע״ש].

שדעת מרן הש"ע דשאובין דרבנן. וע"ע בספר חיים מדבר די טולידו (הגה"ט סק"ח דף נ"ח ע"ד) ובשו"ת אמרי אש (חיו"ד סימן פו, עמ' רמה בדפו"ח).

ואף שבשלחן גבוה (ס"ק י"ג) הבין מהש"ע (בסעיף ד') דס"ל דמדאורייתא, הנה הוא עצמו תמה על הש"ע אמאי החמיר דלא כהרמב"ם והריב"ן מיגאש והגאונים, ולו יהי מחלוקת שקולה לא היה לש"ע לסתום דלא כהרמב"ם. וצ"ע. ע"ש. ובאמת אין הכרח מהש"ע בסעיף ד' דס"ל להחמיר, וכמבואר שם בש"ך (ס"ק י"ז) ובביאור הגר"א (ס"ק כ"ד) ובשו"ת תשורת ש"י תנינא (סימן קמה ד"ה ואאת"ל). ואם היה רואה כן היה שש לקראתם.

בירור דעת מרן בשלחן ערוך בסעיף ד

ח. והנה כתב מרן בש"ע (סעיף ד): מקוה שהיא של עובד כוכבים ומקבל ממנו שכר, אין להאמינו לסמוך עליו אלא אם כן יש (תמיד) במקוה כ"א סאה. וכתב הרמ"א, דמאחר דרובו כשר, ספיקא לקולא. וצ"ב טעם הש"ע שהיקל אחר שיש כ"א סאה. ולרמ"א דס"ל דרוב שאובין פסול מדאורייתא, ביאר שאחר כ"א סאין כשר משום דספק דרבנן לקולא. אבל אי נימא שהש"ע ס"ל דשאובין דרבנן (ומחמירים בחשש שהגוי מילא שאובין כיון דאית ליה הנאה להחליף), מאי שנא אחר כ"א סאין דמקילינן. ועי' בשלחן גבוה (ס"ק י"ג) הנ"ל שהבין שהש"ע ס"ל מדאורייתא, ולכן לא היקל אלא בדאיכא רוב כשרים דהשתא הו"ל ספיקא דרבנן. וכן מבואר מדברי הט"ז (סק"ה) דס"ל שלש"ע שאובים דאורייתא. כי לא ביאר כהש"ך (ס"ק י"ז) שהטעם שכשר אחר כ"א סאין, משום דמיירי בהמשכה. אלא ס"ל דדוקא אחר כ"א סאין שאובין מדרבנן. ומבואר דס"ל לט"ז שלש"ע כולו שאוב פסול מדאורייתא. וכן דעת הט"ז בכמה דוכתי (ס"ק סג, ועוד). וע"ע מקוה טהרה (ס"ק י"ט). [וע"ע בשו"ת משכנות יעקב (סי' מ"ה ד"ה הכלל העולה) שכתב בפשיטות שהש"ע ס"ל מדאורייתא. ולא ביאר מנא ליה. וע"ע לרבי יהודה מפאנו בספרו מקוה ישראל (נדפס בשו"ת גאוני פדוואה עמ' שע"א) שכתב שדעת מרן שכולה שאובה דאורייתא]. אולם כבר עמד בזה הש"ך (ס"ק י"ז), וביאר דמיירי בשאובה שהמשיכוה, (ולא מקילינן בשאובה שהמשיכוה כולה, אלא רק אחר שיש רוב כשרים). וכ"כ הגר"א (ס"ק כ"ד) ובשו"ת תשורת ש"י תנינא (סימן קמה ד"ה ואאת"ל) ובחידושי הרז"ה (ס"ק כ"ה) ובספר חיים מדבר די טולידו (הגה"ט סק"ח דף נ"ח ע"ד)[כח].

כח. [וכן ראיתי בשם ספר מקוה ישראל (ביאור הש"ע אות ג') דהא המחבר העתיק דין זה מתשובת הרא"ש, ובודאי מיירי בכה"ג דנידון הרא"ש אלא שקיצר הדברים וסמך על המעיין, והביא שכיו"ב כתב החת"ס בענין אחר. ע"ש].

אמנם אכן יש דוחק בפירוש זה שהש"ע סתם ולא ביאר בהדיא. וכ"כ בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סימן קפ"ה) דאם איתא שהש"ע ס"ל כהרא"ש, היה לו לפרש דווקא כשהוא באופן שאינו יכול הגוי להכנס לשם, שהמקוה נעול והמפתח ביד ישראל, וקשה על הש"ע אמאי סתם ולא פירש. אלא ודאי סובר הרב כהרשב"א דהתיר אפילו בלא מפתח. ע"ש.

כן דעת הרמב"ם והרי"ף

ה. ועוד יש להוסיף שאחר שכן דעת הרמב"ם דשאובה דרבנן, וכתב הרמב"ן שכן דעת הרי"ף, דרך מרן לנטות יותר לפסוק כדבריהם, וכמבואר בהקדמתו לבית יוסף שפוסק כעמודי ההוראה. ואמנם אין הכרח גמור, מאחר שאין מפורש בדברי הרי"ף (וכמו שהארכתי בשו"ת חקרי הלכה ח"א סימן א', שבמקום שאין מפורש בעמודי ההוראה אין הכרח לפסוק כדבריהם). מ"מ טפי אית לן לתפוס כדבריהם.

ובפרט לפי מ"ש בספר שלחן גבוה (בכללים בראש הספר אות יא) שהש"ע מיוסד כולו ע"פ הרמב"ם, דמאריה דארץ מערב הוא, ובספר הזה סתם הכל על פי סברת הרמב"ם דנהיגי בארץ המערב כוותיה. וכמה פוסקים כתבו שבמקום שמרן לא גילה דעתו יש לבני ספרד ללכת אחר פסקי הרמב"ם, וכן נקט בשו"ת אור לציון (ח"ב במבוא ענף ד) שבמקום שמרן לא גילה דעתו, יש לבני ספרד לילך אחר הוראות הרמב"ם. ע"ש. וע"ע למרן הגר"ע יוסף בכללי השלחן ערוך (נדפסו בראש שו"ת יחוה דעת ח"ז, אות ב).

בירור דברי הש"ע בסעיף סז

ט. והנה כתב מרן בש"ע (סעיף סז) ספק מים שאובים, טהור. כיצד, מקוה שנסתפק אם נפלו לו מים שאובים או לא נפלו, ואפילו ידע בודאי שנפלו, ספק יש בהם ג' לוגין ספק אין בהם, ואפילו ידע בודאי שיש בהם ג' לוגין, ספק שהיה במקוה שנפלו בו מ' סאה ספק לא היה, ה"ז כשר. ועי' בשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סימן י"ט אות ה) שכתב שהש"ע ס"ל דמדרבנן, ולכן פסק בסעיף סז שספק מים שאובין טהור. ע"ש. ובאמת אף שהרשב"א בשער המים הארוך (ריש שער ד') מתחלה כתב להוכיח מזה ששאובין דרבנן. אולם לכאו' אין הכרח מכאן שדעת הש"ע דשאובה דרבנן, וד"ז הוא אף לראשונים הסוברים דשאובה דאורייתא[כט].

כט. [וע"ע בחידושי הרז"ה (ס"ק קנ"ז). דהתם מיירי בפסול ג' לוגין וכמבואר שם, ואין מזה ראיה לכולו או רובו שאוב].

ספק ספיקא אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן

י. ואעיקרא מלבד כל הנ"ל, יש להקל בספק שאובין מטעם אחר, דאפילו אי נימא שמרן לא הכריע להקל, מ"מ הוי ספק ספיקא אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן. וכמבואר בש"ך בכללי הספיקות (סעיף ט"ז) דעבדינן ס"ס כה"ג. ואף שהרמ"א כתב להחמיר בספק שאובין, ולא כתב להקל מס"ס, ואכן דבריו טעונים ביאור. ועכ"פ לדידן בודאי דעבדינן ס"ס בכה"ג. וכן מבואר בישועות יעקב (ס"ק יב) דמצרפינן ספק שאובין, לס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן. וכן ראיתי בשו"ת באר חיים מרדכי ח"א (ס"ס י"ז) שכתב שלדעת השאילתות ורמב"ם והש"ע המקילים בדין שאובין, הם לשיטתם דגם כולה שאובה היא רק מדרבנן (ולכן היקלו בנידון אחר). אבל לרמ"א שפסק שבספק שאובין מחמירים, אע"ג דלכאורה איכא ס"ס בדאורייתא וספק אחד בדרבנן שמא כולה שאובה מדרבנן, על כרחך החלטת הרמ"א שלא לצרף זה לספק. ע"ש. אולם אף אם דעת הרמ"א שאין לצרף זה לספק, מ"מ אין מזה הכרח לדידן הספרדים, ושפיר מצרפינן לס"ס. וגם בשו"ת נודע ביהודה תנינא (סוף סימן קמב בדינים העולים אות ט) סמך על הסוברים דשאובין דרבנן בצירוף נוסף. וע"ע בשו"ת תשורת ש"י תנינא (סימן קמה ד"ה ואאת"ל) ובשו"ת פאת נגב להגר"נ גבאי (סוף סימן י"ח, שלוניקי תקל"ז) ובשו"ת משנת רבי אהרן ח"א (חיו"ד סימן כט אות ה) שג"כ ס"ל לצרף סברת האומרים דשאובין דרבנן, וע"ש. וע"ע בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סוס"י י"ז). וע"ע בס' תהלה לדוד תנינא (סימן רא ס"ג).

הנימוקים להקל

יא. אחר כל האמור נראה שיש להקל בספק שאובין, אחר שדעת ראשונים רבים במנין ובבנין הסוברים דפסול שאובין מדרבנן. ועיין בחזון איש (סימן קל אות טו) שיש לתפוס מעיקר הדין כרוב הפוסקים שפסול שאובין מדרבנן, אלא שאנו נוהגין כהרמ"א בהוראה. ע"ש. ולפ"ז לדידן הספרדים שאין מנהג להחמיר, יש להקל. וגם מסתבר שכך דעת מרן הש"ע מאחר שכן דעת הרמב"ם, וכתב הרמב"ן שכך נראה דעת הרי"ף. וידוע מ"ש בשלחן גבוה שהש"ע מיוסד על דברי הרמב"ם. וכן פסק הגאון רבי חזקיה פינצי בספר משבית מלחמות (נדפס בשו"ת גאוני פדוואה עמ' קס), דרוב מנין ורוב בנין ס"ל מדרבנן, ונפק"מ שיש להקל בספק שאובין. והובא בשיירי כנסת הגדולה (הגה"ט ד"ה מיהו). וגם כן הסכמת רוב ככל האחרונים שדעת מרן הש"ע דשאובין דרבנן. ואף אם מרן הש"ע גופיה לא הכריע בהדיא, יש לנו ללכת אחר הרמב"ם והרי"ף והגאונים ורבים מהראשונים.

ומלבד כל הנ״ל, בספק מים שאובין, הוי ספק בדאורייתא וחד ספק בדרבנן. ולפיכך יש להקל בספק שאובין.

ועוד נציין בענין שני מקואות חסרים שנפל בכל אחד לוג ומחצה ונתערבו, דהנה הרמב״ם (פ״ה מהלכות מקואות ה״ה) כתב: ב׳ מקואות אין בכל אחד מהן מ׳ סאה ונפל לזה לוג ומחצה ולזה לוג ומחצה ונתערבו ב׳ המקואות הרי אלו כשרין מפני שלא נקרא על אחד מהן שם פסול, אבל מקוה שאין בו מ׳ סאה שנפל לתוכו שלשה לוגין מים שאובין, ואח״כ נחלק לשנים, וריבה מים כשרים על כל אחד מהן הרי אלו פסולין שכל המקוה כולו שנפסל כמים שאובין הוא חשוב וכאילו כל מימיו נשאבו בכלי. וכ״כ מרן בש״ע יו״ד (סי׳ רא סי״ט) כלשון הרמב״ם, אך לא הביא סיום דבריו ״שכל המקוה כולו שנפסל כמים שאובין הוא חשוב וכאילו כל מימיו נשאבו בכלי״.

וי״א שאין נחשבים כשאובין אלא במקומם, אך כשנפלו למקום אחר אין פוסלים כשאובין אלא לפי חשבון (כלומר צריך לשער כמות המים השאובין המעורבים בהם). כ״כ בגידו״ט (נחל ס״ק כ״ג) ושו״ת יגל יעקב (גוטליב ס״ס ע״ג), ושלשון הרמב״ם לאו דוקא. אבני נזר (סי׳ רע״ז אות ז׳). נתן פריו (סימפ״ג מ״א סוף אות ב׳). וכן צידד הצ״צ (פ״ג סוף מ״א).

אולם בדברי הרמב״ן (חולין ק״ח ע״ב) מוכח שהמים נחשבים כשאובין ממש, ולכן אם יצאו ממקוה זה שנפסל ג׳ לוגין ונפלו למקוה אחר, פוסלים. וכ״ה בשמו בר״ן (חולין ס״פ כל הבשר, דמ״ד ע״ב) [ואף דאח״כ הקשה ע״ז, אין הכרח כלל דפליג עליו דנהפכו לשאובין ממש, וכ״כ בדעתו המקו״ט (ס״ק נ״ו) ומקו״י (פ״ג מ״א אות ד׳) ויוסף אומץ (פדר סס״ק ט״ז). ודלא כהגדו״ט הנ״ל]. וכן פשט ד׳ הרמב״ם הנ״ל, וכ״מ מד׳ הרמב״ן שם שכ״ד הרמב״ם, וכ״כ בדעתו המקו״ט (ס״ק נ״ו) ומקו״י ולדורסקי (פיה״מ פ״ג מ״א אות ד׳) ושמלה (ס״ק מ״ט). וכ״כ בחי׳ רז״ה (סוף ס״ק ס״ג) ושכ״ד הרמב״ם והש״ע. טהר״י (סע׳ צ״ט). ועי׳ בשו״ת הרי״ד (סי׳ א׳, כשהביא מתני׳) שכתב כולן נפסלו, ודייק מזה הרב הלכה ברורה וילהלם (דף קמ״ב סע״א) דס״ל כהרמב״ן (והאריך להשיב על הגדו״ט). וי״ל. ועי׳ בגל״ע (פ״ג מ״א אות ז׳).

וי״ל דהרמב״ם לשיטתו דס״ל שמקוה שרובו מים כשרים ונפסל בג״ל שאובין, לא די להוציא כדי מילואו ועוד, אלא בעינן שיצא לפי חשבון כל המים הפסולים, [וכפי שיתבאר להלן בסעיף כ שכ״ד הרמב״ם]. ויש להעיר דהראב״ד (שעה״מ סי׳ ג׳ ה״ו) והש״ע לקמן (סכ״ב) היקלו שא״צ להוציא אלא כדי מילואו ועוד, ומזה משמע שאף כשנפסל המקוה לא מחשיבים כל המים שבו לשאובין ממש, ובמקו״ט (ס״ק

נ"ר) פסק ג"כ דחשיבי שאובין ממש, ונתקשה דא"כ מאי שנא ממקוה שאובין דבעינן לשער לפי חשבון, והא גם במקוה כשרים שנפסל דינו כשאובין ממש. והניח בצע"ג. וגם בספר גלות עליות (פ"ג מ"א פסקא ב' אות ז') העיר בזה. אולם יש לחלק דדוקא אם יצאו המים שנפסלו מתחלה כדי מילואו ועוד ומשערינן שלא נשארו שלשה לוגין שאובין, חשיב שחזרו להכשרן, ולעולם קודם שיצאו מים אלו החמירו לדונם כשאובין ממש, ולכן כשיפלו למקוה אחר יפסלו בג"ל. ובס' טהרת משה (ווילליגר ס"כ ע"ד הט"ז) תירץ דדוקא בשאובין ממש החמירו, לא מיבעיא לסוברים דשאובין דאורייתא, אלא אפי' לסוברים דשאובין דרבנן, כי במים כשרים שנפסלו בג"ל קיל טפי דהוי תרתי דרבנן, שאובין עצמם דרבנן, וגם לפסול שאר כל המים הכשרים, כעין דין חנ"ן. ע"ש. וכן מבואר בשו"ת נפש חיה (וואקס סי' ס"ז דף ק"א ע"ד ד"ה וא"כ שפיר) דאע"ג שפסק כהרמב"ן, מ"מ נקטינן להקל כהראב"ד והש"ע. ע"ש. וכן העיר הרב טהרת יו"ט (חי"ב מקואות עמ' כב) שאין הכרח מהראב"ד והש"ע היפך סברת הרמב"ן.

והנה הרשב"א בתורת הבית (ב"ד ש"א דף ס"א ודף ע"ז במה"ק) הביא מתני' דאין שאובין פוסלין אלא לפי חשבון, ואמאי ל"א חנ"ן, ותי' בשם התוס' שקל הוא שהיקלו בשאובה דרבנן. עכ"ל. משמע דס"ל שאינם כשאובין ממש. וע"ע להרא"ה בבדק הבית (עמ' ע"ו במה"ק).

ב. ויש להעיר מהתוספתא (פ"ג ה"ד), ב' בריכות של מ' מ' סאה זו ע"ג זו, ונפלו ג"ל לעליונה ונפתקו ובאו לתחתונה כשרים, שאני אומר שלמו מ"ס עד שלא ירדו ג"ל. והביאוה הר"ש (פ"ג מ"א) והמאירי (ספ"ג), וכ' ארבעים ארבעים סאה, היינו עם הג"ל שנפלו, דמקוה שלם אין מים שאובין פוסלים אותו ואפי' ריבה לו מים שאובין, אלא כל אחת ואחת חסרה ג"ל, וארבעים דקתני היינו עם הג"ל שנפלו. ולא אמרי' דהיינו אותן ג"ל עצמן השאובין, הן נינהו שירדו לתחתונה, שא"א שלא יתערבו מעט במי הבריכה העליונה. ע"כ. וכ"פ הרא"ש בתשובה (כלל ל"א סי' ב'). והרי העליונה נפסלה כשנפלו ג"ל שאובין, ואעפ"כ כשנופלים המים לתחתונה אין פוסלים אלא משערים שאין שם שאובין רק מעט לפי חשבון, ולכן הגיעו מים כשרים והשלימו לארבעים סאה. ומבואר בהדיא כדברי הגדו"ט ודעימיה, דלא נחשבים כל המים כשאובין. וכבר הרגיש בזה הגדו"ט שם, וע"ש מ"ש בזה. ולדברי הראב"ד ניחא שפיר, דמאחר ואין פוסלים בג"ל אלא לפי חשבון השאובין שבהם, מש"ה אין פוסלים המקוה התחתון. ומכאן מוכח שדעת הר"ש והרא"ש והמאירי כהראב"ד. אך לדברי הרמב"ם הנ"ל שמקוה שנפסל בג"ל דין המים היוצאים

ממנו לפסול מקוה אחר בג״ל, תמוה דא״כ אף הכא המקוה השני פסול. והרב גלות עליות (פ״ג מ״א פסקא ג׳ אות א׳) תירץ דלהרמב״ם מיירי בהמשכה, א״נ דאליבא דר׳ יהושע. ע״ש. וגם הרב מקו״ט (ס״ק נ״ו ד״ה ולפי שיטת) תי׳ דמיירי בהמשכה. [א״ה. ותמוה דמדקתני שאני אומר שלמו מ״ס עד שלא ירדו ג״ל, משמע בהדיא דלא מיירי בהמשכה אלא שהמים פסולים]. וכ׳ עוד דמ״מ מהר״ש מוכח דס״ל דלא מיירי בהמשכה, מדהוצרך לומר שא״א שלא יתערב מעט ממימי הבריכה. וי״ל דזה אליבא דר׳ יהושע, ומסיפא נמי משמע דת״ק כר״י. ע״ש. ולפ״ז גם אין ראיה מהר״ש שכתב בהדיא דסיפא כר׳ יהושע, ואין הכרח כלל דת״ק אינו כר״י. ונמצא דלדידן דנקטינן כחכמים אין הכרח מהך תוספתא. וכ״כ הרב מקו״י ולדורסקי (פיה״מ פ״ג מ״א סק״י). אולם מד׳ הרא״ש בתשובה הנ״ל נראה שנקט התוספתא להלכה, וא״כ משמע דס״ל דלא כהרמב״ן. ומ״מ המאירי שכתב על סיפא דתוספתא, ב׳ מקואות של כ׳ כ׳ זה בצד זה, ונפלו ג״ל לאחד מהם ונפתקו ובאו לחברו, ר״ל מקצתן, וכו׳, לענין פסק פסול הואיל ונקרא עליהם שם פסול. עכ״ל. והרי באו רק מקצתן ובכה״ג יש לשער לפי חשבון, ולא נקרא שם פסול. ומשמע דס״ל כהרמב״ן. וצ״ע.

ובעיקר דברי התוספתא, צ״ב ברישא היאך הושלמה התחתונה למ׳ סאה כשרים, הרי הג״ל שנפלו מעורב בהם מים שאובין. ויש מי שדחק דמיירי שתחתונה היתה חסרה כ״ש. אך הר״ש כ׳ בהדיא שחסרה ג״ל. והגר״א הגיה שבבריכות יש עשרים עשרים סאה. ועי׳ בשו״ת אבני נזר (סי׳ רע״ז אות ה׳) מ״ש לחדש מכח קושיא זו, דמאי דתנן (פ״ז מ״ב) שמים שאובין פחות מג״ל אין מעלין המקוה, היינו כשהיה חסר קורטוב, שהם מעלים המקוה ונמצא שהמקוה הוכשר בידי אדם, אך אם היה חסר יותר, ונפלו פחות מג״ל שאובין, ולא הושלם המקוה אלא במים כשרים שנפלו אח״כ, מעלים המקוה. ובכה״ג מיירי בתוספתא. ע״ש. אך אינו מוכרח, די״ל שהמשיכו לרדת עוד מים כשרים מהעליונה ובזה נשלם שיעור מ׳ סאה. ועי׳ להרב גל״ע שם מ״ש בזה. ואכמ״ל.

ג. ובעיקר הדין דשני מקואות שאין בשום אחת מהן ארבעים סאה, ונפל לזו לוג ומחצה ולזו לוג ומחצה ונתערבו שני המקואות, הרי אלו כשרים מפני שלא נקרא על אחד מהם שם פיסול. י״א דכשר דוקא באופן שאחר שיצטרפו שני המקואות יהיה מ׳ סאה, ואף שיש כאן ג׳ לוגין, אין פוסלים המקוה משום שכשבאו השאובין הרי יש גם מ׳ סאה כשרים, ואינם פוסלים כשבאו הכשרים והשאובים בבת אחת. כן דעת הגר״א באליהו רבה (פ״ג מ״א),

[ונדחק דמאי דקתני שלא נקרא שם פסול, הוא אגב סיפא, כי א"צ לכך דבלא"ה כשר מטעם האמור למעלה]. גל"ע (שם פסקא א' אות ג'). אבני נזר (סי' רפ"ז אות ג'). חי' רז"ה (סס"ק ס"ג). וכ"מ מד' הרמב"ם (פ"ה מ"ה) ומרן הש"ע, שכ' שאין בשום אחת מהן ארבעים סאה, וכמ"ש בדעתם הרש"ש במתני' שם ועוד. (ואינו מוכרח כ"כ בדעתם, דהוצרכו לומר על כל מקוה, ולא לאפוקי דבתרוייהו איכא מ"ס). וגם מד' המאירי (במתני' שם) שכ' שנמצא מושלם בשלשת [הלוגין], ג"כ אין הכרח.

ובמקום אחר הבאתי שנחלקו הפוסקים בבאו בבת אחת אם פסולים, ושיש להחמיר.

אולם י"א דאפי' אם כאשר יצטרפו שני המקואות לא יהיה מ' סאה, אעפ"כ המקואות כשרים משום שנחשב שנפלו ג"ל משני כלים שלא בזה אחר זה, ומבואר לעיל (סט"ו) שאינם מצטרפים. כ"מ מהרע"ב (פ"ג מ"א) דמיירי שאין מ"ס, וכמ"ש התפא"י (בועז סק"א). משנה אחרונה וצמח צדק (שם). מקו"י (שם אות ב'). שמלה (ס"ק מ"ח). וכן דעת הערוה"ש (סע' קכ"ו) שכ' שכבר נתבטלו. וכן מפורש בחזו"א (קמא רס"י ב' ותנינא סי' ד' סק"ו), והוסיף עוד טעם דאין פוסל משום דנחשב שהלוג ומחצה שאובין הגיעו למקוה השני בהמשכה [ועי' במקו"ט (ס"ק נ"ו ד"ה ולפי שיטת) אי כה"ג מיקרי המשכה]

ולפ"ז אם היתה דעתו מתחלה לרבות, הרי הם מצטרפים כמבואר בש"ע שם. כ"כ במשנה אחרונה ומקו"י שם. מחצה"ש. וכ"מ בתויו"ט (בועז סוף סק"א). אך לד' החזו"א הנ"ל דחשיב שבאו המים בהמשכה, א"כ אפי' במתכוין כשר. וגם הרש"ש במתני' צידד דאפי' נתכוין לא מצטרף, דדוקא כשהיו ג"ל שאובין בפ"ע מקודם במקוה, נקרא עליהם שם פסול מיקרי. וגם במקו"י שם צידד דכיון שנתערבו תחלה בכשרים וגם הגיעו בדרך המשכה קצת, כה"ג לא שכיח ול"ג. וכן צידד בלבנון נטע (ס"ק נ"ב ד"ה ונראה הא) ובספרו כמו השחר (מערכת מ' סק"ד). וגם הרב יוסף אומץ (פדר ריש ס"ק ט"ז) פשיט"ל דמיירי בנתכוין. ועי' בגל"ע (שם) שכתב דאע"ג דנפלו מב' כלים שלא בזא"ז, הואיל ומערבם בידים ע"י שנוטל המחיצה ביניהם הוי כמתכוין לרבות. ע"ע. ולפ"ז אם לא נטל המחיצה אלא נתערבו המים מאליהם, אינו פוסל. אולם היה מקום לומר דעירוב המקואות חשיב כנפילה חדשה ואפי' לא נתכוין לרבות פוסל. וצ"ע.

ולפי האמור, מ"ש מרן בש"ע "שלא נקרא עליהם שם פסול". לפי הדעה שהבאנו לעיל דהיינו משום דהוי כנפלו משני כלים שלא בזה אחר זה,

לפ״ז הכוונה כאן ש״לא נקרא שם פסול״ כיון שנפלו שלא בבת אחת (כ״נ כוונת השמלה ס״ק מ״ח). ומחמת כן לא אמרינן חוזר וניעור, כפי שאין אומרים בשני כלים שלא בזא״ז בסעיף ט״ו. ועי׳ משנה אחרונה שם.

ד. ובגדר ״ריבה מים כשרים״ שנזכר בדברי הרמב״ם ומרן הש״ע, היינו אפילו נתן עליו מ׳ סאה כשרים בבת אחת, עדיין המקוה פסול כל שלא יצאו הפסולים. כן מבואר בשו״ת אבקת רוכל (סי׳ ס׳). וכ״כ מרן החיד״א בשיורי ברכה (ס״ק י״ב) ובשו״ת יגל יעקב (גוטליב סי׳ ע״ג ד״ה ומזה). וכ״מ מד׳ ר״י מלוניל בפי׳ על הרי״ף (שבועות ה׳ ע״ב). וכן מפורש בד׳ הר״ן (ס״פ כל הבשר, דף מד ע״ב). והרב מקוה ישראל (ולדורסקי פיה״מ פ״ג מ״א אות ד׳ והלאה) נתקשה מאי שנא מדין אמת המים שיש בה מ׳ סאה שמטהרת בו מים שאובין (וכמ״ש הש״ך ס״ק נ״ה), ולכן דחק שכוונת הר״ן שלא באו מ׳ סאה בבת אחת, אך במ״ס בבת אחת אכן מטהר השאובין. ע״ש. ובאמת שאני אמת המים שכבר יש שם מקוה עליה, משא״כ בממשיך מ׳ סאה כשרים שאין עליהם שם מקוה (כגון שממשיך מב׳ גומות של כ׳ כ׳ סאה, וכיו״ב), אין שום הכרח דמהני. ועי׳ להרב גלות עליות (פ״ג מ״ב ריש פסקא ב׳) שג״כ פשיט״ל כהמקו״י הנ״ל.

סימן עא

כשהגבאי מכבד כהן אם גם הציבור מקיימים מצות וקדשתו

בס"ד, מוצאי חג מתן תורה תשפ"א

לכבוד הרב הגאון היקר והנעלה, ברבנן עשו מעלה, רבי יעקב שמואל ברגר שליט"א.
כה לחי.

בדבר השאלה על גבאי בית הכנסת שמכבד בעליית ראשון את הכהן, האם רק הגבאי קיים מצות וקדשתו, או שכל הציבור מקיימים המצוה. ואת"ל שכל הציבור מקיימים, האם כל הציבור צריכים לכוון בהדיא על מצות וקדשתו. [והועברה השאלה ע"י ידידנו הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א].

הנה מקור הדין במשנה (גיטין דף נט סע"א וע"ב) כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום. ובגמ' שאלו מנא הני מילי, והביאו ג' פסוקים שהכהנים מוקדמים ללויים. ור' חייא בר אבא אמר, מהכא: וקדשתו לכל דבר שבקדושה. תנא דבי רבי ישמעאל: וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון. א"ל אביי לרב יוסף: מפני דרכי שלום, דאורייתא היא. א"ל: דאורייתא, ומפני דרכי שלום. כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא, דכתיב: דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. אלא אמר אביי: לכדמר; דתניא: שנים ממתינין זה לזה בקערה, שלשה אין ממתינין; הבוצע הוא פושט ידו תחלה, ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו; ואמר מר עלה: לא שנו אלא בסעודה, אבל בבהכ"נ לא, דאתו לאינצויי. וע"ש. וכ"פ הרמב"ם (פי"ב מהלכות תפלה הי"ח) ובטור ובש"ע (סי' קלה ס"ג) שכהן עולה ראשון.

ועיקר מצות נתינת העליה הראשונה לכהן היא משום וקדשתו, אלא שבשאר דברים אע"פ שיש מצוה לקדש הכהן ולהקדימו, מ"מ אם הכהן חפץ לחלוק כבוד לרבו רשאי, ובקריה"ת אינו רשאי מפני דרכי שלום. אבל אעיקרא הוא משום וקדשתו. וכן משמע בנחלת צבי (סק"ג) ובמשנ"ב (סק"ט).

ואודות מנין בבעלות פרטית, הנה המשנ"ב בשער הציון (סימן קלה ס"ק יב) כתב לדייק מדנזכר בגמרא שיש לכבד הכהן בבית הכנסת, דמשמע לכאורה דדוקא שם משום דשכיחי רבים

ואתי לאנצויי, כדאיתא שם. אבל כשמתפלל בעשרה בביתו דלא שכיחי רבים כלל, לא תקנו רבנן ויכול למחול הכהן, דומיא דב׳ וה׳ דבזמן הגמרא. ואף דכתבו התוספות דבזמננו גם ב׳ וה׳ כשבת ויום טוב דמיא, היינו גם כן משום דהאידנא שכיחי רבים בבית הכנסת גם בב׳ וה׳, מה שאין כן כשמתפללין בבית, אמנם מדסתם בשולחן ערוך ולא חלק בזה, משמע דכהיום המנהג בכל מקום בשוה, וצריך עיון. ע״ש. ולמה שצידד במסקנה, אף במנין בבית פרטי אין הכהן רשאי למחול על כבודו וחייב לעלות ראשון.

אולם אין הדבר מוסכם ויש מתירים להעלות במקום הכהן, אם המנין מתקיים בבית פרטי שאינו שייך לציבור אלא לבעל הבית. כן ראיתי בשם שו״ת מנחת אלעזר (ח״ד ס״ס נט). וע״ע בשו״ת משנה הלכות ח״ד (סי׳ רכה) ובס׳ עיוני הלכות (סי׳ כ׳). וע״ע במור וקציעה (סי׳ קלה) דאביו החכם צבי זי״ע היה עולה לקריאת כהן בביהכ״נ שהיה לו בביתו בב׳ וה׳ ובשבת במנחה. ומאידך עיין בשו״ת ארץ צבי ח״ב (סי׳ י׳) ושו״ת קנין תורה ח״ז (סי׳ ט״ו).

ואחר כל האמור נראה שבבית הכנסת שהגבאי יש לו כח ויכולת להעלות מי שיחפוץ ביקרו אפי׳ ללא תשלום, וגם אם הציבור יתקומם אינו יכול, כי הגבאי מחליט, א״כ כשמעלה כהן ראשון הזכות אינה אלא לגבאי בלבד, דהלא אין הציבור יכולים לעכב בעדו.

אבל יש בתי כנסת שהתאגדו הציבור והניחו כל אחד מכספו הפרטי ובנו בית הכנסת, ולכן אף שיש גבאי שאחראי אבל אין לו אפשרות לעשות הכל כרצונו, אלא צריך ליתן דין וחשבון מדוע מעדיף את פלוני על אלמוני, וכן אם הציבור יחליטו שהכהן יעלה בתשלום לא יוכל הגבאי לעשות כרצונו. נמצא שכעת שהכהן עולה ללא תשלום בעליה הראשונה, והגבאי שהחליט להעדיף את הכהן על פני אנשים אחרים, הוא על פי הסכמת הציבור ואך ורק ברשותם, ונמצא שלכל הציבור יש זכות במצות וקדשתו. כן נראה לענ״ד.

ב. אודות האם הציבור [או הגבאי] צריכים לכון לשם מצות וקדשתו, נראה לענ״ד שא״צ שיכוונו כולם במיוחד בכל פעם שמעלים הכהן, שהרי כל הסיבה שמעלים הכהן הראשון הוא מטעם וקדשתו, ולכן אין צריך לכוין כן בפירוש.

וע״ע במשנה ברורה (סי׳ ס׳ סק״י) בשם הרב חיי אדם (כלל ס״ח) דאע״ג דקיימא לן דמצוות צריכות כוונה ומצרכינן ליה לחזור ולעשות המצוה,

היינו במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה, כגון בתקיעה שהיתה להתלמד, או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדומה. אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר התפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אף על פי שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אף על פי שאינו מכוין. עכ"ל. ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת, אף על פי שלא כיון בפירוש יצא. אבל בסתמא בודאי לא יצא, כדאיתא בתוס' סוכה [דף ל"ט ע"א ד"ה עובר עי"ש]. וכ"ז לענין בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך ליזהר לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה. ע"ש.

ויה"ר שיזכה לעסוק בתורה מתוך נחת שלוה ושמחה, בהשקט מרגוע ובטחה. אמן.

בברכת התורה
יצחק מאזוז ס"ט

סימן עב

אם אסור להפריש בזמננו מעיסה על עיסה מחשש שמפריש מחדש על הישן

לכבוד ידיד נפש אשר מגדיל תורה ומאדיר, מעמיק ומחדש באופן נדיר, הרב **גמליאל ב"ר אלחנן הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה אם מותר להפריש חלה מעיסה על עיסה אחרת.

ואכן לכאורה יש מקום להמנע בזמננו להפריש מעיסה על עיסה אחרת, מחשש שמפריש מן החדש על הישן, וכבר נודע שהקמח מגיע לארץ ישראל מארצות שונות, ולעיתים ממקומות שמאחסנים לזמני חירום ואח"כ מוציאים לשיווק, ונמצא שיש חשש מצוי שהקמח מעורב בחדש וישן. [וקי"ל ביו"ד (סימן שכד ס"ח) שאין מפרישים מן החדש על הישן. ואפילו בדיעבד שהפריש מחדש על הישן, כתבו בחלת לחם (סי' ג' ס"ק נא) ודרך אמונה (הל' בכורים פ"ז ס"ק כז) שלא יצא בדיעבד].

אם איסור הפרשה מחדש על ישן הוא מדאורייתא או מדרבנן

א. וראשית יש לחקור אם איסור הפרשה מחדש על ישן הוא מדאורייתא או מדרבנן, דהנה מקור האיסור במסכת חלה (פ"ד מ"ד) דתנן, קב חדש וקב ישן שנשכו זה בזה, רבי ישמעאל אומר יטול מן האמצע, וחכמים אוסרים. הנוטל חלה מן הקב רבי עקיבא אומר חלה וחכמים אומרים אינה חלה. וכתב הרמב"ם בפיה"מ, לפי הכלל שקדם במסכת תרומות, אין מפרישין מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש.

ועי' בפירוש ריבמ"צ (חלה פ"ד מ"ד) שמבואר מדבריו דלרבי ישמעאל אין כלל איסור להפריש מחדש על הישן. ועי' בדברי הרה"ג המו"ל שם. ומ"מ לחכמים בודאי שאסרו בזה. ועי' בתוספות בבכורות שיובאו לקמן.

ומשמע מדברי הר"ש סירליאו (חלה פ"ד ה"ד) ובט"ז (סי' שכד סק"ח) שהוא מדאורייתא. והלבוש (סי' שכד ס"ח) כתב וז"ל: גבי תרומה יליף מקראי שאין תורמין מן החדש על הישן או להפך, וכן הדין בחלה שנקראת תרומה שאין מפרישין מתבואה חדשה על הישנה או איפכא. עכ"ל. וגם בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' תכ"ט) כתב מתחלה

בדעת הר"ש שהוא מדרבנן, ושוב העיר דבלבוש ובט"ז [סי' שכ"ד סק"ח] הנ"ל מוכח דמה"ת. ע"ש. וכ"ד עוד אחרונים, עיין בתורת הארץ (פ"ד ס"ק י"ט) בדעת הרמב"ם (פ"ה מהל' בכורים הי"ג והי"ד), ומעדני יו"ט (הל' חלה סי' יג אות מ') ובחלת לחם (סי' ג' סק"נ) ופתחא זוטא (סי' שכד ס"ק יז) ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח (ס"ס קז).

ומאידך דעת כמה פוסקים שאינו אלא מדרבנן, כ"כ בספר תרועת מלך (סי' כג סק"ז) ועוד, ויש שכתבו שכ"ד התוס' (בכורות יב: בתוד"ה כיון), עיין למהרי"ל דסקין בתורת אהל משה שם, ובס' מלא העומר (סי' שכד סק"ד וסי' שכו סק"ב) ובשו"ת אמרי יושר ח"א (סי' יב) ובספר תורת הארץ (סימן ה' אות כב). וע"ע להלן ע"ד התוס' בבכורות הנ"ל.

ואפילו לסוברים שהאיסור מדאורייתא, בזמננו שכל חיוב הפרשת חלה אינו אלא מדרבנן, וכמבואר בש"ע יו"ד (סימן שכב ס"ב): אין חייבים בחלה מן התורה אלא בארץ ישראל בלבד, שנאמר: והיה באכלכם מלחם הארץ (במדבר טו, יט), ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר בבואכם (במדבר טו, יח) ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם. לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל, אינה אלא מדבריהם. ולפ"ז יש להקל בספק כנ"ד.

ומאחר ובמציאות א"א לדעת מאיזו שנה הקמח, יש לומר ספיקא דרבנן לקולא.

אם אף מעיסה אחת שמעורב בה חדש וישן א"א להפריש מיניה וביה

ב. ועוד יש להעיר דלקושטא דמילתא אפילו מעיסה אחת שעשו מאריזה אחת של קמח, יתכן שמעורב בה קמח מחטים של כמה שנים, וצ"ע אם בעיסה אחת שמעורב בה חדש וישן מותר להפריש מאותה עיסה.

ולכאורה מפשטא דמתניתין (פ"ד מ"ד) דקתני קב חדש וקב ישן "שנשכו" זה בזה, י"ל דכל שנעשו עיסה אחת לא גזרו. וכ"כ הרמב"ן בהלכות חלה (דף לג ע"א) דמתני' מיירי בנשוך ולא בבלול.

ולכאורה כן מוכח נמי ממ"ש הרמב"ם (פ"ז מהלכות בכורים ה"ד): עיסת חדש אינה מצטרפת לשל ישן אע"פ שהן ממין אחד, כדי שלא יאמרו תורמין מן החדש על הישן, ולא יתרום מאמצע שתיהן אלא יביא עיסה אחרת חדש או ישן ויצטרף להם להשלים השיעור, בד"א בעיסה שנגעה בעיסה אחרת "אבל הבולל קמח חמשת המינין ועושה מהם עיסה אחת הרי חמשתן מצטרפין לשיעור עיסת חלה", כמו שביארנו. עכ"ל. ולכאורה פשט דבריו שמעיסה אחת אפשר להפריש מחדש על הישן. וכ"פ בחלת לחם (סי' ג' סי"ז).

אלא דמטעמא דאיסור חדש שאמרו בירושלמי משום שמא יאמרו שתורמים מן החדש על הישן, לכאו׳ אין לחלק בזה, דאף בעיסה אחת שבלול בה חדש וישן יש לאסור. ויש ליישב דבבלול קיל טפי משום שאינו ניכר החדש והישן שבו, ובכה״ג לא חששו שיבואו לטעות להפריש מן החדש על הישן. ולא החמירו אלא בשני עיסות שהם ניכרים.

ואכן ראיתי למהר״י קורקוס בפירושו ע״ד הרמב״ם דלא פשיטא ליה נ״ד, וכתב בזה ב׳ ביאורים בדעת הרמב״ם הנ״ל, ולביאור ראשון בחדש וישן אין מצטרף אפי׳ בבלל מעיסה אחת. חוזר רק על מה שאמר למעלה בה״ג איזה מינין אין מצטרפין, וקאמר דזה רק בנושך אבל בבולל כולן מצטרפין, אבל חדש וישן אין מצטרפין אפי׳ בבלול. וע״ע בתורת הארץ (פ״ד ס״ק כט). ועיין בדרך אמונה (ס״ק לד) שכתב, שכן גם דעת הרב משנה ראשונה (פ״ד דחלה מ״ד), וכתב עוד בבה״ל, דמ״ש בספר צפנת פענח (פ״ו מהלכות ערכין) בעיסת אורז מן הישן שנתנה לתוך עיסת חטים מן החדש, אם מצטרף, והנה שאלה זו יתכן רק אם נימא דמש״כ רבנו בסמוך דבבלול כולן מצטרפין לא קאי אחדש וישן. ע״ש.

ומ״מ דלהלכה יש לתפוס כדברי הרמב״ן המפורשים, שבעיסה אחת מצטרפים חדש וישן. וכן דעת עוד פוסקים.

אם שעת הגלגול קובעת לענין חדש וישן

ג. ונראה להוכיח שאין לומר דכיון שגלגול העיסה נעשה בשנה אחת, לענין חדש וישן יש לנו ללכת אחר שעת גלגול העיסה, שהרי אין חיוב חלה בעודה קמח, רק בשעת גלגול העיסה, וגם בשאר דיני חלה אזלינן אחר שעת גלגול, וא״כ לכאורה גם לענין חדש וישן יש מקום לומר דנקבע לפי שעת גלגול.

אולם מפורש בירושלמי (חלה פ״א ה״ג) איפכא, דהכי גרסינן התם, שמואל בר אבא בעי אי זה חדש וישן שבחלה, שתי שדות אחת הביאה שליש ואחת פחות משליש, לחלה אחת למעשרות שתים. [כלומר דאף תבואה שלא הביאה שליש חייבת בחלה, ונמצא שכבר קודם ר״ה נתחייבו ב׳ השדות בהפרשת חלה, ולכן מפריש חלה אחת על שתיהן. אולם לגבי מעשרות לא נתחייבה השדה השניה רק כשהביאה שליש אחר ר״ה, ולפיכך מפריש בנפרד על כל שדה]. אחת פחות משליש ואחת עשבים, לחלה שתים ולמעשרות אחת. אחת הביאה שליש ואחת עשבים, בין לחלה בין למעשרות שתים. ע״ש. ומבואר דמשיצאה מכלל עשבים קודם ר״ה, נתחייבה בחלה. וא״כ מפורש דאזלינן אחר הגידול, ולא אחר שעת גלגול העיסה.

ועיין בחלת לחם (סי׳ ג׳ סט"ז וס"ק נד) ששיעור הגידול הקובע לחלה הוא מזמן שיכולה התבואה לבוא לידי חימוץ, כי בירושלמי שם ילפי לה מפסח. ע"ש. והביאו במנחת שי על הלכות חלה ובספר דעת קדושים (ס"ק יח), וכתב (בשולי העמוד סק"ד) ליישב דברי התוס׳ בבכורות (יב:) שכתבו שיפריש על עיסת שביעית שחייבת בחלה, דיכול להפריש עליה מעיסה אחרת שאינה משביעית, ותמהו אחרונים רבים (ומכללם מהרי"ט אלגאזי בהלכות חלה אות ב׳ ד"ה ועוד קשה), דהא אין תורמין מן החדש על הישן, וכתב בטורי אבן (ר"ה טו. סד"ה פטורה) דגבי תרומה ליכא למימר הכי שיפריש מתבואה שאינה של שביעית על שביעית, שהרי זה מחדש על הישן, ותמוה היאך הונח לו דברי התוס׳, ולהנ"ל אתי שפיר דברי התוס׳, דלענין שביעית הוי ר"ה ג"כ בהבאת שליש למעשרות, כבר"ה (יב:) תבואה שהביאה שליש לפני ר"ה דשמינית, אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית. ולהנ"ל תבואה שיצאה מכלל עשבים לפני ר"ה דשביעית ואחר ר"ה הביאה שליש, יש לה דין עיסת שביעית אע"ג דלענין חלה הויא בת ששית. ומצי להפריש עליה מעיסה דתבואה שהביאה שליש לפני ר"ה דשביעית, שאין זו עיסת שביעית אלא בת שישית היא, בין לחלה בין לשביעית. ע"ש. ועי׳ בדרך אמונה (הל׳ בכורים פ"ז ס"ק כז) שכתב דתלוי בסמדר, שאחר שיצא התבואה קצת, אפי׳ קודם הבאת שליש, אין מפרישין מזה שיצא לפני ר"ה על זה שיצא אחר ר"ה. וכבר כתב כן החזו"א (קדשים בכורות סי׳ יז ס"ק יד) ועפ"ד הירושלמי (חלה פ"א ה"ג).

ועכ"פ מוכח מכל הנ"ל דלא אזלינן אחר שעת הגלגול, אלא אחר שעת הגידול. וכ"כ החזו"א (שביעית סי׳ ב׳ סק"ב ובגליונות על חידושי הגר"ח הלוי פ"א מהלכות תרומות הכ"ב) דמדין חדש וישן מוכח דאזלינן אף בחלה אחר הגידול. וע"ע בספר דבר שאול להגר"ש קוסובסקי (סוף סימן ב׳ וסימן ט׳ אות י׳ ד"ה ובירושלמי) ובחידושים וביאורים (סי׳ ד׳ סק"ג).

ושו"ר שגם בספר ניר על הירושלמי (חלה פ"ד ה"ב דף סל ע"ג) כתב, ליכא למימר דמותר להפריש חלה מן התורה מן החדש על הישן, כיון דחיובו תלוי בגלגול, ונתגלגלו שניהם בשנה אחת, משא"כ גבי תרומה, דאע"ג דהתם נמי בעודה במחובר לא חל עליה שם תרומה, ומ"מ תלוי שנתה בהבאת שליש. ודחה וכתב שא"א לומר כן, דהא אמר בפ"ק ה"ג לחלה שתים, ומשמע שאינו מפריש חלה מן החדש על הישן. ע"ש.

ויש להוסיף דהכי משמע מלישנא דמתני׳ והש"ע ושאר הפוסקים דנקטו קב של תבואה חדשה וקב של ישנה, אינם מצטרפים, ומדלא נקטו

עיסה רק תבואה, משמע דלא אזלינן אחר העיסה.

אלא דאכתי צ״ע אם היינו רק מדרבנן, דמדאורייתא אכן היה מקום לומר שמתחייב בעודה עיסה. וכן מצאתי בספר תרועת מלך להגר״י זוסמאנוביץ (סי׳ כג אות ו׳) שכתב דבחלה מחייב הלישה ואינו תלוי כלל בגידול בקרקע, וא״כ משנה זו על שנה אחרת היינו ג״כ לענין מה שנעשה לחם. ומה שאין מפרישין מקמח ישן על קמח חדש הוא רק מדרבנן. וכתב עוד לבאר בזה כוונת הירושלמי (פ״ד דחלה ה״ב) קב ישן וקב חדש אין מצטרף זע״ז, דאמר הירושלמי חדש וישן, מין אחד הוא אם אתה אומר מצטרף, אף הוא סבר שתורמין ומעשרין מזע״ז, ר״ל ג״כ דהא באמת ישן וחדש לגבי חלה כיון שלשו אותם יחד, לא הוי כלל חדש וישן, דלחם הארץ מחייב, רק אם תצרף ותעשה עיסה אחת יאמרו שוב שגם תורמין ומעשרין מזע״ז, וזה הרי אילו שתרומה ומעשר תליא בהך דמלחם הארץ, ולחם הארץ תרוייהו הם חדש, רק יש גזירה שיאמרו שכמו חלה כן תרומה. וכתב דהך דירושלמי (פ״א דחלה) דאמר דחדש וישן דחלה היינו אף תבואה שלא הביאה שליש לפני ר״ה הוי ישן, כיון דחלה לאו בשליש תליא מילתא, ע״כ צ״ל שהוא רק מדרבנן. ובזה ביאר ד׳ הרמב״ם (פ״ז מבכורים ה״ד) דעיסת חדש אינה מצטרפת לשל ישן אע״פ שהם ממין אחד, ולא יתרום באמצע שתיהן, אלא יביא עיסה אחרת חדש או ישן להשלים השיעור. ע״כ. דמיירי שרק ע״י צירופם יש חיוב חלה, ומדאורייתא נתחייב כיון דאזלינן אחר שעת גלגול, ורק מדרבנן אזלינן אחר שעת גידול התבואה, ולפיכך מביא עיסה אחרת ופוטר. וכתב עוד לבאר עפ״ז דברי הרב טורי אבן (ר״ה טו. סד״ה פטורה) דס״ל ג״כ דמדאורייתא אזלינן אחר שעת גלגול העיסה, וא״כ שפיר הקשו התוס׳ (בכורות יב:) שיפריש משאינו של שמיטה על שמיטה, כי מדאורייתא מהני, וא״כ על קרא איך רצה לומר דעיסת שביעית לא יחוייב בחלה משום לאכלה ולא לשריפה, הרי יכול מה״ת להפריש מישן על חדש שנעשה עתה לחם. עכת״ד.

אם יש הוכחה מפירות חו״ל שנכנסו לארץ ישראל

ד. והנה כתב הרמב״ם (פ״א מהלכות תרומות הכ״ב) דפירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבין בחלה, שנאמר שמה, שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חוצה לארץ, ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ חייבין במעשרות מדבריהם. וכ״פ מרן בש״ע יו״ד (סי׳ שלא סי״ב). וכתב הגאון חדרי דעה ע״ז, דנראה דלענין סדר השנים אין הולכים אחר שנים שגדלו, כיון שהיו פטורים בשעת גידולן, אלא אחר שנת המרוח, וכשהכניסן בא״י בשנת השמיטה דליכא

חיוב בא"י פטורים לגמרי. וע"ש מה שסיים.

אולם אין להוכיח מזה לנ"ד דכיון דחיוב הפרשת חלה אינו בזמן גידול החטים, שאז פטורה מחלה, אלא בשעת גלגול העיסה שאז חל חיוב הפרשת העיסה.

ונראה ברור לענ"ד דלא דמי לנ"ד, דהתם בשעת גידולם בחו"ל לא שייך בהם מעשרות, משא"כ בחטים ששייך בהם חיוב חלה, רק שמתחייבים למעשה בשעת גלגול העיסה. ובלאו הכי כמה פוסקים פליגי על הרב חדרי דעה הנ"ל, עיין בספר דרך אמונה (הלכות בכורים שם ס"ק רו) דלענין שנת המעשר נראה דאזלינן אחר הבאת שליש, אף שהיה בפטור, כדאיתא כעין זה בירושלמי מעשרות פ"ה ה"ב וכ"כ בתורת הארץ פ"ד סי' כ"ה. ועי' בחזו"א ערלה סי' א' סק"י. ע"ש.

אם בכל ספק חדש וישן יש להקל

ה. ולכאורה יש להוכיח להקל בספק חדש וישן, מדתנן בדמאי (פ"ה מ"ג) הלוקח מן הנחתום, מעשר מן החמה על הצוננת ומן הצוננת על החמה אפילו מטפוסין הרבה דברי ר"מ, רבי יהודה אוסר שאני אומר חטים של אמש היו משל אחד ושל היום היו משל אחר. ר' שמעון אוסר בתרומת מעשר ומתיר בחלה. וביאר הרמב"ם בפיה"מ, שר"י אוסר לעשות כן ואפילו היה הכל עשוי בדפוס אחד, מחשש שמא הלחם הזה מתבואה ישנה וזה מן החדשה, והכלל אצלינו אין מעשרין מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. והלכה כר' שמעון. ע"כ. וכ"פ הרמב"ם (פ"ו מהלכות ביכורים ה"א) דהלוקח מן הנחתום חייב בחלה ומפריש מן החמה על הצוננת ומן הצוננת על החמה אפילו מדפוסין הרבה. ומוכח דבספק חדש וישן היקלו להפריש מיניה וביה.

אולם שאר המפרשים ביארו דבמתני' חיישינן שמא כבר הפריש חלה מהמאפה, עיין בפי' הר"ש ושאר מפרשים.

וגם להרמב"ם צ"ע אם היקלו בספק שיש אפשרות גבוהה שמפריש מן החדש על הישן, כי הרב אור שמח שם כתב ע"ד הרמב"ם, משום דלא שכיח שיקח הנחתום מתבואה ישנה לאפותה, ורק במעשר דחשש זה דחדש וישן איכא גם בקונה תבואות או פירות מב"א הרבה, תו גזור גם בנחתום אפילו בדפוס אחד שמא זו ישינה וזו חדשה, אבל חלה דליכא חשש רק בנחתום, לא חייש, דנחתום כי אפי אפי לה תיכף שישיגה. ע"כ. ולפ"ז אפשר דלא היקלו בספק אלא היכא דלא שכיח איסורא, אך בשכיח איסורא איכא למיחש. ודו"ק.

מסקנא דדינא, מאחר ובמציאות א"א לברר מאיזו שנה הקמח, ויתכן שאפילו באותה האריזה עצמה יש קמח

מחטים משנה שעברה ומלפני שנתיים ושלוש שנים.

ועיין לעיל (אות ג׳) אם יש מקום לומר דמדאורייתא אזלינן אחר שעת גלגול העיסה וא״כ שפיר חשיבי מן החדש על החדש, ורק מדרבנן הלכו אחר שעת גידול העיסה.

ומצאתי שכבר עורר בנ״ד הגאון חלת לחם (סי׳ ג׳ ס״ק נד), וכתב, הנה מאד תמהתי זה כמה מה שלא ראיתי מדקדקים בזה בשום מקום בין חדש לישן שלא יפרישו מזע״ז, וסבור הייתי לומר דאיכא היכירא בין ישן לחדש, מ״מ בקמח פשיטה דליכא היכירא. ועוד הרי משנה שלימה שנינו (דמאי פ״ה מ״ז) התמרים שנכנסו לעיר ואמר אחד שלי חדש ושל חבירי ישן וכו׳, הרי דליכא היכירא. ואולי בחלת חו״ל דרבנן לא חיישינן מספיקא, ועדיין אני נבוך בזה, יש לחקור אחר זה אם אפשר. ע״כ.

ולדעת כמה פוסקים אין האיסור להפריש מן החדש על הישן אינו אלא מדרבנן, ואפילו לסוברים שהאיסור מדאורייתא, בזמננו שכל חיוב הפרשת חלה אינו אלא מדרבנן (וכמבואר בסימן שכב ס״ב), ועכ״פ בנ״ד כיון שא״א לברר, ספיקא דרבנן לקולא, וגם לעיל (אות ה׳) נתבאר דלהרמב״ם יש מקום לומר דבכל ספק בדין הפרשה מחדש על הישן יש להקל.

אולם אם מפריש מעיסה אחת מיניה וביה אין לחוש שמפריש מן החדש על הישן, שכבר נתבאר לעיל (אות ב׳) דבעיסה שמעורב בה חדש וישן, אין חשש, ודלא כהחולקים.

ומידי דברי בו אצרף עוד כמה הערות בדיני מצוות התלויות בארץ:

בירור הכרעת מרן בחיוב ערלה בפירות הצלף

נחלקו הראשונים בחיוב ערלה בא״י בפירות הצלף, וכתב מרן בב״י שהרי״ף והרמב״ם סתמו דבריהם שמותר לאכול בא״י הקפריסין, אך מרן בש״ע יו״ד (סי׳ רצד ס״ג) כתב: אביונות והתמרות [והקפריסין] של צלף חייבים בערלה. במה דברים אמורים, בארץ ישראל, אבל בחו״ל, האביונות חייבים ותמרות וקפריסין פטורים. ובאמת בש״ע דפו״ר ליתא תיבת קפריסין, אך הט״ז (סק״ב) ובאר הגולה ושלחן גבוה (סק״ט) הגיהו והוסיפו בדברי הש״ע תיבת קפריסין. [ועי׳ בש״ך (סק״ז) שכתב: קפריסין, והלבוש כתב שקפריסין פטורים, ולא נהירא דמוכח להדיא בש״ס (ברכות לו.) דמאן דמחייב בתמרות, כ״ש בקפריסין דהוין טפי פרי מתמרות, אלא איפכא מסתבר, דלא הוצרך לומר ברישא דחייבים, דכ״ש הוא מתמרות, ופירוש אביונות ותמרות וקפריסין. ע״ש. ודו״ק]. וא״כ לכאו׳ הו״ל למרן לפסוק כדברי שני עמודי ההוראה, וביחוד דבהלכות זרעים

טפי פוסק כהרמב"ם. ואכן הפר"ח (סי' רב ס"ו) פסק כדברי הרי"ף והרמב"ם, והביא דבריו הגרע"ק איגר בהגהותיו ליו"ד שם. ועיין בשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סי' א' אות ד') שהבאתי בשם כמה אחרונים שבדינים שאינם מפורשים בדברי עמודי ההוראה, אין הכרח שמרן יפסוק כדבריהם. ולפ"ז אף הכא ניחא. ואכן בדעת הרי"ף גופיה, עי' בב"י שם שהביא דברי ר' יונה (ד"ה ותימה) שאף הרי"ף לא התיר בא"י. ע"ש. והתחבטו אחרונים רבים בדעת הרי"ף. ועי' בביאור הגר"א (ס"ק יא) שביאר מקור דברי הרמב"ם. ושוב מצאתי למרן החיד"א בברכי יוסף א"ח (סי' רב סק"ו) שנרגש ג"כ בקושיין, וכתב, הגם דלפי האמור הרי"ף והרמב"ם שוין, וכללא כייל מרן (בהקדמה לשו"ע) דבאשר שנים מכל עמודי ההוראה בדעת אחד פוסק כמותם, עם כל זה פסק מרן בי"ד סי' רצ"ד כדעת הרא"ש, משום דדעת הרי"ף אינו מבואר בהחלט, והרי ר' יונה נקיט בדעת הרי"ף איפכא, ומשו"ה פסק כהרא"ש לחומרא דבח"ל דוקא אוכל הקפרסין. וגבי ברכה פסק הש"ע לחשוש דלאו פרי עץ הוא, וברכתו אדמה. ע"ש. כל קבל דנא, יש מקום לומר שבכוונה תחלה השמיט מרן הש"ע תיבת קפריסין. ועפ"ד הרי"ף והרמב"ם הנ"ל. ולענין ברכה, אף שלכתחלה יש לברך על הקפריסין בורא פרי האדמה כמ"ש מרן בש"ע (סי' רב ס"ו), מ"מ בדיעבד שבירך בורא פרי העץ יצא ידי חובה. וכמ"ש כמה אחרונים. וכ"כ בס' הלכה ברורה (סי' רב סכ"ב ושעה"צ ס"ק עג). ועיין בקובץ תנובות שדה (גליון יז עמ' ל' וגליון יח עמ' כט) שכתב שהש"ע מספקא ליה בדין קפריסין, ומש"ה השמיטו. וסיים שלמעשה בדיעבד אם בירך על קפריסין בורא פרי העץ יצא ידי חובה מספק, ולענין מעשרות יש לעשר ללא ברכה. ע"ע. ועי' בס' אוצר התשובות (סק"ב) שהביא מהשאילתות (ס"ס ק') שכתב ששותא [תמרות] אינו פרי לכו"ע, ודוקא לענין מעשר נחלקו בו ר"א ור"ע, ובהעמק שאלה (שם אות כב) כתב שחולק על תר"י שסוברים שלר"א גם התמרות חייבים בערלה, והט"ז ובאר הגולה שהגיהו בטור תיבת "קפריסין", לא ראו דברי השאילתות. וקרוב להגיה: "אביונות וקפריסין חייבין בערלה בא"י, אבל בחו"ל אביונות חייבין ותמרות וקפריסין פטורין". ע"ע. ויש להעיר עוד בזה.

טעם הכרעת מרן בדין נטע רבעי בחו"ל היפך עמודי ההוראה ורוב הראשונים

צ"ע טעם הכרעת מרן בדין נטע רבעי

אם נוהג בחו"ל, שהביא מרן בב"י שדעת ר"י הזקן שנוהג בחו"ל בכל האילנות, ודעת הרמב"ם (פ"י מהל' מאכ"א הט"ו) שאין נטע רבעי נוהג בחו"ל, ודעת בעל השאלתות ומקצת הגאונים והתוס' והרז"ה והרמב"ן

והרשב״א והרא״ש והר״ן שאינו נוהג בחו״ל אלא בכרם ולא בשאר אילנות. ומרן בש״ע יו״ד (סי׳ רצד ס״ז) פסק בזה״ל: דין נטע רבעי נוהג אף בחו״ל. ויש מי שאומר שאינו נוהג אלא בארץ אבל בחו״ל פירות הבאים אחר שעברו שני ערלה מותרים בלא פדיון. וכ׳ הרמ״א, הגה וי״א שאינו נוהג בחו״ל אלא רק בכרם ולא בשאר אילנות. ע״כ. ומבואר שמרן סתם שנטע רבעי נוהג בחו״ל בכל האילנות, היפך שני עמודי ההוראה הרמב״ם והרא״ש ורוב הראשונים שכולם שוים לטובה שאין דין נטע רבעי בשאר האילנות (מלבד כרם דפליגי). [ועי׳ בשו״ת שאילת יעב״ץ סי׳ יט, כ׳]. ועיין למהריק״ש שכתב שנפל ט״ס בש״ע וצ״ל כרם רבעי נוהג אף בחו״ל. ע״ש. אמנם מדברי הרמ״א מוכח שגרס בש״ע כפי שהוא לפנינו, דאם איתא כגירסת מהריק״ש, לא היה מוסיף ע״ד מרן מידי. ואכתי צ״ב טעם ההכרעה להחמיר. ולכאו׳ היה נראה לתרץ שכיון שיכול להחמיר בנקל, לפיכך החמיר בזה מרן, אלא שקשה ע״ז מדין יציאה מבית הכנסת מפתח אחר שנכנס בו, דבמגלה (כט.) איתא, אין עושין בית הכנסת קפנדריא. מאי קפנדריא, אמר רבא: קפנדריא כשמה. מאי כשמה, כמאן דאמר: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. אמר רבי אבהו: אם היה שביל מעיקרא מותר. אמר רב נחמן בר יצחק: הנכנס על מנת שלא לעשות קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא. ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, שנאמר: ובבוא עם הארץ לפני ה׳ במועדים הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער נגב. ולפ״ז אין מצוה לעשות קפנדריא, רק שמותר לעשות קפנדריא. וכן פסק הרמב״ם (פי״א מהלכות תפלה ונשיאת כפים ה״י): מי שנכנס להתפלל או לקרות, מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך. ומרן בב״י (סי׳ קנא) כתב שהרי״ף ג״כ לא גרס מצוה. ובאמת הרי״ף בברכות (ט׳ ע״ב) השמיט הך מימרא, וכתב: נכנס לבהכ״נ על מנת שלא לעשות קפנדריא, מותר לעשות קפנדריא. וכתב עוד מרן בב״י, שהרא״ש (סי׳ ט׳) [הר״ן בחידושיו] גרסו, מצוה לעשות קפנדריא. וכן גירסת עוד ראשונים. וכ״כ הטור או״ח (סי׳ קנא), כשנכנס בה להתפלל, מצוה למי שנכנס בפתח זה לצאת בפתח אחרת. ופסק מרן בשלחן ערוך (סי׳ קנא ס״ה): כשנכנס בו להתפלל, מותר למי שנכנס בפתח זה לצאת בפתח אחר. ומבואר דדעת הש״ע שאין בזה מצוה. וכ״כ הרב עולת תמיד (סק״ג) ועוד אחרונים בדעתו. ועיין בנחלת צבי (סי׳ קנא סק״ה) שכתב ע״ד הש״ע שהוא ״מותר״ (ואין מצוה): על פי גירסת הרי״ף [עי׳ ברכות מה ע״א] והרמב״ם [תפלה פי״א ה״י] ואגודה [מגילה סי׳ מב], אבל גירסת הרא״ש [שם פ״ד סי׳ ט] והטור והר״ן [שם] מצוה לעשות קפנדריא.

ובפרק הרואה [ברכות סב ע"א] הוא להיפך וגירסת הרא"ש [שם סי' כט] מותר וגירסת הרי"ף [שם] מצוה. והר"ב ש"ע כתב כגירסת הרמב"ם. ולענ"ד יש להביא קצת ראייה להרמב"ם ממה שאיתא שם (דף כ"ז ע"ב) אמר ר"א מימי לא עשיתי קפנדריא, משמע אפילו כשבא להתפלל, ואם היה מצוה א"כ איך לא עשה ר"א המצוה. וע"ש. אמנם כמה אחרונים חששו לדברי הפוסקים שזה מצוה, כ"כ הרב מגן גבורים (סק"ט). ועוד. וכן הגר"א בביאורו כתב, העיקר כמ"ש ברא"ש וטור מצוה, וכמ"ש בקרא להדיא שם. ועיין מ"א. ע"כ. וכ"פ הרב בן איש חי (ש"א פ' ויקרא ס"ט). וכן המשנ"ב (ס"ק כא) כתב ע"ד הש"ע, צ"ל מצוה למי שנכנס, והביא בשם הר"ן בחידושיו הטעם, כדי שיהיה נראה כמחבב. ומאחר ודעת שני עמודי ההוראה הרי"ף והרמב"ם שאין בזה מצוה, וכן דעת מרן הש"ע, כן העיקר להלכה. ולתירוץ הנ"ל שמחמת שאפשר לפדות בנקל מטע"ז החמיר מרן היפך עמודי ההוראה, לכאורה יש להעיר דא"כ אף בדין יציאה מפתח אחר מבית הכנסת היה למרן להביא דברי הסוברים שיש בזה מצוה. ושמא פעמים שיש טירחה לעקם דרכו לצאת מפתח אחר. אך סוף סוף אף לרא"ש אין בזה חיוב רק מצוה. ועכ"פ אכתי קשה שבכל כך הרבה דינים בש"ע אפשר להחמיר בנקל, ואעפ"כ מרן מיקל, והלא הכא זה נגד רוב מנין ורוב בנין מהראשונים ומרן חשש למחמירים. ובספרי הקטן שו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סי' א') הבאתי שבמקומות רבים מרן הש"ע לא פסק כעמודי ההוראה, והארכתי לבאר טעמו של מרן, שכל דבריו סולת נקיה. ושם נתבאר שבדין התלוי בגירסא בגמרא אין הכרח לפסוק כעמודי ההוראה, ולפ"ז שמא יש ליישב טעם הכרעת מרן בדין יציאה מפתח אחר בבית הכנסת. ובנ"ד, עכ"פ יש לחוש לענין הברכה שלא לברך על פדיון נטע רבעי בחו"ל, וכמו שפסק הש"ך. וכ"פ מרן מלכא הגר"ע יוסף בשו"ת יבי"א ח"י (חיו"ד סי' לה), וכ' שאפשר דס"ל למרן שכיון שאפשר בנקל לפדות הרבעי בפרוטה הוי כדשיל"מ, ולכן החמיר. וצ"ע. והעלה לדינא שלספרדים יש לפדות את הפירות, אך הפדיון יהיה בלי ברכה מפני שרוה"פ חולקים ע"ז. ע"ש. וע"ע בס' עץ השדה (עמ' תיא).

ביאור דברי הש"ע בסימן רצד ס"ד באופן מנין שנות ערלה

לענין כיצד מונים שנות ערלה, כתב מרן בש"ע יו"ד (סי' רצד ס"ד) ג' שנים הללו אינם נמנים מיום ליום, אלא הולכים בהם אחר שנות העולם שהוא מתחיל מתשרי. ופעמים שאינו אלא שתי שנים ומ"ד יום, ופעמים שהם יתרים על ג' שנים. כיצד, נטע מקודם ט"ז באב, שנשאר עדיין מ"ד יום עד ר"ח תשרי, כיון שהגיע ר"ח תשרי עלתה לה שנה ומונה עוד שתי שנים. ואם נטע ביום ט"ז, ומיום ט"ז ואילך,

מונה מראש חדש תשרי הבא ג׳ שנים שלמים. ולאחר ר״ח תשרי של שנה רביעית, כל הפירות שיחנטו בו קודם ט״ו בשבט יש להם ג״כ דין ערלה, אע״פ שנגמרים אח״כ. ע״כ. לפו״ר יש מקום להבין שהכוונה שבכל נטיעה יש להמתין עד ט״ו בשבט, וזה ודאי אינו כמבואר לקמן (ס״ה): הא דאמרינן שלאחר ר״ח תשרי של שנה רביעית כל הפירות שחנטו קודם ט״ו בשבט יש להם ג״כ דין ערלה, אע״פ שנגמרים אח״כ, דוקא בנטיעה שהקלנו עליה בתחלתה, שכיון שעברו עליה מ״ד יום עלתה לה שנה, לפיכך החמרנו עליה בסופה, הלא״ה לא. וי״א דלא שנא. ע״כ. הא קמן שסתם להקל. ועי׳ בס׳ קדושת הארץ (ערלה פ״י הערה ו׳) שג״כ נתקשה בזה. ואכן הטור כתב: נטע קודם ט״ז באב וכו׳ ולאחר ראש חדש תשרי של שנה רביעית, כל הפירות שיחנטו בו קודם ט״ו בשבט, יש להם ג״כ דין ערלה אף שנגמרים אח״כ, לא שנא היו ג׳ שנים שלימים ערלה, כגון שנטע משש עשר באב ואילך, לא שנא היו מקוטעים כגון שנטע מקודם י״ו באב. ע״ש. ובהדיא סתם כדעת הרז״ה, וכמ״ש מרן בב״י, אך הש״ע שסתם להקל בנטיעה שלא היקלנו בתחלתה, לא היה לו לכתוב כדברי הטור. (וגם מ״ש מרן בתחלת ס״ד: ״פעמים שאינו אלא שתי שנים ומ״ד יום״, ולכאורה הרי לעולם בעינן עוד ארבע ומחצה חודשים עד ט״ו בשבט. ופשוט שצ״ל דהיינו לעיקר שנות ערלה). ובאמת שמקור דברי מרן מהברייתא (ר״ה ט:) אחד הנוטע וכו׳ ערב שביעית ל״י לפני ר״ה, עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית, פחות מל״י לפני ר״ה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית. ופירות נטיעה זו אסורים עד ט״ו לשבט. ועל ברייתא זו נחלקו הראשונים, אם הסיפא חוזר דוקא על הרישא דפירות שהיקלנו בתחלתן או לאו, ומרן העתיק בתחלה דברי הברייתא, ואח״כ פירוש הראשונים עליה. ולכן למסקנא מ״ש בש״ע ״ולאחר ר״ח תשרי של שנה רביעית״ וכו׳, חוזר על הרישא דפירות שהיקלנו בתחלתה.

ולענין דינא, הרב חכמת אדם (שער משפטי הארץ פ״ו ס״ז) פסק כשיטת היש אומרים, שבכל אופן יש להמתין עד ט״ו בשבט. וכ״כ החזו״א (דיני ערלה סי׳ יב אות ה׳), שבארץ ישראל יש להחמיר כדעת הי״א, שהיא דעת הרז״ה כיון שהר״ן והטור דבתראי נינהו נקטו לחומרא, וגם הרא״ש הביא פלוגתתן ולא הכריע, והדבר נשאר ספק בדאורייתא, ואף שלדעת הפוסקים דלא קדשה לעתיד לבוא, גם בזה״ז דין ערלת א״י כערלת חו״ל, מ״מ לא היקלו בספיקא, דמדרבנן יש להחמיר בספיקא. ע״ש. אך סתמות הש״ע להקל, וכן דעת רוב הראשונים (עי׳ בס׳ אוצר התשובות

ח"ג עמ' צז שמנה ראשונים רבים כשיטה זו). וכ"פ מרן הגר"ע יוסף במאור ישראל ח"א (ר"ה י.) ובחזו"ע ברכות (עמ' טו), וצירף מ"ש במשנה למלך (פ"י מהל' מאכ"א הי"א) שכשם שתרו"מ בזה"ז מדרבנן, כך גם ערלה מדרבנן, ואף בא"י ספק ערלה מותר. ויש לציין שאף שמרן בב"י כתב בשם הרא"ש דהאידנא אין חנטה בשום אילן עד ט"ו בשבט, ולכן אין נזהרים בערלה אלא ג' שנים. ע"כ. אולם בזמננו ידוע שפרי הלימון חונט כמה פעמים בשנה, ואחת הפעמים בין ראש השנה לט"ו בשבט. וכן פרי השסק. (ועי' בקובץ תנובות שדה גליון טז עמ' מט על פרי השסק).

סימן עג

גדר דין הפירות הנמכרים בחנויות בזמננו בהשגחת הרבנות

לכבוד הגאון רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א
שלום וכל טוב סלה

על דבר השאלה בגדר דין הפירות הנמכרים בחנויות בזמננו בהשגחת הרבנות, אם דינם כדמאי או גרועים מדמאי או לאידך גיסא עדיפים מדמאי.

והנה משאלה זו נפק"מ לג' דינים, לענין להתנות שיעשר מהם בשבת כשמתארח אצל חבירו, ולענין להפריש מהם בבין השמשות, ולענין טלטולם בשבת. דבמסכת דמאי (פ"ז משנה א) איתא, המזמין את חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות, אומר מערב שבת מה שאני עתיד להפריש מחר הרי הוא מעשר. ובירושלמי (שם הלכה א), אמר רבי יוחנן מתניתין בדמאי, הא בודאי לא. מה בין דמאי ומה בין ודאי, דמאי אדם מתנה על דבר שאינו ברשותו. ודאי, אין אדם מתנה אלא על דבר שברשותו. וכ"פ הרמב"ם (פ"ט מהלכות מעשר ה"ז). וכ"כ בספר כפתור ופרח (פרק לח, בדפו"ח ח"ב עמ' שפב), והוסיף שאף אם עדיין לא הזמינו שום אדם מערב שבת, אלא שסבור שלמחר ביום השבת יוזמן אצל אדם שאינו נאמן על המעשרות, רשאי להתנות מערב שבת על מי שיזמינו מחר. וכ"כ בספר פאת השלחן (סי' יד ס"ק יז). וכ"כ בשו"ת שמע שלמה ח"א (חיו"ד סי' י'). ועי' בשו"ת אבני ישפה ח"ב (סי' לו) שרשאי למנות האורח שליח שיתנה עבורו, ואפילו לא ימנה בפירוש שליח, ומועיל שנותן רשות מע"ש לעשר. ושכן מוכח בתוספתא (תרומות פ"א ה"ט). ובספר קריינא דאיגרתא (סי' קלב) כתב להקל ע"י שליח בשעה"ד. ע"ש. וע"ע בחזו"א (מעשרות סי' ז סוף ס"ק טו). ולגבי הפירות המצויים בשוק בזמננו בהשגחת הרבנות, הנה מפקחי הכשרות מטעם הרבנות הראשית עורכים הפרשת תרומות ומעשרות לפירות המשווקים בחנויות, אולם יש חשש שאין כל הפירות מעושרים מאחר ורבים מערימים ומבריחים פירות שאינם מעושרים, לפיכך רבים אינן סומכים על

ההפרשה של הרבנות, ומקפידים לקנות פירות וירקות מחנויות בכשרות בד"ץ מהודרת. ולפי דברי החזון איש (דמאי סי' טו אות ד') הפירות שבזמננו גרועים מדמאי, מאחר ובדמאי רוב עמי הארץ מעשרים הם, אבל בזמננו לא ברור שיש רוב פירות מעושרים. ולפ"ז אף אין לעשר עליהם כשאינם ברשותו. וכ"כ בנ"ד הגרי"י קנייבסקי במכתבו הנדפס בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ח"א (סי' מב). וכן דעת הגרי"ש אלישיב בתשובתו שם. וכ"כ בספר דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ס"ק סג) שבזמננו אין לנו דמאי, לכן אי אפשר להתנות אא"כ הפירות ברשותו. וכ"כ בספר הלכות שבת בשבת (ח"ב פרק יח סמ"א). עש"ב. אולם יש להעיר שבזמננו לא ברור שאין רוב מעשרים, וגם יש ספק שמא גדלו אצל גוי, או שגמר המלאכה נעשה ע"י גוי, וגם שמא גדלו הפירות במקומות הפטורים מתרומות ומעשרות. ולכן מכל הספיקות הללו שפיר יש להקל שדינם לכל הפחות כדמאי. וגדולה מזו כתב בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' ל, וע"ע שם במהדו"ח ממילואים מכת"י) ובחזו"ע (תרו"מ עמ' קלה) שאין צריך כלל להפריש תרומות ומעשרות מהפירות הנמכרים בשוק בזמננו. מחמת הספיקות הנ"ל. ורק מהיות טוב כתב בעמ' קמ שנכון להחמיר ממידת חסידות לעשרם. ע"ש. אולם גם אם לא נקל שלא להפריש כלל, וכך כמדומני נוהגים רוב ככל הציבור להפריש מעשרות (אא"כ קונים בכשרות בד"ץ מהודרת), מ"מ יש להקל בהם כמו דמאי לטלטלם בשבת. וגם לפיה"א נראה שרשאי לעשר עליהם על ידי תנאי מערב שבת אף שאינם ברשותו, וכדין דמאי. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ב (ס"פ טז בהערה), שאמנם יש לדון אם ההיתר רק בדמאי שרוב עמי הארץ מעשרין הם אך בפירות ספק מעושרים א"א להתנות, או שמא כל שאינו ודאי טבל מותר להתנות. מ"מ בפירות המצויים בזמננו במקומות שהרבנות מעשרת, חשיב חזקתם מעושרים, ואף שנהגו לעשרם, אפשר להתנות עליהם משום דעדיפי מדמאי, ואפשר להתנות ע"ז אע"פ שאינם שלו. ע"ש. וגם בספר מנוחת אהבה ח"ג (פכ"ד סל"ח) ובשו"ת תפלה למשה ח"ז (סי' מב) כתב שיש להקל ע"י שיתנה על הפירות שברשותו ויכלול בתנאי את פירות חבירו. דבכה"ג איתא בירושלמי (פ"ז דדמאי ה"א) דמועיל גם פירות טבל של חבירו, דמיגו דמהני התנאי לפירות שלו, מהני גם לפירות חבירו. ואע"ג דדברי הירושלמי לא הובאו להלכה ברמב"ם, ומסתימת לשונו (פ"ט מהלכות מעשר ה"ז) משמע שבשום

אופן לא מהני בשל חבירו, מ״מ הואיל ואין זה ברור, ואדרבה מלשון הכפתור ופרח (ח״ב פרק לח) בהעתקת הירושלמי (פ״ז דדמאי ה״א), משמע שגם בספק מעושרין מועיל תנאי לפירות חבירו, וז״ל: ירושלמי, אריו״ח מתני׳ ״בספק״, הא בודאי לא. עכ״ל. (ובירושלמי שלפנינו הנוסח: מתני׳ ״בדמאי״). לכן נראה להקל בדרבנן, ויכלול בתנאי פירות חבירו, והוי כעין ס״ס בדרבנן. ומה עוד שאפשר שרוב הפירות שבשוק מעושרין. ועוד שיש מהם שבאים ממקומות שפטורים כלל מתרומות ומעשרות. ע״ש. ומכל מקום בעיקר ההוכחה מגירסת הירושלמי שהובאה בספר כפתור ופרח, יש להעיר שאף הר״ש (רפ״ז דדמאי) גרס כן, ואעפ״כ פירש הר״ש שספק היינו דמאי. ולפ״ז אין הכרח שבכלל זה כל ספק טבל. ודו״ק.

ולענין אם מותר להפריש בבין השמשות מהפירות הנמכרים בשוק בהשגחת הרבנות, כדין פירות דמאי, עיין בשו״ת אור לציון ח״ב (פט״ז סי״א בהערה) שכתב להקל. ועיין בספר מנוחת אהבה ח״א (פ״ה הערה ל) שכתב להחמיר בזה, כי בזמן הזה אין רוב מעשרין וכמ״ש החזו״א (דמאי סי׳ טו אות ד), ולכן לא חשיב דמאי שמותר לעשרו בבין השמשות. ואע״פ שמידי ספק לא יצאנו כי יש פירות שמעשרים הרבנות, מ״מ כל שאין ברור לנו שרוב הפירות מעושרים, אכתי חשוב תיקון. ע״ש. וכ״כ מרנא הראשון לציון בספר הלכה ברורה (סי׳ רסא ס״ט). ולפיה״א נראה שא״צ להחמיר כ״כ דמאחר ומעיקר הדין אין חיוב להפריש, יש להקל לעשר בבין השמשות, דלא גרע מדמאי. וכ״פ מרן ראש הישיבה הגר״מ מאזוז הכ״מ בשיעורו הנדפס בבית נאמן (גליון של״א לך לך תשפ״ג אות י״ט, כ׳). ונפק״מ בכל זה גם לענין טלטול פירות הנמכרים בשוק בזמננו, שמותר לטלטל פירות דמאי (כמ״ש בשבת קכו: והרמב״ם פכ״ה מהלכות שבת הי״ט), ולפ״ד הסוברים שדין הפירות בזמננו חמור מדמאי אין להקל לטלטלם בשבת. וכ״כ בספר הלכות שבת בשבת ח״ב (פ״כ הערה צט עמוד רכב) ושכן דעת הגרי״ש אלישיב. ולפי האמור נראה שדינם לכל הפחות כדמאי.

ומאחר ואיירינן בענין זה, אצרף כמה מדיני דיני הפרשת חלה ותרומות ומעשרות בשבת וביום טוב, אשר כמה מהם נוגעים לדיון הנ״ל:

דיני הפרשת חלה ותרומות ומעשרות בשבת וביום טוב

הפרשת תרומות ומעשרות וחילול מעשר

א. אין מפרישין תרומות ומעשרות בשבת וביום טוב[א]. ואף אין לקרות בשבת שם מעשר על הפירות, אף שאינו מפריש ממש[ב]. וכן אין לחלל בשבת מעשר שני ונטע רבעי[ג].

הפרשה מפירות בהשגחת כשרות מוסמכת

ב. יש נוהגים להפריש תרומות ומעשרות מכל הפירות והירקות,

א. כן איתא בביצה (לו:) ובתורת כהנים (פ' אחרי מות, פרק ז אות ט'). וכן מבואר בכמה דוכתי בש"ס שאין תקנה לטבל בשבת, במתני' מסכת תרומות (פ"ב מ"ג) ובגמ' שבת (מג. קנד:) וביצה (יז:) וגיטין (נד.). וכן פסקו הרמב"ם (פכ"ג מהלכות שבת ה"ט) ובטור ובשלחן ערוך (סי' שלט ס"ד, סי' תקכד ס"א). ואף דמאי אין מעשרין בשבת, כדמוכח במתניתין (שבת לד.) ובש"ע (סי' רסא ס"א) דדוקא בספק חשיכה מותר לעשר את הדמאי. וכ"כ התוספות בגיטין (לא. סוד"ה במחשבה) והר"ש (רפ"ז דדמאי). וכן הוכיחו בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' קג) ובשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' ל' ד"ה ותדע). וכ"כ בערך השלחן (סי' רסא סק"ב), עש"ב שהוכיח כן מכמה דוכתי. וכ"כ בביאור הגר"א יו"ד (סי' שלא סוף ס"ק צב). וע"ע לרבנו אשתורי הפרחי בספר כפתור ופרח (ס"פ לח). ובטעם האיסור לעשר בשבת, משום דדומה למתקן ובטעמים נוספים, עיין רש"י (ביצה דף ט. ד"ה אוכל) ובדברי הרמב"ם (פכ"ג מהלכות שבת הי"ד) ובמאירי (ביצה דף ג: ד"ה כל) ובמגן אברהם (סי' שלט סק"ז) ובשו"ת מהרלב"ח (סי' טז) ובצל"ח (ביצה י: יב:) ובשו"ת אבני נזר (חאו"ח סי' תי"ח אות ט"ז) ובחיי אדם (כלל ל"ח סעי' ו') ובמשנה ברורה (סי' שלט ס"ק כ"ה) ובמרחשת ח"א (סי' י' ענף ג' סק"ג) ובשו"ת אמרי יושר ח"ב (סי' צו) ובחזון יחזקאל (ביצה פ"ד ה"ג) ובקהלות יעקב (ביצה סי' ו') ובשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' לח) ובשו"ת ציץ אליעזר ח"א (סי' יב) ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ב (סי' קלט).

ב. כ"כ הר"ש (דמאי פ"ז מ"ד). וכן הביאו למעשה בספר דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ס"ק נד).

ג. תורת כהנים (פ' אחרי מות, פרק ז אות ט'). ואמנם רש"י במסכת עירובין (לא סע"א) כתב שיכול לפדות מעשר שני והקדש בשבת. ועיין בספר יצחק ירנן (פ"ח מהלכות שופר ה"ב) ובשו"ת מהרי ברונא (סי' קכא). ועיין רש"י בביצה (כז: ד"ה בבהמת קדשים). אולם כן מבואר בהדיא בתוספות רי"ד (שבת קמב. ד"ה רשב"א) שאסור לפדות הקדש ומעשר שני בשבת. ולכאורה כן מוכח אף במשנה שבת (ר"פ יז) מפנין מעשר שני והקדש שנפדו (שראויים לאכילה), ואין מפנין מעשר שני והקדש שלא נפדו. ואם איתא שמותר לפדותם בשבת, יפדה ויפנה. וכן משמע בעירובין (לא:). וכ"פ בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' רצא אות כא, כב) ובס' דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ציון הלכה ס"ק צב. וע"ע פ"ה מהלכות מעשר שני הי"ב ס"ק עג ושעה"צ ס"ק קה, ובביאוה"ל ד"ה הפודה).

אף שנקנו מחנויות בהשגחות להפריש מערב שבת, מותרים להפריש מהודרות[ד]. והנוהגים כן, אם שכחו בשבת[ה].

ד. כ"כ בשו"ת ישא יוסף ח"ב (זרעים ח"א סי' כה) בשם הגרי"ש אלישיב שראוי לחזור ולהפריש בבית. ע"ש. וכ"כ בס' דרך אמונה (פ"ט מהל' מעשר סק"י, פי"ד ס"א בביאוה"ל סוד"ה הלוקח), לפי שהנסיון מוכיח שכמה פעמים קורה תקלות אף במקום שיש השגחה מעולה. ובפרט אם בעה"ב אינו יר"ש, ורק סומכין על המשגיח. אא"כ יודעים בבירור שנתעשר. ע"ש. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ג (סי' שמז) שכתב, חמי שאל את החזו"א זצ"ל, כשיש הכשר מעולה אם יפריש עוד פעם בביתו, והשיב שהנהגה טובה היא תמיד להפריש בבית, שיתרגל להפריש תמיד. אבל מדברי השואל ניכר שלדעתו הדבר גובל ח"ו בבל תשחית. ולכן אבאר שמעיקר הדין יש מקום להחמיר לעצמו כן. ואף בהכשר מעולה אין המפריש עובר באיסור בל תשחית. ויש לזה עוד טעמים, ויש חששות בהפרשה אף בהכשר כיון שהשליחות לועדת הכשרות ממומר ואולי לא מועיל כלל, אבל אם חרדי קונה הפירות שפיר יכול להפריש, וכן יש עוד חשש מצוי כשיש הרבה פירות לתקן שמפרישים ממקומות של עולי מצרים על עולי בבל ואולי לא מועיל. סוף דבר קשה לקיים מצוות התלויות בארץ, ומ"מ אנו מהדרין ומשתדלים לצאת ככל האפשר שתהא עם כל ההידורים, ולכן המוסיף להפריש בביתו תע"ב. ועכשיו רוב התוצרת בשוק היא מיהודים מקיבוצים, וחלק ניכר הם כופרים ואפילו מגדלי חזיר ר"ל, ולכן אני מסיים, אף שכוונתו לטובה יהא ברור שטועה, ובחנם צועק על המהדרין ליזהר להפריש בבית, ובדברינו נתבאר שיש לזה הידור, ואולי אפילו צורך ממש. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (ס"ס קעב) שכתב, תקנת ההפרשה שעושים מכבר בתי דינים בירושלים חי וקיים, אף על פי שהכל מודים שיש עוד דרך עדיף מזה כהפרשת יחידים שביכלתם להפריש משלהם ממש. ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' קט) שכתב, בענין המהדר ומפריש תרומות ומעשרות בביתו מטעם חשש של תורם מדמאי על דמאי, ויש מהמהדרים כשקונים פירות מהשוק כשהם ספק טבלים, שמעשרים כל פרי ופרי בפני עצמו, או לכה"פ מכל שק בפ"ע, וכן ענבים מכל תיבה בפ"ע תע"ב. ומ"מ אין להחמיר ע"ע כשבא לבית חבירו על שמחה וכיו"ב מלאכול פירותיהם וכיו"ב, אם נודע שקונה מהחנויות שמעשרים כפי הנהוג עפ"י ועד הכשרות, מכל הטעמים הנ"ל. ע"ש. ואף שיש עוד להאריך בזה, אכמ"ל כעת, ומעיקר הדין עד אחד נאמן באיסורים וראוי לסמוך ע"ז מעיקרא דדינא, והכי חזינן לרבים מהת"ח והחסידים ואנשי מעשה שאינם נזהרים בכך, ואין הקב"ה מביא תקלה אפי' לבהמתן של צדיקים (חולין ז:).

ומ"מ הרוצה להחמיר ע"ע לא יחשוש משום בל תשחית. והן אמת כי בשו"ת משפטי צדק (סי' צה) כתב שא"צ להפריש תרו"מ ביין מענבים שנקנו מגוי, וכ' דהמפריש תרו"מ מהיין אפי' בלא ברכה מספק עובר על בל תשחית, ויש בו משום ביזוי אוכלין. ע"ש. (והובא בשו"ת יבי"א ח"ה חיו"ד סי' כח אות ב). מ"מ לפי מה שביארתי בשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סי' ב') נראה ברור שאין בנ"ד חשש בל תשחית, אחר ויש טעם להידור בזה, דאין בן אנוש ניצול משגיאות. ובאמת אפשר שגם המשפטי צדק הנ"ל מודה בנ"ד, דדוקא בדבר שלא שייך בו כלל הפרשה סבירא ליה דהוי ב"ת, דהוי חסיד שוטה. אך בדבר ששייך הפרשה וחושש שמא לא הופרש כראוי ליכא בל תשחית.

ה. כ"כ בספר דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר בציון ההלכה אות פט) בשם החזון איש. וכ"כ בספר ארחות רבינו ח"ג (עמ' רמח) בשם הגר"ח קנייבסקי שהחזון איש הורה להקל. וכ"כ הגר"מ קארפ בספר הלכות שבת בשבת ח"ב (פי"ח הערה נה, נח) בשם הגרי"י קנייבסקי, דמדינא מותר

הפרשת חלה בשבת ויום טוב

ג. לש עיסה ביום טוב, מותר להפריש ממנה חלה ביום טוב. אולם אם לש עיסה מערב שבת או ערב יום טוב, אסור להפריש ממנה חלה בשבת או ביום טוב[1].

לעשר בשבת כשיש הכשר מוסמך, אף שלא עשה תנאי מע"ש, כיון שהוא חומרא בעלמא. ושכן הורה החזון איש. והגר"מ קארפ עצמו כתב שם (סעיף לז ובהערה נח) דבכה"ג עדיף שיפריש במחשבה. ע"ש. ועי' בספר אשרי האיש (חאו"ח ח"ב פל"ט אות ט') בשם הגרי"ש אלישיב, שהתיר רק בבין השמשות, ובתנאי שהציבור לא קיבלו שבת. ע"ש. וע"ע למ"ד בשו"ת מחקרי ארץ ח"ד (הכהן, סי' כ) שכתב שמותר להפריש חלה בשבת מעיסה שספק הופרש ממנה, הואיל ומדינא סד"ר לקולא, ורק לחומרא מצרכינן להפריש. דלא נאסר להפריש חלה בשבת רק משום שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן, ובזה הואיל ומדינא רשאי לאכול ללא הפרשה, שרי. ולפמ"ש מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סימן ט"ו) גבי המטביל כלי בשבת שיברך על הטבילה בלחש דוקא, מפני מראית העין, נראה דהוא הדין כאן לא תקרא שם לחלה אלא בלחש. אע"פ שיש לחלק. ע"ש. (וע"ע להלן בענין המפריש בשבת ע"י תנאי, אם יאמר הנוסח בשבת בלחש). וע"ע בזה באורך בקובץ היכלא (גליון ט ניסן תשפ"א עמ' קצח והלאה).

ו. כן איתא בביצה (לז.) דפירי דטבילי האידנא ביו"ט, כגון עיסה, שרי לאפרושי מינה חלה. ולעיל בפ"ק דביצה (ט.) נחלקו רבא ואבוה דשמואל בעיסה שנילושה מערב יו"ט, האם מותר להפריש ממנה חלה ביו"ט. ופירש רש"י דלרבא שהתיר, אע"ג דתנן אין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט, והא נמי כתרומת דגן דמיא, אפ"ה מפריש, שלא גזרו על תרומת עיסה שהרי מותר לגלגלה ביום טוב ולאפותה כדי לאכול פת חמה. ופסקו הרי"ף (ד:) והרמב"ם (פ"ג מהלכות יו"ט ה"ח) לאסור. וכ"כ הרב המגיד בשם הרשב"א (עבה"ק בית מועד ש"א סי' י', ובחידושיו ט. ד"ה אבוה). וכ"כ בהגה"מ (דפוס קושטא פ"ג ה"ח). וכ"פ הרמב"ן במלחמות ה' (ביצה ד:). וכ"כ הטור להחמיר למעשה. ולדעת כמה ראשונים אף רבא לא התיר אלא בחלת חו"ל. והלכה כוותיה להקל בחלת חו"ל. כן דעת בעל המאור (ביצה ד:) והראבי"ה (ביצה סי' תשל) בשם רבינו שב"ט. והראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (פ"ג מהלכות יו"ט ה"ה) ובהשגות על הרי"ף (ד:). וכן משמע דעת המאירי (ביצה ט.). וכן הביאו התוספות (שם ד"ה גלגל) בשם התוספתא. (ומהרש"א גרס תוספות, ופירש דהיינו שיש בעלי התוס' שפירשו כך). [אך התוס' שם חלקו ע"ז למעשה]. וכן משמע דעת הרא"ש (פ"ק דביצה סי' יג), וכתב דטעמא דרבא דכיון דקיי"ל (הלכות קטנות חלה קלה.) תרומת חוץ לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש, לא מיחזי כמתקנו כיון דיכול לאכול בלא הפרשה. ורבנו חננאל פסק כרבא דהוא בתראה. ויש ספרים דגרסי רב. וכך מסתבר. וגם ה"ר ברוך בעל התרומה (סי' פד) פסק לקולא. עכ"ל. ור"ח וה"ר ברוך על התרומה שפסקו כרבא, לטור (שם) היינו דוקא בחלת חו"ל, כפירוש הרא"ש. אך מרן הב"י כתב שאין זה מוכרח, שאפשר שמפרשים דאפילו בחלת הארץ שרי רבא, וכדפירש הרמב"ן. (וכבר העירו שבמקור הדברים מבואר שאינם סוברים כן). ושיטה נוספת כתבו התוספות (ט. ד"ה גלגל) דהלכה כרבא, אך דוקא גלגל שלא נגמרה לישתה לגמרי דאי נגמרה לגמרי אפילו רבא מודה דאין מפרישין אותה ביום טוב, והכי איתא בירושלמי (פ"א ה"ח). וע"ע בשו"ת התשב"ץ ח"ב (סי' רצא פ"ז הי"א). ופסק מרן השלחן ערוך (סי' תקו ס"ג) לאסור להפריש חלה, ולא חילק בין עיסת א"י לעיסת חו"ל. וכתב הפר"ח שם שאסור להפריש אף מחלת חו"ל. וכ"כ המשנ"ב (סק"כ). והוא הדין שאין מפרישין חלה בשבת, וכמ"ש במגן אברהם (סי' רסא סק"ב) ובמשנה ברורה שם (סק"ד). וע"ע

חל חיוב ההפרשה בשבת

ד. דברי מאכל שנתחייבו במעשרות ובחלה בשבת, כגון פירות שראו פני הבית בשבת, או לחם ומיני מאפה שלא היה בהם שיעור חלה ובשבת צירפם לשיעור חלה, אין להפריש בשבת[ז].

הפרשה בתנאי מערב שבת

תנאי על פירות טבל ודאי שברשותו

ה. מי שיש לו פירות בערב שבת ואינו יכול להפריש מהם תרומות ומעשרות קודם כניסת השבת, כגון שהזמן דחוק או שחושש לקלקול הפרי אם יחתוך ממנו מבעוד יום, רשאי להתנות בערב שבת ולומר נוסח ההפרשה בלשון עתיד: "יותר מאחד ממאה שאני עתיד להפריש" וכו', ובשבת יפריש החלה והמעשרות[ח]. והוא הדין למי שאפה לחם בשיעור חלה ואינו יכול להפריש חלה קודם כניסת השבת, כגון שהזמן דחוק או שאינו רוצה לחתוך מהחלות השלמות מאחר וזקוק לחלות ללחם משנה, שרשאי להתנות קודם השבת כפי שנתבאר[ט].

תנאי לעשר לאדם שמתארח

ו. המתארח אצל חבירו וחושש שפירותיו אינם מעושרים, רשאי להתנות מערב שבת לעשרם בשבת (כפי שנתבאר בסעיף הקודם), והיינו דוקא אם הפירות שבידי חבירו הם דמאי, אבל בפירות שהם טבל ודאי (כגון שקטף מחצר גינתו) אינו רשאי להפריש כל שאינם ברשותו. ומכל מקום רשאי בעל הבית למנותו שליח והוא יתנה מערב שבת ויפריש בשבת, אף על פירות טבל ודאי.

בביאור שיטות הראשונים בזה, בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' לח). וע"ע בשער המלך (פ"ה מהלכות מעשר הכ"ג). ובטעם שאסור להפריש חלה, עיין במאירי (ביצה דף ח: ד"ה שחט) ובחיי אדם (כלל ל"ח סעי' ו') ובמשנה ברורה (סי' שלט ס"ק כו).

ז. כן מבואר בשער הציון (סי' תנז ס"ק יט) בשם הפרי מגדים (שם), דחלות שנצטרפו לשיעור חלה בשבת, אסור להפריש מהם חלה בשבת. ע"ש. וכ"פ בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' נב). והשיג על דברי הגאון יעב"ץ בספרו לחם שמים (ביצה פ"א מ"ו) שהתיר בזה. וכתב לדחות ג"כ מ"ש המגיה במשנה למלך (סוף פ"ה מהלכות תרומות, הלכה כג) לצדד להתיר לעשר בשבת דבר שלא נגמרה מלאכתו, וכ"פ בשער המלך (הל' מעשרות שם) ובחזו"א (מעשרות סי' ד' סוף סק"ט). ע"ש.

ח. כן איתא במסכת דמאי (פ"ז מ"ה). ומבואר בירושלמי (בראש הפרק) דהיינו אפילו בטבל ודאי, הואיל והם ברשותו. וכ"פ הרמב"ם (פ"ט מהלכות מעשר ה"ח) ובספר כפתור ופרח (פרק לח). וכתב בדרך אמונה (שם ס"ק נט) דלאו דוקא בערב שבת, אלא הוא הדין בימות החול בימות החול יכול לעשות התנאי אם אחר כך יקשה עליו לעשר. כמבואר להלן (פ"י ה"ו, ה"ז). מיהו לפי מה שכתבתי שם בשם החזו"א אין הכרח. ע"ש.

ט. כ"כ הגר"א ביו"ד (סי' שלא סוף ס"ק צב).

ובפירות הנמכרים בשוק בזמננו בהשגחת הרבנות, אף שטוב לעשרם, מכל מקום רשאי להתנות עליהם ולעשר אף שהפירות ביד חבירו[י].

ואף למחמירים שבפירות המצויים בשוק בזמננו אין להתנות עליהם אלא אם הם ברשותו, מכל מקום בן האוכל אצל אביו, כיון שיש לו זכות בכל הפירות, רשאי להתנות על המעשר,

---

י. במסכת דמאי (פ"ז משנה א) איתא, המזמין את חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות, אומר מערב שבת מה שאני עתיד להפריש מחר הרי הוא מעשר. ובירושלמי (שם הלכה א), אמר רבי יוחנן מתניתין בדמאי, הא בודאי לא. מה בין דמאי ומה בין ודאי, דמאי אדם מתנה על דבר שאינו ברשותו. ודאי, אין אדם מתנה אלא על דבר שברשותו. וכ"פ הרמב"ם (פ"ט מהלכות מעשר ה"ז). וכ"כ בספר כפתור ופרח (פרק לח, בדפו"ח ח"ב עמ' שפב), והוסיף שאף אם עדיין לא הזמינו שום אדם מערב שבת, אלא שסבור שלמחר ביום השבת יוזמן אצל אדם שאינו נאמן על המעשרות, רשאי להתנות מערב שבת על מי שיזמינו מחר. וכ"כ בספר פאת השלחן (סי' יד ס"ק יז). וכ"כ בשו"ת שמע שלמה ח"א (חיו"ד סי' י'). ועי' בשו"ת אבני ישפה ח"ב (סי' לו) שרשאי למנות האורח שליח שיתנה עבורו, ואפילו לא ימנה בפירוש שליח, ומועיל שנותן רשות מע"ש לעשר. ושכן מוכח בתוספתא (תרומות פ"א ה"ט). ובספר קריינא דאיגרתא (סי' קלב) כתב להקל ע"י שליח בשעה"ד. ע"ש. וע"ע בחזו"א (מעשרות סי' ז סוף ס"ק טו).

ולגבי הפירות המצויים בשוק בזמננו בהשגחת הרבנות, הנה לפי דברי החזון איש (דמאי סי' טו אות ד') הפירות שבזמננו גרועים מדמאי, מאחר ובדמאי רוב עמי הארץ מעשרים הם, אבל בזמננו לא ברור שיש רוב פירות מעושרים. ולפ"ז אף אין לעשר עליהם כשאינם ברשותו. וכ"כ בנ"ד הגרי"י קנייבסקי במכתבו הנדפס בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ח"א (סי' מב). וכן דעת הגרי"ש אלישיב בתשובתו שם. וכ"כ בספר דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ס"ק סג) שבזמננו אין לנו דמאי, לכן אי אפשר להתנות אא"כ הפירות ברשותו. וכ"כ בספר הלכות שבת בשבת (ח"ב פרק יח סמ"א). עש"ב.

אולם לפי מה שנתבאר להלן (סעיף יח בהערה) שבפירות המצויים בשוק בזמננו בהשגחת הרבנות אפשר להקל מעיקר הדין שאינם צריכים הפרשה כלל, ורק לחומרא טוב לעשרם, לפיכך נראה שרשאי לעשר עליהם על ידי תנאי מערב שבת אף שאינם ברשותו, וכדין דמאי. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ב (ס"פ טז בהערה), שאמנם יש לדון אם ההיתר רק בדמאי שרוב עמי הארץ מעשרין הם אך בפירות ספק מעושרים א"א להתנות, או שמא כל שאינו ודאי טבל מותר להתנות. מ"מ בפירות המצויים בזמננו במקומות שהרבנות מעשרת, חשיב חזקתם מעושרים, ואף שנהגו לעשרם, אפשר להתנות עליהם משום דעדיפי מדמאי, ואפשר להתנות ע"ז אע"פ שאינם שלו. ע"ש. וגם בספר מנוחת אהבה ח"ג (פכ"ד סל"ח) ובשו"ת תפלה למשה ח"ז (סי' מב) כתב שיש להקל ע"י שיתנה על הפירות שברשותו ויכלול בתנאי את פירות חבירו. דבכה"ג איתא בירושלמי (פ"ז דדמאי ה"א) דמועיל גם פירות טבל של חבירו, דמיגו דמהני התנאי לפירות שלו, מהני גם לפירות חבירו. ואע"ג דדברי הירושלמי לא הובאו להלכה ברמב"ם, ומסתימת לשונו (פ"ט מהלכות מעשר ה"ז) משמע שבשום אופן לא מהני בשל חבירו, מ"מ הואיל ואין זה ברור, ואדרבה מלשון הכפתור ופרח (ח"ב פרק לח) בהעתקת הירושלמי (פ"ז דדמאי ה"א), משמע שגם בספק מעושרין מועיל תנאי לפירות חבירו, וז"ל: ירושלמי, אריו"ח מתני' "בספק", הא בודאי לא. עכ"ל. (ובירושלמי שלפנינו הנוסח: מתני' "בדמאי"). לכן נראה להקל בדרבנן,

משום שנחשבים הפירות כברשותו. וכן תלמיד הממונה על המעשרות בישיבה, רשאי להתנות על הפירות מערב שבת ולעשר בשבת. וכן האוכל אצל חברו שמכיר בו שמעשר, רק שמחמיר על עצמו לעשר עוד הפעם, על זה מועיל תנאי מערב שבת לעשר בשבת אף אם אינו ברשותו. וכן הנוסע לבית מלון וחפץ להחמיר לעשר על הפירות שיאכל בשבת, רשאי להתנות על הפירות, מפני שנחשבים הפירות ברשותו, כיון שכבר הזמין ושילם. וכן חולה בבית החולים, המשגיח עושה את החולה שליח להפריש ורשאי להתנות מערב שבת להפריש בשבת[יא].

ברכה על ההפרשה

ז. המפריש תרומות ומעשרות או חלה בשבת על ידי תנאי מערב שבת, יאמר בשעה שמפריש בשבת את נוסח הפרשת תרומות ומעשרות. ואף צריך לברך בשעה שמפריש בשבת, אם מפריש מפירות שהם טבל ודאי[יב].

ויכלול בתנאי פירות חבירו, והוי כעין ס"ס בדרבנן. ומה עוד שאפשר שרוב הפירות שבשוק מעושרין. ועוד שיש מהם שבאים ממקומות שפטורים כלל מתרומות ומעשרות. ע"ש. ומכל מקום בעיקר ההוכחה מגירסת הירושלמי שהובאה בספר כפתור ופרח, יש להעיר שאף הר"ש (רפ"ז דדמאי) גרס כן, ואעפ"כ פירש הר"ש שספק היינו דמאי. ולפ"ז אין הכרח שבכלל זה כל ספק טבל. ודו"ק.

יא. כ"כ בספר דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ציון הלכה ס"ק קכ) בשם החזון איש. ולענין חולה בבית החולים, כן ראיתי גם בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ח"א (סי' מב), שהובא מכתב הגרי"י קנייבסקי שנסתפק בדין חולים בבתי חולים שאינם רוצים לאכול בלא לעשר תחלה, אי מהני תנאי. והגרי"ש אלישיב השיבו שהממונה על הכשרות שם [שהוא שליח של הנהלת ביה"ח] יעשה את החולה שליח להפריש, ואז יוכל לעשות תנאי מע"ש. ואין זה שליחות על דבר שלא בא לעולם, כיון שזה זכות בשבילם שאסור להם למכור טבל. וגם שלפמ"ש בשו"ת עונג יום טוב (סי' ק"ט) פועל עדיף משליח. וגם אם ימנו שליח בשטר, יש לצרף דעת מרכבת המשנה (פ"ו מהלכות גירושין) דבשטר אפשר לעשות שליח אפי' מידי דלא מצי משוי השתא. ע"ש. וכ"כ בס' דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ציון הלכה ס"ק קכ) ובספר אשרי האיש ח"ב (פל"ט ס"י) בשם הגרי"ש אלישיב. וכ"כ בספר הלכות שבת בשבת (ח"ב עמ' קנז). וע"ש. ולענין מתארח בבית מלון, כ"כ להקל גם בשו"ת אבני ישפה ח"ב (ס"ס לו) וע"ש שהוא מדין ברירה בדרבנן. ע"ש.

יב. כן איתא בירושלמי (פ"ז דדמאי ה"א), אמר רבי ינאי צריך שיהא זכור תנאו. [בשבת]. שמעון בר אבא בשם רבי יוחנן צריך להלחיש בשפתיו. (והיינו דלא סגי שיזכור בשבת לתנאי, אלא צריך שגם ילחש בשפתיו בשעת אכילה. פני משה). והקשו בירושלמי, ר' ירמיה בעא קומי ר' זעירא, ולא נמצא כמתקן בשבת, אמר ליה אדה תנא. ויש בזה כמה גירסאות ופירושים במפרשי הירושלמי. ע"ש. וכ"פ הרמב"ם (פ"ט מהלכות מעשר ה"ט): צריך לרחוש בשפתיו בשעה

תנאי בכל ערב שבת

ח. מי שמצוי שקונה לביתו פירות שאינם מעושרים, נכון לעשות תנאי בכל ערב שבת, שמא שכח מלעשר איזה דבר מאכל[יג].

אדם שהתנה אם רשאי למנות שליח

ט. אחר שהתנה מערב שבת, אף יכול למנות שליח בשבת לעשר עבורו, על כל דבר שהוא עצמו רשאי לעשר מחמת התנאי[יד].

הפרשת חלה ביום טוב

הפרשה על עיסה שמקצתה לש מערב יום טוב

י. אף שאין מפרישים חלה על עיסה שנילושה מערב יום טוב, מכל מקום מותר ללוש ביום טוב עיסה חדשה פחות משיעור חיוב חלה, ולצרף לעיסה שלש מתחילה, ולהפריש ביום טוב על הכל[טו].

שמפריש זו אחר זו, ואינו כמתקן בשבת, שהרי הקדים תנאו. והובא בספר כפתור ופרח (פרק לח, בדפו"ח ח"ב עמ' שפא). וע"ע בספר הלכות שבת בשבת (ח"ב פי"ח), ובמנוחת אהבה ח"ג (פכ"ד סל"ז), וע"ש שכתב שיאמר הכל בלחש ולא בקול. ע"ש.

וכתב בחזון איש (דמאי סי' ט סוף אות טו) שהדין נותן שיברך בשבת. ע"ש. וכ"כ במנוחת אהבה ח"ג (פכ"ד סל"ז) ובשו"ת שמע שלמה ח"א (חיו"ד סי' י). וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (פי"א הערה עה).

יג. כ"כ בס' דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ס"ק נד, וסוף ס"ק סז). ומ"מ פשוט שמי שאינו רגיל כלל להביא לביתו פירות הטעונים מעשר, כגון שסומך על כשרויות הבד"ץ, אין צורך כלל שירגיל עצמו בכל ע"ש לומר תנאי זה.

יד. כן מבואר בספר כפתור ופרח (פרק לח) עפ"ד הירושלמי דמאי (שם). וכ"כ בחזון איש (דמאי סי' ט סוף סק"ז). וכ"כ בס' דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ס"ק עח). [ושמי שיש לו תנאי על פירות שרשותו, ונתן אח"כ מפירותיו לאחר, מ"מ יכול לעשרן על תנאי, אע"פ שהוא לא יאכל מהן. ירושלמי לפי הר"ש (רפ"ז דדמאי). ע"ש]. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה ח"ב (סי' לו אות ב'), ושאמנם הגר"נ קרליץ הסתפק בזה, אך הגרי"ש אלישיב הורה להקל. וכן הובא בשמו בס' אשרי האיש ח"ב (פל"ט סי"ב). וכתב עוד בשו"ת אבני ישפה הנ"ל בשם הגרש"ז אורבך והגרי"ש אלישיב שאדם שהתנה אינו יכול להפריש על פירות חבירו, והגרי"ש אלישיב הוסיף שאפילו יקנה פירותיו לאדם שהתנה, אינו יכול להפריש עבורו. ע"ש. ומאידך בשו"ת שמע שלמה ח"א (חיו"ד סי' י') כתב שמי ששכח לעשר ולא עשה תנאי מערב שבת, רשאי להקנות פירותיו לאדם שהתנה מערב שבת, והוא יכול להפריש עבורו, אף בטבל ודאי. ע"ש.

טו. כ"כ התוספות (ביצה ט. סוד"ה גלגל). וכ"פ הרמ"א (סי' תקו ס"ג). וע"ע במשנה ברורה (סי' תנז סק"י) ובכף החיים (שם אות מט).

לש ב' עיסות מערב יום טוב ונצטרפו לשיעור ביום טוב

יא. אם לש ב׳ עיסות קטנות, וביום טוב צירפם לשיעור חלה ונתחייבו, יש מקילים להפריש חלה ביום טוב, משום שחיוב הפרשת חלה חל ביום טוב. ונכון ללוש עיסה פחות מכשיעור ולצרף הכל בסל אחד, ולאחר מכן יפריש חלה על הכל[טז].

שריפה וטלטול חלה שהופרשה ביום טוב

יב. באופנים שנתבארו לעיל שמותר להפריש חלה ביום טוב, לא ישרוף החלה ביום טוב, אלא ישרפנה במוצאי החג. ובעוד החלה בידו רשאי לטלטלה לכל מקום, ואחר שהניחה מידו אסורה החלה בטלטול משום מוקצה[יז].

הפרשה ביום טוב שני

יג. אדם ששכח להפריש חלה מערב יום טוב ורוצה לאכול מהפת ביום טוב שני, יש מי שאומר שתקנתו שיפריש חלה ביום טוב ראשון ויתנה, אם היום חול ואינו קודש הרי שההפרשה חלה. ואם היום קודש, אין בהפרשתו כלום. וכך יפריש ויתנה אף ביום השני[יח].

חלת חוץ לארץ

יד. בחלת חוץ לארץ אוכל והולך, וישייר מעט, ואחר השבת או יום טוב יפריש חלה[יט].

הפרשה מחלת חוץ לארץ בשבת

טו. יש מי שאומר שמותר להפריש חלת חוץ לארץ בשבת, שהואיל ואינה אלא כדי שלא תשתכח תורת חלה, לא

טז. כן כתב המשנה ברורה (סי׳ תנז סק״י), ושכן דעת כמה אחרונים להקל (עיין בשער הציון ס״ק יח), וסיים שנכון ללוש עיסה פחות משיעור חלה ולצרף הכל בסל אחד. ע״ש. וע״ע בכף החיים שם (אות לג) שהביא מחלוקת האחרונים, וסיים בדברי המקילים. ע״ש. ועיין בשמירת שבת כהלכתה (פי״א הערה סב) בענין אם רק ביום טוב הגיע אליו המאפה שלא הפרישה ממנו חלה.

יז. כן מבואר בשלחן ערוך (סי׳ תקו ס״ד) ובמשנה ברורה (ס״ק כט). וע״ע בשמירת שבת כהלכתה (פי״א הערה סט, ע).

יח. כ״כ בשו״ת אגרות משה (חאו״ח ח״ד סי׳ צז) שהפרשה תחול ממה נפשך. ואת הברכה על ההפרשה יברך ביו״ט שני, מחמת שעיקר הקדושה היא ביום טוב ראשון, ולפיכך עיקר ההפרשה נעשית ביו״ט שני. ע״ש. ומ״מ לגבי הברכה לכאורה יש לדון מצד סב״ל, אחר שאסור להפריש חלה אף ביו״ט שני, ולא התיר בנ״ד רק מחמת התנאי שמא חלה ההפרשה ביו״ט ראשון. וי״ל בזה. ועי׳ לעיל שרשאי להתנות מע״ש על מנת לעשר בשבת. ודו״ק. ועי׳ למר דודי הרה״ג רבי רזיאל הכהן בתשובה בקובץ ואביו שמר ח״א (סי׳ כב אות ז) מ״ש בענין הפרשת חלה ביו״ט שני. ע״ש.

יט. כ״כ הרמ״א באו״ח (סי׳ תקו ס״ג). והוא על פי מה דקיימא לן דבחלת חוץ לארץ אוכל ואחר כך מפריש, וכמו שאמרו בבכורות (כז.) וביצה (ט.), וכ״פ בש״ע יו״ד (סי׳ שכג ס״א).

נחשב כמתקן, ולכן התיר בשעת הדחק. ויש חולקים. וכן עיקר[כ].

ארץ ישראל אין להקל אף בשעת הדחק[כא].

ערב פסח שחל בשבת

טז. שכח להפריש חלה בשבת ערב פסח, י"א שאין לו תקנה. ויש מקילים אם אין לו חלות אחרות לאכול. ודוקא בחלת חוץ לארץ, אבל בחלת

עבר והפריש בשבת וביום טוב

יז. עבר והגביה תרומות ומעשרות בשבת או ביום טוב, בשוגג יאכל ממה שתיקן, במזיד לא יאכל עד מוצאי שבת. ובין כך ובין כך תיקן את הפירות. והוא הדין למי שעבר והפריש חלה בשבת וביום טוב. ומכל מקום מי שעבר

כ. עיין בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' צז) שכתב להקל, שכיון שחלת חו"ל מדרבנן אין כאן תיקון כלל, וכיון שא"א לאכול בלי הפרשה יכול להפריש כיון שאין כאן תיקון מדאורייתא. ע"ש. אולם דבריו בד"ז סתראי נינהו, כי איהו גופיה בשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' ל' ד"ה ובזה ניח"ל) נקט בפשיטות כהמג"א שאין תקנה אף בחלת חו"ל בערב פסח שחל בשבת. ע"ש. וכן העיר בסתירת דבריו בספר תהלה לדוד (סי' שלט סק"ד). וכן מצאתי בערך השלחן (סי' תקו סק"ג) שהעיר ג"כ בסתירת דברי הרב פנים מאירות, והשיב על ראיותיו. ע"ש. וגם מדברי הפוסקים שיובאו להלן בסמוך, שאסרו להפריש חלת חו"ל אף בערב פסח שחל בשבת, מבואר דלא ס"ל כהפנים מאירות. ואפילו למתירים בשעת הדחק כערב פסח שחל בשבת, מכל מקום בשבת דעלמא אסרינן להפריש.

כא. הנה המג"א (סי' תקו סק"ח) כתב שאין לו תקנה. וכ"כ עוד אחרונים. וע"ע במשנה ברורה (סי' רסא סק"ד). אולם בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סס"י קלג) דן בנ"ד, והביא דברי המג"א (סי' תק"ו) הנ"ל שאין תקנה לאותו לחם, והשיג ע"ז, וכתב שנראה שבשאין לו לחם אחר, משורת הדין רשאי לתקנו דרחמנא שרייה, ואפי' בטבל גמור יש לצדד. ברם בחלת חו"ל דקילא טובא פשיטא דשריא לכתחלה, וי"ל שא"צ הפרשה ולא קריאת שם ולא בעיא אפי' קביעות מקום, אלא משייר מה שירצה ודיו, דבמילי דרבנן כה"ג לכ"ע יש ברירה. וגם הא איכא רבוותא טובא דס"ל דמפריש חלה בי"ט אף מעסה שגלגלה מעי"ט. ולמעשה בשעה"ד אפי' להפרישה בהדיא שרי מדינא כה"ג אף בחלה דא"י (עם שעדיין אינני מורה הלכה למעשה בזו). אבל בדחו"ל לית דין ודיין דאין חשש כל עיקר. ועל צד היותר טוב עבדינן לשייר מעט בלי הפרשה בידים ובפה ובלי ברכה, וסגי בהכי משום היכירא בשעת הדחק. ע"ש. והחתם סופר בהגהותיו על הש"ע (סי' תקו ס"ג) הביא דברי היעב"ץ בשתיקה. וכ"כ בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' צו) להקל להפריש חלת חו"ל בשבת. והובא בשערי תשובה (סי' תמד סק"א). וכ"פ הגאון רבי עקיבא איגר בחידושיו (שם). וכ"כ בשם ס' בגדי ישע (סי' תקו). וכן ראיתי בספר נתיב חיים (סי' תקו) שהשיג על המגן אברהם הנ"ל, וכתב שכדאי אלו הפוסקים, ר"ח, הרא"ש, בעל התרומות, הראב"ד, הר"ן, הראב"ן, שכולם מקילים להפריש חלה. וליתן לכהן קטן או לגדול שטבל לקריו, ואף לכהן טמא שיוכל לבטלה ברוב, ויוכל לאכול, כדקיימא לן ביו"ד (סי' שכג). ואי ליכא כהן, אוכל והולך וישייר פחות מכזית ויכפה עליו כלי עד מוצאי יו"ט, כמו שאר חמץ שנשאר כשאין לו עכו"ם. (וע"ע בחזון עובדיה תרומות ומעשרות עמ' קנג שציין לשאילת יעב"ץ הנ"ל). וכ"פ המשנה ברורה (סי' תקו ס"ק כג ובביאור הלכה שם ד"ה ולמחר מפריש, ובסימן תמד ס"א ד"ה לצורך השבת) שברב

פסח שחל בשבת, בשעת הדחק שאין לו פת אחר, סמכינן על הפוסקים שבחלת חו"ל שרי להפירש בשבת וביו"ט. ע"ש.

וכן ראיתי עוד בכף החיים (סימן תנז אות טז) שהביא דברי הפמ"ג (סי' תקו) שהתיר להפריש חלה למצוה דאורייתא דאכילה בליל פסח וסוכות, וכתב, מיהו בשו"ת שאלת יעבץ ח"א (סי' קלג) דעתו נוטה להתיר בזה בא"י להפריש בכל יו"ט כשאין לו לחם אחר. וכתב ע"ז הכה"ח, ונראה שיש לסמוך ע"ז היכא שא"א לשאול מאחרים. וציין לדבריו לעיל סימן תמד אות ה. ע"כ. ושם (סי' תמד אות ה) הביא מחלוקת האחרונים בענין ע"פ שחל בשבת ושכח להפריש חלה מהחמץ אם יש תקנה להפריש בשבת, וסיים הכה"ח דהיכא דא"א למצוא פת אחר, יש לסמוך על המקילים כדי שלא תתבטל סעודות שבת. ע"ש. וצ"ע אם יש מקום לומר שהכה"ח התיר אף בחלת א"י. ולכאורה היה נראה דמיירי כשאר האחרונים הנ"ל שהתירו רק בחלת חו"ל. וכ"כ הגר"א מאדאר בתשובה בקובץ ויען שמואל ח"ח (סי' נא), ובילקוט יוסף (סי' תמד הערה נה), והעיר על הכה"ח אמאי לא ציין דאיירי בחלת חו"ל, וכמבואר במגן אברהם ובמשנה ברורה (ס"ק כב) דבחלת חו"ל איירי. ע"ש. ועי' להגר"מ סגרון בתשובה בקובץ ויען שמואל ח"ח (סי' נא) שכתב שמסתימת דברי הכה"ח (סי' תמד אות ה') שהיקל גם בשבת, משמע אפילו בארץ ישראל מקום מושבו. והכה"ח מיקל בזה אף בשבת ולא רק ביו"ט. ולא משמע מסתימות הכה"ח לחלק בין שבת ליו"ט, ומ"ש הכה"ח ביו"ט היינו משום דאיירי בהכי, וראיה לכך שציין שבשאלת יעב"ץ שלא חילק בכך. ע"ש. ועי' בכה"ח (סי' תנז אות מד) מ"ש בנידונו.

ואחר העיון בעיקרא דהך מילתא דבשעת הדחק אם מותר להפריש חלת חו"ל אף בשבת, לכאורה יש לסייע להקל אף בשבת, עפ"ד הראשונים המקילים להפריש מחלת חו"ל ביו"ט, אי נימא דס"ל להקל אף בשבת. דהנה מלשון כמה ראשונים המקילים בהפרשה מחלת חו"ל ביו"ט, נראה דס"ל דבחלת חוץ לארץ האוכל ללא הפרשת חלה אינו נחשב כאוכל טבל (ורק עובר על תקנת חז"ל שתיקנו להפריש חלה שלא תשתכח תורת חלה), ומטעם זה בחלת חו"ל אוכל והולך ואחר כך מפריש. ומחמת כן כשמפריש ביו"ט לא נחשב כמתקן, שהרי לא היה זה טבל כלל. ולפ"ז אפשר שיש להקל אף בשבת, שהרי כשמפריש חלה מעיסת חו"ל אינו מתקנה כלל. ומכל מקום לא יצא הדבר מכלל מחלוקת ראשונים אם יש טבל בחלת חו"ל. ועיין בס' הלכה ברורה (סי' רסא בירור הלכה ס"ק יא) שנשא ונתן בבירור מחלוקת הראשונים אם יש טבל בחלת חו"ל. ע"ש. ודו"ק. וע"ע למרן ראש הישיבה שליט"א בספרו ה' נסי ח"ב (עמ' תרכג, בהערותיו על הכה"ח סי' תנז אות טז הנ"ל) ע"ד הרב פרי מגדים שהתיר להפריש בליל פסח וסוכות, שכתב דנראה דה"ה לסעודת שבת שחייב לאכול פת בסעודה ראשונה ושניה וחוזר אם שכח רצה והחליצנו כידוע, וק"ו ממ"ש היעב"ץ דבסמוך להתיר להפריש בכל יו"ט וכו', אע"ג דביו"ט אם לא אמר יעלה ויבוא א"צ לחזור. [וע"ש בהגהת מר דודי הג"ר רזיאל הכהן, שכתב שאפשר שהפמ"ג שהפליג לליל פסח וסוכות, סובר שאע"פ שחייב לאכול פת בשבת, אין החיוב מן התורה. (וכ"כ בברכ"י סי' תרעח בדעת הב"ח והפר"ח). וכ"ש בשאר ימים טובים]. ע"ש. ומ"מ פשוט שמרן ראש הישיבה לא סמך על הפמ"ג למעשה, ולא ס"ל להתיר בכל שבת ויו"ט להפריש חלה לסעודות השבת והחג, רק כתב שע"פ סברת הפמ"ג י"ל כן, אבל למעשה ס"ל להחמיר וכדמוכח מדבריו שם לעיל בהלכות (פי"ד ס"א והערה ד). ע"ש. וע"ע בשו"ת ישא יוסף ח"א (סי' עז) שכ' שבטבל ודאי לא יפריש, אפי' אם מחמת האיסור ימנע מקיום מצות היום בשבת וביום טוב. ע"ש. [וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ד (ס"ס לח ד"ה ובאמת) מ"ש בדברי המג"א הנ"ל בענין ערב פסח שחל בשבת. ע"ש].

והפריש חלת חוץ לארץ ביום טוב, יש להקל אפילו במזידכב.

הפרשה בבין השמשות

הפרשה בבין השמשות בפירות הנמכרים בחנויות בזמננו

יח. אין מעשרין בבין השמשות פירות שהם טבל ודאי, אם אינו צריך לפירות בשבת. אולם מותר לעשר בבין השמשות פירות דמאי, אף אם אינו צריך לפירות בשבת. והפירות המצויים בחנויות בזמננו (שאינם תחת פיקוח כשרות בד"ץ מהודרת), יש אומרים שצריך להפריש מהם תרומות ומעשרות, ודנו הפוסקים האם מותר לעשרם בבין השמשות. ויש אומרים שאין צריך כלל להפריש מהם תרומות ומעשרות.

כב. כן כתב הרמב"ם (פכ"ג מהלכות שבת הט"ו). ומקורו במתניתין (תרומות פ"ב מ"ג), ובגמרא (ביצה יז: גיטין נד.). [והאריכו בזה האחרונים בטעם שאין ד"ז כדין המבשל בשבת, בש"ע סי' שיח ס"א]. וכן פסק המשנה ברורה (סי' שלט ס"ק כה וסי' תקו סק"כ). וע"ש בשער הציון (ס"ק כד). וע"ע בערך השלחן (סי' שלט סק"ב) ובכף החיים (שם אות נא) ובחזון עובדיה (שבת ח"ה עמ' שפה). ועיין בשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' ל' ד"ה ונראה מדהניחו) שכתב להקל בעבר והפריש חלה או תרומות ומעשרות, ולית ליה פירי אחריני. ע"ש. והביאו מהרש"ם בדעת תורה (סי' שלט ס"ד). וגם בפרי מגדים (סי' תמד מש"ז סק"ב) כתב שמי שעבר והפריש חלה במזיד, לא יאכל, ושאני חלת א"י דאורייתא. אבל חלת האור דרבנן, י"ל דלא הוי תיקון כ"כ, אף דאי אפשר לאכול כך. ולדינא, באין לו פת אחר כי אם זה ששכח ליטול חלה, אפשר לצדד להקל. ע"ש. ועיין בשמירת שבת כהלכתה (פי"א הערה עג) בשם הגרש"ז אוירבך, שאפילו הפריש במזיד ביו"ט, אם אין לו פירות אחרים, אפשר שמותר באכילה, כיון שהרשב"א מתיר אפילו אם יש לו פירות אחרים (והובא בב"י ס"ס תקג), וגם הרמב"ם לא הזכיר בפירוש שאסור גם בדלית ליה פירות אחריני, רק הלחם משנה פירש כן, וכיון שחילוק זה הרי נזכר בגמרא, לכן צ"ע למעשה. ועיין במג"א (סי' תה ס"ק יד). ע"ש. וע"ע לעיל בסמוך (בס"ק הקודם) שהבאתי שבשו"ת שאלת יעב"ץ צידד להקל בשעת הדחק להפריש בשבת אפילו מחלת א"י, בדלית ליה לחם אחר. ומ"מ למעשה היקל רק בחלת חו"ל. וכן דעת עוד אחרונים. ע"ש. וכן מבואר בכה"ח (סי' תנז אות טז) שהתיר להפריש חלה בשעה"ד כשאין לו אחר.

ולענין מי שעבר והפריש חלה, מבואר בפרי מגדים (סי' תמד סק"ב) ובשער הציון (סי' שלט ס"ק כו) שדינו כדין מי שעבר והפריש תרומות ומעשרות. ע"ש. וע"ע בשו"ת התשב"ץ ח"ב (סי' רצא פ"ז הי"ב). וכ"כ בהערות איש מצליח על המשנ"ב (סי' תקו סק"כ) להחמיר. ואע"פ שמסתימות הגאונים בתשובת גאוני מזרח ומערב (ס"ס פ' וסי' קטו) והראב"ן (דף קעא טור א') משמע שמתירים לכתחלה להפריש בא"י, אולם אין זה מוכרח, בפרט שמפורש בירושלמי ובתוספתא לאסור. ואמנם מדברי המכריע (סי' א') מוכח שמתיר לכתחלה בא"י. מ"מ יחידאה הוא בדבר, ומסתבר שאין לסמוך עליו אפי' בדיעבד, ובפרט שרוב הראשונים ומרן אוסרים. ע"ש.

אולם לענין חלת חו"ל כשעבר והפריש במזיד, הנה לעיל נתבאר שנחלקו הראשונים אם מותר לכתחלה להפריש חלת חו"ל ביו"ט, אף שלש מעיו"ט. ואף דלהלכה פסק מרן בשלחן ערוך להחמיר, מ"מ לענין דיעבד יש להקל, ועי' במשנ"ב (סי' שיח סק"ב) שבמקום מחלוקת הפוסקים לא אסרינן בדיעבד מעשה שבת. ע"ש. ועוד יש מקום לדון להקל, דאף דאסרינן

ולמעשה טוב להפריש מהם תרומות ומעשרות. ומכל מקום יש להקל להפריש בבין השמשות[ג].

הפרשת חלת חו"ל בבין השמשות

יט. יש אומרים שאף חלת חוץ לארץ אסור להפריש בבין השמשות,

ליהנות ממלאכה שנעשתה בשבת דלא יהנו מעשיו, היינו בדבר שמתחילה לא היה יכול לאכלו, אך בחלת חוץ לארץ שאפילו לא הפריש מותר לאכול ואח"כ להפריש, א"כ נמצא שכשהפריש חלה לא הועילו מעשיו להתיר באכילה, דבלאו הכי שרי. ועיין למהר"ש קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים (סי' פג). ועי' בפרי מגדים (סי' תנז מש"ז סק"ג) שנסתפק להקל בדיעבד. וכן צידד בתהלה לדוד (סי' שלט סק"ה) להקל משום דהא דאסרינן מעשה שבת היינו דלא יהנו מעשיו, אבל בחלת חו"ל אף דלא יהנו מעשיו אוכל והולך. והוסיף שלפי זה ערב פסח שחל בשבת אין כאן היתר, כיון שאינו יכול לשייר מהחלות ולהפריש במוצאי יום טוב מפני חמץ בפסח, ונמצא דאהנו מעשיו. ע"ש. וכ"פ בערך השלחן (סי' תקו סק"ב) להקל בעבר והפריש חלת חו"ל ביו"ט, משני הטעמים הנ"ל. וכ"פ בכף החיים (סי' תקו ס"ק כח) להקל. וע"ע בספר לקט העומר (פי"א הערה ה).

כג. כן מבואר בש"ע (סי' רסא ס"א) דבביה"ש מעשרין רק את הדמאי. והנה בזמננו מפקחי הכשרות מטעם הרבנות הראשית עורכים הפרשת תרומות ומעשרות לפירות המשווקים בחנויות, אולם יש חשש שאין כל הפירות מעושרים מאחר ורבים מערימים ומבריחים פירות שאינם מעושרים, לפיכך רבים אינן סומכים על ההפרשה של הרבנות, ומקפידים לקנות פירות וירקות מחנויות בכשרות בד"ץ מהודרת. ודנו פוסקי הדור האחרון האם דין הפירות בזמננו חמור מפירות דמאי, משום שלא ברור שיש רוב פירות מעושרים. ולא היקלו בדמאי אלא מפני שיש רוב מעשרים, ודעת החזון איש (דמאי סי' טו אות ד) להחמיר, וכן דעת הגרי"י קנייבסקי והגרי"ש אלישיב בתשובותיהם שנדפסו בקובץ תשובות ח"א (סי' מב).

ולענין אם מותר להפריש בבין השמשות מהפירות הנמכרים בשוק בהשגחת הרבנות, כדין פירות דמאי, עיין בשו"ת אור לציון ח"ב (פט"ז סי"א בהערה) שכתב להקל. ועיין בספר מנוחת אהבה ח"א (פ"ה הערה ל) שכתב להחמיר בזה, כי בזמן הזה אין רוב מעשרין וכמ"ש החזו"א (דמאי סי' טו אות ד), ולכן לא חשיב דמאי שמותר לעשרו בבין השמשות. ואע"פ שמידי ספק לא יצאנו כי יש פירות שמעשרים הרבנות, מ"מ כל שאין ברור לנו שרוב הפירות מעושרים, אכתי חשוב תיקון. ע"ש. וכ"כ בספר הלכה ברורה (סי' רסא ס"ט). ומאידך מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' ל, וע"ע שם במהדו"ח ממילואים מכת"י) ובחזון עובדיה תרומות ומעשרות (עמ' קלה) כתב להקל שמדינא הלוקח פירות מן השוק בזמננו א"צ לעשר, כי רוב הפירות מעושרים ושרי מס"ס, שמא מעושרים, ושמא פירות אלו מקרקע גוי ופטורים ממעשרות, ושמא באו הפירות ממקומות שלא נתקדשו ע"י עולי מצרים ופטורים מתרו"מ. וכתב (בעמ' קמ) שנכון להחמיר ממידת חסידות לעשר בלא ברכה. ע"ש. (ועל עיקר הס"ס בזה, עי' מ"ש בחזון איש דמאי סי' טו אות ד. ומו"א דן בזה. וע"ע להרה"ג אברהם חדאד באו"ת סיון תשפ"א. ואכמ"ל). ומאחר ומעיקר הדין אין חיוב להפריש, יש להקל לעשר בבין השמשות, דלא גרע מדמאי. וכ"פ מרן ראש הישיבה שליט"א בשיעורו הנדפס בבית נאמן (גליון של"א לך לך תשפ"ג אות י"ט, כ').

ונפק"מ בכל זה גם לענין טלטול פירות הנמכרים בשוק בזמננו, שאף שמותר לטלטל פירות דמאי (כמ"ש בשבת קכו: והרמב"ם פכ"ה מהלכות שבת הי"ט), מ"מ לפ"ד הסוברים שדין

(ואפילו אין לו לחם אחר), משום שאפשר לאכול בשבת ולהפריש אחר השבת. ויש מתירים להפריש בבין השמשות חלת חו"ל. והמיקל בזה יש לו על מה לסמוך. ובערב פסח שחל בשבת, יש להקל לכתחלה, לפי שאי אפשר לאכול ואחר כך להפריש[כד].

הפרשה אחר קבלת שבת

כ. אשה שקיבלה בשבת, ולאחר מכן נזכרה ששכחה להפריש חלה או להפריש תרומות ומעשרות, רשאית להפריש קודם כניסת השבת[כה].

הפרשה כשאין לו מה יאכל בשבת

כא. אם אין לו מה לאכול בשבת, מותר להפריש בבין השמשות תרומות ומעשרות מהפירות, או להפריש חלה מהפת, משום שהוא צורך מצוה, ובבין השמשות מותר לעשות איסור שבות לצורך מצוה. וכן רשאי לעשר היין בבין השמשות לצורך מצות הקידוש, ואף על פי שיכול לקדש על הפת, מכל מקום המצוה לקדש על היין. וכן מי ששכח להפריש חלה מהחלות שאפה לצורך קיום מצות לחם משנה, ואין ברשותו

הפירות בזמננו חמור מדמאי אין להקל לטלטלם בשבת. וכ"כ בספר הלכות שבת בשבת ח"ב (פ"כ הערה צט עמוד רכב) ושכן דעת הגרי"ש אלישיב. אולם לפי האמור נראה ברור שיש להקל לטלטל הפירות הנמכרים בשוק בזמננו שדינם לכל הפחות כדמאי.

ומה שכתבתי שבפירות דמאי שרי אפי' א"צ להם בשבת, ובודאי טבל אסור רק אם א"צ להם בשבת, כן יתבאר להלן בסמוך (סעיפים כא, כג).

כד. עיין בעולת שבת (סי' רסא סק"א) ובאליה רבה (סק"ב) ובתוספת שבת (סק"ב) ובמחצית השקל (סק"ב) ובשלחן ערוך הגר"ז (סעיף ב) ובפרי מגדים (אש"א סק"ב) ובערך השלחן (סוף סק"ב) ובמשנה ברורה (סי' רסא סק"ד) כתבו שאף בחלת חו"ל אסור להפריש בבין השמשות. אולם בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' קג) כתב להתיר חלת חו"ל בבין השמשות שאינה אלא מדרבנן ללא אסמכתא, ובשביל שלא תשתכח תורת חלה, לפיכך מדמינן לה לדמאי ועירובי חצירות, ושרי להפריש בבין השמשות. ע"ש. והביאו מרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ג), ובהגהות אשל אברהם (נדפס באוצר מפרשי הש"ע). ועיין בחזון עובדיה שבת ח"א (עמ' רעז) שכתב שהרוצה להקל בזה כדברי הבית דוד, יש לו על מה לסמוך. ועי' בספר פרי האדמה (פכ"ג מהלכות שבת הט"ו) שהביא דברי הרב בית דוד, וע"ש מ"ש ע"ז. ומכל מקום בערב פסח שחל בשבת, כתבו בתוספת שבת (סק"ז) ובמחצית השקל (סק"ב) ובפרי מגדים (סי' רסא אש"א סק"ב) ובכף החיים (אות ד) דשרי להפריש לפי שאי אפשר לאכול ואחר כך להפריש.

כה. כ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סי' כג) ובשו"ת הר צבי (חאו"ח ח"א סי' קמב) שאף שהדליקה האשה נרות רשאית להפריש תרומות ומעשרות וחלה. וע"ש שכיון שהפרשת תרו"מ וחלה הן מהמצוות שהאשה משועבדת להן ובדרך כלל אינה מקבלת שבת קודם שתקיימן, נחשב הדבר כקבלת שבת בטעות, ויכולה היא עדיין להפריש תרו"מ וחלה. וכעין מ"ש הט"ז (סימן תר סק"ב). ע"ש. וכ"פ בחזון עובדיה שבת ח"ה (עמ' שפז) להקל.

עוד חלה שלימה, מותר להפריש החלה בבין השמשות[כו].

נחפז למאכל ערב יותר

כב. מי ששכח להפריש חלה מן הפת קודם השבת, אף על פי שיש לו פת אחרת, אם היתה פת זו נקיה וחביבה עליו יותר משאר הפת, ואם לא יפריש חלה תיגרם לו עוגמת נפש וצער קצת בשבת, יכול להקל להפריש חלה בברכה בזמן בין השמשות[כז].

טרוד להפריש במאכל שאינו לצורך השבת

כג. מי שיש לו מאכלים טובים וערבים לאכול בשבת, אך הוא טרוד ונחפז להפריש מפירות אחרים שיש ברשותו, ואם לא יפריש ייגרם לו צער ועוגמת נפש בשבת, מותר להפריש מהפירות בבין השמשות, ואפילו אינו צריך לפירות בשבת[כח].

כו. כן מבואר בשלחן ערוך (סי' שמב) שמותר לעשות שבות בביה"ש לצורך מצוה. ועפ"ז כתבו האחרונים ובמשנה ברורה (סי' רסא סק"ד) שמי שאין לו מה לאכול בשבת מותר להפריש בבין השמשות, דחשיב דבר מצוה. וכ"כ בקצות השלחן (סי' עה בדי השלחן סק"ו), והוסיף דה"ה לעשר יין לקידוש ולהפריש חלה למצות לחם משנה. וכ"כ במנוח"א ח"ג (פכ"ד סל"ג). וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ו ס"כ ובהערות). ועיין בחזון עובדיה (שבת ח"א עמ' רעח) שכתב שמי שבאו לו אורחים סמוך לערב, והוצרך לעשר הפירות לכבוד האורחים, מותר לעשרם בבין השמשות, שלכבוד האורחים נחשב כצורך מצוה. וע"ש מ"ש מספר הבתים. ודו"ק.

כז. כן כתב בביאור הלכה (ס"ס שמב ד"ה מותר): דע דלקמן (סי' תטו ס"א בהג"ה) מוכח דדבר שהוא צורך שבת, אף שאפשר לו בלעדם רק יתווסף לו עונג, חשיב צורך מצוה. וממילא מותר כאן בדבר שבות בין השמשות. ע"ש. [וע"ע במשנה ברורה (סי' שכה ס"ק ס) שתבשיל חם לסעודות שבת הוא מצוה גמורה. וע"ש בס"ק סב]. והנה המשנ"ב (סי' רסא סק"ד) התיר לעשר בבין השמשות אם אין לו מה יאכל בשבת. ולכאורה משמע שלא התיר זולת זה. אך לכאורה סותר דבריו בביאור הלכה הנ"ל. ועיין בספר הלכות שבת בשבת (ח"ב פי"ח הערה סו) שהביא דברי הביאוה"ל הנ"ל, וכתב דצע"ג, דא"כ נפל בבירא ד"ז דהפרשת תרו"מ בביה"ש, דלעולם יש לו תוספת עונג מפירות אלו. ועכ"פ בסימן רסא לא היקל המשנ"ב רק כשאין לו מה יאכל. ע"ש. ובעיקר הקושיא י"ל. ועי' בס' ארחות שבת (פכ"ב הערה פה) שג"כ העירו שיש סתירה בדברי המשנ"ב, והביאו בשם הגר"ש אוירבך שכיון שהמשנה סתמה אין מעשרין בשבת, וכן סתמו הרי"ף והרמב"ם, לא מסתבר שזה רק באופן שאין בזה עונג שבת. ולכן המשנ"ב נקט שזה רק באופן שאין לו מה לאכול. ע"ש. ומאידך בחזון עובדיה (שבת ח"א עמ' רעו, רעז) ובמנוחת אהבה (ח"א פ"ה הערה ל, וח"ג פכ"ד סל"ב) כתבו כדברי הביאוה"ל הנ"ל.

כח. כן כתב הרמב"ם (פכ"ד מהלכות שבת ה"י): כל הדברים שהן אסורים משום שבות, לא גזרו עליהן בבין השמשות, והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק, כיצד, וכו'. אם היה טרוד ונחפז ונצרך לדבר שהוא משום שבות בין השמשות, הרי זה מותר. אבל אם לא היה שם דוחק ולא דבר מצוה אסור. לפיכך אין מעשרין את הודאי בין השמשות, מעשרין את הדמאי. ע"כ. וגם מרן בבית יוסף (סי' שמב) כתב לבאר דברי הטור שם, שסובר דמתניתין דקתני אין מעשרין את הודאי אבל מעשרין את הדמאי, על כרחך לא במעשר לצורך השבת עסקינן, דאם כן אפילו ודאי

הפרשה בשעת הדחק בשבת ויום טוב

שכח להפריש וכבר שלח מהפת לעיר אחרת

כד. מי שנזכר בשבת או ביו"ט שלא הפריש חלה, וכבר שלח מהלחמים למכריו וקרוביו בעיר אחרת, ואינו יכול להודיעם שלא הפריש חלה מהפת, מותר להפריש בשבת וביו"ט על מנת שלא ייכשלו אחרים[כט].

הפרשה למצוה דאורייתא דכזית בליל פסח וסוכות, ובשבת דעלמא ע"י קטן

כה. מי ששכח להפריש חלה מהעסיה ואין לו חלות אחרות לסעודת השבת והחג, יש אומרים שבליל חג

הוה שרי לעשורי, דודאי כל לצורך השבת דבר מצוה הוא. וכיון דבשלא לצורך השבת עסקינן, לא הוי לן למישרי לעשר אפילו דמאי, אם לא מפני הדוחק, ולכן כתב או שהיה טרוד והוצרך לעשר פירות, כלומר דמפני הטירדא דוקא שרי. הא אם אינו טרוד לא. ולפי זה לא התיר כאן לעשר אלא דמאי דוקא. וסיים מרן בבית יוסף שם, שיותר נראה לומר דאפילו ודאי שרי לעשר, ואפילו שלא לצורך השבת, אם הוא טרוד ונחפז. ע"ש. וע"ע בש"ע (סי' שז סכ"ב) כל שבות דרבנן מותר בין השמשות לצורך מצוה, כגון שהיה טרוד והוצרך לעשר בין השמשות.

כט. בעירובין (לב:) איתא גבי טבל, דניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבא, ואמרינן בזה חטא בשביל שלא יחטא חבירו. ולכאורה י"ל אף בנ"ד דמוטב שיעבור על איסור הפרשת חלה, שלא יעברו אחרים על איסור אכילת טבלים. ובפרט אם רבים הם.

ועיין בשו"ת שבט הלוי חי"א (סימן פב) שהרב השואל כתב להקל בנ"ד, ע"פ הגמ' בעירובין (לב:) הנ"ל, והגאון המחבר דחה שעדיין אין מזה הוכחה, דהתם איסור קל הפרשה שלא מן המוקף, נגד איסור טבל, דאפילו טבל דרבנן, חמור נגד שלא מן המוקף, דהוא אכילת איסור, ויתכן דהפרשת ותיקון טבל בעצמו בשבת, אע"ג דהו"ל רק דרבנן, חמור יותר מהפרשה שלא מן המוקף. והרמב"ם (פכ"ג מה"ש הי"ד) כ' דהפרשת תרו"מ בשבת איכא תרתי איסורי, חדא משום מקדיש, וחדא משום מתקן הטבל. ואחרי ככלות הכל צל"ע למש"כ הגאון נתיבות חו"מ (סוס"י רל"ד), דשוגג באיסור דרבנן אפי' במאכלות אסורות אינו בגדר עבירה כלל, וכ' דהו"ל כאוכל כשרות. א"כ המקבל חלות הנ"ל שיודע בנפשו שאין המשלח שולח לו חלות טבל לשבת, ה"ה שוגג קרוב לאונס, ולדעת הנתה"מ אין בו סרך עבירה ואכילת איסור, א"כ למה להתיר לאחר לעבור על איסור הפרשת תרו"מ בשבת. אמנם כנראה שגם חידושו של הנה"מ אינו מוסכם לכו"ע. ועוד דהרי הרמב"ם ס"ל דגם בבית שני לא הי' טבל רק דרבנן מכ"ש בזמננו, ואעפ"כ כתב (פט"ז ממכירה הי"ד) דהאכיל לו טבל צריך להחזיר לו ממונו, כמו באיסור תורה, הרי דטבל גם בזה"ז חמור משאר איסור דרבנן. וצריך עיון למעשה. ע"ש. וי"ל בדב"ק. וגם יש לדון גם מצד איסור לפני עיור לא תתן מכשול. וע"ע בתוספות (שבת ד.). ואכן בס' פסקי תשובות (סימן שלט הערה פו) הביא מ"ש בשו"ת שבט הלוי הנ"ל, והשיגו שלכמה מן הפוסקים יש כאן ליתא דאורייתא דלפני עור לא תתן מכשול (הגם שהאיסור עצמו דרבנן), וגם מאחר שהוא הגורם שחבירו יעבור על איסור, אפילו דרבנן, שפיר אמרינן חטא באיסור דרבנן כדי שהלה לא יכשל. (וע"ש שכתב למעשה שראוי ונכון לתקן המעוות ע"י קטן מופלא הסמוך לאיש, או להסתמך על הראשונים הסוברים דהמפריש במחשבה ליכא איסור). וכן ראיתי עוד למר דודי

הפסח ובליל חג הסוכות מותר להפריש חלה, על מנת לקיים למצוה דאורייתא דאכילת כזית בליל פסח וסוכות. ויש שהתירו בכל שבת בחלת חוץ לארץ שאין אפשרות להפריש. ואפשר להפריש על ידי קטן מופלא סמוך לאיש, בן י״ב שנים, או קטנה בת י״א שנים[ל].

בשו"ת מחקרי ארץ ח"ד (הכהן, סי' כ) שכתב להקל להפריש אף מטבל ודאי, דניח"ל לחבר למעבד איסורא זוטא של "נראה כמתקן" מדרבנן, ולא יהא הקולר של אכילת טבלים תלוי בצווארה. ואע"פ שבזמננו גם איסור אכילת טבל חלה מדרבנן, מ"מ חמיר מאיסור ההפרשה. והכא האיסור נעשה על ידו. וגם פשע בזה. ולכן תפריש בשבת בברכה. והשיב ע"ד הרב שבט הלוי, שאף אם יש בהפרשה זו ב' איסורים, עדיין קילי נינהו לגבי איסור אכילת טבלים דעיקרו חיוב מתה. וכ"ש שיש בו איסור על כל כזית וכזית ופשו להו איסורי טובא. עכת"ד. וכן ראיתי להרה"ג רבי יחזקאל מוצפי בספרו שדה יחזקאל ח"ב (סי' לט) שכתב בנידונו במצות ששכחו להפריש מהם חלה, שפעמים רבות המצות לא נתחייבו בחלה, אך אם אכן נתחייבה בחלה, יכול בעה"ב להפריש חלה ולתקנה להציל אחרים מאיסור טבל. ובזה"ז יש להקל ולסמוך על רב ומו"ץ שמפריש חלה על כל מי שישכח להפריש. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת הראשון לציון ח"ב (חיו"ד סי' יז אות טו) שכתב שמי שאפה מצות גם לאחרים, ונזכר ששכח להפריש חלה ואינו יכול להודיע למקבלים, מותר בדיעבד להפריש ביו"ט. ע"ש.

ל. עיין בפרי מגדים הלכות פסח (סימן תס משז"ז סק"א) שכתב, מי שיש לו כזית מצומצם בליל א' שלא ניטל חלה מהעיסה, איך יעשה, יאכל כך אין יוצא ידי חובתו אף טבל מדרבנן, ולא שייך אוכל ואח"כ מפריש ממקום אחר (עי' יו"ד סי' שכג). יפריש חלה ויבטל בכזית זה ברוב, ויקיים מצות עשה דין תורה, עיין שך שם אות י'. ובנילוש מעיו"ט שאסור להפריש ביו"ט, י"ל העמידו דבריהם, עיין ב"י סימן תמ"ו. וצ"ע. ע"כ. ומבואר דס"ל להחמיר, די"ל שהעמידו דבריהם. [וזה כעין מאי דחזינן בש"ע (סי' תקפ"ו סכ"א) דאין עולין באילן ליטול שופר].

אולם הגאון פרי מגדים גופיה להלן (סי' תקו אש"א סק"ח) כתב, הנה בשבת יש לומר פת חיוב מהתורה, לא ביום טוב. (ועיין סימן קפ"ח במ"א ט'). ובליל פסח ובליל סוכות בשכח להפריש מערב יום טוב בחלת ארץ ישראל, יש לומר מפריש ביום טוב דהוה דאורייתא, דחי לשבות דאין מפרישין באין לו לחם אחר. ולאכול בלא חלה דהוה גם כן דרבנן והוה בעידנא, ולהפריש הוה קום ועשה ולא בעידנא, עיין סימן תמ"ו יש לומר לתא דחיוב מיתה כל שכן הוא טוב יותר להפריש. וצ"ע. ע"כ.

וכן מצינו לפמ"ג בדין אתרוג טבל, שלדעת הרמב"ן מותר ליטלו ביו"ט ראשון, ודעת הר"ן ועוד ראשונים שפסול כיון שאסור באכילה, וכתב מרן בש"ע (סי' תרמט ס"ה) שאתרוג שאסור באכילה, פסול בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים. ומבואר במשנ"ב (ס"ק מה) ובכה"ח (אות מא, עח) שאף אתרוג טבל פסול. ע"ש. ומכל מקום כשאין לו אתרוג אחר, כתב שם הפרי מגדים (אש"א סוף סק"כ),שאתרוג טבל יש לומר לדבר מצוה שאין לו אחר, אפשר התירו להפריש ביו"ט. ומיגו דאי בעי מפריש, יצא ידי חובתו. ע"ש. (וביו"ט ראשון מצוה מן התורה ליטול לולב ואתרוג). ועיין בחזון עובדיה סוכות (עמ' רמו) שכתב באתרוגים שגדלו בפרדס גוי, וקצצם ישראל, חייבים תרו"מ ללא ברכה. ומ"מ אם שכח להפריש תרו"מ על האתרוגים, ונזכר רק ביו"ט, יכול ליטול מהאתרוגים ביו"ט ראשון ולברך עליהם. ובהערה כתב שמדברי הש"ע משמע שטבל פסול. וע"ע בפמ"ג שם (סק"כ. [והוא הפמ"ג הנ"ל]). ומ"מ בגדל ע"י גוי וקצץ ישראל,

שנחלקו הפוסקים אם חייב בתרו"מ, להלכה יכול לסמוך על מהרשד"ם שמיקל. ע"ש. (ולא סמך על הפמ"ג להקל בכל אתרוג טבל). ע"ש.

אם בכל יו"ט ושבת אפשר להקל

ויש לדון אם אף בכל יו"ט או בשבת יש מקום להקל. ואנכי הרואה בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סס"י קלג) שדן במי ששכח להפריש חלת ח"ל מלחם חמץ שאפו מע"ש, האם יש תקנה לאכלו בשבת ערב הפסח. והביא שהמג"א (סי' תק"ו) כתב שאין תקנה לאותו לחם, והשיג ע"ז, וכתב שנראה בשאין לו לחם אחר, משורת הדין רשאי לתקנו דרחמנא שרייה, ואפי' בטבל גמור יש לצדד. ברם בחלת חו"ל דקילא טובא פשיטא דשריא לכתחלה, וי"ל שא"צ הפרשה ולא קריאת שם ולא בעיא אפי' קביעות מקום, אלא משייר מה שירצה ודיו, דבמילי דרבנן כה"ג לכ"ע יש ברירה. וגם הא איכא רבוותא טובא דס"ל דמפריש חלה בי"ט אף מעסה שגלגלה מעי"ט. ולמעשה בשעה"ד אפי' להפרישה בהדיא שרי מדינא כה"ג אף בחלה דא"י (עם שעדיין אינני מורה הלכה למעשה בזו). אבל בדחו"ל לית דין ודיין דאין חשש כל עיקר. ועל צד היותר טוב עבדינן לשייר מעט בלי הפרשה בידים ובפה ובלי ברכה, וסגי בהכי משום היכירא בשעת הדחק. ע"ש.

וכן דעת עוד אחרונים להקל בשעה"ד בשבת ערב פסח בחלת חו"ל שאין יכול לשייר. והנה בכף החיים (סימן תנז אות טז) הביא דברי הפמ"ג הנ"ל בליל פסח וסוכות להפריש חלה, וכתב, מיהו בשו"ת שאלת יעבץ ח"א (סי' קלג) דעתו נוטה להתיר בזה בא"י להפריש בכל יו"ט כשאין לו לחם אחר. וכתב ע"ז הכה"ח, ונראה שיש לסמוך ע"ז היכא שא"א לשאול מאחרים. וציין לדבריו לעיל סימן תמד אות ה. ע"כ. ושם (סי' תמד אות ה) דן בע"פ שחל בשבת ושכח להפריש חלה בע"ש מלחם חמץ שאפה לשבת, שהמג"א ועוד אחרונים כתבו שאסור לאכול ממנו ואין לו תקנה. אמנם הרב נתיב חיים (סי' תקו) השיג על המג"א, וכתב דכדאי הפוסקים שמתירים להפריש חלה ביו"ט. וכ"כ בשאלת יעב"ץ (סי' קלג) ובשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' צו) ובבגדי ישע (סי' תקו) ובחי' רעק"א. וסיים הכה"ח, ועל כן נראה היכא דא"א למצוא פת אחר, שיש לסמוך על המקילים כדי שלא תתבטל סעודות שבת. ע"ש.

וע"ע בס' דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ציון הלכה ס"ק פט) שכתב, פעם אחת שלחו אתרוג לרב בירושלים שיברך ע"ז וכל קהלתו, ובליל יו"ט נתעורר שאלה על המעשרות, וצוה לעשר מודאי טבל עליו ביו"ט, כדי שלא יכשלו כל האנשים. עוד מעשה באחד ששלח לחברו מאכל בעיר אחרת, ונזכר בשבת שלא עשרו, וצוה מרן לעשר בשבת משלו על של חבירו. ועיין פמ"ג באו"ח סי' תרמט אש"א סק"כ. ע"ש. וע"ע בשו"ת ישא יוסף ח"א (סי' ע"ז). וע"ע להגר"מ סגרון נר"ו בתשובה בקובץ ויען שמואל ח"ח (סי' נא) שכתב שנשאל בליל הסדר על מצות חבורה שלא הפרישו מהם חלה, ודנתי בדעתי שמסתמא גם לא צירפום לשיעור חלה, שבמצות אופים פחות משיעור חלה וכמ"ש בש"ע (סי' תנז). ועוד צירפתי סברת הכה"ח (סי' תנז אות טז) הנ"ל שכתב בשם שו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סי' קלג) שאם אין לו לחם אחר, יפריש ואח"כ יאכל אפילו בארץ ישראל, וסמך עליו הכה"ח היכא שא"א לשאול מאחרים. ואמנם באמת בשו"ת שאילת יעב"ץ (כצ"ל) לא סמך על עצמו להורות כן למעשה בא"י, מ"מ הכה"ח סמך ע"ז היכא שא"א לשאול מאחרים. ולכן הורה להקל בזה. ואף בשבת בשעה"ד מיקל הכה"ח, ולא משמע מסתימות הכה"ח לחלק בין שבת ליו"ט, ומ"ש הכה"ח ביו"ט היינו משום דאיירי בהכי, וראיה לכך שציין שבשאלת יעב"ץ שלא חילק בכך. וגם בכה"ח (סי' תמד אות ה') היקל גם בשבת.

ומסתימת לשונו משמע אפילו בארץ ישראל מקום מושבו. עכת"ד.

וע"ע למרן ראש הישיבה שליט"א בס' ה' נסי ח"ב (עמ' תרכג, בהערותיו על הכה"ח סי' תנז אות טז הנ"ל) ע"ד הרב פרי מגדים שהתיר להפריש בליל פסח וסוכות, שכתב דנראה דה"ה לסעודת שבת שחייב לאכול פת בסעודה ראשונה ושניה וחוזר אם שכח רצה והחליצנו כידוע, וק"ו ממ"ש היעב"ץ דבסמוך להתיר להפריש בכל יו"ט וכו', אע"ג דביו"ט אם לא אמר יעלה ויבוא א"צ לחזור. [וע"ש בהגהת מ"ד הג"ר רזיאל הכהן, שכתב שאפשר שהפמ"ג שהפליג לליל פסח וסוכות, סובר שאע"פ שחייב לאכול פת בשבת, אין החיוב מן התורה. (וכ"כ בברכ"י סי' תרעח בדעת הב"ח והפר"ח). וכ"ש בשאר ימים טובים. ע"ש]. ומ"מ פשוט שמו"ר לא סמך על הפמ"ג למעשה, רק כתב שע"פ סברת הפמ"ג י"ל כן. וכדמוכח מדבריו לעיל בהלכות (פי"ד ס"א והערה ד).

ובשמירת שבת כהלכתה ח"א (פי"א סט"ז) פסק כהפמ"ג, שלאכילת כזית בליל פסח וסוכות, מותר להפריש חלה אפילו חל בשבת. ובהערה נח כתב, דלכאורה יש לעיין דמאי שנא מהא דסי' תקפו סכ"א ובמשנ"ב ס"ק פג. וגם שמעתי מהגרש"ז אוירבך דכיון שהפמ"ג נשאר בצ"ע, אפשר דמוטב להפריש במחשבה ולא בדיבור, וגם לא יברך. ע"ש. והנה מה שציין בשש"כ לסימן תקפו, היינו שהעמידו חכמים ואסרו לעלות באילן להביא שופר למצוה דאורייתא. אך לא זכר שהפמ"ג גופיה לעיל בסימן תס (משז"ז סק"א) כתב שי"ל שהעמידו חכמים דבריהם. ולפ"ז לא יברך, לא רק מפני שהפמ"ג סיים בצ"ע, אלא אף משום דאיהו גופיה לא השווה מידותיו בזה. ועיין בכף החיים יו"ד (סימן קי) שכתב שהפמ"ג דרכו לכתוב וצריך עיון, אף בדברים שפוסק כן למעשה. (וכ"כ בשמו בספר הליכות שלמה פסח פ"ט ס"א, שלא יברך אחר שהפמ"ג נשאר בצ"ע. וע"ש בהע' עוד בטעם שלא יברך, מפני שיש שמפרישים על מי ששכח להפריש חלה, וע"ע שם. [ועיין בספר הליכות שלמה (פסח פ"ט ס"א בהערה) שכתב שאם יש ברשותו מצות אחרות אלא שאינן שמורות משעת קצירה, יש לדון אם מותר להפריש חלה ביו"ט משום הידור זה המובא בש"ע (סי' תנג ס"ד) שטוב ליקח שמורה משעת קצירה, שהרי מצינו (שבת קיא. תוד"ה לא ס"ד) דמשום מצות טבילה בזמנה לא הוה שרינן איסור תיקון מנא. וא"כ אפשר דה"ה נמי לענין הפרשת תרו"מ וחלה. אך אפשר דהכא קיל טפי, דקיום המצוה במצה שמורה אפשר דחשוב יותר. ע"ש. וכן הובא ג"כ בשם הגרש"ז אוירבך בס' שמירת שבת כהלכתה (פי"א הערה נט), וסיים, ומה טוב אם מרא דאתרא יפריש בע"פ סמוך לבין השמשות חלה ממצותיו, ויכוין לכל אלה ששכחו להפריש, דהא קי"ל זכין לאדם בכה"ג שאינו חב לחבירו. ע"ש]. וע"ע להגרש"ז אוירבך בספר שלמי מועד (עמ' שמב). וע"ע בשו"ת שבט הלוי חי"א (סימן פב) שהעיר על מ"ש היעב"ץ (ח"א סוס"י קל"ג) לצדד שאפילו בחלת א"י דהוא טבל, מותר להפריש בשבת לצורך אכילת שבת, שאין שום ראיה משם, כי מש"כ הגאון יעב"ץ ז"ל כי יתכן שחז"ל לא גזרו על הפרשת תרו"מ בשבת ויו"ט רק בכרי שלם לא כשמפריש לצורך אכילה וכו' הוא דבר תמוה וזר, ולענ"ד לולא שיצא מפיו נגד סתימת המשנה והסוגיא ביצה ל"ו ל"ז, וסתימת הרמב"ם פכ"ג משבת ושו"ע או"ח סי' של"ט, ואין בכח חי' זה לחלוק על הפוסקים שלא נקטו כן. ועוד דהגאון היעב"ץ בעצמו כתב בסו"ד דעדיין יש להתיישב אם לעשות כן להקל הלכה למעשה. ע"ש. וע"ע להגר"א מאדאר בתשובה בקובץ ויען שמואל ח"ח (סי' נא) שכתב דלא היקל הכה"ח רק ביו"ט ולא בשבת, דדוקא ביו"ט נחלקו בגמרא ובראשונים אם מותר להפריש מעיסה שנילושה מעיו"ט. אמנם היעב"ץ שם צידד בתו"ד להקל בזה גם בשבת מאיזה טעמים, מ"מ הא קמן שלא היקל למעשה בא"י אף ביו"ט. וגם דברי היעב"ץ צ"ע, אמנם הרב נתיב חיים חלק על המג"א (סי' תקו

סק"ח) שחלק על המג"א והיקל. אך זהו בחלת חו"ל וסמך ע"ד כמה ראשונים שהיקלו. והחתם סופר בהגהותיו ציין לדברי היעב"ץ. אבל לא דבר רק בחלת חו"ל שבזה יש כמה צדדים להתיר. אבל להקל בזה אף בא"י (וכ"ש בשבת) צ"ע, שלא מצאנו לשום פוסק שיקל בזה אפילו באופן שא"א לו לשאול מאחרים, וחז"ל העמידו דבריהם בשוא"ת כמה פעמים אף במבטל עי"ז מצוה מה"ת, וכ"ש בנ"ד. ועכ"פ היעב"ץ לא מלאו לבו להקל בחלת א"י, ולכן תמיהני על הכה"ח שסמך להקל בזה, בדבר שלא נמצא בשום פוסק שהיקל בו. וצ"ע. וברור בעיני שהכה"ח לא היקל בזה בשבת בחלת א"י. ולענין הלכה נראה שאין להקל בזה בא"י ביו"ט ובשבת, וילך ויטרח ויחפש אצל אחרים. ואם א"א להשיג בשום פנים, יאכל שאר מאכלים. ע"ש.

הפרשה ע"י קטן מופלא סמוך לאיש

והנה יש מקילים להפריש ע"י קטן מופלא סמוך לאיש. עיין בשו"ת הר צבי (ח"ב מא"וח סי' א – ה. זרעים ח"ב סי' נו). וע"ע בספר חלת לחם (סי' ז' ס"ד). ועיין בס' הליכות שלמה (פסח פ"ט סוף הערה ז) בשם הגרש"ז אוירבך שהעצה שאמרו בשם מהרי"ל דסקין להפריש חלה ע"י קטן מופלא סמוך לאיש, אין ברור אם שמועה נכונה היא שהורה כן למעשה. ע"ש. וע"ע בשו"ת דברי דוד טהרני ח"ג (חיו"ד סי' כא). וע"ע לידי"נ הרה"ג רבי אברהם חדאד בקובץ ויען שמואל חכ"ג (סי' עא) שכתב להקל בהפרשה ע"י קטן. ויש להאריך בזה.

ובמקום שיש עוד סברת הפמ"ג הנ"ל והמקילים בשעה"ד ביו"ט, נראה שאפשר לסמוך ע"ז, ולפיכך בליל פסח וסוכות יש להקל. וכ"כ בשו"ת הראשון לציון ח"ב (חיו"ד סי' יז אות יג, יד). וכן ראיתי גם למרן ראש הישיבה שליט"א בספרו ה' נסי ח"ב (פי"ד הערה ד) שכתב שמי ששכח להפריש חלה מהמצות קודם החג, יש תקנה בשעת הדחק להפריש ע"י קטן בן י"ב, ע"פ מ"ש הרמב"ם (פ"ד מהלכות תרומות ה"ה). ועפ"ז הוריתי במשפחה בת י"ב נפשות ששכחה האשה להפריש חלה קודם השבת, ואין להם מה לאכול, וקשה לשאול מאחרים כ"כ הרבה ככרות לחם, ויש גם ילדים חולים, והוריתי דמשום מצוה לאכול לחם בשבת וכ"ש לילדים חולים, יאמר לבן י"ב שנה להפריש חלה מכל הלחם, בלי ברכה. וטעמי דחלה בזמן הזה דרבנן, והפרשת חלה בשבת אסורה רק מדרבנן משום מיחזי כמתקן, ובן י"ב שנה שהגיע לחינוך רק מדרבנן, והוי תלתא דרבנן. וכמו שהתירו שבות דשבות באמירה לגוי משום מצוה או צורך גדול, ה"ה תלתא דרבנן כנ"ד משום מצוה וצורך גדול. (וכ"ש לצורך מצות עשה דאורייתא של אכילת מצה). ועי' בכה"ח סי' תנז אות טז (כצ"ל, והוא הכה"ח הנ"ל) בשם הפמ"ג והיעב"ץ ח"א סי' קלג. וכ"ש שלהביא לחם מאחרים הוא חומרא דאתיא לידי קולא, שיצטרך הקטן להכניס ולהוציא מרשות לרשות, ולמרן והרמב"ם יש רה"ר בזה"ז מדאורייתא. (וע"ש בהגהת מ"ד הג"ר רזיאל הכהן שאם קודם ההפרשה יקנה לקטן כל הלחם, אין שום פקפוק על הפרשתו עוד). ע"ש.

ושמעתי אומרים שבזמננו יש מפרישים חלה על כל מי שלש עיסתו ולא הפריש חלה, ועושים זאת סמוך לכניסת השבת והחג. ובעיקר נוהגים בזה רבים בערב פסח, מאחר ורבים אופים מצות וכבר אירע כמה פעמים ששכחו להפריש חלה, לפיכך רבים מפרישים חלה סמוך לכניסת החג ומכוונים על כל מי ששכח להפריש חלה מעיסתו. וכן ראיתי בספר הליכות שלמה (פסח פ"ט ס"א) שהגרש"ז אוירבך נהג להפריש חלה סמוך לכניסת חג הפסח, עבור אלה ששכחו עד אז להפריש חלה. ע"ש.

ואף אם מסופק שמא השבת הזאת לא נמצא מי שהפריש, לכאורה דינו כדין חלה שיש ספק אם הפריש ממנה חלה דמדינא א"צ כלל להפריש, דסד"ר לקולא, ועי' בשו"ת מחקרי ארץ

דיני אפיית חלות לשבת

שיעור חלה והדין בזוגות צעירים הזקוקים לעיסה קטנה

כו. זוגות צעירים שאינם יכולים לאפות פת כשיעור חלה (שהוא 1.560 ק״ג) מידי שבת, מאחר ואינם זקוקים לפת מרובה כל כך, וברצונם לקיים מצות הפרשת חלה, הטוב ביותר ללוש עיסה כשיעור הפרשת חלה, ויאפו ממנה מעט חלות כשיעור הנצרך לשבת, ושאר העיסה יקפיאו לשבתות הבאות. (ובענין הברכה על הפרשת חלה, ראה בהערה)[לא].

ח"ד (הכהן, סי' כ) שכתב דהיכא דאיכא ספק אם הופרש ע"ז חלה, מותר להפריש בשבת. ע"ש. וע"ע בס' דרך אמונה (פ"ט מהלכות מעשר ציון הלכה ס"ק פט) שכתב, פעם אחת שכחו לעשר את החלות מע"ש, והיה במקום שיש שם השגחה מעולה, וכמעט ברור היה שזה מעושר, והתיר מרן לעשרן בשבת. אבל לא רצה להתיר לאכלן בלי מעשר. וכן היה מעשה ביין והתיר ג"כ כנ"ל. ע"ש.

וע"ע בשו"ת אור לציון ח"ב (ס"פ טז) שבפירות המצויים היום בשוק, במקומות שהם בחזקת מעושרים שהרבנות המקומית מעשרת את כל הפירות, אף שנהגו להחמיר ולעשר, מ"מ מותר לעשרם בבין השמשות כדין דמאי. ואפשר שאף במקום שהוא ספק השקול אפשר להקל. ומ"מ אם שכחו להפריש קודם השבת, יש תקנה להפריש בשבת ע"י שיקנה את האוכל לקטן בן י"ב ומעלה שהגיע לעונת נדרים שתרומתו תרומה כמבואר בשו"ע יו"ד (סימן של"א סעיף ל"ג ובסימן רל"ג ס"א), ויפריש הקטן את המעשרות לצורך עצמו, וממילא אחרים ג"כ יוכלו לאכול. ויש לסמוך משום כבוד שבת על שיטת הרשב"א (שהביא בתשובות רע"א פסקים סימן ט"ו) שמותר לתת לקטן שיעשה איסור דרבנן לצורך עצמו. ולכן כשמקנים לו את האוכל ומפריש לצורך עצמו שפיר דמי. ואף שמרן בשו"ע (סי' שמ"ג ס"א) לא פסק כהרשב"א, מ"מ הכא דהוי ספיקא, אפשר דאף לשיטת מרן שרי. ויזהרו ליתן דוקא לקטן מבן י"ב ומעלה, שיכול לעשר כדין מופלא הסמוך לאיש. וציין למ"ש בזה בשו"ת הר צבי הנ"ל. ע"ש. ודו"ק.

לא. כן העלתי בשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סי' ו'). ע"ש. ודנו האחרונים אם בכה"ג חל חיוב להפריש חלה, או דהוי העושה עיסה לחלק. דהנה מרן בש"ע יו"ד (סי' שכו ס"ב) כ', נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה, חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת. אבל העושה עיסה לחלקה בבצק, פטורה. ועי' בדברי חמודות (הלכות חלה סי' ג אות כ). ועי' בפתחי תשובה שם (סק"ב) בשם ס' מעדני מלך הלכות חלה שכ' שאם מחלק העיסה שלא לאפות עכשיו הכל, אלא מסעודה לסעודה אחרת כמו משחרית לערבית, פטורה מחלה. אבל המחלק עיסת בצק לאפות מיד הכל לא נפטר. וגם חילוק זה דחה בס' תפל"מ שם, דמהתוס' לא משמע כן. וע"ש. וע"ע בביאור הגר"א (סק"ז) ובשו"ת צמח צדק (סי' רלה אות ד) ובחזו"א יו"ד (סי' קצח סק"ג). ועי' בעטרת זקנים (סימן רמב, במוסגר). והדברים ארוכים ועוד חזון למועד. ואכן בס' שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פמ"ב הע' מה) כתב בשם הגרש"ז אויערבך דבכה"ג חייב בחלה אך לא יברך. וכ"כ בספר לקט העומר (פ"ז ס"ג ובהע') ובס' אמרי יעקב שטרן (סי' ב ספ"ט) ובס' חלת לחם (סי' ה' שיירי ברכה ס"ק לט) ובס' דברי דוד טהרני (ח"ג חיו"ד סי' מז) שחייב בכה"ג בחלה, אך לענין ברכה לא תברך. ע"ש. וכן האריך בזה בס' מנחת שי על הלכות חלה (סי' כב), והעלה למעשה שהעיקר לחייב בחלה, ומ"מ אפשר שיש לחוש לענין ברכה שלא יברך. ע"ש. וכ"כ בספר שערי תורת הבית (סי' י' פ"ב סי"א) בנ"ד, שיש להפריש חלה בלא ברכה, ועצה יותר טובה

אפייה בערב שבת או ביום חמישי

כז. לכתחלה יאפו החלות בערב שבת דוקא. ואם קשה הדבר רשאים להקדים האפיה דסו"ס יש בדבר כבוד שבת, רק דלכתחלה במקום שאפשר טוב יותר לאפות בערב שבת.

קניית חלה ממאפיה או אפייה בבית

כח. אף בזמננו שמצויות במאפיות חלות טעימות ועריבות לחיך, יש מצוה בלישה ואפיית פת מיוחדת לשבת, שזהו כבוד השבת לטרוח ולהכין חלות בעצמו במיוחד לשבת. ומכל מקום מאחר ובזמננו הנשים עובדות חוץ לביתן וטרודות בטיפול הילדים ולפעמים אין סיפק בידן לאפות, ובפרט נשים מעוברות או אחר לידה או שמזגן חלש והטירחה קשה עליהן, אין חשש בקניית חלות לכבוד שבת קודש משום ביטול המנהג לאפות חלה. והעיקר בכ"ז שלא יתבטל שלום בית מטע"ז ויצא שכרו בהפסדו.

לאפות תחילה חלות מכל הבצק, ולהקפיא את החלות העודפות לשבתות הבאות, ובזה לפי רוב השיטות אפשר להפריש חלה בברכה. ע"ש. וסיום דבריו אינו פשוט כ"כ כדלעיל. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' מב) וח"י (סי' קב). ע"ש. וכ"כ בקובץ אליבא דהלכתא (גליון מא עמ' טז) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א ולהבה"ח הגר"ש דבליצקי זצ"ל שאין לברך על הפרשת חלה מעיסה שבדעתו לאפות ממנה מעט כעת ושאר העיסה שומר לשבתות הבאות.

ומאידך כ' בקובץ הנ"ל בשם הגאון בעל המשנה הלכות שתקפיא חלק מהבצק לשבתות הבאות, ואפשר לברך על הפרשת חלה בכה"ג. ושכן הורה מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, דנקטינן כדעת האחרונים דעל מנת לחלק היינו בדוקא לשני אנשים, אבל המחלק לעצמו לא מקרי עושה על מנת לחלק, וחייב להפריש חלה בברכה כשעושה עיסה גדולה ומקפיא חלקה, אף שאין בכל חלק שיעור חלה. ע"ש. וכן ראיתי בס' מעין אומר ח"ה (פ"ה ס"א וס"י) שכ' שמרן הגר"ע יוסף זצ"ל נשאל בכה"ג היכא דאחר הפרשת חלה מחלקים לכמה עיסות ואופים בזמנים שונים, והשיב מרן זצ"ל דשפיר דמי. (וכ' בהע' שכנראה טעמו דל"ח לסב"ל, משום שכל האחרונים מעידים שהמנהג להפריש בברכה, ורק חתרו למצוא מה החילוק להלכה. ע"ע). וע"ע לגיסי הרה"ג ר' אביה שמריה חדוק נר"ו בקונטרס בית רחמים ח"א (עמ' קנ, קנח) שכ' שבנ"ד יש להפריש חלה בברכה. והביא מ"ש בס' מעין אומר הנ"ל. (ושוב כ' שלהלכה צ"ע). ע"ש. וכ"כ הגאון רבי אליהו בנימין מאדאר נר"ו בקובץ ויען שמואל ח"ז (סי' כב) דבכה"ג יפריש חלה בברכה. וכ"כ בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' לב). ועי' בס' קצור ש"ע אי"מ (פמ"ח ס"ה). ואכמ"ל.

סימן עד

אם יש דין קדימה בפירות שביעית

ד׳ מנחם אב תשפ״א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי״ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, הרה״ג ר׳ **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א.

בדבר השאלה האם יש מצוה להקדים לברך על פירות שביעית.

כן כתב מרן ראש הישיבה שליט״א בשו״ת בית נאמן חלק א׳ (חיו״ד סי׳ י״ד) שפרי שיש בו קדושת שביעית, קודם לברכה לפירות שאין בהם קדושת שביעית, כשאין ביניהם פרי ממין שבעה, כגון: שמונחים לפניו משמשים מאוצר בית דין ותפוזים של ששית, יש לברך על המשמש ולפטור התפוזים, לפי שיש בו מצות עשה ד״לאכלה״ לדעת הרמב״ן בספר המצוות (במצוות ששכח הרב, מצות עשה ג׳. וכ״נ במגילת אסתר שם בדעת הרשב״ץ). ומיגו דאתעביד ביה חדא מצוה, נעביד ביה מצוה אחריתי. ואין כאן משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, מכמה טעמים. ע״ש.

ויה״ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת שלוה ושמחה. אמן.

ביקרא דאורייתא
ובאהבה רבה
יצחק מאזוז ס״ט

סימן עה

אם צריך להפקיר גינתו ושדהו בשנת השמיטה בפיו ובפני שלושה

לכבוד הרב הגאון הנכבד מאד נעלה מחבר חיבורים מחוכמים ומשמחים לב אלהים ואדם הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה על עצי פרי הגדלים בחצר או בשדה, האם בשנת השמיטה צריך להפקירם בפיו ובפני שלושה, או שמספיק להשאיר הדלת פתוחה?

הוכחה להקל מהמכילתא

תשובה: א. לכאורה יש להוכיח שא"צ להפקיר בפני ג', מדאיתא במכילתא (משפטים פרשה כ') על הפסוק והשביעית תשמטנה, שלא יאמר אדם מפני מה אמרה תורה להפקיר השדה, לא כדי שיאכלו עניים, הריני מכניסם לתוך ביתי ומחלקם לעניים, תלמוד לומר והשביעית תשמטנה וגו', מגיד שפורץ בהם פרצות. אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם [שא"צ לפרוץ השדה אלא די להשאיר השדה פתוחה]. והובא בפי' מהר"י קורקוס ובכסף משנה (פ"ד מהלכות שמיטה הכ"ד). וע"ע בדרך אמונה (ס"ק קעב). ומשמע שאף לעיקר הדין דפורץ פרצות א"צ להפקיר בפני שלשה, אלא עצם הדבר שפורץ פרצות ומניח לכולם להכנס וליטול הפירות, מקיים מצות "והשביעית תשמטנה ונטשתה". ולאחר מכן שהיקלו חכמים מפני תיקון העולם שא"צ לפרוץ פרצות, היינו דסגי להשאיר שער השדה פתוח ואינו נועל, ובזה סגי לקיים מצות תשמטנה ונטשתה. ולא מצינו שצריך לעמוד ולהפקיר בפני שלשה. וי"ל.

אם יש הכרח מהרמב"ם להקל או להחמיר

ב. והנה הרמב"ם (פ"ד מהלכות שמיטה הכ"ד) כתב: מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית, שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה. וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצות עשה. וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו. אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בו. ע"כ. וממ"ש הרמב"ם שהנועל כרמו ושדהו ביטל מצות עשה, משמע שאם אינו נועל אלא משאיר הדלת פתוחה אינו מבטל העשה אחר שקיים מצוותו. אמנם ממ"ש הרמב"ם להלן בסמוך: אלא יפקיר הכל, לכאורה משמע שצריך לעמוד ולהפקיר. וכן

בספר המצוות (מצות עשה קלד) כתב הרמב"ם: צונו להפקיר כל מה שתצמיח הארץ בשנת השמיטה. עכ"ל. אולם יש לומר שעצם הדבר שבעל הבית פותח דלת השדה ומשאיר הפירות ללא שמירה, הרי הפירות מופקרים כי יד הכל שווה בהם לבוא וליטול פירות. וכן מ"ש בספר החינוך (מצוה פד) מצוה להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה השביעית, ויזכה בפירותיה כל הרוצה לזכות. ע"ש. אין הכרח שצריך להפקיר בפיו ובפני שלשה, אלא י"ל דכל שמניח השדה פתוחה וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול, הרי הפירות הפקר.

הצדדים להחמיר

ג. אמנם בגמ' נדרים (מה.) איתא, אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, כל המפקיר בפני שלשה הוי הפקר, בפני שנים לא הוי הפקר. ור' יהושע בן לוי אמר דבר תורה אפילו באחד הוי הפקר, ומה טעם אמרו בשלשה, כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעידין. ואף דהלכה כריב"ל דמדאורייתא א"צ שלשה, מ"מ מדרבנן מיהא בודאי בעינן שלשה.

והרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ב הי"ד) כתב, ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו, ומה הוא ההפקר שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל. וכ"פ בש"ע חו"מ (סי' רעג ס"ג) שההפקר הוא שיאמר אדם נכסי אלו הפקר לכל.

ואכן ראיתי בספר מרכבת המשנה על המכילתא (פ' משפטים פרשה כ' אות יט, דף קל ע"ב) שכתב שמשמע מהרמב"ם שצריך להפקירם בפיו. ע"ש. וכן ראיתי גם בשו"ת אגרות משה (ח"ג מיו"ד סי' צ ד"ה והטעם) שכתב דמשמע שבעל השדה מחוייב להפקיר בפה (אף שבלא אמירתו שמפקיר נמי הוא הפקר), דכן משמע לשון הרמב"ם (פ"ד מהל' שמיטה הכ"ד) שכתב מ"ע להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית, שמשמע שצריך להפקיר בפיו. ומ"ש וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מ"ע, אין כוונתו שדוקא בכה"ג עובר העשה אבל ליכא עשה להפקירם, אלא שכוונתו שאם נועל כרמו וסוגר שדהו עובר המ"ע אף שמפקירם בפה. ע"ש. ועיין להגרי"פ פרלא בפירושו על ספר המצוות לרס"ג (עשה סא דף רסו ע"ב ד"ה ובאמת) שכתב אליבא דהמבי"ט דשביעית אפקעתא דמלכא, ייתכן דגזה"כ הוא, דאע"ג דממילא הוי הפקר, מ"מ מצוה שיפקירו הבעלים בפיהם. ע"ש. וע"ע בס' קדושת שביעית (פ"ה ס"ו). ולכאו' לפי האמור צריך להפקיר בפיו ובפני שלשה.

מחלוקת הראשונים אם מהני הפקר מדאורייתא כשמפקיר בינו לבין עצמו

ד. אולם בעיקר הגמ׳ בנדרים (מה.) הנ״ל, נחלקו הראשונים בשיטת רבי יהושע בן לוי (דנקטינן כוותיה אצל רבי יוחנן), אם מדאורייתא מועיל ההפקר אפילו בינו לבין עצמו. דהרמב״ם (פ״ב מהלכות נדרים הט״ז) סובר כפשטא דשמעתא דמדאורייתא צריך להפקיר בפני אדם אחד. וז״ל: המפקיר את הקרקע כל הקודם והחזיק בהן זכה. דין תורה אפילו הפקיר בפני אחד הרי זה הפקר ונפטר מן המעשרות. אבל מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני שלשה, כדי שיהיה אחד זוכה אם רצה והשנים מעידים. ע״כ.

והרא"ש (נדרים פ״ד סימן יא) כתב, וקי״ל בכל דוכתא הלכה כריב״ל לגבי ר׳ יוחנן, הלכך הוי הפקר מה״ת אפי׳ באחד. וה״ה אפי׳ בינו לבין עצמו. כ״פ ר׳ שמשון ז״ל בפ״ק דשבת. ותמיה לי מנא ליה לר״ש דבינו לבין עצמו הוי הפקר, הא לא קאמר ריב״ל אלא דבר תורה אפי׳ באחד הוו הפקר. וסברא גדולה הוא לחלק בין הפקר לפני א׳ ובין הפקר בינו לבין עצמו, דנהי דלא בעי רבי יהושע כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעידין, מכל מקום בעי הפקר שיוכל לצאת מרשותו, דומיא דשביעית שיצא מרשותו ומופקר לכל, דבינו לבין עצמו לעולם לא יצא מרשותו כיון שאינו הפקר ידוע לשום אדם. אבל הפקר במטלטלי בפני אחד, יכול אותו שהפקירו בפניו לזכות בו, ויהא נאמן לומר הפקרת וזכיתי בו במגו דנתת לי במתנה. ואפשר דטעמא דר״ש דאינו מחלק בין בפני אחד ובין בינו לבין עצמו, משום דעיקר הפקר משביעית ילפינן, כדדריש בירושלמי דשביעית (פ״ה ה״א). ואיירי בהפקר קרקע דומיא דשביעית. הלכך אריו״ח דצריך שלשה כדי שיהא א׳ זוכה ושנים מעידין, דבענין אחר לא יוכל הקרקע לצאת מתחת ידו אם יכפור בהפקר. וריב״ל דלא בעי שלשה, א״כ לדידיה הוי הפקר אע״פ שאין הקרקע יכול לצאת מתחת ידו, וא״כ אפי׳ בינו לבין עצמו. ע״כ.

ואכן רוב הראשונים מקילים דמדאורייתא הפקר מהני אפילו בינו לבין עצמו. ומלבד שכ״כ הרא״ש בפסקיו בנדרים (פ״ד סי׳ יא) הנ״ל בשם ר״ש, כן פסק אף הרא״ש גופיה בפסקיו במסכת שבת (פ״ק ס״ס לג) ובפירושו לנדרים (מה. ד״ה ומה טעם)[א]. וכ״כ התוספות (נדרים מה. ד״ה

א. וע"ע בכנסת הגדולה (הגהב"י סי' רמ"ו סק"ב) שכתב שנראה מהב"י שהרא"ש בפסקיו הביא דברי הר"ש וליה לא ס"ל, וכן נראה מדברי מורי הרב בתשובה (ח"א סי' פ"א). אבל המובן לי מדברי הרא"ש בפסקיו שתפס כר"ש, מדיהיב טעמא למילתיה. וכן נראה מדברי הב"י בח"מ

ריב״ל) והרשב״א (סוף ד״ה ואבע״א) והריטב״א (נדרים מג. ד״ה תו אמרינן) והמאירי (ספ״ד דנדרים ד״ה כל המפקיר. ב״מ ל: ד״ה וכלל הדברים). וכ״כ הטור (חו״מ סימן רעג) בשם הרא״ש. ומרן בשולחן ערוך (סי׳ רעג ס״ז) פסק כהרמב״ם, וז״ל: המפקיר את הקרקע, כל הקודם והחזיק בה זכה. דין תורה, אפילו הפקיר בפני אחד ה״ז הפקר ונפטר מהמעשרות, אבל מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני ג׳, כדי שיהיה אחד זוכה, אם רצה, והשנים מעידים. ע״ש. אך הרמ״א כתב, וי״א דאפילו בינו ולבין עצמו הוי הפקר. והסמ״ע (ס״ק יא) והלבוש (סעיף ז) נקטו דאף לראשונים דמהני להפקיר בינו לבין עצמו, היינו מדאורייתא, אך מדרבנן בעינן שלשה לכו״ע, וכמבואר בגמרא בהדיא כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעידים.

אולם הגר״א נקט דאף מדרבנן א״צ שלשה ומהני להפקיר בינו לבין עצמו. דבביאור הגר״א (שם בליקוט) ביאר שיטות הראשונים שהביא הרמ״א דמהני הפקר בינו לבין עצמו, משום שמדרבנן חל ההפקר אפי׳ בינו לבין עצמו, ורק בשביל להפטר ממעשר תיקנו שצריך ג׳. ובזה ניחא מה שהקשו הראשונים איך מהני לבית שמאי ההפקר דנר וגיגית בערב שבת, והלא אינו מפקיר בפני ג׳. כיון דמדרבנן חל ההפקר גם כשהפקיר בינו לבין עצמו. ע״ש.

ומלבד דברי הגר״א, הרי מבואר בהדיא בדברי הרא״ש (פ״ד דנדרים סי׳ יא) הנ״ל, דלגבי שביעית ברור דמהני הפקר בינו לבין עצמו. (אמנם בזה אפשר דהיינו מדאורייתא, אך מדרבנן אכתי בעינן שלשה. וצ״ע). ועי״ע לקמן אות ו׳.

דברי הראשונים שהפקר מטעם איסור א״צ שלשה

ומלבד זה, אף אי נימא דבעלמא צריך להפקיר בפני עד אחד מדאורייתא (ומדרבנן בעינן בפני שלושה עדים), לכאורה בשביעית יש להקל דסגי בהפקר בינו לבין עצמו אף מדרבנן, דהנה מצינו בתוספות במסכת בבא מציעא (ל: ד״ה אפקרה) שכ׳ דהא דאמר שלהי פ״ק דשבת (דף יח:) גיגית נר וקדירה אפקורי מפקר להו אע״ג דליכא שלשה, התם אנן סהדי דמפקר להו בלבו שלא יעשה איסור שביתת כלים. עכ״ל. וכ״כ המאירי במגן אבות (ענין יח ד״ה ומה שהקשה בחמישית) ובבבא מציעא (ל: ד״ה מעשה) שכל שסיבתו נודעת וניכרת שנוח לו בכך ולתועלת הוא לו, או שיש שם צורך מצוה או שמירת נדנוד עבירה ודאי אף

(סימן רע״ג). וכ״כ הטור בדעת הרא״ש. ואם הרא״ש בפסקיו לא ס״ל כהר״ש, למה תפס עיקר דבריו שבפירוש נדרים יותר ממה שכתב בפסקיו, ומן הראוי הוא לתפוס בפסקים, דנחית לפסק הלכה. ע״ש.

ביחיד הוי הפקר, ובטול זה הרי נעשה כדי שלא לעמוד באסור ודעת רבים חלה עליו[ב]. ע"ש. וכן המרדכי (פסחים סי' תקלא) כתב, דר"ת אומר דביטול מועיל מטעם הפקר, ואע"ג דאמרינן בנדרים (מה.) שאין הפקר פחות מג', זהו מדרבנן והכא בחד סגי דודאי גמר בלבו להפקיע האיסור. ע"ש. ועי' בחי' הריטב"א (נדרים מג.) ושטמ"ק (ב"מ ל:).

ואף מרן השלחן ערוך פסק להקל דמהני הפקר בינו לבין עצמו גבי שביתת בהמתו, וכתב באו"ח (סי' רמו ס"ג): אסור להשכיר או להשאיל בהמתו לאינו יהודי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו. ואם השאילה או השכירה לאינו יהודי, והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת ועיכבה בשבת, יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר בהמתו קנויה לא"י, כדי שינצל מאיסורא דאורייתא. וכתב הרמ"א, ואם רוצה, יכול להפקירה לפני ג' בני אדם כדין שאר הפקר. וכתב בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סימן קנז) לבאר, דהא דהיקל השו"ע בד"ז בהפקר שלא בפני שלשה, לפי שבמפקיר משום איסור אנן סהדי כי רוצה להפקיר בלב שלם, ודוקא בסתם הפקר בעינן שלשה. וכ"כ התוס' (שבת יח:). וכו'. וכל מקום שרצה לעשות תקנתא לאיסור או היכא דמצוה עושה, כמו להפקיע קדושת בכור בזה"ז, גם במפקירו בפני עצמו להרמב"ם מהני ההפקר מדאוריי' ולסברת תוס' שבת גם מדרבנן שהצריכו ג', אעפ"כ מהני, י"ל דאנן סהדי ומוכחא מלתא כי עבד בלב שלם. ע"ש. וכן ראיתי עוד במחנה אפרים (זכיה מהפקר סי' א') שכתב דכל כה"ג אפשר דאפילו הרמב"ם מודה דמסתמא מפקר להו, ואנן סהדי בכך וכדאמרינן בכמה דוכתי סתם גללים אפקורי מפקר להו, ולא בעינן בפני אחד ד"ת ומד"ס בג', אלא במידי דסתמא לא הוי הפקר, וטע"ז צריכים אנו לאמרו לסברת הרא"ש ג"כ, דלא תיקשי ליה דנהי דמן התורה סגי בינו לבין עצמו, מ"מ כבר אמרו חכמים דאין הפקר בפחות משלשה, אבל לפי מ"ש אתי שפיר דמ"ש חכמים בג' ה"ט משום דבלאו הכי לא גמר להקנותו. והכא כיון

ב. וז"ל המאירי בב"מ (ל: ד"ה מעשה), יש שפרשוה דוקא בדבר שאין רצונו נודע לנו בכך הא כל שנודע רצונו והוכר אף ביחיד, וכמו שאמרוה במסכת שבת בגיגית נר וקדרה לב"ש שהיו סוברים שאדם חייב על שביתת כלים בשבת, ופרשוה כשהוא מפקירן, ובודאי בהפקר שבינו לבין עצמו הוא. וכלל הדברים בענין זה לדעתי שהדבר שאין רצונו של אדם נודע בו ותלוי בדבור, כגון מי שמפקיר איזה חפץ שבידו מצד רצונו בלא שום סבה שתהא נודעת לנו, הוא ההפקר שצריך שלשה. ויש דברים שרצונו של אדם מתחדש בו מצד סבה, אם מצד נדנוד עברה כגון נר וגיגית בשבת לב"ש, אם לסבה אחרת, והוא שצריך הפקר אלא שנעשה אף ביחיד. וכו'. ע"כ.

דאיסורא הוא אי לא מפקר ליה אנן סהדי דגמר והפקיר. ע"ש. (וע"ע בערוך השולחן או"ח סי' רמו סי"א, וחו"מ סימן רעג ס"ז, שהביא דברי ה' מחנה אפרים. וע"ש)[ג]. וכ"כ בדרישה (חו"מ סי' רעג סק"ח) דבדאורייתא אין חילוק בזה, ורבנן הוא דגזרו משום שמא יחזירנו, ובכה"ג שפיר שייך לומר באיסור שבת וכיוצא בו ליכא למיחש להא. ע"ש. וע"ע בשו"ת אוצרות יוסף חי"ג (סי' ז'). ולפ"ז אף בנ"ד בשביעית דאיכא איסורא אם אינו מפקיר הפירות, י"ל דשפיר מהני הפקר בינו לבין עצמו אף למרן השלחן ערוך.

דברי הראשונים שא"צ הפקר בשלשה משום שמפורסם

ועוד טעם נוסף להקל, מצינו בתוספות במסכת שבת (יח: ד"ה אפקורי מפקר) שכ' וז"ל: אע"ג דאמר בנדרים (דף מה.) דבעינן הפקר בפני ג', הכא לא בעינן, דמסתמא מפקיר להו. ואין לסמוך על זה להשכיר סוס לנכרי ולהפקיר, דהכא שאני משום דלא אפשר בענין אחר. "ועוד שאין הדבר מפורסם". עכ"ל. וכ"כ הסמ"ג (לאוין סה) והמרדכי (שבת סי' רמ) ורבנו ירוחם (נתיב יב חלק יב). וכ"כ הרא"ש (פ"ק דשבת ס"ס לג) דהא דהפקר בפני שלשה, היינו מדרבנן כדי שיתפרסם הדבר, אבל מדאורייתא אפי' בינו לבין עצמו הוי הפקר. וכתב כדברי התוס' הנ"ל. ע"ש. וע"ע במחצית השקל (סי' רמו סק"ט).

ולפ"ז לתירוץ דלא מהני משום דאין הדבר מפורסם, א"כ בשביעית שהוא מפורסם וידוע לכל שהשדות הפקר, מהני אפילו בינו לבין עצמו וא"צ שלשה.

וגם בשטה מקובצת (נדרים מה. ד"ה כדי) בשם הרא"ם (ד"ה ומה) כתב, דהא דמהני הפקר כלים לב"ש בגיגית (שבת יח:) אפילו שלא הפקיר בפני שלשה, דכיון דהאי הפקר דגיגית וקדרה צריך לכולי עלמא, ובכולי עלמא שייך, הוי הפקר בפני רבים. ע"כ. ולפ"ז י"ל

ג. ומ"מ בעיקר סתירת הש"ע, כתבו האחרונים עוד כמה תירוצים. ובתוספת שבת (סי' רמו סק"ז) תירץ שבשעת הדחק סמך על סוברים דמהני הפקר בינו לבין עצמו. ע"ש. וכ"כ כעי"ז התוספות (שבת יח: ד"ה אפקורי מפקר) והרא"ש (פ"ק דשבת ס"ס לג) ובחידושי הריטב"א (נדרים מג. ד"ה תו אמרינן). וע"ע בביאור הגר"א או"ח (סי' רמו ס"ג). ואכן גם מרן גופיה בבית יוסף חושן משפט (סימן רעג) כתב: וא"ת דכיון דמדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקירנו בפני שלשה מאי נפק"מ במה שכתב הרא"ש דאפילו בינו לבין עצמו הוי הפקר, י"ל דנפק"מ לענין אם השאיל בהמתו לגוי ולא החזירה לו קודם השבת, שיפקירנה בינו לבין עצמו ודיו. וכן מבואר שם בדברי התוס' (שם ד"ה ר' יהושע) והרא"ש. ע"כ. וזה כד' התוספת שבת. וע"ע בפרי מגדים (סי' רמו אש"א סק"ט) מ"ש לתרץ.

דאף בנ"ד גבי שביעית, שהוא הפקר שצריך לכו"ע שיש להם עצי פרי, וחשיב ג"כ הפקר בפני רבים, וסגי להפקיר בינו לבין עצמו.

ועיין בשלחן ערוך הלכות פסח (סימן תמה ס"ג), ודו"ק היטב.

שיטת הב"ח

ועוד יש להוסיף בנ"ד כי מצינו להב"ח ביו"ד (סימן רכא ס"כ ד"ה ואיכא למידק) שכתב דאף מדברי סופרים לא אמרו דאינו הפקר עד שיפקיר בפני שלשה, אלא לענין שיכול לחזור בו המפקיר ולומר החזר לי את שלי, דכיון שלא היו שם שלשה מצינא למיהדר. ע"ש. והביאו בש"ך שם (ס"ק נג). וע"ש מ"ש בזה. אמנם עיקר דברי הב"ח נסתרים מדהקשו הראשונים איך מועיל הפקר לבית שמאי בדין גיגית ונר (שבת יח:), ומוכח דסבירא להו שאף כשלא חזר בו המפקיר לא מהני הפקר שלא בשלושה. ועכ"פ לדעת הב"ח גופיה בודאי יש להקל בשביעית דסגי בהפקר בינו לבין עצמו.

הסוברים דמהני הפקר בלב

ו. והנה בעיקר דברי התוספות בב"מ (ל: ד"ה אפקרה) שכ' דהא דאמר שלהי פ"ק דשבת (דף יח:) גיגית נר וקדירה אפקורי מפקר להו אע"ג דליכא שלשה התם אנן סהדי דמפקר להו בלבו שלא יעשה איסור שביתת כלים. עכ"ל. וכן מדברי התוס' בשבת (יח: ד"ה אפקורי מפקר) והרא"ש (פ"ק דשבת ס"ס לג) מוכח דבכה"ג מהני הפקר אפי' בלב. וכן מוכח מדברי שאר הראשונים הנ"ל, דמהני הפקר בלב. [וע"ע להמאירי בב"מ (ל: ד"ה מעשה) שכתב, כלל הדברים שהדבר שאין רצונו של אדם נודע בו ותלוי בדבור, כגון מי שמפקיר איזה חפץ שבידו מצד רצונו בלא שום סבה שתהא נודעת לנו, הוא ההפקר שצריך שלשה. ויש דברים שרצונו של אדם מתחדש בו מצד סבה, אם מצד נדנוד עברה כגון נר וגיגית בשבת לב"ש, אם לסבה אחרת, והוא שצריך הפקר אלא שנעשה אף ביחיד ומ"מ צריכה להפקר בפה ובדבור ובטול האמור בחמץ לדעת המפרש בו שהוא הפקר הוא ממין זה. ופעמים אמרו בו מבטלו בלבו מפני שלחומר איסורו עשו בו מחשבה כמעשה, שאומר ומפקיר הוא, וכן שדעת רבים חלה עליו. והרבה מפרשים כתבוה כן בגיגית נר וקדרה לבית שמאי ולכל כיוצא בהם. ויש דברים שאינו צריך אף לדבור, אלא שמן הסתם הפקירו, וזה חלוק להרבה פנים, מהם מצד מיאוס הדבר על נפילתו או מצד טרח לקוטו או מצד פחיתות הדבר. ומהם מצד שמן הסתם הוא החזיק עצמו במסולק מאותו דבר, אם מצד שחשבו כנאבד לגמרי, אם מצד שחשב שכבר זכה בו אחר. עכ"ל]. וכן ראיתי עוד

בערוך השלחן חו״מ (סימן רעג ס״ז) שכתב, דמדברי התוספות (שבת יח: ד״ה דמפקרא) משמע דמהני הפקר בלב. והר״ן ריש פסחים (א. ד״ה ומהו) כתב דלא מהני, משום דדברים שבלב אינם דברים, ובסימן רסט ס״א כתבנו בשם הרשב״א (קדושין נ.) דאין זה רק כשפיו ולבו סותרם זא״ז. ע״ש.

גם בקצות החושן (סימן יב סק״א) אחר שתמה מתחלה דלא מצינו בשום מקום דמחשבה מועיל, ואפילו בהפקר בעינן דיבור ממש, כתב: שוב מצאתי במוהרי״ט ח״ב (חו״מ סי׳ מ״ה) שעמד בחקירה של המחשבה, דבכמה סוגיות מוכח דמהני דברים שבלבו, וכמה סוגיות מורות דלא מהני דברים שבלב, ולזה העלה דהיכא דידוע לכל העולם מה שבלבו, כגון שלש שנים דחזקה מחיל, לא הוי דברים שבלב. אבל היכא דאינו ידוע לכל מחשבתו, הו״ל דברים שבלב ולא מהני. וע״ש. והוא אמיתי. וכן גבי הפקר מועיל אפילו בלב אם הוא ידוע לכל. וכדאיתא בפ״ק דשבת (יח:) גבי גיגית ונר לב״ש דאית להו שביתת כלים, דאפקורי מפקר להו והוא בלב בלבד, אלא לפי שידוע לכל וכמ״ש התוס׳ שם. עכת״ד. וע״ע בקצות החושן (סי׳ רעג סק״ב).

וכן ראיתי בנ״ד בבית רידב״ז (על פאת השלחן פ״ד ס״ח ד״ה והנה) שכתב שבהפקר בשמיטה לא מצינו שצריך הפקר בפה. וסיים שם (סוד״ה והנה), שאפי׳ לדעת הב״י שבשביעית ההפקר נעשה ע״י שהבעלים מפקירים אותו, מ״מ נעשה ההפקר ע״י שפורץ בה פירצה ומניחה במקום התורפה, וכיון דאינו יכול לעכב על שום אדם מליטלה הוי הפקר. ובהפקר דעלמא בעינן שיפקיר בפיו, לפי שכשמניחה במקום התורפה יכול לעכב על שום אדם מליטלה, אך כשמפקיר בפיו שאסור לו לחזור ולעכב על שום אדם, הוי הפקר ודומה לשביעית. ולשיטת המבי״ט דשביעית אפקעתא דמלכא, מה דילפינן הפקר דעלמא משביעית, משום דחזינן שבמקום שאינו יכול לעכב על שום אדם מליטלה הוי הפקר, וה״נ בהפקר דעלמא כשמפקיר בפיו. אי נמי דאפילו למבי״ט דהוי הפקר מאפקעתא דמלכא, מ״מ מצות עשה לבעלים שיפקיר וחל ההפקר שלו. עכת״ד. ומפורש דלמרן הב״י פשוט שאין חיוב להפקיר שדהו בשמיטה בפה.

וגם בשו״ת משפט כהן (סי׳ פב) כתב בנ״ד, גם אני נוטה שגם לדעת הב״י א״צ בהפקר מפורש, אלא שאם ביטל את ההפקר בטל הוא ומתחייב במעשר, ומ״מ הכרח גמור אין לי ע״ז, ואפשר לומר ג״כ שלדעת הב״י צריך שיפקיר בפיו או שיעשה מעשה שמורה

ע"ז. וגם לדעת המבי"ט עיקר טעם הפטור של מעשר הוא משום ההפקר, אלא שלפי דבריו הוא הפקר דרחמנא שאין כח ביד האדם להפקיעו. ע"ש. ולפי האמור נראה יש להקל בזה. וכ"כ בשו"ת אור לציון (פ"ד ס"ג) דבשביעית א"צ להפקיר בפה ובפני שלשה. ע"ש. וכ"כ בקדושת הארץ (פכ"ה ס"ה). וכ"כ בשביתת השדה (פי"ב ס"ד) [אלא שמ"ש שם בסוף הערה ד', להעיר על מי שכתב שמשמע בד' הרמב"ם שצריך להפקיר בפה, וכ' ע"ז ולא ידענא היכן משמע ברמב"ם. ע"ש. יעויין לעיל אות ג'. אלא שבאמת אין הכרח לזה כפי שנתבאר בתשובה זו בהרחבה]. וע"ע להגר"א וייס בשו"ת מנחת אשר (שביעית סי' יב עמ' עה - עו) שתמה על מ"ש בשו"ת אגרות משה (ח"ג מיו"ד סי' צ) [הנ"ל אות ג'] שצריך להפקיר בפיו, ושכ"כ בס' דיני שביעית (פי"ד ס"ג) בשם הגרש"ז אוירבך, וכתב ע"ז, וזה תימה גדולה בעיני דהפקרה זו שבפה פיטומי מילי הוא ומה ענינו, ואף דמצינו בקדושת בכור דצריך להקדישו בפיו אע"פ שקדוש מפטר רחם, הוא גזירת הכתוב בבכור, ויש תוספת קדושה בבכור, אך בשביעית מה שייך הפקר ע"ג הפקר. וכוונת מרן הב"י שאם אדם ינהג מנהג בעלות בפירות וימנע מכל אדם לזכות בפירות אין הפירות פטורים מתרומות ומעשרות. אך אם מסלק ידו משמץ בעלות על הפירות, ממילא נעשה הפקר גמור. ע"ש.

צירוף הסוברים ששביעית אפקעתא דמלכא והשדה מופקרת מאליה

ז. ובאמת בלאו הכי יש אומרים ששביעית אפקעתא דמלכא, ואע"פ שבעל השדה לא הפקיר כלל, הפירות הפקר. (עי' בשו"ת המבי"ט ח"א סי' יא ומהריט חא סי' מג). ואף לדעת מרן הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל (סי' כד) שאין הפירות הפקר אם לא הפקירום הבעלים, עי' בחזו"א (סי' יט ס"ק כד) שמ"ש בפאת השלחן שכן דעת מרן, יש לעיין בפנים דאפשר דלא אמרה מרן אלא כשהבעלים עכו"ם שאינו במצות שביעית. ע"ש. ועוד ראיתי בשם הגרב"ץ עוזיאל (הו"ד בספר השמיטה במשנת הרב עוזיאל עמוד צו. וע"ע בס' השמיטה והיובל ומצות הקהל עמ' צד ואילך. ואמ"א) דס"ל דאף אליבא דמרן הבית יוסף הוא אפקעתא דמלכא, אלא שנחלקו לענין תרומות ומעשרות. ע"ש. ויש להעיר בזה. אך מ"מ ד' הסוברים דשביעית אפקעתא דמלכא חזי לאצטרופי בנ"ד.

אחר כל האמור, יש כאן כמה נימוקים לקולא, דשמא כהראשונים שבמקום איסור א"צ להפקיר בפני שלשה, ושמא כהראשונים שבמקום שההפקר מפורסם א"צ שלשה, ושמא כהגר"א שלדעת רוב הראשונים א"צ להפקיר בפני שלשה אף מדרבנן, ובצירוף הסוברים דשביעית אפקעתא דמלכא הוא, נראה לענ"ד שיש להקל

בנ״ד שא״צ להפקיר בפיו ובפני שלשה. ושביעית בזמן הזה דרבנן.

נעילת השדה ותליית מודעה שהחפץ ליטול יבוא ויטול המפתח

ח. טרם אכלה, אוסיף שבמקום שיש חשש לנזק, י״ל דמהני לתלות מודעה שהחפץ בפירות יבוא בשעה מסויימת (ואין חשש בכך שסוגר הדלת), כי הנה יש לדון בעיקר דין הפקר השדה, האם חייב להפקיר השדה במשך כל שעות היום, או דסגי להפקיר למשך שעה אחת או כמה פעמים במשך היום. ולכאורה מצינו כעי״ז לענין דין פאה, ששלש פעמים ביום בעל הבית נותן לעניים ללקוט הפאה. דהכי תנן במסכת פאה (פ״ד מ״ה): שלש אבעיות (זמנים) ביום, בשחר ובחצות ובמנחה. ומבואר דאע״ג דפאה לעניים, אעפ״כ רשאי בעל השדה לשמור שדהו ולנעלו, מלבד כמה פעמים ביום שמשאיר השדה פתוחה. ועיין בפירוש הרא״ש על המשנה שם שכתב: שבעל הבית מתגלה ונראה בתוך שדהו כדי שיקחו העניים פאה, פירוש באחד מאלו הזמנים יניח הפאה לפי שאז מקובצים העניים בשדות. אבל לא בשאר עיתי היום, לפי שאין כל העניים בשדה, ושמא יקבע בעל הבית לעניים מיודעיו זמן שיבאו אז ויטלו הפאה. ע״ש. ועיין בדרך אמונה (ביאוה״ל פ״ד מהלכות שמטה הכ״ד, סוד״ה מ״ע) שכתב לדון מה שיעור ההפקר שצריך להפקיר בשמיטה, אם מעת לעת, או דסגי שיתן להכנס כמה שעות ביום, דומיא דפאה דשלש זמנים ביום. ומלשון המכילתא שפורץ בה פרצות, משמע לכאורה דצריך שיוכלו להכנס תמיד. וצריך לחלק בין זה לפאה. וצ״ע. ע״ש. [ועי׳ בדברי הרמב״ם (פ״ד ה״ל) עיירות א״י הסמוכות לספר מושיבין עליהן שומר כדי שלא יפוצו גוים ויבוזו פירות שביעית. ועיין בערוך השלחן (סי׳ טז סוף ס״ח) דס״ל שאסור לבעל השדה לשמור בעצמו, וכתב דאינו נקרא משומר, כיון שאין הבעלים שומרים אותם. (אלא שלוחי בית דין). ע״ש. אולם בדברי הרדב״ז שם מתבאר שגם בעל השדה עצמו רשאי לשמור על השדה. וע״ע בחזון איש (סי׳ יד סק״ד). ע״ש].

ואכן בספר דרך אמונה (פ״ד ציון ההלכה ס״ק רצז, פ״ז סי״ח ביאור הלכה ד״ה ועד) כתב בשם החזון איש, שבמקום הצורך מותר לנעול הדלת ולכתוב שם פיתקא שכל מי שרוצה ליטול יכול לקבל המפתח בבית. ע״ש. וכ״פ בשו״ת אור לציון (עמ׳ סא) ובחוט שני (ס״ק לז פ״ד) ובילקוט יוסף (פי״ד ס״ד). ועיין בס׳ משפטי ארץ (פ״י הערה ט) שכתב להוכיח דשרי לנעול החצר במשך היום וסגי בתליית מודעה כנ״ל, ממ״ש רש״י (סוכה לט: ד״ה אבל

לוקח). ויתלה השלט במקום בולט שהפירות הם הפקר וכל הרוצה בפירות יכול לקבל מפתח במקום פלוני. ומסתבר שהמפתח צריך להיות במקום שיגיעו אליו בנקל. ע"ש.

מסקנא דמילתא: מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית, שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה. וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצות עשה.

אולם אין חיוב להפקיר בפיו את הפירות שבשדה או בגינה, וכן אין צריך להפקירם בפני שלשה. (ויש מחמירים להפקיר בפה. והמחמיר תבוא עליו ברכה). אלא די בפתיחת דלת החצר או השדה. ואם חושש להשאיר החצר פתוחה מחשש לנזק, או מחמת שחש אי נעימות בכך שדלת חצירו פתוחה בשעה שעוסק שם בעניניו ועסקיו, כתבו בשם החזון איש שיתלה מודעה שאפשר לבוא במהלך שעה מסויימת במהלך היום, ובאותה שעה יכול כל אדם לבוא וליטול הפירות.

ומ"מ כשאין בשדה פירות שחנטו בשביעית, בודאי שמותר לנעול השדה, כי רק הפירות הפקר, ואין העצים הפקר. (לפיכך בתחלת שנת השמטה שהפירות בעצים הם פירות שחנטו בששית, א"צ כלל להפקיר השדה).

סימן עו

זקן וחולה שאינם יכולים לקרוע מעומד, האם יקרעו מיושב

לידיד נפשי היקר והנעלה, חכם וסופר, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה האם זקן וחולה שאינם יכולים לקרוע מעומד, האם יקרעו מיושב.

הנה יש לחקור אליבא דרוב ככל הראשונים הסוברים שהקורע מיושב לא יצא וחייב לחזור ולקרוע, האם הוא דין בעצם הקריעה, ולכן כשא"א לקרוע מעומד, כגון נכה וחולה או זקן, פטורים לגמרי מקריעה, כי קריעה מיושב אינה כלום. או דאף שחייבו לקרוע מעומד, יש מקום לומר דמ"מ מי שהוא אנוס ואין בכחו לעמוד בשעת הקריעה, אפשר שלא פקעה ממנו מצות קריעה. והיכא דאי אפשר שאני.

וכן יש לדון אם יושב הזקן או החולה על הספסל, ויש ביכלתו לעמוד אך מחמת התרגשותו ותחושת האובדן, קיים חשש שאם יעמידוהו עלול להתרגש מחדש וזה עשוי להשפיע לרעה על מצב בריאותו. האם יש להקל שיקרע מיושב, או שלא יקרע וימתינו עד לזמן שיעמוד ואז יקרע.

עוד יש לדון אם רשאי להסמך על דבר בשעת הקריעה, או שחייב לעמוד בלא סמיכה כלל.

תשובה: בגמ' מו"ק (כ: כא.) איתא, אמימר שכיב ליה בר בריה, קרע עילויה. אתא בריה, קרע באפיה, אידכר דמיושב קרע קם קרע מעומד. אמר ליה רב אשי לאמימר: קריעה דמעומד מנלן, דכתיב ויקם איוב ויקרע את מעלו. ולקמיה (כא.) דחי דילמא מילתא יתירתא עבד, דאי לא תימא הכי ויגז את ראשו הכי נמי, אלא מהכא ויקם המלך ויקרע את בגדיו. ופסק הרא"ש (פ"ג סימן מד) כאמימר שמי שקרע מיושב צריך לחזור ולקרוע מעומד, והביא שכן כתב ה"ר יצחק גיאות (מאה שערים הלכות אבל עמ' כט) שאם קרע מיושב לא יצא ויחזור ויקרע מעומד. וכן תניא בספרי, ועמד ואמר, מלמד שאין אומר דברים אלא בעמידה. וכן עיקר שאילת רב אשי וכו' ועיכובא נמי משמע. ע"כ. וכ"פ הרי"ץ גיאת במאה שערים (הלכות אבל עמוד כט, בדפו"ח עמוד רא) ובתוספות מהר"ם מרוטנבורג (יבמות קג.) והרמב"ן (חידושיו יבמות

קו. מו"ק כ: ותורת האדם עמוד נו) והרשב"א (יבמות קג.) ותלמיד הרשב"א (מו"ק כ:) והריטב"א (מו"ק כ: יבמות קג.) ובספר המאורות (מו"ק כב.) ובאור זרוע (סימן תיח) והמרדכי (מו"ק סימן תתפח) ורבנו ירוחם (נתיב כח ח"ב דף רלד ע"ד) ובצדה לדרך (מאמר ה' כלל ב' פרק ד'). וכן הרמב"ם (פ"ח מהלכות אבל ה"א) כתב: אין קריעה אלא מעומד, שנאמר ויקם המלך ויקרע את בגדיו. וכתב מרן בכסף משנה דס"ל שאפילו בדיעבד לא יצא. וכ"כ הרדב"ז בביאורו על הרמב"ם שם, מדלא כתב רבנו קורעין מעומד, משמע שאם קרע מיושב לא יצא, וחוזר וקורע מעומד. ע"ש. וכן נקטו כלשון הרמב"ם עוד ראשונים. וכן פסקו הגהות מיימוניות (שם אות א) והמאירי (מו"ק כ: יבמות קג.) בסתם, ושיש חולקים דאמימר החמיר על עצמו. וכן פסק הטור יו"ד (ריש סימן שמ). וגם בפסקי הרי"ד (מו"ק כ:) הביא עובדא דאמימר להלכה, ולא ביאר דעביד הכי רק לחומרא, ומשמע דמדינא הוא. ועיין בספר העיטור (אות גט סימן רסט). וע"ע בביאור רלב"ג (וירא ט יא).

בירור דעת הרי"ף

והרי"ף (יד.) השמיט עובדא דאמימר, והביא רק מאי דאמר רב אשי לאמימר קריעה מעומד מנלן וכו'. וכתב הרא"ש (פ"ג סימן מד) דס"ל להרי"ף דבדיעבד יצא. וכ"כ הטור ורבנו ירוחם (נתיב כח ח"ב דף רלד ע"ד). וגם מרן בכסף משנה הביא בשתיקה דברי הרא"ש בדעת הרי"ף. אולם בב"י כתב מרן, שאפשר שאף הרי"ף סבירא ליה דלא יצא, והא דהשמיט עובדא דאמימר הוא משום דלא איצטריכא ליה, אלא דכיון דאמרינן דצריך לקרוע מעומד ומייתינן לה מקרא, ממילא משמע דמעומד מעכב אפילו בדיעבד. ע"ש. [ואין הכרח שהכסף משנה נכתב אחר הבית יוסף, ואדרבה בכסף משנה רק הביא דברי הרא"ש בשתיקה, וי"ל שלאחמ"כ פקפק בזה בבית יוסף. ואף שיש מקומות שנראה שהב"י נכתב קודם הכסף משנה, נראה עיקר כדברי האומרים שהכסף משנה והבית יוסף נכתבו חלקם זה לפני זה, וחלק להיפך. ודלא כמו שכתב בספר חיים וברכה (משמרת שלום ח"ב אות סד, דף מח ע"א) גבי נידון דידן, שאע"פ שהב"י פקפק בדעת הרי"ף, מ"מ בכסף משנה כתב דהרי"ף ס"ל כהראב"ד. ע"ע. ויש להעיר על דבריו].

ואכן בזה ניחא מה שיש לתמוה דלכאורה אכתי הו"ל להרי"ף להביא עובדא דאמימר לאשמועינן דמידת חסידות לחזור ולקרוע כפי שעשה אמימר. וגם מאחר ופשטא דשמעתא דאמימר חזר וקרע מדינא, אם הרי"ף ס"ל לפרש שעשה כן דרך חסידות, טפי הו"ל להביאו ולמימר דהיינו למי שרוצה לקיים מילי דחסידות ואין בזה חשש בל תשחית.

בירור דעת הראב"ד

והראב"ד כתב על עובדא דאמימר, שאחר שקרע מיושב חזר לקרוע מעומד, וז"ל: נהי דלכתחלה בעי מעומד, מנ"ל דבדיעבד לא יצא מיושב, ותירץ מדתני ביה בדוד ואיוב. ואף על גב דאמרינן באיוב דלמא מלתא יתירא הוא דעבד, היינו לענין זה דלא הוה ילפינן מינה אי לאו דאשכחן בדוד. אבל השתא דכתיב קריעה מעומד גם בדוד, ילפינן מתרוייהו לעכב. אי נמי איכא למימר דאמימר אחמיר אנפשיה. ע"כ. והביאו הרא"ש (פ"ג סימן מד), וכתב ע"ז, וכן נראה שהרי"ף (יד.) סבר שאם קרע מיושב יצא, מדהשמיט עובדא דאמימר. ע"ש. והטור (רס"י שמ) ובקיצור פסקי הרא"ש (סימן מד) כתב בהדיא דדעת הראב"ד שיצא בדיעבד. וכ"כ תלמיד הרשב"א (מו"ק כ:) שאין נראה מדברי הראב"ד שבדיעבד לא יצא. וכ"כ בערוך השלחן (סימן שמ סעיף ב').

בירור דעת הראב"ד

והראב"ד כתב על עובדא דאמימר, שאחר שקרע מיושב חזר לקרוע מעומד, וז"ל: נהי דלכתחלה בעי מעומד, מנ"ל דבדיעבד לא יצא מיושב, ותירץ מדתני ביה בדוד ואיוב. ואף על גב דאמרינן באיוב דלמא מלתא יתירא הוא דעבד, היינו לענין זה דלא הוה ילפינן מינה אי לאו דאשכחן בדוד. אבל השתא דכתיב קריעה מעומד גם בדוד, ילפינן מתרוייהו לעכב. אי נמי איכא למימר דאמימר אחמיר אנפשיה. ע"כ. והביאו הרא"ש (פ"ג סימן מד), וכתב ע"ז, וכן נראה שהרי"ף (יד.) סבר שאם קרע מיושב יצא, מדהשמיט עובדא דאמימר. ע"ש. והטור (רס"י שמ) ובקיצור פסקי הרא"ש (סימן מד) כתב בהדיא דדעת הראב"ד שיצא בדיעבד. וכ"כ תלמיד הרשב"א (מו"ק כ:) שאין נראה מדברי הראב"ד שבדיעבד לא יצא. וכ"כ בערוך השלחן (סימן שמ סעיף ב').

אולם כבר העיר מרן בבית יוסף שמלשון הראב"ד מתבאר דלא פשיטא ליה דיצא כדכתב הטור, אלא ספוקי מספקא ליה, שהרי תירץ שני תירוצים ולחד תירוצא יצא ולאידך לא יצא. ע"ש. ואכן גם רבנו ירוחם (נתיב כח ח"ב דף רלד ע"ד) כתב, דהראב"ד כתב דבדיעבד יצא ידי קריעה מיושב ופקפק בדבר.

ועוד יש להעיר דלקושטא אף הרא"ש לא כתב שדעת הראב"ד למעשה כתירוצא בתרא שיצא בדיעבד, ורק כתב שכן נראה דעת הרי"ף שיצא, והיינו על תירוצא בתרא בדברי הראב"ד שאינו מן הדין רק לחומרא. אך לא כתב הרא"ש בהדיא שכן הכרעת הראב"ד למעשה.

ועוד יש להוסיף שאף אם נאמר דס"ל להראב"ד כתירוצא בתרא דאמימר לא חזר וקרע מעומד אלא לחומרא, הנה אמימר קרע על בר בריה, והוא בקריעה ילפינן מתרוייהו לעכב. אי נמי איכא למימר דאמימר אחמיר אנפשיה. ע"כ. והביאו הרא"ש (פ"ג סימן מד), וכתב ע"ז, וכן נראה שהרי"ף (יד.) סבר שאם קרע מיושב יצא, מדהשמיט עובדא דאמימר. ע"ש. והטור (רס"י שמ) ובקיצור פסקי הרא"ש (סימן מד) כתב בהדיא דדעת הראב"ד שיצא בדיעבד. וכ"כ תלמיד הרשב"א (מו"ק כ:) שאין נראה מדברי הראב"ד שבדיעבד לא יצא. וכ"כ בערוך השלחן (סימן שמ סעיף ב').

אולם כבר העיר מרן בבית יוסף שמלשון הראב"ד מתבאר דלא פשיטא ליה דיצא כדכתב הטור, אלא ספוקי מספקא ליה, שהרי תירץ שני תירוצים ולחד תירוצא יצא ולאידך לא יצא. ע"ש. ואכן גם רבנו ירוחם (נתיב כח ח"ב דף רלד ע"ד) כתב, דהראב"ד כתב דבדיעבד יצא ידי קריעה מיושב ופקפק בדבר.

ועוד יש להעיר דלקושטא אף הרא"ש לא כתב שדעת הראב"ד למעשה כתירוצא בתרא שיצא בדיעבד, ורק כתב שכן נראה דעת הרי"ף שיצא, והיינו על תירוצא בתרא בדברי הראב"ד שאינו מן הדין רק לחומרא. אך לא כתב הרא"ש בהדיא שכן הכרעת הראב"ד למעשה.

ועוד יש להוסיף שאף אם נאמר דס"ל להראב"ד כתירוצא בתרא דאמימר לא חזר וקרע מעומד אלא לחומרא, הנה אמימר קרע על בר בריה, והוא בקריעה

שאינה חיוב מדינא. ויש מקום לומר דדוקא בקריעה כה"ג אינה מדינא, אך בקריעה שהיא מן הדין אין הכרח שיצא ידי חובה בדיעבד. אלא דמלשון הראב"ד לא משמע דטעמא משום שהיא קריעה שאינה מדינא. ועכ"פ הרמב"ן בתורת האדם (עמוד נה, נו הוצאת מה"ק) כתב בהדיא שכל הקורע בין על הקרובים "בין על השניים שלהם", אינו קורע אלא מעומד. קרע מיושב לא יצא, דאמרינן אמימר שכיב ליה בר בריה וכו'. עכ"ל. וע"ש מ"ש על פירוש הראב"ד. וכתב לסתור תירוצו השני שקריעה מיושב אינה מעכבת, ושכ"פ הרי"ץ בן גיאות שחוזר וקורע.

[ועיין למהר"י עייאש (סימן שמ סק"ב) שביאר הילפותא מהפסוקים, ומאי שנא מעדות דקי"ל בחו"מ סימן יז וסימן כח דבדיעבד יצא מיושב. ע"ש].

נמצא שדעת כל הראשונים שאם לא עמד בשעת הקריעה חייב לחזור ולקרוע, מלבד הרי"ף שהשמיט עובדא דאמימר ואין הכרע בדעתו, והראב"ד שכתב ב' ביאורים ואין הכרע שדעתו להקל. ולפיכך בודאי שיש להורות ככל הראשונים הנ"ל שאם לא עמד בשעת הקריעה חייב לחזור ולקרוע. וכן כתב מרן בבית יוסף, דכיון דכל הני רבוותא סבירי להו דלא יצא, ופשטא דעובדא דאמימר נמי משמע דמדינא עבד הכי, וגם הרי"ף אפשר דהכי סבירא ליה, הכי נקטינן דלא יצא. וכ"פ מרן בש"ע (סימן שמ ס"א) שאם קרע מיושב, לא יצא. וכתב הרמ"א שצריך לחזור ולקרוע. וכ"כ הלבוש (סעיף א') והב"ח (סק"ב) ובשלחן גבוה (סק"ד) [וסיים שהרמ"א מפרש דברי מרן, ואינו חולק], ושאר האחרונים.

חקירה בדעת הסוברים שלא יצא ידי חובה מיושב, אם זה דין בעצם הקריעה ולכן כשא"א מעומד נפטר לגמרי מקריעה

ב. והנה להטור בדעת הראב"ד והרי"ף שיצא ידי חובה בדיעבד, יש לומר שבשעת הדחק בזקן או חולה שאינם יכולים לקרוע מעומד, רשאים לקרוע מיושב דשעת הדחק כדיעבד דמי.

אולם יש לחקור אליבא דרוב ככל הראשונים הסוברים שהקורע מעומד לא יצא וחייב לחזור ולקרוע, האם הוא דין בעצם הקריעה, ולכן כשא"א לקרוע מעומד פטרו את הנכה והחולה והזקן לגמרי מקריעה. או דאף שחייבו לקרוע מעומד, יש מקום לומר דמ"מ מי שהוא אנוס ואין בכחו לעמוד בשעת הקריעה, אפשר שלא פקע ממנו מצות קריעה, ויעשה מה שיש בכחו לעשות את מצות הקריעה.

ועיין להרמב"ם (פ"ה מהלכות תפלה ה"ב) ובש"ע (סימן צד ס"ו) גבי תפלה [שצריך להתפלל מעומד], שכתבו שחולה מתפלל אפי' שוכב על צידו. ומבואר דהיכא דאי אפשר שאני ויקיים על כל פנים עיקר מצות התפלה, אף שאינו עומד (ועיין בש"ע שם ס"ט שאם

יכול לאחר מכן לעמוד, חייב לחזור ולהתפלל מעומד. ונחלקו האחרונים אם נקטינן הכי למעשה).

ולכאורה יש לפשוט החקירה ע״פ מאי דאיתא בספר מנהגי מהר״ש מנוישטט (סימן שמו עמוד קו) בזה״ל: כתב מה״ר יוסף ליבל למהר״ש ז״ל, איך שהוא הוה חלש ולא היה יכול לעמוד על רגליו ולספור ספירת העומר, ולהתעטף בציצית. וכתב לו שספר ונתעטף בלא ברכה. ושאל למה״ר שלום ז״ל מה דינו, והשיב לו מה״ר שלום, דלא מצינו שום דבר שצריך עמידה ועשאו מיושב, שצריך לחזור ולעשותו, חוץ מקריעה לבד, שאם קרע מיושב צריך לחזור ולקרוע מעומד, כדילפינן מן ויקם איוב. וראיה מתפילת י״ח דבעינן מעומד כדילפינן מן ויעמוד שלמה, ודבר פשוט הוא אם היה רוכב על סוס ויושב על הקרון שאין צריך לעמוד. כ״ש כה״ג שיש אונס שאין נראה לי לחוש אם יושב בשעת ספירה או עטיפת הטלית. עכ״ל. ולכאורה מוכח דגבי קריעה אף כשהוא אנוס שאין בכחו לעמוד, העמידה מעכבת ואינו מקיים מצות קריעה.

אולם המעיין היטב ישר יחזו פנימו שאין זו כוונת מהר״ש, אלא קאמר בהדיא שבכל המצוות שצריכות עמידה, מ״מ בדיעבד יצא ידי חובה מיושב. וע״ז כתב דשאני קריעה. אך גבי מ״ש בסוף דבריו שיש להקל באנוס לעשותם מיושב, אין הכרח שבקריעה מעכב אף באנוס.

ואף בשו״ת קנין תורה בהלכה ח״ג (סימן קח) כתב שגם לש״ע אין סברא לפוטרו לגמרי, שמי שאינו יכול לקיים ויקם איוב ויקרע, עכ״פ יש עליו חיוב לקרוע מהפסוק של תורה ובגדיכם לא תפרומו, ואפילו לסוברים שהוא אסמכתא בעלמא וחיוב קריעה מדרבנן, מ״מ מי שאינו יכול לעמוד אין סברא לפוטרו לגמרי. וכעי״ז בתקיעת שופר דבעינן עמידה, ואם תקע מיושב יצא כמבואר במג״א (רס״י תקפה). ע״ש[א].

א. אך יש להעיר על הראיה מתקיעת שופר שכתבו הפוסקים דבדיעבד יצא (ודומיא דספירת העומר שכתב הרמב״ם (פ״ז מהלכות תמידין ומוספין הכ״ג) שאם מנה מיושב יצא). דהא הכא כתבו הפוסקים בהדיא דבדיעבד לא יצא, ומפורש דלא דמי לנ״ד.

ועיין באליה רבה (סימן ח׳ סק״ב) שהביא דברי מהר״ש שהמברך על הטלית מיושב אינו חוזר, ואינו דומה לקריעה. ותמה דמה קריעה דרבנן אינו יוצא, כ״ש ציצית דאורייתא. ע״ש. והגר״ד משאש בתשובה שנדפסה בשו״ת שמש ומגן ח״א (סימן סג) כתב לבאר הטעם דציצית ושופר ומילה אע״ג דבעינן מעומד מ״מ אם עשה מיושב יצא ידי חובה, כיון שבעומר עצמו מהני מיושב, וה״ה לכולהו דמיניה ילפי. ובקריעה מיושב לא יצא אף בדיעבד, משום שעיקרה מדרבנן והם אמרו שחייב לקרוע מעומד, וכשלא קרע מעומד לא קיים המצוה דרבנן שחייבוהו לקרוע מעומד. משא״כ בספירת העומר שאפילו בזמן בית המקדש שהיה מדאורייתא היה יכול לספור מיושב, ורבנן חייבו לעמוד, בזה כיון שספר מיושב ויצא מדאורייתא א״צ לחזור ולקיים המצוה. ע״ש.

וכ"כ בספר חידושים וביאורים (יו"ד סימן שמ סק"ג, נדפס בסוף מו"ק), שחולה יקרע מיושב כיון שאי אפשר בענין אחר. ע"ש. וע"ע להגר"פ קורח בספרו בית מועד (פ"ה ס"ה) שכתב שזקן או חולה וקשה לו לעמוד, קורע מיושב, ודומיא דתפלה. ע"ש. וע"ע בספר ארץ חיים (מו"ק כא. סימן נד) שכתב שחולה יקרע מיושב, ודומיא דהכי חזינן לענין קריעה ביד על אביו ואמו, דבבגד שאינו יכול ליקרע ביד נקטו הפוסקים שיקרענו בכלי, ואף דדין יד הוא לעיכובא, ואם עשה בכלי חוזר וקורע. וה"נ בקריעה, אף שמצווה לקרוע מעומד, מ"מ אינו דין בעיקר מעשה הקריעה, וכשאינו יכול לעמוד ודאי דמ"מ יקיים קריעה מיושב. ע"ע.

ועיין להרמב"ם בהלכות אבל (פ"ח ה"ד) שכתב: חולה שמת לו מת אין מקרעין לו ולא מודיעין לו שלא תטרף עליו דעתו, ומשתקין את הנשים מפניו. ומקורו באבל רבתי. ומשמע שאם אין לחוש שתיטרף דעתו חייב בקריעה. ומכאן הוכיח בספר חידושים וביאורים הנ"ל שהחולה יקרע בישיבה, שהרי החולה אינו עומד. ע"ש. אולם באמת אינו מוכרח כלל דמיירי בחולה שאין בכחו לעמוד.

ועיין בספר דברי סופרים (סק"ו) שכתב דכיון שכל קריעה מיושב אינה קריעה, מנלן להמציא שכשא"א לעמוד הוי קריעה גם מיושב. וכיון שאינו יכול לעמוד הוי כמי שאין לו בגד ולקרוע. ע"ש. וכן הלך בדרך זו בספר זוהר הרקיע (סימן א') שלסוברים שהקורע מיושב צריך לחזור ולקרוע מעומד, מי שאינו יכול לעמוד א"צ קריעה כלל. ע"ע. ואין דבריהם מוכרחים כלל, דאף דהיכא דאפשר יש להקפיד מאד לעמוד, ולכן צריך לחזור ולקרוע מעומד, אך היכא דאי אפשר שאני, ואין שום הכרח דבכה"ג הפקיעו לגמרי מצות קריעה. ויקיים את עיקר מצות הקריעה.

ובדבר הטענה שכתב בדברי סופרים הנ"ל דלא לישתמיט שום אחד מהפוסקים לכתוב שאם א"א בעמידה קורע בישיבה. ע"ש. הנה גם לאידך גיסא לא כתבו הפוסקים שזקן וחולה פטורים כלל מקריעה, אף שהפליגו בחיוב הקריעה. ולקושטא פרטי דינים רבים לא נזכרו הפוסקים הקדמונים, כגון שאין להסמך על דבר בשעת הקריעה. ולכן אין מזה הכרח.

ומ"מ אף שאין הכרח גמור שחייב בקריעה מיושב, נראה שנכון מאד להחמיר ולקרוע, ואין לפוטרו לגמרי.

אם יש להמנע מקריעה משום בל תשחית

ג. ודע, שאף אם אינו מדינא רק חומרא, אין לחוש משום בל תשחית, שאף שכתב הרמ"א (סימן תב ס"ד) שבמקום שאין לו לקרוע, אסור להחמיר על עצמו ולקרוע. אולם היכא דעביד הכי דרך

חומרא, ולא כשאין שום טעם ובחינם, בודאי שאין לחוש לבל תשחית.

ועיין בשו״ת קנה בשם ח״ב (סימן קב) שהביא דברי השואל שמנהג החברא קדישה בירושלים לקרוע לחולה מיושב, וסומכים על דעת הראב״ד והרי״ף שיצא ידי חובה מיושב, ולדעה זו שעת הדחק כדיעבד דמי. והעיר ע״ז, דמאחר וקי״ל לדינא שאינו מקיים בזה חובת קריעה כלל, וכאילו לא קרע דמי, מהיכי תיתי להתחסד בזה ולקרוע מיושב. ודינו בזה כמי שאין לו חלוק לקרוע דפטור, כמבואר בש״ע (סעיף י״ח ובש״ך ס״ק כו). וראיה גדולה מדלא אשתמיט שום אחד מהפוסקים להשמיענו חידוש זה. וכתב שאין בזה אלא איסור בל תשחית. ושכ״כ בשו״ת אמרי יושר ח״ב (סימן קכד) בנידונו, שיש לדון שבספק אסור לקרוע כיון דספק דרבנן להקל, ואם יקרע יעבור על בל תשחית. ע״ש.

אולם מוכח מדברי הרמב״ם בהלכות מלכים (פ״ו ה״י) שלא נאסר אלא כשמאבד דרך השחתה. ולכן כל שעושה משום חומרא אין לחוש לבל תשחית, וכבר הארכתי להוכיח כן בשו״ת חקרי הלכה ח״א (חאו״ח סימן ב׳) שאין לחוש משום בל תשחית בכל דבר שעושה מטעם חומרא או שיש תועלת כל שהיא. וכן מוכח מעובדא דאמימר, שאף להראב״ד דאינו מדינא אלא לחומרא, מוכח דל״ח לבל תשחית.

מסקנא דדינא, שחולה וזקן ומי שאינו יכול לקרוע מעומד, נכון מאד שיקרע מיושב. וע״ע בחזו״ע אבלות ח״א (עמוד ריח) שכתב ג״כ שחולה שאינו יכול לעמוד נכון שיקרע מיושב. ע״ש. וכ״כ בספר פני ברוך (עמוד יא).

חולה שקרע מיושב והבריא, אם צריך לחזור ולקרוע

ד. ולפי האמור שאדם שהוא אנוס ואין ביכלתו לעמוד, יש מקום לומר שחייב לקרוע מיושב, לפ״ז אם הבריא בתוך שבעה י״ל שאינו צריך לחזור ולקרוע, כיון שיצא ידי חובה.

וכ״כ בספר חידושים וביאורים (יו״ד סימן שמ סק״ג, נדפס בסוף מו״ק) שמקרעין לו מיושב, ולא מסתבר שצריך לחזור ולקרוע כשיבריא. ועיין בספר זכרון בצלאל (עמוד ב׳) שהוסיף לצדד להקל בדבר המצוי בזה״ז, שהמנהג לקרוע בבית הקברות אחר הטהרה, ויש ואחד ממחוייבי הקריעה זקן או תשוש יושב על הספסל, ואף שאינו חולה קשה לפעמים להקימו, משום שבשעה שיושב נרגע במקצת מתוקף אבילותו, אבל כשיקימוהו יתרגש מחדש ויכול להשפיע על מצב בריאותו כמו שרואים בחוש. ובזה יש לעיין אם אפשר לתת עליו דין חולה ולקרוע לו מיושב, שאם ישהו הקריעה לאחר הקבורה לפעמים לא יקרעו כלל. וצ״ע בזה. ע״ש.

אולם נראה שכיון שאין הכרע גמור שחולה יוצא ידי חובה בקריעה מיושב, לכן אם לאחר מכן יוכל לקרוע בתוך השבעה מעומד, פשוט שחייב לחזור ולקרוע. וכ"פ הגר"י פישר בדבריו שנדפסו בספר פני ברוך (גולדברג עמוד תסא) ובמעדני דניאל (פלבני סימן שמ ס"ג) ובזכרון יצחק (טהרני פ"ו הערה כו) שאם הבריא בתוך שבעה צריך לחזור ולקרוע. ואף הרב חידושים וביאורים הנ"ל גופיה, חזר וכתב בזה לקמיה (סוף סק"ד) והניח דין זה בצ"ע. וע"ע בחזון עובדיה (אבלות ח"א עמוד ריז) שכתב שנכון לקרוע לחולה ולזקן מיושב. ע"ש. והיינו שאינו מדינא, שמחמת שאינו קורע מעומד אפשר שאינו חייב כלל בקריעה מיושב, והלכך ברור שאם יוכל לעמוד בזמן חיוב הקריעה חייב לחזור ולקרוע לצאת ידי חובה לכו"ע. (ולקמיה בעמוד ריח הביא בחזו"ע דברי הרב חידושים וביאורים שא"צ לחזור ולקרוע, אך לא פסק לגמרי כוותיה דהא איהו לשיטתיה דס"ל שחייב מדינא, ולחזו"ע אינו מעיקר הדין).

אם יש לחוש להחמיר שיצא ידי חובת קריעה מיושב

ה. וגבי אדם בריא שקרע מיושב, כיון שנתבאר שלא יצא ידי חובה כלל, רשאי לשלול לאלתר, כיון שאין זו קריעה כלל. ועיין בספר זכרון בצלאל (עמוד א') שג"כ פשיטא ליה דאף לחומרא אין לחשוש דלמא יצא, ולכן רשאי לשלול הקריעה לאלתר, ומ"מ צידד שאם קרע מעומד אלא שהיה סמוך על איזה דבר אף בסמיכה כזו שאם ינטל הדבר יפול, אפ"ה אינו חוזר וקורע. וצ"ע. ע"ש.

להסמך על דבר בשעת קריעה, וכיצד ינהג חולה וזקן שקשה עליהם לעמוד ללא סמיכה

ו. ודע דמאחר ובעינן עמידה בשעת קריעה, יש להזהר אף שלא יסמוך על שום דבר בשעת קריעה, באופן שאם ינטל אותו הדבר יפול, וכמ"ש מרן בש"ע או"ח (סימן קמא ס"א) גבי קריאת התורה שצריך לקרות מעומד, ואפילו לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור, אלא אם כן הוא בעל בשר. ומקורו בגמ' זבחים (יט:) דעמידה מן הצד כגון זו שאינה בלא סיוע, לרבנן לא הויא עמידה.

ואין לומר דשאני קריאת התורה דבעינן שיקרא באימה, ומש"ה לא מהני קריאה ע"י סמיכה משום שאינה באימה, שהרי בשו"ת הריב"ש (סימן רסו) כתב כן גבי קבלת עדות, שכל שאם ינטל העמוד והוא נופל לא הוי מעומד, כדקי"ל בזבחים (יט:) דעמידה מן הצד לא שמה עמידה. דר"ל עמידה שא"א לה בלא סמיכה. וכיון דלא הוי עמידה שפיר קרינא בה ישיבה. ועוד דמאי דאמרינן דדיין בישיבה, אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא, כיון דבדיעבד כשר. ואם כן בעמידה ע"י

סמיכה אפילו לכתחלה נמי [חשיב כישיבה]. ע״כ. והובא להלכה בפוסקים בחושן משפט (סימן כח). ולפ״ז בקריעה שאף בדיעבד שקרע מיושב לא יצא ידי חובה, בודאי דלא מהני עמידה ע״י סמיכה.

ומ״מ בחולה או זקן שקשה עליהם לעמוד ללא סמיכה, נראה שיש להקל, ודומיא דבעל בשר שהיקלו בירושלמי ובמרדכי ובש״ע הנ״ל גבי קריאת התורה.

וכבר העיר בזה הגר״ש דבליצקי בספר זכרון בצלאל (בראש סימן שמ) דבעינן שיקרע מעומד ללא סמיכה. וע״ש. וכ״כ בילקוט יוסף (סימן שמ ס״ד), ושמ״מ חולה או זקן מותר להם לסמוך עצמם בעת הקריעה.

ומ״מ סמיכה קלה באופן שאילו ינטל הדבר שנשען עליו, האדם לא יפול, לכאורה משמע להקל, מדלא החמירו הפוסקים אלא באופן ששיפול אילו ינטל אותו הדבר שנשען עליו. ועי׳ במשנ״ב (סי׳ קב סק״א) ובשו״ת מחקרי ארץ ח״ב (ס״ס ז׳).

מסקנא דמילתא: א. צריך לקרוע מעומד, ואם קרע מיושב לא יצא, וצריך לחזור ולקרוע. ואם בירך דיין האמת כשקרע מיושב, אין צריך לחזור ולברך מעומד, שהברכה היא על השמועה הרעה ואינה על הקריעה, ולפיכך אם בירך דיין האמת בשעה ששמע על פטירת קרובו, יקרע לאחר מכן ללא ברכה.

ב. יש להזהר אף שלא יסמוך על שום דבר בשעת קריעה, באופן שאם ינטל אותו הדבר יפול. ומכל מקום בחולה או זקן שקשה עליהם לעמוד ללא סמיכה, יש להקל.

ג. נכה או חולה או זקן שאינו יכול לעמוד כלל בשעת הקריעה, נכון מאד שיקרע מיושב. ואם הבריא בתוך השבעה, צריך לחזור ולקרוע. ועל אביו ואמו חיוב קריעה הוא לעולם.

ד. ואם יושב הזקן או החולה על הספסל, ויש ביכלתו לעמוד אך מחמת התרגשותו ותחושת האובדן, קיים חשש שאם יעמידוהו עלול להתרגש מחדש וזה עשוי להשפיע לרעה על מצב בריאותו, עיקר חיוב הקריעה הוא בזמן שיוכל לעמוד. ואם קיים חשש שלא יוכל לעמוד כלל במשך השבעה, נכון שיקרע כעת מיושב, ואם לאחר מכן יוכל לעמוד יחזור ויקרע.

על מה סומכים מנהג העולם שאין קורעים בגד העליון וגם בגדי הזיעה ואוחזין קולי דמר וקולי דמר

ומידי דברי בו, יש לחקור על מה נסמך המנהג שפשט אצל הספרדים שאין קורעים המלבוש העליון העשוי לכבוד (ודעת פוסקים רבים שהחליפה בכלל), וכן אין קורעין בגד הזיעה הסמוך לגוף (גופיה), והלא נחלקו בזה

הראשונים בביאור הגמ׳ (מו"ק כב:) מהו גדר אפרקסותו (שאמרו בגמ׳ שאינה מעכבת, ונקטו רוב הראשונים שא"צ קריעה אפי׳ לכתחלה), והיאך נקטינן כקולא דמר וקולא דמר.

דהנה הערוך (ערוך אפירקסין) והרמב"ן (תו"ה ענין הקריעה) והרמב"ם (פ"ח מהל׳ אבל ה"ג) פי׳ שהוא לבוש תחתון שאינו עשוי אלא לקבל הזיעה (הגופיה המצויה בזמננו), והסמ"ק (רס"י צ"ז) כתב אינו קורע אפרקסותו שקורין קאפ"ה, (וסיים: וכן לא בחלוק התחתון שהוא מפשתן לפי פי׳ הערוך ואפי׳ באביו ואמו), ורש"י (מו"ק כב: ד"ה אפרקסותו) פי׳ סודר שעל ראשו, [וברש"י שעל הרי"ף נוסף: שתלוי על כתיפו אינה מעכבת וא"צ לקרוע, ולאחר שקורע נופל אותו אפרקוס על החזה ומכסה קריעת החלוק, ואעפ"כ אין זה חייב קריעה]. והובאו בטוב"י, וסיים מרן, ועכשיו פשט המנהג שלא לקרוע הקאפ"ה על שום מת אפי׳ על אביו ואמו, ולקרוע הקאמיז"ה על אביו ואמו. עכ"ל. והיינו שהמנהג כהסמ"ק הנ"ל. ומרן בש"ע שם (ס"י) כתב בזה"ל: פשט המנהג שלא לקרוע הקאפה על שום מת אפי׳ על אביו ואמו, ולקרוע על אביו ואמו גם החלוק שקורין קאמיזה. ע"כ. ופשט המנהג בדורות האחרונים שאין קורעין הבגד העליון וגם אין קורעין בגד הזיעה (הגופיה), והביא מנהג זה בס׳ נתיבי עם (סי׳ שמ ס"ט), שהמנהג בארץ הצבי שלא קורעים כל בגדיו גם על או"א, רק החולצה או החלוק אשר מעל הכתונת שעל בשרו, לא הבגד העליון ולא הסמוך לבשרו. ע"כ. (ומה שתמה בתוקף על דבריו בחזו"ע (אבלות ח"א עמ׳ רלב), דהא קי"ל שעל אביו ואמו קורע כל בגדיו. ע"ש. נראה כוונת הרב נתיבי עם שאף שאם יש לאדם כמה בגדים חייב לקרוע כולם על אביו ואמו, אך למעשה כיון שנהגו שאין קורעים הגופיה הסמוכה לבשרו ולא הבגד העליון, נמצא שלא נותר בגד לקרוע , רק החולצה או החלוק אשר מעל הכתונת שעל בשרו).

וא"כ צ"ע על מה נסמך המנהג להקל שאין קורעין הבגד העליון וגם אין קורעין בגד הזיעה (הגופיה), ואוחזין קולי דמר וקולי דמר.

ב. ושמעתי מת"ח חשוב שאמר שהמנהג להקל בשניהם, משום בל תשחית, שלפוסקים הסוברים שהחליפה פטורה מקריעה, אם יקרע יש לחוש לבל תשחית, וכן לפוסקים הסוברים שבגד הזיעה (גופיה) פטור מקריעה, אם יקרענה יעבור על בל תשחית. ומספק מחמירים באיסור בל תשחית אע"פ שמקילים בדין הקריעה.

והנה אף שמצינו להרמ"א ביו"ד (סי׳ תב ס"ד) שבמקום שאין לו לקרוע, אסור להחמיר על עצמו ולקרוע. ומשום בל תשחית.

אולם בנ״ד זה תמוה מכמה פנים, חדא דא״כ בכל מחלוקת הפוסקים בדיני קריעה יש לנו לחוש לבל תשחית, ואין להכריע לקרוע, והא חזינן למרן הבית יוסף וכל הפוסקים שהכריעו פעמים רבות לקרוע ולא חששו לבל תשחית. ועל כרחך לומר שכיון שלפי כללי ההוראה יש להכריע להחמיר לקרוע אין לחוש כלל לבל תשחית. ויותר מזה מוכח בהדיא מדברי מרן בב״י בנ״ד ממש, שהביא שבהגהמ״י (פ״ה מהל׳ אבל אות ב׳) תמה על מנהג מהר״ם שהנהיג על אב ואם לקרוע גם המקטורן, ועל שאר מתים לא הנהיג כלל לקורעו, וקשה שאם אינו בכלל אפרקסותו א״כ לא היה לאדם לקרוע על שאר מתים כי אם המקטורן. וכ׳ הב״י לבאר דס״ל למהר״ם, דספוקי מספקא ליה פי׳ אפרקסותו, ואזיל לחומרא, הילכך על אב ואם קורע, דדילמא קי״ל כהרמב״ם והערוך, ועל שאר מתים חייש דילמא קי״ל כפי׳ המפרשים דאפרקסותו היינו בגד העליון ולא מהני ביה קריעה. ע״ש. ומוכח בהדיא דאע״ג דמהר״ם הסתפק אם המקטורן חייב בקריעה באביו ואמו, ואעפ״כ החמיר לקורעו. ולא חשש כלל לבל תשחית. אע״פ שהוא ספק, וא״כ ק״ו במקום שההכרעה כאחת השיטות שיש לקרוע ללא חשש. ויותר מזה הדבר ברור שלא נאסר אלא קריעה דרך השחתה, אך אם קורע לחוש לדעת הפוסקים, אין לחוש כלל לבל תשחית. וכפי שיבואר להלן.

ולפ״ז אף הרמ״א שכתב שבמקום שאין לו לקרוע, אסור להחמיר על עצמו ולקרוע. ומשום בל תשחית. היינו היכא דא״צ כלל, אבל היכא דעביד הכי דרך חומרא, ולא כשאין שום טעם ובחינם, בודאי שאין לחוש לבל תשחית. וראשית צל״ע בעיקר דין בל תשחית, דמקור הדין מדכתיב (דברים כ, יט) ״כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת, כי האדם עץ השדה״. ונתבאר בדברי רבותינו בתלמוד בכמה דוכתי, במסכת שבת (סז: קכט. קמ.), וקדושין (לב.), וב״ק (צא:), וחולין (ז:), דלאו דוקא השחתת העץ אלא כל איבוד ממון נאסר. אולם צריך עיון אם נאסר מן התורה, או שמא מן התורה נאסר רק בהשחתת עץ אך בשאר איבוד ממון נאסר מדרבנן. והנה בעל הלכות גדולות (מנין הלאוין מצוה ריח ריט) מנה לא תשחית ולא תכרות בשני לאוין, וכ׳ הגרי״פ פערלא (בביאורו על סה״מ לרס״ג ל״ת רמט) לבאר כי לא תכרות מיירי רק בהשחתת אילן ולא תשחית איצטריך לשאר מילי דאסירי ג״כ מה״ת. ע״ש. ולכאו׳ יש להוכיח ממ״ש התוס׳ (ב״מ לב: ד״ה מדברי) אהא דאמרי׳ בגמ׳ דצער בעלי חיים דאורייתא, שכ׳ וז״ל: וא״ת א״כ אמאי עוקרין על המלכים ולא מדרכי האמורי (ע״ז יא.), וי״ל משום דכבוד מלך ונשיא עדיף, כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודם,

דאונקלוס הגר שרף על ר"ג ע' מנה צורי בפ"ק דע"ז (שם). ועוד כיון דכתיב את סוסיהם תעקר קל לדחות מפני המלך. עכ"ל. ולכאו' אי בל תשחית הוא איסור דרבנן, היאך מוכיחים התוס' דצער בעלי חיים דאורייתא נדחה מפני כבוד המלכים, מדנדחה בל תשחית מפני כבוד המלכים, ועל כרחך דבל תשחית נמי דאורייתא, ואפ"ה נדחה מפני כבוד המלכים, וא"כ שפיר איכ"ל דאף צער בעלי חיים דאורייתא נדחה מפני כך. [וע"ע בתוס' קדושין (לב. ד"ה רב), ובתוס' בע"ז (יא.) ובחידושי הריטב"א שם. ובתוס' ב"ק (צא: ד"ה אלא, וד"ה החובל) ובתירוש ויצהר על הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים ה"ח בסופו). ובס' יד דוד ב"ק התם. ע"ש]. וכן מבואר בספר היראים השלם (סי' שפב) שכ', כתוב בפ' שופטים לא תשחית את עצה וגו' ותניא אין לי אלא גרזן מנין לרבות כל דבר ת"ל לא תשחית את עצה ומזה למדנו שלא להשחית ולהפסיד כל דבר. עכ"ל. וכן מבואר בסמ"ג (לאוין סימן רכט) שכ' לא תשחית את עצה וגו', מכאן למדנו איסור השחתה בכל דבר. ע"ש. וכן מבואר בסמ"ק (מצוה קעב) שכ', לא להשחית עץ מאכל כדכתיב לא תשחית עצה, ובכלל זה שלא להשחית כל דבר. ע"כ. וכ"מ בדברי ר' פרץ בהגהותיו שם. וכן משמע בספר החינוך (מצוה תקכט) שכ', נאמר לא תשחית את עצה וגו' ואותו לא תכרות. וכמו כן נכנס תחת זה הלאו שלא לעשות שום הפסד, כגון לשרוף או לקרוע בגד או לשבר כלי לבטלה. ומ"מ אין מלקין אלא בקוצץ אילני מאכל שהוא מפורש בכתוב, אבל בשאר ההשחתות מכין אותו מכת מרדות. עכ"ל. [איברא שיש שלמדו בד' החינוך דס"ל מדרבנן. וכ"כ בשו"ת חלקת השדה דייטש (בהגהות לס' ארעא דרבנן אות ס). וי"ל בזה]. וכן מבואר בשערי תשובה לר' יונה (ש"ג אות פב) שכתב: לא תשחית את עצה. הוזהרנו בזה שלא לכרות כל עץ מאכל, גם לבנות לו מצור, כל זמן שימצא מאילני סרק די ספוקו. וכן הוזהרנו "בזה" שלא לפזר ממון לריק אפילו שוה פרוטה. ואמרו רבותינו (ב"ק צא:) המקרע על מתו יותר מדאי לוקה. ע"כ. וכן מבואר בספר יחוסי תנאים ואמוראים לרבו של הרוקח (ערך חילפא) שאסור מה"ת. וכן מבואר בד' רבנו ירוחם (מישרים סוף נתיב לא) השופך מי בורו ואחרים צריכין לו אסור, כך פשוט ביבמות. מסתברא דאי בעי למשפכינהו מעכבין עליה ויהבינן להו בתר הכי משמתינן ליה משום בל תשחית, ואי איתרו ביה למלקות מלקין ליה. ע"כ. וע"ע בתוס' רי"ד (ב"ק צב. ד"ה יכול) שכ' שלא הקפידה תורה על השחתת פירות אלא על השחתת דמים. עכ"ל. וע"ע בספר חסידים (סי' תתעט, וס"ס תתריד). ועי' בדברי רש"י (חולין ז: ד"ה עקרנא, ומנחות פא. ד"ה ומשני). ונחלקו האחרונים בדעתו אי ס"ל דנאסר מן התורה בכל מילי. ויש

שהוכיחו מד׳ הרא״ש בפי׳ למסכת תמיד (פ״א מ״ב) דס״ל דהוי מדרבנן. ואינו מוכרח כלל. [ועי׳ בטור חו״מ (רס״י שעח) שכ׳ כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה. ותמה הב״ח דהא אפי׳ ממון עצמו איכא איסורא, כדתנן סוף פרק החובל (צ:) הקוצץ נטיעותיו אף על פי שאינו רשאי פטור. ופירש״י, אינו רשאי, דעובר בבל תשחית. ע״ש. ואי נימא דכוונת הטור לאסור היזק ממון עצמו מדאורייתא דומיא דגונב וגוזל ממון חבירו, יש ליישב קו׳ הב״ח, דלעולם ס״ל לב״ח דב״ת בשאר דברים מדרבנן, ולכך איצטריך לאסור מדאורייתא היזק ממונו דומיא דחבירו. ואם כנים אנו בזה, יש קצת סיוע לפוסקים שכ׳ דהרא״ש ס״ל ג״כ שנאסר מדרבנן. ויש לפלפל בזה ואכמ״ל]. וכ״כ בספר חרדים (פכ״ט סמ״ה) שבכלל לאו דהשחתת עץ מאכל, שיחוס אדם על ממונו ולא יפזר לריק אפי׳ שוה פרוטה. ע״כ. ומאידך מצינו לכמה מרבותינו הראשונים דס״ל שלא נאסר אלא מדרבנן. דהנה רב סעדיה גאון (ל״ת רמט) מנה רק לאו דלא תשחית, ולא מנה הלאו דסיפיה דקרא דאותו לא תכרות, וכ׳ הגר״י פערלא בביאורו שם, דס״ל ששני הלאוין על מנין אחד באו להזהיר, אלא שהבה״ג ואזהרות הר״א הזקן מנו ב׳ הלאוין, ונראה דס״ל דלא תשחית מזהיר על השחתה דוקא, דהיינו כשמקלקל דבר בדרך השחתה, ובכלל לאו זה לאו דוקא עצי פרי אלא כל דבר, משום דכיון דבהשחתה תלי קרא כל מה שמקלקל ומשחית בכלל, ואפי׳ קורע בגדיו ומשבר כליו ושופך יינו עובר בל״ת. אבל לאו דאותו לא תכרות אינו אלא בהשחתת עצי פרי ואפי׳ שלא בדרך השחתה. ושוב סיים (בד״ה ועכ״פ), אבל ראיתי בנוסחת כת״י רומי דשם לא מנה בה״ג אלא לאו דלא תשחית את עצה בלבד. וזה כד׳ רס״ג. ונראה דהיינו משום דס״ל דמדאורייתא ליכא איסורא אלא דוקא בעץ מאכל בלבד וכפשטיה דקרא. וא״כ ודאי לאו דאותו לא תכרות אינו אלא לאו שנכפל באותו ענין. ע״ש. וכ״כ הגרי״פ עוד (לעיל בסוף ביאורו על ל״ת ריב – ריג), דרס״ג ס״ל כהרמב״ם דאינו אלא מדרבנן. וכן מסתבר יותר מדבריו באזהרותיו שע״פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח). ע״ש. [מיהו במאי דפשיט״ל בדעת הרמב״ם עי׳ להלן]. ואכן גם הרשב״ץ (על ל״ת סי׳ רלג, בזוהר הרקיע אות צ) ביאר איסור בל תשחית רק בעץ, וכ׳ שהתורה הזהירה לא תשחית את עצה, והוכפל לאו זה באומרו כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, ואין כאן שני לאוין כי שניהם בענין אחד. ע״כ. ומשמע שלא נאסר מה״ת בהשחתת שאר דברים. וכ״כ בשו״ת חלקת השדה דייטש (בהגהות לס׳ ארעא דרבנן אות ס) דדעת התשב״ץ דנאסר מדרבנן. ע״ש. וגם ר׳ יצחק מקורביל בעל

הסמ"ק בפסקיו שנדפסו בספר הזכרון נר לשמעיה (אות צז, עמ' לב) כ' בזה"ל: היאך שובר החתן את הזכוכית, י"ל אתי עשה מדבריהם ודחי עשה לא תעשה מדבריהם, דהם אסרו, דבל תשחית אינו כי אם מדרבנן. ע"כ. אך יש להעיר דזה סותר למה שנתבאר לעיל דבסמ"ק (סי' קעה) משמע דבל תשחית דאורייתא. וכן העיר בזה בצביון העמודים על הסמ"ק (מצוה קעה סק"ב) וכ' דבודאי יש כאן חזרה באחד מהם, ומסתבר שאם בפסקים חזר בו הוה מתקן זאת בספרו. אך גם יתכן שבפסקים נתערב פסק של אחד מהפוסקים האחרים, ולא מפי רבינו יצאו הדברים, כי הרי לא מכתב ידו באו אלא מפי השמועה, ונתחלפו לו למעתיק שמות בעל כל פסק. ע"ש. ואכן בדברי ר"פ שהובא בשלטי גבורים (ע"ז יג.) כ' דבבגד הנקרע על מת לא שייך בל תשחית, משום דאתי מצות קריעה ודחי ליה. ע"כ. ודו"ק. וע"ע בס' עולת תמיד (תמיד כח. עמ' רלג מדפי הספר) שצידד לבאר בגמ' (חולין ז:) דס"ל לרפב"י דבל תשחית דרבנן. ע"ש.

בירור דעת הרמב"ם

ג. ובדעת הרמב"ם יש עקולי ופשורי, שכתב (פ"ו מהלכות מלכים ה"י): לא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא "מכת מרדות מדבריהם". ולכאו' משמע שלא נאסר אלא מדרבנן. וכ"כ מהר"י בסאן בתשו' (סי' קא. והביאו ג"כ המגיה במשנה למלך) ובתורת חיים (ע"ז יא: ד"ה עיקור) ובשו"ת נודע ביהודה (חיו"ד מהדו"ת סי' י) ובחיי אדם (כלל יא אות לב) ובקהלות יעקב (תוספת דרבנן סי' רעד) ובס' ארעא דרבנן (סי' תקלו) ובהגהות קול יהודה על ס' חסידים (סי' תתעט) ובשו"ת תורה לשמה (סימן ת) דהרמב"ם ס"ל דבל תשחית בשאר דברים אסורים מדרבנן. וע"ע בשו"ת והשיב משה (חיו"ד סי' לז) ובשו"ת בית יצחק ח"א (חיו"ד סי' קמב אות ד) ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' יב) ובס' פסקי תשובות ח"ב (רס"י קעא). אולם בספר המצוות (לא תעשה נז) כ' הרמב"ם: הזהירנו מהשחית האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם, והוא אמרו יתעלה (ס"פ שופטים) לא תשחית את עצה כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. וכן "כל הפסד נכנס תחת לאו זה", כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר משום לא תשחית ולוקה. ע"כ. ומדכתב שכל הפסד נכנס תחת לאו זה, מבואר שנאסר מה"ת. וגם מדברי הרמב"ם בחיבורו הנ"ל, מדכתב תחלה (בהלכה ח) אין קוצצין אילני מאכל וכו' שנאמר לא תשחית וכו', ושוב הוסיף (בהלכה י) ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וכו', יש ג"כ משמעות דהוי מדאורייתא אף באיבוד שאר דברים

מלבד השחתת עץ. וע״ע למרן בכסף משנה שם (ה״ח) ובמנחת חינוך (מצוה תקכט). ועי׳ בס׳ מראה הנוגה (הלכות מלכים פ״ו ה״י) שכ׳, מ״ש רבינו ואינו לוקה אלא מכת מרדות לאו למימרא דבשאר דברים ליכא לאו דבל תשחית אלא מדרבנן ומשו״ה אינו לוקה כי אם מכת מרדות, אלא כונתו לומר דאף דשאר דברים נכנסים בלאו דלא תשחית ומדאורייתא אסירי, אפ״ה לא לקי אלא בקוצץ אילני מאכל וה״ט משום דאילני מאכל כתיבי בהדיא בקרא, משא״כ שאר דברים דאינן מפורשין בתורה. והכי מפורש להדיא בד׳ רבינו בסה״מ דגם שאר דברים מדאורייתא אסיר. וילמוד סתום מן המפורש. והוצרכתי לזה מפני שראיתי להרב תורת חיים (ע״ז יא:) שכ׳ שבשאר דברים ליכא אלא איסורא דרבנן. ואהמ״ר ז״א. ומדברי רבינו אלה ק״ל למה שראיתי להר״ן (רפ״ד דכתובות) שכתב בשם רבינו דמכת מרדות היינו דמכין אותו עד שתצא נפשו דחומר דברי סופרים מדברי תורה. והא הכא דמדאורייתא הוא דאסור, ואפ״ה לוקה מכת מרדות. וע״ע שם. ועי׳ בשדי חמד כללים (פאת השדה מע׳ ב סי׳ מז ד״ה וראיתי וד״ה מה) שעמד ע״ד ה׳ מראה הנגה הנ״ל. ועי׳ בס׳ שוהם וישפה על הרמב״ם שם שכ׳, עי׳ באבל רבתי פ״ח, הביאו הטור יו״ד סי׳ ש״נ, כללו של דבר כל התלוי בחופתו של מת אסור בהנאה לפיכך אין תולין בו דברים שהביאו אוכל נפש שאין אוסרין אוכלין ואין מפסידין אותן שלא לצורך. ע״כ. מבואר דיש חילוק בין דבר מאכל לשאר דברים. ובהכי אפשר לישב קושית התוס׳ (ע״ז יא. ד״ה עיקור) שהקשו אפילו בבהמה טמאה נמי שייך איסור בל תשחית. ולמאי שכתבתי דבדברים שאינם אוכל נפש אין בו משום בל תשחית אלא מדרבנן והתירו משום כבודו של מת, כ״ש משום כבוד מלכות, אבל בבהמה טהורה הוי דבר מאכל והוי ב״ת דאורייתא. ועי׳ במג״א (סי׳ קעא סק״א) שכתב ועי׳ יו״ד סוף סי׳ ש״נ דאסור לגרום לאוכלים שיאסרו בהנאה. ול״ז להבין וכי לזו הצרכנו והא היינו בל תשחית דאורייתא ואפילו אם גורם להם שיאסרו באכילה נראה דהוי ב״ת דאף שראוי לעכו״ם אינו ראוי לישראל. ואפשר דכונתו דכאן שאינו משחיתם בידים אלא גורם להם שיאסרו ע״פ התורה אין זה בל תשחית. ולכן אין לנו אלא כשגורם להם שיאסרו בהנאה. אבל לא בגורם להם שיאסרו באכילה. אבל צ״ע להקל באיסור דאורייתא. ע״כ. ויש להאריך ע״ד האחרונים הנ״ל ואכמ״ל. ועי׳ להרדב״ז בפי׳ על הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״ו ה״י) שכ׳ וא״ת מ״ש קוצץ אילנות דלוקה ומ״ש משבר כליו דאינו לוקה והא בכולהו עבר משום בל תשחית. וי״ל דהזהרת קוצץ אילנות מאותו לא תכרות כדאיתא בפ״ב דמכות ומשמע דקרא דלא תשחית את עצה לא אתי ללאו אלא שלא יכרות אותו דרך

השחתה. ע"ש. ומבואר דאסור מה"ת. ודו"ק. וראיתי לאחרונים רבים שפלפלו בדעת הרמב"ם, הללו מימינים והללו משמאילים, ועמדו ע"ד הרמב"ם בסה"מ ליישבו עם מ"ש בחיבורו דמשמע שהוא מדרבנן (ולפ"ז ל"ק מה שהקשה במראה הנוגה הנ"ל ע"ד הר"ן שם). והגאון שדי חמד כ' בתחלה בכללים (מע' ב סי' יז) שדעת הרמב"ם דאסור מדרבנן, וכ"כ עוד בספרו שו"ת אור לי (סי' פו ד"ה ומה שהביא), ושוב הדר ביה בפאת השדה (מע' ב סי' מז) והאריך טובא לבאר שאף להרמב"ם אסור מה"ת בכל מילי, ולא מצינו לשום אחד מהראשונים שסובר שהוא מדרבנן. ע"ש. (אך במ"ש השד"ח שם שלא מצינו ראשונים דס"ל שלא נאסר אלא מדרבנן, יש להעיר דלפום קושטא מצינו ראשונים דס"ל שלא נאסר אלא מדרבנן. וכדלעיל). ואכמ"ל].

והנראה שכל שיש תועלת בהשחתת הממון לא שייך לאסור משום בל תשחית. ועי' בגמ' ב"ק (צא סע"ב) שאם האילן מעולה בדמים לבנין יותר משוויו לגידול פירות מותר לקוצצו. ומייתי תלמודא התם עוד דהיכא דאיכא הפסד ממון לאילנות אחרים שרי לקצוץ האילן. וכתב הרא"ש שם, וכן אם היה צריך למקומו מותר. עכ"ל. וכ' הט"ז ביו"ד (סי' קטז סק"ו), ומזה התרתי לאחד שהיה לו קרקע עם אילנות לקוץ האילנות אף על פי שיש בהם פירות כדי לבנות בית דירה עליה. ע"ש. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' יב) דשרי לקצוץ אילן לצורך שיפוץ דירה, ולרווחא דמילתא יעשה כן ע"י גוי. ע"ש]. וכן יש להוכיח מדתנן במס' מידות (פ"א מ"ב), איש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר, ומשמר שניכר שהוא ישן, חובטו במקלו. ורשות היה לו לשרוף את כסותו. ולכאו' היאך שורפים כסותו הא הוי בל תשחית, וע"כ משום שעושין כן לקנס שיזהרו שלא לישן. ומבואר שכשיש תועלת לא שייך איסור בל תשחית. וכן ראיתי בתפארת ישראל (יכין אות יט) שכ', אין כאן משום בל תשחית כמקרע על מת יותר מדאי (ב"ק צא:), דנ"ל דכל שהוא משום קנסא, הו"ל כלצורך אדם, דאין בו משום בל תשחית. ע"כ. וכן מצאתי עוד בשו"ת תורה לשמה (סי' רו) שכ' ג"כ דליכא בל תשחית, דהכא שאני שעשו כן למגדר מלתא לפרסם הענין כדי שישמעו השאר ויראו. עכת"ד.

וכן יש להוכיח מדתניא בחולין (פח:) היה מהלך במדבר ואין לו אפר לכסות, שוחק דינר זהב ומכסה. היה מהלך בספינה ואין לו עפר לכסות, שורף טליתו ומכסה. ועי' בבית יוסף יו"ד (סי' כח) ובהגה בש"ע שם (סכ"א). ועכ"פ כששוה שיעור העוף לכו"ע ישרוף הבגד. ולכאו' היאך לא חששו לבל תשחית, ועל כרחך דמאחר ויש תועלת ומצוה שרי. גם הט"ז ביו"ד (סי' קיז סק"ד) כתב שמותר לנחור תיישים ע"מ להשתמש בעורם, דהא יש לו

הנאה מזה ואין כאן בל תשחית, וכמ״ש הסמ״ג (לאוין רכט) שכל שיש לו הנאה מרובה מהשחתתו אין כאן איסור בל תשחית. וכן איתא במסכת ע״ז (יא.) שמותר לעשות בבהמה טריפה. וה״נ מצינו בפ׳ השוחט (חולין כז:) השוחט וצריך לדם לצבוע בו צמר. וה״נ ממש דכוותיה. וכן בפ׳ כיסוי הדם (פה:) התיר רבי לר׳ חייא לטרוף החיה ולשוחטה ולהוציא דמה ולצבוע בו צמר. ע״ש. [וק״ק על הט״ז שלא הזכיר דמר חמיו הב״ח החמיר בזה, כמבואר בב״ח או״ח (סי׳ תקנא אות י) שאסר לישראל לנחור לצורך העור, ומאחר ולישראל אסור אף ע״י גוי אסור. ע״ש].

ולכאו׳ יש להוכיח עוד ממ״ש הראב״ד בספרו בעלי הנפש (שער הקדושה עמ׳ קכה) הדרך הטוב להכנעת היצר, הוא רעבון הנפש ממיעוט הנאותיה ותענוגיה במאכל ומשתה וכו׳, ולעולם יניח מעט מכדי צרכו ומהשלמת תאוותו וכו׳, וע״ז אמרו חז״ל (גיטין ע:) סעודה שהנאתך, משוך ידך הימנה. ע״ש. וכן מצאתי במגיד מישרים (באזהרות שבראש הספר, אות טז) שאמר המלאך המגיד למרן, ובעת מאכלך שאתה תאב ביותר לאכול או לשתות, תסלק ידך. ע״כ. והנה סתמא דמילתא אדם אחר לא יאכל משיירי המאכל, ואעפ״כ מותר לשייר ממאכלו לתועלת שבירת התאוה ואינו עובר על איסור בל תשחית. ודוחק דהראב״ד וכל קדושים עימו שהעתיקו חסידות זו ס״ל שלא הותר אלא כשיש מי שיאכל שאריות מאכלו. איברא דשמעתי מקרוב בשם הגראי״ל שטיינמן זצ״ל שהחמיר בזה היכא דאין מי שיאכל שיירי מאכלו. ועכ״פ משאר הראיות דלעיל שפיר מוכח להקל בנ״ד. [וכיו״ב מצינו שכ׳ מרן בב״י או״ח (סי׳ תקצז), מצאתי כתוב בשם ס׳ אגודה (ר״ה פ״ד סי׳ כא) שהאוכלים בר״ה לא יאכלו כדי שבעם, למען לא יקלו ראשם, ותהיה יראת ה׳ על פניהם. ומשמע דשרי לשייר מסעודתו לחסידות ופרישות. אולם לכאו׳ התם היינו דמעיקרא אינו נוטל אלא מעט לאכילה, וליכא השחתה ואיבוד כלל]. ומכלל הדברים למדנו דלצורך מצוה שרי. וע״ע בספר חסידים (סי׳ תתעט) שכ׳, אם כתב אדם ס״ת יפה, וכתב דף שאינו יפה כ״כ כשאר הדפים, אף על פי שאין בו טעות, אם חפץ יסיר הדף ויגנזנו, ויכתוב אחר יפה. ואין לומר שעובר על בל תשחית, כי לכך נאמר זה אלי ואנוהו. ע״ש. וכ״כ השד״ח כללים (מע׳ ב פאת השדה סי׳ מז ד״ה מכלל), ושכ״פ כמה אחרונים, ולכן מי ששרוי בתענית והביאו לו תבשיל לאכול, יכול לזורקו בהצנע בעד החלון ואין בזה משום בל תשחית. והעיר ע״ד ה׳ באר שבע דנראה דס״ל להחמיר. ע״ש. וכ״כ עוד בשיורי הפאה בשד״ח (בסוף ח״ח, אות ח) דבדבר מצוה ליכא בל תשחית. ע״ש. וכן מצאתי בשו״ת תורה לשמה (סימן ת) שדן אם מותר לבעל לשרוף בגד לא

צנוע של אשתו, והביא הגמ׳ בברכות (לא.) הנ"ל ששבר כוס זכוכית שלא ישכחו צער החורבן, וכ׳ נמצא כל כה"ג שהוא מתכוין לשם מצוה ליכא בזה משום בל תשחית, וא"כ השתא ה"ה הכא כיון שהוא שורף הבגד משום אפרושי מאיסורא ורק יעשה בצנעה ובחכמה באופן שלא תרגיש אשתו. ותדע שהרי נוהגים להדליק כמה נרות בבית הכנסת גם ביום ואע"פ שאין המקום מאיר באורם דשרגא בטיהרא מאי אהני, ועכ"ז אין בזה חשש ב"ת, מפני שהם מדליקים לכבוד בית הכנסת או לכבוד הצדיקים ועושים לשם מצוה. ע"ש. [וידי"נ הרה"ג ר׳ יצחק משה נר"ו העיר עוד ע"ד ה׳ תורה לשמה שם, דמאחר ומיירי בבגד שאינו צנוע יותר היה לו להוכיח מהא דברכות (כ.) דקרע הבגד דשויא ת׳ מאה זוזי לאפרושי מאיסורא. וק"ו דהכא אשתו היא ומבער מרשותו וממונו]. וכן ראיתי בשו"ת הר צבי (חאו"ח ח"ב סי׳ קב) שכתב בענין קציצת אילן של ערלה כדי להעמיד במקום סוכה, דאין לחוש לבל תשחית, משום שלא אסרה תורה אלא דרך השחתה וקלקול, והמשחית לצורך מצוה אין בו משום בל תשחית. ועי׳ בשלטי הגבורים (ע"ז פ"א) שכתב: המשחית לצורך מצוה אין בו משום בל תשחית שנדחה איסור זה מפני המצוה שהרי ציוו חכמים לקרוע על המת. ובספר חסידים (סימן תתעט) לענין אם רוצה לגנוז דף מספר תורה משמע שאפילו משום הידור מצוה בלבד אינו עובר על בל תשחית. וכו׳. המורם מכל הנ"ל שבנדון שלפנינו יש כמה קולות להתירא, ומ"מ אם אפשר לקצוץ ע"י גוי מה טוב, ובפרט שיש שכתבו שאפילו באופן המותר משום בל תשחית, מ"מ יש להזהר בדבר משום חשש סכנה. ע"ש. וכן פסק בחזו"ע סוכות (דיני הסכך סכ"ט) שאם אין מוצאים ענפי אילן לסכך הסוכה אלא עצי פרי, מותר לכרות ענפים מן האילן ולסכך בהם לקיים מצות סוכה, משום שלצורך מצוה ליכא בל תשחית. וטוב לכרות הענפים ע"י גוי. ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ג (חיו"ד סי׳ יח אות ה). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי׳ מה אות ה). וכיו"ב כתבו האחרונים דליכא בל תשחית בשריפת הבגדים במירון בציון רשב"י, שכמה חכמים פקפקו בזה, וגם בשו"ת חקרי לב (סס"י יא) השיג על המנהג בתוקף, וכ׳ איני מוצא לזה צד היתר. ע"ש. ולעומתם הגאון רבי שמואל העליר ראב"ד צפת חיבר קונטרס "כבוד מלכים", והאריך להוכיח להקל. (ויש לעמוד בדבריו בכמה מקומות. ואכמ"ל). ע"ש. וע"ע במה שדנו בזה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא חמישאה (סי׳ לט דף לד ע"ב) ובשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי׳ רלג) ובשו"ת אוריין תליתאי (סי׳ נב) ובשו"ת שם אריה (חאו"ח סי׳ יד) ובשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי׳ יד) ובספר שדי חמד (אס"ד מערכת א"י אות ו) והגאון

רבי חיים אלעזר שפירא בס׳ עולת תמיד (עמ׳ רלד). וע״ע בס׳ ברכת השם (סי׳ ב סמ״ח) ובס׳ עץ השדה (פכ״ב סי״א) ובס׳ רביד הזהב ח״א (חאו״ח סי׳ כט, ל, לא). ולכאו׳ אף אדם שחפץ להחמיר בחומרא באיזה הלכה מיקרי ג״כ לדבר מצוה ושרי ואין לאסור משום ב״ת. וכ״כ בשו״ת שבט הלוי ח״ט (סי׳ קכ אות ב) בענין אנשים שנשארו להם דברים יקרי ערך כקופסאות בשר וכה״ג שיש תערובת חמץ, דאם יאבדם איכא חשש מלאו דבל תשחית, וכ׳ דאם היה נהוג זה מעיקר הדין ל״ש ב״ת דהותר מכללו במקום תועלת או הלכה, וקרוב דגם אם נהוג זה שלא למכור חמץ ודאי אינו מעיקר ההלכה, מ״מ כלפי מי שמחמיר בזה אין חשש בל תשחית. ע״ש. וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר ח״כ (סי׳ נא אות ב). ולפי כל האמור נראה שיש לפשוט השאלה שנשאלה בביהמ״ד במי שמפריש תרו״מ מספק בכל פירות וירקות שמביא לביתו, אף שנקנו מחנויות עם כשרות מהדרין, דהנה בשו״ת משפטי צדק (סי׳ צה) כ׳ שא״צ להפריש תרו״מ ביין מענבים שנקנו מגוי, וכ׳ דהמפריש תרו״מ מהיין אפי׳ בלא ברכה מספק עובר על בל תשחית, ויש בו משום ביזוי אוכלין. ע״ש. (והובא בשו״ת יבי״א ח״ה חיו״ד סי׳ כח אות ב). ולענין מעשה, לפיה״א נראה ברור שאין בנ״ד חשש בל תשחית, אחר ויש חומרא בזה, דאין בן אנוש ניצול משגיאות. ואפשר שגם המשפטי צדק הנ״ל מודה בנ״ד, דדוקא בדבר שלא שייך בו כלל הפרשה הוי ב״ת, דהוי חסיד שוטה. אך בדבר ששייך הפרשה וחושש שמא לא הופרש כראוי ליכא בל תשחית. ובעיקר חומרא זו, כ״כ הגר״ח קנייבסקי בס׳ דרך אמונה (פ״ט מהל׳ מעשר דרך אמונה סק״י, פי״ד ס״א בביאוה״ל סוד״ה הלוקח), ובתשובות והנהגות ח״ג (סי׳ שמ) ובשו״ת מנחת יצחק ח״ט (סי׳ קט) ובשו״ת שבט הלוי ח״ה (ס״ס קעב). ואף שאין חייבים להחמיר בזה מעיקה״ד, מ״מ הרוצה להחמיר ע״ע לא יחשוש משום בל תשחית.

ד. ואכן מדין המשבר כלים להטיל אימה על בני ביתו (ולכאו׳ לאו דוקא משום מצוה דכיבוד אב ואם) וכן מדין שימוש באוכלין הנ״ל מוכח דשרי איבוד ממון לכל תועלת ולאו דוקא צורך מצוה. וטעם ההיתר בזה נראה דהנה הרמב״ם (פ״ו מהל׳ מלכים ה״י) כתב: לא רק האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, ומאבד מאכלות ״דרך השחתה״ עובר בלא תשחית. ע״כ. וכ״כ בספר החינוך (מצוה תקכט). והיינו שנאסר דרך השחתה, וכל שאינו דרך השחתה אלא לתועלת הבריות שרי. וע״ע בסמ״ק (מצוה קעה) שכ׳ שאם היה צריך לאותו דבר להשחיתו כדי לעשות ״הנאת״ גופו, בל תשחית דגופו עדיף. ע״ש. [וע״ש בציון העמודים שכ׳ ג״כ שמבואר דעת הסמ״ק דגם הנאת גופו בעלמא שאין בה משום

רפואת הגוף, הוי בכלל הך דבל תשחית דגופיה עדיף. ויתכן דמפרש כן להא דאיתא בשבת (קמ:) ואמר ר"ח האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום בל תשחית, והמתבאר בזה בפשוטו דכל שיש תועלת והנאה לגוף הוי בכלל הך דבל תשחית דגופא עדיף. ע"ש]. וכן ראיתי בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת חיו"ד סי' י) שנשאל אם מותר לצוד ברובה ציד חיות ובהמות או שיש לאסור משום צעב"ח ובל תשחית, וכ' דלא שייך בזה בל תשחית שהרי נהנה וגם אינו עושה דרך השחתה. וע"ש. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' כב) שלא אסרה תורה אלא דרך השחתה, וכשאינו דרך השחתה רק מפני צרכו והנאתו שרי. ע"ש. [וע"ש עוד (בסי' כג) שכ' דלא נקטינן כד' השלטי גבורים (פ"ק דע"ז) דס"ל דלא שייך בל תשחית אלא במשחיתו מכל וכל, אך כשאינו משחיתו לגמרי ל"ש ב"ת. ומכמה דוכתי מוכח דלא נקטינן הכי. ע"ש. וע"ע בשדי חמד כללים מע' ב פאת השדה סי' מז דף רכ ע"א. ובמתק אזהרות חלק הלאוין אות כג]. וכ"כ בחכמת אדם (כלל פו סט"ז) שלא שייך בל תשחית כיון שעושה לצורך תיקון. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת חקרי לב (מהדו"ת חיו"ד סי' יא) שכ' דבין אם עושה להנאת ממון, או הנאת גופו, או הנאת רצונו, ליכא ב"ת שהרי אינו דרך השחתה. ע"ש. וכ"כ השד"ח (כללים מע' ב' סוף אות קב) ובספרו שו"ת אור לי (סי' פו ד"ה האמנם) דכל שיש איזה צורך ליכא בל תשחית. וזה ברור ויציב. ע"ש. וכ"כ חכמי טבריה במכתב שנדפס בשד"ח (אס"ד מע' א"י אות ו ד"ה וראינו) שכל מה שהאדם עושה להנאת גופו או ממונו או הנאת רצונו אין בו משום ב"ת. ע"ש. וע"ע בפני יהושע (ב"ק צא: תוד"ה החובל) דהיכא דאיכא צורך שרי. וע"ש.

וכ' בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' קפג) שבמקום שיש לו טירחא ואיבוד זמן אם יזהר בהשחתת דבר מועט, וטירחתו ואיבוד זמנו חשוב לו יותר מדבר זה, יש להקל, שאפי' אילן מאכל אם צריך למקומו או שעצו שוה יותר מפירותיו מותר להשחית, מכ"ש לדבר זה. וע"ש. ולפ"ז נראה שפרי שיש בו תולעים וקשה עליו לבודקו בודאי דשרי להשליכו לאשפה ולא שייך בזה בל תשחית מאחר ויש טורח והפסד זמן בבדיקתו. וק"ו אם יש חשש שגם אחר דרישה וחקירה ועמל רב בבדיקתו עדיין המצא ימצא תולעים שלא הבחין בהם, דבודאי דמצוה קא עביד להסיר מכשול. וע"ע בשו"ת משנת יוסף ליברמן חי"א (סי' רה) שנשאל במיחזור בקבוקים שאפשר לקבל סכום כסף קטן ביותר, וגם יש מקומות שמשחזרים את הבקבוקים בחינם ע"מ להשתמש בבקבוק, האם יש ב"ת, וכ' להקל עפ"ד החיי אדם בדין הציציות הנ"ל [אות א' בהע']. וכ' דמ"מ אם יש מיכלי איסוף

קרוב לביתו ראוי להשליכם שם אם אין טירחה יתירה. ע״ש.

ה. ולענין נ״ד, בתמיהה הנ״ל בריש א׳מיר היאך נהגו להקל קולי דמר וקולי דמר, אפשר דהמנהג נסמך על כך שאין הכרח דהמקילים בזה אינם מקילים באידך, ואין סתירה בין הסברות, וכעי״ז מצאנו בדין פהבכ״ס, שנחלקו הראשונים בפירושו, י״א פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין, ויש מפרשים שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, ויש מפרשים שהיא פת שעושים כעבים יבשים וכוססים אותם, וכ׳ מרן בש״ע (סי׳ קסח ס״ז) שהלכה כדברי כולם, שלכל אלו הדברים נותנים להם דינין שאמרנו בפהבכ״ס. ע״ש. ובמקור הדברים בב״י כ׳ מרן, כיון דספיקא במידי דרבנן הוא, נקטינן כדברי כולם להקל. ובכולם אינו מברך המוציא וג׳ ברכות. ע״ש. ומוכח דס״ל דפליגי בזה, דמש״ה הוי ספיקא דדינא. וכן נקט בבה״ל (ס״ח) ושכ״ד הדגומ״ר והגר״ז (סי״ד) והגאון רבי עקיבא איגר בחידושיו וחיי אדם (כלל מג ס״ח). ומאידך הגאון מאמר מרדכי (ס״ק יד) תמה דמאי קולא איכא אם אינו מברך ברכה הראויה, שנמצא שנהנה מהעוה״ז ללא ברכה, והברכה שמברך היא לבטלה ועובר משום לא תשא, וכ׳ דדברי מרן נכונים בטעמם, דכיון דיש מחלוקת בפוסקים, ואפשר דלא פליגי לענין דינא, דכל אחד יודה לחבירו דכל שהוא משונה בטעם ובתואר פת דעלמא שדרך העולם לקבוע סעודתם עליו יצא מתורת לחם, ואין מברכים עליו המוציא, וגכ נקטינן כדברי כולם להקל דהיינו שלא לברך דהוי חומרא דאם אינו חייב לברך מברך ג׳ ברכות לבטלה, משא״כ אם נותנים להם דין פהב״כ דמברך ברכה אחת מעין ג׳, ואין כאן אלא ברכה אחת. [וראיתי שהביאו שכן גם דעת הרב דרך החיים ובשו״ת בית אפרים סימן יא ומהרש״ם בדעת תורה, שהראשונים לא נחלקו לדינא]. ומ״מ בנ״ד אפשר שע״ז סמכו המנהג.

אם ווסט חייב בקריעה

ומידי דברי בו אעיר, שראיתי בכמה מספרי הפוסקים בדור האחרון שכתבו ש״ווסט״ חייב בקריעה.

ויש להעיר שאין זה שייך אלא בקהלות שרגילים ללבוש גם בביתם (כקהלות החסידים), ולפיכך צריכים לקורעו כדין כל בגד. אולם לאלו שאינם נוהגים ללבוש ווסט במשך כל היום בביתם, אלא הוא מלבוש של כבוד כשיוצאים מביתם לאירועים או בשבתות ומועדים (כפי שנהוג אצל רוב העולם), בזה דינו עדיף מחליפה שאין צריך לקרוע.

סימן עז

ראה את הכותל המערבי ולא קרע אם חייב לקרוע לעולם

למעלת ותהלת ידיד נפשי מחבר הספרים היקר והנעלה, חובר חיבורים מחוכם, אשר עשה ספרים הרבה אין קץ וגרם לתורה שתתרבה בישראל על ידי פלפולו ושאלותיו הנפלאות, הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וישע רב!

בדבר השאלה אם חיוב הקריעה על ראיית המקדש בחורבנו (והכותל המערבי) הוא לעולם, ולכן מי שלא קרע בשעת הראייה חייב בקריעה לעולם (וכדין חיוב קריעה על אביו ואמו המבואר בש"ע יו"ד סימן שמ סי"ח), או דלמא חיוב הקריעה על הכותל המערבי תלוי בראיה, ומי שראה את הכותל ולא קרע באותה שעה, אינו חייב לקרוע לאחר מכן.

א. הנה שורש הספק הוא כי חיוב קריעה על ראיית המקדש הושווה לאביו ואמו, כדמוכח מדברי הרמב"ם בהלכות תעניות (פ"ה הי"ז) כל הקרעים האלו כולם "בידו" ומעומד "וקורע כל כסות שעליו עד שיגלה את לבו, ואינו מאחה קרעים אלו לעולם". וכן בהלכות אבל (פ"ט ה"ב וה"ג) כתב: כדרך שקורע אדם על אביו ועל אמו כך חייב לקרוע על רבו שלמדו תורה, וכו', ועל ערי יהודה ועל ירושלים, ועל המקדש. כל אלו הקרעים קורע עד שמגלה את לבו ואינו מאחה לעולם. עכ"ל.

ואכן הראב"ד פליג וכתב בהלכות תענית (שם): לא נראה כן מן הגמרא (מו"ק כב:), שהרי שנו בתוספתא לא השוו לאביו ולאמו אלא לאיחוי בלבד, אבל בכלי, כל הבגדים שעליו עד שיגלה את לבו, לא השוו, אבל שיקרע בחוץ לעיני העם גם לזה הושוה הנשיא בלבד. ע"כ. והרב המגיד ביאר שמקור דברי הרמב"ם מהגמ' (מו"ק כו.) ואלו קרעים שאין מתאחין, הקורע על אביו ואמו ועל רבו וכו' ועל ערי יהודה ועל המקדש ועל ירושלים, ודעת הרמב"ם שבכל אלו הדברים הם שוים קרעים אלו, וכשם שעל אביו ואמו הם ביד ועד שמגלה את לבו, הוא הדין לאלו. והראב"ד והרמב"ן פליגי בזה. ע"ש. והרב לחם משנה כתב בהדיא, דדעת הרמב"ם דכיון דהושוו לאיחוי ולאביו ולאמו הושוו "לכל הדברים". ועיין במרכבת המשנה חעלמא שם. ומרן בש"ע או"ח (סימן תקסא ס"ד) פסק כדברי הרמב"ם. ולפמ"ש הרב לחם

משנה שהשווה קריעה על המקדש לקריעה על אביו ואמו "בכל הדברים", א"כ גם קריעה על ראיית המקדש היא לעולם.

ולפ"ז אף מי שראה את הכותל בשבת, צריך לקרוע במוצאי שבת. ועיין בפת"ש (סימן שמ ס"ק טו) בשם כמה אחרונים שנסתפקו בזה.

וראיתי לכמה פוסקים בדור האחרון, בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סימן שלד) ובספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (פרק יז אות ד'), ועוד פוסקים, שכתבו להוכיח מדין העומד על המת בשעת יציאת נשמה, שכתבו הפוסקים שאינו צריך לקרוע במוצאי השבת, כיון שאינו שעת חימום. ומינה לדין הקורע על ראיית הכותל המערבי בשבת. עכ"ד. אולם לפי האמור שהחמירו להשוות לקריעה על אביו ואמו, אין הכרח ללמוד מדין העומד בשעת יציאת נשמה דקיל טובא.

ועיין בתשובות והנהגות הנ"ל שכתב להוכיח מהמגן אברהם (ס"ס תקס"א) דמשמע שקטן שראה בקטנותו והגדיל פטור שהרי ראה תוך שלשים, ולפי זה הוא הדין כשראה בשבת לא יתחייב אח"כ ששוב אין מצטער בראיה תוך שלושים. אבל יתכן שבאותו יום (ואף בלילה שלאחריו) חייב לקרוע מכח ראיה דאותו יום שמרירותו עליו ועדיין הוא בצערו. אמנם אף בקריעה על המת מצינו שנחלקו בזה החתם סופר והתפארת למשה, דבשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' שכ"ג) ס"ל דכל קריעה שאינה בשעת החימום ממש שוב אינו קורע ואינה אלא קריעה של תפלות, אך לדעת התפארת למשה יכול לקרוע על מתו אף במוצאי שבת אם היה היציאת נשמה בשבת, וכתב דזהו כל זמן שלא נקבר (והובא מדבריו בפת"ש סימן שמ סק"ג). וא"כ ה"נ אפשר דיש לדמותו שבאותו יום ממש עדיין מרירותו וצער החורבן עליו, ועוד שהרי החורבן לפנינו, ואפשר שלעולם חשיב כמו שלא נקבר, אך לדעת החת"ס בודאי פטור. (וע' עוד בזה בפת"ש שם סקט"ו), וכיון שבענין קריעה על המקדש נהגו בזמנינו בכמה קולות (עיין במועדים וזמנים ח"ז סימן רנח), נראה שגם בזה הקילו, ואם לא קרע בשעתו תו אינו קורע. (ואולי יש לצדד שבפעם ראשונה מריר כאבל, ודומה לזה כקריעת אבילות, ואח"כ חייבו חז"ל כל שלשים יום, ומצותה בשעתו דוקא ובנדחה נדחה). ע"ש. ולפי האמור יש לדחות ההוכחה מראיה בשבת שא"צ לקרוע אחר השבת.

גם מה שהוכיח בתשובות והנהגות שם מדין קטן שראה המקדש בקטנותו והגדיל פטור מקריעה כיון שראה בתוך שלשים יום, הנה התם אחר שנפטר מקריעה בקטנותו אין מחייבים אותו כשיגדיל, אבל גדול שהיה מחוייב אין הכרח שאין חיובו לעולם.

ב. אמנם מרן בכסף משנה הלכות אבל (פ"ט ה"ג) כתב, דטעמו של

הרמב"ם דכשם שהם שוין לענין איחוי כך הם שוים בשיעור הקריעה עד שיגלה את לבו, והרמב"ן בתורת האדם מדאיתא בגמרא שלא הושוו לאביו ואמו אלא לאיחוי בלבד, וליישב דעת רבינו נ"ל לומר שהוא ז"ל סובר דעד שיגלה את לבו בכלל אינו מתאחה הוא, דהא דאינם מתאחים נפקא לן בגמרא מדכתיב באלישע ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים, ממשמע שנאמר ויקרעם איני יודע ששנים, אלא מלמד שקרועין ועומדים שנים לעולם, ומהתם איכא למשמע דעד שיגלה את לבו קרע, דבהכי מינכר שהם קרועים לשנים, דאי לא קרע אלא טפח לא הוה מינכר שהם קרועים לשנים. וע"ש. ולפי דבריו אין הכרח כלל שהשוו אביו ואמו לכל הדברים, דדוקא לענין איחוי ויגלה את ליבו.

אך אכתי קשה אמאי כתב הרמב"ם דבעינן שיקרע בידו דוקא ולא בכלי, דהא זה אינו נלמד מדאינו מתאחה. וצ"ע.

ואכן הטור או"ח (סימן תקסא) כתב כדברי הרמב"ם דבעינן שיקרע על ראיית המקדש עד שיגלה את לבו, אך השמיט קריעה בידו. ודו"ק.

ובאמת גם מרן גופיה בכסף משנה כבר הרגיש דאכתי קשה אמאי לא כתב הרמב"ם דעל הנשיא קורע מבחוץ, דהא ליכא מאן דפליג על רב חסדא דאמר וכן לנשיא. ע"ש. ודו"ק.

ובעיקר דברי הרב לחם משנה הלכות תענית שם, שכתב וז"ל: ורבינו ז"ל נראה דכיון דהושוו לאיחוי ולאביו ולאמו הושוו לכל הדברים, וקשה דבברכת השם בהלכות ע"א גבי מגדף, לא הזכיר שם אלא קורעין ולא מאחין, משמע שם דסובר דלא הושוו אלא לאיחוי בלבד. וכן ברבו לא הזכיר אלא מגלה את לבו וקורע ואינו מאחה, ולא הזכיר השאר, אף על פי שבברייתא הזאת הושוו לאביו ולאמו. והיה לו להשוותו לכל הדברים כדעתו כאן גבי מקדש וירושלים. וצ"ע. וגם בהלכות אבלות צ"ע. עכ"ל. ואי נימא דאכן אין כוונת הרמב"ם להשוות כולם לאביו ואמו בכל דיניהם, ניחא טפי, אך אכתי לא נתבאר מאי טעמא בזה השווה לאביו ואמו ובהנך לא, ומנין לחלק בכך.

וצל"ע עוד בד"ז.

ולספק הנ"ל בריש א'מיר, למעשה אין צריך להחמיר לקרוע לעולם כל שלא קרע בשעת ראיית המקדש. ולכן הרואה את הכותל בשבת, אין צריך לקרוע במוצאי השבת.

סימן עח

אם תושבי ירושלים החדשה מחוייבים בקריעה על ראיית הכותל המערבי

לכבוד ידידנו היקר חובר חיבורים מחוכם, הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

על דבר השאלה אם תושבי ירושלים החדשה מחוייבים בקריעה על ראיית הכותל המערבי.

הנה יש לברר גדר חיוב הקריעה על ראיית חורבן המקדש, דאיתא בש"ע או"ח (סימן תקסא ס"ה), היה הולך ובא לירושלים, הולך ובא תוך ל' יום, אינו קורע קרע אחר; ואם לאחר ל' יום, חוזר וקורע. וכתבו המג"א (סק"ו) והמשנ"ב (ס"ק יז), והרואה ירושלים תוך ל' יום אף על פי שלא קרע כגון שדר בתוכו, א"צ לקרוע על ערי יהודה, אם לא שיצא משם ובא לערי יהודה לאחר שלשים. ומי שנולד בירושלים אפילו הגדיל א"צ לברך, דבקטנותו פטור, וכשהגדיל א"צ לברך דהא ראה אותן תוך ל' יום.

ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סימן תרמו) שכתב שאף הדר בירושלים חייב לקרוע על ראיית המקדש, וליכא למימר דשאני נ"ד שהוא דר ודעתו על בית המקדש, חדא דאין הדבר תלוי בדעתו אלא בראיה. ותו דכל הני ברכות שחייבו בכל גוונא איירי, וליכא למימר כיון דטעמא הוי משום עגמת נפש ומי שהוא שכן לב"ה הרי נפשו עגומה בכל שעה, דא"כ מי שקרע על ירושלים ונפשו עגומה, למה הוא קורע על המקדש, אלא מאי אית לך למימר דעל המקדש איכא עגמת נפש יתירה, הילכך כיון שעברו עליו שלשים יום ולא ראה את המקדש בשעה שהוא רואה אותו מתחדש אצלו עגמת נפש יתירה וחייב לקרוע. וכתבתי כל זה אף על פי שהוא פשוט, לפי שראיתי שאין העם נזהרים בזה, ואתה תהיה מן הנזהרים. ע"ש. והכי פשיטא ליה להגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (ח"ה חאו"ח סימן לז אות ג'), ושמ"ש בס' עיר הקדש להרי"מ טוקצינסקי זצ"ל (פרק יז סימן א' ס"ו) דזקני ירושלים כשיצאו מירושלים היו חוזרין לירושלים קודם ל' יום. וכשעבר עליהם ל' יום, שלא יכלו לראותו ל' יום, היו הולכין למקום המקדש בש"ק, שהיו סוברין שזה יפטור מקריעה, אף שהביא (בסימן ד' ס"א) שיש חולקים ע"ז, ומסתבר שמה שהשתדלו שיהיו פטורים, לא היה משום שנסתפקו בדינא, דלע"ד ליכא שום ספק בזה וכמפורש גם ברדב"ז, אלא היה זה משום הפסד. ע"ש.

אמנם מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תקסא סק"ב) כתב ע"ד הרדב"ז, ולא נהגו כך, וכבר כתב שם הרדב"ז דלא זהירי בזה. ע"ש. והובא בשערי תשובה (סק"ב) ובכף החיים (אות כו). וכ"פ בשו"ת דברי יואל ח"א (סימן ל' אות ו') והגרי"מ טוקצינסקי בספרו ארץ ישראל (סימן כב ס"ט) לסמוך על המנהג להקל.

אלא דכל זה שייך במקומות הסמוכים לבית המקדש, דהתם עשויים לראות מקום המקדש בתוך שלשים יום, ואפילו לא ידוע לו שראה תלינן שמסתמא ראה ולאו אדעתיה, אך הדרים בשכונות המרוחקות שאינם רואים כלל מקום המקדש, לכאורה יש להחמיר. גם בספר חיבת ירושלים (מאמר מורא מקדש אות יא) הביא דברי הרדב"ז, וכתב, אולי סומכים כי מסתמא כשהולכים בתוך העיר רואים המקום הקדוש, או הכיפה ששם אבן שתיה שגבוה הרבה. ע"כ. ולפ"ז רק הדרים בעיר העתיקה או סמוכים לזה ממש פטורים מקריעה. ועיין בפסקי תשובות (סימן תקסא הערה כג) שנסתפק בזה. ע"ע.

אולם בספר הר הקדש (סי' ג' ס"ו פנים מסבירות ס"ק יח עמוד ע' - עא) הוסיף טעם שסומכים על דעת הב"ח ופאת השלחן שכל שנכנס לפנים מן הצופים חייב לקרוע אע"פ שאינו רואה, ולפי דעתם כל שנמצא תמיד לפנים מן הצופים הרי הוא כרואה המקדש וירושלים, ואין חל עליו חיוב לקרוע אא"כ יצא חוץ מגבול הצופים משך ל' יום. וכתב שלפי טע"ז גם חלק מירושלים החדשה יש להם לסמוך על המנהג, כל שהוא לפנים מן הצופים, והוא מרחק חצי שעה הילוך מהר הבית. וכמרחק הזה מכל צר הוא גבול צופים. ובשכונות המרוחקות יותר, הם כבר מחוץ לגבול צופים, ומ"מ נכנם בחלקי העיר אשר הוא לפנים מן הצופים, אז יש לו לסמוך על המנהג ואינו חייב לקרוע. ומסתמא על הרוב הוא כמעט מן הנמנע שתושב העיר אפילו השכונות הרחוקות ביותר שלא יבקרו אחת לשלשים יום בחלק העיר שהוא לפנים מן הצופים, כי הלא מרכז העיר רחוב יפו הוא לפנים מן הצופים. אם לא מי שהוא חולה ל"ע או זקן וכיוצא, מי שברור לו שהיה משך ל' יום מחוץ לגבול צופים, אז פשוט שחייב לקרוע כשרואה את מקום המקדש ואין לו על מה לסמוך. וכתב שם שיש המהדרין שלא יעבור עליהם ל' יום שלא יראו את הכותל, וכן נהג מרן מהרי"ל דסקין (כמבוא בספר עמודי אש פרק יב סט"ו), בכל ערב ר"ח ללכת עד מקום סמוך ונראה להר הבית, הסתכל עד מקום המקדש השמם והזיל דמעה, ושב לביתו. ע"ש.

וכן פסק הגרש"ז אוירבך בהליכות שלמה ח"א (פכ"ג סכ"ח עמוד רפח) לסמוך על המנהג להקל גם לתושבי ירושלים שאינם דרים סמוך

למקדש ואינם רואים בתוך שלשים יום. [ויש לעמוד על דברי קדשו, דהנה שם שכתב שהדר סמוך לים, אף אם לא ראהו שלשים יום, אינו מברך על ראייתו. וכעין שכתב בשערי תשובה (סק״ב בשם הרדב״ז) הנ״ל. ובראשית יש להעיר דאדרבה הרדב״ז כתב להחמיר בזה, ורק מרן החיד״א סמך על המנהג להקל. וגם בעיקר הדברים כמדומה שנוהגים לברך. ולענין נ״ד הובא שם בהערה, שהדר בשכונות ירושלים אף המרוחקות, כגון בית וגן הר נוף רמות וכדומה, אע״פ שמדינא צריך לקרוע, כיון שאינו דר סמוך למקום המקדש ולא ראהו ל׳ יום, מ״מ המנהג שאינו קורע. דכיון שדר באותה העיר וגם יכול בקל לבוא לשם, ואעפ״כ לא בא, ניכר שאינו מרגיש כראוי את צער החורבן, ומשום כך המנהג שאינו קורע. ופעם אמר לשואל בדרך תוכחה: הדר בירושלם ולא היה ל׳ יום בכותל המערבי, על דבר זה עצמו ראוי לו לקרוע. ולאחרים אמר שאדם כזה אינו ״ראוי״ לקרוע על המקדש, כי איך לא ישים לבו להתאונן על הגלות וחורבן ירושלים. (וסיים, שהורה למי שחשב שתושבי ירושלים חייבים לקרוע, שיקפיד לילך כל ל׳ יום, שלא יבוא לידי ספק חיוב, ואם לא יעלה בידו יתיר נדרו, הואיל ומחשבתו בטעות היתה, שא״א לומר על דבר זה שת״ח גדולים נהגו בו שהוא טעות). עכת״ד. אם כי בעיקר טעמו, באמת חזינן לרבים מגדולי ישראל הדרים בירושלים שלא טרחו להגיע לראות את הכותל כל ל׳ יום, ולכאו׳ פשוט שאין חיוב להגיע לראות את הכותל כל ל״י, אע״פ שמיצר מאד על החורבן. ועיין בחזו״ע (אבלות ח״א עמוד רסז) שכתב, הדר בירושלים החדשה, אפשר שצריך לקרוע, והמחמיר תע״ב. ע״ש.

ועיין בשו״ת רבי עקיבא יוסף שלזינגר (ח״ב מאו״ח סימן שסז) שתמה ג״כ על מנהג תושבי ארץ ישראל שאין קורעין, ורק בני חו״ל בהגיעם הנה קורעין, ואולי כמו שכתב הרמב״ם במסכת שקלים דכל ארץ ישראל נקרא גבולין, ונחשב להם כאילו ישבו בירושלים וגופיה בתר רישיה גריר. ומ״מ לא משמע כן בש״ע וצריך לקרוע. ע״ע. וגם מה שצידד לא ברור כלל.

ועיין להגר״י טוקצינסקי בספר ארץ ישראל (עמוד ע׳) שכתב שתושב ירושלים פטור מקריעה, ואם נסע לעיר אחרת, החרד לדבר ה׳ יחזור לירושלים קודם שכלו ל׳ יום, שלא להתחייב בקריעה חדשה על ירושלים ועל המקדש. ע״כ. וצ״ב, שאם הטעם שכשנמצא בירושלים מסתמא רואה את בית המקדש, א״כ אף אם יצא ליום אחד חוץ לירושלים אכתי יש מקום לומר כן. ואם דוקא כשיעברו שלשים יום מלאים בירושלים אמרינן הכי, א״כ מה יעזור שיזדרז ללכת תוך שלשים יום לירושלים, הרי יש לחוש שכבר עברו שלשים יום שלא ראה את העיר

(מהימים שקדמו ליציאתו מהעיר), וכעת הוא מתחייב באמת בקריעה. וי"ל קצת. ואעיקרא במקום שיזדרז לחזור לירושלים ע"מ למצוא טעם להיפטר מהקריעה, אדרבה יחוש לזכות במצוה יקרה זו. וכבר השיג עליו בזה בספר הר הקדש (עמוד עא), שאין לדבריו שום מקור, ואיני יודע מה טעם יש בה, אם לא למי שחרד וחס על בגדיו. ובאמת יש מהדרין שלא יעבור ל' יום בלי ראיית מקום המקדש, זה נאמר על תושבי ירושלים העושים לצאת מהספק שהרדב"ז מחייב בקריעה, משא"כ כשנסע לעיר אחרת מה אכפת לן בזה, ישהה כמה שירצה וכשיחזור יקרע כפי הדין. ע"ש.

ד. ובעיקר מנהג העולם להקל שלא לקרוע על ראיית הכותל המערבי, הגר"ש דבליצקי בקונטרס אחר כתלנו (עמוד י') הביא דברי הב"ח שהקריעה על המקדש לכתחילה היא כשרואה את ריצפת העזרה או את כיפת המסגד (כשרואה הקובה), וכתב שהמיקל ואינו קורע כלל על ראיית כותל המערבי, כל זמן שלא ראה מקום המקדש או כיפת המסגד ממש, יש לו על מה לסמוך, דהכותל שהוא כפי המנהג כותל הר הבית, אין זה ברור שיש לו דין מקדש לענין קריעה. ומנהג ירושלים הוא לקרוע על הכותל מדין מקדש. ע"ש. גם במועדים וזמנים ח"ז (סימן רנז) הזכיר כמה טעמים למנהג העולם שאינם קורעים על ראיית הכותל המערבי, וכתב שא"צ לקרוע אלא אם רואה קרקע העזרה, וכן לימד זכות משום שאין מתרגשים בראיית החורבן רק בפעם הראשונה. וע"ש. וגם בשו"ת משנה הלכות ח"ו (סימן קי) כתב טעם למנהג העולם שאינם קורעים, משום שאריכות הגלות גרמה שכבר הורגלו יום יום, ואפילו רואים ירושלים ומקום המקדש לא מתרגשים יותר, ואין להם עגמת נפש יתירה, וא"כ למה יקרעו, ואדרבה אם יקרעו הבגד יש להם עגמת נפש על הבגד שנקרע ולא על המקדש וירושלים. ואדרבה אולי יש כאן בל תשחית על הבגד. אבל ירא ה' יקרע כראוי. ע"ש. [ובעיקר הצד שיש בל תשחית, לפי מה שכתבתי בשו"ת חקרי הלכה ח"א (חאו"ח סימן ב') בודאי שאין לחוש לכך. ונראה שגם הרב ז"ל מסכים לדינא].

וכבר הזכירו פוסקים רבים שרבים אינם נוהגים לקרוע על ראיית הכותל המערבי, ויש בזה כמה סברות להקל, ואף אם לא נסמוך על זה לכל העולם, מכל מקום לתושבי ירושלים המורחבת (אף בשכונות החדשות) יש להקל מספק ספיקא על פי האמור. וראוי לכל ירא ה' להדר ולחזר אחר המצוות, ולבוא לפחות פעם אחת עם חולצה שיוכל לקרוע ולקיים המצוה כהלכתה כדברי הגמרא ומרן השלחן ערוך.

סימן עט

אם מותר לכהן להכנס לאהל המת כשיש אזעקה

מוצאי חג השבועות תשפ"א

לכבוד ידידנו היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחדשה"ט.

בדבר שאלתו דשדר גבן בזה"ל: לפני כעשור שנים זכיתי לדון בשאלה חדשה בעזרת החונן לאדם דעת, אם מותר לכהן ליכנס לאוהל המת כשיש אזעקה, כשמחפש מרחב מוגן, והוא נמצא סמוך לבית הקברות, ויכול להכנס בשעת אזעקה לאוהל המת עם מחיצות, שיש שם יותר הגנה מפני טילים. ע"כ.

הנה נראה ברור דמאחר ואיכא חשש פיקוח נפש פשיטא דשרי להכנס לאוהל המת.

ולכן במקומות הסמוכים לרצועת עזה, ומחמת כן מצוי שם נפילות טילים, ואף יש שם כמה וכמה פצועים והרוגים, בודאי דחשיב פיקוח נפש ומותר להכנס לאהל המת.

אך במקומות המרוחקים יותר, כגון בירושלים שנשמעה אזעקה בשבוע החולף, שמעתי דנים עד כמה חשיב פיקוח נפש. ולענ"ד נראה ברור דחשיב לכל הפחות ספק פיקוח נפש. כי בכל מקום ומקום שנשמעת אזעקה עלולים ליפול טילים. וז"פ.

ובפרט שיש לציין כאן דעת הראב"ד שמותר לכהן טמא להוסיף טומאה על טומאתו, כמבואר בדברי הראב"ד בהלכות אבל (פ"ג ה"ז) ובהלכות נזירות (פ"ה הט"ו) דהכהנים בזמן הזה טמאי מת הם, ואין עליהם עוד חיוב טומאה. והמחייבם עליו להביא ראיה. ע"ש. וע"ע בשלחן גבוה (סי' שעג ס"ק כג). ואמנם להלכה לא נקטינן כוותיה. ועי' בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' שעב). וע"ע בחזו"ע אבילות ח"ב (עמ' ח והלאה) מ"ש בזה, ודמצרפינן סברת הראב"ד לס"ס. ע"ש.

ובפתחי תשובה (יורה דעה סימן שע סק"א) הביא בשם שו"ת בית יעקב (סי' ק"ל) שכתב לאסור לכהן שהוא רופא מומחה לטמא לגוסס ליכנס לביתו לעשות לו רפואה, וכתב בפתחי תשובה שבחיבורו נחלת צבי דחה דבריו והעלה דלכ"ע מותר הרופא כהן ליכנס לביתו של גוסס לעשות לו איזה רפואה, אף אם יש רופא אחר שאינו כהן. ובתשובת חתם סופר (סי' של"ח) כתב ג"כ דפשוט יותר מביעא בכותחא דאפילו להפוסקים דכהן אסור ליכנס

לבית הגוסס מעיקר הדין, מ"מ משום ספק פיקוח נפש שרי, ויכניס ויעסוק ברפואתו אם אנו רואים שצריך לרופא. וגדולה מזו דאפילו אחר שהחלטנוהו מת, אם אירע שהרגישו בו שום נדנוד ורפרוף, ימהר הכהן ויחוש ויכנוס משום ס"ס דפ"נ. ע"ש. וע"ע בערוך השולחן (יורה דעה סוף סימן שע) שכתב, כשהכהן הוא רופא, מותר לו ליכנס להגוסס לראות אולי ימציא לו רפואה, דפקוח נפשות דוחה הכל, ואם ימות יברח משם. ע"ש.

ושמעתי בשם אחד הפוסקים בדורנו שאין צריך להעיר את הילדים בשעת האזעקה באמצע הלילה. ולא נתחוור לי מה הצדדים לדון בזה, אחר שיש בזה פיקוח נפש, אלא שלא שמעתי מקור ברור לדברים. וצ"ע.

ויה"ר שלא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו, ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד, ונראה במהרה בביאת מלך המשיח ובבנין בית הבחירה. אמן.

בברכת התורה

יצחק מאזוז ס"ט

סימן פ׳

האם יש מקום להקל בדיני צניעות כשכוונתו לשם שמים (בירור דין "הכל לשם שמים")

לידי"ן הנעלה, אשר מגדיל תורה ומאדיר, מעמיק ומחדש באופן נדיר, הרה"ג ר׳ **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה האם יש מקום להקל בדיני צניעות כשכוונתו לשם שמים.

בקדושין (פא:) גרסי׳, רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה. אמר ליה: לא סבר לה מר דמקדשא, אמר ליה: עברת לך אדרב, דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי אלעזר: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה. מר נמי עבר ליה אדשמואל, דאמר שמואל: אין משתמשים באשה. אמר ליה: אנא כאידך דשמואל סבירא לי, דאמר שמואל: הכל לשם שמים. ופירש"י: ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה. ע"כ. ובתוס׳ המיוחס לר"י הזקן (הנדפס בגליון) כתב על הגמ׳ הנ"ל: אותבה בכנפיה, שישן עמה בקרוב בשר, שהניחה תחת בגדי מטתו. עכ"ל. ובתוספות רי"ד ביאר שהושיבה בחיקו. וכן פי׳ הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (סי׳ שנ"ג) ובפסקי ריא"ז (פ"ד ה"ד אות י). וזה כעין חיבוק ונישוק. וכ"כ במשנה למלך (פ"א מסוטה ה"ג) שהושיבה בחיקו הוא כעין חו"נ.

ועל דברי שמואל דהכל לשם שמים, פירש רש"י: ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה. ע"כ.

וכתבו התוס׳ (ד"ה הכל), ועל זו אנו סומכין השתא שאנו משתמשים בנשים. עכ"ל. וכ"פ בתוספות הרא"ש ובתוספות רבנו פרץ ובפסקי ריא"ז והמאירי (שם) ויד רמה (קדושין ע: פא:) ובאגודה (סי׳ ע"ג) והסמ"ג (ס"ס קכ"ו) בשם ר"י.

ועיין בחידושי הריטב"א שכתב בזה"ל: וכן הלכתא, דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה, ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור, כדאיתא במסכת עבודה זרה (כ׳ ע"ב). ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה

טינא כלל, מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש, והיינו ההיא דרבי יוחנן (ב"מ פ"ד ע"א) דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר (כתובות י"ז ע"א), וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונייתא (קדושין מ׳ ע"א), ורב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות (שם) דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן. אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן כדחזינן בשמעתין בכל הני עובדין דמייתינן. עכ"ל. ומוכח שאין להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו. ועי׳ בערך שי [סי׳ כא ס"ו ד"ה וע"ד] ובים של שלמה (קדושין פ"ד ס"ס כה).

ועיין בספר החינוך (מצוה קפח) שכתב בזה"ל: זה שאתה מוצא קצת מעשים בגמרא מראים סותרים דברי אלה, כלומר שאפילו במה שאסרו ז"ל בנשים לא היו קצת מהן חוששין, אין זה סתירה כלל לדברי, דבמקום מצוה הוא דווקא שהיו מקילין קצת, כמו שמצינו ברבי יוחנן דהוה יתיב אשערי טבילה כדי שיסתכלו בו הנשים ויולידו בנים נאים כמותו, והוא לא היה מסתכל בהן חלילה. ורבי דהוה נקיט כלתה אכתפיה, למצוה הוא שהיה עושה כן, כדי לשמחה. וקצת ענינים כיוצא באילו. ועוד שהם ז"ל היו כמלאכים, שלא היה עסקם אפילו שעה קלה בי אם בתורה ובמצות, והיתה מפורסמת כונתם לכל העולם כשמש, ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצות. אבל אנחנו עכשיו אין לנו לפרוץ אפילו גדר קטן בעניינים אלו כלל, אלא לשמור כל ההרחקים שהודיעונו. עכ"ל.

בירור דעת הרמב"ם, הרי"ף, הרא"ש, הטור ומרן הש"ע

והרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ה) לא כתב היתר זה. וגם הרי"ף לא הביא כלל הך עובדא דרב אחא בר אבא, ומילתיה דשמואל דהכל לשם שמים. וגירסת הרי"ף בגמרא שם אינה כשאר הראשונים, והרא"ש שם הקשה על גירסתו מעובדא דרב אחא בר אבא. ולפ"ז צ"ע אם יש הכרח שגרס כן והשמיט. וגם הרא"ש שם לא הביא לשון עובדא דרב אחא ודברי שמואל דהכל לשם שמים, אך בתוספות הרא"ש הביא דברי התוספות הנ"ל, וצ"ע אם יש הכרח לדייק מהשמטתו בפסקיו, במקום שהרי"ף לא הביאו, והא קמן שבתוספות הרא"ש כתב להתיר. ועכ"פ מר בריה הטור ורי"ו (ח"א נתיב כג) השמיטו הך היתרא. ודו"ק. וגם מרן הש"ע השמיט היתר זה. (ומ"מ מרן בב"י הביא בשתיקה דברי הגמרא והתוספות בזה, ולכאורה היה לו לבאר הטעם דלא נקטינן הכי). ועי׳ בבית משה (ס"ז) ובחידושי מהרי"ט ועינים למשפט (קדושין ע.).

הסכמת הרמ"א וכמה מפוסקי אשכנז להקל

אכן הרמ"א באה"ע (סימן כ"א ס"ה) כתב: י"א דכל שאינו עושה דרך חבה, רק כוונתו לשם שמים, מותר. לכן נהגו להקל בדברים אלו. וכ"כ הלבוש. (ואף שכתב הרמ"א ד"ז בשם י"א, הרי כתב שנהגו להקל בזה. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק חאה"ע סימן נג).

גם הב"ח (סי' כ"א אות ה') כתב שמקילים משום שהכל לשם שמים, והביא שמהרש"ל (בביאורו על הסמ"ג ס"ס קכ"ו) כתב שת"ח ראוי להחמיר, וכתב ע"ז הב"ח, ובמלכותינו נהגו ת"ח להקל בכלה גם הגדולים שבדור. והיכא דנהוג נהוג, והיכא דלא נהוג איסורא איכא. ע"ש. וכן פסקו כדברי הב"ח, הרב חלקת מחוקק (סק"ו) והב"ש (ס"ק י"א). ובים של שלמה (קדושין פ"ד סי' כה) בכותרת הסימן, איתא בזה"ל: הכל לפי מה שעיניו רואות, וגם שמושל ביצרו ויכול להתגבר עליו מותר לו לדבר ולהסתכל בערוה ולשאול בשלומה, וע"ז סומכים כל העולם שמשמתמשים ומדברים ומסתכלים בנשים, אבל מ"מ במרחץ אסור לו להשתמש בשפחות. ובגוף הדברים הביא ד' התוס' והריטב"א הנ"ל. ע"ש. (ועי' למהרש"ל גופיה בביאורו לסמ"ג לאוין ס"ס קכו, ובב"ח אה"ע סי' כא סק"ה ד"ה והמחבק).

ועיין בערוך השלחן (סעיף ז') שכתב על ההיתר הנ"ל דהכל לשם שמים, ששומר נפשו ירחק מזה, דרחוק שלא לבוא לידי הרהור, והיא מצוה הבאה בעבירה. וע"ש לעיל מינה ובסעיף ט'.

בירור הדין לספרדים

ועכ"פ לפי האמור נראה שאין להקל בזה לספרדים אחר שהרמב"ם ומרן הש"ע סתמו להחמיר שלא להשתמש באשה. אלא דמצינו להגרי"ח בספר עוד יוסף חי (פרשת שופטים סכ"ב) שכתב: חכם וזקן שהנשים נושקין ידיו, אין צריך לסרב לדחותם להשיב פניהם ריקם, חדא כי זו הנשיקה שהיא על גב היד אין זו דרך חיבה, דלא הוי חיבה אלא בנשיקה על הפנים וכו', ועוד אלו הבאים לנשק על גב היד של החכם, מוכחא מילתא לכו"ע שעושין כן לכבודה של תורה, וכונתם למצוה, כמו נשיקה של ס"ת, וכיון דמתכונים לשם שמים לית לן בה, ואין בזה חשש, הן מצד החכם הן מצד האשה, וכיו"ב איתא בגמ' קדושין (פא:). ולכן כתב מור"ם בהגה"ה בש"ע שי"א שכל שאינו עושה רך חבה רק כונתו לש"ש מותר, ולכן נהגו להקל בדברים אלו. ומ"ש התו"ח (ע"ז יז.) שעולא היה מנשק ע"ג בגד, לא הוצרך לפרש כן אלא משום החזה, אבל ע"ג היד א"צ בהפסק בגד. וכו'. ע"ש. ולכאורה י"ל

שאף הגרי"ח לא כתב כן אלא לצירוף סניף בעלמא, אך לא משמע כן מדאצטריך לפרש ד׳ התו"ח. וגם משאר דבריו. וצ"ע. ועי׳ בשו"ת שמע שלמה ח"ב (חאה"ע סי׳ יב אות ג׳ ד׳) מ"ש בסוגיא דהכל לשם שמים, וסיים שאין למחות במקומות שנהגו לנשק דודות זקנות וכו׳. ע"ע. ולענ"ד יש לעמוד בדבריו. ועי׳ בשדי חמד (אס"ד מערכת חתן וכלה סימן יב). וע"ע בשו"ת תפלה למשה ח"ו (ס"ס מד).

ומ"מ הפוסקים הרבים שפסקו להלכה כסברת הכל לשם שמים, בודאי דחזו לאצטרופי.

ביקרא דאורייתא
יצחק מאזוז ס"ט

סימן פא

האם מותר להתייחד עם אחותו

לכבוד ידידנו היקר והנעלה, בן כבוד השי"ת נגלה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה בדין יחוד עם אחותו, האם אסור להורים לעזוב הבית לשמחה משפחתית, ראשית יש לציין שכשיש ילדים קטנים בבית הרי זה מועיל מדין שומרים, (בגיל שכתבו הפוסקים, ואכמ"ל), אע"פ שהם אחים.

ולעצם השאלה, הנני להשיב בס"ד:

א. בקידושין (פא:) איתא, אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו. כי אמרה קמיה דשמואל אמר, אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. תנן מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר, ותיובתא דשמואל. אמר לך שמואל וליטעמיך, הא דתניא אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים, בעדים אין שלא בעדים לא. אלא תנאי היא, דתניא אמר רבי מאיר הזהרו בי מפני בתי. וכתב הרא"ש (פ"ד דקידושין סי' כ"ד), פסקו התוספות דהלכתא כרב אסי, לפי שנראה שהיה גדול משמואל (ב"ק פ:). ואע"ג דכל הני אמוראי דבסמוך מחמרי אפילו בבהמה, איכא למימר דמחמירין על עצמן היו, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ע"כ. וכ"כ בתוספות הרא"ש (קידושין דף פא: ד"ה אסור). וכן הובא בשלטי הגבורים (קידושין ל"ג ע"א, אות ג'). [ועיין בארחות חיים להרא"ש (יום ה' אות צ"ז) שכתב, אל תתייחד עם שום אשה, ואפילו עם שתי נשים, חוץ מאשתך ואמך ובתך. ע"כ. ומשמע שאסור להתייחד עם אחותו. אולם ע"מ שלא יסתור לדבריו שבפסקיו ובתוספותיו, נראה שאינו מדינא. וכדכתב בפסקיו ובתוספותיו בהדיא דהמחמיר תע"ב. (ועי' להרב יפה ללב סימן כ"ב ח"ה סק"א, ובדפו"ח סק"ה)]. וכ"פ בתוספות רבי שמואל ב"ר יצחק (תוספות טוך, קידושין פא:), דאיכא למימר דהלכה כר"א שהיה גדול משמואל, ואמוראי דבסמוך היו מחמירים על עצמם. וכ"כ הרי"ד בפסקיו (קידושין פא:), והביא מימרא זו בשם רב, וסיים דהילכתא כרב באיסורי. (ולפי גירסתו אין זה מהטעם שכתב הרא"ש דרב אסי גדול משמואל, אלא משום דקי"ל בבכורות מט: דהלכתא כרב באיסורי). וכ"פ הר"ן (קידושין לב: על הגמ' פשטיה דקרא במאי), דכי

אמרי׳ אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה, לאו דוקא דהא שרי נמי להתייחד עם בתו ואחותו[א]. וכ״פ הסמ״ק (מצוה צ״ט). וכן מוכח בנמוקי יוסף (קדושין פא:). וכ״כ הריא״ז בפסקיו (קידושין פ״ד ה״ד אות ד׳) מותר להתייחד עם אחותו, וכך היא שיטת מז״ה (הרי״ד). ויש מן החכמים שהיו נזהרים מלהתייחד עם בנותיהן ואפילו עם בהמה, וכ״נ בעיני שיטת התלמוד. ע״כ. ומה שסיים שכ״נ שיטת התלמוד, כוונתו שמה שמצינו שיש מן החכמים שהחמירו, היינו שהיו ״נזהרים״ כלומר החמירו על עצמם, ולכן המחמיר תבוא עליו ברכה[ב]. וכן הסמ״ג (לאוין סי׳ קכ״ו) הביא מימרא

א. ולעיל במתני׳ כתב הר״ן וז״ל: ובגמ׳ פרכינן עליה דשמואל ממתני׳ מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, ומסקי׳ דתנאי היא וה״ל סתם במתני׳ ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם. ולפיכך פסקה הר״ם במז״ל. ובמתני׳ דלקמן (פב.) נמי תנן ר׳ יהודה אומר לא ירעה רווק בהמה ולא ישנו שני רווקים בטלית אחת וחכמים מתירין, וגרסי׳ עלה בגמ׳, תניא אמרו לו לר׳ יהודה לא נחשדו ישראל לא על משכב זכור ולא על הבהמה. וליכא למימר סתם ואח״כ מחלוקת הוא, דברישא תנן מתייחד אדם עם אמו, ומשמע דכ״ש עם בהמה מדאמר שמואל ואפי׳ בהמה, [ולא פליג ר׳ יהודה], דדלמא רועה שאני מפני שהוא רואה תמיד ברביעתה, ומ״ה א״ר יהודה לא ירעה רווק. זה נראה לי. אבל תמהני משום דחזינן בגמ׳ אמוראי טובא דמשמע דסברי להו כשמואל, דאביי מכלי להו מכולי דברא ורב ששת מעבר לה נהרא, ורב חנן א״ל בתמיה לרב כהנא לא סבר לה מר אפי׳ עם בהמה, וא״ל לאו אדעתאי. אלא שהר״ם במז״ל כתב דמדינא שרי, וחכמים הללו ממדת חסידות היו נוהגין כן. ע״כ. ובפשטות ר״ל דגבי אמו ובתו הלכה כמתני׳ נגד שמואל. אלא שראיתי למהרש״ל ביש״ש (קדושין פ״ד סי׳) שכתב, דהרמב״ם נמי פסק להיתר כרב אסי, וכתב הר״ן טעם לדבר, דה״ל סתם במתניתין, ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם. ע״ש. ומשמע דס״ל דהר״ן גופיה ביאר דעת הרמב״ם שפסק כרב אסי. ולכאו׳ אינו מוכרח. וכבר העיר מרן החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סימן כו) על מהרש״ל, וע״ש. ועי׳ בס׳ דבר הלכה (סי׳ ב׳ הע׳ ג׳), וי״ל ע״ד. והיה מקום לומר דמהרש״ל קאי על יחוד עם בהמה, וע״ז הביא דברי הר״ן (דמיירי נמי בבהמה), אך א״כ הול״ל שהרמב״ם מתיר, ומדנקט שפסק כרב אסי משמע דס״ל לכל מילי.

ב. ויש להעיר על מ״ש בס׳ גן נעול (פ״ב הערה יז) שמשמע שריא״ז חולק על שיטת מר זקנו שהתיר, וסובר ששיטת התלמוד לאסור. ודוחק שכוונתו רק לחומרא, ויש לעיין. ע״ע. וגם ידי״נ הרה״ג רבי אביחי נחום נר״ו כתב להוכיח מסיום דבריו דס״ל לדינא שאסור להתייחד עם בתו ואפילו עם בהמה, וכוונתו שדוחק לומר שכל האמוראים שנזהרו מיחוד בהמה, נהגו חומרא בעצמם, אלא שיטת התלמוד שכך העיקר לדינא. ולכן סיים שגם עם הזכור אין להתייחד וכדעת רבי יהודה בסוף קידושין. [וכבר ראינו שראב״ן והאו״ז ס״ל שאין להתייחד עם בהמה]. וצ״ל שכל מה שכתב בתחלה שמותר להתייחד עם אחותו ועם אמו או בתו הוא שיטת זקנו הרי״ד, וכמבואר בפסקי הרי״ד בקידושין (פא:), ובתחלה כתב דעת זקנו ואח״כ כתב דעתו שלו. ע״כ.

אולם לענ״ד דוחק שהריא״ז כתב דעתו רק ברמז, ואילו את שיטת מר זקנו שאינה להלכה הרחיב כ״כ כשאין נפק״מ לדינא, ואיפכא מיבעי ליה. ויותר נראה שכתב את אשר ס״ל למעשה. (ולכן כתב ״וכך״ שיטת מז״ה, והיינו שכן גם שיטתו). ומה שסיים שכך היא שיטת התלמוד, היינו שיש מן החכמים שהיו ״נזהרים״, ולא שפסקו להחמיר מדינא. ולכן גם נקט יש מן החכמים,

דרב אסי דשרי ודשמואל אסר, וכתב, אומר ר״י דשמואל מדרבנן מחמיר מלהתייחד עם כולן ואפילו עם בהמה. וצריך להתיישב הלכה כדברי מי, דשמא הלכה כרב אסי שדומה שהיה גדול משמואל (ב״ק פ:), והמחמיר תבא עליו ברכה. (וכ״כ מרן החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (רס״י כ״ו) בשם תוספות ר״י הזקן קדושין שם, והעיר על הסמ״ג שכתב כן כמסתפק, והרי ודאי הוא. ע״ע. אולם באמת בתוספות שם הובא תירוץ נוסף, ואין הכרע גמור שהחליט כן). וכ״פ בספר יד רמה (קדושין פא:), דקי״ל כתנא דידן, משום דהוי סתם במתני׳ ומחלוקת בברייתא, והלכה כסתם מתני׳. והני עובדי דלקמן דסלקי כשמואל, למידת חסידות בעלמא הוא דאיתמרן. וכו׳. ובתוספות נסתפק להם אם הלכה כשמואל דאסר להתיחד עם אמו ועם בתו ואחותו ועם בהמה, משום דיחוד דאוריתא הוא, ובדאוריתא הלך אחר המחמיר. והמחמיר תע״ב. ורמ״ה ז״ל פסק דאין הלכה כשמואל. ע״כ. וכן מוכח בעץ חיים לרבי יעקב ב״ר יהודה חזן מלונדרץ (הלכות נדה ושאר עריות פי״ג) שכתב, אע״פ שמותר להתיחד עם אדם ובהמה, שלא נחשדו ישראל על משכב זכור ובהמה, המתרחק אפילו מייחוד בהמה משובח. וכן המתרחק מייחוד אמו ואחותו ובתו משובח. עכ״ל. ומוכח דמדינא שרי. ובדעת המאירי ראה להלן (אות ה׳). נמצא שדעת הרא״ש ותוספות רבי שמואל ב״ר יצחק והרי״ד והר״ן והסמ״ג והסמ״ק והריא״ז ויד רמה ונמוקי יוסף, וכן דעת ר״י בעל התוספות, ושלטי הגבורים, ועוד ראשונים, להקל.

ואין להקשות על הראשונים הנ״ל מהתוספתא (פ״ה דקדושין ה״י): אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה לא יתייחד עמהן. ע״כ. דאחר שאמרו בגמ׳ תנאי היא, אין הכרח לפסוק כהתוספתא.

והנה הרי״ף הביא מתני׳ ומחלוקת רב אסי ושמואל ולא הכריע. והרדב״ז (ח״ז סימן ל״ב) כתב דאיכא למימר דפסק כשמואל. ע״ש. אולם אחה״מ הוא תמוה, דהא הביא המשנה דמתייחד עם אמו ואב מתייחד עם בתו, ולא הביא כלל מה שאמרו בגמרא דתנאי היא. ובכה״ג אית לן למימר שהביא המשנה משום שכך ההלכה. וכבר העיר בזה בשו״ת חקרי לב (סימן יז דף ל״ז ע״א) דהרי״ף פסק כרב אסי, שהרי כשמואל א״א, שהרי פסק מתני׳ דאם ובת, ובזכור ובהמה, ולא הביא מ״ש שמואל תנאי היא כדי שנאמר שפסק כוותיה בחדא. ואילו מה שהעתיק שמואל לבד אין לחוש לו כלל.

ולא כתב אבל רוב החכמים אוסרים וכיו״ב, שמבאר למה כעת מחמיר היפך הדין שכתב בפשיטות להקל. וזה ברור. ושו״ר שכן פשיט״ל להגאון מלך שלם (קדושין פא: דף נה ע״ד) בדעת הריא״ז. (וכ״כ בס׳ דבר הלכה ובשו״ת ארץ אפרים חאה״ע סימן לא בדעת ריא״ז).

ע"ש. וכ"כ מהר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ושלום (ח"א ס"ס י"ט) ומהר"א חזן בס' ישרי לב (חאה"ע מערכת י' אות י"א דף ל"ז ע"א) והרב ארץ צבי (סק"ב) והגאון רבי שמואל שלם בספרו מלך שלם (קדושין פא:) שדעת הרי"ף כרב אסי.

וכן איתא בירושלמי (קידושין פ"ד הי"א וסוטה פ"א ה"א) בשם רבי יוחנן להקל ביחוד עם אחותו.

ואיברא דרבנו יונה בספר היראה (ד"ה אל תתיחד, אות רל"ד) כתב, אל תתיחד עם שום אשה, אפילו בתך או אחותך, ואפילו פנויה, חוץ מאשתך ואפילו היא נדה, ואמך. ע"כ. ומבואר שהחמיר ביחוד עם אחותו ובתו (והיקל ביחוד עם אמו). ולכאורה אמאי החמיר ביחוד עם בתו, והא סתם מתניתין היא (פא:) דשרי. ואפשר דס"ל דאחר שאמרו בגמ' דתנאי היא, וכמו שאמר ר"מ הזהרו בי מפני בתי, לפיכך החמיר כאן אפילו ביחוד עם בתו. ומ"מ אין הכרח דאוסר כן מעיקר הדין. ונראה יותר דהיינו דרך חסידות וחומרא בעלמא, וכדרכו בספר היראה שיש הרבה דברי חסידות. וכ"כ בדעתו בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ע"ו במפתחות). [ועי' בשו"ת דברי יציב (ח"ה ס"ס ל"ו) שכתב ע"ד ס' היראה, שלא נהגו כן כלל, ולא חזינן לרבנן קשישאי שיזהרו בזה, והטעם אפשר דהוי כעין גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, וגם מפני דוחק הדירות, ואפשר דמטעם הנ"ל הוי כיוהרא שינהגו כן. ע"ש].

ועיין באור זרוע (הלכות ק"ש סימן קל"ז) שהקשה על הגמ' (ברכות ס"ב ע"א) אביי מרביא ליה אימיה אימרא למיעל בהדיה לבית הכסא, וקשיא לי איך מתייחד עם בהמה, והרי בקדושין אמר רב אסי שמותר להתייחד עם אחותו וכו', ושמואל החמיר, ואמרו דאביי מכלי להו מכולי דברא. אלמא שאביי אפי' במדבר לא רצה להתייחד עם הבהמה. ותירץ, דשמא ה"מ רחל ועז, אבל כבש ותיש שפיר דמי. אי נמי בתר דשמיעא ליה ההיא דשמואל לא הוה טפי מעלי ליה בהדיה לבית הכסא. ע"כ. ונראה פשוט דאין הוכחה מכאן שפסק להלכה כשמואל, אלא דהקשה סתירה בדעת אביי גופיה. ועי' בדרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' מ"ח) שכתב בהדיא בסתמא שמותר להתייחד עם בהמה. אבל כל האמוראים עשו מעשה דאסור. ע"כ. ועי' בפסקי מהר"ח אור זרוע (ס"פ בראשית, עמוד קכב) שכתב, יחוד דמותר כגון בן עם האם והאב עם הבת וכל איש עם אשתו נדה. אולם מדנקט "כגון" משמע שיש עוד אופנים, ואין הכרח שאוסר.

ועיין בחי' הרמב"ן (שבת יג. בסו"ד) שכתב: וכן עולא דמנשק לאחוותיה אבי ידייהו, בשינוי הוא, שלא כדרך הנושקין ובלא יחוד. עכ"ל. ומדכתב בלא יחוד, למד בס' דרך ישראל (טופורוביץ עמ"ס ברכות, יחוד

עמ׳ קיב) דס״ל לאסור יחוד באחותו. אולם המעיין שם יראה שכוונת הרמב״ן פשוטה לפניה, שלא התירו קריבה בעריות אלא בבגדיהם ובלא יחוד וכאשר יש שינוי, ע״מ שלא יהיה חשש ביאה ח״ו. וזה ברור.

ועי׳ באגודה (סי׳ ע״ב) שכתב בסתם, מתייחד אדם עם אחותו ודר עם בתו ועם אמו. כי אמריתה לקמיה דשמואל אמר לי אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה. ע״כ. ודו״ק.

הראשונים המחמירים

אולם הרשב״א בתשובה (ח״א ס״ס קפח) כתב: ולא שאני אומר שיהא מותר להתיחד עם העריות שאין לבו גס בהן, ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד, שהרי שנינו בברייתא: אחותו וחמותו ושאר כל העריות שבתורה אין מתיחד עמהם אלא בעדים. אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך, לא אסרו אלא באשתו נדה שלבו גס בה, אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גס בהן. עכ״ל. ומשמע שפסק כברייתא שאסור להתייחד עם אחותו. אלא דבהך ברייתא אסרה יחוד גם עם אמו ובתו, וזה נגד מתניתין, ולכן אי נימא דהרשב״א פסק כהך ברייתא נמצא דפליג על הרמב״ם ורוב הראשונים שהתירו יחוד עם אמו ובתו. אא״כ נדחוק דהרשב״א רק נחית למימר דהיחוד אסור גם עם שאר קרובות שלבו גס בהן, ולא נחית לדוגמאות שהוזכרו בברייתא. ודוחק.

וגם רבנו ירוחם (נתיב כ״ג ח״א, דף קצ״ב ע״ב) כתב, מתייחד אדם עם חמותו (צ״ל אחותו), ודר עם אמו ועם בתו, כך כתב רב אסי. ושמואל אמר אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. והתוס׳ פסקו כרב אסי. ואותם אמוראים שלא היו רוצים להתייחד עם בהמה, משום חומרא יתירה, והמחמיר תבא עליו ברכה. ובכל מקום שאסור מותר בעדים. ונראה דבשאר עריות אסור להתייחד, ודוקא לדור, אבל לפרקים מותר להתיחד עם כל העריות הקרובות, כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן. והרמב״ן (נדצ״ל הרמב״ם) כתב סתם אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו, וכן נראה עקר. ע״כ. ומשמע שמחמיר באחותו. (ועי׳ בשו״ת ארץ אפרים סימן לא שכתב לפרש שרי״ו לא הביא דברי הרמב״ם אלא לאסור בשאר קרובות, אבל באחותו אין הכרח שאוסר הרמב״ם, ושכן צידד בשו״ת חקרי לב סימן יז).

ועיין להראב״ן (קדושין סוף סימן תקנה) כתב: אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. אבל מתייחד עם אמו ועם בתו. ע״כ.

ומשמע שעם אחותו אסור[ג]. וגם רבנו מיוחס בפי' עה"ת (דברים יג ז) הביא מה שדרשו רבותינו על הפסוק כי יסיתך אחיך בן אמך, וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית, אלא בן מתייחד עם אמו בסתר ואין אדם מתייחד עם כל העריות שבתורה. ואפילו עם בהמה. ע"כ.

אלא דאינהו החמירו אפילו עם בהמה, ופסקו כר"י וכשמואל, וזה דלא כדעת רוב ככל הראשונים המקילים שלא נחשדו ישראל להתייחד עם בהמה (כמבואר בסימן כד). ודו"ק.

ב. ובאבות דרבי נתן (פ"ב ה"ב) איתא: הרי הוא אומר, איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, "מכאן אמרו" אל יתיחד אדם עם כל הנשים בפונדק, ואפי' עם אחותו ועם בתו, מפני דעת הבריות. ע"כ. ואע"פ שפתח שלומד מהפסוק, פשוט שאינו מדינא, אלא רק מפני לעז הבריות, וכן מוכח מהמשך דבריו: לא יספר עם אשה בשוק אפילו עם אשתו, ואצ"ל עם אשה אחרת, מפני טענת הבריות. לא ילך אדם אחרי אשה בשוק אפי' עם אשתו ואין צ"ל עם אשה אחרת מפני טענת הבריות. ע"ש. וא"כ אדרבה מוכח מכאן להיתר, דדוקא מפני לעז הבריות יש להמנע ומשמע דמדינא מותר. (ומה שפירש מהריט"ץ בפירושו מגן אבות שם, שמפני דעת הבריות היינו דנשים דעתן קלה, במחכ"ת הוא תמוה. וגם מה שסיים שם נמצינו למדים איסור יחוד עם כל הנשים ואפילו אחותו ובתו, הנה בודאי דבבתו נקטינן להקל כמפורש בכל הפוסקים). ועי' למרן החיד"א בכסא רחמים שם שכתב למחוק המילים אפי' עם אחותו ועם בתו מפני דעת הבריות, ודלא כהרב בנין יהושע שמקיים גירסת הספרים, וקמ"ל דאפי' בפונדק דשכיחי אנשים הרבה, אסור להתייחד עם אשה בחדר, אבל עם אחות ובתו שרי, דמסתמא ידוע לבני הפונדק שהיא אחותו או בתו על הרוב. ע"ש. ואכן בנוסח אחר של אבות דר"נ הגירסא: לא יתייחד אדם לא עם חמותו ולא עם כלתו. (ומה שסיים שם: אבל מתייחד עמהם לשעה ואין בכך כלום. י"ל דהיינו באופן המותר, ואעפ"כ לא ידורו בקביעות). ועיין להרב עלי תמר (פ"ד דקדושין הי"א) שהעיר מאדר"נ הנ"ל, וכ' דמדהביא הפסוק איש איש אל כל שאר בשרו וגו', משמע דלא רק בכלתו וחמותו מתייחד עמהן לשעה אלא אף בכל עריות ואף בפנויה, ואכן היה אפשר לומר דכלתו וחמותו הם כמו אמו, וכדמשמע קצת כן מהבבלי דאמר רבי טרפון לרבותא הזהרו בי מפני כלתי, ונכשל אותו תלמיד אף בחמותו. מ"מ מלשון אדר"נ מבואר שכ"ה הדין בכל יחוד של עריות וכנ"ל. והנה רוב

ג. ועי' בס' דבר הלכה (סי' ב סוף הערה ד') שכתב דהראב"ן דרך חומרא קאמר. ויש להעיר שלא משמע כן מלשונו כלל. (וכדפשיט"ל למרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סימן כו שהראב"ן אוסר).

החכמים החליטו דאבות דר״נ נו״ב הוא נוסחת אבדר״נ הבא מא״י עיין שם במבוא, וא״כ היתה קיימת בא״י אף שיטה כזאת דייחוד דכל העריות ופנויה מותר לשעה, אולם אין ההלכה כדעה זאת, אלא סתמא דתלמוד א״י דדווקא באחותו יש להתיר יחוד לפי שעה אבל לא בשאר עריות. ע״ש. ובעיקר דבריו עיין להלן (אות ח׳) שהרא״ש התיר גם שאר קרובות. ויתבאר להלן אם ה״ה לחמותו.

ג. והנה כמה ראשונים, רבי אברהם אבן עזרא, וחזקוני, ובפירוש הטור על התורה (דברים כ״ז י״ט), ובספר בכור שור לתלמיד ר״ת (שם כ׳) כתבו לבאר בענין הקללות בהר גרזים דטעמא דהזכירו דוקא אלו הארורים, הוא בעבור שיוכל לעשותם בסתר ולכן קיללם בארור. וגבי ארור שוכב עם חותנתו ביארו: ושוכב עם אשת אב ואחות וחותנת, אינו נחשד להתייחד עמה. ע״כ. אולם נראה פשוט שאין להוכיח מכאן דס״ל לאסור או להתיר יחוד עם אחותו, דאין זה הוכחה שיש איסור או היתר מדינא, אלא שבמציאות אין אדם נחשד להתייחד עמהם. ועיין בס׳ יפה ללב אה״ע ח״ד (סי׳ כ״ד סק״ב, בדפו״ח סק״ז) שכתב, הנראה מדברי ראב״ע (דברים כ״ז י״ט) כי לא נחשדו ישראל על משכב אשת אב ואחות וחותנת, ומותר להתייחד עמהם. וזו פליאה נשגבה לא אוכל לה, דקי״ל לעיל (סי׳ כב ס״א) אסור להתייחד עם ערוה מהעריות בין זקנה בין ילדה וכו׳, חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו והבעל וכו׳, מדפרט אלו מכלל דשאר עריות בכלל האיסור דאסור להתייחד עמהן, ובכלל הן הנה היו אשת אב ואחות וחמות. וצ״ע. ע״כ. ולכאו׳ אין הכרח מדברי הראב״ע דס״ל להקל. וכאמור. וביותר קשה לי על המו״ל בדפו״ח בהערתו שם, שהוצרך לציין לדברי ה׳ יפה ללב או״ח (סי׳ תעה אות לג) ואה״ע (סי׳ כה אות טו) שתלמידי הראב״ע שלחו ידם בפירוש הראב״ע, ובכל מקום שיימצא לשון נגד דברי רבותינו, אינו מהראב״ע אלא מתלמידיו. ע״ש. (ובעיקר הדברים, ע״ע מה שכתבתי בזה בשו״ת חקרי הלכה חיו״ד סימן כח הערה ב). אולם לפי האמור הרי מלבד הראב״ע כן כתבו בפי׳ הרב חזקוני ובפירוש הטור על התורה ובספר בכור שור לתלמיד ר״ת ורבי יצחק אברבנאל, ואטו בכולם נאמר כן. וכבר כתבתי דלענ״ד אין הכרח משם דשרי להתייחד.

ד. ועוד יש להעיר דתמוה מהיכא יליף שמואל איסור יחוד, שהרי רבי יוחנן דיליף מקרא דכי יסיתך אחיך בן אמך וגו׳, הרי הוא מתיר יחוד עם אמו, ולשמואל שאוסר אף באמו מהיכא יליף. ואכן בתוספות הרא״ש (קדושין פא:) ובתספות טוך ובתוספות רבי שמואל ב״ר יצחק (בתירוצם השני) והסמ״ג בשם ר״י, כתבו ששמואל החמיר רק מדרבנן. וכ״כ מרן החיד״א בשו״ת יוסף

אומץ (רס"י כ"ו) בשם תוספות ר"י הזקן (בתירוצו השני). ע"ש. ולפ"ז בנ"ד דיחוד באחותו י"ל ס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן.

בירור דעת הרמב"ם והטור והשלחן ערוך

ה. אלא שיש להעיר שמדברי הרמב"ם (ריש פכ"ב מהלכות איסורי ביאה) ודרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' קכ"ב) וספר החינוך (מצוה קפח) והמאירי (סנהדרין כ"א ע"ב, ע"ז ל"ו ע"ב, קידושין פ"א ע"ב) וארחות חיים (הלכות ביאות אסורות עמוד קיא) וכל בו (סימן עה דף מה ע"ג) וצדה לדרך (מאמר ג' כלל ד' פי"ג) והטור ומרן בשלחן ערוך שכתבו שאסור להתייחד עם ערוה, מלבד אב עם בתו וכו'. ומדלא הזכירו היתר יחוד עם אחותו, משמע דס"ל לאסור, ואין היתר אלא בהנך שהזכירו. וכבר הרגיש בזה הב"ש (סי' כ"ב סק"א), וכתב ואיני יודע למה הרמב"ם והטור השמיטו דרב אסי, ואפשר דס"ל דלית הלכתא כוותיה. ע"ש. והב"ש גופיה כתב לאסור בסימן כ"א (סוף ס"ק י"ד). וכן נקטו הרדב"ז (ח"ז סי' ל"ב) ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו) דהרמב"ם אוסר. וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חאה"ע סימן ח' ענף א' דין ד' ה'). וכ"מ בביאור הגר"א (סק"ב) בדעת הש"ע. וכן בשו"ת צוף דבש (סימן כ') הביא מחלוקת הח"מ והב"ש, ונראה שדעתו כהב"ש. ע"ש. ועי' בס' אפי זוטרי (סק"א). וכ"פ בשו"ת הרדב"ז שם ובפני משה על הירושלמי (סוטה פ"א ה"א) להחמיר. וגם הרב ארץ צבי (סק"א) כ' שאפשר שרב אסי שהתיר יחוד ס"ל כעולא שהיה מנשק לאחותו, אך לדידן דאסרינן, ה"ה שאסור יחוד. וכ"כ בספר יוסף אומץ למהר"י יוזפא (עמ' רפ"ז, בדפו"ח עמ' שנ"ט) וז"ל: ואפילו עם קרובותיו מאד כגון כלתו ואחותו, אין היתר ליחד, ואפילו הן זקנות. אכן עם בתו ואמו שרי. ע"כ. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו), דדעת ראב"ן והרמב"ם והטור ורבינו ירוחם ומרן בש"ע דאין להתיחד כי אם עם אמו או בתו, וכסתם משנה דלא כרב אסי, והרמ"ע סבר דהלכה כרב אסי ואין מורין כן. ע"ש. [ויש להעיר מדבריו בספרו כסא רחמים על אבות דרבי נתן (ריש פ"ב) שמבואר דשרי]. וכ"פ הגרי"ח בס' עוד יוסף חי (ש"ב פ' שופטים אות ג') להחמיר, בפרט בדור פרוץ. וכ"פ הרב יפה ללב (ח"ד סי' כ"ד סק"ב, בדפו"ח סק"ז, וע"ע מ"ש בדעת הרא"ש לעיל סימן כ"ב ח"ה סק"א, ובדפו"ח סק"ה) [שהש"ע אוסר] והרב ערוגת הבושם (בכרך, סק"א) ובצפנת פענח (פכ"א מהא"ב ה"ד) [שהרמב"ם אוסר] ובשו"ת עין יצחק (קמא סימן ח' אות ד') ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חאה"ע סי' נא) [ובחלק ה' סימן מב אות ה' כתב להקל בשעת הדחק] ובפני משה (סי' כ"ב מראה הפנים סק"ב) ובשו"ת חבלים בנעימים (סוף סימן פד)

ובעיון יעקב (קדושין פ: אות נד) בשם מהר״ר הירץ. ועיין להרב נזיר השם (סימן כב ב״ש סק״א) ובשו״ת חיים ושלום (ח״א ס״ס י״ט) ובשו״ת אחיעזר (ח״ג סימן כ״א). וע״ע בשו״ת משנה הלכות חלק יז (סימן לא אות ח׳).

ומכאן יש להעיר לכאורה על רוב האחרונים שפסקו להקל ביחוד עם אחותו. (ויבואו להלן). ואם סוברים שהש״ע מחמיר לא היה להם להקל בפשיטות היפך הכרעת הרמב״ם והש״ע. ועי׳ למהר״א חזן בס׳ ישרי לב (חאה״ע מערכת י׳ אות י״א דף ל״ז ע״א) שכתב, מעולם הוה קשה לי על הרמב״ם והטור ומרן שהשמיטו האי דינא דמותר להתייחד עם אחותו, כמימרת רב אסי ואיפסיקא הלכתא כוותיה היכא דפליג עם שמואל, כמ״ש הרא״ש שם והטור בקיצורו. וביותר קשה שנראה שפסקו כשמואל מדכתבו אסור להתיחד עם כל העריות חוץ מהאב וכו׳, והוא ברור דיש לדון מינה דאסור יחוד אף עם אחותו, ובזה יגדל התימא על הטור. וכבר ראיתי שנרגשו מזה הב״ש והח״מ והגר״א, מ״מ הרואה יראה שאין דבריהם נכונים. ובפרט על מרן קשה טובא, דמאחר והתוספות והרי״ף והרא״ש קיימי בשיטה זו, איך פסק בשלחנו הטהור דברים דמשתמען כל בתר איפכא. ועלה על דעתי לומר דכיון דבהאי דינא כתב הרא״ש והמחמיר תבוא עליו ברכה, דין גרמא שהשמיטוהו הפוסקים, והיה נראה שלזה כיוון הח״מ ז״ל. ואולם הא ודאי בורכא דבסימן כ״ה כתב לענין בהמה דהמחמיר ה״ז משובח. ע״ש.

אולם באמת מרן בב״י בסימן כ״ד הביא מחלוקת רב אסי ושמואל האם מותר להתייחד עם אחותו ועם בהמה, והביא דברי הרא״ש שהלכה כרב אסי שמתיר יחוד באחותו ועם בהמה. וכן פסק בשלחן ערוך שמותר להתייחד עם בהמה. ואם היה סובר מרן שיש לחלק בדברי רב אסי גופיה, שדוקא עם בהמה מותר ודלא כשמואל אבל עם אחותו אסור, היה לו להעיר שאין הלכה כדברי הרא״ש גבי אחותו.

ולכן גם אם אין הכרח שמרן הכריע כרב אסי, יותר נראה דמרן לא הכריע בדין אחותו.

ועוד דלפום קושטא אם איתא, א״כ תיקשי על הגמ׳ שם דמייתי ד׳ רב אסי שמתיר יחוד באחותו ודלשמואל אסור, ופריך עליה ממתני׳ מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר, ותיובתא דשמואל. ולכאו׳ הרי גם לרב אסי נמי קשיא דהשמיטו אחותו. והו״ל למימר תיובתא לתרווייהו. ועל כרחך דעל רב אסי אין שום קושיא ממתניתין, משום דנקט הני שמותרים ביחוד לזמן מרובה, אבל באחותו גם רב אסי מודה שאסור לדור עמה, ולכן לא נקטו במתניתין. וכבר כתבו כן הרדב״ז (ח״ז סי׳ לב) והגאון רבי אליעזר די אבילה (קדושין פא:) והרד״ל בהגהותיו

והגאון רבי אברהם שיראנו בספר לאברהם מקנה (שם דף קצב ע"ב) דלרב אסי מיירי מתני' ביחוד לזמן מרובה. ע"ש. והרמב"ם והש"ע והראשונים הנ"ל נקטו דברי המשנה במותרים ליחוד קבוע. (וע"ע בספר ידי אליהו תיקון ל"ח שדרך הרמב"ם להעתיק לשון המשנה. וע"ע בשדי חמד כללי הפוסקים סימן ה' אות א').

וגם לשון זו דאסור להתייחד עם כל העריות, איתא נמי בגמ' לעיל (פ' ע"ב) דרבי יוחנן דריש כי יסיתך אחיך בן אמך, וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית, אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו, ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה. ולכאורה נימא דרבי יוחנן ס"ל דאסור להתייחד עם אחותו, אבל באמת בירושלמי (ריש סוטה וסוף קידושין) איתא בהדיא דרבי יוחנן מתיר נמי באחותו, ויליף לה מהך קרא ממש, ועל כרחך לומר דבבלי לאו דוקא, ונקט אמו וה"ה לאחותו. (וקשה לעשות מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בלי שום הכרח).

וכן מפורש בדברי הר"ן (לב:) על דברי רבי יוחנן, וז"ל: וכי אמרינן אסור להתייחד עם כל העריות שבתורה לאו דוקא, דהא שרי נמי להתייחד עם בתו ואחותו כדאיתא לקמן [פא:]. עכ"ל. ומפורש דאע"ג דאיתא בגמ' בהדיא "בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל העריות שבתורה", כתב הר"ן דלאו דוקא ויש עוד המותרים ביחוד, ומינה נלמד למ"ש הרמב"ם ומרן הש"ע שכתבו אסור להתייחד עם כל העריות חוץ מבתו וכו', דאפשר דלאו דוקא ושרי נמי באחותו. וכבר נודע דקי"ל דאין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהם חוץ. ונקטו דברי המשנה בקדושין (פ:) שעם אמו ועם בתו מותר, ורבותייהו דהני שמותר אפילו דירת קבע, ולכן סיימו שכן הדין בבעל עם אשתו נדה. וכן ביאר בפרישה (סק"ג) דהטור נקט הני דתנן במשנה בהדיא. ע"ש. ואכן מצאתי בפסקי מהר"ח אור זרוע (ס"פ בראשית, עמוד קכב) שכתב, יחוד דמותר "כגון" בן עם האם והאב עם הבת וכל איש עם אשתו נדה. ומדנקט "כגון" משמע שיש עוד אופנים, ודו"ק.

ובאמת היה להרמב"ם והטוש"ע לכתוב שבאב עם בתו והאם עם בנה מותר גם לדור בקביעות, ולא רק להתייחד. ופשוט שאין לומר דהרמב"ם מחמיר בזה לאסור לדור, וגם הרי הרמב"ם סיים, שמותר יחוד בבעל עם אשתו נדה, והתם בודאי דהיינו נמי לדור.

ועוד דאם איתא דהטור הכריע להחמיר א"כ פליג על אביו הרא"ש, והוא דוחק, וגם אם פליג עליה אדרבה הו"ל לבאר מה הטעם דלא ס"ל כדבריו. וכמ"ש הש"ך בחו"מ (סימן פב ס"ק לז), דלא נהירא שיחלוק הטור על הרא"ש ולא יביא דעתו כלל. ע"ש. וכ"כ הסמ"ע (סימן קג סוף סק"ז), קשה לומר דהטור סתם דבריו נגד הרא"ש אביו ולא

יזכרנו כלל. ועיין בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן י״ב אות ג׳) שכתב שכשחולק הטור על אביו הרא״ש צריך להביא סברתו, וכשפוסק כמותו אין צריך להביאו בכל המקומות. כ״כ הרב שבות יעקב (השמטות לח״א סי׳ י״ב) בשם הסמ״ע. וכשדעת רוב הפוסקים נוטה שלא כדעת הרא״ש, סותם כדעת הפוסקים אע״פ שהוא שלא כדעת אביו. מהר״ח פלאג׳י בספר כל החיים (ד״כ ע״ג אות לח, וע״ש אות מ״ד). עכ״ד השד״ח. ובנ״ד רוב הראשונים כתבו בהדיא כדברי הרא״ש, וקשה לומר שרק מחמת משמעות ברמב״ם, נטה מדברי הרא״ש המפורשים. ועכ״פ היה לו לבאר למה פוסק היפך רב אסי. (ובודאי דאכן מצינו בכמה דוכתי דהטור פליג על הרא״ש. ועיין בשו״ת ארץ אפרים סימן לא. ומ״מ נראה כוונת הש״ך והפוסקים דלעיל שהוא דבר זר ולא מצוי). ועוד יש להעיר בנ״ד שהרי הטור גופיה בקיצור פסקי הרא״ש (קידושין פרק ד׳ סי׳ כ״ד) הביא מסקנת הרא״ש להקל, והמחמיר תבוא עליו ברכה. ועיין בשדי חמד שם (אות י׳) שאם יש סתירה בין הנכתב בטור למה שכתב בעצמו בקיצור פסקי הרא״ש, אמרינן דבקיצור הפסקים חזר בו ממה שכתב בטור. כן מתבאר בשו״ת אורי וישעי (סימן קו ד״ה שוב). וכ׳ ע״ז השד״ח, ולי קשה להחליט כן. ע״ש. ועכ״פ בנ״ד כלל אין מפורש בטור להחמיר, רק משמעות, ולכן בודאי שיש להתחשב עם מה שכתב בפסקי הרא״ש בפירוש להקל.

ועוד טעם להשמטת הרמב״ם והטור והש״ע, ראיתי להרב ערוגת הבושם (בכרך, סק״א) שביאר דמאחר והמחמיר תבוא עליו ברכה, אע״ג דלאו דינא הוא רק מידת חסידות, מ״מ כיון דבקל יכול למנוע עצמו מלהתייחד עם אחותו, דמי מכריחו (דלא דמי לאמו ובתו שיש להם געגועים זע״ז, שכיח הוא דצריך להן, מש״ה מותר להתייחד עמהן), ולעולם מדינא שרי. ע״ש. אולם יש לתמוה שהרי הרא״ש כתב המחמיר תע״ב גם על אמו ובתו, ומאי שנא דהנך הזכיר הטור בהדיא והשמיט שהמחמיר תע״ב, ואחותו לא כתב כלל דשרי מעיקר הדין רק משום שהמחמיר תע״ב. ועיין בשו״ת אז נדברו (ח״ז סימן עח) שרצה לתרץ שהטור נקט דברי הרא״ש בארחות חיים הנ״ל (ריש אות א׳), ומ״מ אינו מדינא אלא ממידת חסידות. ע״ע.

ועוד יש להעיר שא״כ שיטה זו קשה בפשט הסוגיא, שתמוה לומר שהרמב״ם המציא שיטה חדשה שלא נמצא בשום אמורא בגמ׳ שאוסר באחותו ומתיר באמו ובתו, שהרי לשמואל אסור להתייחד עם כל העריות ואפילו אמו ובתו, ולרב אסי מותר גם באחותו. ואפשר שמחלקים דהלכה כרב אסי באמו ובתו דבהדיא תנן במתניתין כוותיה, משא״כ באחותו דלא תנן כוותיה בסתם משנה. אך לא מצינו לשום אחד מהאמוראים דמחלק בהדיא

בזה. וראיתי להרב עצי ארזים (סק"ב) שכתב דרבי יוחנן דדריש מקרא לאיסור יחוד (קידושין פא:), פליג על רב אסי וס"ל דאסור באחותו, ולכן נקטינן כריו"ח נגד רב אסי. ע"ש. וכבר כתבו כן הרדב"ז (ח"ז סי' ל"ב) ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו). ועי' להרב ערך שי (סק"א) מ"ש מהיכא רב אסי לומד איסור יחוד.

אולם דבריהם תמוהים, כי מפורש בירושלמי (קדושין פ"ד הי"א, סוטה פ"א ה"א) דרבי יוחנן מתיר יחוד באחותו, וז"ל הירושלמי: רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כתיב כי יסיתך אחיך בן אמך וגו', בתך בסתר, אמך בסתר, מתייחד אדם עם אמו ודר עמה, עם בתו ודר עמה, עם אחותו ואינו דר עמה. (וכ' הרב פני משה בסוטה שם, דריו"ח ס"ל כרב אסי. אך מה שסיים שם הפני משה דלא קיימא המסקנא כן, אלא כדתני בתוספתא פ"ה ה"י דקידושין אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה לא יתייחד עמהן. ע"ש. יש להעיר דאחר דנתבאר בגמ' דפליגי תנאי אם מותר יחוד באחותו, אין הכרח לפסוק כהתוספתא דס"ל כתנא שאסר). ואין לעשות בחינם מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בלי שום הכרח. ובפרט שהרמב"ם גופיה פוסק בדוכתי טובא כהירושלמי.

ועוד דהרי המאירי גופיה (קדושין פ:) כתב בביאור המשנה, כבר ביארנו שלא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, ולזה אין הלכה כר' יהודה. עכ"ל. והרי בגמ' אמרו שלשמואל יש לאסור אף עם בהמה וכל העריות, ופליג אף על המשנה שהתירה יחוד עם אמו ובתו, ומדהתיר המאירי משמע דס"ל דלית הלכתא כשמואל. וקשה לומר שהמאירי פסק כשמואל גבי אחותו, ורק גבי בהמה לא פסק כמוהו, דא"כ היה לו לפרש בהדיא שהרי דרכו להרחיב ולבאר ולא לסתום. ועוד יש להעיר מד' המאירי שם דמתיחד אדם עם אמו ובתו, "ופירשוה בגמרא שאפילו דירה גמורה מותר לדור עמהן". ומי שפירש כן בגמ' הוא רב אסי. ואם ס"ל דלית הלכתא כרב אסי בחלק מדבריו היה לו להעיר ולא לסתום. ומשני המקומות הללו נראה יותר שדעת המאירי כרב אסי (ודלא כשמואל), ולכן לענ"ד אין שום הכרח מסתימת לשונו הנ"ל להחמיר דלא כרב אסי.

ועוד שהסמ"ג כתב להקל בנ"ד, וכדלעיל, ובעלמא דרכו להמשך אחר הרמב"ם, ואף בדינים אלו בהלכות יחוד העתיק כמה דינים כלשון הרמב"ם (אמנם פליג עליו בדין איש אחד ונשים הרבה), ולפי האמור שאין הכרח דהרמב"ם אוסר ניחא שפיר.

ועוד יש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהלכות סוטה (פ"א ה"ג), וז"ל: קינא לה עם שנים כאחד ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני, ונסתרה עם שניהן כאחד ושהתה כדי טומאה, אפילו הן שני אחיה או אביה ואחיה, הרי זו אסורה עד

שתשתה. ע״כ. ומאי רבותא דאפי׳ אביה ואחיה, ועל כרחך היינו שאע״פ שמדין יחוד מותרת להתייחד עמהם. ומוכח דמותר יחוד באחותו. ואכן בירושלמי בריש סוטה (פ״א ה״א) מתיר יחוד באחותו, ומקור ד׳ הרמב״ם בהמשך הפרק בירושלמי שם (ה״ב), מהו שיקנא לה משני בני אדם כאחת, רבי יודן אמר במחלוקת, מאן דמר מקנא לה מאביה ומבנה מקנא לה משני בנ״א כאחת, רבי יוסי בעי מקנא לה ממאה בני אדם. וכ׳ מרן בכסף משנה, ואף על גב דאמר רבי יודן שהיא מחלוקת, פסק כמאן דאמר דמקנא לה משני בני אדם, משום דמקמי הכי מיתניא בסתם דמקנא לה מאביה ומאחיה. ועוד דרבי יוסי סבר הכי דבעי דקאמר לשון רצון הוא ואבעל קאי, והכי קאמר אם רצה מקנא לה ממאה בני אדם כאחת. (וכבר העירו שלא נמצא בירושלמי מקמי הכי דמיתנייא בסתם. וגם מה שסיים מרן בכס״מ להביא מקור מפ״ב דכריתות (ט׳ ע״ב) דתנן חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה, וחד מיניהו המקנא לאשתו על ידי אנשים הרבה, הוא תמוה דהתם מיירי בענין אחר. ומחמת כן מרן בבדק הבית באה״ע סימן קעח כתב להעביר ע״ז קולמוס בב״י שם). וכבר התקשה בזה הרב משנה למלך שם, שלפי מה שהרמב״ם סובר דלית הלכתא כרב אסי במה שהתיר יחוד דאחותו, מאי האי דאשמועינן הכא אפילו הם וכו׳, הול״ל אפילו הם שני בניה או אביה ובנה שהותר להם היחוד. ונדחק שהרמב״ם נמשך אחר דברי הירושלמי דס״ל דיחוד דאחותו שרי, ומש״ה כתב אפילו הם שני אחיה וצ״ע. ומ״מ כוונת הירושלמי הוא כמו שכתבנו. ע״כ. וכ״ז משום שתפס בפשיטות שהרמב״ם אוסר באחותו, אולם לפ״ד הפוסקים שהרמב״ם מתיר א״כ מעיקרא לק״מ. ועוד יש להעיר שאף אם נאמר שהרמב״ם מחמיר, מ״מ י״ל דאסור רק מדרבנן, וכמ״ש הראשונים דלעיל שאף לשמואל שהחמיר ביחוד היינו רק מדרבנן. ועי׳ במראה הפנים על הירושלמי שם (ד״ה ר׳ יוסי) כ׳ ע״ד הכס״מ דהאי מאחיה הוא ט״ס, וצ״ל מבנה, דהא קי״ל אסור להתייחד עם אחותו. ע״ש. וע״ע להרב עמודי ירושלים שם. ואשתמיטתיה שהרא״ש וראשונים רבים פסקו כרב אסי שמתיר יחוד באחותו. וכן מפורש בירושלמי עצמו לעיל הלכה א׳. וצ״ע.

[ועיין להמאירי (סוטה כ״ד ע״א) שכתב: ופירשו בתלמוד המערב [פ״א ה״א] אפי׳ באותן המותרות להתייחד עמהם, כגון אביה או בנה. ע״כ. וראיתי בשו״ת תפלה למשה ח״ו (סי׳ מ״ה אות ח׳) שכבר העיר שמד׳ הרמב״ם משמע דשרי עכ״פ מדאורייתא, וציין לאחמ״כ להמאירי הנ״ל, ונכתב שם במוסגר (ע״י העורכים) דמדהשמיט המאירי תיבת אחיה, מבואר שהירושלמי סובר שיש איסור יחוד עם אחותו. ע״ש. אולם הוא

תמוה כי לעיל מינה בירושלמי מייתי מילתיה דריו"ח מתיר יחוד באחותו, ולא הביאו מאן דפליג, וגם מעצם דברי המאירי אין שום הכרח שיש איסור יחוד באחותו. וצ"ע].

והרמב"ם (פכ"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ט וה"כ) כתב: ואמרו חכמים גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן, ואין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצין בעריות וביאות אסורות, [ועוד] אמרו חכמים רוב בגזל מיעוט בעריות והכל באבק לשון הרע. לפיכך ראוי לו לאדם לכוף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן, ויזהר מן הייחוד שהוא הגורם הגדול, גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם הזהרו בי מפני בתי הזהרו בי מפני כלתי, כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתביישו מדבר זה ויתרחקו מן הייחוד. עכ"ל. ומזה כתב בשו"ת תפלה למשה שם (אות ז') להוכיח שהוא ממידת חסידות ועשיית סייג שלא להגיע לאיסורים החמורים, וזה מה שכתב להרגיל עצמו בקדושה "יתירה". אולם לכאו' אינו מוכרח. ואם כן לדידיה היינו אפילו ביחוד עם כלתו אינו מעיקר הדין, וזה כדברי תוס' הרא"ש שיובא להלן. ומ"מ לענ"ד אין הכרח גמור.

ובפירוש המשנה קדושין (פ"ד מי"א) כתב הרמב"ם: אסור לבר ישראל להתייחד עם ערוה מן העריות חוץ מן הבהמה והזכור, לפי שכלל הוא אצלנו לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה. והמדקדקים מן החכמים היו מתרחקים מכל יחוד ואפילו יחוד בהמה. ע"כ. ולא הוציא מהכלל שמותר להתייחד עם אחותו, אולם ע"כ תנא ושייר את אמו ובתו, ובזה בודאי שרי כמבואר בחיבורו, וא"כ נימא דשייר נמי את אחותו.

אולם יש להעיר ממ"ש בפיה"מ סנהדרין (פ"ז מ"ד): מותר לאדם להתייחד עם אמו או בתו בלבד, וכל שזולתן מנקבות העריות אסור להתייחד עמהן. ע"כ. ומשמע שאחותו בכלל העריות שנאסרו. ועכ"פ אפשר לומר דהיינו מדרבנן וכנ"ל, ולכן שפיר יש לומר ס"ס שמא כהרא"ש ודעימיה שפסקו כרב אסי ואת"ל שהרמב"ם החמיר מ"מ הוי ס"ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן.

ובפרט לפי הסוברים דלעיל שהרי"ף פסק כרב אסי, טפי מסתבר שהרמב"ם בשיטת הרי"ף (כמבואר ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות כ"ט).

ואכן מהרש"ל בים של שלמה (קדושין פ"ד סי' כ"ג) כתב דהרמב"ם מיקל באחותו, וכן דעת אחרונים רבים בדעת הרמב"ם והשלחן ערוך.

סוף דבר, שאף אם נאמר שמרן מחמיר, פלא עצום אמאי מרן בב"י בסימן כב ובכסף משנה לא הביא כלל המחלוקת בגמרא, ושהרא"ש עמוד

ההוראה מיקל. ואם היה טעם כמוס ופלאי למרן להשמיטו ולא לדון ע״ז בב״י ובכס״מ, א״כ כבר אין הכרח גמור לדייק מהשמטה בש״ע, ואדרבה בב״י בסימן כד הביא מחלוקת רב אסי ודשמואל מחמיר באחותו ועם בהמה, ושהרא״ש מתיר כרב אסי, ולא העיר על דבריו דלא נקטינן הכי. ולכל היותר אפשר לומר שמרן לא הכריע בהדיא כרב אסי. ולענ״ד לשון זו דמתייחד עם אמו ועם בתו וכו׳ הם דברי המשנה בדף פ׳ ע״ב. ובגמרא לא הקשו על רב אסי שהתיר ביחוד עם אחותו ממתני׳, כי במתני׳ מיירי ביחוד קבוע ולא ביחוד עראי. ולכן גם הרמב״ם ומהר״ח אור זרוע וספר החינוך והמאירי וארחות חיים וכל בו וצדה לדרך והטור ומרן הש״ע שנקטו כולם בהך לישנא, רק הביאו דברי המשנה, דמיירי ביחוד קבע דהיינו לדור (ולכן סיימו הבעל עם אשתו נדה, והיינו אפילו לדור), אבל אין הכרח לאפוקי מיחוד עראי. תדע דאם איתא דיחוד דהכא היינו יחוד עראי דוקא א״כ משמע שאסור לדור בקבע עם אמו ובתו, ובגמ׳ מפורש להתיר, וכיון דבהך תלתא שרי אפילו ביחוד קבוע אין הכרח מדהשמיט ההיתר ביחוד עראי גבי אחותו. ועכ״פ אין מזה הכרח שמרן הכריע להחמיר. וכבר כתבו שיתכן שמרן לא הכריע בד״ז. וכיון שאין הכרח בדעת מרן והרמב״ם, יש לנו לילך אחר הרא״ש עמוד ההוראה ותוספות טוך והרי״ד וריא״ז והר״ן והסמ״ג והסמ״ק ויד רמה, וכן דעת ר״י בעל התוספות, ושלטי הגבורים, להקל.

וכן מבואר במנחת חינוך (מצוה קפח אות ד׳) שאין הכרח שדעת החינוך להחמיר או להקל.

וגם אחר שכמה ראשונים כתבו דאף לשמואל לא נאסר אלא מדרבנן, הוי ס״ס אחד בדאורייתא ואחד בדרבנן. וגם אם יש ספק מה הכרעת הרמב״ם ומרן אחר שראינו שנחלקו בזה הפוסקים בדעתם, שפיר יש לסמוך על ס״ס.

האחרונים המקילים

ו. ואכן הרב משנה למלך (פ״א מהלכות סוטה ה״ג) כתב דהלכה להקל, ומעולם תמהתי על הראשונים אמאי לא כתבו דין זה דרב אסי. דאע״ג דשמואל פליג, הוא משום דס״ל כר״מ, אבל לדידן דקי״ל כסתם מתניתין וכר״א, אמאי לא הוציאו אחותו מהכלל. ומ״ש בבית שמואל לתת טעם להרמב״ם והטור שהשמיטו, אין דבריו מחוורים. ע״ש. ואם היה רואה דברי כל הראשונים דלעיל (אות א׳) שכמעט כולם פסקו בהדיא כרב אסי, היה שש לקראתם.

[וכ״פ מעיקר הדין באלפסי זוטא (קדושין פ״ה אות כב) שהעיקר להלכה כרב אסי. ומ״מ כתב שאין מורין אלא כשמואל שאין להתיחד אפילו עם בהמה. ע״ש].

וכן דעת אחרונים רבים להקל ביחוד עם אחותו, ומ"מ המחמיר תבוא עליו ברכה. כ"פ מהרש"ל בים של שלמה (קידושין פ"ד סי' כ"ג) ופרישה (סק"ג, ועי' בפרישה סימן קע"ח סק"א שכתב שבטור סימן כב לא נזכר היתר יחוד עם אחותו. ע"ש. ובאמת אין הכרח שסובר לאסור) ובמשנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג) ובחלקת מחוקק (סימן כא סק"ט וס"ק י"א, וסימן כב סק"א) ובשו"ת נחלת דוד טעביל (סימן כג) [ושאין טעם להשמטת הרמב"ם והש"ע, ובפרט שכן הוא להדיא בירושלמי, ומדוע נדחה סתמא דתלמודא דידן והירושלמי, ללא טעם] והגאון רבי ישמעאל הכהן טנוג'י ראש רבני מצרים בספר הזכרון (סוף קדושין) והגאון ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (סק"ד) ומהר"ח פלאג'י בספרו החפץ חיים (סימן לח אות נה) ומהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (סימן יג ד"ה ונחזור) ובשו"ת חקרי לב (סי' י"ז) [ושכן המנהג להקל] ובשו"ת אבני נזר (אה"ע ח"ב סוף סימן רל"ג) ובחכמת אדם (כלל קכ"ו סעי' י"ב) ויד אהרן (הגה"ט סק"א. ע"ש דנקטינן כרב אסי) ובשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סימן צה) ובערוך השלחן (סעיף ב') והגאון משנה ברורה בספרו נדחי ישראל (פכ"ד ס"ד) ובספר טהרת ישראל (סעיף ה') ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ע"ו במפתחות) ובמסגרת השלחן (סימן קנב סק"א) ובשו"ת לך שלמה (סימן לו דף קח ע"א) ובשו"ת אגרות משה (ח"ד מאה"ע סימן סד אות ג') והגר"י קמנצקי בספרו אמת ליעקב (אה"ע סימן כב ס"א) ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן רא אות ב') ובשו"ת מגיד תשובה ח"ג (חאה"ע סימן א' וסימן ג') ובשו"ת אז נדברו (ח"י סימן כא, וע"ע ח"ז סימן עח) ובשו"ת בית נאמן ח"ג (חאה"ע סימן ב' וסימן ג'. ומתחלה נדפס בשו"ת מגיד תשובה שם סימן ב' וסימן ד'. וכ"כ עוד בספריו שו"ת מקור נאמן ח"ג סימן אלף סו, מגדולי ישראל ח"ג עמוד רי, בית נאמן עה"ת ח"ב עמוד כח, ובהגהתו בשו"ת שואל ונשאל ח"ב חאה"ע סימן נא). וכ"כ בס' דבר הלכה (סי' ב' הערה ה') בשם החזו"א. וכ"כ בספר חוט שני (ס"א סק"ג ד"ה יחוד) דשרי מעיקה"ד, והרוצה להחמיר יש לו להשאיר את הדלת שלא תהא נעולה, דבכה"ג מעיקר הדין לא הוי יחוד, וא"צ לעשות חומרות ביחוד אחותו. (ומ"מ מ"ש בדבר הלכה הנ"ל שכ"ד החזו"א על סמך מעשה, אינו מדוייק). וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ' פרק כ') להקל בשופי, ויפה כתב בספר ערך שי (סק"א) שא"א לגזור בזה שהוא גזירה דאין רוב הציבור יכולין לעמוד בו, דמה יעשו אח ואחותו מוכרחים לסמוך אשלחן אביהם ולא ימלטו מלהתייחד. ע"ש. וכ"ד הגרי"ש אלישיב (בפסקיו שנדפסו בקובץ בית הלל גליון מב אות יט). וכ"פ בשו"ת תפלה למשה ח"ו (סימן מה) במקום צורך. ע"ש. וע"ע בס' ש"ע המקוצר ח"ו

(סי׳ רג ס״ד) שמנהג העולם להקל, וטוב להחמיר אם אפשר. ע״ש. וע״ע בשו״ת קול אליהו טופיק (ח״ב חאה״ע סימן א׳) שאם קשה להמנע מזה, המקילים י״ל ע״מ לסמוך. ע״ש. ועי׳ בס׳ מלבושי מרדכי (סי׳ ג׳ הערה ו׳) שמסתימת הפוסקים משמע שמותר אף באחותו מאביו או מאמו בלבד, וגם כשהיא נשואה, ואף שלענין טומאת כהנים לקרובים מותר רק לאחותו מאביו, ורק לאחותו שלא היתה לאיש, מ״מ כמו שלענין שאר דברים כגון אבילות ופסולי עדות אין חילוק כלל, כן בנ״ד. ע״ש. וכן הורה הראשון לציון הגר״ד יוסף שליט״א וכתב, עד שלושים יום מותר, וכן הורה אאמו״ר כשנסע לחו״ל ונשארתי בבית לבד עם אחותי. עכ״ל. וע״ע בספר חוקת הטהרה (בן שושן, עמוד פט) בשם מרן הגר״ע יוסף, להקל. וכ״כ בספר עין ידיד (עמוד תתה) בשם הגרב״צ אבא שאול דס״ל להקל, וסיים שלכתחלה יש להחמיר, מ״מ יש מקום להקל לפרקים, וכשמבקר את אחותו וכדו׳ ישאיר את הדלת פתוחה ע״מ לצאת מידי כל ספק. וילדים הנשארים לבד בביתם, אף שהם מעל גיל מצוות נהגו להקל. ע״ש.

עד כמה ימים מותר יחוד באחותו

ז. ומ״מ מבואר דלכל הדעות אסור לדור בקביעות עם אחותו. וצ״ע עד כמה ימים מותר להתייחד, ומאיזה גדר נחשב לדירה עם אחותו דאסרינן. והנה רש״י (קידושין דף פא: ד״ה מתייחד) ובפי׳ רבי יהודה אלמדארי כתבו, מתייחד עם אחותו, לפרקים, אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית. וכ״כ הר״ן (קידושין לג. ד״ה גמ׳). וכ״כ הרי״ד בפסקיו ובנמוקי יוסף (קידושין פא:) פי׳ לפרקים, אבל לא שידור עמה תדיר. עכ״ל.

וצ״ע אם סוף דבריהם עיקר ״שלא ידור עמה תדיר״ וכל שאינו מתגורר בקביעות שרי, ולפ״ז אפילו שבועיים ויותר שרי כי העיקר שאינו בקביעות. וכן נראה מדברי הסמ״ק (מצוה צט) שכתב, עם אחותו מתייחד ואינו דר בקביעות.

או דלמא תחלת דבריהם עיקר, שיהא ״לפרקים״. ואכן בספר יד רמה (קדושין פא:) ובקיצור פסקי הרא״ש (פ״ד דקדושין סי׳ כד) כתבו שהתירו יחוד עם אחותו ״לפי שעה״.

א). ועיין בשו״ת אמרי יושר (ח״ב ריש סימן מג) דפשיטא ליה לשואל דלישנא דסיפא עיקר וכל שאינו בקבע רק על איזה ימים פחות משלושים יום שרי, וכתב ע״ז המחבר, ויפה דקדק. ע״ש.

וכן נקטו כמה וכמה מפוסקי הדור האחרון להקל ביחוד עם אחותו עד שלשים יום, עיין בספר דבר הלכה (סי׳ ב׳ סעי׳ ד׳) ובשו״ת שרגא המאיר (ח״ד סימן צט אות ב׳) ובשו״ת ציץ אליעזר (ח״ו סי׳ מ׳ פ״כ אות ז׳) ובשו״ת באר משה (ח״ד סי׳ קמה אות

ב) ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן רמא אות ג'. ועי' לעיל סימן רלז עמ' שצה סד"ה שוב, שנטה להחמיר) ובשו"ת אז נדברו ח"ז (סימן עח) ובשו"ת בית נאמן ח"ג (חאה"ע סימן ב'. [וסיים שעכ"פ בשבוע אחד נראה ודאי דחשיב לפרקים]. ובספריו שו"ת מקור נאמן ח"ג, בית נאמן עה"ת ח"ב עמוד כח, מגדולי ישראל ח"ג עמוד רי, ובהגהתו בשו"ת שואל ונשאל ח"ב חאה"ע סימן נא. ובזה ביאר הפסוק (בראשית כו ח') ויהי כי ארכו לו שם הימים, שאחר שעברו ל' יום (כי בגימ' ל') ידע אבימלך שאינה אחותו שהרי אסורה להתייחד, לכן וישקף וגו' וירא וגו').

אולם יש להעיר כדלעיל, ממ"ש בספר יד רמה (קדושין פא:) ובקיצור פסקי הרא"ש (פ"ד דקדושין סי' כד) שהתירו יחוד עם אחותו "לפי שעה". ואמאי עד שלושים יום הוא עדיין בכלל לפי שעה.

ב). ועיין להרב חוט שני (יחוד סק"ג ד"ה שיעור, עמ' קצ"ט) שכתב דכל שקובע דירתו אפילו לתקופה קצרה, הרי זה בכלל דר, ודוקא יחוד שרי. ועי' שם לשון רש"י שכתב 'אינו דר תמיד ביחוד אצלה'. ולפי"ז אם בא לשבת אצל אחותו אין זה דר ומותר, ואם בא לשבוע ויותר יש לחוש דמיקרי דר. ע"ש. וכ"כ בקונטרס הלכות יחוד (בוגרד, פ"ב הע' י"ב) בשם הגר"מ הלברשטאם. אך לא ציינו מקור שעד שבוע לא מיקרי דר.

ג). ועי' בשו"ת צוף דבש (סימן כ') שכתב שאם באה ולנה עם אחיה ג' לילות נקראת דירת עראי ואסורה, אבל לינת לילה אחת לא מיקריא דירה אלא יחוד עראי ומותר לדעת הרא"ש. ע"ש. וגם הגאון שבט הלוי (ח"ה סי' ר"א אות ב') העיר ע"ד הרב אמרי יושר דלשון הש"ס דמתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו משמע יותר כמשמעות הב"ש דרק לפי שעה, לא אפי' דירה קביעות של ל' יום, וי"ל דעיקר ההבדל בין דירה בבית אתה שזה גדר יחוד של קבע, לבין דרך יחוד שלא כדרך דירה, וגם אם זה נראה דוחק בלשון רש"י מ"מ עדיין י"ל דאין לשון לפרקים שכ' רש"י הוכחה להיתרו דעד שיעור פרקים דהיינו ל' יום מותר היחוד, דזה אינו במשמע כלל, אלא דרש"י ר"ל דמזמן לזמן מותר יחוד דזה נקרא עראי, אבל אם אינו מזמן לזמן אלא בהמשך א' זה נקרא יחוד תמידי בבית בקביעות וזה אסור, וזה נראה יותר מהבנתו של הגאון אמרי יושר. וסיים השבה"ל שיש מקום למ"ש באוצה"פ מס' דבש צוף דעד ג' ימים נקרא עדיין יחוד לא דירה, אבל להתיר דירה בקביעות עד ל' יום יום ולילה אין לנו. ע"ש.

אך יש להעיר שאף הגאון שבט הלוי לא נחית אלא להכריע בין השיטות שהובאו באוצה"פ, ואין הוכחה והכרע למנין שלשה או שנים או ארבעה ימים.

ואחר כל האמור לענ"ד נראה ברור שהכל לפי הענין, והעיקר כדברי

הראשונים שיהיה במציאות בגדר עראי ולפי שעה ולא דר בקביעות. ויש לבחון בעינא פקיחא שאכן הוא בגדר עראי. והכי פשיטא ליה להגאון אגרות משה (אה״ע ח״ד סי׳ ס״ד אות ג׳, סי׳ ס״ה אות י״א) דלא שייך לפרש לענין זמן, דבאופן אורח יכול גם ללון שם בלילה איזה לילות, ובאופן קבע אסור להיות שם אף לילה אחת. וכן שביאתו יהיה ניכר שהוא רק להתארח שם, ויהיה אסור לשהות שם זמן יותר ארוך מרגילות דביאת אורחים קרובים וידידים. וגם יש חלוק בא ממקום רחוק לבא ממקום קרוב. וליכא ממש זמן קבוע, אלא לפי רגילות דרך המדינה, ובספק אם כבר יתר מהרגילות יש לאסור, דהוא כספק ידיעה דלא נחשב כספק להקל אף באיסורין דרבנן. וע״ש שדחה מ״ש באמרי יושר להקל עד ל׳ יום. (ומ״מ כתב האגרו״מ שיש להקל טפי באח ואחות שהן עדיין בבית אביהן, כיון שרגילין טובא ודרין יחד בהתקרבות גדולה, ליכא הרהור ותאוה כלל. ורק ביחוד בלילה בשינה בבית אחד זמן גדול יש לחוש. וצריך להזהיר לאלו שיש להם בביתם רק בן אחד ובת אחת, שאם ירצו לילך לזמן גדול כנסיעה לבקר בא״י וכדומה, שיראו שילינו שם עוד מהקרובים וממכירים באופן שלא יהיה יחוד). ע״ש.

וגם הגרי״ש אלישיב בהערותיו עמ״ס קידושין (פא: ד״ה מתייחד) כ׳ ע״ד הרב אמרי יושר, דאין הכוונה דכ״ט יום שרי, אלא לא הותר אלא שיעור ניכר של הרבה ימים פחות מל׳ יום, ופשוט בסברא שאם ידור עמה עשרים יום ויפסיק יום או יומיים, ושוב ידור עמה שלשים יום, אסור, דכשיש הפסקה מועטת זה לא מבטל הקביעות. אלא כלל הענין הוא כמ״ש באגרות משה שלא הותר אלא כשדר עמה לפרקים ממש, היינו שיש זמן ניכר בין תקופה לתקופה שדר עמה, כפי שיעור שזה נראה כמו דרך האורחים, ולא כדרך הדיירים הקבועים. ע״ש. וע״ע בפסקי הגרי״ש אלישיב (נדפסו בקובץ בית הלל גליון מב אות יט) דהיינו עד ל׳ יום, ולא יחזור ע״ז באופן קבוע בהפסקות. ע״ש. גם בס׳ אמת ליעקב (אה״ע סימן כב עמ׳ תה) כתב בשם הגר״י קמינצקי שמותר רק לכמה ימים אחדים, ואין היתר של שלשים יום, אלא דמותר להתייחד בביקור בעלמא. ואם ההורים לא יחזרו לבית עד לאחר זמן, כגון שהלכו לא״י וכדומה, צריך שתים בלילה מלבד האח ככל דיני יחוד. ע״ש. [ועי׳ להגר״מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (ח״ד ס״ס שב) שחילק שאם מתגוררים אצל ההורים יש להחמיר יותר מג׳ ימים, כי כשעוזבים ההורים ראוי לאסור מיד, שהרי תמיד הם גרים יחד, רק עד שלשה ימים לא נקרא שההורים עזבו. משא״כ אם אין דרים יחד רק נמצאים באקראי, אולי שרי עד ל׳ יום. ע״ש. ובספרו ההלכה במשפחה (פט״ו בהערה) כתב איפכא, שאם

מתגורר בבית הוריו ונסעו ההורים ונשאר עם אחותו שרי עד ל' יום. אבל ליסע עם אחותו לבית אחר שרי עד ג' ימים. ע"ש. וצ"ע].

ולפי כל האמור אכן יש להקל עד שלשים יום אם הוא בגדר עראי ולפי שעה, רק יש לבחון שאכן זו המציאות ולא נהפך לגדר קבע. ואם הוא באופן שדר בקביעות אין להקל כלל.

יחוד עם שאר קרובות

ח. עוד יש לברר אליבא דהפוסקים כרב אסי שמותר להתייחד עם אחותו, אם ה"ה שמותר להתייחד עם שאר קרובות, כגון דודתו חמותו וכלתו. כי מפירש"י ע"ד הגמרא (קדושין פא:) אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו, ודר עם אמו ועם בתו, פירש רש"י: דר עם אמו או עם בתו, דלא תקיף יצריה עלייהו, דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה כו' (סנהדרין דף סד). עכ"ל. לפי טעם זה יש להתיר בכל קרובותיו, ולאו דוקא באחותו. שהרי הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ו) כתב: המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן "אף על פי שאין שם תאוה ולא הנאה כלל" הרי זה מגונה ביותר וכו'. עכ"ל. ומפורש שאין תאוה אף באחות אמו וכיוצא.

וכן מצאנו בהדיא להרא"ש בתוספותיו (קדושין פ"א ע"ב) שכתב דטעמא דשרי להתייחד עם אמו, משום דלא מתגרי יצר הרע בקרובות, מאנשי כנסת הגדולה ואילך. ותימה היכי עקרינן איסור יחוד דאורייתא מאנשי כנסת ואילך. ונראה לה"ר אלחנן דהיינו טעמא דאמו מותרת לכתחלה להתייחד עמה, דכתיב בן אמך, ובאמו אפי' קודם עובדא כנסת הגדולה לא הי' יצר הרע שולט, כדאמרינן (סנהדרין קג:) במעשה דאמנון, דאמרו לו כלום יש הנאה ממקום שיצאת משם, אלמא הא בהא תליא, הילכך כיון דאזל ליה יצר הרע "משאר קרובות", ילפי' מאמו, וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדייהו. ע"כ. ומפורש דשרי להתייחד עם הקרובות. וכן מבואר בד' רבנו ירוחם (נתיב כ"ג ח"א, דף קצ"ב ע"ב): מתייחד אדם עם חמותו (צ"ל אחותו), ודר עם אמו ועם בתו, כך כתב רב אסי. ושמואל אמר אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה, ואפילו עם בהמה. והתוס' פסקו כרב אסי. ואותם אמוראים שלא היו רוצים להתייחד עם בהמה, משום חומרא יתירה, והמחמיר תבא עליו ברכה. ובכל מקום שאסור מותר בעדים. ונראה דבשאר עריות אסור להתייחד, ודוקא לדור, אבל לפרקים מותר להתיחד עם כל העריות הקרובות, כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן. והרמב"ם כתב סתם אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו, וכן

נראה עקר. ע״כ. וכ״כ הרדב״ז (ח״ז סי׳ ל״ב) אליבא דרב אסי.

וכן ראיתי בשו״ת חקרי לב (סימן י״ז דף ל״ז ע״ב ד״ה כי) שכתב דבשאר קרובות מלבד אחותו, שוין הם הרי״ף והרמב״ם שאיסורם מדין תורה. גם הר״ן כתב שם דכי אמרינן אסור להתייחד עם כל העריות, לאו דוקא, דהא שרי להתייחד עם בתו ואחותו. נראה דשאר קרובות באיסור עומדות, ומינה ל״מ למ״ש לעיל בדעת רש״י והר״ן. וצריך לדחוק דכי יהבו הטעם לדירת בת ואם לבד שנרגשו דמתני׳ לא התיר כי אם יחוד בלבד, ודירה מנ״ל, וכן בפסוק. באופן דלפמ״ש אין כאן הכרח בדבריהם דמתירים יחוד באקראי בעריות קרובות. גם מסתמות דברי הרשב״א בתשובה (סימן אלף קע״ח) נראה שגם יחוד קרובות הוי מד״ת. גם בספר החינוך (סימן קפח) כתב כדברי הר״ש. גם הסמ״ג סתם (לא תעשה קכו) דאסור להתייחד עם שום ערוה מן העריות, ובסוף דבריו הביא דברי רב אסי ושמואל, ונסתפק אי קי״ל כרב אסי. ויותר נראה דעתו כן. וכן סיים בשם רבו דלא קי״ל כשמואל. הרי נראה דשאר עריות גם קרובות אסור להתייחד גם לרב אסי. [א״ה, ולענ״ד אין הכרח ללמוד ממה שפתח לאסור בכל העריות, כי להלן יתבאר שבקרובות שע״י נישואין כגון כלתו וחמותו אין הכרח להתיר, ולכן כתב הסמ״ג בסתם לאסור בעריות, ולאחמ״כ הביא דברי רב אסי ואין הכרח דלרב אסי אסור גם בחלק מהעריות. וצ״ע]. ובודאי דהוי מדאורייתא. ומ״מ לענין הלכה נראה דעריות הקרובות אם אסור בהם היחוד מדאורייתא, תלוי במחלוקת, ובאחותו כבר כתבתי שדעת הרי״ף להתיר. גם הרא״ש פסק כן בשם התוספות והסמ״ג בשם רבו. וכבר כתבתי שכן נראה דעת הר״ן וכ״פ הטור בקיצור פסקי הרא״ש. אבל הטור בחיבורו והרמב״ם והש״ע לא הביאו היתר איסור אחותו. וכבר תמה ע״ז הרב משנה למלך (פ״א מסוטה ה״ג). הגם שתמה על כולם, וכבר ביארנו שרובם פסקו להיתר. וגם תמיהתו לא קשיא, שכבר כתבתי דברי רי״ו שהביא דעת התוספות שפוסק כרב אסי, ושהרמב״ם חולק. והיינו ע״ד שכתבתי לעיל. אך לפמ״ש עכשיו בדעת הרמב״ם, יש לגמגם. ולענין הלכה נראה לי דיש להקל, דרוב הפוסקים ס״ל הכי. וגם דלפמ״ש הו״ל ס״ס. וגם שנראה שהמנהג להתיר. ומ״מ לדידי שיטת רי״ו היא מרווחת בש״ס, ואילולי דנפק״מ לשיטתו קולא יתירה ביחוד עריות קרובות, ואין לזה שום רמז בשום פוסק אחר, היה נ״ל עיקר כדבריו, ואף גם זאת לא כתבתי כי אם שרואה אני שאין רוב העולם נזהרים במאי דקמן ביחוד עריות הקרובות. ושרי להו מרייהו. וכתבתי זה ללמד עליהם זכות. ע״ש. ויש להעיר שמה שכתב שאין רמז בשום פוסק אחר להתיר יחוד בעריות קרובות, הנה כן מפורש בתוספות

הרא"ש הנ"ל, ואין פלא שרי"ו אזיל בעקבותיו. ועי' למהר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ושלום (ח"א סי' י"ט) שתמה על רי"ו שהביא ההיתר דיחוד עם שאר עריות, וקשה דהרי לא מצינו היתר זה כי אם דוקא באחותו וכמימרא דרב אסי, וצ"ע. ע"ש. ואם היה רואה ד' הרא"ש הנ"ל לא היה תמה, וגם אשתמיט מיניה דברי מר זקנו הגאון חקרי לב שגם דברי רי"ו לא דחה בשתי ידים. וכ"פ בשו"ת אגרות משה (ח"ד סימן סד אות א') שמותר להתיחד עם אחותו ואחות אביו ואחות אמו. וכ"כ במאור ישראל (יומא ס"ט ע"ב). (וע"ע בקובץ תל תלפיות גליון סג עמ' יא אות מג, שכן הורה הגרי"ש אלישיב למעשה להתיר יחוד עם קרובות).

וכן מצאתי עוד להגאון רבי יוסף רזין בעל צפנת פענח, בשו"ת שלמת יוסף (סימן לד) שכתב: מגמ' דקדושין דף פ"א ע"ב מוכח דאם מותר ביחוד של אחותו ובתו, מותר גם ביחוד של חמותו וכלתו. ע"ש בזה. ועיין ביבמות דף כו ע"א נשי לגבי נשי שכיחי. ע"ש בזה. ועיין קדושין דף יב ע"ב [דרב מנגיד על חתן הדר בבית חמיו, ונראה שרוצה להוכיח שמשמע שיש איסור יחוד] וב"ב דף צ"ח ע"ב [דלאו דרכא דחתנא למידר בבי חמוה] וכ"מ בזה. ועיין כתובות דף צ"א ע"א. עכ"ל. ויש לעמוד על מה שהוכיח מקדושין, דאי מהסוגיא הנזכרת (בריש א'מיר אות א') דנשאו ונתנו בגמ' דאחותו וחמותו ושאר כל העריות יש שהתיר ויש שאסרו, ומשמע ליה דבחדא מחתא מחתינהו, הנה באמת אין הכרח דרב אסי גופיה שהתיר יחוד דאחותו ס"ל נמי להתיר בכל העריות. אך מדברי רש"י בטעם הגמ' הנ"ל יש מקום ללמוד כן וכדברי הרא"ש הנ"ל, דשרי להתייחד עם שאר הקרובות כדין אחותו.

יחוד עם קרובות שע"י נישואין כגון כלתו וחמותו

ט. אלא דלכאורה יש להחמיר בחמותו, כי בפסחים (קיג.) איתא, הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון, מ"ט, רב חסדא אמר משום ערוה, רב כהנא אמר משום ממון (שמבזבזת לו ממונך), ומסיק הא והא איתנהו. ע"ש. ומוכח דאדרבה יש להזהר טפי מחתן וחמותו, והיאך יתירו חז"ל יחוד בהם יותר משאר עריות. ואף בכל החתנים יש להזהר, כדמוכח בבבא בתרא (צח:) דלאו דרכא דחתנא למידר בי חמוה, משום חשד חמותו, ורשב"ם (ד"ה בי חמוה) הביא הגמ' בפסחים הנ"ל וכתב, והוא הדין לכל החתנים, אלא שמן הראשון צריך ליזהר חמיו יותר. עכ"ל. (ועי' להמאירי יבמות נב. שכתב חתן "ראשון" הדר בבית חמיו, וכנראה הוא ע"פ הגמ' בפסחים הנ"ל. וצ"ע).

וביותר יש להעיר מדגרסי' בקדושין (יב:) דרב מנגיד על חתן הדר בבית חמיו. ופירש"י, שמא יכשל בה, שסתם חמות אוהבת את חתנה, דאמר

מר הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. עכ״ל. ואם אסרו לדור בבית חמותו אף בלא יחוד, ק״ו שיש לאסור ביחוד גמור.

וכן נראה להוכיח עוד להחמיר בחמותו, ממ״ש בשו״ת באר שבע (באר מים חיים ס״ס טו) בדין חתן שפירסה כלתו נדה, וז״ל: ועוד מנהג גרוע הרבה יותר מזה ראיתי, שאין לוקחים לשמירה לא קטן ולא קטנה, רק אם הכלה לבד שוכבת אצל בתה הכלה, ואינם משימין אל לבם הא דאמרו הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון, ואמרו עוד (יבמות נב. קידושין יב:) דרב מנגיד על חתנא הדר בבית חמוה, מטעם שמא יכשל בחמותו, דסתם חמותו אוהבת את חתנה. ואי איישר חילי אבטליניה. ע״ש. ואם מותר לחמות להתייחד עם החתן אין כאן שום איסור ושפיר הוי שמירה. ומשמע דס״ל להחמיר בכל יחוד עם חמותו, ולאו דוקא לחתן. [אמנם היה מקום לומר דס״ל לדינא דאף אם מותר ביחוד עם חמותו, מ״מ לא הוי שמירה, (וס״ל דדוקא אשתו משמרתו מיחוד אבל שאר המותרים ביחוד לא משמרים, ונחלקו בזה הפוסקים ואכמ״ל). אולם מדבריו שחשש שמא יכשל בחמותו משמע שאסור ביחוד עמה].

אולם נראה לענ״ד ליישב, שלא התירו הרא״ש ורי״ו אלא בקרובות בשר, כגון אחות אביו. אולם בקרובותיו ע״י קידושין, וכגון כלתו וחמותו, אין הכרח מדברי הרא״ש ורי״ו, ואפשר דאסור להתייחד. וכ״כ בשו״ת אגרות משה (ח״ד סימן ס״ג וסימן ס״ד). וכ״כ בשו״ת יביע אומר (ח״ה חאה״ע ס״ס ב׳) דאף לרי״ו דמיקל ביחוד עם דודתו, בקורבא שע״י קידושין יש להחמיר יותר. ע״ש. וכן דעת הגרי״ש אלישיב בהערותיו עמ״ס קדושין (פא: סוף עמ׳ תנה) דמסתבר דכמו דמותר ייחוד עם אחותו כן מותר ייחוד עם אחות אביו ואחות אמו, אבל קרובות שבאו ע״י אישות כמו חמותו וכלתו ואשת אחיו ואחות אשתו ואשת אחי אביו, פשוט דאסור, ומ״ש הרש״ש דכלתו כבתו, ודאי א״א לומר כן ופשוט שאסור. ע״ש. וע״ע ביפה ללב (סימן כה סק״א) שהחמיר ביחוד עם כלתו, ולא דמי ליחוד עם אחותו. ע״ש. ואפשר שמחמיר בכל הקרובות משום דלא היקל רב אסי אלא באחותו, או שהחמיר רק בכלתו וכדומה משום שקרובות ע״י נישואין, בקרובות בשר לא כתב להחמיר.

ואף שמדברי כמה פוסקים נראה שאינם מחלקים בין קרובות בשר לקרובות ע״י נשואין, מ״מ אין לנו הכרח שהרא״ש מתיר אף בקרובות שע״י נישואין.

הוכחה להקל ביחוד עם כלתו ושוברה בצידה

י. אלא דאכתי יש להעיר דבגמ׳ קדושין (דף פ״א ע״ב) איתא, אמר רבי טרפון הזהרו בי מפני כלתי, ליגלג עליו אותו תלמיד. אמר רבי אבהו משום רבי חנינא

בן גמליאל: לא היו ימים מועטים, עד שנכשל אותו תלמיד בחמותו. ע"ש. ולכאו' משמע שאין איסור יחוד עם כלתו, דאם איתא מאי רבותיה הרי כל אדם צריך להזהר באיסור יחוד. וכ"כ הרש"ש (קדושין פא:) ע"ד רש"י הנ"ל דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתיו, וז"ל: ד"ה מתייחד עם אחותו וד"ה ודר עם אמו נ"ל דצ"ל דבור אחד, ומש"כ דלא תקיף וכו' דלא מיגרי איניש בקרובותיו, קאי נמי לטעמא דאחותו, כי כן פי' בסנהדרין שם על בקרובתא באמו ובאחותו, ולפ"ז נ"ל דאחותו דקאמר רב יהודה ל"ד אלא ה"ה שאר קרובות, ונקט אחותו לרבותא דאף שהיא עמו ראשון בראשון כאב עם בתו ובן עם אמו, אפ"ה יחוד לפרקים הוא דשרי אבל לא בתמידות, ובזה אתי שפיר מה שלגלג אותו תלמיד על ר"ט, שלא רצה להתייחד עם כלתו. עכ"ל.

וכן משמע בלבוש (סימן כ"ה ס"א) וז"ל: גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם הזהרו בי מפני בתי הזהרו בי מפני כלתי, כלומר אל תניחוני להתייחד עם בתי או עם כלתי, "ואף על פי שאין איסור בזה" כמו שכתבנו לעיל סימן כ"א סעיף ז', וכל שכן הם שלא נחשדו על זה, מכל מקום אמרו כן כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתביישו בדבר זה ויתרחקו מן הייחוד. (ולעיל סימן כ"א ס"ז כתב שהאב מותר לחבק לבתו ולנשקה ולישן עמה בקירוב בשר וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים וכו').

וכ"פ בשו"ת תפלה למשה ח"ו (ס"ס מ"ה), רק העיר שמ"ש בחקרי לב שמדברי הרמב"ם והרי"ף דנקטי אסור להתייחד עם עם כל ערוה וכו', משמע דרק אחותו הוא דהתיר רב אסי, ושכן מוכח בסמ"ג ובראש"ש שלא הזכירו אלא היתר אחותו בלבד. ע"ש, והשיגו שאינו מוכרח כלל. ע"ש.

ולענ"ד אין שום הכרח מדרבי טרפון, די"ל דהתם מיירי כשמותר מדינא להתייחד כגון שבעלה בעיר וכדומה. וכבר העירו בזה הרב עזר מקודש (רס"י כ"ב) ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' מ"ג אות א') ועוד.

הפוסקים האוסרים יחוד עם קרובות

יא. לעומת כל הנ"ל, הרשב"א בתשובה (ח"א ס"ס קפח) כתב: ולא שאני אומר שיהא מותר להתיחד עם העריות שאין לבו גס בהן, ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד, שהרי שנינו בברייתא: אחותו וחמותו ושאר כל העריות שבתורה אין מתיחד עמהם אלא בעדים. אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך, לא אסרו אלא באשתו נדה שלבו גס בה, אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גס בהן. עכ"ל. ומשמע שפסק כברייתא שאסור להתייחד עם חמותו.

וגם בספר חסידים (אות תתשלח) כתב: אין להקשות כיון שעיורו עיני יצה"ר של תאוה, כדאמרינן ביומא

ובסנהדרין אהני דלא איגרי בקרובתא, א״כ למה לא יתייחד עם קרובתו. אלא תלוי בראיית עינים ואינו שולט תחלה באם ואחות ובנקבות של בהמות וכו׳. ע״כ. ומשמע שאסור להתייחד עם שאר קרובות.

ואכן דעת אחרונים רבים לאסור יחוד עם שאר קרובות. כן ראיתי להגאון מגן גיבורים די אבילה (קדושין פא: ד״ה כלתי) שכתב דאף רב אסי (כצ״ל) מודה בכלתו, דהא ודאי לא כל הקרובות אמרו, דאטו אשת אחיו ואחות אשתו לא מיגרי בהו יצרא. ואפשר דהיינו טעמא דקרי ליה לאותו תלמיד מלגלג, ומייתי הך עובדא דנכשל בחמותו, דבהא כו״ע מודו דאסור להתייחד. ע״ש. וכ״פ הרב יפה ללב (סימן כה ח״ד סק״א) להחמיר, ותמה ע״ד הלבוש דטפי היה לו לציין לסימן כ״ב ס״א דמיירי בדין היחוד שמותר לאב להתייחד עם בתו, ותו דלגבי כלתו מה דמות לה עם בתו דהשוה אותן יחד, וח״ו עשה עצמו כי לא ידע כי כלתו היא כשאר עריות דאסור להתייחד עמהן ולא דמו אהדדי. וכן נראה דעת הרב עזר מקודש (סעיף א׳) שכתב שאין ללמוד בזה חוץ מאלו. ע״ש מה שצידד. וכן ראיתי להרב פני משה (סי׳ כ״ב מראה הפנים סוף סק״ב) שכתב דלכאו׳ תיקשי על רב אסי דשאר קרובים נמי נתיר ביחוד, כגון אחות אביו ואחות אמו, ולכן מהרש״א סובר דרב אסי התיר ע״פ הזוהר (פ׳ ויצא) וירא ה׳ כי שנואה לאה, מהכא דסאני בר נש עריין דאמיה ודאחתיה וכו׳, וי״ל דשאר קרובים דלא סנא ליה אסור. ע״ש. וכן מבואר בערך שי (ס״א ד״ה והנה) שהוכיח מהזוהר הנ״ל (פ׳ ויצא דף קנד ע״ב). (ועי׳ ע״ד הזוהר, בשו״ת דבר יהושע ח״ג סימן יז אות ב׳). גם הרב עצי ארזים (סק״ב) תמה על פרש״י שלדבריו יש להתיר בעוד קרובות, ולכן פי׳ ד׳ רב אסי באופן אחר. ע״ש. וכ״כ בס׳ עלי תמר (פ״ד דקדושין הי״א). וכן ראיתי עוד בשו״ת אמרי יושר ח״ב (סימן מג אות א׳) שהביא דברי הרש״ש, וכתב ע״ז, הדבר מבהיל שבדה בלבו היתר כזה, והרי מקור ההיתר באחותו הוא מהרא״ש שפוסק כרב אסי וברא״ש גופא שם מבואר דאסור להתייחד עם עריות. ומצאתי בזה בס׳ עזר מקודש שהרגיש בפירש״י, והא דאמר ר״ט הזהרו מפני כלתי וליגלג אותו תלמיד, היינו משום דר״ט אמר הזהרו בי אף בבעלה עמה דליכא איסור יחוד. ע״ש. [אך יש להעיר שבתוספות הרא״ש מפורש להקל]. וכ״כ בס׳ מאורות נתן (לייטער, סי׳ מ״ז). וכ״מ בספר נדחי ישראל (פכ״ד ס״ד). וכ״פ להחמיר בשו״ת באר משה (ח״ד סימן קמה) ובספר קיצור הלכות יחוד (דבליצקי עמוד עו). וכ״כ בקובץ מבית לוי (יחוד סי׳ א׳ ס״ח) בשם הגר״ש ואזנר, שדוקא עם אחותו מותר, ועם שאר קרובים חמור יותר לפי שלבו גס בהן. וע״ע בס׳ זכרון עקידת יצחק (בריזל עמ׳ לא).

וע"ע בשו"ת עולת יצחק רצאבי ח"ב (סימן רמא אות א') דפשיט"ל לאסור יחוד עם חמותו. ע"ש. [וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"ד סי' ס"ג וסימן סד) דתמוה הא דא"ר טרפון בקדושין דף פ"א ע"ב הזהרו בי מפני כלתי לענין יחוד כדפרש"י ד"ה אמר ר' טרפון איזה רבותא ומדת חסידות איכא כאן הא הוא איסור גמור מדאורייתא לכל אדם, וצריך לומר דהוא באופן שליכא איסור יחוד כגון בבעלה בעיר, דאף שלא היה רגיל עמה נמי החמיר, ועיינתי בעזר מקודש ר"ס כ"ב שעמד בזה ותירץ דאיירי בבעלה בעיר כדכתבתי. ומה שכתב שם ואולי שמואל סובר שכלתו שוה עם בתו ולכן הביא מר' טרפון שנזהר מכלתו לאסור גם בתו, א"א לומר כן. ע"ש].

ומדברי הראשונים רבי אברהם אבן עזרא, וחזקוני, ובפירוש הטור על התורה (דברים כ"ז י"ט), ובספר בכור שור לתלמיד ר"ת (שם כ') שכתבו שאין אדם נחשד להתייחד עם אשת אב וחותנת, כבר נתבאר לעיל (אות ג') שאין שום הכרח מדבריהם לאסור או להתיר ביחוד עמהם. ע"ש.

ועוד יש להעיר שמדברי הרמב"ם (ר"פ כ"ב מהלכות איסורי ביאה) ודרשות מהר"ח אור זרוע (עמ' קכ"ב) וספר החינוך (מצוה קפח) והמאירי (סנהדרין כ"א ע"ב, ע"ז ל"ו ע"ב, קידושין פ"א ע"ב) וארחות חיים (הלכות ביאות אסורות עמוד קיא) וכל בו (סימן עה דף מה ע"ג) וצדה לדרך (מאמר ג' כלל ד' פי"ג) והטור ומרן בשלחן ערוך שכתבו שאסור להתייחד עם ערוה, מלבד אב עם בתו וכו'. אף אם נאמר שאין הכרח לאפוקי אחותו, (מהתירוצים דלעיל אות ה'), מ"מ אם איתא שמתירים גם שאר עריות בודאי שהיה להם לפרש. וי"ל דפליגי על הרא"ש בזה וס"ל שדוקא באחותו התיר רב אסי.

ובאמת ששאר הראשונים שפסקו כרב אסי ואעפ"כ לא הזכירו יחוד בשאר עריות, מלבד הרא"ש, נראה שאין הכרח מזה שמחמירים, משום שהביאו דברי רב אסי דמיירי באחותו, ורב אסי גופיה הוצרך להזכיר אחות לאשמועינן רבותא דאף בה רק מתייחד ואינו דר בקביעות, ושונה מאמו דשרי בקביעות.

ואחר שראינו דברי הרא"ש המפורשים להקל בשאר קרובות, לענ"ד המיקל בשעת הדחק יש לו על מה לסמוך, ומ"מ בקרובות שאינם קרובות בשר רק ע"י נישואין, שבזה אין הכרח שהרא"ש מיקל, בודאי יש לחוש לדברי כל הראשונים שסתמו להחמיר, וכן רבים מהאחרונים שכתבו להחמיר בשאר עריות.

מסקנא דמילתא, א. נחלקו הפוסקים אם מותר לאח להתייחד עם אחותו, ונראה שאין הכרע בדעת מרן

השלחן ערוך, ויתכן שמרן עצמו לא הכריע בזה.

ולכן לכתחלה יש להחמיר שאח לא יתייחד עם אחותו. ומ״מ המקילים לאח להתייחד עם אחותו יש להם על מה שיסמוכו, ולכן במקום צורך יש להקל להתיחד יחוד עראי.

ובפרט יש להזהר בזה אצל המקילים ראשם בעניני צניעות. ודי בזה לחכימא. ועל ההורים לפקוח עיניהם שאין חשש מכשול ח״ו (ועיין בשו״ת בית יהודה עייאש חאה״ע סימן יג).

ב. ודע, כי לרב אסי שמתיר יחוד באחותו, הוא אפי׳ אם אחותו נשואה. כמבואר במשנה למלך (פ״א מהלכות סוטה ה״ג).

ג. ואף למחמירים לאסור יחוד אח עם אחותו, נראה שיש להתיר לאח אחד להתייחד עם ג׳ אחיות, שהרי דעת רש״י ור״א מן ההר (במיוחס לר״י הזקן) והסמ״ג והרשב״א והמאירי ויד רמה ורבי יעקב חזן מלונדרץ בספרו עץ חיים ורבנו פרץ וריא״ז ועוד ראשונים, שמותר לאיש אחד להתייחד עם ג׳ נשים, והוי ס״ס, שמא כהסוברים שמותר להתיחד עם אחותו, ושמא איש אחד עם ג׳ נשים מותר.

וכן פשוט שיש להתיר בשני אחים עם אחות אחת, שגם בזה דעת כמה ראשונים שמותר לשני אנשים להתייחד עם אשה אחת, וכן הרמ״א (ס״ה) הביא כן בשם יש אומרים. והוי ס״ס.

ד. יחוד עם קרובות בשר כגון אחות אביו, דעת הרא״ש ועוד פוסקים להתיר, ויש אוסרים. וכן נכון לנהוג.

סימן פב

האם מותר לסבא להתייחד עם נכדתו

לכבוד הרב היקר והנעלה רב פעלים לתורה ולתעודה, ומדבריו הנפלאים ליהודים היתה אורה תורה והוראה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה האם מותר לסב להתייחד עם נכדתו, וכן לנכד האם מותר להתייחד עם הסבתא.

א. בקדושין (פ:) תנן מתייחד אדם עם אמו ועם בתו, וישן עמהם בקירוב בשר, ואם הגדילו זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו. וכן פסקו הרמב"ם והטור והשלחן ערוך אה"ע (סימן כ"ב ס"א) גבי יחוד. ואף לגבי חיבוק ונישוק פסקו הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ו וה"ז) והש"ע לעיל (סי' כ"א ס"ז) וז"ל: מותר האב לחבק בתו ולנשקה ולישן עמה בקירוב בשר, וכן האם עם בנה, כל זמן שהם קטנים. וצ"ע אם בתו דוקא, או דלמא ה"ה לבת בתו[א].

וצ"ע שתיקת הראשונים שלא טרחו לבאר ד"ז בהדיא, אע"ג שהוא מצוי טובא. ואי נימא משום דפשיטא להו דבני בנים הרי הם כבנים כדקי"ל בדוכתי טובא, ניחא.

אלא דנראה להוכיח לנ"ד, כי בגמ' התם (פ"א ע"ב) גרסי', רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה. אמר ליה: לא סבר לה מר דמקדשא, אמר ליה: עברת לך אדרב, דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי אלעזר: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה. מר נמי עבר ליה אדשמואל, דאמר שמואל: אין משתמשים באשה. אמר ליה: אנא כאידך דשמואל סבירא לי, דאמר שמואל: הכל לשם שמים. ופירש"י: ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה. ע"כ. ובתוס' המיוחס לר"י הזקן (הנדפס בגליון) כתב על הגמ' הנ"ל: אותבה בכנפיה, שישן עמה בקרוב בשר, שהניחה תחת בגדי מטתו. עכ"ל. ולפ"ז מוכח בהדיא להקל לישן בקירוב בשר

א. ועי' להרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פ"ז מ"ד) שכתב כל העריות אסור לאדם להתייחד עם אחת מהן, זולתי עם זכור ובהמה וכו', ומותר לאדם להתייחד עם אמו או בתו בלבד, "וכל שזולתן מנקבות העריות אסור להתייחד עמהן". ע"כ. ועי' להלן בדעת הרמב"ם. אולם יש לדון אם בת בתו הרי היא כבתו, ועי' בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ב ס"ס פ"ג) דבדוכתי טובא חזינן דבני בנים הרי הם כבנים, וכשהזכירו בן הכוונה לבן הבן. וע"ש.

עם בת בתו. ובתוספות רי״ד ביאר שהושיבה בחיקו. וכן פי׳ הרמב״ן בהשגותיו לספר המצוות (סי׳ שנ״ג) ובפסקי ריא״ז (פ״ד ה״ד אות י). וזה כעין חיבוק ונישוק. וכ״כ במשנה למלך (פ״א מסוטה ה״ג) שהושיבה בחיקו הוא כעין חו״נ. (אולם עי׳ להלן אות ה׳ אם מוסכם שנפסק להלכה שהכל לשם שמים).

אולם לכאו׳ היא גופא אמאי הקשה רב חסדא דאין משתמשים באשה, הרי במתני׳ תנן דשרי בבתו חיבוק ונישוק וקירוב בשר, ומדפשיטא ליה לאסור מוכח דס״ל דבת בתו אינה כבתו. ורב אחא השיבו דס״ל כשמואל דהכל לשם שמים. ואפשר דזה גופא השיבו שהכל לשם שמים, וס״ל שמטע״ז אף בתו מותרת, שאין כאן כוונת איסור חלילה. ולפ״ז אין חילוק בין בתו לבת בתו. ואדרבה י״ל אמאי לא הקשה לו שאסור משום קריבה בעריות, והקשה רק משום דאין משתמשים באשה, ומשמע שאין איסור מדין קריבה. אך לכאו׳ אם איתא אף אין איסור להשתמש. ועי׳ בב״ש (סי׳ כ״א ס״ק י״ד) מ״ש לתרץ, ולענ״ד הוא דוחק. וכבר עמדו בזה הפוסקים, ויש לפלפל בזה עוד בתירוצים לכאן ולכאן.

בירור דעת הרמב״ם בחיבוק ונישוק בבת בתו

ב. ולכאורה יש להוכיח שדעת הרמב״ם להקל, כי הרמב״ם (פכ״א מהא״ב) החמיר בבתו שנתקדשה, ולמד כן מדאמרו בגמרא הנ״ל גבי בת בתו שבנתקדשה אסור. ומוכח שבתו ובת בתו שוים. דאם בת בתו חמירא טפי, איך למד ממה שהחמירו בבת בתו, שיש להחמיר אף בבתו. וכבר הוכיח כן הב״ש (ס״ק י״ד). (וע״ש שרצה להוכיח לנכון מדהקשה רב חסדא דאין משתמשים באשה, ולכאו׳ מאי קשיא ליה הרי התירו בחו״נ בבתו, ואם ה״ה לבת בתו אז בודאי דשרי נמי להשתמש בבתו בתו ולהושיבה בחיקו. וע״ש מ״ש לתרץ. ודוחק לענ״ד). וגם מדברי המאירי (קדושין פ״א ע״ב) מוכח שבת בתו שוה לדין בתו, שכתב לאסור בבתו שנתקדשה. ומוכח שלמד איסור בנתקדשה בבת בתו, דה״ה לבתו, וס״ל דשקולים הם ולמדים זמ״ז. ועיין בשו״ת אגרות משה (ח״א סי׳ ס׳) שכתב לדחות דנתקדשה חמיר טפי, משום שנזכר בבעלה שכבר עומדת לתשמיש ובא לידי הרהור. ודמי זה לאיסור רחיצה עם בעל אמו ובעל אחותו, שהוא משום שנזכר שהוא בועל אמו ואחותו. ולכן הרמב״ם לא חילק בין בתו לבת בתו. ושוב כתב דהב״ש ס״ל דאם איתא דבתו קילא טפי משום שרגיל בה יותר מבת בתו, א״כ אף בנתקדשה אפשר להקל. ע״ש. אולם יש להעיר בעיקר דבריו דנישאת חמירא משום שנזכר בבעלה וכו׳, שרש״י ביאר משום שיש להתרחק מאשת איש. ע״ש. ועי׳ בתוס׳ רי״ד שהקשה על פירש״י דמאי אולמיה

דאיסור אשת איש מאיסור בת בנו. והנכון בעיני דכיון שהיא מקודשת, כגדולה דמיא כבר, ואסור לנהוג בה מעשה קטנה להושיבה בחיקו. ע"כ. ומוכח שהבין הרי"ד בדברי רש"י שהוא משום חומר איסור אשת איש, ולא משום שמהרהר בבעלה. וק"ו לפי' הרי"ד גופיה שהוא מטעם שהיא כגדולה. וכן לפי' המאירי שכתב, שכבר נתלבשה מן היצר מצד מה שהרגישה בקדושיה. ע"כ. ולפ"ז הטעם משום החומרא באשה עצמה ולא באבי אביה. ועכ"פ בדעת הרמב"ם אפשר שביאר דלא ככולהו, אולם עי' במשנה למלך (סוטה פ"א ה"ג) שכתב דהרמב"ם ס"ל כהרי"ד, שהרי כתב או שנשאת, והוא תימה דמאי איריא נשאת אפי' נתקדשה נמי הרי היא אשת איש, אלא דס"ל כהרי"ד דכגדולה דמיא, וס"ל דזה לא שייך אלא בנשאת. ע"ש.

עוד יש להעיר דלפני הרי"ף היתה גירסא אחרת בגמ', ולא למד בתו מבת בתו, וז"ל הרי"ף (לג.) אמתני' דהגדילו זה ישן בכסותו וזו ישנה בכסותה: וכמה, אמר רב אחא בר רב עזא אמר רב אשי תינוקת בת תשעה שנים ויום אחד ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד, ואיכא דאמרי תינוקת בת שתים עשרה שנה ויום אחד ותינוק בן שלש עשרה שנה ויום אחד, וזה וזה עד דאיכא שדים נכונו ושערך צמח. אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא, לא שאנו אלא שבושה לעמוד ערומה, אבל לא בושה לעמוד ערומה לא. אמר רבא לא אמרן אלא דמקדשה, אבל לא מקדשה לית לן בה. עכ"ל. ומבואר דמיירי אפי' בבתו. וכבר העירו בזה ר"י מלוניל והר"ן שם, שלרי"ף היתה גירסא אחרת בגמ'. ועי' למרן בבית יוסף (ס"ס כ"א) שהרמב"ם והרא"ש לא גרסו כהרי"ף, גבי דין שאין הבת בושה לעמוד לפניו. ועכ"פ בדין נתקדשה אפשר שאף הרמב"ם לא גרס כפי שנמצא לפנינו. ועי' לחד מקמאי רבי יהודה אלמנדרי בחי' לקדושין שם כתב דהכי גרסינן: אמר רבה ואם נתקדשה אע"פ שאין בושה לעמוד לפניו ערומה, פי' שנעשית אשת איש ואסור לישן עמה בקרוב בשר, אע"פ שהיא קטנה ואין בושה לעמוד לפניו. וכן פי' רבנו משה ז"ל. עכ"ל.

ועוד יש לדחות כמ"ש הגר"א (סק"ל), דמשמע מתחלה דאמר לא סבר לה מר דמקדשה, אפילו בלא הא דשמואל דאין משתמשים באשה, משמע שאף בכל מי שמותר להשתמש בה, מ"מ אסור בנתקדשה.

אולם מפורש בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (סנהדרין פ"ז מ"ד) להחמיר בחו"נ עם נכדתו, וז"ל: ונשוק הקרובות שאין טבע אנשי התורה מתעורר אליהן ולא נהנה בכך, כגון האחות ואחות האם ואחות האב "ובת הבת ובת הבן" מתועב מאד ואסור. אלא שאין בו חיוב מלקות אם לא נתכוון ליהנות, ואף על פי כן אסור. ואחד

החכמים עליהם השלום היה מנשק בתי ידי אחותו הגדולה ממנו, או ידה, בשעה שהיה בא מבית המדרש ונמנע מכך ונזהר ממנו וראה שאין דרך להתירו, ואמרו לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, ואין בכל העריות שמותר לעשות עמה כן זולתי האם עם בנה והאב עם בתו בלבד, שמותר לאם לנשק לבנה ולחבקו עד שישלמו לו שתים עשרה שנה ואחר כך ייאסר עליה כשאר העריות, וכן האב מנשק את בתו ומחבקה עד שישלמו לה תשע שנים ותיאסר עליו אחר כך. עכ"ל.

ואף שהיה מקום לומר שחזר בו הרמב"ם בחיבורו ממ"ש בפיה"מ. אלא שלכאו' אחר שדבריו מפורשים בפיה"מ, טפי אית לן לתפוס דבריו המפורשים בפיה"מ מלומר שחזר בו. ובפרט שאין הכרח בחיבורו להתיר.

אך יש לציין דלקושטא דמילתא על כרחך לומר שחזר בו הרמב"ם בחיבורו בכמה דברים: א). בפיה"מ כתב שנשיקת הקרובים שטבע בעלי התורה לא תתאוה להם כגון "אחותו" ואחות אמו וכו' שנאוי עד מאד ואסור, (ולא חילק בין אחותו הגדולה לקטנה. וכ"כ מהרש"ל ביש"ש קדושין פ"ד סי' כ"ו אסור לחבק ולנשק אחותו, או אחות אביו, בין גדולה, בין קטנה). אך בחיבורו פכ"א ה"ו כתב או שנשק לאחת מהן כגון אחותו "הגדולה". ומשמע שאחותו הקטנה מותר. וכ"פ הח"מ (סק"ט) והב"ש (ס"ק י"ד). אלא שיש חולקים דלא הדר ביה. ועי' בפרישה (סק"ו). וע"ע בקו' נחל איתן.

ב). בענין אם מותר חו"נ בבתו גדולה, בפיה"מ אסר, וכתב שמותר לאם לנשק לבנה ולחבקו עד שישלמו לו שתים עשרה שנה ואחר כך ייאסר עליה כשאר העריות, וכן האב מנשק את בתו ומחבקה עד שישלמו לה תשע שנים. אך ממ"ש בחיבורו בסתם האב מותר לחבק ולנשק את בתו, כתבו כמה פוסקים דס"ל להקל אפילו בבתו גדולה, עי' בפרישה (סימן כא סק"ז) שהוכיח כן מדהתחיל וכתב דאחותו גדולה אסור, וסיים חוץ מאב לבתו. ומשמע אפי' גדולה שרי. והא דסיים וכתב כל זמן שהן קטנים, לא קאי אלא אלישן עמהן בקירוב בשר. ע"ש. וכ"פ הב"ש (ס"ק ט"ו). וכן משמע בח"מ (ס"ק ט' י' י"א) שאפילו באחותו אם היא קטנה בת שלש שנים מותר חו"נ ושינה בקירוב בשר, ולפ"ז מ"ש שמותר באב ובתו, היינו אפי' בגדולה. וכן פסקו עוד אחרונים (עי' בחכמ"א כלל קכ"ה ס"ו ובמסגרת השלחן סי' קנ"ב ס"ק ט"ו ובנדחי ישראל פרק כ"ד ס"ב).

ג). בפיה"מ כתב שמותר לאם לנשק לבנה ולחבקו עד שישלמו לו שתים עשרה שנה, ואחר כך ייאסר עליה כשאר העריות, וכן האב מנשק את בתו ומחבקה עד שישלמו לה תשע שנים ותיאסר עליו אחר כך. ע"כ. ולכאו' ה"ה לשינה בקירוב בשר.

אך בחיבורו (שם ה"ז) כתב דשינה בקירוב בשר מותר עד שיהיו שדים נכונו ושערך צמח. וגם בפיה"מ קדושין (פ"ד מי"א) כתב עד שתהיה הבת בת י"ב והבן בן י"ג. ע"ש.

ד) בפיה"מ שם כתב שמותר לראות את הכלה בשעת הברכה, ואף על פי שהיא אשת איש והיא ערוה. אך בחיבורו (פכ"א ה"ב) לא כתב ההיתר, וכבר נשאל ע"ז הרדב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים ע"ט) וכ' שהרב ז"ל חזר בו בחבור ואסר. וכן היא הסכמת רוב הפוסקים. ע"ש.

וע"ע בספר זרע חיים סופר (עמ' קלט) על פיה"מ להרמב"ם, שחיברו בצעירותו וכו'. ע"ש. ועי' ביד מלאכי (כללי הרמב"ם אות א) בשם מהר"י קורקוס (פי"א מהלכות תרומה סוף הי"א) שכתב כי לא דקדק במשנה כל הצורך. ע"ש. ומ"מ בנ"ד אין הכרח בחיבורו שמתיר בבת בתו.

הוכחה להקל בשינה עם נכדתו בקירוב בשר

ג. אולם הרמב"ן בתורת האדם (ענין הקבורה עמ' קי"ט) כתב בשם תניא באבל רבתי (פרק י"ג) אין קוברין ב' מתים זה בצד זה וכו', ר' יהודה אומר האיש נקבר עם בתו הקטנה והאשה נקברת עם בנה הקטן ועם בן בנה הקטן. זה הכלל כל שישן עמו בחייו נקבר עמו במותו. וסיים הרמב"ן, ועכשיו נהגו כרבי יהודה. וכן הובא בטור יו"ד (סי' שס"ב)[ב]. [ועיין במנורת המאור ועוד ראשונים שלא גרסו בן בנה]. וכ"פ מרן בש"ע (ס"ג): נקבר האיש עם בתו קטנה, והאשה עם בנה קטן ועם בן בנה קטן. זה הכלל כל שישן עמו בחייו, נקבר עמו במותו. וכ"כ הלבוש. וכתב הפרישה (ס"ק י"ב) שמ"ש עם בן בנה הקטן, ה"ה שמותר עם בת בנו או בתו, אלא במאי דסיים פתח וחדא מינייהו נקט. ע"ש. וכ"כ הש"ך (סק"ג) והרב חכמת אדם (כלל קנ"ח ס"ג)[ג]. ומוכח שמותר לאם לישן עם בן בנה בקירוב בשר. וכבר הוכיח מכאן מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' כ"א סק"ד), וכתב ויראה לי דהר"ן סבר דההיא ברייתא דשמחות אינה הלכה, כי בגמ' (קדושין פ"א ע"ב) משמע דבת בתו כאשה דעלמא. מיהו אנן קי"ל כהך ברייתא.

ב. והנה הרמב"ם (פי"ד מהלכות אבל הט"ז) כתב: אין קוברין מת על גבי מת ולא שני מתים כאחד שבזיון הוא, וקטן הישן עם אמו נקבר עמה. ע"כ. ולא כתב בן בנה, אך גם לא כתב שהאיש נקבר עם בתו, וכבר העיר בזה הרדב"ז בפי' שם, וכתב דאפשר דחדא מנייהו נקט, דחד טעמא לאיש ולאשה. ע"ש. ובאמת גם מרן הב"י היה לו להעיר שהרמב"ם אוסר לקבור האשה עם בן בנה, ודלא כהטור, ונראה דס"ל שאין הכרח דהרמב"ם פליג.

ג. ועי' בס' אמתחת בנימין (קדושין פ"ד מי"ב, דף ל"ז ע"ד) שרצה לדקדק להחמיר בבת בתו, מדלא תני נמי ברישא האיש נקבר עם בתו הקטנה, ועם בת בתו הקטנה כמו בסיפא. וטעם

ע״ש. וכן הוכיח הרד״ל (קדושין פ״א ע״ב). רק יש להעיר עמ״ש מרן החיד״א שהר״ן ס״ל דברייתא זו אינה הלכה, דהא הר״ן גופיה הביא ברייתא זו להלכה בחידושיו סוף מועד קטן (קונטרס אחרון).

ואין לדחוק דהיינו שישן עמו בחייו זה בבגדו וזה בבגדה (עי׳ בס׳ שערים בתבונה עמ׳ תמ״ז), דהא בזמנם היה מצוי שישנים ללא בגדים, וביותר דאם איתא דדוקא שישנים בבגדיהם, הרי אף בבנו ובתו הגדולים מותר, וכדתנן הגדילו זה ישן בכסותו וזה ישן בכסותו, ואמאי התירו לקבור דוקא בבתו הקטנה. ועל כרחך משום שישנים בקירוב בשר. ובזה ניחא מ״ש הפרישה (ס״ק י״ב) נראה פשוט דדוקא אקטן קאי, אבל בן גדול אף שמותר לישן עם אביו, וכן בת גדולה עם אמה, אסור לקברם עמהם. ע״ש. וכ״כ הש״ך (סק״ג). ולכאו׳ דבריהם תמוהים, מה ראו לחלק בין גדול לקטן, ותנא צווח ואומר זה הכלל כל שישן עמו בחייו נקבר עמו, ולפי האמור ניחא דדוקא בישנים בקירוב בשר התיר התנא, ולכן דוקא בקטנים. אבל גדולים שאסורים לישן בקירוב בשר, אע״פ שמותרים לישן בבגדיהם, א״א לקברם יחד. [והגאון רבי יעקב הכהן שליט״א הוסיף עוד דמסתמא מקור דין זה הוא מהמשנה בסוף קדושין דאמו ובתו ישן עמהם בקירוב בשר, אלא דבברייתא הוסיפו בן בנה, וכסברת הב״ח דגם בן בנה נחשב כבנה. עכ״ד].

בירור דעת הר״ן

ג. והנה הר״ן בחידושיו (סוף מו״ק) הביא בהדיא הברייתא דישן עם בת בתו. ומוכח דס״ל להקל וכמבואר לעיל.

והר״ן בהלכות בקדושין (פא:) כתב על דברי הרי״ף (לג.) הנ״ל שמוכח דאף בבושה לעמוד לפניו ערומה מותר אם אינה מקודשת, ותמה הר״ן וז״ל: תמיהני [דבגמרא] הכי גרסינן, רב חנן איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקלה לבת ברתיה אותבה בכנפיה. ומעשה זה אף על פי שהביאוהו על משנתינו, נראה שאין לו ענין לישן עמהם בקירוב בשר

החילוק, שבת בתו שהיא אסורה עליו מדאורייתא כדכתיב ערות בת בנך או בת בתך וגו׳, ליכא למילף שיהא מותר לישן עמו כמו ביתו. דא״ל שאני בתו דלבו גס בה ומקרבא טפי לא גזרינן. שמא יבוא לידי הרהור או לידי עבירה. משא״כ בבת בתו דמרחקא אינה אלא כשאר כל העריות שאסורות. אבל האם עם בן בנה אינו אלא איסור שניה, כמבואר בטור אה״ע סי׳ ט״ו, ואינו אסור אלא משום גזרה שמא יפגע באמו, כמ״ש הטור והב״י שם בשם רש״י, וכיון דאם עם בנה מותרת, ה״ה עם בן בנה. וזה ברור ופשוט. ע״כ. אולם לענ״ד אם איתא טפי הו״ל לראשונים ומרן הש״ע לחלק בהדיא בזה ולא לטומנו ברמז. וכן דעת רוב הפוסקים דלא כדבריו, ואין הדברים מוכרחים.

דתנן, "ועוד דבתו תנן, בת בתו לא תנן". ובהאי עובדא לא מדכרינן רבא כלל. ועוד שפשט מעשה זה מראה דהיכא דמיקדשא אף על גב דליכא שדים נכונו, ואפילו בבתו אסור "אם בתו ובת בתו שוות בדינן". אבל נראה שגירסא אחרת היתה לו להרי"ף ז"ל. עכ"ל. והובא בשתיקה בב"י לעיל (ס"ס כ"א). ומדכתב בתחלה דבתו תנן בת בתו לא תנן, משמע דס"ל להר"ן שהתנא במתני' התיר רק בבתו ולא בבת בתו. אולם באמת הר"ן סיים בהדיא: ואפילו בבתו אסור "אם בתו ובת בתו שוות בדינן", ולכאו' הרי לעיל כתב בהדיא דבת בתו אינה שוה לדין בתו. אלא נראה שהר"ן הקשה בתחלה שאין הכרח מהמשנה שבתו שוה לבת בתו, אך לא מקשה בכח שאסור בבת בתו, אלא דבתו תנן ובת בתו לא תנן ומנלן ההכרח לחדש ההיתר בבת בתו. ולכן סיים שיתכן שבתו ובת בתו שוים בדינן, כי אין הכרח לשום צד ממתניתין. ועיין להרב ערך שי (רס"י כ') שכתב דבת ברתיה כבתו, כמ"ש הר"ן די"ל דשוים. ע"כ. ונראה כוונתו מסיום דברי הר"ן הנ"ל שיתכן שבת בתו הרי היא כבתו. וגם הרד"ל (קדושין פא:) כתב שהר"ן גמגם בזה. (וע"ע בפירוש לב שמח על ספר המצוות להרמב"ם ל"ת שנ"ג, ובארץ צבי סי' כא סק י"ז).

ועכ"פ מדברי הר"ן במו"ק הנ"ל, מוכח להקל (ודבריו נעלמו מהאחרונים הנ"ל).

בירור דעת הרא"ש

ועיין בתוספות הרא"ש (קדושין פא:) וז"ל: מתיחד אדם עם אחותו, דלא מגרי יצר הרע בקרובות מאנשי כנסת הגדולה ואילך. ותימה היכי עקרינן איסור יחוד דאורייתא מאנשי כנסת הגדולה ואילך. ונראה לה"ר אלחנן דהיינו טעמא משום דאמו מותרת לכתחלה להתייחד עמה, משום דכתיב בן אמך, ובאמו אפי' קודם עובדא דאנשי כנסת הגדולה לא היה יצר הרע שולט, כדאמרינן בחלק במעשה דאמון דאמרו לו כלום יש לו הנאה ממקום שיצאת משם, אלמא הא בהא תליא, הילכך כיון דאזל ליה יצר הרע משאר קרובות ילפי' מאמו, וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדייהו. ומ"מ לא התירו באחותו כמו באמו, דמותר לדור עם אמו ולישון בקירוב בשר בלא הגדילו, וכי הגדילו כל אחד בכסותו. והא דשרי בבתו כמו באמו, משום דהואיל ויצאה ממנו לא מגרי ביה כלל, ואע"ג דלא הוי יצתה ממנו ממש כמו באמו. עכ"ל. ולכאורה י"ל דדוקא במי שיצא ממנו ממש התירו, ולא נכדתו.

אולם מפורש שהתיר יחוד עראי באחותו ובשאר קרובות. וגם דירת קבע שהתיר בבתו ולא בשאר קרובות, י"ל דכי היכי דהתיר בבתו אע"ג דלא יצתה ממנו ממש, ומשום שאין יצה"ר מתגרה, גם בבת בתו אין יצה"ר מתגרה אע"ג דלא יצתה ממנו

ממש. וגם אם אין זה מוכרח, אבל אין הכרח מהרא״ש להחמיר.

דין הכל לשם שמים

ה. ולכאורה משמע מדברי הב״ח שלמד מהיתר דהכל לשם שמים, להתיר אף יחוד כאשר אין בלבו מחשבה פסולה ח״ו. ונביא עיקר דברי הגמרא והפוסקים בד״ז:

הנה בגמ׳ (קדושין שם) הנזכרת לעיל בתחלת התשובה, אהך עובדא דרב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה. וכו׳. אמר ליה: אנא כאידך דשמואל סבירא לי, דאמר שמואל: הכל לשם שמים. ופירש״י: ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה. ע״כ.

וכתבו התוס׳ (ד״ה הכל), ועל זו אנו סומכין השתא שאנו משתמשים בנשים. עכ״ל. וכ״פ בתוספות הרא״ש ובתוספות רבנו פרץ ובפסקי ריא״ז והמאירי (שם) ויד רמה (קדושין ע: פא:) ובאגודה (סי׳ ע״ג) והסמ״ג (ס״ס קכ״ו) בשם ר״י.

ועיין בחידושי הריטב״א שכתב בזה״ל: וכן הלכתא, דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה, ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור, כדאיתא במסכת עבודה זרה (כ׳ ע״ב). ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל, מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש, והיינו ההיא דרבי יוחנן (ב״מ פ״ד ע״א) דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר (כתובות י״ז ע״א), וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונייתא (קדושין מ׳ ע״א), ורב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות (שם) דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן. אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן כדחזינן בשמעתין בכל הני עובדין דמייתינן. עכ״ל. ומוכח שאין להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו. ועי׳ בערך שי [סי׳ כא ס״ו ד״ה וע״ד] ובים של שלמה (קדושין פ״ד ס״ס כה).

ועיין בספר החינוך (מצוה קפח) שכתב בזה״ל: זה שאתה מוצא קצת מעשים בגמרא מראים סותרים דברי אלה, כלומר שאפילו במה שאסרו ז״ל בנשים לא היו קצת מהן חוששין, אין זה סתירה כלל לדברי, דבמקום מצוה הוא דווקא שהיו מקילין קצת, כמו שמצינו ברבי יוחנן דהוה יתיב אשערי טבילה כדי שיסתכלו בו הנשים ויולידו בנים נאים כמותו, והוא לא היה מסתכל בהן חלילה. ורבי דהוה נקיט כלתה אכתפיה, למצוה הוא שהיה עושה כן, כדי לשמחה. וקצת ענינים כיוצא באילו. ועוד שהם ז״ל היו כמלאכים, שלא היה

עסקם אפילו שעה קלה בי אם בתורה ובמצות, והיתה מפורסמת כונתם לכל העולם כשמש, ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצות. אבל אנחנו עכשיו אין לנו לפרוץ אפילו גדר קטן בעניינים אלו כלל, אלא לשמור כל ההרחקים שהודיעונו. עכ"ל.

בירור דעת הרמב"ם, הרי"ף, הרא"ש, הטור ומרן הש"ע

והרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ה) לא כתב היתר זה. וגם הרי"ף לא הביא כלל הך עובדא דרב אחא בר אבא, ומילתיה דשמואל דהכל לשם שמים. וגירסת הרי"ף בגמרא שם אינה כשאר הראשונים, והרא"ש שם הקשה על גירסתו מעובדא דרב אחא בר אבא. ולפ"ז צ"ע אם יש הכרח שגרס כן והשמיט. וגם הרא"ש שם לא הביא לשון עובדא דרב אחא ודברי שמואל דהכל לשם שמים, אך בתוספות הרא"ש הביא דברי התוספות הנ"ל, וצ"ע אם יש הכרח לדייק מהשמטתו בפסקיו, במקום שהרי"ף לא הביאו, והא קמן שבתוספות הרא"ש כתב להתיר. ועכ"פ מר בריה הטור וריו"ו (ח"א נתיב כג) השמיטו הך היתרא. ודו"ק. וגם מרן הש"ע השמיט היתר זה. (ומ"מ מרן בב"י הביא בשתיקה דברי הגמרא והתוספות בזה, ולכאורה היה לו לבאר הטעם דלא נקטינן הכי). ועי' בבית משה (ס"ז) ובחידושי מהרי"ט ועינים למשפט (קדושין ע.).

הסכמת הרמ"א וכמה מפוסקי אשכנז להקל

אכן הרמ"א באה"ע (סימן כ"א ס"ה) כתב: י"א דכל שאינו עושה דרך חבה, רק כוונתו לשם שמים, מותר. לכן נהגו להקל בדברים אלו. וכ"כ הלבוש. (ואף שכתב הרמ"א ד"ז בשם י"א, הרי כתב שנהגו להקל בזה. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק חאה"ע סימן נג).

גם הב"ח (סי' כ"א אות ה') כתב שמקילים משום שהכל לשם שמים, והביא שמהרש"ל (בביאורו על הסמ"ג ס"ס קכ"ו) כתב שת"ח ראוי להחמיר, וכתב ע"ז הב"ח, ובמלכותינו נהגו ת"ח להקל בכלה גם הגדולים שבדור. והיכא דנהוג נהוג, והיכא דלא נהוג איסורא איכא. ע"ש. וכן פסקו כדברי הב"ח, הרב חלקת מחוקק (סק"ו) והב"ש (ס"ק י"א). ובים של שלמה (קדושין פ"ד סי' כה) בכותרת הסימן, איתא בזה"ל: הכל לפי מה שעיניו רואות, וגם שמושל ביצרו ויכול להתגבר עליו מותר לו לדבר ולהסתכל בערוה ולשאול בשלומה, וע"ז סומכים כל העולם שמשמתמשים ומדברים ומסתכלים בנשים, אבל מ"מ במרחץ אסור לו להשתמש בשפחות. ובגוף הדברים הביא ד' התוס' והריטב"א הנ"ל. ע"ש. (ועי' למהרש"ל גופיה בביאורו לסמ"ג לאוין ס"ס קכו, ובב"ח אה"ע סי' כא סק"ה ד"ה והמחבק).

ועיין בערוך השלחן (סעיף ז') שכתב על ההיתר הנ"ל דהכל לשם שמים,

ששומר נפשו ירחק מזה, דרחוק שלא לבוא לידי הרהור, והיא מצוה הבאה בעבירה. וע״ש לעיל מינה ובסעיף ט׳.

בירור הדין לספרדים

ועכ״פ לפי האמור נראה שאין להקל בזה לספרדים אחר שהרמב״ם ומרן הש״ע סתמו להחמיר שלא להשתמש באשה. אלא דמצינו להגרי״ח בספר עוד יוסף חי (פרשת שופטים סכ״ב) שכתב: חכם וזקן שהנשים נושקין ידיו, אין צריך לסרב לדחותם להשיב פניהם ריקם, חדא כי זו הנשיקה שהיא על גב היד אין זו דרך חיבה, דלא הוי חיבה אלא בנשיקה על הפנים וכו׳, ועוד אלו הבאים לנשק על גב היד של החכם, מוכחא מילתא לכו״ע שעושין כן לכבודה של תורה, וכונתם למצוה, כמו נשיקה של ס״ת, וכיון דמתכונים לשם שמים לית לן בה, ואין בזה חשש, הן מצד החכם הן מצד האשה, וכיו״ב איתא בגמ׳ קדושין (פא:). ולכן כתב מור״ם בהגה״ה בש״ע שי״א שכל שאינו עושה רך חבה רק כונתו לש״ש מותר, ולכן נהגו להקל בדברים אלו. ומ״ש התו״ח (ע״ז יז.) שעולא היה מנשק ע״ג בגד, לא הוצרך לפרש כן אלא משום החזה, אבל ע״ג היד א״צ בהפסק בגד. וכו׳. ע״ש. ולכאורה י״ל שאף הגרי״ח לא כתב כן אלא לצירוף סניף בעלמא, אך לא משמע כן מדאצטריך לפרש ד׳ התו״ח. וגם משאר דבריו. וצ״ע. ועי׳ בשו״ת שמע שלמה ח״ב (חאה״ע סי׳ יב אות ג׳ ד׳) מ״ש בסוגיא דהכל לשם שמים, וסיים שאין למחות במקומות שנהגו לנשק דודות זקנות וכו׳. ע״ע. ולענ״ד יש לעמוד בדבריו. ועי׳ בשדי חמד (אס״ד מערכת חתן וכלה סימן יב). וע״ע בשו״ת תפלה למשה ח״ו (ס״ס מד).

ומ״מ הפוסקים הרבים שפסקו להלכה כסברת הכל לשם שמים, בודאי דחזו לאצטרופי[ד].

ד. ולכאורה משמע מדברי הב״ח שלמד מהיתר דהכל לשם שמים, להתיר אף יחוד כאשר אין בלבו מחשבה פסולה ח״ו. ונראה שאין להקשות על דבריו ממ״ש הראשונים דהא דתנן (קידושין דף פ״ב ע״א) שמי שעסקיו עם הנשים אסור להתייחד עם הנשים, היינו משום דס״ד להתיר לו הייחוד משום דבעבידתיה טריד, קמ״ל, עיין להרא״ש (שם פ״ד סי׳ כ״ז) בשם ר״ח, ולהמאירי (שם דף פ״א ע״ב בביאור המשנה), ועוד. ע״ש. דלקושטא לא דמי לנ״ד, דהתם יש גם צד חומרא שמאחר ועסקו עם הנשים סוף סוף פרוץ וגס בהם, וכמ״ש הראשונים לאידך גיסא להחמיר בו יותר מסתם אנשים. ולכן א״א להוכיח מזה לכל אדם שאסור למ״ד הכל לשם שמים.

ואמנם מצינו שהתירו לדוד המלך יחוד עם פנויה כמבואר בסנהדרין (כב.), אף שבודאי לא עלתה על לבו מחשבת פסול ח״ו. ובאמת למ״ד הכל לשם שמים, אכן מחמת כן יש להתיר. ולכן הא עדיפא מלהתיר לו גירושין.

והא דאיתא בקידושין (פא.) רב ורב יהודה הוו קאזלי באורחא, הוה קאזלא ההיא איתתא קמייהו, א״ל רב לרב יהודה דל כרעיך מקמי גהנם, א״ל והא מר הוא דאמר בכשרים שפיר דמי,

ובאמת יש לומר דאף הב"ח כוונתו דבבת בתו לא חיישינן להרהור, וכעין הטעם דהכל לשם שמים. ולא שבאמת שייך להתיר יחוד מטעם דהכל לשם שמים.

ועי' בשו"ת שמע שלמה ח"ג (סי' ט') שכתב להקל ביחוד עם נכדה, והשיב על מ"ש בס' ויקם עזרא (פ"ד ס"ב, ובשו"ת שבסוף הספר עמוד מ"ז) שבגמ' משמע שמותר בבת ברתיה משום דשמואל שהכל לשם שמים, והרי לא נקטינן כשמואל. והשיב ע"ז, שבאמת הרמ"א פסק דאמרינן הכל לשם שמים, וגם אין הכרח שהרמב"ם (איסו"ב פכ"א ה"ה) והש"ע שכתבו שאסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה, סוברים לחלוק ע"ז. אלא באמת הם פוסקים כשמואל, רק סוברים שלא בכל דבר אמרי' הכל לשם שמים. ולכן אנו כן פוסקים כשמואל גם בזה, ואין סתירה בדבריו, אלא דבריו מפרשים זה את זה, דאסור להשתמש באשה אפילו שהיא פנויה, ומיהו לש"ש מותר. והיינו דוקא בדבר שניכר לכל שהוא עושה אותו לש"ש, וכהא דבת בתו שידוע שאין בזה הרהור דבני בנים כבנים. ע"ש.

דעת האחרונים בחיבוק ונישוק בבת בתו

ו. ואכן דעת רבים מהאחרונים להקל בחיבוק ונישוק בבת בתו. כן דעת הב"ח (סי' כ"א אות ה'), שדקדק מלשון הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ו וה"ז) והטור שכתבו המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן וכו', דבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא, שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה, חוץ מהאם לבנה והאב לבתו. ואיכא למידק דברישא אמר כגון אחותו הגדולה ואחות אביו וכיוצא בהן, אלמא דליוצאי חלציו הכל שרי, ובסיפא לא התיר אלא אב לבתו והאם לבנה, משמע דבת בתו אסור. ותו דבסוף קידושין (פא ע"ב) איתא להדיא בעובדא דר' אחא בר אבא דשקיל לבת ברתיה אותביה בכנפיה.

א"ל כגון אנן (בתמיה) וכו'. ע"ש. ואטו חשודים רב ורב יהודה שיש להם כוונה רעה ביחוד זה ח"ו. וגם רב יהודה לא חשב להתיר אלא משום שהם שנים כשרים, אבל כשיש שם רק אחד פשיטא שאסור. והני תנאי קדישי (בקידושין דף פ"א ע"ב) שאמרו הזהרו בי מפני בתי, הזהרו בי מפני כלתי, וכי אם היו מגיעים לידי יחוד לא היתה כוונתם לשם שמים.

אולם כבר עמד על זה הריטב"א (סוף קדושין, שהובאו דבריו לעיל) דהלכתא הכל לשם שמים, וכו' והיינו טעמא דרב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות (שם) דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן. אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן, כדחזינן בשמעתין בכל הני עובדין דמייתינן. ע"כ.

ובאמת יש לומר דאף הב"ח כוונתו דבבת בתו לא חיישינן להרהור, וכעין הטעם דהכל לשם שמים.

״ונראה ודאי דרישא דוקא וסיפא לאו דוקא בתו, אלא אפילו בת בתו, וכל יוצאי חלציו שרי״. וכדמסיק דאמר שמואל הכל לשם שמים. וכ״כ התוס׳ והסמ״ג (ס״ס קכ״ו). וכתב מהרש״ל (בביאורו על הסמ״ג שם) נ״ל כגון כלה כדי לחבבה על בעלה או משום כבוד אביה ות״ח ראוי להחמיר עכ״ל ובמלכותינו נהגו ת״ח להקל בכלה גם הגדולים שבדור והיכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג איסורא איכא. ע״כ. וכ״פ מהרש״ל בהגהותיו לסמ״ג (ס״ס קכ״ו) שמותר בבת בתו. וכ״כ הח״מ (סק״י), דה״ה לבת בתו כדאמרינן בגמ׳ שם הכל לשם שמים. ע״ש. וכ״פ הב״ש (ס״ק י״ד). וכ״כ הרב ערוך השלחן (ס״י) י״א דבת בתו דינה כבתו [ב״ח], וכ״ש בת בנו [עי׳ ב״ש סקי״ד]. ע״ש. (רק יש להעיר שמה שציין להב״ש, אין שום ראיה לזה). [וכן הגרי״ח בעוד יוסף חי (פ׳ שופטים סי״ט) התיר חו״נ בבת בנו ובת בתו כמו בבתו אפי׳ גדולות, ולישן בקירוב בשר רק בקטנות].

אם יחוד קל משינה בקירוב בשר וחיבוק ונישוק

ז. ועוד אפשר שאף לסוברים שאסור שינה בקירוב בשר וחיבוק ונישוק, יש לומר דיחוד קיל טפי. וכן מוכח בהדיא מדברי התוס׳ (סנהדרין ל״ז ע״א סד״ה התורה) שהקשו מאי שנא התירו ייחוד בנדה, ואסרו לישן עם אשתו הוא בבגדו והיא בבגדה, איפוך אנא, וי״ל דמסתבר טפי לאסור הוא בבגדו והיא בבגדה, לפי שמתקרבין יחד ונהנין זה מזה כדפרישית. ע״כ. ואם התירו שינה בקירוב בשר ממש אפי׳ ללא בגדיהם, כ״ש שיש להתיר היחוד. וכן מוכח מדהתיר רב אסי יחוד באחותו, ואעפ״כ חו״נ אסור באחותו וכמ״ש הרמב״ם (פכ״א מהא״ב) והש״ע (סי׳ כ״א ס״ז). וכן מוכח בב״ש (סי׳ כ״א סוף ס״ק י״ד) שחו״נ חמיר מיחוד.

אמנם מדמצינו להרמב״ן (בהשגות לס׳ המצוות לאוין שנג, ובחידושיו שבת יג.) דס״ל דקריבות אינן אסורות אלא מדרבנן, ואעפ״כ יחוד אסור מדאורייתא (בהשגות לספר המצות שרש ג׳). לפ״ז יחוד חמיר טפי. וכן לר״מ ושמואל (קדושין פא:) האוסרים יחוד בבתו ואמו, אע״פ שמותר לישן עם בתו בקירוב בשר כדאיתא בתלמוד בכמה דוכתי, וגם הכי משמע בברכות (כד.) דשמואל גופיה נמי ס״ל דשרי לישן עם בניו ובנותיו הקטנים. ודו״ק.

הנימוקים להקל

ח. ויש טעם להקל ביחוד עראי עם נכדתו, ע״פ מה שאמר רב אסי בגמ׳ להתיר יחוד באחותו. וז״ל הרא״ש בתוספותיו (קידושין פ״א ע״ב): מתיחד אדם עם אחותו, דלא מגרי יצר הרע בקרובות מאנשי כנסת הגדולה ואילך. ותימה היכי עקרינן איסור יחוד דאורייתא מאנשי כנסת הגדולה ואילך, ונראה לה״ר אלחנן דהיינו טעמא משום דאמו מותרת לכתחלה להתייחד עמה,

משום דכתיב בן אמך, ובאמו אפי' קודם עובדא דאנשי כנסת הגדולה לא הי' יצר הרע שולט, כדאמרינן בחלק במעשה דאמון דאמרו לו כלום יש לו הנאה ממקום שיצאת משם, אלמא הא בהא תליא, הילכך כיון דאזל ליה יצר הרע משאר קרובות ילפי' מאמו, וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדייהו. ומ"מ לא התירו באחותו כמו באמו, דמותר לדור עם אמו ולישון בקירוב בשר בלא הגדילו, וכי הגדילו כל אחד בכסותו. והא דשרי בבתו כמו באמו, משום דהואיל ויצאה ממנו לא מגרי בי' כלל, ואע"ג דלא הוי יצתה ממנו ממש כמו באמו. עכ"ל. ולענ"ד אף בנכדתו יתיר הרא"ש אליבא דרב אסי שהתיר יחוד באחותו, דלא גרע מאחות אביו וכדומה. ואפילו ביחוד קבוע לבתו, אחר שהרא"ש כתב דאין הכרח דוקא באמו שהוא מקום שיצא משם, אלא אף בבתו שיצאה ממנו, אפשר שאין הכרח לאסור בנכדתו אע"ג דלא הוי ממש מקום שיצאה ממנו, אף שאין הכרח שהרא"ש מתיר ביחוד קבוע. ומ"מ ביחוד עראי לענ"ד ברור להקל.

וכן דעת רוב הראשונים דהלכה כרב אסי, כ"פ הרא"ש ותוספות רבי שמואל ב"ר יצחק והרי"ד והר"ן והסמ"ג והסמ"ק והריא"ז ויד רמה ונמוקי יוסף, וכן דעת ר"י בעל התוספות, ושלטי הגבורים, ועוד ראשונים, שהלכה כרב אסי שמותר ביחוד עם אחותו. ומאחר שמבואר בהדיא בתוספות הרא"ש ורי"ו שמותרים ביחוד בכל הקרובות, לפ"ז בודאי שמותר להתייחד גם עם בת בתו. ואמנם בעיקר דין יחוד עם אחותו מסתימת לשון הש"ע (סי' כ"ב ס"א) משמע להחמיר, אך בתשובה אחרת כתבתי שאין הכרח גמור, לפיכך בנ"ד שפשט ד' מרן הש"ע שמותר חו"נ בנכדתו, וגם הוי כס"ס, שמא כהמתירים חו"נ בנכדים, (ובאמת דעת רוב הראשונים להקל משום שהכל לשם שמים), ואת"ל להחמיר שמא ביחוד יש להקל שהרי יחוד קיל טפי מחו"נ, לענ"ד יש לסמוך על רוב הפוסקים המקילים ביחוד עם נכדתו.

המקילים ביחוד קבוע (דירה) והסכמת האחרונים

ט. ולהלכה נראה שאף המקלים ביחוד קבוע עם נכדתו יש להם על מה לסמוך מדברי מרן ביו"ד סימן שסב הנ"ל. וגם מסתימת דברי הרמב"ם שאין להתיר אלא באב עם בתו, מ"מ אין הכרח לאפוקי נכדתו דבני בנים הרי הם כבנים, וגם מדבריו בחיבוק ונישוק אין הכרח ליחוד. ובאמת כבר פסקו האחרונים להקל ביחוד קבוע עם נכדתו, כן כתב הב"ח (רס"י כ"ב), עיין בסוף סימן הקודם דכל יוצאי חלציו דינן שוה בת בתו ובת בת בתו

נמי שרי כמו בתו[ה]. ולעיל שם (סי׳ כ״א אות ה׳) התיר חו״נ בבבת בתו. וכ״כ הרב זכור לאברהם אלקלעי (ערך יחוד, דפ״ט ע״ב) ובמקוה ישראל (סי׳ י״ב ס״ק א׳) והרב יפה ללב (סי׳ כ״ב סק״ד) והרב ערך שי (סי׳ כ׳ סק״א) ובשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ ע״ו במפתחות) והרב עזר מקודש (ס״ס כ״א, אלא דלהלן רס״י כ״ב נסתפק בזה) ובשו״ת שואל ונשאל (ח״א סימן ל״ט וח״ו סי׳ יט ושמעשים בכל יום כן, וכ״פ עוד בספריו באר משה על הש״ע סימן כב ס״א ואגרות רבי כלפון מכתב מו) ובשו״ת אמרי דוד הורביץ (סי׳ ל״ב ד״ה ובמה) ובטהרת ישראל (סי׳ כ״ב סק״ו) ותולדות אדם (ס״א) ובשו״ת ציץ אליעזר (ח״ו סי׳ מ׳ סוף פ״כ) ובשו״ת מנחת יצחק (ח״ט סי׳ ק״מ) [ושאפילו לא ראה אותם מעולם, מותר] ובשו״ת מגיד תשובה (ח״ג סי׳ ה׳) ועוד פוסקים רבים, ראה להלן.

המחמירים

ואמנם בשו״ת נודע ביהודה תנינא (חאה״ע סי׳ י״ח ד״ה והנה) כתב על נכדה שנתייחדה עם אבי אביה, שהוא שלא כדין. ע״ש. ומזה הוכיח בפתחי תשובה (סי׳ קע״ח סק״י) דעת הנוב״י דהתירו יחוד דוקא עם בתו, ולא עם בת בתו. ע״ש. וע״ע בשו״ת חבלים בנעימים (ח״ב סי׳ פ״ג פ״ד). ואמנם בשו״ת מגיד תשובה (ח״ג סי׳ ה׳) כתב לדחות שלא החמיר הנוב״י אלא התם דוקא לפי שהודית שנאנסה באלול שעבר, א״כ הרי חשוד הוא אצלה ואיך נתייחדה עמו. ע״ש. וכעי״ז כ׳ בס׳ דבר הלכה (סי׳ ב׳ סוף סק״ב) דדוקא התם דבנוסף ליחוד היו שם דברים מכוערים, כתב הנוב״י דהיחוד הוא שלא כדין. ע״ש. אולם יש להעיר שמוכח בנוב״י שאף קודם שנעשתה העבירה היו אסורים ביחוד, שהרי כתב שאף אם נאמר שמה שאמרה שביום שבאה הנכרית שמה אז היה הזקן שמה ואחזה בין זרועותיה בזרוע, שהכוונה שלא היה שם באותו פעם רק הזקן והיא והנכרית, וא״כ נתייחדה אז עם הזקן שלא כדין. ע״ש. אלא שיש להעיר על הנוב״י גופיה היאך דן לאוסרה מטעם שנתייחדה שלא כדין, והרי זה מותר לפי הב״ח, ואף אם הנוב״י גופיה פליג על הב״ח היה לו להזכירו ולבאר מאיזה טעם פליג עליה. ונראה שלפי שעה נעלם מעיני קדשו דברי הב״ח. ואין הכרח שאם היה רואה דבריו הוה פליג עליה.

ועי׳ בשות מאורות נתן לייטר (סי׳ מ״ז) שכתב לחלק בבת בנו, כי אין הוכחה מהגמ׳ דרב אחא אלא להתיר בבת בתו, שהוא מותר להתייחד עם אמה ועם אביה. משא״כ בבת בנו, שכיון שאסור להתייחד עם אמה, אסור להתייחד עם נכדתו. ואף הנוב״י שאסר

ה. וברור שלדעת הב״ח כל יוצאי חלציו דינם כבנו ובתו, ולכן מותר אף לדור עמהם. (וכ״כ בשו״ת באר משה ח״ד סי׳ קמ״ה).

בנכדתו, מיירי בבת בנו. ע"ש. וצ"ע מה הסברא להחמיר בזה, ומה בכך שאסור להתייחד עם אמה, שהיא כלתו. אולם בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' ס') נסתפק בזה וחידש טעם להחמיר ע"פ הגמ' (פסחים נ"א) עם כל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו, ופירש"י מתוך שרואהו נזכר שמשם יצא והא ואשתו. ואיכא הרהורא וכו'. אבל בבת בנו כשיחבקנה וינשקנה תזכירנו כלתו שהוא דבר המביא לידי הרהור. וצ"ע לדינא ולמעשה יש לבעלי נפש להחמיר, אך אין למחות ביד המקילין. ע"ש. ולענ"ד יש לחלק דבגמ' פסחים מיירי בעומדים ערומים לגמרי וחמיר טפי. וגם האגרו"מ גופיה לקמן (ח"ד סי' ס"ג) כתב שהעולם נוהגים היתר אף בבת בנו, ואין למחות במקילים. ע"ש.

המקילים בבת בנו

אולם בפרישה יו"ד (ס' שסב ס"ק י"ב) ובש"ך שם (סק"ג) ובערוה"ש שם (ס"ו) מוכח להקל אף בבת בתו. וכ"פ הגרי"ח בעוד יוסף חי (פ' שופטים ס"ג) ובשו"ת משנה הלכות ח"ד (סי' קעג) ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (ס' קצח) ובשו"ת באר משה (ח"ד ס' קמה) ובשו"ת שמע שלמה ח"ב (ס"ס י"ב) וח"ג (סי' ט') והגרי"ש אלישיב (הערותיו עמ"ס קידושין פ' ע"ב) ועוד.

וכן ראיתי עוד בשו"ת דברי יציב (ח"ה סי' מ"ד) שכתב להוסיף טעם בהיתר יחוד עם הבת והנכדה, כי הבן והבת חייבים בכיבוד הורים, ואיזהו כיבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה (קדושין ל"א ע"ב), ואם היה אסור להתייחד לא היה סיפוק בידם לקיים המצוה כדבעי. ולשיטת הרמ"א (יו"ד סי' ר"מ סכ"ד) אדם חייב בכבוד אבי אביו, ולפ"ז אין חילוק בהיתר יחוד עם אמו או אם אמו. וסיים שאין נכון להחמיר בזה, כיון שמזה עלול לפגוע במצות כבוד אב ואם שחיובו מדאורייתא לדעת הרמ"א, והכי נהוג עלמא שאין להקפיד בזה. ע"ש. (ולטעמו גם אין חילוק בין בן בנה או בן בתה). ועי' להרה"ג רבי אביעד הכהן בקובץ יתד המאיר (אב תש"ע) בטוטו"ד, ושהמיקל י"ל ע"מ לסמוך.

אם ההיתר אף בבת בתו נשואה

ודע, שההיתר להתייחד עם בת בתו היינו אפי' בנשואה. ואע"פ שבשינה בקירוב בשר החמירו במקודשת, וכמבואר בש"ע לעיל (סי' כ"א ס"ז), מ"מ ביחוד כתב מרן הש"ע (רס"י כ"ב) להתיר בבתו, ולא חילק בין נשואה לפנויה. וכן מבואר בירושלמי (סוטה דף א' ע"ב וע"ש בפ"מ וק"ע). וכ"כ הרב משנה למלך (פ"א מהלכות סוטה ה"ג) ועוד.

נינים

ולדעת הב״ח הוא הדין שיש להתיר אף בנינה שהיא דור רביעי, וכמ״ש בהדיא דכל יוצאי חלציו שוים בזה. ועי׳ בחוט שני (סי׳ כ״ב עמ׳ ר״א) שכתב דכיון דקי״ל כהתוספתא שהביא הברכ״י, א״כ אין ראיה להקל בנין אלא בנכד. ושכ״מ מהח״מ וב״ש וחכמת אדם שלא הביאו ד׳ הב״ח להקל בכל יוצאי חלציו, רק בנכדתו. ובלא״ה הנוב״י מחמיר אף בנכדתו. ושכעי״ז מצינו במס׳ ב״ב (קכ״ח ע״א) דנקטינן דהבן לא יכול להעיד לאבי אבא, אבל נין יכול להעיד לסבו, וכמו שפסקו הרמב״ם (פי״ג מהל׳ עדות ה״ד וה״ה) ובש״ע (חו״מ סי׳ ל״ג ס״ב) ודלא כרשב״ם שם. וביארו התוס׳ דלגבי נין אתפלג דרא כ״כ. והוסיף שגם במציאות ההרגשה לנין שונה מההרגשה לנכד, שבנכד מורגש יותר שהוא שייך וקרוב לסבו, מאשר סב לנינו. ושכן משמע ממאי דכתיב ועתה אם תשקר לי ולניני ולנכדי כחסד וגו׳, ופירש בתרגום שתרגם דלא תשקר בי ובברי ובבר ברי וכו׳, ופירש״י וז״ל: עד כאן רחמי האב על הבן. עכ״ל. על כן אין לסב להתייחד עס נינתו או סבתא עם נינה, וה״ה דקירוב בשר אסור. ע״ש. אולם באמת מה שהוכיח מהח״מ והב״ש, פשט דבריהם נראה שמסכימים לד׳ הב״ח, ועיקר לומר שבתו לאו דוקא, ואדרבה אם איתא דפליגי על הב״ח הו״ל להביאו ולחלוק בהדיא. וגם שאר הראיות שהביא אין הכרח שהחמירו ביוצאי חלציו ביחוד. ועוד יש להעיר שאכן כמה פוסקים אכן הביאו להקל בכל יוצאי חלציו, כ״פ הרב זכור לאברהם אלקלעי (ערך יחוד, דפ״ט ע״ב) ועזר מקודש (ס״ס כ״א) והגרי״ח בס׳ עוד יוסף חי (פר׳ שופטים אות ג׳ ד״ה וכתב) ובטהרת ישראל (ס״ו). וכ״כ בקובץ מבית לוי (יחוד ס״ח) ובספר מלבושי מרדכי (סי׳ ג סע׳ ב הערה ה) בשם הגר״ש ואזנר.

מסקנא דמילתא, מעיקר הדין מותר לסבא להתייחד עם בת בתו או בת בתו. ואף ביחוד קבוע. והכל לפי הענין.

סימן פג

שמיעת הקלטה או סרטון בעניני אומנות וכיוצא, מגוי או יהודי חילוני

שלומים מרובים כטל וכרביבים מאדון העולמים יחולו על ידידנו בר אוריין ובר אבהן (מנחות נג.) כהר"ר **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה האם מותר ללמוד אצל אדם גוי או להבדיל יהודי חילוני קורס שחיה, לימוד נהיגה, וכן שמיעת הרצאות בנושאים שונים כמו אומנות, וכן שמיעת שדרנים חילוניים ברדיו. וקל וחומר בלימוד קבוע זמן ממושך אצל מרצה חילוני או להבדיל גוי, וכן לימודים קבועים באוניברסיטה ומכללות. או שיש לאסור שמא ימשכהו לדברי מינות, או זלזול באמונה בה' יתברך ובתורתו.

א. הנה לכאורה יש לאסור, כי בע"ז (דף ט"ו ע"ב) תניא, אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים וכו', ואין מוסרין בהמה לרועה שלהן, ואין מייחדין עמהם, ואין מוסרין להם תינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות. ופירש רש"י, ואין מוסרין בהמה לרועה עובד כוכבים, משום רביעה. ואין מתייחדין עמהם, שחשוד על שפיכות דמים. ואין מוסרין להם תינוק, דמשכי ליה למינות, ועוד משום משכב זכור, והן מוזהרין עליו דכתיב ודבק באשתו ולא בזכור[א]. עכ"ל. וכ"כ הר"ן בהלכות ותלמידי רבנו יונה והמאירי ב' הטעמים [וכן ראיתי בשם ר"י אלמדארי]. והרמב"ם (פכ"ב מהלכות איסו"ב ה"ה) הביא רק הטעם דמשכב זכור. וכ"כ בספר החינוך (סימן רט) ובארחות חיים (הלכות ביאות אסורות סימן יב) והטור אה"ע (רס"י כ"ד). וכ"כ הלבוש אה"ע (סי' כב ס"ד). וכן נראה כוונת הרא"ה שם, שכתב מפני חשד רביעה. ע"ש. ובנמוקי יוסף כתב משום חשש מינות ושפיכות דמים. וכן בפירוש רש"י שעל הרי"ף נוסף הטעם

א. ומה שתמה על דברי רש"י בס' דברי סופרים (סימן כב עמק דבר סוף ס"ק רסד), דהא אפי' אי לא היו מוזהרין עליו וכי לא סגי במה שמרגיל את התינוק למשכב זכור, והניח בצ"ע. ע"ע. ולפע"ד כוונת רש"י שיש איסור נוסף במה שמכשיל את הגוי, ועובר משום לפני עיור לא תתן מכשול, וכמ"ש רש"י גופיה לקמן (דף כ"ב סע"א) אהא דתנן אין מעמידין בהמה בפונדקאות של גוים מפני שחשודים על הרביעה, ופירש רש"י ובני נח נאסרו בה, ויש כאן משום לפני עור לא תתן מכשול. ע"ש. וכ"כ הב"י והלבוש והט"ז ביו"ד (רס"י קנג) ושאר פוסקים. ועיין בשו"ת להורות נתן ח"ז (רס"י צ"א). ע"ע.

השלישי, מפני שחשודין על שפיכות דמים. ע"ש. ובפסקי ריא"ז (ע"ז פ"ב ה"א אות ג') כתב: משום משכב זכור ומשום שפיכות דמים. ומרן בש"ע אה"ע (סי' כב ס"ד) פסק עיקר הדין שאין מוסרים תינוק לגוי ללמדו ספר, ולא גילה דעתו איזה טעם עיקר להלכה.

ולמעשה לכאורה יש לחוש לדברי כל הראשונים, שנראה שאין שום הכרח דפליגי לדינא. ולפיכך בכל מקום שיש לחוש או לשפיכות דמים, או למשכב זכור, או למינות, יש לאסור. והרמ"א ביו"ד (סי' קנג ס"א) כתב שאין מוסרים להם תינוק ללמדו ספר או ללמדו אומנות, דמשכי ליה למינות. וכ"כ הלבוש שם (ס"ב). ומשמע אף שאין חשש לשפיכות דמים או למשכב זכור. וכן מוכח בהדיא בדרישה שם (סק"א) ובכנה"ג (הגה"ט סק"ב). וכ"פ הרב ערוך השלחן אה"ע (סי' כב ס"ה). וכ"פ הרב אפי זוטרי (סק"י), ומה שתמה מ"ט דהרמ"א שלא הביא כאן טעם דמינות, דהא ודאי איכא נפק"מ בין הפירושים, (ויש לחוש לזה לדינא. ע"ש), נראה דבאה"ע איירי בדיני יחוד, אבל התם דמיירי בהל' ע"ז ולפיכך הביא טעם דמינות. אבל בודאי דהרמ"א לא הדר ביה.

אם יש לאסור באדם גדול משום משכב זכור

ב. אולם אחר דקתני שאין מוסרים "תינוק", יש לדון האם נאסר אף לאדם גדול לשמוע וללמוד מגוי. שאף שאסור להתייחד עם הגוי במקום שיש חשש שפיכות דמים (כדתנן בהדיא בריש פ"ב דע"ז דף כ"ב סע"א, לא יתייחד אדם עם עכו"ם מפני שחשודים על שפיכות דמים. וכ"פ בש"ע סימן קנג ס"ב). אולם יש לדון במקום שאין חשש לשפיכות דמים, האם מותר ללמוד אצל הגוי אומנות, או שיש לאסור ללמוד אצל כל גוי שמא ימשכהו למינות.

אם הגוים בזמן הזה חשודים על מ"ז

והנה לפי המבואר לעיל יש לאסור גם משום חשש למשכב זכור. אולם יש לדון אם אף בזמן הזה חשודים הגוים על משכב זכור, ולכן אסור להתייחד עם הגוי בזמן הזה אף כשאין חשש לשפיכות דמים. ובספר החינוך (פרשת אחרי מות מצוה רט) כתב על משכב זכור, שנוהגין בזה בארצות הישמעאלים עד היום. ע"ש.

אולם על מ"ש הרמ"א ביו"ד (סי' קנג ס"א) שאין מוסרים להם תינוק ללמדו ספר או ללמדו אומנות, דמשכי ליה למינות. עי' בביאור הגר"א שם שכתב, דמשכי כו'. רש"י שם ועוד כ' שם טעם אחר משום משכב זכור, ולא כ' הרב משום דאין חשודין האידנא כנ"ל בש"ע. ע"כ. וכוונתו שבש"ע שם כתב דבמקומות שאינם חשודים על רביעת הבהמה, ואדרבה מכים ועונשים עליה, מותר להעמיד אצלם. וס"ל להגר"א דה"ה למשכב זכור. ונראה

שאין הכרח דס"ל ששני הדינים תלויים זה בזה, אלא ס"ל שבמציאות בזמננו אין הגוים חשודים על משכב זכור, ולכן יש להתיר וכמו שהתיר בש"ע בדין רביעת בהמה. גם מ"ש הדרישה (סק"א) שלפמ"ש רש"י הטעם משום משכב זכור ומשום דמושכו למינות, לפ"ז אפי' לר"ת ולר"ן דכתבו דהאידנא מותר להעמיד בהמה אצליהן דלא נחשדו ארביעה, אפ"ה תינוק אסור משום מינות, אפילו אם מוסרו לו בפני עדים בגוונא דליכא משום שפיכות דמים. ע"ש. ומשמע דס"ל ששני הדינים תלויים זב"ז ור"ת דס"ל שאין חשש רביעה, ס"ל נמי שאין חשש משכב זכור (וכן הבין בשו"ת דברי שמואל ארדיטי חיו"ד סי' ו' בדעתו). אולם אפשר שכוונתו כנ"ל בד' הגר"א. ודו"ק.

[ועיין בדרכי משה שם (יו"ד סימן קנג סוף סק"א) שכתב על דין רחיצה עם גוים שאסרו הראשונים, בזה"ל: ואין אנו נוהגין להחמיר בזמן הזה, ואפשר דלא אסרו אלא בימיהם שהיו רגילין לילך בלא מכנסיים, כמו שכתב האגודה בפרק מקום שנהגו (פסחים סי' נ), אבל השתא לית לן בה. ע"כ. ועיין בט"ז ובש"ך מ"ש על דברי הרמ"א. ודו"ק].

והנה הטור באה"ע (סי' כד) הביא ב' הדינים שהגוים חשודים על רביעת הבהמה, וכן הדין שאין למסור תינוק לגוי משום משכב זכור, וסיים שר"ת התיר להעמיד בהמות אצלם, דקי"ל שאינם חשודים על הרביעה. ע"ש. ומוכח שאף שאינם חשודים על רביעה, מ"מ עדיין חשודים על משכב זכור, ומחמת כן לא התיר אף למסור תינוק לגוי. אולם נראה שאין להוכיח מכאן להחמיר בכל זמן, היפך דברי הגר"א, ואם במקומו ובזמנו של הרמ"א נתברר לו שאינם חשודים על משכב זכור, יש להתיר, כי כאמור הכל לפי המקום והזמן[ב].

ולכאו' יש להוכיח ממ"ש מרן בש"ע אה"ע (רס"י כד) לא נחשדו ישראל על משכב זכר ועל הבהמה, לפיכך אין איסור להתייחד עמהן, ואם נתרחק אפילו מיחוד זכר ובהמה, הרי זה משובח. וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה, כדי שלא יתייחדו עמה. ובדורות הללו שרבו הפריצים, יש להתרחק מלהתייחד עם הזכר. עכ"ל. ולכאו' מדנקט שישראל לא נחשדו, מוכח שהגוים נחשדו. אולם אכתי אין הכרח שבכל מקום ובכל זמן נחשדו,

---

ב. ועיין בגמ' ברכות (דף מ"ג ע"ב) ששה דברים גנאי לת"ח, וחד מינייהו אל יצא כשהוא מבושם לשוק, ואמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, "במקום שחשודים על משכב זכור". ופסקו הטוש"ע באה"ע (רס"י כד) שלא נחשדו ישראל על משכב זכור, וכתב ע"ז הרב יפה ללב (ח"ד קו"א סק"א) דלפ"ד הגמ' בברכות שם נראה דלאו מילתא פסיקתא בכל המקומות

ואם במקום הרמ״א לא נחשדו, בודאי שאף לש״ע יש להקל מעיקר הדין[ג].

וגדולה מזו מצאתי להרב אפי זוטרי (סי׳ כב סק״י) שהיקל אפי׳ בקטן שאין חשש מ״ז, דכי היכי דהרב המגיד כתב בשם הרשב״א שמחמת שהגוים שבזמננו מייסרים יסורים רעים על משכב זכור אין חשש, א״כ ראוי היה להתיר למסור להם תינוק ללמדו ספר. ומ״מ יש לאסור מטעם מינות. ע״ש.

אמנם דעת כמה אחרונים שגם בזמן הזה הגוים חשודים על משכב זכור, כ״כ השכנה״ג (הגה״ט סי׳ קנג סק״ב) דאפילו לר״ת דפסק כרבי פדת דלא חיישינן לרביעה, היינו דוקא ברביעה דבהמה אבל ברביעה דזכר חשידי, ומעשה בכל יום אנו רואים דחביב להם משכב זכור ממשכבי אשה. ומיהו לטעם שכתב הר״ן משום דמכין ועונשין עליה, אפשר דאף בתינוק יהיה מותר דמכין ועונשין עליו, ואעפ״כ אסור מהטעם אחר שכתב רש״י ז״ל דלמא משך ליה למינות. ע״ש. וכן דעת הלבוש (אה״ע סי׳ כב) שכתב הטעם בנ״ד משום משכב זכור. ע״ש. ולא זכר מדברי רבו הרמ״א ביו״ד שאינם חשודים על משכב זכור בזמננו. וכן מפורש בשו״ת דברי שמואל ארדיטי (חיו״ד סי׳ ו׳[ד]) וביפה ללב (ח״ז סי׳ כד סק״א, ובדפו״ח סק״ד)[ה].

לא נחשדו, אלא יש מקום שחשודים ויש מקום שאינם חשודים. ואין לחלק בין ישראל לעמים, דבאומות אפילו בלי זה אסור להתייחד דחשידי אשפיכות דמים. ע״ש.

ג. ועיין בב״ח שכתב ע״ד הש״ע, כתב כן לפי מדינתו ודורותיו, ומשמע דיש להתרחק מדינא קאמר. אבל במדינתינו דלא נשמע שפרצו בעבירה זו, א״צ להתרחק, אלא דמ״מ מי שנתרחק ה״ז משובח. וכ״כ הח״מ והב״ש (סק״א), ושמ״מ יש לאסור לשכב יחד. ועי׳ בערוה״ש (ס״ו) שכתב שאין נוהגין כן וח״ו מעולם לא שמענו לחוש לזה והנזהר תע״ב. ע״ש. ועכ״פ פשוט שהכל לפי הענין, ובמקומות שידוע שאינם חשודים על משכב זכור, אף לש״ע אין איסור, ולכן אין הכרח שהש״ע פליג על הרמ״א. וז״פ, ודלא כמי שכתב לא כן.

וידי״ן הרה״ג רבי אביחי נחום שליט״א רצה להוכיח שאף בזה״ז הגוים חשודים על משכב זכור, אף שדעת הרמ״א שאינם חשודים, כי עד כאן לא כתב מרן (ביו״ד סי׳ קנג שם) [ומקורו בדברי הראשונים] שאין הגוים חשודים אלא ״על הרביעה״ והיינו רביעת בהמה, אבל על הזכר חשודים וחשודים. ע״כ. ולענ״ד אף שאכן אין הכרח מדברי מרן בש״ע שם להתיר, אבל זה תלוי במציאות ואין הכרח שהש״ע חולק על הרמ״א.

ד. אך מ״ש הרב דבר שמואל דמרן מתיר ליתן להם תינוק ללמדו, ומש״ה באה״ע סימן כ״ד השמיט ד״ז, והטעם משום שביו״ד סימן קנ״ג הביא דברי הר״ן להתיר בבהמה וכו׳. ולכן הרמ״א הוא שכתב ביו״ד להחמיר, ופליג על הש״ע שהיקל. ע״ש. הוא תמוה שנעלם מעיניו שהש״ע בהדיא פסק להחמיר באה״ע סימן כב ס״ד.

ה. וע״ע להרא״ה (ע״ז דף ט״ז ע״א) דהא דאין מתייחדין עמהן, משום חשש רביעה. ע״ש. וראיתי בשם ספר בן יאיר (לבטון דרוש ה׳, בדפו״ח עמ׳ נ״ט) שמשכב זכר שכיחא ושכיחא באומות,

ועכ"פ במקום שברור שאין חשש למשכב זכור, אין לאסור מטע"ז.

אם אסור להתייחד עם אדם החשוד על משכב זכור

[ומידי דברי בו אעיר בדין יחוד עם אדם החשוד על משכב זכור, דאף שהרמב"ם (פכ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ב) כתב: לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, לפיכך אין אסור להתייחד עמהן, ואם נתרחק אפילו מייחוד זכור ובהמה הרי זה משובח. וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה, כדי שלא יתייחדו עמה. וכ"פ מרן בשלחן ערוך אה"ע (סימן כד), וסיים: ובדורות הללו שרבו הפריצים, יש להתרחק מלהתייחד עם הזכר.

וכתב הב"ח (סוף סק"א), שמרן השלחן ערוך כתב כן לפי מדינתו ודורותיו, ומשמע דיש להתרחק מדינא קאמר, אבל במדינתנו דלא נשמע שפרצו בעבירה זו, א"צ להתרחק. אלא דמ"מ מי שנתרחק הרי זה משובח. וכן פסקו הח"מ (סק"א) ובב"ש (סק"א) ובערוך השלחן (סעיף ו'), וסיימו דדוקא יחוד בעלמא, אבל לשכב יחד ומכ"ש שני רווקים יחדיו, בכל מקום צריך להתרחק ולמחות ביד העושים כן. ע"ש.

ומכל מקום אף בזמננו לאדם החשוד על משכב זכור, לכאורה דינו כפרוץ שאסור למרן בשלחן ערוך. וכ"כ בהדיא מהר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים אה"ע שם, אחר שהביא דברי הב"ח שבזמננו אין איסור מדינא להתייחד עם זכר, דהיכא דמצינו שנכשל איזה אדם באומנוחו במשכב זכור, יהיה מלמד או איזה משאר בעלי אומניות, שאין מניחים כלל להתיחד עוד עם זכר, ואסור מדינא. וציין לספרו תוכחת חיים (פרשת ויצא פ"ז דף נב ע"א). ע"ש. וע"ע בשו"ת עולת יצחק רצאבי (ח"ב סימן רלו ד"ה גם). ועיין בשו"ת מרכבות ארגמן ח"א (סימן לב אות ו') שכתב שמזמן המצאת האינטרנט והתקשורת המשוכללת לא נותרה חלקה תמימה שאינה נגועה בזה, ומ"מ ה"מ כשיש רגליים לדבר או התעוררה סיבה לחוש, ולא בסתם אדם כשר. וכולם יודו שאנשים שחטאו בעוון זה וחזרו בתשובה, אין להם להתייחד עם אחר. ע"ש.

וכ"פ בספר גן נעול (פ"א סי"ד וסט"ו) לאסור יחוד עם אדם שנכשל במשכב זכור אף אם חזר בתשובה, או שחשוד ע"ז. וע"ש בהערה להקל לאשה החשודה על משכב נקיבה, דהיינו כדרך נשים המסוללות, שאין לאסור יחוד. וע"ע שם גבי חיבוק ונישוק כדרך שרגילים באירועים ושמחות. ע"ש. וע"ע בשו"ת דעת כהן (סימן ג') ולהגר"ש קורח בשו"ת תשובה כהלכה

וכבר פסקו הפוסקים ומכללם מרן שאין מוסרין תינוק ישראל לגוי ונתן טעם הרמב"ם שהם חשודים על הזכור. ע"ש.

(סימן לט) ובקיצור הלכות יחוד דבליצקי (עמוד עח).

אם יש לאסור באדם גדול שמא ימשכהו למינות ועבודה זרה

ב. ויש לדון אם באדם גדול אסרו שמא ימשכהו למינות. ולכאורה יש להוכיח מדקתני הכא שאין מוסרים להם "תינוק" ללמדו אומנות, ומשמע שבגדול אין חשש. ויש לומר שהטעם משום שבקטן יש לחוש יותר שמא ימשכהו לדבר מינות.

ואכן הח"מ (סק"ו) אחר שהביא ב' הטעמים דמשכב זכור ומינות, כתב, ואע"ג דאפי' גדול אסור להתייחד עם כותי משום שפיכות דמים, צ"ל דאפילו במקום דליכא חשד שפיכות דמים, מ"מ תינוק אסור מפני תרי טעמי, מינות ומשכב זכר. ע"ש. ומוכח דס"ל דדוקא בקטן נאסר משום מינות [והטעם כנ"ל דבגדול לא חששו שיעמוד בתקפו], וגם אין חשש משכב זכור משום שיעמוד ויתנגד אם יבוא באונס, ואם יפתהו בשפת חלקות יעמוד כנגדו. וכן הב"ש (סק"ז) כתב, היינו אפילו היכא דליכא חשש משום ש"ד ואז גדול מותר, מ"מ קטן אסור כי שמא ימשוך אחר מינות. ע"ש. וכ"פ הבא"ח (ש"ב פ' מסעי סי"ב) וז"ל: אע"פ שאמרו על תינוק, דמשמע דעודנו קטן שלא הגיע לגדלות של י"ג שנה ויום אחד, עם כל זה צריך להזהר כל היכא דעדיין אין לו חתימת זקן. ע"ש. ומבואר בהדיא דכי איכא חתימת זקן מיהא מותר.

המחמירים שאף בגדול חיישינן שילמד ממעשיו

ומאידך להגר"ח פלאג'י בספרו ראה חיים (פרשת וישב דף נה ע"ג) שהביא דברי הח"מ והב"ש המתירים בגדול, וכתב, מיהו מבואר בעירובין (דף סב ע"א) דהדר עם הגוי בחצר לבד איכא חששא שילמד ממעשיו, הרי מצינו דלאו דוקא תינוק, אלא אפילו גדול איכא למיחש ללמוד ממעשיו כשדר ביחידות. ע"ש. והגאון רבי יעקב הכהן שליט"א העיר, שהרי למעשה לא מצינו שאסרו לדור עם הגוי בחצר אחת, ונראה שהגר"ח פלאג'י הוא דעת יחיד בזה.

ועי' בס' דברי סופרים (עמק דבר ס"ק רסד) שכתב שמה ששנינו אין מוסרין "תינוק", י"ל דאף בגדול אסרו, ואורחא דמילתא הוא שאין מוסרין גדול אלא תינוק, ועוד י"ל דבגדול לא חששו לזה, כי לפיתוי ודאי אין לחוש כי אין יצרו תוקפו כלל לזה, ולשמא יאנוס אותו ג"כ לא חששו בגדול, ורק בקטן חששו לאונס או שמא יפתנו לעשות מעשה זה אף שאינו מתאוה לזה. וצ"ע. ע"ש.

ולכאו' יש להוכיח לאסור אף בגדול, ממ"ש התוס' (ע"ז דף כ"ו ע"א ד"ה עובדת) תינוק ותינוקת שמשהין בבית העובד כוכבים יחידים לרפאותן, הורה ר"י דאסור מכמה עניינים, שהם חשודים על שפיכות דמים, ואפילו הם

גדולים קצת ימשיכו למינות. עכ"ל. (ועי' מהרש"א שם, ולהרב בנין שלמה, ובשו"ת דברי שמואל ארדיטי חיו"ד ס"ס ו'). ומוכח שאפי' בגדולים יש חשש שימשכום למינות. אלא שיש לדון גדר גדולים.

וע"ע בב"מ (ע: עא.) שאסרו חכמים להלוות לגוי ברבית, שמא ילמד ממעשיו. ודון לנ"ד. אמנם הטור ביו"ד (סימן קנט) כתב דהאידנא נהגו היתר, משום שאי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן אם לא שנשא ונתן עם הגויים, אם כן לא שייך ברבית שמא ילמוד ממעשיו טפי משאר משא ומתן. ודו"ק.

בסתם גוי שאינו אדוק בע"ז, אם יש חשש שימשכהו למינות

והנה בגמ' (שבת עה.) הלומד דבר אחד מן המגוש חייב מיתה. (מגושתא, רב ושמואל. חד אמר: חרשי, וחד אמר: גדופי. תסתיים דרב דאמר גדופי וכו'). וכ"פ מרן בש"ע יו"ד (ס"ס קעט). אלא שרש"י שם ביאר, מין הממשיכו לעבודה זרה, אפילו דבר תורה אסור ללמוד ממנו. גדופי, מין האדוק בעבודה זרה, ומגדף תמיד את השם, ומסית אנשים לעבודה זרה. וכ"כ בספר המאורות, מין, וממשיכו לע"ז, והילכך אסור ללמוד ממנו. וכ"כ המאירי, צריך לאדם שיזהר שלא להתחבר עם המינים האדוקים בע"ז ומסיתים את האחרים לעבדה. וכ"כ ריבב"ן, מין האדוק לעבודה זרה ומחרף תמיד את השם ומסית אחרים לעבודה זרה. וכ"כ ר"י מלוניל, מין, וחייב מיתה לפי שממשיכו לע"ז. וכן מפורש שם בב"י בשם רי"ו (ני"ז ח"ה), אמגושי הוא מכשף או מין "האדוק בע"ז, ומקרב בני אדם לאמונתו". ולפ"ז אין מקור לאסור בסתם גוי שאינו אדוק בע"ז. (ועיין בהגהות והערות שבמקור הדברים ברי"ו הגירסא לאומנותו. אך בב"י ובדרכ"מ לא גרסו כן. וגם לכל הנוסחאות מפורש דמיירי במין האדוק בע"ז, ולא אסר כלל בסתם גוי).

אמנם רבנו חננאל פי', גידופי, כופר בעיקר. וכ"ה בערוך (ערך אמגושא וערך מגוש). אולם מלבד שאפשר שכוונתו כשאר הראשונים משום שממשיך אחרים לעבודתו, אך בסתם גוי שאינו עובד ע"ז כלל אין חשש. עוד י"ל שיש חילוק בין גוי שהוא כופר ויש לו תשוקה למשוך אחרים לעבודתו, וזה שונה מרבים מהגוים בזמננו שאינם מאמינים בכלום ואין להם תשוקה למשוך אחרים שלא יאמינו כמותם בשום דבר.

ועכ"פ לרוב הראשונים מפורש דמיירי במי שמושך אחרים לע"ז, ולפ"ז בסתם גוי לא אסרו. ונראה שבגוי שהוא עצמו אינו עובד עבודה זרה כלל, לא אסרו שמא ימשכהו למינות שהוא עצמו אינו מאמין בה. וכן מפורש בדברי המאירי (ע"ז ט"ו ע"ב) וז"ל: גוים "שבאותו זמן ודומיהם מאותם

עובדי האלילים שנשארו בקצוות", אין מוסרין להם תינוק ללמדו איזה חכמה או איזו אומנות, מחשש רביעה או מחשש שמא יטהו למינות. וכשם שביארנו עליהם שהם חשודים על הרביעה כך הם חשודים על שפיכות דמים, והילכך אין מתיחדין עמהם. עכ"ל.

וכ"כ כעי"ז הר"ן (ע"ז ז. ד"ה אין), דהא דתנן אין מעמידין בהמה בפונדקאות הגוים וכן אין מוסרין בהמה לרועה שלהם, הני מילי במקומות שהגוים חשודים על הרביעה, אי נמי בסתם גוים, אבל כגון גוים שבמקומות הללו שאינם חשודים בה, אדרבה מכין ועונשין עליה מותר. והביאו מרן בב"י יו"ד (רס"י קנג), ושכ"כ הרב המגיד (פכ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ה) בשם הרשב"א ז"ל, שבמקומות הידועים שלא נחשדו עליה מותר לייחד. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"א) שבמקומות שאינם חשודים בה, ואדרבה מכים ועונשים עליה, מותר. ע"כ. ולפ"ז אין חשש בגוים שידועים שאינם עובדי עבודה זרה ואין חשש שימשכהו למינות.

כאשר יש חשש שירפה ידיו מאמונה בהשי"ת ומשמירת התורה והמצוות

ג. אלא שאף אם אין מקור ברור, פשוט וברור שלמעשה יש לחוש שירחיקהו משמירת התורה והמצוות, ויחליש אמונתו בהשי"ת וכיו"ב. ובמקום שיש חשש כזה בודאי אין ללמוד אצלו. וכבר העיר על זה הרב חכמת אדם (כלל פט סי"ב) דאפילו במקום דליכא למיחש לשפיכות דמים, כגון במקום מעבר לרבים, מ"מ אסור שמא ימשך אחר מינות. ונראה לי דהוא הדין דאסור למוסרו לישראלים האפיקורסים, דגריעי טפי מן הגויים, דאפיקורס ישראל ממשיכים יותר. ע"כ. ומזה עורר ג"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סוף סימן רא) שזה תוכחה מגולה להמוסרים בניהם לעבודה כשאין הבעל הבית בדוק להם בדעותיו, ואפי' אם הבעה"ב מאמין ושומר התורה מ"מ אם ישנם שם עוד עובדים גוים או אפיקורסים שיש חשש לפריצות או משיכה דמינות ג"כ אסור, ובעו"ה כי הרבה אין נזהרים בזה. ע"ש. וכן צווח ע"ז בשו"ת להורות נתן (ח"ז ס"ס צ"א), והביא בשם שו"ת דברי יואל דמוטב ללמד תינוק ישראל ע"י עכו"ם במקום הצורך, משילמדנו ע"י ישראל אפיקורוס דגרע טפי. ולפ"ז מה שיש מוסרים קטנים לידי פושעי ישראל ללמדם לשחות במים, הנה זה אסור משום מינות דמשכי, ומכ"ש שיש חשודים גם על מ"ז. ואף שבאפי זוטרי כתב שכיון שמענישים על מ"ז מותר להתייחד, אולם צ"ע אם אף בזמננו שייך לומר דלא חשידי על מ"ז, כיון דפריצי טפי, ועכ"פ משום מינות ודאי אסור. ע"ש.

ומקור לזה מצינו בש"ע יו"ד (סימן רמו ס"ח): הרב שאינו הולך בדרך טובה, אף על פי שחכם גדול הוא וכל

העם צריכים לו, אין למדין ממנו עד שיחזור למוטב. ומקורו בגמרא (מו"ק יז.).

אם יש הוכחה מר"מ שלמד תורה מאלישע אחר, ואם יש חילוק בין גדול לקטן

ועיין בחגיגה (טו:) דפריך על רבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו. אמר ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח ודרש: הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי. לדעתם לא נאמר, אלא לדעתי. רב חנינא אמר מהכא: שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך וגו'. קשו קראי אהדדי, לא קשיא, הא בגדול, הא בקטן. ופירש ר"ח, בקטן דעביד כדעתיה דרביה דחיישינן דלמא מפיק ליה לתרבות רעה, אבל גדול דכדעתא דנפשיה קא עביד. עכ"ל. וגם רש"י פירש, גדול היודע ליזהר [שלא ילמוד] מעשיו יכול ללמוד תורה מפיו. עכ"ל. ועיין בתוספות שם, שכתבו: והא דריש פ' בתרא דמו"ק (דף יז.) דהוו סנו שומעניה דשמתיה רב יהודה, איכא למימר דקטנים הוו דגרסי קמיה וחיישי' דלמא מימשכי. אי נמי אפילו הוו גדולים נידהו רב יהודה כיון שמצא מקום לנדותו ובדין היה כיון דסנו שומעניה, הר"ר אלחנן. עכ"ל.

ועיין בש"ך יו"ד שם (סימן רמו סק"ח) שהקשה מהגמרא בחגיגה הנ"ל, ואם כן הוי ליה להרמב"ם וסייעתו לחלק בין גדול לקטן. ותירץ דבזמן הזה שכולם נחשבים קטנים, כמ"ש אם ראשונים בני אדם אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר וכו'. ואם כן בזמן הזה אין חילוק. והגאון אמ"ו תירץ דס"ל מדקאמר ר"ל ר"מ קרא אשכח וכו', משמע ר"מ סבירא ליה הכי ואנן לא קי"ל כוותיה. ע"ש. וע"ע בלחם משנה (פ"ד מהלכות ת"ת ה"א).

וכתב המאירי (חגיגה טו:): אסור ללמוד תורה אלא מפי הגון, וכן אסור ללמוד מכל מי שכופר באמונה, ואם לא מצא אחר, ילמד ויזהר שלא יטעה אחריו, אלא רמון מצא יאכל תוכו ויזרוק קלפתו. עכ"ל.

וע"ע בש"ע יו"ד (סי' רמה סי"ז) שאין להושיב מלמד, אלא בעל יראה.

וע"ע להמאירי (אבות פ"א מ"ז ד"ה נתאי) שכתב, הרחק משכן רע, לשתי סבות: אחת כדי שישמר מנזקין, והב' שלא ילמד ממעשיו, כי חברת הרעים תקנה פחיתות המדות, ואמרו (שבת סג.) אם עם הארץ חסיד אל תדור בשכונתו, ושמא תאמר הריני נזהר מלדור בשכונתו שהוא התחברות תמידי, אלא שאני מתחבר עמו לעניני סחורה ופרקמטיא לפעמים דרך עראי

וכיוצא באלה, לכך הוא חוזר ומזהיר ואל תתחבר לרשע, כלומר בשום חברה בעולם. ופי׳ בברייתא של ר״נ שם, אל תתחבר לרשע אפי׳ לדברי תורה. ע״כ. מיהו הרבה מהדברים שם אינם מדינא אלא על דרך המוסר.

ועי׳ להגרש״א שטרן בס׳ אמרי יעקב (סי׳ רמה סי״ז עמ׳ סד) שכ׳ ליישב הנוהגים בחו״ל לשלוח הילדים לבתי ספר שמלמדים שם מקצועות חול ע״י מורים נכרים, מחמת שנמצאים תחת השגחה ופיקוח של הנהלת הבי״ס, ואסור להם ללמד באותה שעה רק מה שנקבע ע״י ההנהלה, ובפרט שישנם כמה תלמידים בכתה, ולכן אין לחוש כ״כ שימשכם למינות. ע״ע. וצ״ע.

אבל בשמיעת שיעור מוקלט שהדבר ברור וידוע שאין בו חששות הנ״ל, כגון שעבר מישהו ובדק וראה שאין שום חשש, מותר. ודרושה זהירות רבה בענין.

ויש לעורר את הציבור על כך, כי רבים מקילים בזה ומזלזלים בלי לדעת חומר הענין. ובפרט כיום שמצויים הדברים ביד הכל, והרשת פרושה ליפול חלילה. ובפרט לנערים צעירים.

סימן פד

האם מותר לשני אנשים להתייחד עם שתי נשים

לכבוד ידידנו היקר מגזע אראלים ותרשישים ירא ה' מרבים הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א. מחבר הספרים "גם אני אודך".
שלום וכל טוב סלה.

בדבר השאלה על מאי דקי"ל שמותר להתייחד נשים הרבה עם אנשים הרבה, כמה גדר "הרבה" אם הוא ג' או ב'.

כתב הרמב"ם (פכ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ח): לא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה שם אשתו של אחד מהם. וכן לא יתייחד איש אחד אפילו עם נשים הרבה. ונשים הרבה עם אנשים הרבה אין חוששין ליחוד. היו האנשים מבחוץ והנשים מבפנים, או האנשים מבפנים והנשים מבחוץ, ופירשה אשה לבין האנשים, או איש לבין הנשים, אסורים משום ייחוד. ע"כ. וכ"פ הסמ"ג (לאוין ס"ס קכו) והכל בו (סימן עה) והמאירי (פא.) והטור ומרן בש"ע (סימן כב ס"ו) דבאנשים הרבה ונשים הרבה אין חוששין משום יחוד. אלא דלא נתבאר כמה הם "הרבה".

הוכחה דבעינן שלש, מדנקטו לא תתיחד אשה עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם

ומדהרמב"ם ומרן בש"ע נקטו בהך לישנא, לא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהן שם. ונמצא שיש שתי נשים, ומשמע דאי לאו שאשתו היא, אסור, ומוכח דלא סגי בשתי נשים. (וכבר הוכיח כן הב"ש סק"ח).

ועיין בטור שהביא דברי הרמב"ם דלא תתייחד אשה אחת עם אנשים הרבה עד שתהיה שם אשתו של אחד מהם, ותמה הטור, דכיון שאוסר אשה אחת עם אנשים הרבה, מאי נ"מ שאשתו של אחד מהם שם, אכתי איכא למיחש לאחריני. ע"כ. ואי ס"ל דלהרמב"ם שרי בג' אנשים עם ב' נשים, מאי פריך למאי מהני שאשתו שם דאיכא למיחש לאחריני, הרי הרמב"ם מתיר בכל ג' אנשים עם ב' נשים דעלמא. ומוכח דס"ל דלא סגי בשלש אנשים עם שתי נשים, ולפ"ז בודאי בעינן לכה"פ שלש נשים.

ולזה דחו כמה פוסקים שאין הכרח גמור דהוה אמינא שאשתו מחפה עליו וגריעא מאשה דעלמא, קמ"ל דשרי. עיין להב"ח (סק"ג) שתירץ דהרמב"ם רבותא נקט, דאפילו אשתו וכל שכן ב' נשים דעלמא, ולהוציא מסברת הטור שתמה מאי נפק"מ דאשתו עמו אכתי איכא למיחש לאחריני. ע"ש. וגם הרב נתיבות לשבת (סק"ד) כתב דאי לאו דאשתו משמרתו הוי גרע טפי מאשה אחרת משום שהיא מחפה עליו. ע"ש.

ולפע"ד הוא דוחק, דמהלשון עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם, משמע דלא מהני שתהיה אשה אחרת שם, ואם איתא טפי הול"ל עד שתהיה אשה נוספת שם ואפילו אשתו. וע"ע מה שתמה החיד"א על הב"ח.

אלא שביותר תיקשי מדברי הסמ"ג (לאוין ס"ס קכו), שאחר שכתב דינא דנשים עם אנשים הרבה מותר, כתב שאיש אחד מותר עם נשים הרבה. וא"כ כשהתיר אנשים הרבה עם נשים הרבה ע"כ קמ"ל דשרי בשנים, דאי בשלש נשים הרי אפילו עם איש אחד מותר.

ולפ"ז כן יש להוכיח אף מהמאירי (קדושין פ:), שפסק דאיש מתייחד עם נשים הרבה, ואעפ"כ כתב (פא.) כהרמב"ם דאנשים הרבה עם נשים הרבה אין חוששין משום יחוד.

ועיין להרב ארץ צבי (ברודא סק"י) שכתב לדחות דהוצרך לאשמועינן בסתם אנשים, כי מה שהתיר הסמ"ג איש אחד עם נשים הרבה היינו במוחזק לכשר. ובאנשים הרבה עם נשים הרבה, קמ"ל דשרי לסתם אנשים. ע"ש. ולכאו' תמוה דבסמ"ג לא מבואר חילוק זה כלל. ואכן מרן החיד"א בשו"ת שער יוסף (סימן ב') רצה ג"כ לדחות ההוכחה מהסמ"ג כאמור, וסיים דהיינו דסמך הסמ"ג דין אנשים הרבה תיכף לדין עסקו עם הנשים, לומר דבמציאות זה שרי לכל. ע"ש.

ואכן מצאתי לחד מן קמאי ר"י חזן מלונדרץ בספרו עץ חיים (הלכות נדה פי"ג) שכתב בזה"ל: לא תתיחד אשה עם אנשים הרבה עד שתהיה שם אשתו של אחד מהם, וכן לא יתיחד איש אחד עם שתי נשים אבל עם שלש מותר, אך כל שעסקו עם הנשים לא יתיחד אפילו עם נשים הרבה. ונשים הרבה עם אנשים הרבה אין חוששין להם. עכ"ל. ולכאו' יש להוכיח מדבריו כד' הסמ"ג הנ"ל, אך בדבריו אפשר לבאר כעין הביאור הנ"ל, דקאי על מי שעסקו עם הנשים.

ועיין להרב עצי ארזים (סק"ו) שתמה ג"כ דלא יתכן דאשתו גריעא טפי, כי הטעם שהתיר הסמ"ג איש אחד עם נשים הרבה, כשיטת רש"י, ביאר הרא"ש משום שא"א שיבעל כולן, וא"א דלא מיגלו אהדדי. וא"כ הדברים ק"ו, דהשתא עם ג' נשים שיש לחוש קצת שיזנה עם כולן ואפ"ה שרי, דאמרי' שיתגלה הדבר כיון שהן שלשה, כ"ש

באיש ואשתו שמשמרין זא"ז שאין לחוש בהן שיזנו עם אחרים. אולם הרב עצי ארזים גופיה דחה בדרך אחרת, שהיה מקום לומר דדוקא איש אחד עם ג' נשים שרי מטעם שכתב הרא"ש שא"א שיבעל כולן. ולפ"ז ג' אנשים עם ג' נשים אסור, דהשתא מצו לבעול כולן. ולכן הוצרך למימר דשרי, ומהטעם הראשון שכתב הרא"ש, שאי אפשר דלא מיגלו אהדדי. ע"ש. ודו"ק. ובאמת הסמ"ג נקט לשון הרמב"ם, כדרכו במקומות הרבה. ודו"ק.

ועכ"פ אחר שמהרש"ל הוכיח כן בדעת הסמ"ג, לכאו' כן יש לפרש אף ברמב"ם. אולם המעיין נכוחה יראה שעדיין אין הכרח לפרש כן ברמב"ם. (ועי' בבאה"ט (סק"ו) שמהרש"ל כהב"ש דסגי בשתים. ועי' בחכמת אדם כלל קכו ס"ג שכתב בשם רש"ל ג' נשים עם ב' אנשים).

הוכחה דסגי בשנים

ועיין להב"ח (סק"ג) שרצה להוכיח דסגי בשנים, דהו"ל לאשמועינן רבותא דלא יתייחדו אפילו ב' נשים אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה שם אשתו של אחד מהם, וכן לא יתייחדו אפילו ב' אנשים אפילו עם נשים הרבה. אלא ודאי שרי בשנים. ע"ש. אולם באמת נקט דינא דמתניתין, דתנן איש אחד לא יתייחד עם ב' נשים, וס"ל להרמב"ם דה"ה עם נשים הרבה. וכן תנן אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, ס"ל דליכא כשרים ולכן עם אנשים הרבה אסור.

הוכחה דבעינן שלשה מלשון "הרבה"

ועיין למרן החיד"א בשער יוסף (סימן ב' ד"ה עוד) שהוכיח מדנקט הרמב"ם נשים הרבה עם אנשים הרבה, דבעינן ג', דאי סגי בשנים סגי למימר נשים עם אנשים דמיעוט אנשים שנים. ע"ש. ואמנם יש מקום לדחות דאכתי אין הכרח לשלשה, עי' בט"ז (סוף סק"ג) דאפשר לומר על שנים לשון הרבה. וע"ע בספר אשקך מיין (יחוד פרק ב') שהאריך בזה. ע"ש. ומ"מ נראה כוונת מרן החיד"א כי פשט הדברים יותר דבעינן שלשה ומעלה.

הוכחה דבעינן שלש ממקור הדין מחתן שפירסה כלתו נדה

וכבר הוכיחו האחרונים (הב"ח סק"ג, ועוד רבים) דלא סגי בשני אנשים עם שתי נשים, כי הרב המגיד (פכ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ח) כתב מקור דברי הרמב"ם הנ"ל בזה"ל: ונשים הרבה עם אנשים הרבה אין חוששין משום יחוד, כבר נתבאר זה למעלה, בדין החתן שפירסה אשתו נדה, שאמרו הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה עם הנשים, ומשמע בבית אחד. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תפא) להוכיח מהשמירות לחתן לנ"ד. ומבואר דיליף מדין חתן שישן בין האנשים,

והתם בעינן עוד שני אנשים מלבד החתן וב׳ נשים מלבד הכלה. שהרי מרן בב״י יו״ד (סימן שמב) הביא בשתיקה דברי הגהות מימוניות (פי״א דפוס קושטא ה״ח) בשם הראב״ן, אהא דאמרינן הוא ישן בין האנשים וכו׳, מיעוט אנשים שנים מיעוט נשים שתים. ע״כ. וע״ע מה שהארכתי בד״ז בשו״ת חקרי הלכה (ח״א חיו״ד סימן לו). ומינה לנ״ד.

ויש להעיר דהרדב״ז גופיה שהביא מקור לדינא דרבים מדין שמירת החתן, איהו גופיה (ח״ה סימן אלף תקעא) כתב דסגי בשתי נשים. וי״ל דס״ל דבשמירה על החתן והכלה סגי בשנים ושתים, אי נמי דדוקא בלילה הצריכו שלשה אבל ביום סגי בשנים. וכבר העיר מזה בספר שער היחוד (עמוד קכח).

ובאמת אין גילוי דמרן הש״ע גופיה ס״ל כן בנ״ד, כי לא כתב דמקור הך דינא הוא מחתן שפירסה כלתו נדה. והאחרונים כתבו כמה מקורות לד״ז דנשים הרבה עם אנשים הרבה אין חוששין משום יחוד (עי׳ בביאור הגר״א שציין לקדושין פא. בסוגיא דנשים בפנים ואנשים בחוץ, ועוד מקורות מצינו בזה). ועיין להח״מ (סק״ט) שהעיר על הרב המגיד שכתב דמקור נ״ד הוא מחתן, דראיה זאת חלושה היא דהא איכא לפרש דהאנשים והנשים לאו נשים דעלמא רק נשי האנשים. ע״ש. אולם באמת נקטינן לדינא דגם סתם אנשים מהני לשומרים, וכסתמות הגמ׳ והפוסקים. ובאמת מדהוצרך הגהות מימוניות למימר דבעינן אנשים ונשים מוכח דלא מיירי בנשי האנשים השומרים, דאם איתא סגי בשומר אחד עם אשתו. וכבר השיגו כעי״ז הרב עצי ארזים (סק״י). ועי׳ מ״ש הרב פני משה (מראה הפנים סק״ח) על דבריו.

ואשר דחה עוד הח״מ, דהחתן והכלה הם איש ואשתו והם שמירה לאחרים, ואף דיש לחלק בין הכלה לאשה אחרת מ״מ מנ״ל לחלק וללמוד מזה קולא, ועוד הא הרא״ש מפרש דהוא ישן בין האנשים או היא ישינה בין הנשים. ע״ש.

ואף הרב המגיד גופיה לא כתב בדין חתן שפירסה כלתו נדה, דבעינן שנים מלבד החתן. נמצא שאין לנו הכרח גמור ומפורש מהראשונים. אלא דמסתבר דאחר דנקטינן דלחתן בעינן שנים ושתים מלבד החתן והכלה, וזהו המקור לדין דאנשים הרבה א״כ לדידן הכי אית לן למינקט.

ולכאורה יש לדחות דדוקא בחתן בעינן שני שומרים ושני שומרות מלבד החתן והכלה משום שיצרו תקיף טפי, משא״כ באינשי דעלמא. וכבר העיר בזה הב״ח (סוף סק״ג) וכתב דלא בא הרב המגיד אלא להביא ראיה דבהרבה ל״ח ליחוד, כי היכי דאין חוששין בחתן. אבל אינו דומה לחתן

לגמרי, דהתם בעינן ג׳ אנשים וג׳ נשים דכיון דהיא מקודשת ומזומנת לו והיא אשתו יצרו תוקפו, אבל בשאר עריות אין יצרו תוקפו כל כך וסגי בב׳ אנשים וב׳ נשים. ע״ש. אלא דאם איתא הו״ל להרב המגיד לחלק, דאע״ג דילפינן קולא מהתם מ״מ הכא מקילינן טפי ממקור הך דינא. ושו״ר שגם מרן החיד״א תפס בזה על הב״ח, דכל כי הא הו״ל להרב המגיד לפרש שיחותיו וכו׳. ע״ש.

הוכחה דסגי בשנים ושוברה בצידה

ומה שהוכיח בספר קצור הלכות יחוד (דבליצקי עמוד קטו) דלהרמב״ם סגי בשנים, שהרי אסור לאשה אחת עם אנשים הרבה וכן איש אחד עם נשים הרבה, ומוכח דריבוי האנשים או הנשים אינו היתר, וע״כ שהאיסור רק כשאחד הצדדים הוא יחידי אסור, וא״כ כשאינו יחידי אלא יש שתי נשים או שתי אנשים אינו בכלל היחוד ושרי. עכ״ד. אולם באמת אינו מוכרח דשני אנשים או שתי נשים מוציאו מכלל היחוד, דאפשר שכפי שחשש הרמב״ם באשה אחת ואנשים הרבה שיבואו לידי עבירה, כי האנשים אינם בושים זה מזה, א״כ גם כשנוסף עוד אשה אינם בושים לבעול שתיהם. אלא טעם ההיתר של הרמב״ם שכשיש הרבה אנשים והרבה נשים, ועצם הריבוי בשני הצדדים הוא המתיר דאוושא מילתא ולפריצות גדולה כ״כ לא חששו.

הוכחה דשרי בשנים, מדנקט פירשה אשה ולא נשים

עוד הוכיח ידי״נ הרה״ג רבי אביחי נחום נר״ו מסיום לשון הרמב״ם, שכתב ופירשה ״אשה״ לבין האנשים, או ״איש״ לבין הנשים וכו׳. ומשמע שבשתי נשים או שני אנשים, אין איסור. עכ״ד. אולם לענ״ד אינה הוכחה, שפשוט שכוונתו שכבר כשפירש אחד אסור. ולא נחית לאשמועינן אם יפרשו שנים, ומה הדין אם יפרוש ילד פחות מגיל תשע, או קטנה פחות מגיל שלוש, אלא נקט את עיקר הדין הפשוט.

הכרעת הפוסקים

ואפן וארא הכרעת הפוסקים למעשה, עיין להרדב״ז בלשונות הרמב״ם (ח״ה סימן אלף תקעא) דפשיטא ליה דמ״ש הרמב״ם נשים הרבה, היינו שתי נשים. ע״ש. וכן מהרש״ל דייק מדברי הסמ״ג (הובא בפרישה סק״ט) דסגי בשנים עם שתים. וכן פסקו הב״ח (סק״ג) והט״ז (סק״ג וסק״ד) ובשו״ת חקרי לב (סי׳ י״ט) וערוגת הבושם (בכרך, סק״ט) שמותר להתייחד שני אנשים עם שתי נשים. וכ״כ בספר קיצור הלכות יחוד (דבליצקי עמ׳ קט״ו והלאה). וע״ע בספר אשקך מיין (יחוד פרק ב׳). ועי׳ בח״מ (סק״ז, וע״ע סק״ט) ובנתיבות לשבת (סק״ד) ובשו״ת תעלומות לב (חאה״ע סימן ג׳ דף כא סע״ד) מ״ש בזה.

ומאידך דעת כמה פוסקים לאסור, ודוקא כשיש שלש נשים עם שלש אנשים מותר. כן כתב הפרישה (סק״ט) בשם מהרש״ל בדעת הרמב״ם והמגיד משנה והטור. וכן דעת הב״ש (סק״ח) ומרן החיד״א בשו״ת שער יוסף (סימן ב׳) ובברכי יוסף (סק״ג) ועצי ארזים (סק״ו) ובבית משה (סק״ד וסוף סק״י) ואפי זוטרי (ס״ק י״א) וארץ צבי (סק״י) ויד אהרן (הגהב״י סק״א) והגרי״ח בס׳ עוד יוסף חי (פ׳ שופטים ס״ז[א]) בשם נתיבות שלום (נתיב ט׳ ס״ז ונתיב ים ס״ק יז), ובערוך השלחן (ס״ז וס״ט) וטהרת ישראל (סעיף יז) ובשו״ת אגרות משה (ח״ד חאה״ע סימן סה אות טו) ומקוה ישראל אוירבך (סימן יב ליקוטי רימ״א סק״ד) והגר״מ שטרנבוך בס׳ אורחות הבית (פי״ד סי״ב). ועיין בב״ש (סק״ח) שכתב להחמיר דבעינן שלשה, ולאחמ״כ ציין למתירים. ועיין במהדו״ק (סק״ו) שכתב ג״כ להוכיח דבעינן שלשה, וסיים די״ל שאיש עם אשתו הוי כאיש אחד. (ונראה כוונתו שהיה מקום לומר שתחפה עליו ולא הוי שמירה דרבים, קמ״ל שמשמרתו).

ועיין בחכמת אדם (כלל קכו ס״ג) שכתב, שלש נשים עם אנשים הרבה מותר. ונ״ל דה״ה ״עם שני אנשים״ לדעה זו (ס״ה בית שמואל ורש״ל לדעת הרמב״ם). והט״ז כתב דאף הרמב״ם מתיר שני אנשים עם שתי נשים. ע״כ. ועי׳ בכרם חמד ס״ו בדעת הב״ש. ע״ש. וע״ע להגר״מ גרוס בקובץ תל תלפיות (גליון סג עמוד לב) שגם לספרדים במקום צורך שרי ביום בשנים ושתים. ע״ש.

וכבר נתבאר שלכל הדקדוקים וההוכחות שכתבו הפוסקים, יש דחיות ופנים לכאן ולכאן, ולפיכך לענ״ד לכתחלה יש לחוש להצריך שלשה עם שלש נשים, והמיקל כדברי הרדב״ז ודעימיה דסגי בשני אנשים עם שתי נשים, יש לו על מה לסמוך.

ולמעשה באנשים כשרים יש להקל מס״ס, שמא כהראשונים שמותר לאשה אחת להתייחד עם שני אנשים, ואפי׳ את״ל כהרמב״ם ומרן הש״ע שאסרו, שמא כהרדב״ז ודעימיה דאף לדידהו בשני אנשים עם שתי נשים שרי. ומ״מ לכתחלה כדאי שיהיו שלשה אנשים עם שלש נשים, כפשט ההוכחות דלעיל ומ״מ יש דחיות לכל ההוכחות.

אם גם בפרוצים התירו נשים הרבה עם אנשים הרבה

ב). וצ״ע אם אף בפרוצים התירו באנשים הרבה עם נשים הרבה. דהא הטעם שמקילים באנשים הרבה עם נשים הרבה, כתב הלבוש (סעיף ו׳) משום דלפריצותא כולי האי לא חיישינן, אך באנשים פרוצים שרגילים

א. מיהו הגרי״ח גופיה להלן סעיף ח׳ התיר לאשה לישן בגינה עם שלשה אנשים כשרים. וכנראה מפני שהוא שעת הדחק.

בכך יש לדון אם ג"כ נימא דלא חיישינן.

הוכחה להחמיר מהרשב"א, ויתכן דפליג על כל דין דאנשים ונשים הרבה

וראשית יש להעיר ממה שמצינו בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן אלף קעח), שהחכם השואל רבי אליהו מעכו כתב בזה"ל: ודוקא כשרים כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו, ואם הדבר כן אסור להתלוות עם נשים בדרך, ואפילו הרבה אנשים והרבה נשים אם אחת מהן ערוה, אם לא יהיה בעלה או אשתו של א' מהם עמו. והשיבו הרשב"א בזה"ל: ומה שאמרת דאפי' הרבה אנשים והרבה נשים אסור להתלוות בדרך אם יש ערוה ביניהם, אא"כ הם כרבי חנינא בר פפי וחבריו, אין זה נכון לפי דעתי, חדא דאם כן אנשים מבפנים ונשים מבחוץ אי נמי איפכא אמאי אין בו משום יחוד. וכו'. עכ"ל. ומוכח דפשיטא ליה להחמיר בפרוצים אפילו באנשים הרבה עם נשים הרבה. (ורק משום דס"ל להקל בסתם אנשים לכן שרי בשני אנשים עם אשה אחת). אלא דאפשר דפליג לגמרי על הרמב"ם וס"ל שאין כלל היתר חדש באנשים הרבה עם נשים הרבה, ואכתי יש לדון אליבא דהרמב"ם שאוסר באשה אחת עם אנשים הרבה, ורק באנשים ונשים הרבה שרי, אם אכתי יש להתיר אף בפרוצים בכה"ג.

הוכחה להחמיר מהריטב"א והאם יתכן דפליג על הרמב"ם בכל הך דינא

עוד יש להעיר מדברי הריטב"א (קדושין פ:) דאע"ג דשני אנשים מתייחדים עם אשה אחת, אבל אם שני האנשים עסקם עם הנשים, הו"ל כפריצים ואין אשה אחת ולא הרבה מתייחדים עמהם אפילו הם שנים. וכן פי' רבנו הגדול [הרמב"ן] ע"כ. ומוכח בהדיא דבפרוצים אפי' שני אנשים אסורים להתייחד עם הרבה נשים. (ומדכתב סתמא "הו"ל כפריצים" משמע דפשיטא ליה להחמיר בפרוצים להתייחד עם נשים, אע"פ שהנשים אינן רגילות עמו כמו במי שעסקו עם הנשים).

אולם אפשר לדחות דס"ל דשני אנשים לא מיקרי אנשים הרבה, אך בשלשה אנשים מיקרי הרבה וכדברי הפוסקים דלעיל. [ועיין למרן החיד"א בשו"ת שער יוסף (סימן ב' ד"ה אכתי) שהרגיש מדברי הריטב"א, וכתב דמסתמא ה"ה עם שלשה אנשים אוסר. ע"ש. אך הוא גופא צ"ע, דהא חזינן שנחלקו הפוסקים אם שני אנשים מיקרי אנשים הרבה, ולפ"ז אין שום הכרח שיאסור הריטב"א אף בשלשה אנשים].

אך יש להעיר ממ"ש הרמב"ן (פב.), שהביא דברי רש"י שמותר לאיש אחד להתייחד עם ג' נשים, וכתב וז"ל: והא דתנן כל שעסקו עם הנשים לא

יתיחד עמהן, אפשר לפרשה אפי׳ בשני אנשים, לפי שהם חשודין על העריות וגריעי מפרוצים סתם, ואפילו בהם אמר רב אפילו בעשרה נמי לא. עכ״ל. ומשמע דדוקא בשני אנשים שעסקם עם הנשים החמיר עם ג׳ נשים, אבל בפרוצים סתם שרי בשני אנשים עם ג׳ נשים. אולם מסיום דבריו ״דאפילו בפרוצים אמר רב אפי׳ בעשרה נמי לא״, והתם מיירי בעשרה פרוצים ואשה אחת, ולכאו׳ אינו שייך לנ״ד. ולכן יש לומר שנותן טעם להחמיר במי שעסקו עם הנשים, אבל לא נחית לבאר דין פרוצים אם התירו בשני פרוצים ושלש נשים.

ובעיקר מה שכתב עוד החיד״א שם להוכיח גם מדברי הר״ן בהלכות לגירסא שבדרך תמים ״דהו״ל כפרוצים״. ע״ש. הנה יש גירסאות שונות בדברי הר״ן שם וכמבואר בדברי החיד״א גופיה, וגם הר״ן הביא זה רק בשם י״א. כיעויי״ש.

הוכחה להחמיר מהראב״ד בבעלי הנפש

ונראה להוכיח להחמיר בפרוצים, ממ״ש הראב״ד בבעלי הנפש (שער הפרישה במהדורת מה״ק עמוד כו) דלחתן בעינן ב׳ אנשים וב׳ נשים, וכו׳. נמצא הייחוד הזה חמור יותר מיחוד של אשת איש, שהיא מתיחדת עם שני אנשים כשרים, וזו אינה מתיחדת עם בעלה עד שיהו שם אנשים ונשים. וכו׳ ובלילה לישן עמה בבית אחד אסור עד שיהיו שם שלשה כשרים וכו׳. ושלושה כשרים נמי דאמרינן לענין יחוד, לאו כשרים כי האידנא, דהא אפילו רב ורב יהודה לא חשבו נפשייהו כשרים, מיהו הכא לענין הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים לא דייקינן בהו בכשרים כולי האי. ע״כ. ומוכח דאע״ג דהכא מיירי בשלשה אנשים ושלש נשים, אעפ״כ בעלמא לא מקילים בפרוצים (ורק בחתן אין מדקדקים כ״כ). אולם אי נימא דס״ל דליכא כלל להאי חידושא דהיתר רבים עם רבים, אין להוכיח ממנו לדידן אליבא דהרמב״ם ומרן הש״ע.

הוכחה להקל מהרמב״ם ומרן דסתם אנשים אינם כשרים, ושוברה בצידה

ולכאו׳ מעצם דברי הרמב״ם מוכח להתיר, דהא לדידיה סתם אנשים אינם כשרים ולכן אסר אשה אחת עם שני אנשים, ואעפ״כ התיר באנשים ונשים הרבה ומוכח דשרי אף בסתם אנשים שהם כפרוצים. וכבר העירו מזה הרב עצי ארזים (ס״ק יא) ובשו״ת חקרי לב (סימן יט סוד״ה ואשר), ובפרט הרב בית משה (ס״ק יא) נסמך ע״ז סמיכה בכל כחו, והוסיף שמאחר ונקטינן דבעינן שלשה ושלש, א״כ הרי איכא סניף דעת רש״י דאיש אחד עם ג׳ נשים מותר להתייחד. ולרש״י אף פרוץ מותר להתייחד עם ג׳ נשים, וא״כ כיון דלרש״י והרמב״ם מותר, ובפוסקים לא מצינו מי שחולק, ודאי אין להחמיר. ע״ש.

אולם יש לדחות דאף להרמב"ם לא עביד לכל האנשים פרוצים כל כך. שבאנשים הרבה שרי אף להרמב"ם בסתם בני אדם, ולעולם בפרוצים לגמרי אפילו הרבה אסור. ורק בשני אנשים עם אשה אחת החמיר הרמב"ם דבעינן כשרים כרחב"פ וחביריו. (ולפ"ז יש ג' דרגות, פרוצים שאסורים ביחוד לגמרי, וסתם בני אדם שמותרים באנשים הרבה עם נשים הרבה, וכשרים כר"ח בר פפי שרק בהם התירו שני אנשים ואשה אחת).

אלא דאם איתא שבפרוצים אסור, א"כ אמאי לא חילק הרמב"ם לאסור בפרוצים. וי"ל דאדרבה מסתימות דבריו משמע דשרי לכולי עלמא באנשים הרבה עם נשים הרבה. וצ"ע.

הוכחה מהרב המגיד שמקור הדין מחתן

ולכאורה מוכח דאף פרוץ מהני, שהרי מקור הך דינא כתב הרב המגיד (פכ"ב מהא"ב ה"ח) שהוא מדין חתן הישן בין האנשים והכלה ישנה בין הנשים, וכתבו הפוסקים דטעמא דבעינן שמירה כ"כ בחתן, משום שיצרו תוקפו. ולכאורה החתן אינו גרוע מפרוץ ואעפ"כ שרי כשיש עוד ב' אנשים. ולפ"ז בודאי יש להקל עכ"פ כאשר אחד פרוץ ושאר השומרים כשרים. אלא שאינו מוכרח כ"כ, דאפשר שפרוץ שמזלזל באיסור וכדלא חשיבי בעיניו, חמיר טפי מחתן.

הוכחה מהתוספות לאסור בפרוצים

ועיין להרב עצי ארזים (ס"ק יא) שרצה להוכיח לאסור, מהתוס' (פב. ד"ה לא) שהקשו על פירש"י דס"ל שאיש אחד מתייחד עם ג' נשים, מדין דאנשים מבפנים ונשים מבחוץ ומוכח דאיש אחד עם ג' נשים אסור, ולכאורה יש לדחות דהתם בפרוצים לכן אסור. ורש"י התיר רק בכשרים. ולפי דברי הח"מ שצידד לאסור בפרוצים ניחא, כי משמע דוקא כשאנשים ונשים הם בב' חדרים זו לפנים מזו הוא דאיכא למיחש שמא יפרוש אחד מהם לתוכן, אבל אם כולם בחדר אחד, לא חיישינן. ואי מיירי בפרוצים, אפי' בנשים ואנשים הרבה בחדר אחד חיישינן, אלא ודאי דמיירי בכשרים, ומקשים התוס' שפיר. אולם הרב עצי ארזים גופיה סיים, דאי אמרי' דס"ל לרש"י שהטעם דשרי משום שאי אפשר שלא יתגלה הדבר, א"כ ניחא שפיר, דפרוץ לא חייש להכי, ומיירי בפרוץ ומש"ה אסור בנשים הרבה. ע"ש. (ועיין להרב פני משה מראה הפנים סוף סק"ח שכתב להוכיח דלרש"י מיירי בכשרים, והרב נתיבות לשבת סוף סק"ד פשיט"ל דלרש"י מיירי בפרוצים, וי"ל, ואכמ"ל).

האחרונים המחמירים

ולדינא, הח״מ (סק״ט) צידד להחמיר, וכתב שכן הסברא נותנת[ב]. וכן הביאו הב״ש (סוף ס״ק יא) דהח״מ כתב דאפשר דאסור. וכ״כ הרב חכמת אדם (כלל קכו ס״ה) דדעת האחרונים נוטה לאסור. וכ״פ מרן החיד״א בשו״ת שער יוסף (סימן ב׳) וברכי יוסף (סק״ג) להחמיר. וכ״פ הרב אפי זוטרי (ס״ק טו) [אך יש להעיר דמה שהוכיח מדתנן (ברכות מה. פסחים צא.) נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם, ומפרשינן (שם ע״ב) טעמא דפריצי עבדי, והא התם דסתמא תנן, ואפי׳ חבורה שיש בה הרבה נשים והרבה עבדים, ואפ״ה אסרינן, כיון דפריצי. ע״ש. לענ״ד יש לדחות דעבדים פריצי טפי]. וכ״פ בטהרת ישראל (סעיף יז) ובשו״ת שבט הלוי ח״ה (סימן רב ריש סק״ב). ועיין להגר״מ גרוס בקובץ תל תלפיות (גליון סג עמוד לב) שכתב להחמיר בפרוצים אפילו אנשים הרבה עם נשים הרבה, וסיים שלפ״ז אסור להרצות בפני כיתות בתי ספר מעורבות אלא אם הדלת פתוחה. ע״ש. ויש להעיר שפעמים יש דין פתח פתוח משום שעשויים להכנס אנשים כשרים כמותו.

אם יש ס״ס להחמיר בפרוצים

ולכאורה יש ס״ס להחמיר בפרוצים, שמא כהחכם השואל בשו״ת הרשב״א דלית ליה כלל היתר רבים עם רבים, ושמא כהסוברים שבפרוצים אסור. אמנם בדרבנן דעת כמה פוסקים דלא עבדינן ס״ס להחמיר, אבל כאן איסור יחוד דאורייתא, ואף בשתי נשים משמע מהראשונים בנדה ה: דהוא דאורייתא (אמנם דעת החות יאיר סימן עג שהוא מדרבנן, ואכמ״ל), וגם יש חולקים וסוברים דאף בדרבנן עבדינן ס״ס להחמיר.

אולם באמת לא מצאנו דעה מפורשת דס״ל דליכא היתרא דרבים עם רבים, כי החכם השואל בשו״ת הרשב״א אסר בפרוצים, ואין הכרח שיאסור לכשרים כרבי חנינא בר פפי וחביריו.

ב. אולם אף שאחרונים רבים הביאו שהח״מ החמיר, המעיין יראה דאליבא דהרמב״ם י״ל דאדרבה ס״ל להקל, כי זה לשון הח״מ: עוד יש לדקדק לדברי הפוסקים דס״ל דסתם אנשים כשרים הם, ואפילו אשה אחת עם שני אנשים שרי, ובפרוצים אפי׳ עשרה אסור. אם נשים הרבה שרי עם הרבה פרוצים, או נימא כיון דפרוצים הם אסור אפילו עם הרבה נשים, וכן הסברא נותנת, וא״כ אין נפקותא לדין זה רק לדעת הרמב״ם. עכ״ל.

ולכאורה כוונתו שלמתירים באשה אחת עם שני אנשים, משום שסתם אנשים כשרים, בזה צידד לאסור בפרוצים. ואין נפק״מ בדין דהרבה עם הרבה רק להרמב״ם, דלדידיה לא אמרינן סתם אנשים כשרים, אלא כפרוצים ולכן שרי אף בפרוצים. ויש לצדד בכוונתו.

הוכחות מדברי הסמ"ג המאירי והטור להתיר בפרוצים

ולכאורה יש להוכיח להקל מהסמ"ג (לאוין ס"ס קכו), דאע"ג דהתיר לאיש אחד להתייחד עם ג' נשים, אעפ"כ כתב הך דינא דנשים הרבה עם אנשים הרבה, וליכא נפק"מ רק לפרוצים. אלא דכבר נתבאר לעיל שי"ל דאתא למישרי אפילו בב' נשים.

אך שפיר יש להוכיח כן מדברי המאירי, דמחד גיסא כתב (קדושין פ:) שמותר בשני אנשים ואשה אחת, והיינו בסתם אנשים, ואעפ"כ כתב דינא דאנשים הרבה עם נשים הרבה, וא"כ ליכא נפק"מ רק לפרוצים.

וכן יש להוכיח מדברי הטור, דאע"ג דמבואר בדבריו שפסק כדעת הרא"ש דסתם אנשים כשרים ושרי לשני אנשים להתייחד עם אשה אחת, אעפ"כ פסק ג"כ דאנשים הרבה עם נשים הרבה שרי, וליכא נפק"מ אלא לפרוצים. וכן ממ"ש הטור בדין דאנשים מבחוץ ונשים בפנים, כלשון הרמב"ם דאסור דוקא בפרש חד מינייהו, ומאחר ושרי לאשה אחת עם שני אנשים ליכא איסור אלא בפרוצים, ומוכח שאם היו האנשים והנשים בחדר אחד שרי. (וכבר הוכיח מזה גם הרב עצי ארזים ס"ק יא).

האחרונים המקילים

ואכן מדברי הרדב"ז (ח"ג רס"י תתקיט) מוכח להקל. וכן נראה מהרב עצי ארזים (ס"ק יא) שדעתו נוטה כן. וכ"מ בפני משה (סק"ח ומראה הפנים שם) ובשו"ת חקרי לב (סימן יט סוד"ה ואשר) ובבית משה (ס"ק יא).

וצ"ע לדינא, ובמקום שיש צירוף נוסף לפע"ד יש להקל.

והכל לפי הענין, צא ולמד ממ"ש בשו"ת מהר"ם פדואה (סימן כו), לא טובה השמועה אשר אנכי שומע אליכם אחר שאתם רואים ושותקים ולא תתגערו בבנות ישראל נשים יוצאניות שבניכם היוצאות יחידות לשווקים ולכל יריד ויריד וכו', ובעיני נראה שכולן העושות כאלה הם כעוברת על דת, באשר הם הולכות יחידות ואין בעליהן עמהן או אנשים כשרים לשמרן, הלא תנן בפ' אין מעמידין (ע"ז כב.) לא תתייחד אשה עמהן, ובלי ספק אף אם יהיו שם נכרים רבים אפ"ה אסור הוא, דבפרוצים אפילו עשרה אסור. ובכתובת (יג:) אמרו רוב נכרים פרוצים בעריות הם, ואם כן בעשותן כאלה לא יוכלו להמלט מאיסור ייחוד עם הנכרים, ואף אם יהיו נשי הנכרים עמהם, דנכרי אין אשתו משמרתו (ע"ז כה:). ע"ש. והתם עצם השוטטות במקום כזה עלולה להביא לידי מכשול, עיין להגר"ח פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (חאה"ע

סימן א׳) ובספרו החפץ חיים (סימן לח אות כ׳, כא כב) שהאריך לעורר ע״ז.

מסקנא דמילתא, בשני אנשים כשרים יש להקל להתייחד עם שתי נשים (מס״ס, שמא כהראשונים שמותר לשני אנשים להתייחד עם אשה אחת, ושמא כהסוברים דשני אנשים עם שתי נשים מיקרי נשים הרבה ואנשים הרבה דשרי אף להרמב״ם).

סימן פה

האם מותר להתייחד באוטובוס מטוס וספינה

לכבוד מעלת ידידנו וידיד ה' מזכה הרבים אשר דבריו מתוקים וערבים מדבש ונופת צופים הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

על דבר השאלה האם מותר להתייחד במקום גדול, כגון באוטובוס או מטוס או ספינה.

הנה אשה הנוסעת עם גוים רבים אפילו נשותיהם עמם אסור, וכדתנן (ע"ז כב.) לא תתייחד אשה עמהן, מפני שחשודין על העריות. וכ"פ מרן בש"ע יו"ד (סימן קנג ס"ד) לא תתייחד ישראלית עם עובדי כוכבים, אפילו הם רבים ונשותיהם עמהם. ולפ"ז היה נראה פשוט לאסור לאשה לטוס במטוס עם גוים אפילו שנשותיהם עמהם. אלא שחידוש ראיתי בס' חוט שני (יחוד ס"ה סק"ה), שכתב, מטוס שכולם גויים, צ"ע אם מותר יחוד, ואף אם אשתו של אחד מהגויים נמצאת שם, דלא מהני אשתו משמרתו בעכו"ם. וי"ל דכיון שנמצאים במטוס הרבה אנשים הוי כמו רשות הרבים דאין זה יחוד. ע"ש. אך יש להעיר שמפורש בש"ע שם שאפילו באנשים הרבה אסור.

אם במקום גדול יש להתיר טפי

וצ"ע אם יש מקום לומר שבמקום גדול אין להחמיר כולי האי, כגון במטוס עם נוסעים רבים, או בחתונה או אולם הרצאות גדול, שאין בו איסור משום יחוד. והכל לפי הענין. וכן ראיתי להגרי"ש אלישיב (בפסקיו שנדפסו בקובץ בית הלל גליון מב עמוד לג) שיש להקל לשתי נשים לנסוע באוטובוס עם כמה חילונים, אפילו בכביש בין עירוני בלילה שלא שכיח עוברים ושבים. ע"ש.

אך צ"ע דאחר שאסור להתייחד עם גוים רבים או להבדיל פרוצים רבים, לכאורה אין להתיר במקום גדול, דהא אפילו בשדה אסור להתייחד וכמ"ש הרמ"א (סימן כב ס"ה) דבשדה בעינן שלשה אפילו בכשרים. ע"ש. וכבר עורר בזה בשו"ת להורות נתן ח"ז (סימן צג אות ב), דלפמ"ש הח"מ דנשים הרבה עם פרוצים הרבה אסור, א"כ איך יכולין נשים לילך ברחוב העיר שהוא מלא פרוצים, דאף כי רבים נינהו הלא בפרוצים לא מהני מה שהם הרבה.

ולכאורה י״ל דיחוד ליכא אלא כשמתקבצים למקום מסויים, אבל ברחוב כיון שאין כונתם להתכנס במקום אחד ועוברים ושבים הנה והנה, אין זה יחוד כלל. אך צ״ע דהרי כתב הרמ״א (ס״ה) דאף שדה הוי מקום יחוד, וכן כתבו הפוסקים דבדרך איכא יחוד, ואע״ג דגם בשדה ובדרך אין כונתם להתקבץ למקום מסויים, וההולכים שם עוברים ושבים ואינם קובעים עצמם להיות בשדה ובדרך, ומ״מ חיישינן ליחוד, וא״כ גם ברחוב העיר אף שרבים שם העוברים ושבים יותר מבשדה ודרך, מ״מ כיון דכולם פרוצים א״כ אין הרבים מועילים כלל להתיר וצ״ע. ע״ש. [ואכן גם הגר״נ קרליץ גופיה בחוט שני (יחוד ס״ה סק״ו עמוד כח) כתב, אין לנסוע לטיולים במקומות בודדים במקומות ששייך בהם יחוד, אף אם הם נשים רבות ויש שם איש אחד, ולכן קבוצת בנות או נשים ההולכות לטיול, בתוך מנהרה חשוכה [אפילו ביום] והולכות שם עם פנסים, אין להם לילך שם עם איש, כגון מדריך טיולים או אנשי בטחון וכדו׳. וכן הנוסעות בספינת קיטור הנוסעת בים ומתרחקת ונעלמת הרבה מן החוף עד שלא רואים אותם כלל מן החוף, אין להם ליסוע עם נהג הספינה, אף אם הם הרבה נשים. וכו׳ וכן הדבר מצוי בנסיעה באוטובוס בלילה במקומות שלא מצויים בשעות אלו בני אדם. ע״ש. וצ״ע].

במסוק אין חשש כיון שייהרגו, ומצד שמא ינחת באיזה מקום, יש ע״ז עונש גדול ומירתת

ולפי כל האמור אם יש איש נוסף מלבד הטייס יש לאסור. אבל אשה עם טייס לבד, בזה יש לדון. ויש צד לאסור מאחר ויכול לנחות במקום סתר. ואכן בשו״ת עמק התשובה ח״ג (סימן צו אות לא) התיר לאשה ליסע במסוק אם נהג, היות דיש כאן חרדה של הריגה, דאם יניח ההגה מידו יש חשש שיפלו ויהרגו. ומקום הנחיתה, הוא מקום שיש רבים. ולחוש שמא יסיע אותן למקום סתר וינחות שם ויעשה מה שלבו חפץ, לזה ליכא למיחש, הואיל ויש ע״ז עונש גדול לנחות שלא במקום שקבע לנחות. ע״ש. וכ״פ הגר״מ גרוס בתשובה שנדפסה בקובץ אורייתא (חי״ז תשנ״ג עמוד קצה), [ובתחלה כתב שבאוטבוס נשארת אשה רק עם הנהג, וצ״ע, והתם נמי מצטרף סברת דלא מרע אומנותיה]. וטייס שמעביר אשה אחת ממקום למקום, מותר משום שלא יוכל ליסע למקום אחר, וגם בכל מקום שיחנה יש אחריו ביקורת משדה תעופה שיצא ממנו, ומש״ה ליכא למיחש. ע״ש. וכ״פ בשו״ת מנחת אשר וייס (ח״א סימן פז) שמותר לאשה לטוס עם טייס במטוס פרטי קטן, שאין חשש שהטייס יניח ההגה מידו בשעת הטיסה, פן יתרסק. והגרי״ש אלישיב והגרח״פ שיינברג אסרו שמא יבואו לידי חו״נ. אולם

העיקר דלא אסרו משום חו"נ אלא משום ביאה, ולזה אין לחוש. ואע"ג דמתייחדת עם הטייס לפני שהוא ממריא, מ"מ כיון שהעוברים ושבים יוכלו לראות הנעשה בפנים שרי. וסיים להקל בשעה"ד וצורך מצוה. ע"ש. (וכ"פ בשו"ת חשב האפוד ביטון, ח"ב סימן קטו). אולם אם יש איש נוסף שאינו עסוק בטיסה, בודאי יש לחוש לאיסור, וקי"ל לאסור אשה אחת עם שני אנשים.

וע"ע בשו"ת ויען דוד וייס (ח"ז סימן יח) שהתיר לאיש ליסע עם משרתת (או אשה עם משרת) במטוס קטן, משום דבעבודתייהו טרידי, וגם מירתת מאחר ויש שני מנהיגים למטוס וחוששת שיוכל אחד מהם לצאת מחדרו, אבל בכתובות (כז.) איתא לענין בולשת דלבעול יש פנאי, ועי' בבאה"ט אה"ע (סי' ז' ס"ק כב) וערוך השלחן (סי"ח) שאם יש אימת המלך והשרים על העם שלא יעשה עולה לאנשי העיר, ועונשים למי שעושה שלא כהוגן, אין חשש לנשים (לכהונה), ולכן בכל המלחמות שבזמננו לא חיישינן וכו', דהמלכות מענישה עכ"ל. אך כ"ז לענין אונס, משא"כ במפתה, דכל החשש שתפסיד עבודתה, וע"ז י"ל שיצרה תוקפה. ע"ש. וכו'. ובנ"ד כל רגע מצוי שיצא אחד ממנהיגי המטוס מחדרו, וכ"ש אם לא תענה אותו תיכף בקריאה, ועוד דזמנו בהול. ע"ש.

ובשעת הדחק, יש לעשות שאלת חכם לפי הענין, ועי' בס' משפט היחוד וידר (עמ' רט) שכתב להקל בנוסעים שיש הרבה פרוצים ופרוצות, ע"ש. ובפרט בזמננו שבכל מקום יש מצלמות ומירתת, אולם אין להתיר בזה בקלות דעת כלל.

ויש להעיר שגם לטעם דטרוד בעבודתו, הרי כיום יש אפשרות לעבור למצב טיסה אוטומטי, וצ"ע. ועי' בקובץ ווי העמודים (גליון נג עמ' סא) שכתב הגר"י זלברשטיין לאסור לטייס להתייחד עם טייסת בתא הטייס. ע"ש.

מסקנא דדינא, אין לאשה לטוס במטוס עם כמה פרוצים, ואף אם אין עוד אנשים מלבד הטייס, נכון להמנע. (וכיום יכול להעביר הטיסה ל"מצב טיסה אוטומטי").

וק"ו בנסיעה במונית שיש להזהר שלא תיסע אשה לבד עם נהג, מחוץ לעיר במקומות שאין מכוניות חולפות כל כמה דקות בודדות.

ומ"מ אם נוסעים בשני רכבים צמודים, דהיינו ברכב אחד נוסעת האשה עם הנהג באופן שיש יחוד, אבל צמוד אליהם נוסע רכב נוסף הרי הם שומרים ומעיקר הדין מותר.

אשה הנוסעת במונית במשך שעות היום במקומות שיש עוברים ושבים, מעיקר הדין אין איסור יחוד. ומ"מ מדרך צניעות נכון שתשב במושב האחורי ולא תשב סמוך לנהג.

סימן פו

האופנים המותרים ביחוד למי שעסקו עם הנשים

כבוד ידידנו היקר מבני אהרן הכהנים זרע קדושים הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א, מחבר הספרים פרדס יוסף החדש על המועדים, גם אני אודך, ועוד.
שלום וישע רב.

בדבר השאלה האם לאדם שמוכר בחנות בגדי נשים וכדומה, יש את האופנים המותרים ביחוד לשאר האנשים.

בסוף קדושין (פב.) תנן, כל שעסקיו עם הנשים לא יתיחד עם הנשים. וביאר רש"י, שמלאכת אומנותו נעשית לנשים והנשים צריכות לו. ובגמרא, תנו רבנן: כל שעסקיו עם הנשים סורו רע, כגון הצורפין (צורפי זהב העושין לנשים שירין נזמים וטבעות) והסריקים (סורק בגדים לנשים. פלוקיירד"א) והנקורות (מנקרי ריחים של יד שנשים טוחנות בהם) והרוכלין (מוכרין קישוטי בשמים לנשים) והספרים (הנשים צריכות להן בשביל בניהם) והגרע (אומן המקיז דם. על שם שמגרע את הדם) והבורסקי (מעבד להן עורות ללבוש ולנעול) והבלן (מחמם מרחצאות).

ואסור להתייחד אף עם הרבה נשים, ואף שבתוס' רבנו פרץ (שם) כתב שמותר למי שעסקו עם הנשים להתייחד עם הרבה נשים, דמאחר שיש נשים הרבה א"א דלא מגלו אהדדי, ואף מתבייש מהן. ע"כ. וכ"כ ביד רמה (קדושין פב.) בשם ר"ת, דמי שעסקו עם הנשים מותר להתייחד עם ג' נשים.

אולם ביד רמה לעיל (פ:) כתב בהדיא להחמיר, דאפי' עם עשר נשים לא יתיחד, דאיידי דגיסא דעתיה בהו עביד איסורא ולא מימנע, דכולהו מחפיאן עליה. עכ"ל. וכן דעת רש"י ור"י מלוניל (פב. ד"ה לא) והסמ"ג (לאוין ס"ס קכו) והרשב"א (ס"ס תקפז וס"ס אלף קעח) והריא"ז בפסקיו (פ"ד דקדושין ה"ד אות יב) ור"י אלמדארי ור"י חזן מלונדרץ בספרו עץ חיים (הלכות נדה ושאר עריות פי"ג) והרמ"א (סימן כב ס"ה).

ופירוש מחודש ראיתי לחכם השואל בשו"ת הרשב"א ח"א (סימן תקפז, וסימן אלף קעח) רבי אליהו מעכו, שכתב דכל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים, בנשים דעלמא דאינן עריות דאורייתא. דקאמר דבשאר אנשים שרי, ולזה שעסקו עם הנשים אסור. ודלא כפרש"י. ע"כ. ומדברי שאר הראשונים מוכח דבכל הנשים אסור להתייחד.

אם מותר להתייחד כשאשתו עמו

ונחלקו הראשונים אם מותר למי שעסקו עם הנשים להתייחד כשאשתו עמו. התוספות (שם) כתבו שאסור אפילו אשתו עמו, דכיון דהוי רוכל איכא חששא טפי. וכ"כ הרא"ש (פ"ד דקדושין סימן כז) דר"ת פירש ואפילו אשתו עמו אסור, הואיל ועסקו עם הנשים לבו גס בם ואינו בוש מאשתו. ע"כ. (וביד רמה קדושין פב. כתב בשם ר"ת, דמי שעסקו עם הנשים מותר להתייחד עם ג' נשים, ואסור באשתו עמו). וכ"כ ר"י מלוניל (פב.) והסמ"ק (מצוה צט) והאגודה (פ"ד סימן עב) בשם ר"י. וכן הביא המאירי (פ:) בשם יש מפרשים.

וכ"פ מהרש"ל בים של שלמה (פ"ד דקדושין סימן כח). וכ"פ הט"ז (סימן כב סוף סק"ו), ותמה על הרמ"א שלא הביא חומרת התוספות, דודאי יש לחוש ולהחמיר בזה. וכן נראה דעת הרב שבט הלוי ח"ה (ס"ס רב) שכתב שהרבה קדמונים חששו לשיטת התוס' ור"ת להחמיר. ע"ש.

אולם הרמב"ם (פכ"ב מהל' איסו"ב ה"ח) כתב: אפילו איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים, אסור לו להתייחד עם הנשים, כיצד יעשה יתעסק עמהן ואשתו עמו או יפנה למלאכה אחרת. (והיינו דס"ל דרבותא קתני במי שעסקו עם הנשים, דהו"א שיש להקל ביה טפי. כן מבואר בפיה"מ להרמב"ם שם). וכ"פ ארחות חיים (הלכות ביאות אסורות סימן יג) ור"י אלמדארי (פב.) ור"י חזן מלונדרץ בספרו עץ חיים (הלכות נדה ושאר עריות פי"ג) ומרן בש"ע והלבוש אה"ע (סימן כב ס"ז) כלשון הרמב"ם. והרמ"א שתק ולא הגיה על דבריו, משמע דס"ל להקל. וכ"כ הכנה"ג (הגהב"י סק"ז) בשם הרב שארית יהודה. וכ"פ הרב ערוך השלחן (סעיף ה'). ועי' בביאור הגר"א (קדושין פ:) שכתב שפירוש התוספות הוא הנכון. ועי' בביאורו על הש"ע הכא שציין מקור ד' הש"ע שהתיר, מד' הרא"ש בשם ר"ח, ולא כתב דלדינא יש להחמיר. [ועיין בשו"ת אגרות משה (ח"ד מאה"ע סימן סה אות יד) שדן ביחוד עם נשים הרבה, והביא מחלוקת הראשונים בפי' מתני', וכתב דלהרמב"ם אסור אפילו עם הרבה נשים לכו"ע כר"ת, ובאשתו עמו מותר לכו"ע אף למי שעסקיו עמהם. ולדינא יש להורות כהרמב"ם וכו'. ע"ש. והיינו שפסק כהרמב"ם לאסור עם נשים הרבה ודלא כפרש"י, אך צ"ע אם נתכוין לפסוק אף להתיר למי שעסקיו עם הנשים באשתו עמו, כיעויי"ש דנחית לדין יחוד עם הרבה נשים].

ועיין בתשובות והנהגות (ח"א סימן תשעה) שכתב, לענין לבקר אצל רופא פרטי בבית הרופא כשאשת הרופא עמו בבית, לדעת הרבה פוסקים מותר, וזהו דעת הרמ"א שלא הגיה בש"ע, ולבוש וחכמ"א. אבל המהרש"ל וט"ז

וגר״א מחמירים דלא מועיל אשתו עמו בעסקו עם הנשים, ובגוי לא אמרינן אשתו משמרתו, ובפרוץ מועיל אשתו משמרתו. אבל ראיתי בספר פתח הבית פ״ח ס״ג שמביא בשם הגר״נ קרליץ שבפרוץ מאד הוא ואשתו דינו כגוי שאין אשתו משמרתו ע״ש, וצ״ב. ע״ש.

אם אסרו למי שעסקו עם הנשים להתייחד עם אשה אף כשבעלה בעיר

ויש לדון אם מותר למי שעסקו עם הנשים להתייחד עם אשה שבעלה בעיר. (ונפק״מ לרופא נשים, שהוא עסקו עם הנשים, להתייחד עם אשה שבעלה בעיר. והתם איכא נמי טעמא דטריד בעבידתיה אשר מהאי טעמא שרינן קירבה בעריות בשעת הדחק).

ועיין להרד״ל בהגהותיו (קדושין פב.) שכתב ע״ד התוס׳ דמי שעסקו עם הנשים אסור באשתו עמו, דאין הסברא מובנת כ״כ, כיון דאשתו עמו ממש והיא משמרתו, וא״כ אפי׳ רוכל נמי. ואדרבה כיון שיודעת פצעי רוכל רבים היו (יבמות סג:), תהא משמרתו ביותר. ולכאורה יותר היה נכון לומר אפי׳ בעלה בעיר, דמשום דאימת הבעל עליה אין חוששין ליחוד. ולכן ברוכל שמלאכתו עם הנשים, ואף אם ימצאנו בעלה אצלה שוהה הרבה אין יראה (ולפן יבא בשעת הרגל דבר לא חיישא כ״כ, דסוברת כשתשמע קול רגליו נכנס בש״ב יתפרשו זה מזה). ע״ש. ומשמע דס״ל להחמיר במי שעסקו עם הנשים אף כשבעלה בעיר[א]. ועי׳ בשו״ת דובב מישרים ח״א (ס״ס ה׳) שהביא מ״ש הרב בינת אדם דכל היתר בעלה בעיר, הוא דוקא בלא נתן לה בעלה רשות, אבל אם הבעל בעצמו נתן לה רשות לדבר ולסגור הדלת, א״כ הבעל לא יחקור וליכא אימת בעלה עליה. והוכיח כד׳ הבינ״א מסוכה (כה:) דהחתן ושושבינין וכל בני החופה פטורים מהסוכה כל שבעה וכו׳, ופריך וליעבדו חופה בסוכה, אביי אמר משום יחוד. והקשה הברכ״י אמאי לא שרי משום דבעלה בעיר, ולפי הבינ״א ניחא כי בני החופה הם ברשות החתן וכה״ג אסור אף בבעלה בעיר. ע״ש. ולפ״ד הרד״ל הנ״ל שאסר מה״ט בעסקו עם הנשים בבעלה בעיר.

וכן דעת מהר״ש אלגאזי (עי׳ בס׳ תאוה לעינים סימן שלב). וכ״כ בס׳ הלכות יחוד (בוגרד, פ״ב הערה לה, עמוד ל) בשם הגרי״ש אלישיב. ועי׳ למרן החיד״א בשו״ת שער יוסף (סימן א׳ וסימן ג׳).

ומאידך בשו״ת חקרי לב (חאה״ע סימן יט) מבואר להקל. וכ״פ הגר״נ קרליץ בחוט שני (יחוד ס״ח סק״ט) דאם הרופא גייס בה, לא מהניא לה התירא דבעלה בעיר. אבל אם לא גייס,

א. ולעיקר קושיתו עיין בלשון הראשונים שתירצו החומרא.

אע"ג דבפשטות הך רופא מיקרי עסקו עם הנשים, מ"מ בעלה בעיר מהני אף לו, דרק בשמירות המונעות אותו מצידו מצינו שהחמירו. וע"ע בס' נטעי גבריאל (פל"ו ס"ה).

אם מותר לשני אנשים כשרים שעסקם עם הנשים להתייחד עם אשה

והנה לפי הסוברים שמותר לשני אנשים כשרים להתייחד עם האשה, יש לדון היאך הדין נוטה כשעסקיהם עם הנשים אך הם כשרים. דדעת הרשב"א (ח"א ס"ס תקפז) להתיר, וכתב שיש מן הגדולים שפירשו דהכא אפילו בתרי וכשרי דכיון דעסקן עם הנשים לא יתייחדו עמהם, ודברי רש"י ז"ל יותר נראין, דלא קאמר לא יתייחדו אלא לא יתייחד. עכ"ל. וכ"פ בשו"ת חקרי לב (חאה"ע סימן יט).

אולם הרמב"ן (קדושין פב.) כתב, כל שעסקו עם הנשים לא יתיחד עמהן, אפשר לפרשה אפילו בשני אנשים, לפי שהם חשודים על העריות וגריעי מפרוצים סתם, ואפי' בהם אמר רב (פ:) אפילו בעשרה נמי לא. וכ"כ הריטב"א (פ: סוד"ה מתני'). וכן הר"ן בהלכות (לג:) כתב: ואחרים פירשו דמשום דתנן דאשה אחת מתייחדת עם ב' אנשים, קתני הכא דכל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עמהן, ואפילו הן אנשים (כצ"ל, וכן הגיהו הרב דרך תמים ומרן החיד"א בשו"ת שער יוסף רס"י א') הרבה. עכ"ל. ועי' בחידושי אנשי שם ובהגהות הב"ח שם. וע"ע במקנה (קדושין פב. תוד"ה לא).

ועיין להרב עצי ארזים (סוף ס"ק יג) שרצה להוכיח להקל, מדאמרו בגמ' (קדושין פא.) כשרים כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו, ופירש"י, ר"צ ורב כהנא וכעבודא דשלהי פ"ק, והתם מוכח דר"כ היה עוסק במלאכת נשים, דהוה מזבין דיקולי, א"כ משמע דכשרים אפי' עסקו עם הנשים מותר. ואפשר ליישב בדוחק. (וע"ש שכתב שזה טעמו של הרמ"א ששתק לש"ע דשרי במי שעסקו עם הנשים באשתו עמו, ולא פסק כהתוס' והרא"ש שאסרו, ולפי האמור מוכח דליתא, דהרי חזינן דיחוד ב' אנשים עם אשה אחת דאסור לפרוצים, אפ"ה הותר לכשרים, אפי' עסקם עם הנשים, מדקאמר כגון רחב"פ וחביריו, ור"כ היה עוסק במלאכת הנשים כשאשתו עמו דהותר אפי' לפרוץ אחד, כדמוכח מהא דאמרי' בע"ז נכרי אין אשתו משמרתו ישראל אשתו משמרתו, דמשמע אפי' בפרוץ דומיא דנכרי, וכמ"ש התוס' קדושין, כ"ש שיועיל אשתו עמו לכשר אחד, אע"ג דמלאכתו ועסקו עם הנשים). ע"ש. והיה מקום לדחוק דהיינו כשרים וצדיקים כמו הצדקות של רחב"פ, אך הם גופייהו יתכן שמחמת סיבה צדדית לא היו מותרים להתייחד מחמת שעסקם עם הנשים. ודו"ק. ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ה (ס"ס רב), שאף שיש

ראשונים שביארו דרבותא דאע״ג דטריד בעבידתיה אסור, ויש ראשונים שביארו דאפי׳ אשתו עמו אסור, ב׳ הסברות אמת, דודאי סתם אנשים דעסקם עם הנשים לבן גס בהם והם מקורבים זל״ז, ויש לחשוד אותם כפריצים, אבל לפעמים הרבה אדרבה עסקם עם הנשים הוא סבה לצדקתם, דמי שאנו רואים שאע״פ שעסקם עם הנשים מתרחק מהם יותר ויותר ומשתדל לעשות לעצמו גדרים, זה כאלו נתחזק בעינינו לחזקת כשרות ועומד בנסיון, וקס״ד דמותר קמ״ל דעכ״פ אשתו עמו בעינן, מ״מ בב׳ כשרים מותר בכה״ג. ואולי מיושב בזה קושית העצי ארזים ס״ק י״ג. ע״ש.

ונראה שלראשונים הסוברים דלא מהני אשתו עמו למי שעסקו עם הנשים, ק״ו דלא מהני שני אנשים שעסקם עם הנשים להתייחד עם אשה אחת. דהא אפי׳ שמירת אשתו לא מהניא ליה, ק״ו שמירת שני אנשים כאלו. וע״ע בס׳ דבר הלכה (סי׳ ט ס״ו).

ולמעשה בלא״ה לדעת הרמב״ם ומרן הש״ע ליכא כשרים האידנא, ולכן יש להחמיר.

ועי׳ להרב פני משה (ס״ק יב) שכתב דלרש״י שני אנשים שעסקם עם הנשים עם אשה אחת מותר. ולר״ת מחמיר באשתו עמו, וכמו כן אשה עם ב׳ אנשים, אך אפשר שגם לר״ת מותר אנשים הרבה שעסקם עם הנשים, עם נשים רבות. ע״ש. (וע״ע בדבריו לעיל סק״ח).

סימן פז

אם יש להזהר בזמננו שלא תלך אשה ברחוב ובנה אחריה

לידי"ן הנעלה, מיחידי סגולה, אשר טורח ויגע בכל כחו ואונו להרים קרן התורה ולהגדיל תורה ולהאדירה בשאלות רבות בכל תחומי התורה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה האם יש להזהר בזמננו שלא תלך אשה ברחוב ובנה אחריה.

מקור הדין בדברי הגמ' (סנהדרין יט.) התקין ר' יוסי בציפורי שלא תהא אשה מהלכת בשוק ובנה אחריה משום מעשה שהיה. ופרש"י, בנה הקטן לא ילך אחריה אלא לפניה. משום מעשה שהיה, שגנבוהו פריצים מאחריה ונתנוהו בבית, וכשחזרה ולא ראתהו התחילה צועקת ובוכה, בא אחד מהם ואמר בואי וראנו ליך, ונכנסה אחריו ועינו אותה. וכ"פ הרמב"ם (פכ"א מהא"ב הי"ז) והטור ומרן בש"ע אה"ע (סי כב סי"ד) לא תלך אשה בשוק ובנה אחריה, שמא יתפס בנה ותלך אחריו להחזירו, ויתעוללו בה הרשעים שתפסוהו.

ועיין בספר חוט שני (יחוד עמ' רטז) שכתב שהוא גזרת חכמים המחייבת ואין סיבה לומר דבזה"ז שאני, ולכן אסור להשאיר העגלה בחוץ כשנכנסים לחנות, שכל רחוב הוא בכלל שוק. וכן אסור לילך עם העגלה ולגרור אותה מאחריה, כיון ששייך חטיפת התינוק, ואף שהעגלה עם גגון מעט מ"מ שייך חטיפה. ע"ש. ועי' בס' גן נעול (יחוד פי"ב ס"א והערה ו') שיש לאסור בזה מדינא, וצ"ע על מנהג העולם. ע"ע.

אולם לענ"ד יש לתת טעם למנהג העולם להקל בזה, כי הרשויות מענישים ע"ז בחומרא ובכה"ג ליכא למיחש, וכמ"ש מרן כעי"ז בש"ע יו"ד (סי' קנג ס"א): אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עובדי כוכבים, ואין מוסרין בהמה לרועה שלהם, מפני שהם חשודים על הרביעה. ובמקומות שאינם חשודים בה, ואדרבה מכים ועונשים עליה, מותר. ובבית יוסף שם הביא דברי הר"ן (ז. ד"ה אין), דהא דתנן אין מעמידין בהמה בפונדקאות הגוים וכן

אין מוסרין בהמה לרועה שלהם, הני מילי במקומות שהגוים חשודים על הרביעה, אי נמי בסתם גוים, אבל כגון גוים שבמקומות הללו שאינם חשודים בה אדרבה מכין ועונשין עליה מותר. וכן כתב הרב המגיד (פכ״ב מהא״ב ה״ה) בשם הרשב״א ז״ל שבמקומות הידועים שלא נחשדו עליה מותר לייחד. ע״כ. ומינה לנ״ד שבמקומות הללו שאינם חשודים עליה ואדרבה מכים ועונשים עליה מותר.

וכבר כתב הרב עזר מקודש (סימן כב ס״ג) שמהש״ע ביו״ד הנ״ל יש ללמוד גם לגבי שאר החששות דבכל דוכתי, וכל דאיכא דינא בארעא ועי״ז סגנון המקום אינו פרוץ בכך, ומוחזק בחזקת שמירה מזה, יש להקל בזה, ודברי חז״ל עיקרם במקומות שאין משפט נכון, ורואים שאומות העולם פרוצים להדיא בכזה והם חשודים בכך, משא״כ בכל מקומות שרואים שאין פרוץ וכו׳ בזה, ודברי חז״ל בדרך תקנה או איסורא לא פלוג, רק בדרך עצה טובה קמ״ל, והכל לפי השעה. וע״ע שם. (וכ״כ טע״ז בס׳ אוצר היחוד עמ׳ סג, אך לא זכר מהש״ע הנ״ל).

ולקושטא אעיקרא אין מצויים בזה״ז פרוצים כ״כ, ולכן לא חיישינן כולי האי. וכ״כ בס׳ דברי סופרים (יחוד עמק דבר ס״ק תתסג) דלכאו׳ במקום שאין פרוצים מצויים שם מותר, אך שמא לא פלוג. וצ״ע. ע״ש. אך לענ״ד אין לומר לא פלוג בזה, וכפי שהתירו להעמיד רועה לבהמות משום שמכין ועונשין ע״ז ולא אמרו לא פלוג, ועוד יש להוכיח כן, דהא בגמ׳ שם איתא שהתקין עוד רבי יוסי בציפורי שיהיו נשים מספרות בבית הכסא, משום ייחוד, וכ״פ מרן בש״ע שם סי״ג, ואעפ״כ כתב הרמ״א שם: י״א דוקא בימיהם שהיו בתי כסאות בשדות, אבל בזמן הזה שהן בעיר, אין לחוש. וכן הסכמת האחרונים (או״ח רס״י ג׳). ומוכח דלא אמרינן לא פלוג. ומינה לנ״ד.

ועוד ראיתי בס׳ אהל ישרים (סי׳ ה׳ ס״ד) שכתב שכיום אין נזהרים בזה, ושמא מפני שסוברים שאינו איסור אלא המלצה, וצ״ע. ע״ע. ולכאו׳ יש לסייע זאת מדברי המאירי (סנהדרין שם) שכתב: ״לעולם״ תהא האשה נזהרת שלא להכשיל וכו׳ ולכן התקין ר׳ יוסי בציפורי וכו׳. וצ״ע אם לפ״ז אינו מדינא (עי׳ מה שכתבתי בספר פסקי הלכות חלק א׳ סימן ו׳ הערה א׳, שבמקומות רבים מצינו שנקטו בלשון ״לעולם״, כי אינו חיוב מן הדין. אולם מצינו מקומות שאף בדברים שהם חיוב מדינא נקטו בלשון ״לעולם״). ועוד יש להעיר שהרי״ף והרא״ש השמיטו ד״ז. אך מ״מ הטור והב״י הביאו ד״ז ולא

העירו שהרא"ש פליג. ועיין להגר"י רצאבי בשו"ת עולת יצחק ח"ג (סי' ער) שאף שהמנהג להקל בזה, וכפי הנראה גם בדורות הקודמים היה המנהג להקל בזה, מ"מ לדינא יש להזהר אף בזה"ז ויש להזהיר את הנשים ע"ז. ושכ"ד הגר"ש ואזנר בשיעור. וסיים שבזמן שהשלטון מעניש את הרשעים כגון במקומותינו ובזמננו יתכן שא"צ להקפיד, אבל ראוי להחמיר ולהזהר. ע"ש.

ולדינא נראה שיש למנהג העולם המקילים בזה, על מה לסמוך, כפי שנתבאר לעיל.

סימן פח

על מה סומכים להעמיד שומר בבתי ספר וסמינרים לבנות

שלומים מרובים כטל וכרביבים מאדון העולמים ירא ה' מרבים כהר"ר **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וכל טוב סלה.

בדבר השאלה על מה סומכים להעמיד שומר בבתי ספר וסמינרים לבנות.

ואכן לכאורה הוא היפך מה שפסקו הרמב"ם (פכ"ב מהא"ב הט"ו) והכל בו (סימן עה) והטור ומרן בשלחן ערוך אה"ע (סי' כ"ב סט"ו) אין ממנין אפילו אדם נאמן וכשר להיות שומר בחצר שיש בו נשים, אף על פי שהוא עומד בחוץ, שאין אפוטרופוס לעריות[א].

ואם היה זה דרך עראי נראה דליכא למיחש, מדכתבו הפוסקים אין ממנים וכו', ומוכח שהוא בדרך קבע.

אם ההיתרים בהלכות יחוד שייכים אף בשומר על הנשים

תשובה: א. והנה מדאסרו אפי' עומד בחוץ, מוכח שאינו מדין יחוד ממש כמו בחדר סגור. וכן משמע מדנקטו "שאין אפוטרופוס לעריות", ומשמע שהוא על צד החומרא אף בדבר שהיה ראוי להקל. ולפ"ז לא יועילו כל ההיתרים שבדיני יחוד: כגון ילדות קטנות השומרות (עד גיל תשע לרבים מהפוסקים. ולפ"ז בבתי הספר שיש גם בנות קטנות פחות מגיל תשע, שאפשר להחשיבן לשומרות מיחוד, לכאורה הרי גם להעמיד שומר יש להתיר), או פתח פתוח לרשות הרבים, או אשה שבעלה בעיר, או אשה וחמותה או בת חמותה.

א. שני שומרים או שלשה

והנה כשיש שלשה שומרים לכאורה פשוט להתיר, דהא מותרים להתיחד אנשים הרבה עם נשים הרבה, ולכמה פוסקים הוא בשלשה עם שלש נשים, (ולמתירים בשני אנשים עם שתי נשים, אף הכא יש להתיר בשני שומרים), ולא חששו שמא יצור קשר עם אחת מהן ויזנה עמה. אלא דהרב ערוך השלחן (סי"ג) כתב בנ"ד דאפילו שנים אסורים, דלא ימלט שהאחד ילך או ישן, והשני יתייחד עמהם. ושלשה אפשר שמותר, אמנם לדעת הרמב"ם שבסעי' ז' אפשר דגם בשלשה אסור. וצ"ע לדינא. ע"ש. ועי' בס' דבר הלכה (סי' יד ס"ח) שצידד להתיר. ע"ע. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ר"ה אות ד') הסתפק בזה, כיון דאין זה מדין יחוד אולי בהרבה ל"ג כלל, ובס' עה"ש מדמה לה ליחוד גם בזה ולא ידעתי מנ"ל. ע"ש. וצ"ע.

אך אינו מוכרח, די"ל שהוצרכו לגזור אפילו עומד בחוץ אע"פ שאין יחוד בזה, דמ"מ כיון שהוא שומר בקביעות הרי עשוי הוא להכנס בפנים ושם יש איסור יחוד. ולכן אם יש בפנים ההיתרים להתייחד, כגון אשה שבעלה בעיר וכדומה וכדלעיל, שפיר יש להקל שישמור.

ולכאו' כן מוכח דהוא ככל דיני יחוד, מדהקשו האחרונים מהכא לשיטת רש"י דס"ל שאיש אחד מותר להתייחד עם נשים הרבה, והב"ח תירץ דהכא הוצרך לאסור בלילה, והח"מ והב"ש תירצו דהכא משום שהוא בקביעות (ועי' להלן). ומוכח דס"ל שהוא ככל דיני יחוד. וי"ל. ועיין להרב שבט הלוי (ח"ה סי' ר"ה) דפשיט"ל מדקאמר שאפי' עומד בחוץ אסור אע"ג שאינו מתיחד כלל, דע"כ גזרה מיוחדת משום שהוא אפוטרופוס עליהן והם תחת ידו, ונכנעים תחתיו חששו למכשול. וקושית הח"מ וב"ש רק דרך ק"ו, דהא לרש"י אפי' דרך יחוד מותר, כ"ש בדידן. ע"ש.

ולענין היכא דהביתן של השומר מחוץ לבית הספר או הסמינר, או לפחות במקום שמהלכים בו רבים, יש לומר שאין יחוד כלל כיון שהוא פתח פתוח לרשות הרבים. והכי פשיטא ליה להרב נחמד למראה (ח"ג כתובות פ"א ה"ח, דץ צא סוף טור ג') דלפמ"ש מרן החיד"א בשו"ת שער יוסף (סימן ג') דבעסקו עם הנשים שרי בפתח פתוח לרשות הרבים, הוא הדין באפוטרופוס וממונה עליהן דשרי בפתח פתוח. ואפי' פרוץ. ע"ש. וע"ע בס' דבר הלכה (סי' יד ס"ד). וכ"כ בס' חוט שני (ענינים שונים סי' כב ס"ק י"ג) שבפתוח לרשות הרבים מסתברא דמהני. ע"ש. אך תמוה דהא אסרו בדין שומר אפילו הוא שומר מבחוץ, ומבואר דאף כשהוא ברשות הרבים ממש אסור. ואפשר דהיינו דוקא כשעומד חוץ לבית, ועלול להכנס לכל צורך קטן פנימה, ובכה"ג חששו שיכנס, משא"כ אם יש ביתן לשומר בחוץ, ואינו נכנס כלל למבנה בית הספר אף לעשות צרכיו, בזה יש להקל כשפתוח לרה"ר. אלא דאם החשש הוא משום קירוב דעת שידבר עם הנשים, לכאורה מה הועיל פתח פתוח. ושמא יחשוש לשוחח באופן שיהיה ניכר לרבים העוברים שם. (ועי' לעיל אם שייכים בנ"ד ההיתרים בשאר הלכות יחוד). וצ"ע עוד בזה.

ולענין אם אשתו של השומר עמו, לא מלאו לבו של הרב אפי זוטרי (ס"ק כ"ז) להתיר. ע"ש. וגם הרב ערוגות הבושם (ס"ק כד) צידד שלהרמב"ם בס"ז שמתיר בעסקו עם הנשים באשתו עמו, אף בשומר שרי, אך אפשר דהכא גרע טפי דלא מהני אשתו עמו כיון שהוא בקביעות שם, איכא למיחש שמא תלך אשתו לצרכיה והוא מתייחד עמהן. ע"ש. ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ר"ה סוף אות ד') שכתב שבדר שם עם אשתו בקביעות

המנהג להקל בזה. ע״ע. ועי׳ בס׳ דבר הלכה (סי׳ יד ס״ה) שכ׳ שמהפוסקים משמע להקל באשתו עמו בשומר, וכן אם בתוך הנשים נמצאות נשים המצילות מיחוד. (ושם ס״ז כ׳ דאפשר דשרי בילדות קטנות שומרות). ע״ש. ועי׳ בס׳ דברי סופרים (ס״ק קמג) מ״ש על דבריו. וצ״ע.

אם החשש שיכנס לבפנים ולפ״ז כשאין רשות שרי

ב. ולפי האמור אי נימא דהטעם שאסרו להעמיד שומר מבחוץ, הוא שמא יכנס לבפנים ויגיע לידי יחוד. לפ״ז אם אין רשות לשומר להכנס לבפנים, אין חשש. ומצאתי שכן צידד בשו״ת דברי מלכיאל ח״ד (סי׳ ק״ב ד״ה אכן), דבנ״ד חיישינן שיכנס לפנים. וכתב דאין לומר שהחשש הוא שתצא לחוץ ויתיחד עמה, וכדין אנשים בחוץ ונשים בפנים (כצ״ל), דא״כ מה קמ״ל בזה. וגם דהרמב״ם מפרש שם זה באופן אחר (דדוקא בפרש אסור). ועכצ״ל דאיירי כגון שהוא עומד בחוץ ברחוב במקום שאין שייך יחוד, והחשש הוא שמא יכנס לפנים. ושוב דחה, דשם י״ל הטעם שכיון שעומד שם בקביעות יש לחוש שבהמשך הזמן ימצא לו אופן להתקרב לאיזה אשה שבחצר, וכן מורה לשונו שם שאין אפוטרופוס לעריות, דמשמע שהוא רק על דרך חשש רחוק. וכעין הא דמייתי שם שלא ימנה אפוטרופוס בביתו. ע״ש.

והנה לפי מה שצידד שהטעם משום דחיישינן שייכנס בפנים, לפ״ז אם אין לו רשות להכנס בפנים מותר שישמור בחוץ, ולכן מותר להעמיד שומרים בבתי ספר וסמינרים לבנות ישראל אם אין לשומר רשות להכנס פנימה. וכן דעת הגרי״ש אלישיב (הו״ד בקובץ בית הלל גליון מ״ב עמ׳ ל״ו אות ל״ו) להקל אם אין לשומר רשות להכנס בפנים.

אולם אף הדברי מלכיאל גופיה בסוף דבריו חזר בו וכתב די״ל דהטעם שמא ידבר עמה בחוץ ויהיה קירוב דעת, ולפ״ז יש לאסור אף כשאין לשומר רשות להכנס בפנים.

אם האיסור רק כשנעשה אפוטרופוס עליהם, ולכן בשומר שאין הנשים כפופות אליו שרי

ג. אולם יש להעיר ממקור הך דינא דאין ממנים שומר, שהוא מהירושלמי (כתובות פ״א ה״ח), ושם איתא בזה״ל: תני אפילו חסיד שבחסידים אין ממנין אותו אפיטרופוס על עריות. כן הוא לפנינו, וכ״כ בספר ערכי תנאים ואמוראים (ח״ב ריש עמוד תרסא), וכן גירסת הרב קרבן העדה שם והגר״א (סימן כב ס״ק כ״א).

ולפ״ז כל האיסור רק כשנעשה אפוטרופוס עליהם. וא״כ כל שאין שום קשר בין השומר לנשים, ואינו שייך אליהם בשום צורה, אף אם ידברו עמו בבקשה לפתוח השער

וכדומה, מ"מ כיון שאינן כפופות אליו כלל לא אסרו.

אמנם הרב המגיד ע"ד הרמב"ם שם (פכ"ב מהא"ב הט"ו), במהדורת פרנקל, הביא גירסת הירושלמי בזה"ל: חסיד שבחסידין אין ממנין אותו, אין אפוטרופוס לעריות. ולפ"ז אין הכרח דדוקא באפוטרופוס וממונה אסרו.

ועיין להרב לחם יהודה על הרמב"ם שם שהעיר על מקור דברי הרמב"ם, יש מי שכתב דנפקא ליה מעובדא דרב עמרם דסוף קידושין, והמ"מ לא ניחא ליה ללמוד משם אע"ג דהוא תלמודא דידן, משום די"ל דדרך מקרה הוא. ועוד דממונה שאני, כיון דנתמנה מהבי"ד או מהזקנים לא מרע נפשיה. ועוד דבירושלמי מפורש גוף הדין. ע"ש. ולתירוצו השני דוקא באפוטרופוס אסרו.

וכן מפורש בח"מ (ס"ק י"ז), שכתב דלא דמי יחוד בעלמא לזה שהוא אפוטרופוס וממונה עליהם, וגרע זה מעסקו עם הנשים. ע"ש. וכן נראה מדברי הרב נחמד למראה (ח"ג כתובות פ"א ה"ח, דץ צא סוף טור ג') דלא אסרו אלא באפוטרופוס על הנשים.

אלא דמדכתבו הרמב"ם ומרן לאחמ"כ: ואסור לאדם למנות אפוטרופוס על ביתו שלא ינהיג אשתו לדבר עבירה. ובנ"ד לא נקטו בלשון אפוטרופוס על הנשים, משמע שבשומר על הנשים אסרו אף בשאינו אפוטרפוס עליהן.

וגם מדהב"ש ועוד אחרונים ביארו משום שהוא שומר בקביעות, וניידי מטעם הח"מ שהוא ממונה עליהם, מוכח דס"ל דלאו דוקא בממונה אסור.

אולם ביו"ד (סי' רס"ז סי"ט) איתא: האשה קונה שפחות אבל אינה קונה עבדים, אפילו קטנים, מפני החשד. וגבי אשה השוכרת משרת יהודי, הש"ך (ס"ק לא) כתב בשם הב"ח לאסור לשכור משרת יהודי לזמן מפני החשד. ע"ש. אולם הט"ז (סק"ז) כתב, כבר ראינו בכל הקהלות שנשים יקרות יש להם משרתים, בפרט אותן שהן בעלת משא ומתן. ונראה דאין בזה איסור, דלא גזרו כן אלא בעבד שהוא קנוי לה, וגם עבד עברי הוא כפוף לה מאד, ע"כ אסור שמא ישמע לה להתייחד עמה. ותו דכל עבד אפי' עברי הוא אינו בחזקת כשרות כ"כ, כיון שנמכר, משא"כ במשרת בעלמא שאינו משועבד לה והוא בחזקת כשרות, לא ישמע לה להתייחד עמה, והכל יודעים שהם נזהרים מיחוד כשאר אנשים שיש להם עסק שותפות עם נשים במשא ומתן. וזה אפי' בפנויה, וכל שכן ביש לה בעל שבעלה משמרתה, דלפי הנראה אין חשד כלל באשת איש. ע"ש. וכ"פ מרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ז) כהט"ז ושכן פשט המנהג, וגם לא ראינו בש"ס ובפוסקים דאסור. וכל כי הא איבעי להו לאודועי. על כן צריך לחלק בין זו ובין ההיא דלא תלמד אשה סופרים, דכיון

דהוי משום חששא בעלמא, להיות הדבר נצרך הרבה, והיא גזרה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, לא אסרו. ודוקא גבי לא תלמד אשה סופרים, דאדרבא אין חכמה לאשה אלא בפלך (יומא סו:), ואין דרכה של אשה בכך, אסרו חכמים, דהאיכא אנשים מלמדים כאורחייהו. ומה גם דאם תלמד אשה סופרים זימנין דמשכחת הלא אב אחד מינייהו הוי פריץ, ונעלם דבר, ויבואו לאיסור. אבל כשתקח משרת, אם היא אלמנה, היא גופא דייקא שיהיה מוחזק בכשרות. ואם יש לה בעל, בעלה דייק שיהיה כשר. וכיון שהוא בחזקת כשרות, והדבר נצרך לכל, לא אסרו. ובודאי שצריך ליזהר מן היחוד. ועל ב״ד מוטל הדבר לחקור בענינים אלו ולאפרושי מאיסורא. ע״ש.

ומוכח מד׳ הט״ז דס״ל שלא אסרו אלא כשכפוף לה, אבל כשאינו כפוף לאשה שרי. [ולפ״ז היינו כמבואר באה״ע סי׳ כב סט״ז דלא ימנה אדם ״אפוטרופוס״ על ביתו].

ולכאו׳ קשה על הט״ז ומרן החיד״א מנ״ד, דאם בשומר על הנשים אסרו אפי׳ עומד בחוץ, היאך שרי לאשה לשכור משרת בתוך הבית, והלא דברים ק״ו. אולם אי נימא שגם בשומר כל האיסור דוקא כשכפופה האשה אליו, אתי שפיר. (והיה מקום לומר דהכא שומר בקביעות, והתם המשרת אינו אלא עראי. אך באמת הט״ז ומרן החיד״א סתמו להתיר ולא התנו דדוקא באקראי בעלמא).

וגם לדברי הש״ך שאסר במשרת, היינו כשיש קשר ישיר בין האשה למשרת, אבל בשומר בית הספר שאינו כפוף כלל לנשים, גם לדברי הש״ך אין הכרח לאסור. (ואמנם אם יש מנהלת לבית הספר יש לדון אם נחשב שהשומר כפוף אליה, וכדין משרת שאסר הש״ך, אך אם השומר מקבל ההוראות מחברת השמירה, ואינו כפוף ישירות למנהלת חזר דינו כדלעיל).

וכבר העיר בזה הרב שבט הלוי (ח״ה סי׳ ר״ה), שהטעם בשומר על הנשים משום שנעשה כאפוטרופוס עליהם, וכן מדאמרו בירושלמי שאסור אפי׳ בחסיד שבחסידים, משמע משום שנעשה אפוטרופוס עליהם. ולכן כל שאינו כפוף להם כלל, וגם הם אינם כפופים ונכנעים לו, ואין כאן איסור יחוד ולא נתמנה שומר הנשים רק הוא קבוע שם לשמור נכסי החצר וכיו״ב לפי דעתי אין מקום להסתפק בזה. ע״ש. וכ״כ בס׳ דברי סופרים (ס״ק קמג) ומשנת היחוד (עמ׳ רב) להקל בשומר בית הספר משום שאינו כפוף לנשים כלל.

אם האיסור דוקא אם שומר בלילה

ד. ועיין להב״ח אה״ע (סי׳ כב סוף סק״ט) שנתקשה אליבא דרש״י שהתיר יחוד עם נשים הרבה, אמאי אסרו לשומר עם הנשים, ותירץ דנפק״מ

בלילה, שאף לרש"י אסור להתייחד עם נשים הרבה, ודוקא ביום התיר. ולכן השומר ששומר ביום וגם בלילה אסור. ע"ש. ולפ"ז אם אינו שומר בלילה רק ביום שרי. אך באמת אין הכרח לזה, דאף אליבא דרש"י י"ל דכיון ששומר בקביעות חיישינן טפי. וכבר תירצו כן הח"מ והב"ש (ס"ק י"ז) אליבא דרש"י. ועוד דכ"ז אליבא דרש"י, אבל להרמב"ם ומרן הש"ע (ס"ה) שאסרו יחוד עם נשים הרבה, אין שום הכרח דאסרו בשומר רק אם שומר בלילה.

וראיתי להרב חוט שני (יחוד ס"ק י"ג) שכתב, איש שומר על פנימיה שישנות שם בנות, ודאי אסור, אבל שומר בשעות הלימוד שלהם אפשר שמותר. ע"ש. ואם כוונתו כהב"ח הנ"ל יש להעיר כדלעיל, אך נראה שכוונתו דהוא עדיף מדברי הב"ח.

פתח פתוח לרשות הרבים

וע"ע בס' שער היחוד (סט"ו ציונים סק"ד) בשם כמה מפוסקי זמננו להקל כשאינו שומר בקביעות יום ולילה רק כמה שעות. ע"ש.

ולמעשה נראה שיש להתיר, שמא כל האיסור דוקא כשנעשה אפוטרופוס עליהן אך בשומר שאין הנשים כפופות אליו ואין שום שייכות אליו כלל שרי, ושמא בפתח פתוח לרשות הרבים שרי, ושמא כהב"ח אליבא דרש"י שאם אינו שומר בלילה רק ביום שרי, ובפרט שאינו שומר כל היום רק כמה שעות בזמן הלימודים.

ובפרט אם יש חשש סכנת נפשות כשאין שומר, ועלולים להכנס מחבלים ותקלות שונות. ואפשר שבמציאות קשה להעמיד שומרות נשים, וגם יש לדון מצד נשיאת נשק לנשים. (וכן שמעתי מידי"ן הרה"ג יהונתן שלמה מאזוז שבספר הזקן הפשוט - תולדות חיי הגר"ש חיראר זצ"ל, הובא בשם פוסקי הדור האחרון שעדיף להעמיד שומר איש ולא להעמיד שומרת).

ועכ"פ פשוט שיש לתת לב שלא התפתח שום קשר ח"ו בין השומר לנשים והתלמידות.

סימן פט

אם מותר לגור בבנין מגורים שמתגוררת בו אלמנה כשאין איסור יחוד

לכבוד ידיד נפשי היקר, חדשן נדיר ירא ה׳ מרבים כהר״ר **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א.
שלום וכל טוב סלה.

בדבר השאלה האם מותר לאדם רווק להתגורר בבנין מגורים שדרה בו אלמנה.

ולכאורה הרי קי״ל בטוש״ע אה״ע (סי׳ כב סי״ז) שאסור לתלמיד חכם לשכון בחצר שיש בו אלמנה, אפילו אינו מתייחד עמה, מפני החשד (אלא אם כן אשתו עמו). וגם יש לברר אם ד״ז הוא דוקא בתלמיד חכם, או שבכל אדם אסרו.

והנה באדם שאשתו עמו, פשוט שמותר להתגורר בחצר אלמנה, כמפורש בדברי הרמב״ם ובטור ובשלחן ערוך. (ואין צריך שתהיה אשתו עמו ממש כל היום, אלא עצם זה שמתגוררת עמו אין חשש לחשד). כי קא מיבעיא לן באדם אלמן או גרוש או רווק הדר בבית לבדו.

תשובה: א. בגמ׳ (ב״מ עא. ע״ז כב:) תני רב יוסף: ארמלתא לא תרבי כלבא, ולא תשרי בר בי רב באושפיזא. בשלמא בר בי רב צניע לה, אלא כלבא כיון דמסריך בה מירתתא, אמרי: כיון דכי שדיא ליה אומצא מסריך בתרה, אמרי אינשי: משום אומצא דשדיא ליה הוא דמסריך. ופירש רש״י (ע״ז שם), לא תשרי בר בי רב באושפיזא, דאגב דצניע לא מירתתא שיוציא קול אם תבעל לו.

ופשט הגמ׳ דדוקא בר בי רב צניע לה, וכן נראה מדברי הרא״ה ור״י מלוניל ונימוקי יוסף שכתבו: בר בי רב, תלמיד. ע״כ. וכן הוא בפירש״י מכת״י (הובא בש״ס ״עוז והדר״). וכן הרמב״ם (פכ״ב מהא״ב הט״ז) והסמ״ג (לאוין ס״ס קכו) והכל בו (סי׳ עה) והטוש״ע אה״ע (סי׳ כ״ב סי״ז) כתבו ד״ז בתלמיד חכם.

אמנם המאירי (ב״מ עא.) כתב: הזהירו לאלמנה שלא תאסף בביתה שום אדם, אפילו בר בי רב הבא ללמוד תורה. עכ״ל. ומפורש דבכל אדם אסרו. ועיין בט״ז (סוף סק״י) שכתב וז״ל: ועל פי זה נ״ל דאין להרהר עכשיו במה שדרין ״אפילו תלמידי חכמים״ בחצר שיש שם אלמנה וכו׳. ע״ש. ולכאו׳ משמע דלהט״ז נמי האיסור אף בשאר אינשי. וי״ל.

ונראה שאין הכרח לדחוק מחמת דברי המאירי שאסר בכל אדם, שגם כל הראשונים שכתבו תלמיד או ת"ח הכוונה לכל אדם. דפשטא דמילתא לא משמע כן. ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' רה אות ו') דפשוטו דת"ח דוקא נקט, דכיון דאין כאן חשש יחוד מן הדין, אלא מפני החשד הנה זה מתכסיסי ת"ח להזהר מן החשדות, (כעין שאמרו ברכות מג:), איברא דהמאירי מחמיר בכל אדם. ע"ש. ועי' בס' אמרי יעקב (שטרן עמ' קלז) שכתב דאף המאירי לא החמיר בכל אדם אלא משום דס"ל כהראב"ד שאסרו בביתה, אבל להרמב"ם שלא אסרו אלא בחצרה, בזה אין לחוש בכל אחד, וי"ל שהפליגו להזהיר רק לת"ח. ע"ש.

אם נקטו תלמיד משום שצנוע, וה"ה לכל אדם צנוע, ורק פרוץ מותר

וצ"ע מאי שנא ת"ח או איניש דעלמא, שהרי אין כאן איסור יחוד, ואעפ"כ אסרו מחשש שתיבעל לו ויתבייש לגלות. ולכאורה י"ל דדוקא בפרוץ שרי שלא יתבייש לגלות שבעל אותה, וכן נראה לכאו' בחידושי רבנו יונה (ע"ז שם) שכתב: משום חשדא, ודוקא בר בי רב שהוא צנוע, ומתיירא שמא תגלה חרפתו ועושה דבריו בסתר, חושדין אותה עמו. אבל אדם אחר מותר, דכיון שהוא פרוץ מרתתא שמא יודיע קלונה ברבים. עכ"ל. ומדסיים דכיון שהוא פרוץ, משמע דלא שרי אלא בפרוץ. ואפשר שת"ח שנקט היינו לאפוקי פרוץ (וכמו בקדושין (פ:) מתייחדים שני אנשים עם אשה אחת ורק פרוצים אסרו, ואמרו בגמ' דמוסרין לו ב' ת"ח, וכתב הרשב"א (ח"א סי' תקפז) דלאו דוקא ת"ח רק לאפוקי מעמי הארצות הפרוצים. ע"ש).

אולם נראה שאינו מוכרח כלל, דאדרבה כתב דדוקא תלמיד אסור אבל "אדם אחר" מותר, ומה שסיים דכיון ש"פרוץ" הוא, היינו שבת"ח יודעת האשה שיתבייש לדבר על כך ולא מירתתא כ"כ, משא"כ באדם דעלמא שאינו מתבייש כ"כ מירתתא שידבר ע"ז.

בירור דברי מהרי"ו

ב. ועיין למהר"י וייל (סימן נה) שכתב: אהובי הנ"ר אליעזר שיחיה, ההיא איתתא ארמלתא שהכנסת אותה ובנה לביתך, והיא משועבדת לך לשרת לך בצרכי הבית וכו'. ואסור משום יחוד דבעינן ג' אנשים להתיר יחוד בדרך שמא יצטרך אחד מהם לנקביו. ואם נפשך לומר דהתם ביחוד דאורייתא, וכאן בפנויה דרבנן, אדרבה יחוד פנויה חמיר טפי, מדתני רב יוסף ארמלתא לא תשרי בר בי רב באושפיזא. אלמא שאסור להיות דר אצל אלמנה אפילו בלא יחוד, משא"כ בערוה דאורייתא. ולאחמ"כ כתב עוד: ועוד דכתב הרמב"ם וז"ל: אסור לשכון בחצר שיש בה אלמנה אע"פ שאינו מתייחד עמה, מפני החשד, אא"כ היתה אשתו עמו.

אלמא דהרמב"ם אסר לדור עם אלמנה בחצר אפי' בלא יחוד, וכ"ש בעובדא דידך, שהיא אצלך בביתך דאיכא למיחש להרגל דבר. ע"כ. והתם נראה דמיירי בת"ח, ולכן אין הכרח לאסור בכל אדם. והנה כשהביא דברי הרמב"ם השמיט שהרמב"ם אסר ל"תלמיד חכם", אולם באמת נראה דמהר"י וייל גופיה מיירי בת"ח לא היה צורך להדגיש דבהכי מיירי, ואפי' אי לא מיירי בת"ח, לענ"ד אין הכרח מהשמטת דבריו.

הוכחה מדאסרו בגמרא על האלמנה ולא על הת"ח

ג. והנה מדאמרו בגמ' דארמלתא לא תשרי בר בי רב באושפיזא, משמע שיש איסור על האלמנה גופה. ומזה הוכיח הרב דברי סופרים (סי' כב עמק דבר אות תתקד) שגם על האלמנה יש איסור, שאילו היה מתכסיסי ת"ח להזהר מחשדות, היו צריכים להזהיר את הת"ח ולא האלמנה. ע"ש. אולם באמת לפי מה שביארו רש"י ורבנו יונה ועוד ראשונים הטעם משום שבאדם שאינו בר בי רב מירתתא שיגלה קלונה בשוק, ורק תלמיד דצניע לה אינה חוששת שיספר עליה, ניחא שפיר אמאי נקטו האיסור על האלמנה. ועוד יש להעיר שאכן הרמב"ם והטור ומרן הש"ע כתבו האיסור על הת"ח, וא"כ אדרבה מדבריהם נראה שאינו אלא דין בת"ח. (ובגמ' נקטו דין נוסף ששייך רק באלמנה, דלא תירבי כלבא, וא"כ אין הכרח מדנקט אף ד"ז באלמנה דבחדא מחתא מחתינהו). ועי' להנצי"ב במרומי שדה (ע"ז כב:) מ"ש בטעמא דנקט בגמ' על האלמנה, ויש לעמוד בדבריו.

הוכחה מדין עבד עברי ושוברה בצידה

ד. עוד יש להעיר מדאמרו בב"מ שם דאליבא דרשב"ג דאשה קונה את העבדים, דדוקא עבד כנעני מותר לה לקנות, דכיון דפריץ לה יראה היא להפקיר לו את עצמה, אבל עבד עברי צניע לה ואסור. ע"ש. וידי"ן הרה"ג רבי אביחי נחום שליט"א דייק דאע"ג דת"ק אסר לאשה לקנות גם עבד כנעני, מ"מ אין הכרח שחולק על הסברא הנ"ל, דעבד עברי חמיר טפי. וממילא מוכח שהאיסור הוא גם במי שאינו ת"ח כמו סתם עבד עברי.

אולם לקושטא אין ללמוד משם אלא שיש מי שאינו פרוץ ולכן החמירו. אבל אין הכרח שכל אדם החמירו כמו בעבד עברי, דעבד חמיר טפי דאימת רבו עליו. וליטעמיך הרי סתם עבד פרוץ יותר מסתם אדם, ובפרוץ בודאי שרי, ולמה לא חילקו בין סוגי העבדים אם פרוץ או כשר כפי שחילקו בכל אדם, ועל כרחך דעבד

אימת רבו עליו ולכן אפילו פרוץ אסור. ועכ"פ פשוט שאין מכאן הכרח להחמיר. ועי' למהר"ל בחידושיו (ב"מ שם) שכתב ג"כ שמפשט הגמ' משמע דדוקא בר בי רב צניע לה, וא"כ קשיא דלמה אין האשה קונה עבד עברי, הרי אין העבד צניע לה ודוקא בר בי רב צניע לה, דשאני עבד דאימת רבו עליו ולפיכך צניע לה אף על גב דאינו ת"ח, ועבד כנעני לא צניע לה אף על גב דאימת רבו עליו. ע"ש. גם הרב דבר המלך (עמרם, בנד"מ עמ' קד) כתב בשם הרב בני חיי, דבעבד עברי בתובעתו הוא מתפאר ומגלה, אבל בתבעה הוא בההיא הוא דצניע. ואילו ת"ח אפילו בתובעתו היא לא מגלה. ע"ש. ועיין בספר מעשה רק"ם (דף ע' סע"ג) שכתב דמפשטא דתלמודא משמע דרב יוסף אליבא דרשב"ג אמרה, מדטעמא משום דצניע לה, דאילו לת"ק לא שני ליה בהכי דלעולם אסור, וא"כ מאי איריא דנקט בר בי רב דמשמע הא אדם דעלמא שרי, הא אליבא דרשב"ג אפי' עבד עברי אסור, דכיון דצנוע אסור ואע"ג דלאו בר בי רב. וי"ל דרב יוסף אסר בר בי רב אפי' באקראי, ובעבד עברי דוקא בקבע אסור. ע"ש. וצ"ע דמדברי הרב המגיד שהובא בב"י מבואר בהדיא דדוקא בקבע אסרו. ועכ"פ פשיטא ליה דדוקא בר בי רב אסרו.

הכרעת הפוסקים דדוקא בתלמיד חכם

ה. וכן מוכח במגדל עוז (איסו"ב שם) דס"ל דד"ז בת"ח דוקא, ופירש באחד מהביאורים דהיינו בת"ח גדול הנקרא צורבא מרבנן, דומיא דאביי ורב ששת שהיו גדולים ומלמדין תורה ברבים, צריכין ליזהר מן החשד יותר כדאמרי' בכמה מקומות. וע"ש. (ועיין להרב משרת משה עטייה שהעיר ע"ז מסתימת הרמב"ם דמשמע שכל ת"ח בכלל, בין גדול בין קטן).

וכן מפורש בשו"ת מהראנ"ח (סימן צא ד"ה והנראה) דדוקא בת"ח חששו משום חשד צורבא מרבנן[א], אבל לא חששו שמא יבוא עליה. וכן לעולם לא אסרו לאיניש דעלמא שידור בחצר שיש שם אשה פנויה. ע"ש. וכן דעת מרן החיד"א בברכי יוסף (יו"ד סימן רסז סק"ז) דדוקא בר בי רב. וכן הבין בשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סימן צה). וכן דעת הרב תורות אמת ברדוגו (אה"ע סי' כב סי"ז) שכתב על הש"ע שכ"ש שיש לאסור בשאר אדם, וי"ל שת"ח

א. ונראה מדבריו שהוא חומרא בעלמא שיש לת"ח להזהר יותר מחשד. אבל מדברי רש"י ורבנו יונה ועוד ראשונים נראה שהחומרא בת"ח משום דלא מירתתא שיספק בשוק. משא"כ באדם שאינו צנוע מירתתא שיספר קלונה בשוק.

צריך להזהר יותר מחשד. ועוי"ל שהאלמנה משמשת הת"ח ועושה לו מה שצריך, ובזה חושדים אותו. ע"ש.

וכן הסכמת האחרונים, עיין במגדל עוז והרב משרת משה עטייה (פכ"ב מהא"ב הט"ז) ובשו"ת מהראנ"ח (סימן צא ד"ה והנראה) ומרן החיד"א בברכי יוסף (יו"ד סימן רסז סק"ז) ומהר"ל בחידושיו (ב"מ עא.) ובספר דבר המלך (עמרם, בנד"מ עמ' קד) ובספר מעשה רק"ם (דף ע' סע"ג) ובשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סימן צה) והרב תורות אמת ברדוגו (אה"ע סי' כב סי"ז) והנצי"ב במרומי שדה (ע"ז כב:) ובשו"ת אגרות משה (ח"ג מאה"ע סימן יט).וכ"כ בס' שער היחוד (סי"ז סק"א ודרכי אלישיב סק"ב).

ואחר שכן נראה דעת רוב ככל הראשונים, וכן דעת האחרונים[ב], נראה שיש לצרף מ"ש הט"ז (סק"י) בדעת התוס' (ב"מ עא.) שאינו אסור מדינא אלא חומרא בעלמא, ועל פי זה נראה דאין להרהר עכשיו במה שדרין אפילו ת"ח בחצר שיש אלמנה, וכ"ש בבית אלמנה, שיש לסמוך על התוספות. ע"ש. ומדכתב "אפילו תלמידי חכמים" משמע שלכל אדם יש להזהר בכך, ומ"מ ס"ל דאינו מדינא, ושהמנהג להקל[ג]. ע"ש. ומאחר ואינו אלא מדרבנן, יש להקל לאיניש דעלמא. וכן נקטו כל האחרונים.

דין חצר ודין באקראי

ו. ועוד יש לצרף דעת הראב"ד שלא אסרו אלא בביתה, אבל בחצר מותר. דהנה הרמב"ם שם (פכ"ב מהא"ב הט"ז) כתב: אסור לתלמיד חכם לשכון בחצר שיש בה אלמנה אף על פי שאינו מתייחד עמה, וכתב הראב"ד: הפריז על מדותיו שלא אמרו חכמים אלא שלא יתאכסן עמה. עכ"ל. אולם הרב המגיד הליץ בעד הרמב"ם, דאפשר שסובר שההתאכסנות שהוא בדרך מקרה מותר כל זמן שאין שם ייחוד, וכדמשמע בעירובין פרק כיצד מעברין (נג:) דא"ר יהושע פעם אחד נתארחתי אצל אכסניא אחת, וכן בחולין משמע גבי הנותן

ב. ועי' להגר"י זלברשטיין בס' חשוקי חמד (ב"מ עמ' ש) שכתב לאסור לרופא לתת אישור לאלמנה זקנה החפצה במטפל נכרי, כיון שמכשילה באיסור יחוד, ונראה שאם אכן מדובר בשעת הדחק, ניתן להתקין מצלמות נסתרות בתוך הבית, באופן שבני משפחתה של הזקנה יוכלו לראות במעשיו בכל רגע [אף בלילה] ובכל מקום, ובזה לא קיים איסור יחוד, [כשם שמצינו לעניין חלון שדרכו ניתן לראות את הנעשה בבית, כמבואר בתשובת הנודע ביהודה (קמא אבהע"ז סימן עא)]. ע"ש. ועיקר הדבר שסמך על המצלמות, כבר העירו רבים מפוסקי הדור האחרון שאין להתיר יחוד ע"י מצלמות, ורק במקום שיש צירופים נוספים יש לדון.

ג. ובעיקר דברי הט"ז שאינו מדינא, הנה מדהרמב"ם והטוש"ע שכתבו בלשון אסור, משמע שהוא מדינא. ובאמת גם מהתוס' שכתבו שהוא משום לזות שפתיים, אין הכרח שלא אסרו מדינא משום לזות שפתיים.

לפונדקית אבל לא אמרו אלא דירה שהיא קבע והוא בחצר אחד. עכ"ל. וכתב הט"ז (סק"י) דהרמב"ם דייק לישנא דלא תשרה, מורה על קביעות כמו לשון שכינה שרויה ביניהם. מש"ה שרי בדרך מקרה, כיון שאין כאן יחוד ודאי אלא חשש שמא יבא לידי יחוד. והראב"ד דייק לשון אושפיזא, פי' דהיא תתן לו מקום לכבדו ולהאכילו משלה דרך קירוב הכנסת אורחים, אבל לדירה שיש לו משלו ואין צריך לה אין בזה קירוב כלל. ע"ש. ולפ"ז אף להראב"ד בביתה אין לאסור רק אם אוכל משל האלמנה. והביאו ד' הט"ז, הב"ש (ס"ק יח) וערוך השלחן (סי"ד).

ומרן בש"ע נקט כלשון הרמב"ם, והכי נקטינן. וע"ע בח"מ (ס"ק יט) וב"ש (ס"ק יח). וכ"פ בחכמת אדם (כלל קכו סי"א). ועי' להנצי"ב במרומי שדה (ע"ז כב:) דפשיט"ל דאף להראב"ד אסור דוקא בקבע, ושרי בדרך מקרה. ולא כישוב הט"ז לחלק בין בחנם לבשכר, אלא פעם אחת במקרה ודאי שרי, אבל להיות כבר בי רב השרוי בקביעות באכסניא אסור. ומשום דחיישינן שהיא תרגילהו ותתקרב אליו, משו"ה בפעם אחד שרי. ע"ש.

ולהראב"ד אין חילוק בין קבע לעראי, ומ"מ היינו דוקא בביתה, אך בחצר מותר. וכן משמע מדכתב המאירי (ב"מ עא.) הזהירו לאלמנה שלא תאסף "בביתה" שום אדם וכו'. עכ"ל.

ובנ"ד יש לצרף דעת הראב"ד והמאירי להקל לאדם שאינו ת"ח לשכון בחצרו[ד]. ולכן העיקר כפשט ד' הגמ' וכמעט כל הראשונים דדוקא ת"ח אסרו, ואת"ל כהמאירי שהחמיר בכל אדם, שמא כהראב"ד והמאירי שלא אסרו אלא בביתה, והוי ס"ס. וגם אין מי שמחמיר בכל אדם בחצר, דהמאירי גופיה לא אסר אלא בביתה. וגם יש לצרף דעת הט"ז אליבא דהתוס' שאינו מדינא רק חומרא.

ד. ולענין ת"ח שנצרך לאכול בבית האלמנה בקביעות (באופן שאין איסור יחוד), אך אינו ישן שם. דלהראב"ד לכאו' יש לאסור כיון שאוכל משלה, ואמנם יש מקום לדון בין להרמב"ם ובין להראב"ד שמאחר ואינו ישן שמא לא אסרו אכילה לחוד אלא בדירה, אך מאחר וזה בקביעות לכאו' אכתי איכא חשד.

ועיין בשו"ת אגרות משה (ח"ג מאה"ע סימן יט) שכתב, בדבר לקבוע אכילתו בבית האלמנה כשהיא שם אף כשליכא איסור יחוד הוא לכאורה כמו שיכון בחצר שיש בו אלמנה שאסור לת"ח, אבל מכיון שאוכל משלו מותר זה להראב"ד. וצירף גם דהט"ז כתב שלתוס' הוא רק חומרא בעלמא. אבל עדיין יש בזה מהא דאר"ש לענין איסור לחבול בגד אלמנה, שהוא מטעם שיצטרך להחזיר לה, ויהיה יוצא ונכנס אצלה שחרית וערבית ואתה משיאה שם רע, ורבנן נמי לא יפלגו על זה שאפשר לצאת שם רע מזה, וא"כ גם ליכנס לביתה לאכול שחרית וערבית יש לחוש לזה. אבל כיון שלא נאמר ע"ז איסור, ואוכל משלו, יש להקל בשעת הדחק גדול כזה שאין לו מקום הראוי לאכול שם. ע"ש.

וע"ע בספר דבר הלכה (סי' טו סס"ט)

שיש להקל לשכון בחצר אלמנה אם יש קשיים להשיג דיור, וכפי שהתיר מהראנ"ח (ס"ס צא) להקל לחתן לדור בבית חמיו מצד דוחק הבתים. ע"ש.

אם בכל בנין מגורים יש להחמיר בזה

ז. ועיין בש"ע המקוצר (ח"ו סי' רג סי"ב) דפשיטא ליה שדין זה הוא אף בבנין מגורים משותף כפי שמצוי בזמננו, ואפילו בקומות נפרדות, אסור לת"ח לגור אם מתגוררת שם אלמנה. אע"פ שאין יחוד. ע"ש. וע"ע בספר משנת היחוד (עמ' רמט) שאסר בבית מגורים משותף. ועי' בס' שער היחוד (דרכי אלישיב סק"ג) שהניח בצ"ע. ע"ע. אבל לענ"ד יש להקל בבנין מגורים, משום שבזמן חז"ל חצר היתה מיועדת לתשמישים שונים, אבל חדר המדרגות בזמננו אינו אלא מעבר בעלמא, ועיין בתשובות והנהגות (ח"ד סימן שב) דאף שחז"ל אסרו לגור עם גרושתו באותה חצר, נראה דהיינו בזמנם ששניהם היו בעלים על החצר והשתמשו בו הוא דאסור, אבל חצרות שלנו היום אינם לתשמישים כמו בזמנם, אלא רק למעבר וכניסה לבתים, לא מצינו שאסרו. וע"ע שם שצירף עוד בנידונו. ואכן כמדומה שלא נזהרים בזה. ולו יהא אלא ספק, יש לצרף דעת הראב"ד והמאירי שלא אסרו אלא בביתה ממש, אבל בחצר מותר, וכן יש לצרף דעת הט"ז שאינו אלא חומרא בעלמא. וכ"כ בספר אבני שש שפירא (אה"ע כלל א'). ועיין בס' יסוד יוסף (עמוד קעו) שסמכו להקל מפני דוחק המגורים.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סי' מ' ס"פ כד) שכתב להקל לת"ח לשכון בחצר שיש בה אלמנה, עפ"ד הראב"ד והט"ז, ובפרט בימינו שיש קושי רב בהשגת מקום מגורים מתאים, ועל אחת כמה וכמה שאין כל מקום לחומרא במקרה שבשעה שהת"ח נכנס לשכון בחצר עוד לא היתה אלמנה ורק אח"כ נתאלמנה, ואינו מחויב כלל וכלל ליכנס בטורח רב זה בגוף ובממון של החלפת מקום המגורים. ע"ש. ויש להעיר על מה שרצה לסמוך מדינא על הראב"ד והט"ז, שהוא נגד הש"ע והפוסקים שלא נקטו כן, ומ"מ בבנין מגורים יש לסמוך ע"ז.

גרושה ופנויה

ח. ומידי דברי בו אעיר כי בפשטות כפי שאסרו באלמנה, ה"ה שיש לאסור בגרושה או פנויה רווקה. (וכן נראה קצת בשו"ת מהראנ"ח סימן צא ד"ה והנראה). ועי' בדבר הלכה (סי' טו הערה ט) שנסתפק בגרושה שמא נקטו באלמנה דאפשר דבה החשד יותר דמרחמין. ואפשר דה"ה גרושה. וגבי רווקה פנויה צריך חיפוש בפוסקים, אפשר דבה החשד פחות, דעדיין לא גייסי לביאות, וצנועות בזאת ולא יחשדום. ע"ש. ועיין בש"ע המקוצר

(ח"ו סי' רג הערה כה) דדעתו נוטה דה"ה לגרושה או פנויה הגרה לבדה. ע"ע. וכ"כ בס' משנת היחוד (עמ' רמח) ושער היחוד (סק"ד).

אולם נראה שכל זה כשהפנויה הרווקה או האלמנה מתגוררת לבדה, אך אם מתגוררת בבית הוריה ליכא למיחש לחשד, שהרי הוריה ימחו ויגערו בה. וכמדומה שכן המנהג פשוט. וכ"כ בס' שער היחוד (סק"ד).

מסקנא דמילתא: אסור לתלמיד חכם לגור דרך קבע בחצר שיש בה אלמנה, או גרושה או פנויה (המתגוררת לבדה שלא בבית הוריה), אבל לאדם שאינו תלמיד חכם לא אסרו.

וכל זה בחצר אלמנה, אבל בבנין מגורים אין צריך להחמיר.

סימן צ׳

האופנים המותרים ביחוד בכלה שפירסה נדה

לידידנו היקר מיחידי סגולה, אשר פועל במשך שנים רבות להרים קרן התורה על ידי שאלות אקטואליות וחיבור ספרים רבים בכל מקצועות התורה, הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר״ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה אודות כלה נדה, שאסורה ביחוד עם החתן, האם יש להקל להם לישון בחדר אחד בבית אחד המכרים, אם ישאירו הדלת פתוחה.

מחלוקת הראשונים אי בעינן ד׳ שומרים

תשובה: א. בכתובות (ד.) תניא דחתן שפירסה אשתו נדה הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. ופירש רש״י (לעיל מינה בד״ה הוא) דאין מתיחדין זה עם זה, שמא יבעול. ע״ש. וכתב הראב״ד (שער הפרישה ס״ס א אות כב, כג) וז״ל: יש נדה אחרת שהיא צריכה פרישה גדולה מזו, והיא הכלה שלא נבעלה ופירסה נדה שהוא אסור להתיחד עמה בלילה. אלא הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים כדאיתא בכתובות (ד.), ומדקאמר בין האנשים ובין הנשים משמע שצריך להיות בבית אנשים ונשים [זולתי החתן והכלה, ומיעוט אנשים שנים ומיעוט נשים שתים]. והוא ישן לצד אחד עם האנשים והיא ישנה לצד אחר עם הנשים, נמצא היחוד הזה חמור יותר מיחוד של אשת איש שהיא מתיחדת עם שני אנשים כשרים, וזו אינה מתיחדת עם בעלה עד שיהו שם אנשים ונשים, והטעם מפני שהיא אשתו והיא כלה והיצר מקטרג עליה. וי״א דלענין יחוד אשה אחרת נמי בכה״ג בעינן טפי, וכי אמרי׳ (קדושין פ:) דאשה אחת מתיחדת עם שני אנשים כשרים הני מילי ביום, אבל בלילה לישן עמה בבית אחד אסור עד שיהיו שם שלשה כשרים, מפני שהיא דומה לדרך, דאמרי׳ (קדושין פא.) ל״ש אלא בעיר אבל בדרך עד שיהו שלשה שמא יצטרך אחד מהם לנקביו ונמצא זה מתיחד עם הערוה. והכא נמי חיישינן דלמא אדנאים חד מינייהו אזיל חד ועביד איסורא, ומסתברא כוותיה. מיהו שמירת נשים לא בעינן כלל, ממעשה (שבת קכז:) דר׳ יהושע שהלך הוא ותלמידיו לפדות ריבה אחת ובלילה השכיבה תחת מרגלותיו. עכ״ל הראב״ד (כולל

המוסגר[א]). והרז"ה בהשגותיו (אות ה) העיר ע"ד הראב"ד וכתב, זו ברור לנו דכי קתני הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, אורחא דמילתא קתני ובכל שימור שמוציאו מאיסור יחוד דיו. והייתי סבור שמ"ש הרב אסור להתייחד עמה בלילה, אורחא דמילתא קתני ולאו דוקא, עד שראיתי בסוף השער במנין הט׳ פרישות שכ׳ מוסיף עליהם הנדה בימי חופתו ולא בעל שהוא אסור בכל אלה ואסור להתיחד עמה בלילה, מוסיף עליהן אשת ישראל שקנא לה ונסתרה, שהיא אסורה בכל אלה ואסורה להתיחד עמו ביום ובלילה. וקשה בעיני דבר זה כי המלך הזקן מושל רע למשול ביום ובלילה ואינו מבדיל בין האור ובין החשך. והוא אין לו עינים ולא בינה להבחין בין ביום ובין בלילה. והמפטפט ביצרו עושה נחת רוח ליוצרו, ובתורתו יהגה יומם ולילה. עכ"ל. [ובעיקר דין יחוד ביום להראב"ד, עי׳ בהגהות לנפש תדרשנו על הראב"ד שם אות מג. ועי׳ בס׳ אהל מועד (דרך יא סוף נתיב ב). ובס׳ התרומה (סי׳ קט) ובסמ"ג ובשערי דורא הלכות נדה. ועי׳ להב"ח יו"ד (סי׳ שמב ס"ד) ובשו"ג שם. ובק"נ (פ"ג דמו"ק ס"ס לו). ועי׳ בטה"ב ח"א (עמ׳ תקטז). ועי׳ בס׳ דברי דוד טהרני (ח"א סי׳ לז) ובס׳ אבני שהם (ס"ס קצב) ובס׳ פתח הבית (עמ׳ שיא והלאה). ואכמ"ל].

הא קמן דדעת הראב"ד דבעינן ב׳ שומרים לחתן וב׳ שומרות לכלה, ודעת הרז"ה דא"צ, אלא בשימור שמוציאו מאיסור יחוד דיו. ותו איפליגו אם מותר להתייחד ביום, דלהראב"ד שרי ולהרז"ה אסור. וזה לשון הרא"ש בכתובות (פ"ק ס"ס ה): כ׳ הראב"ד דתרווייהו דוקא שיהו אנשים ישנים עם החתן ונשים עם הכלה. עכ"ל. אך הנה הרא"ש גופיה במועד קטן (פ׳ ואלו מגלחין סי׳ לו) אחר שהביא ד׳ הראב"ד כ׳, מאד הפליג החכם להחמיר בלילה להצריך שתי שמירות, והפליג להקל ביום להתיר יחוד חו"נ. ואיפכא מסתברא, כי למראית העין היצר מתגבר, הלכך היחוד אסור ביום כמו בלילה. אבל במיני פרישות א"צ להרחיק. עכ"ל. ואף שכ׳ מאד הפליג וכו׳, לכאו׳ קאי על היתר יחוד ביום דזה איפכא מסתברא דלמראית העין היצר מתגבר יותר, אבל בהא דצריך ב׳ אנשים וב׳ נשים לא חלק. וכן מפורש בדברי הרא"ש בכתובות וכדלעיל. וכן ראיתי עוד בתוס׳ הרא"ש (כתובות שם) שהבי"ד הראב"ד בשתיקה כהודאה. וע"ע בקיצור פסקי הרא"ש לכתובות (פ"א אות ז) שכ׳ גבי אבל, וצריך הוא לישן בין האנשים והיא בין הנשים. והוסיף (באות ח), מי שפירסה כלתו נדה ולא בעל, הוא ישן בין האנשים

א. ואף כי ראיתי בס׳ אשקך מיין (יחוד פ"ג) שכ׳ שהמובא בראב"ד במוסגר אין זה מהראב"ד עצמו אלא מאחד הלומדים שכתב כן בדברי הראב"ד, י"ל ע"ד. ואכ"מ. וכן הובא בשם הראב"ד בדברי כמה ראשונים ומרן הב"י. וכדלקמן.

והיא ישנה בין הנשים. עכ"ל. ועי' לרבנו ירוחם (נתיב כו ח"ד דף רכד ע"ג). ודו"ק. וע"ע בקרבן נתנאל (במו"ק אות ה) שכ', ראיתי בשלטי הגבורים שמסיים וא"צ שתי שמירות, או הוא בין האנשים או היא בין הנשים. ונעלם ממנו מ"ש רבינו בפ"ק דכתובות (סי' ז) שמסכים עם הראב"ד דבעינן ב' שמירות. וע"ש. ומבואר דס"ל דהרא"ש פליג רק על יחוד ביום. אבל בקיצור פסקי הרא"ש למו"ק (פ"ג אות לו) כ' וז"ל: הא דאמרי' הוא ישן בין האנשים והיא בין הנשים, או או קתני, ובין ביום ובין בלילה אסורים ליחד, אבל שאר פרישות כגון הצעת המטה וכיו"ב שרי. עכ"ל. ומבואר דס"ל דהרא"ש פליג על הראב"ד אף בשמירה בלילה דא"צ ד' שומרים. וכ"כ הטור ביו"ד (סי' שמב) דהרא"ש פליג על הראב"ד וא"צ שתי משמרות, אלא הוא בין האנשים או היא בין הנשים. ע"כ. וכן מצאתי עוד בשטמ"ק בכתובות (ד. ד"ה הוא ישן) שהביא ד' הראב"ד, וכתב, והרא"ש הקשה ע"ז, וכמו שכתב בעל הטורים ז"ל [בטור יו"ד הנ"ל]. ע"ש. הלכך לאו דוקא. עכ"ל השטמ"ק. ומבואר דהרא"ש פליג על הראב"ד אף בשמירה בלילה. ונראה לתרץ דאע"ג דבכתובות הביא הרא"ש בשתיקה דברי הראב"ד, מ"מ הרא"ש סמך על מ"ש במו"ק דהתם עיקר דיני אבילות, מאחר וכל הדין נשנה גבי אבילות סמך על מ"ש בעיקר דיני אבילות[ב]. ונראה להוכיח כן מדברי הב"י, דהנה מרן בב"י יו"ד (סי'

ב. וכבר מצינו למרן החיד"א בשם הגדולים (ערך הרא"ש) שכתב שהרא"ש בפירושו לסדר זרעים וטהרות קיצר פירוש ר' שמשון ולפעמים מוסיף דבר, וכן תראה מתוספי הרא"ש על התלמוד שמקצר התוס' ומוסיף קצת. וכ' עוד בשם הש"ך "דליכא לאקשויי על הרא"ש אם כתב לשון הרי"ף במקום אחד, ובמקום אחר פוסק להיפך, דאינו מקפיד להעתיק לשון הרי"ף וסומך על מ"ש במק"א". ודבריו נאמנו מאד. ואני ברגליו אעבורה ולמדתי שכן הוא דרך הרא"ש גם במסכת בכורות ונדרים, שמביא ד' הרמב"ן בהלכותיו על דרך שהוא מביא דברי הלכות הרי"ף, אף דלא שמיע ליה, ובמקום אחר מגלה דעתו. וכן אני אומר כי דרך זו דרך רבינו הרא"ש גם בפירושו לזרעים וטהרות, שהוא כותב ד' ר"ש אף אי לא ס"ל, ובמקומו מגלה דעתו דעת עליון וקדוש. עכ"ל.

ולכאו' משמע עוד מדבריו דאף בפירושו לזרעים וטהרות נחית הרא"ש לפסק הלכה, ורק היכא דאיכא סתירה בדבריו אמרי' דהעתיק דברי הר"ש וליה לא ס"ל. והעיקר כמ"ש בפסקיו דנחית לפסק הלכה. וע"ע בשו"ת בית נאמן (חיו"ד סי' יח עמ' שדמ) שכתב לדחות סברא שהרא"ש בפירושו לא נחית לפסק הלכה, דליתא, דנהי שאם יש סתירה בין פסקיו לתוספותיו אמרינן דפסקיו עיקר, אבל אם אין סתירה מסתמא דעתו כמו שכתב בפירושו ובתוספותיו. וכיו"ב נקטינן כדעת מרן בכסף משנה ובבית יוסף, אף דבודאי דבריו בשלחן ערוך עיקר טפי. וכ"כ הגרי"ח סופר בס' ברית יעקב (עמ' קכט בהערה). ועי' בס' הלכה ברורה (חי"ג סי' רמו בירור הלכה ד"ה והנה) שכ' שבתוס' הרא"ש הביא רק שיטת התוס' ומ"מ י"ל דהתם לא נחית לענין הלכה, וכדרכו כמה פעמים בתוס' הרא"ש להביא רק דברי התוס'. ע"ע.

קצב) הביא תחילה ד׳ הרא״ש בכתובות, ושוב הביא דברי הרא״ש במו״ק שחלק על הראב״ד ביחוד ביום, וכ׳ מרן בזה״ל: ונראה מדבריו שסובר שא״צ ב׳ משמרות, אלא הוא ישן בין האנשים או היא ישינה בין הנשים, וכ״כ רבינו בשמו בסימן שמב. ואע״ג דהתם לענין אבילות מירי הרא״ש ורבינו, נראה דלהא מילתא לא מפלגינן בינייהו, דהא ברייתא פ״ק דכתובות משוה להו, דקתני וכן חתן שפירסה אשתו נדה וכו׳. עכ״ל. ולכאו׳ צ״ע בדברי מרן הב״י שלא העיר בסתירת ד׳ הרא״ש כלל, ובודאי דהב״י אינו מחלק בין אבילות לנדה וכמ״ש בהדיא הכא בדברי הרא״ש גופיה. וצ״ל דס״ל למרן הב״י דאע״ג דשתיק ליה הרא״ש בכתובות מ״מ פירש שיחתו במועד קטן. ובעיקר הסתירה, עי׳ בשו״ת באר שבע (באר מים חיים סי׳ טו) שכ׳, דהרא״ש בכתובות הביא דברי הראב״ד ונראה מדבריו שהסכים עמו לענין הלכה, ודוחק לומר שסומך על מה שחולק עליו באלו מגלחין, דא״כ הו״ל לשתוק לגמרי מד׳ הראב״ד בכתובות ולא ליתן מקום לטעות בדבריו לאסוקי אדעתין דהכי ס״ל. ובפרט שיש מקום לחלק דדוקא באבילות כן, ואין להקשות מהברייתא דקתני וכן חתן וכו׳, דמשמע לכאו׳ דבחדא מחתא מחתינהו, דהא בלא״ה מוכח שם דלצדדים קתני, וכן דוק ותשכח. ואפשר לומר גם דשוים הם, וחזר בו באחת מהמסכתות הנזכרות. עכת״ד. והנה בעיקר דבריו לחלק דדוקא באבילות, הרי מרן הב״י משוה להו דכי הדדי נינהו. ומ״ש הבאר שבע שאפשר שחזר בו באחת המסכתות, עי׳ למהרש״ל ביש״ש (כתובות פ״ק ס״ס ו) שכ׳, הרא״ש כאן פסק דאין מוזגת לו הכוס וכו׳, ובמו״ק (פ״ג סי׳ לו) כ׳ כד׳ הראב״ד לענין שאר פרישות מסברא, וכתובות פירש ברישא ואחר כך מועד קטן. והא ראיה שהטור (סי׳ שמב) הביא מסקנת אביו שכתב במו״ק דשרי שאר פרישות, ומאחר שחזר משאר פרישות והודה לדברי הראב״ד נוכל לומר גם בזה שהתיר הראב״ד חו״נ דבריו מתוקנים וישרים. ע״כ. ולפ״ז דכתובות פירש ברישא ואח״ז כתב מו״ק, א״כ יש לנו טעם נוסף לומר שהעיקר כמ״ש הרא״ש במו״ק להקל דסגי בב׳ שומרים. וע״ע ביד מלאכי (כללי הרא״ש אות לד) שכ׳ בשם חוט השני (סי׳ צו) שאין סדר למשנה בזמן התנאים, וכל שכן בפוסקים הבאים אחריהם, דאפשר דהרא״ש למד סדר נזיקין תחלה לסדר מועד, וחזר במסכת פסחים מהוראתו שבפרק הרבית והסכים למה ששנה בילדותו בפסקי התשובה. ואע״ג דדוחק לומר דשלש דעות היה לו בזה, כבר מצינו כזה. ע״ש. ועי׳ בשדי חמד ח״ו (כללי הפוסקים סי׳ יא אות יב).

ולענין דינא, הנה הסמ״ג (ל״ת קיא, דף לט ע״א) כ׳ וז״ל: אם נשאת קודם הספירה החתן אסור לישן בחדר שהכלה שם, אא״כ יש עמהם אחר

באותו חדר כיון שעדיין לא בא מעולם אל אשה זאת אסור להתייחד עמה. עכ״ל. וכ״כ בספר התרומה (סי׳ קט), אם ראתה ואין פנאי להמתין הנשואין יותר אסור לחתן להתייחד עם הכלה בחדר, אא״כ יש אדם אחר עמהם באותו חדר. עכ״ל. וכ״ה כלשון הזה במרדכי נדה (סי׳ תשמא).

וכן הרמב״ן בתורת האדם (עמ׳ קעח) הביא דברי הראב״ד וסיים וכבר הורה זקן. ע״כ. וכן ראיתי בנמוק״י (כתובות ד.) שהביא דברי הראב״ד בשתיקה כהודאה. גם בשלטי הגבורים (כתובות דף ב׳ ע״ב אות ג) הביא דברי הראב״ד דתרווייהו דוקא. ע״ש. וכ״פ הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ז ש״ב דף ו:) וז״ל: בזמן שהן ישנים בבית אחד צריך הוא לישן בין האנשים לצד אחד, והיא ישנה בין הנשים לצד אחר. עכ״ל. וכ״כ בתורת הבית הקצר (ו:), גדר גדול גדרו בה שלא תישן עמו בבית אחד, עד שיהיו שם אנשים ונשים, והוא ישן בין האנשים ואשתו בין הנשים. עכ״ל. וכן בהגה״מ (פכ״ב מאיסו״ב אות א) כ׳, מיעוט אנשים שנים ומיעוט נשים שתים, לפיכך צריך שיהיו עמהם בבית ב׳ נשים וב׳ אנשים, והוא ישן לצד אחד עם האנשים והיא ישנה לצד אחר עם הנשים. מיסוד רבינו אב״ד [א״ה נדצ״ל ראב״ד]. ע״כ. וכ״כ הגה״מ עוד בהלכות אבל (פי״א אות ד). וכן ראיתי עוד בשטמ״ק (כתובות ד. ד״ה הוא ישן) שפירש כן בד׳ רש״י דבעינן ב׳ לחתן וב׳ לכלה. וע״ש הטעמים.

ועיין בדברי הרמב״ם (פכ״ב מהל׳ איסו״ב ה״ח) שכתב: לא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה, עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם, וכן לא יתייחד איש אחד אפילו עם נשים הרבה, ״נשים הרבה עם אנשים הרבה״ אין חוששין לייחוד. וכתב הרב המגיד בזה״ל: כבר נתבאר זה למעלה בדין החתן שפירסה אשתו נדה שאמרו הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה עם הנשים, ומשמע בבית אחד. עכ״ל. ולכאו׳ היינו דבעינן ב׳ שומרים מלבד החתן. ובאמת נחלקו הפוסקים בדעת הרמב״ם אי בעינן שלשה. ולכאו׳ אם כן הבין מרן הב״י, א״כ צע״ק אמאי מרן בב״י סימן קצב לא הזכיר דהכי ס״ל להרמב״ם. וי״ל.

הכרעת ההלכה

ב. ומרן בב״י ביו״ד (סי׳ שמב) כ׳ ולענין הלכה כיון שהרמב״ן הודה לו הכי נקטינן. ע״כ. וכן פסק מרן בשלחן ערוך יו״ד בהלכות נדה (סי׳ קצב ס״ד) ובהלכות אבילות (סי׳ שמב) ובאה״ע (סי׳ כב ס״א) שחתן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עליה, לא יתייחד עמה אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. ואף שבש״ע נקט לשון התלמוד, מ״מ הרי מרן גופיה בב״י סימן שמב כתב דנקטינן כהראב״ד, ובברייתא בגמ׳ השוו דין

אבילות לכלה שפירסה נדה ומשמע דכחדא שריין, וכ״כ מרן גופיה בב״י בסימן קצב שלא נראה לחלק בין אבילות לכלה שפירסה נדה עפ״ד הברייתא שמשוה ביניהם, וא״כ בודאי דדעת מרן הש״ע דבעינן ב׳ שומרים לחתן וב׳ לכלה אף בנדה. והאף אמנם דראיתי בכנה״ג יו״ד (סי׳ קצב ס״ד) שעמ״ש הש״ע הוא ישן בין האנשים והיא וכו׳, כתב, אמר המאסף, נראה דאו היא ישנה בין הנשים קאמר, לפמ״ש הטור בהלכות אבילות (סימן שמב). אבל ראיתי להרא״ש שהביא דברי הראב״ד בפ׳ ואלו מגלחין וחלק עליו, ובפ״ק דכתובות ולא חלק עליו. ונראה דס״ל דיש לחלק בין אבילות לנישואין. עכת״ד. והנה מ״ש הכנה״ג לתרץ סתירת ד׳ הרא״ש לחלק בין אבילות לכלה שפירסה נדה, דבאבילות קיל טפי ושרי וכמ״ש הטור ורק בכלה מחמרינן, הדבר תמוה דבכתובות מיירי בהדיא באבילות ואעפ״כ הביא ד׳ הראב״ד שהחמיר ולא פליג עליה. ודו״ק. וגם מ״ש בדעת הש״ע צ״ע.

ומאידך הרמ״א בדרכ״מ (סי׳ קצב סק״ד) כ׳, והמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה. ובמרדכי דהלכות נדה (שבועות רמז תשמא) משמע דאם אחד בחדר די בכך. ע״כ. וכ״כ עוד בדרכ״מ לקמן (סי׳ שמב סק״א). ובהגהתו בשלחן ערוך (סעיף ד) כתב י״א שאסורה ליחד עמו ביום כמו בלילה, וא״צ להיות שתי שמירות רק הוא בין האנשים והיא בין הנשים (טור בשם הרא״ש). וי״א דבלילה צריך ב׳ שמירות וביום מותר להתייחד (ראב״ד), והמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה ואין מתייחדין ביום בלא קטן או קטנה. ע״כ. ועי׳ בפרישה יו״ד (סי׳ שמב סק״ב) בשם רש״ל בביאורו לטור שכ׳ דהסמ״ג והמרדכי כ׳ דסגי בשומר אחד, והמנהג לייחד אחד עם החתן ואחד עם הכלה. ע״ש. וכ״כ מהרש״ל עוד ביש״ש (פ״ק דכתובות סי׳ ו) וז״ל: הסמ״ג והמרדכי התירו אפי׳ בשומר אחד, ולא נהירא, שאם יצטרך אחד לנקביו א״כ יתייחד עמה. אבל בשנים ודאי סגי, או הוא בין האנשים או היא בין הנשים. והמנהג הוא ליחד אותם עם החתן ואחת עם הכלה, אבל לא טוב הדבר שלוקחים תינוק ותינוקת, דלא סגי בהו, חדא מאחר דקילא ליה לא מסתפי מינייהו, או יפתה אותם שלא יגלו והם סוברים שבהיתר בא הוא לאשתו ומאן מוחה בו וישתקו. ע״כ. ולכאו׳ המנהג שהזכיר הוא דלא כמאן, וכבר עמדו בזה האחרונים. ועי׳ בש״ך ובתוה״ש ובסד״ט ובשבט יהודה ובכנה״ג וש״א. ועי׳ בשו״ת באר שבע (באר מים חיים סי׳ טו) שכ׳, רבים נוהגים להקל בענין השמירה של חתן שפירסה כלתו נדה ומתיחד עמה בלילה, ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה, ואני תמיה היאך נתפשט זה המנהג, דהא רוה״פ הסכימו להראב״ד, ומנהג שהזכיר ליקח קטן וקטנה לכלה

הוא דלא כמאן, דאף לחולקים על הראב״ד בעינן ב׳ שומרים ב׳ אנשים או ב׳ נשים. ואולי סומכים שבזה יוצאים ידי משמר אחד. מיהו פשיטא דלישנא משמע דבעינן גדולים. ע״ש. ועי׳ בחזו״א (ביו״ד סי׳ צא סק״ג, אה״ע סי׳ לד סק״ג) שכ׳ דאם ננקוט תרי חומרי דבעינן ב׳ שמירות ובכל שמירה שנים עדיין לא יצאנו במנהגנו, ולא נהוג להחמיר כולי האי, ובקיצור כנה״ג שבגליון כ׳ בשם באר שבע שאין המנהג מן הדין, דס״ל דהרא״ש לא חלק על הראב״ד בכלה שפירסה נדה. ולא נראה לחלק בין אבילות לפ״נ דהא תרווייהו כהדדי תניא וכמ״ש הב״י, וזה דעת הרמ״א, לכן אין מקום לפקפק על מנהג הרמ״א, ונראה דאפי׳ בגדול עמו וגדולה עמה מותר. ואע״ג דבלילה בעינן ג׳, הכא איכא ג׳ שהרי אין הבעל באיסור יחוד משום ששתו עמו, ואין על האשה איסור יחוד משום שהבעל עמה ואימת בעלה עליה, וכן על הבעל איכא שנים, על הנכרית אשתו משמרתו, ועל אשתו האחר והאחרת, ומה שנהגו בקטנים מפני הצניעות. ע״ש. ועי׳ בשו״ת שבט הלוי ח״ה (ס״ס קיא) מ״ש בזה. וע״ש.

אך לדידן דאזלינן בתר הוראות מרן בעינן ב׳ שומרים לחתן וב׳ שומרות לכלה. וע״ע בס׳ מסגרת השלחן (סי׳ שמב ד״ה הוא ישן וכו׳) שכ׳ דמרן סובר דתרתי בעינן, שמירה דאנשים וגם שמירה דנשים. והעיקר כדעת הראב״ד והרשב״א דבעינן תרתי. ע״ש. וכ״פ הגרי״ח בס׳ עוד יוסף חי (פ׳ שופטים ס״ב) דבעינן תרתי לעיכובא, ולא סגי בהוא ישן בין האנשים דחיישינן שמא יבוא לחדר שלה וישכב עמה, וכן חוששין שהיא תבוא לחדר משכבו. ע״ש. וע״ע להגר״י רצאבי בס׳ בארות יצחק (עמ׳ רכב) שכ׳ שכן המנהג בתימן להחמיר כדעת מרן דבעינן ב׳ לחתן וב׳ לכלה. ע״ש. ועוד ראיתי כעת להרה״ג ר׳ אהרן זכאי בס׳ הבית היהודי (ח״א עמ׳ רעח) שכ׳ שיקח החתן איתו קטן שמבין והיא תיקח אתה קטנה שמבינה בביתם. ע״ש. והוא מהרמ״א. ולכאו׳ הרי דעת מרן דבעינן ב׳ אנשים וב׳ נשים. ועתה ראיתי עוד להגאון רבי בוגיד סעדון זצ״ל בספרו מגיד חדשות ח״י (הל׳ אירוסין ונישואין סי׳ יא ס״א) שכ׳ שיש מחלוקת אם להתייחד ביום, וסיים בד׳ הרמ״א דהמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה שיודעים טעם ביאה ואין מוסרין עצמם לביאה. ואין מתייחדים ביום בלא קטן וקטנה. ומשמע דאף בלילה שרי בקטן וקטנה. ולכאו׳ הא דעת מרן דבעינן ב׳ אנשים וב׳ נשים.

כשאם הכלה שומרת

ג. והנה אף דבעינן ב׳ משמרות לכלה וב׳ משמרות לחתן, מ״מ לכאו׳ יש להקל כאשר החתן ישן בחדרו ואם הכלה ישנה עם הכלה בחדרה ונועלת החדר והמפתח שמור ביד האם. דבכה״ג אין לחוש ליחוד עם הכלה. ואף שיש

יחוד של החתן עם אם הכלה גופא, מ״מ לכאו׳ י״ל דאשתו משמרתו וכמו שמצינו באה״ע (סי׳ כב ס״ג). והאם היא שומרת אחת, ומאחר ונועלת הדלת אין לחוש להצריך עוד שומרים, דהוי כישנים בב׳ דירות ואינם מתייחדים כלל. וגדולה מזו היה מקום לומר לכאו׳ דאף אם הכלה עצמה תנעל בעדה הדלת היה מקום להקל, וכמו שמצינו להמשנ״ב בשער הציון (סי׳ רלט ס״ק יז) שכ׳ שהישן בחדר יחידי, אף שבבית יש אנשים צריך להזהר שלא יהיה נעול רק פתוח לבית, והעולם נוהגים להקל בזה. ונ״ל דאף להמחמירים אם בבית יש שם אשה לבד ועי״ז שיהיה פתוח יהיה איסור יחוד, לא יפתחנו ולא יגיע לו שום ריעותא, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע. עכ״ל. ומבואר בהדיא דבישן עם אשה בבית שיש יחוד שרי לנעול הדלת בעדו. וכן ראיתי להגרי״ח זוננלפד בשלמת חיים (סי׳ צב במהדו״ח) שהרב השואל כ׳ דאולי צ״ל בד׳ השעה״צ דדוקא אם סגור והמפתח ביד איש אחר, אבל אם המפתח ביד איש השוכב מאי מהני, והשיב הגרי״ח, נעילה ודאי מהני, כנראה דע״ז לא גזרו. וכן מוכח ממעשה דרב עמרם שם בקדושין (פא.) דהרי אפשר ליקח סולם ולעלות, וע״כ כל היכא דעביד דבר היכר והוא בחדר מיוחד שוב לא שייך יחוד. ע״ש. וע״ע בשו״ת דברי מלכיאל ח״ד (סי׳ קב) ושו״ת אמרי כהן (סי׳ כו) ובשו״ת ציץ אליעזר (ח״ו סי׳ מ). אלא שלמעשה נראה שאין לעשות כן משום שיש לחוש שתתפתה ותפתח לחתן, וביחוד שבכלה יש לחוש טפי ביחוד משאר יחוד דעלמא וכמ״ש הראב״ד. אך כאשר אמה נועלת ושומרת המפתח אצלה ליכא למיחש. וע״ע באוצר הפוסקים אה״ע (סי׳ כב ס״ו) בד׳ האח׳ בד״ז. וע״ע בשו״ת שבט הלוי ח״ה (סי׳ קיא אות ז) שכ׳ שאם הכלה תסגור עצמה בחדרה מבפנים בזה יש לצדד, אלא שאין דרכנו להקל גם בזה אלא אם יש עוד שומר, ויהיה ע״י סגירה כמו ב׳ שמירה בלילה, או במקום שיש בלא״ה סניף להקל כמו בהערה בה כבר. ע״ש. וע״ע להגרי״ש אלישיב בקובץ תשובות ח״א (סי׳ פב) שכ׳ דמ״ש בשעה״צ לא יפתחנו, הכוונה שהאשה תנעל החדר, ואת״ל שגם עליה קיים החשש שהיא תכנס אצלו כי גם לה יצה״ר, מיירי שימסור המפתח לאיניש אחרינא. ע״ש. ולפי מה שסיים אין להקל כלל בנ״ד. וע״ע בס׳ משמה״ט (פט״ו הע׳ 46) שכ׳ בשם הגרי״ש אלישיב שאין לסמוך על נעילת הדלת ומפתח בידה, ורק במקום צירוף היתרים אחרים. ע״ש. וע״ע במשנ״ב איש מצליח שם שהעירו ע״ד השעה״צ, דלכאו׳ צ״ע דמ״מ שניהם נמצאים בבית אחד ואכתי יחוד, ומה בכך שהדלת ביניהם סגורה הרי בידו לפתחה. ע״ש. ומ״מ כאשר אם הכלה ישנה עם הכלה ונועלת ושומרת המפתח

אצלה ליכא למיחש. וכן ראיתי להחזו״א (יו״ד סי׳ צא סק״ה, ואה״ע סי׳ לד סק״ה) שכתב, נראה דכלה שפירסה נדה היא מבפנים והוא מבחוץ אסור אם הסגירה הדלת, אף את״ל דבעלמא שרי, דהא הכא בעינן ב׳ שמירות וחוששין גם לה, ואפי׳ לדעת הרא״ש דסגי בחד שמירה מ״מ י״ל דחוששין שתפתח לו. ומיהו אם אמה ישנה עמה והמפתח ביד האם לכו״ע שרי, דלענין חמותו אין לחוש דאשתו משמרתו, וממילא נאמנת לשמירת המפתח, ולא שייך כאן דין שאמרו דבלילה צריך שלשה דכשהאם ישנה כותל מפסיק ביניהן, ואין כאן חסרון שתי שמירות דהכא רמי גודא ביניהן, וסברת אשתו משמרתו יש כאן אע״ג שהיא אסורה, שהרי הרא״ש פי׳ או היא ישנה בין הנשים ואיך הוא מותר בנשים אחרות. וע״כ שאשתו משמרתו וכמש״כ לעיל. ע״כ. (ועי׳ בס׳ דברי סופרים ס״ק עד בבירור הלכה ד״ה האנשים). [וע״ע בהלכה ברורה (סי׳ רלט בבירור הלכה ס״ק יט). וע״ע בס׳ מעין אומר (ח״ז פ״א סי׳ רכא) בשם מרן הגר״ע יוסף שנשאל בזוג שנישא מקרוב והחתן לא עשה אפילו העראה וקיבלה ווסתה, ואמרו שקשה להם מאד להביא שומרים שיהיו כדי שלא יהא יחוד, מה יעשו. והרב קרא לכלה ואמר לה שתישן בחדר נפרד ותסגור הדלת, ואפילו שיבקש ממנה לפתוח לא תשמע לו. ע״ש. וזה הוי עפ״ד השעה״צ הנ״ל. ומ״מ אף אם שמועה זו נכונה י״ל].

אי אמרי׳ אשתו משמרתו כשאסורה עליו

ד. אך בעיקר דברי החזו״א דאמרי׳ אשתו משמרתו אף שכלתו אסורה עליו, אף שכן מצאתי שנקט גם בתוה״ש (סי׳ קצב סק״ח), שעמ״ש הש״ך (ס״ק יד) שצריך קטנה שיודעת טעם ביאה ואינה מוסרת עצמה לביאה, והב״ח למד זה מאה״ע (סי׳ כב ס״י), דחה התוה״ש שאין משם ראיה כלל, דהכא שאני דאפשר שאף במוסרת עצמה לביאה מותר, דל״ח שישכב אצלה כיון שאשתו הנכנסת לחופה עימו ואשתו משמרתו, וכמבואר באה״ע שם (סעיף ג). עכת״ד. ומבואר דס״ל דאמרי׳ אשתו משמרתו אף כשאשתו אסורה עליו. ועי׳ היטב בכו״פ (תפארת ישראל סק״ד) ובסד״ט (ס״ק יג).

אולם מאידך ראיתי בשו״ת באר שבע (קונט׳ באר מים חיים סי׳ טו) שכ׳, מנהג גרוע ראיתי שאם הכלה בלבד שוכבת אצל בתה הכלה, ואינם משימים אל לבם הא דאמרו (פסחים קיג.) הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון, ואמרו עוד ביבמות (נב.) וקדושין (יב:) דרב מנגיד על חתנא הדר בבית חמוה מטעם שמא יכשל בחמותו, דסתם חמותו אוהבת את חתנה. ואי איישר חילי אבטליניה. ע״כ. ולכאו׳ על מה אישתפוך חמימיה הא קי״ל דאשתו

משמרתו, וצ"ל דס"ל דלא אמרינן בכה"ג אשתו משמרתו. וכן ראיתי למהרימ"ט בחידושיו לכתובות (ד.) שכתב וז"ל: הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, כתב הראב"ד דתרווייהו דוקא שיהיו אנשים ישנים עם החתן ונשים עם הכלה. ואלו שנוהגים להכניסם לחדר ע"י אשה אחרת שתכנס עמהם מנהג שטות הוא, וצריך למחות בידם. חדא משום יחוד נדה, ועוד אותה אחרת מי התירה להתייחד, בין קטנה בין זקנה, לא אמרו בזמן שאשתו עמו ואין עמהם בפונדק מפני שאשתו משמרתו, אבל כאן אדרבה האשה משמרת את אשתו והו"ל מתייחד עם ב׳ נשים. עכ"ל. וכן מוכח מדברי הרב המגיד (פכ"ב מהל׳ איסו"ב ה"ח). וכן הביא מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (ס"ס כו) דברי מהרימ"ט להלכה, וכתב, כוונת הרב דלא אמרו דאשתו משמרתו אלא כשאשתו מותרת להתיחד עמה, דאפי׳ היא נדה מתיחדת עמו ואז היא משמרתו דכיון דכבר נהג עמה אישות מתקנאת ומשגחת לשומרו. אבל זו שפירסה ואסור להתיחד עמה אינה בסוג אשתו משמרתו דאכתי לא נהג עמה כהלכת גוברין. ע"ש. וכן ראיתי עוד בס׳ מסגרת השלחן (דף קמט סע"ב) שכ׳ ע"ד התוה"ש שהשיג על טעם וראיית הב"ח דלאו שמיה מתיא ראייתו, אף דיש לחלק. וק"ל. עכ"ל. והן אמת דשאני בנ"ד מדין יחוד עם ב׳ נשים דלמד משם הב"ח אף כי יש חילוק דדילמא אין תולין את המשמרת בכלתו הנכנסת לחופה. ע"כ. וכוונתו כהחיד"א. וכ"כ עוד אחרונים, עי׳ באוצר הפוסקים אבן העזר (סי׳ כב ס"ג). וכ"פ בטהרת הבית ח"א (עמ׳ תקטז). ויש עמדי עוד הרהורי דברים בד"ז. ואכ"מ.

אמו של החתן עם הכלה בחדר

ה. אולם נראה שיש להקל ע"י שאם החתן תישן עם הכלה בחדר ותנעל הדלת בעדם, ובכה"ג אין לחוש ליחוד החתן כלל. והנה יש לדון בזה דאף באופן שנועלים החדר על אם החתן והכלה, או על החתן ואב הכלה שישנים בחדר אחד דמהני וכמש"נ לעיל, מ"מ אם יצטרכו החתן או הכלה לנקביהם באמצע הלילה, ויפתחו הדלת הרי הם מתייחדים. [ועי׳ בס׳ שיעורי טהרה (עמ׳ תשיח) שאף דקי"ל באה"ע (סי׳ כב ס"ט) דמהני פתח פתוח לרה"ר, מ"מ כ׳ בתפאל"מ דבחתן מהני ביום דסגי בשומר אחד, אך בלילה דבעינן ב׳ שומרים לא סגי בפתח פתוח. ולכאו׳ דבריו צ"ע, ואחר שביאר דבריו סיים דכ"ז דוקא בשעה שבני אדם מצויים ברחוב, אבל בשעה שכלתה רגל מן השוק, כל מקום לפי מקומו, אזל ההיתר דפתח פתוח לרה"ר. ע"ש]. וע"ע בס׳ הו"ב (סי׳ קצב ס"ק לז) שכתבו ג"כ תקנה זו שישנו בביתם והחתן ישן בחדר לבדו. והכלה תישן עם אמה בחדר אחר, והאם תנעל הדלת מבפנים ותשמור המפתח אצלה. ע"ש.

כשאחד ישן עם החתן

ו. ועוד אופן נוסף יש להקל שאבי החתן ישן עם החתן בחדרו וינעל הדלת בעדו, והמפתח מונח אצל האב, דבכה"ג ג"כ אין לחוש. אלא שלכאו' יש לדון מצד יחוד האב גופיה עם הכלה, ואף דבעלמא כל שבעלה בעיר לא חיישינן ליחוד, מ"מ יל"ע לדעת הפוסקים דלעיל דס"ל דבכלה שפירסה נדה לא אמרי' אשתו משמרתו, אם הכי נמי נחמיר דלא אמרי' בכלה היתרא דבעלה בעיר. וראיתי למרן החיד"א בספרו שער יוסף (סי' ג דף כא) שכ' בתו"ד להחמיר. וצל"ע עוד בזה. ועכ"פ אם אבי הכלה ישן עם החתן בחדרו וינעל הדלת בעדם וישמור המפתח אצלו, בודאי דליכא למיחש. וכן אם ישן עם בתו הכלה בחדרה, דהאב מותר ביחוד עם בתו.

ועי' בס' שלחן שלמה נדה (פי"ג סי"ח) שכ' שאם אבי החתן ישן עם החתן בחדר אחד יכולה הכלה לישון בחדר אחר באותו בית, אלא שתנעל את עצמה עם מפתח מבפנים. ובס' אוצרות הטהרה בתשובת הגרש"ז אוירבאך (סי' כא) דשרי כשאבי הכלה ישן עם החתן. וזה מותר ללא כל חשש.

אי מהני לישן בבית אחרים בחדר אחד פתוח

ז. ושמעתי מכמה מורי הוראה דמהני לישון בבית אחרים כאשר החתן והכלה ישנים בחדר אחד ואינם סוגרים הדלת בעדם, ובחדר אחר ישנים בעל הבית ואשתו והחדר פתוח ג"כ, ובכה"ג אין לחוש ליחוד. ובס' דברי סופרים נדה (בד"ס אות ל) כ' דשרי אף שדלת החדר של החתן והכלה תהיה פתוחה קצת. ע"ש.

אולם לכאו' לדעת מרן הש"ע דבעינן ב' אנשים ישנים עם החתן וב' נשים ישנות עם הכלה, לא מהני בענין זה. ובאמת יל"ע מה הטעם דמצרכינן ב' שומרים. ועי' בפרישה יו"ד (סי' שמב סק"ט) שכ' שבכל משמר צריך להיות שנים שמא האחד יצטרך לנקביו או ישן בלילה וכמ"ש באה"ע סי' כב. ע"כ. אך להרמב"ם שלמד מכאן דין דשלשה אנשים מתייחדים עם ג' נשים מוכח שהוא מדינא דיחוד. ואם היו ב' אנשים עם נשותיהם היה מותר מדין אשתו משמרתו, אך מאחר ולחתן ליכא אשתו משמרתו וגם לשומרים, לכך בעינן ד' שומרים ב' אנשים וב' נשים. ואה"נ אם יש איש ואשתו שמשמרים את החתן והכלה, כיון דאמרינן על האיש שאשתו משמרתו, ועל האשה בעלה בעיר, אין עוד חשש ליחוד. ולפ"ז אם ישנים בבית אחר עם איש ואשתו מהני. אלא שבראב"ד מפורש שלא למד כהרמב"ם דיחוד דכלה שוה ליחוד דעלמא, דהרי ס"ל דיחוד דהכא חמיר טפי (וע"ע שם בד' הראב"ד), ומרן בבית יוסף סי' שמב כתב דהכי נקטינן כהרמב"ן שפסק כהראב"ד. ועכ"פ יש לחוש שאין שמירה זו מועילה כלל, מאחר

והשומרים ישנים בחדר אחר ובנקל יכול לבוא עליה מבלי שירגישו בדבר ולדעת הראב"ד יש להחמיר ביחוד זה יותר מיחוד רגיל. ומצאתי בשיירי כנסת הגדולה (הגה"ט יו"ד ס"ס שמב) שכתב ע"ד הרא"ש שא"צ שני משמרות אלא הוא בין האנשים או היא בין הנשים כו', וזה לשונו: פי' הוא בין האנשים במקום שאין הכלה ישנה אף עפ"י שתהיה הכלה ישנה לבדה, או היא בין הנשים במקום שאין החתן ישן שם אעפ"י שהחתן ישן לבדו, לאפוקי מדברי הראב"ד דבעי שלא ישנו לא החתן ולא הכלה בלתי שמירה. אבל מאי דנהוג עלמא שישן החתן בחדר הכלה במטות סמוכות זו לזו, בלתי שמירה עם אשה אחת שומרת, אפילו לדברי הרא"ש אסור. וכ"כ מורי הרב ז"ל בחדושי כתובות על הרי"ף, שאותם שנוהגים להכניס החתן והכלה לחדר ע"י אשה אחרת שתכנס עמהם מנהג שטות הוא. ואעפ"י שהוא ז"ל כתב כן על סברת הראב"ד, אין ספק דס"ל דאפי' לדברי הרא"ש, דאי ס"ל דלהרא"ש מותר לא היה אומר שהוא מנהג שטות, כיון שיש להם אילן גדול לסמוך עליו. ולפי זה צ"ל, דהרא"ש סובר דהראב"ד שמצריך שתי שמירות, אפי' בישנים כל אחד ואחד בחדר בפני עצמו מצריך, שלא כמו שנראה מדברי הרשב"א בת"ה, כמ"ש הרב ב"י בהלכות נידה סי' קצ"ב. וא"נ נפרש, שהרא"ש שהתיר בשמירה אחת בישנים שניהם בחדר אחד התיר המנהג שנהגו בשמירת אשה א' הוא מנהג שטות, שלא אמרו אלא בשתי נשים או בשני אנשים, כמ"ש הגמ"י בשם ראב"ן. וסיים הכנה"ג, "וראיתי עוד שערוריה, שמיחדין את החתן ואת הכלה בחדר אחד תוך כילתן, והאשה השומרת ישנה חוץ לכילה רחוק מהם, ומה שמירה היא זאת שבתוך הכילה יכול לבא עליה. ולכן הירא את דבר ה' לא ישן בחדר שהכלה ישנה שם". עכ"ל.

ועוד ראיתי למהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"א סי' ה' דף ב' ע"ג) שכ' שבחתן שפירסה כלתו נדה למה דייק הש"ס בלשונו הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, ולא קאמר סתמא שצריכים לישן במקום דשכיחי אנשים ונשים. ובע"כ דלא סמכינן ע"ז, רק בעינן שיהיה ישן החתן ממש סמוך לאנשים או אצלם ממש, וכן הכלה בין הנשים, באופן שאם ילכו זה אצל זה בלילה ירגישו בהפסק הישנים אצלם. ועשו עיקר האיסור ע"ש החדר, וכל ששמו חדר בפני עצמו הוי בכלל תקנת יחוד אע"פ שפתחו פתוח למקום שיש אנשים. ע"ש.

ושמעתי אומרים שבמעשה עם החזו"א שהיקל לא היה כלל איסור יחוד מעיקר הדין, אלא רק החמירו על עצמם שלא יתייחדו, ועל כן היקל בכה"ג. וכן ראיתי להגר"ש ואזנר זצ"ל ולהבה"ח הגר"נ קרליץ שליט"א במכתב הנדפס בס' מלבושי מרדכי (עמ' רסא)

שכ׳ דמדאמרו הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים מבואר דלא סגי שהחתן והכלה ישנים בחדר אחד והדלת פתוחה והשומרים בחדר אחר, ומה שיש מקילים ותולין עצמם במעשה רב דהחזו״א אין בזה ממש, שכפי הנשמע היה במעשה זה עוד צדדים להקל, ויש להורות שהחתן ישן עם שומר בחדר אחד והכלה עם שומרת תישן בחדר אחר. ע״ש. וע״ע בשו״ת ישיב יצחק ח״א (סי׳ יד). וע״ע בשו״ת חמדת אברהם דיין (ח״ד סי׳ כה) שהרחיב בזה והעלה ג״כ להחמיר בכה״ג. ע״ש.

מסקנא דמילתא, האופנים המותרים ביחוד:

א. המובחר ביותר שילכו לבית הורי הכלה או לבית הורי החתן או למשפחה אחרת, והחתן ישן בין האנשים והכלה תישן בין הנשים.

ב. אפשר שאמו של החתן תישן עם הכלה בחדרה ותנעל בעדם הדלת ותניח המפתח אצלה. אך אין להקל שאמה של הכלה תישן עם הכלה, מאחר ויש לחוש ליחוד החתן עם אם הכלה.

ג. וכן יש להקל שאבי הכלה ישן עם החתן, או עם בתו הכלה בחדרה, וינעל הדלת בעדם וישמור המפתח אצלו.

ד. ואם אדם זר (כגון שכן) יבוא וינעל החתן בחדר אחד או את הכלה בחדר אחר, ויצא מהבית כשהמפתח בידו פשיטא דמהני, דאין כאן חשש יחוד כלל.

ויש שמקילים שהחתן והכלה ישנו בבית אחרים בחדר אחד לבדם אם ישאירו הדלת פתוחה מעט, ומטו בה משמיה דהחזו״א זצ״ל. אך כבר עוררו כמה חכמים דבעובדא דהחזו״א הוה צדדים אחרים של היתר, ולכן אין לסמוך ע״ז.

סימן צא

אם יש לחשוש לקדושי עד אחד

לכבוד ידי"ן היקר חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, אשר זכה להגדיל תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וישע רב.

בדבר השאלה אם יש לחשוש לקדושי עד אחד.

הנה נודע דדעת רוב מנין ובנין מרבותינו הראשונים שא"צ לחוש לקדושי עד אחד, וכ"פ מרן בש"ע אה"ע (סי' מב ס"ב) שאינם קדושין, ואפי' שניהם מודים בדבר, ואפי' קידשה בפני עד אחד ואח"כ קידשה בפני עד אחר זה שלא בפני זה, אינה מקודשת, ומאידך הרמ"א כתב, ויש מחמירים אם מקדש לפני עד אחד (טור בשם הסמ"ג), אם שניהם מודים, אבל אם אחד מכחיש העד אין לחוש, ובמקום עיגון ודחק יש לסמוך אדברי המקילין. (ובבירור דברי הראשונים, עי' באוצר הפוסקים ס"ק יח ד"ה וכ"פ). ומהר"י טייב בערך השלחן (סי' מב סק"ב) חשש לסמ"ג, וכתב דמי יקל ראש נגד הני רבוותא באיסור ערוה, וכבר כתב הרב שמחת יו"ט (סימן עה) דכלל מסור מפי סופרים ומפי ספרים, דלענין איסור יש לחוש לכל הסברות, וגם אנו שקבלנו הוראת מרן הב"י לענין איסור וממון, באיסור ערוה מחמירים ככל הסברות לכתחלה כשאין עגון בדבר. ע"ש. וכן כתב הרב כנסת הגדולה ז"ל בתשובה בספר עדות ביעקב (סימן י"ז) ובתשובת בעי חיי (סימן י"ג וסימן י"ט) דאין להקל בעד אחד אם לא שיש ריעותא אחרת. יעו"ש.

ואף שבערך השלחן לעיל (סי' כז סק"ה) כתב דדעת רוב הפוסקים שאפי' שניהם מודים אין חוששים לעד אחד, וכ"פ הרשב"ץ ומרן ורוב האחרונים. ע"ש. ויש מי שנתקשה שד' הרב ערך השלחן סתראי נינהו כי בסימן כז משמע דס"ל להקל, והניח בצ"ע. אולם באמת לק"מ, כי יש שם עוד טעמים להקל בנידונו. כיעויי"ש.

וכן דעת מ"ז מוהרמ"ז בספרו וידבר משה (סימן ט', ובמהדו"ח נדפס בסימן לז, ד"ה ואין לומר) שכתב, וגם דקיי"ל דאין חוששין לקידושי עד אחד באישות, יש לצאת לכל הדעות וכמ"ש הרב ויקרא אברהם ז"ל בסימן ו' ממהריט"א ז"ל. מ"מ בנ"ד יש ס"ס להקל וע"ש הנימוקים. וכן בספרו צדקת משה (סימן א' ד"ה באופן, וד"ה והגם) כתב בפשיטות דאין חוששין לקידושי

עד אחד, ואין עד אחר שמעיד ששמע הקדושין בלשון המועיל או שמעיד שהיו מדברים על עסקי קדושיה, וצירף עוד נימוקים להקל, וסיים להתירה בלא גט.

ולקמן בצדקת משה סימן ב׳ הובא מכתב מהגאון רבי דוד הכהן (ד״ה והנה מעתה) שהביא דברי הרב ערך השלחן (סי׳ מב סק״ב) הנ״ל, ושכ״כ הרב ויקרא אברהם (חאה״ע סימן ו׳) וז״ל: האמנם גם לשיטה זו דחוששין לקידושי עד אחד, וכן דעת מור״מ סימן מ״ב, וכ״כ מוהרש״ך ח״ב סימן קכ״ח ובספר בית הלל, וכ״ד הרב יכין ובועז ח״ב סימן כ״ו וכנה״ג בתשובה סימן ט״ו, וכ״ד הרב משאת משה ח״א באה״ע סימן ה׳ דף קי״ז, וכ״כ מהר״י חנדאלי סימן א׳, ועד אחרן מהריט״א בפסק אשר שם לו בסוף ספר בירך משה, ובקבלה הוא אומר דבחומר ערוה לא קי״ל כמרן אם הוא מק״ל, בשגם קבלנו הוראותיו ככל חוקותיו וככל משפטיו, באישות שאני. ע״ש. ועיין להרב בית יהודה ז״ל אה״ע סימן י״ג. יעו״ש. ומ״ז מוהרמ״ז השיב ע״ז שם וסיים, דמהני טעמי י״ל דאין להחמיר ולחוש לקידושי עד אחד דהוא ריעותא גדולה לכולי עלמא, ויש סברא דא״צ עמה ריעותא אחרת, מה גם אם הוברר שיש הסכמה וכו׳. ע״ש. וכן לקמן סוף סימן ד׳ סיים מ״ז מוהרמ״ז: קידושי עד אחד הלכה רווחת דאין חוששין לקידושין. ועיין להרב משחא דרבותא ז״ל. וגם דרבו הסוברים להחמיר מספק, מ״מ אי איכא ריעותא אחריתי מודו, והכא יש כמה נימוקים להקל. וע״ע שם ס״ס ה׳.

וכן בתשובת מ״ז מהרמ״ז בירחון קרן דוד (סימן ד׳) כתב דאפילו במידי דרבנן כמו קידושי עד אחד דחוששין משום חומרא בעלמא, לא קי״ל כמרן דמקיל באישות, ואמטו להכי האחרונים ז״ל מתירים בנדונם מספק ספיקא. ע״ש.

מכל האמור מבואר דס״ל דהיכא דאפשר יש לחוש לקידושי עד אחד, וכפי שכתב בהדיא בשו״ת וידבר משה, אך פעמים שלא חשש לזה כמבואר בדבריו בצדקת משה, וע״ש הנימוקים. וע״ע בשו״ת שמחת כהן (חלק אבן העזר ריש סימן כ׳, וע״ע בסימן יט ד״ה עוד יש דבר) ובשו״ת מגיד תשובה ח״ה (חאה״ע סימן ב׳) בצדדי ההיתרים במקדש בפני עד אחד.

ועיין להגאון רבי אברהם חיים אדאדי בתשובה שנדפסה בספר רוח חיים פלאג׳י (חאה״ע סימן מב דף לא ע״א) שכתב, והאמת מה שהייתי חושש אני הצעיר מתחלה לקידושי עד אחד, לא הייתי בקי בטיב המנהגים, עד אותו היום שראיתי להרב משחא דרבותא (ח״ב דף קט ע״ב) שהעיד שהרב מר אביו ומהר״י הכהן מעשים בכל יום שלא לחוש בקידושי עד אחד. וידוע הוא כי מתא מחסייא תונס יע״א, עיר גדולה בתורה ובחכמה מימות עולם

במערב החיצון, ובכמה ענינים בעיר הזאת נמשכים אחריהם, זאת היתה לי להחזיק ולמעוז. ע"כ. וכן נקטו כמה מפוסקי הספרדים שאין לחוש לקידושי עד אחד כלל, עי' אוצר הפוסקים (סי' מב ס"ק כא אות ג') ובשו"ת יביע אומר (ח"ד סי' ה' אות ד', וח"ו סי' ו' אות ג', וע"ע סי' י' אות ו', וח"י סי' כו וחי"א סי' טו אות א' וסי' לא אות א').

א. ואצרף כאן עוד כמה הערות בעניני אבן העזר. בענין אם מחרימים על התקנה שלא לקדש עד שעת החופה

הנה המנהג פשוט בזמננו ע"פ הקדמונים שאין מקדשים אלא עד שעת החופה. ועיין למר זקני ראב"ד ג'רבא בספרו צדקת משה (סימן ה', ונדפס במהדו"ח בספר שערי משה חאה"ע סימן מב) שכתב בסוף דבריו, ועוד יש סניף אם הוברר שיש הסכמה בחרם בפה העירה גם כן שלא לקדש עד שעת החופה. ע"כ. ועיין בברית כהונה (חאה"ע מערכת ק' אות א'. וע"ע מערכת ס' אות ב') שהביא דבריו כתב ע"ז: מזה שמעינן תרתי, חדא דהמנהג פשוט שלא לקדש עד שעת החופה, שנית שיש בזה הסכמת רבני העיר הראשונים, אלא שאין הדבר ברור אם יש הסכמה הנזכרת חרם, או עשויה הסכמה בלתי חרם, כמו שיראה המעיין בדברי הרב הנזכר. ומאחר דמנהג זה היא לגדר וסייג להסתלק מכמה וכמה מכשולות ותקלות כשיהיו הקדושין קודם החופה, ודאי דאין לזה התרה עולמית, ואפי' התירוהו בדיעבד לא הויא התרה, כמתבאר מדברי הרב הנזכר סי' ו' מפי סופרים ומפי ספרים [א"ה, ונדפסו דברים אלו במהדו"ח בספר שערי משה הנ"ל]. עש"ב. ועי' להרב ארץ חיים (חאה"ע סי' לד) שכ' דבירושלים יש הסכמה כזו מרבנן קדמאי שלא לקדש רק תחת החופה, והיא בחרם עולמי. ע"ש.

ב. בדין אלמנה התובעת כתובתה או מזונות אם צריכה להשבע

בכתובות (פא.) מבואר שאין הכתובה נגבית מחיים אלא אחר מיתת הבעל (אא"כ גירשה). וכ"פ הטוש"ע אה"ע (סי' צג ס"א). וקי"ל שם (אה"ע סי' צו ס"א) שאין אלמנה גובה כתובתה, עיקר ותוספת, אלא בשבועה. אולם אם ציוה הבעל בשעת מיתה שיתנו לאשתו כתובתה ומת, לכאורה א"צ להשבע, שהרי עיקר השבועה שלא התפיס לה הבעל צרורי, שזה הדבר הרגיל, ואגב מגלגלין עליה ג"כ שלא תפסה בעצמה. וא"כ אם צוה הבעל לפרוע לה כתובתה, דודאי לא התפיסה צרורי, א"צ לישבע, דלא חיישינן לצרורי, ונחלקו בזה הפוסקים, עי' ערך השולחן (סימן צ"ו אות כ"ג). והגאון מוה"ר רבי יעקב הכהן ראב"ד ג'רבא בתשובה שנדפסה בשו"ת ויאמר משה (חאה"ע סימן ג', במהדו"ח תודפס בסימן צו) דן בזה אם יכולים לומר קים לי שתישבע קודם, והביא דברי הרא"ש שצריכה להשבע כדי להוציא מהיורשים שהם

מוחזקים. ומזה תמה על כמה אחרונים שכתבו שתיטול ללא שבועה, שהרי הרא״ש כתב שצריכה להשבע כיון שהיורשים מוחזקים. ע״ש. ומר זקני מוהרמ״ז מאזוז בתשובה בספרו שו״ת ויאמר משה שם כתב לחלק, שדוקא אם יש ספק בעיקר החיוב, בזה פסק הרא״ש שצריך להישבע. אך אם ברי ליורשים שיש חיוב כתובה, רק רוצים שתישבע מספק שאולי כבר נפרעה, בזה אין משביעים מספק, ותיטול ללא שבועה. ע״ש. והנה בברית כהונה (חאה״ע מערכת מ׳ אות יז) כתב שמנהג ג׳רבא שאלמנה התובעת כתובתה, נוטלת בשבועה. ולא חילק בזה. ואפשר שגם מ״ז מוהרמ״ז שחילק בזה, אפשר שלא פסק כן בסכינא חריפא, אלא דרך משא ומתן ופלפול. וצ״ע.

ג. בדין הוצאת אלמנה מדירת בעלה אחר פטירתו

עיין למר זקני הגאון מהר״ר משה זקן מאזוז בהגהותיו על ספר הליכות יעקב (מערכת ד׳ הגהה א׳) שהביא דברי הגאון מהר״ר שאול הכהן זצוק״ל מכתב יד, וז״ל: כפי הש״ס והפוסקים נ״ל דצריך למחוק תיבת או מספרי הרמב״ם והש״ע, ויושבת הוא התחלת דברים פי׳ אדלעיל יושבת וכו׳ ומשתמשת וכו׳. ואח״כ ראיתי בהרמב״ם שעם הל״מ והמ״ל [הרב לחם משנה והרב משנה למלך] שמחקו או יושבת במדור. ע״ש. ולע״ד יותר טוב שלא למחוק, אלא תיבת או דוקא וכמ״ש. ודוק היטב. והב״ש לאחר המחילה לא דק. עד כאן לשונו. ואכן כן הוא בספרו נכח השלחן (אה״ע סימן צד). וכן הביא מוהרמ״ך דברים אלו והכריע שאכן לא יוציאו האלמנה ממגוריה שהתגוררה בחיי בעלה, והבחירה ביד האלמנה אם לדור בבית שהיתה מתגוררת בו בחיי בעלה, ושכן מנהג ג׳רבא, והביא ע״ז הסכמת הגר״ד בן בארון ע״ז, עיין בשו״ת שואל ונשאל ח״ד (חאה״ע סי׳ יח) וח״ז (חאה״ע סי׳ לט) ובברית כהונה (חאה״ע מערכת ד׳ אות ב׳, ומערכת מ׳ אות ה׳ ו׳). ומכתב הגר״ד בן בארון הועתק גם בספרו ויברך דוד הנד״מ (עמוד קצט). וע״ע למהר״ם שתרוג בשו״ת ישיב משה ח״א (סי׳ רמד). ועי׳ למרן ראש הישיבה שליט״א בהגהתו בס׳ נכח השלחן שם, שכתב ע״ד מהרש״ך שמחק תיבת ״או״ מהר״מ והש״ע, שדבר ה׳ בפיהו אמת, שכן הוא בהרמב״ם מהדורת פרנקל, והעירו שם שכן הוא בכתה״י ובקצת דפוסים ישנים, וכן הוא לשון הסמ״ג והארחות חיים.

ד. בדין להגבות לאלמנה תוספת הכתובה

בדין אם מגבים לאלמנה רק עיקר הכתובה, או גם מה שהוסיף לה בעלה בכתובה. עי׳ בש״ע אה״ע (סי׳ ק׳ ס״א וס״ב) שמבואר שאכן מגבים גם התוספת. וכן נהגו בג׳רבא, אולם בתונס נהגו שאין מגבים התוספת רק עיקר הכתובה. וכמבואר להלן. ועיין למר זקני

ראב"ד מקודש הגאון מוהרמ"ז מאזוז בספרו ביד משה (חאה"ע סוף סימן ז', ובמהדו"ח נדפס בספר שערי משה סימן קנד) שכתב: אלא דכדומה כי שמעתי דבתונס יע"א מנהגם שאין מגבין להאלמנה התוספת, ופה באלחארה הוגד אלי מידיד נפש סיני ועוקר הרים הרב הדיין ומצויין הרמ"ה (הוא הגאון רבי מרדכי אמייס הכהן) הי"ו שהרב הדיין ומצויין עצום ורב ה"ה מהרי"ך (הוא עמיתו הגאון רבי יעקב הכהן) זצ"ל ומוהרי"ב (הוא הגאון רבי יוסף ברבי) הגבו גם לאלמנה התוספת. ואפשר דקיימא לן דכן מנהגם מהראשונים ז"ל. ועיין להרב בית יהודה עייאש ז"ל במנהגים. והנה לא נעלם דקיימא לן שהספק בתקנה או במנהג דנעמידנו על דברי תורה. זולתי כשברור מנהג עוב"י תונס יע"א ואין ברור מנהג דפה, די"ל דבתרייהו גרירי. ומכל מקום בנדון שכתב כת"ר אין שום ספק וכאמור. ע"ש.

והנה מ"ש שכמדומה כן מנהג תונס, אכן כן מפורש בדברי גאוני תונס מהר"י טייב ומהר"ש זרקא ומהר"י הכהן טנוג'י בתשובה שהובאה בספר גנזי שלום (חאה"ע סימן ג') וז"ל: יודע לך דהמנהג שאין גובין לאלמנה תוספת, מנהג ותיקין הוא ומנהג קדום, ואנו במחנה קדשנו זה נוהגין כן, דאינה גובה אלא דוקא העיקר, ומה שכתוב בתורת נדוניא. אך מה שכתוב בתורת תוספת אינה גובה. וכן נתפשט המנהג בכל העיירות הסמוכים למחנה קדשנו זה. והכל נגררין בתרן. וכן עמא דבר. עכ"ל. וכ"כ בספר משכנות הרועים (מע' מ אות קכב דף קפז ע"א): קהל עדתינו נוהגים, שכל הנדוניא ותכשיטיה ומדורין ושמושי ערסא שתכניס כלה לחתן, מוסיף לה שליש מלבר, דהיינו חמישים למאה. וכשהוא מגרשה גובה הכל. אבל אם נתאלמנה אינה גובה אלא עיקר הכתובה ומה שהכניסה הם או דמיהן. כך דנים הבית דין נו"ן לקדושים אשר בארץ המה, וגם אשר בחיים עדנה. קושטא קאי שלא נמצא אצלנו כתוב מפורש לרבני מנהיגי העיר, וכו', הא ליתא, מאחר שלעולם כך דנים ומורים ולא נמצא מערער. ושכן עשה מעשה רב הגאון חק נתן בורג'ל. וכתב שם שאע"פ שבק"ק פורטוגוזיס אשר בתונס אינם נוהגים כן, אלא גובה הכתוב בשטר הכתובה ע"פ תקנות ידועות להם, אין מזה כח לדחות וכו'. ע"ש.

אולם יש להעיר שהרי מנהג ג'רבא להגבות התוספת לאלמנה, וכ"כ בספר זכרי כהונה (בקונטרס תורת המנהגים אות כה) שכן מנהג ג'רבא. ע"ש. ואפילו בק"ק הגראנא בתונס נהגו להגבות התוספת, כמבואר במשכנות הרועים שהבאתי לעיל. ומזה יש להעיר על דברי גאוני תונס הנ"ל בס' דברי שלום שכתבו: כן נתפשט המנהג בכל העיירות הסמוכים למחנה קדשנו זה, והכל נגררין בתרן. ע"כ. והא קמן

שאפי׳ בתונס לא נגררו קהלת הגראנא, וכן בג׳רבא לא נגררו אחר זה.

וגם מוהרמ״ך בברית כהונה (חאה״ע מערכת כ׳ אות ד׳) כתב שמנהג ג׳רבא להגבות התוספת, ושכן נראה מדברי מ״ז מוהרמ״ז המחבר שם. וכתב שממה שכתבו רבני תונס הנ״ל שנהגו כן גם במקומות ״הסמוכים״, נראה שכגון עיר ג׳רבא שאינה סמוכה, לא נהגו כן, אלא גובה הכל, או שאין להם ידיעה רק בסמוכים להם. ע״כ. ועי׳ בהגהת מרן ראש הישיבה שליט״א שכתב ע״ז, ואני קבלתי ממו״א שבימים קדמונים היו ג׳רבא וערי דרום תוניסיה עד צפאקס תחת מלכות טריפולי - לוב, ולכן מנהגי ג׳רבא ומנהגי לוב שוים בכמה דברים (וכ״כ מוהרח״ך זצ״ל בריש קונטרס תורת המנהגים). ולעומת זה מנהגי תונס ואלג׳יר שוים בכמה דברים, ע״פ דעת הרב בית יהודה עייאש ז״ל, ולכן פשוט שאין ללמוד ממנהגי תונס וג׳רבא כלל. ע״ש.

ה. בענין לגרש אשתו הראשונה בעל כרחה

הנה נודע מ״ש מרן בש״ע אה״ע (סי׳ קיט ס״ג) לא יגרש אדם אשתו ראשונה, אלא אם כן מצא ערות דבר. [הגה: אבל בלאו הכי אמרינן כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות (טור). ודוקא בימיהם שהיו מגרשין בעל כרחה, אבל אם מגרשה מדעתה, מותר (אגודה פ׳ המגרש וכ״כ הר״ן)]. ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה; אבל שניה, אם שנאה, ישלחנה. ע״כ. וכן הורו בג׳רבא, כמבואר בדברי הפוסקים דלהלן. וכן מבואר בשו״ת שואל ונשאל ח״א (חאה״ע סימן לד) ובברית כהונה (מע׳ א׳ אות א׳ ומע׳ ד׳ אות א׳), ושכן הסכים הראב״ד מקודש בעוב״י תונס יע״א מהר״ן ירחי ז״ל במכתב. וע״ש מ״ש בזה. ועי׳ להגאון רבי חיים הכהן בעל לב שומע, בספרו שו״ת דבר המשפט (חאה״ע סי׳ מו וסי׳ מז) ובהגהות שם, ובשו״ת שמחת כהן (חאה״ע סי׳ נג).

ועיין בשו״ת שואל ונשאל ח״ו (סימן קד) שאסר לבי״ד שנוהגים להחמיר בזה, שלא לכתוב ולסדר גט לאדם מעיר אחרת המקילים בזה, משום לפני עיור לא תתן מכשול. [ושם קאי על גט עבור העיר גאבס, והוסיף, וק״ו לבני העיר גאבס בדרום תוניסיה, שהיא נגררת אחר מנהגי ג׳רבא וכמ״ש הגאון רבי ישראל זיתון במכתבו לרבני גאבס ומוהרס״ך, וגם הרבנים הם מבני האי ג׳רבא או תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם. וגם רבים מבני גאבס מקורם מהאי ג׳רבא. והסכים עמו מהר״ם שתרוג בתשובתו הנדפסת שם, ובספרו שו״ת ישיב משה חלק ב׳ (סימן עה). וכן מבואר עוד בשו״ת שואל ונשאל שם (ח״ו סימן קה וסימן קו וסימן קיב) ובברית כהונה (מע׳ א׳ אות ג׳). והוצרך לכך, כי הדיין בגאבס לא רצה לנהוג

כמנהג ג'רבא בזה, ולאפוקי מדבריו כתב מוהרמ"ך כל זה, עי' בשו"ת איש מצליח ח"ג כרך ד' (משפט וצדק סי' סח אות ג' והלאה וסי' סט) שנשא ונתן באורך בד"ז שאין לגרש אשה ראשונה בע"כ, ושכן מנהג גאבס וע"ש. וע"ע בשו"ת איש מצליח ח"ב (כרך ג' חאה"ע סי' ג'). ועי' למהר"פ עלוש בשו"ת אוהב משפט (חאה"ע סי' מו).

ולענין איש שמזנה עם אשה אחרת, האם עדיף להתיר לו לגרש אשתו הראשונה בעל כרחה אף ללא סיבה, הנה מ"ז ראב"ד ג'רבא הגאון רבי משה זקן מאזוז זצ"ל צידד להקל, וכתב בתשובה בספר בן פורת יוסף ברבי שנדפס בסוף שו"ת שואל ונשאל ח"ז (סימן סב, ותשובה זו נדפסה מחדש בספר שערי משה חאה"ע סימן קיט), מי שבא לגרש אשתו ראשונה וזה לו קרוב לשלשים שנה שהבית דין שלפנינו ולפני פנינו נלאו הרבה ולא מצאו מקום כדי לשבת יחדו, והנה הוא באיסור חל על איסור [כלומר מזנה עם אשה אחרת], ובא למכור את חצירו ולפרוע כתובת אשתו ולגרשה, והיא לא רצתה, אם יש להשתדל בגירושין הנזכרים או לא. וכתב, הן אמת דאנחנו מעכבים הדבר שלא לגרש אשה ראשונה בעל כרחה. אך בנדון זה אם יסכימו עמי ג' ב"ד להשתדל בגירושין יותר טוב וישא אחרת, כי מה בצע באיסור מוסיף. ואני אמרתי בחפז"י עד שיסכימו הג' ב"ד הי"ו וישיבו הנראה להם למעשה. וחתים, הצעיר זקן משה מאזוג' ס"ט. ע"כ.

אולם באו רעיו וכתבו: ולע"ד נראה כיון שהוא עובר על דת משה אין לעשות רצונו לגרשה על לא חמס בכפה אלא יש לנו ליסרו ע"י המלכות ירי"ה. ובזה כל ישראל ישמעו ויראו ולא יהיו בנות ישראל כהפקר ח"ו דכפי הנשמע ממגידי אמת שכל חפצו ורצונו רק לצערה. ולא תהיה כזאת בישראל שמי שעובר על דת משה וישראל יעשו לו רצונו. זהו מה שנלע"ד ודעתו דעת עליון מכרעת. וחתימי עליה: ע"ה יוסף ברבי ס"ט. ע"ה יעקב די אברהם הכהן סליט"א. ועיין למוהרמ"ך בהגהתו בספר בן פורת יוסף ברבי שם, שכתב שלמעשה לא התירו לבעל לגרש אשתו הראשונה, ואפשר שגם מוהרמ"ז חזר בו והסכים, או שלא מלאו לבו כיון שלא הסכימו עמו. ע"ש. ועי' למר זקני מוהרמ"ז בספרו שו"ת וידבר משה (חאה"ע ס"ס א', במהדו"ח נדפס בספר שערי משה חאה"ע סימן ו'). וע"ע בספר מגדולי ישראל ח"ב (עמ' סה).

ויש לציין שמנהג תונס שאפשר לגרש אשה בעל כרחה אפי' ללא שום סיבה, וכמ"ש מר זקני בשו"ת איש מצליח (כרך ד' משפט וצדק סימן סח אות ב'), שהמנהג בתונס ואגפיה לגרש אפי' אשה ראשונה בע"כ בלי שום סיבה, רק אחר שישליש סכי כתובתה בב"ד ויהיה פרוע עמה בכל מכל כל במזונותיה וכל תנאי כתובה עד יום

ההשלשה, ואם תסרב להתגרש יפטרוהו בי״ד ממזונותיה וירשוהו לישא אחרת עליה. ואע״ג דלכאורה הוי דלא כמאן, דאפילו להט״ז ודעימייהו בעינן מיהא באשה ראשונה דבר, מ״מ אחר שידענו שכן המנהג משנים קדמוניות בהיות העיר רבתי בתורה, עיר גדולה לאלקים מלאה סופרים וחכמים, אין בודקין מן המזבח ולמעלה. ושכן מתבאר בפסק שבסוף ספר יתר הבז, שגירש אשתו הראשונה ודנו רבני תונס מדין אחר, וחתמו כל הרבנים ובראשם בעל ערך השלחן [אה״נ, אמנם במה שציטט מ״ז שם אין הכרח שהיתה זו אשתו הראשונה, רק לאשה זו הוא הבעל הראשון, וצל״ע]. ע״ש.

ו. בדין מיאון בזמן הזה

הנה דנו הפוסקים אם לעשות מיאון בזמן הזה, וכתבו התוס׳ (נדה נב: ד״ה הלכה) בשם ר״ת, דמשהגיעה לכלל שנותיה לא תמאן בזמן הזה, דאע״ג דהיכא דלא בעל פסקינן בפרק יוצא דופן (מו.) דלא חיישינן שמא נשרו, אין אנו בקיאין לבדוק בכל גופה שלא יהא לה שערות, דאפילו אחת בגבה ואחת בכריסה ובקשרי אצבעותיה מצטרפין, או גומות גרידא. עכ״ל. וכתב מרן בש״ע אה״ע (סי׳ קנה סכ״ב), י״א דהאידנא יש להחמיר שלא תמאן אחר שנים עשר שנה, אף על פי שנבדקה ולא נמצאו לה שתי שערות וגם לא בעל אחר שנים עשר שנה. ומוכח דקודם י״ב שנים ממאנת הקטנה אף בזמן הזה. וכ״כ הרמ״א שם, ולכולי עלמא אם היא פחותה מבת שנים עשר שנה ממאנת, אפילו בזמן הזה. וכן עשה מהר״ר יעקב פולק ז״ל מעשה בימיו, ודלא כיש מחמירין ואמרו שאין בת ממאנת בזמן הזה כלל (מהר״ם מרזבירק ור״י מינץ סימן י״ג). וחכמי ורבני ג׳רבא נחלקו אם לעשות מיאון בזמן הזה לקטנה פחות מגיל י״ב שנים, ומ״ז ראב״ד מקודש הגאון רבי משה זקן מאזוז זצ״ל בתשובתו שבירחון קרן דוד (סימן ד׳), וכעת נדפס בספר שערי משה השלם (חאה״ע סימן קנה), כתב שלכתחלה בזמן הזה אין לתקן למאן, כי ידועים דברי מהרי״ט אלגאזי (שהובא בספר ויקרא אברהם חאה״ע סימן ו׳) שבדיני ערוה החמורה מחמירים אף שמרן היקל, ואילו היו שומעים הרבנים מאריה דאתרה דברי מהרי״ט אלגאזי לא היו פוסקים להקל כדעת מרן שממאנים בזמן הזה פחות מי״ב שנים, ובפרט שדעת מהרח״פ שאינו נוהג מיאון בזמן הזה כמו שאינו נוהג בזמן הזה דין סורר ומורה. וסיים, כן נראה אם יסכימו עליונים למעלה הע״י. ע״כ.

ומאידך הגאון מהר״ר כלפון משה הכהן והגאון מהר״ר סאסי הכהן בתשובתם שם, סברו לעשות מיאון אף בזמן הזה. וכתב עוד מוהרמ״ך בספרו ברית כהונה (חאה״ע מערכת מ׳ אות יב), דכיון דהדבר תלוי במנהג, ומדינא ממאנים, ובג׳רבא העידו שמיאנו, מוכח להדיא דנהגו כמר״ן ולא

כהמחמירים שכ׳ מור״ם ז״ל שם. ועוד דנקטי׳ מזה לכל הפחות דאין מניעה מצד המנהג, והדרינן לכללין לאוקומיה אדינא. ועוד דמסתמא אנחנו הספרדים בתר מר״ן גרירין ועליו סומכים, ועוד דכל ספק במנהג מוקמינן ליה אדינא. ומ״מ בודאי שיש לטרוח לעשות שלום בין הבעל ואשתו ככל האפשר. אך אם היתומה קטנה ובעלה הרחיק נדוד, והניחה עגונה ולפי ראות עיני הבי״ד יש לחוש שתשאר עגונה, יעשו מיאון. וכן מנהג תונס, כמבואר במשחא דרבותא סי׳ קנה. וכן מבואר בעולת איש (חאה״ע סי׳ ה׳). וכן נהגו ב׳ פעמים בג׳רבא. וכ״ש אחר עדות מהרמ״ך. ע״כ. וכ״פ עוד בספרו שו״ת שואל ונשאל ח״ה (חאה״ע סימן עג).

ומה שהזכיר עדות מהרמ״ך, כוונתו לעדות מהר״ר משה הכהן, שהביאה מוהרמ״ך במכתבו שנדפס בירחון קרן דוד הנ״ל, ושוב נדפס בשערי משה השלם חאה״ע סימן קנה.

רק מה שכתב מוהרמ״ך בברית כהונה שם, שממה שסיים מ״ז מוהרמ״ז אם יסכימו עליונים למעלה, דאין ולאו ורפיה בידיה. ע״ש. ולכאורה אינו מוכרח, כי זו לשון ענוה ופעמים רבות גם כותב ״ואני אמרתי בחפזי״ וכדומה, ובד״כ נוקטים שכן דעתו לדינא. וכן מוהרמ״ך גופיה נוקט בדעתו בדוכתי טובא.

ויש לציין שמ״ז מוהרמ״ז גופיה בשו״ת ויאמר משה (חאה״ע סימן ד׳, ובמהדו״ח בספר שערי משה השלם הוא בסימן סב) נשאל ממוהרמ״ך במעשה שהיה באותו הזמן על מיאון ביתומה קטנה, כשיש חשש על פי עדויות שלא היה מיאון גמור, האם כשמחזירה צריך שבע ברכות, וע״ש בתשובתו שצירף הסוברים שאין מיאון בזמן הזה. אך לא סתר לגמרי שאין מיאון. ע״ש. וע״ע בקרן דוד הנ״ל סימן ה׳, ונדפס בספר שערי משה שם ס״ס קנה.

ועיין בשו״ת שמחת כהן (חאה״ע חי׳ ש״ע שבסה״ס, ריש סי׳ קנה) שהביא שכמה מחכמי ורבני ג׳רבא כתבו שקטנים יכולים לעשות מיאון, אמנם הגאון הרמ״ז חלק עליהם והוכיח דלכתחלה אין למאן. ע״ש. ומבואר דלא פשיט״ל למוהרח״ך שיכולים למאן. (ומ״ש בס׳ ילקוט כהונה עמ׳ קעו בשם מוהרח״ך שלכתחלה אין למאן, לא דק, דהמעיין יראה דלא פשיט״ל למוהרח״ך לשום צד).

ז. בדין בן הסמוך על שלחן אביו אם שייך גם בנשוי

נחלקו הפוסקים בדין בן הסמוך על שלחן אביו, אם שייך גם בנשוי, ונפק״מ שמציאתו לאביו (ע׳ בש״ע חו״מ סי׳ ער ס״ב), ואם פדה בנו הבכור בכנסים אלו אם מועיל הפדיון, ולענין מלאכה בימי אבלו של אביו, ועוד דינים. עיין בשלחנו של אברהם יו״ד (סי׳ קס ס״ק טז) ובשו״ת שיבת ציון למהרצ״ך (סי׳ עח). ועיין למר זקני

הגאון מוהרמ״ז מאזוז בשו״ת ויאמר משה (חחו״מ ס״ס יב, במהדורא חדשה נדפס בסימן סב) ובהגהותיו אמר משה על ספר הליכות יעקב (מערכת ש׳ אות ד׳) בשם מהר״א חג׳אג׳ שהמוחזק יכול לומר במחלוקת זו קים לי. וע״ע בהגהותיו למעשה בית דין (דף ג׳ ע״ב) ובשו״ת ויען משה (חיו״ד סימן ט). [ובעיקר הענין אם כמה יורשים שהחזיקו בנכסים, רשאים לטעון קים לי כנגד יורשים אחרים, עיין מ״ש מ״ז בשו״ת ויאמר משה (חחו״מ סי׳ ט, ובמהדורא חדשה נדפס בסימן רנח, ד״ה ומ״ש מני״ר). ע״ש]. ועי׳ להגאון מהרי״ך בספרו הנ״ל הליכות יעקב (מערכת ש׳ סוף אות ד׳) ובהגהת מוהרמ״ך שם. וגם בשו״ת שואל ונשאל ח״ו (סי׳ כג, וע״ש לעיל מינה סי׳ טז – סי׳ כא) כתב שהמוחזק יכול לומר קים לי. וכ״כ עוד בהגהתו בשו״ת שיבת ציון (סי׳ עח) הנ״ל, ובספרו ברית כהונה (חחו״מ מערכת ב׳ אות ח׳). וע״ע בשו״ת שואל ונשאל ח״ב (חיו״ד סי׳ סו וסי׳ קכח וסי׳ קכט). ועיין למהר״ם שתרוג בשו״ת ישיב משה ח״ב (סי׳ רי) בבן נשוי הסמוך על שלחן אביו, ומתעסק בנכסיו, ופדה בנכסים אלו בנו הבכור, דהוי פדיון, כי אינו נקרא סמוך על שלחן אביו. וכ״כ בספר נפש חיה (ריש מערכת פ׳). וע״ע למהר״ש מאזוז בספרו כרם שלמה (סי׳ קס סט״ז סוף סק״ב). וע״ע בשו״ת שמחת כהן (חו״מ סימן עד).

סימן צב

כתב בכתובה במנין השנים בלשון זכר במקום לשון נקבה ובענין תוקף הוראות הגאון פרי חדש

ליל ששי אור לכ"ו חשון תשפ"א

לכבוד ידידנו היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עושן מעלה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחדשה"ט.

בדבר שאלתו דשדר גבן אודות כתובה שכתבו בה בשנת תשפ"א, שמונים ואחד בלשון זכר, ולא כפי שצריך לכתוב שמונים ואחת בלשון נקבה.

הנה גבי כתיבת גט, כתב מרן בשלחן ערוך אבן העזר (סי' קכ"ו ס"ה): בחשבון השנים יכתוב לשון נקבה, בשנת חמשת אלפים ואחת לבריאת העולם, שתים שלש, ארבע, כולם בלא ה"א לבסוף. וכן אחת עשרה שתים עשרה עד עשרים, ומשם ואילך עשרים ואחת, עשרים ושתים, עשרים ושלש, המנין המועט לשון נקבה. וכן לעולם.

וכתב הרמ"א, כתב לשון זכר במקום לשון נקבה, כגון שהיה לו לכתוב חמש וכתב חמשה, כשר. [וכ"פ בשו"ת מהר"י בן לב ח"ג (סי' סח) בגט שהובא לפניו, דאין לחוש למאי דכתיב עשרים ואחד בלשון זכר, ויהבינן ליה לכתחלה, מטעמא דכתבינן דזה האיש הרחיק נדוד לאיים הרחוקים והוה ליה כדיעבד. ע"ש. וכ"כ בס' גט פשוט שם ס"ק כו. וע"ע בהגהה בס' גרש ירחים (סי' א אות ט). ע"ש].

וכן הדין גם לגבי כתיבת הכתובה, כמבואר בספר נחלת שבעה (סימן ז'). וע"ע בשו"ת מהר"י ברונא (סי' פ').

וכתב בבית שמואל (ס"ק טז) ע"ד הרמ"א הנ"ל, דבדין כתב חמשה כשר, משמע אפילו לא ניתן הגט, ואינו שעת הדחק.

והנה בנידון דידן שכתב שמונים ואחד במקום לכתוב שמונים ואחת, ראיתי בחלקת מחוקק (ס"ק ט"ז) שכתב, יש להסתפק אם כתב אחת במקום שראוי לכתוב אחד, או להיפך, אם גם כן כשר. ע"כ.

אולם גאון עוזנו בפרי חדש (ס"ק י"ג) כתב על דברי הרב חלקת מחוקק, דמה שנסתפק בלהיפך, דהיינו בכותב אחד במקום אחת, אין מקום לספק זה, דכי היכי דאם כתב חמשה במקום חמש כשר, הוא הדין לכותב אחד במקום אחת, דדא ודא חדא מילתא היא. וגם

הכותב אחת במקום אחד, וכן כשכותב חמש במקום חמשה וכיוצא יש להכשיר, דמה לי כתב לשון זכר במקום לשון נקבה, ומה לי כתב לשון נקבה במקום לשון זכר. ע״כ. ואחר שהרב פרי חדש מיקל בכל אופן, יש לציין מ״ש הגאון רבי משה שתרוג בשו״ת ישיב משה ח״א (סי׳ ג׳ וסי׳ ל״ד) שבמקום שלא נתבאר בדברי מרן נקטינן כדברי הפר״ח, אשר כל דבריו סולת נקיה, וממנו תוצאות חיים. ע״ש. וכ״כ מ״ז הגאון רבי משה זקן מאזוז בשו״ת ויען משה (חיו״ד ס״ס י״א, ובמהדו״ח בסוף סימן לט) ובספרו יד משה (הנדפס בסו״ס מעשה בית דין סי׳ ג׳ דף ב׳) ובספרו אלה מז״ה (דף ח׳ ע״ד). וכ״כ בשו״ת שואל ונשאל ח״ב (חיו״ד סי׳ צג) ובספרו הלכה למשה ח״א (מע׳ א׳ אות ה׳, ומערכת פ׳ אות א׳). [וע״ע בשו״ת שואל ונשאל ח״ט בסוה״ס בקונט׳ הלכה למשה מע׳ מ אות ח׳ ט׳, ולמר בריה בס׳ ברית אברהם (מע׳ פ׳ אות א׳)]. וכ״כ בשו״ת שמחת כהן (בסוה״ס, בחידושי ש״ע יו״ד סימן מח) ובשו״ת אוהב משפט (סי׳ ב בהגהה, ד״ה ומ״מ). וכ״כ הגאון רבי נסים הכהן בהגהתו בשו״ת שמחת כהן (חיו״ד מהדו״ב סי׳ סה). וכ״כ בשו״ת יביע אומר ח״ז (חיו״ד סי׳ ט סוף אות א) וח״ח (חיו״ד סי׳ ג אות ג). [וע״ע בשו״ת יביע אומר ח״א (חיו״ד סי׳ א אות יא) וח״ה (חאו״ח סי׳ מג אות ט וחיו״ד סי׳ ח אות ג׳ וסי׳ י סוף אות א) וח״ח (חיו״ד סי׳ ב אות יב) שכתב שבמקום שהפר״ח חולק על מרן לא נקטינן כוותיה. ע״ש]. וכן הורה מרן ראש הישיבה שליט״א בבית נאמן (גליון רפ״ד וישלח תשפ״ב אות ב׳). וע״ע בס׳ מגדולי ישראל ח״ב (עמ׳ שעה, ועמ׳ שפז בהערה) וח״ד (עמ׳ שג, אות פה). וכ״כ הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט״א בספרו יחי יוסף (סי׳ יב עמ׳ קי״א). והאריך בזה בכמה דוכתי בספריו, והביא דברי כמה מהפוסקים הנ״ל. וע״ע בשו״ת אם לבינה (חיו״ד סי׳ יט סוד״ה עיין) ובשו״ת שער שמעון אחד ח״ג (סי׳ לט עמ׳ קפה).

וע״ע להגאון רבי רחמים נסים יצחק פלאג׳י בס׳ יפה ללב אה״ע (סי׳ קכ״ו קונטרס אחרון סק״ב, בנד״מ ס״ק נ״א) שכתב בשטר שליחות גט שכתוב ותהיה מגורשת במקום ותהוי מגורשת, ואומרים העדים שבשעת נתינת הגט המגרש כלכל דבריו במשפט ואמר לה בלשון לעז כלשון המדבר לנוכח ותהוי מגורשת, אלא שהסופר לא דקדק בכתיבת השטר, וגם הם העדים לא שתו ליבם גם לזאת ״ושאינם בקיאים בדקדוק כל כך״, וחשבו שתהיה נאמר לנקבה הנמצאת, נאמנים. הראנ״ח (ח״א סי׳ י״ד). ועיין בהרש״ך (ח״ב סי׳ רכ״ח). כנסת הגדולה (חחו״מ ח״א סי׳ כ״ט הגה״ט אות י״ג). ע״כ.

ולפי כל האמור יש להכשיר לדינא.

וע״ע בס׳ משפט הכתובה (ח״א עמ׳ שצג) שכתב ג״כ להכשיר בנ״ד,

ואף שהח"מ נסתפק בגט, הבו דלא להוסיף עלה אף לכתובה, דסוף סוף גבי גט נאמר בתורה ספר ובעינן בו כתיבה תמה, ויתכן שאם לא כתב כראוי יש לפסול את הגט כיון ד"הספר" אינו מדבר אלא רק הסתברות שלנו, אבל כתובה שעיקרה שטר ראיה, די לנו אם ברור לאיזה תאריך מכוון. אמנם אם כתב בכתובה אחד, באופן שאפשר לתקן הדל"ת ולעשותה ת"ו, יש מקום לעשות כן. ע"ש. והאריך בזה בס' משפט הכתובה הנ"ל לעיל (ח"ה פמ"ה סל"ג עמ' שסג - שסו) שאם ראו טעויות אלו קודם חתימת השטר, יתקנום.

ע"ש[א].

[וידוע מ"ש בשו"ת אפרקסתא דעניא (ס"ס פא) בשם גאון אחד שהיה מדקדק מאד בכתובות, ואף גם זאת עשה שאם בא לפניו זוג שלא היה להם שלום בית, ציוה להביא לו הכתובה

א. והנה לענין כתיבת שמות בערבית או בארמית ובשאר לשונות, אם כותבים בסוף המילה בה"א או באל"ף.

לגבי כתיבת גיטין.

א. שמות בלשון הקודש, נכתבים בה"א לבסוף. אולם בשמות בלשון שאינה לשון הקודש, נכתבים באל"ף בסופם. וכמו שכתב מרן בש"ע אה"ע (סי' קכ"ט סל"ד) וז"ל: המנהג בשמות הנשים, יש מי שאומר שיש לכתוב בילא באל"ף, וכן כל שם שאינו בלשון הקודש. אבל כשהוא לשון הקודש, כותבין בה"א, כמו חומה דביתהו דאביי, או חובה, שהשם הוא לשון הקודש. אבל כשאינו לשון הקודש, כותבין באל"ף. והוא הדין לכינוי האנשים, כל כינוי שהוא בלשון הקודש כותבין בה"א; ושאינו בלשון הקודש, כותבין באל"ף. (וכתב הרמ"א, מיהו אם שינה וכתב ה"א במקום אל"ף, כשר).

ב. ואף השמות בערבית נכתבים בה"א לבסוף (כפי שנכתבים השמות שבלשון הקודש), וכמ"ש כמה אחרונים באה"ע שם. [ועי' בס' נכח השלחן (אה"ע סי' קכט בשמות הגיטין) שכתב בשם הגאון מהר"י טייב שבתונס נהגו לכתוב בשמות הערבי בסופם באל"ף, כפשט הש"ע, ולא באות ה', כמ"ש בהלכות קטנות ומהריט"ץ וזולתם. ע"ש. ועי' למרן ראש הישיבה שליט"א בהגהתו שם שהוכיח שמהר"י טייב חזר בו לכתוב באות ה'. ע"ש. וכ"כ עוד בהגהתו בברית כהונה דלהלן]. וכן ראיתי בברית כהונה (חאה"ע מע' ל' אות ב') שכתב שהשמות בערבית נכתבים בה"א לבסוף, ולא באל"ף. ונידון כשם שהוא בעברית, שנכתב בה"א כמבואר בש"ע אה"ע (סי' קכ"ט סל"ד). ושכן מתבאר מדברי מר זקני מוהרמ"ז מאזוז בשו"ת וידבר משה (חאה"ע סי' כ') ומהרס"ך ומהרי"ך בספר הליכות יעקב (מע' ג'). ועוד. ואע"פ שמהרש"ך כתב שמנהג תונס וג'רבא לכותבם באל"ף, נראה ששוב הסכימו לכותבם בה"א, כמשפט הכתיבה בעברית, כי ערבית היא לשון הקודש משובש. ע"ש. וכ"כ עוד בברית כהונה לעיל (מערכת א' אות י"ג) שכן כותבים בה"א בשמות אנשים ונשים בערבית. ויוצאת מן הכלל המילה ג'רבא שנכתבת באל"ף לבסוף, כי ג'רבא היא אחת מערי ספרד, והשאירו שמה באל"ף, וכמ"ש מרן בש"ע אה"ע (סי' קכ"ט סל"ד) שהשמות שאינם בלשון הקודש נכתבים באל"ף. ע"ש. וכ"כ מ"ז בשו"ת איש מצליח ח"א (חאה"ע סי' ל"א ל"ב) שהשמות בערבית נכתבים בה"א לבסוף, וכמ"ש מהריק"ש בערך לחם (סי' קכ"ט סל"ד) ובגט פשוט (ס"ק קל"ה) ובשדי חמד (סי' ל"א אות ב'). ע"ש.ועיין להגר"ש משאש בשו"ת תבואות שמש (חאה"ע סי' ט"ו). וכ"כ מ"ז בשו"ת איש מצלח ח"א (חאה"ע ס"ס

ל"ב במילואים) בשם הרב שדי חמד (סי' ל"ד סוף אות ט"ו) שבשמות ערבי של מערב הפנימי רגילים לכתוב באל"ף.

ובעיקר הענין שתיבת ג'רבא כותבים באלף, כן ראיתי גם בשו"ת שמחת כהן (חאה"ע סי' מב אות ד) שהביא שיש שכתבו ג'רבא בה"א ויש שכתבו באל"ף. (ויש שכתבו שכותבים ג'ירבא ביו"ד אחר האל"ף, ומז"ק מהרש"ך בספרו נכח השלחן הסכים שיותר נכון לכתוב ללא יו"ד). ובכל הגיטין שראיתי כתוב באל"ף. ואולי נהגו כן ע"פ דברי הפוסקים ז"ל שכתבו דבכל הלשונות כותבים באל"ף לבסוף חוץ מלשון הקודש ולשון ערבי ולשון יוני. וע' להרב גט פשוט סימן קכ"ט ס"ק קל"ח. ושם ג'רבא כפי הנראה שאינו לשון ערבי, שאין בו שום משמעות, ואולי הוא לשון ספרד וכמ"ש מז"ק זצוק"ל, דעיר ג'רבא היא אחת מערי ספרד. ע"ש.

[ואיידי איירינן אציין על כתיבת ג'רבא, שבספר נכח השלחן שם (אה"ע סי' קכט בשמות הגיטין) כ' שאף שבקצת דפוסים כותבים ג'ירבא ביו"ד, נ"ל שיותר טוב בלא יו"ד, שאין אנו מדגישים כ"כ בקריאת החיריק. ע"ש].

ג. אודות רבה ורבא. נודע בשערים כי המסורת שרבא באל"ף קוראים בבי"ת רפויה, ורבה בה"א קוראים בה"א דגושה. ואעיקרא לקושטא דמילתא אין חילוק שמחמתו נקרא רפויה אם לאו. [ועי' בשו"ת מהריט"ץ (סימן רלב) ובספר נכח השלחן אה"ע (סי' קכט בשמות הגיטין, עמ' כג בדפו"ח) ובהגהת מו"ר שם].

והנה אף שנתבאר שבמילים בארמית כותבים באל"ף, בשבת (פח.) איתא מודעא "רבה" לאורייתא. וכן אדרבה כותבים בד"כ בה"א.

ד. אודות השם חויתה, צידד מרן ראש הישיבה שליט"א לכותבו באל"ף. (ועי' בס' דרכי העיון סוף עמ' קפ"ג). ושוב פקפק ונסתפק בזה, וכתב (במכתב שנדפס בקובץ ויען שמואל חט"ו עמ' קצ"א) כדאי לבדוק בספרי גיטין איך כותבים השם חויתה בגט. ע"כ.

ה. ואודות השם מבירכה, מרן ראש הישיבה שליט"א בעלון בית נאמן (חודש טבת תשפ"א לערך) העיר על אופן כתיבתה. וידידנו המדקדק רבי יעקב הכהן נר"ו (מהר נוף) שאל את מרן ראש הישיבה ע"ז במכתב והשיבו בזה"ל: ישר כח, אבל בשמות גיטין (שמדקדקים בהם מאד) כותבים כל שמות נקבה בה"א לבסוף. לגבי שמות וזיפה חנינה (לזכר), אפשר לכתוב גם באל"ף. בשם עקיבא יש מחלוקת אם בה"א או באל"ף, ונהוג באל"ף. אבל בשמות נקבה כותבים בה"א. וכו'.

ויש לציין שבברית כהונה (אה"ע מערכת א' אות י"ג) כתב שבשמות אנשים ונשים בערבית כותבים בה"א. ע"ש. ואפשר שמה שהדגיש כאן מו"ר בשמות נקבה, הוא לאפוקי כמה שמות לזכרים.

ו. אודות כתיבת השם חנינה, בס' דרכי העיון (סוף עמ' קפ"ג) נדפס חנינא באל"ף. ושוב פקפק מו"ר בזה וכתב (במכתב שנדפס בקובץ ויען שמואל חט"ו עמ' קצ"א) שחנינה כותבים בה"א ע"פ רוב, כמו חנניה בתנ"ך. (וע"ע בסנהדרין דף צ"ח סע"ב דבי רבי חנינה אמרי חנינה שמו, שנאמר אשר לא אתן לכם חנינה). ותהי להיפך [לכותבו באל"ף]. וע"ש. ושוב כתב במכתב הנ"ל בזה"ל: לגבי שמות וזיפה חנינה (לזכר), אפשר לכתוב גם באל"ף. ע"כ.

לדקדק בה, כי קבלה בידו היתה שקלקול בכתובה דין גרמא לקלקול

קריאת כמה שמות בברית המילה

ז. ומידי דברי בו אציין שיש שנהגו לקרוא לבניהם כמה שמות, וכך נהגו בג'רבא לקרוא לבניהם כמה שמות, וכמו שכתב בברית כהונה (מערכת ש' אות יד): שנים ושלשה שמות שרגילים לקרות לילד על המילה, ואח"כ בוחרים האב והאם ושאר קרובים שם אחד מהם, ונקרא כן בפי כל, וכן בעלייתו לספר תורה ובחתימתו בשם זה. ע"ש.

והטעם לכך, מזה למעלה מעשר שנים אמרתי הטעם ע"פ הגמרא בברכות (ז:) ובמדרש תנחומא (פרשת האזינו אות ז') דשמא גרים. ושוב מצאתי שכבר קדמני בכיו"ב הגר"ח שמולאביץ בספר שיחות מוסר (התשל"ב, מאמר נה) שכתב על דברי המדרש (ויקרא רבה פרשה א') עשרה שמות היו למשה, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור וכו', וכידוע שמו של אדם ובעלי החיים או חפץ, מגדיר את מהותו ואיכותו (כדאיתא בבראשית רבה פי"ז אות ד'), ולפ"ז י"ל דלהגדיר גדלותו של משה נזק לעשרה שמות. ע"ש. ונדפסו דברינו בזה בקובץ יתד המאיר (גליון קמה עמוד מח).

ועיין בברית כהונה שם, שכתב שמתחילה לא נזכרו אותם השמות רק כדי שיבחרו אח"כ מהם השם הנאות להם, או מפני עין הרע, או איזה דמיון או חלום וכיוצא קוראים אותו בכל אותן השמות. ע"ש.

[ושם בברית כהונה כתב לדון אם בא יבא איש כזה לגרש, אם חוששים לשאר שמות שנקרא בהם בעת המילה לרומזם בתיבת דמתקרי, ולכתוב רק דמתקרי פלוני, דהיינו השם העיקרי, או אין לחוש להם לגמרי וכותבים רק פלוני בן פלוני ותו לא. הנה מזה זמן דעתי הקצרה שאין לכתוב רק השם העיקרי בלא תיבת דמתקרי, כי מתחילה לא נזכרו אותם השמות רק כדי שיבחרו אח"כ מהם השם הנאות להם, או מפני עין הרע, או איזה דמיון או חלום וכיוצא קוראים אותו בכל אותן השמות. ומ"מ העיקר הוא השם אשר בחרו בו לקרותו, וכמו שכתבתי בזה בארוכה בקונטריס הגיטין. זהו הנראה לענ"ד. והיו חבירי סוברים שאין הפסד לרומזו בדמתקרי. וכן נכתבו כמה גיטין בתיבת דמתקרי. ושוב עמדנו על זה ויחד הסכמנו שלא להזכיר רק השם העיקרי פלוני בן פלוני ותו לא. ומאז אנחנו כותבים רק השם הנקרא בו בפי הכל בלא תיבת דמתקרי וכאמור. ע"ש].

עוד אעיר על מה שבדורנו יש שמערערים וטוענים שמי שנקרא בברית המילה בכמה שמות, חייבים לקוראו בכל עת בכל השמות. אולם בברית כהונה הנ"ל מבואר בהדיא שנהגו להקל בזה, ומי שנקרא בכמה שמות בברית המילה, אין חשש שיקראוהו לאחר מכן רק בשם אחד. וכן מורה ובא מרן ראש הישיבה שליט"א, והוכיח ממשה רבנו שנקרא בשבע שמות, ואעפ"כ לא נקרא בכל עת אלא בשם אחד.

בסיכום: א. בשמות שבעברית, נכתבים בסופם בה"א. (ש"ע אה"ע סי' קכ"ט סל"ד).

ב. בשמות שאינם בלשון הקודש, נכתבים באל"ף לבסוף. (ש"ע שם).

ג. השמות בערבית, י"א שנכתבים באל"ף. וי"א שנכתבים בה"א, וכן היה המנהג בג'רבא בין בשמות הנשים בין בשמות אנשים. (ברית כהונה חאה"ע מע' א אות י"ג, ומע' ל' אות ב'). וכן מנהג מרוקו. (וכתיבת השם חנינה, וזיפה, בפשטות יכתבו בה"א כמשפט שאר השמות בערבית. ומרן ראש הישיבה שליט"א כ' שאפשר לכתוב גם באל"ף).

השלום ר״ל. ואנא אסמכנא לה על דרך הצחות על הא דאמרינן ״מקיש הויה ליציאה״, שיש לדקדק בכתיבת הכתובה כמו בגט, דכמו דבקלקול בגט אין שם כריתות ופירוד גמור בין הדבקים, כמו כן בקלקול כתובה אין שם חיבור גמור בין הנפרדים. ולא רק בכתיבת השמות צריך לדקדק בכתובה כמו בגט, אלא גם בשאר מילי דשטרא צריכה רבה לדקדק. ע״ש. וע״ע למרן ראש הישיבה שליט״א בבית נאמן (גליון כז אות יב והלאה, ונדפס מקרוב בספר השיעור עמ׳ תסט ואילך) שפעמים מחליפים הכתובה, כגון שכתבו על אשה ששמה זיוה בוא״ו, ונכתב בכתובה זיבה בבי״ת, והאשה היתה מדממת וכו׳. ולכן החליפו הכתובה. וע״ש. ושמעתי מידי״נ הרב יהונתן שלמה מאזוז בשם מר אביו הגאון מוהר״ר רחמים מאזוז שליט״א שהיה מגיע לפניו חכם אחד עם כתובות ומחפש תואנות שונות לפסול הכתובה, והיה אומר שעצם הדבר שמחמירים בדקדוק בכתיבת הכתובות הוא חומרא גדולה. עכ״ד].

ואסיים בברכה לכת״ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שפע ברכה והצלחה, אורך ימים ושובע שמחות, אמן.

בברכת חזק ואמץ ובאה״ר

יצחק מאזוז ס״ט

סימן צג

אם מברכים "שהשמחה במעונו" כשיושבים נשים ואנשים בתערובת

לכבוד ידי"ן היקר, חריף ובקי משנתו זך ונקי, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

בדבר השאלה אם אין לברך "שהשמחה במעונו" כשיושבים נשים ואנשים בתערובת, או רק כשרוקדים נשים וגברים יש להקפיד בזה שלא לברך.

אכן יש להקפיד בכל סעודה שיושבים אנשים ונשים שלא ישבו בתערובת, ובפרט סעודה שיש בה שמחה. ובפרט בבגדי פריצות, כי אין שמחה לפני הקב"ה כשיש הרהורי עבירה. ומכל מקום אם השלחנות נפרדים והנשים מלובשות בצניעות, יש להקל לומר שהשמחה במעונו אף שיושבים באותו חדר, ובפרט אם אין יושבים שם אלא בני המשפחה.

א. ראשית יש להקדים בחומרת האיסור שיושבים נשים ואנשים בערבוביא ואוכלים ושותים ושמחים, ללא מחיצה, כי בגמ' (סוכה נא.) תנן, במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול. ובגמ' (ע"ב) מאי תיקון גדול, אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו, חלקה היתה בראשונה והקיפוה גזוזטרא, והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. ת"ר: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי, והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. 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 שעסוקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם, על אחת כמה וכמה. ומדהוצרכו ללמוד כן מפסוק, הוכיח בשו"ת אגרות משה ח"א (חאו"ח סי' לט) שחיוב מחיצה בין אנשים לנשים הוא מדאורייתא. וע"ש. וע"ע בשו"ת אז נדברו חי"ב (סי' מז).

וכבר כתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות יו"ט הכ"א): חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות,

כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה, וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה, ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה. ומקורו בשלהי קדושין (פא.) אמר אביי סקבא דשתא ריגלא וכו׳. ובסוכה (דף נ״א ודף נ״ב) מאי תיקון גדול וכו׳, קרא אשכחן ודרש וכו׳, עכשיו שעסוקין בשמחה וכו׳. ע״ש. והרב קרית מלך (הל׳ יו״ט שם) הביא ע״ז דברי הירושלמי כתובות (פ״א ה״א), ממנין זקנים בבתי משתאות. וכפי׳ הפ״מ. ועי׳ מדרש רות (פ״ז סי׳ ח׳) מכאן לבית זה שהן ממנים זקנים לבתי משתאות וכו׳. וכ״פ הטור ומרן בשלחן ערוך (סי׳ תקכט ס״ד). וכתב המשנ״ב (ס״ק כב), באמת ד״ז החיוב תמיד להזהיר ולמחות מי שיש בידו, אלא שברגל מצוי הקלקול ביותר. והוסיף בשער הציון (ס״ק כא), ובעונותינו הרבים נתפרץ קלקול זה בזמננו באיזה מקומות גם בימות החול, ועון גדול הוא, ומי שיש בידו למחות בודאי מחוייב למחות. ע״ש.

ב. ומקור הקפידא בשלא לברך שהשמחה במעונו, הוא בספר חסידים (סי׳ שצג) וז״ל: כל המברך שהשמחה במעונו צריך לחקור אם קיימו וגילו ברעדה, אם רעדה במקום גילה. אבל אם לוקח אדם אשה שאינה הגונה, או היא לוקחת איש שאינו הגון, או שניהם אינם הגונים, או אין תרבות שם ונבול פה ביניהם, ״או נשים יושבות בין האנשים, שהרהורים שם, לא יתכן לברך שהשמחה במעונו״. ועל אלה וכיוצא בהם נאמר (ירמי׳ ט״ו י״ז): לא ישבתי בסוד משחקים ואעלוז. וכתיב (ישעיה כ״ח ח׳): כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום (שם שם י״ב) ולא אבוא שמוע בגימטריא עשרה אומרה שכינה לא אבו שמוע דברי תורה (קהלת ב׳ ב׳) ולשמחה מה זו עושה וכתיב מה זו בין ת״ח ובין לצים. ע״כ. וכ״כ הב״ח אה״ע (סי׳ סב ס״ק יב): בקראקא נוהגין שבסעודה שעושין בליל ב׳, מברכין אשר ברא ולא שהשמחה במעונו, והוא תימה ולא מצאתי שום טעם למנהגם זה. אלא לפי שסעודה זאת קטנה היא, ומושיבין האנשים והנשים יחד בחדר אחד, וכתב במנהגים (הגהות אות יד) דאין מברכין שהשמחה במעונו היכא דאיכא חששא דהרהור עבירה. ולפי זה ודאי היכא דאין שם אלא אנשים במסיבה צריך לברך שהשמחה במעונו. ע״ש. וכן הביאו הש״ך יו״ד (סי׳ שצא סק״ז). וכ״כ הב״ש (סימן סב ס״ק יא), כשאנשים ונשים בחדר אחד, אין אומרים ש״ב דאין שמחה כשיצה״ר שולט. וכן מהרש״ל בים של שלמה (פ״ק דכתובות סי׳ כ׳) הביא ד׳ ספר החסידים הנ״ל שאין לברך שהשמחה במעונו היכן שיושבין אנשים ונשים בחדר אחד, כי השטן מקטרג, ואין שמחה לפני הקדוש ברוך הוא, וכתב: ואני הגבר אשר ראה עני עמי, שכמה

קלקולים באו מזה. ע"ש. ועיין במשנ"ב (סי' תטו סק"ב) שכתב, אם ידוע שלא ינהגו שם כדת וירקדו שם בחורים ובתולות יחד, בודאי אין כאן מצוה לעשות עירוב כדי לילך לשם ולשמחם, וגדולה מזו כתבו הפוסקים באה"ע סי' ס"ב דאין נכון לברך בכגון זה שהשמחה במעונו. אם לא שבהליכתו שם יוכל למנעם מזה, בכגון זה בודאי מצוה לילך שם. ע"ש.

ג. ומאידך, הלבוש (או"ח מנהגים אות לו) הביא דברי ספר חסידים הנ"ל וכתב ע"ז, ואין נזהרין עכשיו בזה, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, דדמיין עלן כקאקי חיוורא מתוך רוב הרגלן בינינו. וכיון דדשו דשו. ע"כ. וכ"כ בפת"ש (סוף ס"ק יח) שאין אנו נזהרים בזה, וציין לדברי הלבוש הנ"ל. וכ"כ בספר דרך פקודיך (מצוה לה, עמ' ש' בדפו"ח). וע"ע למרן ראש הישיבה שליט"א בשו"ת מקור נאמן ח"א (סי' תשפג) שנשאל מדוע אין נזהרים בדברי הרמב"ם (פ"ה מהלכות דעות) שלא יספר עם אשה בשוק ואפילו היא אשתו או אחותו או בתו, והשיב שאחד הטעמים ללמד זכות על מנהג העולם, עפ"ד הלבוש הנ"ל. וכ"כ עוד אחרונים, עי' בשדי חמד אסיפת דינים (מערכת חתן וכלה אות יב) ועוד.

ועיין להרב בית מאיר (ס"ס סב) שכתב ע"ד הב"ח הנ"ל, שעיקר אמירת שהשמחה במעונו מבואר בטור בשם הרא"ש שהיא במקום עיקר ישיבת חתן וכלה, ומסתמא הכלה עם השושבינות, וגם מה לי חדא אשה ומה לי הרבה במקום שאין יחוד ולא פריצות שעליו הזהיר בספר חסידים. וכן הביאו בספר דרך פקודיך בהגהות הצבי והצדק (אות רד, עמ' ש'), דלא הזהיר בספר חסידים אלא כשיושבים דרך פריצות, אבל במקום שאין יחוד ולא פריצות, מברכין שהשמחה במעונו. וע"ע בשו"ת דברי יציב (חאה"ע סי' מ').

ועיין למרן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר ח"ג (חאה"ע ס"ס יא) שהעיר על עריכת חופות בבית הכנסת כשנשים באות בפריצות, ובנוסף יש להזהר מד' ס"ח הנ"ל, ואף שנהגו להקל, מ"מ לכתחלה ודאי שיש להקפיד כמה שאפשר. וסיים שאם הנשים באות בבגדי צניעות, ושומרות על קדושת המקום כדת, וגם יושבות מן הצד בלי שום ערבוביא עם גברים, שפיר דמי להקל לעשות החופות בבהכ"נ. ע"ש. ושם בגליון במהדו"ח הובא בשם אוצר הגאונים (סוכה נב. סימן קפט) שאם אינם מעורבים אנשים ונשים, אלא כל שורה בפני עצמה, שפיר דמי. ובלבד שלא ימזגו כוס זה לזה. ע"כ.

וע"ע בס' שהשמחה במעונו (סי' ו') ובהוראה ברורה (סי' סב ס"ק קז) שכתבו ג"כ שאם השלחנות נפרדים

והנשים מלובשות בצניעות, יש להקל לומר שהשמחה במעונו אף שיושבים באותו חדר. ושכ״כ בספר שובע שמחות (פ״ד סט״ו). וע״ע בספר נטעי גבריאל הל׳ נישואין ח״א (פרק מג ס״א).

ובפרט אם אין נוכחים בסעודה אנשים ונשים זרות אלא רק בני המשפחה, דקיל טפי, ועי׳ בשו״ת ברכת אוריאל (סי׳ ע׳) שכ׳ להקל בסעודה שנוכחיסבה כל בניהמשפחה לסעודת שבת וחג, ללא מחיצה בין האחים והאחיות והגיסים, שאפשר לברך שהשמחה במעונו כי אין לבו נוקפו עליהן. ע״ש.

בברכת חזק ואמץ
אוהבו בלב ונפש
יצחק מאזוז ס״ט

סימן צד

חופה תחת כיפת השמים כשיש כיסוי מדין לבוד

לכבוד ידיד נפשי וידיד ה' מזכה הרבים באופן מופלא, וכתר שם טוב עולה, חובר חיבורים מחוכם, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וישע רב!

בדבר השאלה על מה שנהגו לערוך החופה תחת כיפת השמים, אם מועיל גם במקום שיש לבוד. וכבר נשאלתי בזה מחכם אחר מה הדין כשיש פרגולה המסככת על מקום החופה, ואין עצי הפרגולה מהודקים זה לזה, אלא בצורת שתי וערב וכדומה. וכן אולמות שלאחרונה התחילו להתקין בתוך האולם גג נפתח, ומעליו כעין פרגולה שיש בה פחות פחות מג' טפחים, האם נאמר כאן דין לבוד ואינו נחשב לחופה תחת כיפת השמים.

ולע"ד ברור שמועיל חופה תחת לבוד, ונחשב כתחת כיפת השמים, כי טעם הרמ"א באבן העזר (סימן סא ס"א) שכתב, יש אומרים לעשות החופה תחת השמים, טעמו הוא לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים. ע"ש. וע"ע בשו"ת חתם סופר (אבהע"ז ח"א סי' צח) שהוא סימן טוב שתתקיים בנו ברכת אברהם "כה יהיה זרעך" (בראשית טו), דברכה זו היתה בחוץ, ולכן יש לעשות החופה בחצר ביהכנ"ס ולא בתוכו. להתקיים ברכת אברהם, ואשר לא חפץ בברכ' ונרחק ממנו מתכוון ללמוד מדרכי אומות וכו'. והמתאווים לברכת אבותם יהיו צאצאיהם כמותם. ע"ש. וע"ע בביאור הגר"א אה"ע (סי' נה אות ט) ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סי' ל). ולפיכך אף שיש לבוד, אם הכוכבים נראים, שפיר מהני.

ומ"מ יש לציין שאצל הספרדים לא נהגו לערוך החופה תחת כפת השמים, כמבואר בכנסת הגדולה (הגהב"י סק"ב) ובספר מעשה אברהם (אשכנזי סימן ה דף קמו ע"ד) ובשדי חמד (אס"ד מערכת חתן וכלה אות א ד"ה הן אמת) ובספר נהר מצרים (קדושין אות יד) ובשו"ת תעלומות לב ח"ג (סימן נז) ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (סימן א אות ה) ובשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן י' אות ד'). ועיין בקונטרס נר ציון (נשואין עמ' צו) בשם הגרב"צ אבא שאול שיש להקפיד שלא לערוך החופה תחת כפת השמים, משום סרך איסור לקדש בשוק. ע"ש. והיינו ע"פ מאי דאיתא בגמרא (קדושין יב:) רב מנגיד על מאן דמקדש בשוקא. וכ"פ מרן

בש״ע (סי׳ כו ס״ד). ודלא כהרמ״א שם. אולם עיין בספר המנהיג (הלכות נישואין אות קי) שכתב: ראיתי בצרפת בשעה שמקדשין פורסין טלית אחת על החתן והכלה וסביבותם, ויש לדבר טעם, לפי שברוב אסיפת העם אשר הוא שם יראה כמקדש אשה בשוק, ורב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא משום פריצותא, לכן מכסים אותם לקדש בצניעות. ע״כ. ומבואר שדי בפריסת הטלית על ראשיהם. ועכ״פ נראה שמעיקר הדין אין לחוש לקידושין בשוק, ולכן כאשר אין מקום נאה או מסודר באולם, לענ״ד אין איסור לספרדים לערוך החופה תחת כיפת השמים. וכן נוהגים כיום אף רבים מהספרדים ואין חוששין להחמיר בזה. וכן עיקר.

סימן צה

עובד או מרצה שקיבל כסף עבור נסיעות, ולא הוצרך להוציאו, אם מחוייב להחזיר

ליל ששי אור לי"ז מנחם אב תשפ"ג

לכבוד ידידנו היקר והחביב ונוגה לו סביב הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א מחבר הספרים גם אני אודך, פרדס יוסף על המועדים ועוד. שלום וישע רב.

בדבר השאלה על עובד או מרצה שקיבל כסף עבור נסיעות, ולא הוצרך להוציאו, אם מחוייב להחזיר.

אחדשה"ט.

א. ר"מ בישיבה או עובד חברה המקבל כסף עבור הוצאות הנסיעות, ולא הוצרך להוציאם, כגון שהלך ברגליו או שהסיעו חבירו במכוניתו, אם רשאי לקחת דמי הנסיעה לכיסו. ולפי הנשמע מנהג המדינה כיום שחייב המעביד לתת דמי הנסיעות אף אם לא הוצרך העובד להוציא הוצאות על כך.

ב. אולם עדיין יש לדון בכגון מרצה שהוזמן למסור הרצאה, או רופא שהוזמן לטיפול פרטי (וכיוצא באלו), וקיבל דמי נסיעות, וטרח והלך ברגליו או נסע ע"י חבר או ע"י תחבורה ציבורית.

ויש לדון היאך דעת המעביד בסתמא. שהרי אם המעביד אומר בפירוש שמסכים לתת הכסף בכל אופן, פשוט שמותר. וכן אם אומר בפירוש מראש שאינו מסכים, פשוט שאסור. אולם יש לדון היאך אנו אומדים דעתו בסתמא.

ולכאו' יש להקל מאחר ומטרת המעביד שהמרצה יגיע למקום ההרצאה ומוכן לשלם על כך, ואין זה מענינו אם אכן הוצרך לדמי הנסיעה. ובפרט אם טרח העובד והלך ברגליו.

וה"ה לחולה המשלם דמי נסיעה במונית לרופא שיבוא לטפל בו, ונסע הרופא בתחבורה ציבורית או הלך ברגליו, שאין החולה מקפיד מה יעשה הרופא בכסף, והעיקר שיבוא ויטפל כראוי.

הוכחה מאורח שקידש במנתו

ג. ולכאו' יש להוכיח מדין אורח שקידש במנתו, שכתב הרמ"א באה"ע (סימן כח סי"ז) אורח שיושב אצל בעה"ב, ונוטל חלקו וקידש בו, הוי מקודשת (הגהות אלפסי). ע"ש.

ומוכח שאף דבודאי מנת האוכל ניתנה לאורח על מנת שיאכלנה ולא לשום תכלית אחרת, אעפ"כ הרי היא

כממונו ורשאי לעשות בה כל שיחפוץ. ודון מינה לנ״ד שרשאי ליטול דמי הנסיעות לעצמו.

ועיין בט״ז (ס״ק לד) שהקשה מדקי״ל בגמ׳ (חולין צד.) ובש״ע או״ח (סימן קע סי״ט) שאין האורחים רשאין ליתן ממה שלפניהם לבנו ולבתו של בעה״ב אלא אם כן נטלו רשות מבעה״ב, וא״כ כ״ש שאין לתת לאחרים, ואמאי יוכל לקדש בזה. ועל כן נראה דאין כאן קידושין ודאי אלא ספק. ע״ש. אך כמה אחרונים תירצו ע״ז דדוקא לבנו לא יתן, אבל רשאי לקדש בו אשה וכן ליתן זה לזה. ע״ש בב״ש ס״ק מו. וכן הוכיח הגר״א, ואדרבה הביא הסוגיא דחולין כראיה דדוקא לבנו מקפיד ומשמע הא לאחר שרי. ושכ״כ היש״ש שם. ע״ש. והגאון המקנה (קונטרס אחרון שם) תירץ דאינו אלא מדרך ארץ, וכאינך מילי האמורים שם בהל׳ דרך ארץ, אבל לא הוי גזל גמור כשנותן לאחר. ע״ש. ועיין בטיב קידושין שם. ואכמ״ל. ועיין בחכמת שלמה אה״ע שם שכתב, בחיבורי תולדות שלמה (על רות, בהשמטות בפ׳ ותאכל ותשבע ותותר) כתבתי חילוק נכון, דהיכי דאכל האורח כדי שבעו אז המותר חוזר לבעה״ב דיש אומדנא דלא הקנה לו רק כדי אכילתו, אבל אם צמצם ולא אכל כדי שבעו והיה יכול לאכול עוד ולא אכל, זה הוי שלו ויכול ליתנו למי שירצה, וכעין דקי״ל באלמנה צמצמה והותירה הרי הוא שלה. וזה החילוק נכון לפענ״ד. ע״ש. וע״ע בשו״ת מהרש״ם חלק ג׳ (סימן רצא).

ודון מינה לנ״ד, דדמי הנסיעות לעובד היכן שלא הוצרך להוציאם.

הוכחה מדין נחל ששטף

ד. עוד יש להעיר מדתנן בב״ק (קטו:), שטף נחל חמורו וחמור חבירו, שלו יפה מנה ושל חבירו מאתים, והניח זה את שלו והציל את של חבירו אין לו אלא שכרו, ואם אמר לו אני אציל את שלך ואתה נותן לי את שלי, חייב ליתן לו. ובגמ׳ (קטז.) בעא מיניה רב כהנא מרב: ירד להציל ועלה שלו מאליו, מהו, (מי אמרינן מעיקרא דאפקריה כאבוד דמי ומחייב לו היאך לשלומי והדר זכה ביה מריה מהפקירא, או דלמא כיון דסליק סליק). א״ל: משמיא רחימו עליה (ויהיב ליה דמי כאילו מת. רש״י). כי הא דרב ספרא הוה קא אזיל בשיירתא, לוינהו ההוא ארי (נתחבר עמהם ארי והיה משמר בהמותיהם מחיות וליסטים). כל לילא קא שדר ליה חמרא דחד מינייהו וקא אכיל, כי מטא זמניה דרב ספרא, שדר ליה חמרא ולא אכליה, קדים רב ספרא וזכה ביה (קודם שיחזיק בהן אחר שהרי הפקר היה). א״ל רב אחא מדיפתי לרבינא: למה ליה למיזכי ביה, נהי דכי אפקריה אדעתא דאריה אפקריה, אדעתא דכ״ע לא אפקריה, א״ל: רב ספרא לרווחא דמילתא הוא דעבד (שלא יהא ערעור בדבר).

ומוכח שדעת בעל החמור שוה המאתיים, להתחייב לשלם דמי ההוצאות של חבירו, אף אם לבסוף לא יצטרך להוציא ההוצאות.

והכי נמי י"ל בנ"ד שבעל הבית מתחייב לתת דמי הנסיעות אף אם לא יצטרך להוציאם.

ועיין בזה בקובץ היכלא (גליון ה' עמוד רז) שכתב לחלק דהתם יש התחייבות ממון של הניצל, (רק דנו בגמ' מה היתה כוונת המתחייב). משא"כ בנ"ד שאין התחייבות ממון רק דמי נסיעה, וכפי שאם ירצה מזמין השיעור להסיעו במכוניתו אינו יכול לטעון שהתחייב לו דמי מונית. ומחמת כן אם המגיד שיעור השיג מי שיסיעו בחינם, לא שייך לומר מן השמים ירחמו עליו. ובפרט לפ"ד החזו"א (ב"ק סימן יח סק"ג) דהתם בסוגיא דהוצרכו לתת טעם שהחמור של המציל משום דמן השמים ריחמו, מוכח שביאוש יצא החפץ מרשותו אף אם לא יגיע לידי זוכה. (וזה דלא כדעת נתיבות המשפט סימן רסב סק"ג דבכל יאוש אין החפץ יוצא מרשות הבעלים עד שהגיע ליד הזוכה). ע"ע. ודוחק.

הוכחה מדין מותר מזונות האשה

ה. ולכאו' יש להוכיח מדין מותר מזונות האשה, דבכתובות (סה:) ת"ר: מותר מזונות לבעל. ופירש רש"י, כגון אשה שמזונות האמורים במשנתנו עודפין לה, שאינה רעבתנית. וכ"ה בפי' ר"י אלמדארי. ור"י מלוניל כתב, כלומר אם הותירה כלום ממזונות שפסקנו לה. ע"כ.

אלא דמוכח איפכא בנזיר (כד:), דפריך גבי מאי דתנן באשה שנדרה בנזיר והפרישה בהמתה, והפר לה בעלה, אם הבהמה שלה ואינה של בעלה, חטאת תמות ועולה תקרב. ופריך בגמ' מנא לה, הא מה שקנתה אשה קנה בעלה, אמר רב פפא שקמצה מעיסתה. ואבעית אימא דאקני לה אחר ואמר לה ע"מ שאין לבעליך רשות בהן. והקשו התוס' מדקי"ל דמותר מזונות לבעל, וי"ל דהכא מיירי שאמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך ונתרצת בכך והותירה ממעשה ידיה והא ודאי דידה הוא. ועוד תירץ הר"ם דהא דאמרינן מותר מזונות לבעל כגון שקצבו לה כך וכך דינרין לשבת והוזלו המזונות, שדי לה באותה קצבה כדי שבעה והותר, אותו מותר לבעל. אבל הכא מיירי שקימצה מעיסתה, שלא הוזלו המזונות אלא קימצה ופיחתה מפיה, שלא אכלה כדי שובע, דההוא מותר הוי ודאי דידה. עכ"ל. וכ"כ בתוספות רבנו פרץ ותוספות רבנו טודרוס ותוספות הרא"ש ובשטמ"ק ובשיטה לחכמי איוורא והמאירי. ומבואר שלהר"מ כשצמצמה מפיתה המותר לאשה. וכ"כ הרא"ש בפירושו שם, צמצמה ממזונותיה והותירה. עכ"ל. וכ"פ הר"ן (נדרים פח.) דאפילו נתן לה הבעל מזונות קצובין

וצמצמה והותירה, אין לו לבעל באותו מותר כלום. עכ״ל.

וגם המפרש שם (המיוחס לרש״י, וכבר התברר שאינו מרש״י), כתב: שקמצה מעיסתה, כגון דהשרה לה מזונות על ידי שליש, ותנן (כתובות סד:) דלא יפחות לה בשבוע משני קבין חיטין, והלכה זו וקיפחה ממזונותיה מעט, עד שלקחה בהן בהמה זו. ע״כ. ואפשר לומר דנתכוין לתירוץ הר״ם הנ״ל, שקיפחה ממזונותיה מעט ולא שהוזלו החטים. (וע״ע להרב שפת אמת שם ד״ה בגמרא).

וכן מצאתי עוד בתוספות רי״ד (כתובות סה:) שכתב על מה שאמרו מותר מזונות לבעל, בזה״ל: פירוש אם נתן לה מזונות מרובים, כדתנן בד״א בעני אבל במכובד וכו׳. עכ״ל. ומשמע דדוקא בכה״ג שנתן לה טובא אבל אם נתן לה כמו אנשים רגילים, המותר אינו לבעלה.

בירור דעת רש״י והר״ן בכתובות

ולכאורה מצינו שיטה שלישית המקילה ביותר, מדברי רש״י והר״ן בכתובות (סה:) שפירשו מותר מזונות לבעל, כגון אשה שמזונות האמורים במשנתנו עודפין לה, שאינה רעבתנית. עכ״ל. ומשמע דאף שלא דחקה עצמה וצמצמה ממזונותיה המותר לאשה. ורק כאשר המזונות מיותרים לגמרי וא״צ כלל, יחזור המותר לבעל. והכי פשיטא ליה להגרע״ק איגר (כתובות שם), וכתב על דברי רש״י: וע׳ בתוס׳ נזיר (דף כ״ד) ד״ה שמקצתה וכו׳ דנראה דלא מפרשי הכי, דלשיטת רש״י בלא״ה לק״מ קושיית תוס׳ דבמקצתה שפיר הוי שלה, והכא מיירי שא״צ כ״כ. וע״ש שביאר בזה דברי הירושלמי (פי״א ה״א) דאלמנה שמציאתה שלה הותירה מזונותיה שלה, דהיינו באופן שצמצמה ממזונותיה. ע״ע. וע״ע בשו״ת תשובה מאהבה (ח״א סימן עח) דהתוספות לא נחתו כמו שפירש״י בכתובות הנ״ל שאינה רעבתנית, ופירשו שהוזלו המזונות. ע״ש.

אולם הר״ן בנדרים (פח.) כתב דאפילו נתן לה הבעל מזונות קצובין ״וצמצמה״ והותירה, אין לו לבעל באותו מותר כלום. עכ״ל. ולא כתב רבותא מזו, אלא כדברי התוספות. וע״מ להשוות לדבריו בכתובות, אפשר שלא נתכוון להקל יותר מהתוספות. וכ״כ הגאון בית מאיר (סימן ע׳ ס״ג) בדעת רש״י והר״ן, דס״ל כהתוספות[א]. [ועיין להגאון נודע ביהודה (בתשובה שנדפסה בשו״ת תשובה מאהבה סימן פ׳) שכתב שרש״י בכתובות שפי׳ מותר מזונות כגון שאינה רעבתנת ולא פי׳ שקמצה, משום שרצה לפרש מה דכו״ע מודים בו, משא״כ בקימצה שיש חלוקי סברות לפי שני התרוצים במס׳ נזיר. ע״ש.

א. וכבר נודע שהמפרש בנזיר אינו רש״י, ולכן א״א להקשות מדברי רש״י בכתובות דלהלן (ודלא כמו שהתקשו בזה כמה אחרונים).

ולפ"ז אין שום גילוי בדעת רש"י והר"ן מכתובות].

בירור דעת הרי"ף והרא"ש

והרי"ף (כתובות כח.) והרא"ש (פ"ה סימן לח) כתבו כלשון הגמרא: ת"ר מותר מזונות לבעל. ונראה פשוט שא"א להוכיח מזה כמאן ס"ל, ופלא על הגאון בית מאיר (אה"ע סימן ע' ס"ג) שכתב, דהרי"ף והרא"ש לא פירשו מידי, וסתמו דבריהם שהמותר לבעל, משמע כהטור. ותפסו תירוץ א' דתוספות נזיר לעיקר. ע"ש.

אך מדברי הרא"ש בפירושו לנזיר ובתוספותיו מוכח בהדיא דס"ל כהר"ם שבתוספות, ומסתימת דבריו בכתובות שכתב שמותר מזונות לבעל, אין שום ראיה כי העתיק לשון הגמרא. ומינה שגם מלשון הרי"ף שם אין ראיה.

אלא שיש להעיר מדברי הטור בקיצור פסקי הרא"ש (כתובות שם) שכתב: אם צמצמה והותירה מאלו המזונות, הרי הן לבעל. וכ"פ הטור גופיה באה"ע (סימן ע'), ובדוכתי טובא כתבו הפוסקים דדוחק למימר דפליג על אביו הרא"ש. אך קשה מדברי הרא"ש גופיה כדלעיל. וצ"ע.

בירור שיטת הרמב"ם

והרמב"ם (פי"ב מהלכות אישות הי"ג) כתב: האשה שפסקו לה מזונות והותירו המותר לבעל. והמ"מ ציין מקורו מכתובות (סה:) הנ"ל.

ולכאורה מסתמות דברי הרמב"ם משמע דבכל אופן המותר לבעל, ודלא כהתוספות. והכי פשיט"ל להרב בני אהובה (פי"ח מהלכות אישות ה"ד) דהרמב"ם כהרמ"א. וגם הרב מעשה רוקח האריך בזה וסיים, דמכח סתמיות הברייתא הוכרח רש"י לפרש בההיא דנזיר דלפי המסקנא (דהיינו האיבעית אימא) ע"כ לומר דאף בצמצמה וקפחה מזונותיה הכל הוא של בעל, ודברי הרמב"ם שקולין בזה, ויש לזווגן עם דברי רש"י והטור. ע"ש.

אולם הרב משנה למלך הביא על לשון הרמב"ם, דברי התוס' הנ"ל, וציין להר"ן. ע"ש. ולא העיר דהרמב"ם פליג על הך חילוקא. וכן נראה בביאור חדש מספיק ובדרך המלך רפפורט שהביאו דברי התוס' על לשון הרמב"ם, הנ"ל, ומשמע דס"ל דהרמב"ם לא פליג על הר"ם שהובא בתוספות. וכ"כ הרב בית מאיר (אה"ע סימן ע' ס"ג) שמשמעותו דברי הרמב"ם כדתירצו התוס' (נזיר כד:) דדוקא שהוזלו אבל צמצמה שלה. ע"ש. ולכאו' כוונתו מדלא כתב דאף בצמצמה המותר לבעל.

והנה בהלכות נזירות (פ"ט ה"ט) כתב הרמב"ם: האשה שנדרה בנזיר והפרישה קרבנותיה ואח"כ הפר לה בעלה, אם היו הקרבנות משלה ואין לבעלה בהן כלום, כגון שנתנו לה במתנה על מנת שלא יהיה לבעל בהן רשות אלא מה שתרצה תעשה בהן,

החטאת תמות וכו׳. ומבואר שהביא רק התירוץ השני בגמרא בנזיר.

ומכח זה כתב בתחלה הגאון נודע ביהודה (בשו״ת תשובה מאהבה סימן פ׳) דאי נימא כהמפרש בנזיר שנ״ד תלוי בתירוצי הגמרא במסכת נזיר [עיין בזה להלן], אחר שפסק הרמב״ם התירוץ האחרון להלכה, בהלכות נזירות, מוכח דלא ס״ל כשצמצמה מזונותיה לעצמה. ע״ש. אולם יש להעיר שהרמב״ם כתב ״כגון״ שנתנו לה וכו׳, והיינו שיש אפשרויות נוספות, וכידוע מבעלי הכללים שבמקום שכתבו כגון״ יש דינים נוספים. וי״ל דנקט הכי משום שהוא מצוי יותר.

ואדרבה בשו״ת תשובה מאהבה (ח״א סימן פב) כתב לדייק דהרמב״ם ס״ל כהתוספות, מדשינה הרמב״ם לשון הגמרא שמותר מזונות לבעל, דמשמע בכל גווני, וכתב שפסקו לה מזונות, והיינו דדוקא אם נתותר מה שפסקו לה הב״ד שאינה רעבתנית או שפסקו לה והוזלו המזונות ה״ז של בעל, אבל צמצמה האי מותר ודאי דידה.

ובאמת גם הגאון נודע ביהודה גופיה שם להלן חזר וכתב, דמדכתב הרמב״ם בהלכות אישות: אשה שפסקו לה מזונות והותירו המותר לבעל, ולא קאמר ״והותירה״ שזה משמע שהיא הותירה שצמצמה מזונה, אלא קאמר ״והותירו״, דמשמע שמצד המזונות היה מותר, וכפירוש התוס׳ בנזיר שהוזלו מזונות, או כפירש״י שאינה רעבתנית וניתותרו ממילא. ולכן דעת הרמב״ם כהתוספות. ע״ש.

הוכחה דהטור ס״ל בדעת הרמב״ם דאף בצמצמה המותר לבעל

אך יש להעיר ממ״ש הטור באה״ע (סימן צה) גבי אלמנה: ״צמצמה״ והותירה ממזונותיה כתב הרמב״ם שהוא ליורשים, והראב״ד הביא הירושלמי שהוא לעצמה. עכ״ל. ואם באלמנה שמציאתה לעצמה פסק שמותר המזונות ליורשים, ק״ו שבעודה תחת בעלה מותר מזונותיה אינו לעצמה, אף כשצמצה עצמה.

ומרן בב״י הביא מקור הדברים בלשון הרמב״ם (פי״ח מהלכות אישות ה״ד), בזה״ל: מותר מזונות האלמנה ומותר הכסות, ליורשין. ע״כ. והרי הרמב״ם לא כתב דהיינו בצמצמה. ומוכח דהטור פשיט״ל בדעת הרמב״ם דהיינו אף בצמצמה. ומרן ג״כ לא העיר בזה.

הוכחה מדברי מרן בש״ע שמותר מזונות אלמנה ליורשיה

וכן פסק מרן בש״ע (סימן צה ס״ה) גבי אלמנה: ״צמצמה עצמה״ והותירה ממזונותיה, וכן אם הותירה מכסותה ובגדיה, הכל ליורשים. ע״כ. ומוכח מכל זה דאף למרן הבית יוסף אף בצמצמה המותר אינו לאשה.

וכן מצאתי להרב בני אהובה (פי"ח מהלכות אישות ה"ד) דפשיט"ל הכי בדעת מרן הש"ע. וכן מצאתי עוד להגאון ההפלאה שם (קונטרס אחרון סימן צה ס"ה) שהעיר על עיקר דברי מרן הש"ע, כבר כתבתי לעיל בסי' ע"ג שאין הכרח מלשון הש"ס, דאם צמצמה י"ל דהוא שלה, כמ"ש הב"ש והתוס' והר"ן. אבל מלשון צמצמה והותירה שכתב השו"ע מבואר שבכל אופן המותר לבעל, והטעם נראה דס"ל דדמי למדור אלמנה שמחויבין ליתן לה לפי כבודה, ואעפ"כ אינה יכולה להשכיר לאחרים והיא תדור בדירה פחותה, מפני שכוונת הבעל במזונות וכסותה אינו אלא משום כבודו, א"כ ה"נ לא התחייב את עצמו אלא שלא תתבזה, אבל לא שתצמצם את מזונותיה. ע"כ. ועכ"פ מוכח דפשיט"ל נמי בדעת מרן הש"ע שאף בצמצמה המותר לבעל, ודלא כהתוספות.

שיטת הטור והרמ"א שבכל אופן המותר לבעל, אפילו דחקה עצמה

והטור והרמ"א באה"ע (סימן ע' ס"ג) כתבו: צמצמה והותירו מאלו המזונות, הוא של בעל. ומרן בב"י ציין מקור דברי הטור, מכתובות (סה:) אפסקא ואין נותנין לה חדשים בימות החמה וכו', ת"ר מותר מזונות לבעל, ופירש רש"י, כגון אשה שמזונות האמורים במשנתנו עודפים לה. ע"ש. וצ"ע אמאי מרן בש"ע שם השמיט דברי הטור. ורק גבי אלמנה כתב כן, ובסוגיא בדוכתה השמיטו.

וחידוש ראיתי למהר"ד פאפנו בספר אבני האפוד (אה"ע סימן ע' סק"ח) שכתב, שאף שדברים אלו [דברי הרמ"א הנ"ל] הם כתובים בכתיבה דקה ונראים שהם דברי הרמ"א, לדידי חזי לי כי הם דברי מרן כי דין זה הביאו הטור, והוא נחל נובע מסוגיית הש"ס דמותר מזונות לבעל, ופסקו מרן בסימן צה. איברא דרבני אשכנז בתשובה מאהבה ורבו הנוב"י כתבו שאינו מוסכם להלכה. [וכן ראיתי בשם הגאון רבי יאודה ברולה בספר מקור ישראל (אה"ע סימן כב דף מו) שהביא בשם שטמ"ק לנזיר בשם ר' עזריאל שכ"כ, ותמה על הטור שכתב לשון צמצמה, ומר הוא דקאמר דמרן נמשך אחר הטור. וגם מדברי המבי"ט ח"א (סימן שיב, שהובא בכנה"ג לקמן סימן צה ס"ה סק"ע) מבואר כן. ע"ש].

אם התוספות כתבו כן רק לתירוץ ראשון שבגמרא, ואם התירוצים בגמרא פליגי אהדדי

ועוד צ"ע על מרן שלא הביא בב"י חילוק התוספות והראשונים הנ"ל, דבכה"ג שצמצמה הוצאותיה הוי לאשה, וגם היאך הביא דברי הגמ' בסתמות כאילו הם ממש דברי הטור, והרי יש מקום לחלק ביניהם כחילוק התוספות.

והיה מקום ליישב דהב״י לא הביא בזה מחלוקת, אי נימא שהתירוצים בגמרא בנזיר פליגי אהדדי, ונימא דהתוספות לא כתבו כן אלא לתירוץ קמא. אבל לתירוצא בתרא המותר לבעל בכל גוונא.

כי המפרש בגמרא בנזיר שם כתב: איבעית אימא דאקני לה אחר, דאי קימצתה מעיסתה אמרינן נמי מה שקמצתה אשה קנה בעלה. עכ״ל. ומבואר דלתירוצא בתרא אף בקימצה מעיסתה שייך לבעלה [ועי׳ בבאר משה ברש״י ד״ה איבעית]. ואכן מצאתי להרב בני אהובה (פי״ח מהלכות אישות ה״ד) שתירץ דס״ל להרמ״א דהתירוצים פליגי אהדדי, והתוספות לא כתבו כן אלא לתירוצא קמא, אבל לתירוץ בתרא בגמרא ס״ל דהמותר לבעל בכל גוונא. וכן כתב רש״י שם. ובסו״ד העיר שמדברי הר״ן בנדרים הנ״ל משמע דנקטינן הכי להלכה, דמה שצמצמה ממזונותיה אין לבעל רשות בו. וצ״ע. ע״ש.

ואכן מהר״י אסאד בשו״ת יהודה יעלה (חאה״ע סימן י׳ אות ב׳) והרב שפת אמת (נזיר כד:) ביארו דלא נקטינן לדינא כהתירוץ הראשון, משום שבסנהדרין (עא.) וקדושין (כג:) וגיטין (עז.) כשהקשו מה שקנתה אשה קנה בעלה, לא תירצו כר״פ שקימצה מעיסתה, וסיים השפת אמת דהר״ן בנדרים (פח:) והמאירי כאן פשיטא להו דהלכה כר״פ. אך הרמ״א ס״ל כהמפרש בנזיר שהתירוצים פליגי. ע״ש. [וכן ראיתי בשם הגאון שואל ומשיב שתיתאה סימן מו, דלפי התירוץ השני אפילו אם צמצמה המותר לבעל וכך העיקר להלכה].

אולם מלבד שאינו מוכרח לתלות ד״ז במחלוקת בין תירוצי הגמרא, ואין הכרח שהתוספות יחזרו מדבר זה שאמרוהו מסברא מחמת שיש תירוץ נוסף בגמרא. והכי פשיטא ליה להגאון תשובה מאהבה (ח״א סימן עח) דממשמעות לשון תוס׳ ״דהאי הוה ודאי דידה״, הסברא פשוטה דלכ״ע המותר שלה, ואינו נדחה בתירוץ שני. וכ״כ הר״ן בפשיטות. ודברי רש״י בנזיר צל״ע. וע״ש שתמה על הב״י שביו״ד (סימן רכב) הביא דברי הר״ן מנדרים הנ״ל שהדבר פשוט מה שקימצה קימצה לעצמה. ע״ע. וכן פשיט״ל נמי לרבו הגאון נודע ביהודה (שם סימן פ). וע״ע בשושנים לדוד על מתני׳.

עוד יש להעיר דאעיקרא מדברי הגמרא אין הכרח דהתירוצים פליגי אהדדי לדינא, ושניהם אמת, [וראיתי בשם הרב קרן אורה (ד״ה שקימצה) שהעיר בזה על דברי המפרש בנזיר הנ״ל, ושבבאר משה (ברש״י ד״ה איבעית) הוכיח מהתוס׳ דשני התירוצים לא פליגי]. וגם בשו״ת תשובה מאהבה (סימן עח) הנ״ל תמה על המפרש בזה.

וצ״ע אם יש מקום לדחוק שגם המפרש אפשר שלא נתכוין לומר דפליגי,

אלא ר"ל דהיינו בדרך אפילו אם תמצי לומר. ועיין להגאון נודע ביהודה (בתשובה מאהבה שם סימן פ') שכתב לבאר דגם למפרש לא פליגי ב' התירוצים (וע"ש).

הערת האחרונים על הטור והרמ"א

וכבר ראיתי להגאון בית מאיר (סימן ע' ס"ג) שכתב, הגה צמצמה והותירה, ז"ל הטור, ולשון הרמב"ם האשה שפסקו לה מזונות והותירה, המותר לבעל. משמעותו כדתירצו התוס' (נזיר כד:) דדוקא שהוזלו אבל צמצמה שלה. וכן נראה מפרש"י והר"ן בגמ' ת"ר מותר מזונות לבעל, פירשו כגון שאינה רעבתנית משמע הא צמצמה והרעיבה עד שהותירה שלה. אמנם הרי"ף והרא"ש לא פירשו מידי, משמע כהטור. ותפסו תירוץ א' דתוספות נזיר לעיקר. וא"כ בצמצמה אפשר דיכולה לומר קים לי כמשמעות הרמבם ורשי והרן. ע"ש.

ועיין בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן עח) שהעיר שאין דברי הרמ"א מוסכמים להלכה, מדברי התוספות והר"ן, ושאין שום ראיה מהגמרא. והסכים עמו למעשה רבו הנודע ביהודה שם (סימן פ') ובדגול מרבבה (סימן ע' ס"ג). והובאו להלכה בספר כרם שלמה האס ובפת"ש (סק"א). וכן העיר בבית יעקב (סימן ע' ס"ג). וכן משמע בהפלאה (כתובות סה: וע"ע בסימן צה ס"א קו"א). וכ"פ בשו"ת אגרות משה (ח"א מאה"ע סימן קו) שפסק ג"כ שהמותר לאשה אך מטעם אחר, דבדחקה וצמצמה שלא אכלה כדי שובע וכדומה הוי זה כהעדפה שע"י הדחק, שדעת כמה פוסקים דהוי לעצמה. ומ"מ כיון שנחלקו בזה הפוסקים אינו אלא מספק, ואין לסמוך על הסוברים שהוא מדין ודאי שבצמצמה המותר לאשה. ע"ש.

ולכאורה כן משמע בב"ש (סימן ע' ס"ק יח) שכתב גבי אשה שהלך בעלה למדינת הים, שאם מכרה משלו והמעות היה ראוי לה למזונות, רק דחקה את עצמה וצמצמה, שייך לה המעות, כמו במעשה ידיה כמו שכתוב בסעיף יא. ע"כ. רק צ"ע שלא העיר מדברי הטור והרמ"א, וגם אם פליג על הרמ"א היה לו להעיר לעיל בסעיף ג' ולא לטמון דבריו ברמז בסעיף ה'. ועיין בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן פב) שכתב שאפשר לחלק בין משרה האשה ע"י שליש להלך בעלה למדינת הים, והרבה סברות לחלק מכ"ש כשהן נפרדין מחמת קטטה שאין המותר שצמצמה לבעל. או אפשר דהטור והרמ"א מיירי דמותר עדיין הוא ביד שליש ולא לקחה ממנו אלא מה שצריכה בצמצום, אבל אם המותר תחת ידה ודאי א"י להוציא ממנה כמו במכרה למזונות. ע"ש. והרב ראש פינה כתב לפי החילוק דלהלן דדוקא בעשירה כתב הרמ"א דהמותר לבעל, ובנ"ד מיירי בעניה. ובזה ניחא מה שתהקשה בזה

בפסקים שבסו״ס יהושע (סימן קכג). ע״ש. גם הרב אמרי ברוך (על הב״ש שם) כתב דבכוונה דקדק הב״ש וכתב דחקה עצמה וצמצמה, היינו שקימצה מפיה ולא אכלה כדי שביעה, ולעיל הרמ״א מיירי בצמצמה שלא בדרך שדחקה עצמה. ע״ש. ובשו״ת אגרות משה (חאה״ע ח״א סימן קו) כתב להוכיח מדנקט הב״ש דבריו כאן ולא ע״ד הרמ״א לעיל, לשיטתו דמותר מזונות שהוא לבעלה הוא מדין מעשה ידיה, ולכן הוא ממש כדין מעשה ידיה דכיון שאינו זנה אין לו מעשה ידיה, וה״נ נחשב שאינה זנה דהא לענין זה שהיתה צריכה לאכול הרי לא זנה, ולכן הם שלה כמו מעש״י כשלא זנה. ע״ש.

וע״ע בב״ש לקמן (סימן פ׳ סק״י) שהביא דברי התוספות (כתובות סא. ד״ה ואחת) שאם מצמצמת משלה, הוי כאילו הכניסה לו נדוניא. ע״ש. ובשו״ת אגרות משה שם דחה דאינו מוכח שסובר כהר״מ והר״ן, דהא התם אף שיש לו ממון לקנות שפחות נמי פטורה ממלאכה ולא גרע זה ממה שיש לו, דודאי אם אין לו מעות אחרים כיון שהיתה יכולה להוציא ולא הוציאה בשביל לקנות שפחה, הוי כיש לו מעות אלו רק לזה. ע״ש. ודו״ק.

אם יודו הרמ״א והש״ע בטרחה יותר מידאי דהוי העדפה שע״י הדחק

ועיין בהפלאה שם (קונטרס אחרון סימן צה ס״ה) שביאר הטעם משום דדמי למדור אלמנה שמחויבין ליתן לה לפי כבודה, ואעפ״כ אינה יכולה להשכיר לאחרים והיא תדור בדירה פחותה, מפני שכוונת הבעל במזונות וכסותה אינו אלא משום כבודו, א״כ ה״נ לא חייב את עצמו אלא שלא תתבזה, אבל לא שתצמצם את מזונותיה. מיהו נראה לחלק אם נתנו לה הב״ד מעות למזונות כדרך פסיקת שער שבשוק, והיא טרחה עצמה יותר מדאי לקנות במקום הזול ובשעת הזול, אותו המותר הוא בכלל מציאה והעדפה שע״י הדחק, דקי״ל באלמנה היא לעצמה, ובזה מיושב הירושלמי שהביא הראב״ד, עיין בב״י, שאינו סותר לסוגיא דידן. ע״כ.

ועיין להגאון נודע ביהודה בדגול מרבבה (סימן ע׳ ס״ג) ע״ד הרמ״א שצמצמה המותר לבעל, שביאר דצמצמה היינו שקנתה בזול, אבל אם קימצה מעיסתה ואכלה פחות משבעה, הוא שלה. ע״ש. ולפ״ז אין מחלוקת בין הפוסקים. גם הרב אמרי ברוך (על הב״ש ס״ק יח) כתב דבכוונה דקדק הב״ש וכתב דחקה עצמה וצמצמה, היינו שקימצה מפיה ולא אכלה כדי שביעה, ולעיל הרמ״א מיירי בצמצמה שלא בדרך שדחקה עצמה. ע״ש. וזה דלא כדעת רוב האחרונים דפליג הרמ״א על התוספות, וכמבואר בהפלאה ובני אהובה ובית מאיר.

אם לתוספות היינו דוקא בעני, אבל בעשיר שנתן באומד המותר לבעל אף כשצמצמה

ועיין להרב בית יעקב (שם) שכתב לחלק דבצמצמה המעות שלה, דוקא כשצמצמה ממזונות הקצובים לעניה שבישראל. אבל בעשירות, שנותן לה לפי כבודה והיא צמצמה, הוא של הבעל כי אינו מחוייב לתת לה לפי כבודה רק לכבוד עצמה, אבל כשאינה רוצה לכבד עצמה בזה ולתלות כיס מעות לעצמה, ע"ז אינו מחוייב ליתן לה. ע"ש. וגדולה מזו כתב הרב ראש פינה שם, שאפשר שאף הרמ"א נתכוין לזה, ולכן כתב הגהתו אחר מ"ש הש"ע אבל אם היה עשיר הכל לפי עושרו, דלא קאי רק על עשיר, אבל בעניה יודה הרמ"א. אלא שמהטור מקור הגהת הרמ"א, כתב כן קודם במה דברים אמורים בעני, אבל הרמ"א י"ל שבכוונה שינה. ולפ"ז י"ל דאין פלוגתא בין הפוסקים בזה, [דבעניה לכו"ע שייך לבעל, ובעשירה לכו"ע שייך לאשה], רק שלשון הטור אין משמע כן, ושוב י"ל דהוי יחיד ואין הבעל יכול לומר קים לי כהטור. וצ"ע. ע"ש.

וכן פשיט"ל למהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חאה"ע סימן י' סוף אות ב').

ועיין להמפרש בנזיר שם שכתב: שקמצה מעיסתה, כגון דהשרה לה מזונות על ידי שליש, ותנן (כתובות סד:) דלא יפחות לה בשבוע משני קבין חיטין, והלכה זו וקיפחה ממזונותיה מעט, עד שלקחה בהן בהמה זו. ע"כ. ולא כתב בסתם שכל אשה שהותירה ממה שקצב לה בעלה, אפשר דמיירי דוקא בכה"ג.

אולם בשו"ת אגרות משה שם כתב להוכיח מהר"ן שאם דוקא במזונות דעני המותר שלה, היה יכול לאוקמי בזן אותה המדיר מזונות דעשיר. וגם לדבריו שמתוס' דצמצמה משלה יכולה לקנות שפחה, הוא ראיה דסברי דמה שצמצמה הוא שלה, נסתר דינו מזה גופיה דבתוס' מפורש שם דצמצמה מקופה של בשמים שלא מצינו שמחוייב ליתן בעני. ולכן שיטתו צ"ע, ואין לסמוך ע"ז לדינא להוציא ממנה. ואף לדבריו למה שבארתי דיש לזה דין העדפה דמעש"י שע"י הדחק, אין שייך כלל סברתו, דכיון דהיתה רשאה להוציא להנאתה ודחקה שלא ליהנות כראוי, ודאי גם זה יש להחשיב ריוח שע"י הדחק, דהא אם לא דחקה לא היתה מרויחה זה, ולכן מסתבר שאף צמצום ממזונות דעשירות הוא שלה. ע"ש.

אם אפשר לומר קים לי כהפוסקים שבצמצמה המותר לאשה

ולכאורה לסוברים דאמרינן קים לי נגד מרן הש"ע, היכא דהממון תפוס ביד האשה, רשאית לומר קים לי כהתוספות והרא"ש ורבים מהראשונים

דבצמצמה ממזונותיה המותר לאשה. וכ״כ הגאון בית יעקב (סימן ע׳ ס״ג). וכ״כ הגאון בית מאיר שם. והובא בשתיקה בשו״ת רב פעלים ח״ב (חאה״ע סימן לב).

ועיין למהר״י אסאד בשו״ת יהודה יעלה (חאה״ע סימן י׳ אות ב׳) שנשאל בזוג שהבעל נותן לאשתו מעות על כל צורכי ביתו בכל שבוע ושבוע, ואחר זמן הבעל מצא מעות טמונים בארגז שלה ארבעים זהובים כסף, וטוען הבעל שהם שלו, והיא טוענת שקימצה היא מאותן המעות שנותן לה בכל שבוע. והאריך שאף התוס׳ מודים לדינא שהמותר לבעלה, ולא חילקו בזה רק לתירוצא קמא, אבל לתירוצא בתרא גם התוספות מודים, ולכן אין בדברי האשה כלום. וע״ש (והובא בספר אבני האפוד ח״ב סימן ע׳ אות ה׳. וע״ש).

ויש להעיר שמדברי הר״ן והמאירי מפורש שנוקטים כן להלכה ולמעשה, ולכאורה יכולה האשה לטעון קים לי כהר״ן והמאירי, וגם בדעת התוס׳ כבר נתבאר שאינו מוכרח. ועיין להגאון נודע ביהודה (בתשובה מאהבה סימן פ׳) שאף שרשאית האשה לומר קים לי, מ״מ אם עתה רוצה מזונות מהבעל, יכול הבעל לומר להיפך קים לי כהרמב״ם והטור, וצאי והתפרנסי ממותר המעות שעדיין בידך. אבל אחר העיון יפה דנת ויפה זכית את האשה כי אני תמה מאד על הטור ולדעתי אין בזה שום מחלוקת כלל. וכו׳. ע״ש. ועיין בספר משכנות הרועים (מערכת מ׳ אות קכח).

ועיין בשו״ת שואל ונשאל ח״ה (חאה״ע סימן נא) שנשאל באשה שצמצמה מן המזונות שנתן לה בעלה, והביא ד׳ הרמ״א הנ״ל, ושבפת״ש הביא שהרב תשובה מאהבה והנוב״י ס״ל דהגם דדעת מור״ם שהם לבעל, מ״מ נקטינן שהם לאשה ואינו יכול לומר קים לי כמור״ם. ובאמת לענ״ד הדבר תמוה דכ״כ נדחית סברת מור״ם, שאינו יכול לומר קי״ל כוותיה. ומ״מ לדינא בנ״ד שהבעל הוא שהיה שולח מזונותיה בלתי שומת הב״ד, נ״ל דגם הרב תשובה מאהבה מודה שהם לבעל, דע״כ לא כתב הרב שהם לאשה רק באם היה הדבר ע״פ הב״ד שאינה יכולה לתבוע יותר אם תחסר ולנפשה הותירה שכן דעתה כשצמצמה. אבל אם הבעל בעצמו הוא היה המביא לה, הגם שנאמר או שיתאמת שהשיעור שהביא היה חסר ממה ששמין הב״ד, מ״מ אינה סומכת לוותר מדידה ולרעב עצמה והמותר יהיה לבעל. ע״ש. ולא זכר שר שכן דעת מרן הש״ע כהרמ״א, ולפע״ד בודאי דמצי למימר קים לי כמרן והרמ״א.

ועיין בשו״ת רב פעלים ח״ב (חאה״ע סימן לב) בדין אשה שבעלה עשיר ודר בעיר אחרת והיא דרה בבית אביה, והיה שולח לה פרס בריוח, והיא לא היתה מוציאה ממנו כלום אלא היתה מתפרנסת מבית אביה, ורוצה לעשות

באלו המעות מצוה. והביא דברי הטור והרמ"א שבצמצמה המותר לבעל, ושהפת"ש הביא דברי האחרונים שאין דינו מוסכם להלכה. וכתב דמאחר דזכתה במותר הזה לעצמה, ודאי יכולה היא לחלקו לעניים דשלה הוא ואין בזה משום גזל, ואע"ג דנחלקו הטור ועוד פוסקים דבכל גוונא המותר לבעל, הנה בנ"ד כיון שהיא תופסת במעות אלו יכולה לומר קי"ל ותתן אותם לצדקה, ואין בזה חשש גזל, דכיון דאינה נהנית בדמים לצורך מצוה, אלא מקדישתם לצדקה, ובכ"מ יד ההקדש על העליונה, והיא מצוה קא עבדא. ע"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א חי"א (חאה"ע סימן ק' אות נט). ואף הר"פ לא זכר מהכרעת מרן הש"ע וכל הראשונים הנ"ל.

אם יש הכרח ללמוד מהתם לנידון דמי הנסיעות

ו. ולפי דברי התוספות בשם הר"ם ושאר הראשונים הנ"ל, יש לומר שמגיד שיעור או עובד שקצבו לו סכום כסף לנסיעה במונית או בתחבורה ציבורית, וקימץ מעצמו וטרח ללכת ברגליו, רשאי העובד ליטול דמי הנסיעות לכיסו.

וגם להטור והרמ"א ומרן השלחן ערוך, יש לומר דדוקא במזונות האשה שאין הבעל מחוייב לתת רק מתקנת חז"ל לפרנסה, כאשר אינה צריכה לזה אמרו שהמותר לבעל, שהרי שלו הם ולמה יגיעו ללא צורך לאשה. משא"כ בפועל שאף אם לא יתאמץ לחסוך י"ל שהמעביד נותן לו את הכסף ואין קפידא אם ישתמש אם לאו.

אמנם יש מקום לדון איפכא, דדוקא במזונות האשה שיש לבעל חיוב לזון את האשה, ולכן אם דחקה עצמה מזונותיה לעצמה. משא"כ בדמי נסיעות שהם אמצעי שיגיע לשיעור או למקום העבודה, כל שהתקיימה המטרה בדרך אחרת ללא תשלום למה יתן המעביד את התשלום שלא שילם. ויש מקום לדון לכאן ולכאן.

וכבר ראיתי להגר"נ נוסבוים בתשובה בספר בית ההוראה (חו"מ עמוד תקפ) על מי שהוזמן לדרשה וקיבל סכום כסף עבור מונית, ולבסוף הלך ברגליו או נסע ע"י טרמפ, וכתב שאין לו זכות ליטול דמי המונית, ומחוייב להחזירם. וי"ל דדוקא במזונות שזה חיוב הבעל לאשה, לכן בצמצמה הוי לאשה. אבל במונית אין חיוב לתת מונית רק ע"מ לסייע לו לבוא לדרשה, וא"כ אף בהטריח עצמו אין לו לקחת המעות. ע"ש.

אולם לפמ"ש בשו"ת שבט הקהתי ח"א (סימן שמו) שמנהג המדינה לשלם שכר לפועל על הנסיעות אף אם לא הוצרך לנסיעה. ע"ש. לפ"ז בודאי שרשאי ליטול שכרו. ולפ"ז אף אם לא טרח בעצמו אלא הסיעו ידיד, אעפ"כ המותר לעצמו.

הוכחה מדין אשה שרשאית לזכות עירוב לאחרים במותר מזונותיה

ז. ולכאורה יש להוכיח גדולה מזו, אפילו אם לא דחק עצמו ללכת ברגליו, אלא הסיעו חבירו בצורה נוחה במכוניתו, שרשאי ליטול דמי הנסיעות לעצמו. ממ"ש במגן אברהם (סימן שסז סק"א) שאף שאשה אינה יכולה לזכות לאחרים בעירוב, מ"מ ממזונותיה רשאה לזכות, עיין באבן העזר סימן ע' ס"ג. ע"כ. וכ"פ במשנה ברורה (סק"ז). וביאר הרב מחצית השקל, ר"ל דשם כ' רמ"א צמצמה מזונותיה והותירה אותה מותר לבעל, וס"ל למגן אברהם דוקא אם כבר צמצמה ויש לה מותר הרי הוא לבעל, דהא אין לאשה על הבעל כי אם מה שיספיק לה למזונותיה, ושיערו חז"ל לפי סתם נשים שיעור מה שצריך ליתן לה מה שיספיק, וכיון דהותירה א"כ הרי הספיק לה אותה מעט שאכלה, ממילא המותר לבעל. אבל מגן אברהם מיירי שבשעת אכילה לוקחת מזונותיה ומזכה בזה לאחרים, אין ביד הבעל למחות בידה, דהיא אומרת אני מצמצם כדי ליתן לאחרים, ואם תמחה הרי אני אוכל גם אותו מותר שאני מזכה לאחרים, ומה לך בכך אם אני אוכלת או נותן אותו לאחר. ע"כ. (ועיין בפמ"ג שם שכתב, באה"ע סי' ע' ס"ג ואף על גב דאין נותן לה כ"א לצורכה ג' סעודות לשבת, מ"מ יכולה לאכול אחר ביה"ש, עיין סימן שצ"ד. ע"ש).

ולפי זה יש לדון אף לנ"ד שרשאי העובד לומר אם אין אתה נותן לי דמי הנסיעות הרי אסע במונית או בתחבורה הציבורית, ומה לך בכך אם אשלם הדמים למונית או אטלם לכיסי.

וכבר הוכיח מכאן הגאון מהרש"ם (בתשובה ח"ט סימן קנא, ומתחלה נדפס בקובץ כנסת חכמי ישראל ח"ח סימן קסא אות י'). וכן בשו"ת שארית יעקב (דניזון, וילנא תרע"ו, חחו"מ סימן ס') הוכיח מדברי המג"א הנ"ל. (והיינו אפילו לא נתן עדיין המשלח את המזונות, רשאי הפועל ליטול לעצמו). ועיין בקובץ היכלא (גליון ה' עמוד רה) שרצה לדחות דדוקא גבי בעל שחייב במזונות אשתו ומה שנותן לה לאכול הוא מכח חיובו, בזה י"ל שיכולה האשה להתנות עם בעלה שרצונה לצמצם ולקחת את המותר לעצמה. אבל גבי משלח שאין עליו כלל חיוב של חמור ופונדק, אלא כיון שרצונו שהשליח יתנהג כדרך כל הארץ אמר לו מרצונו הטוב שיכול לקחת חמור ופונדק, וכעת השליח רוצה לעשות סחורה וריוח מאפשרות זו, מי יימר שהמשלח מסכים, ופעמים שבעל הבית יקפיד על כך. הגע עצמך קהילה בחו"ל שהזמינה רב לשיעורים ונתנו סכום כסף גדול שיטוס במקום ישיבה רחב ונוח, האם יעלה על הדעת דניחא להו שהרב יסע במושב פשוט ויצמצם לעצמו וירויח כמה אלפי דולרים מהנסיעה. ובודאי רובא דרובא יקפידו

בדבר ויאמרו שלא הוזילו מכספם שהרב ירויח מכך אלא כוונתם שיסע בריוח. ע"ש. ויש להעיר על דבריו, ויש לשאת ולתת בזה.

הוכחה ממי שנתחייב לזון בת אשתו ונישאת

ח. וכעי"ז מצינו במי שנתחייב לזון את בת אשתו וכעבור זמן מסויים נישאה אותה הבת, וכעת בעלה מספק כל צרכיה, ואעפ"כ חייב האב לזון את בת אשתו כמבואר בכתובות (קא:). וכן פסק מרן בש"ע אה"ע (סימן קיד ס"ח) נשאת לאחר, ופסקה גם עמו שיזון את בתה, אחד זנה ואחד נותן לה דמי מזונות משלם. ומוכח שאחר שהתחייב לשלם המזונות, אף כאשר יש אחר שזן אותה לא אמרינן דבכה"ג לא התחייב לשלם, אלא חייב לעמוד בהתחייבותו. ומינה י"ל לנ"ד, שאחר שהתחייב לשלם דמי נסיעות אף שבא אדם אחר והסיעו במכוניתו לא אמרינן דבכה"ג לא התחייב לשלם.

וכבר הוכיח מכאן בשו"ת אבן ישראל ח"ט (סימן קנה), והיקל עפ"ז למי שנותן כסף למלמד את בנו עבור נסיעות, שרשאי ליטול הכסף לעצמו וללכת ברגליו. (אא"כ נחלש מכך ואינו מלמד כראוי).

אמנם אכתי צ"ע אם יש מקום לבעל דין לחלק, דהתם הוא חיוב שהתחייב לתת בכל אופן, וכדמוכח מדברי הרמ"א שם (סעיף ה') שאם חלתה הבת, הרי היא כנשאת ומעלה לה מזונות כאלו היתה בריאה. משא"כ בעובד. וצ"ע.

הוכחה מדין דמי ריפוי, אם הנחבל רשאי ליטול דמי הריפוי ולרפאת עצמו

ט. ולכאורה יש להוכיח גם מדין דמי ריפוי, דאיתא בגמרא (ב"ק פה.) שאם הנחבל אמר הב לי לדידי ואנא מסינא נפשאי, א"ל: פשעת בנפשך ושקלת מינאי טפי. ואי א"ל: קוץ לי מקץ, א"ל: כל שכן דפשעת בנפשך וקרו לי שור המזיק. ומבואר שאין הנחבל רשאי ליטול דמי הריפוי ולרפאת עצמו, רק משום שם רע שיקראוהו שור המזיק, אבל אם אין חשש לשם רע משמע שרשאי ליטלם עצמו.

ויש לדון בזה דהתם אחר שהנחבל צריך לרפאת עצמו, אם אינו מרפא בודאי שרשאי ליטלם לכיסו שהרי כעת נותר חבול. משא"כ בנ"ד שנתן הכסף עבור נסיעה, ואם אינו צריך לנסיעה כלל כי הסיעו חבירו למה יטלם לכיסו. וכן העיר בשו"ת אבן ישראל ח"ט (סימן קנה) דהתם י"ל דהדמים הם התשלומין על החבלה, א"כ הרי הם תשלומים על מה שחבל בו ונעשה עבור זה של הנחבל, ויכול לעשות בממונו מה שהוא רוצה, כי היכי דאדם יכול לחבול בעצמו. ולכן אין הבעלים יכולים לעכב על הנחבל אי לאו הטענה דאיתא בגמרא. משא"כ בגוונא דידן דנותן לו

משלו, ואינו בתורת תשלומין על מה שחייב לו. ע״ש.

ועיין בגיטין (יב:) ובש״ע יו״ד (סימן רסז סכ״א) וחו״מ (סימן תכד ס״ג), מי שהזיק עבד ואמדוהו להתרפאות בחמשה ימים, ועשו לו סמים הזקים שמיהר להתרפאות בשלשה ימים, משלם דמי חמשה ימים, (וחאדון לוקח היתרון, אף על פי שהעבד נצטער בסמים חחזקים). ודון מינה לדמי נסיעות וי״ל. ודו״ק.

הערה מדין כסף שנשלח ע״י שליח שיפרע לגוי חוב הלואתו או על חפץ שקנה ממנו, ושכח הגוי, יחזיר הכסף למשלח

י. ועיין בש״ע חו״מ (סימן קפג ס״ח וס״ט) שמי ששלח כסף עם שליח שיפרע לגוי חוב הלואתו או על חפץ שקנה ממנו, ושכח הגוי, יחזיר הכסף למשלח. והרשב״א בתשובה המיוחסת להרמב״ן (סימן ס׳) כתב על קהל שמינו שליח לגביית המס ולפרוע לשר, והשר קיבל הפירעון והנהו לשליח משלו במעות. והקהל אומר לראובן מה שנתן לך השר קנינו אותה מתנה, וראובן טוען המתנה לא באה לידי בסבתכם, אלא לפי שההניתי אותו ושהייתי מלוה לו משלי כשלא היה בידי ממון מגביית המס. הדין עם מי. והשיב, מסתברא שהדין עם ראובן. כיון שאמר בפירוש לשליח וכו׳. וע״ש.

ועיין בספר פתחי חושן (פי״א מהלכות פקדון הערה מב) שצידד שגם לפי דברי הרמב״ן [צ״ל הרשב״א] דלעיל, היינו משום שהכסף ניתן כבר לשר ולאחמ״כ נתן לשליח, אבל אם קודם שמסר הפירעון אמר לו השר שמוותר לו מקצת, אפשר שהיתרון למשלחים וכו׳. וה״ה שהנותן כסף לשליח עבור הוצאות הנסיעה, ועלה ביד השליח להגיע באופן שלא היו הוצאות, או שהיו פחות הוצאות, הריוח למשלח. ואף אם אוהבו הסיעו בחנם, וברור שרק משום שהוא אוהבו לקחו בחנם, עליו להחזיר ההוצאות למשלח. (אא״כ קבע לו סכום קצוב וכלל הוצאות הנסיעה באופן כללי, או שבלא״ה היה השליח צריך להגיע למקום פלוני, ואעפ״כ נתן לו הוצאות, מסתבר שאינו צריך להחזיר המותר. ואם טרח השליח והלך ברגל או בטרחה אחרת וע״י כך חסך מהוצאות הנסיעה, נראה שיכול לנכות עבור טרחתו ולהחזיר המותר). וכתב ע״ד הרב מקור חיים (שיובא להלן) שצ״ע בזה. ע״ש.

אולם באמת לענ״ד דברי הרשב״א והש״ע לא דמי כלל לנ״ד, דהתם הכסף מיועד למלוה הגוי או השר ומש״ה כשלא הוצרך לתת לשר יחזרו לבעלים. משא״כ בדמי הנסיעות, דניתנו לשליח על מנת שיוכל להגיע לתכלית הפעולה, ולא איכפת למשלח אם הוצרך להוציאם והעיקר שתתקיים תכלית השליחות, זה נהנה וזה לא חסר. (וע״ע

בספר ברוך אומר שרגא ס"ס קו שהעיר בזה).

הפוסקים שרשאי ליטול דמי הנסיעות לכיסו

יא. וכבר הבאנו שכן פסקו בשו"ת מהרש"ם (ח"ט סימן קנא) ובשו"ת שארית יעקב (דניזון, וילנא תרע"ו, חחו"מ סימן ס') שרשאי ליטול דמי הנסיעות לכיסו. וכן פסק הגר"ע הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה (חחו"מ סימן כט) שמה שנותנים השולחים אותו להרצאות שכר נסיעות, הוא גם מצד הנימוס, שאין מטריחים אדם ללכת ברגליו לבצע שליחותם, אף שמקבל עליה שכר. וגם מצד החיוב שאינו בדין שיפסיד משכרו שקיבל בעד נסיעות, ובפרט אם הוא ת"ח והוא שליח מצוה להרצות לרבים, דאטרוחי רבנן בכדי לא מטרחינן, ואף אם יהיה המקום קרוב שיכול ליסע ברגל, בכל זאת אין זה מן הכבוד לומר לו שיסע ברגל, ולכן הם מצד עצמם חייבים לשלם לו גם בעד נסיעתו. ואם הוא רוצה לחסוך שכר הנסיעה וללכת ברגליו, פשוט שאינם יכולים לפטור עצמם מלשלם שכר הנסיעות. וה"ה בנוסע בטרמפ, שאין זה ענינם, דהו"ל כהולך ברגליו, שהוא קונה נסיעתו ברגליו בשכר הנסיעה שנותנים לו, פשוט שאינם יכולים לחייבו שיסע בטרמפ, שמלבד שאין זה נוח, גם אינה נעימה, ובפרט לאדם נכבד, שהיא כבקשת צדקה. וא"כ זה שמזלזל בעצמו ומוותר על כבודו ה"ז כאילו קנה זלזול זה בשכר הנסיעה שמקבל. והרי הוא בבחינת נוסע ברגל שחייבים לשלם דמי הנסיעות. ע"ש.

וכן ראיתי עוד בשו"ת מקור חיים סגלוביץ (סימן כז) שכתב, נשאלתי היאך נהגו לפנים באיש אחד שנוסע על הוצאות חבירו, או שני שותפין אשר יתעסקו בעסק ובכל מקום שנוסעים יחשבו הוצאותיהם אכילתם ושתייתם על חשבון השותפות, אך מזדמן לעיתים שיתארחו אצל קרוביהם ומכריהם חינם אין כסף, אם מותר להם לקבל עלות הסעודה. וכתב שדין פשוט שמותר לקבל לעצמו דמי הסעודה, וראיה מדין מציאת פועל לעצמו, וכ"ש כאן. מה התם שאין דעת אחרת מקנה הוא לעצמו, כ"ש כאן שדעת אחרת מקנה, ופשיטא כיון שהוא קרובו וידידו הוא נותן מתנה רק לו לעצמו ולא למשלחו ולא לשותפו, ובודאי זוכה לעצמו דמי הסעודה. דאף לסוברים בחו"מ (סימן קפג ס"ו) בהיה השער קצוב והוסיפו לשליח במנין או במשקל או במדה, אפילו אם אמר בפירוש שנותן לשליח בכ"ז סברי הרי"ף והרא"ש ובעל העיטור שיחלקו המשלח והשליח הואיל ובא לשליח הנאה ע"י המשלח. שאני התם דלכן הנהו לשליח בשביל מעות המשלח ולכן חולקין, אבל

כאן שנתנו לו רק בשביל עצמו, פשיטא ששייך לו לעצמו, דזה נהנה וזה אינו חסר. ע״ש.

וכן בשו״ת שבט הקהתי ח״א (סימן שמו) כתב בשם גדולי ההוראה, שאם אין בעל הבית משלם על כל נסיעה בכל יום, אלא משלם בכללות בסוף החודש עבור כל הנסיעות, ואינו יורד עמו לחשבון בסוף החודש כמה נסיעות נסע החודש, אז יכול לתבוע כל דמי הנסיעות דהוי מתנה. וכן שמעתי שהוא מנהג המדינה שמשלמים הנסיעות אעפ שלא היה לו כמ הפעמים בחודש הוצאות הנסיעה. (אא״כ נצרך להציג קבלות על הנסיעות).

וכ״כ בספר וישמע משה (ח״ג חו״מ סימן שט) בשם הגרי״ש אלישיב, שאם הישיבה משלמת למגיד שיעור סכום לצורך נסיעות מדי חודש ואינה דורשת ממנו פירוט כמה פעמים נסע וכמה עלתה כל נסיעה ונזדמן לו לנסוע ללא תשלום זכותו ליטול הכסף לכיסו. וכן הורה הגאון רבי מנדל שפרן שליט״א. וע״ש עוד דעות הפוסקים בד״ז. (ועיין להגר״י זלברשטיין בספר שיעורי תורה לרופאים ח״א סימן כ, בשם חמיו הגרי״ש אלישיב שהורה להחמיר שצריך להחזיר הכסף). וכ״כ בספר משפט הפועלים (פ״ז ס״ה) שלא רק אם הלך ברגליו, שקנה את החזר ההוצאות בגופו, אלא גם אם העובד נסע עם רכבו הפרטי, או שהסיע אותו אדם אחר ללא תמורה, זכאי העובד לקבל את דמי הנסיעה. והביא שבספר משפטי התורה ח״א סימן לט סק״א כתב שאם נסע בחנם בטרמפ אינו זכאי לקבל דמי נסיעות, וכתב ע״ז, ונראה לי דצדקו דבריו דווקא באופן שקבע אתו במפורש שיתן לו החזר הוצאות נסיעה רק אם יהיה לו הוצאות ממש. אבל אם לא סיכמו כך במפורש, אלא ששכרו סתם, מכיון שע״פ המנהג יש חובה על המעביד לשלם החזר נסיעות עבור כל יום שהעובד השתמש בתחבורה כדי להגיע למקום העבודה, גם באופן זה חייב לשלם לו את דמי הנסיעה. ובפרט שכן פשט המנהג שמשלמים על כל יום שעבד. וכן שמעתי מהגרש״א שטרן. עכ״ד. וכן העלו בקובץ הישר והטוב (ח״ט עמוד קצג והלאה). ועי׳ בקונטרס היכלא (גליון ה כסלו תשע״ה עמוד רט) בשם הגאון רבי יצחק מרדכי רובין שליט״א מ״ש להחמיר. וע״ש. וע״ע להגאון רבי יעקב הכהן בקובץ ויען שמואל (חכ״ו סימן נד). ועיין בס׳ משפטי חיים (ח״ב סימן שלא) שע״פ מנהג המדינה כיום רשאי העובד לקבל דמי הנסיעות אף אם לא היו לו הוצאות, ולדינא עובד שקיבל מהמעסיק רכב עם הוצאות הדלק, ומיועד גם לשימושו האישי, רשאי להשתמש בו לכל צרכיו אף להגיע לעבודה שעובד בחברה נוספת, וליטול מהם שכר דמי נסיעות. ע״ש.

מסקנא דמילתא:

א. כל שהעובד זכאי להטבות והחזר הוצאות, וקימץ בהוצאות וטרח שלא להוציא כסף, רשאי ליטול הכסף לכיסו.

ולפיכך עובד שמקבל בכללות סכום כסף קצוב עבור החזר על הוצאות הנסיעות, ואין יורדים עמו לחשבון ואינו צריך להציג קבלות על כל נסיעה ונסיעה, א"צ לנכות מזה את אותו היום שלא הוצרך לשלם על התחבורה.

וכן שלוחים לחו"ל שהמשלח משלם דמי הוצאות הנסיעה והמזונות ושאר ההוצאות, וקימץ השליח וחסך בהוצאות, רשאי ליטלם לעצמו.

וכן עובד שמקבל הטבות כגון כסף עבור חופשה במלון, וחוסך מעצמו ואינו הולך לנופש, רשאי ליטול הכסף לכיסו.

וכך מנהג המדינה כיום.

אבל אם נדרש להציג קבלות על הנסיעות ושאר ההוצאות, או שנצרך לדווח באופן מפורט על כל נסיעה, ועל פי הפירוט שמגיש מקבל החזר על כל נסיעה נסיעה, ברור שבאופנים אלו אסור לשקר ולדווח באופן כוזב ולהציג מצג שווא שנדרש להוציא כסף על מנת לקבל החזר.

ב. אם ישנה עבודה חד פעמית, כגון מוהל שהוזמן לברית מילה, או עובד שהוזמן באופן חד פעמי, וקיבל כסף עבור נסיעה במונית אך לבסוף נסע ע"י ידיד בחינם, דעת רבים מפוסקי הדור האחרון להקל שרשאי ליטול דמי הנסיעות לכיסו.

ואם האחראי גילה דעתו בפירוש שאין ליטול דמי הנסיעות ללא צורך, פשוט שאסור ליטלם לכיסו.

ובספקות יש להודיע לאחראי שלא הוצרך להוציא ההוצאות, ויצא מידי כל ספק.

ג. מגיד שיעור או מלמד תינוקות המקבל שכר עבור נסיעה במונית ומגיע ברגליו, ומחמת כן עייף יותר ואינו מלמד התלמידים כפי שיכול היה ללמדם לו הגיע במונית, בודאי שאסור לעשות כן משום שמתרשל במלאכתו.

סימן צו

בענין מציאה בחצר שאינה משתמרת ועומד בצידה אי בעינן שיאמר זכתה לי

ט"ז אייר תשפ"ג

לידיד נפשי היקר והנעלה, מיחידי סגולה, אשר פועל רבות להרים קרן התורה, ולהגדיל תורה ולהאדירה, חכם וסופר מהיר הרב **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח.

בדבר השאלה על חצר שאינה משתמרת, כגון ללא גדר, או שבעל הבית מסכים שאנשים יקצרו את דרכם ועוברים דרך החצר נכנסים ויוצאים, ואינה משתמרת לדברים שבתוכה. ונפלו לתוכה שטרות כסף ומציאות יקרות בשעה שבעל הבית עומד בחצר, אך לא אמר ולא גילה דעתו שחפץ לזכות בהם. האם חצרו קונה לו כיון שעומד בתוכה, אף שלא אמר וגילה דעתו שרצונו שתזכה לו החצר, או שמספיק שיעשה גילוי דעת שרצונו שתזכה לו חצרו, או דבעינן אמירה ממש.

א. גרסינן בב"מ דף יא ע"א ראה אותן רצין אחר מציאה, אחר צבי שבור, אחר גוזלות שלא פרחו, ואמר: זכתה לי שדי, זכתה לו. והעמידו בגמ' דהיינו בחצר שאינה משתמרת. וצ"ע למאי מהני שיאמר "זכתה לי שדי", דלכאו' בודאי בעינן שיעמוד שם ע"מ שתהא משתמרת, ואחר שעומד שם ועי"כ הרי החצר משתמרת מה יתן ומה יוסיף שיאמר או לא יאמר.

והכי מוכח מהגמ' לעיל (י' סע"א וע"ב) גבי קנין ד' אמות דפריך "וכי תקינו רבנן דקני, כי לא אמר מאי הוי". אלא דבירושלמי (פ"ק דב"מ ה"ד) מפורש דבעינן אמירה בדין קנין ד' אמות, והילך לשונו: ריש לקיש אמר אבא כהן ברדלייה אדם זכה במציאה בתוך ד' אמות שלו ר' יוחנן אמר והוא שתפול לתוך ידו. מתניתא פליגא על ריש לקיש נטל מקצת הפיאה וזרק בשאר אין לו בה כלום. אמר תיפתר בשלא אמר יזכו לי בד' אמות שלי. ומור דבתרה נפל עליה ופרס טליתו עליה מעבירין אותו ממנה. עוד היא בשלא אמר יזכו לי בד' אמות שלי. והתני רבי חייה שנים שהיו מתכתשין בעומר ובא עני וחטפו מלפניהן זכה בו. עוד היא בשלא אמר יזכו לי בד' אמות שלי. והתנינן ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה. עוד היא בשלא אמר יזכו לי

בד׳ אמות שלי. ע״כ. חזינן בהדיא דהאמירה מעכבת.

ואכן התוס׳ (ב״מ יא. ד״ה זכתה) כתבו בנ״ד דעומד בחצר שאינה משתמרת, שא״צ שיאמר. והוכיחו כן מדין קנין ד׳ אמות, וכדלעיל. והא דנקט אמר זכתה לי שדי, נקט משום סיפא דאפילו אמר כיון דרץ כדרכו לא קני. ע״ש. ואף הרא״ש (סימן לא) הלך בדרך זו דא״צ אמירה, אך תירץ דהא דקתני ואמר זכתה וכו׳, בשביל למנוע הרצין אחריה אמר כן. ע״כ. ונראה דדחיקא ליה למימר כהתוס׳ דמשום סיפא נקט, דלמימר אגב רישא נקט סיפא ניחא טפי. אך רישא אגב סיפא הוא דוחק יותר. ועיין להרב פני יהושע שביאר דבמתני׳ נקט אמירה, משום שצריך שיכוין לקנות דוקא, ומש״ה כל שלא אמר זכתה אם קדם הלה שרץ אחריו והחזיק בה אין זה יכול להוציאו מידו, דמצי למימר מאן יימר שנתכוונת לקנות, לכך צריך שיאמר כן בפירוש, ואז יכול להוציאו אפילו מיד המוחזק אם מודה שאמר זה זכתה לי שדי. ע״ש. ועי׳ להלן אות ג׳ בד׳ הריטב״א.

ובעיקר הוכחת הרא״ש שם מהגמ׳ בב״ק (מט ע״ב) גבי משכונו של גר ביד ישראל ומת הגר ובא ישראל אחר והחזיק בו, זה קנה כנגד מעותיו וזה קנה השאר. ומסיק והלכתא דליתיה בחצר פי׳ דליתיה למלוה בחצירו הלכך לא קנה ליה חצירו. ומסתמא לא הוי חצר המשתמרת שלא לדעתו, כיון שנכנס ישראל אחר והחזיק בו. ומשמע הא איתיה בחצירו קנה לו חצירו בלא אמירה. ע״ש. וכן הוכיח בתוס׳ שאנץ (הובא בשטמ״ק). אך התוס׳ הכא בסוגיין (ד״ה ה״מ) פשיטא להו דמיירי בחצר המשתמרת. ומש״ה לא הוו מצו להוכיח כהרא״ש מהתם. ועי׳ בתוס׳ ב״ק שם (ד״ה והלכתא) שצידדו דמיירי במשתמרת ולר״י באינה משתמרת. ע״ש. (והטור חו״מ סימן עב סל״ב והש״ע שם סל״ט נקטו דמיירי באינה משתמרת. ועי׳ בביאור הגר״א חו״מ סימן רסח ס״ג בליקוט). ומכ״ז מוכח דאין הכרח גמור מד״ז דבעינן אמירה.

ועכ״פ כן נקטו הרשב״א בחידושיו ובתוס׳ שאנץ שם ובשו״ת אור זרוע (ח״ג פסקי ב״מ סימן כח) ועוד ראשונים שא״צ אמירה. ועי׳ להרב משמרות כהונה.

הסוברים דבעינן אמירה

ב. אלא דהרמב״ם (פי״ז מהלכות גזלה ואבדה ה״ח) כתב: חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ואם נפלה בה מציאה הרי היא של בעל החצר, במה דברים אמורים בחצר המשתמרת, אבל בשדה וגנה וכיוצא בהן אם היה עומד בצד שדהו ואמר זכתה לי שדי זכה בה, ואם אינו עומד שם או שהיה עומד ולא אמר זכתה לי שדי כל הקודם זכה. וכן ארבע אמות של אדם שהוא עומד בצדן הרי אלו קונים לו, ואם הגיעה המציאה לתוך ארבע אמות שלו זכה בה. ע״כ.

ומוכח בהדיא דבקנין ד׳ אמות א״צ אמירה, ובחצר שאינה משתמרת בעינן שיעמוד בצידה ואף יאמר. (ואף מהר״ש די וידאש המובא בשטמ״ק נקט דבעינן אמירה בחצר).

ומ״ש הרב מגיד משנה שם שכן מפורש בפירוש בירושלמי. ע״ש. צ״ע דבירושלמי אפי׳ בקנין ד׳ אמות בעי אמירה, ולהרמב״ם א״צ.

וצ״ע מה הטעם דבעינן אמירה, וגם מאי שנא מקנין ד׳ אמות דנקטינן שא״צ. והמ״מ תירץ דאלימא קנייה דד׳ אמות טפי, מפני שהוא יכול לנטות עצמו וליטלה. ע״ש. (ולשון הר״ן בחידושיו, דקנין ד״א אין ענין לזה כלל, דהתם ד׳ אמות של אדם ״משתמרת הן לו״, הלכך לא בעינן דאמר אקני, כי היכי דלא בעינן בחצר המשתמרת כנ״ל. עכ״ל). ומרן בכסף משנה ובב״י (חו״מ סימן רסח) כתב, ול״נ טעם אחר, דארבע אמות שאני דכיון דמשום דלא אתי לאינצויי תקינו רבנן דליקני, לא ראו לחלק בין אמר ללא אמר דא״כ אכתי הוו אתו לאינצויי. ע״ש.

ולכאו׳ נפק״מ בין הטעמים למציאה שבתוך ד׳ אמות שלו בחצר שאינה משתמרת, להמ״מ בודאי קנה כיון שיכול ליטלה. וכן נקט בדרישה חו״מ (סוף סק״ו) דלהמ״מ קנה בכה״ג כיון שיכול ליטלה, אך לטעם הב״י לא קנה, וכתב להשיג על טעמו של המ״מ, כי מדברי הטור בשם הרמב״ם משמע דס״ל דאפי׳ ביכול לנטות וליטלה קאמר דצריך אמירה. ולכן צ״ל כפירוש הב״י, דשאני ד׳ אמות דתקינו רבנן כדי דלא אתי לאינצויי, ובחצר שאינה משתמרת אינו קונה ללא אמירה אפי׳ בתוך ד׳ אמותיו. ע״ש. אולם אף לטעמו של מרן, סוף סוף כיון שהמציאה בתוך ד׳ אמותיו לכאו׳ למה לא תיקנו שיקנה דלמה ייגרע מחמת שנמצא בחצירו.

אך יש להעיר ממ״ש הרמב״ם לעיל (פט״ז ה״ד) המוצא מעות בחנות אם היו בין תיבה לחנוני הרי הן של בעל החנות, ואם מצאן על התיבה ואין צריך לומר מתיבה ולחוץ הרי הן של מוצאן, ולמה לא תקנה החנות לבעל החנות לפי שאינה חצר המשתמרת, ואע״פ שבעל החנות בתוכה, צריך לומר תקנה לי חנותי כמו שיתבאר[א]. ע״כ. ולטעמא דהרמב״ם שלא אמר תקנה לי חצרי, צ״ע אמאי לא יקנה משום שיכול להתכופף וליטלה. ודוחק למימר דמיירי בריחוק יותר מד׳ אמות שאינו יכול להתכופף וליטלה דה אסתמא כתב כן,

---

א. וכבר השיגו הראב״ד וכתב, יש מי שאומר שאפילו אמר תקנה לי רשותי לא קנה לו, לפי שבאה שם המציאה קודם יאוש, וחצירו כידו. ועוד כי אין היאוש קונה אלא באבדה, אבל זו לא היתה אצלו אבדה אלא בפקדון ששכחו בעליו. ע״כ. וטעמו השני צ״ב דא״כ אמאי המוצא זוכה. ועיין להרב אור שמח שהגיה דצ״ל בסוף השגה בהלכה ח׳, על מצא מטמון בגל או בכותל ישן וכו׳. ע״ע. ועי׳ במחנה אפרים (הלכות קנין חצר סימן ז׳). וכבר האריכו בזה הפוסקים, ואמ״ל.

ובפרט בין התיבה לחנוני דמשמע שהוא סמוך אליו ממש. ומפורש שאף בתוך ד׳ אמותיו שיכול להתכופף וליטלה אינו קונה. ומכאן סיוע לדברי הדרישה.

ועיין להרב בית הלוי (ח"ג סימן מה אות ה׳) שכתב דלא מהני אלא כשמשתמר בד׳ אמות, וזהו שייך בד"א שאין שם אחר תוך ד"א של המציאה, אבל בהך דחנות ושולחני הרי רבים אחרים בחנות, וגם הם קרובים להמציאה כמו החנווני, שוב אינו משתמר, ומש"ה צריך אמירה. ולפי"ז יצא לנו חילוק, דרק בד"א שאין שם אחר קונה. אבל אם עומדים שם עוד אנשים בתוך הד"א, אע"ג דהוא קדם לכנוס תוך הני ד"א ואח"כ באו אחרים, אינו קונה ללא אמירה אע"ג דהני ד"א הם שלו, ואח"כ נפלה שם מציאה. ע"ש.

בירור דעת הר"ן

ומה שהקשה מרן בכס"מ שם ובב"י חו"מ (סימן רסח) על מ"ש בנימוקי יוסף בשם הר"ן לחלק דדוקא במציאה המהלכת כצבי וגוזלות, בעינן אמירה, וסיים שכך הם דברי הרמב"ם בפרק י"ז גזילה. ותמה הכס"מ שהרי הרמב"ם אינו מחלק בזה. ע"ש. לא סיימוה קמיה (והכס"מ לא ראה דברי הר"ן במקורם), דהר"ן גופיה לאחמ"כ כתב בהדיא בזה"ל: ולא מתקנת חכמים, שאם תקנו חכמים בחצר כלום לא תקנו אלא במשתמרת. ובגמ׳ תראה דעתי בזה. ומשום האי טעמא נמי חצר אינה משתמרת אינה קונה לו אפי׳ עומד בצדה למציאה שהיא בתוכו ואינו יודע אותה "אפי׳ מציאה שאינה מהלכת כארנקי וכיו"ב", לפי שכיון שאינו יודעה יניחנה והולך לו, ולא הוי׳ משתמרת, וכמו שאפרש בגמ׳ בס"ד. הילכך דוקא תני ואמר זכתה לי שדי כדי שתהא חצר המשתמרת לו. וההוא דאמר לעיל ואי תקון רבנן כי לא אמר אקני מאי הוי, אין ענין לזה כלל דהתם ד׳ אמות של אדם משתמרת הן לו, הלכך לא בעינן דאמר אקני, כי היכי דלא בעינן בחצר המשתמרת כנ"ל. וכ"ד הרמב"ם פי"ז הל׳ גזלה ואבדה. עכ"ל. וכן מבואר בחידושיו על הגמ׳ בסמוך, שאין חילוק בזה.

הטעם דבעינן אמירה

וטעמא דבעינן אמירה, ביאר מהר"ש די וידאש (הובא בשטמ"ק ב"מ יא.), דבשדה שאינה משתמרת אלא כשהוא עומד בצדה, דילמא עומד בצדה ולאו אדעתא דשמירה, והילכך בעינן דאמר זכתה לי שדי שיוציאנו מהספק (אם עומד שם באקראי או מכוין להיות עומד ושומר). ואם לא בשביל זה הספק דיוקיה דהרשב"א נכון, ומן הדין קונה בעומד שם ואפילו לא אמר כמו בשדה, אלא שאין אנו יכולין לעמוד על זה בבירור אם לא כשאמר. עכ"ל. (וע"ע בשטמ"ק שם בשם רבי יהונתן, דלא

קנה אא״כ עומד בצד שדהו לומר ששמעו קולו באמרו להם תזכה לי שדי, ״והוא נתכוון להשמיען״ וכו׳. ע״ש). וכיון לזה הערוה״ש (סעיף ו׳) וכתב כעי״ז, דכיון דכל קנין צריך כוונה לקנות, בחצר שאינה משתמרת שצריך לעמוד בצדו ממילא דצריכין לכוונתו לקנות. וכן ס״ל להרמב״ם במתנה (כמ״ש בפ״ד מזכייה). ואין האמירה מעכבת אלא דזהו עדות על הכוונה, דאל״כ מי מעיד שכוונתו לקנותה. וממילא כל הקודם זכה. ולכן לא נמצא דין זה ברמב״ם בהלכות מכירה, מפני שבמכירה נתינת המעות מעיד על הכוונה, ולא כן במציאה ומתנה. ורבותינו החולקים ס״ל דמסתמא ניחא לו לקנות וא״צ עדות לזה. או דס״ל דגם בכה״ג הוה חצרו כשלוחו. ע״ש. וטעם אחר ביאר הגאון מחנה אפרים (הלכות קנין חצר סימן ב׳), דכיון דהרי״ף והרמב״ם ס״ל דחצר דגברא לאו מדין יד קאתי אלא מדין שליחות, הלכך ס״ל דכל שאינו משתמר ממש מצד עצמו אינו נעשה שליח עד שיעשנו שליח. ע״ש.

ולכאו׳ נפק״מ בין הטעמים כאשר עשה גילוי דעת אחר שכוונתו לזכות במציאה, אך לא הוציא מפיו. וכגון ששם כיסוי על דעת שלא יטלוה אחרים וכיו״ב. דלמהר״ש די וידאש מהני, דסוף סוף גילה דעתו שכוונתו לזכות. אך למחנה אפרים הרי לא מינה שליח.

שיטת הריטב״א דכשיש רצין אחריה בעינן אמירה

ג. ועי׳ בחי׳ הריטב״א (ב״מ יא.) שכתב: והנכון דדוקא קתני ואמר זכתה לי, וטעמא דמילתא דכיון דרואה אחרים שרצין אחר המציאה, אם הוא עומד במקומו ואינו מטפל בה וגם אינו אומר דזכי ליה שדהו, הא גלי דעתיה דלא בעי למזכי ביה ומפקירה לאותם שרצים אחריה, ואין חצרו של אדם קונה לו מה שאינו רוצה לקנות. עכ״ל. ומשמע דדוקא משום שראה רצים אחר המציאה, אם לא אמר אינו קונה, אך אם לא ראה רצים אחר המציאה קונה אף ללא אמירה.

אלא דהריטב״א להלן (צט.) כתב בהדיא דבקנין ד׳ אמות קונה רק כשאומר דליקני ליה ארבע אמות דידיה. ע״ש. וזה כשיטת הירושלמי דלעיל (ריש אות א׳). ולא סייג דבעינן אמירה דוקא כשיש אחרים שחפצים לזכות במציאה. ועי׳ במחנה אפרים (הלכות קנין חצר סימן טז) שנחלקו הראשונים אם ד׳ אמות קונות שלא מדעתו, וע״ש בשיטת הריטב״א.

בירור הכרעת הש״ע והרמ״א

ד. ומרן בש״ע חו״מ סימן רסח ס״ג פסק דבעינן אמירה כשיטת הרמב״ם. וכתב בב״י, דאע״ג דהרשב״א והרא״ש בחדא שיטתא אזלי, נקטינן כהרמב״ם, דכיון דפשטא דמתניתין

כוותיה, והירושלמי ורוב המפרשים כוותיה כעדותו של הרב המגיד, והוא גם הוא דבתרא הוא כתב שכן עיקר, הכי נקטינן. ע"כ. וכבר הערנו לעיל שבירושלמי הצריך אמירה בקנין ד' אמות, ואדרבה זהו היפך הרמב"ם שא"צ אמירה בקנין ד"א. ואכן הש"ך (סק"ח) כתב על מ"ש המ"מ דבירושלמי איתא שצריך שיאמר זכתה לי שדי, ליתא לפע"ד, דבירושלמי איתא הך דבפ' השואל דף ק"ב ע"א. ע"ש. (ושו"ר שכבר העיר בזה גם הערוה"ש (ס"ה) דבירושלמי מיירי רק בקנין ד"א ולא בנ"ד. רק מ"ש שם בסעיף ו' שדעת הר"ן לחלק בין מציאה מהלכת לשאינה מהלכת, לא נרגש שהר"ן סיים שאף בארנקי ומציאה שאינה מהלכת בעינן אמירה, וכפי שהערנו לעיל).

והרמ"א כתב שי"א שא"צ אמירה. [ונחלקו הפוסקים במקום שהרמ"א מביא דין בשם י"א, אם מוכרח שכך פוסק להלכה. עיין עבודת הגרשוני (ח"א סי' מ"ו ד"ה כללא) ולפמ"ג (כללים בהוראת איסור והיתר אות ג', וכ"ה בכללי הש"ע שבסוף סדר הנהגת השואל והנשאל באו"ה אות כ' וכ"ה) ובשדי חמד (כללי הפוסקים סי' י"ד אות י"ב) ועוד]. והנה בש"ע בס"ג מיירי במציאה, וע"ז כתב הרמ"א שי"א דא"צ לומר, ובסעיף ד' מיירי הש"ע כמתני' הנ"ל בצבי שבור, וכתב דבאמר זכתה לי שדי זכתה לו שדהו. והרמ"א שתק בזה, והיה מקום לומר דאחר שגילה דעתו בסמוך לא הוצרך לחזור ולכתוב בסעיף הבא ג"כ, וכדרכו בכמה מקומות שסומך על שגילה דעתו במק"א. אלא דהסמ"ע (ס"ק טו) כתב די"ל דהרמ"א ס"ל לחלק כמ"ש הנמוק"י דבמציאה מהלכת בעינן אמירה. ורק בשאר מציאות פסק כהרא"ש שא"צ אמירה. ע"ש. ולפ"ז הרמ"א פסק כשיטה אמצעית. ומצינו בכמה דוכתי שנקטו הש"ע או שאר הפוסקים כדעה אמצעית, עי' בשו"ת חקרי הלכה (חאו"ח סימן א') מה שכתבתי בזה.

זכיה בחצר בשבת

ה. ועיין בשו"ת גור אריה יהודה (סימן קד) שדן במי שקיבל עליו שבת, וקודם השקיעה בא מציאה צבי לחצירו המשתמרת, והדלת של החצר ננעלה מעצמה אחר הצבי, ובא חבירו שעדיין לא קיבל שבת וצד את הצבי לעצמו. וזה טוען שחצירו קנה לו מקודם. ופסק שהדין עם השני, משום דבגמ' (ב"מ קב.) פריך על ר' יוסי ב"ר חנינא דאמר חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מיתיבי יוני שובך ויוני עליה חייבות בשילוח, ואם איתא לר' יוסי ב"ר חנינא קרי כאן כי יקרא פרט למזומן, ומסיק והשתא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם, אפי' תימא דנפלה לה לחצירו, כל היכא דאיהו מצי זכי ליה, חצירו זכיא ליה. וכל היכא דאיהו לא מצי זכי ליה, חצירו נמי לא זכיה ליה. והכי נמי

בנ״ד, כיון דבעל החצר קיבל שבת עליו ולא מצי זכיא ליה משום צידה, חצירו נמי לא זכיא ליה, דמה לי איסור שבת או איסור דלא תקח אם על הבנים. ע״כ.

ויש להעיר מש״ע מפורש באו״ח (סימן תמח ס״ב), אם אינו יהודי מביא לישראל דורון חמץ ביו״ט אחרון של פסח, לא יקבלנו הישראל, וגם לא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו, וטוב שיאמר שאינו רוצה שיקנה לו רשותו. ומוכח בבית יוסף ובמשנ״ב (סק״ה), דאם יהא ניכר שחפץ בו כגון שאומר לו הנח במקום צנוע פלוני בחצרי, חצרו קונה לו. ע״ש. ועיין בפרי חדש שם שכתב, מעיקר הדין מסתמא היתירא ניחא ליה דליקניה איסורא לא ניחא ליה דליקניה (ב״מ צו:), ואמרינן נמי התם [קב.] ובסוף שילוח הקן [חולין קמא:] כיון דאמר מר אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם חצירו נמי לא זכיא ליה. ואמרינן נמי בפרק אלו עוברין [פסחים מו:] משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, וכן כתב הטור. ומיהו אי גלי דעתיה דניחא ליה חצירו זוכה לו, דאע״ג דאיסורי הנאה נינהו שייך זכייה בהו כדאיתא בריש פרק כל הצלמים [עבודה זרה מב.] ונמצא דהוי חמצו של ישראל דעבר עליו הפסח דאסור אף בהנאה. ע״ש.

ובאמת מרחק רב יש בין מי שיש לו איסור לזכות, כגון התם שאסור לזכות בביצים, ולכן החצר אינה קונה. אבל בשבת אין איסור לזכות רק אסור לאדם לעשות פעולת צידה, אבל אם אינו עושה פעולת צידה, כי החצר היא שצדה מעצמה, וא״כ איהו נמי מצי זכי באופן המותר, למה שלא תזכה לו חצירו. ועוד שהרי יכול לזכות ע״י שיאמר לחבירו שיסגור הדלת בעד הצבי, שהרי מותר לומר ליהודי אחר שיעשה עבורו מלאכה קודם שבת כמ״ש בסימן רסג, וא״כ אף חצירו זוכה לו. ועוד שהרי יכול להשאל על קבלת שבת, וא״כ שפיר מצי לזכות בעצמו, ולא דמי לזכות בביצים, שכל זמן שהאם רובצת אין אפשרות כלל לזכות בעצמו. וכבר השיג על דבריו הרב ערך שי (חו״מ סימן רסח ס״ג). ע״ש. וכ״פ בשו״ת מר״ם יפה (סימן פו) דלא כהרב גור אריה. ע״ש.

מסקנא דמילתא, חצר שאינה משתמרת, לדעת הרמב״ם ומרן הש״ע אינה קונה אלא אם יעמוד בצידה וגם יאמר ״זכתה לי חצרי״. ואם עשה גילוי דעת אחר שכוונתו לזכות, לדעת מהר״ש די וידאש והערוה״ש י״ל דמהני.

והסמ״ע כתב דלהרמ״א רק במציאה מהלכת בעינן אמירה. ובשאר מציאות א״צ אמירה.

סימן צז

מצא שטר כסף בארנק ומסופק אם צריך להחזיר

אורך ימים ושנות חיים למעלת כבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, חכם וסופר, חובר חיבורים מחוכם, הרה"ג המפורסם לשם ולתהלה רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א, מחבר הספרים גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים.
אחר דרישת שלומו הטוב.

בדבר השאלה אודות לימוד מיוחד שהתקיים בימי בין הזמנים, ונתנו לכל לומד שטר מאתיים ש"ח, ואחד הלומדים קיבל את שכרו אחר הלימוד והכניסו לארנק, ולאחר מכן כשפתח את הארנק מצא שתי שטרות של מאתיים ש"ח, ואינו יודע אם היה שטר זה מונח בארנק מתחלה, או שקיבל בטעות שתי שטרות וצריך להחזיר את השטר הנוסף.

א. ונראה ברור שאינו צריך להחזיר הכסף אפילו לצאת ידי שמים.

דהנה מרן בש"ע חושן משפט (סימן עה ס"י) כתב: לא תבעו אדם, אלא מעצמו אמר לחבירו: הלויתני, או: הפקדת אצלי, או: גזלתיך ואיני יודע אם החזרתי לך, פטור. ואם בא לצאת ידי שמים, חייב לשלם. אבל אם אמר: איני יודע אם הלויתני או אם הפקדת אצלי או אם גזלתיך, הואיל ובלא תביעת אדם אמר כן, פטור אף לצאת ידי שמים. והיינו שכאשר אין חבירו תובעו, אם היה בודאי הלואה או פקדון או גזילה, וספק אם פרע, בזה חייב לצאת ידי שמים. אך אם אין חזקת חיוב תשלום, כי אעיקרא ספק אם לוה או גזל או הפקידו אצלו, בזה אף לצאת ידי שמים אינו צריך. ומינה לנ"ד.

והוא הדין למעביד שנתן משכורת לעובד.

ב. והיינו כאשר יש ספק שאולי היה שטר כזה של מאתיים ש"ח קודם לכן בארנק. אך אם הארנק היה בודאי ריק, או שבדרך כלל מצוי בארנק שטרות כסף ישראליים וכעת קיבל שטרות בדולרים, שבזה רגלים לדבר שהם של המעביד שנתן שטר נוסף בטעות.

למי צריך לשלם כשאינו זוכר ממי לוה

ג. אדם שזוכר בוודאות שלוה מאה ש"ח, אך אינו זוכר אם לוה מהחבר הזה או החבר הזה, וכששואל את חביריו אינם זוכרים כלל שהלוו.

יח את השטר מאה ש״ח בין שניהם, ומי שירצה יקח. ויש אומרים שאם רוצה לצאת ידי דין שמים, חייב לשלם לשניהם.

כן מבואר בשלחן ערוך חושן משפט (סימן עו ס״ג) שאם אין תובעים אותו אלא הוא מעצמו אומר: אחד מכם הלוה לי מנה ואיני יודע איזהו, פטור אף מלצאת ידי שמים. וי״א שלצאת ידי שמים צריך לתת לכל אחד (וכן נראה מדברי התוס׳ פ׳ המפקיד דף ל״ז ע״א ע״ש ודו״ק). וביאר הש״ך (ס״ק טו) שמניח המנה ביניהם וחולקים, ולא אמרינן יהא מונח עד שיבוא אליהו, כיון דלא תבעי ליה וליכא רמאי. ע״ש. וע״ע בסמ״ע (סק״ה). וכן עיקר כסברא זו שהיא סברת הסתם בש״ע, וכתבו הש״ך (ס״ק יח) והגר״א (סק״ה) שכן גם דעת הרמ״א לקמן (סימן ש׳ ס״ג) בסתם, בדין פקדון, וה״ה לנ״ד בהלואה. ועי׳ בתומים (סק״ה) ובנחל יצחק (סק״ג) שכתבו שיש לחלק ואין הכרח שהרמ״א כאן יפסוק כן. ועיין בש״ך (ס״ק יז) ובאורים (ס״ק יד) שאם אמר מעצמו אביו של אחד מכם הלוה לי מנה ואיני יודע איזה מכם, חייב בבא לצאת ידי שמים לכו״ע (כדלקמן סימן ש׳ ס״ג בהג״ה).

סימן צח

אם יש מצוה לקנות מהיהודי במחיר יקר כשיכול לקנות מהגוי במחיר מוזל, ואימתי רשאי לשלם ההפרש מכספי מעשרות

לידיד נפשי היקר והנעלה, חכם וסופר, אשר זכה להרבות תורה ולהרבות בפלפולא דאורייתא, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה על מה שבתקופה האחרונה רבים מעוררים לקנות דוקא מתוצרת של יהודים, על מנת לחזקם. אדם שיכול לקנות מערבי במחיר זול, או מיהודי במחיר יקר, האם יש מצוה לקנות מהיהודי? והאם רשאי לשלם את ההפרש מכספי מעשרות?

מצוה לקנות מהיהודי, כך כתוב בתורת כהנים (פרשת בהר ג' א') מנין כשהוא מוכר לא תהיה מוכר אלא לעמיתך, תלמוד לומר וכי תמכרו ממכר לעמיתך, ומנין כשהוא קונה לא תהיה קונה אלא מיד עמיתך, ת"ל או קנה מיד עמיתך. והובא בפירוש רש"י ורבנו בחיי (ויקרא כה יד). וכן כתב בספר החינוך (מצוה שמ) והתשב"ץ (ח"ג סי' קנא) ובשו"ת הרמ"א (סי' י'). וכן פסק המשנה ברורה (סימן תרמח שעה"צ ס"ק עו).

ובגמרא לא הובאה דרשה זו, וכן ברמב"ם ובטור ובשלחן ערוך. ולכן לדינא אין בזה חיוב גמור אלא עצה טובה. וכ"פ בתשובות והנהגות (ח"ב סימן תשכד). וע"ע בשו"ת חקרי לב (חחו"מ סימן קלט).

והתשב"ץ ובשו"ת הרמ"א שם כתבו שאפילו אם הגוי מוכר במחיר זול יותר יש לקנות מהיהודי, כי אם היו מוכרים במחיר שוה לא היה צורך ללמוד זאת מפסוקא.

א. וכדמוכח בבבא מציעא (עא.) עמי וגוי עמי קודם, פשיטא, ולא אצטריך ללמוד מהפסוק אם כסף תלוה את עמי. ע"ש. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' קכט אות ג') דמדכתב הרמ"א בלשון כשהגוי מוזיל טפי, משמע שאין שיעור בהוזלה, ובכל אופן הישראל קודם. ואילו לתשב"ץ י"ל שדוקא כשהגוי מוזיל קצת הישראל קודם, אבל לא במוזיל טפי. ועי' בשער משפט (סי' צז סק"א) דהא דמצוה להלות לישראל בחינם מלהלות לגוי ברבית, היינו דוקא כשהרבית הוא דבר מועט, אבל אם הוא ריוח מרובה אין סברא להקדים ישראל. ע"ש. ועי' בדרכי תשובה (יו"ד סי' קנט סק"ז). ונחלקו בזה הפוסקים לא עת היאסף.

אבל כמה פוסקים כתבו שלהלכה אם הגוי מוכר במחיר מוזל יותר, רשאי לקנות אצלו ואין חיוב לקנות דוקא אצל היהודי. וכן פסק בתשובות והנהגות (ח״א סימן תתה וח״ב סימן תשכד), ועוד פוסקים.

וכן אם יש עדיפות בעצם המקח, כגון שהגוי נותן אחריות על המוצר זמן רב יותר, או שאיכות המוצר שמוכר הגוי היא טובה יותר,

או שיש טירחה גדולה לקנות מהיהודי, כגון שחנות היהודי בעיר אחרת או בקצה אחר רחוק של העיר, רשאי לקנות אצל הגוי שחנותו קרובה יותר.

ואם בכל זאת קונה מהיהודי כי הוא עני ואין לו מה לאכול, בודאי שרשאי לשלם מכספי מעשרות כי הוא תומך בנזקק.

בשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סימן קכט אות א׳) ותשובות והנהגות (ח״א שם וח״ד סימן שח) כתבו שיש גם עדיפות לקנות מיהודי שומר תורה ומצוות, ממחלל שבת, שאינו בכלל עמיתך.

גם כששוכר פועל לעשות מלאכה בבית, צבעי, לבנות לערוך שיפוצים, יש מצוה להביא פועל יהודי,

אא״כ אצל הגוי זול יותר או שפעולתו איכותית יותר.

וכן להשכיר בית או לשכור בית, יש להעדיף להשכיר ליהודי מלהשכיר לגוי (לא רק בארץ ישראל, משום ישוב ארץ ישראל).

סימן צט

הגרלה שלא הכניסו כל הכרטיסים, ונתגלה אחר שהוכרזו הזוכים, האם צריכים לחזור ולהגריל פעם נוספת

לכבוד ידידנו היקר חובר חיבורים מחוכם, הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

על דבר השאלה על בית כנסת שערכו הגרלה על 10,000 ש"ח, קניית כרטיס הגרלה בין תושבי השכונה עלותה בסך 10 ש"ח, ונערכה ההגרלה בחג הסוכות, וזכה אחד ממתפללי בית הכנסת בשם אהרן כהן. לפתע בא אחד הגבאים והביא עוד 3 פתקי הגרלה של שלשה אנשים שקנו כרטיס ולא נכנסו להגרלה. וביקש לעשות הגרלה חוזרת בשבילם. הזוכה אהרן כהן טען, אני מוכן לתת להם את סכום הכרטיס, פי חמש, דהיינו חמשים ש"ח, והעיקר שלא נעשה הגרלה פעם שניה. שאלו את פי שלשת האנשים הללו, ואכן הסכימו להרויח סכום כסף קטן בודאי, מלערוך הגרלה על הסכום הגדול שסיכוייהם לזכות בו מוטלים בספק גדול. אבל אז בא יהודי אחר וביקש בכל אופן לערוך הגרלה חוזרת, ולא להתייחס לכך שאלו שלא נכנסו להגרלה מסכימים שלא לערוך הגרלה חוזרת. מה הדין?

שאלה נוספת: ת"ת שעשו מפעל הגרלה לטובת הלבשה לתלמידי הישיבה, והדפיסו לשם כך אלף כרטיסי הגרלה, ומסרו אותן לבחורים למכור. במשך תקופה מכרו התלמידים כחמש מאות כרטיסים בערך, וקיימו את ההגרלה בהשתתפות רבני הישיבה וחילקו את הפרסים לזוכים. אך אחר חלוקת הפרסים הופיע פתאום בחור אחד שהיה חולה בשעת ההגרלה, והביא אתו עוד עשרים כרטיסים שמכר אבל מפאת המחלה לא היה יכול למסור אותם קודם ההגרלה. הסתפקו האחראים כיצד עליהם לנהוג, האם כל ההגרלה בטלה וצריך להחזיר הפרסים ולהטיל גורל מחדש, או שדי בכך שיחזירו לעשרים האנשים הללו סכומי הכסף ששילמו עבור כרטיסי ההגרלה, ואין צורך לערוך את ההגרלה מחדש.

תשובה: אם בא אחד מקוני הכרטיסים (אפילו שכרטיסו נכנס להגרלה) ודורש לערוך הגרלה חוזרת, אכן צריך לחזור ולערוך הגרלה נוספת.

כיון שההגרלה נעשתה ללא שנכנסו כל הכרטיסים, וזה שלא כפי הכללים שקבעו לעריכת ההגרלה, הרי שההגרלה נערכה שלא כדין, ולכן כל אדם שרכש כרטיס יכול לערער ולדרוש הגרלה חוזרת, אף על פי שהכרטיסים שלו נכנסו להגרלה.

מקורות: מרן בש״ע חו״מ (סימן קעה ס״ג) פסק, שני אחים שחלקו ואחר כך בא אח שלא היו יודעים בו, בטלה החלוקה. ואפילו שהיה להם שלשה שדות ונטל כל אחד מהם אחת מהן, והשלישית חלוקה ביניהם, וכשבא האח השלישי נפל חלקו באותה שחלקו ביניהם, לא נאמר ישאר כל אחד מהם בשלו, אלא אי זה מהם שירצה יכול לבטל כל החלוקה, ויפילו גורל אחד לכולם. ואפי׳ נתרצה האח השלישי ליטול מעט מזה ומעט מזה בלא גורל, אפילו הכי יכול כל אחד מהשנים לבטל החלוקה, כיון שהיתה בטעות.

ומזה למד מגן אברהם (סימן קלב סק״ב) ששני אנשים או שלשה שהפילו גורל ולמחרת בא עוד אחד, בטלה חלוקה, וצריכים להטיל גורל מחדש, כמו שכתוב בחו״מ (סי׳ קעה ס״ג) הנ״ל.

[ועי׳ בס׳ פסקי המשפט (עמ׳ עה) שכתב שאין לצרף כרטיסים שלא נמכרו, ואם אכן הכניסו כרטיסים כאלו, יש לבטל את ההגרלה. וציין מקורו משו״ת ישא יוסף (ח״ו חחו״מ סימן מה) בשם הגרי״ש אלישיב. ע״ש. והדברים מחודשים, ועיינתי במקור הדברים, ושם לא כתב אלא שמוסד שמוכר כרטיסי הגרלה, אינו רשאי להכניס כרטיסים שלא נמכרו. ע״ש].

ומכל מקום אם אין אחד מהאנשים שהשתתף בהגרלה שרוצה לבטל את ההגרלה, ההגרלה אינה בטלה, רק יודיעו לכולם שהיתה טעות בהגרלה. כ״כ בשו״ת משנה הלכות (ח״ג סימן קצג).

סימן ק׳

שליח שקנה ממעותיו, ולא שילם לו המשלח, אם רשאי לקחת את המוצר לעצמו

שלומים מרובים כטל וכרביבים מאדון העולמים ירא ה׳ מרבים כהר"ר **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וכל טוב סלה.

בדבר השאלה על אדם שנסע לחו"ל, וחברו נתנאל ביקש ממנו שיקנה עבורו בדיוטי פרי רחפן מיוחד במחיר מוזל, ואכן עשה כרצונו ורכש את הרחפן. לאחר ששב ארצה פנה לנתנאל שיבוא וישלם את הכסף והוא התעכב זמן רב ולא שילם, האם רשאי הקונה לקחת את המוצר לעצמו, וטוען כיון שאני קניתי רשאי אני לקחת לעצמי, או שכיון שרכש עבור חברו נתנאל אינו יכול לקחת לעצמו ויצטרך להמתין זמן רב עד שיבוא חברו וישלם?

תשובה: הרוכש דבר עבור חברו, נקנה החפץ למשלח ואין השליח רשאי לקחת לעצמו. ומכל מקום אם עברה תקופה ממושכת רשאי לקחת לעצמו. מרן בש"ע חו"מ (סימן קפג ס"ד) כתב, ראובן שאמר לשמעון: תקנה לי דבר מסויים, וקנה לו בסתם, קנה ראובן המשלח משעת משיכת שמעון השליח. ואף על פי שחזר שמעון אחר משיכה ואמר: לעצמי כיונתי לקנות, אינו נאמן, אף על גב ששמעון שילם מכספו הפרטי על הקניה, אף על פי כן קנה ראובן המשלח ונותן לשמעון את הכסף. והיינו דוקא אם שילם תוך שלשים יום, או שלפחות שילם תוך שנה. אבל אם עברה שנה בזה יש אומדנא דמוכח שהשליח הקונה נתן מעות מלכתחלה על דעת שאם לא יפרע לו בזמנו תהיה הסחורה שלו. עיין בשו"ת מנחת יצחק ח"א (סוף סימן ע׳).

סימן קא

רכש חפצים עבור חבירו ואבדו, האם חייב חברו לשלם על כך

לכבוד ידידנו היקר מגזע אראלים ותרשישים ירא ה׳ מרבים הרה״ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א. מחבר הספרים ״גם אני אודך״ למעלה ממאה חלקים.
שלום וכל טוב סלה.

על דבר השאלה על מי שראה חפצים במחיר מוזל ורכש עבור חברו, והתקשר אליו ואמר לו שקנה עבורו, ושמח חברו ורצה לבוא לקחת בערב, בינתיים נגנבו החפצים, האם חייב החבר לשלם לו עבור החפצים שאבדו, כיון שרצה אותם והרי הוא קנאם עבורו?

תשובה: אינו חייב לשלם.

מבואר בש״ע חו״מ (סימן קפב) שאם ממנה אדם שליח לקנות עבורו, הרי זה נקנה למשלח אפילו קנה השליח בכספו.

אבל אם לא מינהו שליח, כגון במקרה הזה הרי כשקנה את החפצים זה עדיין היה שייך לקונה. ולכן אף שחברו אמר שרוצה לבוא ולקחתם, זה אינו נקנה לו ע״י הדיבור, ולפיכך כשאבדו הספרים אינו חייב לשלם עבורם.

סימן קב

מחותן שהזמין קייטרינג במחיר יקר, וכן שליח שקנה במחיר יקר, האם צריך לשלם ההפרש מכיסו

לכבוד ידידנו היקר חובר חיבורים מחוכם, הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלה: מה דין שותף ושליח שקנה במחיר יקר, ובא השותף או המשלח ואומר לו למה קנית במחיר יקר, אני רציתי במחיר מוזל ולכן איני משלם מחיר כזה יקר, תישא בתוצאות ותשלם את ההפרש מכיסך. מה הדין?

הנה כתב מרן בש"ע חו"מ (סימן קפב ס"ג): טעה השליח וקנה ביוקר, אפילו בכל שהוא המקח בטל, שיאמר לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

ולכן סוכן דירות שממונה על אחזקת הבית, אם שכר פועלים במחיר יקר והיה אפשר לשכור פועלים באותה רמת עבודה, במחיר מוזל, בעל הבית אינו חייב לשלם אלא כפי המחיר הזול של הפועלים.

וכן אחד משותפים ששכרו קבלן שיפוצים לדירת השותפות, והיה אפשר למצוא קבלן אחר שיעשה את העבודה במחיר מוזל, באותה רמה, אינו צריך לשלם אלא כהמחיר המוזל.

מחותנים שאחד שכר קייטרינג יקר והמחותן טוען שהיה אפשר לשכור מחיר מוזל יותר, אם האיכות של הראשון טובה יותר, בד"כ יכול לטעון שעשו לו עבודתא שפירתא (עי' בחו"מ סימן שלב ס"א) ולכן צריך לשלם את מלא הסכום, וישאלו דיין בכל מקרה לגופו.

סימן קג

עובד בחנות שנתן הנחה גדולה או טעה בעודף, מתי אין חיוב להחזיר

לכבוד ידיד נפש אשר מגדיל תורה ומאדיר, מעמיק ומחדש באופן נדיר, הרב **גמליאל ב"ר אלחנן הכהן רבינוביץ** שליט"א, נר"ו יאיר ויזרח, צדיק כתמר יפרח, ישיש כגיבור לרוץ אורח.

בדבר השאלה על עובד בחנות שנתן הנחה, והלקוח קנה את המוצר, ולאחר מכן הגיע בעל הבית ודורש לבטל את הקניה, האם בעל הבית רשאי לבטל את מה שעשה העובד? וכן עובד בחנות שטעה בחשבון בכסף, נתן עודף מיותר, האם חייבים להחזיר?

תשובה: לגבי הנחה, בדרך כלל יש סמכות לעובדים לתת הנחה ללקוחות, ולכן גם אם נתן הנחה גדולה מידאי, אחר שסיים הלקוח את הקניה, בעל הבית אינו יכול לדרוש מהלקוח לבטל את הקניה. כי העובד בחנות נחשב כשליחו.

אלא אם כן יש הנחיה ברורה שאין לעובד סמכות לתת הנחה.

לגבי טעות בכסף, בזה בודאי שיכול בעל הבית לבטל את הקניה, כיון שאין העובד שליחו לטעות, ולתת עודף מיותר וכדומה, ופשוט שצריך להחזירו.

ואם בעל החנות הוא גוי, אין חיוב להחזיר לו את העודף שנתן בטעות, כיון שזו טעות הגוי, וטעות הגוי מותרת (משום שזו אבידה, רמב"ם פי"א מהלכות גניבה ואבידה ה"ד).

אלא אם כן יש חשש שיוודע לגוי על הטעות, שאז אסור משום חילול ה' (כמבואר בסימן שמח ס"ב).

סימן קד

שילם לספר ולא נתכוון למצות "ביומו תתן שכרו", אם הפסיד המצוה אם מצות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה

כבוד ידידנו היקר מבני אהרן הכהנים זרע קדושים הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א, מחבר הספרים פרדס יוסף החדש על המועדים, גם אני אודך, ועוד.
שלום וישע רב.

בדבר השאלה האם מצוות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה.

והנה מצוי שרבים מגלחים שער ראשם אצל ספר ואינם מכוונים בשעת התשלום לקיים מצות "ביומו תתן שכרו", וכן בשעת התשלום על נסיעה במונית, או תשלום לאינסטלטור ושאר בעלי מלאכה המתקנים תיקונים שונים, [שמקיימים בשעת התשלום מצוה כמבואר בחושן משפט (סימן שלט ס"א וס"ב) שמצוה לתת שכר שכיר בזמנו, ואם אחרו עובר בלאו, וכל הכובש שכר שכיר כאילו נוטל נשמתו, ועובר בחמשה לאוין ועשה]. ומצוי שאין מכוונים לקיים מצות תשלום שכר שכיר. ולכאורה אינם מקיימים המצוה כי מבואר בש"ע (סימן ס' ס"ד) שמצוות צריכות כוונה.

אולם יש לדון אם אף במצוות שבין אדם לחבירו אמרינן דמצוות צריכות כוונה, שיש סברא לומר דדוקא במצות שבין אדם למקום צריך כוונה ואם לא כיון לשם ה' לא תיקן כלום, אבל במצות שבין אדם לחבירו שהמטרה להועיל ולסייע לחבירו, וכגון במצות ביומו תתן שכרו, סוף סוף הגיע למטרת ותכלית המצוה. ואף שלא כיון למצוה, יצא ידי חובה. אלא שיש סברא לומר גם איפכא, דבמצות שבין אדם לחבירו אם לא נתכוין למצוה, הרי עשה כן רק מפני דרך העולם, ולא מפני רצון ה' ובזה אינו מקיים מצוה. וראיתי שכבר נחלקו בזה הפוסקים, לא עת היאסף. ועיין בפרי מגדים (סימן תרצה מש"ז סק"א) שכתב, סעודת פורים ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, י"ל צריך כוונה. ובסימן תע"ה ס"ד ובמ"א ס"ק י"ד דמצה שנהנה יצא אף על גב דלא איכוון, י"ל סעודה עיקר לזכר הנס שנעשה ע"י סעודה, על כן בעי כוונה, וצ"ע. ע"ש. ועיין היטב בספר אהבת חסד לבעל המשנ"ב (ח"ב פכ"ג בהערה) ובשו"ת עונג יום טוב (סוף סימן יט). ואף בדור האחרון, בכף החיים (סימן רלב אות טו) מנה המצוות שיש לכוין כשמסתפר, ומכללם לקיים מצות ביומו

תתן שכרו. וכן בשו״ת אור לציון ח״ב (פמ״ה הערה ד) פשיטא ליה שגם מצוות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה, וכ״ש באופנים אלו שאין עשיית המעשה בסתם נעשית לשם המצוה. ע״ש. ומאידך מרן הגר״ע יוסף בשו״ת חזון עובדיה ח״א (סי׳ כט אות ח) ובשו״ת יביע אומר ח״ב (חאה״ע סימן א סוף אות ג) וח״ו (חיו״ד סימן כט סוף אות ה) ס״ל דבמצות שבין אדם לחבירו א״צ כוונה, והביא בשם שו״ת שערי דעה (ח״א סי׳ נז וח״ב ס״ס יז) שבמצות שבין אדם לחבירו מצינו שלא הקפידה תורה על כוונה, ואפי׳ למ״ד מצות צריכות כונה אפשר שזה אינו אלא במצות שבין אדם למקום, ולכן האומר סלע זו לצדקה ע״מ שיחיה בני ה״ז צדיק גמור. וכן בכל מצות שבין אדם לחבירו שעיקרן מפני תקנות העולם שרצה הבורא יתברך להיטיב לברואיו, לא איכפת לן בכוונת העושה כלל. ע״ש. וכ״כ בשו״ת התעוררות תשובה ח״ג. וע״ע בנחל יצחק ח״ב (בפתיחה אות יד והלאה). וכן האריך בזה החיד״א בפתח עינים ב״ב (ח:). עכת״ד.

ובענין אם מועיל תנאי לכוין פעם אחת לכמה זמן, שיכוין שבכל פעם שישלם לספר בתקופה הקרובה כוונתו לקיים מצות ביומו תתן שכרו. וכעין שמצינו בכמה דברים שמועיל תנאי לכמה זמן. וי״ל. ועי׳ בפסקי תשובות (סי׳ ס׳ אות ה) שכתב שהכוונה למצוה צריכה להיות סמוך לעשיית המצוה, אך גם אם לא היה סמוך ממש, כל שלא היה היסח הדעת גמור בינה למצוה שפיר דמי. ע״ע.

ולמעשה בנ״ד נראה שלכתחלה יש לכוין כשמשלם לספר ולנהג המונית ושאר בעלי המלאכה, לקיים מצות ״ביומו תתן שכרו. [וע״ע בכף החיים (סימן רלב אות טו) שמנה המצוות שיש לכוין כשמסתפר, ומכללם לקיים מצות ביומו תתן שכרו. וע״ע בכה״ח (סימן רנא אות יט), שהוסיף מצוות נוספות שיש לכוין]. ומיהו בדיעבד שלא כיון נראה שקיים המצוה, משום דהוי כס״ס, שמא כרבנו חננאל ועוד ראשונים רבים שמצוות אין צריכות כוונה, ושמא כהסוברים שבמצוות שבין אדם לחבירו אין צריך כוונה.

ומ״מ כשמשלם באוטובוס אין מצוה כלל, כי משלם בתחלת הנסיעה ולא חשיב שכר שכיר, שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף (עי׳ ב״מ סה.).

סימן קה

אם מותר לצער את הבריות ע"י הפגנות

לידיד נפשי היקר והנעלה, אשר על ידי שאלותיו הנפלאות כבוד השי"ת נגלה, מיחידי סגולה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

בדבר השאלה האם מותר לצער את הבריות ע"י הפגנות, שאמנם יש חוק שמותר להפגין, אבל האם הוא נגד התורה משום שמצער את הבריות מאד מאד. הנה אפשר לומר סברא, שנוח לכל בני המדינה בחוק זה, כי היום משתמשים בזה אנשי קבוצה אחת ומציקים הרבה לבריות, אך מחר ישתמשו בזה הקבוצה השניה כאשר יש דבר שמפריע להם, וכן על זה הדרך בכל קבוצה וקבוצה שיש במדינה. נמצא שיש בזה הסכמת בני המדינה שמותר להפגין, אף שנגרם צער רב לתושבי המקום. ועיין במסכת ראש השנה (דף י"ט ע"א) בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא, שגזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות, מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה, אמרה להם בואו והפגינו בלילה. הלכו והפגינו בלילה, אמרו: אי שמים! לא אחיכם אנחנו? ולא בני אב אחד אנחנו? ולא בני אם אחת אנחנו? מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות? וביטלום. ואותו היום עשאוהו יום טוב. אבל אין מכאן הכרח שציערו את הבריות בהפגנה, רק שהביעו מחאתם בקול רם. וההפגנה פעמים רבות יש בה משום למחות על כבוד התורה ועל עבירות חמורות, ומקיימים מצות הוכח תוכיח את עמיתך. ולכן אע"פ שיש ביטול תורה לתלמידי הישיבות בהפגנה, מ"מ אם הורו הרבנים לעשות כך על מנת לקיים את התורה - נמצא שזה קיומה של תורה ולא ביטולה. אלא שפעמים יש להמנע מכך משום "כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע" (יבמות סה ע"ב), וחילול השם.

והדבר מסור לזקני וגדולי ישראל.

כת"ר זכה להגדיל תורה ולהאדירה בשאלותיו הנפלאות, ויהי רצון שיזכה להמשיך לזכות את הרבים, כטל וכרביבים, מתוך שפע ברכה והצלחה, נחת שלוה ושמחה, וכל טוב.

ביקרא דאורייתא
ע"ה יצחק מאזוז ס"ט

סימן קו

בענין היזק ראיה מחמת עין הרע או מחמת שבוש לעשות עסקיו

י"ט אדר תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי היקר, עושה תורת ה' ותורתו (עי' ע"ז יט. וקדושין לב סע"א) עיקר, לו נאוה תהלה ויקר, באשר זכה לזכות הרבה את הרבים, כטל וכרביבים, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
אחר עתרת השלום והטוב.

בדבר שאלתו האם אדם יכול לאסור למי שיש טלפון שאינו כשר, לברך על ברכת האילנות על האילנות שבחצירו, ואם יכול לאסור לברך גם אם עומד מחוץ לגדר של ביתו.

לענ"ד נראה ברור שאין בראיה גזל ואינו יכול למנוע ממנו מלברך ברכת האילנות, שנתקנה על הנאת הראיה. וכעין זה י"ל ג"כ על מי שאפשר לברך עליו ברכת "שככה לו בעולמו", וכדאיתא במסכת ברכות (נח:) ועבודה זרה (כ' סע"א) הרואה בריות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו. וכ"פ מרן בש"ע (סי' רכה ס"י) הרואה אילנות טובות ובריות נאות, אפילו עובד כוכבים או בהמה, אומר בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו. (וע"ש במשנ"ב ס"ק לב שכיום לא נהוג לברך ברכה זו, ונכון לברך בלא שם ומלכות). ובזה ג"כ הלא בודאי שאינו יכול לומר אל תביטו ואל תברכו. והאדם מברך על הראיה שנהנה ממנו, ואינו גוזל ממנו דבר. ולא שייך לומר לאדם שלא יראה, הרי אני רואה ועל הנאת ראייתי אנכי מברך.

ואמנם בחושן משפט (סי' שעח ס"ה) איתא, אפילו בראייתו אם יש בו היזק לחבירו אסור להסתכל בו, לפיכך אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה[א]. ע"ש. ולכאורה ה"ה הכא אסור לעמוד בפתח החצר ולראות אילני חבירו דמלבלבי.

ועיין בגמרא במסכת בבא מציעא (קז:) "והסיר ה' ממך כל חולי" אמר רב זו עין. [כל חלי, דבר שכל החלאים תלויים בו וזו העין, עין רעה. רש"י]. רב לטעמיה דרב סליק לבי קברי, עבד מאי דעבד, אמר תשעין ותשעה בעין רעה ואחד בדרך ארץ. וכתב רש"י, עבד מה

א. ועיין בשלחן ערוך הגר"ז (הלכות נזקי ממון סעיף יא) שהוסיף שכל שכן ואצ"ל שאסור להסתכל בחבירו בענין שיש לחוש שיזיקנו בעין רעה. ע"ש.

דעבד – יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת, אם מת בזמנו או בעין רעה. ע"ש. וכבר הפליגו רבותינו הרבה בענין זה דעין הרע.

אך באמת כל שאינו חושש שיטילו עין הרע בגינתו, כי אין זה בוסתן גדול ונאה כל כך שיגרום לקנאת הבריות וצרות עין, בזה אינו בכלל הנ"ל. ובנ"ד מסתכל לרגע על הבריאה הנאה ומודה לקב"ה ואח"כ הולך, ובזה אין חשש.

ועוד יש היזק ראיה אחר, בהלכות נזקי שכנים, כמבואר בשלחן ערוך חושן משפט (סימן קנד סעיף ג) לא יפתח אדם חלון לחצר חבירו משום היזק ראיה. ועי' בסמ"ע (סי' שעח סק"ד) שיש שהראיה מצד עצמה אין עושה היזק אלא שגורמת היזק, כגון שחבירו לא יעשה עסקיו בחצר מכח שבוש ממנו, או שירא שיבוא לו היזק השגת גבול, או שאר ענינים כיוצא באלו. משא"כ שדה בקמותיה דהראיה מצד עצמה שולטת בה וגורמת היזק, ולדינא כולם אסורים. ע"ש. ומכל הנ"ל חזינן שיש ענין לא להסתכל לחצר חבירו.

אבל יש לחלק שתלוי בענין החצר, אם אכן היא חצר שאדם מקפיד שלא יסתכלו שם כגון שתולה שם כביסה או מניח בתוכה כלים יקרים וכדומה, שחפץ שלא יביטו לחצירו, בזה אכן אסור להסתכל. אך חצר רגילה שיש בה רק פרחים ועצים בד"כ אין היזק ראיה, וממילא אדם שמסתכל ונהנה בעצם הפריחה אין בכך כלום.

ולכן לדינא כל שאינו חושש שיטילו עין הרע בנכסיו (בפרט שבד"כ אין זו גינה ובוסתן גדול ונאה כל כך שיגרום לקנאת הבריות וצרות עין), בודאי שאין טעם שימנע מאחרים להכנס לנכסיו. לפיכך בנ"ד שהמברך עומד ורואה האילנות אינו יכול למנוע ממנו ולאסור עליו ולברך.

ולעיקר הענין למחות על ענין הפלאפונים שאינם כשרים, אף שאכן חובה קדושה ומצוה גדולה למחות ע"ז, אך באופן זה שבנ"ד שיזעק ויצעק כנגדו וימנע ממנו לברך ברכת האילנות, כלל לא ברור שאכן התוכחה תתקבל, ואדרבה ע"ז אמרו רבותינו במסכת יבמות (סה:) כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. וגם יש מקומות שיש להזהר מפני חילול ה'. [וכיו"ב כתבו כמה פוסקים בענין סיפורים מוגזמים על גדולי ישראל וכדומה, שיש לחוש לחילול ה'. וע"ע מה שכתבתי בזה בס"ד בחיבורי הקטן חקרי הלכה (חיו"ד סי' נב אות ה). ע"ש].

ואמנם בודאי שמצוה רבה למחות ולצעוק על נגע חמור זה אשר פסתה המספחת הרבה. לפיכך הטוב ביותר לקיים ב׳ המצוות, ואפשר לכתוב מודעה באופן נאה ומכובד שבעל המקום שמח ומסכים לכל אשר יחפוץ לברך ברכת האילנות, אך בתנאי שישמעו בקול גדולי ישראל, ולכן לבעלי הפלאפונים שאינם כשרים אם יקבלו מעתה ואילך להמנע מכך, אזי ישמח ג״כ בעל המקום לתת אף להם לברך. וכל כיו״ב. אך לצעוק עליו ולביישו, בודאי שאין זה נכון. וכבר אמרו ״דברי חכמים בנחת – נשמעים״.

בברכת פסח כשר ושמח

יצחק מאזוז ס״ט

סימן קז

בענין חיסונים נגד מגפת הקורונה

בס"ד, טבת תשפ"א

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, בו כבוד השי"ת נגלה, ברבנן עשו מעלה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.

בדבר השאלות בעניני מגפת הקורונה, הנני להשיב כפי הנראה לענ"ד.

אם יש חיוב הלכתי להתחסן

א. ראשית בענין השאלה אם יש חיוב להתחסן נגד מגפת הקורונה.

נראה שאף שיש מצוה חשובה על כל אחד להתחסן, מכל מקום לאנשים שאינם בקבוצות סיכון לכאורה אין חיוב גמור בזה, מאחר ולפי הנשמע אין מאה אחוזי הצלחה בחיסונים, ויש אף מיעוט רופאים שאינם ממליצים על כך, ובפרט לנשים הרות וכדומה. ובודאי שהחפץ להמנע מותר לו לחוש למיעוטא ולהמנע בשב ואל תעשה.

אך בודאי שמי שעשה כך כדי לשמור עצמו ולשמור אחרים יש בזה מצוה רבה, ובפרט אם הוא חושש לנפשו ונפש בני ביתו שעלולים להפגע אם יחלו במגפת הקורונה, וכתיב ונשמרתם "מאד" לנפשותיכם. וכן הורו כל גדולי ישראל שמצוה ללכת להתחסן מפני מגפת הקורונה, ומתוכם כעין החשמל מופת הדור מרן ראש הישיבה שליט"א בשיעורו במוצאי שבת ויגש, ונדפס בעלון בית נאמן (גליון קמב, ויחי תשפ"א). ועיין למר אבי הגאון המובהק מוהר"ר מצליח חי מאזוז שליט"א בגליון הלכות מעשיות (גליון קכב, הע' א) שהעיר שכאשר אחשורוש לקח את אסתר המלכה לארמון, כתוב שהיא לא הגידה את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד. ורש"י ועוד מפרשים מסבירים שמרדכי סבר שעל ידי שהיא לא תגיד יאמרו שהיא מתביישת בעם שלה, וכנראה היא באה ממשפחה בזויה, וממילא יזרקו אותה ויעזבו אותה לנפשה, והיא תנצל מידי אחשורוש הגוי הטמא הזה. אבל בהמשך כתוב: "ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים, לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה" (אסתר ב' י"א). ואמנם לדעת את שלום אסתר זה מובן, אבל מה הפירוש ומה יעשה בה. רש"י מפרש שמרדכי הצדיק אמר: לא לחנם נלקחה צדקת זו לביתו של אחשורוש, אלא בוודאי כדי שייעשה על ידה נס לעם ישראל, ולכן הוא היה מסתובב לראות מה יעשה בה, ומה הנס שהולך להיות שם. ולכאורה יש כאן

שאלה, אם מרדכי חושב שנלקחה צדקת כזו לבית אחשורוש כדי שיעשה על ידה נס לישראל, אם כן מדוע הוא ציוה אותה לא להגיד את עמה ואת מולדתה, והרי אדרבה עדיף שתאמר כדי שתישאר שם ויעשה נס על ידה לישראל. וביאר בשם מרן ראש הישיבה שליט"א שאדם חייב לעשות כל שביכולתו לשמור על עצמו, והוא מחוייב בכך מדין תורה, אבל אם הוא רואה שלמרות הכל עדיין לא מסתדר, יבין שמכאן והלאה זו גזירת שמים, ולא יהיה בצער על כך כלל. אבל אם הוא לא השתדל ולא שמר על עצמו, לא יוכל לומר "זו גזירת שמים", כי הוא פשע בעצמו ועליו לשלם על זה. לכן מרדכי הצדיק מצד אחד עשה כל טצדקי וכל מה שיכול כדי שאחשורוש יעזוב את אסתר המלכה הצדקת, אבל אחרי שראה שלמרות שהיא לא מגלה את עמה ומולדתה, ובניגוד לכל סיבה והגיון עדיין אחשורוש מחזיק בה, הלך לראות מה יעשה בה, כי בוודאי שעל ידה יעשה נס לעם ישראל. ומכל זה נלמד עד כמה חייבים לשמור עצמו מכל דבר נזק. עכת"ד.

אם יש לנהוג כהאומרים לברך שהחיינו על חיסון נגד נגיף הקורונה, מדין שהחיינו על בשורות טובות

ב. ובענין השאלה באדם שלוקח חיסון נגד הקורונה האם יברך שהחיינו, ואם זה עוזר לכל משפחתו שהוא נהיה רגוע יותר האם יברך הטוב והמטיב.

הנה קיימא לן שמברכים על בשורות טובות. כמבואר במשנה ריש פרק הרואה (ברכות נד.), על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב. ובגמרא שם (נט:) הובאה ברייתא: קצרו של דבר, על שלו הוא אומר שהחיינו, על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב. וכן פסקו הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ג וה"ז) והטור. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סי' רכ"ב ס"א): על שמועות שהם טובות לו לבדו מברך שהחיינו, ואם הן טובות לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב. [והעיר הפמ"ג (סי' רכב אשל אברהם סוף סק"א) שמ"ש הש"ע שאם "שמע" בשורות טובות מברכים שהחיינו, אינו בגמרא מפורש, ומה שכתוב בברייתא קצרו של דבר וכו', י"ל בראה. ומיהו אין לנו אלא פסק הש"ע דאף בשמע מברך שהחיינו. ע"ש]. ולכאורה על פי האמור אף על השמועה על החיסונים יש לברך שהחיינו והטוב והמטיב. ואכן שמעתי שעפ"ז הורה הרה"ג רבי אבישי טהרני נר"ו שיש לברך שהחיינו והטוב והמטיב על החיסונים למגפת הקורונה.

ומ"מ למעשה הורו כמה חכמים שלא יברך. וכבר זמן רב ממתינים לסיום החיסונים וכולם ידעו על כל

שלב בהתקדמות ושעתיד בקרוב ממש לצאת כמה סוגי חיסונים ונמצא שלא נתבשרו כעת אלא צפוי וידוע כבר זמן. ובפרט שיש רופאים שטוענים על החיסונים שיש להם השלכות לא טובות כ"כ. וכבר כתב הרמ"א (בסימן רכג ס"א) גבי ברכת שהחיינו והטוב והמטיב בלידת זכר, שיש שכתבו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות. [וע"ש בכף החיים סי' רכג אות ח' שיש חולקים על הרמ"א, דמאי דאיתמר איתמר. וע"ע בהלכה ברורה (שם). וע"ע בס' ברכת ה' ח"ד (עמ' קפב והלאה). וע"ע בכה"ח סימן רכה אות כב]. וכתב הפרי מגדים (סי' רכב אשל אברהם סק"א) בדין ברכת שהחיינו על בשורות טובות, שהיום כמדומה ממעטין בברכות אלו. וציין לדברי הרמ"א בסימן רכג הנ"ל. וכ"כ המשנה ברורה (סי' רכב סק"א). וכן הביאו בכף החיים (סוף אות ב), וסיים, על כן יש לברך בלא שם ומלכות. ע"ש. וכן הורו כמה וכמה חכמים בנידון דידן שלא יברך.

ומכל מקום בודאי שיש להודות להשם יתברך על החסד הגדול, ויאמר את הפסוק "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", ואף יבקש על העתיד, וכמו שכתב מרן בשלחן ערוך (סי' רל ס"א): יתן הודאה על שעבר, כגון מי שיצא בשלום מהכרך, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כן תוליכני לשלום וכו'.

ללמוד בשבת הלכות הקשורות לנגיף הקורונה

ג. ובענין השאלה האם מותר ללמוד הלכות ותשובות הנוגעות לנגיף הקורונה בשבת, כי הוא מצער את האדם בשבת שנזכר בנגיף הקורונה והשלכותיו.

נראה שמותר. כפי שמותר ללמוד הלכות רפואה וכדומה בשבת, אף למי שיש לו קרובי משפחה קרובים ביותר חולים. וגם עינינו הרואות שרבים שחים ומדברים בזה מידי יום ואף בשבת, ואין זה גורם צער לשום אדם. וכן רבים מעלוני השבת (ומסתמא גם כתבי העת והעיתונים החרדיים) מלאים מדברים אלו, ואין זה גורם צער כלל לשום אדם, ולא יגרע חלק לימוד הלכות לנגיף הקורונה שנאסור משום צער, ומאידך ישיחו בו יושבי שער בדברים בטלים ללא חשש לצער. ואכן אין בזה כלל צער. ואין ספק שהכל לפי מה שהוא אדם, אך בעלמא שאין זה גורם צער בודאי דשרי.

ואסיים בברכה שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה בחיבור ספרים רבים ובהפצת התורה בכל רחבי תבל, יפוצו מעיינותיו חוצה ברחובות פלגי מים (עי' מו"ק טז:), מתוך שפע ברכה ושמחה אושר ועושר שובע שמחות וכל טוב. אמן.

סימן קח

השלכות הלכתיות מעליית מחירי הכלים החד פעמיים

בס"ד, ה' כסלו תשפ"ב

לכבוד ידיד נפשי וידיד ה' מזכה הרבים באופן מופלא, וכתר שם טוב עולה, הרה"ג ר' **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א.
שלום וישע רב!

א. בדבר השאלה האם עתה שעלו מחירי הכלים החד פעמיים, בעקבות הגזירות הקשות על ציבור החרדים ויראי ה', האם אפשר לקדש אשה בכוס חד פעמי.

הנה אחר בירור נוכחנו לראות שבחנויות וברשתות המזון מוכרים אריזת מאה כוסות, ולפי החשבון יוצא שאין בכוס חד פעמי אחת שווה פרוטה. ואמנם יש בכוללים וישיבות וכדומה המניחים כוסות חד פעמי בודדות לשימוש הציבור, ודורשים תשלום סמלי של עשר אגורות ויותר, עבור כל כוס. ומאידך בחנויות אי אפשר כלל לקנות כוס בודדת, ובמחיר הכולל לאריזת כוסות - אין פרוטה לכוס אחת.

ומ"מ ספק קידושין בודאי דהוי, דהא איתא במסכת קידושין (דף י"ב ע"א) אמר שמואל קידשה בתמרה, אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת, חיישינן שמא שווה פרוטה במדי. ופריך והא אנן תנן ב"ה אומרים בפרוטה ובשווה פרוטה, ומשני הא בקידושי ודאי הא בקידושי ספק. וכן נקטו הראשונים בקידושין (מ"ו ע"א) אמתניתין דהתם דקתני שאם אין בה שו"פ אינה מקודשת, דאין זה ודאי אבל מקודשת מספק. ועי' בשושנים לדוד שם.

וכן נקטינן להלכה וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהלכות אישות הי"ט) ובשלחן ערוך אבן העזר (סי' ל"א ס"ג).

ולכן בנידון דידן בודאי דהויא מקודשת מספק עכ"פ. ולכתחלה לא יקדש בכלי כזה, אלא בשוה פרוטה בודאי[א].

ב. ובדבר השאלה השנית האם עתה שעלו וטיפסו מחירי הכלים החד

א. ואציין שהעלתי שאלת כת"ר היום בבית מדרשו של מרן ראש הישיבה שליט"א (שזכיתי להיות בשיעורי העיון בשלושת השבועות הללו לפני מרן שליט"א), ואמר שבעבר כת"ר היה שולח לו שאלות רבות ומענינות במגוון דברים ומציאויות שונות. ואמר מרן שליט"א כדברים הנ"ל שמקודשת מספק.

פעמיים, האם לכל הדעות רשאים לקדש על כוס חד פעמי.

לענ"ד עדיין יש מקום לחלוק. הואיל והטעם להחמיר שלא לקדש בכלי חד פעמי, וכן שלא לעשות קנין בכלי כזה, הוא משום שכלי חד פעמי הוא כלי גרוע ולא ברור שיש עליו שם כלי.

והנה במסכת כלים (פט"ז מ"ה) תנן, חותל שהוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו, טמא. ואם אינו יכול עד שיקרענו או עד שיתירנו, טהור. וביאר הר"ש, כלי שעושים מחריות של דקל ומניחים בו תמרים לחים ואוכלים אותם וכו'. אבל אם אין יכול להוציא את התמרים אא"כ יקרענו או יתיר החריות שלו טהור, דכיון דקורעו משליכו לאשפה והוי ההוא תשמיש עראי. ע"כ. וכן כתבו כדברים האלה רבנו עובדיה מברטנורא. ובתפארת ישראל (יכין אות מה). והוא כפירש"י בשבת (קמו.) ד"ה חותלות. והיינו דתרי מיני חותלות איכא, מין אחד אף כאשר נוטל מתוכו ונותן לתוכו עדיין עומד בצורתו, והוא יש שם כלי עליו, והמין השני הוא אטום וסגור וכשרוצה להוציא מתוכו יש לקורעו, ומאחר וקורעו ומשליכו לא חשיב כלי. דהוי תשמיש עראי. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב, כלי משעם או מגומא ישימו בו הפירות הלחים בעת המכירה כדי שלא ימשמשו ביד, כמו אלו אשר ימכרו בו הפירות הלחים במצרים אשר יקראו אותו אל דובלה והוא מלשון "והחתל לא חותלת" (יחזקאל טז). ע"כ. (ולכאו' יש נפק"מ בין פירוש רש"י להרמב"ם, דבכלי קיבול כה"ג דלעיל שאינו עומד לבשל הפירות בתוכו לרש"י אפשר שיש להחמיר דחשיב כלי העומד לתשמיש, אך להרמב"ם אכתי שרי. ועי' בשו"ע או"ח (סי' שיד ס"ח) חותלות של תמרים שובר אפי' גופן של חותלות, שזה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם. וכ' המג"א (ס"ק יג), משמע דוקא הני דלאו כלים גמורים, דאינן עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם, אבל כלי גמור פשיטא שאסור. כן משמע בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב). ע"כ. וכ' הפמ"ג באש"א שם, עי' פרש"י שבת קמו ע"א ד"ה חותלות תמרים רעים להתבשל, הטעם דעי"כ מתבשלים ולא עשויים לבית קיבול הוי כשומר הפרי, הא לא"ה אסור. ע"כ. ומבואר שאם עשוי לכלי קיבול אסור לשוברו. ולכאו' א"צ ראיה מהירושלמי, דכבר מבואר בסק"ג דאי לאו מוסתקי שייך בנין וסתירה גמורה בכלי קטן, ובארבעים סאה אף בנין וסתירה כל דהו נמי. עכת"ד הפמ"ג. ולפיה"א אפשר שיש ליישב דהמג"א הוצרך לכך מאחר ולכאו' הויא פלוגתא בין רש"י להרמב"ם, ונקט להחמיר משום דהכי איתא בירושלמי. וי"ל בזה עוד). וכן פסק הרמב"ם בחיבורו (בפ"ה מהלכות כלים ה"ז) הך דינא דמתניתין, וז"ל: חותל של הוצין שמונח בו הרוטב

וכיוצא בו, אם הוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו מתטמא, ואם אינו יכול ליטול מה שבתוכו עד שיקרענו או יתירנו, או שחשב לאכול מה שבתוכו ולזרקו טהור. וכן הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה ואם חשב עליה מקבלת טומאה. וכ׳ מרן בכס״מ, פי׳ חותל כלי מהוצין ישימו בו התמרים הלחים הנקראים רוטב, וכ׳ הר״ש דכיון דאין מוציא מה שבתוכו עד שיקרענו או עד שיתירנו הוי תשמיש עראי. ע״כ. וה״נ י״ל בפד שאינו מק״ט מאחר ואין לו תשמיש קבוע אלא תשמיש עראי ובחדא זימנא שמשתמשים בו משליכים לאשפה. והנה כל האחרונים שדנו בנייר, לכאו׳ הול״ל שזהו שימוש חד פעמי ועראי, ולכאו׳ מוכח מדבריהם שאף בשימוש חד פעמי מקבל טומאה. וצ״ל לפי שבזמנם היה עשוי לתשמיש נוסף. (וכ״כ בשו״ת אגרות משה ח״ג מיו״ד סי׳ נג).

הוכחה מכלי שאינו ראוי לקיום ולכאו׳ אשכחן תו טעמא ממ״ש הרמב״ם (פ״ב מכלים ה״א) העושה כלי קיבול מכל מקום, הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה. ואין לכלי קיבול שיעור. והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד. כיצד וכו׳, העושה כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת היבשים שחקקן למוד בהן וכל כיוצא בהן, הרי הן טהורים לפי שא״א שיעמדו אלא זמן מועט. ע״כ. ולכאו׳ י״ל ה״נ בפד שתשמישו אינו קבוע אלא פעם אחת והוי ככלי פחות בערכו, ודמי לכלי שאינו עומד אלא לזמן מועט. וי״ל. ויש לפלפל בזה. (ויש מקום לומר דדוקא דבר המיועד לשימוש כמה פעמים מש״ה בעינן שאין הכלי יכול לעמוד אלא זמן מועט, אך דבר שמתחלה עשוי רק לתשמיש ח״פ, אף אם יעמוד זמן רב אינו מקבל טומאה. ודו״ק). ועי׳ בתשובות מהר״ם בן חביב ומהר״ש גארמיזאן בשו״ת קול גדול (סי׳ עג). ועי׳ בשו״ת אגרות משה (ח״ג מיו״ד סי׳ כג) ולשואל שם הרב אלימלך בלוט במ״ש בקובץ לתורה והוראה ח״י (עמ׳ פה) ובשו״ת משנה הלכות ח״ז (סי׳ קי) ובשו״ת אמרות טהורות ח״ב (סי׳ לא אות יח). ואכמ״ל.

דין טבילת כלים בכלים חד פעמיים ומצינו לרבים מחכמי דורנו שכתבו גבי טבילת כלים שכלים חד פעמיים אינם טעונים טבילה, משום דחשיבי שעומדים לתשמיש עראי ואין שם כלי עליהם. כן ראיתי בשו״ת חלקת יעקב ח״ג (סי׳ קטו) שלמד מדין חותל דכלי שייעודו לתשמיש ח״פ ל״ח כלי. ע״ש. וכן ראיתי בשו״ת שרגא המאיר ח״א (סי׳ נה אות ב) שלמד מדין חותלות הנ״ל, וז״ל: בספרי פתחא זוטא ושרגא המאיר (על הל׳ נט״י ס״ד) כתבתי להתיר בשעה״ד גדול ליטול ידים בכלים של נייר שנמשחו עם פרפין שעי״ז יכולים לקבל מים ונעשו להשקות בהם, וע״ז כ׳ לי הגאון מפאפא בהסכמתו לספרי שמותר גם לכתחלה

כיון שנעשו לשתות בהם בסעודה, ומה בכך שהם מנייר ובזול עד שמשליכים אותם אחר הסעודה סוף סוף לשם כך נעשו. ע"ש. אך לפי הרמב"ם (כלים פ"ז ה"ז) משמע שאם משליכים אותם אחר הסעודה לא הוי כלי, וכ"ק הרה"ק מסאטמר אמר שאין לעשות קידוש בהם כיון שמשליכים אותם לאחר שתיה לא הוי כלי, וכ"ש לנט"י לפע"ד שאין ליטול בהם לכתחלה. ע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת אגרו"מ (ח"ג מיו"ד סי' כג) שנשאל על כלים ח"פ לענין טבילה, והשיב עפ"ד הרמב"ם (רפ"ב מכלים) דטעם שכלים מלפת ואתרוג ודלעת יבישים שטהורים משום שא"א שיעמדו אלא זמן מועט. משמע אף ששייך להשתמש בהם איזה פעמים אבל אין מתקיימים כדרך כלי. וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"ב (חיו"ד סי' מ) מ"ש בדין חותלות. ע"ש. וכן ראיתי עוד להגאון אגרות משה בח"ג מאו"ח (סי' לט) שכ' שכוס של נייר שהוא רק לשעה על פעם זה בלבד, הוא עוד גרוע דאין לו שום חשיבות שודאי אינו ראוי לברכת המזון וקידוש. וע"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (רס"י לב) שנשאל מהאדמו"ר מצישינוב בכלי אלומיניום ח"פ אם יש להקל מטעם המבואר ברמב"ם (פ"ה מכלים ה"ז) דקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מק"ט, והטעם דלא הוי כלי רק כשנעשה להשתמש בתדירות אך כשמשליכה תיכף א"צ, והשיב המנח"י דהגידו"ט ס"ל דאין למדין מטומאה לטבילת כלים, אך בנ"ד מצאתי בגידו"ט (סי' יז) בדין יורות שמבשלים בהם יי"ש ומקילים להשתמש בלי טבילה, שכ' שאפשר לפי שאומרים האומנים שאם משהים היי"ש בכלים אלו מתקלקל, א"כ ל"ה כלי תשמיש. ואע"ג דקי"ל דאפי' תשמיש עראי אסור בלא טבילה, היינו היכא דראוי עכ"פ לתשמיש קבע, מפני שהם ממרין, ומפרש הראב"ד שנותנים טעם במאכל, והוי ככלי המחוסר מלאכה וכיון שכבר נהגו להקל ויש מקום לתלות בו קצת, אין למחות בידם. עכ"ד. והנה ברור דאין כוונת הג"ט דמה"ט גם ביורות לא יהיו בכלל כלים המק"ט, רק להביא סמך משם שלא למחות בידם, שכיון שכבר נהגו משום שי"ל שכלי שאין ראוי לתשמיש קבוע ל"ה כלי תשמיש לענין טבילת כלים. וכ"ש בנ"ד דלא רק שאין משהין המאכל אלא אף אין אופין בו רק פ"א, פשיטא שלכתחלה א"צ טבילה. וכן עמא דבר. עכת"ד. ושוב חיזק דבריו בשו"ת מנח"י ח"ח (סי' סט). וכן ראיתי בשו"ת אור לציון ח"א (ס"ס כד) שכ' בצנצנות של קפה נמס שבמקומות שאחר השימוש אין הבתיח"ר מקבלים הצנצנות חזרה, ונועדו לשימוש ח"פ, א"צ טבילה כיון דאינו חשיב כלי. ע"ש. וגם בשו"ת אור לציון ח"ב (פי"א ס"ו) כ' להוכיח מדין חותל שכלי ח"פ ל"ח כלי, ולכן אין ליטול ידים בכלי העומד לזריקה, ורק

אם מייחדו לתשמיש קבוע חשיב ודאי כלי ויכול ליטול בו ידיו. ובדיעבד שאין כלי אחר יטול ידיו בכלי ח״פ ללא ברכה. וטוב שייחד הכלי לשימוש רב פעמי ואז יטול ידיו בברכה. (ומה שכ׳ באול״צ שם להוכיח מרש״י ביצה לב. בהא דתנן דאין עושין פחמין ביו״ט, שכ׳ דאינהו נמי כלי נינהו, ומשמע שאף פחמים שעשויים לשעה חשיבי כלי. ומ״מ י״ל שרש״י לשיטתו שהאיסור משום מכה בפטיש ולית ליה איסור בונה וסותר בכלים. ע״כ. ומאי דהוה קשיא ליה מעיקרא מרש״י,לכאו׳ תיקשי ליה מדברי רש״י גופיה בדין חותל שמפרש דל״ח כלי, ומשמע משום שעומד לתשמיש עראי. וי״ל בזה עוד). וכן ראיתי עוד להגר״י קנייבסקי בספרו קהלות יעקב עמ״ס סוכה (סי׳ יט) שכ׳ ע״ד הנהוג שכששולחים מכונית ממקום למקום מחברים דפים של עץ כעין ארגז, ומניחים המכונית בתוכו וסותמים הפתח בדפים המתחברים ע״י מסמרים, וכשמביאים אותו למקומו פותחים אותו ומוציאים המכונית, ושוב אין משתמשים בארגז לשם כלי. וכ׳ דמדין חותל מבואר שבתשמיש עראי כגון נ״ד שאינו אלא לשימוש אחד ל״ח כלי. ואין לדחות דהתם אחר פ״א נקרע, אבל הכא ראוי לשימוש רק אין דרך, זה אינו, דהרמב״ם פסק שגם קרן אמק״ט, וה״ט משום תשמיש עראי. וקצת צ״ע מסוכה (יג:) דחצים נקבות מק״ט, והרי לכאו׳ משתמשים בחץ פ״א. ואולי מלקטים החצים כאשר עשה יהונתן וראוי שוב לשימוש. וסיים בקהלות יעקב, שוב אמר לי בני מהר״ח שליט״א שכמדומה לו שנשאל מרן החזו״א על הדפים הנ״ל אי כשר לסיכוך, והורה להתיר. ע״ש. וכן ראיתי להרה״ג רבי יוסף בר שלום בשו״ת ויצבור יוסף ח״ג (סי׳ נח) שכ׳ שא״צ להטביל כלי ח״פ מטעם דהוי שימוש עראי. ע״ש. וכן ראיתי בשו״ת לב אהרן (ח״א חאו״ח סי׳ יח, וח״ב חיו״ד סי׳ ה) שכ׳ ג״כ שכלי אלומיניום ח״פ א״צ טבילה, ול״ח כלי לנט״י לסעודה ולקנין סודר. ואם אין לו כלי אחר יטול ממנו ידיו והברכה יהרהר בלבו. ע״ע. וכן ראיתי בשו״ת אלקבץ ח״א ואשר חנן ח״ח (סי׳ טז) שכלים ח״פ אמק״ט דדמי לחותלות. ע״ע. וכן ראיתי בס׳ הוראה ברורה (סי׳ קכ ס״א ביאוה״ל הארוך ד״ה כלי סעודה אות ו) שכ׳ שכלים ח״פ א״צ טבילה. ע״ש. וע״ע במה שכתבו מרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל בקובץ מוריה (שבט תשע״ג עמ׳ סז) ולהבה״ח מרן הגר״מ מאזוז שליט״א בירחון אור תורה (אייר תשע״ד סי׳ קג אות ב) בענין קדוש על כוס ח״פ. ע״ש.

ועי׳ בתשובות והנהגות ח״ג (סי׳ רנט) שכ׳ שתבניות אלומיניום ח״פ רק אם זורקו מיד אחר שימוש ראשון לא נקרא כלי תשמיש דסעודה ופטור מטבילה, עי׳ בדין חותלות, אבל אי משתמש בו אח״כ שנית אסור אפי׳ שעיקרו עומד לשימוש ח״פ דעכ״פ

נקרא כלי סעודה, וח"ו לומר בכלי העומד להתקיים זמן מרובה שיהא מותר להשתמש בו בלי טבילה, והכא הואיל ורבים לא זורקים אחרי שימוש של פעם אחת, אזי אף אם הוא עצמו זורקו אחרי פ"א צריך טבילה. דכל מה שהתירו היינו בכלי שכל שימושו אינו אלא פ"א ואח"כ משליכו וזה הוא דאין עליו שם כלי, אבל כשישתמשו בו גם אח"כ חייב מיד טבילה בברכה. ע"ש. ועכ"פ בפד שבודאי א"א להתשמש בו אחר פ"א לפי שמתטנף אף הוא יודה דל"ח כלי. ועי' בשו"ת אז נדברו ח"ו (סי' מח) שכ' שכוסות נייר כשרים לנט"י, ואין מקום בהלכה שהכלי צריך להיות יפה, ואין מקור שאם הכוס לא נעשה לשימוש רק חד פעמי שיהא בטל מתורת כלי. ע"ש. ולא זכר כלל מדין חותלות שמבואר שבתשמיש עראי ל"ח כלי. ועכ"פ לנט"י אפשר להקל משום שהכלי מצד עצמו ראוי לשימוש כמה פעמים. וכמ"ש בציץ אליעזר. ועי' להרב אז נדברו גופיה בח"ז (סי' עא) שנשאל בכלי מתכת דק מאד שעשויים לבשל ולטגן פ"א ואח"כ זורקים אותם לאשפה, וכ' שיש להקל לכתחלה לפי המבואר ברמב"ם הלכות כלים בדין חותל שאם נעשה להשליכה תיכף דלא מטמא אין זה מהלכות טומאה אלא זה דין בכלי. ע"ש. ועי' בשו"ת תפלה למשה ח"א (סי כד) בכלי גמור שרוצה לזורקו אם מפחיתו מכלי, ובתשובת מרן ראש הישיבה שליט"א שם בסימן כה. ע"ש. ואנוכי הרואה בשו"ת ציץ אליעזר חי"ב (סי' כג) שהשיג על הרב שרגא המאיר הנ"ל דאין ראיה מד' הרמב"ם לדין כלי ח"פ, דשם מדובר על קרן שמשתמש בה באקראי ומשליכה, באופן שאין כל הוכחה לפי המבנה שלה שעשויה לשמש כלי, ובכ"ז גם שם מסיים אבל אם חישב עליה מקבלת טומאה. משא"כ בנידוננו בכוסות נייר שמתחילת עשייתם עשויים בצורה כזאת ולשם כך שישתמשו בהם לשתיה, ולמעשה ראויים המה להיות קיימים ועומדים לכמה וכמה שתיות, ורק מפני שהם בזול משליכים אותם ע"פ רוב אחר השתיה, בכל כגון דא נראה שבודאי שם כלי עליהם, הן בגלל שעשויים ככלים והן בגלל שיש גם תחלת מחשבה לכך דמהני אפי' בקרן. וראיה מפורשת מהרמב"ם (רפ"ב בכלים) דכלי של קיימא מיקרי כלי, ודון מינה לכוסות נייר שעשויים מצד עצמם להתקיים בודאי מותר לקדש וליטול ידיו בהם. עכת"ד. א"כ כלים אלו א"צ טבילה. ע"ש. וע"ע בשו"ת יצחק ירנן ח"ב (סי' יב). וע"ע בשו"ת פאת שדך ח"א (סי' לא). וכן ראיתי בילקוט יוסף (סי' קנט ס"ט, בהע' עמ' נה) שכ' שכשאין כלי אחר לנט"י יש להקל ליטול ידיו בכלים אלו. ע"ש. וכן ראיתי להגר"ד יוסף שליט"א בשו"ת אוצרות יוסף ח"ח (סי' ד) שכ' להקל בנט"י בכלי ח"פ, ומ"מ נכון שישתמש בו עוד לאחמ"כ. ע"ש. וכן הוא בהלכה ברורה

(סי׳ קנט ס״ג). ע״ש. [וע״ע בהערות איש מצליח על המשנ״ב (סי׳ קנט ס״א) שכ׳ שאף אי נימא שכלי ח״פ אמק״ט, מ״מ יש לדמותו לכלי גללים ואבנים דכשרים לנט״י אע״ג דמק״ט. ובנט״י דרבנן נקטינן לקולא. ע״ש. וע״ע בשו״ת ויברך יעקב (חיו״ד סי׳ ב׳ עמ׳ שלג) שי״ל שיש שם כלי על כלי ח״פ. וע״ש]. ועי׳ למרן הגר״ע יוסף זצוק״ל בחזון עובדיה שבת ח״ב (הל׳ קידוש סט״ז) שפסק להקל לקדש על כוס נייר עב, דשם כלי עליו, ושוב הוסיף (בעמ׳ נו) שמאחר ולדעת הרבה אחרונים יש תורת כלי גם על שימוש ח״פ, נ״ל דכלי אלומיניום שעשויים לשימוש ח״פ צריכים טבילה בלי ברכה, כיון שיש עליהם תורת כלי. ע״ש.[ועי׳ בס׳ מעין אומר ח״א עמ׳ רפו]. והאריכו בד״ז דטבילת כלי אלומיניום חכמים רבים בדורנו. ועי׳ לגיסי הרב אביה חדוק נר״ו בקונט׳ בית רחמים (ח״א עמ׳ קכח) מ״ש בזה, וכ׳ שאין לפוטרם מטבילה וצ״ע בברכה. ע״ע. [וע״ע בילקוט יוסף על הלכות חנוכה (מהדו׳ תש״פ עמ׳ תשלג) שכ׳ דהיכא דא״א בענין אחר והוא צורך גדול, ניתן להקל בזה, ורק הבדצי״ם מן הראוי שימכרו המפעל בשותפות ליהודי לפוטרם מטבילה. ע״ש. וע״ע בס׳ משיב משפט (ח״א חיו״ד סי׳ יג) שכ׳ שהתקנה בבד״ץ שבנשיאות מרן הגר״ע יוסף ע״מ לפטור התבניות מטבילה, שהבד״ץ ישכור את המפעל בחו״ל בשעת היצור, וגם ישכור את הפועלים. ע״ש]. וכן ראיתי להגר״י ברכה נר״ו בשו״ת ברכת יהודה ח״ז (חיו״ד סי׳ ז) שכ׳ ששמע מהרב גד יזדי נר״ו שמרן הגר״ע יוסף אמר שיש להעלים עין ממי שאינו מטביל, וכך העלה למעשה להקל שא״צ להטביל כלי אלומיניום ח״פ, ושכן מורה הגר״ג בן משה נר״ו. ובעצם היסוד שלמד בחזו״ע שאם מתירים לקדש ובנט״י בח״פ אז יש לו שם כלי וצריך טבילה, הנה בס׳ טבילת כלים (פ״א סוף הע׳ י) מבואר שיש לחלק בין הדבקים וכן מבואר באול״צ שפטר מטבילה, ובח״ב (פמ״ז סי״ב) כ׳ שראוי לכתחלה שלא לקדש על כוס ח״פ, ומשמע שמעיקר הדין אפ׳ לקדש עליו. ועל כרחך לומר שאין לתלות האחד בשני. ולכן אף שיש שכתבו שכשרים לקדוש ונט״י משום שיש עליו שם כלי, אין ללמוד דה״ה לטבילה. והטעם לחלק דאף דבעלמא חשיב כלי, מ״מ לגבי טבילה בעינן דומיא דכלי מדין, שהיו בשימוש קבע. עכת״ד. (וע״ע לו שם סי׳ ו׳). ועכ״פ אף המכשירים כלי ח״פ לנט״י ולקידוש לא פליגי דתשמיש עראי ל״ח כלי, רק שכיון שמיועד לכמה תשמישים חשיב כלי. ולפ״ז בפד שאין משתמשים בו אלא פ״א בודאי דהוי תשמיש עראי וחזר דינו דאין שם כלי עליו. וע״ע בס׳ אמת להשיב (סי׳ לב). וע״ע בס׳ שלמי מועד (ר״פ צז) בשם הגרש״ז אויערבך שכלים ח״פ א״צ טבילה. ע״ש. ועי׳ בשו״ת משנה הלכות ח״ז (סי׳ קיא)

שכתב להחמיר בכלים ח"פ שטעונים טבילה, כיון שהוא כלי וראוי לשימוש יותר מפ"א, וכדמות ראיה היה נראה מש"ס ברכות (כח.) כשמינוהו לראב"ע נשיא אמרה ליה דביתהו דלמא מעברין לך, א"ל לישתמיש איניש יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר, ופרש"י כסא דמוקרא כוס של זכוכית יקרה, ואומרים בנ"א במשל הדיוט יום אחד ישתמש בו בעליו ויתכבד בו ואם ישבר ישבר. הנה דאפי' כלי ליום אחד מיקרי כלי וקונהו האדם בשביל יום אחד, וגם כי מדרך הזכוכית להשתבר ביום אחד מ"מ חייבו חכמים לטבול כלי זכוכית אף שדרכו להשתבר ולא חילקו בין זכוכית לבנה לשאר זכוכית וה"נ בהני כלים. וקצת י"ל. ע"כ. והוא פלא מאי קס"ד דגברא רבא דדמות ראיה איכא מהתם, ומה ענין כלי גמור שאדם שברו אחר יום אחד דמהיכא תיתי שיפקע למפרע שם כלי דהוה ביה, ובנ"ד אין הכלי נעשה מעיקרו אלא ע"ד שישתמשו בו תשמיש עראי חדא זימנא או ב' וג' פעמים ותו לא מידי. ויש להשיב על כל דבריו שם אחה"מ. וע"ע בס' מנחת גדעון (ח"ב עמ' קמז) ובקובץ בית הלל (גליון יז) ובקובץ ויען שמואל ח"כ (סי' לז) ולידי"נ הרב אלדד פרץ בקובץ שואל ומשיב ח"ח (סי' קלט).

ביקרא דאורייתא ובאה"ר
יצחק מאזוז ס"ט