



קובץ
תורת ציון

ביאורים, עיונים ומאמרים
בתורתו של האור לציון

ח'

אייר ה'תשפ"ו

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

בסיוע



כל הזכויות שמורות

עורך: ישראל אליהו

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

גרפיקה:



054-8479974 | yaeliyah2@gmail.com

הודפס

בעולם ההדפסות - תל ציון

054-8543029



תוכן העניינים

(המאמרים סודרו כפי סדר האול"צ)

הפס"ט בין השמשות (הרב יצחק ברכה)	ה
ברכות ברוך שאמר וישתבח וברכות ק"ש לנשים, ברכת הרב את ריבנו ביחיד (הרב אביה שמריה חדוק)	י
ברכת אשר יצר באמצע פסוקי דזמרה (הרב ישראל אליהו)	יד
נטל ידיו קודם קידוש (הרב משה צדקה)	יט
זמן בין השמשות (הרב מרדכי אליהו וצוק"ל)	כא
דין מוקצה בתמונות עם כיתוב (הרב דוד יוסף)	מ
אי עבדינו ס"ס לכתחילה (הרב יהודה ברכה)	נב
זיהוי התכלת בימינו (הרב יוסף ישראל כהן)	פו
ברכת בורא מיני בשמים על בושם סינטטי (הרב עמנואל מולקנדוב)	קכה
כמה בירורים בספר אור לציון (הרב משה שלמה פנחסי)	קכח
תגובות על ההשגות על ספר אול"צ (הרב שמואל עדס. מאמר ב')	קלה
שיעורי כזית וכביצה / נפח ומשקל (הרב מנחם אביטן)	קסה
מוליד אש ביו"ט באופן שלא יכל לעשותו מבעוד יום (הרב שלמה ידידיה זעפרני)	קפה
תינוק שנשבה בזמנינו, והאם מותר להלוות בריבית קצוצה למחלל שבת (הרב דניאל הכהן סיטון)	קפח
מזיק הקדש (הבה"ח בן ציון דהאן)	רטו
ברכת שבע ברכות בכל מקום שעושים סעודה לכבוד החתן והכלה (הרב ראובן ניסן)	ריח

יבואו על הברכה כל התורמים

והמסייעים לקובץ זה

יה"ר שזכות התורה וזכות רבינו

זצוק"ל תעמוד להם

ויתגשמו כל משאלות לבם לטובה

בבריאות איתנה ונהורא מעליא

ולא תמוש התורה מפיהם ומפי זרעם

אמן

הגאון הגדול רבי יצחק ברכה שליט"א
ראש ישיבת עטרת יצחק ובעל הברכת יצחק

זמן ההפסק טהרה ואם פסקה בבין השמשות

שאלה. אימתי הוא זמן ההפסק טהרה לכתחילה, וכיצד הדין כשבדקה בבין השמשות, או כשיש לה ספק אם כבר שקעה החמה.

תשובה. אין להפסיק בטהרה אלא מבעוד יום, משום שמטרת ההפסק הוא לברר שפסק ממנה הדם קודם תחילת ז' נקיים, ולכן תבדוק מחצי שעה קודם השקיעה. ולכתחילה אין להפסיק בטהרה כשנשארה השעה עד עשר דקות קודם בין השמשות. אולם בדיעבד שהפסיקה בטהרה עד סמוך לשקיעה יכולה לסמוך על זה.

ואם מסופקת אם הפסיקה בטהרה קודם השקיעה או אחריה נכון להחמיר, והמיקל בשעת הדחק יש לו על מי לסמוך. והיכן שבדקה לאחר השקיעה לא תסמוך על הפסק זה.

מקור הדברים: כתב הרא"ש (קיצור הלכות נדה סימן ב') שבדיקת הפסק טהרה תהיה בין השמשות. וכתב עליו הב"י (יו"ד סימן קצ"ו ס"א) וז"ל, ובין השמשות דקא אמרן משמע ודאי דלאו דוקא, דהא בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה הוא, ואם לא בדקה קודם לכן אין ראוי שתעלה לה, דכיון דמספקא לן שמא מן הלילה הוא נמצא שיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז' וכו', הילכך בין השמשות דקאמר הרא"ש היינו בין השמשות דרבינו תם שעדיין הוא יום גמור וא"נ סמוך לבין השמשות האחרון. עכ"ל.

ומשמעות הב"י שהפסק טהרה בזמן בין השמשות אינה עולה בדיעבד. וצ"ב הטעם דהלא יש כאן כמה ספקות א. שמא בין השמשות הוא יום. ב. ואת"ל שהוא לילה דלמא הלכה כר' יוסי דבין השמשות הוא לאחר בין השמשות של ר' יהודה וא"כ לרבי יוסי עדיין לא הגיע בין השמשות ובדקה ביום גמור. ג. וכן יש ספק שמא אינה זבה מן התורה אלא נדה ואינה צריכה ז' נקיים וכיון שתעשה בדיקה במשך הז' נקיים תעלה לה בדיקה זו גם להפסק טהרה של נדה. ד. ואת"ל זבה היא מן התורה יתכן שגם בלא שהפסיקה בטהרה כלפי האמת יתכן שפסק דמה מלזוב. ומדוע לא התיר הב"י מכל טעמים אלו, ומשמע מזה דמין לא סמך לטהר חשש כרת מכח ספיקי ספיקות הלכתיים בבין השמשות. ואמנם לכאורה היה אפשר לדחות דלמא לא עסק הב"י אלא לענין לכתחילה ולא לענין דיעבד, וה"ק שאין ראוי שיעלה לה לכתחילה הפסק טהרה בבין השמשות, וכוונת הב"י שהלכות הקצרות של הרא"ש נאמרו לבנות ישראל לכתחילה ובזה אין ראוי להנהיגם באופן שאינו לכתחילה, ולעולם בדיעבד מודה הב"י שיש להקל מכח הספקות הנ"ל. אולם באמת אין פשוט מרן משמע כן דבפשטות משמע שלדינא קאמר דאין ראוי שתעלה לה בדיקה כזו להחשיבה הפסק אפילו בדיעבד.

וכיון שמשמעות הב"י להחמיר ולא לסמוך על ד' ספקות אלו חובה עלינו לבאר טעמו מדוע לא סמך על ספקות אלו, ולהגדיל השאלה עיין בברכת יצחק (הלכות נדה ריש סימן קצ"ו) שכתבנו כמה סברות להקל בהפסק טהרה, דיש סוברים שאין צריך שיהיה הפסק טהרה דוקא ע"י בדיקת עד אלא מדרבנן, וכן יש סוברים שמועיל הפסק במה שאומרת לא הרגשתי, ויש עוד כמה סברות שיועיל לה להחשב כהפסק (עיין בשו"ת הב"ח סימן קכ"ו, ובזכרון יוסף יו"ד סימן ט-י, ובסדרי טהרה קצ"ו ס"ק כ"ג, ובשו"ת רע"א מהדו"ק סימן ס', ובחזו"א יו"ד סימן פ"א ד"ה אמנם). וכן כאשר לא רואה שיוצא ממנה דם כיון שיש ספק חשוב שמא היא נדה ולא זבה, וכן יש ספק שגם אם היא זבה עלה לה להפסק טהרה מכח הסברות הנ"ל צ"ב מדוע החמיר בזה מרן. ועיין בברכת יצחק (על הלכות תערובות יו"ד סימן ק"י) בכללי ספק ספיקא שיש סוברים שעושים ספק ספיקא נגד חזקת איסור, ועוד שאין ברור שנדה היא בחזקת איסור דא"כ כיצד נאמנת וכל נאמנות עד אחד נלמד ממנה, ועל כרחך או שאינה בחזקת איסור, או דהוי דבר שבידה להכשירו (א"ה י"ח לבייב: עיין בגיטין ב: ובתוס' שם, ופסחים ד: ובתוס' שם, וביו"ד סימן קכ"ז ס"ג, ובברכת יצחק על הלכות נדה סימן קצ"ח סעיף מ' באורך), ועוד יש צד שגם המחמירים בחזקת איסור שלא לעשות ספק ספיקא יתכן שבדבר שהוא בידו לא החמירו, ומבואר בב"י שלא סמך על כל הסברות הללו וצ"ב בטעמו.

ולבאר דברי הב"י יש להקדים את דברי המשנה במסכת שבת (קלז). נולד לבין השמשות נימול לתשעה, בין השמשות של ערב שבת נימול לעשרה. ע"כ. וכן פסק השו"ע ביו"ד סימן רס"ו (ס"ח) והטעם שהנולד בבין השמשות אינו נימול לשמונה הוא משום שיש ספק שמא נולד בלילה. וקשה מדוע לא סמכה המשנה למולו לשמונה הלא יש ספק ספיקא שמא בין השמשות יום ושמא הלכה כר' יוסי. ולמד מזה רבינו האור לציון (ח"א יו"ד סימן י') שלא תמיד סומכים על ספק ספיקא בבין השמשות בנידון של כרת, והכא נמי יש לומר דמשום חשש כרת החמירו הב"י והפוסקים בהפסק טהרה בבין השמשות, ולמדים מזה שאין מתירים בכל מקום שיש ספק ספיקא ואינו כענין חשבוני גרידא, ויסוד וטעם הדבר הוא דכל ספק צריך לשוקלו היטב במשקל החכמה להחליט שהוא ספק אמיתי וחשוב, וכן בעלמא אין סומכים על ספק ספיקא אלא היכן דבלא"ה יש נטייה להתיר או שכבר שקלו הראשונים או גדולי הפוסקים להחשיב כל ספק מהספקות כספק אמיתי, ואע"פ שבספק במציאות הוא ספק גמור ובספק ספיקא מקילים כדאיתא בכתובות (ט), ספק בהלכה שהוא ענין של שיקול הדעת אין פשוט לדנו כספק שקול דפעמים יש נטייה לאחד מן הצדדים, ומשמע מהמשנה הנ"ל ומהב"י כאן שספקות של בין השמשות אינן ספקות שקולים לגמרי לכה"פ בכדי להתיר איסור כרת. ויתכן על פי זה לומר דמה שהחמירו הב"י (בסעיף ד') והפוסקים באשה שבדקה ראשון ולא שביעי או להיפך, אע"פ שרוב הראשונים מתירים והאוסרים אסרו רק מספק, ובפרט שהרמב"ם והרא"ש עמודי ההוראה הם מן המתירים, ועוד מן התורה אינה זבה אלא נדה ואין כ"כ חשש דאורייתא, אעפ"כ החמיר הב"י ויתכן שהוא מאותו הטעם שמשום חומרא דכרת פעמים מחמירים יותר, והטעם כנ"ל שפסיקת ההלכה אינה ענין מספרי וכל שיש רוב פוסקים ועוד צירופים מקילים, אלא עיקר הפסיקה היא ע"י הכרעת החכם וכהנה רבות בפסקי השו"ע (א"ה) ועיין בחזו"א יו"ד סי' ק"נ סק"ח שכתב שמחמת מיעוט הלבבות להכריע בסברא נוטלים

"לפעמים" גם כח רוב המספרי לנטייה לצד זה עכ"ל. ומבואר מדבריו ג"כ שעיקר ההכרעה היא על פי שיקול הדעת בסוגיא, וביאר על פי זה מה שהרבה פעמים מכריע השו"ע כאחת הדעות עיי"ש).

וכי תימא דלדידן יש להקל יותר מדברי הב"י שהרי הב"י מיירי בבין השמשות של ר"ת שכן דעת השו"ע באו"ח סימן רס"א (ס"ב), אולם לדידן שאנו נוהגים כהגאונים שהוא לפני בין השמשות של ר"ת ממילא יש צירוף נוסף שמא הלכה כר"ת ולר"ת הפסיקה בטהרה מבעוד יום. אולם זה אינו דנתבאר כבר מהמשנה להחמיר אפילו בספקות גדולים יותר, ומסתבר שגם אם יצטרף ספק בדין שמא הלכה כר"ת, אין לצרפו להקל דהספק שמא הלכה כר"ת הוא ספק פחות אלים שהרי יש מנהג להקל דלא כר"ת, וכיון שלא התירו בס"ס שיש בבין השמשות, וכן הב"י לא התיר אפילו שיש עוד ספקות, מסתבר שגם הספק שמא הלכה כר"ת לא יועיל כדי להתיר אפילו לענין דיעבד, וכ"כ באור לציון (שם) לענין מילה שאין לסמוך על הצירוף הנוסף דשמא הלכה כר"ת.

אמנם יש לחקור היכן שיש לאשה ספק במציאות מתי בדקה אם קודם השקיעה או לאחריה, האם בזה יכולה לסמוך להקל, דיתכן שבזה לא החמירו, ואין זה דומה למה שכתבנו שאין לצרף את הספק שמא הלכה כר"ת, דשאני התם שהוא ספק בדין ושמא אינו ספק המספיק ויש להחמיר בו, דכמו שהחמירה המשנה אע"פ שיש ספק שמא הלכה כר' יוסי שהוא ספק אלים, מסתבר שיש להחמיר ולא לסמוך על הספק הנוסף שמא הלכה כר"ת שהרי אין המנהג בדבריו אפילו להקל בדאורייתא וא"כ הוא צירוף קטן, משא"כ בספק במציאות שיותר נראה שהוא ספק יש לצדד להקל.

ולפי החילוק שכתבנו בין ספק בדין לבין ספק במציאות, יש ליישב קושיא שלכאורה בכל בדיקה בתחילת בין השמשות יש ספק נוסף דשמא צאת הכוכבים הוא בזמן יציאת הכוכבים הנראים לעינינו וא"כ תחילת בין השמשות הוא לאחר הזמן שאנו קוראים לו בין השמשות וא"כ לכאורה הוא ממש הספק הנ"ל האם הפסיקה בבין השמשות אם לאו, ואעפ"כ אנו מחמירים, ומדוע א"כ במי שמסתפקת אם הגיעה השקיעה יש להקל טפי. ולהנ"ל אתי שפיר דכיון שזה ג"כ ספק בדין גרידא מהו זמן בין השמשות אינו עדיף משאר הספקות שהיו בבין השמשות של המשנה ואעפ"כ אסרתם, ואין לסמוך להקל אלא בהצטרף סוג ספק חשוב דהיינו בספק במציאות ודו"ק.

וכי תימא הלא הב"י החמיר הגם שיש ספק גם במציאות דאחד מן הספקות שהזכרנו לעיל היה ספק שמא גם בלא שבדקה פסק הדם במציאות. ויש לומר דכיון שידענו שראתה דם דמי לאתחזק איסורא או לאיקבע איסורא ולכן אינו ספק טוב, משא"כ היכן שיש ספק שמא עדיין לא הגיע בין השמשות הוא ספק יותר טוב וק"ל.

ובאופן הנ"ל שהפסיקה בטהרה ספק מבעוד יום ספק בין השמשות, עיין בזה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן אלף שנ"ג) בתינוק שנולד ספק ביום שישי קודם השקיעה ספק בבין

השמשות שכתב שאין לסמוך על ספק ספיקא זה מב' טעמים חדא דבין השמשות יש בו ב' צדדים להחמיר דשמא כולו לילה ועוד ספק שמא קצתו מן היום קצתו מן הלילה והוי ס"ס שאינו שקול. ועוד שאין לנו להקל כיון דלא בקיאין בשיעורא דרבנן. ודבריו צ"ב דמה שכתב בטעם א' דהספק של בין השמשות יש בו ב' צדדים להחמיר דהלא כנגד זה ממש יש ב' צדדים להקל דשמא כולו יום וכן יש צד שקצתו מן היום וממילא הוי ספק שקול (וכן תמה ביבי"א ח"ו יו"ד סימן כ"ג). וכתב הפרי מגדים (או"ח סימן של"א א"א סק"ב) דאפשר שטעמו של הרדב"ז שמשום חזקת מעוברת אמרין שנולד התינוק לאחר היום, והביאו בשו"ת רע"א (מהדו"ק סימן מ"ט), וכתב דלפי טעם זה יצא דין חדש שאם יש ספק אם נולד בבין השמשות או בצאת הכוכבים משום החזקה נתיר למולו בשבת, ועיין ביבי"א שיש אחרונים שהשמיטו לטעם א' של הרדב"ז משום דלא סבירא להו טעם זה מחמת הקושיא הנ"ל. ובביאור הטעם השני של הרדב"ז ביאר רע"א (שם) דהוי ספק חסרון ידיעה ואין מצרפים ספק כזה להקל. ורע"א כתב לדון מטעם מנפשיה דשמא הוי תרתי דסתרי שדנים את כל בין השמשות בחדא מחתא דאם באופן של הרדב"ז נקל משום ס"ס הנ"ל, ממילא בספק אם נולד בצאת הכוכבים ספק בבין השמשות נפסוק להיפך והוי תרתי דסתרי, וכתב שם סברות לומר דאי"ז תרתי דסתרי עיי"ש.

ובנידון דידן אם נדון בו מצד חסרון ידיעה, אה"נ גם לענין הפסק טהרה יחשב כחסרון ידיעה. אולם אם מצד הסברא שכתב רע"א דהוי תרתי דסתרי, בדין הפסק טהרה לא יהיה זה תרתי דסתרי שהרי לא נבוא לכלל קולא בפסיקה בסוף השקיעה, ובלא"ה פקפק רע"א דגם לענין מילה אין בזה חסרון מצד תרתי דסתרי. ועיין בספר מנחת כהן (מאמר שני פרק ה' אות א') ובביאור הלכה (או"ח סימן של"א ד"ה בין השמשות) שכתבו דספק אם הגיע בין השמשות אינו מצטרף לס"ס דהוי שם אחד. ובברכת יצחק תערובות (כללי ספק ספיקא עמוד תרפ"ו והלאה) נתבאר גדר ספק ספיקא משם אחד ושכ"ה"ג לא הוי ס"ס שם אחד עיי"ש באורך.

ועיין ביבי"א (שם) שכתב להקשות על סברת הרדב"ז וסייעתו שספק דבין השמשות אינו נחשב לספק משום דהוי ספק חסרון ידיעה, דהלא בגמ' שבת (דף לד.) אמרין ספק דרבנן לקולא בבין השמשות, אע"פ דהוי ספק חסרון ידיעה. ושמא יש ליישב דבספק דרבנן אפילו אם אפשר לברר בטורח גדול הקילו להחשיבו כספק גמור כמבואר בתוס' (עירובין ו. שכתבו וז"ל וי"ל הואיל ואי אפשר לצמצם אלא ע"י טורח גדול לא הטריחו לצמצם ולמדוד בספק דבריהם. עכ"ל. ומבואר שאע"פ שאפשר לצמצם ויתברר הספק כיון שהוא בטורח גדול הקילו להחשיבו כספק ולהקל בדרבנן, משא"כ בספק ספיקא להתיר איסור תורה כל שאפשר לברר באיזה ענין אין להקל (וכי תימא שספק ספיקא שרי מטעם שהספק הראשון הופכו לאיסור דרבנן שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, והספק השני שרי מדין ספק דרבנן לקולא, זה אינו כמבואר בברכת יצחק תערובות סימן ק"י סוף כללי ספק ספיקא דנטיית הדין כפשט השו"ע שם שספק דאורייתא לחומרא היינו מן התורה עיי"ש באורך). וכדברי הרדב"ז הנ"ל כן מבואר במגן אברהם (סימן רס"א סק"א) שאין מעשרין את הודאי בבין השמשות, והוא הדין בספק אם הגיע בין השמשות, ושכ"כ הב"ח, וביארו התוספת שבת והפמ"ג שהטעם הוא משום ספק חסרון ידיעה.

מאידך בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ר"ל) כתב להדיא שכאשר יש ספק אם הגיע בין השמשות הוא ספק ספיקא ויש להתיר. ועיין ביבי"א (הנ"ל, וכן בח"י יו"ד סימן ט"ו, וכן בח"ז יו"ד סימן כ"ד, ובאור לציון הנ"ל). ועיין עוד בברכת יצחק תערובות (עמוד תרפ"ז תרפ"ח) שכתבנו דמשמע מדברי הר"ן (על הרי"ף ביצה טז:) דספק אם הגיע בין השמשות לא נידון כספק ספיקא, ונתבאר שם שנטיית הדברים שטעמו של הר"ן משום דהוי ספק חסרון ידיעה.

ולענין דינא אם נסתפקה אם בזמן ההפסק כבר שקעה חמה אם לאו, מחמת הדעות והצדדים אין בזה הכרעה ברורה והכל לפי מה שהוא האדם ולפי הענין ונכון להחמיר בזה, אולם בשעת הדחק כיון דבלא"ה יש כמה ספקות ובזה שיש ספק במציאות שמא עדיין לא הגיעה בין השמשות וכן דעת מהר"ח או"ז, המיקל בשעת הדחק יש לו על מי לסמוך.

ומה שכתבנו שאין לבדוק לכתחילה עד עשר דקות קודם השקיעה, נראה שכן הייתה ההוראה אצל רבותינו בירושלים (א"ה נראה שטעמם מחמת כמה ספקות שיש בלוחות ובדיוק השעון, וכן מחמת הדעות בהלכה אימתי השקיעה, וכפי מה מחשבים את השקיעה, ולכן אם התעכבה יותר לא תפסיק בטהרה לכתחילה אלא למחרת). ואע"פ שיש מקומות בעיר שהם נמוכים משאר העיר, מכל מקום למעשה לא שמענו שהורו לחלק בזה ואכמ"ל.

הרה"ג אביה שמריה חדוק שליט"א

ברכות ק"ש וברכת ברוך שאמר וישתבח לנשים
וברכה אחרונה על המגילה ביחיד ועוד

הנה דעת רבים מפוסקי דורנו שברכות ק"ש אינן ברכות המצוות אלא ברכות השבח בעלמא, ולכן גם הנשים רשאיות לברכם, שכ"ד מרנן, הגרי"ח סופר זצ"ל (ריש סי' ע'), הגרש"ז אורבך זצ"ל (במכתבו שנדפס בשו"ת יביע אומר ח"ט סי' י"א), הגרב"צ אבא שאול זצ"ל (קובץ צפונות חוברת ב' ושו"ת אור לציון ח"ב עמ' ט"ל ונ"ה), הגר"מ אליהו זצ"ל (ס' מאמר מרדכי הלכות לימות החול עמ' 174 ועמ' 216), מו"ר ראש הישיבה הכ"מ זצ"ל (שו"ת בית נאמן ח"א סי' כ"א) ועוד (אך בשו"ת יביע אומר ח"ב סי' ו' וח"ג סי' ו' פסק שאין לנשים לברך ברכות ק"ש, וכ"פ בברכת ה' ח"ד עמ' ל"ב ושל"ד, ונסתייע ממנו ביבי"א ח"ט סי' י"א בגליון ע"ש). ויש שהעידו שכן הורה הגרי"ח זצ"ל לבת אחותו שתתפלל את כל סדר התפלה עם הברכות כולן (ראה בתולדות הגר"מ אליהו זצ"ל בס' באור פניך עמ' 28-29).

וחכמי זמננו הביאו ראיה לזה מדברי הרמב"ם פ"ד מהלכות ק"ש, שכתב בהלכה א': נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש. עכ"ל. ובהלכה ז' כתב: כל מי שהוא פטור מלקרות ק"ש אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות קורא וכו'. עכ"ל. ומשמע דקאי אכולהו פטורין (וגם נשים בכלל), שאם רצו לקרות קורין, וסתמא דמילתא דהיינו בברכות. וכ"נ מדברי הרב מגדל עוז והכס"מ שם דהיינו בברכות. כיעו"ש. וידוע שדברי הרמב"ם וסדר דבריו מדוקדקים להפליא (וכמ"ש הרב יד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ג' בשם שו"ת משפטי שמואל סי' ק"כ שכל דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיוק, ויש לדקדק ולפלפל בדבריו כאשר תוכל לדקדק בגמרא עצמה. עכ"ד. והובא בכללים שבתחילת ספר משנה תורה לרמב"ם, וראה עוד במבוא לס' ארים נסי עמ"ס גטין עמ' 14), וכיון שבין הפטורים שבפרק זה מנה גם את הנשים והעבדים, עלייהו נמי קאי מ"ש שאם רצו להחמיר על עצמן ולקרות קורין, ומוכח שסובר שהנשים רשאיות לקרות ק"ש בברכותיה^א.

ויש להוסיף עוד, שהרמב"ם הזכיר פטור נשים בכל מצוה ומצוה שהזמן גרמא, בהלכות ציצית (פ"ג ה"ט), בהלכות שופר (רפ"ב), בהלכות סוכה (רפ"ו), בהלכות לולב (פ"ז הי"ט), מצות ספירת העומר (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הכ"ד) ועוד. אך הדין שאם רצו לעשות המצוה עושין בלי ברכה כתבו רק בהלכות ציצית (שם), ומשם בנה אב לשאר המצוות, וז"ל שם: נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הציצית מן התורה וכו'. ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית

א. ראה שו"ת יביע אומר ח"ג (סי' ו' אות ז') שהבין דהרמב"ם ז"ל איירי גבי חתן ושיש לחלק בינו לבין אשה דלא שייכא במצות ק"ש כלל, והעירו על דבריו בהערות איש מצליח שבסוף משנ"ב ח"ה (סי' תע"ה על שעה"צ אות ט"ל) שהרי מדברי הרמב"ם נראה דקאי אכולהו, והוסיפו עוד להביא מדברי הב"י (סי' ע' בד"ה והרמב"ם), שלמד מדברי הרמב"ם הללו שגם מי שמתו מוטל לפניו אם רצה לקרות קורא, דבכלל מי שהוא פטור מק"ש הוא. ע"ש. וראה להב"י (סי' ע"א) שכתב כי כדאי הם הרמב"ם ורש"י לסמוך עליהם שלא למחות ביד הרוצה להחמיר על עצמו היכא שיש לו מי שישא משאו מיהת. עכ"ד. וכ"פ בש"ע שם. וסתמא דמילתא דמברך נמי אק"ש.

מתעטפין בלא ברכה וכן שאר כל מצוות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותה בלא ברכה אין ממחין בידן. עכ"ל. והרי סדר ספר אהבה, הלכות ק"ש, תפלה ותפלין, ואי איתא דס"ל להרמב"ם שגם על ק"ש אין להם לברך, היה לו לכתוב הלכה זו כבר שם, ולמה לא כתב כן אלא גבי ציצית (ולא זו בלבד אלא דגבי ק"ש כתב שאם רצו לקרות קורין ולא הגביל הדבר שיקראו בלי ברכה וכו"ל), ועל כרחך דס"ל שעל ק"ש שפיר מברכי, דלא הווי ברכות המצוות ממש. ובלכתך בדרך זו נראה להוכיח שהנשים יכולות לברך ג"כ ברכות ברוך שאמר וישתבח, שהרי לא הוציא הרמב"ם בזה את הנשים מן הכלל, ואדרבא מריהטת דבריו שכתב בסוף פ"ו מהלכות תפלה: נשים ועבדים וקטנים חייבין בתפלה. ע"כ. ואח"כ בפרק ז' הי"ב כתב: ושבתו חכמים הראשונים למי שקורא זמירות מספר תלים בכל יום וכו', ותקנו חכמים ברכה לפני הזמירות והיא ברוך שאמר וכו'. ע"ש. משמע שהנשים ג"כ יכולות לברך [וכ"ד הכה"ח הגר"מ אליהו והאול"צ הנ"ל, וכ"פ בברכת ה' ח"ד עמ' של"א].

ואם תאמר דאכתי תקשה למה לא כתב כן הרמב"ם בהלכות תפלין, שהם קודמים להלכות ציצית, הנה ז"ל הרמב"ם שם (פ"ב הי"ג): כל הפטור מק"ש פטור מן התפלין. קטן שיודע לשמור תפלין, אביו לוקח לו תפלין כדי לחנכו במצוות. עכ"ל. והפטורים מק"ש הם נשים ועבדים וקטנים (וכמ"ש הרמב"ם רפ"ד מהל' ק"ש). וי"ל שבמכוון לא כתב הרמב"ם שהנשים אם רצו להניח תפלין בלי ברכה אין ממחין בידם, שאף כי איתא בעירובין (דף צ"ו סע"א) שמיכל בת כושי היתה מנחת תפלין ולא מיחו בה חכמים, מ"מ בפסיקתא רבתי (פרק כ"ב) איתא שמיחו בה חכמים ע"ש, והובא בב"י (סי' ל"ח), וכ"פ הרמ"א שם בהג"ה (סעיף ג'). ע"ש. ועל כן לא כתב הרמב"ם שיכולות להניח בלי ברכה [ומכ"ש לפ"ד הבא"ח ש"א לך לך אות י"ג דחייש אפילו בציצית ללא יהיה כלי גבר על אשה ע"ש, וק"ו בתפלין. וע"ע בסוד ישרים ח"א סי' י"ב שבמצות ציצית ותפלין וספירת העומר יש טעם פרטי עפ"ה דלא שייכי בנשים ע"ש]. וגבי עבד נמי לפי שאמר בגטין (מ' ע"א) שעבד שהניח לו רבו תפלין יצא לחירות ע"ש ובחידויו הרשב"א שם, ומשמע שאין דרכו של עבד להניח תפלין, לכן לא כתב הרמב"ם זה.

וכיון שכל כוחנו שאין הנשים מברכות על מ"ע שהז"ג הוא מכח דברי הרמב"ם, ומדבריו גופיה נראה שרשאות לברך על ק"ש, ויש טוב טעם לחלק ביניהם מכמה טעמי תריצי שכתבו הפוסקים הנ"ל (דהווי ברכות השבח ואין אומרים בהם "וצונו" ועוד), וכן היה המנהג הקדום בספרד וכמו שהעיד הרשב"א בחידושו למסכת גטין (דף מ' ע"א), הכי נקטינן. ומה גם שאפילו בברכות התורה שהנוסח בהם "וצונו" אעפ"כ פסק מרן ז"ל (ש"ע סוס"י מ"ז) שהנשים מברכות אותם, ואף שנתחבטו בזה האחרונים (ראה להגר"א והחק"ל ועוד), מ"מ המנהג פשוט שכל הנשים מברכות ברכות התורה, וק"ו לברכות ק"ש שאין בהם וצונו דשפיר דמי לברכם (וראה עוד בחזו"ע על ארבע תעניות עמ' ק"ג. ודו"ק).

ובדרך זו יש לדקדק מדברי הרמב"ם שהנשים מברכות גם ברכות התורה וכמו שפסק מרן ז"ל (ש"ע סוס"י מ"ז, וראה בביאור הגר"א שם), ממה שבספר המדע (רפ"א מהלכות ת"ת) כתב הרמב"ם: נשים ועבדים פטורים מת"ת. ע"כ. ולא כתב שאם לומדות, ילמדו בלי ברכה,

ועל כרחק דשפיר מברכות. ויש לדחות שלא כתב כן, מאחר ולא הזכיר בהלכות ת"ת ענין ברה"ת כלל, רק בפ"ז מהלכות תפלה ה"י. כיעו"ש. ובאמת ממה שלא סידר הרמב"ם דין ברכות התורה בהלכות ת"ת, רק בהלכות תפלה אחר דיני ברכות השחר, משמע דס"ל דלא הוו ברכות המצוות ממש אלא ברכות השבח (שתיקנום חז"ל קודם תחילת לימודו של אדם ביום), וכדין ברכות השחר שהם ברכות השבח ומברכים אותם פעם אחת ביום, וכן משמעות דבריו בהי"א שם: "בכל יום" חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואח"כ קורא וכו'. ע"ש. וכידוע כי הרמב"ם דייק וגרס טובא, ומזה סייעתא למ"ש במקום אחר (ראה קובץ ויען שמואל התשע"ו סי' מ"ב וס' אשי ה' ח"ב סי' י"ז) שאין לברך ברה"ת פעמיים ביום (גם אם ישן שינת קבע בלילה פעמיים) וכמ"ש הגאונים ועוד. ודו"ק.

והנה כמה"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בקובץ צפונות (חוברת ב' עמ' נ"ב והלאה) כתב שנשים רשאות לברך ברכות ק"ש, משום שברכות השבח מותרות לברך אף במקום שאינם חייבות. ושכן דעת רבו הגר"ע עטייה זצ"ל. ע"ש. וכ"ה בשו"ת אול"צ ח"ב (פרק ו' סי' י'). ע"ש. ובשו"ת יביע אומר חלק ח' (סי' ח') האריך לדחות דבריו, שמוכח מדברי הפוסקים שאף בברכות השבח איכא איסור ברכה שא"צ, ושכן הוכיח העה"ש (סי' ס"ז) ודחה דברי הב"ד בזה. עש"ב. ושנה משנתו בח"ט (סי' ק"ח אות כ"ח ומ"א). ע"ש. ולענ"ד נראה שאף האול"צ מודה שאף בברכות השבח איכא ברכה לבטלה היכא שמברכים במקומות שלא נתקנו, וכדמוכח מכמה דוכתי, וממקומו הוא מוכרע, שכתב הרא"ש (פ"ק דברכות סי' י') שהמברך ברכות ק"ש אחר ד' שעות עובר משום לא תשא. ואטו ס"ד שאפשר לברך ברכת עושה מעשה בראשית בכל עידן ועידן, וכן ברכת הטוב והמטיב וכיוצא בהן? הא ודאי ליתא. אלא נראה כוונת הגר"ע עטייה ותלמידו הגרב"צ זצ"ל שבברכות השבח ליכא משום ברכה לבטלה לענין לברכם מי שאינו מחוייב בהם כגון אשה ודכוותה, שאף שלגבי ברכות המצוות קי"ל כמ"ש הרמב"ם ומרן שאין הנשים רשאות לברך, מ"מ בברכות השבח לכ"ע יכולות לברך כאנשים. ואסמכתא לדבר, מ"מ"ש הטור (או"ח סי' רי"ט סעיף ד') על הא דרב יהודה חלש ואיתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, דלא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם². ע"ש. וכ"פ מור"ם בהג"ה בש"ע שם. ומכאן דברכת השבח רשאי לברך אף מי

ב. ועלה בדעתי בס"ד להוכיח מכאן שאף המברך בארמית במקום שא"צ, חשיב ברכה לבטלה. שהרי כאן בירכו בארמית בריך רחמנא וכו' ואפ"ה הוצרך הטור לומר דלא חשיב ברכה לבטלה כיון שנתנו שבח והודאה למקום. וכן ראיתי למוה"ר ערך השלחן (סי' ר"ז אות ה') שהוכיח כן, והעיר על מ"ש הפנ"י שבברכה בלשון תרגום לא שייך איסור לא תשא. ע"ש. ואולם ראיתי בהערות איש מצליח (שבסוף משנ"ב ח"ב סי' קס"ז סקמ"ט) שהשיבו ע"ז בשם מו"ר ראש הישיבה הכ"מ דהתם שאני דמשמע מהגמרא שכיוונו לברכה ממש דא"ל פטרתון יתי מלאודוי, וע"ז מקשה הרא"ש דכיון שאינם חייבין בברכה זו א"כ בירכו לבטלה. ותירצו שהם נתנו שבח והודאה כדרך שבני אדם משבחים למקום וכו', כלומר שאין כוונתם לברכה כלל רק לשבח בעלמא וכו' וא"כ הכא נמי יכול האדם לברך על תנאי שאם הוא חייב בברכה יצא י"ח בברכה זו בלשון בריך רחמנא ואם לאו תהיה כהודאה בעלמא. עכ"ד. ומשמע מדבריו שמפרש דהא דשרי הטור לברך דרך שבח והודאה, היינו דוקא בלשון תרגום. ומדברי הבי"ש שם לא משמע כן, שלמד מזה לאנשים שמברכים הגומל על נשותיהם שילדו, ומשמע דאפילו בלשון הקודש שפיר דמי. ועוד דכל ההיתר לברך דרך הודאה בעלמא, נראה דהיינו דוקא בברכת הגומל שדרך בני אדם להודות לה' על הטובה שהזמין להם (ואף בזאת פקפק הבי"ש. כיעו"ש), משא"כ בשאר ברכות. ועוד קשה, דאם ברכה בלשון תרגום, לית בה משום לא תשא, א"כ מאי שנא אם מכוון לברכה ממש או בתנאי. ומה שנסייע מו"ר הכ"מ מהמתירים לברך מתוך הגמרא אפילו בשם ומלכות, וכ"ש בתרגום. עכ"ד. נראה כוונתו שהמתירים לברך דרך לימודו

שלא נתחייב בה (ואולי מכאן נטכונן האול"צ להוכיח. ושמע השומע וטעה). ואף שהב"י פקפק בדבר כיעו"ש. מ"מ נ"ד עדיף טפי, דשאני התם שברכת הגומל נתקנה רק למי שנעשה לו הנס, משא"כ ברכות השבח דברוך שאמר ויוצר אור שנתקנו לכלל ישראל, אלא שבאנו לפטור נשים מצד שהז"ג, בזה י"ל דלכ"ע רשאות לברך. ודו"ק [ואף את"ל שדוחק הוא לומר כן בכוונת האול"צ, מ"מ לקושטא דמילתא י"ל כן].

ועוד יש לדקדק כן מדתנן במגילה (דף כ"ד ע"א) קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע וכו' סומא פורס על שמע ומתרגם רבי יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע. ע"כ. ומשמע שאינו פורס להוציא אחרים ידי חובתן, אך מברך לעצמו כשמתפלל ביחיד וכיוצא (ראה להתוס' שם בד"ה מי, דסומא דהכא חייב במצות מדרבנן לכ"ע ע"ש), ודומיא דקטן, שאינו מוציא את הרבים ידי חובה כיון שאינו מחוייב בדבר אבל מברך לעצמו. ומוכח שאין איסור ברכה לבטלה בברכות השבח למי שאינו מחוייב בדבר. ויש לדחות דנקט אינו פורס על שמע, משום מילתייהו דרבנן, ולעולם ס"ל שאינו מברך לעצמו בכל גווניו. ואכתי יש לדקדק לסוברים שיש איסור ברכה לבטלה במכוין לצאת ידי חובה ועונה אמן על ברכה שאינו מחוייב בה (ראה שו"ת יבי"א ח"ח סי' כ"ד), דהאי סומא הנמצא בציבור אין עונה אמן ומכוין לצאת ידי חובה בברכות אלו, ועל כרחק שאין איסור ברכה לבטלה בברכות השבח. ויש לפלפל בזה. ואתה תחזה.

ומו"ר ראש הישיבה הכ"מ הביא כמה הוכחות שברכות ק"ש הם ברכות השבח ולא ברכות המצוות (ראה שו"ת בית נאמן ח"א סי' כ"א), ויש להוסיף עוד דבירושלמי (פ"ק דברכות) קאמר על הנך ברכות, "שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך", ומלשון "הללתיך" משמע שהן ברכות השבח. גם מהא דאמר רבי יהודה שהסומא פטור מברכת יוצר המאורות, מוכח להדיא שאין ברכות ק"ש ברכות המצוות, דהיכא אשכחן אדם החייב במצוה ולא בברכותיה. ועוד דבברכת המצוות לא מצאנו ברכה אחרונה כלל רק ברכה ראשונה, וכל הברכות האחרונות במצוות הן ברכות השבח (כמו יהללך וישתבח והרב את ריבנו וכו'). ואם כנים אנחנו בנ"ל, יש לחזק בזה פסק הגר"ח זצ"ל (בא"ח ש"א פרשת תצוה) שיש לברך ברכת הרב את ריבנו גם ביחיד. ע"ע (וכ"ד מו"ר ראש הישיבה הכ"מ שכ"ד רוב הראשונים ורב האי גאון ז"ל ועוד, ראה לו בשו"ת מקור נאמן ח"ב סי' תקע"ד ובס' השיעור התשפ"ד עמ' רס"ג ועוד. וכ"כ הגר"ח הכהן נר"ו בשו"ת מגדל חננאל ח"א סי' כ"א. וראה בזה לכמה"ר הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אול"צ ח"א סי' מ"ח). אחר שאין איסור ברכה לבטלה בברכת השבח למי שלא נתחייב בה [ועפ"ז היה אפשר לומר שנשים תוכלנה לברך ברכת יהללך על ההלל אף שאינן מברכות ברכה ראשונה על ההלל, למנהגנו כדברי הרמב"ם ומרן. אך לא שמענו זה מעולם]. והיעב"א.

סברתם שמכוין ללימוד ולא לשם ברכה, ומזה יש ללמוד למברך בתרגום על תנאי, שכוונתו להודאה בעלמא ולא לברכה. ועדיין צ"ע. כל זה הריני כתלמיד הדין לפני רבו בקרקע. ומ"מ אף העה"ש יישוב דברי הפנ"י (לברך בלשון תרגום במקום ספק), דלענין ברכות הנהנין, דהאוכל בלא ברכה כאילו מעל, לא חששו לספק ברכה שא"צ, ובציור דעת הב"ד שברכות שאין בהם וצונו, אם בירך חזר ומברך, י"ל דשפיר דמי כיעו"ש. (וצ"ע מאחר וב' סברות אלו דהפנ"י והב"ד דחויים מהש"ס והפוסקים וכמ"ש העה"ש שם). וראה עוד במ"ש בזה בס' אשי ה' ח"ב (עמ' ע"ב). ע"ש.

הרב ישראל אליהו שליט"א מח"ס ברכת ישראל

ברכת אשר יצר באמצע פסוקי דזמרה

יש לדון במי שהוצרך לנקביו באמצע פסוקי דזמרה, האם יכול לברך מיד ברכת אשר יצר, או ימתין עד שיגיע בין ישתבח ליוצר.

בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ה ה"ב) פסק בנידון זה, שאין לברך ברכת אשר יצר באמצע פסוקי דזמרה, אלא בין ברכת ישתבח ליוצר, אלא אם כן חושש שעד שיגיע לישתבח ישכח לברך ברכת אשר יצר, או שחושש שעד שיגיע לישתבח יצטרך ליפנות שנית. ע"כ. ובמקורות שם כתב: בבאר היטב בסימן נ"ג ס"ק ג' הביא מש"כ בגינת ורדים, שמי שהוצרך לנקביו באמצע פסוקי דזמרה, יטול ידיו ויברך אשר יצר, ומניח ציצית ותפילין ומברך עליהם, וכן כתב בביאור הלכה שם ד"ה אין, שיברך בין הפרקים בפסוקי דזמרה, ע"ש. אולם לפי דעת מרן אין לברך על טלית ותפילין בפסוקי דזמרה, ודלא כמו שהסיק בגינת ורדים לברך, שהרי כתב מרן שם בסעיף ג' שיברך בין ישתבח ליוצר, ואם כן הוא הדין שאין לברך ברכת אשר יצר אלא בין ישתבח ליוצר. וראה עוד בכה"ח בסימן נ"א אות כ"ח ובסימן נ"ג אות ז', ע"ש. ומכל מקום נראה שאם חושש שעד שיגיע לישתבח ישכח שהוא חייב בברכת אשר יצר, יסמוך על המתירים בזה, ויברך מיד. וכן אם חושש שעד שיגיע לישתבח יצטרך שוב ליפנות, ג"כ יברך מיד, כדי שלא להכנס לספק ברכות, כיון שלדעת מרן בשו"ע בסימן ז' סעיף ג', מי שנפנה פעמיים צריך לברך ברכת אשר יצר פעמיים, (אף שלמעשה קי"ל ספק ברכות להקל ולא מברכים פעמיים, וכמ"ש במג"א שם ובברכ"י שם אות ג' ובשאר אחרונים), ולכן לצאת מידי ספק רשאי לברך מיד. עכ"ד האול"צ.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' ק"ח אות ל"א) כתב להשיג בזה, וזת"ד: ותמיהני עליו דאשתמטיתיה תשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' קמ"ז) שכתב, מי שנזדמן לו טלית ותפילין באמצע פסוקי דזמרה, מותר לו ללבושם ולברך עליהם, ואין שום איסור בברכה שעל ציצית ותפילין בתוך מזמורים אלו, ואין הפסקה זו אסורה, שאינה תפלת שמונה עשרה ולא קריאת שמע עד שנאסור הפסקה כזאת. וכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' נ"ג סק"ד). [ומ"ש מרן בשו"ע (סי' נ"ג ס"ג): "אין לברך על עטיפת ציצית בין פסוד"ז לישתבח, אלא בין ישתבח ליוצר", היינו דוקא בין הזמירות לישתבח, שהרי יותר נכון שיסיים הברכה שלאחר המזמורים, ואח"כ יפסיק בלבישת הטלית, וברכתו, בין ישתבח ליוצר, אבל בין המזמורים שפיר דמי ללבוש הטלית בברכה. ובזה ניחא שלא תהיה סתירה בין תשובת הרמב"ם למרן הש"ע. וכבר כתב כן להדיא מהר"י זיין (בעל פרח שושן) בגנת ורדים, ודלא כמ"ש המחבר בביאורים בדעת מרן]. ע"כ ההשגה.

ותחילה נעיר און, שמה שכתב דאשתמטיתיה תשובת הרמב"ם, תמוה, שתשובה זו הביאה כבר החיד"א בברכ"י (סימן נ"ג סק"ד) ואחריו עוד אחרונים. וראה בכה"ח (סימן נ"ג סק"ז) שהביא את תשובת הרמב"ם ובכ"ז תמה על החיד"א, ע"ש. וראה בדברי האול"צ שהפנה לעיין בדברי הכה"ח. ועתה נבא בס"ד לדון בסוגיא.

דברי הגמרא

איתא בברכות (דף מ"ו): תניא כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך. חוץ מברכת הפירות, וברכת המצות, וברכה הסמוכה לחברתה, וברכה אחרונה שבקריאת שמע, יש מהן שפותח בהן בברוך ואין חותם בברוך, ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך. ע"כ.

ביאור מחלוקת הרשב"א והתוספות

ונחלקו בזה הרשב"א והתוספות. שלדעת הרשב"א (ברכות מ"ו. ד"ה כל) הדוגמא שנקטה הברייתא 'ברכה אחרונה של ק"ש' אינה כלולה בדוגמא שנקטה לעיל מיניה 'ברכה הסמוכה לחברתה', כיון שאמירת ק"ש הוי הפסק, וכל שיש הפסק אין זה בכלל ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן הוצרכה הברייתא להוסיף 'חוץ מברכה אחרונה של ק"ש'. ומה שהוסיפה הברייתא 'חוץ מברכה אחרונה של ק"ש', כוונתה לרמוז בזה, שאין זה כלל גמור, ואה"נ ישנן עוד ברכות היוצאות מן הכלל שחלקן אינן פותחות בברוך וחלקן חותמות בברוך, שאין למדין מן הכללות [שהרי ברכה הסמוכה לחברתה נחשבת כאילו פותחת בברוך מחמת הברכה הראשונה שהיא פתחה בברוך, אולם אם נאמר שברכה אחרונה של ק"ש אינה נחשבת 'סמוכה', ודאי שהיתה צריכה לפתוח בברוך, אלא היא 'בנין אב' ללמדנו שיש ברכות היוצאות מן הכלל]. והוסיף הרשב"א (בחידושו לברכות דף י"א). שכן נראה מדברי הגאונים ז"ל כמר רב יוסף ורב צמח ורב האי ורב יצחק בן גיאת זצ"ל. ע"כ. וראה באוצר הגאונים ברכות (סימן חצ"ר וסימן רצ"ט), שהובאו דבריהם באורך.

ומאי דך דעת התוספות (ברכות מ"ו. ד"ה כל) ועוד ראשונים, שגם ברכה אחרונה של ק"ש היא בכלל 'ברכה הסמוכה לחברתה', ואמירת פסוקי ק"ש אינה הפסק, ומה שהברייתא הוצרכה להוסיף 'חוץ מברכה אחרונה של ק"ש', אה"נ דהכל מטעם ברכה הסמוכה לחברתה, אלא שתחילה השמיעה הברייתא את עיקר הדין שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, ולאחר מכן השמיעה הברייתא שגם אם יש הפסק אלא שההפסק הוא מענין הברכה עדיין נחשבת הברכה השניה כסמוכה לחברתה, ואינה פותחת בברוך.

והדברים מבוארים בדברי המאירי שכתב (ברכות דף מ"ו. ד"ה ברכה): וא"ת אם ק"ש אינו הפסק, היאך אמרו בברייתא כל הברכות פותח וחותם חוץ מברכת המצות והפירות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבק"ש, דאלמא סמוכה לחברתה לחוד וברכת שמע לחוד (והיינו הוכחת הרשב"א). יש לומר שאין זה אלא ללמדנו שאין הדבר הפסק, כלומר חוץ

מברכה הסמוכה בלא הפסק וחזן מברכת שמע אף על פי שהיא בהפסק הואיל והברכה מעין הדבר (וכן דעת התוספות). ומ"מ יש מפרשים מפני זה שברכה אחרונה של שמע לא נקראת סמוכה אלא שמעקן נתקנו כך, שאילו מדין סמיכות הרי ק"ש מפסיק. עכ"ד.

האיסור לספר בפסוקי דזמרה הוא רק לשיטת התוספות

והנה התוספות הנ"ל כתבו: 'וישתבח סמוכה לברוך שאמר, ולכך יש לזהר שלא לספר ביניהם, אע"פ שיש הפסק טובא פסוקי דזמרה, מכל מקום לא מפסיק'. ומבואר בלשונם שזהו רק לשיטתם שברכת ישתבח נחשבת סמוכה לחברתה ופסוקי דזמרה לא מפסיק כיון שהם מהענין, ולכן אם יספר בדברים אחרים הוי הפסק. וזהו שכתבו 'ולכך'. וא"כ כל האיסור לספר בפסוקי דזמרה הוא רק אם נאמר שישתבח נחשבת סמוכה לברוך שאמר.

ובספר המנהיג (הלכות תפילה עמוד מ"ב) בשם הראב"ן, הרחיב יותר בקשר שבין הסברא שברכת ישתבח נחשבת סמוכה לחברתה, לדין שאין לשוח ביניהם. וז"ל: 'ולפסוקי דזמרה תיקנו חכמים ברכה לפנייה ברוך שאמר, ולאחריהם ישתבח והיא הנקראת ברכת השיר בערבי פסחים, ועל כן ישתבח אינה פותחת בברוך, שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, כדין כל הברכות הסמוכות, כמו שאמרו בערבי פסחים, על כן אסור לשוח בנתיים דנראה כאילו ממעט ומחסר את ברכתו של מקום, כי הראשונה הפותחת וחותרת בברוך פוטרת הסמוכה לה מלפתוח בברוך, וזה שסח חסר, ועבירה היא כמו שאמרנו, גדולה מזו אמרו סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, ויתבאר לפנינו בעה"ו בהלכות תפילין. אב"ן. עכ"ל.

וממילא לסברת הגאונים והרשב"א שפסוקי דזמרה הוו הפסק וישתבח אינה נחשבת כסמוכה לברוך שאמר, נמצא שאין שום מקור וטעם להמנע מלספר ביניהם. ואכן לא מצאנו שהם כתבו שיש להזהר בכך.

בירור דעת הרמב"ם

ובדעת הרמב"ם, הנה מחד ידוע שהרמב"ם הולך על דרך כלל כשיטת הגאונים, וכמו שכתב בהקדמתו למשנה תורה ('יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא') ובהקדמתו לפירוש המשנה ('ובדברי הגאונים סמכתי, וכספ הצרוף זקתי'). ומאידך אזיל גם הרבה כשיטת הרי"ף, כמו שכתב בהקדמתו לפירוש המשנה ('וההלכות שעשה הרב הגדול רבינו יצחק זצ"ל וכו'), וכבר בירר בהם כל השגיאות שנפלו בפסקי קודמיו, ולא הוקשו לנו בהם אלא הלכות מעטות לא יגיעו לעשר בשום פנים'. ונראה שאין הכוונה כפשוטו, אלא לשון זו גוזמא בעלמא, שמצאנו הרבה מחלוקות בין הרי"ף להרמב"ם, ובתשובות הרמב"ם בלאו סי' רנ"א כתב 'מה שזכרתם על רבינו יצחק ז"ל בזה

המקום וכו', אנחנו חלקנו עליו בקצת מקומות כמו ל' מקום או יותר). ויש לדון כמי סבר הרמב"ם בנידון דידן.

ונראה שדעת הרמב"ם (הלכות ברכות פי"א ה"א) נוטה כדעת הגאונים והרשב"א, והיינו מג' טעמים: ראשית ששינה את סדר הברייאת, וכתב: 'כל הברכות כולן פותח בהם בברוך וחותרם בהם בברוך, חוץ מברכה אחרונה של קריאת שמע, וברכה הסמוכה לחבירתה, וברכת הפירות והדומה לה וברכת עשיית המצות'. ע"כ. הרי שתחילה כתב 'חוץ מברכה אחרונה של ק"ש', ורק אח"כ כתב 'וברכה הסמוכה לחברתה'. ונראה שנתכוין בזה לשלול את תירוצו המאירי הנ"ל – שתחילה הוצרכה הברייאת ללמדנו את עיקר הדין שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, ולאחר מכן הוסיפה הברייאת שגם אם יש הפסק, מ"מ אם ההפסק הוא מענין הברכה עדיין נחשבת הברכה השניה כסמוכה לחברתה. והרמב"ם לא סבירא ליה הכי ורמז זאת במה שהיפך הסדר, והשמיענו שברכה אחרונה של ק"ש אינה בכלל ברכה הסמוכה לחברתה.

ועוד שהרי"ף (בברכות כ"ג). כתב: 'ותקינו רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח הלכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעווי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים ליה לשמונה עשרה'. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (ברכות פ"ה ס"ה). ואילו הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ז הי"ב) השמיט את סיפא דדברי הרי"ף וכתב: 'ושבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום ויום מתהלה לדוד עד סוף הספר, וכבר נהגו לקרות פסוקים לפנייהם ולאחרייהם ותקנו ברכה לפני הזמירות והיא ברוך שאמר וברכה לאחריהם והוא ישתבח, ואחר כך מברך על קריאת שמע וקורא קריאת שמע'. ולא הזכיר הרמב"ם איסור דיבור אחרי ברוך שאמר.

ועל פי זה יאירו דברי הרמב"ם בתשובה (בלאו סימן קפ"ג. אשר במהדורה זו התשובות מובאות על פי המקור בלשון ערבי, ומדוייקות יותר מהמובא בשו"ת פאר הדור): 'שאלה. מי שאירע לו ללבוש הציצית והתפילין כשהוא התחיל במזמורים, המותר לו ללבושם ולברך עליהם ולא יהיה זה הפסקה מפני הברכה, אם לאו. תשובה. אין כל חטא לברך על הציצית ועל התפילין באמצע המזמורים, הואיל ואין הפסקה בפסוקי הזמר ראוייה לגינוי חמור, ואינם כמו התפילה ולא כקריאת שמע לדקדק בהם בזה השיעור. וכתב משה'. ע"כ. הרי לפנינו שדעתו שאין כל איסור מלספר ביניהם. וכדעת הגאונים והרשב"א. [והטעם שנקט הרמב"ם 'אין הפסקה בפסוקי הזמר ראוייה לגינוי חמור', ומשמע שמ"מ אין ראוי להפסיק בחינם, היינו כיון שהם נאמרים לשבח והודאה, וכמ"ש המאירי לגבי הפסקה בהלל (ברכות י"ד). וז"ל: 'וימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל כגון ו' ימי הפסח האחרונים, פוסק אפילו באמצע הפרק שבו כדין בין הפרקים של ק"ש לא שהותרה בו הרצועה להפסיק בו לכל דבר, וכן הענין בהלל של ר"ח למי שמצריך את היחיד לקרות בו את ההלל וכו', וא"ת הואיל ואין כאן ברכה היאך לא יפסיק אף לכל דבר, מ"מ הואיל ובכוונת שבת והודאה הוא אומרו אין ראוי להפסיק שלא לצורך']. וזו ראייה נוספת שהרמב"ם אצל בשיטת הגאונים ודלא כהתוס'. [והנה על מ"ש הרמב"ם הל'

תפילה פ"ז הי"ב שתקנו ברכה לפני הזמירות וברכה לאחריהם, הביא הכס"מ את דברי הרי"ף הנזכרים לעיל דתקנו ברכה מקמייהו ומבתייהו, והמשיך הכס"מ להעתיק גם את סיפא דדבריו 'הילכך מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעוויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד דמסיים י"ח', ולא העיר שהוספה זו אינה כדעת רבינו. והיינו משום שכנראה לא ראה את תשובת הרמב"ם הזו, ולכן סבר שהרמב"ם אזיל בשיטת רבו הרי"ף כדרכו בהרבה מקומות. וכן ספק רב אם ידע הכס"מ מדברי הגאונים המובאים בחידושי הרשב"א על ברכות, וראה במאמר מרדכי סי' חצ"ר ס"ק י"א שהב"י לא ראה את הרשב"א על ברכות, ע"ש, וכ"כ הנשמת אדם כלל מ"ז ס"א, והמעין בב"י יראה שהביא דבריו פעמים בודדות, ושמא לא היה מצוי אצלו תדיר. וראה בב"י סימן פ"ט שכתב 'ואחר שכתבתי כל זה מצאתי להרשב"א שכתב בריש פרק תפילת השחר וכו'"].

ונמצא שהשו"ע שפסק (סימן נ"א ס"ד): 'צריך לזהר מלהפסיק בדיבור משיתחיל ברוך שאמר עד סוף י"ח', זהו לפי שיטת הרי"ף והרא"ש (וכמו שציין הב"י על אתר), אולם להרמב"ם אין מניעה להפסיק בדיבור. וא"כ דברי הרמב"ם בתשובה אינם ענין לדין, כיון שהרמב"ם לשיטתו, ואילו השו"ע פסק כהרי"ף והרא"ש.

ולגבי מה שנתבאר שניטית דברי הרמב"ם היא כהגאונים והרשב"א. יודגש שאף אם יבא הדוחה וידחה. מכל מקום לאידך גיסא גם אין ראייה שהרמב"ם סובר כהתוספות. ונשארה דעת הרמב"ם בלי ברור כמאן ס"ל בדין הפסק בפסוקי דזמרה. וממילא עדיין אין ראייה מתשובתו הנ"ל, דיש לדחות שמא לא ס"ל להרמב"ם כהתוספות.

אין חילוק בין שיחה קודם ישתבח לאחר כל המזמורים, לשיחה בין המזמורים

ובדרך אגב, מלשון ספר המנהיג הנ"ל שכתב 'ישתבח אינה פותחת בברוך, שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, כדין כל הברכות הסמוכות, כמו שאמרו בערבי פסחים, על כן אסור לשוח בנתיים, דנראה כאילו ממעט ומחסר את ברכתו של מקום, כי הראשונה הפותחת וחותרת בברוך פוטרת הסמוכה לה מלפתוח בברוך, וזה שסח חיסר', משמע דלא שמיע ליה ולא סבירא ליה עצם הסברא שיש מקום להקל קודם ישתבח - יותר מאמצע הזמירות, אלא כל שעושה הפסק בין ברוך שאמר הפותח בברוך ולכן פוטר את ישתבח מלפתוח בברוך, נראה כאילו ממעט ומחסר ברכתו של מקום, וטעם זה שייך בין באמצע הזמירות ובין קודם ישתבח.

מסקנה: אין לברך ברכת אשר יצר או ברכת טלית ותפילין באמצע פסוקי דזמרה, אלא בין ברכת ישתבח ליוצר, אלא אם כן חושש שעד שיגיע לישתבח ישכח לברך ברכת אשר יצר או יצטרך ליפנות שנית, וכל כיוצא בזה, שבשעת הדחק יש לסמוך על שיטת הרמב"ם נגד דעת השו"ע, ויברך בתוך פסוקי דזמרה.

מֶרֶן רֹאשׁ הַיְשִׁיבָה
הַגָּאוֹן רַבִּי מֹשֶׁה צַדִּיקָה שְׁלִיט"א

מחלוקת השו"ע והרמ"א במי שנטל ידיו קודם קידוש בליל שבת ודעת כף החיים והאור לציון בזה

כתב השו"ע בסימן רע"א סעיף י"ב, אחר שקידש על כוס נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים, ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, לא יקדש על היין אלא על הפת. וכתב הרמ"א שם, ויש אומרים דלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות, רק בליל פסח (צריך לשנות) כמו שיתבאר סימן תע"ג.

ובכף החיים אות ע"ז כתב, שהב"ח פירש מה שכתב מֶרֶן השו"ע דאם נטל ידיו מקדש על הפת היינו שבירך גם כן על נטילת ידים דאם לא בירך מקדש על הכוס ואחר כך חוזר ליטול ידיו ולברך על נטילת ידים, וכן נראה לפי סודם של דברים שאין לבטל הקידוש מעל כוס היין משום שיש טעם בסוד בלקיחת הכוס והיין והשתיה כמבואר בשער הכוונות (דף ע"א ע"ב ודף ע"ב ע"א), אך אם כבר בירך על נטילת ידים יעשה מה שכתוב בשולחן ערוך דיקדש על הפת, והיותר נראה לי דאפילו אם כבר בירך על נטילת ידים יש לקדש על הכוס כיון דיש מתירין אפילו לכתחילה ליטול ידיו קודם ולקדש על היין וכמו שכתב הרמ"א, ובכהאי גוונא שכבר נטל יש לסמוך עליהו, ואע"ג דלפי סודם של דברים הנטילה צריכה להיות אחר הקידוש על היין (כמו שנתבאר באות ע"ו) מכל מקום לא נאמר משום שעשה אחת שלא כסדר יחסר מבחינת הסדר הנעשה בליל שבת ולא יקדש על היין כיון שיש לסדר זה שורש למעלה. עכ"ד. ואף שהכף החיים דיבר בקידוש של ליל שבת, הוא הדין בקידוש של יום שבת, וכל שכן הוא שהרי לדעת הרה"מ והרא"ש והטור והשו"ע אין מקדשין ביום על הפת.

ובאור לציון (חלק ב' פרק כ' הלכה ו') כתב, מי ששכח ונטל ידיו קודם קידוש ונזכר שצריך לקדש אם הוא לבדו יקדש על הפת כמו שכתב בשו"ע בסימן רע"א סעיף י"ב, דכיון דנטל ידיו גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה ומקדש עליו, ואם יש עמו עוד בני בית, אם הוא בעל הבית שכבודו הוא לקדש בעצמו יקדש הוא על הפת ובני הבית יקדשו על היין, ואם אינו בעל הבית ישמע קידוש על היין מבעל הבית, ותיכף אחר הקידוש יברך על הפת ויאכל, ואין בזה חשש הפסק בין נטילת ידים להמוציא שהרי לדעת הרמ"א ראוי לעשות כן לכתחילה ליטול ידיו קודם הקידוש על היין.

ודברי האור לציון אינם מובנים לכאורה, שהרי לדעת מֶרֶן אם נטל ידיו קודם קידוש לא יקדש על היין ואף יש בזה משום הפסק כמו שביאר שם המגן אברהם והובאו דבריו שם במשנה ברורה אות נ"ח ע"ש, ואמאי פסק האור לציון כסברת הרמ"א נגד מֶרֶן, וגם אינו מובן לכאורה מה החילוק אם הוא מקדש בעצמו או ע"י שמיעה מאחר.

ונראה לבאר שהרב אור לציון זצ"ל חשש כאן לדעת הכף החיים שכתב שעל פי סודן של דברים אף אם נטל ידיו צריך לקדש על היין, אלא שדרכו בקודש של הרב להסתיר את הדברים ולא לפרש בהדיא שחושש לסברת המקובלים נגד דעת מרן מלבד במקום שמפורש בהדיא בדברי רבינו האריז"ל נגד מרן. (וראה בזה במבוא לספר אור לציון חלק ב' בענף ה'), ולכן כתב האור לציון שאם הוא לבדו שאינו יכול לשמוע קידוש מאחר אין לו לקדש בעצמו דיש בזה הפסק לדעת מרן, ועוד שאינו ראוי לעשות קידוש בפיו בהדיא נגד דעת מרן, אבל בגוונא ששומע קידוש מאחר ומכוין לצאת כיון שאינו מוציא הקידוש בפיו אפשר שאף לדעת מרן לא חשיב הפסק גמור בכהאי גוונא, וכיון שעפ"י הסוד אפילו אם נטל ידיו צריך לקדש על היין ולא על הפת יסמוך על דעת הרמ"א שמתיר לכתחילה לעשות כן ולא חשש הרמ"א כלל להפסק דקידוש הוי צורך סעודה, וכיון שאינו מקדש בפיו אלא בשמיעה אינו עושה בהדיא נגד דעת מרן ושפיר דמי, וזו פשרה שחידש הרב אור לציון להכריע בין סברת הפוסקים הפשטנים לסברת המקובלים.

ועוד יש לומר שכוונת הרב אור לציון שבגוונא ששומע הקידוש מאחר יעשה תנאי במחשבתו שאם הלכה כדעת הרמ"א והמקובלים הרי אני מכוין לצאת ידי חובה בקידוש שעל היין, ואם הלכה כדעת מרן הרי אני מכוין לצאת בקידוש שעל הפת שכיון שתיכף ומיד אחר שמיעת הקידוש הוא מברך על הפת תחשב ברכת הקידוש על הפת (מספק) ואע"פ שהקדים ברכת הקידוש לברכת המוציא יצא ידי חובתו בדיעבד, ובכהאי גוונא שעושה כן כדי לצאת אליבא דכולי עלמא מורים לו לעשות כן לכתחילה, ולפי"ז האור לציון קיצר בלשונו שלא פירש בדבריו שיעשה תנאי במחשבתו לצאת בקידוש על היין או על הפת, (וכידוע שהספר נכתב ע"י תלמיד מובהק אלא שפעמים נכתב בקצרה), ולפי"ז נמצא שאף אם הוא בעל הבית אם אינו מקפיד על כבודו לקדש בעצמו ישמע הקידוש מאחד מבני הבית ותיכף ומיד אחר הקידוש יברך על הפת ויאכל, ויכוין במחשבתו לצאת ידי חובתו בקידוש הראוי יותר כלפי שמיא, והיינו או על היין כדעת הרמ"א וכף החיים או על הפת כדעת מרן וכו"ל, ועיין.

מרן הגאון רבי מרדכי אליהו זצוק"ל ראש"ל ובעל דרכי טהרה

זמן בין השמשות^א

נחלקו הגאונים ורבנו תם בעניין זמן השקיעה, ובין השמשות. ויש לברר מהי ההלכה, וכיצד נהגו בארץ ישראל, וכדלהלן:

שיעור בין השמשות

המקור לחישוב זמן בין השמשות הוא בגמרא (שבת ל"ד ע"ב) שאומרת: "אמר רבה א"ר יהודה אמר שמואל, כרוך ותני איזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה. ורב יוסף א"ר יהודה אמר שמואל הכי קתני משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין יום הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה ואזדו לטעמייה, דאיתמר שיעור בין השמשות, בכמה, אמר רבה א"ר יהודה אמר שמואל שלשה חלקי מיל. מאי שלשה חלקי מיל, אילימא תלתא פלגי מילא, נימא מיל ומחצה, אלא תלתא תילתי מילא, נימא מיל, אלא תלתא ריבעי מילא. ורב יוסף א"ר יהודה אמר שמואל שני חלקי מיל. מאי שני חלקי מיל, אילימא תרי פלגי מילא, לימא מיל, ואלא תרי רבעי מילא, לימא חצי מיל, אלא תרי תילתי מיל", ע"כ. למעשה, הכריעו הרי"ף (טו ע"א), רמב"ם (שבת פ"ה ה"ד) רא"ש (סי' כ"ג) שהלכה כרבה ששיעור בין השמשות הוא שלושת רבעי מיל, וכן הסכמת הראשונים.

א. תשובה זו נערכה מתוך שיעורי מרן הרב זצוק"ל, ועדיין לא נדפסה. תודתנו נתונה לביהמ"ד דרכי הוראה לרבנים על פרסום תשובה זו.

ב. וכך תחילת דברי הגמ' שם: "תנו רבנן, בין השמשות - ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים. ואיזהו בין השמשות? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר, כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר, בין השמשות - כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו וכו' הא גופה קשיא, אמרת איזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - לילה הוא, והדר תנא, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות. אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל, כרוך ותני - איזהו בין השמשות, משתשקע החמה - כל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הכי קתני, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין - יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר שיעור בין השמשות", וכו'.

שיעור מיל

והנה בעניין שיעור הזמן של מיל נחלקו הפוסקים, יש אומרים שהוא שמונה עשרה דקות¹, ויש אומרים ששיעור הוא עשרים ושתיים וחצי דקות², ויש אומרים ששיעורו עשרים וארבע דקות³.

ואם כן יוצא שלדעת הסוברים שמיל הוא שמונה עשרה דקות – זמן בין השמשות הוא שלוש עשרה דקות וחצי אחרי השקיעה, לדעת האומרים עשרים ושתיים וחצי דקות – זמן בין השמשות הוא כשש עשרה וחצי דקות, ולדעת האומרים שמיל הוא עשרים וארבע דקות – זמן בין השמשות הוא שמונה עשרה דקות, למעשה אנו נוקטים כדעה הראשונה שהוא שלוש עשרה דקות וחצי.

שיטת רבנו תם

והנה, התוספות (שבת ל"ה ע"א, ד"ה תרי תילתי מיל) מקשים על הגמרא שמביאה בשם רבי יהודה ששיעור בין השמשות הוא שלושת רבעי מיל, וז"ל: "קשה, דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל, ורבי יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (דף צד. ושם) סבר, דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא, כדאמרין בריש פרק קמא דפסחים (דף ב. ושם), וכדמוכח קרא (נחמיה ד) ואנחנו עושים במלאכה וגו', דמיניה מפיק בפ"ב דמגילה (דף כ:) דמעלות השחר יממא הוא".

מכח קושיה זו מחדש רבנו תם שישנם שני שקיעות, וז"ל: "ואומר ר"ת, דהתם מיירי בתחילת שקיעה, והכא, משתשקע – מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע", כלומר שרבי יהודה בפסחים שאמר ששיעור זמן מהשקיעה לצאת הכוכבים הוא ארבע מילים זה בתחילת שקיעה לעומת זה רבי יהודה בשבת שאמר שלושת רבעי מיל, הוא מסוף שקיעה עד צאת הכוכבים.

ג. תה"ד סי' קכ"ג וכן כתב השו"ע (סי' תנט סעי' ב) לענין שיעור מיל שבו העיסה מתחמצת: "ושיעור מיל הוי רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה", דהיינו שמונה עשרה דקות, וא"כ שלושת רבעי מיל הם שלוש עשרה וחצי דקות, וכן כתב מרן ביו"ד (סי' ס"ט סעי' ו') בדיני מליחה, וכן כתב הרמ"א (סי' רסא סעי' ב).

ד. דעת הגר"א (סי' תנט ס"ק ה'), ששיעור מיל הוא עשרים ושתיים וחצי דקות: "שיעור מיל ג' שמינית (בשעה)", וא"כ שלושת רבעי מיל הם 16.5 דקות, עיי"ש מה שהאריך להוכיח שיטתו.

ה. דעת הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים פ"ג מ"ב) לענין שיעור מיל לגבי חימוץ העיסה: "ושיעורו כדי שיהלך אדם ברגליו הלוך בינוני מיל אחד, והוא כדי שני חומשי שעה מן השעות השוות", כלומר ששיעור מיל הוא עשרים וארבע דקות, וא"כ שיעור שלושת רבעי מיל הוא שמונה עשרה דקות, וכ"כ הרע"ב שם, וכ"כ המג"א (סי' תנט ס"ק ג). גר"ז סי' תנ"ט ס"ק י', (וע"ע ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ט, ובמג"א סי' פ"ט ס"ק ב').

וראה עוד בפמ"ג א"א אות ג' ובחיי אדם כלל קכ"ח ס"ק יט שכתבו כדברי השו"ע לחומר, המשנ"ב שם (סי' תנט ס"ק טו) כתב שלחומר מחמירים כשו"ע ורמב"ם, שמיל זה שמונה עשרה דקות, ו-עשרים וארבע דקות, וכן כתב בשו"ע הגר"ז (סעי' יד), רק שכתב: במקום הפסד מרובה – יש להקל, ובכה"ל ד"ה הוי, כתב דבמקום הפסד מרובה – יש להקל כשיטת הגר"א, וראה עוד בכה"ח (סי' תנט ס"ק ל').

יוצא לפי דעת ר"ת, שאחרי שקיעת השמש במשך שלש מיל ורביע הוא יום גמור, ואחר זמן זה, מתחיל בין השמשות שנמשך שלשת רבעי מיל עד צאת הכוכבים¹ [סך הכול ארבעה מיל אחר ששקעה השמש מתחת לאופק].

מחלוקת חכמי ישראל וחכמי אוה"ע

ויש לדקדק בלשון רבנו תם שכתב "מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע" - מהי כוונתו של רבנו תם על כך שיש "עובי" לרקיע?

והנה הביאור בזה הוא על פי מה שהגמרא (פסחים צ"ד ע"ב) מביאה שנחלקו חכמי ישראל וחכמי אומות העולם בעניין אופי מהלך השמש ביום ובלילה, וז"ל: "חכמי ישראל אומרים, ביום - חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה - למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים, ביום - חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה - למטה מן הקרקע. אמר רבי, ונראין דבריהן מדברינו, שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין", ע"כ.

ופשטות מחלוקתם, שנחלקו כיצד הוא מהלך השמש שאנו רואים שבכל יום "מתגלה" במזרח ו"נעלמת" במערב. לדעת חכמי ישראל, ההבדל בין היום ללילה הוא, שביום השמש מתהלכת מתחת לרקיע ובלילה מעל לרקיע, זאת אומרת שבסוף היום השמש בוקעת את הרקיע מצד מערב עד ל"מאחורי" הרקיע וכך "נעלמת" ומחשיך העולם, וממשיכה לסובב מעל הרקיע את כל רחבה עד שחוזרת ובוקעת את הרקיע ונכנסת לאויר העולם מדי בוקר מצד מזרח.

ונראה לומר שמתוך דבריהם למד רבנו תם שהרקיע הוא בעל "עובי" וכשהשמש מגיעה לצד מערב בהעריב היום, חודרת היא לתוך עובי הרקיע ומתחילה לעלות למעלה. ולפי זה "עובי הרקיע" בעצמו אינו כמו "קיר" אטום ולכן אין היום מחשיך מיד עם התרחקות השמש בשעה ש"בוקעת" אותו, וכן כתב ר"י בר' ברוך בשם ר"ת בספר הישר סימן רכא על השקיעה השנייה של רבה: "ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע דמאז הוא מתחיל ליאדם אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון. ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו... אלא על כרחיך משקיעת החמה יום גמור הוא. ומשום הכי גרסי' ביה משקיעת החמה

1. נקודת זמן זה נקרא "משתשקע החמה" ובחלק מהראשונים שקיעה שניה, וכך לשון הרשב"א (שבת דף לד עמוד ב ד"ה ואזדור לטעמייהו) "**השקיעה הראשונה** היא שתשקע החמה בעובי הרקיע ונסתלקה וריחתה מעל פני הארץ, והיא מהלכת כל פני עובי הרקיע, שהוא מהלך ארבע מילין, והיא השקיעה האמורה בפסחים, כלומר משעה שהיא שקעה בעובי הרקיע, עד גמר השקיעה שהלכה כל עובי הרקיע, ואז הוא יציאת הכוכבים, ארבע מילין, אבל השקיעה האמורה כאן היא סוף השקיעה לפי שכל זמן שהיא כנגד חלונו ועדיין אינה מהלכת אחורי הכיפה וכו' ולפי שאין הכל בקיאות בתחלת **השקיעה האחרונה** כדי שיעמוד ממנה על סוף השקיעה ושיא מותר לו לאכול בתרומתו, קא יתיב השתא שיעורא דכולי עלמא בקיאות ב", וכן כתב הר"ן (שם ד"ה איזהו בין השמשות) "תירץ ר"ת ז"ל **דשתי שקיעות הן** משתשקע החמה דשמעתין היינו מסוף שקיעת החמה כלומר משעה שנשקע ברקיע והיא עדיין כנגד חלונו ולפי שלא עברה חלונו ועדיין אינה מהלכת אחורי הכיפה פני רקיע מאדימין כנגד מקומה, ומשקיעת החמה דתניא בפסחים מתחילת שקיעת החמה שהתחילה ליכנס ברקיע, נמצא שמתחילת שקיעה עד זמן בין השמשות שהוא סוף השקיעה שלשת מילין ורביע", וכן כתבו המהר"ם אלשקר (סי' צ"ו), מנחת כהן (מ"א פ"ג ופ"י), ראש יוסף (שבת ל"ד ע"ב).

משעה שיתחיל ליכנס ברקיע לשקוע. ומשתשקע משמע שנכנס כבר ועדיין לא הגיע לאחורי כיפה מכל וכל", יוצא שתהליך שקיעת השמש לשיטת ר"ת הוא בשעת "שקיעה ראשונה" השמש מתחילה להיכנס לרקיע, ולאחר שהשמש נכנסה קודם שהתחילה לעלות מעל לכיפה, היא עדיין משליכה זהוהררין ומאדים מקום מושבה, וזמן זה הוא בין השמשות, (ונקרא בלשון חלק מהראשונים שקיעה שניה) וכשהשמש עולה ל"מאחורי הכיפה" זה צאת הכוכבים, ומשמע מדברי ר"ת, שמאחורי הכיפה הרקיע אטום ולכן לא רואים את השמש בשעה שעולה לשם¹.

וכן כתב תוס' רי"ד שבת ל"ד ע"ב ד"ה איזהו שדעת רבינו תם היא על פי סברת חכמי ישראל, וכך נראה דעת המהר"ם אל אשקר (בשו"ת סימן צ"ו), בדעת ר"ת וז"ל: "ידוע הוא ומשכל ראשון דדברים אלו אין להם שום מציאות כי אם לדעת חכמי ישראל שסוברים גלגל קבוע ומזלות חוזרין ושהשמש מהלכת בלילה אחרי הכפה דע"כ צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח חלונה כדי לעלות למעלה על גבי הכפה כדאמרן. והעולה מדבריו של ר"ת ז"ל דשעור ג' מלין ורביע אחר שלא תראה החמה על הארץ כלו מן היום לכל דבר שהרי אין בין השמשות מתחיל עד שקיעה שניה דהיינו סוף השקיעה וכדבעי נמי למימר קמן".

ואילו לדעת חכמי אומות העולם, בלילה השמש יורדת "מתחת לקרקע" עד שבבוקר שוב עולה מצד מזרח, ולפי סברתם אין מציאות של שני שקיעות.

ובגמרא בפסחים רבי מביא הוכחה לדעת חכמי אומות העולם; שהנה המים בנהרות מתחממים בלילה, התרחשות שמסדרת עם המציאות שמציגים חכמי אומות העולם - שכוין שהשמש בלילה מהלכת מתחת לקרקע היא יותר קרובה למים ומחממת אותם.

האם חלק רבי על חכמי ישראל

ויש לדייק במה שאמר רבי: "ונראין דבריהם מדברינו", האם התכוון לומר שחכמי ישראל טעו חלילה, או שמא "נראין" דברי חכמי אור"ע מכח המציאות של חימום המעיינות, אבל לא שהוא "מסכים" אתם נגד דעת חכמי ישראל.

והנה כתב המהר"ם אלשקר בשם תשובת הגאונים "ואף רבותינו ז"ל כשאמרו חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה מהלכת למעלה מן הרקיע כדרך שפירשנו למעלה טעמו של ר' יהודה ושל רבה וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו הא אמר רבי ונראין דבריהם

ז. ובזה מיושב מה שכתב המהר"ם אלשקר ס' צ"ו "וכבר דחו לה להא מילתא רב שרירא גאון ורבינו האיי גאון ז"ל בשתי ידים ומחו לה מאה עוכלי בעוכלא וכתבו ז"ל ודעו דאע"ג דהך ברייתא דפסחים דר' יהודה תיובתא לעולא ולרבא ליתא להך ברייתא ולא לדרבה... ואלו היתה עולה בלילה למעלה מן הרקיע היתה נראית בארץ ולא היה הרקיע חוצץ מלראותה שהרי בינינו כמה רקיעים ואין חוצצין אותה ואף רקיע שלה אינו חוצץ לראות מה שלמעלה ממנו".

מדברינו ללמדך שעל מה שפירשנו סמכו חכמי' ז"ל ע"כ מדבריהם והם האריכו ואני קצרת. וכל זה קשיא לר"ת ז"ל דאית ליה טעמו של ר' יהודה וכתב אותו להלכה והנה שכתב כי חכמי ישראל הודו בזה לחכמי אומות העולם ובטלו דעתם מפני דעתם".

אלא שאפשר לומר שרבי לא פליג על חכמי ישראל, וכן כתב בהשיטה מקובצת: "השבתנו על המעוברת כו' פרש"י תשובה גמורה ונצחת והקשו עליו דא"כ כבר חזר בו ר"ג והא חזינן אמוראי דפסקי כר"ג ועבדי כותיה, וי"ל, דאע"ג דנצח אותם בטענה מ"מ קבלתם אמת היתה ויחיד ורבים הלכה כרבים וכן שמעתי משמו של ר"ת ז"ל שהיה אומר כן על הא דאמרינן בפ' מי שהיה טמא חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים וחכמי אומות העולם אומרים וכו' ואמרינן התם אמר רבי תשובה לדבריהם כו', ואמר ר"ת ז"ל, דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפלה ובוקע חלוני רקיע" עכ"ל. וכן ציין לדבריו רעק"א (גליון הש"ס בפסחים שם)", כלומר הביא ראיה נוספת שמכח מה שאנו אומרים בבוקר בוקע חלוני רקיע משמע שהחמה בוקעת ועולה למעלה וכדברי חכמי ישראל".

שיטת הגאונים

לעומת ר"ת, הגאונים סוברים שהמסקנה כסברת חכמי אומות העולם (ולכן אין לחוש למה שמוכח בפסחים בשם ר' יהודה שבין שקיעת החמה לצאת הכוכבים יש ארבעה מיל, שהרי ר' יהודה סבר כדעת חכמי ישראל). ולפיכך בין השמשות ראשיתו משקיעת השמש תחת האופק, ומשכו שלשה רבעי מיל עד לצאת שלשה כוכבים בינונים.

וכך כתב המהר"ם אלשקר סי' צ"ו "וכבר דחו לה להא מילתא רב שרירא גאון ורבינו האיי גאון ז"ל בשתי ידיים ומחו לה מאה עוכלי בעוכלא וכתבו ז"ל ודעו דאע"ג דהך בריתא דפסחים דר' יהודה תיובתא לעולא ולרבא ליתא להך בריתא ולא לדרבא דבין רבי יהודה בין רבה סבירא להו הרקיע עשוי כקובה והגלגל קבוע הוא והמזלות חוזרין והחמה היא בעצמה המהלכת ביום למטה מן הרקיע מן המזרח למערב וכשמגיע לסופו נכנסת לעוביו וזו היא שקיעתה ומהלכת על כל עוביו של רקיע וכשמגיע לסוף עביו הכוכבים נראים ומהלכת למעלה מן הרקיע כל הלילה מן המערב למזרח וכשמגיע לסופו נכנסת ומהלכת בעוביו ולאחר עולה עמוד השחר וכשמגיע לסוף עביו מנצת על הארץ ולפי' כשעשרו חשוכא וקדומא כמה הוא ממהלך שאר היום אמרו כי עביה של רקיע כמהלך חשכא וקדמא ושאר הרקיע כמהלך היום. וליתא להא מילתא מכמה אנפי לפי שאינו רקיע אחד וכו'. עד ואלו היתה עולה בלילה למעלה מן הרקיע

ח. וראה עוד בעניין זה במהרש"א פסחים שם.

ט. וראה במנחת כהן משמרת א' פרק י', ולפר"ח בקונטרס בי שמשא ד"ה והדעה הרביעית, מגן אבות למהר"ם בענט מה שישבו את דעת ר"ת. וראה עוד בתוס' רי"ד שבת ל"ד ע"א שביאר שישנם שני שקיעות כחכמי אומות העולם, "וכדברי מצאתי שתירץ גם ר"ת בס' הישר אלא שהוא תירץ כפי חכמי ישראל שאומרים כי החמ(י)ה הולכת בלילה אחר הכיפה למעלה מן הרקיע ואני תירצתי כפי חכמי אומות העולם שאומרים שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ והוא העיקר כדאמרי' התם בפ' מי שהיה טמא".

היתה נראית בארץ ולא היה הרקיע חוצץ מלראותה שהרי בינינו כמה רקיעים ואין חוצצין אותה ואף רקיע שלה אינו חוצץ לראות מה שלמעלה ממנו וכו' עד נמצא הגלגל סובב סביבה אחת והמזלות קבועין בו... גם רבי' נסים גאון ז"ל כתב בתשובה ז"ל ואמנם מה שאמר' המשנה תפלת המנחה עד הערב ששאלת עליו התשובה גבול עד הערב עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים בין השמשות ודוקא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה וכל עוד שלא שקעה יכול להתפלל תפלת המנחה באותו זמן ע"כ. ומאמרו שתפול וכו' תדוק דהחמה הולכת תחת הארץ בלילה כדברי הראשונים ז"ל וכפי מה שפירשנו, ועיי"ש שהביא שכן דעת רש"י רי"ף ורבי אברהם בן הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"ד), ז"ל: "משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים, הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום. והוא ספק מן היום ספק מן הלילה ודנין בו להחמיר בכל מקום", עכ"ל.

ועיין בהרב המגיד' שמאריך לבאר את שיטת הראשונים בדבר זה, והביא שיטת ר"ת וכתב "ולא נתבאר זה בדברי הראשונים ז"ל. אבל הרשב"א ז"ל (בחידושו שבת שם) הקשה על זה מן הירושלמי (ריש ברכות) והניח הדבר בצ"ע, וראה במהר"ם אלשקר שלמד שמכך שלא נתברר דבר זה בדברי הראשונים בהכרח דלא ס"ל כר"ת".

וז"ל ה"לחם משנה" שם: "משתשקע החמה וכו'. דברי ר"ת ז"ל שהביא הרב המגיד הוא מפני שהוא ז"ל סובר כסברת חכמי ישראל שגלגל קבוע ומזל חוזר. ר"ל, שגלגל השמש לעולם

י. וז"ל: "משתשקע החמה עד שיראו וכו'. ברייתא שם (ל"ד ע"ב): 'איזהו בין השמשות, משתשקע החמה' וכו'. ועל ברייתא זו מחלוקת אמוראין בפרושיה. ורבינו פסק כרבה. וכן בהלכות. ואמרו שם בטר הכי (ל"ה ע"ב): 'אר"י אמר שמואל, כוכב אחד – יום. שניים – בין השמשות. שלשה – ודאי לילה. ודע, שר"ת (ספר הישר ס' רכא ובתוס' שם לה ע"א) והרמב"ן ז"ל (תוה"א שער אבלות ישנה) פירשו, ששתי שקיעות הן, הראשונה משתשקע החמה מעובי הרקיע ונסתלקה וזריחתה מעל הארץ, והיא מהלכת כל עובי הרקיע, וזהו מהלך ד' מילין כמוזכר בפסחים (דף צ"ד). והשקיעה השנית האמורה כאן היא סוף השקיעה, שכל זמן שהיא כנגד חלונה ועדיין אינה מהלכת אחורי כיפה, פני מזרח מאדימין כנגד מקומה של חמה, וזהו שאמרו כאן משתשקע החמה, **משקעה כבר**, ושם בפסחים אמרו משקיעת החמה. והביאו ראיות לזה שיום הוא משהחמה נעלמת ממנו עד סוף השקיעה הזאת והתחלת השנית, וכן הדברים נראין. וכתבו הם, שהוא מהלך שלשת מילין ועוד, ובזמן הזה הוא תוספת מחול על הקדש, רצה להוסיף כולו – מוסיף. **ולא נתבאר זה בדברי הראשונים ז"ל. אבל הרשב"א ז"ל (בחידושו שבת שם) הקשה על זה מן הירושלמי (ריש ברכות) והניח הדבר בצ"ע.**"

יא. וכתב במהר"ם אלשקר שם "ומה שכתבתם דמגיד משנה לא כתב אלא ולא נתברר זה בדברי הראשונים ולא כתב דהוי בפלוגתא תמה אני איך על זה פקחתם עיניך? והיאך יכול לומר שחלקו הראשונים בדבר שחדש ר"ת ז"ל מתוך פלפולו לתרץ קושיא אחת בדברים בלתי יסוד ובשלמ' אם היו דברי ר"ת ז"ל דברי הראשונים מצינן למימר הכי גבי האחרונים אבל הכא לא שייך לומר אלא שלא נתברר זה דאם היו סוכרין אותו היו מבארין אותו וכ"ש דהוא הפך סברתם דאינהו סברי כחכמי אומות העולם כדכתיבנא דאי אפשר שנעלם מעיני כל גאוני עולם אשר מעולם עד ר"ת ז"ל קושיין דר' יהודה אדר' יהודה שנתגלתה לר"ת ז"ל. גם החילוק שחלק בשקיעות אינו חלוק מועט שהיו מעלימין ממנו העין ולא אשתמיט חד מכל הראשונים שקדמו לר"ת למימר יתיה ואדרבה דקא חזינן דמחו ליה אמוחא והרסו יסוד בניינו גדולי הגאונים זכר קדושים ואדירים לברכה. וכ"ש דקושיין דר' יהודה לאו קושיא היא להשיג בה גבולות ראשונים דכמה איכא בתלמודא, וראה בשו"ת דרב"ז סי' אלף שנג' שהרי"ף והרמב"ם ס"ל כר"ת ומה שסתמו היינו משום שנקטו לשון הגמ', וכמו שר"ת ביאר הגמ' ה"ה דבריהם נבאר, וכ"כ בשו"ת מהרי"ף סי' מ"ז (ומכל מקום כתב שם שמנהג לא כר"ת).

הוא קבוע, אבל המזל שהוא גוף השמש הולך ממזרח למערב ואחר כך בלילה ינקב הרקיע ועולה למעלה וחוזר אחורי השמים אל מזרח וזו היתה סברת חכמי ישראל, ומפני כן כתב שיש שתי שקיעות, האחת - כשינקב הרקיע והיא מהלכת כל עובי הרקיע וזהו מהלך ג' מילין, והשקיעה האחרונה היא כשהלך השמש כל עובי הרקיע וחוזר אחורי הכיפה, זהו כוונת דברי ר"ת ז"ל. אבל קשה, שהרי כבר אמרו בגמרא (פסחים דף צ"ד) שבדבר זה נצחו חכמי יון לחכמי ישראל והיא סברא בדוקה, וחכמי ישראל עצמן חזרו וקבעו דינים על סברת חכמי יון שאמרו בלינת המים בפסח שהמים בלילה מתחממים מפני שהשמש הולך למטה מהארץ, ולכך לא ישאבו המים בלילה, וא"כ איך קבע בסברא הזאת ר"ת ז"ל אחר שהיא נדחית, וצ"ע. גם יש קצת תימה בדברי רבינו איך לא הזכיר כאן מה שאמרו בגמרא כוכב אחד יום, ב' לילה, אחר שכך הלכה כדמשמע מדברי הרב המגיד ז"ל, עכ"ל, כלומר שלא פוסקים כמו ר"ת שהרי נפסקה הלכה כמו חכמי אומות העולם, לעניין מים שלנו בפסח, וה"ה לגבי שני השקיעות, [והטעם למה לא כתב הרמב"ם ג' כוכבים יבואר להלן בדברי המהרלב"ח].

וכן כתב המהרלב"ח (הל' קידוש החודש פ"ב ה"ט), "אבל לדעת הרמב"ם ז"ל נראה שאין זה אמת [היינו שיטת ר"ת] שא"כ היה לו לפרש אי זה דבר מזה. ולדעתו פ"י משתקע החמה ר"ל מיד אחר שתסתר גוף החמה מעינינו ובודאי שלדעתו ז"ל גם זו היא סברת הראי"ף ז"ל גם הרא"ש ז"ל לא כתב בפסקיו כלל מדברי ר"ת כנראה שלדעתו ז"ל פ"י משתקע החמה הוא כפשוטו כשיסתר גוף החמה מעינינו", וכ"כ הש"ך (יו"ד סי' רסו ס"ק י"ב) ב".

וכך ביאר הערוך השלחן (סי' רס"א סע' ה) וז"ל "והנה לשיטת הרמב"ם תיכף אחר השקיעה מתחיל בין השמשות וזו היא שיטת הראי"ף והגאונים אמנם רבותינו בעלי התוס' כתבו בשם ר"ת שיטה אחרת בזה".

ביאור דעת השו"ע

מן השו"ע בהל' שבת (סי' רס"א ס"ב) כותב: "יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה, רצה לעשות ממנו מקצת, עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל". והנה נראה ששולחן ערוך פסק כשיטת ר"ת, וכן נראה סי' תקס"ב וסי' תר"ח בב"י, וסי' תרע"ב סעי' א' ובב"י".

יב. וז"ל: "דרבי יוסי - דהיינו כהרף עין סמוך ללילה ממש, וכבר נתבאר בסי' רס"ב סעי' ו' דמשנראו ג' כוכבים בינונים לילה הוא. ובתשובת מהר"מ אל אשקר סי' צ"ו, שאלה: תינוק שנולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קודם שנראו שלושה כוכבים בינונים - אם נימול יום ראשון כדעת הראי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, דלדידהו בין השמשות הוי תיכף אחר שקיעת החמה מעל הארץ, או אם נימול בע"ש כדעת רבנו תם ז"ל, שכתב דשתי שקיעות ניהו ושאיין בין השמשות מתחיל אלא מסוף השקיעה אחר שנכנס החמה בעובי של רקיע, אבל קודם לכן יום גמור הוא, וכן דעת הרמב"ן בספר תורת האדם והסמ"ג והר"ן וכו', ע"ש שהאריך להביא שיטת הגאונים והפוסקים ובביאור דבריהם, ומסיק שם, כללא דמילתא - דהאי ינוקא אין מלין אותו עד יום ראשון, וע"ש".

יג. וז"ל הבי"י "ודע דתניא בפרק בתרא דיומא (פא:) שצריך להוסיף מחול על הקודש וילפי לה מקראי ופסקו כן הראי"ף

ומאיך השו"ע בהלכות מילה (יו"ד סי' רס"ב סעי' ה') כתב: "אם נולד כשהיו נראים ברקיע **כוכבים קטנים מאוד**, יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת, כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב, ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום".¹ הוא אומר, שמרן כותב שאם נולד בספק יום ספק לילה ביום חול, מסתכלים על הכוכבים, ואם יצאו כבר כוכבים קטנים מאוד, אף על פי שיש אור בעולם – חוששים שמא כבר לילה ומלים ביום המחרת ובלבד שיום למחרת אינו שבת או יו"ט.

ובסעי' ו' כותב: "אם לאלתר, כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוזדור, נראו שלושה כוכבים בינוניים",² יש לסמוך עליהם שהוא לילה, אפילו הוא למחר שבת. אבל אם שהו אחר כך, אם לפי השיהוי נראה להם שהיה יום בהוצאת הראש, אין להם אלא מה שעניניהם רואות ויהא נימול לשמונה, אפילו אם יארע בשבת". מבואר שמרן פסק שלושה כוכבים בנונים

(יומא ב: ב) והרא"ש (יומא פ"ח סי' ח). וכתבו הר"ן בפרק במה מדליקין (טו. ד"ה אמר רבה) וביומא (ב: ד"ה ת"ר וענינים) והרב המגיד בפרק ה' (ה"ד) בשם הרמב"ן שתוספת זה אי אפשר שיהא בעוד השמש זורחת על הארץ דהא תנן (יז:) וכולן בית הלל מתירין עם השמש ואי אפשר שיהא גם כן בין השמשות שהרי תוספת זה אינו אלא עשה ובין השמשות ספק כרת הוא אלא ודאי זמנו של תוספת היינו מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה רצה לעשות מקצת ממנו עושה ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. וכתבו התוספות בפרק קמא דר"ה (ט. ד"ה ורבי עקיבא) קשיא דבפרק במה מדליקין תנן ספק חשיכה אין מדליקין ושמא משום דסגי בתוספת משהו נקט הכי, והרא"ש כתב ביומא (שם) ובפרק תפילת השחר (ברכות פ"ד סי' ו) ותוספת זה לא נתברר שיעורו אלא מיהו לאו תוספת כל דהו קאמר כדמשמע ביום טוב פרק המביא (ביצה ל.) ובפרק שואל (קמח: ב) דלאו בתוספת כל דהו אמרינן אלא שלא נתברר שיעורו וצריך לפרוש קודם בין השמשות מעט: והרמב"ם בפרק ה' לא הזכיר דין תוספת זה, וכתב הרב המגיד בפרק א' מהלכות שביתת עשור (ה"ו) דטעמא משום דלית ליה תוספת דבר תורה אלא לעניני יום הכפורים לבד דסבירא ליה דהלכה כמאן דדריש לקרא לדרשא אחריתא עכ"ל ומשמע לי דדבר תורה שכתב לאו דוקא דמדברנן נמי לית ליה תוספת דאם לא כן לא היה לו להשמיט". כלומר שתוספת זו היא רק לשיטת ר"ת ויש אומרים הולך על הכל והטעם שאומר בלשון יש אומרים כיון שפליג על הרמב"ם שלא ס"ל דהוי תוספת, וכמבואר בב"י הנ"ל וכ"כ בבבאור הגר"א, ועל כך כתב הרמ"א שאם רוצה יכול להוסיף מפלג המנחה וכשיטת הגאונים ובפרט לפי המהר"ם אלשקר שהרי"ף ס"ל כשיטת הגאונים.

יד. תשובת הר"י הזקן מבעלי התוס' הובא במהר"ם מרוטנבורג ס' רי"ט, ובהא"ז הל' מילה סי' ק"ב מרדכי שבת רמז רצ"ב, והנה משמע שאע"פ שנראה יום אם נראו ג' כוכבים קטנים הוא יום, וכן כתב או"ח ח"ב סי' ת"ד. וע"ז ברבב"ד בהשגות לספר המאור ריש מס' פסחים.

טו. וראה בב"י (או"ח סי' רל"ה) שכתב, "וכתב שם ה"ר יונה (ברכות א: ד"ה והא דאמרינן) הא דאמרינן דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה דוקא שלשה כוכבים בינוניים וכדאמרינן בסוף פרק במה מדליקין (לה: ב) וכיון שאין הכל בקיאים בין בינונים (לקטנים) [לגדולים] צריך לזוהר עד שיראו הקטנים ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבדו", וכן כתב השו"ע (שם סעי' א'), "זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבדו", ובס"י רצ"ג (סעי' ב') כתב "צריך לזוהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולא יהיו מפורזים אלא רצופים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבדו", והטעם שהצריך רצופים כתב בב"י, "וכתב הר"ן בפרק במה מדליקין (טו. סוד"ה אמר רבה) וביומא (ב: סוד"ה ת"ר וענינים) דלענין תוספת שצריך להוסיף מחול על הקודש שיעורו לענין מוצאי שבת כענין שאמרו בירושלמי דברכות (פ"א ה"א) שצריך שיראו שלשה כוכבים רצופים היו מפורזים אסור בעשיית מלאכה משום תוספת". וראה עוד בראבי"ה שבת סי' קצ"ט, שלטי גיבורים על המרדכי שבת רע"ג בשם אבי עזרי. וכתב השו"ע (סי' תקס"ב סעי' א') "כל תענית שלא שקעה עליו חמה, דהיינו שלא השלימו עד צאת הכוכבים", וכתב עליו הרמ"א "דהיינו שיראו ג' כוכבים בינוניים או שהלבנה זורחת בכח ותאיר על הארץ", וביאר המשנ"ב (ס"ק ג') "והנה בסימן רצ"ג לענין מוצאי שבת פסק השו"ע דאין לעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים ורצופים והוא משום חומרא דשבת וה"ה לענין מוצאי יו"ה" אבל בענינינו סגי בבינוניים ואפילו מפורזים [אחרונים]", ובט"ז (סי' רל"ה ס"ק א') כתב הטעם שבתענית לא הותרו כולי האי.

והנה האחרונים שמ"מ לגבי מילה לא החמירו ומספיק בכוכבים בינוניים ואפילו מפורזים, מכיון שלא הגיע זמנו למול עד יום השמיני, ואם ימול יום לפני יצאו שחרו בהפסדו, אבל בקריאת שמע ובצאת השבת כיון שיכול להחמיר, טוב יותר שיחמיר ולא יבוא לידי טעות.

קובעים מתי מתחיל הלילה, ושלא כשיטת ר"ת שהלילה מגיעה רק אחרי ארבעה מיל מהשקיעה הראשונה^{טז}.

וכן בסי' רס"ו סעי' ט' מבאר את זמן בין השמשות שנחשב כספק, וז"ל: "בשיעור בין השמשות אפליגי תנאי ואמוראי בסוף פרק במה מדליקין, וכתב בעל העיטור: מספקא לן הלכה כדברי מי, הלכך, אי איתיליד ינוקא משתשקע החמה - ספק הוא עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי, ונימול לעשרה. ואי איתיליד במוצאי שבת משתשקע החמה, עבדינן לחומרא כדרכה". כלומר שבשלושה כוכבים בנונים הוא ודאי לילה, בקטנים הוא ספק, וזמן בין השמשות הוא משתשקע חמה.

והנה מכך שהשו"ע לא כתב שישנם שני שקיעות, וזמן בין השמשות הוא אחרי שהחמה נכנסת לתוך הכיפה, וכלשון ר"ת "אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון", וכתב הרב בית דוד סי' קכ"ו להוכיח מסתימת השו"ע משמע

טז. והנה מכך זה הוכיחו הפוסקים שהשו"ע חזר בו משיטת ר"ת, שהרי שלושה כוכבים בנונים מופיעים לפני שעובר זמן ד' מלין מהשקיעה. וכדי ליישב זה, כתב המנחת כהן (מ"ב פ"ה ד"ה ונ"ל, וד"ה ואני תמה), שגם ר"ת מודה שהיכא שיעזבו ג' כוכבים בנונים נחשב כלילה, ומה שכתב ר"ת שיעברו ד' מלין מהשקיעה עד צאת הכוכבים, היינו דווקא בארץ ישראל, ולא בהולנד וכדומה ששם השקיעה קצרה יותר, ובפ"ד נתן עוד טעם שר"ת איירי בתשרי וניסן ולא בחורף ששם צאת הכוכבים היא לפי שיעברו ד' מלין, ומכל מקום סיים בפרק ה' שבין השמשות דהיינו שלושת רבעי מיל שיעורו קבוע, וכן כתב האדרת אליהו (ר' עמנואל חי ריקי, שבת ל"ד ע"א), "וכל אלו השיעורים שנתנו במיל בבין השמשות הוא חלק מחלקי הזמן שיש משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, דאי אפשר לעמוד על התחלתו כי אם בשיעור קצוב לא בראיה לבד, אבל סופו לכל הוא נגלה בראית הכוכבים".

והנה טעם הראשון הביא הבה"ל (סי' רס"א ד"ה קודם הלילה), וכן כתב בסי' רצ"ג (ד"ה עד וכו') "קשה לי דלפי מה דפסק המחבר לעיל בסימן רס"א כשיטת ר"ת דמשקיעת החמה עד ג' כוכבים יש כשעור הילוך ד' מלין, א"כ אם אנו רואין כוכבים ואנו יודעין שעדיין לא נשלם הזמן ד' מלין ע"כ דאותן הכוכבים הם גדולים א"כ אמאי לא התנה הכא המחבר שיהא נשלם השעור ד' מלין מעת השקיעה. וא"ל דס"ל דמכיון שאנו רואין ג' כוכבים תלינן דמסתמא נשלם השעור אבל אם אנו יודעין שלא נשלם אה"נ דצריך להמתין עד שיושלם. שוב מצאתי בספר מנחת כהן דאפילו לר"ת מכיון שאנו רואין סימן הכוכבים שוב אין להקפיד עד שלא נשלם השעור ד' מלין ע"ש טעמו. ונ"ל דאפילו להמנחת כהן עכ"פ נכון שיראה אז אם הכסיף העליון ושוה לתחתון כיון שהוא בתוך ד' מלין דמגמרא מוכח דהכוכבים שראויים לסמוך עליהם שהוא לילה הם נראים דוקא אחר שהכסיף העליון ושוה לתחתון וכמש"כ לקמן בשם הגר"א בלקוטי ע"ש".

[והנה, לפי זה יוצא שלא נחלקו ר"ת והגאונים בזמן צאת הכוכבים אלא בתחילת השקיעה שלר"ת הוא לעולם שלושת רבעי מיל קודם הלילה ולגאונים ישנתה, והעירו האחרונים [נראה בגר"א סי' רס"א, וסידור הרב] שלפי שיטה זו אין מקום בעולם כמעט שמתחילת השקיעה ועד צאת הכוכבים ישנם ארבע מלין, מלבד בארצות הצפון ששם השקיעה היא כשיעור זה (שמהלך השמש משקיעתה עד 8 מעלות תחת האופק, הוא פחות מד' מלין, מלבד ארצות צפון), וקשה לומר שר"ת כיון דבריו רק על מדינות אלו, ובפרט שבמשמרת ב' פ"ג כתב המנחת כהן שר"ת דיבר על ארץ ישראל בתקופת ניסן ותשרי, ושם צאת הכוכבים הוא לפני.

וכן הגר"א, לא הסכים מחמת שהחוש מכחיש ולא יישב כדבריו שאין אנו יודעים מהו שקיעת השמש. שהנה הרשב"א, ריטב"א ומאירי ביארו דברי הגמ' בברכות (דף ב ע"א) "ביאת אורו" – "שנסתלק אורו לגמרי מחללו של עולם, דהיינו מסוף השקיעה [והוא צאת הכוכבים] ומאי טהר טהר יומא שנטהר היום לגמרי מן השמש [מן אורה]", אולם הרי"ג (נגזי שכתב ח"ב עמ' 363 כתב "שביאת אורו לא כל האור מהעולם אלא ביאת האור ממקום הכוכבים, שהוא ביאת רובו מהעולם כולו", ונכדברי הגאונים משמע בירושלמי ברכות פ"א ה"א "איתא חמי שהכנהנים נכנסים לאכול בתרומתן יממא הוא ועם כוכביא הוא... נראו שלושה כוכבים אע"פ שחמה נתונה באמצע הקיעה לילה הוא"), ועכ"פ נשמע לשיטת ר"ת שבעיני ביאת כל האור וזה לאחר יציאת ג' כוכבים בנונים, וכן כתב הגר"א בסי' רס"א].

יז. כתב שם על דברי כנסת הגדולה הגה"ט סי' של"א סעי' ד' "תינוק שנולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קודם שנראו ג' כוכבים בינונים, אין מלין אותו עד יום ראשון. הרי"ם אלשקאר ז"ל סימן צ"ו. והרדב"ז חלק א' [ח"ד] סימן רפ"ב כתב, שאם בודאי נולד בין תחילת שקיעה לסוף שקיעה, נמול לח' דהיינו יום ו'. אבל אם הדבר ספק אם נולד קודם סוף שקיעה או אחר סוף שקיעה קודם שנראו שלושה כוכבים בינונים, נמול לעשרה שהוא יום ראשון", וכתב עליו הרב בית דוד "ומן השו"ע יו"ד שם נראה כסברת המהר"ם אלשקר ונראה דאע"ג דנראה מהרב כנה"ג שפוסק כרדב"ז מדהביא סברתו באחרונה, מכל מקום למעשה נראה כמהר"ם אלשקר חזק דהשו"ע יו"ד שם נראה דסביא ליה כמהר"ם אלשקר וכן נראה

שבין השמשות הוא בתחילת שקיעה, משמע דלא פוסק כר"ת שאם היה פוסק היה לו לבאר דבריו שאיירי בשקיעה שניה, שלא יבאו לידי מכשול, וכן כתב שו"ע הרב בפסקי הסידור (סדר הכנסת שבת) וכתב שעל כרחק שהשו"ע חזר בו ביו"ד וס"ל כשיטת הגאונים^א.

אלא יש אומרים^ב שדברי השו"ע הם מדברי העיטור^ג ושם הביא את שיטת ר"ת וא"כ כוונתו משתשקע חמה היא כדברי ר"ת בספר הישר שם "ומשום הכי גרסינן ביה משקיעת החמה משעה שיתחיל ליכנס בריקע לשקוע. ומשתשקע משמע שנכנס כבר", כלומר משתשקע הכוונה לאחר שהשמש התחילה לשקוע דהיינו שקיעה השניה, וממילא השו"ע בכוונה נקט לשון משתשקע השמש, ויש לעיין שהרי יש שלושה כוכבים בנונים קודם זמן זה, ועוד שהיה למרן לבאר כמו שכתב בשאר מקומות ויש ליישב קצת.

ומכל מקום אפשר לומר בדעת השלחן ערוך בהלכות שבת באופן אחר שהשו"ע כתב את הסעיף בלשון "יש אומרים" אין כוונתו רק על ההלכה של תוספת שבת, שיש חיוב להוסיף מהחול על הקודש, אלא על כל הסעיף. כלומר גם על זמן השקיעה של ר"ת^א.

דעת מור"ם שלא הגיה עליו כלום, א"כ הו"ד רב"ז יחיד ועוד שאם נתיר כרדב"ז יבואו לטעות דמי יודע לכווין, ואפילו בכשעור שהוא ודאי קודם שישלים ג' מלין ורביע יבואו לטעות, ולא יחלקו בין זה לזה וכ"ש אם המנהג כמו ששמעתי דכל שנולד בשעה שאין שמש נראה בעולם אפילו רגע אחד מונין מן הלילה...אלא הראוי לעשות הוא שכל שנראה השמש אפילו משהו אפילו בראש הדבר היותר גבוה שבעיר מונין מאותו יום וכשאין נראה כלל בשום דבר מונין להבא".

יח. וכתב הגרש"ז בפסקי הסידור (סדר הכנסת שבת) "אבל אין לסמוך כלל להקל על פי מ"ש הרב ב"י בשו"ע הלכות שבת בשם יש אומרים והיא דעת רבינו תם וסיעתו שעד כדי הילוך ג' מילין ורביע שהוא קרוב לשעה בינונית אחר השקיעה הוא יום גמור ואח"כ מתחיל בין השמשות דר' יהודה והוא כדי הילוך ג' רבעי מיל שאז הוא זמן צאת הכוכבים ולילה ודאי כמארז"ל משקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא כדי הילוך ד' מילין כי כבר חזר בו הב"י בשלחן ערוך יורה דעה הלכות מילה ופסק בפשיטות דאחר השקיעה מיד הוא בין השמשות וכן פסק הש"ך שם וכן פסק הפרי חדש לאורח חיים סימן תרע"ב. וטעמם ונמוקם עמהם כי רבינו תם וסיעתו יחידאי ניהו נגד הגאונים הראשונים רב שרירא ורב האי בנו (הובא לשונם בתשובות ר"מ אלשקר סימן צ"ו) ואחריהם רבינו חננאל (בש"ל) והרי"ף והרמב"ם והראב"ן וסיעתם ונגד ר"י בעל התוספות ובעל העיטור וסיעתם ואינהו בתראי וחלקו על רבינו תם וכ"כ הרא"ש בשם הרב רבינו יונה. ומה גם כי דעת זו הוא נגד החוש ופליאה נשגבה שהרי שיעור ד' מילין מהשקיעה עד צאת הכוכבים שבדברי רז"ל בגמרא מבואר שם בפירוש בגמרא שהוא שיעור אחד ממש כשיעור ד' מילין שמן עמוד השחר עד נץ החמה ובעת עליית עמוד השחר נראה בעליל שהריקע הוא מלא כוכבים ולא ג' כוכבים בלבד וככה הוא ממש ודאי בסוף הילוך ד' מילין אחר השקיעה אבל זמן תחלת הלילה לענין מצות של תורה שהוא בצאת וראיית ג' כוכבים לבד ודאי שהוא מוקדם הרבה לזמן צאת וראיית כל הכוכבים כמו שנראים בעת עליית עמוד השחר ועוד יש פליאות עצומות מהחוש על דעת זו וגם ראיית רבות ועצומות מסוגיות התלמוד לדעת הגאונים הגם שאין דבריהם צריכים חיזוק כנודע שדבריהם דברי קבלה".

יט. כן כתב המנחת כהן מ"ב פ"ב, מג"א סי' שלא"ס ק"ב, וכן נראה מהב"ח סי' שלא"ס.

כ. וז"ל ספר העיטור שער ג' - הלכות מילה "ופי' הר"ר שמעון בשם הר"ר יעקב משתשקע החמה לאו בין השמשות הוא שאינו נראה בריקע דהא משתשקע החמה עד צאת הכוכבים ד' מילין ובין השמשות לא הוה אלא ג' חלקי מיל אלא משתשקע החמה דהיינו ביאת אורו סמוך ללילה שאעפ"י ששקעה החמה יש שהות מעט עד הלילה ובהאי שיעורא דאמר' כוכב א' יום ב' ביהש"מ שלשה לילה ובכוכבים בינונים כדאמרין והכי אמרין בחנוכה משתשקע החמה ביאת אורו היא והיינו דקתני משתשקע החמה משמע שכבר שקעה והתם קתני משקיעת החמה מתחלת שקיעתה".

כא. וכן משמע מדברי הב"י שם, וז"ל, "ודע דתניא בפרק בתרא דיומא (פא:) שצריך להוסיף מחול על הקודש וילפי לה מקראי ופסקו כן הרי"ף (יומא ב:) והרא"ש (יומא פ"ח סי' ח). וכתבו הר"ן בפרק כמה מדליקין (טו. ד"ה אמר רבה) וביומא (ב: ד"ה ת"ר ועניתם) והרב המגיד בפרק ה' (ה"ד) בשם הרמב"ן שתוספת זה אי אפשר שיהא בעוד השמש זורחת על הארץ דהא תנן (יז:) וכולן בית הלל מתירין עם השמש, ואי אפשר שיהא גם כן בין השמשות שהרי תוספת זה אינו אלא עשה ובין השמשות ספק כרת הוא אלא ודאי זמנו של תוספת היינו מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה רצה לעשות מקצת ממנו עושה ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש". ורצונו לומר, שאי אפשר להעמיד את מצות העשה של תוספת שבת לפי שיטת הגאונים, שהרי מבואר במשנה (שבת פ"א מ"ח) שמותר לעשות מלאכה כל עוד שהשמש נראית בריקע, ולדעת הגאונים מיד בהעלמות השמש מן העין **אסור** לעשות מלאכה משום שהיו כבר ספק לילה. משא"כ לדעת ר"ת יש משך זמן של

תירוצ' נוסף כתב החיד"א במחזיק ברכה (סי' רס"א קונטרס אחרון אות ב') וז"ל, "ואולי דגם מרן ידע דמנהג העולם דלא כר"ת, ולרוב קדושתו בהיות הדבר נוגע לגופי תורה לא רצה לומר סוגיא דעלמא היכי אזלא, ופסק כר"ת".

הוכחות שלא פוסקים כר"ת

והנה יש להוכיח שרבי סובר כחכמי אומות העולם, מכך שאנו סוברים שהמעיינות בלילה חמות, ומכאן זה נפסק להלכה, שאסור להשתמש לצורך אפיית המצות במי נהרות שנשאבו בלילה משום שהמעיינות חמים בלילה^כ, ואם נאמר כשיטת חכמי ישראל וכפי שנתבארה שיטת רבנו תם שהשמש בוקעת "בעובי הרקיע" ומתרחקת מהארץ ועולה למעלה מעל לרקיע, היה צריך להיות מותר, ואין לומר שכיון שמצינו שמעיינות חמים, אין לשאוב ומה שהם חמים זה לא בגלל שהשמש עוברת תחת כדור הארץ אלא מטעם אחר, שאם כן מדוע הקשה רבי על חכמי ישראל מכך שהמעיינות חמים, ואמר מכורח כך שנראים דברי חכמי אומות העולם, ואם כן מה שרבי אמר נראין היינו דס"ל כחכמי אומות העולם.

וכתב בשו"ת מהר"ם אלשקר סימן צו "אמנם שאר המפרשים ז"ל והמחברים ז"ל והרמב"ם ז"ל בפרק ח' מהחלק השני מהמורה והגאונים ז"ל סוברי' כחכמי אומות העולם דגלגל חוזר ומזלות קבועים ושהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ ובכי האי גונא אין צורך להליכת עובי הרקיע ולא לנגד החלון כי הגלגל הוא ששוקע בה תחת האופק ואין שם כי אם שקיעה אחת אלא שעגולת החמה שוקעת ונבלעת מעט מעט תחת האופק עד שתכנס כלה ותעלה מן העין ומתחלת שקיעת' באופק עד שתשקע כלה אין שם כי אם ארבעי' רגע שהן שני שלישי מדרגה כמו שנתבאר במופת שמתחייב ממדת השמש ושעור הליכתו ודבר הנראה לחוש הוא שלא יוכל אדם להכחישו", וכן כתב הגר"א, הובא לקמן.

דבר נוסף שכיום אנו יודעים שכדור הארץ עגול והשמש סובבת אותו, ולא עולה לרקיע ואם כן בהכרח מכורח המציאות שהצדק עם חכמי אומות העולם^כ.

שלושה מילין ורביע אחר שנעלמת השמש מן העין עד שצריכם להמנע ממלאכה מחמת הספק. ולפי זה מובן, שמרן הביא את שיטת ר"ת בשולחן ערוך כדי להעמיד את שיטת הי"א שצריך להוסיף מחול על הקודש, אבל הוא עצמו פסק שאין מצות תוספת, וכדעת הרמב"ם, והטעם שס"ל כשיטת הגאונים. וראה בביאור הגר"א. [אמנם לגבי דין תוספת רא ברמ"א, שאם רצה יכול להוסיף מפלג המנחה וכשיטת הגאונים, ובפרט לפי המהר"ם אלשקר - שלדעתו הרי"ף ס"ל כשיטת הגאונים ומכל מקום הביא את דין תוספת שבת].

כב. ז"ל השלחן ערוך שם: "אין לשין אלא במים שלנו בין שהם מי בורות ומעיינות בין שהם מי נהרות ושואבים אותן מבעור יום או בין השמשות" עכ"ל.

כג. אך באמת יש להבין כיצד טענו חכמי ישראל טענה שנראית שלא תואמת עם המציאות והרי חכמי ישראל היו בעלי רוח הקודש וידעו את כל החכמות כולן!

בעניין זה כתב גאון עוזנו ותפארתנו בעל ה"בן איש חי" בספרו "בן יהודע" (על הגמרא שם) לבאר במה שאמרו שהחמה "בוקעת" לרקיע, שאין הכוונה לגוף השמש אלא הכוונה לחום שלה שהוא כעין הכח הנפשיי שלה. ומוסיף שם שפעמים רבות כוונת חכמי ישראל נשגבת מבינתו ונדרש להבנתם כמה וכמה הקדמות, אבל לעולם דברי חכמי ישראל אמת, ומלבד כל זאת יש בדבריהם גם רמז וסוד, וז"ל שם: "ואיך שיהיה ידוע תדע באמת ובאמונה כי דברי חכמי ישראל בכל מקום המה חיים וקיימים שהם אמת ודבריהם אמת, ומלבד הסוד אשר כווננו לרמוז אותו בתוך דבריהם, הנה לפעמים תמצא שגם בדרך הפשטי יש להם כונה עמוקה ומחמת שאנחנו חסרים כמה הקדמות גם בדרך הפשט לכך אין אנחנו מבינים כונתם על האמת

כיצד יש לנהוג

והעלה המהר"ם אלשקר "נקטינן השתא מדברי הגאונים ז"ל דנהירא להו שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא ומכל הני רבוואתא קמאי וקמאי דקמאי ורוביהו דבתראי דבין השמשות מתחיל משתכנס כל עגולת השמש באופק ולא תראה על פני תבל עד צאת ג' כוכבים בינוניים ושיערו ג' רבעי מיל. וידוע הוא דכל המפרשים והמחבר' שכתבו סתם ולא חילקו בשקיעות כר"ת ז"ל לא סבירא להו כותיה דלא באו לסתום כי אם לפרש.

כללא דמילתא דהאי ינוקא דשאלתן עליה אין מלין אותו עד יום ראשון ואין זה צריך לפנים. גם ראיתי בנוסח השאלה שלא באה בדקדוק שכתבתם שנולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קוד' שנראו ג' כוכבים ולא ידעני' אם סמוך ליציאת הכוכבי' או סמוך לשקיעת החמה' דע"כ איכא הכא בין השמשות דכלהו ושלום".

דעת הש"ך

והנה גם אם נבאר שדעת השו"ע כדעת ר"ת מכל מקום למעשה, כתב הש"ך (יו"ד סי' רסו ס"ק י"ב-י"ג), וז"ל: "דרכי יוסי - דהיינו כהרף עין סמוך ללילה ממש, וכבר נתבאר בסי' רס"ב סעיף ו' דמשנראו ג' כוכבים בינוניים לילה הוא. ובתשובת מהר"מ אל אשקר סי' צ"ו, שאלה: תינוק שנולד ערב שבת אחר שקיעת החמה קודם שנראו שלושה כוכבים בינוניים - אם נימול יום ראשון כדעת הר"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, דלדידהו בין השמשות הוי תיכף אחר שקיעת החמה מעל הארץ, או אם נימול בע"ש כדעת רבנו תם ז"ל, שכתב דשתי שקיעות נינהו ושאיין בין השמשות מתחיל אלא מסוף השקיעה אחר שנכנס החמה בעובי של רקיע, אבל קודם לכן יום גמור הוא, וכן דעת הרמב"ן בספר תורת האדם והסמ"ג והר"ן וכו', ע"ש שהאריך להביא שיטת הגאונים והפוסקים ובביאור דבריהם, ומסיק שם, כללא דמילתא - דהאי ינוקא אין מלין אותו עד יום ראשון, וע"ש", כלומר שפוסק לא כר"ת אלא כשיטת הגאונים.

דעת הגר"א

וכתב הגר"א (שבת שם), ולפ"ז השיעור מן השקיעה עד הלילה אינו אלא ג' רביעי מיל, ואף שבמדינתנו יותר הוא כנ"ל לפי שינוי האופקים ושינוי הזמן, והזמן של הד' מילין ושל ג' רביעי מיל הכל על אופק שלהם בא"י ובבבל, אבל כאן מארכת יותר, וכן הזמן על הימים השווים בתקופת ניסן ותשרי שבהן הכל משתער", וכ"כ ביו"ד (סי' רס"ב ס"ק ט'), והוסיף, "לא תליא באור הרקיע אלא בכוכבים", וכן כתב בסי' תרע"ב.

אפילו כפי הפשט של הדברים, ואנחנו מצפים לביאת מורה צדק שאז השם יתברך יאיר עינינו ונראה נפלאות מתורתו ונבין דברי חכמים וחידותם ונשיג האמת לאמיתו", וראה עוד בספר הפרדס לרמ"ק שער ו פרק ג' ורמ"ע מפאנו מאמר אם כל חי ח"א סי' י"ב.

מלבד זאת שכבר הבאנו שלפי רוב המפרשים דעת הרמב"ם והשלחן ערוך היא כשיטת הגאונים, כבר העידו הרבה מאחרונים שהמנהג בא"י ובארצות ספרד היה שלא לחשוש לשיטת ר"ת.

כתב הגר"א בהלכות שבת (או"ח סי' רס"א ס"ק י"א): "וכל זה הוא לשיטת התוספות הנ"ל. אבל ליתא, דאם כן מעלות השחר עד הנץ, שוה כמין השקיעה עד צאת הכוכבים. ובאמת אינו כן, כמו שאכתוב לקמן, והחוש מכחיש לכל רואה שמעלות השחר הוא שיעור גדול הרבה מאוד על צאת הכוכבים אחר השקיעה. ובמדינות הנוטין לצפון, שעלות השחר מתחיל בקיץ בחצי הלילה^כ, א"כ אין צאת הכוכבים כלל בקיץ. אלא דבין השמשות מתחיל מתחילת השקיעה תיכף עד הכסיף העליון והשוה לתחתון, והוא ג' רביעי מיל באופק בבל ובזמן תקופת ניסן ותשרי, ובהתחלה השקיעה בין השמשות גמור, וכל מקום שהוזכר משתשקע החמה הוא בתחילת השקיעה, וכן לענין תענית (תענית י"ב ע"א) כל תענית שלא שקעה כו', ובתחילת השקיעה מיד מותר לאכול, דקיימא לו (פסחים נ"ד ע"ב) ספקו שלו מותר, ודלא כמרדכי בפרק קמא דתענית (רמז תרכ"ה), אלא שנהגו להמתין על צאת הכוכבים משום דמספקא לן אי הלכה כרבי יהודה או כרבי יוסי וכו' וקושיית התוספות (שבת ל"ה ע"א ד"ה תרי) הנ"ל מהא דפסחים צ"ד א', נראה דלא קשה כלל, כי ודאי שיציאת הכוכבים וביאתן שוין, וכן ביאת האור ויציאתו שוין, שלכן במדינות הנוטים לא באה האור כלל בקיץ, אבל כוכבים עומדים. אבל צאת הכוכבים דפסחים היינו כל הכוכבים, שאין כל הכוכבים נראים עד שיהא לילה, משיטהר האור לגמרי, מחמת קטנות הכוכבים, דומיא דקאמר שם מעלות השחר עד נץ החמה, דבעלות השחר עדיין כוכבים עומדים זמן הרבה, ועד שתנץ החמה הוי ד' מילין, כן מה שכתב שם משקיעת החמה עד צאת הכוכבים היינו גם כן שיצאו כל הכוכבים וכו' אבל יציאת הכוכבים דאמרינן בכל מקום שהוא לילה הוא בג' כוכבים לבד ובינונים... אבל לפמ"ש הכל ניחא ולפ"ז השיעור מן השקיעה עד הלילה אינו אלא ג' רביעי מיל ואף שבמדינתנו יותר הוא כנ"ל לפי שינוי האופקים ושינוי הזמן והזמן של הד' מילין ושל ג' רביעי מיל הכל על אופק שלהם בא"י ובבבל אבל כאן מארכת יותר וכן הזמן על הימים השונים בתקופת ניסן ותשרי שבהן הכל משתער", וכ"כ ביו"ד סי' רס"ב ס"ק ט' והוסיף "לא תליא באור הרקיע אלא בכוכבים ובשחרית להיפך בעמוד השחר כשהרקיע מתחיל להאיר כמ"ש בירושלמי (ריש ברכות ר' חנניא חבריהון דרבנן בעי אף על פי שכל הכוכבים עומדין וכמ"ש בירושלמי ריש ברכות ר' חנניא חבריהון דרבנן בעי כמה דתימא ערבית נראו ג' כוכבים אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע ר"ל באמצע עובי הרקיע ויימר אף בשחרית כן א"ר בא כתיב השמש יצא על הארץ וכתיב ובא השמש וטהר מקיש יציאת לביאת מה ביאת משיתכסה מהבריות אף יציאתו משיתוודע לבריות א"ר בא כתיב הבקר אור התורה קראה לאור בקר תני ר' ישמעאל בבקר בבקר ליתן תחום לבקרו של בקר כו' א"ר חייא נלפיניה מדרך ארץ שרי מלכא נפיק אף על גב דלא נפיק אמרינן נפיק שרי מלכא כו'".

כד. וראה בפקודת אלעזר ח"א סי' נ"ח, מש"כ בשם דברי יוסף ליישב דר"ת איירי בצרפת.

והרשב"א בספ"ב דשבת נתקשה בהירושלמי שסובר שהירושלמי מיירי בהתחלת השקיעה ולפיכך כתב שצ"ע אבל ליתא אלא בצאת הכוכבים^{כ"ה}, וכן כתב בס' תרע"ב^{כ"ו}.

דעת ארץ החיים

והנה, הרב "ארץ החיים" (סי' רס"א סע' ב') אחר שהביא דברי החולקים, כתב בשם נחפה בכסף (ח"א בביארו לתוס' הרא"ם דף קנ"ד ע"ג) דגם בעיר הקודש ירושלים ת"ו אתריה דמרן הב"י לא נהגו כוותיה בהך דפסק כשיטת ר"ת, ובודאי שהוא מנהג קדום להתפשטות קבלת הוראת מרן ז"ל, ולא קיבלנו עלינו הוראתו בפרט הזה, ע"ש. והביא בשם ספר גט מקושר שכתב שלא נהגו אלא כשיטת הגאונים שהביא המהר"ם אלשקר. והביא שכן כתבו הרב פרי אדמה (ח"ד פ"ה מהל' שבת הלכה כ'), בתי כהונה (ח"ב סי' ד'), ברכ"י (סי' רס"א סעי' א'), ומחזיק ברכה (סעי' ז' ובקנוט"א) שנוהגים כגאונים, ושכן כתב הגר"א, שו"ע הרב בסידור תפילה, ומהר"י חבר בספרו סדר הזמנים. וכתב עוד שהברכ"י (סי' של"א אות ז') ומחבר"ר (אות ח') כתבו בשם הגינת ורדים שכן המנהג פשוט בכל ארץ ישראל, ע"כ תורף דבריו.

וכן הביא גאון עוזנו ותפארתנו הבן איש חי (רב פעלים ח"ב או"ח סי' י"ט) עדות בשם הרב החסיד מהר"ר אליהו מני זצ"ל, וכתב (בא"ח ש"ב ויצא א) שכן נהגו בבגדאד יע"א.

וכן כתב הכה"ח סי' רס"א ס"ק א' "והמנהג עכשיו בינינו כסברת הגאונים דוקא להחמיר, דהיינו בהכנסת שבת ויוה"כ וכדומה, דהיינו לאחר התחלת שקיעת החמה שאין השמש נראית עוד

כן. וכן העיר הגר"ז בפסקי הסידור (סדר הכנסת שבת), וראה במהר"ם אלשקר שם שכתב עפ"י שהרשב"א לא ס"ל כשיטת ר"ת.

כן. כתב המשנב"ב סי' רס"א ס"ק כ"ג "והנה השו"ע הזכיר בסעיף זה דעת ר"ת וסייעתו אבל הרבה מהראשונים ס"ל וגם הגר"א הסכים לשיטתם דבה"ש מתחיל תיכף אחר תחלת השקיעה היינו משעה שהחמה נתכסה מעינינו ונמשך זמנו כדי ג' רבעי מיל ואח"כ בסמוך לו יוצאין הג' כוכבים בינונים והוא לילה מהתורה לכל דבר. ולפ"ז יש לזהר מאד שלא לעשות מלאכה אחר שהחמה נתכסה מעינינו ואפילו מלאכת מצוה כגון הדלקת הנרות לסעודת שבת ג"כ יזהר מאד לגמור הדלקתם קודם שתשקע החמה דלאח"כ הוא בכלל בה"ש ועיין לעיל בסק"ו. ולכתחלה אין להמתין עד הרגע האחרון רק יקדים הדלקתם משעה שהשמש בראשי האילנות כדלקמן ומי שמחמיר על עצמו ופורש עצמו ממלאכה חצי שעה או עכ"פ שליש שעה קודם שקיעה אשרי לו דהוא יוצא בזה ידי שיטת כל הראשונים. ולענין מוצ"ש עיין בבה"ל א' שבארנו בשם הפוסקים דלכו"ע השעור דג' רבעי מיל משתנה לפי הזמן והמקום ולא נאמר זה בגמרא אלא באופק בבל ובזמן ניסן ותשרי שהימים והלילות שוים ובמקומותינו שנוטה לצד צפון העולם מתאריך הרבה יותר ע"כ יש לזהר מאד שלא לעשות מלאכה במוצ"ש אף שנתאחר זמן רב אחר השקיעה עד שיראו ג' כוכבים קטנים וכדלקמן בסימן רצ"ג ס"ב ועי"ש במ"ב ובה"ל".

וז"ל הביאור הלכה (סימן רס"א ס"ב ד"ה מתחילת): "ואף על גב שנתראה לעינים שמשך בה"ש שהוא עד צאת הכוכבים הוא הרבה יותר מג' רבעי מיל הוא כמו שכתב הגר"א בבאורו ששעור הגמרא נאמר רק על אופק בבל או א"י ובמדינותינו שנוטה יותר לצפון מתאריך יותר ולכן לענין סוף בה"ש אין לנו משך זמן מסוים מן הגמרא על אופק שלנו ורק תלוי לפי הראות מתי הוא ג' כוכבים בינונים אבל לא גדולים ולפי שאין אנו בקיאין איזהו בינונים צריך להמתין עד קטנים כמ"ש סימן רצ"ג וע"ש מה שכתבנו עוד בענין זה ולשיטת הגר"א הנ"ל מיד אחר שקיעת גוף השמש מעל הארץ הוא בה"ש גמור וכו"ל... והנה למעשה בודאי צריך לזהר כדעת הגר"א והרבה מן הראשונים והפוסקים הנ"ל דמיד אחר התחלת השקיעה היינו משעה שהחמה נתכסה מעינינו הוא איסור גמור שלא לעשות מלאכה וח"ו להקל בזה דהוא ספק איסור סקילה לדעת כל הני רבוותא הנ"ל [ובפרט בימינו שאין העולם בקיאין בזמן בה"ש ובאופן זה לכ"ע יש להחמיר לפרוש ממלאכה מתחלת השקיעה כדאיתא בגמרא והובא בשו"ע ס"ג] ולא דוקא לענין שבת דה"ה לכל דבר שיש בתורה שנ"מ בין יום ובין לילה אזלינן להחמיר דתיכף בהתחלת השקיעה מתחיל בה"ש ונמשך הזמן דבה"ש עד יציאת ג' כוכבים בינונים כנ"ל", וראה בס' רצ"ט ס"ק א' ובשער הציון ס"ק ג' שכתב שיש לסמוך על ר"ת, (לענין שקיעת החמה) וראה בשער הציון סי' רל"ג ס"ק י"ד, ובמשנב"ב ס"ק י"ד, שלענין צאת הכוכבים העיקר הוא אם נראו הכוכבים כבר, וראה עוד בשער הציון סי' תרכ"ג ס"ק י"א.

על הארץ חושבין אותו לביה"ש ואחר ג' רבעי מיל לזמן זה חושבין אותו ללילה, אבל לעניין מוצאי שבת ויה"כ ואכילת מצה בליל פסח וכדומה לכל דבר שצריך לילה ודאי אין חושבין אותו ללילה ודאי אלא עד אחר צאת ג' כוכבים בינונים. והיינו כל מקום לפי מקומו, ובמקומות הללו כמו א"י וסוריא וארץ שנער זמנו הוא כמו שני שלישי שעה אחר שאין השמש נראית עוד על הארץ. ועיין עוד לקמן סי' רצ"ג או' ה' וסי' של"א אות ל"ה".

דעת ערוך השולחן

אמנם בערוך השולחן (סי' רס"א סעי' ח'), כתב: "והנה רבים מגדולי עולם דחו שיטת ר"ת מכל וכל [הגר"א והגר"ז בסידורו ועוד גדולים] והחליטו דמיד אחר השקיעה הוי בין השמשות, ואחר ג' רבעי מיל הוי לילה. וזה שבפסחים, אינו יציאת הכוכבים שבכל הש"ס ג' כוכבים, אלא שתתמלא כל הרקיע בכוכבים. והכי משמע בירושלמי שאומר שם (ברכות פ"א ה"א) כמה דתימא ערבית כיון שנראו ג' כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא, וימר אף בשחרית כן, כלומר ולמה חשבינן יום מעמוד השחר, ע"ש. אלמא דלילה מיקרי בעת שהחמה עומדת באמצע הרקיע, כלומר שלא עברה עדיין כל עובי הרקיע. וכן נהגו כל ישראל, ובמוצאי שבת נוהגין כדברי ר"ת, כלומר שהלכה לא כר"ת אך יש להחמיר כדבריו במוצ"ש.

הקושי בלהחמיר

מלבד האמור למעלה, שהרבה פוסקים הכריעו כדעת הגאונים ושכן התפשט המנהג בא"י ובארצות בני ספרד, קיים קושי הלכתי להחמיר ולחשוש לשיטת רבינו תם.

הדלקת הנרות בערב שבת

הרי השו"ע (סי' רס"ג סעי' ד') כתב שניתן להדליק נרות שבת רק מזמן פלג המנחה, וז"ל, "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול, שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, וגם לא יאחר. ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד, רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה, שהוא שעה ורביע קודם הלילה". והנה, לשיטת ר"ת פלג המנחה יוצא כשלוש דקות לפני השקיעה שלנו, ולשיטתו, לפני זמן זה אי אפשר להדליק.

הדלקת נרות חנוכה

הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) סובר שזמן ההדלקה נמשך חצי שעה בלבד מתחילת זמן ההדלקה, וראה מש"כ במאמר מרדכי (הל' חנוכה פ"ח סעי' ו' ובהערות), ואם כן, יש להזדרז במוצאי שבת מיד לאחר זמן תוספת שבת ולהדליק נרות חנוכה בתוך חצי שעה מצאת הכוכבים, וכן כתב בספר מעשה רב (סי' רלז): "בחנוכה במוצאי שבת מזדרזין מאד להתפלל תפילת עריבת במקדם האפשרי, כדי שלא יעבור זמן ההדלקה ויפסיד הברכה. ושמענו שפעם

אחד אחר אחד מהמתפללים אצלו תפלת עריבת במ"ש וצוה שידליק מקודם נ"ח ואח"כ יתפלל", יוצא, שעל ידי שינהג לאחר את יציאת השבת כדי לחשוש לשיטת ר"ת, יפסיד את דעת הרמב"ם וגר"א לענין זמן הדלקת נרות חנוכה.

זמן המילה

הנה למחמירים כשיטת ר"ת אם נולד בערב שבת אחרי צאת הכוכבים לפני שהגיע צאת הכוכבים של ר"ת, יש להחמיר ולמולו ביום ראשון, ולא נהגו כן, כמבואר במהר"ם אלשקר^כ.

הלכה למעשה בזמן בין השמשות

כבר נתבאר שמנהג ארץ ישראל הוא כדעת הגאונים, ולא חוששים לדעת רבנו תם כלל ועיקר, ובזה אני חלוק על כמה רבנים דס"ל שיש לחוש לחומרא במוצאי שבת ומוצאי יוה"כ לרבינו תם מפני שכך פסק השו"ע בכמה מקומות, ומפני שהדבר נוגע לספק דאורייתא. ואין נראה לומר כן, שהרי תינוק שנולד בליל שבת כחצי שעה אחר השקיעה, המנהג למול אותו בשבת הבאה, ולשיטתם יש להחמיר שעדיין חשיב יום גמור ויהיה אסור מן התורה למול אותו בשבת הבאה מפני שאינו יום השמיני ללידתו, ומילתו ידחה עד לאחר השבת.

זמן צאת השבת

הנה זמן מוצאי שבת תלוי בשלושה כוכבים בינונים שיצאו בבירור, ונוהגים בארץ שלפני 25 דקות מהשקיעה עדיין בגדר ספק, ונקרא בין השמשות, מפני שבעצם ראיית הכוכבים אנחנו לא בקיאים כולי האי לדייק אם הכוכבים גדולים או בינוניים, ולכן קבעו שיעור זה לצאת מכל הספקות שאז כבר נראה שלושה כוכבים קטנים וייחשב ודאי לילה.

ומשום כן, יש הבדל בין ימות הקיץ לימות החורף, שהרי רואים בחוש ש בתקופת הקיץ נשאר אור בעולם גם אחרי יותר מעשרים וחמש דקות משקיעת החמה, וכשיש עדיין אור, קשה לראות את התגלות הכוכבים הקטנים. ולכן החמירו שלא להבדיל בין ימות הקיץ לימות החורף, והנהיגו לחכות שלושים וחמש דקות מזמן השקיעה לענין צאת השבת. וכיון שהדבר אינו מן הדין אלא משום חומרא, רופא הנאלץ לצאת לטפל (במקרה שאין בו פיקוח נפש ממש), אם יעברו עשרים וארבע דקות, יאמר "ברוך המבדיל בין קודש לחול", וייסע, אבל בעלמא אין להקל בשיעור זה.

כז. כן כתבו הבית דוד קכ"ו, מעשה אברהם סי' נ' במועד לכל חי סי' ט"ז אות כ"ח, ובלב חיים ח"ב סי' קל"ד, ופתח הדביר סי' רל"ה ס"ק ג'.

זמן אכילה במוצאי כיפור

במוצאי כיפור ניתן להקל עבור חולים וזקנים אשר הצום קשה עבורם, לאכול עשרים וארבע דקות אחרי השקיעה. אך הבריאים ימתינו עד שלושים וחמש דקות אחרי השקיעה, שאז נראים בבירור אפילו כוכבים קטנים. אבל אין צורך להמתין יותר משיעור זה, וכמבואר.

זמן קביעת תאריך המילה

למעשה בתינוק שיציאת רוב ראשו¹ היתה בסוף היום ואין זה ברור האם נולד לפני השקיעה או בין השמשות או לאחר צאת הכוכבים, ניתן לברר את זמן לידתו באופן הבא: מבררים באיזו שעה בדיוק יצא ראש התינוק, הולכים לבית החולים בו נולד התינוק ביום שאחרי הלידה, מסתכלים לכיוון השמש ורואים אם בזמן זה במקום בית החולים השמש שקעה או לא (ויחשב את ההפרש בין זמן השקיעה היום לאתמול), ועל פי זה ידע מתי לקבוע את הברית מילה.

וטעם הדבר ששולחים לבדוק בבית חולים ולא סומכים על הלוח כיון שיש הבדלים בזמן בין מקום למקום. לדוגמה, בירושלים יש את שכונת מחנה יהודה ואת שכונת נחלת שבעה. בשעה שבמחנה יהודה השמש עוד על הארץ בצורה נכרת, הרי שבשכונת נחלת שבעה השמש שקעה לה ונעלמה מעל פני הארץ, מפני שמחנה יהודה גבוהה יותר ובנחלת שבעה השקיעה בה יותר קרובה. וכן ניתן למצוא הבדלי שעות של שקיעה בארץ באופן מוחשי במקומות שיש בהם הבדלי גובה משמעותיים, למשל בחיפה יש הבדל גדול ומשמעותי בין העיר התחתית (שהיא בקו פני הים) לבין פסגת הכרמל (שהיא כ-540 מטר מעל פני הים). וכן אפשר לראות הבדל בין טבריה תחתית שהיא על שפת הכנרת (כ-200 מטר מתחת לפני הים) לבין טבריה עילית שעל ההר (הנקראת: שכון ג' ושכון ד' שהם בין 120 ל-240 מטר מעל גובה פני הים).

ובלוח תקנו חכמים לעשות זמן אחיד. ולכן יש לאדם לראות בחוץ בזמן הלידה ואם הוא רואה את השמש – עדיין יום, ואם השמש שקעה – הינו זמן בין השמשות. ואם הוא אומר שהוא לא יודע להבחין, שילך לרב בית החולים.

כת. ועל כן יש לשאול את האחות המיילדת בבית החולים אם ברישומים של בית החולים קובעים את שעת הלידה לפי יציאת הראש או לפי יציאת כל הגוף, ופעמים שהבדל זה הוא נפקא מינה לקביעת זמן המילה במידה וזה נמשך מספר דקות. ובכל אופן אין להסתמך על נוכחית שרושמת את רישומי הלידה, ובמצב כזה הבעל צריך להיות נוכח במקום ולראות בעצמו מתי הוא תאריך הלידה המדויק. ובאמת, אחרי שביקשתי לבדוק דבר זה בביה"ח שערי צדק, פנו לרב שטראוס, והוא נתן הוראה במחלקת חדרי הלידה לערוך את רישומי שעת הלידה לפי יציאת הראש ולא לפי יציאת כל הגוף, וכשהדבר עורר מעט קושי אמר להם שביום חול ירשמו כפי שהם רגילים אבל בלילות של שבת (של ערב שבת או של שבת בערב) ירשמו את רישומי שעת הלידה לפי יציאת הראש.

ויש להוסיף דמצוי היום לידות לא טבעיות, היינו ע"י ניתוח קיסרי (יוצא דופן בלשון חז"ל), ואלו אפילו אם יוולדו בעיצומו של שבת לא ימולו אלא ביום ראשון (שו"ע או"ח סי' של"א סעי' ה' וביו"ד סי' רס"ו סעי' י').

השקיעה בארצות אירופה

יש מקומות בעולם שהשקיעה מתאחרת וגם מתעכבת מאוד הרבה יותר זמן ממה שאנחנו רגילים כאן בארץ, לדוגמא, צרפת היא מדינה שמיקומה על פני כדור הארץ גורם שהשקיעה מתאחרת מאוד. ולכן הקלתי להם לקבוע זמן של פלג המנחה לפי החישוב של 24 דקות להילוך מיל כשיטת הרמב"ם, ובאופן זה, ש"פלג המנחה" הוגדל, היו יכולים להדליק מוקדם קצת, אך בכל הנוגע לזמני יציאת השבת וכיו"ב חייבים להצמד למציאות צאת שלושה כוכבים באותו מקום, ויש להזהר בזה מאד.

מנהג טבריא

יש כמה מקומות שהנהיגו לעשות לחומרא כדעת רבנו תם. למשל, רבי חיים אבועלפאי ע"ה^{כט} (בעל "מקראי קודש") הנהיג בטבריא לפסוק כדעת רבנו תם. אבל אין זה מפני שדעתו לפסוק להמון העם כדעת רבנו תם למעשה, אלא משום שטבריא מחולקת בין טבריא תחתית וטבריא עלית, ובאותה שעה שאנשי טבריא תחתית היו רואים חושך, היו אנשי טבריא עלית עדיין שרויים באור, והיו תקלות בגלל דבר זה, למשל בעניין ספירת העומר שבעינן "תמימות", או בלידת ילדים וכל כיו"ב, לכן הנהיג שלא יברכו על ספירת העומר ולא יקדשו בליל שבת אלא אחרי שיהיה ודאי לילה כשיטת רבנו תם.

הרוצה לנהוג כר"ת

אדם שרוצה להחמיר על עצמו ולנהוג כר"ת, אך יזהר שיקבל עליו את החומרא בלי נדר, כיון שישנם זמנים שאין להחמיר כר"ת כמבואר למעלה. ולכן יאמר: "בלי נדר אנהג כרבנו תם"^ל, ולכן אדם שנהג או החמיר כר"ת ורוצה לשנות – צריך לעשות התרת נדרים^{לא}. ולא יביאו

כט. בספר חנן אלוקים הביא בתקנות הרב אבועלפאי אות ח' "הנהיג יחידי סגולה אשר באיזמיר יצ"ו לשמור שעה ורביע במוצאי שבת כר"ת", וראה בארץ החיים סי' תפ"ט סעי' ב', שכתב שהנהיג כן במוצאי שבת וספירת העומר לחומרא, ולעומת כן רבי יעקב ענתבי (רבה של משק תר"ז) הובא בקובץ תורה אור אלול תשל"ה, כתב דמשמע דר"א פסק כר"ת בין להקל ובין להחמיר והביא שם בשם נכד הר"ח א, רבי יוסף דוד אבועלפאי דהיינו דווקא להחמיר במידי דאית ביה איסור דאורייתא, וכך קיבל מרבותיו, וכן זרעו נוהגים.

ל. ראה ברמב"ם הל' שבועות פ"ב הי"ז ושו"ע יו"ד סי' ר"י סעי' ג' שהנודר יכול לחזור בו תוך כדי דיבור מנדרו, אך אחר שיעור זה אינו יכול לחזור בו, וראה בפתחי תשובה סי' רנ"ח ס"ק ז' בשם האחרונים שלגבי נדרי צדקה יש להחמיר שלא מועיל לחזור בו אף בתוך שיעור זה, כיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיט, ונחשב שכבר נתקיים הדבר ואינו יכול לחזור בו, וע"ע בתשובה מאהבה ח"ג סי' שע"ט שמ"מ אם נדר במחשבה בלבד מועיל לחזור בו בפיו בפירוש בתוך כדי דיבור למחשבתו, וע"ע במחנה אפרים (זכיה מהפקר סי' ח') שמצדד שבכל דבר מצווה אין אפשרות לחזור בו אף בתוך כדי דיבור, מפני שאסור להתחרט ממצווה שנדר.

לא. ראה שו"ע יו"ד סי' ר"ג סעי' ד', ש"ך שם ס"ק ד', פת"ש שם ס"ק א'.

לו להתיר את הנדר שלושה רבנים שסוברים כשיטת רבנו תם מעיקר הדין כדי להתיר לו את הקבלה שהוא קיבל ע"ע את שיטת רבנו תם, דהם לא יוכלו להתיר לו.

ובכל אופן הנוהג כדעת רבנו תם מעיקר הדין, אינו יכול לומר לישראל אחר לעשות לו מלאכה בזמן ר"ת, דאם הוא סובר שיש לחוש לר"ת, כיצד הוא מכשיל את חבירו בעשיית מלאכה, וגם יש לחוש לסוברים שיש שליחות לחומרא, ומתייחס המעשה גם אליו, כאילו הוא עשה^{לב}.

לב. ראה ברש"י שבת קנ"ג.

הגאון הגדול רבי דוד יוסף שליט"א ראשל"צ ומח"ס הלכה ברורה

ראינו לנכון להביא לציבור בני התורה עובדה מאלפת שהובאה בעלון יחזה דעת (גליון רס"ט), שסיפר בשיעורו הגר"ד יוסף שליט"א (אשר היה חביב מאד בעיני מרן רבינו הגדול זצוק"ל, שהעריך את סברותיו ואהב להשתעשע עמו בדברי תורה), ואשר ממחישה את הגאונות והגדלות של מרן רבינו זצוק"ל, ומאידך את מידותיו והליכותיו בקדש - הפשטות והטבעיות שהקרין לכל סביביו. וזה תוכן דבריו:

זכורני כי לפני למעלה משלשים שנה נפלה מחלוקת בין הגדולים, בדין אמירת וידוי בין התקיעות. בשו"ת יביע אומר כתב בזה כמה תשובות (ראה ח"ח או"ח סימן מ"ט), ויש שם תשובה של הגאון הרב אלישיב שסבר שניתן לומר את הוידוי בין התקיעות. ושלח דבריו במכתב לאאמו"ר מרן זצוק"ל והוא הדפיסם ביביע אומר (ח"ג חאו"ח סימן ל"ב), ואאמו"ר מתווכח שם על טענותיו. וכן המשנה ברורה (סימן תקצ"ב ס"ק יב) פוסק שאסור לומר וידוי בין סדרי התקיעות, ומאידך הרבה מפוסקי ספרד והבן איש חי (פרשת נצבים) פוסקים לומר שם וידוי. ומסקנת היביע אומר שאין להתוודות. אך הנה ראיתי תשובה של מרן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל שהוא כותב להתיר (אור לציון ח"א סימן ל"ט). והביא ראיה מתוספות בפסחים (קט"ו). ד"ה מתקיף) שכל שהתחיל במצוה שוב אין חשש הפסק. יעו"ש. אולם מאידך כתבנו שלענ"ד נראה לדחות את ראייתו מהתוספות, ועוד יש ראיות מכמה ראשונים נגד זה. ואין כאן המקום להיכנס לכל הפרטים. על כל פנים כתבנו את כל הדברים, ואאמו"ר זצוק"ל עבר על הכל והסכים למה שכתבנו. לאחר זמן פרסמנו את הדברים בקובץ אור תורה (אלול תשנ"א סימן ק"ס).

מיד לאחר הדפסת הדברים, קרא לי אאמו"ר זצוק"ל ואמר לי, אני חושב שאתה צודק מצד אחד, אבל מצד שני הגאון רבי בן ציון אבא שאול הוא מגדולי הדור, הוא צדיק יסוד עולם, הוא גאון עצום, ואני חושש! אתה אברך צעיר ואתה כותב נגדו, זה לא יפה! אמרתי לו אבא, ראית איך כתבתי?! באיזו יראת כבוד כתבתי אליו?! אבל הוא אמר, אמנם כתבת בדרך ארץ ובכבוד, ובכל זאת אולי הוא מקפיד עליך?! כל זה לא שווה שום דבר אם הוא הקפיד עליך! לך ותבקש ממנו סליחה!

מיד הלכתי לביתו, ובנו הגאון הגדול רבי אליהו זצ"ל היה שם, אמרתי לו שבאתי בשליחות של אבי מורי, וקודם כל שאלתי אותו, האם מר

אביך ראה את מה שכתבתי? והוא השיב לי, שאכן ראה, ושקרא את הכל מתחילה ועד סוף! לאחר מכן ניגשתי אל חכם בן ציון זצוק"ל ואמרתי לו הרב, אני כתבתי כך וכך, ואני מבקש סליחה! אולם הוא בגודל ענוותנותו וצניעותו השתומם מאד ואמר לי, אתה מבקש סליחה?! על מה אתה מבקש סליחה?! אמרתי לו, על כך שאני כתבתי נגד הרב! והוא השיב לי, מה זאת אומרת?! סליחה על דבר כזה?! הרי כתבת בדרך ארץ, כתבת בכבוד, כתבת בטוב טעם, מדוע צריך לבקש סליחה?! הוא התפלל בכלל על עצם הבקשה...

לאחר שנתן לי הרגשה כל כך טובה, אזרתי אומץ ושאלתיו, הרב יאמר לי, אני צודק או לא?!... והוא צחק בחיבה ואמר לי, תראה, אני אגיד לך את האמת, אני בדברים כאלו הולך אחרי המקובלים, זה הכלל אצלי כמו החיד"א והבא"ח וכמה עדות שהולכים אחרי המקובלים, אני הולך בעיניים עצומות אחריהם, לכן אני חושב שמותר להגיד וידוי בין התקיעות לא כמו מר אביך. אלא שאני רציתי ליישב את אמירת הווידוי גם לפי הפשט, לפי התוספות, וזה אתה דחית לי יפה מאד, הדחיה שלך היא נכונה! יצאתי משם ב"ה שמח, שגם הוא לא הקפיד וגם בסופו של דבר הוא הצדיק את מה שכתבתי בנושא הזה.

נשים לב באיזה כבוד והערכה עצומה מרן אמו"ר זצוק"ל התייחס אל מרן בעל האור לציון זצוק"ל. ומאידך באיזו חכמה ענוה וטבעיות, ידע רבינו לתת את ההרגשה הטובה, שלא רק שאינו מקפיד עלי, אלא אדרבה אף עודד ונתן אישור לדברי. כזה ראה וקדש! **עכת"ד. המערכת.**

דין מוקצה בתמונות עם כיתוב

שאלה: תמונה שקבע לה מקום על הקיר, או שעון שקבע לו מקום על הקיר, או פמוטים יקרים שקבע להם מקום בארון, ומקפיד עליהם שלא לטלטלם ממקומם, האם מותר לטלטלם בשבת ממקומם, או שנחשבים למוקצה מחמת חסרון כיס? וכן כלים כבדים ביותר שקבע להם מקום, ומקפיד שלא לטלטלם כדי שלא יתקלקלו או ישברו מחמת הטלטול, האם נחשבים מחמת כן למוקצה מחמת חסרון כיס?

תשובה: יש אומרים שאף לסוברים שדין מוקצה מחמת חסרון כיס אינו שייך בכלי שמלאכתו להיתר, וכל שהוא כלי שמלאכתו להיתר, אפילו אם מקפיד שלא להשתמש בו לדברים אחרים שאינו מיועד להם, אינו נעשה למוקצה מחמת חסרון כיס מחמת כן, ומותר לטלטלו,

(עיינן בהלכה ברורה סימן שח סעיף ד', ובמבוא להלכות מוקצה סעיף טו, ובבירור הלכה שם ס"ק לג), מכל מקום אם מחמת סיבה כל שהיא מקפיד שלא לטלטלו אפילו בימות החול, וגם קובע לו מקום מיוחד, כגון תמונה יקרה שתלויה על הקיר ומקפידים שלא להזיזה ממקומה, או כלי יקר שמקפידים שלא לטלטלו כלל, או פמוטים יקרים שקבע להם מקום בארון, ומקפיד עליהם שלא לטלטלם ממקומם, או שעון קיר יקר שמקפידים לתלותו על הקיר ואינו מטלטלו כלל, נחשב למוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלו אף על פי שהוא כלי שמלאכתו להיתר.

וכן אם הוא דבר גדול וכבד שמקפידים שלא לטלטלו כדי שלא ישבר או יתקלקל, ומחמת כן קובעים לו מקום מיוחד, כגון ארון גדול וכבד, נחשב למוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלו אפילו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר. [ומכל מקום גם לסוברים כן מותר לפתוח את דלתות הארון, ואינן נחשבות למוקצה]. ולסוברים כן, הוא הדין שאין לטלטל מקרר חשמלי ממקומו, אבל מותר לפתוח את דלתותיו.

ויש חולקים וסוברים שבכלי שמלאכתו להיתר בכל ענין אין שייך בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס, ואפילו כשהוא באופן שמחמת סיבה מסויימת מקפידים שלא לטלטלו כלל וקובעים לו מקום. וראוי לחוש לדעת המחמירים.

נימוקים ומקורות: הנה בשבת (מה:) אמרו רבה ורב יוסף, שמנורה אסור לטלטלה הואיל ואדם קובע לה מקום, והקשה על זה אב"י, שהרי לענין כילת חתנים אמר שמואל שמוותר לנטותה ולפרקה בשבת, ואף על פי שאף בכילת חתנים אדם קובע לה מקום, וכתבו התוספות (מו. ד"ה והא) בשם רשב"א, שכילת חתנים אדם קובע לה מקום כמו למנורה, ואפילו הכי התיר שמואל, משום דלא חשיב הקביעות שלה ושל מנורה לקביעות, אלא אם כן קבע להם מקום לגמרי, וכמו שאמרו בשבת (קכג.). ומבואר יוצא מדברי התוספות, שלא התירו טלטול כילת חתנים אלא משום שקביעותה באותו מקום אינה חשובה קביעות, ואין הכי נמי שאם קובע לה מקום ומשתמש בה רק באותו מקום, שפיר חשיב קביעות והוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ולפי זה יוצא מדברי התוספות דאפילו בכלי שמלאכתו להיתר כל שקובע לו מקום חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי כילת חתנים היא כלי שמלאכתו להיתר. (ועיינן עוד בתוספות לעיל סוף ד"ה אין לנו, בשם רשב"א). ועיינן בפני יהושע (שם בד"ה בא"ד אך לפ"ז) שתמה על זה, שמכיון שמנורה וכילת חתנים חשיבי לכלי שמלאכתו להיתר, אין שייך לאסור משום קביעות מקום, וכמו שכתבו הטור והשלחן ערוך (ריש סימן שח), ושכן משמע להדיא בשבת (קכא:) גבי פמוטות של בית רבי וכו'. [ומבואר יוצא מדברי הפני יהושע דסבירא ליה להקל לגמרי בכלי שמלאכתו להיתר, דאין שייך בו מוקצה מחמת חסרון כיס, וסבירא ליה גם דהיינו אפילו קובע לו מקום]. וכן משמע מדברי התוספת שבת (סימן שי סוף ס"ק יג), [ובתוך דבריו שם כתב, "גם מ"ש דכ"ע מודו בזה דאם ייחדה הוי ליה כלי שמלאכתו לאיסור, ליתא כמו שנתבאר". וע"ש עוד בסוף דבריו שכתב לבאר בהא דכילה של חתנים, דהמקשה סבירא ליה דשרי אפילו היא מיוחדת לאהל, דהוי מלאכתו לאיסור, ואפילו הכי שרי לנטותה בענין המותר משום אהל. ולפי ביאורו אין לנו ראייה כלל לאסור בכלי שמלאכתו להיתר שקבע לו מקום].

ובספר מנורה הטהורה (סימן שח קני מנורה סק"א) כתב, שאמנם מדברי הגמרא והתוספות הנ"ל משמע שאף בכלי שמלאכתו להיתר אסור בקבע לו מקום, מכל מקום במסקנת הגמרא לא קיימא לן הכי.

אולם הפרי מגדים בספר ראש יוסף (שם בד"ה גמרא) כתב, שלדעת רשב"א שבתוספות (בד"ה אין לנו ובד"ה והא) אפילו כלי שמלאכתו להיתר כל שקובע לו מקום מחמת חשיבותו הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ומודה רבי שמעון לאסור, והביא דברי הפני יהושע הנ"ל, והעיר על זה שלא מצא בטור ובשלחן ערוך בסימן שח שיכתבו שבכלי שמלאכתו להיתר יש להקל אפילו בקבע לו מקום. [ומדברי התוספות שהביא הפרי מגדים שם, מבואר דהיינו בכלי שמלאכתו להיתר "שקובע לו מקום", ובזה יש לאסור במקפיד משום מוקצה מחמת חסרון כיס, אבל אין לנו ראיה מדבריהם לענין כלי שמלאכתו להיתר שאינו קובע לו מקום, אם באופן שמקפיד עליו יהיה אסור משום מוקצה מחמת חסרון כיס, ולא מיירי בהכי. ואף הפרי מגדים שם הביא דברי התוספות לענין כלי שמלאכתו להיתר שקובע לו מקום, ויש לדון בדבריו אי סבירא ליה דבכל ענין יש להחמיר בכלי שמלאכתו להיתר שמקפיד עליו. וע"ש במה שכתב בסוף דבריו בהשגתו על הפני יהושע. ודו"ק]. ומה שהעיר על הפני יהושע שלא מצא בטור ושלחן ערוך שיחלקו בזה, כתבו כמה אחרונים ליישב, שהפני יהושע למד כן מעצם הדבר שלא הזכירו הטור והשלחן ערוך לענין מוקצה מחמת חסרון כיס אלא דוגמאות מכלים שמלאכתם לאיסור, ומשמע דבכלי שמלאכתו להיתר יש להקל בכל ענין. ועיין עוד במה שכתבתי בזה בבירור הלכה במבוא להלכות מוקצה (ס"ק לג). ועיין בחיי אדם (כלל סה אות ג' בפן הז') ובקיצור שלחן ערוך (סימן פח אות ו') שכתבו, וכן כל דבר שמחמת שמקפיד עליו מיוחד לו מקום ואינו משתמש בו, הוי מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לכולי עלמא. ומסתמת דבריהם משמע דהיינו אפילו בכלי שמלאכתו להיתר. (אלא שיש לומר שסוברים גם כן כדברי הראש יוסף, שלענין דין מוקצה מחמת חסרון כיס אין לחלק כלל בין כלי שמלאכתו לאיסור לכלי שמלאכתו להיתר. ועיין בשו"ת קנה בושם חלק א' סוף סימן יח מה שכתב על דברי הקיצור שלחן ערוך בזה). [ואף על פי שמדברי הרמב"ם והטור והשלחן ערוך מוכח להדיא דלענין מוקצה מחמת חסרון כיס שפיר חשיב מוקצה אפילו לא קבע לו מקום כלל, וכמו שכתבתי בבירור הלכה במבוא להלכות מוקצה (ס"ק לא), מכל מקום יש לומר שמודים שלענין אידך גיסא באופן שקבע לו מקום, ואינו מטלטלו כלל ממקום קביעותו, שפיר אזלינן לחומרא, ובזה יש להחמיר אף בכלי שמלאכתו להיתר. ודו"ק].

והמשנה ברורה (סימן שח סוף סק"ח) כתב לענין כלי גדול וכבד, [שמבואר בשלחן ערוך שם סעיף ב' שלא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גודלו ולא מפני כובדו], שאם בימות החול הוא זהיר שלא להניעו ממקומו כדי שלא יפסד ויתקלקל, הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס, ואסור לטלטלו. ומשמע דסבירא ליה דשייך מוקצה מחמת חסרון כיס אף בכלי שמלאכתו להיתר, כל שמקפיד עליו שלא לטלטלו כלל מחמת סיבה כל שהיא, וקובע לו מקום. וכן כתב בשו"ת קנה בושם חלק א' (סימן יח אות ד') בביאור דברי המשנה ברורה, שכל שדרך שימושו אינו על ידי טלטול כלל, ומחמת חסרון כיס אין דרך לטלטלו כלל, אף כשמלאכתו להיתר הוי

מוקצה מחמת חסרון כס. [וכתב שאמנם יש לומר שמודה המשנה ברורה דבעלמא אין דין מוקצה מחמת חסרון כס שיך אלא בכלי שמלאכתו לאיסור, מכל מקום כשאין דרך לטלטלו כלל אפילו בימות החול, אלא משתמשים בו במקומו בלא לטלטלו, ומקפיד שלא לטלטלו, יש להחמיר אף בכלי שמלאכתו להיתר]. וכן כתבו בשו"ת שאילת שאול חלק א' (חלק אורח חיים סימן נא) ובשו"ת אז נדברו חלק יא (סימן כא) לבאר בדברי המשנה ברורה. [ועיין עוד במשנה ברורה להלן (סימן שח ס"ק קסח) שכתב, שאסור לטלטל שעונים גדולים שקורין וואנד אוהר, והיינו שעוני קיר. ויש לומר שכוונתו משום שקובעים להם מקום ומקפידים שלא לטלטלם. ועיין עוד במשנה ברורה סימן תקא סק"א]. ועיין בשער הציון במבוא להלכות מוקצה (ס"ק פט) בשם רבים מהאחרונים, שכלים המוקצים לסחורה, ומקפיד עליהם שלא להשתמש בהם, חשיבי מוקצה אף על פי שהם כלי שמלאכתו להיתר. והיינו משום שכלים כאלו מקצה דעתו משימושם לגמרי, ואינו רוצה להשתמש בהם כדי שלא יפסדו ולא יוכל למכרם, וחשיבי בעיניו ככלי שמלאכתו לאיסור, וחמירי טפי משאר כלי שמלאכתו להיתר שמקפיד עליו. ויש לומר דסבירא ליה להמשנה ברורה דהוא הדין בכלי שמחמת שמקפיד שלא לטלטלו כדי שלא יתקלקל קובע לו מקום, ומחמת כן יש להחמיר בו אף על פי שהוא כלי שמלאכתו להיתר.

ואחר העיון נראה לענ"ד להוכיח שנידון זה כבר דנו בו כמה מרבתינו הראשונים, דהנה בשבת (קכא:) אמרו, שפמוטות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת, אמר ליה רבי זירא בניטלין בידו אחת או בשתי ידים, אמר ליה כאותן של בית אביך, ופירש רש"י (קכב.), דקטנות היו, אבל גדולות אדם קובע להם מקום. ועיין בבירור הלכה (סימן שח ס"ק כח) ובשער הציון שם, שכדברי רש"י כתבו כמה מרבתינו הראשונים, ולעומתם רבים מהראשונים כתבו להקל בזה אף בגדולות, ולא חילקו בזה כלל. וכתב הרמב"ן בחידושו (שם) לבאר בדעת רש"י, דסבירא ליה דבגדולים יש להחמיר משום דקפדי עליהו ומייחד להו מקום, וכתב הרמב"ן לדחות דברי רש"י. וכן כתבו בשמו הר"ן בהלכות (שבת פרק טז דף מו ע"א) ובחידושו הנד"מ (שם) והנימוקי יוסף (שם), שלפי דברי רש"י מה שאמרו במשנה (קכג:) כל הכלים ניטלין בשבת, ופירשו דניטלין בשתי ידים וכו', דוקא בשאר כלים דלא קפדי עליהו, אבל פמוטות כיון דקפדי עליהו ומייחדי להו מקום לא. ומבואר יוצא שמבארים בדברי רש"י שאיסור טלטול כלים גדולים שמייחדים להם מקום מחמת גודלם, היינו משום שמקפיד עליהם, ולכן אסורים בטלטול, [ויש לומר דמקפיד כדי שלא ישברו או יתקלקלו בטלטול], ולפי זה אליבא דרש"י איסור הטלטול הוא משום מוקצה מחמת חסרון כס, [וכמו שנתבאר בבירור הלכה (סימן שח סק"ו וסק"ז), דדוקא בכהאי גוונא שמקפיד חשיבי מוקצה מחמת חסרון כס, ולענין מוקצה מחמת חסרון כס הכל תלוי אם מקפיד, וכשאינו מקפיד אינו אסור משום מוקצה מחמת חסרון כס, ומקפיד היינו שאינו רוצה לעשות כן מחמת סיבה כל שהיא, וכגון שמה ישבר הכלי. ועיין בספר דברות משה שבת חלק א' (הערה צח בד"ה אך) שכתב כן אליבא דרש"י. ועיין עוד בספר אור השבת חלק א' להגרד"מ ליברמן (סוף סימן נא) שכתב גם כן לבאר בדברי רש"י, דמירי באופן שמקפיד, ולפי זה כתב ליישב מה שהקשו על שיטת רש"י. ולא זכר שכן כתבו הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף בדעת רש"י], ולפי ביאור זה מוכח מכאן דסבירא להו לרש"י והראשונים שעמו, שלענין מוקצה מחמת חסרון כס יש לאסור כל שמקפיד עליו ומייחד לו מקום אפילו

אם הוא כלי שמלאכתו להיתר. וידי"נ הג"ר אהרן דגן אמר לדייק מדברי הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף שאף שכתבו לדחות שיטת רש"י, והביאו ראיות שמצינו שמנורה מיטלטלת, ואין הבדל בין פמוט למנורה, ויש להקל אפילו בפמוט גדול, מכל מקום אין זה משום דפליגי על רש"י לענין להחמיר כשמקפיד עליהם, אלא הוא משום דסבירא להו דבאמת אינו מקפיד בפמוטות כלל, ואפילו בגדולות, ואין הכי נמי שיוודו דבכהאי גוונא דקפיד ומייחד להו מקום יש להחמיר. ועל כל פנים אליבא דרש"י לפי פירוש הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף, מבואר בהדיא דכל שמקפיד עליו ומייחד לו מקום שפיר חשיב מוקצה מחמת חסרון כס.

ולכאורה היה נראה לדחות ולומר דבאמת פמוטות הוו כלי שמלאכתו לאיסור, ומשום הכי סבירא ליה לרש"י להחמיר במקפיד ובקבע להם מקום, מה שאין כן בנידוננו שהוא לענין כלי שמלאכתו להיתר. אמנם בחידושי הרמב"ן (שבת קכב סוף ע"ב) כתב בשם הראב"ד, דנרות לא חשיבי כלי שמלאכתו לאיסור, שאינן אלא בסיס לפתילה ולשמן, ואין עושין מלאכה, ולא אמרו אלא כגון קורנס ומגרה שבהן עושין מלאכת איסור, ולהכי נמי לא קשיא ברייתא (מד.) "דנרות ופמוטות", דרבי מאיר ורבי שמעון מתירין בהן וכו'. והביאו בשו"ת התשב"ץ חלק א' (סוף סימן קלז). ומבואר בהדיא דעצם הפמוטות לא חשיבי ככלי שמלאכתו לאיסור אלא ככלי שמלאכתו להיתר. אולם מדברי התוספות (שבת לו. ד"ה הא ר' יהודה, וקכב: ד"ה רחת) מתבאר דסבירא להו דנרות הוו כלי שמלאכתו לאיסור. וכבר הארכתי בנידון זה ובכיוצא בו בבירור הלכה (סימן רעט ס"ק יב), והבאתי מדברי הראשונים והאחרונים בזה, וכתבתי לדון בדעת מן השלחן ערוך בזה, ושיותר מסתבר בדעתו דסבירא ליה דנר חשיב ככלי שמלאכתו להיתר. וע"ש. וכן כתב בחזון עובדיה שבת חלק ו' (עמוד קמז והלאה), שפמוטות שהדליקו עליהם חשיבי כלי שמלאכתו להיתר. (ועיין עוד באורך בבירור הלכה סימן שי ס"ק יח). ועיין בתוספות (שבת מד. ד"ה לדברי) ובתוספות הרא"ש (שם) שכתבו, דפמוט גדול הוא ככוס וקערה ועששית, כמו פמוטות של בית רבי דשילי כל כתבי (קכא:). ומבואר דפמוטות הן ככוס וקערה שהם כלי שמלאכתו להיתר. ועיין בספר האגודה (שבת סימן קמז) שכתב, כאותן של בית אביך, פירוש ושרי אפילו ניטלין בשתי ידים "ואפילו" מלאכתן לאיסור, ומשמע דסבירא ליה שיש להקל בזה אפילו אם תמצא לומר דהוו מלאכתן לאיסור, וכל שכן אי חשיבי מלאכתן להיתר. ודו"ק. וכן כתב בהדיא הפני יהושע (שבת מז. סוף ד"ה בא"ד אך לפ"ז) הנ"ל, דפמוטות של בית רבי הוו כלי שמלאכתו להיתר. ועיין במקור חיים לבעל החות יאיר (סימן שח ס"ד) שכתב לענין תפילין, דלא חשיבי ככלי שמלאכתו לאיסור, דגזירת כלים אינה אלא על כלי שמלאכתו לאיסור מחמת מלאכה שעושים בו, ושכן משמע קצת מלשון הרמב"ם (סוף פרק כד מהלכות שבת) שכתב בטעם איסור מוקצה, ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה. ומבואר יוצא שהחשש הוא שמא מחמת עיסוקו בכלי יבוא לידי מלאכה. וכן כתב במרכבת המשנה (פרק כד מהלכות שבת הלכה יב) בביאור דברי הרמב"ם שם, שנקט באחד הטעמים שאיסור טלטול מוקצה הוא שמא יבוא לידי עשיית מלאכה, דהיינו לענין איסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור מחמת לצל, שהוא משום שמא יבוא לידי מלאכה. וכן כתבו בקובץ על יד החזקה (פרק כו מהלכות שבת הלכה ז') ובשו"ת עמק הלכה (סימן צד). וכן כתבו לבאר בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן כו אות ו') ובשו"ת אז

נדברו חלק ט' (סימן כ'). ועיין במגן אברהם (סימן שי סק"ה) שכתב, שמיטה שייחדה למעות והסבירו המעות ממנה, אף שנחלקו הראשונים אם מותרת בטלטול, מכל מקום כולי עלמא מודים דחשיבא כלי שמלאכתו לאיסור, ולאוסרים לטלטלה מחמת שייחדה, (וכמו שכתב הרא"ש שבת פרק ג' סימן כ' בשם רבינו תם, וכן הוא בתוספות שבת מד: ד"ה הא), אסור לטלטלה אפילו לצורך גופה או מקומה. ובהגהות הגאון רעק"א (סק"ג) כתב להשיג על דברי המגן אברהם, שאין זה לכולי עלמא, שהרי המיטה אין עושים המלאכה בגופה, ולדעת הרשב"א (שבת קכב:) בשם הראב"ד כל שאין עושים מלאכה בהם מלאכה, לא חשיב כלי שמלאכתו לאיסור. בשו"ת הרדב"ז חלק ב' (סימן תרעד) שכתב בפשיטות שכל שאין עושים המלאכה בגופו, אלא רק הוא בית קיבול להניח עליו דברים שעושים בהם מלאכה, לא חשיב כלי שמלאכתו לאיסור. ועיין בתוספת שבת (סימן שי ס"ק יג) שהאריך בנידון זה. ועיין בבית מאיר (שם ס"ז) מה שכתב על דבריו. וכבר הארכתי על דברי המגן אברהם והתוספת שבת והבית מאיר בבירור הלכה (סימן שי ס"ק יח). ועיין עוד בספר בית קטן להג"ר גבריאל קטן (מוקצה סימן י') ובספר אור השבת חלק א' להגרד"מ ליברמן (סימן לה).

אמנם מאידך גיסא הנה בביאור הגר"א (סימן שח סק"ט) כתב על דברי השלחן ערוך שפסק להקל לטלטל כלים כבדים, דהיינו דלא כרש"י שפירש דדוקא בקטנים התירו. ומבואר דסבירא ליה להגר"א דאליבא דרש"י יש להחמיר בגדולים בכל ענין, כיון שקובע להם מקום, ולפי ביאור הגר"א מחלוקת רש"י והרמב"ן ושאר ראשונים בזה היא לענין עצם הדבר אם מותר לטלטל כלי שמחמת כובדו וגודלו אין דרך לטלטלו כלל וקובע לו מקום, שהוא הנידון המבואר בשלחן ערוך (סימן שח סעיף ב'), ואין זה ענין כלל לנידון מוקצה מחמת חסרון כיס שמקפיד עליו ומייחד לו מקום, ואליבא דהגר"א לשיטת רש"י והראשונים שעמו יש לאסור בזה, ופליגי על הרי"ף והרמב"ם ושאר ראשונים דסבירא להו דכובד הכלי וגודלו אינו אוסרו משום מוקצה, ובנידון זה פסק בשלחן ערוך להקל כשיטת הרי"ף והרמב"ם, שאין הכלי נעשה מוקצה מחמת שאין דרך לטלטלו. ויש לסייע לשיטתו של הגר"א בזה, לפי מה שיבואר בבירור הלכה (סימן שח ס"ק כח), שבאמת מצינו שכמה מרבתינו הראשונים הסכימו לשיטת רש"י לחלק בזה בין גדולים לקטנים, ולא הזכירו בדבריהם כלל דהטעם הוא משום דקפיד עלייהו שלא לטלטלם, ומוכח דסבירא להו דבאמת לפי שיטת רש"י והראשונים שעמו יש לאסור בכל ענין לטלטל כלי גדול וכבד כל שאין דרך לטלטלו וקובע לו מקום, ואין נידון זה שייך לנידון מוקצה מחמת חסרון כיס כלל, אלא היא מחלוקת בעצם דין מוקצה אם יש לאסור לטלטל דבר גדול וכבד שאין דרך לטלטלו ומחמת כן קובע לו מקום. (ועיין במשנה ברורה בשער הציון סימן שח סק"ט. ודו"ק).

ועיין בבירור הלכה (סימן שח ס"ק כח), שהבאתי בשם מרן בבית יוסף (סוף סימן רעט) ובכסף משנה (פרק כו מהלכות שבת הלכה יא), שכתב להשוות שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י, וכתב דהרמב"ם סבירא ליה שיש שום חילוק בין פמוטות לבין הכלים המבוארים בעירובין (קב). דשרי לטלטלם אף על פי שהם כבדים, וכמה אחרונים העירו על הכסף משנה שלא ביאר החילוק בזה, ומפני מה יש לחלק בין פמוטות לבין שאר כלים כבדים, והניחו דבריו בצ"ע. ולפי

האמור יש לומר דסבירא ליה למרן הכסף משנה כדברי הרמב"ן והר"ן והנימוקי יוסף הנ"ל בדעת רש"י, דשאני פמוטות שמקפיד עליהם ומחמת כן קובע להם מקום, ואיסורם הוא משום מוקצה מחמת חסרון כיס, ואין זה מחמת עצם הדבר שהם גדולים וכבדים, מה שאין כן לענין הכלים הנזכרים בעירובין (קב.) דהתם היינו רק שהם כבדים ומחמת כן אין דרך לטלטלם, ובזה סבירא ליה להרמב"ם שיש להקל לטלטלם, כיון שאין שייך בהם איסור מוקצה מחמת חסרון כיס. ודו"ק.

והחזון איש (סימן מג ס"ק יז) כתב להחמיר בכלי שמלאכתו להיתר על כל פנים כשקבע לו מקום, ושכן מבואר בדברי התוספות (שבת מו. ד"ה והא) הנ"ל, שכל שקובע לה מקום יש לאסור אפילו בכלי שמלאכתו להיתר, ושוב העיר על דברי התוספות, שלפי דבריהם קשה על מה שהקשו בגמרא מכילת חתנים, והלא יש לחלק בין מנורה שהיא כלי שמלאכתו לאיסור, לבין כילת חתנים שהיא כלי שמלאכתו להיתר, ושלולא דברי התוספות אפשר לפרש דמה שאמרו קובע לה מקום, היינו שאין מטלטלין אותה אלא משתמשין בה במקומה, וכל שקובעים לה מקום לא חשיב כלי לענין טלטול, ומחמת כן הקשו מכילת חתנים, ומיהו קביעות מקום גמור כהאי גוונא נמי אסור וכו', ושלפי זה אסור לטלטל שעון התלוי על הקיר, ושכן כתבו אחרונים. עכ"ד. ויש לומר דסבירא ליה להחזון איש דאף דיש לומר דבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס, מכל מקום בכלי שקובע לו מקום על מנת שישאר שם בקביעות, ממילא אין אותו כלי עומד לטלטול כלל, ואסור לטלטלו אפילו לצורך גופו או מקומו, ויש לומר דאין זה כמוקצה מחמת חסרון כיס, אלא כמוקצה מחמת גופו, דכיון שמקצה דעתו לגמרי מטלטלו וקובע לו מקום שנמצא שם בקביעות, חל עליו מחמת כן איסור טלטול, כיון שאין שימוש על ידי טלטולו, ובזה אף לרבי שמעון חשיב מוקצה, וקביעות מקום בכיוצא בזה אינה שייכת לשאר דברים שדנו בהם בגמרא אם מותר לטלטלם, דשאני התם שדרך לטלטלם, מה שאין כן כלי שאין דרך לטלטלו, ויש לאסור בזה אפילו אם אין מלאכתו לאיסור, וגם הוא ראוי לשימוש ואינו כעצים ואבנים, וסבירא ליה להחזון איש דהוי מוקצה מחמת עצם הקפידא שלא לטלטלו, ואפילו אם הקפידא שלא לטלטלו אינה מחמת חסרון כיס. [ויש לומר עוד שכשם שכלים העומדים לסחורה חשיבי מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו אם הם כלי שמלאכתו להיתר, ואפילו לסוברים דבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך מוקצה מחמת חסרון כיס, ומשום דהוי כמו דחייה בידים, ומחמת שהם מיוחדים לסחורה מקצה דעתו מהם לגמרי, כך הוא הדין בשאר כלי שמלאכתו להיתר שמקפיד עליו שלא לטלטלו כלל, ועצם הקפידא חשיבא כמו דחייה בידים. ודו"ק]. וכן כתב בספר חוט שני חלק ג' (פרק מב אות ג') עמוד נט-ס) לבאר בדברי החזון איש, ומחמת כן כתב לאסור לטלטל תמונה שעל הקיר, כיון שאינה עומדת לטלטול, דומיא דשעון קיר. [ועיין בחוט שני חלק ג' (פרק עה סק"ח עמוד קעה בד"ה ובפמוטים) שהביא בשם החזון איש, דפמוטים דידן שהם יקרים, אם מקפידים עליהם שלא להשתמש בהם לשאר שימושים הווי מוקצה מחמת חסרון כיס. ובשו"ת שבט הלוי חלק א' (סימן נו בהערה שבשולי הגליון) הביא בשם החזון איש שיש לחוש בפמוטים יקרים משום מוקצה מחמת חסרון כיס, והעיר שמסתימת הפוסקים לא משמע כן]. ועיין עוד בחזון איש (סימן מא ס"ק טז) שכתב, שדבר שאין עשוי לטלטלו כלל, אף על פי שנהנה ממנו בשבת חשיב

מוקצה. וע"ש. ובשו"ת קנה בושם חלק א' (סימן יח אות ד') כתב גם כן לבאר בדעת החזון איש הנ"ל, שאף שסובר שבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס, מכל מקום כשאין דרך לטלטלו וקובעים לו מקום שפיר שייך בו דין מוקצה. ושם (בד"ה וכבר) הוסיף עוד, דלאו משום קפידא דמוקצה מחמת חסרון כיס אתינן עלה, אלא משום דדבר שאינו עשוי לטלטלו ממקומו לא חשיב כלי לטלטול, ואסור לטלטלו בשבת, אלא שכתב החזון איש שמדברי התוספות לא נראה כן, וכתב הקנה בושם שבאמת יש לומר דאף בכהאי גוונא שאינו עשוי להשתמש בו אלא במקומו, גם כן בקפידא תליא מילתא, דהיינו שאם מקפידים עליו שלא לטלטלו ממקום למקום כדי שלא יפסד אסור לטלטלו אפילו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר, וכל כהאי גוונא אסור לטלטלו משום מוקצה מחמת חסרון כיס אף על פי שמלאכתו להיתר. וע"ש. ומבואר יוצא שהבין בדברי החזון איש שמה שכתב שכל שקובעים לו מקום "לא חשיב כלי לענין טלטול", לאו היינו דחשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא הוא גדר חדש במוקצה, שכל שקובעים לו מקום ואין מטלטלים אותו כלל ממילא מתבטל ממנו שם כלי לענין טלטול, וחשיב כמו מוקצה מחמת גופו. (וכן נראה שהבינו בדברי החזון איש כמה מפוסקי הדור האחרון שהובאו בשער הציון סק"א הנ"ל). וכן פסק בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן לד אות כו), שכלי שמייחדו שלא לטלטלו כלל כמו שעון קיר, אפילו אם הוא כלי שמלאכתו להיתר הרי הוא מוקצה אף לדעת התוספת שבת דסבירא ליה דדין מוקצה מחמת חסרון כיס אינו אלא בכלי שמלאכתו לאיסור. (ועיין עוד בשו"ת מנחת שלמה תנינא סימן יז אות ב' בד"ה והיה). וכן פסקו כמה מפוסקי הדור האחרון להחמיר בזה^א.

ויש להעיר על ביאור זה בדברי החזון איש, שהרי לא מצינו בשום מקום דקביעות מקום משויא לה מוקצה אלא לענין מוקצה מחמת חסרון כיס, וקביעות המקום היא סימן לכך שמקפיד עליו ואין דעתו לטלטלו, אבל בעלמא כשגומר בדעתו שלא לטלטל איזה חפץ מחמת איזו סיבה, וקובע לו מקום, אין לא מצינו שיחשב למוקצה מחמת עצם הדבר שגמר בדעתו שלא לטלטלו, ולפי דברי החזון איש אפילו אם הוא כלי שמותר להשתמש בו, ורגילות להשתמש בו, אלא שאין משתמשים בו על ידי טלטול, בכל זאת חל עליו איסור טלטול, דומיא דכילת חתנים שמשתמשים בה אלא שאין מטלטלין אותה, ואיך אפשר שלענין טלטול יתבטל ממנה

א. וכן הביאו בספר אשרי האיש חלק ב' (פרק יז אות סג-סד) ובספר שלמי יהודה (פרק ב' הערה ו' והערה כט, ופרק ג' הערה נד) בשם הגרי"ש אלישיב. וכן כתב בספר ברית עולם (דיני מוקצה מחמת חסרון כיס אות ז'). וכן כתב בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק כו אות ב') שאמנם תמונות רגילות אינן מוקצה, אבל תמונות הקבועות בקיר או שעון קיר הן מוקצה כיון שקבע להן מקום, וכל דבר שאדם קובע לו מקום אסור לטלטלו. וכן כתב בשו"ת דברי יציב חלק א' (חלק אורח חיים סימן קנא אות א') לענין פמוטים יקרים מכסף, שמכיון שמקפידים עליהם ביותר חשיבי מוקצה מחמת חסרון כיס. וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ' אות כב ופרק כח אות כא) להחמיר בכל כלי שאדם קובע לו מקום מחמת ערכו ומקפיד שלא לטלטלו כדי שלא יתקלקל, כגון שעון קיר או תמונה אומנותית, או כלי כבד שאינו מטלטלו כדי שלא יתקלקל מחמת הטלטול. וכן כתב עוד בשמירת שבת כהלכתה (פרק ב' הערה רמב, ובדפו"י הערה ריד) לענין פמוטים יקרים שמייחד להם מקום. וכן כתב הגרי" ברכה בשו"ת ברכת יהודה חלק ב' (חלק אורח חיים סימן ל'). ועיין עוד בספר עושה שלום (מערכת ט' דף מג ע"ג וע"ד) ובמנחת שבת (סימן פ' ס"ק רמב אות ה') ובשלחן שלמה (סימן שח סק"ב וסק"ח) ובספר בית קטן להג"ר גבריאל קטן (מוקצה סימן ג') ובספר מנוחת אהבה חלק א' (פרק יב אות כו) ובשו"ת מגדנות אליהו חלק ד' (בסוף הספר בהערות לסימן שח, עמוד שסג) ובשו"ת באר משה חלק ח' (סימן ע') ובשו"ת עמק התשובה חלק ב' (סימן יג) ובשו"ת מנחת פרי חלק ב' (סימן כט) ובספר הלכות שבת בשבת חלק ב' (פרק כב אות ג' עמוד רצד-רצח, ואות כ-כא עמוד שיד) ובספר שלמי יהונתן חלק ג' (פרק ד' אות כא).

שם כלי, אף שבאמת משתמש בה ומחשיבה לכלי. וגדולה מזו יש להעיר, שהרי כתב הביאור הלכה (סימן שח סעיף ז' בד"ה ואם), דכלי שלם שזרקו לאשפה אפילו מערב שבת, לא בטל ממנו שם כלי מחמת כן, ובטלה דעתו אצל כל אדם, ושכן מוכח בתוספות (שבת קכה. ד"ה מחצלת). והיינו שאין דרך בני אדם לזרוק כלי שלם לאשפה, [והיינו שיש לחלק בין כלי שנשבר, שאפילו עדיין הוא ראוי למלאכתו הראשונה, מהני זריקה לאשפה כדי לבטל מעליו שם כלי, כיון שהוא שבר כלי, לבין כלי שלם שזרקו לאשפה, שבזה אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם ולא בטל ממנו שם כלי]. וכדבריו מבואר בחידושי הריטב"א הנד"מ (שבת קכד: ד"ה מתקיף), שבכל כיוצא בזה אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, והא ודאי אם זרק גלימתו לאשפה מבעוד יום לא בטלה ממש ומותר לטלטלה וכו', ומהמשך דברי הריטב"א מבואר יוצא דלאו דוקא גלימא שהיא דבר חשוב והוא הדין לכל דבר שהוא כלי שאינו יכול לבטלו מתורת כלי מחמת זריקה לאשפה. וכן כתב המאירי (שם ד"ה מגופה), שאמנם כל שזרק המגופה לאשפה מבעוד יום כבר נתבטלה מאתמול, ואסורה בטלטול, ואף על פי שאילו זרק גלימתו מבעוד יום לא נאסר טלטולה, בזו שאני הואיל ונדחית מערב שבת נדחית, מה שאין כן בגלימא. ומבואר דאפילו זרקו מערב שבת לא חשיב מוקצה, דכיון שהוא כלי שלם ודרך בני אדם להחשיבו כלי, ממילא אינו יכול לבטלו מתורת כלי על ידי זריקתו לאשפה. (ועיין עוד במה שכתבתי בזה בבירור הלכה סימן שח ס"ק צו). ומכל זה מבואר יוצא שאף על פי שגמר בדעתו שלא להשתמש עוד בכלי זה כלל, ומעתה אין בו שום שימוש, מכל מקום אין שם כלי מתבטל ממנו מחמת שאינו משתמש בו, ואף שקבע לו מקום באשפה ואין דעתו לטלטלו מכאן והלאה לעולם, לא מהני לבטל ממנו שם כלי, ואם כן יש לומר דהוי קל וחומר לנידונו, שאם לענין כלי שזרקו לאשפה שבודאי אין בדעתו לטלטלו כלל, ומקצה אותו מדעתו מטלטול לגמרי, אמרינן דלאו כל כמיניה לבטל ממנו שם כלי, ושרי בטלטול מחמת שעדיין שם כלי עליו, כל שכן לענין כלי שרק קבע לו מקום מבלי לבטלו לגמרי מתורת כלי, שבודאי לא מהני קביעות המקום ודעתו שלא לטלטלו כדי לבטל ממנו שם כלי לענין טלטול. [וקצת יש לחלק ולומר דלענין כלי שזרקו לאשפה שהקצה אותו משימוש אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם כיון שדרך בני אדם להשתמש בכלים, מה שאין כן בנידונו שמשמש בו אלא שהקצה אותו מטלטול, ודרך בני אדם להקצותו מטלטול, ובזה אין שייך לומר דבטלה דעתו אצל כל אדם, שהרי משתמש בו כדרך כל אדם]. ויותר נראה לבאר בפשיטות שכונות החזון איש במה שכתב דלא חשיב כלי לענין טלטול, דהיינו דחשיב מחמת כן למוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שבקביעות המקום גמר בדעתו שלא לטלטלו, וקביעות המקום מוכיחה להדיא שמקפיד עליו שלא לטלטלו, ומחמת שמקפיד שלא לטלטלו ממילא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ואף דעדיין שם כלי עליו, מכל מקום לענין טלטול הוי דומיא דמוקצה מחמת גופו שאין עליו שם כלי, וחמיר כמוקצה מחמת גופו שאינו כלי, ומחמת כן אין שום היתר בטלטולו. (אלא שהחזון איש שם לא הזכיר שמחמת שקבע לו מקום הוי מוקצה מחמת חסרון כיס). ודו"ק.

ובספר חוט שני חלק ג' (פרק מד עמוד עא-עב) כתב, שלפי דברי המשנה ברורה (סימן שח סק"ח) הנ"ל, ארון קיר שהוא גדול וכבד, או מקר גדול וכבד, ומחמת כובדו הוא קבוע במקום אחד ואין מזיזים אותו ממקומו, חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי קובעים לו מקום

ומקפידים שלא להזיזו ממקומו, ומכל מקום מותר לפתוח את דלתות הארון או המקרר, או משום שאין פתיחת הדלתות סתירה למוקצה של הארון, והוא כמו שני דברים נפרדים, והדלתות אינן שייכות למוקצה של הארון, או משום שהדלתות אמנם הם סתירה למוקצה של הארון, אך כיון שמותר לטלטל את הדלתות ממילא אף הארון עצמו לא חשיב מוקצה. ועיין בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ' אות כב) ובשלחן שלמה (סימן שח סק"ח) שכתב גם כן שאף שארון גדול וכבד חשיב מוקצה, מכל מקום מותר לפתוח את דלתותיו. ועיין בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן י' אות א' בד"ה ברום) ובשלחן שלמה (שם) שכתב, שאסור לטלטל מקרר חשמלי ממקום למקום, מפני שמייחד לו מקום מחמת חשיבותו, והוא מוקצה מחמת חסרון כיס, ועיקר טלטולו המותר בשבת הוא רק פתיחת הדלת וסגירתה, אבל תנור אפיה אינו מוקצה כיון שלא מקפידים מלהזיזו ממקומו, והוא ככלי שמלאכתו לאיסור. וכן הובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ' הערה עב). ועיין עוד בשלחן שלמה (סימן שח סק"ב וס"ק פז אות ב' וסימן שי ס"ק יג אות ב'). ועיין בספר הלכות שבת בשבת חלק ב' (פרק כב סוף הערה כב עמוד שח) שכתב, שארון כבד לא חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, ואף על פי שקובעים לו מקום ואין מזיזים אותו ממקומו, אין זה בגלל קפידא דחסרון כיס, ואין זה מפני שחוששים שמא ישבר, אלא מפני כובדו, והמשנה ברורה (סק"ח) הנ"ל לא אסר אלא באופן שמקפיד שלא להזיזו כדי שלא יפסד, ושכן שמע מהגרי"ש אלישיב. ולהלן (עמוד שיא) כתב כן גם לענין מקרר, דהוי כלי שמלאכתו להיתר, ואף על פי שמקפידין שלא להזיזו ממקום למקום, מכל מקום כיון דתדיר בתשמיש לא חל עליו שם מוקצה בקביעות מקום, ורוב מלאכתו להכנסת אוכלים והוצאתם, ושכן שמע מהגרי"ש אלישיב. ועיין עוד כיוצא בזה בספר שלמי יהונתן חלק א' (סימן שח סק"ז) וחלק ג' (סימן כד). אבל בספר שלמי יהודה (פרק ב' הערה ו') ובספר אשרי האיש חלק ב' (פרק יז אות נח) הביאו בשם הגרי"ש אלישיב שהמקרר הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, ואף על פי שאם נופל חפץ תחתיו מזיזים אותו כדי להביא החפץ, מכל מקום כיון שמייחד לו מקום שפיר חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס, ושיש להחמיר בזה אפילו כשיש למקרר גלגלים.

והתהלה לדוד (סימן שלו סוף סק"ו) כתב, שכל נוי הבית אף אם הוא יקר ביותר מותר לטלטלו, ואף אם מקפידים שלא להשתמש בהם לשימוש אחר מלבד הנחתם לנוי כיון שמלאכתם להיתר אינם חשופים למוקצה מחמת חסרון כיס. ומשמע דהיינו אפילו אם מניחו במקום קבוע, וכל שמלאכתו להיתר והוא עשוי לנוי לא חשיב מוקצה כלל. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (חלק ה' מאורח חיים סימן כא אות יג) ששעון קיר או תמונות יקרות לא חשיבי למוקצה מחמת חסרון כיס כיון שתלייתם על הקיר אינה אלא לנוי. ועיין לאאמור"ר מרן זצוק"ל בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק אורח חיים סימן לט אות ג') שכתב להקל להסיר בשבת תמונה הקבועה בכותל, והביא מחלוקת הפרי מגדים והפני יהושע הנ"ל, והביא עוד מדברי הפוסקים הסוברים שבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך איסור מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו במקפיד עליו. וכן כתב עוד בספריו חזון עובדיה שבת חלק א' (עמוד רסב והלאה) וחלק ג' (עמוד צ' והלאה), והביא מחלוקת הפוסקים בענין אם שייך מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר, ושהעיקר כדברי המתירים. ועיין בהליכות עולם חלק ג' (עמוד ר') שכתב להקל גם בכלים יקרים המונחים לנוי ויופי וקישוט הבית, ומחמת כן אין רגילים לטלטלם, כיון שהם כלי

שמלאכתו להיתר. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק אורח חיים סימן קנב). ועיין עוד במה שכתב בזה ידי"נ הג"ר מרדכי אשכנזי בספר אשמרה שבת חלק ב' (פרק ד' אות ב' עמוד קל והלאה). [והנה מלבד דברי הפני יהושע והפרי מגדים הנ"ל, לא נכנס אאמו"ר בספריו לנידון אם שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר שמחמת שמקפיד שלא לטלטלו קובע לו מקום. ולפי האמור, כבר עמדו בנידון זה כמה מהראשונים, ומדברי האחרונים שהבאתי, מוכח שאין הכרח לומר שכל הסוברים להקל בדין מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר, יסברו להקל גם בנידוננו, ודעת כמה ראשונים ואחרונים שכל שאינו רוצה לטלטלו ומחמת כן קובע לו מקום יש לאסור אף אם הוא כלי שמלאכתו להיתר. ועיין לידי"נ הג"ר דניאל הלוי גודיס בשו"ת מנחת דניאל חלק א' (סימן לח) שהאריך בנידון אם שייך מוקצה מחמת חסרון כיס בכלי שמלאכתו להיתר, ובסוף דבריו כתב להחמיר בזה בכלי שמלאכתו להיתר שמחמת שהוא יקר קבע לו מקום, באופן שנראה שמקפיד עליו שלא לטלטלו. אלא שעיקר תשובתו שם היא להחמיר בעלמא בכל כלי שמלאכתו להיתר שמקפיד עליו. וע"ש באורך. ולענ"ד נראה שיש להשיב על דבריו, ובפרט על הראיות שהביא מדברי הראשונים, וכן על מה שדחה הראיה להקל מדברי הרא"ה (ביצה יא). דבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס. וגם לא זכר מדברי כמה ראשונים שהבאתי בבירור הלכה במבוא להלכות מוקצה (ס"ק לג), דמוכח להדיא דסבירא להו דבכלי שמלאכתו להיתר אין שייך דין מוקצה מחמת חסרון כיס. ורק מה שכתב שם בסוף דבריו להחמיר בזה בכלי שמלאכתו להיתר שמחמת שהוא יקר קבע לו מקום, נראה להצדיק דבריו, וכמו שנתבאר לעיל].

והנה בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק כו תשובה ב') כתב, שתמונות שכתוב שם האדם תחתיהם, חשיבי מוקצה בשבת, ואם אין הכתב שתחת התמונות עיקר, לא הוי מוקצה. ובביאורים שם כתב לבאר, דכיון שאסור לקרוא את הכתב למטה משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ותמונות רבות עיקרן בשביל הכתב לקרוא ולדעת את אשר בתמונה, ממילא נחשבת התמונה לכלי שמלאכתו לאיסור, שהרי כל דבר שרוב שימושו לאיסור חשיב כלי שמלאכתו לאיסור. ואאמו"ר מרן זצוק"ל בהליכות עולם חלק ג' (עמוד רא) כתב לדחות דבריו, שהרי המכירים את הצורות שבתמונה אינם צריכים כלל לקרוא את הכתוב בשולי התמונה, ועיקר התמונה להסתכל מרחוק בצורות שבתמונה, וממילא חשיבא התמונה לכלי שמלאכתו להיתר, ומותרת בטלטול בשבת. (ועיין עוד בחזון עובדיה שבת חלק ו' עמוד סח).

ובאמת שהאור לציון מיירי בתמונות כאלו שעיקרן נעשו בשביל לקרוא את הכתוב תחתיהן, ובסוף דבריו סיים שתמונות שאין הכתב עיקר בהן כלל מותרות בטלטול, ויש לומר שבתמונות שעיקרן כדי לקרוא את הכתוב תחתיהן יודה אף אאמו"ר שיש לאסור. ולפי זה נראה שאם הוא מקפיד שלא להשתמש בהן מלבד הסתכלות בתמונות וקריאת הכתב שתחתיהן, חשיבי מוקצה מחמת חסרון כיס. [והיינו דהתמונות שפיר חשיבי כלי, כיון שראויות לצור על פי צלוחיתו, ומחמת איסור ההסתכלות חשיבי כלי שמלאכתו לאיסור, ומחמת שמקפיד שלא להשתמש בהן מלבד הסתכלות וקריאת הכתב שתחתיהן חשיבי מוקצה מחמת חסרון כיס] ועיין עוד בספר פסקי שבת (בתשובות שבסוף הספר סימן כ').

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

אי עבדינן ספק ספיקא לכתחילה

ענף א. עוסק בבירור שיטות הפוסקים אי עבדינן ס"ס לכתחילה

מביא את דברי הרא"ם והפר"ח

(א) נודע בשערים המצויינים בהלכה מ"ש הרא"ם בתוס' הסמ"ג הלכות מגילה (דצ"ז ע"ב) לבאר את מ"ש שם הסמ"ג שאין הטומטום מוציא אפילו את מינו, דשמא הקורא זכר, ואת"ל נקבה שמא גם השומע נקבה, דס"ס בתרי גופי לא אמרינן, ואת"ל דספיקא חדא הוא, מ"מ כיון דמגילה דרבנן היא הוה ליה ספיקא ולקולא, י"ל הא דאמרינן ספק דרבנן לקולא, הני מילי בדיעבד אבל לכתחילה לא, ולפ"ז אפילו ס"ס לכתחילה נמי לא. ע"כ. ובשו"ת הרא"ם (סי' כה) כתב שאם גירש את אשתו מחמת שראה שגוי חיבק ונישק אותה, אין משיאים לו עצה להחזירה, ואף דאיכא ביה ס"ס דילמא שקורי קא משקר, ואת"ל דלא משקר אכתי מאן לימא לן דזנתה, דילמא לא נעשה בה רק נישוק וגיפוף ותו לא, דהוה ליה כמו ס"ס, איכא למימר דהא דמקילינן בס"ס אינו אלא בדבר שכבר נעשה, אבל לעשות מעשה לכתחילה לא. ע"ש. אולם בספר פרי חדש (סי' קי בכללי ס"ס אות ד) השיג על הרא"ם וכתב דלא נהירא, שבכל מקום אנו מקילים בס"ס בדאורייתא ובספיקא דרבנן ואפילו לכתחילה. ע"ש. עיין בספר ברית יעקב (סופר, עמ' נו-נז) מ"ש ברום מעלת הרא"ם מפי סופרים ומפי ספרים.

בירור דעת הרמב"ם והשו"ע

(ב) והנה איתא בגמ' נדרים (ז.) בעי רבינא יש יד לבית הכסא או לאו, וכגון דאמר הדין ולא אמר נמי, וסלקא בתיקו, והרמב"ם (פ"ג מהלכות ק"ש הלכה ג) כתב היו שני בתים, זימן אחד מהם לבית הכסא ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחילה, ואם קרא יצא. וכתב מרן בב"י באו"ח (סי' פג) שנראה שסבר הרמב"ם דאע"ג דמשום ספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא, היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר. ע"ש.

והפר"ח (סק"ב) ע"פ שיטתו הנ"ל העלה שיש להקל בזה משום דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא אף לכתחילה. ע"ש. והשתא מאחר ודברי הפר"ח הם היפך דעת הרמב"ם והשו"ע, נראה שהגענו למ"ש רבנו יונה נכון וצ"ל בשו"ת נחפה בכסף ח"ב (הלכות פסח דט"ז ע"ב) וז"ל, ובפרט בירושלים דאתריה דמר היא [קאי על הפר"ח], ונוהגים כדבריו היכא שאינו חולק על מרן הב"י. והובא להלכה באחרונים. ומעתה בנ"ד שהפר"ח פליג על דעת מרן השו"ע בכה"ג לא עבדינן כוותיה.

ומ"ש בספר גן המלך (סי' כב) להעיר על דברי הב"י הנ"ל, דמסתברא דאין לחוש רק במידי דאית בה סרך קדושה. ע"ש. במכת"ר הפשט לא יופשט דמיירי בכל מילתא דרבנן וכמבואר למעיין, ועכ"פ כן הביין הפר"ח, והוא מארי דשמעתתא דפליג על הרא"ם, ואיהו גופיה מודה שאין כן דעת הרמב"ם ומרן הב"י. גם בשו"ת נחפה בכסף למד כן בדעת השו"ע, הובא באות ה. וכ"כ בספר זכור לאברהם (אלקלעי, ח"א חאו"ח אות ס דף סב ע"ב ד"ה וראיתי) בדעת הב"י. גם הגר"י טייב למד כן בדעת השו"ע, הובא באות ה. וכ"כ בספר בן אברהם (אבוקארא, סי' כט דף כב ע"ב ד"ה וראיתי להעה"ש). ואף בשו"ת פני יצחק המובא באות ה למד כן בדעת השו"ע. ע"ש. וכן מבואר בדברי ספר שערי חיים (די שיגורה, לימוד כב, ד"ק ע"א ד"ה והשתא לפי) הנז' לקמן (בסוף האות). וכן למד בדעת השו"ע בשו"ת שו"מ תנינא (ח"ד סי' סא), ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פב), ובשו"ת בנין שלמה (כהן, ס"ס יג ד"ה ודע). ע"ש. וע"ע מ"ש בזה בספר שבילי הספקות (סי' סא עמוד רב). ע"ש. [ובספר תורת חכם (סי' כ בדפוח עמוד קכ ד"ה ולכאורה) הסתפק בדעת הב"י הנ"ל. ע"ש]. ידע"פ האמור יבואר מ"ש בשו"ע (סי' תפט ס"ב) שהמדקקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. ובב"י מבואר שמקור הדברים הם מתשובת הרשב"א (ח"א סי' קנד). ועוד הביא שם את מ"ש הר"ן (פסחים כח. דבור הראשון) שאף שספירת העומר בזה"ז מדרבנן, אין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחילה. ע"ש. ואילו דעת הרא"ש (בסוף פסחים סי' מ) דשרי לברך בספק חשכה, משום שספירת העומר בזה"ז

א. הערה בדברי הרב שערי עזרא: הנה בשו"ת שערי עזרא (טראב, חלק יו"ד ס"ס יט) העיר ע"ד הרב זכור לאברהם שלפי מ"ש שם בשם הפר"ח בסי' פג, יוצא אפוא דאיהו סותר עצמו ממ"ש בספר אוהל ישרים (מע' ס אות ח) בשמו של הפר"ח בסי' קכג. ע"ש. אולם נראה שנפל ט"ס בדברי הרב אוהל ישרים וצ"ל סי' פג, ולפ"ז נחא, שכל הדברים מבוארים שם היטב, וכמבואר למעיין.

ב. ביאור דברי השו"ע דין ספק מי רגלים: ומ"ש שם בבנין שלמה להביא ראייה היפך דעת הב"י ממ"ש בשו"ע (סי' עו סעיף ז) ספק מי רגלים מותר, משום שלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קילוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן, ובספקן לא גזור. ע"כ. ומבואר מזה שספק דרבנן מותר לכתחילה. ע"ש. אולם נראה דהתם מיירי היכא שא"א לו למצוא מקום אחר, שהרי כתב בספר כנה"ג (חאו"ח סי' קס הגב"י סק"ה) כלל במידי דספיקא דרבנן, דהיכא דליכא טירחא עבדינן לחומרא. והראה מקורו מדברי הר"ן בסוף פסחים, והובא להלכה בשאר פוסקים (עיי' במה שצויין באות ה). וע"כ למימרא הכי לדעת השו"ע שפסק בדברי הרמב"ם הנז' בפנים דאם היו שני בתים, זימן אחד מהם לבית הכסא ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחילה, ואם קרא יצא. וכתב מרן בב"י באו"ח (סי' פג) שנראה שסבר הרמב"ם דאע"ג דמשום ספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא, היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר. ע"ש.

שוב בינותי בלשון חז"ל (ברכות כה). דבספקן לא גזור, שנראה מזה שמעיקרא לא גזור ע"ז, ונראה הטעם בזה, שמאחר וקשה ליזהר בזה ובפרט בזמן חז"ל שהיו גרים בצפיפות רבה, לפיכך לא גזור ע"ז כלל וכלל. ושו"ר בספר פתח הדביר (סי' עד אות א) שכתב דספק מי רגלים לקולא אינו מטעם ספיקא רבנן לקולא, אלא משום דכי גזור רבנן מעיקרא אמי רגלים, לא גזור על ספיקן, וכפי המבואר בלשון חז"ל הנז'. [הובא בספר שבילי הספקות (עמוד רב), וע"ש עוד מ"ש בזה]. וכן ראיתי בספר ראש יוסף (ברכות כב:) שכתב שחז"ל חידשו כאן דאף דספק דרבנן באיתחזק איסורא לחומרא, כאן בספקן לא גזור כדמסיק לקמן "ולא מטעם ספק דרבנן לקולא", אלא שלא גזור ע"ז. ע"ש. וכיו"ב כתב בספר מגן גבורים (ס"ס עו) להעיר דאמאי אמרו חז"ל הטעם דבספקין לא גזור, תיפוק ליה "דכל ספק דרבנן לקולא". והשיב שהרי דעת הרב ב"ש (דף צח) דאף בספק דרבנן כל היכא דאיכא לברורי מבררין, וא"כ יצטרך עכ"פ לברורי כאן אם יש מי רגלים, ולכך קאמר דעל ספיקן לא גזור ולא צריך לברורי כלל. ע"ש.

וע"פ כל האמור נחא מ"ש הרש"ש (נדפס בשו"ע מהדורת פרידמן, בילקוט מפרשים סי' י) להעיר על מ"ש המג"א (סי' י ס"ק יא) דאסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה מדברי השו"ע הנ"ל. ועכ"פ הרש"ש למעשה לא חלק על המג"א אלא שכתב זאת בתור הערה ולבסוף נשאר בצ"ע, וידוע מ"ש בספר שד"ח בכללי הפוסקים (סי' טז אות טז) דלא מפני שתמה הפוסק על דברי הרב שהביא נאמר שחולק עליו. ע"ש.

מדבריהם. ע"ש. ממה שהורה בשו"ע שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכו', נראה מזה דאיהו חשש לדעת הר"ן דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה, דאם איתא שספק דרבנן שרי לכתחילה, לא היה טעם למה שהורה השו"ע שהמדקדקים וכו', ואי תימא דהוא מילתא דחסידות, הנה הכא בספירת העומר חסידות זו מה עושה כאן, שהרי כתבו הפוסקים דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינן כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות תהינה, וכמ"ש המ"ב (סק"ב). ובפרט ביום הראשון, וכמ"ש הר"ן בפסחים (כח). שכתבו התוס' דכיון ספירת העומר היום היא מדרבנן טוב לספור ביום ראשון בספק חשיכה כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי. והעיר ע"ז הר"ן שאין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחילה. ע"ש. הובא בב"י בריש סי' תפט. ומעתה ע"כ למימר כמ"ש שמרן חשש לדעת הר"ן דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה. אלא מאחר שיש נוהגים להקל בזה, לפיכך קאמר לישנא דהמדקדקים מקפידים בזה, למימר שהנוהגים להקל בזה יש להם על מה שיסמוכו, אולם המדקדקים מקפידים בזה. [דרך אגב- מכאן יש ללמוד שאף שיש דברים שהצבור מקילים וסומכים על איזה חכם שהורה כן, מ"מ היראים נזהרים בזה. ואכמ"ל].

ולכאורה היה מקום לדחות ראיה זו ע"פ מ"ש בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סי' יז ד"ה אמנם) דלא אמר הרא"ם אלא בדבר מצוה שיש לו להחמיר שלא להפסיד המצוה, אבל במילתא דאיסורא שאם נחוש ונאסור איכא פסידא, מודה דמקילינן אפילו לכתחילה. ע"ש. ולפ"ז י"ל דשאני מצוות ספירת העומר משאר דינים, אולם באות יב הוכחנו מדעת הרא"ם גופיה דליכא שום חילוק בזה, ולפ"ז קמה וגם ניצבה הראיה מדברי השו"ע הנ"ל.

שו"ר לאחר זמן שאף בספר פמ"ג (סי' יא"א ס"ק יא), ובספר ארצות החיים (המאיר לארץ שם ס"ק לד), ובמשנת רבי אליעזר ח"ב (מע' ס אות ח), הביאו ראיה מדין ספירת העומר, דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה. [וע"ע לקמן מ"ש בביאור דעת המ"ב]. גם בספר שערי תורה (לוו, חזקות, כלל לב אות ו) הביא ראיה מדברי הר"ן הנ"ל דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה, והוסיף שנראה שאף התוס' מודים בעלמא שאין לעשות ספיקא דרבנן בידים, רק שאני הכא משום תמימות, והר"ן לא חש לזה. ע"ש.

והנה בשו"ע או"ח (סי' י סעיף ז) כתב ואם חציו סתום וחציו פתוח מטילין אותו לחומרא וחייב בציצית, ואין יוצאין בו בשבת. ובמג"א (ס"ק יא) כתב ונ"ל דאפילו לכרמלית, דאסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה כנ"ל, דלא כע"ת. ע"כ. וכתב ע"ז בספר נהר שלום (סק"ג) שדעתו ז"ל כדעת הרא"ם דס"ל דהא דקי"ל ספיקא ספק דרבנן לקולא היינו דיעבד אבל לא לכתחילה. האמנם ראיתי להרב פר"ח בכללי הס"ס שחלק על הרא"ם בראיות נכוחות. ע"כ.^ג

ג. ביאור דעת הפר"ח: בספר שד"ח (מע' ס כלל ל אות ג ד"ה ונראה) העיר ע"ד הרב נהר שלום שאף הפר"ח הורה דלא עבדינן ס"ס בידים, וכמ"ש בכללי הס"ס (אות יח). ע"ש. אולם נראה דלא כתב כן הפר"ח רק לגבי ספק דרוסה דחיישנן שלא ימכרנה לגוי שמא ימכרנה לישראל, דה"ט משום דהשתא ליכא אלא חד ספיקא, מש"ה לא עבדינן בידים דליהו תרי ספיקי, משא"כ בנ"ד הרי הס"ס בפלוגתא דרבוותא ניצב כבר לפנינו, ואין אנו עושים אותו בידים, וכמבואר כל זה בשו"ת תפלה למשה (ח"א ס"ס לג). ע"ש. וע"ע במ"ש בשו"ת נדיב לב (ח"א חיו"ד סי' עה דף קלה ע"ב). ודוק. [ניתרה מזו כתב בשו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סי' מב אות ג) דאף בספק דרוסה במחלוקת הפוסקים יש להקל למוכרו לגוי, וכפי שכתב בספר מנחת יעקב במחודשים לקו' הספקות אות ג, ושכ"כ בספר בן אברהם (ס"ס לב). ע"ש. אולם במכת"ר הוראה זו תמוהה

בספר א"ר (סק"י) כתב ול"נ אספיקא לא גזרו רבנן. ע"ש. אולם לפי מה שיתבאר בס"ד שרוב חכמי ישראל החמירו בזה כדעת הרא"ם, יש לתפוס עיקר כדעת המג"א. וכן פסק בספר כה"ח (ס"ק כא). [ודברי המג"א דלא עבדינן ספק דרבנן לכתחילה בידים, הובא להלכה בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' לז עמוד פז ד"ה ולכאורה יש). ע"ש].

ומה שהעיר בספר חיי אדם (כלל יא בנשמת אדם סק"ב) ע"ד המג"א ממ"ש בשו"ע (סי' שג סעיף כג) אם היתה צריכה להוציא אגוז לבנה ופרפרה עליו כדי להוציאו, אם לרשות הרבים אסור, ואם לכרמלית מותר. ע"כ. וכן העיר בהגהות הרש"ש (נדפס בשו"ע מהדורת פרידמן, בילקוט מפרשים סי' י). ובגמ' בשבת (סה:) נשארה בזה בתיקו, וש"מ דספיקא דרבנן משרא שרי לכתחילה. ע"ש. הנה לפי מ"ש בספר תוספת שבת (סי' שג ס"ק מח) דהתם מיירי דאיכא תרי דרבנן, שהוא הוצאה כלאחר יד, וגם שהוא בכרמלית (וע"ע במ"ש בספר פתח הדביר סי' שא סק"ט דף קסט ד"ה ועדיפא, ובדפוס חדש עמוד כב ד"ה ולפיק"ד), לפ"ז י"ל דשאני נ"ד דאיכא ביה רק חדא דרבנן. ולדעת שו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' ל) דגם באיסור דרבנן אין עושין ס"ס בידים. ע"ש. הובא בספר שד"ח (מע' ס כלל מה). ולפ"ז אפשר שאין להקל בתרי דרבנן. מ"מ י"ל דשאני התם דמיירי במקום צורך, וכפי שכתב בשו"ע הנ"ל דאם היתה צריכה וכו', ואילו מ"ש בשו"ע סי' י הנ"ל בענין הטלית מיירי שלא במקום צורך.

וזאת מלבד מ"ש בשו"ת מצות כהונה (סי' מד) דבבעיא דקיימא בתיקו, נראה מדברי הרא"ש דעבדינן ספיקא דרבנן בידים. ע"ש. [ובעצם הענין אי אמרינן דתיקו לקולא, עיין מ"ש בזה בספר מגן גיבורים (סי' קמו סק"א). ע"ש].

ועוד יש להעיר שהרש"ש למעשה לא חלק על המג"א אלא שכתב זאת בתור הערה ולבסוף נשאר בצ"ע, וידוע מ"ש בספר שד"ח בכללי הפוסקים (סי' טז אות סז) דלא מפני שתמה הפוסק על דברי הרב שהביא, נאמר שחולק עליו. ע"ש.

שהרי הסכמת הפוסקים להחמיר בזה ובכללם הפר"ח, ודלא כמ"ש הרמ"א בהגה להקל בזה, וכפי שהובאו בספר כה"ח יו"ד (סי' נז ס"ק קמב). ע"ש].

ואף מ"ש שם השד"ח דנראה פשוט שאם הרב פר"ח הוה מסיק אדעתיה לפרש בדעת הרא"ם דאם כבר נעשה הס"ס, אף איהו מודה דשרי לכתחילה, לא היה חולק עליו, שהרי אף איהו הסכים דלא עבדינן ס"ס בידים. ע"ש. יש להעיר שסוף סוף הרא"ם אוסר לטומטום להוציא יד"ח טומטום אחר משום דלא עבדינן ס"ס בידים, ואילו דעת הפר"ח היתה להקל בזה לולא הטעם השני דלא עבדינן ס"ס בתרי גופי.

ובעצם מ"ש הפר"ח להקל בטומטום (לפי טעם הראשון) הדבר צריך תלמוד דמאי שנא ממ"ש באות יח שאין למכור לגוי ספק דרוסה אף היכא דאיכא ביה פלוגתא דהפוסקים וכנ"ל, דלפ"ז אף לגבי טומטום דאיכא ביה ספיקא (על הצד שהטומטום נקבה) אם נקבה מוציאה את האיש, מ"מ אין לעשות ס"ס בידים.

ד. **ביאור דעת הרמב"ם:** והנה הרמב"ם (פרק יט מהלכות שבת הלכה יב) כתב בסתמא שלא תערים ותרוּפף על האגוז כדי להוציאו לבנה הקטן, וכתב ה"ה דהיא בעיא דלא איפשיטא ופסק לחומרא, ואולם בב"י כתב שיש לפרש את דבריו ברשות הרבים דוקא. איברא לפי מ"ש בס"י פג לפרש את מ"ש הרמב"ם (פ"ג מהלכות ק"ש הלכה ג) היו שני בתים, זימן אחד מהם לבית הכסא ואמר על השני וזה, הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחילה, ואם קרא יצא. שנראה שסבר הרמב"ם דאע"ג דמשום ספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא, היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר. ע"ש. נראה היה לפרש את דבריו הכא שפסק לחומרא אף בכרמלית, משום שלכתחילה צריך לחוש בדבר אף במילתא דרבנן, אלא שבשעת הדחק יש להקל בזה, ולפ"ז למעשה אין נפק"מ היאך שנפרש בזה בדעת הרמב"ם, דלדינא לכתחילה יש להחמיר בזה, ובשעת הדחק יש להקל.

ואף שהמ"ב (ס"ק כז) היקל בזה, לא תברא היא דאיהו הסתמך על דברי ספר ארצות החיים (המאיר לארץ ס"ק לד), וראיתי שכתב שם דאף למ"ש בס"י תפט כהר"ן דאין עושין ספק דרבנן לכתחילה, בזה י"ל דאם מספק חייבת בציצית, י"ל דהוה תכשיט ולא הוי משוי. ע"ש. ומה שהעיר בשו"ת שערי עזרא (טראב, חלק יו"ד סי' יט) ממ"ש בבדק הבית יו"ד (סי' שלד סעיף ב) אודות מאי דאיפלגו קמאי האם המנודה מותר לבני ביתו להיות בארבע אמותיו, וכתב בבדק הבית דכיון דפלוגתא דרבוותא היא נקטינן בה לקולא, דהא ספיקא דרבנן היא, וכן נפסק בשו"ע שם. ע"כ. וחזינן מיניה דאמרינן ספיקא דרבנן לכתחילה. ע"ש. אולם דעת לנכון נקל דשאני התם שהספקות באו מאליהן וגם הוא שעת הדחק, שקשה לבני הבית לעמוד בו, ובכה"ג אף הרא"ם יודה דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא, וכפי שכתבנו באותיות יד-טו מפי סופרים ומפי ספרים. ע"ש.

ומה שהעירו בספר מילי דעזרא (חיו"ד סי' כג), ובספר וזאת ליהודה (או"ח סי' י), ממאי דמבואר בדברי מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' סא ד"ה הרי מבואר) דשרינן ס"ס לכתחילה להכשיר את המקוה. ע"ש. שאני התם דמיירי בדיעבד שכבר נעשה המקוה ויש ספק אם נשפך בו ג' לוגים. וכבר כתב בספר שערי חיים (די שיגורה, לימוד כב, ד"ק ע"א ד"ה והשתא לפי) לבאר בדעת מרן הב"י, שלא החמיר רק בספק שלא בא מאלי, וכהיא דיש יד לבית הכסא דעדיין לא קרא בתוכו, אמנם בעלמא בספקות הבאים מאליהם אין הכי נמי דאיהו יודה דאזלינן לקולא לכתחילה. ע"ש.

ומה שהעיר ידידי הרה"ג רבי אליהו טובול שליט"א ממ"ש הב"י באו"ח (סי' רנז סעיף ג) ומשמע דבעיין לא איפשיטא (אי שרי להטמין בשומשמן), וכיון דמידי דרבנן הוא נקטינן לקולא וכו'. ע"ש. ומבואר מזה דמורינן דספיקא דרבנן לקולא. ע"כ. י"ל שהוא במקום הצורך היכא שאין לו במה להטמין כי אם בשומשמן. זאת ועוד הרי כתב בשו"ת מצות כהונה (סי'

ה. **בדין אמירה לגוי היכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים:** ואיכא חיזוק לזה ממ"ש המ"ב בס"ס רנב בביאור הלכה (ד"ה להחם) להעיר על מ"ש בספר ברכ"י בשו"ב (סי' שיח סק"א) להתיר לחמם מרק שהצטנן ע"י גוי, אם אינו נותן על גבי האש או הכירה ממש, שדבריו צ"ע אם יש לסמוך ע"ז דבס"י זה לא משמע כן, אך אם הוא לצורך שבת ואין לו עצה אחרת, אפשר דיש לסמוך ע"ז. ע"ש. וע"כ לימיר שהטעם שהחמיר בזה, משום דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. ואף מרן החיד"א לא השווה מידותיו בזה, שבספר מחב"ר (סי' שיח סק"ד) הביא את מ"ש בשו"ת זרע אמת (ח"א ריש סי' מ) שיש קצת פנים להקל לחמם מרק ע"י גוי, כיון שיש מחלוקת בזה. ע"ש.

והחזו"א או"ח (סי' לו אות כא ד"ה ונראה) שהיקל לגבי נדון הביאור הלכה הנ"ל, היכא שמניחו הגוי כנגד המדורה, או ע"ג מיחם. ע"ש. שאני התם שכתב שמעיקר הדין נקטינן כדעת הסוברים שאין בישול אחר בישול אף במרק, ולא כתב הרמ"א (סי' שיח סעיף טו) שנהגו להקל כדעת הסוברים שאין בישול אחר בישול בלח, אם לא נצטנן לגמרי. ע"ש. רק כדי שלא יבואו להקל לבשל מים חדשים, נהגו שלא להתיר רק במקום שיש עדיין חמימות ניכרת (וכפי שכתב באות יג). ע"ש. ומ"ש מרן בב"י (סי' שיד סעיף ז) להתיר לשבור פותחות של תיבות על ידי גוי, כיון דאיכא מאן דשרי אפילו ע"י ישראל. וכן פסק בשו"ע (שם). שאני התם דאיכא כמה ספקות בדבר, וכפי שביאר בספר תורת שבת (ס"ק יב). ע"ש.

ואף שבספר מאמ"ר (סי' שלו סק"ב) למד מדברי הב"י הנ"ל להקל בכיבוד הבית ע"י גוי, כיון שיש מתירים אף ע"י ישראל. ע"ש. ומבואר מזה שהוא כלל לכל מקום דאיכא ביה פלוגתא. וע"ע מה שציין בזה בשו"ת יבי"א (ח"ו חאו"ח סי' מב אות יא בהערה), ובספר חזו"ע שבת ג' (עמוד תפה), ובספר הלכה ברורה על הלכות אמירה לגוי (ח"ב סי' שז סעיף כא עמ' קנג-קנד), שאני אמירה לגוי דקיל טפי, וכיו"ב כתבנו בשו"ת ברכת יהודה (ח"ו חאו"ח סי' מט). ע"ש. [ובשו"ת שערי יושר חנניה, ח"ג סי' סו) כתב לאסור אמירה לגוי לחמם תבשיל שיש בו רוטב. ע"ש].

מד) דבבעיא דקיימא בתיקו, נראה מדברי הרא"ש דעבדינן ספיקא דרבנן בידים. ע"ש. [וכמובן שמסקנת הפוסקים לאסור להטמין בשומשמן, הובאו בב"י, וע"ש הטעם בזה].

בירור דעת רבותינו הראשונים

ג) צופה הייתי בשו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סי' מב אות ב) שכתב שכדברי הפר"ח כן מבואר בדברי הרמב"ן שהביא הרב המגיד (פרק ח מהלכות יבום ה"ב), שבכל ספק של דבריהם אף לכתחילה אזלינן לקולא. ע"ש. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' מח) בשם רבותיו, שאין תחומין למעלה מעשרה, דתחומין דרבנן הם ובעיא דלא איפשיטא היא, וכל ספק בדרבנן נקטינן להקל אפילו לכתחילה. ע"ש. וכ"כ הר"ן בחידושו לנדה (נט: ד"ה ורבי יוסי). ע"ש. וע"ע בחידושי הריטב"א יבמות (כג ריש ע"ב). ע"ש. ע"כ.

אולם לאחר הקידה' חמש מאות הנני להעיר בזה בדברי קודשו, זה יצא ראשונה מה שציין לדברי הרמב"ן שהביא הרב המגיד שבכל ספק של דבריהם אף לכתחילה אזלינן לקולא. לפענ"ד נראה שעיקר כוונתו למימר שאם הרמב"ם כתב שם דאם קדמו וכנסו אין מוציאין מידן וכו', נראה מזה שלכתחילה אין שום צד בעולם להתיר זאת, ואילו בשאר ספקות של דבריהם אפילו לכתחילה אנו מתירים במקום הצורך וכיו"ב, וע"ז השיב דשאני הכא דכיון דאיכא מעשה רבה שחלץ לה וכו', לא התירו זאת חז"ל בשום צד שבעולם אא"כ כבר קדמו וכנסו. וע"כ למימר שהרי ה"ה בהלכות עירובין (פרק ו הלכה יג) כתב לבאר בדעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן דאף דהוי ספיקא דרבנן, מ"מ לכתחילה אין מערבין, שאין לו לבוא לבית הספק שיהיה תחילת העירוב בספק. ע"כ. ומבואר מזה דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה.

ועוד חזינן בחידושי הרמב"ן ב"ב (סוף דף נה ד"ה והא) שכתב שאע"ג דאמרינן בעלמא תרי ספיקי לקולא, כיון דאפשר ליה לאפוקי נפשיה מספיקי בלא טירחא אצרכוה לבטוליה. עכ"ל. [הובא בספר און אהרן מע' ס אות יב]. ומבואר מזה דאף דעבדינן ס"ס לכתחילה, מ"מ אם יש אפשרות שלא להזקק להיתר הזה, כך צריכים לעשות, וכיו"ב כתבו מרנן ורבנן המובאים באות טו.

ומה שציין לדברי הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' מח) בשם רבותיו, שאין תחומין למעלה מעשרה, דתחומין דרבנן הם ובעיא דלא איפשיטא היא, וכל ספק בדרבנן נקטינן להקל אפילו לכתחילה. ע"ש. לפענ"ד נראה דאיהו קאי על עיקר הדין, אולם כל זה מיירי במקום הצורך. וע"כ למימר הכי שהרי מ"ש בשם רבותיו, נראה כוונתו לדברי הרמב"ן, וכפי שהובא בחידושי הרמב"ן עירובין (מג.), וחזינן להרמב"ן גופיה שכתב בגמ' ב"ב (סוף דף נה ד"ה והא) שמבואר מיניה דאף דעבדינן ס"ס לכתחילה, מ"מ אם יש אפשרות שלא להזקק להיתר הזה, כך צריכים לעשות, וכנ"ל.

וזאת מלבד מ"ש בשו"ת מצות כהונה (סי' מד) דבבעיא דקיימא בתיקו, נראה מדברי הרא"ש דעבדינן ספיקא דרבנן בידים. ע"ש. ועיין לקמן מ"ש עוד בבירור דעת הרשב"א. ודו"ק.

וע"פ האמור יבואר מ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קנד) שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. ודבריו הללו אין להם מקום רק אי נימא דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא לכתחילה, וכנ"ל באות ב.

וע"פ כל המדובר לא נפלא מ"ש בספר בית מאיר בסוף חלק או"ח בתשובתו בענין אתרוגי קורפו (דף קה ריש ע"ב) לבאר את מ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תצז) דכל היכא דאיכא ס"ס הולכין להקל, וכלי מדין הא איכא ס"ס. ואפשר דבדין היה להשתמש בו לכתחילה ככל ס"ס דמותר אפילו לכתחילה אלא דעשו הרחקה יתירה באיסורי גויים. ע"כ. (שעליו הסתמך הפר"ח שם). דמ"ש ס"ס שמותר לכתחילה, ר"ל בשעת הדחק היכי דלית ליה אחר, אלא שעשו הרחקה יתירה לאסור לכתחילה באיסורי עכו"ם, ובאם בזה אסר הכלי דהיינו במקום דחק דכדיעבד דמי, מכ"ש שאסור לכתחילה גמור ע"י ס"ס. ע"ש. [וכן הוא בשו"ת בית מאיר (סי' ו דף לד ע"ב) הנד"מ]. ושנה פרקו בחיור"ד (סי' קכב סעיף ו). ע"ש. ובספר שד"ח (מע' ס כלל ל אות ג סוף ד"ה הרב) העיר ע"ד דהפשט לא יופשט בדברי הרשב"א שכוונתו להתיר לכתחילה. ע"ש. ואולם לפי מאי דחזינן לרביה ומר ניהו רבנו הרמב"ן שכתב שאע"ג דאמרינן בעלמא תרי ספיקי לקולא, כיון דאפשר ליה לאפוקי נפשיה מספיקי בלא טירחא אצרכוה לבטוליה. וכן מבואר עוד בדעת שאר רבותינו הראשונים הנ"ל, שפיר נוכל לפרש בדעת הרשב"א דהאי לכתחילה ר"ל בשעת הדחק היכי דלית ליה אחר. עיין ודו"ק. וע"ע בספר ערך השלחן (יור"ד סי' קי סוף ס"ק כא) שהביא את מ"ש הרשב"א בספר משמרת הבית בהלכות שחיטה (דף כ) בשם ר' שמואל דדוקא ברובא וחזקה חשיבי כודאי, אבל ברובא לחוד או בס"ס לחוד, כיון דאיכא מיעוטא וליכא טירחא ופסידא לא סמכינן אס"ס. ע"ש.

ומ"ש שכ"כ הר"ן בחידושו לנדה (דף נט ע"ב ד"ה ורבי יוסי) וז"ל ומה תרי ספיקי אפילו לכתחילה בחד ספיקא נמי אפילו לכתחילה. עכ"ל. שאני התם שהוא במקום הצורך להתיר אשה לבעלה. וע"כ למימר הכי שמלבד דברי הר"ן בענין ספירת העומר שזכרנו לעיל (אות ב), יש לציין עוד למ"ש הר"ן בפסחים (כג. ד"ה והשתא) להעיר על מאי דאמרינן בגמ' (קח.) והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעו הסיבה, וז"ל ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא, עבדינן לרווחא דמילתא. כך פירשו ז"ל. ע"ש. ומבואר מזה דאף דס"ל דאמרינן ספיקא דרבנן לכתחילה, מ"מ אין נכון להכניס עצמו לספק כל שיכול לצאת בלי פקפוק. וכן ראיתי בספר כנה"ג (חאו"ח סי' קס הגב"י סק"ה) שכתב כלל במידי דספיקא דרבנן, דהיכא דליכא טירחא עבדינן לחומרא. והראה מקורו מדברי הר"ן הנ"ל. [ושם ציין שכ"כ הרלנ"ח סי' קמג בקונ' השמיטה. וכ"כ בספר מנחת יעקב בסופו במחודשים לקונ' הספקות הלכה יג. וכ"כ עוד פוסקים הובאו בספר זב"צ בכללי הס"ס אות קנט. וכיו"ב כתב בשו"ת מוצל מאש (סי' יג) לבאר בדעת הגאונים דבספיקא דרבנן צריך לחפש אחריו ולבדוק, כיון שיש לו תיקון להחמיר]. הובא בספר כה"ח (ס"ק נג).

וכן ראיתי עוד בשו"ת הריב"ש (סי' שפח) שכתב להעיר על המנהג שנהגו בעירו זה שלשים שנה לקרות המגילה לנשים בלע"ז וכתובה בלע"ז, דכיון דיש מחלוקת הפוסקים אם יוצא

או לא, אין נכון לעשות כן להתיר לכתחילה להכניס עצמו בספק, כיון שיש דרך ישר לפניו שיקרא לנשים במגילה הכתובה בלשון הקודש ויוצא יד"ח אליבא דכו"ע. ושם בסי' שצ הובאה תשובת הר"ן ז"ל, דקילס סברת הריב"ש הנזכרת, והסכים למה שכתב שאין ראוי לאדם להכניס עצמו לידי ספק. והוסיף: רואה אני את דבריך טובים ונכוחים, שאפילו בעסקי העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול, ואפילו באפשר ברחוק, על אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצוות שהם כבשוננו של עולם, והיאך נניח הדרך אשר דרכו בה רבותינו הקדושים, ונכניס עצמינו במקום צר ובמשעול הכרמים, שלא מדחק כלל, אלו היה דבר שהשעה צריכה לו עכ"פ החרשתי, אבל להניח את הודאי ולתפוס את הספק בענייני המצוות, איננו ראוי בשום פנים. ע"ש. הובא בב"י או"ח (סי' תרץ סעיף י), ובשו"ת אבקת רוכל (ס"ס כה), ובשו"ת מהרשד"ם (חאו"ח ס"ס לה), ובשו"ת אבני נזר (חאה"ע ס"ס קצג).

שו"ר למהר"ם בן חביב זצ"ל בשו"ת קול גדול (סי' סט ד"ה ועוד יש) שהביא את דברי הר"ן והריב"ש הנ"ל, וכתב שיש ללמוד מזה שאין לעשות ס"ס לכתחילה, וכפי שכתב הרא"ם. ע"ש. והנאני. [ובעצם מה שהסתייעו הרבנים הנ"ל מדברי הריטב"א, יש להעיר עוד ממ"ש שם "דאיכא דוכתי" דספיקא דרבנן אפילו לכתחילה שרי. ע"ש. ונראה מזה דלא אמרינן כן בכל ספיקא דרבנן].

ומה שציין עוד ביבי"א לחידושי הריטב"א יבמות (כג ריש ע"ב). ע"ש. [א"ה. גם הרב אהל ישרים (בונאן, מע' ס ריש אות ח) הביא ראיה מדברי הריטב"א שיש להקל בזה]. והנה ז"ל איכא דוכתי דספיקא דרבנן אפילו לכתחילה שרי, אולם י"ל כנ"ל דר"ל שיש להקל בזה במקום הצורך וכיו"ב, משא"כ בנדון המשנה התם שאסרו לכתחילה, דהיינו אף במקום הצורך, כיון דמילתא דפירסום היא וכו'. ע"ש. ועוד יש להעיר ממ"ש "דאיכא דוכתי" דספיקא דרבנן אפילו לכתחילה שרי. ונראה מזה דלא אמרינן כן בכל ספיקא דרבנן. עיין ודו"ק.

והנה בספר הרוקח (סי' שטו) התיר לאשת כהן מעוברת ליכנס באהל המת מטעם ס"ס, שמא נפל הוא ושמה נקבה הוא. הובא בש"ך יו"ד (סי' שעא סק"א). ונראה מזה לכאורה דעבדינן ס"ס לכתחילה. וכן ראיתי בספר חוקת הפסח (סי' תסז סוף סק"ד) שכן כן. אולם הנה אף המג"א (סי' שמג סוף סק"ב) הביא את דברי הרוקח להלכה, ומעתה הדבר צריך תלמוד ממאי דכתב בסי' י (ס"ק יא) להעיר על מ"ש שם בשו"ע (סעיף ז) ואם חציו סתום וחציו פתוח מטילין אותו לחומרא וחייב בציצית, ואין יוצאין בו בשבת. ונ"ל דאפילו לכרמלית, דאסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה כנ"ל, דלא כע"ת. ע"כ. והשתא יוצא דאיהו סותר את עצמו בזה, וע"כ למימר דאיהו הבין בדעת הרוקח דמיירי במקום הצורך שצריכה ליכנס לאהל המת, והא לאו הכי אין להקל.

ועוד יש להעיר ממה שתמה המג"א ע"ד הרוקח דבלאו הכי מותר דטומאה בלועה אינה טמאה, ובספר פמ"ג (בא"א) כתב ליישב דאם היינו אומרים טהרה בלועה מן התורה שרי ואיסור

דרבנן יש, אתי שפיר שהרי "אין עושין ספק דרבנן בידים", עיין סי' תפט (ט"ז סק"ה) בספירה וכו', הא ס"ס עם ספק דרבנן תרתי לטיבותא אפשר שעושין. ע"כ. ור"ל שאף שאין עושין ספק דרבנן לכתחילה, מ"מ היכא דאיכא ס"ס עבדינן. [אלא שאף על קולא זו העיר הפמ"ג דעיין בסי' תסז במג"א (סק"ב) בחטים שאין מבוקעת אי הוה מן התורה או דרבנן, ואפ"ה אין עושין ס"ס בידים. וצ"ע. ע"כ.] אגב, לפי דעת הפמ"ג יוצא שאם ברור לה שהעובר הוא זכר יהיה אסור לה ליכנס באהל המת, אולם בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' שנד) כתב שעד שיצא הולד או שיתעורר לצאת לא צריך להגיע להיתר של ס"ס, כיון שאין טהרה בלועה נטמאת. ע"ש. ולפ"ז יוצא דליכא ביה אף איסור מדרבנן. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קעה), ובמ"ב מהדורת דרשו (סי' שמג בהערה 17), ובספר חזו"ע אבלות ב' (עמ' סד-סט). ע"ש. וע"ע במ"ש בהערה .

ומה שהעיר הגר"י טייב בספר הזכרון (מע' הס' אות כה) ממ"ש בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' קיז) להתיר לטחון בפסח בריחים של מים מטעם ס"ס, ספק נתערב ספק לא נערב, ואת"ל נתערב שמא נתבטל ברוב. ע"ש. יש להעיר ממ"ש בספרו חקת הפסח (סי' תסז סוף סק"ד) לדחות ראייה זו דשאני החיטים שהם מותרים, ולפיכך מותר לכתחילה לטחון בריחים של מים, לפי שהיתר מותר לבטלו. ע"ש.

ומה שאמרו בגמ' במנחות (סח:) רב פפא ורב הונא בריה דר"י אכלי חדש באורתא דשיתסר נהגי דשיבסר (פירוש בליל י"ז בניסן) קסברי חדש בחו"ל דרבנן, ולספיקא לא חיישינן. שאני התם דאנן בקיאין בקביעת דירחא, רק חששו לשמא יחזור לקלקולו, וכל היכא דאתי לאיסורא דאורייתא חששו, והיכא דלא אתי לאיסורא דאורייתא לא חששו. ושור"ר שכ"כ בספר חו"ד בס"ס קי בכללי הס"ס (סוף כלל כ). וע"ע מ"ש בזה בספר שבילי הספקות (סי' סב בהערה 2).

ועיין בספר עמודי שש על מסכת כתובות בסוף הספר בקונ' ווי העמודים (סי' ג עמוד כב ואילך) מ"ש עוד בביאור דעת רבותינו הראשונים הנ"ל. ע"ש. וע"ע מ"ש בזה בספר דינא דספיקא (סי' יא עמוד שעז בהערה). ע"ש¹.

דברי הפוסקים שסמכו על דברי ה"ה

ד) והנה מה שהבאנו (באות ג) ראייה ממ"ש ה"ה בהלכות עירובין (פרק ו הלכה יג) לבאר בדעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן דאף דהוי ספיקא דרבנן, מ"מ לכתחילה אין מערבין, שאין לו לבוא

ו. מ"ש חז"ל בדברבנן הלך אחר המיקל לדעת הרא"ם הוא דוקא בדיעבד: והנה בפנים כתבנו מפי סופרים ומפי ספרים שדין ספיקא דרבנן דינו כדין ס"ס שאין להתירו לכתחילה, ואולם הדבר צריך תלמוד שהרי שנינו בגמ' בע"ז (י). דאם היה אחד אוסר ואחד מתיר דאזלינן אחר המיקל בדברבנן, וראיתי בפירוש תלמיד הרמב"ן למס' ביצה (ג: ד"ה וספיקא) שהעיר על דברי הגמ' הנ"ל שבשאר דוכתי אשכחנא שהחמירו בספיקא דרבנן. ותירץ דשאני ההיא דע"ז דכיון דלא אתידע לן אם אסרו חכמים הדבר, דהא הם חולקים בגוף הגזרה, מספיקא לא נחזיק איסורא, ושרינן ליה לכתחילה. ע"ש. וכ"כ המאירי (שם ד"ה ומ"מ). ע"ש. וצ"ל לפי דעת הרא"ם דמיירי בדיעבד, אך לכתחילה יש להחמיר בדבר. או בשעת הדחק שדינו כדיעבד.

לבית הספק שיהיה תחילת העירוב בספק. ע"כ. שמבואר מיניה דלא עבדינן ספיקא לכתחילה, הנני לציין לכמה גדולים שלמדו כן בדבריו, זה יצא ראשונה המשנה למלך (פ"ד מהלכות בכורות הלכה א ד"ה והנני) שכתב דלא סמכינן אספיקא דרבנן לקולא לעשות מעשה לכתחילה וליכנס לבית הספק, דמהאי טעמא אין מערבין עירובי תחומין בספק חשיכה לכתחילה, אע"ג דאם עבר ועירב עירובו עירוב, וכמ"ש ה"ה (שם). ע"ש. והובא להלכה בספר שרשי הים (ח"א סוף דף קכט), ובספר פתח הדביר (סי' עד סק"א). גם בספר שער המלך בהלכות מעשר שני (פרק ט הלכה א) למד כן מדברי ה"ה, ואף ציין לדברי המשנה למלך.

גם בשו"ת נחפה בכסף (ח"א חיו"ד סי' ד דף ל ע"ב) הביא ראייה לדברי הרא"ם מדברי ה"ה הנ"ל. ורמז אליו בספר ערך השלחן (חאו"ח ס"ס פג). וכן הובא בספר שיורי טהרה (מע' ס אות ג). [והביא עוד את מ"ש בספר חקת הפסח (סי' תסז סק"ד) דלא סמכינן אס"ס בדאורייתא ובחד ספיקא דרבנן אלא בדיעבד ולא לכתחילה. ובספר טהרת המים (מע' ס אות לט) הביא את מ"ש בספר שיו"ב (יו"ד סי' פד סק"ג) שאף היכא דאיכא ס"ס הדבר מותר אף באיסור תורה, מ"מ יש חסידות לפרוש מזה. ע"ש], ובספר זב"צ בס"ס קי בכללי הס"ס (אות קמח) ובספר כה"ח (שם אות ה).

ואף בספר ראש יוסף (שבת לד. ד"ה לא) העיר על מ"ש רש"י (ד"ה בעירובי) דתחומין אסמכוה אקרא חמיר טפי, שמדברי המ"מ למדתי דמשום הכי עירובי תחומין בין השמשות לא, דלכתחילה אין מכניסין לספק דרבנן, משא"כ עירובי חצרות קיל וחומרא בעלמא, אף לכתחילה מכניסין לספק דרבנן. ע"ש.

גם בספר צמח צדק בפסקי דינים (חיו"ד סי' קי, דף קצט ע"א) הביא ראייה מדברי ה"ה דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. והוסיף דהיינו אף בספק דרבנן ולדבר מצוה, וכ"ש בדאורייתא אף בס"ס. ואף בספר אמרי בינה (חאו"ח סי' ד) הביא ראייה למ"ש המג"א (סי' י ס"ק יא) דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה, מדברי ה"ה. גם רבי חיים די טולדו זצ"ל במשנת רבי אליעזר ח"ב (מע' ס אות ח) כתב דלא עבדינן ס"ס לכתחילה, וציין לדברי ה"ה. ואף בספר שערי תורה (לוו, חזקות, כלל לב אות ו) למד מדברי ה"ה הנ"ל דהיכי דאפשר בענין שלא לבוא לבית הספק, הוי כעושה מעשה בידים ואסור.

ואף שיש מקום לכאורה לחלק דשאני עירובי תחומין שהוא איסור שיש לו סמך מדאורייתא. וכ"כ בספר ראשון לציון (ביצה יט). ובספר שפת אמת (שבת לד. ד"ה ל"ק). ולפ"ז אין להוכיח מזה דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה. וכן ראיתי בספר שבילי הספקות (סי' סא עמוד רג) שהעיר כן. ע"ש. מ"מ חזינן לכל הגדולים הנ"ל שהוכיחו מדברי ה"ה דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה, וע"כ למימר שהבינו בדבריו שבכל אופן אין להקל בזה. וע"ע בספר ראשון לציון מהדורת מרדכי אהרן גומבו (ביצה, עמוד קעז מדפי הספר, במילואים לציון ד"ה ובעיקר). ודו"ק.

שו"ר בשו"ת בית יצחק (חבר, בתשובות שבסוף ח"א דף ו ע"ג ד"ה גם) שלאחר שהביא את דברי ה"ה הנ"ל העירו לו שמזה יש לומר שרק בעירובי תחומין שיש בו סמך מה"ת לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, אבל בעירובי חצרות שאין לו סמך, נראה דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא. והשיב הרב המחבר דשאני התם דמיירי בשכח להניח עירוב ונזכר בבין השמשות דהוי דיעבד, בזה שפיר יש לחלק בין עירובי תחומין שיש לו סמך בד"ת או לא, משא"כ כל שיש בידו לתקן הדבר לכתחילה שלא יצטרך להכניס את עצמו לספק דרבנן, בודאי הסברא נותנת להחמיר גם בדרבנן שאין לו סמך מה"ת. ע"ש. אולם אף למטוניה דמר, הרי שלא התיר היכא שיש בידו לתקן הדבר לכתחילה, כדי שלא יצטרך להכניס את עצמו לספק דרבנן.

ומה שהעיר בספר שבילי הספקות (שם) דע"כ לומר חילוק זה, שהרי התירו לערב עירובי חצרות בבין השמשות, וא"כ מאי שנא עירובי תחומין דאסור, אלא ודאי דשאני עירובי תחומין שיש להם עיקר בתורה, ולכן אסור לכתחילה. ע"ש. הנה כבר העיר מזה בספר ראש יוסף (שם) וכתב דשאני עירובי חצרות דקיל וחומרא בעלמא [א"ה]. מקור הדברים הם מדברי רש"י שם, ולפיכך אף לכתחילה מכניסין לספק דרבנן. ע"ש. וע"ע מה שציינו בזה בספר המפתח (שם ד"ה על דברי ה"ה ביאור).

דברי הגדולים שהחמירו בזה

(ה) **ודברי הרא"ם** הביאם להלכה רבי שלמה אלגאזי זצ"ל בספר גופי הלכות (אות תלח). ומהר"א אלפאנדארי זצ"ל בסדר אליהו רבה הגם שבשער א דפים מב-מג הביא גמרא מפורשת דעבדינן ס"ס להתיר לכתחילה, מ"מ בדף מח ע"א כתב דכל מידי דלית ביה פסידא, ואית ליה תקנתא, לא מתרינן לכתחילה, כגון אם אירע ספק בכלים הנמצאים משום טומאה, כיון דאית להו טהרה במקוה, ואית להו תקנה לא מתרינן לכתחילה. ורבי משה בנבנישתי זצ"ל בשו"ת פני משה (ח"ב סי' א ריש דף ה) כתב שיש לחוש לסברת גדולי האחרונים ז"ל דס"ל דאין להקל בס"ס לכתחילה. ע"ש. [ברום מעלתו עיין בקונ' דרופתקי דאורייתא ח"א ר"ס ב]. ואף רבי חיים אלפאנדארי זצ"ל בשו"ת מגיד מראשית (ח"ב סי' ב) הביא להלכה את דברי הרא"ם.

ומרן החבי"ב בספר כנה"ג חאה"ע (סי' סח הגה"ט אות כז) ציין לעוד גדולים הסוברים כשיטת הרא"ם. ובאו"ח (סי' קס הגה"ט אות ה) הביא את מ"ש הפוסקים דבספיקא דרבנן וליכא טירחא עבדינן לחומרא. גם מדברי רבי אליעזר נחום זצ"ל בספר חזון נחום הנז' באות י מוכח דאיהו מחמיר בזה.

גם רבי יצחק הכהן זצ"ל בשו"ת בתי כהונה (ח"א חלק ב"ד סי' ד, דט"ו ע"א) חש לדעת הסוברים דלא עבדינן ס"ס לכתחילה, ואף דהרבה מן האחרונים קראו ערער ע"ז, עכ"ז ראוי לחוש להגדולים האלה, וכמו שחשש לכל זה הרב פני משה (שם), ואי מר ניהו רבא, דרב גובריה ורב חיליה מיחש הוה חייש בה, אנן יד עניינים מה נעני אבתריה. ע"ש. ובספר שיו"ב יו"ד (סי' קיג ס"ק יח) הביא את מ"ש מהר"י הכהן הנז' בחידושי דינים כ"י דאם בשלה שפחת ישראל

לחולה בשבת ועד שלא הוכשר הכלי בשלו בו, יראה שמותר התבשיל משום דאית ביה כמה ספקות, וכבר היה נראה להתיר הכלי נמי מבלי הכשר מחמת כל הטעמים הנזכרים, מיהו לכתחילה ראוי למיחש לחומרא ולהכשירו. ע"ש.

ורבנו יונה נבון ז"ל הגם שכתב בספר גט מקושר (דף קמז ע"ג) שהדין עם הפר"ח בזה, ושכן מוכח בביצה (ג:): וכו'. ע"ש. מ"מ בשו"ת נחפה בכסף (ח"א חיו"ד סי' ד דף ל ע"ב) הדר תבריה לגזיזה וכתב שכל שכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה לאכול, ובהכי מיירי הסוגיא בביצה (שם), אבל לומר לו לכתחילה שילך ויכנס בספק כמו גבי טומטום שיוציא עצמו מן הספק לא שרינן הכי, אלא ילך אצל ודאי ויצא ידי חובתו. ע"ש. ושנה פרקו בחלק ב (חאה"ע סי' כה, דף רלב ע"ג), וכתב שם שמצא סיוע לדבר זה מדברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות ק"ש הלכה ג), ומרן הב"י באו"ח (סי' פג). וכ"כ עוד שם בחיו"ד (ס"ס א עמוד עח). והוסיף שלפי דברי שם יוצא דגם להרא"ם כל שכבר נעשה מעשה שרינן ליה לאוכלו לכתחילה וחשיב בדיעבד, ולפיכך נרות שעוה שיש ספק אם עירבבום בחמאה וחלב, יש להתירם מטעם ס"ס אם כבר קנאם. ע"ש.

ובן דורו (שקראו בשם נר"ו) מחכמי ירושלים רבי מנצור מרזוק זצ"ל בספר קרבן אליצור (דף כ מדפי הספר) שהתקשה בדברי הרא"ם דמוכח מכמה דוכתי שס"ס מותר לכתחילה, נחה דעתו בעת שראה את דברי רבי יונה נבון בשו"ת נחפה בכסף הנ"ל. ע"ש.

ואף רבי אהרן אלפאנדארי זצ"ל בספר יד אהרן (חאה"ע סי' סח הגה"ט אות מב) הביא את דברי הרא"ם, ובתור הכי ציין לדברי הרבנים נחפה בכסף הנ"ל, וכן לדברי הרבנים דבר משה ופרח שושן הנז' באות יח שמבואר מדבריהם שיש להחמיר בזה. [ומ"ש בשו"ת כפי אהרן (ח"ב חיו"ד סי' יב דף נג ע"ג) שהרב יד אהרן ציין לאמבואה דספרי האחרונים ז"ל אשר כולם הסכימו דעבדינן ס"ס לכתחילה עמוד עליהם. ע"ש. לאחר הקידה' ההיפך הוא הנכון וכנ"ל. וגם כל מ"ש בזה בספרו און אהרן (מע' ס אות ט), המעיין בכל דברינו יראה את ההיפך ממה שכתב, וזאת לאחר המחילה מהדר גאון]. גם בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סי' יח ד"ה איך) הסכים למעשה לדעת הרא"ם. ע"ש.

ומרן החיד"א בספר מחבר"ר (סי' רסא סק"ב ד"ה מיהו) הקשה על מ"ש שם בשו"ע (סעיף א) דבביה"ש אין מטבילין את הכלים, דהא יש בזה ס"ס ואמאי אסור, ותירץ דבדבר שתקונו בנקל יר"ש אינו סומך על ס"ס, והכא אפשר להשאל לגוי, או לשאוב בו מים, ושפיר כתב דאין מטבילין. [א"ה. ולפ"ז אם אין גוי בקרבנו, ואף אין מקוה בקרבנו שיוכל לשאוב ממנו מים, אפשר לסמוך על הס"ס ולהקל בזה. וע"ע מ"ש בזה במ"ב שם סק"ה, ובשער הציון סק"ח]. ובשו"ת יוסף אומץ (ר"ס פג) הביא את מ"ש רבו הר"י נבון ז"ל בתשובה כ"י בענין נרות שעוה שיש ספק אם עירבבום בחמאה וחלב, שיש להתיר מטעם ס"ס, ודוקא אם קנאם, ובכי הא שפיר דמי אף לדעת הרא"ם, אבל לכתחילה לא יקנה אותם. ע"ש. ודברי מהר"י נבון נדפסו בשו"ת נחפה בכסף וכנ"ל. וע"ע בדברי החיד"א בספר שיו"ב יו"ד (סי' קיג ס"ק יח) הנ"ל. ודו"ק. ואף

שבספר עין זוכר (מע' ס אות יד) הביא את מ"ש בספר גן המלך הנ"ל וז"ל, ספיקא דרבנן: אם יש בו סרך קדושה, אין להקל בו לעשות מעשה לכתחילה. ובספר שער הגן (חיבור על ספר גן המלך) כתב שדברי הרב גן המלך הובאו בספר פחד יצחק (ערך ספיקא דס"ו ע"ב). ע"ש. י"ל דלקושטא דמילתא קאמרי שבכה"ג בודאי שאין להקל בזה. [וע"פ האמור (שס"ס אינו מותר לכתחילה) יבואר מ"ש בספר ברכ"י (או"ח סי' שמג ד"ה ומה) דאף שמותר מדין ס"ס, מ"מ ראוי לנהוג סלסול וליזהר. גם בספר שיו"ב (יו"ד סי' פד סק"ג) כתב שאף היכא דאיכא ס"ס הדבר מותר אף באיסור תורה, מ"מ יש חסידות לפרוש מזה. ע"ש. עיין ודו"ק]. ואף בן גילו הראש"ל רבי משה מרדכי יוסף מיוחס זצ"ל צדיק עתק לדברי הרא"ם בספרו ברכות מים (חיו"ד ס"ס פד). ע"ש.

גם רבי יצחק אבולעפאי זצ"ל שדן בשו"ת פני יצחק (ח"ה חאו"ח סי' ב, ד"ז ע"א ד"ה ועוד) אודות איסור הנסיעה ברכבת ביום שבת קודש, כתב דהגם שהיה מקום להקל בזה מחמת הפלוגתא שיש בדבר, ואיכא למימר ספיקא דרבנן לקולא, מ"מ הרי דעת הרא"ם ומרן ז"ל ודעימייהו דאין להתיר באיסור דאורייתא בס"ס ולא באיסור דרבנן בחד ספיקא אלא דוקא בדיעבד ולא לכתחילה, ועם דרוב הפוסקים ז"ל פליגי עלייהו ומתירים בזה ובזה גם לכתחילה, וכ"כ בכמה דוכתי להקל בזה, מ"מ במקום דליכא פסידא ולא דבר מצוה ולא טירחא מרובה, ודאי יש לאסור לכתחילה לחוש לסברת הרא"ם ומרן ז"ל דאסרי לכתחילה, והא ודאי כי היכי דס"ל הכי לגדולים הנ"ל בס"ס, הה"נ דס"ל הכי בחד ספיקא דרבנן דראוי לחוש לגדולי האחרונים ז"ל דס"ל דאין להקל לכתחילה גם בחד ספק דרבנן, דס"ס בדאורייתא וחד ספיקא דרבנן שווי דינייהו, ובחדא מחתא נינהו דאין להקל בהם לכתחילה, כמבואר בדברי הפוסקים ז"ל וברור. ע"ש. [ומ"ש שכ"כ בכמה דוכתי להקל בזה, מ"מ במקום דליכא פסידא ולא דבר מצוה ולא טירחא מרובה, ודאי יש לאסור לכתחילה, נראה כוונתו שכל המקומות שהקלתי בהם הוא במקום שיש את אחד האופנים הנ"ל, והא לאו הכי אין להקל בזה. ומ"ש בשו"ת וזאת ליהודה (חאו"ח סי' י ד"ה ועיין) שהרב פני יצחק הדר ביה הכא ממ"ש בשאר דוכתי להקל בזה. ע"ש. לפי דברינו לא היתה בזה חזרה, וניחא כל פסקיו].

ורבי חיים פלאג'י זצ"ל כתב בספר גנזי חיים (מע' ס ריש אות כט) ובמה שמצינו שגדולי האחרונים הסוברים דלא מקלינן בס"ס אלא בדבר שכבר נעשה מעשה לא להתיר

ז. ביאור מה שהורה מהרע"י שיש לזהר לאשת כהן מעוברת שלא ליכנס לאהל המת: וע"פ האמור יבואר כמין חומר מ"ש בספר שכנה"ג יו"ד (סי' שעא הגה"ט סק"א) ראיתי בעיר טירייתא ובמקומות הללו אשת כהן מעוברת שנוהרת שלא ליטמא למת מפני העובר, ויראה לי שמנהג בורות הוא דקודם שיצא לאויר העולם לא שייך טומאה בעובר, וכן מנהג קושטא שלא להזהר בזה. ושוב ראיתי בספר הרוקח (סי' שסו) אשת כהן מעוברת מותר להכנס באהל המת דס"ס הוא, שמא נקבה הוא, ואת"ל זכר שמא נפל הוא, והביאו ש"ך לפסק. ואח"כ ראיתי בהגהה כ"י להמרע"י כתוב ויש לזהר לאשת כהן מעוברת שלא ליכנס לאהל המת, והביא ראיה מדברי הרוקח שזכרתי, וסיים ז"ל הרי דלא התיר אלא מטעם, משמע דמ"מ שייך בעובר טומאה, וכיון דשייך טומאה, ראוי להזהר בזה. ע"כ. ודבריו נפלאו ממנו שהרוקח מתיר מטעם ס"ס, והוא ז"ל מביא ראיה ממנו לאסור. ע"כ. אולם לפי כל האמור נוחא מה שהורה מהרע"י דאין ללגלג על הנשים שנוהרות בזה, דמדברי הרוקח דתלי טעמא דהיתרא מטעם ס"ס, ש"מ דשייך טומאה אם הוא זכר אף בעודו בבטן, וא"כ יש לזהר אף שהוא היתר, דאפשר שהוא זכר ולא נפל. ושו"ר בס"ד שכ"כ בספר יצחק ירנן (גאטיניו, פ"ג מהלכות אבל הלכה יב, דף קכח ע"א). והנאני. וע"ע מ"ש בביאור דבריו בשו"ת יבי"א (ח"ה חיו"ד סי' ג אות ג). ובעצם דברי הרוקח, עיין מ"ש בזה בסוף אות ג.

לכתחילה, הגם כי הרבה מהאחרונים קראו ערער ע"ז, עכ"ז ראוי לחוש לגדולים אלה, וכמו שחשש הרב פני משה (שם), ומוריניו הרב בתי כהונה (שם). ע"כ. ובספרו שו"ת חיים ביד (ס"ס מט ד"ה ועוד יש) כתב שמאחר ומצינו כמה מרבני האחרונים מקילים בס"ס לעשות לכתחילה, יש לנו לסמוך לעשות מעשה לכתחילה היכא דבלאו הכי הוי הדבר שעת הדחק והפסד ממון וטירחא יתירא. ע"ש. ובשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קכא ריש דף פא) כתב להתיר ליטול את האתרוג מכח ס"ס, והוסיף שאף שבשו"ת פני משה (שם) ובשו"ת בתי כהונה (שם) קראו ערער לעשות מעשה להתיר לכתחילה, מ"מ מלבד כי רבו המתירים בס"ס לעשות מעשה לכתחילה, זאת ועוד כי בעובדא דנ"ד אם לא נתיר לכתחילה מבטל מ"ע דאורייתא, יש לנו למינקט דעת המתירים בס"ס לכתחילה. ע"ש. וע"ע במ"ש באות ח בשם הרבנים זרע אמת ושו"ת פני יצחק. ודו"ק. [אולם לגבי הברכה יש עוד לדון בדבר].

ורבי עבדאלה סומך ז"ל בספר זב"צ בס"ס קי בכללי הס"ס (אות קמח) הביא את פלוגתא הפוסקים בזה, וסיים שהנכון בזה כמו שכתב הרב סדר אליהו רבה בשער א (דף מח ע"א) דכל מידי דלית ביה פסידא, ואית ליה תקנתא, לא מתרינן לכתחילה, כגון אם אירע ספק בכלים הנמצאים משום טומאה, כיון דאית להו טהרה במקוה, ואית להו תקנה לא מתרינן לכתחילה. וכן בנדון הרא"ם שהוא גבי טומטום אם יוצא ידי חובתו על ידי טומטום אחר במגילה, כתב דלכתחילה לא יצא ע"י טומטום משום דאית ליה תקנה שיצא על ידי אדם שאינו טומטום וליכא פסידא, אבל אוכלים שנטמאו משום ספק כיון דלית להו טהרה במקוה ואיכא פסידא לא מחמירין ומורים להם היתר, וכן כל ספק שיהיה במידי דאכילה מתרינן אפילו לכתחילה משום פסידא. יעו"ש. וכ"כ הרב נחפה בכסף (ח"א חיו"ד סי' ד דף ל ע"ב) דכל שכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה לאכול, אבל לומר לו לכתחילה שילך ויכנס בספק כמו גבי טומטום שיוציא עצמו מן הספק לא שרינן הכי, אלא ילך אצל ודאי ויצא ידי חובתו, וכמו ספק עירוב דלכתחילה לא יכניס עצמו בספק עירוב, אבל אם כבר עירב אנו מתירים לו לכתחילה לצאת ולבוא וכו'. וכן הסכים הרב ערך השלחן באו"ח (ס"ס פג). וכן ראוי להורות, ומזה תקיש לכל השאר. ע"כ. והובא להלכה בספר כה"ח חיו"ד ס"ס קי בכללי הס"ס (אות ה).

גם רבי אליהו מני זצ"ל הביא בספר זכרונות אליהו (חיו"ד מע' ס אות ג) את מ"ש בשו"ת נחפה בכסף (ח"ב דף קיד ע"ג) שאין להתיר לכתחילה בס"ס וכפי סברת הרא"ם. ע"ש. [ומה שציינ לדף קיד, נראה שהוא ט"ס וצ"ל רלב וכו"ל].

ורבנו יוסף חיים זצ"ל בספר בא"ח (ש"ב פרשת בהעלותך הלכה יג) הביא להלכה את דברי החיד"א בשו"ת יוסף אומץ הנ"ל. ומ"ש בשו"ת ר"פ (ח"ג חאו"ח סי' כח) להתיר להגעיל קערות של כלי מתכות הבאים מערי אירופ"א ויש לחוש שהוא מן כלי חרס משום שיש בזה ס"ס. ע"ש. שאני התם דאיכא בזה צורך גדול, דבלא זה איכא טירחא מרובה, ולא גרע דבר זה ממאי דמבואר בשו"ת פני יצחק (שם) שיש להקל בזה במקום פסידא או דבר מצוה או כשיש טירחא מרובה. ע"ש. ובנדון ידידיה אפשר דכולהו איתנהו ביה. [ובספר רב ברכות (מע' ס ד"ה ומדי) הביא את דברי הברכ"י (סי' שמג) הנ"ל, והוסיף שאין להקשות ע"ז ממה שפסק בשו"ע

(סי' תפט סעיף ח) שהתיר לברך ספירת העומר לכתחילה במידי דס"ס, דהתם שאני דאיכא מצוה רבה בברכה וכו', משא"כ הכא מהיות טוב יש ליהדר לכתחילה. וע"ש בדברי הרב המהדיר בברכות יעטה הערה 42. ודו"ק.]

ואף הגר"י ידיד הלוי זצ"ל בספר תורת חכם (סי' כ דמ"ג סוע"א, ובדפוס חדש עמוד קכ) נראה שמחמיר כדעת הסוברים דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה. ע"ש.

גם רבי חיים נאה זצ"ל בספר קצות השלחן (ח"ח סי' קמו אות ה, עמוד ז) תמה על מ"ש המ"ב (סי' שכג ס"ק לג) דאם יש לו ספק על הכלי אם הוא צריך טבילה, נ"ל דיש לסמוך על דעה הראשונה ולהטבילו לכתחילה. וכיו"ב כתב בכה"ח (ס"ק מז). שהרי לא עבדינן ספק דרבנן בידים, וכמ"ש בספר שד"ח (מע' ס כלל מה) מפי סופרים ומפי ספרים. וראיתי בספר לוית חן (אות עד) שכתב שהם תפסו עיקר כדעת הסוברים שעבדינן ספק דרבנן בידים. ע"ש. אולם לפי מאי דהתבאר לן שהעיקר שיש להחמיר בזה, לכאורה צ"ל שטעמם של המ"ב והכה"ח בזה, הוא ע"פ מ"ש בספר כנה"ג (חאה"ע סי' סח הגה"ט ס"ק כט) בשם הרב משפט צדק (ח"ב סי' עז) דעד כאן לא כתב הרא"ם דאין להתיר לכתחילה ע"י ס"ס אלא דוקא כשהאיסור הוא מוסכם, ואנו באים להתירו מכח ס"ס, אבל אם האיסור אינו מוסכם, דבהא פליגי אי הוי איסור או לא, שרינן בס"ס אפילו לכתחילה. ע"ש. הובא בספר שד"ח (מע' ס כלל ל אות ד). וע"ש עוד מ"ש בזה. ולפ"ז בנד"ד איכא פלוגתא אי שרי בשבת להטביל את הכלי, בכה"ג שרינן בס"ס אפילו לכתחילה. אולם כלל זה נסתר מדברי הפוסקים שמבואר מהם שבכל אופן לא עבדינן ס"ס. וכן ראיתי בספר יד דוד (די בוטון, דף קנג ע"ד אות ב) שהעיר ע"ד הרב משפט צדק הנ"ל שאין הפנאי מסכים לעמוד בזה. ע"כ. ונראה כוונתו להערה הנ"ל. וצ"ל שפסקם של המ"ב והכה"ח בזה אינו מכח ס"ס, אלא שכך נראה להם עיקר שיש להורות בזה, וע"כ למימר הכי שהרי הכה"ח ביו"ד ס"ס קי בכללי הס"ס (אות ה) הביא להלכה את דברי הפוסקים דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. וע"ע במ"ש באו"ח (סי' י ס"ק כא). ודו"ק.

ואף רבי מצליח מאזוז הי"ד בשו"ת איש מצליח (כרך ה עמוד תד ד"ה ואיך) כתב שהדבר ידוע שאין עושין ס"ס לכתחילה. גם רבי שלום משאש זצ"ל בספר מזרח שמש (ס"ס קי) הביא להלכה את דברי האחרונים דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. ע"ש. ושנה פרקו בהערה להסכמה שכתב בריש שו"ת תפלה למשה (באות ג). וע"ע במ"ש בריש שו"ת תבואות שמש בהערה על מ"ש מו"ר הגר"ע יוסף זצ"ל בהסכמה לספרו הנ"ל על מ"ש בחאו"ח סי' ה"י.

ח. הערה בדברי הרב שמש ומגן: והנה בשו"ת שמש ומגן (ח"ג יו"ד סי' מב) הובא מה שהעירו לו אודות מ"ש בשו"ע (סי' עו ס"ז) שמותר לקרא קריאת שמע ליד ספק מי רגלים, משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד הקילוח עצמו, אבל אחר שנפל לא אסור אלא מדרבנן, ורבנן הוא דגזרו בהו, וכי גזרו בהו רבנן בודאן אבל בספק לא גזרו. הרי מבואר להדיא שמרן הב"י סמך על ספק דרבנן לקולא אפילו לכתחילה. ואילו בב"י בס"י פג כתב דאע"ג דמשום ספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא, היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר. והשיב דההיא דסי' פג איירי בהזמנה לבית הכסא שהוא מקום צואה דיש בזה איסור דאורייתא, לכן אפילו אין צואה רק הזמינו לבד אסור דרבנן, ומטעם זה החמירו בספק כדי להרחיק אפי' מספק מיאוס, משא"כ מי רגלים שאינם מיאוס כ"כ כמו צואה לכן בספק התירו לכתחילה. ע"כ. אולם אם אי איתא דשאני ההיא דסי' פג משאר ספיקי דרבנן, א"כ היה לו להעיר הכא שהראיה שהביא בספרו מזרח

גם חכם בן ציון אבא שאול זצ"ל כתב בתשובה, והיא לו נדפסה בקובץ יהודה יעלה (עמוד מ) דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ל הלכה יא בביאורים סוף עמוד רלה). ושוב נדפס שו"ת אור לציון חלק ה, ושם בריש הספר בכללי הס"ס (ענף א) האריך להוכיח שאין עושים ס"ס לכתחילה. [ומ"ש בח"ב (פרק טו הלכה ו בביאורים) שנראה שדעת מרן שזמן תפילת ערבית הוא מהשקיעה, שהרי כתב מרן השו"ע (סי' רלג ס"א) שאין להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה, משמע שלאחר שקיעת החמה זמנה אף אליבא דרבנן, ואע"פ שאינו מוכרח שהרי פעמים שקיעת החמה פירושו צאת הכוכבים, מ"מ נראה שכאן פירושו לאחר השקיע מיד. ונראה שטעם מרן בזה הוא שכיון שתפילת ערבית מדרבנן, הקילו להתפלל מזמן בין השמשות שהוא ספק לילה משום ספק דרבנן לקולא, ולכן יש להתיר לכתחילה להתפלל ערבית לאחר השקיעה. ע"כ. ומבואר מזה דאמרינן ספק דרבנן לקולא אף לכתחילה. אולם נראה דלאו מר בריה דרבינא חתים עלה, שהרי כתב בשו"ע (סי' רלה ס"א) זמן ק"ש בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים וכו'. ע"ש. וכן ראיתי לרבנו המ"ב (סק"ט) שכתב שהשו"ע הכא פורתא לא דק, ולעולם בעינן לחכות לצאת הכוכבים, וכמ"ש בשו"ע (שם). ע"כ. וע"כ למימר הכי שהרי האור לציון כתב בכ"ד דלא עבדינן ס"ס לכתחילה וכו"ל. ואף רבי אליהו טופיק בשו"ת קול אליהו (ח"ב חאו"ח סי' יא) כתב שאין מן הראוי לעשות לכתחילה ס"ס, וכמ"ש בספר זב"צ (שם) ובספר כה"ח (שם). וכן מבואר בספר דינא דספיקא (סי' יא עמוד שעז בהערה). ע"ש.

בירור דעת מהרשד"ם

(ו) חזי הוית בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קיג) שכתב שאין לעשות ס"ס בידים אלא בדבר שכבר נעשה, אבל לא שאעשה אני דבר כדי לעשות ס"ס כי הכא שנותן רשות לצבור שיתירו הם מעצמם, בשלמא אם הם כבר התירו עצמם והיו שואלים מה דינם, הוי שייך למימר ס"ס, אבל קודם לכן אין כאן אלא ספק א', ואין לנו לתת להם מקום שיעשו דבר כדי שיהיה הדבר ס"ס על מה שהודיע לשואל שאם רוב הקהל אפילו המיעוט מוחים, אין לחוש אמה שכן כתב הרא"ש ז"ל. ע"ש.

ומה שהעיר מהר"י הלוי בסי' כב שמהרשד"ם סותר עצמו ממ"ש בחאה"ע (סי' נ) להתיר ס"ס לכתחילה, השיב על כך בסדר אליהו רבה (מח.). דהיתר אשה להנשא הוי דבר שאין לו תקנה בענין אחר, ואם אין אתה מתירה נמצאת אוסרה לכל העולם, ועדיפא מאיסורי מאכלות וכו' אשר מצינו כמה קולות שהקלו בה משום עיגונא. ע"ש. וכיו"ב כתבו בשו"ת פרח שושן ובשו"ת קול גדול הובאו באות יד. ע"ש.

שמש (ס"ס קי) מדברי הבי"ב בסי' פג הנ"ל דלא עבדינן ס"ס לכתחילה נדחה קראו לה, אלא ע"כ למימר שהיתה העלמה לפי שעה ממ"ש בספרו מזרח שמש. ובכל אופן העיקר כמשנתו ראשונה, שכן הוא פשט לשון הבי"ב, וכו"ל באות ב.

ורבי ליב סראוואל זצ"ל תירץ דשאני ההיא דיו"ד סי' קיג שנעשה הס"ס בידים, שרק ע"י שהקהל יתירו את הנדר לש"ץ נעשה הס"ס, וממילא נחשב הדבר לס"ס בידים. הובא במהר"י הלוי שם בסוף הסי'.

וע"פ האמור גם מ"ש בשו"ת מהרשד"ם (שם סי' יא סוף ד"ה ועוד טעם) דס"ס בישראל אפילו לכתחילה מותר. והרב המהדיר בהערה 148 ציין לעוד מקומות שכתב כן. צ"ל דמיירי באופנים מיוחדים. והרב המהדיר (הערה 430) ציין עוד למ"ש בספר פרח שושן יו"ד (כלל ג סי' א) דלא התיר רבינו ס"ס לכתחילה בישראל אלא בדאיכא חזקת כשרות.

בירור דעת הגר"י טייב זצ"ל

ז' והגר"י טייב זצ"ל בספר ערך השלחן או"ח (סי' פג סק"ב) הביא את דברי הרב נחפה בכסף (ח"א חיו"ד סי' ד דף ל ע"ב) דכל שכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה לאכול, אבל לומר לו לכתחילה שילך ויכנס בספק כמו גבי טומטום שיוציא עצמו מן הספק לא שרינן הכי, אלא ילך אצל ודאי ויצא ידי חובתו, וכמו ספק עירוב דלכתחילה לא יכניס עצמו בספק עירוב, אבל אם כבר עירב אנו מתירים לו לכתחילה לצאת ולבוא וכו'. ע"כ. ובסי' תלט סוף סק"א הביא שם ראייה להוראה זו. וכ"כ עוד בסי' תסז סק"ג דלפי מ"ש בסי' פג דלא סמכינן אהיתרא דס"ס לכתחילה, אין לטחון בריחים של מים לסמוך אס"ס אי איכא חשש תערובת. גם בס"ס תקיח העיר שלפי מ"ש הב"י בסי' פג דהא דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא הוא דוקא בדיעבד אבל לכתחילה לא, לפ"ז אע"ג דיש ברירה בדרבנן, לא סמכינן אספק דרבנן לכתחילה וצריך לומר זה וזה אני נוטל, אבל בדיעבד סגי במכאן אני נוטל. ובסי' תרסז סק"א כתב להעיר אודות מ"ש שם בשו"ע (סעיף א) סוכה ונויה אסורים גם בשמיני ובחול ששעושים שני י"ט אסור גם בתשיעי שהוא ספק שמיני. וז"ל אסור גם בתשיעי. דאי אתרמי ליה סעודתא בין השמשות של ח' צריך לאכול בסוכה, ואע"ג דבין השמשות הוי ס"ס דאורייתא וספק דרבנן, כבר כתב הרא"ם דהני מילי דיעבד אבל לכתחילה אפילו בספק דרבנן אזלינן לחומרא. ע"כ. (א"ה. ולפי האמור נראה שהשו"ע לשיטתו בזה במ"ש בסי' פג בב"י הנ"ל). ובסי' תרפט סוף סק"ה כתב לחזק עוד את דבריו בזה. ואף ביו"ד (סי' קי סוף סק"א) כתב עוד חיזוק בזה.

גם בספר הזכרון (מע' ס אות יג) הביא להלכה את דעת הרא"ם. ע"ש. [ומ"ש באות כה דעבדינן ס"ס לכתחילה, היינו היכא שכבר נעשה המעשה של הספק, אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה, והוא כפי שכתב בספר ערך השלחן הנ"ל]. ואף בספרו ווי העמודים (סי' כד אות י, דף לו ע"ב ד"ה ונראה) כתב דהא דעבדינן ס"ס היינו דוקא בשכבר נעשה מעשה, אבל אין לעשות מעשה בתחילה. ע"ש. וכ"כ בספרו חקת הפסח (סי' תסז סק"ד) ואף שבסוף דבריו הביא דעת המקילים בזה, נראה שאינו אלא בתור מראה מקום הוא לו, אך למעשה איהו מחמיר בזה, וכפי המבואר בשאר ספריו. וכן כתבו בשמו בספר שיורי טהרה (מע' ס אות ג), ובספר שד"ח (מע' ס כלל ל ריש אות ג). ע"ש.

אותם גדולים שכתבו להתיר ס"ס לכתחילה, הם דיברו במקרים מיוחדים

(ח) ואף דאשכחנא לכמה גדולים שכתבו להתיר ס"ס לכתחילה, מ"מ המעיין בדבריהם יראה שלא הקלו בזה רק במקרים מיוחדים, זה יצא ראשונה מ"ש בשו"ת כרם שלמה (אמארייליו, סי' כה דף עז ע"ב וג') שכבר נתפשט המנהג לעשות ס"ס להתיר לכתחילה בפלוגתא דרבוותא, וכן הורו כל הרבנים. ע"ש. שאני התם שהיה צורך בדבר להחליט שמקודשת לשני ולא לראשון.

ומ"ש בשו"ת זרע אמת ח"ג (חאו"ח ס"ס עג) וקיי"ל דסמכינן על ס"ס להתיר אפילו לכתחילה וכמ"ש הפר"ח. ע"ש. שאני התם דמיירי בקיום מצוות אתרוג ואין אפשרות לקיימם באתרוגים אחרים, וכמו שמבואר בשו"ת פני יצחק (ח"ה חאו"ח ס"ב, ד"ז ע"א ד"ה ועוד) שבמקום ביטול מצוה סמכינן על הס"ס לכתחילה. ע"ש. וע"ע במ"ש באותה בשם הרב לב חיים. ודו"ק.

ואף מ"ש בשו"ת שער אשר (חיו"ד ס"ס יב) שאע"פ שהמהרשד"ם ס"ל דלא עבדינן ס"ס לכתחילה, וכ"כ המהרימ"ט, מ"מ המהר"א אלפנדארי בסדר אליהו רבה (דפים מב-מג) סתר כל הראיות של המהרימ"ט, והביא גמרא מפורשת דעבדינן ס"ס להתיר לכתחילה, ועכ"פ נראה שגם המהרשד"ם ומהרימ"ט יודו דבמילתא דרבנן, כל שיש ס"ס יש להקל אף לכתחילה. ע"ש. (הובא בשו"ת יבי"א ח"ז חאו"ח סי' מב אות ב). שאני התם שהיה צורך בדבר להתיר את הנדר של רב הקהילה שנדר לעלות לא"י, וע"כ למימר הכי שהרי הוא סמך בזה ע"ד סדר אליהו רבה, ואיהו גופיה כתב בדף מח ע"א דכל מידי דלית ביה פסידא, ואית ליה תקנתא, לא מתרינן לכתחילה וכנ"ל. [ועצם מה שציין שם למ"ש בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סי' קלא) שהוכיח מהתוס' זבחים (עב). והר"ש (פ"ג דערלה) דעבדינן ס"ס בידים. ע"ש. יש להעיר דאיהו כתב בתר הכי ליישב את דבריהם מדוחק, ומעתה לדעת כל הגדולים דסברי שאין לעשות ס"ס לכתחילה, משום שהוא בכלל ס"ס בידים דלא עבדינן, ממילא לפי מסקנת החקרי לב שקיבל את דעת הגדולים שאסרו לעשות ס"ס בידים, י"ל שבכלל זה אף אין לעשות ס"ס לכתחילה].

ומ"ש בספר אוצר המכתבים (ח"ב ס"ס אלף וקצה) דקיי"ל כל ס"ס מותר באכילה לכתחילה. ע"ש. נראה כוונתו על מקרה של דיעבד, ולא להתיר לכתחילה משום ס"ס. עיין ודו"ק.

ומ"ש בשו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סי' מב אות ב) בשם שו"ת באר המים (חיו"ד סי' כג, דף יא סע"ב) דאמרינן ספקא דרבנן לקולא אף לכתחילה. ע"ש. הנה עיינתי בדבריו וראיתי דאיהו קאי על בשר דאיכא ספיקא אם שהה ג' ימים שיש להתירו בבישול, משום ספיקא דרבנן לקולא, וכמ"ש בספר מנחת יעקב (כלל ד סק"ז). ונמצא איפוא דאיהו מיירי על דיעבד ואינו ענין לנ"ד להתיר לכתחילה.

מעיר בדברי הפוסקים שהקלו בזה

(ט) ומ"ש בשו"ת משאת משה (ח"א חיו"ד סי' יח דף עב סוע"ג) להקל בזה, והסתמך על מ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תצז), ושכן הורה הרב המופלא תנא דבי חזקיהו בספר פר"ח (שם). הנה לפי כל האמור אין זה מוכרח.

ומ"ש מר בריה דרבינא בשו"ת קול אליהו ח"א (חיו"ד סי' כא) להביא ראיה היפך דעת הרא"ם ממאי דאמרו בנדה (נט:): איש ואשה שעשו צרכיהן לתוך הספל ונמצא דם על המים, רבי יוסי מטהר וקיי"ל כוותיה, והאי טעמא משום ס"ס, ספק מן האיש ספק מן האשה, ואת"ל מן האשה שמא אינו מן המקור. ואמרינן בגמ' דמתני' אתא לאשמועינן דאפילו לכתחילה שרי משום תרי ספקי. ע"ש. אולם נראה דאדרבא מדחזינא דהכא הוצרך משנה יתירה ע"ז, מוכח דבכל דוכתא לאו הכי הוא. שו"ר בספר ערך השלחן (יו"ד סי' קי סוף ס"ק כא) שהעיר על דברי הרב קול אליהו דשאני הסוגיא הנ"ל דהתם מטהר ר"י בספק א' בדיעבד, ולכך מטהר אפילו לכתחילה בס"ס, אבל בעלמא דספק אחד אסור, לא שרינן ס"ס אלא בדיעבד.

וכן ראיתי בספר מוצל מאש (סי' יג) שכתב אמנם יש לעיין במסכת נדה ר"פ האשה דמשם מוכח בהדיא בגמ' דלא אמרינן ס"ס לכתחילה. ע"כ. ובספר שרשי הים (ח"א דף קלב) תמה עליו דאדרבא מאותה סוגיא מוכח להיפך דאף לכתחילה שרי. ע"ש. אולם לפי דברינו נראה דברי קודשו של הרב מוצל מאש. וכן בקודש חזיתיה בשו"ת שערי רחמים (חיו"ד סי' יא) שכתב לבאר בכוונת הרב מוצל מאש דאם איתא דבכל ס"ס הותר אף לכתחילה איך הוה ס"ד לומר בזה דלא התיר רבי יוסי כי אם בדיעבד עד שהוצרך התנא לאשמועינן דברי רבי יוסי בהדיא, אלא ודאי דקים ליה לתלמודא דכל ספק לא הותר כי אם בדיעבד, וס"ד אמינא דספק זה הוא בכלל כל הספיקות, קמ"ל דאף לכתחילה, והאי טעמא משום דספק זה קיל טפי שאין דרך דם לבא עם מי רגלים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חוקי חיים (גאגין, דף קמז ע"ב אות מו). ושני הנביאים שחיו באותו דור מתנביאים בסגנון אחד. ומ"ש בזה בספר בן אברהם (אבוקארא, סי' כט דף כב ע"ג ד"ה והרב קול אליהו). י"ל.

ומ"ש עוד הרב קול אליהו (ח"ב סי' ב ד"ה ועל) שכבר הסכימו רוב הפוסקים דבס"ס עבדינן מעשה אפילו לכתחילה. ע"ש. (וע"ע במ"ש בספרו ארעא דישאל מע' ס אות י). הנה המעיין בקונ' דילן יווכח שאין הדברים מוכרחים, וכמבואר למעיין.

ואף שבשו"ת הגיד מרדכי בסוף הספר בקונ' הספיקות (סי' כ) דק ואשכח שס"ס מותר לכתחילה לדעת רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים. ע"ש. הובא בספר טהרת המים (מע' ס אות מא). ע"ש. וכ"כ בספר בן אברהם (אבוקארא, סי' כט). ובאו לציון בשו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סי' מב אותיות ב-ג). הנה המעיין במ"ש בקונ' הנוכחי יחזה שיש להשיב על כל ראיותיהם. והרב טהרת המים בספר שיורי טהרה (מע' ס אות ג) כתב להחמיר בזה. הובא באות ה.

ומה שתמה בשו"ת שו"מ תנינא (ח"ד סי' סא) ע"ד הרא"ם והב"י בסי' פג [הובא באות ב] ממ"ש הרמב"ן בשורש שני דלכך ספק דרבנן לקולא אף דאיכא לא תסור משום דמחלו חז"ל על גזירתם כדי שלא ישוה לדברי תורה, א"כ מוכח דגם לכתחילה מותר. ע"ש. לא זכיתי להבין הערתו בזה דלעולם י"ל דאסור לכתחילה, ומה שמחלו חז"ל על גזירתם הוא על דיעבד, שבספיקא דאורייתא אסור הדבר אף בדיעבד, ובספיקא דרבנן היתירו בדיעבד.^ט

וגם מ"ש בתר הכי שלפי דעת הרמב"ם שסבר דספק מן התורה רק מדרבנן אסור, א"כ אם נימא דגם ספיקא דרבנן לכתחילה אסור, א"כ מה בינם לשל תורה, ולכך מחלו חז"ל. ע"ש. יש להעיר בזה ממאי דחזינו למרן החיד"א בספר ברכ"י (או"ח סי' קפד סק"א) שמבואר בדבריו שתפס עיקר שספיקא דאורייתא מדבריהם, ואפ"ה כתב בשו"ת יוסף אומץ (ר"ס פג) דלא עבדינן ס"ס לכתחילה, וכ"כ עוד בכמה דוכתי, הובאו באות ה, וע"כ למימר שכן הדין אף לדעת הרמב"ם והוא כמ"ש לעיל דלעולם י"ל דאסור לכתחילה, ומה שמחלו חז"ל על גזירתם הוא על דיעבד. ועוד יש הכרח לזה ממאי דמבואר ברמב"ם (פ"ג מהלכות ק"ש הלכה ג) דלא עבדינן ספיקא דרבנן לכתחילה, וע"ע מ"ש בזה באות ב. ע"ש. ודו"ק. ולפי האמור מ"ש בזה הרב המהדיר בשו"ת שו"מ הנ"ל (בהערה 6). י"ל. וכמבואר למעין.

גם מאי דמבואר בספר גדולות אלישע (סי' שכח סוף ס"ק לד) שיש להקל בזה, נעלם מעיני קודשו מ"ש מרנן ורבנן שיש להחמיר בזה.

ומ"ש בשו"ת תפלה למשה (ח"א ס"ס לג) דעבדינן ס"ס לכתחילה, ובהערות על מ"ש הגר"ש משאש ז"ל בהסכמת הספר (בהערה ב, עמ' י-יא) הביא כמה דוגמאות דעבדינן ס"ס לכתחילה. ע"ש. ושנה פרקו בספר מנוחת אהבה (ח"ב פרק י הלכה כג ובהערה 78). ע"ש. נעלם מעיני קודשו מ"ש מרנן ורבנן להחמיר בזה, ועל הראיות שהביא בזה יש להשיב עליהם וכמבואר למעין. ומעתה מה שהיקל שם שמצקת דינה כדין כלי שני מכח ס"ס, שמא הלכה כמ"ד עירוי מכ"ר דינו ככלי שני ואינו מבשל כלל, ושמא כמ"ד דהמצקת דינה ככלי שני (וס"ס מתהפך הוא דשמא הלכה כדברי הפוסקים דס"ל שהעירוי מן המצקת הוי כעירוי מכלי שני, ואת"ל שמצקת דינה ככלי ראשון, שמא הלכה כדעת הסוברים שעירוי מכלי ראשון הוי כדין כלי שני). ע"ש. אין לסמוך ע"ז. שו"ר בשו"ת שמש ומגן (ח"ב חאו"ח סי' ד) שכתב להשיב על כל דברי הרב תפלה למשה הנ"ל, ובכללם על מ"ש הרב הנז' להשיב על דבריו בהסכמה הנ"ל. ע"ש. [גם בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ל הלכה יז) כתב שלמצקת יש דין כלי ראשון. ע"ש. ואף בספר אשרי האיש (חאו"ח ח"ב פרק כג הלכה סא) כתב שלכתחילה דינו ככלי ראשון. ע"ש]. ומ"ש בספר חזו"ע שבת ד' (עמ' שסו-שסז) להשיב על דברי הגר"ש משאש

ט. ביאור דעת מהר"ם בנעט: ולפי דברי השו"מ הנז' בפנים יש לבאר את מ"ש מהר"ם בנעט (ברכות כה. ד"ה וכי) וז"ל וכי גזרו בודאן אבל בספקן לא גזרו. וזה בנין אב דספיקא דרבנן לקולא שכך תקנוהו, והם אמרו והם אמרו. ע"כ. ולכאורה נראה מדבריו דס"ס שרי לכתחילה, אולם לפי מ"ש הרמב"ן המובא בדברי הרב הנז', דלכך ספק דרבנן לקולא אף דאיכא לא תסור משום דמחלו חז"ל על גזירתם כדי שלא ישוה לדברי תורה, י"ל שע"ז רמז כאן מהר"ם בנעט דהם אמרו והם אמרו. ושו"ר במהר"ם בנעט הנדפס מחדש (עמוד מז מדפי הספר) שביאר כן הרב המהדיר (בהערה 145) את דבריו. ע"ש. והנאני.

הנ"ל, והביא ראיות דעבדינן ס"ס לכתחילה, והוא כפי הנז' בשו"ת יבי"א (שם). אולם לפי האמור במכת"ר י"ל ע"ז כשל עוזר ונפל עזור. ובעצם הס"ס שכתבו בזה וכו"ל, איכא למישדי ביה נרגא, שסוף סוף פשטות דעת הפוסקים שסברו שדינו ככלי ראשון, שבכלל זה כוונתם אף שלא לערות לכלי אחר, משום שדינו כדין עירו מכלי ראשון דקיי"ל שדינו כדין כלי ראשון. וא"כ מה יתן ומה יוסיף הס"ס הנ"ל. שכל ענין הס"ס הוא לומר שאת"ל כדעת האוסרים שמא באופן מסויים הם יודו שיש להתיר, אולם במקרה הנ"ל שנראה שדעת האוסרים הוא אף בכה"ג, א"כ בטל הס"ס. עיין ודו"ק.

ענף ב. עוסק בבירור משנת הרא"ם

מוכיח מהרא"ם דלא עבדינן ס"ס לכתחילה אף כשהוא מתהפך

(י) כתב בשו"ת פני משה (ח"א סי' כ, דף נב ע"א ד"ה ואף) דבס"ס המתהפך כו"ע מודו דעבדינן מעשה לכתחילה, ושאני ההיא דמהרא"ם דההיא ס"ס דנדון ידיה אינו מתהפך, הובא בשו"ת כרם שלמה (אמארייליו, סי' כה דף עז סוף ע"ב). וע"ע מ"ש בזה בספר שערי חיים (די שיגורה, לימוד כב, דף צט ע"א).

ולא זכיתי להבין דברי קודשם דבשלמא במ"ש בשו"ת הרא"ם הנ"ל ניחא, דאם אתה אומר ספק זינתה ספק לא זינתה ואת"ל זינתה תו לא מצית לומר דילמא שקורי קא משקר במה שאומר שחיבק ונישק אותה, דמאי איכפת לן אם משקר בזה אם לאו אחר שאמרינן דזינתה. אולם בענין מ"ש בביאורי הסמ"ג דהאי טעמא שאין הטומטום מוציא אפילו את מינו, אף שיש ס"ס, שמא הקורא זכר, ואת"ל נקבה שמא גם השומע נקבה. הרי איכא ביה ס"ס המתהפך שאפשר לומר את הס"ס מכל צד, ואפ"ה החמיר בזה שאין לעשות ס"ס לכתחילה, וש"מ שבכל אופן לא עבדינן ס"ס לכתחילה. שו"ר בס"ד בספר גט פשוט (סי' קכט ס"ק קיג) שכתב שמדברי הרא"ם הנ"ל מוכח דאפילו בס"ס המתהפך לא עבדינן לכתחילה. ע"ש. וכ"כ בספר בן אברהם (אבוקארא, סי' כט דף כב ע"ג ד"ה וראיתי). וצ"ל שהרב פני משה ועוד לא ראו מ"ש בחיבורו על הסמ"ג הנ"ל, לפיכך כתבו מה שכתבו.

גם ממ"ש רבי אליעזר נחום זצ"ל בספר חזון נחום בסוף מסכת עוקצין בפסק על תיקון הכהנים (דף רנג סוף ע"א ד"ה עוד בה), ואף שיש קצת פוסקים דס"ל דאין לעשות מעשה בס"ס באיסורא דאורייתא ולהקל, מ"מ נ"ד שאני שאינו אלא איסור לאו והוא קל דהו"ל לאו שאינו שוה בכל, ובזה כו"ע מודו ואזלי דבס"ס המתהפך עבדינן עובדא ומקילינן ביה. ע"ש. הובא בספר און אהרן (מע' ס אות ט), ובספר שד"ח (מע' ס כלל ל אות ד ד"ה ועתה). מבואר מזה שבעלמא אין להקל אף בס"ס המתהפך.

ועוד ראיתי בספר שד"ח (שם אות א) שהביא את מ"ש הפמ"ג דבס"ס המתהפך מודה הרא"ם דמהני אפילו לכתחילה, ושתמה עליו הרב מוה"ר"י ערוך בדברי הרא"ם בתוספותיו על הסמ"ג מבואר דאף בס"ס המתהפך ס"ל דלא מהני לכתחילה, ושכן מתבאר בדברי מהר"מ בן

חביב בכללי הס"ס שבסוף ספר אור צדיקים. ע"ש. [ודברי מהר"מ בן חביב שזכר הם תואמים את מ"ש בספר גט פשוט הנ"ל].

י"א שבאיסור לאו והוא קל דהו"ל לאו שאינו שוה בכל, בזה כו"ע מודו ואולי דבס"ס המתהפך עבדינן עובדא ומקילינן ביה.

(יא) כתב רבי אליעזר נחום זצ"ל בספר חזון נחום בסוף מסכת עוקצין בפסק על תיקון הכהנים (דף רנג סוף ע"א ד"ה עוד בה), ואף שיש קצת פוסקים דס"ל דאין לעשות מעשה בס"ס באיסורא דאורייתא ולהקל, מ"מ נ"ד שאני שאינו אלא איסור לאו והוא קל דהו"ל לאו שאינו שוה בכל, ובזה כו"ע מודו ואולי דבס"ס המתהפך עבדינן עובדא ומקילינן ביה. ע"ש. הובא בספר און אהרן (מע' ס אות ט), ובספר שד"ח (מע' ס כלל ל אות ד ד"ה ועתה).

אולם ממ"ש הרב אהל יצחק בשו"ת ליו"ד (סי' כז) להתיר לכהן רופא מומחה ליכנס לבית הגוסס לעשות לו רפואה מטעם ס"ס, איברא דכתב הרא"ם דלא מהני ס"ס לכתחילה ובנ"ד הוא לכתחילה, מ"מ כבר כתב הפר"ח דלא נהירא וכו'. ע"ש. הובא בספר שד"ח (מע' ס כלל ל אות ג ד"ה וראיתי). מבואר מזה דאף באיסור לאו שאינו שוה דעת הרא"ם להחמיר בזה. [אולם למעשה כתב שם השד"ח שלפי דעת הפוסקים הסוברים שגם הרא"ם מודה שיש להקל בספקות שבאו מאליהן (הובאו לקמן באות יד), יתכן שבזה מודה הרא"ם דשרינן ליה ע"י ס"ס אף דהוא עושה מעשה לכתחילה, מ"מ כיון שכתב שזה הרופא הוא ממוחה, א"כ חשיב זה כדיעבד. ע"ש].

בענין מילתא דרבנן ואיכא ביה כמה ספקות

(יב) צופה הייתי בשו"ת שער אשר (ח"א חיו"ד ס"ס יב) שכתב דאף למ"ד דלא עבדינן ס"ס בידים, בכה"ג דאנן קיימין בנדר דרבנן אף הם יודו דעבדינן ס"ס, דכיון דאית לן תרי ספיקי בדרבנן שפיר עבדינן ס"ס. ע"ש.

אולם חזי הוית בשו"ת נחפה בכסף (ח"ב חיו"ד סי' א) שכתב לצדד דלא אמר הרא"ם כן אלא בדאורייתא, אבל בס"ס בדרבנן מודה דעבדינן לכתחילה, ובסיום דבריו העלה דאי איכא תלתא ספקי אפילו הרא"ם מתיר לכתחילה. הובא בספר און אהרן (מע' ס אות טז). וכתב שגם בשו"ת יוסף אומץ (סי' פג) הזכיר תשובה זו. ובא לציון בספר שד"ח (מע' ס כלל ל אות ד ד"ה ועתה). וחזינן מינייהו דלא מקילינן בס"ס במילתא דרבנן כי אם היכא דאיכא ביה ג' ספיקות, וכ"כ בשו"ת מילי דעזרא (חיו"ד סי' יח) דבג' ספקות שרינן אפילו לכתחילה אף לדעת הרא"ם. הובא בשו"ת יבי"א (ח"ה חיו"ד סי' ג אות ג). ע"ש. ובנ"ד ליכא כי אם ב' ספיקות. וכן ראיתי בספר שד"ח (מע' ס כלל מה) שכתב בשם שו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' ל) דגם באיסור דרבנן אין עושין ס"ס בידים. ע"ש. וכ"כ בספר בן אברהם (אבוקארא, סי' כט סוף דף כב ד"ה ברם). ע"ש. וכיו"ב כתב הפמ"ג (סי' שמג א"א סק"ב), אין עושין ספק דרבנן בידים, עיין סי' תפט (ט"ז סק"ה) בספירה וכו', הא ס"ס עם ספק דרבנן תרתי לטיבותא אפשר שעושין, ועיין סי' תסז

במג"א (סק"ב) בחטים שאין מבוקעת אי הוה מן התורה או דרבנן, ואפ"ה אין עושין ס"ס בידים. וצ"ע. ע"כ.

ואף בספר תוספת שבת (סי' שג ס"ק מח) ביאר את מ"ש שם בשו"ע (סעיף כג) אם היתה צריכה להוציא אגוז לבנה ופרפרה עליו שאין כדי להוציאו, אם לרשות הרבים אסור, ואם לכרמלית מותר. ע"כ. דהתם מיירי דאיכא תרי דרבנן שהוא הוצאה כלאחר יד, וגם שהוא בכרמלית. וע"ע מ"ש בזה בספר פתח הדביר (סי' שא סק"ט דף קסט ד"ה ועדיפא, ובדפוס חדש עמוד כב ד"ה ולפיק"ד). ודו"ק.

גם בספר שד"ח (מע' ס כלל מה) הביא את מ"ש בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' ל) דגם באיסור דרבנן אין עושין ס"ס בידים. ע"ש. וכ"כ בספר בן אברהם (אבוקארא, סי' כט סוף דף כב ד"ה ברם). ע"ש. הביאם הגר"ח סופר שליט"א בספר תפארת יצחק (אות טל עמ' צח-צט). וע"ש עוד מ"ש בזה.

וכיו"ב כתב הפמ"ג (סי' שמג א"א סק"ב), אין עושין ספק דרבנן בידים, עיין סי' תפט (ט"ז סק"ה) בספירה וכו', הא ס"ס עם ספק דרבנן תרתי לטיבותא אפשר שעושין, ועיין סי' תסז במג"א (סק"ב) בחטים מבוקעת אי הוה מן התורה או דרבנן, ואפ"ה אין עושין ס"ס בידים. וצ"ע. ע"כ.

והנה בספר שיו"ב יו"ד (סי' קיג ס"ק יח) הביא את מ"ש הרב בתי כהונה בחידושי דינים כ"י דאם בשלה שפחת ישראל לחולה בשבת ועד שלא הוכשר הכלי בשלו בו, יראה שמותר התבשיל משום דאית ביה כמה ספקות, וכבר היה נראה להתיר הכלי נמי מבלי הכשר מחמת כל הטעמים הנזכרים, מיהו לכתחילה ראוי למיחש לחומרא ולהכשירו. ע"ש. והתם מיירי דאיכא ג' ספקות ומילתא דרבנן, ואפ"ה כתב שראוי למיחש לחומרא ולהכשירו. (וכן ראיתי בספר גדולות אלישע (סי' שכח סוף ס"ק לד) שהעיר ע"ד הרב הנז' שמאחר והכא מיירי בס"ס בדרבנן שנראה דכו"ע יודו שמותר לכתחילה, לפיכך יש להקל בזה). ונראה שהטעם שכתב לישנא "שראוי וכו'" משום שסוף סוף איכא פסידא מצד הוצאות ההגעלה, לפיכך אין זה מעיקר הדין אלא רק מצד "ראוי", אולם בעלמא יש להחמיר בזה מצד הדין.

בענין ס"ס במצוות עשה

(יג) בשו"ת מוצל מאש (סי' יג) כתב דלא אמר הרא"ם כלל זה כי אם במצוות עשה, שמאחר שיש ספק אחד שהוא חייב, א"כ הרי לא קיים העשה, והרי החיוב מוטל עליו, אבל באיסורין מודה דמהני ס"ס לכתחילה, משום שלא אסרה תורה את ספיקן. אמנם יש לעיין במסכת נדה ר"פ האשה דמשם מוכח בהדיא בגמ' דלא אמרינן ס"ס לכתחילה. ע"כ. ומבואר מזה דבמסקנתו סבר שיש להחמיר בזה. ובעצם ראייתו מהגמ' בנדה, באות ט ביארנו את דבריו בזה. ע"ש.

ודבר ה' אמת בפיו שיש להחמיר בזה, שכן מבואר בדברי הרא"ם בתשובה הנז' באות א שאף באיסורין לא מהני ס"ס. ודבריו נעלמו מעיני קודשו של רבי דוד פארדו זצ"ל בשו"ת מכתם לדוד (תאו"ח סי' יז ד"ה אמנם) שכתב דלא אמר הרא"ם אלא בדבר מצוה שיש לו להחמיר שלא להפסיד המצוה, אבל במילתא דאיסורא שאם נחוש ונאסור איכא פסידא, מודה דמקילין אפילו לכתחילה. ע"ש. ושנה פרקו בספר מזמור לדוד (דף קב ע"א), ובספר חסדי דוד (פ"ט דע"ז הלכה ב סוד"ה ומ"ש בכולן). ע"ש. ומר בריה דרבינא כתב בשו"ת מכתם לדוד (חיו"ד סי' כה ד"ה ותצא) שכבר כתב מר אבא נר"ו בתשובותיו דאף הרא"ם לא אמרה אלא בדבר מצוה, אבל במילתא דאיסורא שאנו באים להורות על ענין איסור שאם נחוש ונאסור איכא פסידא, הרא"ם נמי מודה דאפילו לכתחילה שרי. ע"ש. הובאו בספר שד"ח (מע' ס כלל ל סוף אות ב).

גם ממ"ש הפמ"ג אודות מ"ש בשו"ע או"ח (סי' י סעיף ז) ואם חציו סתום וחציו פתוח מטילין אותו לחומרא וחייב בציצית, ואין יוצאין בו בשבת. ובמג"א (ס"ק יא) כתב ונ"ל דאפילו לכרמלית, דאסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה כנ"ל, דלא כע"ת. ע"כ. והפמ"ג בא"א העיר ע"ז, דעיין בסי' תפט מחלוקת הרא"ש אי עושין ספק דרבנן לכתחילה. ע"ש. (וע"ע במ"ש בסי' שמג א"א סק"ב). מבואר שלמד בדעת הרא"ם דליכא שום הפרש בין מצוות לאיסורים, דאם לא כן ראייתו מדין ספירת העומר אינה מכוונת, אלא ע"כ למימר שהבין דליכא שום הפרש ביניהם. [ודברי המפ"ג הנ"ל הובאו בשתיקה בספר פתח הדביר (סי' שא סק"ט דף קסט ד"ה ועדיפא, ובדפוס חדש עמוד כב ד"ה ולפיק"ד). ע"ש].

והנה בשו"ת חזו"ע (חלק א סי' י עמ' קסה-קסט) התיר לנשים לעשות קידוש ביו"ט ולהוציא את האנשים מדין ס"ס, והעיר שאף שבשו"ת מוצל מאש כתב שבמצוות עשה לא עבדינן ס"ס לכתחילה, מ"מ יש ראיות שאף בכה"ג עבדינן ס"ס, ולפיכך שפיר יכולות הנשים להוציא יד"ח את האנשים. ע"ש. אולם ממ"ש הר"ן על הרי"ף בסוף פסחים שאין לספור ספירת העומר בבין השמשות, דאין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחילה. ע"ש. (הובא בשו"ת חזו"ע שם). ובשו"ע (סי' תפט סעיף ב) כתב שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. ע"כ. ומקור דבריו הם מהר"ן. מבואר מזה דאף במצוות עשה אין להקל לכתחילה.

ומה שהוכיח בשו"ת חזו"ע מדברי ספר בא"ח (ש"ב פרשת בראשית הלכה יג) שכתב להקל לעשות קידוש מבעוד יום מכח ס"ס. ע"ש. שאני התם שכך הוא המנהג ועוד שהוא במקום צורך. וע"כ למימר הכי שהרי הוכחנו באותה בדעת הבא"ח דאיהו מחמיר דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. והפוסקים שכתבו דמהני ס"ס אף במצוות עשה (הובאו בחזו"ע), דיברו על עצם הדין, ולא התיירו זאת לכתחילה היכא שאפשר באופן אחר. עיין ודו"ק.

ולענין מעשה מאחר וחזינן למרנן ורבנן שהחמירו שלא לעשות ס"ס לכתחילה, מזה יש ללמוד שיש להחמיר שלא לסמוך על ס"ס להקל בקיום המצוות ואף ק"ו הוא.

גם הרא"ם מודה שיש להקל בספקות שבאו מאליהן

(יד) כתב בשו"ת פרח שושן (חאה"ע כלל ג ס"ס ב) אף שהרא"ם כתב דלא מקילינן בס"ס לעשות מעשה לכתחילה, כבר פשטה ההוראה להקל בכל ס"ס אף לכתחילה, וכבר עמד ע"ז בשו"ת מהר"י הלוי (כלל ד סי' כב), והרבה להשיב ולהביא ראיות מן הגמ' ומן הפוסקים ובפרט מדברי הרמב"ם דמקילינן בס"ס אע"ג שלא נעשה עדיין מעשה, גם הרשד"ם בעצמו בתשו' לטור אה"ע (סי' נ) משמע שלא עמד על סברתו, ומהריב"ל נמי לא במקום א' ולא בב' מקומות אזיל בעגונא לקולא בס"ס, אע"ג שלא נעשה עדיין מעשה וכו'. ע"ש. וכן תמצא בהרבה תשובות מן האחרונים שהסכימו להתיר בנידון דידהו אף לכתחילה מטעם ס"ס. ואפשר דגם הרא"ם מודה דבעגונא אזלי לקולא בס"ס אף לכתחילה, וטעמא דקי"ל כל מילתא דלא אפשר כדיעבד דמי, ואם לא תתירנה מטעם ס"ס, תשאר עגונה כל ימיה. וע"כ לא החמיר אלא בנדון ידידה שרצה להחזיר אשתו פרוצה מטעם ס"ס, ובהך הוא דכתב הרא"ם דלא מקילינן לכתחילה, משום דאף אם לא יחזירנה בעלה יכולה היא להנשא לאחר, משא"כ גבי עגונה, וזה הנראה לע"ד. ע"ש.

ומהר"ם בן חביב זצ"ל בשו"ת קול גדול (סי' סט ד"ה וכלל) כתב לבאר את טעם הרא"ם בזה משום דהס"ס אני עושה אותו בידים שיקרא הטומטום לכתחילה להוציא טומטום אחר משום ס"ס, וכחאי גוונא לא עבדינן ליה לכתחילה משום דאני עושה הס"ס בידים, ודין הטומטום דאינו מוציא לטומטום אחר, אע"ג דהוי ס"ס, היינו משום דאני עושה הס"ס ע"י קריאתו, אבל הכא בנ"ד דיש בס"ס להכשירו כדאמרן, פשיטא דקורין בו לכתחילה, ולא דמי לדברי הרא"ם הנ"ל. ומה שהחמיר בשו"ת הרא"ם הנ"ל, משום שהבעל יכול למצוא לישא אשה אחרת, וכן האשה המגורשת יכולה להנשא עם איש אחר, וא"כ אין לנו להכנס לתת לו עצה שיחזירנה משום ס"ס, דבכה"ג איכא למימר דאין מתירין לכתחילה. והא דאשכחן דאנו מתירין עיגונה משום ס"ס, היינו משום עיגונה של האשה, אע"ג דלגבי איש זה יכול לישא אחרת. עכ"ת. וכיו"ב כתב בספר עץ הדעת (שורש הראשון כלל ט). ע"ש. [נדפס בסוף ספר מלא הרועים].¹ (נ"ב). החילוק בין טומטום לס"ס עדיין צריך בירור, אולם נראה שהגענו למ"ש בסדר אליהו רבה בשער א (דף מח ע"א) דלכתחילה לא יצא ע"י טומטום, משום דאית ליה

1. מיהו המחבר ספר עץ הדעת: דברי מהר"ם בן חביב הנו' בפנים בכ"ד תואמים את מ"ש בספר עץ הדעת, אלא נראה שהוא ממהדורא קמא ממה שכתב בשאר ספריו, וכן ראיתי בהרבה מחברים קדמונים מגדולי עולם שמייחסים חיבור זה למהר"ם בן חביב, ונציין לעת עתה לדברי הגר"י טייב זצ"ל בספר חקת הפסח (סי' תסז סק"ד), ובספר הזכרון (מע' ס אות ד), ובשו"ת הגיד מרדכי (אסיא, חאו"ח סי' ז דף כ סוף ע"ג), ובשו"ת נדיב לב (ח"א חיו"ד סי' עה דף קלה ע"א), ובספר בן אברהם (אבוקארא, סי' כט דף כב ע"ג ד"ה והרב קול אליהו), ובספר שד"ח (מע' ס כלל כ ד"ה ומצאתי, וכלל כא). [וכן הוא בספר חזו"ע שבת ד' עמוד שטו, ובהקדמה לספר יוסף דעת להגר"מ הלוי זצ"ל, ובספרו שו"ת תפלה למשה ח"א סי' לג אות ז]. ומה שטען הגר"ח סופר שליט"א בספר תפארת יצחק (עמוד פז) דאי נימא שמחברו הוא מהר"ם בן חביב, הרי בעץ הדעת מזכיר דברי השי"ך בברכת החיים, שיפה פירש השי"ך שיחיה, והוא היה בן תשע כשנפטר השי"ך. וכ"כ עוד בספר ברית יעקב (סי' ב בהערה ז). ע"ש. אולם נודע שהרבה גדולים כתבו את חידושם בימי ילדותם, אלא שפירסמו אותם בעת שגדלו. לא עת האסף.

ומה שטען עוד הרב הנו' שבקנו' עץ הדעת אינו מזכיר כלל לגדולי רבותינו האחרונים כבעל פני משה ונתיבות המשפט למהר"י אלגאזי, משא"כ בגט פשוט מזכיר תדיר. ע"כ. אולם לפי מ"ש שהוא ממהדורא קמא נחא. עיין ודו"ק. ואף שראיתי באחת המהדורות שכתב המו"ל בשער העמוד בסוגריים, שלפי הרבה יודעי ספרים מיוחס לו למהר"ם בן חביב בטעות, ושייך למחבר אחר בין האחרונים הגדולים. (הובא באוצר החכמה). לפענ"ד נראה עיקר כמו שכתבתי. ויפה עשו באוצר החכמה שכתבו את שם המחבר בשם מהר"ם בן חביב, ולא נגררו אחר דברי המו"ל הנ"ל.

תקנה שיצא על ידי אדם שאינו טומטום וליכא פסידא, אבל אוכלים שנטמאו משום ספק כיון דלית להו טהרה במקוה ואיכא פסידא, לא מחמרינן ומוריס להם היתר, וכן כל ספק שיהיה במידי דאכילה, מתרינן אפילו לכתחילה משום פסידא. הובא באות טו. ע"ש. וה"נ בנ"ד אם לא נכשיר את הס"ת, נצטרך לגנוז אותו, בכה"ג לא מחמרינן ומוריס להיתרא. עיין ודו"ק).

ומ"ש בספרו גט פשוט (סי' קכט ס"ק קיג) שכלל זה שכתב הרא"ם הוא תמוה, דסוגיין דעלמא להתיר בס"ס אף לכתחילה. ע"ש. (וכן העיר מזה בשו"ת יבי"א ח"ז חאו"ח סי' מב סוף אות ב). אולם הרי סיים דמיהו יש מקומות שאין להתיר לכתחילה, כגון דאני עושה הס"ס בידים. וכמו שכתב מהרשד"ם (חיו"ד סי' קיג). וביאר הדבר מהר"ל סאוראל בתשו' מהר"י לבית הלוי (ס"ס כב). ע"כ. ושם ראיתי הדוגמא שכתב לגבי ס"ס בידים, כגון גבי ש"צ אם הקהל יתירו, וליכא ס"ס אלא עם התרת היתר הצבור, קרוי לעשות ס"ס בידים. ע"ש. וכן הוא בספרו שו"ת קול גדול (שם סוד"ה ועוד יש). ע"ש.

גם בספר שערי חיים (די שיגורה, לימוד כב) האריך לבאר שכל דברי הרא"ם מיירי באופן שלא באו הספקות מאליהן, אולם היכא שבאו מאליהן אף איהו יודה דעבדינן בהו עובדא לכתחילה. וכן יש לבאר בדעת מרן הב"י, שלא החמיר בזה רק בספק שלא בא מאליו, וכההיא דיש יד לבית הכסא דעדיין לא קרא בתוכו, אמנם בעלמא בספקות הבאים מאליהם אין הכי נמי דאיהו יודה דאזלינן לקולא לכתחילה. ע"ש. הובא בספר מילי דעזרא (חיו"ד סי' כג ד"ה ובספר), ובספר וזאת ליהודה (או"ח סי' י ד"ה ובעיקר). וע"ע במ"ש באות ו וצרף לכאן.

וכן ראיתי לרבנו הפמ"ג ביו"ד (סי' נז במש"ז סק"ג) שכתב בס"ס מותר ליקח לכתחילה כמו שאנו קונים מעכו"ם אותן שטעכ"ל נוסין, עיין בסי' קכב סעיף ו, מטעם סתם כלי עובד כוכבים אין בני יומן, דהוה ס"ס, אלמא בס"ס מותר ליקח לכתחילה "ואף דאין עושין ס"ס בידים, היינו שהס"ס נתהוה ע"י מעשה, משא"כ כאן". ע"כ. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג ס"ס שסו) ג"כ מיירי בכה"ג, וכמבאר למעין.

וע"פ האמור יבואר מ"ש בספר ארעא דרבנן (מע' ס אות תנה) בשם הרב בני חיי (סי' תרפט) להעיר על דברי הרא"ם ממ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה בריש מסכת דמאי וז"ל ומתקבצות בהם ב' ספיקות, הא' אם הפקר אם לאו, ואם הם מן השמור, אם הוציאו ממנו המתנות אם לאו, ומעיקר אשר בידינו תרי ספיקי לקולא. ע"כ. ומבואר מזה דעבדינן ס"ס לכתחילה. ע"ש. אולם לפי מאי דהתבאר לן שאף הרא"ם מודה שיש להקל בספקות שבאו מאליהן, ניחא דעת הרמב"ם.

וע"פ המדובר יבואר כמין חומר מ"ש בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא ג' חלק ב סי' רמ דף קד ע"ב) להתיר לכהן ליכנס לבית הסמוך לחדר שבו נמצא מת עכו"ם, משום דאיכא ביה ס"ס והוא ספק דילמא עכו"ם אין מטמאין באהל, ואת"ל שהם מטמאין, דילמא טומאה הסמוכה הוי רק דרבנן, ושוב הוי ספק דרבנן להקל ואמרינן דמת עכו"ם אינו מטמא באהל. ומה שהעירו שאין עושין ס"ס בידים לכתחילה, וכמ"ש המג"א (סי' תסז סק"ב), שאני התם דמיירי בענין

דכפי מה שהוא לפנינו ליכא ס"ס רק ע"י מעשיו (למוכרו לעכו"ם) יתחדש לנו הס"ס, דשמא החיטים אינם חמץ, ואת"ל שהם חמץ, שמא ימכרנו לעכו"ם ולא לישראל, אבל כאן הס"ס הוא בהבית אם מותר לכהן ליכנס בו או לאו, א"כ הס"ס הוא מכבר, ומה שהוא נכנס בו, לא נקרא עושה הס"ס. ע"ש. והוא כדברי הגדולים הנ"ל, שכל שהספק כבר קיים, אף הרא"ם והפוסקים דעימיה יודו שיש להקל בזה.

וכיו"ב כתב בשו"ת בית שלמה (מסקלא, חיו"ד סי' קנד דס"ה ע"א בהגה מבין המחבר) ליישב את מ"ש המג"א (סי' שמג א"א סק"ב) בשם ספר הרוקח (סי' שסו) שאשת כהן מעוברת מותר להכנס באהל המת דס"ס הוא, שמא נקבה הוא, ואת"ל זכר שמא נפל הוא. ע"כ. שהדבר צריך תלמוד שהרי אין עושים ס"ס בידים, אולם נראה דשאני הכא שכבר קודם הכניסה לאהל המת אין איסור, ובכה"ג לא נקרא ס"ס בידים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מצות כהונה (ס"ס מד ד"ה עתה). ע"ש. [אולם באות ג ביארנו אחרת את דברי הרוקח. ע"ש].

וע"פ כל האמור יש להשיב על מה שנגרר בשו"ת הגיד מרדכי (אסיאו, חאו"ח סי' ז דף כ ואילך) לסמוך ע"ד כמה פוסקים דעבדינן ס"ס לכתחילה, ולפי דברינו במכת"ר י"ל ע"ז כשל עוזר ונפל עזור.

כל ספק שיהיה במידי דאכילה מתרינן אפילו לכתחילה משום פסידא

טו ורבי אליהו אלפנדארי זצ"ל בסדר אליהו רבה בשער א (דף מח ע"א) כתב דכל מידי דלית ביה פסידא, ואית ליה תקנתא, לא מתרינן לכתחילה, כגון אם אירע ספק בכלים הנמצאים משום טומאה, כיון דאית להו טהרה במקוה, ואית להו תקנה לא מתרינן לכתחילה. וכן בנדון הרא"ם שהוא גבי טומטום אם יוצא ידי חובתו על ידי טומטום אחר במגילה, כתב דלכתחילה לא יצא ע"י טומטום משום דאית ליה תקנה שיצא על ידי אדם שאינו טומטום וליכא פסידא, אבל אוכלים שנטמאו משום ספק כיון דלית להו טהרה במקוה ואיכא פסידא, לא מחמירין ומורים להם היתר, וכן כל ספק שיהיה במידי דאכילה, מתרינן אפילו לכתחילה משום פסידא. ע"ש. וכן מבואר בדברי רבי דוד פארדו ובנו הנז' באות יג. ע"ש. ודו"ק.

ורבנו יונה נבון ז"ל בכ"ד כתב שכל שכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה לאכול, ואף הרא"ם מודה לזה. הובאו באות ה. ע"ש.

גם מהר"א ילזו זצ"ל בשו"ת יש מאין ח"א (חיו"ד ס"ס יז) לאחר שנשא ונתן בפתגם דנא, הביא את מ"ש בסדר אליהו רבה הנ"ל שהרא"ם לא מיירי רק באפשר לתקן בלא ס"ס, ונראה להחמיר כדבריו, ואולם בנ"ד אם א"א למצוא יאודי שישכור את הדירה, או שימצא גוי שמוכן לשלם יותר מיהודי, נראה דא"א קרינן ביה, ושפיר יהיה אפשר להשכירו לנוצרי שלא משתמש בשתי וערב. ע"ש.

צופה הייתי בספר יד דוד (די בוטון, ס"ס קי בכללי הס"ס, דף קנא ע"ב) שכתב דבכל מקום שנאמר בו ספיקא דרבנן לקולא, היינו אפילו לכתחילה, ובאיסור אכילה שהתירו מטעם ס"ס בדאורייתא או בחד ספיקא דרבנן, היינו ודאי לכתחילה, שאם אתה אוסרם לכתחילה הם באיסורם לעולם, ומאי שריותא אית בהו, וכן נמי בהיתר עגונא ע"י ס"ס, היינו ודאי להתיר לו לקדשה, דכיון דאיכא עיגון כדיעבד דמי. ע"ש. ונראה מדבריו שלמד כן בדעת החולקים על הרא"ם, אולם לפי דברי הגדולים הנ"ל י"ל שאף הרא"ם יודה לזה. ושור"ר שכן העיר ע"ד בספר שד"ח (מע' ס ריש אות ג). ע"ש. וע"ע במ"ש באות ה וצרף לכאן.

וע"פ כל האמור מ"ש בספר מנחת יעקב (כלל ד סק"ז) להתיר לבשל בשר שהיה ספק אם שהה שלשה ימים בלא מליחה, מטעם דספק דרבנן לקולא. (הובא בשו"ת יבי"א ח"ז חאו"ח סי' מב אות ב). אין ללמוד מזה דשרינן ספיקא דרבנן לכתחילה, דשאני התם שהוא מידי דאכילה, וכל ספק דאיכא ביה מתרינן לכתחילה משום פסידא אף לדעת הרא"ם. וע"כ למימר הכי שהרי בסוף הספר במחודשים לקונ' הספקות (הלכה יג) כתב, ספיקא דרבנן היכא דליכא טרחא לחומרא. ע"ש.

אולם עדיין צריכים אנו למודעי בזה, כי הנה באות ט הוכחנו ממאי דאמרו בנדה (נט:): איש ואשה שעשו צרכיהן לתוך הספל ונמצא דם על המים, רבי יוסי מטהר וקיי"ל כוותיה, והאי טעמא משום ס"ס, ספק מן האיש ספק מן האשה, ואת"ל מן האשה שמא אינו מן המקור. ואמרינן בגמ' דמתני' אתא לאשמועינן דאפילו לכתחילה שרי משום תרי ספקי. ומדחזינא דהכא הוצרך משנה יתירה ע"ז, מוכרח דבכל דוכתא לאו הכי הוא. ע"ש. איברא נראה דשאני דבר מאכל הנאסר לעולם, מההיא דאיש ואשה שעשו צרכיהן והדומה להן, שאין איסורם איסור עולם. עיין ודו"ק.^א

^א **יא. ס"ס עדיף מרוב:** ידידינו היקר הרה"ג רבי עמנואל מולקנדרוב שליט"א העיר שמאחר וכתבנו בשו"ת ברכי"ה (ח"ד בענינים שונים סי' ד, וח"ט בענינים שונים בעניני הלכה סי' ח) שלמעשה יש לפסוק פוסקים כדעת רוב הפוסקים, אם לא מחמת אחרי רבים להטות, מ"מ מחמת ההנהגה שהרבים כיוונו למרכז האמת. וא"כ כשיש ס"ס במחלוקת הפוסקים, ובצירוף הספקות יוצא שדעת רוב הפוסקים להקל, גם אם לא נקרא לזה ס"ס, אפשר להתיר לכתחילה מטעם רוב הפוסקים שמתירים בכה"ג, ולכן אני משתדל שלא להזכיר את המילים ס"ס אלא רוב הפוסקים גם כאשר אני מצרף כמה מחלוקות שונות, כיון שזה העיקר. ומאידך גיסא אם ע"י ס"ס של הפוסקים לא יהיה רוב אלא מיעוט, ודאי שלא מהני השם של ס"ס גם בדרבנן, כיון שלא הולכים אחר מיעוט פוסקים גם בדרבנן. ולכן יש הבדל בין ס"ס של מציאות, לבין ס"ס של פוסקים וכו". ע"כ.

אולם נראה שמאחר ופעמים רבות קשה להגדיר את הענין של "רוב" משום שיתכן שלא ראינו את כל הפוסקים, או שדרכם של אותם פוסקים להמשיך אחר פוסקים מסויימים, וממילא קשה לקרוא לזה דין של רוב, או שמיעוט הפוסקים הם גדולים בחכמה ובנין מהרבים, לפיכך אם אנו באים מכח של ס"ס הוא יותר טוב, אלא שיש לסמוך ע"ז רק אם כבר נעשה הדבר, ולא לעשותו לכתחילה, ונודע מ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תא) שס"ס עדיף מרוב. ע"ש. ודו"ק.

ענף ג. מביא כמה נושאים הלכתיים הקשורים לנ"ד

בדין הנחת תפילין לבעלי בלורית

(טז) בספר מחצית השקל (סי' כז סק"ד) כתב רע עלי המעשה אותם המגדילים בלוריתיהם, מלבד כי הוא דרך שחץ וגאווה, יש בו איסור בהנחת תפילין כיון שגדולים הרבה ליכא למימר בהו היינו רבתייהו וחוצצים, ואפילו לדעת הרשב"א שאמר הלכה ולא למעשה דבראש לא קפדינן אחציצה, מ"מ אפשר בכה"ג מודה הרשב"א. ע"ש. ודבריו הובאו להלכה בהרבה אחרונים, ובאו לציון בספר כה"ח (שם ס"ק טו).

והנה בשו"ת קרן לדוד (ח"א סי' י דף טז ע"ג) העיר ע"ד המחצית השקל ממאי דאיתא בזבחים (יט). בעי מר בר ר"א יצא שערך בבגדו מהו, שערך כגופו דמי או לא ולא אפשר, ומעתה יש לעשות בזה ס"ס, והוא שמא כהצד בגמ' דשער כגופו ואינו חוצץ, ואת"ל דהוי חציצה שמא כהרשב"א דבראש אין בו חציצה. ע"ש. וכן העיר מזה בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' ב). ע"ש.

אולם לפי האמור דלא עבדינן ס"ס בידים, נפל פיתא בבירא, דהכא הס"ס הוא בידים דהרי אפשר לגלח הבלורית ולהסיר השחץ ממנו. שו"ר להג"ר שלמה זלמן עהרענרייך ז"ל מחבר ספר שו"ת לחם שלמה שהעיר מזה בהסכמה לספר עמודי ארזים (מרגליות, דף ה ע"ב). ע"ש. וע"ע מ"ש בזה בספר פסקי תשובות (סי' כז אות י). ע"ש.

בענין הספקות שהתעוררו בדיני נט"י

(יז) והשתא נובין ונידון אודות כמה ספקות שהתעוררו בדיני נט"י, זה יצא ראשונה מ"ש בשו"ע או"ח (סי' קס סעיף יא) מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו, או שיש ספק אם יש בהם כשיעור אם לאו, או אם הם טמאים או טהורים, או ספק אם נטל ידיו או לאו טהור. ויש מי שאומר שעם כל זאת אם יש לו מים אחרים יטול ידיו ויוציא עצמו מן הספק. ע"כ. (ודעת הסתם היא דעת הרמב"ם, ודעת הי"א היא דעת הרמ"א). ואולם בספר כה"ח (סק"נ) כתב בשם הפוסקים שכל זה מיירי בדיעבד שכבר נטל ידיו, אולם לכתחילה אף הרמב"ם מודה שאין ליטול ידיו בהם. ושם בסוף דבריו כתב שבכל אופן לא יברך על נטילה זו כי אם בלא שו"מ. וכ"כ עוד בס"ק נז.

ובסי' קנט סעיף י כתב בשו"ע דאם הטה חבית מלאה מים והלך וישב לו, והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטייתו, ונטל ידיו ממנו, עלתה לו נטילה. ע"כ. והוא פלוגתא דתנאי ופלוגתא דרבותינו הראשונים, וכן הובא שיטתם בסעיף יב וז"ל אם הקוף נותן מים לידיים יש פוסלים ויש מכשירים, ונראים דבריהם. ע"כ. וכתב בדגול מרבבה (בסעיף י) דמה שכתב בשו"ע עלתה לו נטילה, היינו דיעבד, אבל לכתחילה לא יטול משום דפלוגתא היא. הובא בכה"ח (ס"ק עא). וע"ש עוד מ"ש בזה.

ובסי' קסא סעיף ד כתב בשו"ע שיעור נט"י כל היד עד הקנה של זרוע, וי"א עד מקום חיבור האצבעות לכף היד, וראוי לנהוג כדעת הראשון. ע"כ. ודבריו מבוארים בב"י שהביא את מ"ש רבינו ירוחם שכן נהגו העולם, וכתב עליו הב"י ובאמת שכן ראוי לנהוג, כיון דלא מילתא טריחא היא, אמאי לא נפיק נפשינן מפלוגתא, ולא גרע הא ממאי דאמר רב חסדא אנא משאי מלא חפנאי מיא וכו'. ע"ש. הובא בספר כה"ח (ס"ק לז). ע"ש. ושם (בכה"ח) מסיק שאין לברך על הנטילה היכא שנטל ידיו עד מקום חיבור האצבעות. ע"ש. [ואף שכתב בב"י בסי' פג שנראה שסבר הרמב"ם דאע"ג דמשום ספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא, היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר. ע"ש. שאני התם דסלקא בתיקו, משא"כ בנ"ד שהוא פלוגתא בפוסקים, ואנן סמכינן ע"ד הפוסקים המקילים].

בענין הכנת קפה בשבת

(יח) הנה בשו"ת גו"ר (חאו"ח כלל ג סי' ב-ט) דן בענין עשיית הקפה בשבת, והביא את מחלוקתם של חכמי דורו בזה, הללו מיימינים והללו משמאילין, ושם בסי' האחרון (סי' ט) הובא תשובת מהר"ם חיון זצ"ל וכה העלה דאם יארע בשבת שלא מצאו הקאהוי מתוקנת כל צרכה, שמותר להוסיף קאהוי בכוסות, מטעם ס"ס ספק אי כלי שני בשיל או לא בשיל, ואת"ל בשיל ספק אם יש בישול אחר קליה ספק לא. ע"ש. אולם המעיין בדברי קודשו יחזה דאיהו היקל בזה רק בכלי שני (וכן ראיתי בשו"ת מגן בעדי סי' ג שלמד כן בדעתם. ע"ש). ואע"פ שכתב (בד"ה ומ"מ) שיש הרבה שאין חוששין אפילו ע"י עירוי לערות על פת בשבת משום ס"ס, מ"מ למעשה לא הורה להקל בקאהוי רק בכלי שני, ונראה טעמו בזה שכל שאפשר להמנע מלעשותו ע"י עירוי הכי אית לן למעבד, משום דלא עבדינן ס"ס לכתחילה רק במקום שאין ברירה אחרת. ובעצם עשיית הקפה (בכלי שני) דסמכינן על ס"ס, משום דאיכא ביה צורך גדול שאנשים רגילים לשתיית הקפה, ובלא זה יש להם צער גדול. [וכן בקודש חזיתיה להגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן (ח"ב חאו"ח סי' ח-ט) שכתב לדייק מדברי הפוסקים הנז' בשו"ת גו"ר הנ"ל שלא הקלו בזה רק בכלי שני ולא בעירוי, והשיג על מ"ש בשו"ת יחוד (ח"ב סי' מד) להקל בזה. ע"ש. והוא תואם את שיטתו בכ"ד דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. [ומ"ש בשו"ת אור לציון (ח"ב הלכה ד) שאין להקל בזה אף בכלי שני, שמאחר והקפה אינו ראוי לאכילה, שהרי אם יתן את הקפה במים קרים לא יהא ראוי לשתייה, ועל כן לכו"ע יש בו משום בישול. ע"ש. הוא היפך דעת כל הגדולים הנ"ל].

יב. בירור בדעת מוהר"ם חיון: גם רבי אביגדור עזריאל זצ"ל בתשובה, והיא לו נדפסה בשו"ת שמחת יו"ט (ח"א סי' ט ד"ה ולכאורה) כתב, שהסכים הרב גו"ר חאו"ח כלל ג סי' ב, ובסי' ט משם מוהר"ם חיון אזיל ומורה בסוף הסי', והוי ס"ס להתיר בישול הקאבי. ע"ש. ומבואר מזה דאיהו מיקל בזה לכתחילה. ומה שהעיר ע"ז בשו"ת הגיד מרדכי בסוף הספר בקונ' הספיקות (סי' כ דף קמח ריש ע"ג) שלא ראיתי בדברי הרב גו"ר משם מוהר"ם חיון שכתב להתיר את בישול הקאוי משום ס"ס, אלא משום שכל ס"ל מעיקר הדין. ע"ש. [וע"ע מ"ש בזה בספר שד"ח (מע' ס ריש כלל לא). ע"ש]. הנה אכן חזינן שהדברים מפורשים שם בס"ס ט.

בענין הכנת עפר בפה מערב יו"ט

יט) בשו"ת גו"ר (חאו"ח כלל ד סי' ד) כתב שנהגו במצרים להזמין עפר בפה בכל ערב יו"ט, לכסות דם חיה ועוף הנשחטים ביו"ט, ולומר אנו מזמנים כל עפר שיביאו לכסות, אולם איהו קרא תגר על המנהג, ולא ניחא ליה בזה, אלא צריך להזמין העפר בכלי שימלא קופתו עפר מערב יו"ט.

אולם רבי יוסף מולכו זצ"ל בשו"ת אהל יוסף (חאו"ח סי' יא) הביא את דברי הרב הנז' והעיר שאף במקומו נוהגים כן, וכתב ליישב את המנהג שסומכים ע"ז דאיכא בזה ס"ס, והוא ספק אי הלכה כר"ת דס"ל דלא בעי הכנה כלל, ואת"ל דהלכה כהחולקים עליו, דילמא הלכה כמ"ד דהזמנה בפה שמיה הזמנה, ואף דלא עבדינן ס"ס בידים, מ"מ שאני הכא דאיכא טירחא יתירה. עוד זה מצאתי דנעשה ס"ס בידים להתיר לכתחילה, שהרי כתב מהר"ם חיון זצ"ל בתשובה הובאה בשו"ת גו"ר (חאו"ח כלל ג סי' ט) דאם יארע בשבת שלא מצאו הקאהו"י מתוקנת כל צרכה, שמותר להוסיף קאהו"י בכוסות, מטעם ס"ס ספק אי כלי שני בשיל, ספק אי לא בשיל, ואת"ל בשיל, ספק אם יש בישול אחר קליה ספק לא. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. עכת"ד.

אולם בשו"ת דבר משה (ח"א חאו"ח סי' לה) העיר על דבריו שהם קשים להולמם דאף דיהיבנא ליה כל דיליה דזה מיקרי ס"ס מה שאינו כן, כיון שאין הספקות שקולים, מ"מ אין להתיר בגוונא דנ"ד בלא הכנה מעלייא למ"ד דבעי לה, שהרי ע"כ לא אמרינן ס"ס להתיר בכל דוכתא דוקא היכא דאין לנו שום תיקון אחר וא"א בלאו הכי, אבל היכא דיכולים אנו לעשות תיקון מרווח לכו"ע כגוונא דנ"ד דיכניס אדם מלא קופתו עפר ויניחנו בביתו בקרן זוית כמ"ד הכי, פשיטא דלכתחילה צריך אדם לעשותו ולא לסמוך על ס"ס, וא"כ אם הקדמונים שנהגו להזמין בפה סמכו על ס"ס זה, מה הועילו בתקנתם, כיון שיש תיקון אחר יותר מרווח לכו"ע, ואף דאיכא קצת טורח בדבר מה בכך. ומ"ש מהר"ם חיון זצ"ל בתשובה הובאה בשו"ת גו"ר (חאו"ח כלל ג סי' ט) להתיר באותו נדון מס"ס. ע"ש. לא דמיא כלל לנ"ד אי מטעם שכתבתי, אי מטעם דהתם כבר אירע הדבר שביום שבת קודש לא מצאו הקאהו"י מבושם ומתוקן כל צורכו וא"א לתקנו, ובלאו הכי התיר הרב ז"ל להוסיף על הכוס משחיקת הקאהו"י מס"ס, משא"כ בנ"ד דקיימין מערב יו"ט איזה תיקון יעשה לכתחילה כמ"ש. אולם למעשה נראה להקל בזה מטעמא אחרינא. ע"ש. [וחזינן מיניה דאיהו סבר דלא עבדינן ס"ס לכתחילה. ומ"ש בחיור"ד (סי' לא, דף נט ע"ג) להקל מכח ס"ס, שאני התם דאיכא צורך בדבר להתיר את הנדר].

ונראה שרבי יוסף מולכו זצ"ל קיבל את דבריו במ"ש דלא עבדינן ס"ס לכתחילה, וכמבואר למעיין בספרו שו"ג (או"ח סי' תצח ס"ק לג). עיין ודו"ק. וע"פ האמור ניחא מ"ש בספר שו"ג בריש הספר (בכללי ספקא דרבנן אות עג) בשם הר"ן ועוד דאף דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא, מ"מ היכא דליכא טירחא אזלינן לחומרא. ע"ש. (ומ"ש שם באות צג דעבדינן ס"ס

להתיר לכתחילה (הובא בספר מימי שלמה סי' תמוז ס"ט דף ע"א סע"א), צ"ל דמיירי במקום צורך ואיכא טירחא בדבר וכנ"ל).

ולענין מעשה כתב בספר כה"ח (סי' תצח ס"ק קיג) כיון שאפשר לכתחילה לצאת יד"ח כל השיטות הכי בעי למעבד, דהיינו להזמין את העפר מערב יו"ט בכלי או בקרן זוית ולומר זה יהיה לי לצורך מצות כיסוי הדם, ובדיעבד אם לא הזמינו רק בפה, יש לסמוך על המתירים. ע"ש. ואיהו לשיטתו במ"ש בחיו"ד ס"ס קי בכללי הס"ס (אות ה) דלא עבדינן לכתחילה ס"ס.

בענין חימום מרק בשבת קודש ע"י שעון שבת

(כ) וע"פ כל האמור מ"ש בשו"ת יבי"א (ח"י חאו"ח סי' כו) להתיר לחמם מרק שנצטנן על פלאטה של שבת בעודה כבויה, ונדלקת אח"כ ע"י שעון שבת כעבור שעה, ובאות ג כתב דמ"מ בנ"ד יש לנו צדדים להקל יותר. כי בעצם הדבר לחמם תבשיל שרובו רוטב, שהוא לח, יש מחלוקת הראשונים אם יש בישול אחר בישול בלח, שדעת הרמב"ם והרשב"א והריטב"א והר"ן להקל, משום שאין בישול אחר בישול אפילו בלח, אלא שדעת רש"י והרא"ש ורבינו יונה, שיש בישול אחר בישול בלח, ומרן פסק להחמיר, ככל ספיקא דאורייתא לחומרא. אבל מכלל ספק בפלוגתא דרבוותא לא נפקא. ומעתה בגרמא כגון נ"ד שנותן הקדרה על גבי הפלאטה שהיא כבויה, ורק לאחר מכן נדלקת ע"י שעון שבת, כיון שלדעת רוב הפוסקים גרמא שרי אפילו שלא במקום הפסד, הו"ל ספק ספיקא ולקולא. ע"ש. ואיהו לשיטתו בכ"ד שסבר דעבדינן ס"ס לכתחילה, אולם לפי מאי דהתברר לן מפי סופרים ומפי ספרים שאין להקל בזה, לפ"ז יש להחמיר בזה, ובמקום אחר הארכנו עוד בפרט זה.

בדין הכשרת תנור לפסח

(כא) והנה בהכשרת תנור כדי להשתמש בו עבור צרכי הפסח, איכא ביה ס"ס והוא שמא הלכה כמ"ד שחמץ נקרא היתרא בלע, ולפ"ז סגי בליבון קל, ואת"ל שהלכה כמ"ד שחמץ איסורא בלע, שמא הלכה כדעת הסוברים שזיעה הבאה מחמץ סגי בליבון קל לכו"ע, ועיין מ"ש בזה בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' סג). אולם מאחר והתברר לן דלא עבדינן ס"ס לכתחילה, לפיכך אין להקל בזה, ובמקום אחר הארכתי עוד בזה.

ויש עוד כמה וכמה נפק"מ בזה, ותן לחכם ויחכם, ועוד חזון למועד נקי נדר.

מסקנא דמילתא: רוב מנין ורוב בנין של חכמי ישראל סוברים דלא עבדינן ס"ס לכתחילה, ועל צבאם מרן בב"י (או"ח סי' פג). [וכפי שהבין בדבריו בספר פר"ח שקיבלנו הוראותיו]. וכן דעת המג"א, ונודע מ"ש מרנן ורבנן שיש לתפוס עיקר כדבריו. ובאו לציון בשו"ת ברכי"ה (ח"ח חאו"ח סי' ד אות ד, וח"ט סי' ג אות יח). וכן דעת מרן החיד"א, שעליו אמרו גדולי"י שקיבלנו הוראותיו, הובאו בשו"ת ברכי"ה (ח"ד חאה"ע סי' ה). ובאות יב ביארנו דאף במילתא דרבנן דאיכא ביה כמה ספקות, לדעת הרא"ם לא עבדינן ס"ס לכתחילה.

המורם מכל האמור: כל מידי דלית ביה פסידא, ואית ליה תקנתא, לא מתרינן לכתחילה, כגון אם אירע ספק בכלים הנמצאים משום טומאה, כיון דאית להווא טהרה במקוה, ואית להו תקנה לא מתרינן לכתחילה. וכן בנדון הרא"ם שהוא גבי טומטום אם יוצא ידי חובתו על ידי טומטום אחר במגילה, כתב דלכתחילה לא יצא ע"י טומטום משום דאית ליה תקנה שיצא על ידי אדם שאינו טומטום וליכא פסידא, אבל אוכלים שנטמאו משום ספק כיון דלית להו טהרה במקוה ואיכא פסידא לא מחמרין ומורים להם היתר, וכן כל ספק שיהיה במידי דאכילה מתרינן אפילו לכתחילה משום פסידא.

פירות הנושרים: א. כתב בשו"ע (סי' תפט סעיף ב) המדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. ובב"י מבואר שהוא ע"פ דעת הר"ן שאף שספירת העומר בזה"ז מדרבנן, אין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחילה. (התבאר באות ב). ב. מ"ש בשו"ע (סי' י סעיף ז) ואם חציו סתום וחציו פתוח מטילין אותו לחומרא וחייב בציצית, ואין יוצאין בו בשבת. בכלל זה אף בכרמלית. וכל זה מיירי שלא במקום צורך. (התבאר באות ב). ג. מ"ש בשו"ע (סי' שג סעיף כג) אם היתה צריכה להוציא אגוז לבנה ופרפרה עליו כדי להוציאו, אם לרשות הרבים אסור, ואם לכרמלית מותר. ע"כ. הוא דוקא במקום הצורך, אולם לכתחילה יש להחמיר בזה. (התבאר באות ב ובהערה 4). ד. מאי דאשכחנא בפוסקים שהכשירו את המקוה מכח ס"ס, הוא דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין להקים מקוה באופן כזה. (התבאר באות ב). ה. מ"ש בשו"ע (סי' עו סעיף ז) ספק מי רגלים מותר, משום שלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קילוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן, ובספקן לא גזרו. ע"כ. מיירי היכא שא"ל לו למצוא מקום אחר (התבאר בהערה 2). ו. ספק דרוסה דחיישין שלא ימכרנה לגוי שמא ימכרנה לישראל, דה"ט משום דהשתא ליכא אלא חד ספיקא, מש"ה לא עבדינן בידים דליהו תרי ספיקי, בכלל זה אף ספק דרוסה במחלוקת הפוסקים. (התבאר בהערה 3). ז. בדין אמירה לגוי היכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים, התבאר בהערה 5 ח. אף שאין תחומין למעלה מעשרה, דתחומין דרבנן הם ובעיא דלא איפשיטא היא, וכל ספק בדרבנן נקטינן להקל אפילו לכתחילה, מ"מ היכא דאפשר לאפוקי נפשין מספיקא הכי אית לן למעבד. (התבאר באות ג). ט. אף שעירובין הוא מדבריהם וספיקו להקל, מ"מ לכתחילה אין מערבין בו, שאין לו לבוא לבית הספק שיהיה תחילת העירוב בספק. (התבאר באות ג). י. אותם שנהגו לקרות המגילה לנשים בלע"ז וכתובה בלע"ז, יש לבטל מנהגם, דכיון דיש מחלוקת הפוסקים אם יוצא או לא, אין נכון לעשות כן להתיר לכתחילה להכניס עצמו בספק, כיון שיש דרך ישר לפניו שיקרא לנשים במגילה הכתובה בלשון הקודש ויוצא יד"ח אליבא דכו"ע. (התבאר באות ג). יא. מ"ש בשו"ע (סי' רסא סעיף א) דבביה"ש אין מטבילין את הכלים, הוא היכא דאפשר להשאל לגוי, או לשאוב בו מים, ואולם אם אין גוי בקרבתו, ואף אין מקוה בקרבתו שיוכל לשאוב ממנו מים, אפשר לסמוך על הס"ס ולהקל בזה. (התבאר באות ה). יב. נרות שעוה שיש ספק אם עירבבום בחמאה וחלב, יש להתיר מטעם ס"ס, ודוקא אם קנאם, אבל לכתחילה לא יקנה אותם. (התבאר באות ה). יג. כתב בשו"ת לב חיים להתיר ליטול בשעת הדחק אתרוג שיש בו ספק מכח ס"ס, היכא שאם לא נתיר לכתחילה מבטל מ"ע דאורייתא [אולם לגבי ברכה יש עוד לדון בדבר]. (התבאר באות ה). יד. בענין אם יש לו ספק על הכלי ביום שבת אם הוא צריך

טבילה, התבאר באות ה. טו. בענין כניסת אשת כהן מעוברת לאהל המת, התבאר בסוף אות ג ובהערה 7. טז. המצקת אינה נחשבת לכלי שני (התבאר באות ט). יז. בדין כניסת רופא כהן לבית הגוסס, התבאר באות יא. יח. אם בשלה שפחת ישראל לחולה בשבת ועד שלא הוכשר הכלי בשלו בו, יראה שמותר התבשיל משום דאית ביה כמה ספקות, וכבר היה נראה להתיר הכלי נמי מבלי הכשר מחמת כל הטעמים הנזכרים, מיהו לכתחילה ראוי למיחש לחומרא ולהכשירו. (התבאר באות יב). יט. אין לנשים לעשות קידוש לאנשים ביו"ט (התבאר באות יג). כ. מותר לבשל בשר שהיה ספק אם שהה שלשה ימים בלא מליחה (התבאר באות טו). כא. בדין הנחת תפילין לבעלי בלורית, התבאר באות טז. כב. בענין כמה ספקות שהתעוררו בדיני נט"י, התבאר באות יז. כג. מחמירין שלא לבשל קפה ע"י עירוי ביום שבת קודש (התבאר באות יח). כד. אודות מה שנהגו במצרים להזמין עפר בפה בכל ערב יו"ט, לכסות דם חיה ועוף הנשחטים ביו"ט, ולומר אנו מזמנים כל עפר שיביאו לכסות, התבאר באות יט. כה. אין לחמם מרק בשבת קודש ע"י שעון שבת. (התבאר באות כ). כו. אין להכשיר את התנור לפסח. (התבאר באות כא).

הרה"ג יוסף ישראל כהן שליט"א ראש כולל 'דרך אמונה'

זיהוי התכלת בזמננו

הנה לאחר שפרסמתי את שני מאמריו בעניין זיהוי התכלת (ירחון האוצר גליונות ק"ה וק"ו), במאמר הראשון הוכחתי כי חלזון הארגמון (Murex) אינו תואם את סימני חז"ל ואף לא את המסורת, ובמאמר השני הוכחתי כי הראיות מכתבי אומות העולם וממצאי הארכיאולוגיה אינן מאששות את זיהויו, ולא נמצאו צביעות עתיקות מחלזון זה אלא בצבע "ארגמן" ולא תכלת, וכשמו כן הוא "ארגמון". לאחר מכן כתב כנגדי הרב עידו אלבה שני מאמרים ארוכים, וכן יצא לאור קונטרס נוסף על ידי הרב עמיחי פרץ כנגד דבריו. אשתדל, בסייעתא דשמיא, להתייחס לגופן של הטענות ולהעמיד את הדברים על דיוקם. וכמו כן אברר האם יש חסרון בלבישת תכלת שאינה אמיתית.

ההסתמכות המוטעית על דברי האחרונים שכביכול הסתמכו על חכמי אוה"ע, ולכן יש לקבלם אף שנוטים מפשטות חז"ל

נטען כי ישנם כמה אחרונים שזיהו את התכלת עם הפורפורה (ארגמון). אולם, עיון מדוקדק בדבריהם מלמד כי לא זו בלבד שאין בהם כדי לבסס את זיהוי הארגמון קהה-קוצים (אק"ק), אלא אדרבה, יש בהם כדי לדחותו.

נבחן את דבריו של הגאון בעל "תפארת ישראל" (הקדמה למסכת שבת, "קופת הרוכלים"), הפוסק המרכזי שעסק בנושא. הוא מביא את דברי החוקר גזניוס: "וכעין זה כתב געזניוס, שהתכלת נעשה מדם מושעל, הנקרא פורפור שנעקע – (Purpur Schnecke) חילזון ארגמן, וצבעין דמו, פורפור בלויא – (Purpur Blau) ארגמן כחול, נוטה לפילאעט (Violett סגול), וכתב עוד שנמצא בים האמצעי, והקליפה שגדלה על הבריה ההיא צבעה בלויא (כחול) עכ"ל. [וכעין זה כתב ב"שלטי הגיבורים" (לר' אברהם הרופא ממנטובה, ואינו מבעל שלטי גיבורים על הרי"ף): "רמש הים הנקרא פורפורה והוא החלזון שצובעים בו התכלת"].

הנה גם במה שכתב שנמצאת בים הגדול הוא אמת, כך הביאו חז"ל. אמנם במ"ש שבדם החומט צובעין פורפור בלויא, דהיינו דונקעל בלויא – Dunkel Blau (כחול כהה), בזה לא נשמע לו, דעל כרחק שהוא דלא כקבלתנו, דהרי אמרו חז"ל תכלת דומה לרקיע (מנחות מג, ב) וכתב הרמב"ם שהבאנו שצבעו כטוהר הרקיע נגד זריחת השמש, והיינו העללעס הימעל בלויא (Helles Himmel Blau) תכלת שמיים בהיר, ועל כרחק אינו אותו שבלול שהזכיר געזניוס, אחר הוא בל חזה שמש", עכ"ד.

עיון בדברים אלו, לא זו בלבד שאינו מבסס זיהוי, אלא הוא מחזק את דחייתו. יש לשים לב לדברי ה"תפארת ישראל". הוא מעלה את הזיהוי הזה מדברי חוקר ("געזניוס"). ולאחר

שהוא מביא את דבריו, הוא דוחה אותם מכל וכל משתי סיבות מכריעות: 1. הגוון אינו נכון: "על כרחך שהוא דלא כקבלתנו, דהרי אמרו חז"ל תכלת דומה לרקיע... והיינו העללעס הימעל בלויא" [כחול שמיים בהיר]". והמעין היטב בדבריו ראה יראה שיעקר מה דכאיב כאיבא ליה הוא משום שהגוון היה "כחול כהה", ולא "כחול שמים בהיר", וזה לא כקבלת חז"ל, ולא מצד הסגול שבו כפי מה שמפורסם. וזה ראה לדברינו בגוון התכלת. 2. התיאור אינו תואם: כמו כן נשים לב, והוא העיקר, שעדות געזניוס עצמו אותה העלה התפארת ישראל לדיון, אינה תקפה לגבי חלזון התכלת מורקס שבידינו, שכן גם גזניוס מספר שהקונכיה שלו היא בצבע "בלויא". וכל הנדון של החוות יאיר לא היה אלא על החלזון הנדיר שקונכיתו כחולה גם כן, ולא על האק"ק שקונכיתו חומה עם צמידה ביולוגית הנמצאת בכל חלזון. ואם כן מזה נלמד באופן ברור ופשוט שגם השלט"ג שהתבסס על אותו חוקר התכוין רק לזה בלבד, שאינו החלזון הלזה. [ולגבי החוות יאיר, אין לנו כל אורך דבריו, וודאי דבהאי סוגיא דבריו מחודשים מאד, והיפך רוח"פ, והמקובל]. ומ"מ א"א להכריע בכחאי גוונא על פי דבר מספר המפתחות של החוות יאיר בלי לראות דבריו.

מכאן אנו למדים מסקנה הפוכה לחלוטין. לא זו בלבד שאין כאן "מסורת" המזהה את הארגמון, אלא שע"פ דברי הפוסק המרכזי שעסק בו (התפארת ישראל), לא נכנס לדיון אלא אודות החלזון שצבע קונכיתו כחול, ודחאו מצד גוון הצבע המופק ממנו שהוא כחול כהה ולא תכלת שמים בהיר, אך חלזון דידן אינו נכנס בכלל הדיון שאינו תואם לסימני חז"ל כלל.

הצורך ב'מסורת' בחידוש מצווה

1. ביאור דברי רבי אברהם בן הרמב"ם: כתב הרב אלבה כי דברי ראב"ה אינם קובעים דין, אלא רק מתארים מציאות שהייתה בזמנו. כמו כן דייק מהמילה "מדוייקת" שהייתה קיימת מסורת כללית, אלא שלא הייתה מפורטת דיה.

ובמחילה, אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם פשט לשונו של ראב"ה. דבריו אינם תיאור מציאות גרידא, אלא קביעה הלכתית ברורה: ומשום אי הכרת דג זה על ידי מסורת מדוייקת נמנעה מהמאחרים עשיית התכלת. כלומר, הסיבה ההלכתית למניעה היא היעדר מסורת מדוייקת. וממילא השערות, ולו גם מבוססות, אינן יכולות למלא את מקומה של מסורת זו. ולקמן יתבאר מדוע נצרך לנקוט לשון "מדוייקת".

דברי ראב"ם, על קוצרם, נטועים ביסודות עמוקים בדברי חז"ל בעניין הצורך ב"מסורת" לחידוש מצווה. כך שנינו בתוספתא (ערכין פ"ה): "כיון שגלו ישראל לבבל בטלה מהן מצות ערי חומה... וכשעלו מן הגולה מצאו אלו שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקדשום... ולא אלו בלבד אלא כל שתבוא לך במסורת שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כל המצוה הזאת נוהגת בה". הרי לנו במפורש, שהדרך היחידה לזהות עיר מוקפת חומה היא על פי מסורת. וכן הוא בגמרא במקומות רבים: "כל שתעלה לך מסורת בידך מאבותיך" (מגילה י,

ב). בכל מקום שהש"ס נוקט לשון "גמירי" או "נקיטין", מפרש רש"י שהכוונה למסורת מרביתנו (פסחים נב, ב; סוטה ח, א).

2. מסורת – יסוד בזיהוי כל עצם בדיני התורה: עם ישראל החלו לשים תכלת במדבר כפי הזיהוי שנאמר להם ע"פ מרע"ה. ובודאי ובלא כל ספק שהחלו ישראל לשים תכלת היה זה ע"פ החלזון שהראה להם מרע"ה, וזוהי תבנית המצוה של תכלת, והיא נשתכחה, שהרי מאז שניתנה תורה, השתמשו בתכלת מן החלזון. ואנו למדים מלאכת צידה, מצידי חלזון (שבת עד, א): "קשירה במשכן היכא, שכן צידי חלזון (לצבוע התכלת בדמו, והוא כמין דג קטן - רש"י) קושרין ומתירין". הרי שהיו בזמן משה עושים התכלת מן החלזון, וכך עבר במסורת מדור דור. ומאז ועד גניזת התכלת היה ידוע באופן מדויק מאיזה חלזון לעשותו, וכיצד לעשותו, ואז נעלם מאיתנו, וכלשון ר' אברהם בן הרמב"ם, שבהיעדר מסורת מדויקת על הכרת הדג ממנו הפיקו את התכלת. אולם דיני ציצית וכו' ניתנו בפירושן והסברם כיצד לעשות את ה"פתיל תכלת" שנצטוו בתורה. ובאו חז"ל והעמידונו שכך צריך לעשות בדיוקא מחלזון זה, כמבואר להדיא במסכת ציצית.

ולכן בדברים אלו של עיקר צורת המצוה אין מחלוקת, וכלשונו הזהב של הרמב"ם: "ולא מצאנו גם כן מחלוקת במה שאמר הכתוב (ויקרא כג) 'פרי עץ הדור', כדי שיאמר אחד שהוא אתרוג, ויאמר אחד שהוא חבושים, או רמונים, או זולתו. ולא מצאנו גם כן מחלוקת ב'עץ עבות', שהוא הדס". כיצד נראתה המצווה הוא דבר שהועבר במסורת ואין בו מחלוקת. והוא הדין בתכלת. אין לנו אלא למצוא או מסורת מדויקת, ומעתה, מכיון שמפורש בגמרא במנחות, ובתוספתא, ובמסכת ציצית צורת החלזון, ולא מצאנו בש"ס כל חולק על עובדא זו, אין בכח דיוקים ולימודים להכשיר כל יצור ימי בעל צובען כחול.

וזה היסוד הנאמן למה שאמר הבית הלוי על עקרון ה"מסורת", ל"דברים התלויים במציאות", בלא מסורת אי אפשר להתיר אפילו שור בטענה כי הוא השור האמור בתורה, ואף אם כל הסימנים הידועים מצויים בו". ומכיון שראיתי שיש שלא הבינו הכוונה, ותמהים בקול גדול, מאי שנא מכל דיני התורה שמשמשים בראיות שונות ובסברות. אבאר הכוונה גדולי הפוסקים המצריכים מסורת, ומה נתייחד בדין זה וכיוצא בו.

הנה ישנה בתורה שני חלקים יש את "דרכי הלימוד" בהם מביאים ראיות בדיני התורה עצמה, וכגון המחלוקת בין התנאים בבין השמשות, וכן בין הראשונים, אינה מחלוקת במציאות כלל, שהכל יודעים מהי שמש ומה ירח, ומהו אור ומהו חשך, וכל הויכוח הוא בפירוש האם השקיעה של האור קובעת את היום, או השקיעה של גוף השמש, אבל אף אחד לא מתווכח מה הוא אור ומה היא שמש, וכך כשיש מחלוקת תנאים אימתי בין השמשות, האם שיעורו ד' מילין או ג' רבעי מיל, באיזה מצבים, ופרשנויות, אבל המציאות מה היא שמש, ומה ירח, מה הוא אור ומה זה חושך, אנו יודעים המציאות במסורת.

צאצאי הבית הלוי מעידים בשמו שסבר שאי אפשר לחדש את התכלת בלי מסורת חיובית, כך העידו בני הגר"ז הלוי: הגר"ד (ישורון ח"י עמ' תער"ב, עובדות והנהגות ח"א עמ' רס"ז) הגר"מ (שיעורי רבינו מאיר הלוי עה"ת בראשית עמ' רכ"ו), והגר"מ פיינשטיין (שיעורי ר"מ מנחות מ"ד ע"א). וכן העידו בני הגר"מ הלוי: הגר"ד מבוסטון (שיעורים לזכר אבא מארי עמ' רמ"ט, נפש הרב עמ' נ"ג) והגר"ר אהרן (עדות הגר"ד קאהן שליט"א בשמו). וכן היא דעת עוד רבים מחכמי הדור ומהם: **מרן הגר"ח קניבסקי** (מכתב למח"ס לולאות תכלת): "א"א לנו לעשות דבר חדש בלי מסורת". וכ"כ בתשובה לשואל (דעת נוטה ציצית עמ' קל"ט): "וא"א להמציא דינים חדשים בהשערות בעלמא בלי קבלה מאבותינו". **הגר"מ שטרנבוך** שליט"א (תשובות והנהגות ח"ד סי' ה') והנראה לע"ד בזה שבחלזון לא נמסרו לנו כל הסימנים, ועיקרו במסורת שנשכח מאתנו הרבה שנים, ובמקום שצריך מסורת ולא סגי בסימנים, אין צריך לחשוש לזה ואפילו להחמיר", ע"ש. **הגר"א וייס שליט"א** (שו"ת מנחת אשר ח"ב סוס"י ב'): "ובאמת פשוט דרך ע"י מסורת ברורה נוכל לדעת חלזון זה מהו".

וחכם אחד בקונטרסו הקשה על דעת הגדולים הסוברים כן, מאי שנא מצוה מכל המצוות שבהם מצינו מחלוקות בענינים יסודיים, כמו זמני היום, ובסדר פרשיות התפילין, בגבולות הארץ ועוד. שהאמת יורה דרכו שבכולם ידענו במסורת מדויקת מה הוא תפילין, וכיצד תפילין של יד וכיצד של ראש, ומה הפרשיות הנכתבות בו, אלא יש מחלוקת מכח הסוגיות בפרט מסויים כיצד סדרו, ע"פ הסוגיות, וכן לגבי גבולות הארץ כל המעיין בספר כפתור ופרח של רבי אשתורי הפרחי ראה יראה שהכל מבוסס על מסורת, וזה ודאי שיודעים היכן היא הארץ, ומה שמות הערים נשמרו בפי כל דור, וכמו שמביא שם "וקורין" לה כך וכך, וכל הדיונים בגבולות הארץ הם ע"פ הגבולות שנתנה התורה (במדבר לד) הים הגדול, ירדן, ים המלח, והם דברים שתמיד היו ידועים ולא פסקה בהם המסורת כלל וכלל, ולכן הבסיס לכל המצוות התלויות בארץ אכן נודע במסורת, והמחלוקות הוא בפרשנות מסויימת של גבולות מסויימים שיו"ב ע"פ פירוש כוונת התורה כך, ויש פירוש אחר מהקדמונים המפרש אחרת את המקום, אך לא עצם זיהוי המקומות לא ידוע. אף להתבסס על "זיהוי" בעל חי שלא נודע לנו מה שמו ומה מהותו, לדעת כל הנך גדולים אכן צריך שיודע במסורת, כמו בזיהוי בתי ערי חומה וכל דבר אחר.

3. הצורך במסורת "מדויקת": ומעתה נשוב לדברי ראב"ם ולדיוקו. מדוע נדרשת מסורת "מדויקת"? ומעתה לנדרון מה נקרא "מסורת", מבואר בדברי חז"ל שלא כל "שמועה" מתקבלת כמסורת. הגמרא בחולין (סג, ב) מדייקת שצייד נאמן לומר "רבי הצייד התיר לי", אך לא "רבי החכם", וביאר ב"שפתי דעת" שחוששים שמא החכם סמך על חכמתו ובדק בסימנים, ולא קיבל במסורת. וכעין זה כתב הרא"ש (כלל כ' סי' כ') שאין לסמוך על אדם שסמך על חכמתו והכשיר עוף על פי סימנים. המהרי"ל (סי' צ"ה) כתב עוד: "ודאי אם היה עוף שאין בו מסורת איסור אלא שאין מכירין אותו, ובמקום אחר יש להן מסורת שהוא מותר, ע"ז כתב הרא"ש דיש לסמוך על המסורת של אותו מקום". עוד כתב שם: "והבא להעיד על מסורת חדשה על עוף נכרי שאין מכירין אותו, יצטרך שיהיה בר סמכא ומעיד על אנשי מדינה או עיר

אחרת שהוא מנהג פשוט שם לאכלו, או שמקובל מפי אדם גדול, דכדאי לסמוך על עדותו, דודאי דייק שפיר וחזי מאן דאסהיד עליה. אבל איניש דעלמא או דאסהיד שראה או שמע מאיניש דעלמא אהא לא סמכינן, דילמא לא דייק שפיר, ובשינוי מועט מתהפך הענין ועביד דטעי... ואכח"ג קאמר תלמודא והוא שיהא בקי בהן ובשמותיהם, וזה אינו נמצא האידנא כלל". ומעתה מכיון שצייד נאמן לומר "רבי הצייד התיר לי", אך לא "רבי החכם", שמא החכם סמך על חכמתו ובדק בסימנים, ולא קיבל במסורת. מכאן למדנו כי בדברים הדורשים זיהוי מציאותי, אין סומכים על שמועה בעלמא, אלא נדרשת עדות ברורה ומדוקדקת. זהו הביאור הפשוט בדברי ראב"ם: בהיעדר "מסורת מדויקת", לא ניתן לחדש את מצוות התכלת.

הצורך במסורת בדברי גדולי הפוסקים

הגאון ר"מ מזוז זצוק"ל (פורסם בבית נאמן גליון 478) עמד על טענת המערערים על אתרוג מרוקאי בגלל שאין בו הרבה גרעינים, והשיב שאין בזה כל צורך, והוא מוחזק מדורות שהוא הכי כשר. והיינו שבכל צפון אפריקא במרוקו ותוניס וג'רבא ועוד מקומות רבים היו לוקחים אתרוגים אלו, ומספר שם ששנה אחת בתונס לא הביאו אתרוגי מרוקו, אז הרב הראשי הגאון רבי מרדכי אמייס הכהן ע"ה שלח שליח לאביו להודיעו מה דעתו על אתרוג שיש לו מעיירה מסויימת בתוניס שנראה שלא שלטה יד אדם באתרוגים אלו מברייתם, ואין בהם שום סימן של הרכבה, ובפרט דעצי אתרוג אינם בשימוש אצל הגויים ומסתבר שלא הרכיבו. והשיב האיש מצליח שלדעתו אין לנטלם משום שאתרוג אינו ניטל אלא במסורת! והחתם סופר כתב (חאו"ח סי' רז) שלא סומכים על הסימנים – "סימנין לאו דאורייתא" (ע"פ ב"מ דף ז"ך ע"ב), שאע"פ שיש פוסקים שנתנו סימנים לאתרוגים להכיר האם האתרוג מורכב או לא מורכב, החת"ס אומר סימנים לאו דאורייתא ואין סומכין אלא על המסורת, והמסורת שלנו שיש לקחת אתרוגים רק ממרוקו. והביא מעוד גדולי עולם מהערוך לנר עד הרב מבריסק, וכל גדולי צפון"א מרוקו וטוניס שכולם הידרו דווקא באתרוג זה. אתה הראת לדעת שהביא כאן מעשה רב שאפילו במצב שלא הביאו לחג הסוכות אתרוגים לא חפץ להסתמך בשעת דחק כזה באתרוגים שאין עליהם מסורת.

והנה יסוד הדברים בחת"ס שם הוא שרצו להביא אתרוגים מאיים רחוקים ובאתרוגים אלו היו כל הסימנים שנמצאו בשו"ת הרמ"א בשם מהרמ"פ, ואעפ"כ דחאם החת"ס שמה שנוטלים אתרוגים מינעווע הוא מחמת שאבותינו ואבות אבותינו נטלו משם מאז שהתיישבו באירופה, והם ידעו במסורת מאבותיהם שזהו אתרוג כשר, והסימנים אינם אלא לומר שזו של אתרוגים כשהוא מורכב עם לימון וכיוצא בזה נוצרים בו שינויים אלו, וזה סימן רק לזן זה בלבד, אך לא לעצם הפרי, ולכן סימנים אלו לא נכתבו בגמרא כסימנים מובהקין לזיהוי האתרוג. ולכן הדרך לזיהוי אתרוג הוא רק ע"פ מסורת. ואמנם החת"ס העמיד סימן אחר והוא שטעם עצו ופריו שוין ומבואר בכפות תמרים שהכוונה שעיקר מאכלו אינו כשאר פירות הדר שבהם המיץ הוא העיקר אלא הקליפה היא היא המאכל למרות שהיא כעץ בתחילה, וכתב שזה רואים בגמ' שדרשו על המקרא, ולא מצאו כן אלא פלפלין (ונראה דהכוונה לפלפל שחור או

אנגלי וכיו"ב ואכמ"ל) וזה סימן מובהק, אולם גם זה דחה ע"פ תשובת מהר"ם אלשיך דסו"ס ע"פ הרכבתם אפשר להגיע לזה גם כן, ומכל מקום מדי ספק מורכב לא יצאנו, וסיים דלכך אין נאכל אלא במסורת, כדין עוף הנאכל במסורת.

כמו כן מצאנו בדברי הגאון בן איש חי חידוש עצום הנוגע לענינו, משם אפשר ללמוד הרבה על דעתו בענין. מתשובת הבא"ח המובאת בשו"ת זבחי צדק (ח"ב או"ח סי' לז) "והנה לכאורה נראה לומר בס"ד דאתרוגים אלו הנזכרים בשאלה אין להם היתר כלל, יען כי ודאי גבי אתרוג אין לסמוך על הסימנים לבדם, ואין להתיר בי אם אותם שיש לנו בהם קבלה שהם אתרוג או שאנו רואים שהם דומים ממש לאתרוגים של עיר אחרת שיש להם קבלה בהם שהם כשרים, אבל כל אילן שאין לנו בו קבלה שהוא אילן של אתרוג וגם פירותיו אינם דומים ממש לאתרוגים של מקום אחר שיש לנו קבלה בהם אין להתיר פירותיו, אע"פ שאנחנו רואין שיש בפירותיו סימני אתרוג בכל דבר, מ"מ כל שיש בהם שני אחד גדול אין להתירם, מפני כי בפירות האילנות יש פירות שיש בהם סימני אתרוג ועם כל זה אין נחשבים אתרוג וכן יש כמה אתרוגים שהם מורכבים ויש בהם סימני אתרוג והם פסולים, וגדולה מזי תמצא פה עירנו בגדאד יע"א פרי אילן הנקרא דבד"ב ויש בו סימני אתרוג ותוארו כמו אתרוג ממש ורק הוא חמוץ ועכ"ז יש קבלה פה עירנו ראיין פירות אלו הם אתרוגים ופסולים הם לגמרי ואפילו אם יזדמן איזה שנה שאין נמצא בה אתרוג כלל אין נוטלים מאלו אפילו בלא ברכה, הרי אע"ג דזה הדבד"ב הוא שלם בכל סימני האתרוג ותוארו נמו אתרוגים שלנו ואין בו הפרש על אתרוגים שלנו כי אם בזה שאתרוגים שלנו הם מתוקים וזה חמוץ, ומה בכך הלא ידוע הוא שיש אתרוג חמוץ ויש אתרוג מתוק, ואדרבה רוב האתרוגים הנמצאים היום בעולם הם חמוצים, ועכ"ז הוא פסול נמצא הכשר האתרוג הוא תלוי בקבלה". עכ"ד הבא"ח. הרי לנו שדבריו ברור מללו, שאפילו אם דומה הדבר ביותר לאתרוג המקורי, אין להחשיבו כאתרוג אפילו לחומרא "ופסולים הם לגמרי, ואפילו אם יזדמן איזה שנה שאין נמצא בה אתרוג כלל ! אין נוטלים מאלו אפילו בלא ברכה" !

באלו מקרים אין די בסימנים ונדרשת מסורת

יסוד הדבר הוא כפי שביאר הרא"ש (חולין פ"ג סי' נט), כי ישנם דברים שראינו שטעו בהם גדולים כאשר ניסו לזהותם על פי סימנים, כמו במעשה ד"תרנגולתא דאגמא". כאשר אנו רואים שתלמידי חכמים וגדולי תורה, כמו האדמו"ר מראדזין, טרחו וחפשו ומצאו זיהוי שנראה להם ודאי, ולבסוף התברר כטעות – מלמד הדבר שבירור על פי סימנים ופרשנויות מחודשות אינו מספיק, ונדרשת מסורת. זוהי כוונתו של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל במכתבו, שכיון שראינו כיצד זיהויים שונים הוכרזו כוודאיים ובסוף הופרכו, אין לנו אלא לסמוך על מסורת.

וזה לשונו (רא"ש חולין פרק שלישי סימן נט) "אלא שרש"י ז"ל פירש בשמעתין גבי תרנגולתא דאגמא, דהוּו אכלי ליה ושוב חזיוה דדרסה ואכלה, ואסורה. וזה לשונו ומתוך שאין אנו

בקיאתן בה נראה לי שעוף הבא לפנינו יש לומר שמא דורס הוא. דהא תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בה דטהורה, ולאחר מכאן ראוה שדורסת. ואין עוף נאכל אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור ובטמא טמא, ושלא מסרו לנו יש לחוש, ובמסורת יש לנו לסמוך כדאמרינן לקמן (דף סג ע"ב) עוף טהור נאכל במסורת], והכא נמי הכא מכיון שראינו ת"ח גדולים וחקרי לב כהאדמו"ר מרדאזין ועוד שהחזיקו הממצאים שלהם בתורת ודאי ולבסוף נתברר שלא, מתברר דמה שאנו מדמין כאילו יש בהם סימנים ע"פ פרשנויות מחודשות וכיוצא בזה, וממש כמו שעושים בזה החוקרים מהתכלת החדשה, אין לחוש לה, וזה כוונת מרן הגרי"ש אלישיב במכתבו שדבר זה כבר היה לעולמים שאחד מגדולי האדמו"רים הכריז קבל עם ועד שמצא החלזון ואין לו כל ספק בדבר. וגדו"י בדורו לא הסכימו עמו. והנה כעבור ימים ושנים באו חוקרים וביטלו דבריו מכל וכל והצביעו הם על משהוא אחר שהוא הלזון. שוב אחרי תקופה יותר הכריזו אנשי מדע שכל נב שחזו עד כה שוא וטפל". והיינו שכיון שראינו שכיצד דברים שהועלו על הדעת על ידי אנשים גדולים כמו האדמו"ר מרדאזין שהיה גאון עצום וחיבר בזה חיבור גדול מאד מבבלי ירושלמי וראשונים ואחרונים וחקר בזה היטב בכל כוחו, למען אהבתו את המצוה ואעפ"כ בסופו של דבר הוסכם כי דבריו לא נאמנו, לאחר תקופה די ארוכה. הכי נמי הכא א"א להסתמך אלא על מסורת.

והאמת יורה דרכו דכל המעיין בדברים ראה יראה, דממה נפשך אם באמת הפרשנות היא כפי שמפרשים המצדדים את התכלת, שהסימנים הנאמרים בגמרא הם לא ממש "סימנים" מובהקים המהוים ראייה ברורה לזיהוי, וכל מה שצריך רק שלא יהיה סתירה מדברי חז"ל, ומפרשים באופן מאד כללי ולא מכוון לזיהוי ספציפי של חלזון מסויים ומוגדר, אלא לכלל החלזונות, או למשפחת הארגמונים, הרי שא"א להסמך על סימנים אלו כלל, ולא יהא אלא כסימני אתרוג הנאמרים בפוסקים, ואם כן צריך מסורת. ואם מדובר על סימנים מובהקים המכוונים לזיהוי ספציפי סימנים אלו לא נמצאים בארגמון שלפנינו. ועל כן ממה נפשך אין כאן זיהוי של החלזון.

וכן העיד הרב יואל שילה שליט"א "שאלתי את הרב ישראל ארנון, תלמיד מובהק לגרא"ל, מה הוא היה אומר לגבי התכלת, והשיב: בשיעורים הוא תמיד אמר שלא מצאו את התכלת, ואפילו שמישהו אומר שמצא - זה לא נכון, וצריך להיזהר שלא להתפתות "ליתר ביטחון", כי אח"כ זה יהפוך למנהג, ויוצא שישתילו דברים לא בדוקים בעם ישראל" וביאר שם שבאו חוקרים וישבו עמו על כל הראיות והיה תקופה שבירר הדבר והכריע שזה אינו התכלת.

וממה נפשך: אם הסימנים הנאמרים בגמרא אינם סימנים מובהקים לזיהוי, אלא כלליים בלבד (כפי שטוענים המצדדים), הרי שדינם כסימני אתרוג שאין סומכים עליהם ללא מסורת (כדעת החת"ס והבא"ח). ואם אלו סימנים מובהקים המכוונים לזיהוי ספציפי – הרי שהם אינם מתאימים כלל לארגמון שלפנינו.

“מסורת נגדית” – שתיקת הדורות

בנוסף לצורך במסורת חיובית, בנידון דידן קיימת גם “מסורת נגדית”. חלזון הארגמון קהה-קוצים היה קיים ומוכר במשך כל הדורות. הגויים השתמשו בו לצבע, והוא היה ידוע ומפורסם. למרות זאת, במשך 1,300 שנה, מאז שפסקה התכלת, לא קם אפילו יהודי אחד שהלך לצבוע את ציציותיו בצבע זה. שתיקתם הרועמת של גדולי ישראל באיטליה, יוון ותוניס, אשר על חופי ארצותיהם היה מצוי חלזון זה לרוב – מהווה עדות ברורה שאין זה חלזון התכלת.

הטענה כי לא ידעו את סוד הצביעה מול השמש הופרכה, וכפי שהראיתי במאמרי, ידיעה זו הייתה קיימת. ממילא, טענת הבית הלוי כנגד תכלת ראדזין, על קיומה של מסורת הפוכה, נכונה שבעתיים כלפי תכלת הארגמון.

הטענה זו על הצורך במסורת “חיובית”, לגבי התכלת, הובאה מגדולי בית בריסק בשם הבית הלוי, ואמנם טענה זו לא הובאה בספרו של הגר”ר גרשון העניך ז”ל אלא דברי הרב מבריסק הובאו שמה (במאמר עין התכלת בהקדמה עמ’ יג) בצורה אחרת, דמאחר שהדג הזה תמיד היה נמצא אצל אבותינו, וגם אופן הוצאת צבעו ג”כ היה ידוע בכל זמן מהזמנים שעברו עלינו מעת שפסקה התכלת מישראל, ועם כל זה לא לבשוהו אבותינו ואבות אבותינו, הרי הוא כאילו יש לנו בקבלה ומסורה מאבותינו כי זה הדג וצבעו איננו החלזון והתכלת, אף שהוא בכל הסימנים שסימנו בו חז”ל כי אפילו נרבה כחול ראיות לא יועילו נגד הקבלה והמסורה, ורק אחרי אשר יברר לנו כי דג זה או מלאכת צבעו נפסק ונשכח מציאותו או ידיעתו בשום זמן מהזמנים ונפסקה בזה הקבלה אז יהיו לנו דברי ההלכה לראיה עכ”ד.

ולפי דברים אלו שהובאו בשמו של הבית הלוי שרק בגוונא שהיה ידוע הבעל חי והצביעה ואעפ”כ לא עשו כן רבותינו הוי מסורת ברורה שאין זה החלזון, ולפי זה יוצא שונה ממה מאשר אמרו גדולי בריסק בשמו. ולכאורה לפי דברי גדולי בריסק יוצא שלעולם א”א להביא ראיות ארכיאולוגיות לשום בירורי הלכה, ובפשוטו נראה שאם הראיה היא ברורה, ומוחלטת למה אין להביא ראיה ממנה, ואם למשל היו מוצאים ציציות מזמן קדמון בקברים וכדומה הצבועות מהארגמון, היה קשה לפרוך ראיה זו, וכמו שראיתי שהביא ת”ח אחד ראיה יפה מהגמ’ ב”ב עד. שאמרו רבנן על רבב”ח כל אבא חמרא וכל בר בר חנה סיכסא, שהיה לו לספור את מנין החוטים של ציציותיהם של מתי מדבר לידע אי הלכה כב”ש או כב”ה, וכן עי’ פרישה לטור או”ח סי’ לד שכתב ושמעתי משם מורי דאין לסתור סדר ר”ת ממה שמצאו תפילין בקבר יחזקאל כדברי רש”י הרי שרצה להשתמש בהוכחה ארכיאולוגית לבירור ההלכה, אלא שהשיב שאדרכא לר”ת מצו למימר שפסולים היו, כיון שכתבן באותו הסדר, ולכך נקברו בקברו כדין ספרים פסולים שנקברין ונטמנין בקברו של צדיק. עכ”ד.

וגמרא זו תסתדר רק ע”פ מה שכתב בעין התכלת בשם הבית הלוי שכשיש מסורת הפוכה, אז אין לסמוך על ראיות וסימנים, וכיו”ב, אך בגוונא שאין מסורת הפוכה, איה”נ אפשר להביא ראיות מממצאים.

ונראה לעניות דעתי ברור, ליישב דברי כל הני גאונים שהצריכו מסורת חיובית, באופן פשוט וברור שיש חילוק בין "מנין החוטים בציצית" שהוא מח' ב"ש וב"ה, שאין כאן גילוי ע"י הממצא של "מתי מדבר" מה זה מציאות של "ציצית" כלל וכלל, אלא לגבי מחלוקת בפרט מסויים, אך אם לו יצוייר חס ושלום שהיה משתכח מצוות ציצית כלל, ולא היינו יודעים בכלל היא נעשית מצמר ד' כנפות, וחוטים וכו', והיו באים לחדש את כלל מצוות ציצית אכן לא היה מספיק בזה שמצינו איזה בגד מסויים על מתי מדבר, ואולי כך היו רגילים ללבוש כך מעצמם ואין זו ציצית כלל וכלל, רק לאחר שאנו יודעים מצות ציצית ומשפטה, ויש איזה פרט שאיננו יודעים בו, כך אפשר לברר כ"גילוי מילתא" בעלמא על ידי "מתי מדבר" לגבי אותו הפרט השנוי במחלוקת תנאים. והוא הדין לראיה מסדר הפרשיות בתפילין, שאין כאן זיהוי מחדש מה הוא "תפילין" בעצם, שזה דבר מוסכם במסורת, כיצד נראים הבתים, ומה הם הפרשיות אותם כותבים בתפילין, רק שיש מחלוקת בפרט מסויים מכח הסוגיות, ובזה רצה הפרישה להביא כ"גילוי מילתא" לאותו הפרט ראייה מתפילין שנמצא בקבר יחזקאל, ודחה ראייה זו.

ולפי זה בנדון דידן שצריך זיהוי מחדש של "החלזון" ממנו צבעו תכלת, זהו זיהוי דבר חדש לגמרי, של המקור ממנו יוצא התכלת.

ומכל מקום כפי שביארתי במאמרי הראשון דברי הגר"ד לנדו, דגם כאן יש "מסורת נגדית", שבנדון דידן צריך לזכור האק"ק היה קיים במשך כל ה 1300 שנה ומעולם לא פסק, מעולם לא נגנז, הגויים השתמשו בו לצבע, והיה ידוע ומפורסם עד שהתפשט השימוש בצבע סינטיטי, ואף אחד מכל מיליוני היהודים מאז 1300 שנה, לא הלך לצבוע את ציציותיו עם צבע זה! אף יהודי או גוי לא טרח לכתוב בשום מקום שהצבע המפורסם הוא התכלת!

ועל הטענה כי לא הייתה ידועה הצביעה מול השמש שגורמת לתכלות, הראיתי שהייתה ידועה מימים ימימה, כמו שהראיתי מגליון ההד מסביבות שנת הת"ר, שמדבר זואולוג יהודי דתי על השינוי בגוונים מכח השמש. ולכן אין כאן כל גילוי חדש, והוא מסורת הפכית וכמו שכתב הגר"ד לנדו, שגדולי איטליה ויוון, שבהם היה מצוי חלזון זה לרוב לא השתמשו בו כלל לתכלת, וכן בתוניסיה למרות שהייתה שם קהלה עתיקה עוד מתקופת שלמה המלך, והם יושבים על חופי ים בהם מצוי חלזונות אלו, מדוע פסקה מהם התכלת, הלא היו יכולים בקל לקחת מחלזונות אלו. ולגבי טענה של גזירת המלכות הראיתי בעליל במאמר השני שלא נגזר על פתילים בודדים וכיוצא רק על בגדים. וממילא טענת הבית הלוי על הרדזינר נטענת לא פחות כלפי הארגמון.

ביאור דעת מהרי"ל

1. ההכרח בסימנים הלכתיים: נטען כי המהרי"ל לא בא לחייב מציאת סימנים, אלא רק ציין כי על פי הסימנים שכתבו הרמב"ם והסמ"ג, ניתן יהיה למצוא את התכלת.

ובמחילה, אין כוונתו מחוורת כלל ועיקר. וכי המהרי"ל בא להעלות לספר סיפורים או לפזר השערות בעלמא? ודאי שכוונתו לקבוע בתשובתו את הדרך הלכתית לחידוש המצווה. הוא הבין שהרמב"ם והסמ"ג כתבו "סימנים", ועל פיהם, אם יימצא חלזון התואם להם, נוכל לחדש את המצווה. מכללא אתה שומע הן: אם לא יימצא חלזון התואם לסימנים אלו, ודאי שיאמר המהרי"ל שאין זה החלזון, ואי אפשר לחדש את המצווה על פיו.

"סימן" הלכתי הוא דבר המאפשר זיהוי ספציפי. לומר שהיותו "חלזון" הוא סימן, בשעה שישנם עשרות אלפי מיני חלזונות ימיים, הרי זה כלא כלום. על כן, מוכרח שהמהרי"ל הבין שדברי הרמב"ם מהווים סימני זיהוי ספציפיים. וכיון שהם אינם מתאימים, הרי שלשיטתו אין כאן זיהוי.

וחייב להבהיר נקודה ש"סימן" הוא רק דבר שיכול להוות זיהוי ספציפי, זהו המושג הכללי של סימנים בכל התורה כולה, ולמשל להביא "סימן" לזיהוי האק"ק מעצם זה שהוא "חלזון", הוא אפילו לא סימן גרוע, שהרי בעולם מוכרים כיום מעל 60,000 מינים שונים של חלזונות ימיים, והמספר הזה גדל כל הזמן ככל שמתגלים מינים חדשים במחקרים ימיים. הם מהווים חלק גדול מקבוצת הרכיכות, ונמצאים כמעט בכל סביבה ימית — מחופים רדודים ועד עומקי האוקיינוס. ועל כן מתחייב להבין מתוך דברי המהרי"ל שהבין שדברי הרמב"ם אכן מהווים "סימנים" שיש כאן סימני זיהוי ספציפיים לחלזון התכלת, ובהתאמה אליהם אכן יהיה אפשר לחדש את המצווה, אך בודאי שאם אין התאמה ביניהם א"א לחדש את המצווה, וזה דבר ברור.

ומכל מקום דברי מהרי"ל מבוארים שהרמב"ם "כתב סימנים" ומכיון שמגדיר זאת כסימנים על ידי חיפוש אכן יהיה אפשר לחדש את התכלת, וזה אכן שונה מדעת ר"א בן הרמב"ם, אך לומר שחלזון שלא יהיה תואם לסימנים שהוזכרו ברמב"ם יהיה כשר, ודאי נשלל על ידי המהרי"ל.

2. בירור מעמד הסימנים בענייננו: וחייב להבהיר שהצורך בסימנים בזיהוי "מצוה חדשה" או כל "זיהוי" המשליך על איסור והיתר הוא דבר ברור בחז"ל ונכון בכל התורה, ועל זה מתבססים דברי המהרי"ל. וא"א לנתק את מצוות התכלת מהכללים המצויים בכל התורה כולה.

הגמרא (ב"מ כז, א) מסתפקת אם סימנים הם דאורייתא או דרבנן. רוב הראשונים (רמב"ן, רשב"א, ר"ן) ביארו שיש שלוש רמות של סימנים, וביארום בהרחבה הרב המגיד והכס"מ. א', **סימנים מובהקים ביותר:** כשמזה דבר בצורה מדויקת כל שלא יימצא אפילו אחד מאלף כיוצא בו וכמו האומר לגבי שטר המצוי שיש נקב קטן בצד האות יו"ד בבשורה השלישית וכלשון הגמרא "נקב יש בו בצד אות פלוני". סימן מובהק כזה מועיל מדאורייתא לכולי עלמא, והרי הם כעדים (גמרא גיטין כז, א). ב', **סימנים בינוניים (חשובין):** אדם שאומר את המידה המדויקת של הדבר או את המשקל המדויק, או את המנין המדויק, בדבר שאין רגילות לעשות את כולם באותו משקל או גודל, או מנין, אלו הם סימנים בינוניים בהם נחלקו

האמוראים וגם הפוסקים האם הם דאורייתא או דרבנן. הם מועילים בהשבתאבידה לכולי עלמא מצד תקנת חכמים, אך בענינים דאורייתא יש מחלוקת גדולה הזוה"ג, סימנים גרועים: אם אדם אומר על חפץ או אדם שהוא ארוך, או קצר, נמוך או רחב, או את הצבע אדום או שחור, הדבר לא מהווה סימן כלל, ונחשב סימן גרוע שאין הולכים על פיו אפילו בדברים דרבנן.

סימנים בינוניים כאומדנא: סימנים בינוניים הם "אומדנא" (הערכה) חזקה, הקרובה לרוב, ואינם בירור ודאי, שהרי תמיד ישנו חשש ש"אתרמי תרי בהדי הדדי" (אירעו שני דברים זהים). אומדנא כזו אינה מספקת להכריע במקום הצריך עדות ברורה, כפי שראינו בכמה סוגיות (עד שראה קרקע "פתוח ונסתמא", שור שנמצא ליד גמל הרוג, ומעשה דר' שמעון בן שטח, (עיין שבועות מו.).

סימנים מובהקים הם בירור גמור? סימנים מובהקים הם בירור גמור, כמו במקרים שבהם מכחישים עדים על פי בירור שכלי (חבלת שן בגב, סוד העיבור, מראה בכור), או שמא הם רק קרובים לוודאי, אך עדיין אינם ודאי גמור.

וכתב הגאון בעל שערי יושר (ש"ג פ"ב), שלא מיעטה התורה כשאמרה "על פי שנים עדים יקום דבר" אלא עד אחד, אבל לא באה התורה למעט שאר הוכחות שאנו יודעים מאומד הדעת, אלא שהדבר תלוי בשיקול דעת חכמים האם להגדיר את הדברים כספק, כרוב, כקרוב לוודאי, או ודאי מוחלט. ע"ש.

והנה היכא שהדבר מוגדר כ"אומדנא", א"א להכריע על פיו במקום הצריך זיהוי ודאי. ונביא ראיות לזה מהש"ס: (א) בגמ' (ב"ב קכח, א, ונפסק בר"מ עדות פי"ד ה"ב) שאם היה עד הרואה ומזהה את דבר בבירור, ולאחר מכן נתעורר, אפילו שיכול מצד אומד הדעת להעיד על הדבר אין זו עדות. וכלשון הרמב"ם, "פתוח ונסתמא, אע"פ שיכול לכין מדת הקרקע שהוא מעיד בה, ומסיים מצריה וכו' ה"ז פסול". וכ"ה בשו"ע חו"מ סי' לה סעיף יג. מזה חזינן דאומדנא לא מהני היכן שנצרך ודאות. (ב) בגמ' (שבועות לד, ב וב"ב צג, א) מבואר שאם מצאו שור מבעט בגמלים, ונמצא גמל הרוג על ידו, א"א לחייב בעל הגמל הבורעט כל עוד שלא ראו מעשה המיתה. וכ"ה בר"מ נזקי ממון פ"ח הי"ד, ובשו"ע סי' תח סעיף ב'. (ג) באותה הסוגיא מובא המעשה דר"ש בן שטח שאמר: "אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו בחורבה ורצתי אחריו ומצאתי דם מטפטף והרוג מפרפר וכו'", אמר לו: "מה אעשה ואינך מסור בידי וכו'". חזינן דלא חשיב עדות.

ונראה לבאר דסימנים "אמצעיים" דמשקל, מנין ומקום וכיו"ב לא הוו אלא אומדנא הקרובה לרוב, שאף על פי שמסתבר מאד שזהו הדבר, מכל מקום אין כאן ראיה גמורה שאפשר דאתרמו תרתי בהדי הדדי, וכמו דחיישינן בגט לשני יוסף בן שמעון. ואילו סימנים "גרועים" הוו אומדנא חלשה מאד דאפילו לא הוי קרוב לרוב.

לפי עניות דעתי וכפי שכבר ביארתי דברי במאמר האחרון, וגם במאמר זה, אין הראיות לזיהוי הארגמון כמקור התכלת, אלא לכל היותר כסימנים גרועים בלבד, שאינן מועילים כלל אפילו לדינים דרבנן, וודאי לא כסימנים בינוניים, ולא יעלה על הדעת להגדירם כסימנים מובהקים כלל וכלל.

יש שטענו כי שילוב של מספר סימנים שאינם מובהקים, כוחם יחד כסימן מובהק. אולם כבר ידועים דברי הפוסקים דהרבה סימנים גרועים לא מצטרפים כלל בהדי הדדי.

בירור דעת מהרי"ל שכתב שאם ימצאו הסימנים אפשר לחדש החלזון

ונראה שהמהרי"ל סובר שהסימנים שנתן הרמב"ם וסמ"ג, שכתב שעל פיהם אפשר להחזיר התכלת, הם מוגדרים כסימנים מובהקים ממש. שהרי על סימנים סתם א"א לסמוך בזה. שלא מצאנו שהסתמכו על סימנים, כדי להשיב מצוות או זיהויים שנשכחו. וכפי שכתב המאירי (ב"מ כז, ב): "שאינן סומכין על הסימן לעולם, אלא במה שנתברר בתלמוד לסמוך עליו". למדנו שככלל, אין להשתמש בראיית הסימנים מחוץ להקשרים המפורשים שקבעו חז"ל.

אמנם בסימנים מובהקים שיש להגדירם בגדר בירור. מצינו שמבררים דברים בתורה גם שלא על ידי עדים, ואפילו שעל ידי הבירור מכחישים את העדים. (א) בגמ' שבועות מו, א, אם נכנסו שני בני יחד למקום סגור בפני עדים ואחד מהם נמצא לאחר מכן נשוך בגבו, אף על פי שלא ראו העדים את מעה הנשיכה בעיניים, מוציא ממנו ממון, מכיון שזה ראה ברורה וסימן מובהק. וכ"ה בר"מ חובל ומזיק פ"ה ה"ה. ובשו"ע חו"מ סי' צ' סעיף יח. (ב) בגמ' ר"ה כ, ב מבואר שהחכמים היודעים "סוד העיבור" היו מכחישים את העדים, אם על פי חכמתם ידעו שא"א שתראה הלבנה במצב כזה בזמן זה. (ג) וכ"ה גם בבכורות כח, ב גבי מראה בכור, דאמרינן נפק"מ "לאכחושי סהדי". (ד) ובסוטה ו, א גבי עדים שהעידו על סוטה ולא נצבטה בטנה, דאפשר להכחיש העדים על ידי כך. וכפי שהוכיח הגאון הרוגאצ'ובר בצפנת פענח.

מעמדם של הסימנים ביחס לראיות אחרות: והנה יש להבהיר את יסוד המחלוקת בין המהרי"ל לבין ר"א בן הרמב"ם, ע"פ הגמרא בחולין (צו, ב) קובעת כי **טביעות עין** עדיפה על סימן, וכן עדות עדיפה על סימן. התוספות והחזון איש מבארים שאין מוציאים ממון ואין הורגים נפשות על סמך סימנים, משום שזוהי הוצאה מיד הבעלים, וסימן אינו חזק דיו לכך. הפני יהושע (כתובות, קו"א סי' עב) מבאר את יסוד הדבר: סימנים הם בגדר רוב, ותמיד קיים חשש למיעוט המצוי, ולכן לא ניתן לחייב מיתה על פיהם, שהרי "נקי וצדיק אל תהרוג".

ר"א בן הרמב"ם מצריך "מסורת מדוייקת" שמעמדה כמו ראיית העין, ואילו למהרי"ל סגי בסימנים מובהקים המהווים ראיה ברורה.

וכך מצאנו גם ביתר דיני התורה נדון זה בין גדולי הפוסקים לגבי זיהוי מיני חיות ועופות, מתי סגי בסימנים, ומתי בעינן מסורת, מצאנו מקומות שהתורה נתנה בדבריה בפירוש את

האפשרות לזהות על פי סימנים וכמו, דגים: הנאכלים על פי סימני סנפיר וקשקשת. וכמו בהמה וחיה: ניתנו סימני טהרה, אך להבחין ביניהן לעניין כיסוי הדם ואכילת חלב, לא ניתנו סימנים מהתורה, ועל כן במקום ספק יש צורך במסורת. אמנם בחגבים: אף שניתנו בהם סימנים, נפסק שאין אוכלים אלא על פי מסורת (עי' ש"ך יו"ד סי' פה ס"ק ג).

עופות: כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"א ה"ו) ונפסק בשו"ע (יו"ד פב, א-ג): "סימני עוף טהור לא נתפרשו מן התורה... ועוף טהור נאכל במסורת". ודעת השו"ע שבמקום שאין מסורת סומכים על סימנים: "מי שאינו מכירם ואינו יודע שמותיהם, בודק בסימנים". ואילו דעת הרמ"א: "ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקיבלו עליהם שהוא טהור, וכן נוהגין ואין לשנות". יוצא אם כן שלפי דעת השולחן ערוך אפשר לזהות דבר על ידי סימן מובהק המזהה בודאות את הדבר, ואילו לפי הרמ"א לא סגי בימן מובהק אלא צריך מסורת שהיא כראיית העין, ויוצא אם כן שטענת הבית הלוי לאדמו"ר מראדזין על הצורך במסורת, ודאי מוכרחת לפי פסק הרמ"א, וכן הכריעו עוד הרבה מהגדולים כמו מרן הגריש"א ועוד. ומ"מ גם לדעת השו"ע ולכולי עלמא בעינן לכל הפחות סימנים מובהקים, דבר שודאי לא מתקיים בתכלת דנן, אלא רק השערות בעלמא, ממה שלא מצאנו, או ממצאים ארכיאולוגיים חלקיים, ואין כאן אלא אומדנא קלושה, וכמו שנתבאר במאמר הקודם.

אתרוגים: בעניין האתרוגים המורכבים כתב החת"ם סופר (קובץ תשובות כה): "כל הסימנים אינם סימנים דאורייתא... ואין לנו שום סימן מובהק להבחין בין מורכב לכשר... ומן הדין דינו של אתרוג כדין עוף טהור, נאכל במסורת".

היוצא אם כן שדברי ר"א בן הרמב"ם ומהרי"ל מלבד שדבריהם מעידים על עצמם באופן ברור על כוונתם, כמו כן דבריהם נטועים ביסודות והכללים של כל התורה בזיהוי בע"ח או מקומות, או חפצים, המשליכים על מצוות התורה, שבהם מצאנו בחז"ל צורך במסורת, ובמקרים מסויימים סגי בסימנים. אך להסתמך על אומדנא בעלמא, אין כאן בית אחיזה, ובפרט כפי שנתבאר שאומדנות אלה הם אומדנות קלושות.

מעמד ההלכתי של ה'סימנים' בנידון דידן

הצורך בסימנים לזיהוי אינו המצאה בעלמא, אלא יסוד בכל התורה כולה. ישנן שלוש רמות של סימנים: מובהקים ביותר (כעדים), בינוניים (כאומדנא חזקה), וגרועים (שאינם כלום).

ראיות הזיהוי של הארגמון אינן עולות, לעניות דעתי, אפילו לכדי "סימנים גרועים". הן מבוססות על שתירות של היסטוריונים, על ממצאים חלקיים ועל פרשנויות דחוקות, שרבות מהן סותרות את דברי חז"ל. אין כאן אפילו אומדנא דחוקה, ובוודאי שאין לדבר על סימנים בינוניים או מובהקים.

משקלן של ה'אומדנות' והראיות לזיהוי האק"ק

נראה לעניות דעתי, כי כל הדיון בזיהוי הארגמונים כחילזון התכלת נסמך על אדנים רעועים של אומדנות קלושות. וכפי שביארנו בהרחבה בתשובתנו הקודמת, אומדנות אלו חלשות הן עד למאוד, ובגדר "סימנים גרועים" הן לכל היותר, ולא יהא כוחן יפה אפילו כחיווי וסומקי דעלמא. הסימנים המובהקים שעליהם סמכו פוסקי הדורות, דוגמת מהרי"ל, הם אלו המוזכרים בגמרא במנחות ובדברי הרמב"ם והסמ"ג. וכיון שסימנים אלו אינם תואמים כלל לאק"ק, מה יועיל להביא "ממרחק לחמו" – סימנים כלליים וחיצוניים, שאינם אלא סימנים גרועים דלא מהני אפילו באיסור דרבנן?

בפרט, כאשר הוכחנו בעליל במאמרנו הקודם כי ההוכחות ה"מדעיות" וה"ארכיאולוגיות" לכאורה, סותרות חזיתית את דברי חז"ל, נמצא שאותן אומדנות קלושות מתגלות כחסרות כל ערך. על כן נראה לי, שלא זו בלבד שאין כאן סימנים ודאיים, אלא שאף אומדנא דחוקה ליכא הכא.

ועל עשרת הדברים שלטענת הרב אלבה מוגדרים כ"ראיות", ענינו בראשית המאמר, ולענ"ד אין כל מקור מבוסס לחיוב.

ומכאן נפנה לדברי הרב אלבה, שטען כי דרך הלימוד צריכה להיות הפוכה: מאחר שישנה "אומדנא דמוכח" כה גדולה, עלינו להתבונן ולראות האם יש הכרח לסתירה מדברי חז"ל, ואז נגלה שהדברים מתאימים. לגבי ידי, ברירא מילתא שאין הדבר כן. דרך המלך היא להתחיל מדברי חז"ל, המהווים יסוד מוסד, ולבחון אם הדבר שלפנינו מבוסס על מסורת ברורה או על סימנים מובהקים. ובענייננו, ברור כשמש שלא מזה ולא מזה יש כאן.

תמצית ראיות הרב אלבה לזיהוי חילזון התכלת עם הארגמן (מורקס)

1. מקורות חז"ל על נחלת זבולון: הגמרא (מגילה ו ע"א) מזכירה "חילזון" באוצרות זבולון, והתרגום והזוהר מפרשים "תכלת". הכותב טוען כי לא סביר שהגמרא תתעלם מהארגמן, שהיה נפוץ באותו אזור ושימש לסחר, ותזכיר רק חילזון אחר. מכאן הוא מסיק שמדובר באותו חילזון, ששימש הן לסחר עם הגויים (לארגמן) והן למצוות תכלת.

2. החילזון כ'זמרת הארץ': חז"ל דרשו שיעקב שלח לפרעה "חילזון" מזמרת הארץ. גם כאן, הכותב טוען כי שימוש במונח הכללי "חילזון" ללא הבחנה, מלמד שמדובר בחילזון המוכר והנפוץ ששימש גם את הגויים, ולא במין ייחודי וכמוס.

3. עדות היסטוריונים נכרים (פליניוס) פליניוס הזקן, שתיאר בפירוט את עולם החי והצומח בארץ ישראל ואת תעשיית הצבעים, אינו מזכיר כלל חילזון ייחודי ליהודים להפקת תכלת.

מסתימה זו הוא מסיק שהיהודים השתמשו באותו חילזון (הפורפורה/מורקס) ששימש את כלל העמים, ולכן לא היה צורך בציון מיוחד.

4. **ממצאים ארכיאולוגיים:** בחופי נחלת זבולון נמצאו כמויות אדירות של קונכיות ארגמונים ששימשו לתעשיית הצבע, אך לא נמצאו שרידים לחילזון ייחודי אחר בכמויות דומות. היעדר ממצאים לחילזון אחר מחזק, לשיטתו, את ההנחה שהארגמון הוא המקור.

5. **סיבת היעלמות התכלת:** הכותב תולה את היעלמות התכלת בגזירות הקיסרים הרומיים והביזנטיים, שאסרו על שימוש פרטי בצבע הפורפורה (המופק מהארגמון) והקצו אותו לשימוש המלכות בלבד. גזירות אלו, לטענתו, מנעו מהיהודים להפיק תכלת מאותו חילזון, עד שנשתכחה המסורת.

6. **תכלת במשכן:** הפסוק "וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא אֹתוֹ תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן" מלמד שהביאו את הצמר הצבוע ממצרים. לו היו שני סוגי חלזונות – האחד כשר והשני פסול – היה על משה רבנו להזהירם להביא רק מהמין הכשר. שתיקתו מוכיחה, לדעתו, שגם החילזון שהיה מוכר לגויים במצרים היה כשר לתכלת.

7. **לשון התוספתא:** התוספתא (מנחות ט, טז) הקובעת "תכלת אינה כשרה אלא מן החילזון", משתמשת במונח הסתמי "החילזון". לטענתו, הכוונה לחילזון הידוע והמוכר בעולם העתיק לצביעה – הוא הארגמון – ואין בתוספתא רמז לצורך במין מסוים וייחודי.

8. **לימוד מתולעת שני:** הירושלמי (כלאים פ"ט ה"א) דורש את הצורך בבעל חיים לתכלת מהיקש לתולעת שני. כשם שבתולעת שני הדרישה היא לתולעת המפיקה צבע איכותי, כך גם בתכלת הדרישה היא לבעל חיים ימי המפיק צבע איכותי, ואין צורך לייחד חילזון ספציפי בהלכה למשה מסיני.

9. **בגדי מרדכי:** המדרש מתאר את מרדכי לובש בגדי מלכות הכוללים תכלת וארגמן ("פורפור"). עובדה זו, לטענתו, מלמדת שהגויים הפיקו תכלת מאותו חילזון שממנו הפיקו ארגמן. אם חילזון זה היה פסול, היה על חז"ל להזהיר במפורש שלא להשתמש בו.

10. **היחס ל'פורפור':** חז"ל, בדומה לגויים, התייחסו לבגדי פורפורה כבגדי יוקרה. המהרח"ו פירש כי "פורפורה" של הקב"ה הוא תכלת. מכאן שהיה ידוע לחז"ל על בגדי תכלת שהופקו מהפורפורה, ומשלא פסלו זאת, משמע שכשר.

השגותי על ראיות אלו, כסדרן

על ראיה 1: ובמענה לראיה הראשונה, הנה יסוד טענתו נשען על ההנחה כי החילזון ששימש לסחר עם אומות העולם הוא-הוא חילזון התכלת. אולם, הנחה זו ניתנת לסתירה מיסודה.

מחקרים ארכיאולוגיים והיסטוריים, אשר הוא עצמו נסמך עליהם במקומות אחרים, מראים בעליל כי שיטות הצביעה העתיקות, אשר נעשו בכדי חרס, הניבו מחילזון הארגמן (המזוהה כ'מורקס') את צבע הארגמן בלבד, ולא תכלת. כל הממצאים מבתי הצביעה הקדומים מעידים על הפקת גווני סגול ואדום, אך לא תכלת כשלעצמו.

אם כן, כל המבנה הלוגי של הכותב קורס, שכן אין כל הוכחה כי מחילזון זה, אשר אכן היה נפוץ לסחר, הפיקו בימי קדם את צבע התכלת למצוות ציצית. אדרבה, הממצאים בשטח מורים היפך הדברים. אין כל קושי לומר שהיו שני מינים: האחד, הארגמן, שהיה מצוי בשפע ושימש לסחר נרחב עם הגויים להפקת צבעי יוקרה כארגמן, והשני, חילזון התכלת, שהיה יקר המציאות, נשמר בקפדנות לצורך מצווה, ועל כן הגמרא והמקורות ציינוהו בנפרד כ"אוצר" הגנוז בנחלת זבולון. אין כל הכרח לערבב בין השניים, ודברי הכותב אינם אלא הנחת המבוקש.

על ראיות 2 ו-3: טענותיו בדבר שתיקת המקורות (הן של חז"ל והן של פליניוס) על חילזון ייחודי, אינן מהוות ראיה כלל. שתיקה אינה הוכחה. באשר לחז"ל, דרכם לקצר, ומשעה שדיברו על "חילזון" בהקשר של מצוות תכלת, ברור כי כוונתם לחילזון המסוים והידוע במסורת ישראל לצורך זה, ואין צורך בכל פעם לפרט ולומר "החילזון הכשר לציצית".

ואשר לפליניוס ולחכמי האומות, טעות יסודית היא לצפות מהם לתעד בפירוט את מסורותיהם הכמוסות של ישראל. כלום יעלה על הדעת שהם יתעניינו ויחקרו אחר חילזון שעיקר שימושו הוא למצווה פרטית של העם היהודי? ודאי שלא. התורה ומצוותיה היו נסתרות מעיניהם, והם עסקו אך ורק בצד המסחרי והכלכלי של תעשיית הצבעים. על כן, שתיקתו של פליניוס מוכיחה אך ורק את בורותו בעניין, ולא את היעדרו של חילזון ייחודי.

מלבד מה שכבר הוכחתי באריכות במאמריי הקודמים, תוך בדיקה מדוקדקת של כל מקור וממצא, כי אין כל ראיה שאומות העולם השתמשו בארגמן להפקת צבע תכלת (אלא לגווני סגול-ארגמן בלבד), הרי שעצם ההנחה כי ניתן לבסס הלכה למעשה על מה שהיה ידוע או לא ידוע אצל אומות העולם – היא הנחה שגויה מיסודה.

יוסף בן מתתיהו, בספרו "קדמות היהודים - נגד אפיון" (חלק שני), כותב במפורש כי ליוונים לא הייתה כל היכרות או הבנה בתרבות היהודית. ולא זו בלבד, אלא שבורותם השתרעה גם על תרבויות רבות אחרות. הוא מציין כי גדולי סופריהם לא הכירו את הרומאים והמצרים אלא בתקופה מאוחרת, ואף את הצרפתים והספרדים לא הכירו כלל, עד כדי כך ש"איפורוס בעצמו, הסופר היותר מצוין ביניהם, חשב כי ארץ ספרד הגדולה והרחבה היא עיר אחת", והוא מספר "מנהגיהם ודתייהם אשר לא שערם המה ואבותיהם... כדי להתראות בעיני העם כסופרים משכילים... בדאו מליכם דברי שוא ומהתלות".

ומסיים יוספוס: "אם כן איפוא, למה זה נתפלא אם גם בני עמנו נסתרו מרוב היוונים, אחרי כי הרחקנו מחוף הים ונבדלנו במנהגי חיינו מכל יתר הגויים". אם כן, מה לנו כי נסמוך

על עדויותיהם, וקל וחומר שלא ניתן להביא ראיה מ"שתיקתם", ולומר שמכך שלא הזכירו חלזון נפרד ליהודים, מוכח כי הוא אותו החלזון.

על ראיה 4: הטענה מן הממצאים הארכיאולוגיים, או ליתר דיוק, מהיעדר הממצאים, היא חרב פיפיות. אכן, הפלא הגדול יותר אינו היעדר חילזון ייחודי, אלא העובדה שלא נמצא ולו בית צביעה יהודי אחד המוקדש באופן מובהק לצביעת פתילי ציצית! כל בתי הצביעה שנמצאו הם של הפיניקים, הרומאים ושאר עמים, אשר העריכו את צבע הארגמן למלבושי מלכות ושררה. היכן הם בתי הצביעה של עם ישראל, אשר כל גבר היה מחויב במצוות ציצית?

על כרחנו יש לומר אחת משתיים: או שחפירות הארכיאולוגים טרם הגיעו לשכבות המתאימות מן התקופה שבה השימוש בתכלת היה נפוץ, בטרם נגנזו והפך לנחלת יחידי סגולה. או שהמלחמות הרבות, חילופי השלטון והתרבויות בארץ ישראל מאז החורבן, טשטשו והעלימו את הראיות. ייתכן בהחלט כי בעתיד, בחסדי שמייים, יתגלו בתי צביעה עבריים, ושם, אם יימצאו קונכיות של חלזון מסוים, יהיה מקום לדיון רציני ומבוסס. להסיק מסקנות הלכתיות מהיעדר ממצאים כיום – אין בזה ממש.

על כרחנו לומר כמו שביארתי זה מכבר כי קונכיות אלו שימשו לתעשיית ה ארגמן, שהיה צבע נפוץ ביותר, כפי שמעיד רש"י (בבא מציעא כה, ב) על "לשונות של ארגמן" שהיו "מצויין הם". זוהי הסיבה למציאתם בכמויות כה גדולות. אך מכאן אין כל ראיה לשימושם לצורך מצוות התכלת.

על ראיה 5: ההסבר המוצע לסיבת היעלמות התכלת, התולה זאת בגזירות הקיסרים, כבר נדחה והופרך. כפי שהתבאר במאמר התגובה לרב בנימין הלוי וכן בספר "חותם של אמת", הגזירות חלו אך ורק על לבישת בגדי מלכות שלמים הצבועים פורפורה, ולא על כל שימוש שהוא בצבע. אין שום סברא לומר שהקיסרות הרומית התעניינה בחוטי צמר דקים הקשורים בפינת בגדם של היהודים. איסור כה גורף היה פוגע אנושות בכלכלה המקומית ולא היה ניתן לאכיפה. על כן, סיבה זו אינה מספקת כלל להסביר את היעלמותה המוחלטת של מסורת התכלת, ויש לחפש סיבות אחרות, הקשורות, ככל הנראה, לאובדן זיהויו של החלזון הייחודי עצמו.

על ראיה 6: הראיה ממלאכת המשכן מבוססת על הנחות רעועות וערוב תחומים. ראשית, עצם השאלה אם התכלת למשכן הובאה צבועה ממצרים או שניצודה במדבר שנויה במחלוקת (דעת הפני יהושע לעומת פשטות הגמרא). שנית, גם אם נאמר שהובאה ממצרים, אין כל הכרח לומר שהשתמשו בחלזון המצוי שם. אפשר שהיה זה סחר יקר ערך שהגיע לחופי מצרים ממקום אחר, או שהיהודים עצמם עסקו בכך. אין כל אפשרות להקיש מתעשיית הצבעים במצרים לזו שביוון או בצור, ובוודאי שאין להסיק מכך מסקנות הלכתיות גורפות הפוטרות את הצורך בחלזון מסוים. זוהי קפיצה לוגית שאין לה על מה לסמוך.

על ראייה 7: תמה אני על בעל הדברים, כיצד מביא ראייה לסתור את עצמו. התוספתא כותבת "התכלת אינה כשרה אלא מן החילזון", ולכל בר דעת ולומד תורה פשוט וברור שהכוונה היא "החילזון" הידוע במסורת ישראל כחילזון הכשר לציצית, בעל הסימנים המפורטים בחז"ל. הכותב מניח כהנחת יסוד שהכוונה היא ל"חילזון הידוע לפליניוס ולסוחרים הגויים", ואז טוען שהתוספתא מוכיחה כשיטתו! זוהי הכנסת דברים לתוך פי התנאים שלא אמרו ולא עלו על לבם. דברי התוספתא, בפשטותם, מחזקים דווקא את הצורך בחילזון מסוים וידוע, ולא פותחים את הפתח לכל חילזון ימי המפיק צבע.

על ראייה 8: הניסיון לפסוק הלכה על פי דרשות והיקשים מן הפסוקים, תוך התעלמות ממקורות הלכתיים מפורשים, הוא דרך שאינה דרכה של תורה. ומה נעשה עם המפורש במסכת ציצית (מסכת קטנה) ועם דברי הרמב"ם (הל' ציצית פ"ב ה"ב) המונים סימנים ברורים לחילזון – "גופו דומה לים, ובריותו דומה לדג, ומדמו מוציין ממנו תכלת"? כלום נאמר שסימנים אלו בטלים ומבוטלים מפני דרשה זו או אחרת מהספרא? וכבר שמענו ממור"ר הגאון רבי רפאל שמואלביץ זצ"ל, שמי שפוסק הלכה כיום על פי דרשות מהפסוקים, יש לו טעות בתאריך לידתו באלפיים שנה. גם אם הכותב מביא זאת רק כ"חזי לאיצטרופי", אין כאן אפילו בסיס לבניין, שכן יש לנו מסורת הלכתית מפורשת וברורה.

על ראיות 9 ו-10: שתי הראיות האחרונות, הנסמכות על השימוש במונח "פורפור" במדרשים ובדברי המקובלים, כבר נדונו באריכות גדולה במאמרנו השני, ושם הראינו כי אין בהן ממש. אין כל הכרח לפרש ש"פורפורה" שנצבע בתכלת הוא בהכרח מאותו חילזון של ה"פורפורה" שנצבע בארגמן. המונח יכול לתאר את יוקרת הבגד והצבע, ולא דווקא את מקורו הביולוגי המדויק. הניסיון לטשטש את ההבחנה הברורה שעשו חז"ל, ולהתעלם מהתנאים והסימנים שקבעו לחילזון התכלת, בטענה ש"כל חילזון המפיק צבע כשר", הוא עקירת יסוד חשוב ממסורת ההלכה. חז"ל קבעו במפורש צורך בחילזון מסוים שצבעו דומה לרקיע, וכל ניסיון להכליל תחתיו מינים אחרים הוא שגוי מיסודו. אין טעם לכפול כאן את כל הדברים, ויעיין המעיין במקורם.

בחינת הטענה לקיומה של 'מסורת' מדברי הראשונים

באשר לטענה לזיהוי ע"פ רמב"ם ראבי"ה ורמב"ן: בראש ובראשונה, נתייחס לטענת היסוד של הרב אלבה, לפיה קיימת כביכול "מסורת" בדברי הראשונים (רמב"ם, ראבי"ה ורמב"ן) המזהה את חילזון התכלת עם הארגמן. הרואה יראה נכוחה כי טענה זו אינה עומדת על בסיס איתן. באף אחד מן המקורות שהוזכרו לא התבאר כלל ועיקר כי מדובר בחילזון המורקס, הוא האק"ק. כל כולה אינה אלא 'דיוק' ו'משמעות' קלושה, המלמדת לכל היותר על ידיעה עמומה שהייתה להם על מציאות חילזון כלשהו שממנו הפיקו צבע בימי קדם. על יסוד רעוע זה, בא הרב אלבה ומוסיף נדבך שלם מדעת עצמו ומהשערה ידיעה, ומניח כי כוונתם הייתה דווקא לחילזון זה. אין כאן יותר מהעמסת דברים על דברי רבותינו הראשונים, אשר לא

עלה על דעתם לומרם. לכנות בניין זה בשם "מסורת" – אין לך רחוק מן האמת מזה. לא מיבעיא שאינו בגדר "כן הראה לי רבי הצייד", אלא שוודאי גרוע הוא אף מ"כן הראה לי רבי החכם."

ולגופם של דברים: דעת הרמב"ם: בפירוש המשנה (מנחות ד, א) כתב הרמב"ם ז"ל: "ואינו אצלינו היום לפי שאין אנו יודעים צביעתו, לפי שאין כל גון תכול (אזרק) בצמר נקרא תכלת, אלא תכלות (אזרק) מסויימת שאינה אפשרית היום, ולפיכך אנו עושים הלבן לבדו". וביאר הרב אלבה כי יש לדייק מכאן שהחילזון עצמו היה ידוע לרמב"ם, ורק דרך הפקת הגיון המדויק נעלמה ממנו.

אולם, על פירוש זה יש להשיב בכמה אופנים: א] ראשית, גם אם נניח כדבריו שלרמב"ם היה ידוע זיהוי החילזון, לנו, בדורנו, אין כל ידיעה מה ידע הרמב"ם. בשום מקום בכתביו לא ביאר כי מדובר בארגמון קהה קוצים. לפיכך, כל הטענה כי "כנראה התכוון הרמב"ם לאק"ק" אינה אלא השערה בעלמא, שאין לה על מה שתסמוך. להגדיר השערה זו כ"מסורת" הרי זה דבר שאינו מתקבל על הדעת כלל ועיקר. ב] שנית, אין כל הכרח בפירושו של הרב אלבה בדברי הרמב"ם. כבר העירו המדקדקים כי ישנם חילוקי גרסאות ותירגומים בדברי הרמב"ם; יש שגורסים "צבעו" ויש הגורסים "צביעתו". הנפקא מינה ברורה: האם החיסרון הוא בידיעת מהות הגוון, או שמא בדרך עשיית הצבע. המעיין במשנה תורה יראה בבירור כי הרמב"ם אינו מציין כל חסרון בידיעת תהליך הצביעה וערכוב הסממנים. החיסרון היחיד שהוא מציין הוא ב"בירור החומר הצובע" – דהיינו, זיהוי החילזון עצמו. ג] זאת ועוד, ראייה ניצחת לדברינו נמצאת בכתבי בנו של הרמב"ם, רבינו אברהם, אשר כתב במפורש כי החיסרון הוא בזיהוי והכרת הדג עצמו. וכידוע, כל דברי ר"א הולכים אחר שיטת אביו הגדול, ואין צורך כלל להעמיד את דבריהם בפלוגתא. ילמד הסתום מן המפורש: ברבינו אברהם מפורש הוא שהיעדר המסורת נוגע להכרת החילזון, וזוהי אפוא גם כוונתו הברורה של אביו, הרמב"ם.

דעת הראב"ה והרמב"ן: באשר לראיות מהראב"ה והרמב"ן, כבר הארכנו בתשובתנו לרב הלוי להראות שאין בדבריהם כל הוכחה לזיהוי האק"ק. דברי הרמב"ן במלחמותיו, שכתב שבמקומו "לא מצוי תכלת", כוונתם פשוטה היא, שיתכן ובגולה אחרת, אשר אין לו ידיעה ממנה, עודנה מצויה. לומר כי יש כאן רמז לזיהוי מסוים, ועוד לכנות זאת "מסורת", הרי זו תמיהה רבתי.

הפירוש המחודש במסכת ציצית והרמב"ם "גופו דומה לרקיע" שיש לו "צובען כחול"

כתב הרב אלבה "שהברייתא במסכת ציצית, בפשט נראה שכוונתה במילים "גופו כים" או "כרקיע" שיש לו צובען כחול" או "שהצבע הסופי שלו כחול", כפי שכתב לי בהתכתבות בינינו.

האמת שמאוד קשה עלי להגיב על פרשנות זו, על דברי הרמב"ם האומר "והוא דג שדומה עינו - לעין התכלת", שהכוונה ל"צובען שלו". מהטעמים הבאים. א] **פשטות הלשון:**

הרמב"ם לא התייחס כלל לדמו של החילזון או לצבע המופק ממנו בשלב זה של דבריו, אלא לגופו ממש ("והוא דג..."). כיצד ניתן לפרש שהכוונה היא לדם, אשר כלל לא הוזכר עדיין? כמו כן, לפרש "עינו" כ"הצובען שלו" הוא פירוש תמוה, שהרי בגמרא, מקור דבריו, נאמר "גופו". התירוץ שהציע, לפיו הצובען הוא "גופו ועיקרו של החילזון, כי לכך הוא נוצר", מתאים אולי ללשון אגדה ומשל, אך לא לדברי הלכה וזיהוי מדעי, שבהם חז"ל באו לבאר לכל דורש כיצד ניתן למצוא את החילזון. "גופו" הוא גופו, כפשוטו. ב[סתירה מיניה וביה: במשפט הסמוך, מתייחס הרמב"ם במפורש לצבע דמו, וקובע שהוא "שחור כדיו". אילו רצה לומר שיש לו צובען כחול, היה זה המקום הראוי לומר זאת. קביעתו כי הדם שחור סותרת חזיתית את הפירוש שהצובען כחול. ג] **כפל מיותר**: בהלכה שלאחר מכן, מפרט הרמב"ם איזה צבע יש להפיק מן החילזון. אם כן, מדוע יצטרך לרמוז בשלב מוקדם יותר כי "הצובען שלו כחול"? וכי בשופטני עסקינן? הרי ברור לכל בר דעת, שאלמלא ניתן להפיק מדמו צבע תכלת, לא הייתה עולה כלל על הדעת מחשבה שזהו חילזון התכלת. אין כל צורך להקדים ולומר זאת.

ואם לומר שלא להוציא את הצבע מדבר אחר, שיהיה אפשר להפיק גם מדם שוורים את אותו צבע, [וכענין הטענה של הרב הרצוג על תכלת רדאזין] הרי זה הוא מילתא דפשיטא, נאף האדמו"ר מרדאזין יודה לזה, אלא שסבר [איני נכנס לאמת מבחינה כימית] שזהו הצבע יוצא מהדיון עצמו, ומאי רבותא איכא בזיהוי האי חלזון אם הצבע לא מגיע מהחלזון עצמו אלא מדברים צדדיים הרי שאז אין הצבע מתייחס אליו כלל, ולמה לחפש דווקא ייצור מסויים, ומה שלא בא ממנו פסול? והוא דבר שא"צ להעלותו על הדעת ולבארו.

מ"מ הפירוש התיאורטי, שהרמב"ם מתכוון לומר שיש בדמו "צובען" כחול, בעוד צבע הדם עצמו אינו כחול, לענ"ד אין לו שום מקום בפשט דברי הרמב"ם. ההבנה הברורה והפשוטה, כפי שפירשו כל המפרשים, היא שהכוונה לצבע גופו של החילזון. כל פירוש אחר, לעניות דעתי, אינו בגדר דוחק, אלא בגדר עקירת פשטות הלשון.

ולא אכחד שבספר לוי חן לרבי לוי בן אברהם (פ"כ עמ' 516) "דם החלזון דומה לים", וראיתי לחכ"א שכתב קונטרס בעקבות המאמר שכתבתי והביא ממנו בסיס לפירוש זה. ההסתמכות על חכם זה שפירשו נוגד פשטות הגמרא, וכן דברי הרמב"ם, קשה עד מאד, דלא זו שהיא יחידאה, אלא גם שבעיקר סמכותו, יעויין בדברי הרשב"א בספר מנחת קנאות (תשובה טז-יז) דכתב כנגדו דברים חריפים מאד, ר' לוי התאכסן אצל רבי שמואל הסולמי והרשב"א כתב לרבי שמואל הסולמי והמריצו לגרש את ר' לוי מביתו "מחסה יתן לראש המתפלספים, וחסותו יפרוס על ראש הצפע הארסי, חלף אשר היה לו לרוצץ גולגלתו אל הסלע", והחכם ר' שמואל שהשתתה מלהוציאו מביתו, נפטרה עליו בתו בפתאומיות, וקיבל עליו הדין, שלא שמע לדברי הרשב"א, ותיכף הוציאו מביתו, ויש בדברי הרשב"א דברים חריפים הרבה יותר, על ההוא גברא, והרועה יעיין בדברים במקורם, והובאו גם בספרי התולדה (עיין אטלס עץ חיים, ועוד רבים), ומ"מ אין לבנות עליו בנין ויסוד, וודאי דאינו כאחד מהראשונים.

כעין טענה זו כתב גם בקונטרס שפרסם חכ"א וניסה לחזקה בטענות נוספות וחידושו הגדול שכל אימת שכתוב "עין" הכוונה לצבע הפניי ולא החיצוני, ולכן הפירוש "והוא דג שדומה עינו לעין התכלת" היינו הצובען שלו, וכתב לדמות ראייה מהבהלכות שבת (פ"ט הי"ד) "העושה עין הצבע", ובהלכות איסורי ביאה (פרק ה) "האדום כיצד הוא, "עינו" כעמוד שיצא ראשון מדם הקזה של בני אדם נותן הדם בכוס ומקיף לו ורואהו, והשחור "כעין" הדיו היבש כקרן כרכום", רמב"ם (ובהלכה יב) "אין בודקין הדם אלא על גבי מטלית לבנה ובחמה ועושה צל בידו על הדם והוא עומד בחמה כדי שיראה עינו כמות שהיא", בהלכות שחיטה (פ"ז) שנוקט לשון "מראה" "ריאה שנשתנו מראיה בין מראה כולה בין מראה מקצתה", "שאם נשתנה מראה האבר לאותו המראה הרע". וע"פ דקדוק זה בחילוק הלשון בין "מראה" לבין "עין" רצה לומר שעין הוא עצמות הצבע הצובע, כעין הכתוב בהל' שבת, ומראה הוא תיאור מצב של גוף.

והאמת יורה דרכו, שדיוק זה שכתב טעות הוא בידו, דמה יעשה עם הרמב"ם בהל' נדה על בדיקת מראה הדם "שיראה עינו כמו שהוא", אין כאן אלא דיוק בגוון, של הדם המצוי על העד. אבל אין כאן שום דבר חיצוני או פנימי, אלא דיוק בגוון.

והפירוש הפשוט והברור של "עינו" זה "צבעו", והכוונה שדג זה צבעו כצבע התכלת, ואין הכוונה על דמו, שעליו דיבר בסמוך ממנו שהוא "שחור כדיו" וזה סתירה מיניה וביה, אלא שלגבי ריאה נקט בלשון חכמים "שינוי מראה", והטעם בלשון חכמים זה הוא שבריאה עצמה יש צבע מסויים, אך משתנה מראיתו לפי מצב בריאות וחולי הבהמה, ובזה יש חילוקים מתי טריפה ומתי לא. וכמו שמצינו מושג שינוי מראה לגבי מי מקוה, בפ"ז דמקואות, ושם זה אותו מים שנשתנה מראיתם מכח כח חיצוני. ומזה נלמד ש"עין" הוא הצבע העצמי של הדבר כמו שהוא, ואילו כשבא הרמב"ם לדבר על מצב של שינוי חיצוני הגורם לדבר להראות באופן אחר ממה שהוא מדבר על "מראה". ומזה נלמד צבעו של החלזון עצמו שהרמב"ם מדבר על "גופו", וכמוש"כ הכס"מ, הוא בצבע כחול באופן עצמי, ולא מכח דבר חיצוני.

הרב אלבה שליט"א בתוך ההתכתבות בינינו כתב שאכן בדעת רש"י משמע שהוא גוף הקונכיה, וכתב: "אך יש כמה עובדות שמביאות לביאור אחר: יש חוקרים שגילו שאצל הארגמון קהה קוצים הזכר הנלקט בעונה מסויימת (כנראה לא בשעת הרבייה), יש לפעמים רק אינדיגו (כ"כ הארגמן עמ' 124). לפי ויטרביז (הובא לעיל) יש ארגמון שמופק ממנו ישירות צבע כחול, והוא בצפון מערב לאיטליה. ולפי החוקרים כיום יש ארגמון באופן הנ"ל שאפשר להפיק ממנו כחול באיזור חופי תוניס (כ"כ בתחומין חלק מד), ובירחון האוצר גיליון קה עמ' קנא כתב שהביאו לפניו ארגמון שהצבע היוצא ממנו הוא כחול והפסים שעליו הם כחולים, וכפי שכתבו עוד לפניו שיש ארגמון כזה (כ"כ הרב הרצוג בהתכלת עמ' 423), אך החידוש בדבריו הוא שהוא גם מפיק צבע תכלת טוב, וכתב שלמצוא ארגמון זה הוא אכן פעם בשבעים שנה, וראיתי בפורום אוצר החכמה שיש גם מי שמעיד שהוא צבע בחלזון טונסאי זה תכלת.

על כן נראה לי לפרש בכוונת הברייתא שהחלזון שאפשר להפיק ממנו כחול ישירות הוא רק מחלזונות נדירים, שלמצוא אותם זה פעם בשבעים שנה. ולכן צריך מומחיות לדעת איך להוציא כחול מהארגמון המצוי, ובגלל זה דמיו יקרים. ולפי זה אין הכרח לפרש כפי שכתבתי שגופן כעין הים או הרקיע היינו שיש לו צובען כחול, אלא נוכל לומר כפירוש רש"י שהוא שיש לו קונכיה כחולה".

ומודים דרבנן היינו שבחייהו, ומעטים הם המודים על האמת, ואשריו ואשרי חלקו. אולם מ"מ האמת יורה דרכו, שלאחר דאזיל ומודה שאם נמצא חלזון כזה, ואליו כיוונו חז"ל, הרי שהאק"ק אין זה החלזון שעליו דברו חז"ל. ואינו מצוי כ"כ, הרי הוא הבנת דברי חז"ל שנגנו, לא שנכחד ולא שאיננו, אלא שאינו מצוי. ומנא לך להכשיר חלזון אחר?

אלא שאני רואה שבסופו של דבר אזיל ומסיק, לעשות ע"פ פירושו המחודש מחלוקת בין רש"י ורוב הראשונים, לבין הרמב"ם, ומלבד שהפירוש שלו ברמב"ם הוא דחוק עד מאד, ויעויין גם בכסף משנה ע"ד הרמב"ם שהביא מקורו מגמרא ופירוש רש"י והבין ששניהם שוים הם בזה. ולומר שזהו "הפירוש הפשוט" נגד כל הראשונים וגדולי הפוסקים, וע"פ זה לחדש פלוגתא, ולייצר מצוה חדשה הוא דבר תמוה בעיני עד מאד.

הפירוש "דמו שחור כדיו" שהכוונה ל"וריד שחור" שנמצא בתוך הקונכיא

לענ"ד זהו פירוש תמוה מאד, בלשון הרמב"ם "דמו" שהכוונה לוריד, ולענ"ד שגה בזה בפירוש לשון הרמב"ם ז"ל, וראה לדוגמא רמב"ם (מעשה הקרבנות פרק ד) "וצריך להתכוין לקבל כל הדם, כיצד הוא עושה, אוחז הסימנים בידו ומוציאן עם הורידין לתוך המזרק" וכו'. הרי שהרמב"ם בלשונו הזהב מחלק היטב בלשונו בין "הדם" בין סימנים לבין "וריד", וכל הרגיל בלשון הרמב"ם יודע גודל דיקנותו בביאור כוונת דבריו. וכאן אין זה נכנס בלשון אפילו לא בדוחק לענ"ד.

זאת ועוד, נטען כנגדנו כי יש לחלק בין "שחור כדיו" לבין "שחור כדיו היבש", [(כמו שזכר באיסור"ב פ"ה ה"ח) והביא מהל' תפילין דרך עשייתה הדיו ושהרמב"ם סיים "ומיבשין אותו"]. ולטעון שרק האחרון הוא שחור מוחלט. טענה זו אינה נכונה כלל ועיקר. כבר העיר על כך מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בספרו 'קריית מלך', שלשון "שחור כדיו" ברמב"ם כוונתה לשחור מוחלט וחזק. וזה לשונו: "א', שחור אפי' דיהה ואפי' ככחול... אך מש"כ בה"ב שחור כדיו הוא שחור ממש, כמש"כ פ"ה מאיסור"ב, ופ"ז מהל' שחיטה י"ז."

ובדבריו הברורים הללו דחה את כל הבניין הזה. ואכן, המקור לכך ברור ברמב"ם עצמו, בהלכות שחיטה (פ"ז הי"ז): "וחמש מראות אסורות יש בריאה, ואלו הן... שחורה כדיו". ושם, בהלכה י"ט, מבואר שבא לאפוקי מצבע כחול. וכן נפסק בטור ובשולחן ערוך (יו"ד סי' ל"ח). אם כן, אתה הראית לדעת כי אין לפירוש זה, המבקש לחלק בין "דיו" ל"דיו יבש", וכביכול רק הוא המחבר בקיא בלשונות הרמב"ם יותר וכל הגדולים שהבינו הדברים

כאמיתתם פירשו הדברים מבלי להשוות לשונות הרמב"ם זה לזה, אולם האמת שאין שום אחיזה וסמך בדברי הרמב"ם, ולהיפך, הוא מוכחש מדבריו במקום אחר.

הטענה על קיום מיני חלזונות שונים

הרב אלבה העלה טענה כי ישנם שני מיני חילזון: האחד, המתואר בגמרא עם הסימנים המיוחדים, הוא שנגנו; והשני, האק"ק, הוא שלא נגנו ובו יש לקיים את המצווה. הוא סומך את דבריו על דברי רבי דוד פארדו ב'ספרי דבי רב' (האזינו), אשר תירץ קושיה כיצד אמוראים השתמשו בתכלת לאחר שכבר "נגנזה".

אך גם אם נקבל את דברי הר"ד פארדו, אין בהם כל ראייה לשיטת הרב אלבה. שכן, גם לדבריו, החילזון שאותו יש לחפש הוא זה העונה על סימני הגמרא, והוא העולה אחת לשבעים שנה. אם כן, אין מכאן כל היתר להשתמש בחילזון אחר שאינו עונה על הסימנים. לטעון, כפי שעושה הרב אלבה, כי החילזון הפשוט (האק"ק) הוא הנצרך לציצית, והמיוחד הוא הנגנו – טענה זו אינה מובנת, שהרי במסכת ציצית מבואר שהחילזון הידוע הוא הנצרך לציצית, וכפי שהבין הר"ד פארדו עצמו.

זאת ועוד, על קושייתו של הר"ד פארדו ישנם תירוצים רבים אחרים, כגון שהחילזון נעשה נדיר ביותר לאחר שנגנו, ולכן לא הייתה ממנו פרנסה מצויה, אף שאמוראים יחידים עוד מצאוהו.

באשר לדברי המקובלים מספר 'ערכי הכינויים', שהביא הר"ד פארדו, על ג' בחינות בתכלת (נוקבא, דוכרא, אימא) – גם לפי דברים אלו אין כל ראייה. בר מן דין, יש לעיין האם כוונתם לג' מינים פיזיים, או שמא לג' בחינות רוחניות של הנהגה והשפעה. ובפרט, ידועים דברי האר"י הקדוש עצמו, שאי אפשר לחדש את התכלת בזמן שאין בית המקדש קיים, ועל כן קשה עד למאוד לבסס חידוש מצווה על דברי תלמידיו, באופן שנראה כסותר את דברי רבם המובהק.

גוון התכלת המדויק וצבע ה'ירוק' בלשון רש"י

להלן טענותיו המרכזיות של הרב עידו אלבה, מסודרות לפי נושאים: **טענה א': הגדרת המונח "כוחל" – לא כחול מודרני אלא 'פוך' שחור-אפרפר. הטענה המרכזית: השורש לטעות בפירוש דברי הרמב"ם, לשיטתו, הוא ההנחה שהמילה "כוחל" פירושה "כחול" (בלו"א). ההסבר: לטענתו, "כוחל" בלשון הרמב"ם והגמרא אינו צבע כחול, אלא המינרל 'פוך' (בערבית: 'אֶתְמֵד'), ששימש לאיפור העיניים וצבעו שחור-אפרפר עם גוון כחלחל קל. הוא מבסס זאת על פירוש הרמב"ם למשנה בחולין ("ככוחל כשירה" – "אלכחל את'מד"), ועל דברי רס"ג ומומחים לשפה הערבית בתקופת הרמב"ם. [וזה בעצם ביאורו של ד"ר זוהר עמר, כידוע].**

הנה זה מושכל ראשון שהכחול ישנו בצבעים שונים, כהים ביותר מגוון כחול כהה ביותר, לכחול בהיר ביותר, וחייב לעשות סדר בדברים, אין לקחת כל מקום שכתוב בחז"ל, "כחול" ולומר כהה או להיפך בהיר מאד. אלא חז"ל ידעו לבאר שפתם בדימויים ברורים. כשאמרו "שחור דומה לכחול" בודאי שהכוונה לכחול כהה מאד קרוב לשחור מרוב כהותו. אולם מעצם זה שפירטו חז"ל ואמרו "דומה" לכחול, הרי שזה כהות גבוהה המוגדרת אפילו כ"שחור" ממש לגבי דינים מסויימים בתורה. וכמו שהובא בפוסקים שאפילו לגבי תפילין דהלכה למשה מסיני שיהיו שחורות כעורב, מכל מקום כחול כהה כשר. ומצד שני יש כחול בהיר שאינו קרוב לשחור אלא קרוב הרבה יותר ללבן. וכן ביאר הבית דוד בהלכות טריפות כותב "וכן במראה בלא"ה (כחול), היינו בין ליכטי"ג בלא"ה (כחול מואר ובהיר), ובין טונקיל בלא"ה (כחול כהה וחשוך)". דהיינו שהמגוון הכחול כולל את הצבעים הללו שני צידי המתנס. אולם מכל מקום כשהרמב"ם רוצה לדבר על הגוון הכהה במיוחד כותב "שחור ככוחל" לסמן את הקצה הכהה של הגוון הכחול, ואילו כשרוצה לסמן את לסמן את הבהירות, מפרש זאת כמו במקומנו "פתוך שבכוחל" והיינו כחול מאיר ובהיר.

הנחת יסוד של הביאור של הרב אלבה, כאילו הכחול שנקרא על שם הכוחל, ולא שהכוחל הוא אחד מגווני הכחול, הוא ביאור שאינו מוכח, ואין בהשערה זו כדי לדחות ההבנה הברורה והמקובלת אצל גדולי הפוסקים, מהרמ"א הבית דוד שמלה חדשה והביאור הלכה. להיפך הגמור כשרוצים לומר כחול ככה מאד אומר שחור ככוחל. ואבאר את הדברים להלן.

ישנם גוונים שונים של כחול, מבהיר ומאיר עד כהה וחשוך: לדוגמא למקרים בהם התכוונו כחול כהה במיוחד הקרוב לשחור, מדרש רבה (במדבר פרשה ב פסקה ז) "יששכר ספיר ומפה שלו צבוע שחור דומה לכחול ומצוייר עליו שמש וירח על שם (ד"ה א יב) ומבני יששכר יודעי בינה", רש"י קידושין (יב,א) "אבנא דכוחלא - שייש שחור דומה לכחול". כמו כן רש"י נדה יט. שחור ככוחל. וכן לגבי ריאה כמבואר בש"ס וראה כאן לשון הסמ"ג (חלק מצות עשה - מצוה סג) "הריאה השחורה כדי או שנשתנה מראיתה למראית בשר טרפה, אבל שחורה ככוחל או אדומה כמראית הכבד ואפילו היתה כל הריאה טלואה ונקודה כמראות הללו הרי זו מותרת וכן פירש בהלכות גדולות (קכח ע"ב) שמכשיר רבא (מו, ב) נקודות שחורות ככוחל". וראה במאירי מסכת חולין דף מז עמוד ב "ריאה שהיה מראה שלה ממוצע בין הירוק והשחור והוא שחורות חלוש הצבע דומה לכחול כשרה, היה שחור כעין הדיו טרפה שלקות הוא וכן מראה דם שבנדה השחור טמא ועליה אמרו שחור זה אדום הוא אלא שלקה". הרי ששחור ככוחל הוא צבע שבין "כחול" ל"ירוק", דהיינו קרוב מאד לשחור.

אם כן למרות שמצאנו "שחור ככוחל" - והיינו כהה מאד. "כחול" סתם. ו"כחול כטהרו של רקיע" או "כחול זך" שהוא התכלת כין הרקיע בטהרו, המכונה גם כיום תכלת. והוא הצבע הרצוי לתכלת. וזה אינו הצבע המופק מן החלזון הזה.

ז"ל הרמב"ם הלכות ציצית פ"ב: "הצמר הצבוע כפתוך שבכחול (כחול מעורב עם לבן דהיינו כחול בהיר) זו היא דמות הרקיע הנראית לעין השמש (יש שלא גורסים השמש) בטהרו של רקיע".

אך לא זכיתי להבין מנין לרב אלבה לבאר ברמב"ם ש"פתוך מן הכוחל", נראה מזה שהתכלת נוטה ומעורב קצת עם השחרות הדיהה, וכי כחול סתם בכל מקום הוא נוטה לשחור? ודאי שלא. אמנם מצאנו מקום אחד ברמב"ם שנאמר ושם מציין להדיא שזה שחור ככחול. אבל להפוך מזה בנה אב שכל כחול הוא הכחול הכהה הקרוב לשחור? ובפרט כאן בהלכות ציצית כל עצמו של הרמב"ם לבאר שמדובר על צבע בהיר.

לא מיבעיא לפי גירסת רוב הספרים שהיא יותר קריאה "לעין השמש", שזה ודאי לא שייך לבאר. אלא גם לפי הגירסא האחרת. כל עצמו של הרמב"ם לבאר שהצבע בהיר "כפתוך" הוא תערובת לבן כדמוכח מהל' כלי המקדש, וכמבואר בערוך להדיא שפתוך הוא תערובת. לומר שסתם כחול הוא "שחור" זה דבר רחוק מן הדעת, ומן המציאות. אף שמצאנו במקרים בודדים שציינו על כחול כהה במיוחד כמו בתמונה שהבאתי בדרגה 2 שהיא ממש דומה לשחור". דל מהכא, שהרמב"ם מאריך כאן הלכה שלימה לבאר מה הגוון של הצבע, ואם היה ברצונו לומר שגוון התכלת הוא כחול כהה, היה משמיט הלשון "טהרו של רקיע" ו"פתוך שבכחול", וכותב אך ורק כחול סתם. שהוא לא שחור שבכחול, ולא תכלת הבהירה. וכאן כל עצמו של הרמב"ם להבהיר. זאת ועוד, אם הכוונה כך היה הלשון "התכלת האמורה בתורה הוא הכחול, כדמות הרקיע הנראית לפני שקיעת החמה כי ינטו צללי ערב" וזהו. ותו לא מידי. הדבר היה מובן הרבה יותר. הרי שהרמב"ם בא לאפוקי מהבנה זו.

טענה ב': הגדרת המונח "פתוך" – דהה/חלש, ולא מעורבב עם לבן. הטענה המרכזית: פירוש המילה "פתוך" אינו בהכרח "תערובת", אלא "דהה" או "חלש". ההסבר: כאשר מיישמים זאת על ה"כוחל" (שהוא שחור-אפרפר), "פתוך" משמעו שחרות מוחלשת או דהויה, כלומר גוון כהה שאינו שחור מוחלט. הראיות: הוא מצטט את פירוש הרמב"ם למשנה בסוטה ("פתוך – דהה"), וכן הגהה על "הספר החתום" של הרמב"ם המפרשת "פתוך" כ"חלש" ("קליל אלאסואד" – ששחרותו מועטת).

תשובתי: יש כאן התעלמות מדברי חז"ל המפורשים בבראשית רבה "נטל הקב"ה ב' פקעיות אחד של אש ואחד של שלג ופתכן זה בזה", וכאן הפירוש ברור כמו שביאר הערוך "עירבן", כל המקומות בהם הרמב"ם פירש שהצבע דהה וחלש יותר, הכוונה הברורה היא "בהיר" יותר, כמו תערובת עם לבן. אין כל סיבה לעשות מחלוקת בין הרמב"ם לערוך, בדבר המפורש בחז"ל. וכן מבואר ברמב"ם יד החזקה הלכות טומאת צרעת פרק א "והמראה הזה שהוא מעורב מלבנונית ומעט אודם הוא הנקרא פתוך", אינני מבין מה המניע לייצר כאן מחלוקת בין הערוך לרמב"ם בדבר שנראה בעליל שהם תואמים יחדיו.

"פתוך" הוא גוון המתקבל מתערובת גווניים ובעיקר עם לבן דבר הגורם לו להראות בהיר בהשוואה לגוון המקורי. הדבר נאמר במפורש במשנה בנגעים (פ"א מ"ב): "הפתוך שבשלג כיון המזוג בשלג, הפתוך שבסיד כדם המזוג בחלב דברי רבי ישמעאל וכו'". מפרש הרמב"ם: "פתוך - המראה המעורב מן הלובן והאודם וכו'". תוס' יו"ט מצטט את מקורו של המונח "פתוך" בתרגום יונתן בן עוזיאל: "הפתוך - פי' הר"ב המעורב. וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל איוב כ"ה המשל ופחד עמו מיכאל מן ימין וכו'. ופתיכין אשא ומיא וכו'".

לגבי נגעים פירש רש"י (יג י"ט): "או בהרת לבנה אדמדמת - שאין הנגע לבן חלק אלא פתוך ומעורב בשתי מראות לובן ואודם". עירוב של לבן ואודם נותן צבע וורוד: "... הרי מבואר דאף ע"ג דבלשון המקרא גם שושנה אדומה בכלל שושנה הוי מ"מ בלשון חכמים שושנה האדומה קרוי לה וורד משא"כ שושנה הלבנה או פתוכה קרוי לה שושנה" (באר יהודה, הלכות ברכות, פ"ט). פתוכה היא כנראה שושנה וורודה. המונח "פתוך" איננו מתייחס רק לעירוב גווניים אלא לכל עירוב. במדרש תנאים (דברים, כ"ב) מצאנו: "... איסי בן עקביה אומר לא ירכב אדם על גבי פרדה מקל וחומר: ומה אם במקום שהתירה לו התורה ללבוש חלוקין משני מינין הריני אסור בפתוך כאן שאסרה לי תורה לחרוש בשני מינין דין הוא שאהא אסור בפתוך וכו'".

טענה ג': משמעות הביטויים "בטהרו של רקיע" ו"זך/צח" (צאפי). הטענה המרכזית: "טהרה", "זכות" ו"צחות" בדברי הרמב"ם ובנו אינם מתארים בהירות של צבע, אלא צלילות של האוויר. ההסבר: רקיע "בטהרתו" הוא רקיע נקי מעננים, מאובך ומלחות. במצב כזה, כאשר אין דבר החוצץ בינינו לבין עומק החלל, צבע השמיים נראה עמוק וכהה יותר, ולא בהיר יותר. **הראיות:** הוא מביא את הירושלמי בסוכה ("שמיא כד אינון נקיין מן עננין"), ואת דברי הרמב"ם עצמו בהלכות קידוש החודש, המתאר יום "צח" ו"זך" כיום שהאוויר בו נקי מאבק ולכן הרקיע נראה "בטהור יתר". הוא טוען שהמילה הערבית "צאפי", שתרגומה "זך" או "צח", משמעה "טהור" ו"נקי", ולא "לבן" או "בהיר".

אולם בודאי שלשון מקרא "צח" הוא לבן, ב איכה (ד, ז) "זכו נזיריה משלג צחו מחלב", והיינו צבע החלב שהוא לבן וצח. וכן רש"י שיר השירים (פרק ה פסוק י) "דודי צח - לבן כמו (איכה ד) צחו מחלב". אם כן תטוח כחול בלבן, תערבב אותם. זה התכלת של תורה לדעת הרמב"ם ראב"ם, רבינו תנחום, ובית מדרשם.

טענה ד': פרשנות חדשה בדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם. הטענה המרכזית: יש לקרוא את דברי רבינו אברהם בהתאם למונחים הערביים המקוריים שבהם השתמש. **ההסבר:** כשר"א בן הרמב"ם כותב "תכול טהור (זרקה צאפיה), בין התכול העמוק והלבן", אין כוונתו לתערובת של כחול ולבן. "זרקה צאפיה" פירושו "כחול נקי/טהור", כלומר, צבע הרקיע בטהרתו. הביטוי "בין... העמוק והלבן" מתאר את מיקומו של גוון זה בסקאלת הצבעים

הנראית ברקיע: לא כהה לחלוטין (כמו רקיע עמוק מאוד) ולא לבן (כמו סביבת השמש או האופק), אלא הגוון הממוצע והעיקרי של הרקיע בטהרתו, שהוא תכלת כהה.

להכניס בדברי ר"א הברורים שאין כוונתו לגוון הממוצע שבין לבן לכחול, הוא לענ"ד טעות גמורה. ולגבי הבנה בערבית, ותרגום מדויק הנה הגאון ר' פנחס קורח מגדולי תימן הבקי גם בערבית, ובמשנת הרמב"ם ותרגם את המספיק לעובדי ה' לר"א בן הרמב"ם, וכתב ביאור למטה ושם הוא כותב "היא תכול בהיר ולא כהה הנוטה לשחרות". וחזק דבריו מפירושו לשמות בפרשת תרומה.

טענה ה': פרשנות שיטת רש"י וראשונים נוספים. הטענה המרכזית: גם מקורות אחרים, כולל רש"י, תומכים בגוון כהה. **ההסבר:** רש"י: הדימוי ל"ים" (סוטה יז) ול"רקיע המשחיר לעת ערב" מצביעים על גוון כהה. את המקורות הרבים המזכירים "ירוק" יש להבין כשם כללי לגווני כחול-ירוק, ולא כירוק עשב.

אולם האמת ניתנת להאמר שהטענה כי "ירוק" בלשון רש"י כולל גם כחול כהה, היא טענה חסרת בסיס. כפי שהארכתי להוכיח, "ירוק" בחז"ל וברש"י מתייחס לגווני ירוק, צהוב ואף טורקיז, אך ודאי וודאי שלא לכחול כהה.

ורק בכדי להעמיד הדברים על דיוקם אוסיף בזה מן החדש, את המושג "צבע ירוק" אנו מוצאים בכמה וכמה מקומות בחז"ל, גם בהקשר לצבע צהוב, דברי הגמרא "אסתר ירקרוקת היתה" (מגילה, יג ע"א) מעידים על כך שהגוון הצהבהב של פני אדם חולני נקרא ירוק. אמנם רש"י פירש "ירקרוקת היתה - כהדסה זו" כלומר כהדס אך בבני אדם לא קיים גוון ירוק. באופן זה נוכל להבין גם את הספור שמספר נתן הבבלי: "ושוב פעם אחת הלכתי למדינת קפוטקיא, באתה אשה לפני שמלה בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני. ראיתיו שהיה ירוק, הצצתי בו ולא היה בו דם ברית, אמרתי לה בתי המתני לי עד שיפול בו דמו. המתנה לו ומלה אותו וחייה והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי" (שבת, קלד ע"א, חולין, מז ע"ב). כנראה שהכוונה לצהבת הילודים הגורמת לדחיית המילה גם בימינו. על הקשר בין מחלת הצהבת והגוון "ירוק" אנו לומדים בגמרא בברכות (כה ע"א): "... סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון". מפרש שם רש"י: "ירקון - חולי ששמו גלניצ"ה". בצרפתית עתיקה jalone היא מחלת הצהבת.

על פנים "ירוקות" אנו לומדים בגמרא ביבמות (ס ע"ב) העוסקת ב"מבחן הציץ": "העבירות לפני הציץ, כל שפניה מוריקות בידוע שהיא ראויה ליבעל, כל שאין פניה מוריקות בידוע שאינה ראויה ליבעל". על הסוטה ששתתה מהמים המאררים נאמר: "... אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידין וכו'" (סוטה, כ ע"א). פנים "ירוקות" מעידות על פחד משום שכמות הדם המגיעה אליהן קטנה. בימינו נקרא מצב זה חיורון וניתן לשער שהגוון של הפנים נוטה לצבע הצהוב ולא הירוק. אמנם רש"י ביבמות (שם) מייחס את התופעה לנס ("פניה מוריקות - נס היה").

מקור נוסף בו אנו מוצאים מובא בגמרא בחולין (מז ע"ב): "אמר רב כהנא: ככבדא כשרה, כבשרא טרפה. וסימניך, ובשר בשדה טרפה. אמר רב סמא בריה דרבא: האי ריאה דדמיא ככשותא, וכמוריקא, וכגון ביעתא, טרפה. אלא ירוקה דכשרה היכי דמיא? ככרתי", (על צבע הכרתי ראו "הירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר"). ממהלך סוגיה זו ניתן להוכיח שהירוק הוא למעשה צהוב ואולי כתום. רב סמא אומר שריאה שצבעה ככשות, מוריקא או כעין ביצה הרי היא טרפה. משערים שהכשות הוא צמח בסוג *Cuscuta* הנקרא כך גם היום, והמוריקא הוא הכרכום. על צבע הכשות נוכל ללמוד מפירוש הערוך (ערך "כשות") שציטט את דברי רבי האי גאון: "... והגאון רב היי אמר כמו כן נקרא בלשון ישמעאל כשות והוא כמין חוטין ירקרוקין כגון של ברקת... ועוד פירש צמח כדמות זהב נמשך בחוטין למעלה מהקוצים וכו'". בפסוק בעזרא (לעיל) מצאנו שבלשון המקרא צבע הזהב נקרא צהוב.

גם אם קיים ספק בידינו לגבי זהות הכשות והמוריקא (על זהות המוריקא ראו במאמר "האי ריאה דדמיא ככשותא, וכמוריקא" ועל הכשות "האי ריאה דדמיא ככשותא, וכמוריקא") הרי שצבע הביצה ידוע לנו ורומז על כך שהרשימה כוללת גווני צהוב. כתגובה לדוגמאות שהביא רב סמא שואלת הגמרא: "אלא ירוקה דכשרה היכי דמיא?" שאלת הגמרא מתייחסת לדברי רבי חנינא האומר (שם): "ירוקה כשרה מדברי נתן". אם הצבע הירוק הוא אכן כמשמעותו היום השאלה איננה במקומה שהרי מה הקשר בין האיסור של גווני הצהוב לכשרות הצבע הירוק? על פי הצעתנו שהירוק כולל גם את גווני הצהוב הרי לאחר שנמנו גווני ה"ירוק" (צהוב) האסורים שואלת הגמרא מהו הירוק הכשר? מעניין לציין שהכרכום נקרא מוריקא כלומר ירוק, למרות שבארמית וערבית הוא נקרא "זעפראן" כנראה הטייה של המילה אספר (Asffar) שתרגומה לערבית הוא צהוב. הצבע הצהוב קשור לאבקה המיוצרת על ידי שחיקת הצלקות אם כי הן עצמן בצבע ארגמני.

ראיות משמעותיות להצעה שצבע ירוק הוא גם צהוב נוכל למצוא בסוגיות נוספות: במשנה ביומא (מג ע"ב): "משנה... בכל יום היה חותה בשל כסף ומערה בתוך של זהב, והיום חותה בשל זהב ובה היה מכניס... בכל יום היתה זהבה ירוק והיום אדום, דברי רבי מנחם וכו'". אכן לצבע הזהב גוונים בדרגת כהות משתנה ולכן ניתן להניח ש"זהבה ירוק" הוא גוון צהוב בהיר ואדום הוא גוון כהה. מקור נוסף: "גמ'. חלב למאי נחוש לה? אי משום איחלופי, טהור - חור, טמא - ירוק? ואי משום איערובי, ניקום, דאמר מר: חלב טהור עומד, חלב טמא אינו עומד וכו'" (עבודה זרה, לה ע"ב). הגוונים השולטים בחלב ממקורות שונים הם בצבעים בין לבן לצהבהב.

"אמר רבי מאיר: אם אינו מטמא משום כתם כו'. אמר רבי יוחנן: ירד רבי מאיר לשיטת עקביא בן מהלאל וטימא, והכי קאמר להו לרבנן: נהי דהיכא דקא משכחת כתם ירוק אמנא לא מטמאיתו, היכא דקחזיא דם ירוק מגופה - תטמא וכו'" (נדה, יט ע"ב).

בתוספתא (נגעים, פ"א ה"ה) אנו מוצאים מחלוקת מהו "ירקרק שבירוקין" כאשר הטווח בין החולקים הוא **שעווה (צהוב) מחד גיסא לכנפי טווס (ירוק) מאידך גיסא**: "הבגדים והעורות מטמאין בירקרק שבירוקין ובאדמדם שבאדומים ואיזה הוא הירקרק שבירוקין ר' אליעזר אומר כשעווה וכקורמל סומכס אומר ככנף טואס וכחוץ של דקל וכו'". בנדה (סז ע"א) "אמר מר עוקבא: "לפלוף שבעין, לח אינו חוצץ, יבש חוצץ. אימתי נקרא יבש? משעה שמתחיל לירק". מפרש שם רש"י: "לפלוף - קציד"א". ד"ר משה קטן מתרגם (ב"אוצר לעזי רש"י") ליחת העין. אין ספק שצבעה של ליחת העין המתייבשת איננו ירוק אלא צהוב.

בניגוד לדברי רב סמא שכלל את הכשות, המוריקא והביצה בקבוצה משותפת של עצמים בעלי צבע ירוק הרי שהרמב"ם חילק אותם לשתי קבוצות (צהוב וירוק) אך לא באופן המקובל היום. לענ"ד אין בדבריו נפק"מ להלכה אלא אבחנה מדויקת יותר בין גווני הירוק. פירש הרמב"ם במשנה (חולין, פ"ג מ"ב): "... דע שהריאה השחורה כמראה הדיו, והאדומה כמראה הבשר וכצורתו, והצהובה כמראה החריע או כמראה חלמון ביצה, והירוקה כמראה הכישות אסורה, וכל חמש מראות אלו במשהו. אבל התכולה כמראה הכחול ה"את'מד", או הירוקה כמראה הכרישין, או הצהובה צהיבות פתוכה כפני אדם חולה, הרי זו כשרה וכו'".

על פי דברי הרמב"ם נוכל להבחין בין צבע צהוב כהה או כתום, שבלשון הרמב"ם נקרא צהוב, לבין הצבע הנקרא בלשונו צהוב ובלשון הרמב"ם ירוק. להלכה הרמב"ם מבחין בריאה בשני גווני ירוק: האחד (צהוב) אסור והשני שהוא ירוק ככרישין (גוון ירוק גם בלשונו) כשר. גוון נוסף שאליו מתייחס הרמב"ם הוא "צהיבות פתוכה" שאותו הוא מכשיר. קרוב לוודאי שכוונת הרמב"ם לגוון שתיאר בראשית דבריו ("כמראה החריע או כמראה חלמון ביצה") כלומר צהוב כהה, או כתום, אלא שהוא "פתוך".

תשובה לטענות על הבדיקה: הרב אלבה בא עם מספר טענות, ובקצרה: פקפק האם צבעו בתכלת צבועה יפה מספיק. פקפק בזה שכל הסממנים הם מחלישים יותר ויותר, ובפרט שלא בדקו בבדיקת מ"ר של תינוק בן מ' יום, כל"ק דרש"י, ולא בדקו במי שבלול לפי שיטת הרמב"ם.

עוד רצה לפקפק בכל הבדיקה ולומר שרואים שהתכלת בזמן הגמרא עמידה יותר, אבל אולי זהו החלזון בכל זאת. ועוד כתב שלפי רש"י לא ברור שנפסק ענין הבדיקה. ואף לפי הרמב"ם רצה ליישב הדברים.

שלחתי לידידי שעשה הבדיקות בעצמו, ושלח לי תמונות מכל התהליך, גם של המ"ר, וגם הפתילים וכו', ואני פרסמתי רק התוצאות.

ואביא כאן את תגובתו: 1. הבדיקה נעשתה על תכלת מורקס שנמכר ע"י פתיל תכלת (השתמשתי בקצה החוטים שקושרי הציצית חותכים) והטענה כאילו נצבע באופן עצמאי בצורה לא טובה בגלל בהירות מסך היא טענה קלושה. 2. מניח שזה אותו צבע ושואל

שאלות התכלת האמיתית לא נעשית מחומר זה כלל. 3. לאחר שרואים שאיפריד חזותא במ"ר, לחדש שהחומרים האחרים באים להחליש את המ"ר, הוא דבר לא מסתבר, וכפי שהוכחתו בחלק מהסממנים, וגם מי שבלול הוא לא חומר מדלל אלא חומצה מסריחה וחרפה מאד. 4. אין ספק שבאמצעים שלנו, והידע של הכימיה - הצבע שלנו אמור להיות יותר עמיד. אם היה להיפך שהוא היה עומד לא היה לנו ראייה שהוא לא קלא אילן בגלל הידע של הצביעה כיום, וכן לפי שחסרים חומרים, אבל מאחר ואיקלש חזותא במ"ר לחוד אזי בבירור ידעין שהוא קלא אילן ללא ספק. 5. בענין הטענה מ"צפון" - העברת הצבע, ואיקלש חזותא הם ב' דברים נפרדים, אפשרות הסרת הצבע ע"י צפון הוא לא סיבה לפסול, הקלשת הצבע ע"י החומרים מ"ר וכו' גם הוא אינו "סיבה" לפסול אלא "ראיה" לפסול שאינו התכלת אלא קלא אילן. 6. לגבי הטענה כאילו לפי רש"י הבדיקה אינה לעיכובא, האמת שהדבר תמוה עד מאד וזהו נגד הצורתא דשמתעתא. וזה סדר הדברים מנחות מב ב ברייתא - "תכלת אין לה בדיקה", ופירש"י "קס"ד אין אדם יכול לבדוק, אם תכלת הוא אם קלא אילן הוא", והקשתה הגמ' דכמה אמוראים בררו ע"י בדיקות לודאות אם הוא תכלת או קלא אילן, ותרצה הגמ' מאי אין לה בדיקה דקאמר נמי אטעימה - ופירש"י מה שא"א לבדוק הוא אם לשם תכלת נצבע, אם לטעימה - לשם ניסיון - ואמרו לעיל דטעימה פסולה, ועוד פירש דאין בודקין היינו לברר אם הצבע ביורה כבר טוב שלא יפסל כל היורה, אבל הבדיקה לברר אם הוא תכלת או קלא אילן ברור שבדקים כמו שכמה אמוראים בדקו ובאופן שאין חשש שנצבע לשם טעימה כגון לוקח מהמומחה. ואם כן בירור האמוראים הוא ברור מללו והלכה למעשה ולא מצינו שום חולק עליהם. וגם לפי הבנתו (שאיננה נכונה בגמ') שסבר שלמ"ד טעימה פסולה לא יועיל הבדיקה הוא מסיבה אחרת של לשמה, אבל הבדיקה מבררת המציאות אם הוא תכלת או קלא אילן. 7. ומה שכתב לבדוק ע"פ שיטת חד לישנא ברש"י דהיינו תינוק בן מ' יום, יש להביא ממכתב הרב שלמה שיינמן (העתק המכתב נמסר ע"י הרב טבגר), שבהם מתברר שאק"ק אינו עמיד בבדיקות חז"ל בדיוק כמו קלא אילן והבדיקה מוכיחה שהוא קלא אילן. "בנדיבות לכה של הגברת י. ספראי, קבלתי דגמים של אינדיגו ואיסטיס טבעיים. היא יצרה את ה"קלא אילן" שלה בשיטות שהיו בהישג יד של העולם העתיק.

בתחילה התחלתי לבדוק לפי שיטת רש"י, בניסוי הבדיקה הצליחה להשפיע לרעה על הצבע של האיסטיס וגם על הדגם של תכלת מחלזון הטרונקולוס. זה היה (ב-2 פעמים נפרדות) עם מי רגלים מתינוק בגיל 40 יום אחרי לידה יחד עם יתר חומרי הבדיקה שהזכרתי לעיל. לאחר מכן ניסיתי לבדוק לפי שיטת הרמב"ם, קודם כל בדקתי עם תה של חילבה וגם עם אבקת חילבה מעורבת במים, מי רגלים של מבוגר בין 40 יום וסובין חטה. בבדיקה הזאת שמתי את החומרים ביחד מההתחלה אך חיכיתי עד שמי הרגלים יגיעו ל-40 יום לפני שביצעתי הבדיקה.

בבדיקה בדקתי 5 דגמים [1] דגם חדש אחד של תכלת מטרונקולוס, שקנתי שהיה כחול כהה עם נטיה קלה לסגול. [2] דגם ישן של התכלת מטרונקולוס שכבר התכבס כמה פעמים ומראש היה כחול בינוני (הוא אומר, כחול בהיר). [3] בנוסף בדקתי דגם תכלת די בהיר שקבלתי

מהגוי John Edmonds. הדגם נצבע עם דם מחלזון הטרונקולוס אך לא בשיטה המודרנית. אלא על ידי הרקבת גוף של חלזון הנקרא Cockles [כי לא היה לו גוף הטרונקולוס] שהפך את הדם הישן של חלזון משחור או כמעט שחור, למצב שהוא ירוק וטוב לצביעה. [4] בדקתי דגם אחד של תכלת ראדזין [5] ודגם אחד של איסטיס. התוצאות בכל שלש הבדיקות האינדיגו והפתיל מעמותת פתיל תכלת נעשו פחות כחולות טהורות ונכשלו בבדיקה הראשונה.

מלבד כל הנ"ל ראיתי לחכ"א שכתב קונטרס בעקבות המאמר שכתבתי, ושם הוא מעיר בחריפות על הנסיון לעות כבדיקת הגמרא, דכיצד זה עולה על הדעת לעשות בדיקות הגמרא, שהרי מצאנו בכמה וכמה מקומות שנתמעטה הבקאות בבדיקות של חז"ל, וכגון ירידה ההבחנה במראות בתוך גוון האדום, כמבואר בכל הראשונים בנדה, וטוש"ע קפח, והבדיקה לגבי רמ"ת (יו"ד סי קפז), וכן בבדיקות מסויימות בטרופה (יו"ד מח, ח), ומזה עלה ועשה היקש שאין אנו בקיאים בבדיקות הגמרא, ולכן יש להחמיר מספק.

אולם האמת יורה דרכו, שאין דבריו נכונים בזה כלל, דמה דמות תערוך לו, וכי אין בודקין הריאה בנפיחה, ועוד בדיקות רבות רבו גם רבו, והם רוב דברים שכתובים בגמרא תקפים עד היום, אלא אם כן נתבאר בפירוש בדברי רבותינו הראשונים להדיא שאין זה תקף היום, ולגבי מיעוט הבקאות במראות דהיינו להבחין בין גוונים בתוך דם האדום עצמו צריך מומחיות גדולה מאד, ור"א בן פדת נחשב "מרא דארעא דישראל", אך כאן בדיקה זו נמסרה כדין ברור לכולם בגמרא ורמב"ם, ולא מצאנו שום פוסק הכותב שאינה תקפה מכאן ואילך, והטעם ברור כי מי רגליים של אדם והסממנים המוזכרים, כחם כמאז כן עתה, וכמו שהראינו שבבדיקות הן לפי שיטת רש"י והן לפי שיטת הרמב"ם הצבע לא עמד. ולומר אולי יש איזה שיטה יחידאה שלפיה בבדיקה זה יעמוד, אינו בגדר ספיקא דאורייתא, אלא אולי חשש רחוק ותמוה בעלמא, שא"צ לחוש לו. ואין אחר האמת ולא כלום.

בחינת הראיות ממהות החילזון – אומדנא קלושה או יסוד איתן?

במאמרו, מבקש הרה"ג אלבה שליט"א לבסס את זיהוי הארגמון קהה הקוצים (אק"ק) על עצם מהותו כ'חילזון'. לטענתו, חילזון הפורפורה עונה במדויק על ההגדרה הבסיסית של "חילזון" – בעל חיים הנושא קונכייה הגדלה עמו, כפי שמופיע במקורות חז"ל. הוא מביא כסמך לדבריו את המדרש בשיר השירים רבה (פרשה ד') האומר "החלזון, שכל זמן שהוא גדל נרתיקו גדל עמו", וכן את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (כלים י"ב, א) המגדיר מנעול בצורת חילזון כ"צדף של בעל חי הימי הנקרא חלזון", וראיות נוספות מלשון הערוך ורש"י. אולם, יש להשיב על יסוד זה, אשר במחילה מכבוד תורתו, אינו יכול להוות בסיס כלשהו לזיהוי כה מכריע.

א. הגדרת 'חילזון' – האם יש בה ראייה מספקת? ההסתמכות על כך שהאק"ק הוא 'חילזון' במובן הכללי של המילה, אינה יכולה להיחשב כראיה כלל ועיקר. טענה זו, עם כל הכבוד,

דומה למי שינסה לזהות אילן מסוים ביער עבות המונה רבבות אילנות, על סמך הסימן הכללי שהוא 'עץ'. הרי אין בכך ולא כלום כדי לצמצם את האפשרויות ולהצביע על זיהוי ודאי.

ואכן, כפי שכותבים חוקרי הטבע, "בעולם מוכרים כיום מעל 60,000 מינים שונים של חלזונות ימיים, והמספר הזה גדל כל הזמן". אם כן, לומר שהאק"ק הוא חילזון התכלת מפני שהוא 'חילזון' – הרי זה טיעון שאינו מחזיק מים, ואף כ"סימן גרוע" דחירי וסומקי אינו נחשב. אין כאן אומדנא כלל, לא כל שכן אומדנא דמוכח.

זאת ועוד, יש להעיר על עצם ההנחה כי חילזון התכלת זהה בהגדרתו לחילזון היבשה המוכר. המעיין בדברי ה'ערוך' יראה נכוחה כי הוא מחלק את המונח 'חלזון' לארבעה ערכים נפרדים, שאינם קשורים זה לזה בהכרח: א) מום בעין; ב) כלי המשמש למנעול; ג) חילזון היבשה המצוי, שעליו נאמר "קליפתו גדילה עמו"; ד) (חילזון התכלת. את חילזון התכלת הוא מביא בערך נפרד לחלוטין, ומכאן משמע שאין בהכרח זהות בין השניים. ואכן, כבר עמדו על כך גדולי האחרונים, כבעל 'באר שבע' ועוד, והסיקו מדברי הערוך שיתכן שבחילזון התכלת כלל אין קוננייה כשל חילזון היבשה. ואף שאין זה מקום להאריך, די בכך כדי להראות שאין כל ודאות בהנחת היסוד של הרב אלבה.

ב. סוגיית הירושלמי ד'גידים ועצמות' – ראייה לסתור ולא לסייע: נקודת המשען המרכזית השנייה בטיעונו של הרב אלבה נסמכת על דברי הירושלמי (שבת א, ג), הדן באיסור הריגת כינה בשבת. הגמרא שם מקשה: "אמר רבי שמעון בן חלפתא, ולא מחלזון שמענו? וחלזון יש לו גידים ועצמות? ולא כן תני, כל דבר שאין לו גידים ועצמות אינו חי יותר משה חדשים?". מדברי הירושלמי עולה כי הריגת חילזון אסורה מן התורה, משום שיש בו 'גידים ועצמות'. הרב אלבה מציין, ובצדק, כי הרמב"ן והריטב"א הבינו שאכן לחילזון יש גידים ועצמות. אולם, מכאן מוסיף הרב אלבה תוספת פרשנית מדעתיה, וכותב כי כוונתם היא ש"חלזון חשיב כיש לו גידים ועצמות בגלל הקוננייה".

הקורא יסבור כי פירוש זה מובא בדברי הראשונים, אך האמת יורה דרכו שאין לו כל זכר בדבריהם. זוהי סברא מחודשת לחלוטין, אשר לא זו בלבד שאינה מוכרחת, אלא שהיא אף דחוקה ורחוקה מפשטות הלשון. מנא לן לפרש שהקוננייה, מבנה חיצוני העשוי בעיקרו מסיידן פחמתי, תיקרא בלשון חז"ל "גידים ועצמות"? ההשוואה בין 'עצם' ל'קוננייה' על סמך קשיותן בלבד, כאשר אין ביניהן כל קשר ביולוגי או מבני אחר, היא מרחיקת לכת. ועל ה'גידים', אין כאן אלא דוחקא דסכינא, פירוש שאינו נכנס בגוף הלשון כלל ועיקר.

ג. יסוד 'מן המותר בפין' – שיטת גדולי האחרונים בטהרת החילזון: ומכאן נבוא לבאר את ההבנה הפשוטה והישרה בדברי הירושלמי, הבנה אשר מובילה למסקנה ההפוכה לחלוטין מזו של הרב אלבה. כשהירושלמי קובע שלחילזון יש "גידים ועצמות", כוונתו היא כפשוטה – שיש לו שלד פנימי, כשל דג. הבנה זו עומדת בבסיס שיטה הלכתית רחבה ומבוססת של גדולי עולם, הקובעת כי חילזון התכלת חייב להיות מין טהור, דהיינו, דג כשר.

יסוד הדברים נעוץ בכלל הגדול "לא הוכשר למלאכת שמים אלא דבר טהור", או "מן המותר בפיו". וכך כתב מפורשות **רבינו בחיי** על התורה (שמות כה, ג): "לא מצינו משי במלאכת המשכן לפי שהוא יוצא מגוף השרץ שהוא התולעת, ולא הוכשר למלאכת שמים אלא דבר טהור".

על בסיס יסוד מוצק זה, הלכו רבים מעמודי ההוראה שבדורות האחרונים: **הגאון החוקר רבי יוסף שווארץ** בספרו "דברי יוסף" (סי' טל), כותב במפורש כי חילזון הפורפורה אינו יכול להיות חילזון התכלת, "כי הוא שרץ טמא, וכל מעשה המשכן נעשה דווקא, מדברים טהורים... משמע שהוא דג ממש, דבר טהור, והרמב"ם העתיק בהלכות ציצית פ"ב 'והוא דג'". **הגאון בעל "נודע ביהודה" (מהדו"ת, או"ח סי' ג')** דן באריכות בשיטת הרמב"ם ומסיק בנחרצות: "ואם כן אין ראייה כלל מתכלת, דיש לומר דחילזון הוא דג טהור, ויש לו סנפיר וקשקשת". **מרן החיד"א** בספרו "נחל קדומים" (פרשת תרומה) קובע לאחר דיון מקיף כי חילזון התכלת "שהיה מין טהור". **הגאון מהר"ם בן חביב** בספרו "גינת ורדים" (או"ח, כלל ב' סי' טז), אף שהעלה צד להקל, הביא את דברי רבינו בחיי כראיה מכרעת לצד המחמיר, וניכר כי דעתו נוטה להחמיר.

ראיה חזקה לשיטה זו נמצאת בגמרא מפורשת במסכת מנחות (לה, א): "אמר רב יהודה: מעשה בתלמידו של רבי עקיבא שהיה קושר תפילין בלשונות של תכלת, ולא אמר לו דבר". וכל דיון הגמרא שם נסוב אך ורק על צבע הרצועות, אך מדין "המותר בפיו" – שהוא ודאי דין גמור ומעכב בתפילין, כמבואר בכמה דוכתי בש"ס (שבת קח, א ועוד) – אין הגמרא דנה כלל. מכלל הן אתה שומע לאו: פשוט וברור היה לגמרא שחילזון התכלת הוא מין טהור, ולכן אין כל בעיה של "המותר בפיו". וכבר עמד על ראייה נכוחה זו בקונטרס 'אור ממזרח' (כרך כב).

ואמנם, הקשה על כך הרב אלבה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (כלאים ט, א), שם כתב שהארגמן מופק מ"צבע לאכ"א", והובן מכך שמדובר בכנימת ה'לכה', שהיא שרץ טמא. אולם, קושיא זו מיוסדת על טעות בהבנת דברי הרמב"ם. הרמב"ם לא הזכיר כלל "כנימה" או שרץ טמא. המילה "לאכ"א" אינה שם של בעל חיים, אלא שמו של גוון אדום עז, כעין לכה. וכבר פירש כן **הרד"ק** (דבה"ב ב, ו): "ובארגון... והוא צבע אדום... אלא שארגמן הוא צבע אדום שקורין לאקא". וכן מצאנו בגמרא בחולין (כז, ב) את המילה "ללכא" בהקשר של צבע אדום לעורות, ופירש **רש"י**: "צבע עור אדום". אם כן, אין מכאן כל קושיא על שיטתם המבוססת של גדולי הפוסקים.

סיכום הדיון – היפוך הראיה: מן המקובץ עולה תמונה ברורה. סוגיית הירושלמי, אשר הובאה כראיה כביכול לזיהוי הארגמן, מתגלה למעשה כראיה החזקה ביותר **לסתור** זיהוי זה. הקביעה שלחילזון יש "גידים ועצמות" אינה מתיישבת כלל עם הארגמן, שהוא רכיכה חסרת שלד, ומחייבת פירושים דחוקים ורחוקים מן הפשט. לעומת זאת, היא מתיישבת ככפפה ליד עם שיטת גדולי האחרונים, הסוברים כי חילזון התכלת הוא דג טהור, אשר לו גידים ועצמות כפשוטם.

אמנם, לעניות דעתי, אין בשיקול הטהרה לבדו כדי לדחות את הזיהוי באופן מוחלט, ואפשר היה אולי ליישבו בדוחק. אך כאשר טענה זו מצטרפת לשאר הקושיות והסתירות הרבות – היעדר סימני הגמרא, הסתירה לדברי הרמב"ם ועוד – היא מקבלת משנה תוקף, ומחזקת את המסקנה כי הארגמון קהה הקוצים אינו חילזון התכלת. ולעיקר הדיון: להביא ראיה לזיהוי האק"ק מדברי הירושלמי, אשר כל כולו זועק כשיטה החולקת, הרי זו תמיהה רבתי.

האם לאדם הנבון ומסופק האם זו התכלת יש מקום להחמיר מצד ספק דאורייתא לחומרא, או דשוא"ת עדיף?

והנה כמה מהת"ח שראו הדברים, ולא באו לידי הכרעה ברורה, ולגבי דידם זהו ספק, שאלוני אמאי לא נחמיר מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא, והנה הגאון ר"מ מזוז זצוק"ל אף שכידוע צידד מאד בענין התכלת ע"פ הבחינות והמחקרים שפורסמו זה זמן זמנים זמניהם, מכל מקום פרסם דעתו לגבי מה ששאלוהו מדוע לא אמר שחייבים ללבוש תכלת מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא? והתשובה לזה, דלא שייך ספיקא דאורייתא אלא בדבר של איסור והיתר, שאז אומרים סד"ר לחומרא ואל תעשה, או בדבר של מצוה שאני מקיים את המצוה וזה ספק, כמו למשל אתרוג שיש כמה אתרוגים וכל אתרוג יש בו ספק מורכב או לא מהודר, ואולי אתה מברך ברכה לבטלה, ואיפה המצוה של ד' מינים? אבל כאן זה לא ככה שאם אני לא לוקח תכלת אני מקיים את מצוה, שהרי דורות רבים לא קיימו תכלת, ותכלת אינו מעכב את הלבן, וגם התכלת שיש לנו היא ספק, אז א"א לומר שחייבים לשים תכלת". הרי שאף הוא שהיה מהגדולים היחידים שצייד באופן חיובי למה שהעלו החוקרים בדעתם לומר שזהו התכלת, לא אמר שיש כאן חיוב לשים תכלת מסד"ר לחומרא. ומזה נלמד מכל שכן לדעת רוב הגדולים הסבורים דאין הראיות ברורות כלל, וכפי שנתבאר בארוכה במאמרנו, שאין כל מקום לטענה של סד"ר לחומרא.

ובעיקר הטענה לגבי חלזון התכלת, הנה בפנ"י (ב"מ דף סא: בתוד"ה שתולה) כ' "דהא קי"ל תכלת אינו מעכב את הלבן ובדיעבד יוצא בלבן לחוד ותכלת דכתיב באורייתא היינו למצוה מן המובחר" כלו' שמצות תכלת היא מצוה קיומית בלחוד, ומי שמטיל לבן בבגדו אינו עובר על מ"ע אפילו בשב ואל תעשה (וכ' שמתוס' שם לא משמע כן). וכן משמע מרבינו יהונתן (מובא בשמ"ק שם) שכ' התולה קלא אילן בבגלו "מחזיק עצמו כחסיד". משמע דתכלת מנהג חסידים. ואולי זהו הא דאיתא בספרי (ברכה ל"ג י"ט) לענין תכלת "שגנוז לצדיקים לעתיד דלבא".

ובתשובת ר' יהושע הנגיד (נו"נ להרמב"ם) כתב בכלל יא "התכלת אינו מעכב את הלבן, עניינו אם הושג הלבן כמו שאנו עושים היום, אין להשים לב לחוט של תכלת בין אפשר להשיגו בין א"א להשיגו". הרי זה מפורש בדבריו דבכל גוונא אף כשאפשר להשיגו אינו מעכב.

וידידי הרה"ג אליהו ברכה שליט"א מח"ס משנת הגט האריך בפתגמא דנא בספרו מחשבות אדם, העומד למזבח הדפוס, ואביא מעט מדבריו בזה, אכן בעיקר נקיטת השאגת אריה

שכל מי שאינו מטיל תכלת בבגדו חשיב מבטל מצות עשה, כד מעיינינן בדברות הראשונים אשר מפיהם אנו חיים, חזינן כי רוח אחרת עמהם. שהנה בגמרא להלן (מנחות מא.) מסופר שהמלאך ראה את רב קטינא דמיכסי סדינא, ואמר לו: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? ושאל רב קטינא: וכי בשמים עונשים על מניעת עשה? והשיב לו המלאך: בזמן דאיכא ריתחא ענשינן. עיי"ש בגמרא שדנו ללמוד מזה אי ציצית חובת גברא או מנא, ולבסוף אמרו שתביעת המלאך מרב קטינא היא שלא היה לו לעשות תחבולות לפטור עצמו ממצות ציצית.

והרשב"א שם ביאר שבאמת רב קטינא הטיל ציצית בבגדו ורק שלא היה בה תכלת ועל כך הוכיחו המלאך. וכבר פירש כן הר"ף בהלכות ציצית (סימן רסב), אלא שבעל המאור (שבת יב א מדפי הר"ף) תמה עליו דבגמרא כתוב שביטל מצות ציצית, ולא מצינו 'תכלת' לבדה שנקראת 'ציצית' בשום מקום לא במקרא ולא במשנה ולא בתלמוד. ואמנם הגירסא בגמרא שלנו היא 'ציצית של תכלת', אך השיטה מקובצת כתב למחוק תיבות 'של תכלת', ועיין בהגהות עוז והדר (במהדור' תשע"ו אות א, בשם דק"ס) שכתבו שאכן זה רק הפירוש שבגליון ע"פ הר"ף הנ"ל ונכנס בשגגה בתוך הגירסא. ואמנם אף שאין זה הגירסא מכל מקום הרי זה הפירוש של הר"ף, והרבה ראשונים נקטו כפירוש זה, וכפי שיובא בסמוך.

הנה מלבד הרשב"א, מצאנו גם לשון הר"ן בשבת (כה: בחידושו, וכן בר"ן על הר"ף יב.) דקאמר ליה 'ציצית' מן המובחר דהיינו בתכלת 'מה תהא עליה', וכעין זה בתוספות הרא"ש שם. וכן כתבו התוספות (מנחות מ. ד"ה סדין) לפירוש רש"י דרב קטינא לא הטיל תכלת 'דמציצית מן המובחר קא מקפיד' [ואף דפליגי על פירש"י בפירוש הסוגיא, מ"מ פשיטא להו דתכלת היא רק מצוה מן המובחר, ודו"ק]. וראה גם בלשון אדוננו ר"י אברבנאל (במדבר טו לב), התכלת דומה לים ולרקיע ולכסא הכבוד, והוא היפה שבגוונים, ונעשה מדם חלזון והוא דג קטון, והוא מצוה מן המובחר, אבל אם אין לו תכלת יצא ידי חובתו בחוטים לבנים כולם.

אמור מעתה מה שנקט השאגת אריה שלבישת טלית לבן בלא תכלת יש בה ביטול מצות עשה, הראשונים דעת אחרת להם בהאי מילתא, דאינו אלא חסרון של מצוה מן המובחר, וממילא לא קשה כלל היאך בזמן שאין תכלת לובשים טלית עם ציציות לבנות בלבד, כי בודאי מוטב לקיים המצוה שלא מן המובחר מאשר לא לקיים מצוה כלל.

וכן מבואר בשו"ת קדושת יום טוב (לנכד בעל התויו"ט, סוגיות סימן לד דף כז) דלשיטת הר"י מדרוויש מוכרח לומר שהלבן והתכלת מצוה אחת הן וחסרון תכלת אינו אלא חסרון של מצוה מן המובחר ומשום הכי אף שיש איסור בלבישת טלית בלא ציצית מ"מ אין איסור בלבישת לבן בלא תכלת אלא יש רק מצוה מן המובחר להטיל תכלת עם הלבן, וכל שאין לו תכלת יקיים המצוה כתיקונה בלבן ורק שלא תהא מצוה מן המובחר.

ויתירה מזאת הרשב"א בריש פרק התכלת (לח. בסופו) שפירש שתיבת "וראיתם" משמע עיכובא ותיבת "אותו" משמע דסגי בחד ואינם מעכבים זה אז זה, והקשה א"כ לא

לכתוב לא הא ולא הא וכיון דלא הוה כתיב עיכוב ממילא לא נבעי תרווייהו. ותירץ בתירושו השני דאי לא כתב מידי והוה שתיק מ'וראתם אותו', הוה אמינא דמכל מקום מעכבי למצוה ובלא תרווייהו לא קיים מצוה מן המוכחר, ולכך כתב 'אותו' דאשמועינן דהיכא דליכא נמי אלא חדא דקיים מצוה מן המוכחר אלא דמצוה טפי לעשותו משניהם. ע"כ. מבואר לנו חידוש עצום מדבריו, דבלבן לבדו הוי מצוה מן המוכחר, ורק שיש מצוה יתירה לעשות גם תכלת. ודבר נוסף העולה מתוך לשונו, שזה לא רק לגבי לבן בלא תכלת, אלא זה גם איפכא בתכלת בלא לבן, דבכהאי גוונא הוי נמי מצוה מן המוכחר, ורק שיש מצוה יתירה שלא יהיו כל הציציות תכלת אלא חלק מהם יהיו לבן. והנה אמנם בתירושו הראשון לא כתב כן, אך מכל מקום הכי ס"ל בתירושו השני, ויתכן שבעצם הדבר לא פליג התירוצ' הראשון, ודו"ק.

האם יש איסור קלא אילן בתכלת שאינה נכונה

בספר אור לציון (ח"ב בסופו) כתב: "מי שלא נהגו אבותיו לשים פתיל תכלת, לא יתן חוטים אלו בטליתו". ובנימוקים כותב: "ועוד, שכיון שאינו ודאי, יש לחוש משום תולה קלא אילן בבגדו ואמר תכלת הוא". וכבר העירו בזה שייתכן שאם מניח מספק אין בכך איסור, דלא עושה כן כדי לרמות את הבריות אלא מצד ספק חיוב.

והנה ראיתי מקשים על זה מהגמרא במנחות בדף מ', דאין עושין סגין פשתן עם תכלת, משום כלאים: "המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהין. אמר רבי, אם כן למה אסרוה? לפי שאין בקיאיין וכו'. ולידרשא בפירקא? גזירה משום קלא אילן. ולא יהא אלא לבן? כיון דאפשר במינה, לא". ולכאורה רואים בפירוש ש"קלא אילן" יכול להחשב כמצות עשה של "לבן". ויעו' גם במנחות לח.": "התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת". ובגמרא: "לימא מתני' דלא כרבי, דתניא "וראתם אותו", מלמד שמעכבין זה את זה - דברי רבי, וחכמים אומרים אין מעכבין". ופירש רש"י: "ואע"ג דמצוה לתת תכלת ב' חוטין בציצית כדמפרש לקמן, אפ"ה אין זה מעכב את זה, ואי עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן יצא".

ואמנם התוספות (ד"ה התכלת אינה מעכבת את הלבן) חולקים על רש"י בביאורו, וז"ל: "מצוה לתת ב' חוטין תכלת וב' חוטין לבן בציצית, ומשמע לכאורה דאין זה מעכב את זה, שאם הטיל שני חוטין מן האחד יצא... אבל בקונטרס פירש אי עבד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן יצא, וכן אנו נוהגין". אולם התוספות מביא ראייה לדברי רש"י: "ובגמרא מוכיח כן, והלא כל המטיל תכלת בסדינו בירושלים אינו אלא מן המתמיהין, ומפרש דאסוריה גזירה משום קלא אילן, ופריך לא יהא אלא לבן, משמע דאי הוי לבן אין כאן איסורא אע"ג דבלא הני דקלא אילן איכא שני חוטי לבן". הרי שתוספות הוכיחו מדברי הגמרא שלולא שני חוטי הקלא אילן היה כאן איסור דאורייתא של כלאים, ועל ידי ב' חוטי הקלא אילן מקיים מצוות לבן ואין כאן איסור. הרי שעל ידי הקלא אילן מקיים את מצות הלבן.

אולם ממשיך תוספות ואומר: "ומיהו יש לדחות, דאע"ג דבשני חוטי לבן איכא מצוה, כי רמי טפי ליכא איסור כלאים דאין זה מוסיף על המצוה... לאו למעוטי טפי קאתי...". והיינו

שמבאר תוספות שודאי שהיה יוצא גם בלא הקלא אילן בשני חוטי התכלת, אלא שאין כאן בל תוסיף בהוספת חוטים. עכ"ד. ולכאורה רואים מתוספות מתחילה ועד סוף שהוא סובר ש"קלא אילן" דינו כלבן, והוא מלשון הגמרא "ולא יהא אלא לבן".

אולם מצד שני אמרינן בגמרא מנחות (מא, ב): "תנו רבנן, טלית שכולה תכלת כל מיני צבעונין פוטרין בה, חוץ מקלא אילן". ופירש רש"י: "לישנא אחרינא, ועיקר, חוץ מקלא אילן דהא אשני מראות שבה קפדינן, ואלו מראהן שוין". וכתב התוספות בדעת רש"י בהאי לישנא: "ואם הביא כשר - למאי דפירש בקונטרס דקלא אילן במקום לבן פסול, משום שדומה לתכלת ואין כאן שני מינים".

ובסתירה הסוגיות מצאתי שעמד הגאון המופלא ר' משה הלל גלבשטיין זצוק"ל (תלמיד הצמח צדק, ורמ"מ מקוצק, והיה חברותא עם הגאון האדר"ת, והשדי חמד) בספרו הנפלא אור לישירים "פתיל תכלת", וכתב להוכיח מדברי רש"י שקלא אילן פסול מן התורה עבור לבן, ואינו בכלל "מין כנף", שהרי כשיש תכלת היה אסור לשים קלא אילן משום שהתורה הקפידה על שני מינים. ומכל מקום, גם כיום שאין לנו תכלת, ואנו נותנים לבן במקום התכלת, מכל מקום אין להניח אלא פתילים שהוכשרו בתורה בגדר "מין כנף".

יישוב הסתירה ופסיקת ההלכה: ולפי זה כתב (באות ט') שאם נותן שני חוטין לבן ושני חוטין קלא אילן, חיסר מצוה בשלושה חסרונות, שהרי קלא אילן אינו מין כנף ופסול במקום לבן. אולם יוקשה על זה מהגמרא בדף מ' שאומרת "ולא יהא אלא לבן". והוא מיישב עם דברי התוספות בדף לח. שכתב: "ויש לומר דלהכשיר תכלת מיהא מהני לבן דקרינא ביה גדילים ד'". ורואים מדברי התוספות שיש דין מיוחד שיהיו ארבעה גדילים, ובהקדים תכלת ללבן, אף שלא קיים מצות לבן, מכל מקום מהני הלבן לדין ד' גדילים, ומכאן השני חוטי לבן מקיים את מצות התכלת. ועל פי זה הוא מבאר באופן נפלא, שקלא אילן אינו "מין כנף", אך מכל מקום יש כאן ארבעה גדילים, ומכאן ב' חוטין של קלא אילן יוצא ידי חובת הלבן בב' חוטים האחרים. וזה כוונת הגמרא "ולא יהא אלא לבן", ולכן דוחה לא תעשה של כלאים. שוב ראיתי שכתב כן גם הגאון ר' אריה גורביץ מר"י גיטסהד באנגליה (מאורי שערים, דברי הלכה סימן ו') וביאר שם בהרחבה, דהסמ"ג הקשה צ"ל יהא אלא לבן על רש"י והרמב"ם ודחאם מהלכה, והוא יישבם ע"פ התוס' הזה.

ולעיל מינה בגמרא - מסכת מנחות דף מא ע"ב: "מיתיבי: טלית אין פוטר בה אלא מינה. טלית שכולה תכלת - מביא תכלת ודבר אחר ותולה בה. וקלא אילן - לא יביא. ואם הביא - כשר. אמר רב נחמן בר יצחק: לא קשיא; כאן בטלית בת ארבעה חוטין, כאן בטלית בת שמונה חוטין. שמעת מינה". לדעת הרמב"ם ורש"י והראב"ד והובאו להלכה גם בטור (או"ח סימן ח') ובבית יוסף שם (בהרחבה) יש דין ש"צבע הטלית יהיה מתאים לחוטין", אם הטלית אדומה עושה חוטים הלבנים אדומים, וכן הלאה.

וזה לשון הרמב"ם – (הלכות ציצית פרק ב הלכה ח) "טלית שהיא כולה אדומה או ירוקה או משאר צבעונין – עושה חוטי לבן שלה כעין צבעה. אם ירוקה – ירוקין. אם אדומה – אדומין. היתה כולה תכלת – עושה לבן שלה משאר צבעונין חוץ מן השחור, מפני שהוא נראה כתכלת. וכורך על הכל חוט אחד תכלת כדרך שעושין בשאר ציציות שאינן צבועין". הסבר: הרמב"ם כותב שיש לעשות צבעים שוים לצבע גוף הציצית בחלק הלבן, אך שולל חוטים שחורים דווקא בשימוש בהם כלבן – משום ש"נראה כתכלת", ומכך נלמד שיש לחשוש מטעיית העין ומהכשל בדמיון לתכלת שאינה אמיתית.

הבית יוסף (סימן ט') הביא דעת הגאון מהר"י בן חביב 'לא כיון הרמב"ם באמרו עושה לבן שבה כעין צבעה לומר שצריך דוקא כעין צבעה אלא לומר שרשאי לעשותה כעין צבעה – מה שאין רשאי לעשות כן בטלית שכולה תכלת". כלומר שלדעת מהר"י בן חביב עיקר כוונת הרמב"ם לומר שיש איסור לעשות פתילי לבן מצבע תכלת של קלא אילן. והב"י חולק, וכותב: דדעת הטור היא מסתברת, וכן פירש"י שצריך לעשות את הטלית בצבעה. והביא שכן דעת הראב"ד, ונחלקו התוס' והראב"ד בטעם הדברים האם צד זה אלי ואנוה או מטעם אחר. ובנוסף אין לעשות בטלית שונה תכלת בצבעים כהים או תכלת. ומ"מ כולי עלמא לא פלגי בהאי דינא. שאע"פ שיש לעשות צבע הטלית מצבעים אחרים, מכל מקום אין לעשות חוטי הלבן מקלא אילן.

ועל מה שהעיר מהר"י בן חביב על הטור שלא הזכיר לעשות פתילי לבן בצבע תכלת, כתב הבית יוסף, "ומכל מקום מה שכתב שלא דקדק בעל הספר באמרו בשם הרמב"ם סתם שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית, שהוא ליה לפרש זולת כשיהיה צבע הטלית תכלת, לעניות דעתי נראה שיפה דקדק בעל הספר, דעד כאן לא קאמר הרמב"ם אלא בזמן שהיה תכלת נוהג כדי שלא יהא נראה שלא הטיל לבן אלא תכלת לבד, אבל האידנא דאין לנו תכלת אין חילוק בין צבע תכלת לשאר צבעונין, והילכך טלית שכולה תכלת מטיל לה ציציות תכלת, ושפיר דמי ואדרבא צריך הוא לעשות כן כדי שיהא הציצית מצבע הטלית כן נראה ליי".

ונראה לסייע לבית יוסף מדברי הרשב"א (מנחות מ.). שזב ראיתי ליד ידי הרה"ג אליהו ברכה שליט"א בעל מח"ס משנת הגט שהאריך בפתגמא דנא ומסיק ועולה שהעיקר בדברי הרשב"א הוא באופן אחר, וז"ל "ברשב"א כתוב, דמאי דתניא דבטלית תכלת כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא אילן – זהו דוקא בטלית של תכלת מפני שאחר שהוא תכלת ומשום מין כנף תכלת נתנוהו, אבל בטלית דצמר לבן אם נתן בו קלא אילן לבד – לא נאמר תכלת הוא משום דאי תכלת הוה היו נותנין בו לבן, אלא ידעו שהוא קלא אילן ולא אתי למטעי, עכת"ד הנצרכים לנו.

אשר נראה מסוף דברי הרשב"א, שכל מה שאין חשש בטלית לבנה, זה משום שעושה את כל הפתילים בצבע תכלת, והחוטים הבאים בתור לבן, צבועים הם בקלא דאילנא, ובוה אין חשש, כיון שהכל יודעים שאותם חוטים אינם תכלת אלא צבועים בקלא אילן מדין לבן, דהיאך

יצבע כל החוטים בתכלת, משא"כ בנידוננו שנותנים ספק תכלת רק על חוט א' או ב' או ד', בזה לכאורה שוב חוזר החשש שיחשבו שזה תכלת. ולפ"ז אין ראיה מהרשב"א להתיר לבישת התכלת המצוי מהאק"ק, ולכן נלענ"ד דיש להמנע מלבישתו.

ומכל מקום, לכל הדברות, לכתחילה אין להטיל ציצית תכלת בטלית משום שלכתחילה יש לצאת ידי חובת הרמב"ם ורש"י שצריך לצבוע את הפתילים בצבע הטלית, ולכן לכתחילה אין ללבוש פתיל תכלת בציצית לבן, וכמו שכתב השו"ע (סימן ט ס"ה): "י"א שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית, והמדקדקים נוהגים כן. הגה, והאשכנזים אין נוהגין לעשות הציצית רק לבנים, אף בבגדים צבועים, ואין לשנות". נתבאר אם כן שיש הפסד בשימת פתיל תכלת בטלית, שהפתילים אינם בצבע הטלית. נמצא אם כן שלכתחילה אין להניח פתיל תכלת בציצית. וכן כתב לי הרה"ג יוסף חיים מזרחי שליט"א שכן הורה לו מרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, "אמר לי פא"פ מו"ר חכם בן ציון אבא שאול ע"ה: אם אתה בטוח שזה התכלת – תשים". אבל כל עוד אין ודאות אל תשים.

הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א מח"ס תורת הקדמונים

ברכת בורא מיני בשמים על בושם סינטטי

נחלקו חכמי דורנו האם מברכים על בושם סינטטי; בשו"ת אור לציון ח"ב פמ"ו אות נ"ד כתב: מי ורדים העשויים מחומרים כימיים, יש לברך עליהם בורא מיני בשמים. ובהערה שם כתב שהדבר פשוט עיי"ש. וכן פסקו למעשה בספר ברכת ה' ח"ג פ"ב סכ"ב ובספר חזו"ע ברכות עמ' ש"ג עיי"ש. לעומתם בספר שש"כ פרק ס"א הערה ל"ב כתב: שמעתי מהגרשז"א שאפילו לסוברים בשמן ומים שקלטו ריח מבשמים דחשיבי כיש להם עיקר – היינו דוקא כשקלטו ממש מבשמים שחייבים בברכה, משא"כ במי בושם שיתכן שגם העיקר פטור מברכה שהרי נעשו באופן מלאכותי מזפת וכדומה, וכפי שאומרים, גם מדברים שממש מסריחים, וכיון שהשינוי הוא רק ע"י הפרדה כימית, יתכן שאין לברך על זה. אך אם ננקוט שבכל זאת דינם ממש כבשמים, א"כ כיון שהבשמים האלה מעורבים גם עכשיו בתוך הנוזל הרי גם מי הבשמים חשובים לכו"ע כיש להם עיקר עיי"ש. הרי שמצד י"ש לו או אין לו עיקר' סבירא ליה בצורה פשוטה דחשיב יש לו עיקר. וכן בדין, שהרי מולקלות הריח נמצאות בתוך האלכוהול [שהוא משמש בתור 'נשא' של המולקלות הנ"ל]. וכל מה שיש לדון זה משום שמולקלות הריח נעשות מדברים שאין בהם ריח מעיקרא וגם מדברים שמעיקרא מסריחים ממש.

האם יש ראייה מברכת המוסק לבושם סינטטי

הנה בספר ברכת ה' הנ"ל כתב להביא ראייה שמברכים גם על בושם כזה, מברכת המוסק, שמבואר בברכות מ"ג ע"א שמברכים על ריחו הטוב בורא מיני בשמים, ופירש"י שהוא עשוי מרעי של חיה, והרי הרעי יש לו ריח רע, אלא שע"י פעולות שונות מוציאים ממנו ריח טוב, וה"ה לבושם סינטטי עיי"ש. ובספר הלכה ברורה [בירור הלכה אות ל'] כתב שאין להוכיח מזה, 'דשמא במוסק יש בו ריח טוב בעצמותו'. ועיי"ש שהעלה שאין לברך על ריח סינטטי. אולם אי משום הא – אין דבריו נכונים, דהמציאות כך היא. הריח של איל המוסק לא נמצא ברעי שלו כדכתב רש"י אלא בבלוטה שנמצאת ליד האשכים. הריח עצמו של החומר שמופרש ממנו הוא חריף ולא נעים כלל, אלא שע"י דילול מרובה או בשמנים [כך עשו בעבר] או באלכוהול [כפי שעושים כיום] הוא מריח טוב. כמו כן יש עוד שני סוגים של ריחות מהסוג הנ"ל שכתבו הגאונים והראשונים [רה"ג, ר"ח, רשב"ן, ר"א בן הרמב"ם ועוד] שמברכים עליהם והם ענבר

וזכר. ענבר זהו חומר שמקיא או מפריש סוג של לויתן. חומר זה מסריח מאוד, אלא שע"י שנמצא במים המלוחים זמן רב הוא מקבל ריח יותר נעים, וגם אותו צריך לדלל הרבה כנ"ל. הזכר זהו סוג של חתול שליד פי הטבעת שלו יש בלוטה שיש בה חומר עם ריח לא נעים בכלל, וגם ממנה מוציאים ריח טוב ע"י הדילול הנ"ל. ולכן לכאורה דברי הברכה ה' נכונים.

אולם נראה שמטעם אחר אין דמיון בין הדברים, דבמוסק ודומיו – מולקולת הריח נבראה ע"י הקב"ה, והיא נמצאת בבלוטה של החיה, אלא שכיון שהיא בריכוז גבוה מאוד – ריחה רע, וע"י הדילול חוזר להיות ריחה טוב, אבל מקור הריח נברא ע"י הקב"ה, ושייך לומר 'בורא' מיני בשמים. משא"כ בבושם סינטטי – בנ"א מייצרים את מולקולת הריח ע"י תרכובות שונות וסידורים שונים של קבוצות אטומים, ומגיעים לתוצאה הרצויה שהיא או כמו מולקולת הריח הטבעית או שהיא שונה לחלוטין – תלוי ברצונם. וממילא אין ראייה ממוסק לבושם סינטטי שניתן לברך על בריאת מולקולת ריח חדשה 'בורא' מיני בשמים, משום שלא ה' ברא אותה, אלא בני אדם.

אולם מצאנו דברים דומים לבושם סינטטי שהאדם יצר אותם ואעפ"כ מברכים 'בורא'.

ראיות מברכת פת חמה וברכת מאורי האש לבושם סינטטי

ברכת 'בורא מיני בשמים' על פת חמה. הב"י בסי' רצ"ז הביא מהכלל בו [סי' כ"ד] שהמריח בפת ונהנה מברך עליו בורא מיני בשמים ועל זה נהגו מקצת אנשים שאין להם הדס במוצאי שבת לברך עליו ולהריח בו במקום הדס עכ"ל. וכ"כ המאירי בברכות מ"ג ע"ב: הרבה נהגו לברך בו מיני בשמים מפני שיש בו ריח טוב וערב וכ"ש כשהוא חם, וכ"ש לרעבים. ומ"מ יש מפקפקים בו ע"כ. וכ"כ ספר הפרדס בשער המעשה: ושמעתי בשם רבינו מאיר מרוטנבורק ז"ל, שהיה נוהג כשלא היה לו בשמים להריח, שהיה מריח בפת, והיה מברך עליו בורא מיני בשמים. וכ"כ בספר התשב"ץ. וכן ראיתי שעשה כן כמה פעמים מורי הרב נ"ר [הרשב"א] ע"כ. הרי שבירכו 'בורא מיני בשמים' על ריח שלא היה בעולם כלל, ורק ע"י חימום החלבונים והסוכרים שבקמח נוצרה מולקולת ריח חדשה שיוצרת את ריח הפת, וזה דומה ליצירת הבושם הסינטטי. אלא שהמאירי הנ"ל הביא שיש מפקפקים בזה. וגם הארח"ח בהלכות הבדלה אות ז' כתב בשם ר' יהודה מפאריש: המברך על הפת בורא מיני בשמים טועה, דפת אינו נקרא בושם וכן שמעתי מרבותי ע"כ. אולם טעמו הוא אחר, ולא מטעם שאין זו בריאה של ה' אלא שפת לא נקרא בושם, אבל בושם סינטטי נקרא בושם, ונראה שלכל הדעות יברכו עליו.

ברכת בורא מאורי האש במוצ"ש. בב"ר פרשת בראשית פ"ב אות ו' איתא שהקב"ה זימן לאדה"ר במוצ"ש שני רעפים והקישן זה לזה ויצאת האור ובירך עליה [בורא מאורי האש] ע"ש. וגם אנחנו מברכים בורא מאורי האש על הדלקת גפרור במוצ"ש. וגם שם אין שום אש קיימת שה' יצר, אלא שהאדם יוצר חיכוך וע"י זה נוצר חום שהוא יוצר גיצי אש, וזה מעשה חדש של האדם, ואעפ"כ זה מוגדר 'בורא' מאורי האש.

חזינן מהני שאם האדם משתמש בבינתו ליצור דברים חדשים ממה שה' ברא בעולם – שייך לומר ולהודות לה' על זה ש'הוא ברא' את הדבר, דהיינו מקור הדברים שאיתם אנו מחדשים דברים חדשים.

וע"כ נראה שגם על בושם סינטטי מברכים בורא מיני בשמים, וכפי שפסקו האור לציון וסיעתו. וכמובן שזה בתנאי שיש בו עיקר, דהיינו לחלוחית ולא התייבש על העור וגם לא באויר, וגם כשנעשה לריח ולא להעביר זוהמא.

הרה"ג משה שלמה פנחסי שליט"א
מח"ס חיייתני נפשי, קבא דתירוציא ועוד

כמה בירורים בספר אור לציון

יצא לאור העולם לפני כשנתיים חוברת הנקראת ראשית חכמה לימי חג השבועות. והגריי הראשליי שליט"א כתב להוכיח שספר אור לציון לא נכתב ע"י הגרביי צוק"ל היות שכתב שם דברים שהם מפורשים נגד השו"ע ולכן כדי להציל את כבוד תורתו מוכרחים לומר שלא הוא שכתב את הספרים אול"צ ע"כ. אולם תא ונחזי היכן ישנה טעות בספרים הנ"ל.

א. בילקוט יוסף (סי' ל"ב הע' ס"ז) נתבאר שתפלין שנכתבו בכתב אשכנזי כשרות אף לספרדים וכן להיפך, ויניחם בברכה. ואילו באול"צ (ח"ב עמ' ל"ה) כתב שבן ספרד לא יניח תפלין שכתבו כמנהג בני אשכנז, ואם אין לו אלא אלו יניח בלא ברכה וצ"ע דבילקו"י הובא להקה של פוסקים שהכתב לא מעכב, וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ב יור"ד אות ט') עכ"ד.

תשובה. המעיין בשו"ת אול"צ הנ"ל יראה שכתב להדיא שכתב אשכנזי כשר לספרדי, אולם היות ויש מחלוקת מהי פרשה סתומה ופתוחה דעת הט"ז ודעמיה לכן זה נחשב כתפלין סתומות וברכתו לבטלה. וכ"כ ביחוד"ד (ח"ד סי' ג') שאין בעיה בכתב אלא בפרשיות של האשכנזים בתפלין פסולות לספרדים, וא"כ לא מתחיל הקושיא כלל.

ב. בילקו"י (סי' ל"ד הערה ב') נתבאר שמי שמניח תפלין רש"י ור"ת ביחד יצא שכרו בהפסדו ולכן יניחם זה אחר זה ובאול"צ (ח"ב עמ' ל"ו) כתב שיש להניח ביחד אך הנסיון מוכיח שכשמניחין ב' תפלין יחד התפלין של יד יורדות ואינן במקומן וזה חומרא דאתי לידי קולא עכ"ד.

תשובה. לא זכיתי להבין דבריו, דהרי באול"צ הנ"ל בהגהות כתב להדיא שרק מי שבקי ובדק בעצמו שיוכל להניחם שנים ביחד ויש לו מקום שיניחם. הא לאו הכי לא יניחם אולם אין חולק שמי שידוע בעצמו שיוכל להניחם ביחד עדיף טפי. וכ"כ בילקו"י ח"א עמ' מ"ה מהדור"ק כידוע שזה דברי הגרע"י צוק"ל בזה"ל כשנפגשתי פנים בפנים עם הגאון ר' עובדיה הדאיה זצ"ל הראיתי לו מה שכתבתי שאם התפלין קטנות ואפשר להניחם ביחד עדיף לעשות כן לחוש לדעת המקובלים ורק כשהתפלין יותר מב' אצבעות יניחם זה אחר זה עכ"ל וא"כ אין קושיא כלל על האול"צ.

ג. וכן לענין שליח ציבור שטעה בעשרת ימי תשובה וחתם האל הקדוש שדעת המאירי כיון שאמר קדושה חוזר לאתה קדוש ולא לתחלת התפלה, ואילו באול"צ חלק עליו, ונעלמו ממנו דברי המאירי הנ"ל עכ"ד.

תשובה. לאחר העיון נראה דלא נעלם ממנו דברי המאירי הנ"ל היות שהמאירי בחיבורו לספר התשובה (ח"ב פ"ב הוצאת קדם עמ' 262) כתב להדיא שאין הלכה כאותה שיטה וכן דעת כל הראשונים דלא כהמאירי. וכפשטות דברי השו"ע דכל מקום שחוזר יחיד חוזר השליח ציבור, ועוד שכתב באול"צ (ח"א) שדברי הירושלמי בנשתתק בברכת יוצר אינו דומה כלל לדין נשתתק בג' ראשונות עי"ש (ובנוסף לכך גם את"ל שיש בזה מחלוקת הפוסקים, מ"מ דעת הילקו"י בתפילה לא אומרים סב"ל היות ויש חשש ששאר הברכות לבטלה ולכן חוזר בעשי"ת בהמלך המשפט מי שלא אמר, א"כ ק"ו כאן שדעת כל הראשונים דלא כהמאירי דלא אמרינן סב"ל היות ששאר הברכות הם לבטלה. וא"כ עדיף לשיטת הילקו"י הנ"ל שיחזור לראש). וא"כ א"א לומר שהגר"ץ לא ראה דברי המאירי שהרי בשו"ת אול"צ (ח"ד פ"ו ה"ג) הביא להדיא דברי המאירי בחיבורו לתשובה הנ"ל שאין חילוק בין יחיד לציבור. וכן כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ב') שלדעת המאירי אין חילוק בין יחיד לשליח ציבור ורק דעת היש מי שאומר והוא לא ס"ל הכי.

ד. לענין פירות המרוסקין: בשו"ת אול"צ ח"ב כתב לברך עליהם שהכל, אולם מה יעשה מי שאכל תמרים מרוסקין כשיעור כזית, אטו יברך על העץ לאחר שבתחילה בירך שהכל, והרי ברכת בורא נפשות לא פוטרת על העץ שלדעת השו"ע צריך לברך עליהם ברכה ראשונה על העץ, ומה שמצינו למג"א דס"ל שבדיעבד לדעת הרמ"א אם בירך עליהם פרי העץ יצא ולא הוי ברכה לבטלה עדיף לברך על העץ עיין ילקו"י ברכות (עמ' תי"ג) עכ"ד.

תשובה. אולם לאחר המחילה נעלם מעינו הברדלח דעת הראשונים שפסקו להדיא דאף בדיעבד אם בירך בורא פרי העץ לא יצא יד"ח על פירות מרוסקין, והוא שיטת הריטב"א והוב"ד שם בביאור הלכה שהריטב"א דימה זאת לכל דבר שנהיה משקה. וברור שבדבר שנעשה משקה אף בדיעבד אם יברך העץ לא יצא יד"ח וכן דעת הרא"ה, וכן החזו"א ועוד הרבה ראשונים שמצינו כן שכתבו שדינו כמשקה, ולכן לשיטתם אף בדיעבד לא יוכל לברך העץ. ואף שיש חולקים, מ"מ מידי ספק לא נפקא, ולכן עדיף לברך שהכל לא מעיקר הדין אלא מחמת הספק.

ומה שכתב מה יברך ברכה אחרונה, כתב המשנ"ב (ר"ב ס"ק מ"ב) שיברך עליו על העץ מעין שלש היות דמה שבירכנו שהכל מחמת הספק ולא מעיקר הדין. ואין בכך תרתי דסתרי, היות שמעיקר הדין גם אם בירך שהכל בדיעבד על פירות העץ יצא, וברכה אחרונה יברך על העץ, הרי שכאן ג"כ לשו"ע אם בירך שהכל יצא ולכן יכול לברך על העץ, כ"כ באג"מ (יו"ד ח"ב סי' כ"ה) (ודעת הכה"ח שם ס"ל שנפשות פוטרת על העץ עי"ש).

ה. בענין מצוות צריכות כוונה במילי דרבנן: בספר אור לציון כתבו העורכים שבדרבנן א"צ כונה אולם אין זה נכון והררצה להגן על כבודו של האול"צ זצ"ל חייב לומר שהוא לא כתב את הספרים אלא תלמיד טועה וברבו תולה שהרי ברור דעת השו"ע להדיא לא כן, מדברי השו"ע בסי' רי"ג כתב בזה"ל אין המברך מוציא אחרים אלא א"כ יאכל וישתה עמהם ואז יוצאים בשמיעתם שמכונים אליו אפי' לא יענו אמן. ובסעיף שאח"ז כתב דלא יצאו יד"ח אלא א"כ יתכוונו לצאת, וכן בסי' רי"ט בדין הגומל פסק השו"ע שבענין שיכוין לצאת יד"ח עי"ש. מבואר דאף במצוות דרבנן בעי כונה, וא"כ מה יענה על כ"ז באור לציון אלא בהכרח שבנו וצוות אברכים שמתוכם בעלי תשובה והרב זצ"ל לא כתב הספרים ע"כ.

תשובה. דבר זה נחלקו בו האחרונים בדעת השו"ע אם במילי דרבנן בעי כונה, וכמו שנוכח להלן שדעת ר"ה פ"פ בשו"ע שבמילי דרבנן א"צ כונה, וא"כ לא על האול"צ תלינו תלונתכם. והנה מצינו דעת הפר"ח (סי' תע"ה אות ד') בדין ספירת העומר שלדעת השו"ע זה דרבנן, ואפילו הכי לא יאמר לחבירו כמה ימים דחיישינן שמא יצא יד"ח. ובברכ"י (סי' תפ"ט ס"ק י"ג) בשם הנחפה בכסף כדברי הפר"ח הנ"ל והאווה"ח בספרו ראשון לציון (רפ"ב דברכות) שלדעת הרמב"ם וכן פסק השו"ע, דפסוק ראשון הוי מדאורייתא ולכן בעי כונה דוקא ולא שאר קר"ש, משמע בדברבנן לא בעי כונה. ערך השלחן (הגר"י טייב) (סי' ס' אות א', שו"ת הרדב"ז בשם שו"ת משפט צדק (ח"ב סי' ס"ב), כנה"ג (תקפ"ט בהגהות הטור) דמצוות דרבנן א"צ כונה, פעולת שבת (תקפ"ט) בשם משפט צדק, והביא דברי היד מלאכי כללי הדינים (אות תכ"ז), א"ר (תפ"ט אות י"ב) שכן דעת השו"ע, חק יעקב (סי' תע"ה ס"ק י"ח), הגר"ז (תע"ה סעיף כ"ט), וכתב בשד"ח כללים מע' מ' כלל ס"א שכן דעת ר"ה פ"פ כהרדב"ז הנ"ל, והראיות שהביא מסי' רי"ג ומסי' רי"ט – הגר"י טייב בערך השלחן דחה אותם עי"ש.

ו. לענין צירוף קטן למנין: שעורכי הספר אור לציון (ח"ב עמ' מ"ה) כתבו בשמו שאם צירפו קטן למנין עונים אחריו אמן לאחר הקדיש. וכן הנוהג לצרף קטן למנין יש לו ע"מ לסמוך ע"כ. וזה נגד דעת השו"ע סי' נ"ה ס"ד שהמצרף קטן למנין הוו ברכותיו לבטלה, ולא יתכן שנוכל לעשות דלא כהשו"ע וכ"ד רש"י ועוד סוללה של ראשונים דס"ל דאין לצרף קטן למנין.

תשובה. לאחר המחילה בשו"ת אול"צ כתב להדיא שדעת מרן השו"ע דאין לצרף קטן למנין וכן מנהג ספרד, אולם לדעת הרמ"א אפשר לצרף קטן למנין לכן מי שהוזמן למקום שמצרפין קטן למנין יכול לענות עמהם עכ"ל. הרי שלא התיר לספרדים לצרף קטן למנין, אולם אם כבר החזן הוא אשכנזי, היות והוא לא מברך לבטלה לשיטתו א"כ יוכל ג"כ לענות אמן. ובכה"ג מנין לנו שגם לדעת השו"ע מי שנקלע לביה"כ אשכנזי שמצרפים קטן לא יענה אמן, דומיא למי שנכנס לביה"כ אשכנזי ושומע ברכת ההלל מנין לך שלדעת השו"ע לא יענה אמן. והרי בשו"ת אול"צ ח"ג כתב לשיטתו שאפשר לענות אמן על ברכת ההלל של אשכנזי היות ולשיטתם אינה נחשבת ברכה לבטלה כמו שמצינו בילקו"י שיותר לספרדי לומר לאשכנזי בשבת להניח קדרה שלא נצטננה ע"ג פלאטה היות שלשיטתם אין איסור לכן מותר לנו ג"כ לומר להם, ולא מצינו לאחד מן הפוסקים שכתב שאין לענות אמן אחר אשכנזי שמברך על

ההלל וכדומה, היות ועניית אמן חוזר על המברך ולא על העונה. ובמקום אחר הארכנו בזה ואכ"מ.

ז. לענין עשי"ת בברכת השיבה: הטועה בעשרת ימי תשובה וחתם מלך אוהב צדקה ומשפט שדעת האול"צ (ח"א סי' ז') שאינו חוזר, ודלא כמין השו"ע שחוזר לברכת השיבה, דלא אמרינן סב"ל אלא בשב ואל תעשה, כאן בקום עשה ממשיך לברך, א"כ איך נחלוק ע"ד השו"ע שקבלנו הוראותיו עכ"ד.

תשובה. הנידון הנ"ל אם אמרינן סב"ל בתפילה כבר נפתח בדברי התוס' ברכות דף ל"ד ד"ה אמצעיות אין להם סדר, שכתב להדיא דיכול להמשיך התפילה דבשל סופרים הלך אחר המיקל משמע דשוא"ת נאמר גם בתפילה. וכן מבואר בדברי הב"י שהביא בסי' תקפ"ד, שו"ת הרשב"א ח"א סי' ל"ה, להדיא דאף בתפילה אמרינן שוא"ת, ובאחרונים עה"ש (טייב) סי' ר"ט ובפה"ד (ר"ט ס"א) שכן דעת החיד"א וכנה"ג. ועוד דגם בתפילה להמשיך ולא לחזור זה שוא"ת. ובשו"ת אול"צ הנ"ל כבר כתב טעם החילוק בין ספק לדינא לספק במציאות וכן מסתבר טעמיה בספק במציאות לחזור, היות ואין כאן ע"מ לסמוך. אולם בספק דדינא יש ע"מ לסמוך. ומצינו הרבה דברים אף לדעת הילקו"י כמבואר לעיל לענין שליח ציבור שטעה בהאל הקדוש שאינו חוזר לתחילת התפילה אף שדעת כל הפוסקים היות ושוא"ת עדיף אף בתפילה אף שזה נגד מרן ואכמ"ל ובכך סרה התלונה מעל האול"צ ע"כ.

ח. בגדר שינת קבע: בילקו"י (סי' מ"ז) מבואר שכל העולה למטה למשכב ונרדם אפי' פחות מחצי שעה הוי שינת קבע ונפק"מ לברכת התורה. וכמש"כ הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' א') ואילו באול"צ (ח"ב עמ' מ"א, ועמ' כ"ב הערה ז') כתב שאם ישן שיעור חצי שעה הוי שינת קבע ולא פחות וזה נגד דברי הרא"ש ונגד השו"ע.

תשובה. וז"ל הרא"ש הרגיל לשכב על מיטתו בכל יום ולישון, שינת קבע מיקרי, והוי הפסק וצריך לברך ברכה"ת במקומו, אבל הרגיל להתנמנם מיושב על אצילי ידיו שינת עראי הוי ולא הוי הפסק. ע"כ. וכ"כ הטור סי' מ"ז וכ"פ בשו"ע סי' מ"ז ס"י דשינה לא הוי הפסק ובסי"א כ' השו"ע ששינת קבע הוי הפסק והיינו דשינת עראי לא הוי הפסק, וביאר המשנ"ב ס"ק כ"ג דהיינו במתנמנם מיושב על אצילי ידיו.

אמנם הט"ז ס"ק ט' כתב החילוק דבשינת קבע אפי' ביום נעשה בריה חדשה ולפי"ז משמע דבשינת עראי לאו דוקא אם יושן על אצילי ידיו, גם במטה יהודה ס"ק ט"ו והוב"ד בכה"ח כתב דאף שינת עראי על מיטתו לא הוי הפסק ביום ובלילה, ולכאורה כוונתו לחלק בין שינת עראי לקבע היא משתינ נשמינ ושינת קבע יותר משתינ נשמינ, וא"כ זה כונת הרא"ש שכתב שינת קבע מיקרי רק ביושן יותר מחצי שעה.

[**ודברי** הט"ז נראין יותר היות שכבר מצינו כן בראשונים בהגהות מיימוניות פ"ז מתפלה אות ט' בשם מהר"ם שאינו חוזר ומברך באותו יום אלא לאחר הפסק של שינת קבע וכן פסק

השו"ע בסעיף י"א שינת קבע ביום על מיטתו הוי הפסק. ומקורו מדברי תשובת הרא"ש ומהר"ם מרוטנברג הנ"ל כמבואר בב"י. מבואר דהב"י ס"ל דאין מחלוקת בין הרא"ש למהר"ם. אלא שהרא"ש בא להוסיף שאם יושן באצילי ידיו אף יותר מחצי שעה נחשב לעראי, ולא בא לאפוקי שביושן על המיטה פחות מחצי שעה נחשב לקבע. וכן נראה מדברי הב"י שכתב שדברי הרא"ש בתשובה זה מש"כ הרא"ש עצמו בפסקים. והנה בפסקים לא כתב החילוק הנ"ל בין עראי לאצילי ידיו, אלא רק שצריך להיות שינת קבע כדברי מהר"ם הנ"ל ובהו כתב הב"י שאין צורך לטור להביא דברי הרא"ש בת' רק לענין שאם ישן על אצילי ידיו א"צ לברך. ונראה שכונתו כמו שביארנו אף בישן יותר מחצי שעה, אבל בפחות אפי' במיטה א"צ לברך דלא נחשב בכלל שינת קבע]. א"כ האול"צ הנ"ל בדעת השו"ע כבר קדמהו הט"ז, ומט"י והוב"ד בכה"ח, ובפסקי תשובות, ובאחרונים לרוב שכתבו כן בדעת השו"ע דרך שינת קבע יותר מחצי שעה נחשב להפסק, וודע דאף אם דעת השו"ע כדעת הרא"ש בתשובותיו ולא כהמהר"ם מרוטנברג ודעמיה, מ"מ מידי ספיקא לא נפקא דאמרינן סב"ל אף נגד השו"ע].

ט. לענין אמירת הוידוי בין התקיעות: לענין אמירת וידוי בין התקיעות תשר"ת תש"ת ותר"ת שדעת מרן אאמו"ר כדעת הגר"א רע"א הגאון מליסא ועוד שאין לומר הוידוי בין התקיעות ואילו הרב אול"צ (ח"א סי' ל"ט) פליג על האחרונים הנ"ל ודעתו לומר הוידוי בין התקיעות וראה מה שהארכנו להשיב על דבריו לאחר המחילה ע"כ.

תשובה. ודע שהן לדעת הפשט והן לדעת הקבלה אינו נחשב להפסק והטעם מבואר בספר קובץ תשובות ח"א בשם הגר"ש אלישיב צוק"ל שמצינו לכמה מהראשונים דס"ל שכל סדר מהתקיעות הנ"ל כבר יצאנו יד"ח, ולשיטתם לא הוי הפסק, ואף שיש ראשונים דס"ל שתקנת רבי אבהו מחמת הספק לכן צריך לתקוע כדי לצאת מידי ספק. מ"מ במקום צורך בזמן תקיעת השופר דוקא כתב רבינו האריז"ל לומר את הוידוי ולא אחרי משמע שיש בזה צורך.

וכבר כתב בספר שואל ומשיב (או"ח סי' כ' עמ' מ"ז) כי לפני האריז"ל נגלו כל תעלומה והוא יודע אמיתת התורה טפי ממרן השו"ע שדבריו עפ"י הפשט, וכתב השל"ה (בריש מסכת חולין ד"ה אנחנו) יושבי ארץ ישראל נמשכים אחרי הוראות האריז"ל כל חכמי ארץ ישראל, וכ"כ בשו"ת ביכורי יעקב (יו"ד י"ט) וארץ חיים סיתהון (כלל י"ג) ושו"ת דברי ישראל (ח"ב נ"ב) והדברים ארוכים מארץ מידה שהעיקר כדברי רבינו האריז"ל. אף לענין ברכות כל בוקר מברכים הנותן ליעף כח, שזה נגד מרן, והחיד"א כתב שכבר נהגו כן כולם לברך היות דאילו ראה מרן דברי רבינו האריז"ל היה חוזר ומברך, וכן העיד הכנה"ג שמרן חזר בו לא בגלל הפשט, אלא מכח קבלה. וכהנה וכהנה מנהגים שנוהגים כדברי רבינו האריז"ל אף לדעת הילקו"י ואין כאן מקום להאריך, ואין פוצה פה ומצפצף. ואם החיד"א כתב במילי דברכות לא חיישינן ק"ו להפסק שיש בזה צורך דוקא בזמן התקיעות מי יבוא לחוש, ודומיא דגביל לתורי. ואם רבינו האריז"ל לא חשש להפסק, מי אנחנו שנחוש להפסק. במיוחד שבתפילה י"א דאזלינן לשיטתו תמיד ואף בחשש ברכה לבטלה.

י. הדלקת נרות שבת: דוגמא נוספת לענין ברכת הנר בשבת שאשה שנהגה לברך לאחר ההדלקה תמשיך במנהגה ותמוה שלא חשש ל-30 פוסקים שכתבו לברך מקודם, והמאמר מרדכי העיד שמעולם לא נהגו הספרדים לקבל שבת בהדלקה, וממילא אין שום סיבה לברך אחר ההדלקה ע"כ.

תשובה. לאחר המחילה לא כתוב במאמר הנ"ל שהעיד שמעולם לא נהגו הספרדים לקבל שבת בהדלקה אלא שכתב שדעת כל הפוסקים שאין לברך אחר ההדלקה, ולהיפך לא דיבר כלל על המנהג. ואדרבה המנהג היה עוד לפני המאמר כן לעשות עפ"י דעת הפוסקים, המהרש"ל הובא ברמ"א, ומקורו קדוש מספר הנייר לאחד הראשונים בהלכות הדלקת נרות שבת בשם ר"י, שזה מנהג כשר בעיני אלקים, וכן העיד בספר לקט יושר שכן היה המנהג. ע"כ אין מקום לומר שמעולם הספרדים לא נהגו כן דהא כבר הכנה"ג רס"ג הגה"ט כבר כתב שכן נהגו ובמעשה רוקח, והרב קמח סולת והחיד"א עמיתו במחז"ב (רס"ד ד') הביא המנהג. וזכור לאברהם אלקלעי (ח"א דף מ"ב ע"ב) חסד לאלפים (רס"ג ו') והגר"ח פלאג"י בספרו חיים לראש (הטבת נרות סעיף ג') לקט הקציר (הל' שבת רט"ו) ובגדולות אלישע (ס"ק י"ז) כתב מי שנהג כמו הרמ"א לא יזוז ממנהגו. עכ"פ מבואר שהמנהג יסודתו בהררי קודש עפ"י הראשונים, וכן נהגו מדורי דורות ומסתמא שנהגו כן עוד לפני מרן השו"ע דלא כמרן, ולכן הגרב"ץ בספרו אול"צ כתב להדיא שימשיכו במנהגם וכידוע דאף הגאון הר"י רבי עזרא עטיה זצוק"ל לא שינה מנהגו ולא הרב יהודה צדקה זצוק"ל וכן הגאון רבי מרדכי אליהו זצוק"ל, וכל רבני פורת יוסף המשיכו במנהגם כדברי האול"צ הנ"ל, ואף מרת אמו של הראשל"ץ לא שינתה מנהגה. ואני שמעתי מכלי ראשון ששמע מהעוזר אישי של הגרע"י זצוק"ל הרב צבי חקק שאשת מרן הוא היה רואה אותה שהוא ראה את אשתו של הגרע"י זצ"ל שקודם כל מדליקה ואח"כ מברכת ולא שינתה את המנהג דיסודתו בהררי קודש.

י"א. בדין כיסוי קדרה בשבת: וראה מש"כ באור לציון ח"ב שהמכסה של הקדרה בשבת שלא נתבשלה כל צורכה הוי גרמא בעלמא. וזה תמוה מאד שהרי מצינו לעשרה ראשונים שכתבו להדיא שחייב חטאת ואין אף אחד מהפוסקים שחולק ע"ז, ולא יתכן דגברא רבה ידע כל זה וע"כ דאמר זאת בדרך לימוד ע"כ.

תשובה. מה שכתב שלא מצינו לאחד מן הראשונים עיין בספר מנוחת אהבה (שבת ח"ב פ"א הלכה י"ג הערה 46) במילואים בסוף שם הביא בשם צידה לדרך תלמיד הרא"ש (מאמר ד' כלל א' פרק י"ג) וגורם למהר הבישול ולזה הלשון לא כתבה בשום לשון מהלכות מבשל, ובסמ"ק מצוה רפ"ב, ובאור זרוע כתבו כמבשל (ח"ב סי' ח') הגהות מימוניות (פ"ג הלכה ח') כמבשל. ולכן מובן למה השו"ע (רנ"ז סעיף ד') גבי הוספה ע"ג הכיסוי בשבת שתוספת זה גורם לה להתבשל. וכן כתב הגר"י ענג'יל בספרו בן פורת (ח"א סי' ט') דאפשר דאם אינו עושה מעשה בגוף המאכל הוי גרמא, ואינו חייב משום מבשל, וכדברי הריטב"א שבועות דף י"ז ע"ב בהופך בגחלים אפשר שחייב דקרוכי בישולא. ובביאור דברי הריטב"א עיין אגלי טל (זורע כ"ב) וא"כ זה שעושה מעשה בידים אפשר דהוי מדאורייתא, וכאן שאינו

עושה מעשה בגופו הוי גרמא, עי"ש. עכ"פ לענין הלכה אף שיותר נראה כדעת ריה"פ דהוי מדאורייתא, מ"מ אין מכאן ראייה שהגר"ץ זצוק"ל לא כתב את הספר אול"צ היות ומצינו דיש דעות בראשונים הנ"ל דאינו מדאורייתא, כדברי הריטב"א הנ"ל והפוסקים, ויש ע"מ לסמוך.

י"ב. בדין ברכת אשר יצר: שדעת מרן אאמו"ר שאם לא בירך מיד כשיצא יכול לברך עד שיעור מהלך פרסה, ואף שהבא"ח והכה"ח פסקו עד מהלך חצי שעה, הנה בריטב"א פסחים (דף מו.) מבואר להדיא שאפשר לברך עד פרסה. ובשו"ת אול"צ למרות שידע דברי הריטב"א הנ"ל לא כמו הבא"ח והכה"ח שלא ראוהו ובכל אופן פסק עד חצי שעה, צע"ג מדוע להתעקש בדבר מפורש בראשונים בלא חולק ע"כ.

תשובה. הנה המעיין בריטב"א פסחים דף מ"ו יראה שכל כוונתו לומר שלכתחילה צריך לברך סמוך ליציאתו מביה"כ ברכת אשר יצר, אולם במקום צורך התירו לו ג"כ לברך לכתחילה אם אינו סמוך כגון מי שנתקע ואין לו מים התירו לו לכתחילה להמתין עד פרסה ולא יותר. אולם לא בא לאפוקי שמי שלא בירך מיד ונזכר גם לאחר שיעור פרסה שיכול לברך, היות וזה נקרא בדיעבד. ואעד עדים עיין בריטב"א במסכת תענית דף ט' ע"א (ד"ה רבי יוחנן) שאם רוצה לברך אשר יצר יותר מפרסה כגון הרוצה לברך אשר יצר יותר מפרסה, כגון הרוצה לברך אשר יצר בביה"כ כדי לסדר עם הברכות אין בכך בעיה, הרי שזה יכול להיות ג"כ יותר מפרסה, היות שברכות השבח א"צ סמוך דאל"ף איך נתיר לו. והטעם שלכתחילה צריך להסמיכם כמה שיותר, אבל אם יש צורך אפשר ג"כ לכתחילה לזמן מרובה יותר דזה חוזר להיות כמו לכתחילה, אבל אם בדיעבד לא בירך גם יותר מפרסה. ודימה זאת לברכת הגשמים. וע"ע ריטב"א (בדף ו') שאפשר לומר כל היום עד שיבואו הציבור לביה"כ וכיוצ"ב מצינו דעת שו"ת מן השמים (סי' ל"ד) דס"ל שאשר יצר שהם ברכות השבח שיכול לברך כל היום עי"ש. וא"כ אם באנו ללמוד מהריטב"א נוכל לומר שגם יותר מפרסה לברך – דהרי אין ענין פרסה קשור כלל לברכת אשר יצר. אולם דעת הבא"ח ודעימיה ס"ל כדעת מהר"ח אור זרוע סי' ק"א שאם יש הפסק זמן הרבה שהוא שליש היום וכיוצ"ב זה נחשב הפסק דלא כהריטב"א הנ"ל, ולכן כדי שלא יהיה הפסק זמן רב אזלינן בתר הכלל שכתב הריטב"א בשבת שלא ישב סמוך לספר היינו חצי שעה להיות נחשב סמוך. ומיניה נלמד לעוד דברים שעד חצי שעה נחשב סמוך ולכן חששו לדעת מהר"ח או"ז הנ"ל שצריך להיות סמוך עד חצי שעה. א"כ אף שהאול"צ הנ"ל ראה דברי הריטב"א הנ"ל א"צ לשנות דעתו, היות ודעתו דעת עליון.

הרה"ג שמואל עדס שליט"א
ראש כולל 'נחלת יוסף'

תגובות על ההשגות על ספר אור לציון (מאמר ב')

בקובץ מבית יוסף מ"ז הובאו מאת הגר"י יוסף השגות על ספר אור לציון, כביכול הספר לא בר סמכא נינהו ולא מר בריה דרבינא חתום עליה, ובקובץ תורת ציון חלק ז' התמקדנו בכעשר השגות לבאר דאדרבה דברי המשיג צ"ע טובא ודברי מרן מחוורים על דקדוק ההלכה, ואין בהם נפתל ועקש. וכפי שהדגשנו בפתיחת המאמר בתורת ציון ח"ז אין כוונת המאמר ליישב בדוחק במקומות שדברי מרן זצוק"ל קשים, אלא להעמיד את ריהטא דשמעתתא שהדברים מחוורים היטב ומיוסדים מאוד כדברי מרן זצוק"ל, דאין זה כבוד התורה וכבוד מרן לחפות על הדברים במקום שאכן יש קושי בדברי מרן זצוק"ל, ואכן לאחר העיון מצאנו דאדרבה, דברי מרן מחוורים טפי והפורש מדבריו כפורש מן החיים. ואם יש מה לעמוד על הדברים הדגשנו את הדברים והראנו פנים לצדדים נוספים בסוגיא. [ובס"ד יש בידינו חיבור על סדר כל ההשגות, ועוד חזון למועד]. במאמר לפנינו נתמקד בס"ד בעוד מספר השגות.

ברכת אשר יצר אחרי חצי שעה

כתב באורל"צ ח"ב עמ' כ"ו סעי' י"ט^א שהעיקר כדברי הבא"ח שאפשר לברך אשר יצר עד חצי שעה ולא יותר נ.ב. ותמוה שכתבו כן בשמו, גם לאחר שהראו לו מ"ש הריטב"א פסחים מ"ו שאם לא בירך מיד כשיצא יכול לברך עד שיעור מהלך פרסה. והריטב"א לא נדפס בזמנו של החיד"א והבא"ח ואילו היו רואים דבריו בודאי היו חוזרים בהם, ועי' למהרי"ק ולרמ"א חו"מ סי' כ"ה וכו'. ע"כ ההשגה.

א. שו"ת אורל"צ (ח"ב פ"א הי"ט): שאלה. הנפנה, עד כמה זמן יכול לברך ברכת אשר יצר. תשובה. אין לברך ברכת אשר יצר אלא עד חצי שעה משעה שנפנה....יש שרצו לומר שאפשר לברך ברכת אשר יצר כל זמן שאינו מתאוה לעשות שוב צרכיו, וכן הביא בסידור בית עובד בדיני אשר יצר אות ה', וראה עוד בכה"ח בסימן ז' אות ח', ע"ש. ובאמת שאין נראה כן מדברי מרן שכתב שם בסעיף ג', הטיל מים והסיח דעתו מלהטיל מים ואח"כ נמלך והטיל מים פעם אחרת, צריך לברך שתי פעמים אשר יצר, ואם כדבריהם שכשמתאוה לפעם נוספת נפקע ממנו חיוב הברכה, איך חייב מרן לברך אשר יצר שתי פעמים, ועל כרחך שאין הדבר תלוי אם מתאוה, אלא שהתחייב מיד לברך סמוך ליציאתו, וסמוך הוי חצי שעה, וכמ"ש הרשב"ם בריש פרק ערכי פסחים, ע"ש, וכן כתב בברכ"י סימן ו' אות ג', ובבא"ח פרשת ויצא אות י"ב, ע"ש. ואף שיש חולקים על זה, ספק ברכות להקל, ולא יברך אלא בתוך חצי שעה.

בעיקר ביאור שיטות הראשונים והאחרונים בדין זה ראה בספר עטרת שלמה סי' ד' שביאר שהעיקר לדינא כפסק מרן זצוק"ל באר היטב, ואפילו אי שמיע להו לרבתינו האחרונים דברי הריטב"א הנ"ל לא הדרי בהו.

והנה מדברי הרה"מ משמע ששיטת הריטב"א שזמן ברכת אשר יצר היא עד ע"ב דקות, ואינו מובן היכן ראה כן בדבריו, [ראה לשונו בהערה²] שבדברי הריטב"א מבואר שאין הגבלת זמן לברכת אשר יצר, והשווה זאת לשאר ברכות השבח שמברך אותם לאחר זמן. אלא שפירש שמי שאין לו מים לנטילת ידיים צריך להמתין עד ד' מיל כדי לברך אשר יצר בנקיות. והרי דעתו כפי מה שכתב הר"ן בפסחים דף ז' [לפי ההו"א] שברכות השחר כיון שהם ברכות השבח אין להם הגבלת זמן שאפילו אם קם בחצות יכול לברכם בבוקר. **ולפי** זה פשטות ההלכה שאפשר לברך ברכת אשר יצר בלא הגבלת זמן כלל וכמו שפסק המ"ב בסי' ז' סק"א. וכן תפס לדינא גם לבני ספרד בספר ברכת ה' חלק ד' עמ' תפ"ד לפי כל המבואר. [אך הגביל זאת המ"ב שאם נתאווה שוב לצרכיו לא יברך]

אמנם דעת מרן זצוק"ל דבאמת אין לנו ראייה מדברי הריטב"א, ויש לבאר בזה כמה טעמים.

א- מבואר בדברי הריטב"א שלמד דין זה של אשר יצר מדין ברכת על נטילת ידיים שמברכים אותה בבית הכנסת. וכל זה לא שייך למנהג הספרדים שלא הקילו לברך על נטילת ידיים רק בסמיכות לנטילה.

ב- כמו כן אי אפשר להוכיח להקל מברכות השחר, כיון שבדברי הר"ן בפסחים הנ"ל מבואר שנקט לעיקר מכח דברי הירושלמי שאי אפשר לברך על ברכות השבח לאחר זמן, וכל מה שאנו מברכים ברכות השחר מופלג מהקימה, הוא מטעם שעל מנהגו של עולם מברך. והרי אנו פוסקים להלכה שאנו מברכים את ברכות השחר כפי

ב. חידושי הריטב"א (פסחים מ"ו ע"א) וז"ל, אי נמי [מה שאמרן] דלנטילת ידיים [ד' מיל] היינו למי שנצרך לנקביו ונפנה והוא צריך ליטול ידיו מפני שחייב לברך ברכת אשר יצר... ועד פרסה הטריחוהו שימתין ליטול ידיו במים ואם לאו יתנקה בכל מה שאפשר לו, ואף על פי שמאחר ברכת אשר יצר אין בכך כלום כי אינה ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין אלא ברכת השבח, וכן ברכת נטילת ידיים ואף על פי שהיא ברכת המצוה לא קבעו בה תכיפה כיון שאי אפשר קודם נטילת ידיים וכל שכן ברכת אשר יצר שהיא ברכת השבח, ומצינו בסדור גאונים הראשונים וכן נוהגים היום שאומרים אותה בבית הכנסת, ואין זה בודאי למי שאמרה כבר כשנטל ידי, אלא שנתנו לו רשות לאחר אותה לסדרה עם שאר ברכות השבח וכן לזה נתנו לו רשות לאחר כדי שיטול ידיו במים עד פרסה אבל לא יותר, [נדר"ל שלא צריך להמתין יותר וראה להלן]. אבל לצורך תפלה וק"ש לא נתנו שיעור אלא הכל לפי מה שהוא, ולאכילה שהיא דבר של רשות לא נתנו שיעור אלא שיחזור כל מה שאפשר לו, עד כאן לרי"ט ז"ל. עכ"ל. [ומהלשון] 'נתנו לו רשות לאחר' אפשר להבין שכוונתו שיותר מזה אסור לאחר, אך אין זה כוונתו כפי המובן מקישור הדברים למעין, וגם אי נימא שכוונתו כפשוטו שאסור לאחר, אין כוונתו שזה לעיכובא, אלא רק לכתחילה, שהרי השווה אותה לברכות השבח שאין בהם הגבלה של שיעור פרסה לפי דעתו].

ג. חידושי הר"ן (פסחים ז' ע"ב): ולפיכך נהגו לסדר סדר ברכות של שחר בבית הכנסת, שאע"פ ששמע התרגול בחצי הלילה מברך עליו בשחר דכיון דלאחר מכן מברך לא נתנו בהם חכמים שיעור תכיפה, ומיהו בירוש' אמרו במס' ברכות גבי ברכים היה יושב בבית הכסא או בבית סקפליא אם יכול הוא לצאת ולברך בתוך כדי דבור יצא ואם לאו לא יצא, נראה מזה שאין ברכת השבח אלא בתוך כדי דבור של ראייה ושמיעה, אלא שי"ל שסדר ברכות שמברכין בשחרית בבית הכנסת, ברכת השבח הן על מנהגו של עולם ואפילו לא שמע מברך עליו וכן ככולן, וכן נהגו ומנהגן של ישראל תורה היא, וכ"כ הרמב"ן ז"ל בלקוטיו, עכ"ל. וכדבריו כתב ג"כ במהר"ם חלואה.

מנהגו של עולם וכשיטת הרמ"א והאריז"ל. והוא כפי מסקנתו של הר"ן שדחה יסודו של הריטב"א שאין גבול לזמן בברכות השבח.⁷

ואם כן אין לנו מקור כלל להתיר לברך אשר יצר במופלג מעשיית הצרכים והדר דינא להסמיק את אשר יצר כמו שאר דיני 'סמוך' של חז"ל שהוא חצי שעה. ודברי היביע אומר צ"ע טובא שקבע זמן של ע"ב דקות שאין לו מקור בראשונים. ואילו האור לציון נמשך אחרי אחרוני ספרד שכתבו חצי שעה.

ג- **עוד** יש להוסיף שהאור לציון תלה את הדברים בדעת מרן שהצריך ברכת אשר יצר פעמיים למי שעשה צרכים פעם נוספת לפני שברך אשר יצר. וכוונת מרן זצוק"ל שמדברי מרן מוכח שלא שייך לומר שזמן ברכת אשר יצר עד זמן שמתאווה לצרכיו שוב, ועל כרחק יש לומר בשני דרכים או שזמן הברכה לעולם, או שצריך לברך בזמן הסמוך לעשיית הצרכים. וכיון שלא מסתבר שיוכל לברך אשר יצר אחרי יום שלם, ממילא מסתבר שצריך להסמיק את הברכה לעשיית הצרכים. ובדברי הריטב"א שכתב שאין גבול של זמן לברכת אשר יצר, אין סתירה לדברים כיון שאפשר לפרש שכוונתו כדעת הסוברים שזמן הברכה הוא עד שמתאווה שוב לצרכיו. וממילא אין ראייה מדברי הריטב"א להתיר לברך לזמן מרובה.

אמנם היביע אומר מצא דרך אמצעית, וסובר שיש לקבוע זמן של ע"ב דקות, וממילא אין ראייה מדברי מרן שצריך להסמיק את הברכה בתוך חצי שעה. אבל יש לתמוה על זה שלא מצאנו סעד לשיעור 'פרסה' שנאמר לגבי שיעור עיכול. וכמש"כ מהר"ח או"ז סי' ק"א ששיעור זה אינו שייך לברכת אשר יצר. [עי"ש שתמה על המברכים אשר יצר בזמן מופלג].⁸

נמצא שדברי האור לציון הן הן דברי רבותינו החיד"א והבן איש חי. והרי הדברים מיסודים על השיטה המחזורת להלכה בראשונים בגדר ברכות השחר וכשיטת המהר"ח או"ז. ואין לנו סעד כנגד מדברי הריטב"א. ושיעור ע"ב דקות אחרי עשיית הצרכים אין לו שום סעד ומקור לסמוך עליו.

ד. עי' בעטרת שלמה סי' ד' שעמד על סתירת הדברים בריטב"א.

ה. שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן ק"א): וכבר שאלתי את מורי רבינו מאיר זצוק"ל עד מתי מברכין על הנקבים? דאין זה דומה לברכת המזון שמברך עד שיתעכל המזון שבמעיו דהיינו עד שירעב. כי לשם הוא נהנה מן המזון שבמעיו כל זמן שאינו רעב. אבל כאן אינו כן. ולא שמעתי ממורי הקדוש זמן לזה. וכאן אם ימתין לברך אשר יצר עד סיום הסליחות ופעמים שהוא שליש הלילה או יותר על מה יברך.

ו. יש להוסיף עוד בזה, שגם שיעור עיכול באמת אינו פרסה, וכל שיעור זה נאמר רק לשיטת ר"ל בברכות נג: באכילה מועטת, ומעקה"ד זמנה עד שאינו רעב מאותה אכילה, וזה לא שייך בעשיית צרכים, ממילא אין לנו שום סעד לשיעור פרסה. אמנם אפשר לומר שיהיה שיעור כמו שיעור עיכול והיינו כל זמן שאינו מתאווה לצרכיו ודלא כמרן וככל המתבאר לעיל. [ובמהר"ח או"ז דחה סברא זו, ונראה מדבריו שכוונתו שלענין אכילה יש לו הנאה נמשכת, משא"כ באשר יצר שהוא הנאה של סילוק].

סוף דבר

א- **נחלקו** הראשונים אם אפשר לברך ברכות השבח בזמן מופלג ממהנאה. והראשונים תלו זאת בדין ברכות השחר שמברכים אותם במופלג מהקימה.

ב- **להלכה** קי"ל שהטעם שאנו מברכים ברכות השחר מופלג מהקימה הוא מחמת שעל מנהגו של עולם וכדעת הראשונים שאי אפשר לברך ברכות השבח לזמן מרובה.

ג- **נחלקו** האחרונים בשיעור זמן ברכת אשר יצר, חלק מהאחרונים כתבו שזמנה עד שמתאווה לעשיית צרכים שוב, וכדקי"ל לגבי שיעור ברכת המזון שזמנו עד שירעב מאותה אכילה, ואחרוני ספרד נקטו שיש לברך בסמיכות לעשיית הצרכים דהיינו עד חצי שעה. נראה מדברי רוב הפוסקים שיש גבול לזמן הברכה ולא מסתבר שיוכל לברך לעולם.

ד- **בדברי** מרן מבואר שסובר שגם אחרי שמתאווה שוב לצרכיו רשאי לברך ועל כן נוטה שאם יש גבול לברכה, הרי שבעינין לברך בסמיכות לעשיית הצרכים.

ה- **בדברי** הריטב"א מבואר שברכת אשר יצר הרי היא כברכות השבח שאפשר לברכם בזמן מופלג, ומשמע שאין גבול לברכה. אם כוונתו שזמנה עד שמתאווה שוב לצרכיו, הרי זה דלא כמרן. ואם כוונתו שברכות השבח אין גבול כלל הרי זה דלא כהכרעת כמה ראשונים לענין ברכות השחר. [שהראשונים כתבו שברכות השחר אפשר לברך בזמן מופלג רק בגלל ש'על מנהגו של עולם מברך'].

ו- **ביביע** אומר ביאר בריטב"א שזמנה עד שיעור פרסה, ודבריו צ"ע.

ז- **בדברי** מהר"ח או"ז מבואר להדיא דס"ל שיש שיעור לברכת אשר יצר ופחות משיעור עיכול.

ח- **לפי** הנראה מכל הנ"ל העיקר לדינא שיש דין להסמיך את ברכת אשר יצר לעשיית הצרכים.

ט- **אחרוני** ספרד למדו שדין תכיפה של אשר יצר יש להשוותו לשאר דיני סמוך של התורה ונתנו שיעור זמן חצי שעה ולפי כל האמור אין סיבה לנטות מדבריהם.

שהחיינו על פיג'מה

באורל"צ ח"ב עמ' ש"י כתב¹ שיש לברך שהחיינו על בגד שינה חדשה אם שמח בה ע"ש נ"ב העיקר להלכה שצריך בגד חשוב ובגד שינה אינו בגד חשוב ויש בזה חשש ברכה לבטלה וכן עיקר לחוש לדעת הרמ"א החי"א בא"ח מ"ב וכלל גדול הוא סב"ל וכ"כ בחזו"ע שאין לברך על חלוק ומנעלים שאינם חשובים כ"כ. ע"כ ההשגה.

כתב השו"ע סו"ס רכ"ג על דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק, או מנעלים ואנפלאות (פי' מנעלים קטנים שחופין רוב הרגל), אין לברך עליהם; ואם הוא עני ושמח בהם, יברך. הגה: וי"א דאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים וכדומה, וכן נוהגין.

לכאורה מרן זצוק"ל הכריע כדעת מרן נגד הרמ"א, ויש כאן טענה אמאי לא חשש לסב"ל נגד מרן. ושמא סברת האור לציון שגם לדברי הרמ"א אין העתים שוות שבדורות הקודמים לא היה יחס לבגדי לילה, ואילו בזמנינו שיש אנשים שיש להם חשיבות לבגדי לילה אפשר לברך עליהם במי שמח בהם. או שמא צרף סברת האומרים שברכת שהחיינו אפשר לברכה על ספק עי' בית יוסף וב"ח סי' תל"ב, אמנם נראה שאין כן דרכו של מרן זצוק"ל.

אך באמת ממקור הדברים מתברר ההכרח בדברי מרן זצוק"ל. דהנה מקור דברי הרמ"א הם בתרומת הדשן סימן ל"ו, שכתב שמצד אחד עיקר החיוב של שהחיינו תלוי באדם עצמו כמו ראיית פני חבריו, ואם כן עני שמח בגרבים צריך לברך. אך מכנגד יש מן הראשונים שהביאו בשם רב שרירא גאון שאין לברך על כלים חדשים כיון שאינם באים מזמן לזמן ואין מברכים אלא על דברים שבאים מזמן לזמן. [ותלוי בגי' התוספות בכמה דוכתי ואכמ"ל] והגם שלא קי"ל כן ובודאי בכלים חדשים מברכים, מכל מקום צריך שיהיה כלים חשובים שיש בהם התחדשות כעין מזמן לזמן. ולכן בבגדים שאינם חשובים כמו גרבים וכיו"ב אין זה נחשב שיש בהם התחדשות של מזמן לזמן, ולכן אפילו אם הוא שמח בהם חסר בגדר 'התחדשות' כיון שרוב בני אדם מחליפים אותם באופן תדיר. [ונכתב התה"ד שאפשר שבזה יש לחוש לרב שרירא גאון] ולפי זה בבגדי לילה בזמנינו שלא מחליפים אותם כמו גרבים, בודאי שהם נחשבים באים מזמן לזמן, אלא שבדרך כלל אינו שמח בהם אבל אם הוא שמח בהם בודאי חייב לברך עליהם לכו"ע.

וחכם אחד כתב לבאר דברי מרן זצוק"ל שכל מחלוקת השו"ע ורמ"א, הוא דווקא בדבר שאצל אנשים רגילים אינו חשוב, ורק הוא, בגלל שהוא עני שמח בהם. ובוזה הנידון אי מהני שמחת העני להחשיב דבר שאינו חשוב לחשוב. אמנם הגרב"צ מדבר על אדם רגיל שמח בבגדי הלילה לא בגלל עניותו אלא בגלל שהם חשובים אצלו. וזה אינו קשור כלל למחלוקת השו"ע והרמ"א. עכ"ד.

ז. שו"ת אורל"צ (ח"ב פמ"ו ה"ס): קנה בגדי לילה (פיג'מה), אם שמח בהם, מברך עליהם ברכת שהחיינו... ראה שו"ע בסימן רכ"ג סעיף ו', שהכל תלוי בבגדים ששמח בהם, ע"ש, ולכן אף בבגדי לילה הדבר תלוי אם שמח בהם או לא. עכ"ל.

אך לפי מקורי הדברים היה נראה שעיקר הדברים כמו שכתבנו למעלה שדבר שאפשר להחשיבו מזמן לזמן כמו בגדי יום (מצד התדירות והרגילות לקנותו לרוב בני אדם) וגם הוא שמח בהם צריך לברך. (אפילו אם רק הוא שמח בזה מחמת עניותו) [אך ראה הערה שנראה שיש לחוש קצת באופן זה¹].

סוף דבר: לענין דינא בגד שיש לו חשיבות אצל בני אדם [שאינם עניים], אפילו אם הוא בגד לילה, ושמח בו ומחליפים אותו לעתים רחוקות חייב לברך.

שבע מדברים אחרים ברכהמ"ז דאו'

כתב באורל² צ"דמי שאכל כזית פת ושבע משאר המאכלים, אם המאכלים הם בנפרד ברכהמ"ז שלו מדרבנן נפק"מ בספק. נ"ב חילוק זה אינו דמפורש ברז"ה בפרק כיצד מברכין דכל מידי דאתי מחמת סעודה בכלל שביעה נינהו וקרינן ביה ואכלת ושבעת וברכת הרי שכתב להדיא דאם שבע בדבר שבא מחמת הסעודה ברהמ"ז שלו הוי מה"ת, והובא בשו"ת הלק"ט וכ"ז לא ידע באור"צ וראה בילקו"י ברכות מ"ש בזה, עכ"ל ההשגה.

הנה דברי הרז"ה באו לבאר למה ברכת המזון פוטרת את הדברים שבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה וכתב הרז"ה שהכל בכלל ושבעת. אמנם בראשונים אחרים (עי' רשב"א ועוד) כתבו טעמים אחרים שברכת המזון פוטרת את מאכלים אלו כיון שגם הם זייני וגם עליהם שייך לומר ברכת המזון ועוד טעמים שמוכח מדבריהם שברכת המזון 'פוטרת' גם מאכלים אחרים ולא שהוא בכלל הברכה על הסעודה ופשוט דפליגי על הרז"ה בזה, כי אם היו סוברים שברכת המזון מחוייבת על דברים הללו לא היו מרחיקים לכת שהברכה פוטרת מדין 'זייני'. ובהכרח שהם סוברים שאין חיוב דאו' של ברכת המזון רק על הפת.

עוד יש להעיר שאף עיקר הראיה מהרז"ה אינו מוכרחת כלל, שהרי הרז"ה רק אומר שברכת המזון פוטרת את כל עניני השביעה מברכה אחרונה דרבנן. כיון שהוא בכלל השביעה (כלומר ששייך להחשיב את ברכת המזון שהיא פוטרת דברים הללו הגם שהם לא חלק מהפת

ח. לשון התו' בברכות (נ"ט ב'): 'ואומר ר"י דוקא בבגדים חשובים דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך' ולדברי התרומת הדשן הנושא הוא מצד שבגד שאינו חשוב אינו נחשב מזמן לזמן. וצ"ב שמלשון תו' משמע שיש גם עניין של חשיבות. וא"כ בעני מרוד ששמח מאוד מבגדים פשוטים שאין להם חשיבות לא יוכל לברך, אלא שהתרומת הדשן הכריע כן בין דברי התו' לדברי הרא"ש ע"ש. ועכ"פ לענין מעשה מסתבר שיש לחוש גם לפשטות דברי התו' שבאופן שרוב בנ"א לא מייחסים חשיבות לבגדים פשוטים א"א לברך וכמו שביארנו בשם חכ"א, דסו"ס בטלה דעתו. אך הוראת מרן זצוק"ל מייירי באופן שיש לבגד חשיבות לסתם בני אדם שאינם עניים.

ט. שו"ת אול"צ (ח"ב פ"ג ה"ו): ... אם אכל ושבע מהלחם ומדברים שמלפתים בהם את הפת, כגון בשר או ירקות או גבינה, חייב מן התורה, אבל אם שבע מדברים שאין רגילות ללפת בהם את הפת, כגון אורז וכדומה, אינו חייב אלא מדרבנן, ואינו חוזר ומברך.... אולם נראה לחלק בזה באופן אחר, שאם שבע מפת ומדברים שרגילות ללפת בהם את הפת, חייב מן התורה, ואם שבע מפת ומדברים שאין רגילות ללפת בהם את הפת, אינו חייב אלא מדרבנן. והטעם לכך, שעל כרחק לא דיברה תורה באוכל לחם בלא שום דבר ושבע ממנו, אלא שאוכל עמו דברים שרגילות ללפת בהם את הפת, ולכן חייב מן התורה, אבל אם אכל עם הפת דברים שאין רגילות ללפת בהם את הפת, ככה"ג ספק הוא אם מצטרף לשיעור שביעה מן התורה, ואם אינו זוכר אם בירך אינו חוזר לברך.

דסוף סוף יש להם שייכות לשביעה כלפי חיוב ברכה אחרונה (רבנן) אבל מנין שיש חיוב ברכת המזון דאורייתא לדברים הללו.

אמנם אכן בשו"ת קרן לדוד סי' מ"ח למד מדברי הרז"ה כדעת ההשגה אבל אעפ"כ לא הכריע בדברי הרדב"ז מחמת שמריהטא דהאחרונים משמע דלא סבירא ליה כן ולכן העמיד זאת כספק¹. ועי' ביבי"א ח"ט סי' קח שכ' בלשון של זהורית: שכן "משמע" מד' הרז"ה, ואפשר דזה משום כל הנ"ל ודו"ק. ועל כן לדינא פשוט שאין כאן שום פקפוק בדברי האור לציון, דלדינא יש לתפוס שהמאכלים שאינם טפלים אינם מצטרפים לחיוב ברכת המזון דאורייתא. ואדרבה יש כאן השגה על הרב המשיג שנתלה בלשון הרז"ה והכריע ממנו הלכה ונתעלם משיטת שאר הראשונים בסוגיא.

צירוף קטן למנין בדיעבד אם עונים אמן

בספר אורל"צ ח"ב עמ' מ"ה כתב² שאם צירפו קטן למנין עונים אמן אחר הקדיש וכן הנוהג לצרף קטן למנין יש לו על מה שיסמוך ע"כ. וזה נגד מרן השו"ע שהצטרף קטן הו ברכותיו לבטלה וכ"ד רש"י וכו'... ועוד רבים ואף שיש חולקים וכ"ד הראב"ד הרמ"א ועוד מ"מ יש לנו לנקוט כדעת מרן שקבלנו הוראותיו ובפרט שרוה"פ נקטו כוותיה וכ"ז לא ידע באול"צ.

ומה שכתב באול"צ שם שהנמצא במקום שצירפו קטן למנין יענה אמן הנה בשו"ת יבי"א ט' כתב אינו מחזור לדינא ועיין בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סי' רס"ח) שכתב ואודיעך שעליך לצאת מביהכנ"ס שמצדדים קטן לעשרה כדי שלא תבא תקלה על ירך לעבור ע"ד ר"ת והפוסקים שאינו מצטרף ע"כ וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ד.

הנה דעת מרן זצוק"ל ידועה, שאם המברך נוהג כפי סברת פוסק מסוים שיש לו על מה לסמוך, רשאים השומעים לענות אמן. ועל כן כתב באור לציון שכיון שבני אשכנז המצדדים קטן למנין כסברת הרמ"א יש להם על מה לסמוך. הרי שמי שנוהג כסברת הרמ"א פשוט שרשאי וצריך לענות אחריו אמן. והגם שבודאי שאם נשאל את האוסרים לצרף קטן ישיבו לנו שאין

1. ז"ל הקרן לדוד: העולה מדברינו להלכה דאם אכל משאר מינים תחילה וכזית פת באחרונה ושבע ממנו יחויב בבהמ"ז מה"ת וממילא אם נסחפק צריך לחזור ולברך אבל אם אכל כזית פת בתחילה ולבסוף אכל שאר מינים ושבע ממנו לא בירא לן אם הוא חייב מן התורה מדברי הבעה"מ שהובא לעיל מבואר דכל שבא בתוך הסעוד' הוי בכלל ושבעת וחייב מה"ת ובדברי הפנ"י הנ"ל מבואר איפכא וכן נראה דעת הפמ"ג הנ"ל ע"כ בכה"ג אם מסתפק אם בירך נכון להוציא עצמו מספק על ידי שיאכל עוד כזית.

2. ולכאורה יש להקשות על הקרן לדוד למה לא הכריע מדברי הרז"ה שהברכה על אותם מאכלים היא דאורייתא נגד האחרונים. ולדברינו אתי שפיר דס"ל שאין ראיה כ"כ מדברי הרז"ה וגם פירושו של הרז"ה אינו מוסכם בראשונים.

3. שו"ת אול"צ (ח"ב פ"ה ה"ד): שאלה. האם אפשר לצרף קטן למנין כשיש תשעה גדולים. תשובה. אין קטן מצטרף למנין, ומכל מקום מי שנמצא בציבור שצירפו קטן למנין, יכול לענות אמן.... נחלקו הראשונים אם קטן מצטרף למנין, וכמו שהביא בב"י בסימן נ"ה, ודעת מרן בשו"ע שם סעיף ד' שלא לצרף קטן למנין, וכן מנהג בני ספרד, אולם יש מבני אשכנז שנוהגים לצרף קטן למנין, וכמו שהביא הרמ"א שם. וכיון שיש הסוברים שקטן מצטרף, יש למי שנוהג כך על מה שיסמוך, וראה עוד בבאה"ל בסימן רט"ז סעיף ד' ד"ה ואסור, ע"ש, ולכן אם מי שהודמן למקום שמצדדים קטן למנין יכול לענות עמהם.

לענות אמן, מכל מקום כיון שלפנינו יש ב' סברות אין אנו מבטלים את דעת אחד מהם. ואין אנו רשאים לומר שסברת האחד בטלה והעושה כך מחרף ומגדף, עד כדי שלא נוכל לענות אחריו אמן.

בביאור הלכה בסימן רט"ו התיר לענות אמן במקום שאדם נוהג כפי סברא מסוימת שהחליט מדעתו לנהוג כך ואם יבוא וישאל אותנו נאמר לו שלא יברך, אעפ"כ רשאי לענות אמן. וכל שכן בנידון דידן שאדם נוהג כפי סברת רבותיו ועדתו (כגון אשכנזי לפי פסקי הרמ"א) שודאי רשאי לענות אמן. שהרי גם אם יבוא וישאל אותנו האם צריך לשמוע לרבותיו נענה לו שכך צריך שיעשה. (ומסתבר שבכה"ג אף חייב לענות אמן, ואין מקור לחדש שחיוב אמן נגזר מ'ערבות' של העונה לברכת המברך).³

אמנם אכן היביע אומר ח"ט סי' ל"ח חידש בזה שאינו רשאי לענות אמן, ונסמך בזה על סתירה בדברי הרשב"ץ לגבי ברכת קידוש בבית הכנסת, שבמקום אחד מבואר שסובר שהציבור צריך לעשות קידוש בבית הכנסת כפי המנהג הקיים, ובמקום אחר מבואר שלא היה עונה על זה אמן כיון שהוא עצמו סבר שאין לעשות קידוש בבית הכנסת. וסבר היביע אומר שיישוב הדברים הוא, שסבר הרשב"ץ שאע"פ שמן הדין לבטל אותם מלעשות קידוש מ"מ הציבור רשאי להמשיך במנהגו. ומכאן נלמד לכל מנהג שאנו נוהגים כפי סברת פוסק מסויים שאינו רשאים לענות אמן לברכה שעושים כפי סברת פוסק אחר.

אמנם האריכו אחרוני זמנינו לדחות זאת, שבדברי הרשב"ץ נראה להדיא שיש סתירה בין ב' העדויות, ושמא חזר בו ביניהם או שאחד מהם אינה מוסמכת. ראה מה שביארנו בירחון האוצר צ"ב עמ' ר"ל. וראה בתורת הקדמונים ח"א סי' ק"י. ובודאי סוגיין דעלמא כדעת הביאור הלכה והאור לציון.

כמו כן מה שהוכיח הרה"מ מתשובת מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל שהורה לא לענות אמן כשמצרפים קטן, וכן תשובת הרמב"ם (סימן קכ"ד) לחכמי צור שאין לענות אמן במקום שמברכים על המגילה ב"ד וט"ו, אין בזה כדי דחיה כיון שמהר"ם והרמב"ם הורו להם כפי דעתם שלא ראו מקום כלל לברכה, וכ"ז נתבאר בארוכה במאמרים הנ"ל.

ולפי זה דברי מרן זצוק"ל מדוקדקים שאע"פ שאין אנו מצרפים קטן לחזרת הש"ץ וכיו"ב מכל מקום אם הציבור סומכים על סברת המתירים בודאי אפשר לענות אמן שכיון שלדעת

יג. כלומר הבאזה"ל כתב שמי שמברך על ברכה במקום שיש ספק בהלכה אם אפשר לברך אותה רשאי לענות אמן רק אינו חייב לענות אמן כי ספק אמן לקולא. ולכאורה עד כמה שהמברך 'עביד כמר' ולא נחשב מנאץ למה לא יהיה חיוב עניית אמן. (והרי לא ס"ל כדעת היבי"א שיש בזה ברכה לבטלה כמפורש בדבריו) ומשמע שדנים את חיוב אמן כלפי הגביר העונה ולא כלפי החיוב גביר של המברך וצ"ב אמאי הרי חיוב האמן הוא על השבח לקב"ה ולא קשור לחיוב של הברכה. ואפשר שדווקא באופן שצייר המ"ב שהמברך הכריע מדעתו לברך בפלוגתא דרבוותא ולכן כיון שיש ספק בעיקר ברכתו אמרינן ספק דרבנן לקולא אבל באופן שהוא הכריע בתורת ודאי מחמת מנהגו הרי שגם אנו היינו מורים לו לברך וממילא יש כאן ודאי אמן.

הרמ"א יש נוהגין להקל בזה, והנהגים כרמ"א עושים כדין כרבם, הרי שאפשר ורשאי לענות אחר ברכותיהם אמן.

יש להעיר שמדברי ההשגה משמע שהאור לציון פסק לבני ספרד שרשאים לצרף קטן, אך אין זה כוונת מרן זצוק"ל אלא שבני אשכנז העושים כן יש להם על מה לסמוך וכמבואר.

ערבית לפני חצות" בספר אור לציון עמוד קמ"ט כתב דמי שאינו מוצא מנין לתפילת ערבית אחר חצות לילה עדיף לו שיתפלל ביחידות לפני חצות מאשר להתפלל בציבור ואחר חצות לילה וטעמו דבשו"ע סי' רל"ה סעי' ג' מבואר דלכתחילה צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא. הרי שפסק כדעת הרמב"ם והסמ"ג דלכתחילה זמנה עד חצות וכדעת חכמים שבריש ברכות ע"כ. תמוה דמה שאמרו חכמים לקרוא עד חצות היינו דווקא על קריאת שמע קודם חצות וא"כ יוכל לקרוא ק"ש קודם חצות ולהתפלל בציבור אחר חצות ובזה הרי לא ייקרא עברין וראה בילקו"י תפילה כרך א' סי' צ' מה שהארכנו בזה. ע"כ ההשגה.

הנה מבואר בבריתא בברכות ד: שתקנו חכמים ק"ש עד חצות כדי שלא יאמר אישן קמעא ואוכל קמעא וכו' וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, והקשו בגמרא למה החמירו כל כך בדינו שחייב מיתה ותיצרו לחד תירוצא לאפוקי ממ"ד תפילת ערבית רשות קמ"ל דחובה. הרי מבואר להדיא בגמרא שכשאמרו שזמן ק"ש עד חצות השווה הגמרא דין ק"ש לדין תפילה, שהרי מה שאמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה קאי על תפילה ולא על ק"ש.

ואמנם אנן קי"ל שתפילת ערבית רשות, ולפי זה אפשר לומר שלדין אין חיוב של ערבית עד חצות כיון שלא שייך להרחיק את האדם מן העבירה כיון שאין כאן עבירה שאפילו אם לא יתפלל לא עשה איסור, אך לפי פשטות הדברים בראשונים חיוב ערבית לדין שקבלו עליהו כחובה שוה לחיוב ערבית למ"ד חובה. וכן כתב בספר אשי ישראל עמ' שט"ז בשם מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל שעדיף להתפלל ביחיד לפני חצות מלהתפלל במנין אחרי חצות.

ובמשנה ברורה סי' ק"ח סקט"ו כתב בשם הדרך החיים שמי שלא התפלל מנחה יכול להשלים רק עד חצות שזמן ערבית לכתחילה עד חצות ואין להתפלל תפילת תשלומין רק בזמן

יד. שו"ת אול"צ (ח"ב פט"ו ה"ט): שאלה. מי שאינו מוצא מנין לתפילת ערבית אלא אחר חצות לילה, האם עדיף להתפלל ביחידות או שימתין להתפלל עם הציבור לאחר חצות. תשובה. עדיף להתפלל ביחידות לפני חצות לילה מאשר להתפלל בציבור ואחר חצות לילה. ובהערות שם: בשו"ע בסימן רל"ה סעיף ג' כתב, לכתחילה צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא. הרי שפסק מרן כדעת הרמב"ם והסמ"ג, שלכתחילה זמנה עד חצות, וכדעת חכמים בריש ברכות, שעשו סייג עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, וכמבואר בב"י שם. והוא הדין לתפילת ערבית, שיש לכתחילה להתפלל קודם חצות לילה. ואף שבשערי תשובה שם סי' ז' ובביאור הלכה שם ד"ה וזמנה כתבו שבמקום הצורך יש להקל לדחות קריאת שמע לאחר חצות ולסמוך על הראשונים שסוברים שזמנה לכתחילה כל הלילה, מ"מ אנו אין לנו אלא דברי מרן, שאין לעשות כן לכתחילה, וכבר נתבאר לעיל בפרק ז' בבאורים לתשובה ט"ז שאין להתפלל תפילה שהיא כדיעבד בשביל תפילה בציבור, ולכן עדיף להתפלל ביחידות וקודם חצות מאשר בציבור ואחר חצות לילה.

ה'לכתחילה' של תפילת החובה. (והגם שהביא שם דברי הפמ"ג שהתיר להשלים מנחה אחרי חצות בדיעבד, מכל מקום לא הזכירו לענין שרשאי להתפלל לכתחילה ערבית אחרי חצות^{טו}).

אמנם אכתי יש מקום להעמיד את הדין להקל בתפילת ערבית עד הבוקר לפי דברי הגר"ח הלוי (רמב"ם פ"י הלכה ו') שדעת הרמב"ם שגם לדידן שקבלו עליהו שתפילת ערבית חובה, מכל מקום נשאר דיניו כדין תפילת ערבית רשות, וכן פשוט לשון הרמב"ם פ"ג שזמן ערבית כל הלילה (כדין ערבית רשות שלא שייך לגזור על דבר שהוא רשות) ומטעם זה פסק הרמב"ם שמי שהתחיל ערבית ונזכר שהתפלל אינו פוסק כדין מי שהתחיל תפילתו לשם רשות. וגם לענין פתיחת האיזור המבואר בשבת ט: לא הזכיר הרמב"ם שדין ערבית כתפילת חובה. אבל לדעת מרן השו"ע שנראה שנמשך אחרי דברי שאר הראשונים שערבית בזמן הזה חובה לגמרי^{טז} ממילא הדר דינא שזמנה עד חצות כדין ק"ש.

ואכתי יש לימוד זכות לנוהגים להקל בזה, שכיון שדעת הרא"ש שלהלכה גם בק"ש זמנה כל הלילה אם כן מהכ"ת להחמיר כהרמב"ם שפוסק כחכמים וגם כשאר הראשונים שגדר ערבית בזמנה^ז חוב ואם כן מהכ"ת להחמיר כבי תרי. אך בודאי אין כאן השגה על האור לציון שפשטות הסוגיא כמותו.

סוף דבר

א- **לדעת רבנן** זמן ק"ש עד חצות. וכשם שזמן ק"ש עד חצות כך גם זמן תפילה עד חצות [למ"ד תפילת ערבית חובה] לדעת רבן גמליאל זמן ק"ש עד עלות השחר.

ב- **דעת הרמב"ם** לפסוק הלכה כרבנן. ולפי זה לדידן שקבלנו עלינו להתפלל ערבית כחובה יש להקפיד להתפלל ערבית עד חצות.

ג- **דעת הרא"ש** שזמן ק"ש עד עלות השחר כדעת רבן גמליאל.

ד- **יש מקום** ללמד זכות על המתפללים ערבית עד עלות השחר כפי דעת הגר"ח מבריסק שלדעת הרמב"ם ערבית בזמן הזה אינה חובה גמורה ובצירוף שיטת הרא"ש שאף בק"ש זמנה עד עלוה"ש לכתחילה.

ה- **אמנם** דעת מרן זצוק"ל שכיון שלפי פשוט הדין קי"ל ערבית בזמן הזה חובה לגמרי, יש להקפיד ולהתפלל אותה כפי התנאים של ערבית חובה לדעת הרמב"ם ומרן.

^{טו}. אלא שהפמ"ג גופיה דייק להתיר ערבית כל הלילה מדברי הרמב"ם וכדבסמוך.
^{טז}. כסתימת דבריו בס"י ק"ז סעי' א' והשמיט דעת הרמב"ם שחילק בין התפילות. אמנם בס"י רס"ח סעי' י"ג כתבו הטור בשם הגאונים שמי שלא התפלל ערבית כליל שבת יוצא יד"ח ממעין ז' ותמה הטור איך יוצא יד"ח במעין ז' וכתב הב"י שיש לפרש בדברי הגאונים שהטעם הוא משום ערבית רשות.

ו- לפי הנ"ל הורה מרן זצוק"ל שגם אם אין לו מנין לפני חצות, עדיף להתפלל ביחיד לפני חצות ממנין אחרי חצות, וכן היתה דעת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל.

פסיעות בקדיש בספר אורל"צ ח"ב עמ' מ"ה אות י"ב כתב לחלוק על היבי"א, ולדעתו א"צ לפסוע לאחריו ג' פסיעות בסיום הקדיש אלא בקדיש תתקבל שאחר חזרת הש"ץ. אולם א"א לחלוק סתם על מ"ש הרדב"ז בתשו' ח"א סי' של"ט דבכל קדיש שאומרים בו עושה שלום צריך לפסוע וכדברי האחרונים ולמה לחלוק עליהם. זכור לאברהם מזמור לאספ מנחת אהרון פתח הדביר הפרד"ס מגן גבורים השמים החדשים קרית חנה דוד פלא יועץ ועוד", ובודאי שא"א לחלוק סתם על גדולי האחרונים הקדמונים או לחלוק בלי ידיעת הפוסקים וראה בילקו"י תפלה כרך ב' עמ' קפ"ו סי' קכ"ד. עכ"ל.

הנה מנהג הספרדים בארץ ישראל מדורי דורות שלא לפסוע בקדיש מלבד קדיש תתקבל כמו שהעיד בנתיבי עם סי' נ"ו וכפי הנראה מנהג זה עבר את כל מצוקי עולם הספרדים. וכן כתבו הרבה מגדולי הספרדים האחרונים (מטה יהודה שלמי ציבור חיד"א ועוד ראה מה שכתב בזה בעטרת שלמה הערות על אור לציון סי' י"ג עמ' תקס"ד) ואין כאן השגה על האור לציון אלא על מנהג הספרדים בהסכמת גדולי האחרונים. אך מה שהעיר שהמנהג מנוגד לגדולי האחרונים הקדמונים וא"א לחלוק על דבריהם בלא ידיעתם, יתבאר בס"ד דאדרבה מנהג זה יסודתו בהררי קודש על דעת הגאונים הראשונים והאחרונים.

הנה בתשובת רב האי גאון הרכבי רנ"ו [הו"ד ביבי"א ה' ט'] איתא "ששליח ציבור שהתפלל לחש וחזרה, צריך לפסוע בסוף שמו"ע. ואם התפלל רק חזרת הש"ץ ולא התפלל בלחש אין צריך לפסוע אחרי תפילתו ולעומת זאת היחיד השמוע מהשליח ציבור ואינו מתפלל בלחש, צריך לפסוע בעצמו. ובריי"ץ גיאת [הו"ד ביבי"א הנ"ל] נחלק עליו בשני דברים (א) הש"ץ ג"כ חייב בפסיעות אבל עושה אותם בסוף הקדיש². (ב) היחיד יוצא ידי חובה מהש"ץ גם בפסיעות

זי. שו"ת אורל"צ (ח"ב פ"ה הי"ב): שאלה. האם צריך לפסוע שלש פסיעות לאחריו בסיום הקדיש באמירת עושה שלום במרומי. תשובה. אין צריך לפסוע לאחריו באמירת עושה שלום במרומי אלא בקדיש תתקבל שאחר חזרת השליח ציבור, אבל בשאר הקדישים אין צריך לפסוע. ובהערות שם כתב: בשו"ע בסימן נ"ו סעיף ה' כתב, לאחר שסיים הקדיש פוסע ג' פסיעות ואח"כ אומר עושה שלום וכו'. וראה במטה יהודה שם ס"ק ב' שכוונת מרן היא רק בקדיש תתקבל, שהפסיעות הם בשביל סיום חזרת הש"ץ, וכדמשמע בתרומת הדשן, ושכן המנהג, ע"ש. וכן כתב רבנו יוסף חיים בספר עוד יוסף חי פרשת ויחי אות ז', וכן נראה, שהרי מעיקר הדין לא היו אומרים אחר התפילה אלא חצי קדיש בלא תתקבל, וכמו שכתב הרמב"ם בנוסח הקדיש שבסדר תפילות השנה (שבסוף ספר אהבה) שאין זה אלא מנהג, ע"ש, ומוכח שאין ענין ג' פסיעות לקדיש כלל, ומה שפוסעים בקדיש תתקבל אינו בשביל הקדיש, אלא בשביל חזרת הש"ץ, שאינו פוסע בגמר החזרה, אלא סומך על ג' פסיעות שבקדיש תתקבל, וא"כ בקדיש שאינו אחר חזרת הש"ץ אין מקום כלל לג' פסיעות, ולכן רק בקדיש שאחר ובא לציון בשחרית, ובקדיש שלאחר תחנון במנחה, יש לפסוע ג' פסיעות.

ית. לא ידעתי כוונתו בכל דברי האחרונים שציין שבחלקם לא מוזכר מנידון זה, ראה ביבי"א ח"ח סי' ק"ח השגה ס"ג בענין חזרת הש"ץ במנין מצומצם שהביא שם את האחרונים הנ"ל, וכפה"נ נשתרבב לכאן.

ציין כאן ספר פלא יועץ, והרי מחברו הוא הרב חסד לאלפים שכתב בסו"ס נ"ה שיעשה פסיעות בסיום קדיש תתקבל, משמע להדיא שאחר הקדישים אינו פוסע. אמנם בקרית חנה דוד אכן ס"ל כדברי היבי"א.

יט. תשובות הגאונים (הרכבי, סימן רנ"ו. ע"ש כל התשובה): ואם לא נתפלל אלא מעיקרה תשע בקול גדול לציבור אינו פוסע אחר תפלתו. ויש בשלוחי ציבור מי שמחמיר על עצמו לפסוע אלא שהוא מבליע את פסיעותיו לבלתי היראות דלא ליחזי כי יוהרא זה הוא המנהג.

כ. לשון הרי"ץ גיאת: **שמתוך שעתיד לפסוע בסיום כל תפלתו לאחר הקדיש** למה לו לפסוע ולחזור ולפסוע, עכ"ל. לכאורה משמע שהפסיעות הם מחמת סיום כל תפלתו.

ואינו צריך לפסוע בעצמו.^{כא} וכדברי רב האי גאון כתב גם הרס"ג בסידורו ובספר האשכול הביא בזה פלוגתא. ובאבודרהם נקט כעין סברת רב האי גאון [ראה הערה להלן].

ובדברי התרומת הדשן סי' י"ג דן אימתי צריך לומר 'עושה שלום' בכל אדם שמסיים שמו"ע, אם לפני הפסיעות או אחריהם והביא בשם הראב"ה שכשם שהחזן אומר את העושה שלום אחרי הפסיעות של הקדיש של התפילות כך יש לעשות היחיד בשמו"ע דמאי שנא היחיד מהציבור, וביאר התה"ד שיש להוכיח כן שהרי הפסיעות של הש"ץ בקדיש הם הפסיעות של שמו"ע של הש"ץ.^{כב}

הרי מבואר שנחלקו הגאונים והראשונים אם יש דין פסיעות לחזרת הש"ץ, ולדעת המחייבים פסיעות יוצאים בפסיעות של קדיש תתקבל. ולפי דברי הסוברים שיוצאים בפסיעות של קדיש תתקבל משמע שרק קדיש תתקבל צריך פסיעות. ואילו לדברי הסוברים שלא נתקן פסיעות לש"ץ כלל, אין מקור כלל לפסיעות בקדיש. [ומקור הפסיעות בשמו"ע הינם מיומא נ"ג ב' ואין שום מקור בש"ס לפסיעות בקדיש].

אך אמנם ביביע אומר כתב שלפי דברי הסוברים שלא נתקן פסיעות לשליח ציבור בהכרח שהפסיעות בקדיש אינם קשורים לקדיש תתקבל. ודבריו צ"ב הרי היכן מצאנו שעושים פסיעות בקדיש מלבד הראשונים הנ"ל לגבי קדיש תתקבל.

והנה בשו"ת הרדב"ז (א' של"ט) נשאל אם צריך הש"ץ לפסוע בסיום השמו"ע, והביא את דברי הכל בו והתה"ד שכתבו שאין צריך לפסוע אחרי שמו"ע שסומכים על הפסיעות של הקדיש, וכתב על זה שמשמע מדבריהם שבדאי אין קפידא אם יפסע גם בסוף שמו"ע. וכתב לתמוה על דברי התה"ד איך מועיל הפסיעות של הקדיש תתקבל לשמו"ע שקדיש לחוד ותפילה

כא. בב"י סי' קכ"ג הביא מהאבודרהם שש"ץ שלא התפלל בלחש צריך לפסוע, וכתב ע"ז הב"י שזה חולק על התה"ד שיוצאים ידי חובה בפסיעות של קדיש. ובשו"ע השמיט את דברי האבודרהם וכדבריו בב"י. לכאורה דברי האבודרהם הם דלא כמאן בגאונים. כיון שהרי"ץ גיאת הוא כדברי התה"ד, וכמו שהעיר הב"י. ולדעת רב האי גאון אין כלל דין פסיעות לתפילה של השליח ציבור אפילו אם לא התפלל בלחש כמפורש בדבריו. ועל כן לא הבנתי מש"כ היב"א (ה' ט' אות ב'), שדברי האבודרהם והרמ"א שפסק כמותו, הם כדברי רב האי גאון. וכוונתו שלדברי רב האי גאון הקדיש תתקבל לא חוזר על התפילה, אבל הרי לדברי רב האי גאון אין כלל פסיעות בתפילת הציבור. וכתב עוד ביביע אומר שדבריו הם כדברי רס"ג שכתב שהיחיד המתפלל עם השליח ציבור יאמר א' שפתי תפתח בתחילה וסוף תפילתו ויפסע ג' פסיעות. וכ"ז צ"ב דהרמ"א הצריך פסיעות גם לש"ץ עצמו והיכן מצאנו זאת בדברי רס"ג, ונמצא שדעת רוב ככל רבותינו הראשונים והגאונים להיפך מהכרעת הרמ"א ורס"ג שש"ץ שלא התפלל בלחש אינו צריך לפסוע ולדעת הרי"ץ גיאת והבאים אחריו סומך על קדיש תתקבל ולרס"ג ור' האי אינו צריך פסיעות כלל. ונמצא שלדין דאולינן בתר מרן שליח ציבור שלא התפלל בלחש מן הדין אין צריך לפסוע ולדברי רב האי אינו צריך כלל פסיעות ולדברי הרי"ץ גיאת סומך על קדיש תתקבל.

כב. בספר האשכול (אלבק. הלכות תפילה דף י"ט ע"א): וכד מסיים שלוחא דציבורא שים שלום איכא מאן דאמר צריך לפסוע ג' פסיעות לאחר כהן ששפטר ונוטל רשות מרבו. ואיכא מאן דאמר לא צריך שכבר פסע בתפלתו הראשונה והוא תוספת, תדע שאינו פותח בה ה' שפתי תפתח ואינו משלים בה יהיו לרצון אמרי פי. צ"ב שמשמע ממנו שלדעת רב האי גאון הש"ץ סומך על פסיעות דלחש, ולהמבואר בלשון רב האי גאון הש"ץ לא צריך פסיעות כלל. וכמו"כ מה שכתב שיש אומרים שצריך לפסוע, משמע שלדעת הרי"ץ גיאת מיד אחרי התפילה צריך לפסוע וצ"ב שהרי"ץ גיאת הצריך פסיעות רק בקדיש ולא מיד אחרי התפילה.

לחוד, וצ"ב שלפי כל המבואר, כן דעת כל הגאונים והראשונים שאין השליח ציבור צריך לפסוע לעצמו והסוברים שהש"ץ חייב לפסוע סמכו על פסיעות הקדיש.

ומדברי הרדב"ז הבין היביע אומר שדעתו שיש פסיעות לכל קדיש, שהרי לפי דבריו שהקדיש אינו חוזר על שמו"ע מאיזה טעם יש פסיעות בקדיש, ובהכרח שסובר הרדב"ז שקדיש דינו כתפילה שצריכה פסיעות.

אך כל זה חידוש גדול כי הרי הרדב"ז קאי על דברי התרומת הדשן שדיבר על פסיעות של קדיש תתקבל, ומהכ"ת לחדש שהרדב"ז דן לחייב פסיעות לכל הקדישים. וכלפי השאלה מאי שנא קדיש תתקבל שיצטרכו פסיעות לרדב"ז, יש לומר שרק בקדיש תתקבל שיש בו סיום תפילת הציבור צריך פסיעות משא"כ בסתם קדיש. וכפי הדין שבסיום סליחות אומרים קדיש תתקבל הגם שלא התפללו שמו"ע, שסדר קדיש תתקבל נתקן בסיום בקשות, וס"ל לרדב"ז שבסיום התחנונים שאחרי התפילה חותמים בקדיש תתקבל, וגם בסדר זה צריך פסיעות. אך בודאי לא מצאנו מקור אפילו בדברי רדב"ז של פסיעות שלא בקדיש תתקבל, וכל שכן בדברי כל הראשונים שקדמו לו שלא הזכירו כלל פסיעות בקדיש מלבד קדיש תתקבל וגם זה רק לחלק מהראשונים. (רי"ץ גיאת ראבי"ה ותרומת הדשן. ואילו לרב האי גאון וסיעתו לא הוזכר כלל פסיעות אפילו בקדיש תתקבל)

ובלשון השו"ע סו"ס נ"ו סתם שפוסע בסוף הקדיש ולכאורה פשוט הלשון משמע שכל קדיש צריך פסיעות, אך לפי האמור בהכרח הכוונה לקדיש תתקבל וכדעת כל הראשונים.

אמנם כמה אחרונים [ראה קרית חנה דוד ח"ב או"ח סי' ג'] נמשכו אחרי סתימת לשונו ונקטו שיש פסיעות בכל הקדישים. ועכ"פ מנהג ישראל מדורי דורות פשוט כפי המבואר בדברי הראשונים שרק בקדיש תתקבל הוצרכו לפסיעות ותו לא. ובודאי תימה הוא להשיג על דברי האור לציון מדבר שהוא מנהג כל הספרדים המוסכם ונכון לפי דברי הראשונים ותפוס בדינו מדור לדור עד ראשונים כמלאכים, ומוסכם גם כן על דעת הרבה אחרונים ובראשם מרן החיד"א, שמנהגי הספרדים מושתתים על פיו.²²

סוף דבר:

א- **בגמרא** [יומא נג ב] נזכר פסיעות בסיום שמו"ע בלבד.

ב- **נחלקו** הגאונים האם ש"ץ בתפילתו צריך לפסוע, לדעת רב האי גאון אין פסיעות כלל לתפילת הש"ץ, [אפילו אם לא התפלל בלחש לפני זה] ולדעת הרי"ץ גיאת גם לש"ץ יש פסיעות בסיום קדיש תתקבל.

כג. ראה: זכרונות אליהו מני אות ק' שהביא שבס' מנחת אהרן י' או' כ"ט הוכיח כפי הפשט והסוד שאין מקום לפסיעות בכל קדיש ותמה על הפוסעים בכל הקדישים.

ג- **בראבי"ה** ותרומת הדשן תפסו כדברי הרי"ץ גיאת שיש לפסוע בסיום הקדיש של התפילות מדין חזרת הש"ץ. ולא נזכר פסיעות בשאר קדישים.

ד- **בשו"ת הרדב"ז** צידד שהש"ץ צריך לפסוע בסיום שמו"ע [דלא ככל הראשונים שלפנינו] ותמה איך מועיל הפסיעות של הקדיש הרי הקדיש עניין לעצמו ופעמים שמפסיק הרבה בין החזרה לבין הקדיש. ומשמע שפוסע בקדיש תתקבל אע"פ שאינו חוזר על שמו"ע. אך גם בדבריו לא נזכר פסיעות בשאר קדישים ואפשר שרק בקדיש שהוא סיום של ובא לציון וכיו"ב יש פסיעות. [ובמנחה וערבית גם לדברי הרדב"ז הפסיעות של הקדיש יכולות לחזור על שמו"ע כיון שאין הפסק].

ה- לא מצאנו סמך בראשונים כלל שיש פסיעות מלבד קדיש תתקבל, וכן מנהג הספרדים מדורות עולם בהסכמת הרבה אחרונים.

ו- **בסתימת** לשון השו"ע נראה שכל קדיש צריך פסיעות, ובהכרח לפרשו על קדיש תתקבל, וכפי המפורש בראשונים. אך יש מהאחרונים שתפסו כפי פשוט הלשון ונקטו שכל קדיש צריך פסיעות וכן מנהג בני אשכנז. ולהמתבאר הוא מנהג שאינו מושרש בקדמונים.

ז- **אגב** דברינו נתבאר, שנחלקו אבודרהם והב"י בדין חזן שלא התפלל בלחש, אם צריך לפסוע בסיום שמו"ע, ודעת האבודרהם והרמ"א שצריך לפסוע בסיום שמו"ע ודעת מרן שאין צריך לפסוע וכדבריו מפורש בדברי הגאונים שלפנינו. ולדעת רב האי תפילת הציבור אינה צריכה פסיעות כלל ולדעת הריצ"ג פסיעות הקדיש מועילות לחזן. [אך רב האי גאון כתב שיש שלוחי ציבור שפוסעים בצינעא].

ח- **לפי המתבאר** נראה לענ"ד ששליח ציבור בתפילת ערבית יכול לסמוך על פסיעות של קדיש תתקבל ואינו צריך לפסוע בסיום תפילתו. [לדעת הרי"ץ גיאת וראבי"ה ותה"ד פשוט שפסיעות הקדיש עולים לשמו"ע, וגם לדעת האומרים שפסיעות הקדיש אינם חוזרות על שמו"ע בתפילת שחרית, מכל מקום בתפילת ערבית שהקדיש סמוך לשמו"ע ודאי הפסיעות עולות לו].

עניית קדיש עד דאמירן בעלמא

בספר אול"צ ח"ב עמ' נ"ד או' ח' כתב"י לחלוק על כל האחרונים ועל יבי"א ולדעתו באמצע ק"ש וברכותיה עונה יהא שמיה רבה עד דאמירן בעלמא דאף שדעת מרן הב"י לענות עד

כד. שו"ת אול"צ (ח"ב פ"ו ה"ח): שאלה. הפוסק בקריאת שמע וברכותיה לעניית אמן יהא שמיה רבא, האם עונה עד תיבת יתברך בלבד, או עד דאמירן בעלמא. תשובה. אף העונה אמן יהא שמיה רבא בקריאת שמע וברכותיה, צריך לענות עד דאמירן בעלמא. ובהערות שם כתב: בשו"ע בסימן ס"ו סעיף ג' כתב, לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק. ונחלקו הפוסקים אם עונה עד תיבת יתברך או עד דאמירן בעלמא, והובא בב"י בסימן נ"ו. ונראה שאעפ"י שמרן בב"י שם כתב בשם רבינו הגדול מהרי"א ז"ל שמספק אין לענות כ"ח תיבות עד דאמירן בעלמא, אלא כ"ח אותיות, וראה

יתברך מ"מ כיון שלדברי האריז"ל יש לענות אד דאמירן בעלמא כן יש לנהוג וכמ"ש בבא"ח. ע"כ. נ"ב זה אינו שאין לנו לזוז מדברי מרן בב"י שחילק בין העומד באמצע ק"ש וברכותיה שעונה עד יתברך לסתם העונה יהא שמייה רבה שעונה עד בעלמא ובלא"ה באול"צ שם כתב דדוקא בדבר המפורש בדברי האריז"ל עושים כמותו אבל בדבר הנרמז או המובן בדבריו אין לקבוע הדברים כודאי כיון שיש מקום לפרש את דבריו באופן אחר ואפילו אם אנחנו לא יכולים לפרש אולי יבא אחר ויפרש ויש לילך בדברים מעין אלו כפי מה שאנו נוהגים בדברי מרן השו"ע דאזלי בתוך דבריו כאילו הם שי' רוח"פ ויש לפסוק כדבריו ע"כ ולפי זה גם בנ"ד הרי מצינו גם לכמה מגדולי המקובלים שפסקו דדוקא כשאנו נמצא בק"ש וברכותיה עונה עד דאמירן בעלמא אבל בק"ש וברכותיה עונה עד יתברך וכיון שכן יש לתפוס כדעת מרן אחר שקבלנו הוראותיו עכ"ל¹¹ ע"כ ההשגה.

הוראת האור לציון היא הוראת גדולי הספרדים בדורות האחרונים כדעת הבן איש חי כנודע. [ראה מה שציין להם ביביע אומר ח"א סי' ה'] ואין כאן השגה ופקפוק בדברי מרן זצוק"ל, ופשוט שכן היה מורה מרן זצוק"ל הגם שידע את שיטת היביע אומר בזה.

אך הרה"מ הקשה שהרי מרן זצוק"ל נטה מדעת הבן איש חי לגבי קביעת הלכה כדעת האריז"ל בענייני ברכות בדברים שאינם מפורשים בדברי האריז"ל. והרי כאן אינו מפורש בדברי האריז"ל שיש לענות עד דאמירן בעלמא אם נמצא בברכות ק"ש. אמנם אינו מובן, כיון שמרן זצוק"ל כתב שדברים שאינם מפורשים בהאריז"ל יש לדונם כמו שאנו מתייחסים להוראת מרן שאנו קובעים הלכה כמותו אך לא במקום סב"ל¹². ועל כן כאן שאין כאן עניין של סב"ל הכריע כדעת האריז"ל¹³.

עוד במג"א שם ס"ק ט', מ"מ כיון שלפי דברי האריז"ל צריך לענות כ"ח תיבות, וכמ"ש בספר שער הכוונות דרוש הקדיש דף ט"ו ע"ד, וראה עוד בכה"ח שם אות כ"ט, אין לפחות מכן. ובפרט שנראה שלהפסיק בק"ש וברכותיה לעניית קדיש וקדושה אין זה רשות בלבד, אלא שחייב להפסיק, וכן כתב מהר"ח פלאגי בשו"ת נשמת כל חי חאו"ח סימן ד' ועוד אחרונים, לכן יענה עד דאמירן בעלמא. וכן פסק בבא"ח בפרשת שמות אות ו', ע"ש. **כה.** הוסיף שם בהשגות לתמוה על הבא"ח שחלק על מרן וכן שהבן איש חי נמשך אחרי חכם אשכנזי ושכחיננס נמשך אחרי דבריו באורל"צ, והוא פלא ותמוה בזה מאוד כל הת"ח ששמעו זאת, ולא שייך לבטל במילי בעלמא כל כחו של רשכבה"ג, שכל הספרדים חרדו מהוראותיו, ואם היה נכון שהבא"ח חלק על מרן כך וכך מקומות כמו שכתב בהשגות נילף מיניה ונשמשו ונבין למה עשה כן ולא נדחה את דבריו כאילו הבא"ח מעשהו קטן התלמידים. וגם מרן הב"י בהרבה מקומות נמשך אחרי סברת מהרי"ל ותרומת הדשן היפך סברת חכמי ספרד הראשונים. והגם שאחרי שקבלו הוראות מרן לכאורה נסתמו הדרכים, אך זה אינו, שהרי מנין לנו כל כך קבלת הוראות השו"ע אם לא מרבותינו שהעבירו לנו את דרכי ההוראה מדורות קודמים, והם הכניסו לבית המדרש גם את סברת גדולי אשכנז. ואי אפשר לירות את הענף שאנו יושבים עליו שהם גדולי מוסרי השמועה מהדורות הקודמים. ואם הם תפסו את קבלת הוראות מרן באופן מסתייג מהיכן נשאב אנו כח שהם לא הורישו לנו. [והגם שיש חילוקים בין גדולי הדורות איך קיבלו את הוראות מרן אך בודאי שדעת הבא"ח אינה יחידאה בהבנת מהות הקבלה]. אך באמת מעיקרא דינא פירכא כמו שכבר השיבו על דבריו באור תורה טבת תשפ"ה סי' מ"ח במאמר הרב שלמה הכהן שור וכן הרב עמנואל מלוקנרוב בקובץ רב ברכות אלול תשפ"ה ואין זה מעניין מאמרנו.

כו. שו"ת (אול"צ ח"ב מבוא ענף ה'): ויש לילך אחר דברים מעין אלו כפי מה שאנו נוהגים בדברי מרן, דאולינן בתר דבריו כאילו הם שיטת רוב הפוסקים, ויש לפסוק כדבריו, אך כיון שאין זה בתורת ודאי, שהרי מיעוט פעמים אין הפירוש כך, אמרינן בהם ספק ברכות להקל וכדומה.

כז. יש שביארו עוד דרכים לבאר פסק זה של האורל"צ אבל כפי המדוקדק בדבריו במבוא אין צריך לזה. ונציין את הדרכים הנוספות שאפשר לומר בזה. (א) אפשר שלענין דיני הפסק יש להקל יותר כיון שכל הסברה להתיר הפסק בנויה על 'משיב מפני הכבוד' אפילו כבוד של בני"א וכיון שלפי המקובלים יש לזה חשיבות הרי שאפשר להחשיב זאת כמפני הכבוד ואין

אמנם לעיקר הדבר יש אריכות דברים בענין הענייה במחברי זמנינו שנתבררו בזה כמה וכמה דברים שלא היו ידועים לאחרונים, ובפרט אחרי הדפסת פירושו של מהר"י אבוהב על הטור. ויש מקום אדרבה למעט בענייה מאוד (ראה מוריה תשרי פ"ד עמ' תס"ו במאמרו של הגר"י טריביץ ובתורת הקדמונים ב' סי' ו' ולהלן בנספח) ולענין דינא צריך הכרעה של הגדולים. אך אין זה מעניין ההשגות כי בודאי שאין כאן השגה, כי דברי מרן הגרב"ץ הן דעת רבותינו גדולי הדורות עד האור לציון.

סוף דבר

א- **הוראת** גדולי הדורות האחרונים מדורו של הבן איש חי לענות על קדיש בברכות ק"ש עד דאמירן בעלמא. לפי הבנתם בדברי האריז"ל.

ב- **מרן** זצוק"ל חלוק על הבן איש חי בכמה הוראות שפסק בעניני ברכות כפי דברים שאינם מפורשים בדברי האריז"ל. כיון שסובר שדברים שאינם מפורשים בהאריז"ל יש לתפוס אותם כהוראה מקויימת אך לא נגד סב"ל.

ג- **בנידון** דידן הגם שהדברים לא מפורשים בדברי האריז"ל אבל אין כאן חשש סב"ל ולכן נקט כדברי האחרונים בשיטת האריז"ל.

ד- **לעיקר** הדין יתבאר בנספח שיש מקום לדון בעיקר ההכרעה כדברי האחרונים.

תוך כדי דיבור אם מבטל את מה שאמר

בספר אור לציון ח"ב עמוד ע"ד סי' מ"ט כתב"י **שהטועה** בקיץ ואמר משיב הרוח ומוריד הגשם לא מועיל לתקן תוך כדי דיבור שאין זה מועיל לתקן את מה שקילקל דאחר שאמר דבר שהוא סימן קללה בקיץ לא מהני מה שתיקן בתוכ"ד לומר מוריד הטל. ועי' בילקו"י תפילה כרך ב' סי' קי"ד העה ו' עמ' נ"ב שהעירו על דבריו מדברי הפוסקים שדין תוכ"ד היינו שמבטל דבריו הראשונים ומהני גם ככה"ג וכ"כ במעדני יום טוב פ' תפילת השחר סק"נ ובשו"ת חמדת משה סי' נ"ו ובס' אשי ישראל בשם הגר"י"ש אלישיב וע"ש בילקו"י שהוכחנו שגדר תוכ"ד כדיבור דמי היינו שמבטלים דבריו הראשונים ולא כמוסיף שבת. ע"כ ההשגה.

זה דומה לברכה שמברכים על סמך שיטת המקובלים. (וכעיי"ז הבאנו בנספח מהגר"ח ד סתהון ב'המאסף' תרנ"ח). (ב) אפשר גם דס"ל שנחשב שהדברים מפורשים בדברי האריז"ל ראה בעטרת שלמה עמ' תקס"ו אך ראה בנספח.
כת. שו"ת אול"צ (ח"ב פ"ז הכ"ט): ... טעה ואמר מוריד הגשם, לא יתקן לומר מוריד הטל אף אם נזכר תוך כדי דיבור, אלא יחזור לאתה גיבור, ואם אמר כבר ברוך אתה ה', יסיים למדני חוקיך ויחזור לאתה גיבור, ואם סיים את הברכה, אף אם עדיין לא התחיל ברכה אחרת יחזור לראש התפילה.. והטעם הוא, שכאן לא רק שחיסר את ההזכרה, אלא אף קלקל במה שהזכיר גשמים, שהרי הם סימן קללה, ולכן חוזר לראש הברכה כדי לתקן. ומדברי מרן משמע שאף שהוא תוך כדי דיבור, מ"מ גם כן חשיב קילקול וחוזר לראש הברכה, שהרי לא כתב מרן דהיינו דוקא לאחר כדי דיבור.... עכ"ל.

הנה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ל"ה מבואר לגבי מי שאמר הקל הקדוש המלך הקדוש, שמועיל לתקן את דבריו לפי דברי הגאונים שסוברים שאם בירך על שכר בורא פרי הגפן וסיים שהכל נהיה דברו, וטעמם שהרי זה כמוסיף על שבח המקום (כמש"כ הרשב"א בברכות י"ב), וכתב הרשב"א שלפי סברת רש"י בסוגיא לא מהני, אע"פ שהוא מתקן תוכ"ד. הרי מבואר שתיקון תוכ"ד אינו מבטל את האמירה שאמר לפני כן. וכן נקטו רוב הפוסקים [ראה פסקי תשובות קי"ד אות ח'] אמנם כמה אחרונים נקטו שתוך כדי דיבור מועיל לבטל את מה שאמר מקודם. ובילקוט יוסף הביא שמדברי הרשב"א מוכח שתוך כדי דיבור מבטל את הדברים שאמר, אבל אח"כ מוכיח מכמה אחרונים להיפך ואינו מובן איך נטה מדברי הרשב"א בשביל דברי האחרונים. ובודאי שאין כאן השגה על מי שהכריע כדברי הרשב"א.

חזרה כשאין ודאי ט' עונים

באורל"צ ח"ב כתב^כ בענין חזרת הש"ץ דהיכא שידוע שאין ט' שעונים אמן אפ"ה יעשו חזרה ולא יעשו קדושה. נ"ב זה אינו כמ"ש ביבי"א סי' ק"ח אות ס"ג שנעלם מהרב ע"ה דברי רבים מהפוסקים וכן דעת המבי"ט המהריק"ש מהרלנ"ח.^ל ע"כ ההשגה.

והנה עיקר נידון זה נפתח בין גדולי הדורות בדור שלפני מרן הב"י, וזה לשון מרן הב"י בסי' רל"ד 'ומתפללין שמונה עשרה ושליח ציבור מחזיר התפלה כדרך שעושין בשחרית. כן כתב גם כן הרמב"ם בפ"ט מהלכות תפלה (שם) וכן נוהגים האשכנזים וכן כתב הכל בו (סי' כז הל' תפלת מנחה) שצריך להחזיר התפלה כמו בשחרית אם לא על ידי הדחק. אבל הספרדים אין נוהגים לחזור שליח ציבור התפלה במנחה אלא מתפלל שליח ציבור עם הציבור בקול רם ואומר קדושה וברכת אתה קדוש ואח"כ אומר האמצעות בלחש עם הציבור ומתחיל רצה בקול רם וגומר תפלתו בקול רם. ומנהג האשכנזים הוא הנכון וכן הנהיגו חכמים שבדור שלפנינו בצפת תוב"ב וגזרו נידוי לעובר על תקנתם'. עכ"ל.

אמנם יסוד מנהג הספרדים הישן, שרשו הוא בתשובת הרמב"ם סי' רנ"ח שהנהיג כן מחמת שהיו הציבור מזלזלים בשמיעת חזרת הש"ץ^{לא} וכפי הנראה חכמי צפת לא שמיע להו

כט. שו"ת אור"צ (ח"ב פ"ז הל"ו): ... אין להתפלל תפילה קצרה אלא בשעת הדחק, כגון שיש חשש שיעבור זמן תפילה, אבל משום חשש תשעה עונים אין להתפלל תפילה קצרה, אלא יתפללו תפילה וחזרה כרגיל... נראה שמשום חשש תשעה עונים אין הדבר נחשב כשעת הדחק, שיש לסמוך על מש"כ המג"א בסימן נ"ה ס"ק ח' בשם המהרי"ל, שאעפ"י שכתב הרא"ש דבעינן שיכונו ט' לברכת הש"ץ, כמ"ש בסימן קכ"ד סעיף ד', לא נהיגין הכי, דהא חזינן דאפילו מי שמשיח ואינו שומע מצטרף, ודלא כהט"ז שהחמיר בזה, ע"ש, ואעפ"י שבכח"ח בסימן קכ"ד סעיף י"ז כתב דבעינן דוקא ט' עונים, וכן נתבאר לעיל בפרק ה' בבאורים לתשובה ו' שנראה שכן דעת מרן, מ"מ יש לפרש דברי מרן באופנים אחרים, וראה מש"כ בברכ"י בסימן נ"ה אות ו' ומה שנתבאר בזה לעיל שם, ולכן אין להתפלל משום זה תפילה קצרה.
ל. ביבי"א הזכיר את המהר"ב ח"א סי' ט"ו ולא הזכיר את המבי"ט ומהריק"ש, ומהריק"ש מצאתי בערך לחם סי' קכ"ד סעי' ד'. ואת דברי המבי"ט לא מצאתי.

לא. שו"ת הרמב"ם בלאו סימן רנ"ח: אבל אני אומר, שכן רצוי בזמננו בגלל סיבה שאבאננה, והיא שכאשר מתפלל שליח הציבור בקול רם, פונה כל מי שהתפלל ויצא ידי חובתו, או לדיבור או לשיחה בטלה והופך פניו מן ההיכל ויורק ומסיר כיחו. וכאשר רואה זאת מי שאינו בקי, עושה הוא ג"כ כך בלא ספק וחושב שזה שאומר אותו שליח ציבור, אין סומכים עליו ויוצא (החוצה) כל מי שהוא אינו בקי, אף כי לא יצא ידי חובתו, ותתבטל הכוונה, אשר בגללה ירד שליח הציבור (לפני התיבה), שהיא להוציא את שאינו בקי. ואם האנשים לא יתפללו לחש כלל, אלא יתפללו הכל אחר שליח הציבור

תשובת הרמב"ם וסברו שאין יסוד למנהג זה, ועל כן ביטלו את המנהג הזה ביד חזקה, וכן עלתה הכרעת מרן הב"י. וכן נתפשט המנהג אצל הספרדים ונשתקע המנהג הישן. אך בשאר איזור ארץ ישראל ומצרים עדיין חלקם נהגו במנהג הישן כמו שמבואר בשו"ת מהרל"ב ח שהיה רבה של ירושלים ומעיד שהמנהג היה כפי המנהג הישן, והמהריק"ש (ערך לחם סי' קכ"ד) שהיה רב במצרים (במקומו של הרמב"ם) מכריע שאם אי אפשר להשתיק את הציבור יש לעשות כדברי הרמב"ם. אך הכרעת הב"י היא כמנהג האשכנזים שלא מבטלים את החזרה אפילו אם אין י' ששומעין את חזרת הש"ץ וכך פשטה ההלכה בכל ישראל.

והגם שבדברי מרן הב"י בסימן רל"ד לא מפורש להדיא שגם כשאין עשרה שמכוונים אפשר לעשות חזרת הש"ץ, אך דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

דנהג כתב מרן הב"י בסי' נ"ה בשם רבו מהר"י בי רב [כפי הנראה היה ממתקני התקנה הנ"ל] שאפילו אם אחד מהשומעים ישן מצטרף לדברים שבקדושה, ומבואר בהמשך דברי הב"י שם שהדברים אמורים אפילו בחזרת הש"ץ ולא רק בקדיש. ואח"כ הביא מרן הב"י בשם המהרי"ל שאע"פ שכתב הרא"ש שכשאין י' שמקשיבים הו"ל ברכה לבטלה מכל מקום חזינן דנהגו עלמא לצרף אע"פ שמשיחין שיחת חולין. הרי ברור שמנהג האשכנזים היה לצרף עשרה אע"פ שחלקם משיחין, וגם הב"י קיבל זאת להלכה כמבואר מדבריו שם ומסתימת דבריו בסי' רל"ד. שידע ממנהג אשכנז וקבע כהוראת רבני צפת לקבל את מנהג אשכנז בזה. ולא כתב שום חילוק להתיר לבטל חזרה מלבד מקום שהשעה דחוקה.

וכן הסכימו האחרונים כמש"כ המ"ב בסי' קכ"ד סקי"ט. [אלא שהמ"ב הביא עיצה שיתנה שאם לא יהיה י' שמכוונים לברכותיו תהיה תפילתו כנדבה וצ"ב עי' הערה ל"ב].

וצ"ל שמה שכתב הרא"ש שאם אין י' שמכוונים 'קרוב להיות ברכותיו לבטלה' אין הכוונה שכשאין י' ממש ברכותיו לבטלה, אלא שיש כאן כעין ברכה לבטלה, שנראה כאילו חוזרים בחינם את התפילה, אבל למעשה אין כאן ברכה לבטלה כי זו צורת התקנה, ולא גרע מאופן שהיו י' אנשים בתחילת חזרת הש"ץ ויצאו מקצתן שהדין הוא שממשיכים את התפילה עד סופה וכמו שכתב בדרישה סימן קכ"ד ל"ג.

תפלה אחת בקדושה, כל בקי יתפלל עמו בלחש, וכל שאינו בקי ישמע, ויכרעו הכל עמו, כשפני העם אל ההיכל, בכוונה, הרי (בזה) כבר יצאו כולם ידי חובתן, ויהיה הדבר מסודר ומתוקן ותימנע אריכות החזרה ויוסר חלול השם שנתפשט בין הגוים, והוא שהיהודים רוקקים וכחים ומסיחין בתוך תפלתם, כי כך הם עדים לדבר וכך הוא היותר ראוי אצלי באלו הזמנים, מן הסיבות אשר הזכרנו. וכתב משה.

לב. לפי המבואר שנקטינן שהעיקר לדינא שבכל גוויי חייבים בחזרת הש"ץ צ"ב איך מהני נוסח זה, הרי אם אומר שכשלא יהיה י' שמכוונים יהיה תפילתו כנדבה, נמצא שאינו יוצא יד"ח חזרת הש"ץ. ולכאורה היה נכון להתנות שאם הדין הוא שאינו חייב בחזרה שיהיה תפילתו נדבה וצ"ע. [אפשר שיש לפקפק בתנאי שתלוי בהכרעת ההלכה, כי כל תנאי שייך להתנות בדבר שהמציאות בו ברורה כלפי שמיא משא"כ בדבר שתלוי בדין שנקבע לפי הכרעת החכמים לא שייך לתלות בו, ויש להאריך בזה ואין כאן מקומו].

לג. בגי' הספרים בדרישה שם נראה שכתב כן בשם הב"י אבל הוא ט"ס והם דברי עצמו.

והנה בשו"ת מהרלב"ח סי' ט"ו הנ"ל הביא את ב' המנהגים וכתב לבאר את המנהג לבטל את חזרת הש"ץ שטעמו משום שאם אין עשרה ששומעים הו"ל ברכה לבטלה. אך כתב שהעיקר כפי מנהג האשכנזים שלא נמנעים מחזרת הש"ץ^ל ומשמע מדבריו שמודה מעיקר הדין לדברי המהרי"ל ומהר"י כי רב שאפשר לסמוך על המנהג לעשות חזרת הש"ץ במניין מצומצם אלא שמייסדי המנהג חששו לסברת הרא"ש. ומבואר שבזמן מרן הב"י בירושלים ההוראה היתה כפי המנהג הישן.

יש לציין שכפי הנראה בתשובת הרמב"ם הנ"ל, טעם התקנה אינה משום חשש ברכה לבטלה, אלא משום חשש תקלה וחילול השם, שכשאין הציבור מכוון יש חילול השם שנראה כאילו הם מתפללים ובפועל כל אחד עסוק בעניניו, וכן שכיון שהבקיאים מזלזלים בשמיעת החזרה, גם שאינם בקיאים מזלזלים ולא מקשיבים כהוגן ולא יוצאים ידי חובה.

לענין דינא, כפי המתבאר הסכמת האחרונים כפי המנהג שהביא מרן הבית יוסף בשם המהרי"ל וכמ"כ המ"ב סי' קכ"ד סק"ט, ונתבאר שכן עולה לפי הסכמת חכמי צפת לבטל את המנהג שנהגו לבטל את חזרת הש"ץ בתפילת מנחה, ולא פתחו פתח להקל בזה במקום שיש י' מצומצם, ונודע שכן המנהג למעשה.

וביביע אומר ח"ח סי' ק"ח נסמך על כמה אחרונים שתפסו לדינא לחזור במקצת למנהג הישן ולא לעשות חזרת הש"ץ אלא אם כן יש י' שמכוונים. ואין כאן השגה כלל על מרן זצוק"ל שתפס כפי הכרעת מנהג כל ישראל וכדעת מרן הב"י שמלבד מקום שהשעה דחוקה שהזכיר שם מרן לא מצאנו היתר לדעתו לבטל חזרת הש"ץ ושהדבר מוסכם בגזירת נידוי של חכמי צפת. והרי זה כמבואר להדיא בדבריו בבית יוסף בס' נ"ה שגם כשאין י' שמכוונים אפשר לעשות חזרת הש"ץ. [כפי המתבאר לעיל, נראה שגם לדעת הרמב"ם אין איסור לעשות חזרת הש"ץ כשאין י' שמכוונים, אלא דס"ל שיש לבטל חזרת הש"ץ בזמניו משום חילול השם, וממילא כיון שנתבטל תקנת הרמב"ם חזר הדין לדין התלמוד בין אם יש י' שמכוונים בין אם אין י' שמכוונים].

לד. שו"ת מהרלב"ח סימן ט"ו: ועכ"ז ראו הראשונים מיסדי המנהג הזה שלא לחוש לגרעון הנמצא במנהג הזה בערך גרעון גדול ממנו שנמצא במנהג האחר שהוא מנהג בני התלמוד עם היות שהגרעון ההוא אינו מצד המנהג בעצמו והרי הוא שלם מכל צד כי אם מצדנו אנחנו שבעונותינו שרבו לבנו פונה לבטלה ולדברי שחק בעת התפל', וליכא י' דצייתי לברכת שליח ציבור וכבר כ' הרא"ש כי כשהוא כן קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה ולכן בראות' מעט הבאי' להתפלל בעת מנחת ערב ראו חכמי הדור כי כשר הדבר שישמיע השליח צבור קולו בתפלתו ואל יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה כי זהו רע גדול בערך השמעת הקול או הגבהתו בתפלה ובפרט כי כיון שהוא לסבה כדי שיענו הצבור קדוש אחריו אינו נראה מקטני אמונה וגם לא מנביאי הבעל כי אם מעבדי יי' החרדים אל דברו ומקיימי מצות לא תשא את שם כו' על פי פירושם ז"ל זה המברך ברכה שאינה צריכה. הרי למדתי זכות על מנהגינו בני ספרד עם היות שכפי האמת מנהג האשכנזים ורבים אחרים שנהגו שגם בעת מנח' ערב השלי' צבו' מתפלל ראשון' בינו לבין עצמו וא"כ מתפל' בקו' רם כדי להסדיר הקדושה עם הצבור הוא יותר כשר. ובערך לחם סי' קכ"ד סוף סעי' ד' כתב ואם אי אפשר להשתיק את הציבור ושיכונו לברכותיו מוטב לבטל את שכולם החזרה כיון בקיאים וש"ץ מתפלל עמהם בקול רם ולא יאמר ש"ץ י"ח ברכות לבטלה כן נ"ל.

סוף דבר:

א- דעת הרמב"ם שבמקום שהציבור לא מקפידים להקשיב לחזרת הש"ץ מוטב לבטל חזרת הש"ץ וכך הנהיג הרמב"ם במקומו.

ב- מנהג האשכנזים המובא בבית יוסף היה לעשות חזרת הש"ץ גם כשאין י' שעונים ומכוונים.

ג- חכמי צפת בדור שלפני מרן ביטלו את התקנה של הרמב"ם ונידו על העובר על תקנתם.

ד- מצאנו לאחד מחכמי ירושלים באותו דור שצייד ליישב את המנהג של הרמב"ם שמבטלים חזרת הש"ץ כיון שאין י' שמכוונים לברכות, ונראה מדבריו שמעיקר הדין עדיף לקיים חזרה אפילו אם אין י' עונים. ולאחד מחכמי מצרים באותו דור מצאנו שכתב לחלק בין מקום שיש י' שמכוונים למקום שאין י' שמכוונים.

ה- לענין דינא נראה בדברי הב"י שסובר כפי מנהג האשכנזים הנ"ל, וכן הכרעת הרבה אחרונים, וכן פשט המנהג כדעת מרן שקבלנו הוראותיו. שעושים חזרת הש"ץ גם כשלא ברור שיש י' שמכוונים לברכות.

ו- להכרעת ההלכה הנ"ל יש לפרש כדברי הדרישה שמה שכתב הרא"ש שאם אין י' שמכוונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה, אין הפירוש שממש הוא ברכה לבטלה, אלא שרק נראה כמו ברכה לבטלה. ויש להזדרז לכוין אבל אינו מעכב בדיעבד.

נספח א', השגות שנשתרכבו בשגגה להשגות

השגה ט"ו באור לציון כתב שאם יש לחצנים שמחבר את הכנפות לציצית פסולה, והשיג עליו בשגגה שאם יש לחצנים שמחבר את ב' הצדדים של הבגד ונעשה כמו חולצה אין בזה תעשה ולא מן העשוי. ואין זה מעניין דברי האורל"צ. [ובילקוט יוסף סי' י' הסכים עם דברי האורל"צ ואף חיזק את הדברים, והביא שם בשם היביע אומר שאף באופן שמחבר את הצדדים על ידי לחצנים, אינו מן הראוי].

השגה ט"ז האורל"צ חשש לסברת הגר"ח פלאג'י שטלית קטן צריכה שיעור אמה ומחצה 72 ס"מ, השיג עליו מהילקו"י שכתב שיעור 96 על 48 וציין לדבריו במקו"א שכתב שהעיקר כשיעור הגר"ח נאה, אינו מובן מה ההשגה.

השגה י"ז האורל"צ הביא מדברי חלק מהמקובלים שיש לכרוך את הרצועה סביב התפילין בשעת הנחתם והשיג עליו מדברי המג"א בשם גליא רזא שאין להניח את הרצועות על

הבתים, [בשעת הנחתם בקופסא] ואינו מובן מה ההשגה. [אמנם במ"ב כ"ז ל"ב כתב שכיון שאין צורך בכריכה, אין לכרוך את הרצועות על הבתים כיון שקדושת הבתים גדולה, אך לפי הסוברים שיש בזה צורך, בודאי שאין קפידא מצד הקדושה של הבתים, כיון שהכריכה היא לצורך הבתים] לעניין מעשה יש בזה מנהגים חלוקים אצל הספרדים כמוש"כ באורל"צ.

השגה י"ח האורל"צ נקט שתפילין של אשכנזים שנעשו כסברת הט"ז [שמשאירים ריוח פחות מט' אותיות בסוף פרשת שמע ובתחילת פרשת והיה אם שמוע] יש בהם חשש מדינא לספרדים, והשיג עליו שצורת הכתב של האשכנזים אינה מעכבת. ואין זה מעניין דברי האורל"צ.

השגה כ"א שת"ח צריכים לומר חק לישראל, השיג למה נקטו לשון 'צריכים' הרי אין בזה חיוב. נראה פשוט שאין כוונת האורל"צ לחיוב, אלא שכן הנכון, והוא לשון המורגל בפוסקי ספרד להנהגות שע"פ הקבלה.

השגה ל' באורל"צ פסק שמי שהיה צריך למ"ר ולא יכל להעמיד את עצמו פרסה, יש לו לחזור בתנאי נדבה, כדין ספק בתפילה וכמוכח מהסוגיא שהוא ספק, וכן הכריחו בהלכה ברורה ח"ה עמ' רפ"ו באוצרות יוסף סי' ו' ועטרת שלמה עמ' תקע"ג. והשיג על זה מהיב"א דפליג על זה, והיב"א לא פירש טעמו. ואינו מובן מה ההשגה דאדרבה דברי היב"א צ"ב.

השגה ל"ד השיג על האורל"צ שפסק בארצות שמתחת קו המשווה שיאמרו בחורף בשמע קולנו תן טל ומטר בארצנו הקדושה, והשיג עליו שהעיקר שיאמרו כבני חו"ל. גם האורל"צ עצמו ס"ל כן כמו שנתברר שם בהערות שכיון שנתברר שהגשמים לא מזיקים בחורף אין לשנות מכל העולם, אלא שנידון השאלה במקום שהמנהג הקבוע היה לומר ברכנו, והורה האור לציון שעד שיסכימו כולם לשנות יש לנהוג לומר בשמע קולנו 'תן טל ומטר בארצנו הקדושה' [אמנם באמת באורל"צ בהלכה למעלה הדברים קצת סתומים, והדברים מתפרשים בהערה].

השגה מ"ח באורל"צ פסק שכהן רווק ששרוי בעצבות מחמת רווקותו שלא ישא כפיו, תמה מדברי השו"ע שכל כהן ישא כפיו, ואינו מובן הרי השו"ע דיבר בסתם רווק, [ובבדק הבית הוכיח מקטן שלא הביא ב' שערות שנושא כפיו, אע"פ שאינו נשוי, וס"ל לאור"צ שבאופן שהוא שרוי בעצבות אין ראייה מסתם קטן].

השגה נ"ב לעבור לפני המתפלל ברשות אחרת, האורל"צ התיר משום צירוף הסברה של האומרים שהאיסור הוא משום שכינה וכן שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, היב"א החמיר בזה משום שסובר שהעיקר כטעם של היסח הדעת. ובהשגות הפך הדברים שהאורל"צ החמיר והיב"א היקל, ותמה על האורל"צ למה החמיר.

השגה י"ט האורל"צ כתב שלכתחילה יניח רש"י ור"ת ביחד ובתנאי שתפילין של רש"י לא יעלה את החצי התחתון של הזרוע, השיג עליו שאם התפילין למעלה מהחצי העליון אינו יוצא יד"ח והרי האורל"צ מודה בזה. [ואולי בא להשיג שאם מניחם ביחד לפעמים עולה מעט תפילין של רש"י מעל החצי התחתון, וחומרא דאתי לידי קולא, אך כבר בדברי מרן השו"ע בסימן ל"ד נראה שלכתחילה ראוי להניחם ביחד].

אמנם עיקר ההשגה מכוונת נגד דברי הבן איש חי, שהתיר להניח תפילין של רש"י מעל חצי זרוע בשביל לחוש לדברי המקובלים שיש להניח רש"י ור"ת ביחד, ותמה על זה היבוע אומר איך אפשר לעזוב את עיקר ההלכה ודעת מרן בשביל חומרא וחסידות על דרך הקבלה. ונבאר בקצרה את דעת הבא"ח.

א- הערה בהשגה על הבן איש חי

הנה בחז"ל ורוב הראשונים לא נזכר כלל שיש גבול של חצי זרוע להנחת תפילין של יד ומקור הדברים הוא רבנו פרץ בהגהות סמ"ק בשם ספר שמושא רבה¹⁶ שמקום ההנחה הוא פלג זרוע, ופירש רבנו פרץ שכוונתו לחצי התחתון הסמוך למרפק, ובביאור הגר"א סי' כ"ז פירש כוונתו על החלק האמצעי של הזרוע דהיינו מקום התפוח והב"י הביא את דברי רבנו פרץ.

ובבדק הבית כתב¹⁷ שאין לסמוך על דברי רבנו פרץ להניח בכל החצי התחתון של הזרוע שהרי הרמב"ם והטור כתבו שצריך להניחו רק במקום התפוח. [ויש להסתפק אם כוונתו לחלוק לגמרי על רבנו פרץ, או רק לומר שצריך להחמיר להניחו גם במקום התפוח וגם בחצי התחתון, ובגר"א בסעיף ז' פירש **בדעת מרן** שכוונתו בבדק הבית לחלוק לגמרי על רבנו פרץ].

ברמ"א הביא להלכה את דברי רבנו פרץ, והשו"ע השמיטו כשכתב את דין מקום ההנחה רק הזכירו בדרך אגב בסעי' ז'.¹⁸ **ותמה** הביאור הלכה ריש סי' כ"ז, למה חשש הרמ"א לרבנו פרץ נגד כל הראשונים, וכתב הביאור¹⁹ שמצא בספר התרומה משמעות לשון שאין שם קיבורת רק הסמוך למרפק, ואפשר שכן הכוונה בסתימת שאר הראשונים שהזכירו שמקום ההנחה הוא הקיבורת. ויש שהעירו על דבריו שאין הכרח שכוונת ספר התרומה לשלול את החלק העליון של הזרוע²⁰. אך גם לפי הבנת הביאור הלכה צ"ב שלכאורה ספר התרומה בא

לה. שמושא רבה הינו ספר הלכתי קדום שהובא בספר העתים לר"י אלברצלוני [כפה"נ מתקופת רבנו סבוראי ור"י אלברצלוני נסתפק בסמכותו ההלכתית]. שמבואר שם סדר עשיית התפילין, ולפנינו כמה נוסחאות של שמושא רבה שלא מופיע בו החלק הזה שהביא רבנו פרץ, וכמו"כ הראשונים שהזכירו הרבה הלכות מהשמושא רבה לא הזכירו דין זה. (עי' בהלכות תפילין בספר האשכול ספר העיטור והלכות קטנות להרא"ש ועוד רבים מהראשונים).

לו. בית יוסף (סימן כז), בדק הבית; ואין לסמוך על זה להכשיר להניח בו תפילין בכל חצי הזרוע כי אם במקום התפוח כלשון הרמב"ם ורבינו שהוא כלשון הגמרא זו קיבורת [עד כאן].

לז. רצ"ב למה לא הזכירו להלכה בדין מקום הנחת התפילין בתחילת סימן כ"ז, ואפשר שתחילה כתב השו"ע את הדין כפי מה שסבר בב"י כדברי רבנו פרץ, וכשחזר בו בבדק הבית השמיט דין זה בשו"ע בהלכות מקום ההנחה, אבל בסעיף ז' השאיר את הנוסח הישן ומשנה לא זוהי ממקומה. והרמ"א שהביא דין זה בתחילת הסימן, מובן לפי מה שכתבו האחרונים שהרמ"א לא ראה בדק הבית.

לח. הנה ז"ל ספר התרומה שהביא הביאור הלכה 'וסמוך למרפק' [אציל קצת] יניחם כי שם היא קיבורת בשר המכונס קריי קיבורת, והבין הביאור²¹ שם לומר שרק סמוך למרפק הוא מקום הקיבורת. אך העירו על זה שאפשר

למעט רק את השטח שהנפישות של היד יורדת לכיוון הכתף, אבל בתוך הנפישות עצמה, היכן יש מקום לחלקו לשני מקומות ולומר שחלק נקרא קיבורת וחלק לא נקרא קיבורת. [וגם אי נא שבהכרח זהו דעת ספר התרומה, מהכ"ת לומר שזהו פשטות הלשון שיש לפרשו בסתימת שאר ראשונים]^ט.

ועכ"פ בודאי שפשטות הסוגיא בראשונים כקושיית הביאור הלכה וכדעת הגר"א בדעת מרן, והכריע הבן איש חי שיש לסמוך על עיקר הדין לצורך גדול. [וס"ל שלקיים דברי המקובלים חשוב צורך גדול].

והנה ביביע אומר ח"א סי' ג' אות כ' כתב שדעת הרמב"ם כדעת השמושא רבא והביא מדברי הכסף משנה פ"ו מזוזה הלי"ב וכן ביביע אומר יו"ד ח"ב כ"א הביא בשם הבדק הבית שזה דעת הרמב"ם והטור, וכתב שהטור פליג על אביו הרא"ש בזה.

אך דבריו פלא עצום למעיין [הן בדעת הרמב"ם והטור והן בדעת הרא"ש] דהנה הכ"מ שם מבאר דעת הרמב"ם שאין לשים מזוזה צמוד לתקרה כמו שאי אפשר להניח תפילין בכל היד וכפי הדין המוסכם שאין להניח אלא בגובה הקיבורת, ולמד מזה היב"א שדעת הרמב"ם שרשאי להניח רק בחצי תחתון, ואינו מובן מנין, דאדרבה דעת הרמב"ם להניח בכל מקום התפוח אך לא להצמיד למרפק וכך במזוזה אין להצמיד לתקרה וכמבואר בדברי הבדק הבית. [ודעת הרא"ש שם שמניחה עד התקרה, ואין בדבריו גילוי בעניין מקום הנחת תפילין, וס"ל שלגבי מזוזה לא שייך 'מקום תפוח'].

ומה שהביא היב"א מדברי הבדק הבית בדעת הרמב"ם והטור שדעתם כהשמושא רבה, הוא מדברי הבדק הבית הנ"ל שכתב שאין לסמוך על השמושא רבה להניח בכל החצי אלא רק במקום התפוח כמ"כ הרמב"ם והטור, ופירש היב"א בדבריו דלא כהגר"א, וכוונת הבדק הבית שיש להקפיד לדעת הרמב"ם והטור להניח בחצי התחתון רק ממקום התפוח ואילך. אך זה פלא עצום, כי בוודאי גם אם לא נפרש כדעת הגר"א שהבדק הבית חזר בו, מכל מקום כוונת הב"י שיש לחוש גם לשמושא רבה וגם לרמב"ם וטור ולכן צריך לכוין את המקום שמועיל הן לרמב"ם והן לשמושא רבה, אבל לא בא לומר שלדעת הרמב"ם גופיה צריך להניח דווקא בחצי התחתון. והרי היכן נרמז כזאת בדברי הרמב"ם והטור.

עוד הביא ביבי"א ח"א סי' ג' הנ"ל שכדברי השמושא רבה גם דעת האשכול, ולפנינו ליתא באשכול, אלא שכוונת היביע אומר שבס' האשכול [המזויף-הצב"א-נחל אשכול] ח"ב עמ' ע"ו נקט כדעת הרמב"ם שמקום המזוזה בריחוק טפח מהתקרה שאי אפשר להניח תפילין בסוף

לומר להיפך שכוונת ספר התרומה לומר שצריך להרחיק מהמרפק, ורק סמוך קצת אצל המרפק הוא הקיבורת ולא מהמרפק עצמו. [הלכה ברורה].

לט. אמנם גם אם נפרש ממש כדברי הביאור הלכה שספר התרומה בא לשלול את החלק העליון של היד, אין מקור שיש חלוקה מדויקת של 'חצי' שהרי לפי דבריו הכל תלוי בשם קיבורת. וכשמניח תפילין גדולות או ב' תפילין יחד ועולה מעט מעל חצי הזרוע, עדיין זה נקרא סמוך למרפק.

הזרוע, וכפי המתבאר לעיל גם אם היו אלו דברי האשכול, אין בזה סיוע כלל לשמושא רבה, כ"ש שכבר נתפרסם שחלק זה של האשכול הינו זיוף מדור האחרונים.

למעשה על אף שדברי הבן איש חי נראים מחוורים וברורים, מכל מקום דעת מרן זצוק"ל שכיון שלמעשה בשו"ע סימן כ"ז סעי' ז' נזכר דרך אגב שמקום הנחת תפילין הוא מחצי הזרוע וכן תפס להדיא הרמ"א להלכה, ולסברת הרמ"א יש כאן עיכוב בעיקר המצוה, אי אפשר להקל בזה. [אך יש בכל זה נפק"מ להלכה במי שידו קטנה, שיש להקפיד מאוד שהתפילין לא ירדו עד הפרק אפילו אם על ידי זה אפשר שיעלה מחצי זרוע].

סוף דבר

א- **דעת** רוב ככל רבותינו הראשונים שמקום הנחת תפילין בפרק הסמוך לכתף [זרוע] בכל מקום התפוח.

ב- **דעת** רבינו פרץ בשם השמושא רבא שמקום ההנחה הוא החצי התחתון של הזרוע. ובשמושא רבה שלפנינו ולפני שאר הראשונים לא נמצא לשון זה.

ג- **הבדק** הבית מפקפק בדברי רבינו פרץ, לדעת הגר"א דעת הבדק הבית לדחות לגמרי את דברי רבנו פרץ, אך אפשר לפרש שכוונת הב"י רק לחשוש גם לשאר הראשונים וצריך להחמיר שיהיה מקום תפוח בחצי התחתון.

ד- **דעת** הגר"א שגם כוונת השמושא רבא כדעת שאר הראשונים וחצי זרוע הינו החצי האמצעי.

ה- **הרמ"א** פסק כדברי השמושא רבא ואפשר שלא ראה את פקפוקו של הבדק הבית.

ו- **השו"ע** הזכיר את דברי השמושא רבא דרך אגב בסעי' ז' אבל כשכתב את מקום ההנחה לא הזכירו ולדעת הגר"א לשונו בסעיף ז' הוא משנה ראשונה של מרן. [ומטעם זה השמיט את דבריו בתחילת הסימן].

ז- **הביאור** הלכה תמה למה הרמ"א חשש לשמושא רבא ונדחק לומר מדיוק בס' התרומה שרק לחצי התחתון יש שם קיבורת. גם לדבריו אין כאן חלוקה מדויקת של חצי זרוע, אך פשטות הראשונים כתמיהת הביאור הלכה והכרעת הגר"א.

ח- **לדינא** פסק הבן איש חי [ש"ר חיי שרה ו'] שלצורך גדול קי"ל כשיטת הגר"א בדעת מרן שכל מקום התפוח כשר לתפילין, [שהרי כן הוא עיקר הדין כפי המתבאר]. וס"ל שהנחת תפילין של רש"י ור"ת יחד, חשוב צורך גדול.

ט- אך דעת מרן זצוק"ל שלצורך הנחת תפילין של רש"י ור"ת אין כדאי להיכנס לחשש במקום ההנחה.

נספח ב' הערה בעניין עניית אמנים דקדיש באמצע הפרק של ק"ש וברכותיה וענייה עד דאמירן בעלמא

ג'. אמנים דקדיש

מבואר בראשונים (רא"ש בפ"ב דברכות ה"ה בית יוסף סי' ס"ו) שעונים קדיש וקדושה וברכו באמצע הפרק בברכות ק"ש.

האחרונים (מג"א ס"ו סק"ו ומ"ב שם ושאר האחרונים) הוסיפו על עניית יהא שמיה רבה בקדיש גם היתר של עניית אמן של דאמירן בעלמא,

מקור הדברים באחרונים הוא מספר דברי חמודות על הרא"ש ברכות פ"ב הלכה ה', ומקורו מדברי המהר"י אבוהב שהובא דבריו בבית יוסף סי' נ"ו.

והנה הב"י קיצר בהעתקתו את דברי המהר"י אבוהב, ומהלשון המובא בבית יוסף אפשר לפרש שכוונת המהר"י אבוהב שצריך לענות אמן על 'דאמירן בעלמא'. אך כיום נדפס מכת"י דברי המהר"י אבוהב עצמם, ושם הדברים ברורים שאין זה כוונתו. וממילא אין מקור כלל לעניית אמן על דאמירן בעלמא. [הבאנו לשונו בסוף המאמר]

והנה האחרונים שהולכים לפי הקבלה כתבו שבדברי האריז"ל מבואר שאין חילוק בין אמן של דאמירן בעלמא לשאר אמנים דקדיש, ולפי זה כתבו שכיון שכתבו הפוסקים שאמן של דאמירן בעלמא נידון כדברים שבקדושה, הוא הדין כל החמשה אמנים של הקדיש נידון כדברים שבקדושה. (כמש"כ בכה"ח סי' ס"ו סק"ג) ולפי המבואר אין לנו מקור אפילו לאמן על דאמירן בעלמא ונפל היסוד נפל הבנין.^מ

והרי אין סיבה לפי הקבלה להתיר להפסיק באמצע ברכות ק"ש דאדרבה לפי סודם של דברים יש מקום למנוע כל ענייה בתוך סדר הברכות שהרי כל מילה בה מכוונת לסודות עליוניים, וכל היתר זה נשען על חכמי הפשט. וכל המקור בקבלה הוא רק להשוות את כל האמנים של הקדישים לאחד.

ד'. אמן של יהא שמיה רבא

והנה אף אמן של אמן יהא שמיה רבא עצמו, יש לצדד שאינה מכלל הענייה הנחשבת קדושה דאע"פ שבשבת קי"ט ב' מוזכר כל העונה אמן יהא שמיה רבא בכל כחו, שמשמע שאמן

מ. אמנם מצאנו מי שהתיר לענות בק"ש אמנם דברכות, ואולי אפשר לקבל את הסכמת המקובלים בדרך פשרה.

הוא חלק מהקדושה, אבל הרי עיקר המקור שיהא שמייה רבא נידון כקדושה הוא ממסכת ברכות דף כ"א ב' ושם לא הוזכר אמן. [וכן בברכות ג' ונ"ז מוזכר הענייה ללא אמן] וממילא מסתבר שמה שסתמו הפוסקים להתיר עניית אמן יהא שמייה רבא, תלוי ועומד במה שהתירו לענות אמן של דאמירן בעלמא. גם בדברי האריז"ל מבואר שהשבח של יהא שמייה רבא יש בו כ"ח אותיות מיהא עד עלמא, ואמן נידון לעצמו. נמצא שמשורש הדין לולי דברי האחרונים, אין לנו מקור בקדמונים להתיר עניית אמנים בקדיש כלל.

ה'. עניית יתברך-דאמירן בעלמא

הנה בפשטות הסוגיא הגאונים והרמב"ם ושאר ראשונים מבואר שהשבח של יהא שמייה רבא מסתיים בעלמא, וכן הכריע מהר"י אבוהב הנ"ל שהביא הבית יוסף בסימן נ"ו שבאמצע ברכות ק"ש יש לענות רק עד עלמא.

אמנם הב"י שם הביא תשובות ה[מיוחסות ל]ר"י גיטקליא שאיסור גמור להפסיק בין עלמא ליתברך, [ונדפסו כיום במוריה אדר פ"ד ע"י הגר"י טרייבין שליט"א¹⁶⁶ ועי"ש בירור בעניין יחוס התשובות להרי"ג] כיון דס"ל שהשבח של 'יתברך' חוזר על עלמא. והבית יוסף הוכיח כן ממדרש שאמרו שיש אף וחמה למי שמפסיק בין עלמא ליתברך.

אמנם הרבה אחרונים חלקו על זה ואף הב"י גופיה במגיד משרים ס"ל שיתברך חוזר על ישתבח וכו'. ומטעם זה הורה המגיד משרים לבטל את עניית אמן אחר יתברך המבוארת בשו"ע. [כה"ח נ"ו ל"ב וכ"ה לדעת האריז"ל].

והגם שהמגיד משרים גופיה מודה לרי"ג באיסור הפסק בין עלמא ליתברך¹⁶⁷, מכל מקום בפירוש הענייה סובר שסיום העניין הוא עלמא. [משא"כ לדעת הרי"ג סיום הענייה הוא יתברך, והמשך השבח הוא עניין לעצמו ודבר זה לא היה ידוע עד פרסום התשובות. כיון שפשטות לשון המגיד משרים נראה שהוא מסכים לדברי הגר"י גיטקליא].

וכן הוא דעת כל הראשונים שסיום האמירה היא עלמא, ויתברך עניין לעצמו. [ראה בביאור הגר"א סי' נ"ו ומה שהביא בתורת הקדמונים ח"ב סי' ו'] וכן נראה פשטות שיטת האריז"ל¹⁶⁸ וכלפי ראיית הב"י מהמדרש של אף וחמה, למי שמשח בין עלמא ליתברך. כתב בביאור

¹⁶⁶ מא. וחלק מהתשובות נדפסו לראשונה בקובץ היובל אמת ליעקב (פריימאן תרצ"ז) עמ' 166.

¹⁶⁷ מב. וכתב שמי שעונה עד יתברך בלבד, הכוונה בזה לומר כמו יתברך וכו'. שמתחיל את השבחים של יתברך וישתבח. אבל בדברי הרי"י גיטקליא, מבואר שאם אומר עלמא בלי יתברך הרי זה כמפריד ח"ו בין 'הוא' ל'שמו' אבל וישתבח ויתפאר הם ז' שבחים המתחיל באות ו' כנגד שם מ"ב שבו נברא העולם. הרי מבואר דס"ל שהוא שבח לעצמו ולא כמוש"כ במגיד משרים שיתברך וישתבח הוא כנגד הספירות, וצריך לחבר בין יש"ר וכו' לספירות, וכיון שיתברך הוא כנגד כתר, לכתחילה צריך לומר כל השבחים אבל אם אמר רק יתברך הרי זה כאילו חיבר לכל הספירות.

¹⁶⁸ מג. שהרי מבואר בדבריו שעד עלמא יש כ"ח אותיות, הרי שמנה את השבח עד עלמא בלבד. והגם שכתב שהו' ווין של וישתבח ויתפאר הם כנגד שם מ"ב וכמש"כ הרי"ג אין הכרח שה'יתברך' שייך ללמעלה. [ולא מנה את יתברך בכלל השבח של וישתבח ויתפאר כיון שאינו מתחיל בו]. משא"כ בדברי הרי"ג שהזכיר את הסוד של וישתבח ויתפאר וכו' כדי לבאר שהיתברך חוזר כלפי מעלה.

הגר"א בסי' נ"ו שיש לדחותה, דאדרבה כוונת המדרש לומר שיש עונש למי שמפסיק בין הפרקים כגון בין עלמא ליתברך, ואדרבה מבואר שיש כאן גדר של בין הפרקים שהציבור עונים עלמא ומפסיקים עד שהחזן מגיע ליתברך ובזמן שבינתיים יש שנכשלים לדבר, ודבר הלמד מעניינו שם במדרש שהשוו זאת לבין הפרקים^{מז}].

והנה הגם שבאופן שאינו אוחו בדברים שבקדושה אין הפסד להחמיר כדברי הר"י גיטקליא, אך באופן שנמצא בדברים שבקדושה שאף עיקר הענייה אינה מוסכמת בראשונים (עי' רא"ש ברכות פ"ב סי' ה') מהכ"ת לענות יותר ממה שהוסכם לדעת רוב ככל הראשונים והמקובלים.

והנה לענין דינא לדעת השו"ע גופיה, בעומד בברכות ק"ש, לא מבואר הדבר אם יש לענות עד יתברך או עד עלמא, שהרי בבית יוסף הביא הכרעת המהר"י אבוהב לענות עד עלמא, ואח"כ הביא את דברי הגר"י גיטקליא שאסור להפסיק בין עלמא ליתברך, ולא ביאר אם פוסק כמותו גם בעומד בברכות ק"ש ואכן ממרוצת הדברים בשו"ע שכתב שאסור להפסיק בין עלמא ליתברך משמע שבכל אופן עונה עד יתברך, אך אינו מוכרח. [כיון שבשו"ע לא הזכיר כלל עד היכן לענות באמצע הפרק, ומצאנו בכמה מקומות שאין ללמוד מסתימת השו"ע מסעיף לסעיף כשהמקור בראשונים הוא מראשונים חלוקים].

אמנם האחרונים [בא"ח הגר"א מני כה"ח ועוד] מביאים שיש לפנינו הכרעת האריז"ל שיש לענות עד דאמירן בעלמא, ולפ"ז כפי הנהוג בין פוסקי ספרד שעושים עיקר מדברי האריז"ל עבדינן כוותיה. אך באמת יסוד הדברים בהבנת דברי האריז"ל נראה שמיוסד על דברי המיו"ט הנ"ל בהבנת המהר"י אבוהב כמו שיתבאר.

דהנה כתב בשער הכוונות הו"ד בכה"ח נ"ו סקכ"ט 'ואם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא קודם שיאמר החזן שמיה דקב"ה צריך לענות כאן פעם אחרת אמן באופן שיהיו ה' אמנים' וכתב הכה"ח שמשמע שפשוט שצריך לענות עד דאמירן בעלמא, וצ"ב שאפשר שכוונת האריז"ל להמבואר בדברי המהר"י אבוהב שבאופן שאין חיסרון של הפסק צריך להמשיך עד דאמירן בעלמא, אבל מודה שבמקום שיש חשש הפסק אין לו לענות וכפי הדין המפורסם בבית יוסף, (שנתפרסם כבר בזמן האריז"ל) וצ"ע טובא^{מח}.

[ואכן הבנה זו בדעת האריז"ל מקורה בדברי הבן איש חי ש"ר פ' ויגש ט' שמות ו', ובקובץ המאסף ש"ג סי' ל"ו בדברי הגר"א מני].

ויש ליישב את דברי האחרונים בשני דרכים. א) בדברי האריז"ל מבואר שאין לענות אמן על בריך הוא רק באופן שהוא גמר את כל הענייה עד דאמירן בעלמא, ומסתימת הלשון משמע

מז. וכן הוא בדברי הבה"ג שכתב שהיחיד שעומד בשמו"ע שותק ושומע מהחזן וכשהחזן אומר יתברך הדר לצלותיה, ופשטות הדברים משמע שאינו צריך לשותק כשהחזן אומר יתברך.
מה. אמנם מה שמוזכר בדברי האריז"ל סוד כ"ח תיבות בסדר איש"ר אינו ראייה שצריך היחיד לאמרה.

שלא שייך לענות אמן על בריך הוא רק באופן זה, ואם נאמר כדברי המהר"י אבוהב שבעוסק בברכות ק"ש אינו עונה עד דאמירן בעלמא יש אופן שעונה על בריך הוא גם כשלא גמר עד דאמירן בעלמא. כגון שעסוק באמצע הפרק דברכות ק"ש.

(ב) לפי המבואר בדברי האריז"ל אין לענות באמצע הענייה של יתברך וישתבח וכו' אמן של בריך הוא, והרי הדברים מוכיחים שהענייה של יתברך וישתבח חשובה היא מאוד וכדברים שבקדושה חשובה, שהרי אפילו עניית בריך הוא שמותר בברכות ק"ש נאסר בעניית יתברך וישתבח. וא"כ מוכרח שהענייה של כ"ח תיבות עד דאמירן בעלמא היא ממש דברים שבקדושה ומותר לאמרה בעסוק בק"ש. [יביע אומר ח"א או"ח ה' אות ד']

אמנם ב' ביאורים הללו נופלים לפי המתברר לפנינו בדברי המהר"י אבוהב, שהרי לפי האמור אין מקור כלל להתיר עניית אמן של קדיש בעסוק בק"ש ואם כן נפל היסוד נפל הבנין ודו"ק. כלומר לדרך ראשונה באמת אין אפשרות שעונים אמן על בריך הוא רק באופן שגמר דאמירן בעלמא לפני החזן, שאם הוא בברכות ק"ש בלא"ה אינו עונה אמן של בריך הוא, ולפי דרך שניה, אין הוכחה כלל ממה שהאריז"ל אסר לענות אמן על בריך הוא באמצע הכ"ח תיבות כיון שלא שמענו שאמן של בריך הוא דוחה אמירת ברכות ק"ש.

ובאמת גם בלא כל זה לכאורה יש לדחות את הראיה מדברי האריז"ל הללו, [לולי דברי האחרונים] כיון שאפשר שבאמת הענייה של בריך הוא חשובה היא יותר מהכ"ח תיבות, אבל כיון שהוא בעצמו אומר את הקדיש אינו צריך להפסיק לעניית אמן של החזן, וכמו שאם יש ב' אנשים שאומרים קדיש ואחד מקדים את חבריו מעט, לא יתכן להצריך את האחד שיפסיק באמצע קדיש לענות איש"ר.

נמצא שלפי הנראה [לולי דברי גדולי הפוסקים, ודברינו להתלמד ולשטוח את הדברים לפני הת"ח] אין מקור להתיר עניית ה' אמנים וכ"ח תיבות בעסוק בק"ש וברכותיה. וכלפי עניית יתברך נתבאר שלדעת רוב הפשטנים עיקר הענייה מסתיימת ב'עלמא' [והפ' דחו את הראיה מהמדרש שהביא הבית יוסף שמשמע שהענייה היא עד יתברך] וגם בדעת המקובלים דעת המגיד משרים והגר"א שלפי הסוד הענייה מסתיימת בעלמא היפך דעת הר"י גיטקליא. (וכנ"ל דלכאורה גם דעת האריז"ל כן).

והגם שבמגיד משרים נקט שצריך להמשיך עד יתברך, אין זה מעיקר השבח של יהא שמיה רבא מברך, (אלא שאומר יתברך בשביל לקשר את עלמא לשבח של יתברך וישתבח) ולא מצאנו שיש היתר לענות בברכות ק"ש רק את השבח של יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמא. [שהרי עיקר המקור להתיר עניית יהא שמיה רבא, יסודה בגמרא בברכות דף כ"א שאמרו בגמרא 'מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך' לעניין תפילה, ומסקנת הגמרא לפי גירסתנו שנאסר להפסיק בתפילה ומזה יש ללמוד שלענין ברכות ק"ש אפשר להפסיק, אבל לא הותר יותר מעיקר השבח] אך כפי האמור כל דברינו כאן רק לדון בקרקע לפני יושבי על מדין.

אמנם מצאנו יישוב (אף לעניית כ"ח תיבות עד דאמירן בעלמא) לפי מה שכתב הגר"ד סיתהון (ב'המאסף' שנה ג' סי' ל"ו) שכיון שכיום נהוג לענות עד דאמירן בעלמא, ממילא זה נחשב 'משיב מפני הכבוד'. כי איך יחסיר מהתשובה הרגילה לאדם נכבד עכ"ד. ואם כן גם אי נימא שאין מקור מבוסס לחיוב עניית כ"ח התיבות מכל מקום כיון שכן הוא מנהגו כיום נהפך הדבר לצורת הענייה על הקדיש. אך בודאי שהדברים מחודשים וצ"ע. (ולפי זה אפשר שמי שמתפלל אצל בני אשכנז לא יהיה רשאי לענות יותר, כיון שאצלם אין בזה זלזול כשעונה רק עד עלמא).

תליית הנידון אם עניית קדיש חשובה משיב מפני הכבוד או שואל מפני היראה

יש להוסיף כאן הערה שיש בה לשפוך אור על הנידון הנ"ל דהנה דברי הרא"ש פ"ק דברכות והטור סי' ס"ו כתבו להתיר עניית קדיש וקדושה שהוא כשואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, וצ"ב בסתימת דבריהם אם כוונתם שעניית קדיש וקדושה הם בגדר 'משיב' או בגדר 'שואל' והאם לפני הקב"ה נחשב 'כבוד' או נחשב 'יראה', אלא שנחלקו הראשונים אם גדר יראה היינו יראת כבוד כמו אביו ורבו (רשב"א ורא"ש) או פחד של מלך או אנס (רמב"ם ורש"י) ולפי זה כוונת הרא"ש שגדר של כבודו של הקב"ה תלוי במחלוקת הראשונים ולפי שיטתו הקב"ה ודאי נחשב יראה, ולפי הרמב"ם ורש"י הקב"ה נחשב כבוד. ולכן סתם הרא"ש את הדברים, שלפי דעתו יש להתיר לענות קדיש וקדושה מדין 'משיב מפני הכבוד' ולפי זה עולה הדין שלדעת הרמב"ם ורש"י אי אפשר להתיר לענות רק מדין 'משיב מפני הכבוד' ולפי זה עולה הדין שלדעת הרמב"ם ורש"י יהיה מותר לענות רק מה שמוכח ומתבקש לענות מחמת הכבוד שלא יחשב כזלזול כלפי השאלת שלום שהוא נשאל. אבל לדעת הרא"ש שההיתר מיוסד על שואל מפני היראה, הרי שכל מה שיכול להיחשב כזלזול במניעתו, יש להתיר. ובשו"ע פסק כסברת הרא"ש ואפשר שמכח זה למדו האחרונים להקל כל כך בגדרי הענייה.

ו'. דברי המהר"י אבוהב במקורם

בית יוסף אורח חיים סימן נו בשם מהר"י אבוהב: "ומצאתי כתוב בסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמא די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש. ולא יאמר אחריו **אמן** שמה שהחזן אומר ואמרו אמן הוא אזהרה לכל יחיד שאם הגיע עד האמורות בעולם (ר"ל דאמירן בעלמא) שיאמר אחריו אמן אבל כשיאמר ואמרו אמן אין אומרו אלא החזן יאמר כן ונראה שמאחר שיש מחלוקת בזה עד כמה מחוייב לענות כשיפסיק בק"ש וברכותיה לענות קדיש לא יענה אלא עד לעלמי עלמא שאולי האחר הוא הפסק ואם לאו יש לו לענות עד האמורות בעולם **ויאמר אחריו אמן**". עכ"ל.

לפי לשון זה אפשר להבין מדבריו שמה שסיים ואם לאו יש לו לענות וכו' פירושו שיש ספק אם יש לו לענות דאמירן בעלמא או אין לו לענות עד האמורות בעולם. וסיים 'ויאמר אחריו אמן' כלומר שיענה על החזן אמן שהגם שאינו עונה בפיו את כל השבח עד דאמירן בעלמא,

יש לו לכל הפחות לענות אמן. וכך הוא פשטות הלשון שהרי באופן שאומר עד דאמירן בעלמא אינו עונה אמן כמש"כ בתחילת דבריו לעיל.

וכן פירש בדבריו הדברי חמודות פ"ב סי' ה' אות כ"ג וז"ל **ואמן שאחר יתברך** [לכאורה כוונתו אמן של דאמירן בעלמא שהוא סיום יתברך וכו' כמש"כ מ"ב סקי"ז] **יענה ג"כ, לפי שיש שעונים איש"ר וכל נוסח יתברך וכ"כ ב"י בשם מהרי"א שיענה זה האמן**. עכ"ל. ומשם בארה לדברי האחרונים המג"א בסי' ס"ו סק"ו ושאר האחרונים. אך כל זה לפי הלשון המקוצר שהביא הב"י.

לשון מהרי"א אבוהב לפנינו: ומצאתי כתוב בסידור שכולל דברי הגאונים בענינים אחרים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמיא די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש ולומר **אחריו אמן** שמה שהחזן אומר ואמרו אמן הוא אזהרה לכל יחיד שאם הגיע עד האמורות בעולם שיאמר אחריו אמן אבל שיאמר ואמרו אמן זה מבואר לכל שאין לאמרו אלא החזן. והנה נראה מאחר שיש מחלוקת בזה עד כמה הוא מחוייב לענות שכשיפסיק בק"ש וברכותיה לענות קדיש שלא יענה אלא עד לעלמיא, שאולי לאחר הוי הפסק. מאחר שיש מי שסובר שיוצא בזה, **אבל כשיענה קדיש ואינו בדבר אחר** שיש לו לענות עד האמורות בעולם ויאמר אחריו אמן. עכ"ל.

וכעת לפי לשון זה, פשוט שאין כוונת המהר"א אבוהב להתיר אמן של דאמירן בעלמא באוחז בק"ש. אלא הוא חוזר למה שכתב בתחילת דבריו לעניין מי שלא אוחז בק"ש שכשומע את החזן אומר אמן. וכפי הגירסא המתוקנת בתחילת דבריו.

וגם בקיצור הלשון שהביא הב"י יש לפרש כן¹ ניש להעיר שגם לפי דברי הדברי חמודות משמע שהטעם שכתב מהר"א אבוהב לענות אמן תלוי בזה שהוא לא אומר עד דאמירן בעלמא, ולכן במקום לומר עד דאמירן בעלמא יש להסתפק בעניית אמן, אבל לפי דברי גדולי ספרד שעונים עד דאמירן בעלמא מהכ"ת שצריך גם לענות אמן].

מו. שמש"כ 'ואם לאו' פירושו שאינו אוחז בברכות ק"ש ועל זה אמר שיאמר עד דאמירן בעלמא ויאמר אחריו אמן.

הגאון רבי מנחם אביטן שליט"א
מראשי ישיבת באר התלמוד
מח"ס בקול שופר, הגש"פ להבין ולהשכיל ועוד

שיעורי כזית וכביצה

מחלוקת התוספות והרמב"ם בשיעור כזית

א'. בענין שיעור כזית, כתב השו"ע (או"ח סימן תפ"ו), ז"ל: שיעור כזית, יש אומרים דהוי כחצי ביצה. הג"ה, ויאכלנו ביחד ולא מעט מעט, ובירקות צריך למעט חלל האויר שבין הירק, ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן ולא באויר שביניהם. ע"כ.

ובב"י הביא כן מהתוספות בחולין (קג,ב), [וכ"ה גם בדבריהם בעירובין (פ,ב) וביומא (פ,ב)]. ולמדו כן התוספות ממה שאמרו בגמרא יומא (שם) דשיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצת תרנגולת, ומאידך בכריתות (יד,א) אמרין, גבי יש אוכל אכילה אחת וכו' דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, וש"מ א"כ ששיעור הזית הוא כחצי ביצה.

ב'. ואולם מאידך הנה ברמב"ם (פ"א מעירובין ה"ט) בענין שיעור עירובי חצרות איתא, ז"ל בתו"ד: שיעורו שתי סעודות, שהן כשמונה עשר גרוגרות, שהן כשש ביצים בינוניות. עכ"ל. ודקדקו מכאן הפר"ח ועוד אחרונים שלפי העולה מדברי הרמב"ם יוצא ששיעור כזית הוא פחות משליש ביצה, שכן מדבריו הנ"ל עולה ששיעור ביצה שווה לשלש גרוגרות, והרי בגמרא שבת (צא,א) מבואר להדיא שהגרוגרת גדולה מן הזית, ונמצא א"כ שהזית הוא עכ"פ פחות משליש ביצה.

נ"ש לציין גם לדברי הרשב"א בתורת הבית (משמרת הבית צו,א), ז"ל בתו"ד: שהרי יש בחתיכה עשר רביעיות, שהן חמש עשרה ביצים, שהן הרבה מששים זיתים. עכ"ל הצ"ל. הרי א"כ שבשיעור כביצה יש לכה"פ ד' זיתים!

ויש לשים לב, שבין הרמב"ם ובין הרשב"א לא נחתו כלל לענין זה - לפרש לנו כמה הוא שיעור כזית, רק שמתוך דבריהם אנו מדקדקים ומוכיחים שעכ"פ אין הוא יותר מכך וכך, אבל אפשר בהחלט ששיעורו קטן אף יותר. וכמובן שממילא גם אין לנו ללמוד מהנ"ל על איזו 'מחלוקת' בין הרשב"א לרמב"ם בשיעור הכזית, דודאי אפשר שגם להרמב"ם שיעורו של הזית הוא כרבע ביצה (או פחות). והכי נמי מסתברא, שהרי אין הזית והגרוגרת קרובים כ"כ זל"ז בגודלם, ושפיר י"ל א"כ שאם הגרוגרת היא כשליש ביצה א"כ הזית הוא כרבע ביצה, באופן שגדולה הגרוגרת מן הזית ברביעי. וכך באמת עולה מדברי הגר"א (בסימן תפ"ו). ואולם למעשה מחמת הספק נקטו הפוסקים שיעור זה של 'כשליש ביצה' לכזית (עיין במ"ב תפ"ו סק"א, ובחזו"א או"ח סימן ל"ט סק"ז).

ג'. ויש לעיין איך תתיישב הראיה שכתבו התוספות הנ"ל לפי העולה בשיטת הרמב"ם. ונאמרו כמה תירוצים בזה, והנראה לענ"ד בפשיטות, דהנה בגמרא יומא (פ, א) שו"ט מניין המקור לכך שטומאת אוכלין בכביצה, ומסקינן התם דילפינן לה מקרא דכתיב גבי טומ"א "מכל האוכל אשר יאכל", ודרשינן לה במשמעות של מין מאכל מסויים שיכול להאכל בבת אחת, וכלפי זה אמרו דשיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת.

ובגמרא עירובין (פג, א) מבואר שאמנם לשיעורי נפח בעלמא (כגון לגבי כיכר לעירוב) 'כביצה' דנקטינן היינו ביצה בקליפתה, אבל לענין טומ"א כביצה שאמרו - בלא קליפתה. [לדעת חכמים, ע"ש]. ומבאר המאירי דהיינו טעמא, דהא דרשינן לה ממשמעות דכל האוכל אשר יאכל - אוכל שאתה אוכלו בב"א, והיינו א"כ ביצה בלא קליפתה. ומבואר מדבריו שמשמעות הדרשא אינה ל'אוכל בשיעור כביצה', אלא לסוג המאכל עצמו שנאכל בב"א, ושיערו שזוהי ביצה, ולכן ע"כ דהיינו ביצה בלא קליפתה.

ומעתה נחזי אנן, לאיזה אופן 'אכילה' בב"א התכוונו כאן חז"ל, לאכילה כדרך, שלועס ואוכל, או לבליעת הביצה שלימה כמות שהיא, [והרי ודאי שע"י שלועס ואוכל נבלע שיעור קטן יותר, והחוש יעידנו]. ונראה שהרמב"ם מפרש שהמכוון הוא לבליעת הביצה השלימה כמות שהיא, שאכן דווקא באופן זה הוא שמחזיק בית הבליעה שיעור גדול כ"כ של ביצת תרנגולת, אבל בדרך אכילה רגילה אה"נ שאינו מחזיק אלא פחות, והיינו מאי דקאמרינן בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק אלא ב' כזיתים. [ולפ"ז יבואר נפלא מה שהביא הנוב"י (הנ"ל אות י"ט) מתו"י בכריתות שכתב; "פי", כדרך אכילה". ולפ"ר הוא תמוה ואינו מובן מה בא להשמיענו, אבל לפמ"ש"כ הענין מבואר היטב, שבא ליישב בזה ה'סתירה' הנ"ל כביכול, ודו"ק].

ד'. ונמצאו בדינו א"כ ב' שיטות בענין שיעור הכזית, לשיטת התוספות שיעורו הוא כחצי ביצה, וכך פוסק השו"ע. [עכ"פ לחומרא, לצאת י"ח מצה דאורייתא]. ובשיטת הרמב"ם עולה שהוא פחות משליש ביצה, וכך הכריעו הפר"ח (סימן תפ"ו) ועוד אחרונים, וכך נוקט ג"כ החזו"א (ל"ט סק"ז) לעיקר.

ויש להבחין בהבדל שבין שני השיעורים הנ"ל לענין מידת הביצה שבה יש לנו לשער, דלענין השיעור העולה מחשבון הדברים ברמב"ם, הרי אותו שיעור הוא לפי חשבון הביצה האמורה במידות הנפח, [שהכיכר היא ו' ביצים (ועיין במשנה דעירובין שם פב, ב)], והיינו א"כ ביצה בקליפתה, וכלפי ביצה זו הוא שעולה ששוים הג' גרוגרות לביצה, ובהתאם לכך הוא ג"כ שיעור הכזית של 'פחות משליש ביצה'.

ולעומת זאת כאשר נבוא לשער כזית לשיטת התוספות, ששיעורו הוא כחצי ביצה, הרי מיניה וביה מבואר שהוא כחצי ביצה בלא קליפתה, שהרי מה שדקדקו כן התוספות הוא ממה שאמרו שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת ובאותה לשון אמרו ג"כ לענין ב' זיתים, אלמא דחד שיעורא נינהו. והרי ביצה זו של טומ"א שמחזקת בית הבליעה היינו ביצה בלא

קליפתה, כמפורש בגמרא עירובין הנ"ל וכדקיי"ל נמי להלכה, וק"ל. [וכבר עמדו בזה הנוב"ק (קמא ל"ח), החזו"א (סימן ק' סק"ו), והגרא"ח נאה (שעו"ת עמ' קל"ג)]. איברא דבמ"ב על דברי השו"ע שם (תפ"ו סק"א) כתב, ז"ל: דהוי כחצי ביצה. בינונית עם קליפתה. עכ"ל. וכבר תפס עליו החזו"א בזה (ל"ט סק"ז) וכתב דליכא מאן דסבר הכי, אלא שיעורו הוא או כשליש ביצה בקליפתה או כחצי ביצה בל"ק.

ובשיעור קליפת הביצה נאמרו כמה וכמה מידות, ואכמ"ל. והשיעור המסתבר יותר הוא משכ"ב בספר בירור הלכה (תע"ה סוס"ג) עפ"ד הגרא"ח נאה (שעורי ציון עמ' ס"ט הע' 4) והחזו"א (ל"ט סק"ז), שנפח הקליפה יחד עם בועת האויר שבביצה הוא כ-10% מהביצה].

שיעור ר"ח נאה ושיעור חזו"א

ה'. וכעת יש לנו לברר מהו שיעור הביצה עצמה אשר נתלו בה השיעורים הנ"ל של הכזית. וידועים שתי השיטות העיקריות שנאמרו בזה, שיעור הגרא"ח נאה ושיעור החזו"א. ונבאר הדברים.

הנה בזמן חכמי התלמוד היו להם כלים בעלי מידה קבועה, מדורי דורות, שבהם היו משערים את כל מידות הנפח. [ואלו הם המידות הידועות; כור, איפה, סאה, קב, לוג, והלוג היה מכיל ו' ביצים]. ואולם במשך הדורות אבדו אותם מידות, כנזכר כבר בדברי הגאונים, ומעתה אין איתנו יודע עד מה כיצד נשער את כל מידות הנפח האמורים בחז"ל, כגון "חמשת רבעים [לוגין, שהן רובע הקב] קמח" להפרשת חלה, רביעית הלוג לכוס של ברכה, ועוד רבים. ולזה באו הגאונים ונתנו כל מיני מידות לפי משקל המטבעות, שכלי המכיל מים במשקל כך וכך מטבעות, זהו הנפח לשיעור הפרשת חלה, וכיו"ב.

ואף הרמב"ם בפיה"מ (פ"א מעדיות מ"ב) עמד בענין הזה, והלך ומדד ע"פ המידה האמורה בגמרא פסחים (קט"א); דאר"ח רביעית של תורה - אצבעיים על אצבעיים, ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. [והוא למידת מה שאחז"ל בשיעור מקוה אמה על אמה ברום שלש אמות שהוא עולה לארבעים סאה, וכדפירשו שם רש"י ורשב"ם]. והלך הרמב"ם והכין כלי כזה ע"פ המידות הללו "בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק", ומילא הכלי ההוא מים, ושקל אותם המים, ועלו למשקל כ"ז דרהם בקירוב, וכתב הרמב"ם שזהו השיעור לרביעית של תורה, וכך העלה להלכה במשנ"ת. (פ"ו מבכורים הט"ו).

ו'. והנה מעתה יש לנו בעצם מקור ברור לשער על פיו גם את שיעור הביצה, [וממילא לכזית, כנ"ל], שכן הרי מבואר בחז"ל (עיין עירובין פג, א ורש"י שם) שהלוג הוא שש ביצים, ונמצא א"כ שרביעית הלוג היא ביצה ומחצה, ואם רביעית הלוג עולה למשקל כ"ז דרהם, א"כ הביצה תעלה למשקל י"ח דרהם, וכזית [לשיטת השו"ע למידת חצי ביצה] יעלה למשקל ט' דרהם. כך

כתבו כל פוסקי ספרד לדורותיהם, מזה כחמש מאות שנה. [החל בשו"ע, לענין שיעור חלה (או"ח סימן תנ"ו), וכלה בכה"ח (שם, ובסימן קס"ח ס"ק מ"ו), וע"ע באול"צ (מבוא לח"ג)].

והנה מטבע הדרהם היה יוצא במדינות ערב כאלף שנים ברציפות, [כבר מימות הגאונים], וכך היה עד לפני כמאה שנה בירושלים, שהיה קיים כאן הדרהם הטורקי. ועפ"ז הלך הגרא"ח נאה ו שקל את הדרהם, והעלה שמשקלו הוא 3.205 גרם, ולפי זה קבע את משקל הרביעית ל- 86 גרם, [וסימן; גי' כו"ס], ואת משקל הכביצה ל- 58 גרם, [וסימן; הר"ת של שמו - ח"נ]. וכזית לדעת השו"ע יוצא לפ"ז 29 גרם. [וכמובן שכל אלו מידות הנפח הן, והיינו שכלי שיכל מים במשקל הנ"ל - זהו שיעור הכביצה, וכן לכזית, וכמפורש בכה"ח (סימן פ"א סק"ג), ורבים טועים בזה, ולהלן נרחיב בענין זה].

ז'. ואולם מאידך הנה כתב הנוב"י בספרו צ"ח (פסחים, סוף קטז, ב), שהכין אף הוא כלי למידת חלה [שהוא כשבע אגודלים מרובע, (עיין שו"ע יו"ד סימן שכ"ד)], ועלתה בידו המידה פי שניים מהמידה של מ"ג ביצים וחומש ביצה. ומכאן הגיע הנוב"י למסקנא כי נתקטנו הביצים בימינו בכמחצית, ועל כן יש להכפיל השיעורים, ולשיעור כזית יש ליטול כביצה, ולשיעור ביצה יש ליטול כשני ביצים, וכן עזה"ד. וכמו כן נקטו הגר"א והחת"ס, והחזיק החזו"א בשיטה זו למעשה [עכ"פ לחומרא].

ובמדידות שעשה החזו"א [כפי שהביא הסטייפלר בשמו בספרו שש"ת, שונה במעט מכפי שנכתב בחזו"א] עלה לו למידת רוחב אצבע [אגודל] 2.4 ס"מ, ולפי זה הגיע למידת רביעית ל- 150 סמ"ק, [וסימן; כו"ס הגו"ן], ושיעור הכביצה לפ"ז הוא כ- 100 סמ"ק. [נפח הביצים עד לפני כמה שנים היה כ- 50 סמ"ק, ואילו הביצים כיום גדולות יותר מחמת פיתוח זנים גנטי].

ביסוס שיטת ר"ח נאה עפ"ד הרמב"ם

ח'. והנה כתב החזו"א (סימן ל"ט סק"ח), ז"ל בתו"ד: ולא יתכן לקבוע השיעור במשקל של הרמב"ם, שהרי אין קובעין דבר שנתנה בו תורה 'שיעור מידה' - במשקל, ואין דברי הרמב"ם 'קביעות שיעור' אלא 'סימנא' למקומו ושעתו, וכמש"כ הרמב"ם פ"ב דחלה וכמשכ"ל סק"ד, וא"כ ע"כ על האחרונים ז"ל לקבוע לפי דעתם, ואף אם דעתם לא (היתה) מתאימה עם דעת הרמב"ם - קביעות האחרונים קיימת, [לפי] שאין כאן 'הוראה' מהרמב"ם - ששומעין לראשונים, [אלא] סימנא בעלמא למקומו ושעתו, כנ"ל]. ומיהו אילו היתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם ב'מידה' - היתה קביעות הרמב"ם לכל ישראל, אבל עכשיו שהמידה המסורה לנו - המבוארת בגמרא וברמב"ם - היא שנמדוד באגודל מידת חלה, אלא שמסר [הרמב"ם] לבני מקומו משקל לסימנא, אנו נשאירין במידת האגודל, ותלוי בדעתו של רואה, והם - ב"ד שבכל דור.

והמשקל שמסר לנו הרמב"ם ודאי א"א שישמש לנו לסימנא, וכמש"כ הרמב"ם [עצמו] שזו טעות גלויה לשמש במשקל, ובודאי יש אפשרות של שינוי, בין בכבוד המים, ובין בכבוד השעורים, ובין בכבוד הקמח... וכ"ש שאין לסמוך על משקל דרהם... שזה עשוי להשתנות. עכ"ל החזו"א הצ"ל.

ט'. הנה כתב כאן החזו"א שתי טענות; א. המידה שנתן הרמב"ם להפרשת חלה במשקל, [קמח במשקל תק"כ דרהם], אינה ה'שיעור' עצמו, אלא סימנא בעלמא הוא - לפי המשקל שעלה בידו לקמח שנכנס באותה מידה של מ"ג ביצים וחומש ביצה, אבל לעולם מה שקובע לענין מידות הלוג והקב, והזית והביצה - זוהי ה'מידה' [היינו הגודל והנפח], ולא המשקל. ב. עצם משקלו של הדרהם ג"כ אינו דבר שניתן לסמוך עליו, שזהו דבר העשוי להשתנות. את"ד.

ואולם באמת יש להעיר על דבריו בתרתי, לגבי הטענה הראשונה נדבר בזה להלן [בדברינו בענין הנפח והמשקל], ולגבי הטענה השניה, [שמשקל הדרהם הוא דבר העשוי להשתנות], הנה העיר על כך בשו"ת אול"צ (במבוא לח"ג, ענף ג'); הא קמן בשו"ע (או"ח תנ"ו ויו"ד שכ"ד) שכן פוסק למעשה את השיעור הנ"ל של תק"כ דרהם [מקמח חיטה מצרית] להפרשת חלה, ומבואר א"כ שלכה"פ עד תקופתו של מרן הב"י לא נשתנה משקל הדרהם, ומיני אז הרי כל גדולי פוסקי ספרד, מדורו של הב"י ואילך ברצף דור אחר דור, המשיכו לשער באותו דרהם, שהיה מצוי בארצותם, ואם היה איזה שינוי מהותי במשקל הדרהם בודאי היו מתעוררים לזה הפוסקים שבאותו הדור והיו משנים לפי זה את כל שיעורי המצוות. את"ד.

ואם כבר אז אדרבה, כבר ידוע מה שחקרו וביררו בזה כמה חכמים בדורנו [ע"פ אוסף המטבעות העתיקים במצרים, ובמוזיאונים שונים ברחבי העולם, וע"פ מחקרים נוספים] באופן קרוב לודאי, כי הדרהם המצרי שיצא בתקופתו של הרמב"ם במצרים שקל מעט פחות מהדרהם הטורקי ששיער על פיו הגרא"ח נאה, והיה משקלו כ-2.83 גרם בלבד. וכך עולה גם כן מדבריו של ה'כפתור ופרח' [מן הראשונים], שכתב כי משקל הדרהם שבו שיער הרמב"ם הוא שני שליש ממטבע ה'מתקאל', והמתקאל היה מטבע זהב מדויק באופן עקבי, [וקיימים ממנו אלפי פריטים במוזיאונים], ומשקלו המדויק הוא 4.25 גרם, ולפ"ז מגיע משקל הדרהם ל-2.83 גרם בדיוק!

מקור בראשונים לשיעור החזו"א

י'. ואולם למרות כל זאת, הנה כבר הביא המ"ב (תפ"ו סוף סק"א) מה שהכריע בענין זה השערי תשובה (שם); "שיש לחלק בזה לענין שיעורין - בין דבר שחיובו מן התורה לדבר שחיובו מדרבנן... ונמצא לפ"ז, בזמננו יתחייב לאכול מזה עד כשיעור ביצה [של ימינו]". ועע"ש.

וגם באול"צ (שם או' יב-יח) הסכים לזה למעשה, שבענינים דאורייתא יש לנו לחוש להשיעור הגדול, והוא ע"פ חידוש נפלא שהעלה שם, שאמנם בדעת הרמב"ם (והשו"ע) אין ספק בהכרעה הנ"ל בשיעורי המדות העולים לפי שיטתם לפי משקל הדרהם כמש"נ, אבל עכ"פ

נראה שבאמת תלוי הדבר במחלוקת ראשוניים, שכן הנה בסופו של דבר כל המחלוקת הנ"ל תלויה ועומדת בשאלה בסיסית אחת; מהי מידת רוחבו של האגודל, 2 ס"מ, או 2.4, ודבר זה נראה שנחלקו בו הראשוניים.

י"א. דהנה בגמרא עירובין (מח, א) איתא דגופו של אדם שלש אמות, והוכיחו התוספות שם דהיינו בלא הראש. [וכ"כ התוספות בשבת (צב, א), ובעוד מקומות]. וכתבו דגבי כוכין דבעינן ד' אמות (ב"ב ק, ב), היינו עם הראש והצואר ועובי דפי הארון. (וכ"ה דעת רוב הראשוניים, ע"ש). ואולם מאידך הנה הרמב"ן בחידושו ל"ב"ב (שם) האריך להוכיח דמה שאמרו גופו של אדם שלש אמות זהו עם הראש, וכ"ה פשטות דעת רשב"ם שם, וכמו שהבינו גם התוספות שם בדבריו, ע"ש.

והנה לפי החישוב של רוחב אצבע (אגודל) כ-2 ס"מ, [כפי העולה לשיטת הרמב"ם] יצא א"כ דבר מוזר מאוד, שהרי האמה היא ששה טפחים, וטפח ארבע אצבעות, וא"כ נמצא הטפח 8 ס"מ, ואמה 48 ס"מ, ואם נאמר שגופו של אדם שלש אמות זה כולל את הראש, א"כ נמצאת קומת אדם עם הראש מגיעה לכדי 144 ס"מ בלבד, וזהו תימה לומר שכן היה גובה אדם בזמן חז"ל! ועוד, שהנה לפי התוספות שגופו של אדם שלש אמות זהו חוץ מהראש, יש להוסיף א"כ למדת הראש (עם הצואר, וכנ"ל בתוספות בשבת) כ-20% מאורך הגוף, כך שבסה"כ הראש הוא כששית מאורך הגוף בכללותו (כפי הנראה מהמציאות), וא"כ מגיעה סה"כ קומת אדם ל-173 ס"מ, והוא מתאים אכן לגובה אדם בינוני בימינו. ואיך יתכן א"כ הבדל כ"כ גדול בין הראשוניים הללו (שחיו באותו דור) בגובה קומת אדם.

ואשר נראה א"כ שלדעת רשב"ם והרמב"ן רוחב האגודל הוא 2.4 ס"מ, (כפי העולה לשיעור החזו"א), ומעתה הטפח הוא 9.6 ס"מ, והאמה היא 57.6 ס"מ, ושלוש אמות הן 172.8 ס"מ, וא"ש היטב עם קומת אדם בינוני בימינו. ונמצא א"כ שרוחב האגודל [אשר הוא בסיס לכל מחלוקת השיעורים הנ"ל] תלוי הוא בעצם במחלוקת התוספות והרמב"ן, כמש"נ.

נפח ומשקל

הקדמה

בענין שיעורי המצוות, כגון כזית כביצה וכיו"ב, התעורר בימינו נדון, האם השיעורים הללו הם לפי נפח או לפי משקל. וישנם מורי הוראה שטוענים כי לפי המקובל אצל פוסקי ספרד מדורי דורות המנהג הוא לשער במשקל דוקא ולא בנפח, והתקבלה הנחה זו כעובדא מוגמרת שאין עליה עוררין, [ואף אני לתומי כך הייתי סבור, עד שנכנסתי בעובי הקורה וגיליתי שלא מיניה ולא מקצתיה], ונסמכים הם בין היתר על דברי כה"ח הידועים (בסימן קס"ח ס"ק מ"ו), כמו שיובא להלן.

ולפי מה שנוכחתי לראות, רוב רובם של המדברים בנושא זה אינם מבינים בכלל את הצדדים הטכניים של הנדון, ואף אינם מכירים את העובדות המציאותיות. [וכבר בהעמדת צדדי השאלה הם מסתבכים; מהי הכוונה בשאלה 'אם הולכים לפי נפח או לפי משקל', לפי נפח ומשקל של מי? ורובא דאינשי, שאינם מתמצאים בנושא, אומרים; לפי נפח הביצה או לפי משקלה! וכמו כן של הזית. והרי זו טעות גמורה כפי שנראה בהמשך, והמקור עצמו שעליו נסמכים המורים כן אינו מדבר על משקל הביצה (שכבידה מן המים בכ-10%) כי אם על משקל המים שמכילה מדת הנפח של ביצה, וכמשי"ת להלן]. ואין זה מפריע לכל אותם 'ידענים' לטעון בביטחון מלא ולצדד בודאות גמורה לעמדה שהם נוטים אליה מכל מיני סיבות, ולהטיל רפש באלו שמעזיזים לומר את האמת. ואולם הלומד הישר שמגמתו היא בקשת האמת, ללא שום פניות ומניעים חיצוניים, אם רק יפקח את עיניו ויטה אוזן לשמוע קושט דברי אמת יווכח בדבר מדהים, שבכלל לא קיים נדון כזה בפוסקים, ואין אף לא פוסק אחד מכל הדורות שהורה כעיוות הנורא הזה שהשיעורים הללו הינם לפי משקל, ואלו בדורנו שהורו כן פשוט טעו בהבנת המושגים ובהכרת המציאות, כפי שנראה לפנינו בבירור, ומתוך כך הגיעו לשגגת הוראה זו, כמשי"ת.

הכרת המציאות במדות הנפח והמשקל

לכל דבר בעולם יש מדת נפח, שזהו הגודל של אותו חפץ (אורך/רוחב/גובה), ויש לו את המשקל שהוא שוקל. וכמובן שאין כל המשקלים שווים, כי לכל חומר יש את המשקל שלו.

ולמשל, אם נקח בקבוק של ליטר, (שזוהי מדת נפח), ונמלא אותו במים, המים במדה הזו ישקלו 1 ק"ג. ואולם אם נמלא אותו בשמן זית, אותו שמן ישקול רק 910 גרם. ולעומת זאת אם נמלא אותו בדבש, הדבש במדה זו ישקול 1.4 ק"ג! והנה מתבקשת השאלה, היאך יצא דבר זה מכון שבמים מקביל הליטר בדיוק ל- 1 ק"ג? והתשובה לכך היא שאכן אין זה דבר מקרי, אלא שכך הומצא מלכתחילה המשקל הזה של הק"ג, ונבאר.

הנה עד לפני כמאתיים שנה לא היו יחידות מדה 'סתמיות' של אורך או משקל כבימינו, אלא מדות האורך היו לפי אורך של דברים הקיימים בטבע, כגון אמה, טפח, אגודל, (או 'רגל' - שזוהי מדת צעד שלם של אדם), ומדות המשקל היו לפי משקל המטבעות² אשר נקבע הוא לפי משקל גרגרי שעורה³, [שמחמת קוטנם, הסטיות שבין גרעין לחבירו הן קטנות יותר מאשר

א. וכבר הזכיר דבר זה הרמב"ם בפיה"מ פאה (פ"ח מ"ה), ז"ל שם בתו"ד: ואלו המדות הנוכרות בכאן [קב, חצי קב, חצי לוג, רביעית] לא באנו להודיעך **משקל** כל מדה מהם, לפי שישנה משקל הדברים המדורים כפי השתנות עצם הדבר המדוד, [ובין דקות לגסות, כי אין משקל הדבש כמשקל המדה ההיא בעצמה מן החלב... עכ"ל הצ"ל].
ב. כמו בברייתא דפטום הקטורת; "הצרי והצפורן והחלבנה והלבונה משקל שבעים - שבעים מנה". וכ"ה אף בכתובים, כגון האמור בשמן המשחה (שמות ל, כג); "מר דרור חמש מאות... וקידה חמש מאות - בשקל הקדש, ושמן זית הין".
ג. או גרגרי חרוב, כפי שסובר האב"ע בפירוש הכתוב "עשרים גרה השקל", שאלו הגרה - גרגרות החרוב הם, [שהבהמה מעלה אותם בגרה אחר אכילתו של החרוב]. אם כי לפי משקל השקל (המבואר ברמב"ם רפ"א משקלים) שהיה 320 גרעיני שעורה, אין זה עולה כהוגן. ורש"י פירש 'גרה' מעה, כמו 'אגורת כסף'.

הסטיה שבין פריטים שונים בפירות הגדולים יותר], ומשקלו של דינר אחד למשל היה 96 שעורות⁷. [וכמובן שמחמת שהיו המטבעות מכילים כסף או זהב, והיו מוטבעים ע"י המלכות, היה משקלם עקבי ויציב]. כך היה עד לפני כמאתיים שנה.

כחלק מהמהפכה הצרפתית, [שהנחילה גם שינויים בתפיסה הכללית של מושגים שונים שהיו קיימים בעולם], השתנו גם שיטות המדידה הישנות, והתחדשה שיטת המדידה המטרית. עקרון אותה שיטה היה לקבוע אמות מדה קבועות ומדויקות, שלא יהיו תלויים בגורמים משתנים. בהתאם לכך הלכו וקבעו את מדת האורך של ה'מטר', לפי חלוקת המרחק שבין הקו המשווה לבין קוטבי כדור הארץ לעשרה מליון חלקים, והחלק הבודד נקבע למדת המטר⁸. ומכאן ואילך התקבלה ממילא מדת הנפח, שהיא אורך X רוחב X גובה, וזהו הסמ"ק (ס"מ מעוקב), פירושו; מדת נפח של ס"מ אורך על ס"מ רוחב על ס"מ גובה.

ועפ"ז המשיכו והמציאו גם את יחידת המשקל, וקבעו כי המשקל של המים שתכיל מדה זו של סמ"ק, זו תהיה יחידת משקל של גרם אחד. וממילא ליטר אחד (שזהו 1,000 סמ"ק) מכיל מים במשקל ק"ג אחד (שזה 1,000 גרם).

והנה מיני אז נעשתה קביעת מדת הנפח פשוטה ונגישה ביותר, שכן ע"י מדות אורך רוחב וגובה הכלי מתקבלת ממילא מדת הנפח בסמ"ק. ואולם עד אז, כאשר רצו לשער נפח של כלי באופן מדויק באמת היה הדבר מורכב מאוד, שכן לא היו את המדות ה'סתמיות' של הס"מ. והנה בימי חז"ל היו כלים שהיה מכין אותם היוצר לפי מדות קבועות, ואלו הם ה'כאסק' ל'. [כור, איפה, סאה, קב, לוג. והלוג היתה מדתו כנפח 6 ביצים]. ואולם מעת שכבר לא היו כלים אלו בנמצא, (כפי הנזכר כבר בדברי הגאונים), כאשר רצו לשער נפח מסויים הדרך לשער אותו היתה ע"י משקל המים שיכיל אותו הכלי⁹. וכגון מש"כ בכה"ח (סימן פ"א סק"ג), ז"ל בתו"ד: ושיעור הביצה הוא 'כלי שמחזיק י"ח דרהם מים'. עכ"ל הצ"ל.

ומעתה מש"כ בתשובות הגאונים (שע"ת סימן שכ"ו), ז"ל: וששאלתם [שיעור] תשעה קבין (שיעור) - כ"ז ליטרין במדת בבל, וכל ליטרא מ"ג אוקיאיות. עיסת חלה - ע"ב אוקיאיות, שיעור כוס של ברכה - שתי אוקיאיות ומחצה¹⁰. ע"כ. כמובן שכל זה הוא משקל המים

ד. עיין רמב"ם הלכות עירובין (פ"א ה"ב), והלכות שקלים (פ"א הל' ב-ג).
ה. אגב, עד היום קיים אותו 'מטר' מקורי (עשוי אלומיניום או משהו דומה) במוזיאון בפריז.
ו. בחרו במים לפי שהם מצויים בכ"מ, והם בעלי מדה יציבה. [ובשביל לדייק ביותר נקבעה המדה ע"פ מים מזוקקים, בלחץ אטמוספירה אחת, ובטמפרטורה המינימלית של נזולים, שזה 1 מעלות. (לאחר"כ זה נקבע על 4 מעלות)].
ז. 'קילו גרם' פירושו אלף גרם, וכמו 'קילו מטר' שפירושו אלף מטר, ו'קילו ואט' שפירושו אלף ואט.
ח. כך היה כבר בזמן הגאונים, וכ"ה בספרי הפוסקים לאורך כל הדורות, וכך היה להבדיל אצל אה"ע ג"כ, כמתועד בספריהם. [והיו להם כלים עם שנתות לפי משקל המים שיכיל הכלי עד לאותו סימן, והיה נקוב אותו משקל לפי משקל המטבע היוצאת באותו מקום. וכך ראיתי צילום של כלי כזה שהיה בשימוש בית מרקחת בגרמניה (בראשית המאה ה-19), המסומן ע"י שנתות של דראכמות ואונקיות. (כל אונקיה 8 דראכמות)].
ט. הוי אומר שהלוג הכיל מים במשקל 10 אוקיות, ועל כן רביעית הלוג הכילה משקל 2.5 אוקיות. ועיסת חלה שהיא 7 לוג וחומש (כדאיתא בעירובין פג, ב, וזהו העולה למ"ג ביצים וחומש ביצה) הכילה מים במשקל 72 אוקיות. ומכיון שקב הוא ארבעה לוגין, ותשעה קבין א"כ הם 36 לוגין, נמצא משקל תשעה קבין 360 אוקיות. [והנה 27 ליטרא כפול 13 אוקיות

שיכיל אותו הכלי, ובכך נדע אל נכון את נפחה של אותה מדה, ואז מה שיכנס מהקמח באותה מדה זהו שיעור חלה. שאם לא כן, הרי הקמח שוקל רק $\frac{2}{3}$ ממשקל המים [לכל היותר, כמשכ"ב בפיה"מ (עדות פ"א מ"ב)], ובימינו הוא אף פחות, ואיך יתכן א"כ שהשוו כאן משקל הקמח של 7 לוגין וחומש למשקל המים והיין, שהרי כתבו כאן משקל של הפרשת חלה ע"ב אוקיאות, וזהו הרי משקל המים למדה זו של 7 לוגין וחומש, כפי העולה מהשיעור שכתב לכוס של ברכה, (וכמו שערכנו החשבון בהערה). וק"ל.

ובאמת יש בזה בכדי להטעות, שכן הנה נוכל למצוא בלשונות הפוסקים (ובפרט בגאונים) שיעור של מדות מסוימות במשקל כו"כ דרהם, והרואה בן ימינו מבין בפשיטות לפו"ר שמפורש כאן להדיא שיעור במשקל, ואינו מודע לכך שזוהי בעצם אמת מדה לקביעת נפחו של הכלי לפי משקל המים שיכיל אותו הכלי, שכן זוהי האפשרות היחידה שהיתה להם לתת מדת נפח מדוייקת לפי הנתונים שהיו בידם - לפני שהומצאה שיטת המדידה המטרית והסמ"ק^א. [איברא דכאשר ניתן אותו שיעור במשקל למאכלים מסויימים, שם אכן באו לשער המשקל של המאכל הזה עצמו, ובזה נדבר להלן].

הערה גדולה על דברי החזו"א

ומכאן תשובה לדברי החזו"א (סימן ל"ט סק"ח), במה שדחה את שיעורי הגרא"ח נאה שע"פ דברי הרמב"ם, וז"ל בתו"ד: ולא יתכן לקבוע השיעור במשקל של הרמב"ם, שהרי אין קובעין דבר שנתנה בו תורה 'שיעור מדה' - במשקל, ואין דברי הרמב"ם 'קביעות שיעור' אלא 'סימנא' למקומו ושעתו, וכמשכ"ב הרמב"ם פ"ב דחלה, וכמשכ"ל סק"ד^ב, וא"כ ע"כ על האחרונים ז"ל לקבוע לפי דעתם, ואף אם דעתם לא (היתה) מתאימה עם דעת הרמב"ם - קביעות האחרונים קיימת, [לפי] שאין כאן 'הוראה' מהרמב"ם - ששומעין לראשונים, [אלא סימנא בעלמא למקומו ושעתו, כנ"ל]. ומיהו אילו היתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם ב'מדה' - היתה קביעות הרמב"ם לכל ישראל, אבל עכשיו שהמדה המסורה לנו - המבוארת

עולה רק 351 אוקיאות, ונראה א"כ שצריך לתקן ולגרס בדברי התשובה הנ"ל; "וכל ליטרא מי"ג אוקיאות ושליש", (וכמדומני שכבר ראיתי כן, ואיני זוכר היכן), ואז עולה החשבון יפה.
י. כמפורש בפיה"מ בחלה (פ"ב מ"ו, הובא להלן), ובשו"ע (או"ח סימן תנ"ו), וכ"ה בכה"ח הנ"ל (סימן פ"א סק"ג) שהמשין וכתב שם; "ושיעור הביצה הוא כלי שמחזיק י"ח דרהם מים, ומקמח - י"ב דרהם, מחטה מצרית, כמבואר ברמב"ם במסכת עדיות". ודו"ק.

יא. והבאתי לזה משל בן ימינו, הנה מקובל היום לשער עובי נייר לפי משקלו, כגון נייר 'עובי 80 גרם'. וכל שומע ייפלא, היאך נמדד עובי בגרמים? אכן המכוון הוא לעובי כזה שבמדה של מטר על מטר ישקול אותו נייר 80 גרם. והנה גליונות סטנדרט של הדפוס הם 70/100 ס"מ, ומעטה הגם שיאמר לך המדפיס שזהו נייר 80 גרם, הרי באמת אינו שוקל 80 גרם כי אם 70% מזה, ז"א 56 גרם... ועד"ז א"כ תמצא בספרים כי הכלי להפרשת חלה הוא 780 דרהם, הגם שהקמח שיכיל אותו הכלי ישקול רק 520 דרהם, והיינו משום שכוונת הכותב היא לומר שהמים שיכיל אותו הכלי ישקלו 780 דרהם, וכמשכ"ב הכה"ח (תנ"ר ס"ק ט"ז), ע"ש.

יב. ז"ל החזו"א שם: וכבר רמז ע"ז הרמב"ם בפיה"מ חלה פ"ב מ"ו, וז"ל; ולא נתנו לו שיעור חלה במשקל אלא במדה, כמו שתראה, והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה, ומקום טעותו גלוי מאוד, אלא אם נתן זה בקירוב במין רמוז אליו. [ע"כ]. ור"ל, שאפשר למסור משקל שיעור חלה של 'קמח חיטה' בעיר הזאת 'שנה זו', שנתאמת שהקמח בעיר הזאת כולה על משקל אחד, ו[גם] אז - אין המשקל משמש לשיעור התורה, אלא מברר את המדה, שה'מדה' היא השיעור. עכ"ל החזו"א.

בגמרא וברמב"ם - היא שנמדוד באגודל מדת חלה, אלא שמסר [הרמב"ם] לבני מקומו משקל לסימנא, אנו נשארין במדת האגודל, ותלוי בדעתו של רואה, והם - ב"ד שבכל דור.

והמשקל שמסר לנו הרמב"ם ודאי א"א שישמש לנו לסימנא, וכמש"כ הרמב"ם [עצמו] שזו טעות גלויה לשמש במשקל, ובודאי יש אפשרות של שינוי, בין בכובד המים, ובין בכובד השעורים, ובין בכובד הקמח... וכ"ש שאין לסמוך על משקל דרהם... שזה עשוי להשתנות. עכ"ל החזו"א הצ"ל.

הנה כתב כאן החזו"א שתי טענות; א. המדה שנתן הרמב"ם להפרשת חלה במשקל, [קמח במשקל תק"כ דרהם], אינה ה'שיעור' עצמו, אלא סימנא בעלמא הוא - לפי המשקל שעלה בידו לקמח שנכנס באותה מדה של מ"ג ביצים וחומש ביצה, אבל לעולם מה שקובע לענין מדות הלוג והקב, והזית והביצה - זוהי ה'מדה' [היינו הגודל והנפח], ולא המשקל. ב. עצם משקלו של הדרהם ג"כ אינו דבר שניתן לסמוך עליו, שזהו דבר העשוי להשתנות. את"ד.

ואולם הנה לגבי הטענה הראשונה יש להעיר על דבריו טובא; הן אמת שהמשקל שנתן הרמב"ם להפרשת חלה - 'קמח במשקל תק"כ דרהם' - אינו אלא סימן בלבד למקומו ושעתו, [כמשכ"ב הרמב"ם עצמו], כי אכן משקל הקמח הוא דבר העשוי להשתנות, [שצפיפות החומר תלויה בסוג החטים, לחות הגרגרים, ואיכות הטחינה]. אבל מה שנתן לנו הרמב"ם אמת מדה לשיעור 'רביעית הלוג' גופא - הרי אכן שיעור 'מדה' הוא זה, שהרי מדד הרמב"ם אצבעיים על אצבעיים וכו', והכין כלי לפי אותה מדה, ומסר לנו **מדת** הכלי הזה - שהוא מכיל מים במשקל כ"ז דרהם", ומעתה כל כלי המכיל מים במשקל כ"ז דרהם - זוהי מדת הנפח של רביעית"! והיינו כמו שנתבאר, שזהו האופן הבלעדי שבאמצעותו היה בידם לקבוע ולהעביר לאחרים את מדת נפחו המדויקת של אותו הכלי. ודו"ה. [ומעתה, הרי כבר כתב החזו"א עצמו; "ומיהו אילו היתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם במדה - היתה קביעות הרמב"ם לכל ישראל", והרי נתברר לנו במופת שיעור הרמב"ם במדה!]

מקורות ברורים לכך שהשיעורים הנ"ל הינם שיעורי נפח

ולעיקר הנדון הנ"ל במהות השיעורים, הנה הדברים ברורים ומפורשים בש"ס ובפוסקים בכל מקום כי המדות הללו של כזית וכביצה מדות הנפח הם, ואין בהם שום שייכות למשקל, ונביא כאן מעט מהראיות הברורות לדבר, למען הסר ספק.

הנה בגמרא פסחים (קט"א) שיערו רביעית הלוג במדות הנפח של אורך רוחב וגובה, (אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע), והוא לפי חשבון של ארבעים סאה

יג. עש"ה בדברי הרמב"ם. וע"ע פיה"מ כלים פ"ב מ"ב; כי **המדה שאלו הן שיעורי מדידתה** מכילה מים כ"ז דרהם מצריים בקירוב. ודו"ה.

יד. ואם מצד החשש שמא גם משקל המים עצמו השתנה, [כנרמז בדברי החזו"א הנ"ל], הרי ודאי אינו יכול להיות יותר מאשר פער של שברי אחוזים, אם בכלל.

למקוה של אמה על אמה ברום שלש אמות. הרי א"כ שכל המדות הללו של כאסק"ל מדות הנפח הן, וכמשנ"ל שאכן היו אלו כלי מדה, [וכדאיתא נמי בגמרא פסחים שם, ע"ש]. ומעתה כשאמרו (עירובין פג,א) שש ביצים בלוג, הרי שהביצה מדת הנפח היא.

וכך מפורש להדיא ברמב"ם (פ"ה מחו"מ סוף הי"ב), ז"ל: וכמה הוא שיעור חלה, כמו שלש וארבעים ביצים וחומש ביצה, כגוף הביצה הבינונית, לא כמשקלה! וכתב שם המ"מ, ז"ל: ודבר ברור הוא שאין גופה ומשקלה שוין^ט. ומוכרח הוא, שהשיעור הוא במדה ולא במשקל! [ר"ל דהא משערין בגמרא (עירובין פג,ב) שיעור חלה בשבעה 'לוגין' וחומש, והרי הלוג מדת נפח הוא].

ובגמרא יומא (פ,א) ילפינן שיעור כביצה לטומאת אוכלין מן הכתוב; "מכל האוכל אשר יאכל" - אוכל שאתה אוכלו בבת אחת, ושיעור חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת. והרי הדבר ברור שלענין הכמות שבית הבליעה מחזיק תלוי הדבר בגודלו של המאכל ולא במשקלו.

ובמשנה כלים (פי"ז מ"ו) איתא; כביצה שאמרו - לא גדולה ולא קטנה, אלא בינונית. ר"י אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות, ונותנן לתוך המים, וחולק את המים. א"ר יוסי, וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה. ע"כ. והרי הדבר ברור שהמים היוצאים מן הכלי מקבילים הם למדת הביצה, ולא למשקלה. וכמש"ש הרמב"ם בפיה"מ, ז"ל בתו"ד: ואז ישפך מהם כשיעור נפח הביצה בלי ספק. ע"כ הצ"ל.

ובתוספתא דנזיר (פ"ד ה"א) איתא כיו"ב לענין שיעור כזית; כיצד הוא עושה, מביא כוס מלא יין, ומביא זית אגורי ונותן לתוכו, ושופע. אם שתה כיוצא בו, חייב. ע"כ. [והביאה רש"י (פסחים מד,ב וחולין קח,ב) ללמוד מכאן לכל שיעורי כזית^{יז}].

ובמשנה עוקצין (פ"ב מ"ח) שנינו; פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל ממעך את חללה. ומבואר א"כ שהשיעור הוא בנפח ולא במשקל, שאל"כ הא לא נ"מ מידוי במה שממעך את חללה. וכמו כן חזינן דמשתערת היא בכמות שהיא, הגם שיש בה נפח הרבה. ודו"ק.

^{טו}. דבר זה טעון התבוננות, מה הכוונה שאין נפח הביצה ומשקלה שוין? הרי לא היו לו גרם וסמ"ק, אז במה בא לידי ביטוי שאינן שוין? והברור הוא כמשנ"ל, כי מאז ומעולם כך נהגו לשער הנפח, ע"פ משקל המים, ונקבעו המים כמשקל הממוצע, ובהם נחשב הנפח והמשקל שוה, לעומת מה שקל הוא מן המים - שאז נחשב משקלו 'פחות' מנפחו, ולעומת מה שכבר מן המים - שאז נחשב משקלו 'יותר' מנפחו. וכך הוא א"כ לענין הביצה, אשר כבידה היא מן המים, ומשום כך נחשב הדבר "שאיין גופה ומשקלה שוין". ודו"ק.

^{טז}. ומדבריו שם משמע שדוקא בענין שיעור כזית במשקין (כפי שהוא בנזיר) הוא שהוצרכו לזה, ולפי שבמשקין קשה הדבר לשער באומד שיעור כזית, אבל באוכלין שפיר משערין להו באומד ותל"מ. [ועד"ז יש לבאר מה שהוצרך ר"י לשער הביצה הבינונית בדרך זו, שזהו בשביל למצוא המיצוע של ביצה בינונית, ואכן ר' יוסי דס"ל שענין הבינונית עצמו ג"כ נקבע לפי דעתו של רואה, שוב אין הוא נזקק כלל למדידה זו שע"י כלי מלא מים, שכן אף את המאכל משער הוא באומד אם יש בו נפח ביצה בינונית]. ודו"ק.

וכיו"ב מתבאר מדברי הירושלמי ביומא (פ"ח ה"ב), שכן על מה ששנינו שם (רפ"ח דיומא) "האוכל ככותבת הגסה, כמוה וכגרעינתה... חייב", איתא בירושלמי; א"ר יוסה, זאת אומרת שצריך למעט את חללה, דל כן ניתני כמוה וכגרעינתה וכחללה. [או לא ליתני אלא סתמא "ככותבת הגסה", קה"ע שם]. ע"כ.

ופירש בערוך, הו"ד בתוספות יומא (עט,א), ז"ל: פירוש, שאם לא כן ליתני 'כמוה וכגרעינתה וכחללה'. והכין ברירא דמילתא, כי הכותבת הגסה אינה דבוקה בגרעינתה, אלא יש בין גרעינתה לגופה חלל, ולהכי איצטריך למיתני "ככותבת הגסה כמוה וכגרעינתה" - לחומרא, דלא תטעי ותשער כמו השלימה דנפיש שיעוריה, אלא מכי אכיל כמוה וכגרעינתה בלחוד בלא חללה מיחייב. והיינו דאמר ר' יוסי זאת אומרת צריך למעך חללה, כדי שידבק גופה של כותבת בגרעינתה ולא ישאר בה חלל, ובתר הכי משערין בה אכילה של יום הכפורים. ומשום הכין איצטריך "כמוה וכגרעינתה", למעוטי חללה. עכ"ל.

והרי זה מורה בבירור שגם שיעור זה של כותבת הגסה הוא כנפחה וגודלה, ולא כמשקלה, ולפיכך הוצרכו לומר שממעך את חללה, ואלמלי היה השיעור במשקלה הרי אין שום נ"מ במיעוץ חללה. וק"ל.

המקור לשיעורי המשקל

ואחר כל הדברים הברורים האלה, מהיכן הגיע בכלל השיעור במשקל לכזית וכביצה. הנה המקור לכל פוסקי ספרד שהזכירו משקל הרביעית הביצה והזית בדרהם, אלו הם דברי הרמב"ם הנודעים בפיה"מ בעדיות (פ"א מ"ב), שכתב שם, ז"ל בתו"ד: ואני עשיתי מדה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק, ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה תכיל מן... המים קרוב לכ"ז דרהם. עכ"ל הצ"ל כעת. ומכיון שהלוג הוא שש ביצים, ורביעית הלוג היא ביצה ומחצה, נמצא א"כ משקל הביצה י"ח דרהם, וכזית [לפי מש"כ השו"ע (או"ח סימן תפ"ו) די"א דהוי כחצי ביצה] משקלו הוא ט' דרהם. אלו הם השיעורים הנזכרים בספריהם של כל פוסקי ספרד.

והנה כל מבין רואה שעכ"פ לא כתוב כאן שיעור הכביצה הוא כמשקלה של הביצה, ולא ששיעור כזית הוא כמשקל הזית, [וכפי שכבר הזכרנו לעיל שהביצה כבידה מן המים בכ-10%, והזית קל מן המים], רק שנתנו כאן שיעור למשקל המים שיכיל נפח הביצה, או נפח הזית, ע"פ העולה מחשבון המבואר בדברי הרמב"ם למשקל המים שהכילה מדת אותו כלי של רביעית. ודו"ה. כך שבעיקר יסוד שיעור הכביצה והכזית שאמרו חז"ל, אין בכלל נדון בדבר שמדת נפח היא זו.

ואולם מה שבכל זאת היה מקום לומר הוא, שמ"מ הנה תרגם לנו הרמב"ם את שיעורי הנפח למשקל, וא"כ מעתה נוכל לשער כל אותם שיעורי אכילה לפי אותו משקל שמסר לנו הרמב"ם, בהיות נקלה יותר ידיעת המשקלות מידיעת הנפח. וסמך לזה מצאו האומרים כן בדברי המ"מ בהל' עירובין (פ"א ה"ב), ז"ל: דע, ששיעורי המשקין והאוכלין הנמדדין לא נתבאר משקלן בתלמוד, לפי שאין כל הדברים השוין בכמות שוין במשקל - ואע"פ שהן ממין אחד^ט. אבל הגאונים דקדקו בזה מדעתם, ולקחו הבינוני הנמדד, ועלה להם משקלו כשעור מה שכתבו. ורבינו היה מן המדקדקים, והזכיר בפירוש המשנה של מנחות שדקדק במדת החלה כל יכלתו, ועלתה לו משקלה כו"כ מקמח מצרים, וכמש"כ פ"ו מהלכות בכורים ושאר מתנו"כ שבגבולין (הט"ו). והיתה כונת הגאונים בזה בהיות נקלה יותר ידיעת המשקל מידיעת המדות. וכן מפורש בתשובותיהם שזה לא נתבאר בתלמוד, אלא שכ"א מהם שיער לפי דעתו. עכ"ל הצ"ל.

וכמו כן הביאו הסוברים כן מקור לשיטתם מדברי כה"ח (סימן קס"ח ס"ק מ"ו), ז"ל בתו"ד: וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה לשער כל השיעורים, דהיינו כזית מצה בפסח, וכזית מרור, וכזית לשיעור ברכה אחרונה, ואתרוג כביצה, וששה ביצים של עירובי חצרות, וכדומה - כולם במשקל לפי חשבון ביצה ח"י דרהם, וכזית - חצי ביצה - תשעה דרהם, ואין לשנות. עכ"ל הצ"ל.

ואולם בא וראה עד כמה נואלו דבריהם של האומרים כן ולא חשו לקמחייהו, הנה כל יתדותיו של המ"מ הרי סמך אותם ע"ד הרמב"ם הנ"ל, שהיה מן המדקדקים וכתב לנו אף הוא את השיעור העולה במשקל. והרי בדברי הרמב"ם עצמו מפורש להדיא בפיה"מ שם שאותו משקל (של כ"ז דרהם לרביעית, ומינה י"ח לכביצה) אינו משקל אחד לכל המינים שבעולם, אלא זהו המשקל הנכון למים בלבד, ואילו למינים אחרים אכן דקדק הרמב"ם וכתב שם משקל אחר!

וז"ל הרמב"ם שם במלואה: ואני עשיתי מדה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק, ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה תכיל מן היין קרוב כ"ו כספים הנקראים דרהם בערבי, ומן המים קרוב לכ"ז דרהם, ומן החטה קרוב לאחד ועשרים דרהם, ומקמח החטה כגון שמנה עשר

יז. ובאמת גם זה אינו מדויק, שכן הרמב"ם עצמו לא נחת כלל לפרש משקל לשיעורי הרביעית והביצה, וכ"ש לכזית, וכל עסקו בזה הוא ליתן לנו 'אמת מדה' לנפח הכלי העשוי למדת רביעית כמש"נ, אלא הפוסקים הם שבאו והעלו משקלים אלו ע"פ דבריו.

יח. ר"ל, ישנם מיני מאכל שאינם 'נמדדים' בכלי מדה, אלא נמכרים הם לפי משקל, כגון מאי דאיתא במשנה דפאה (פ"ח מ"ה); 'אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים, וקב שעורים... וקב גרוגרות, או מנה דבילה', ופירש רש"י (עירובין כט, א), ז"ל: לאחר שנדרסין בעיגול קרי להו דבילה, ושוב אינו נמכר במדה אלא במשקל. עכ"ל. וטעמו של דבר נ"פ לפי שהוא גוש של דבר גדול, ואין הוא משתער כראוי בכלי מדה, ודו"ק. ואומר כאן המ"מ שאותם מיני מאכל הנמדדים, ר"ל שניתן לשערם בכלי מדה, לא נתפרש שיעורן לפי משקל בתלמוד, לפי שבאמת הקובע לדיני אכילה וכיו"ב אינו משקלו של הדבר כי אם גדלו ונפחו.

יט. זאת אומרת שיוכלו להיות שתי מדות שוות של 'קב חטים', שהאחת תשקול משקל אחד ואילו השניה תשקול משקל אחר. ולפיכך לא נתנו בזה שיעור לפי משקל, לפי שאין הוא מכוון האמת, כי פעם אחת תהיה בו המדה הנרצית, ופעם אחרת לא, והרי בסו"ד הקובע לדיני התורה זוהי המדה ולא המשקל.

דרהם. ומצאתי שעור חלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרהם בקירוב, מקמח חטים. ואלה הדרהם כולם מצריות, וכמו כן אלה המינים שמדדתי מצריות ג"כ. עכ"ל הצ"ל.

הרי להדיא שלכל מין ומין נותן הרמב"ם את המשקל שלו, ומעולם לא נאמר כאן איזה רמז לכך שנוכל לשער המינים כולם לפי משקל המים! ואדרבה, הא קמן שאפילו בהבדל המזערי שבין היין למים² דקדק הרמב"ם וכתב את משקלו של כל אחד מהם לעצמו, ולרביעית יין יהא השיעור [הן לכוס של ברכה, והן לברכה אחרונה] כ"ו דרהם, ולא כ"ז כמשקל המים, ועאכו"כ א"כ לכל שאר מיני אוכלים שהם בעלי נפח גדול ומשקל מועט, שאין לנו לילך בהם אחר משקל המים כי אם אחר המשקל הנכון לאותו המין דייקא!

וכבר הזהיר על זאת הרמב"ם עצמו בדבריו הנודעים בפיה"מ לחלה (פ"ב מ"ו), ז"ל בתו"ד: א"כ כל מדה שיהיה בחללה זה השיעור הנזכר - יתחייב בחלה, אבל אם באנו לשער מה שתכיל זאת המדה במשקל - ישתנה [משקל] כפי שינוי דבר המדוד, לפי שאין כובד משקל השעורים והחטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה - אע"פ שהם ממין אחד, ולא נתנו שיעור חלה במשקל אלא במדה, כמו שתראה [דתנן התם "חמשת רבעים קמח חייבין בחלה"]. והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים - טועה, ומקום טעותו גלוי מאוד³, אלא אם נתן זה בקירוב, במין רמוז אליו⁴. ע"כ.

ומעתה ברור הדבר שאלו הם דברי המ"מ ג"כ, שהרי מעולם לא אמר המ"מ שבשביל היות נקלה ידיעת המשקל מדיעת המדות לפיכך בכל המאכלים כולם נלך אחר משקל המים! רק ד"ב בהיות נקלה יותר ידיעת המשקל מדיעת המדות על כן למרות "שאין כל הדברים השווין בכמות שווין במשקל" - **ואע"פ שהן ממין אחד**, מ"מ דקדקו בזה הגאונים מדעתם "ולקחו הבינוני הנמדד, ועלה להם משקלו כשעור מה שכתבו". זאת אומרת א"כ שנתנו המשקל

כ. כפי שהיה בזמנו, וביין שלנו לא קיים אותו הבדל.

כא. העולם חושבים שכונת הרמב"ם בדבריו אלו היא לאפוקי מן הסברא שעיקר השיעור הוא לפי משקל. ואולם האמת היא שגם אותם 'טועים' שהזכיר כאן הרמב"ם מעולם לא עלתה על דעתם שטות זו לומר שעיקר השיעור עצמו הוא במשקל, שהרי מפורש במשנה ובגמרא שיעור החלה בקב ובלוג, שאלו הם כלי מדה כמבואר. [ובודאי גם זאת לא עלה על דעתם לומר - שיהיה שיעור הקמח תלוי במשקל המים שיכנסו באותו הנפח, שהרי אין לזה לא טעם ולא ריח]. רק שמ"מ נתנו אותם חכמים שיעור להפרשת חלה לפי משקל הקמח עצמו, והיינו שלאחר שהכניסו הקמח במדה הנזכרת להפרשת חלה, חזרו ושקלו אותו הקמח ומסרו לרבים אותו משקל לאמור שבמשקל זה הוא שחייב בהפרשת חלה. וכלפי דברים אלו הוא שכותב כאן הרמב"ם שטעות היא זו, וכמו שפירש בדבריו דלעיל "שאין כובד משקל השעורים והחטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה - אע"פ שהם ממין אחד". ורק אם יתנו השיעור במשקל כלפי מין מסויים בדוקא, כגון מקמח חטים שבמקום פלוני ובזמן פלוני, ובקירוב ולא בצמצום, [וכך ראוי לנהוג היום, וכן החלו איזה גופי כשרות לדקדק בענין זה], אז הוא שאפשר לשער כן, וכמש"כ הרמב"ם בסו"ד.

כב. וזהו מה שעשה בעצם הרמב"ם עצמו, (בפיה"מ עדיות, ובפ"ו דבכורים), שנתן השיעור (גם) במשקל הנ"ל של 520 דרהם, אבל הדגיש שזהו מקמח מצרים דוקא (באותו הזמן), ובקירוב. [ובאגב יש להעיר, שכל זאת עשו הגאונים והרמב"ם לפי שלא היו מצויים להם כלים של מדת נפח מדוייקת, ולפיכך הוזקקו לשער הפרשת חלה במשקל הקמח. אבל כיום שישנם כלי מדידה מדוייקים המצויים לכל, ודאי דשפיר דמי טפי שלא להזדקק כלל לשיעור הקמח להפרשת חלה ע"פ משקל, אלא לחזור ולשער לפי עיקר המדה של שבעה לוגין וחומש, דהיינו מ"ג ביצים וחומש ביצה, (שהיא 2.5 ליטר להגרא"נ, או 2.2 ליטר לפי הדרהם המצרי, או 4.320 ליטר למדות החזו"א), ובזה נרית את כל הבדלי הנפח של הקמח בימינו, הן במה שהוא שוקל מחצית ממשקל המים (ולא 2/3 כמו בקמח של הרמב"ם), והן בהבדל שבין הקמח לבין לקמח מלא, ובין קמח החטה לבין קמח הכוסמין וקמח השיפון. וכל שאינו משער ע"י כלי כנ"ל, כבר מק"ג אחד יש לו לחוש להפרשת חלה בלא ברכה. וזו הערה גדולה למעשה].

הממוצע לכל מין, ע"ד המפורש ברמב"ם, ולהבדל הקטן שבאותו המין עצמו לא חששו לו הגאונים. [ואפשר שכל זה הוא בכלל מרווח הסטיה שקיים עכ"פ באומדן 'דעתו של רואה', ודו"ק]. ותו לא מידי.

והעד בדבר, דהנה העתיק כאן המ"מ עצמו; "ורבינו היה מן המדקדקים, והזכיר בפירוש המשנה של מנחות שדקדק במדת החלה כל יכלתו ועלתה לו משקלה כו"כ מקמח מצרים, וכמש"כ פ"ו מהלכות בכורים", והרי אותו שיעור (של קמח במשקל 520 דרהם) שכתב שם הרמב"ם הוא לפי משקל **הקמח** בנפח כביצה (שהוא י"ב דרהם), ולא לפי משקל המים לנפח כביצה (דהיינו י"ח דרהם)! והרי א"כ שגם המ"מ לא בא להמציא כאן שיעור חדש, ולומר שמכאן ואילך אין לנו לשער כל מין בפ"ע כי אם לפי משקל המים. וק"ל.

ועד"ז יש להוכיח בדברי הכה"ח ג"כ, שהרי כל עיקר השיעורים שמזכיר הכה"ח בדבריו הנ"ל נסמכים הם ע"ד הרמב"ם בעדיות, כנזכר להדיא בתחילת דבריו, ז"ל: ומש"כ הרב ב"ד דמשערין שיעור ביצה במשקל, כל ביצה י"ח דראהם, הוא ממש"כ הרמב"ם במסכת עדיות, והבאנו דבריו לעיל סימן פ"א או"ג, יעו"ש. ע"כ. ואיך יתכן א"כ שיסתום כאן הכה"ח הפך הדברים המפורשים שם ברמב"ם גופיה שמשער כל מין לעצמו, כמשנ"ל. ואף גם זאת, שבאמת להלן (בסימן תנ"ו ס"ק ט"ז) מעתיק הכה"ח לדינא את החילוק הנ"ל שכתב הרמב"ם בין משקל המים למשקל הקמח, לענין הפרשת חלה, ע"ש.

ובר מן דין, הן ראינו כבר את דבריו המפורשים לעיל (בסימן פ"א סק"ג) שכתב; "ושיעור הביצה הוא כלי שמחזיק י"ח דרהם מים", הרי להדיא שדקדק וכתב השיעור בכלי, שכלי המחזיק מים במשקל ח"י דרהם זהו שיעור הביצה, והיינו א"כ לכל מה שיכנס באותו הכלי, ללא שום קשר למשקלו, שאל"כ היה כותב בפשיטות ששיעור הביצה הוא משקל ח"י דרהם! [וזהו ג"כ מש"ש שלפ"ז שיעור כביצה מן הקמח אינו אלא י"ב דרהם]. ודו"ק.

ומעתה מש"כ בעניננו הכה"ח הנ"ל (קס"ח מ"ו); "וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה לשער כל השיעורים, דהיינו כזית מצה בפסח, וכזית מרור, וכזית לשיעור ברכה אחרונה, ואתרוג כביצה, וששה ביצים של עירובי חצרות, וכדומה - כולם במשקל לפי חשבון ביצה ח"י דרהם, וכזית - חצי ביצה - תשעה דרהם", הענין בזה פשוט, שבאמת הנה עד לימינו אנו, רוב ככל המאכלים משקלם היה קרוב למשקל המים, לא מבעיא שכן הוא ברוב מיני הפירות והירקות, וכמו כן הוא במיני הבשר המבושל, (עיין כה"ח יו"ד צ"ח סק"ז, ועע"ש סק"י), אלא שאפילו הפת שלהם ג"כ היה משקלה כמשקל המים, שכן היתה זו פת שטוחה ורחוסה (כמו לאפה ואשתנור), שהיא כבידה הרבה, ועל הפת הזו מדבר הכה"ח. וזוהי ג"כ המצה שעליה מדבר כאן הכה"ח, שהיא ממין המצות המצויות גם בימינו, שהן כבידות ביותר ואכן משקלן הוא כמשקל המים, [ולפעמים אף יותר, כפי שבדקתי וראיתי בעצמי].

ולכן בכל אלו באמת ניתן היה לשער כזית וכביצה ע"י המשקל, כפי שכתב המ"מ הנ"ל, שמאחר וידיעת המשקל נקלה יותר מידיעת המדות על כן רשאים אנו לשער לפי הבינוני

הנמדד, והרי הבינוני הנמדד בכל אלו אכן קרוב הוא מאוד למשקל המים^כ, באופן שאם נקח ט' דרהם מהפת או מהמצה הנ"ל, נגיע אכן לאותו נפח של כזית. [שזהו שליש ממדת הכלי של רביעית שהכין הרמב"ם].

וכל עיקר הנדון בזה התחיל בלחם המצוי בימינו ובמצות הפריכות, [וכן בשאר מיני מאפים וחטיפים שבימינו, שהם בעלי נפח גדול ומשקל מועט], שכן במצות הפריכות המשקל הסגולי של המצה הוא כמחצית ממשקל המים, [ז"א שב-50 גרם מצה כבר יש לך נפח של 100 סמ"ק], ובלחם המצוי המשקל הסגולי הוא כשליש ממשקל המים! [ז"א שב-33 גרם לחם פרוס כבר יש לך 100 סמ"ק]. ובזה מעולם לא מצאנו מי שהורה שבכל זאת יש לשער אותם לפי משקל המים.

והדברים הללו אינם אוקימתא והמצאה שבדיתי מלבי, אלא כך מפורש כבר בספרי אותם הפוסקים עצמם (שהו"ד בכה"ח) אשר אמרו את השיעורים הנ"ל של י"ח דרהם לכביצה וט' דרהם לכזית, שהשיעור הזה הוא לפי משקל הפת שלהם שאכן היה משקלה כמשקל המים!

ונעתיק כאן מקצת מדבריהם, הנה כך כותב הפתח הדביר (סימן ק"צ, דף קצ"א), ז"ל בתו"ד: גם הפת, לפי כמותו השווה עם כמות הביצה - הוא [שוקל] ח"י דרהם, ולהכי כתב הרב [הבית דוד] שיעור היין והפת בדרהם, ולמדנו כי משקל היין והפת האפוי שוין, כי בשניהם כמות הביצה [שוקלת] ח"י דראמאס... וכן ראיתי להרב נר מצוה ז"ל... שעמד וימודד לפי דרכו של הרמב"ם ז"ל בשיעור רביעית, וכתב שמצאו מן העיסה ל"ו דרהם, ומן הפת ז"ך דרהם - מפירוין דקין אחר המיעוך, ומן המים ומן היין ומן הקמח - מצא כדברי הרמב"ם ז"ל, ע"ש.

עוד כתב שם להלן (דף רי"ג), להשיג ע"ד הרב זרע יעקב [שלא הסכים לשער הפת ע"פ משקל הנ"ל של ח"י דרהם לכביצה, לפי שלפעמים היא כבידה יותר מן המים ולפעמים היא קלה יותר], והשיב הפה"ד ע"ד, ז"ל: ואחר המח"ר, אשתמיט מיניה דמר דברי המגיד ז"ל הנזכרים דמוכח מינייהו לשער במשקל שהוא נקל יותר - כיון שאינו סותר המדה. ואה"נ דגבי סופגנין, או פת שלא נאפה יפה וכבד כאבן, שאין הכמות והמשקל שוין, יש לשער בכמות. ברם פת אפוי יפה, הא איכא מעשה רב ואסהדתיא דהרב נר מצוה ז"ל דמדד בפירוורי פת אפוי ומצא המשקל מכוון אליה. וכמש"כ ג"כ הרב בתי כנסיות ז"ל, וכדהארכנו לעיל. עכ"ל. [ואף מדברי הז"י הנ"ל חזינן שסתם פת שלהם היתה כמשקל המים, אלא שעכ"ז לא נחה דעתו לשער במשקל קבוע מחמת שלפעמים כבידה הפת כאבן, וכן משום דאיכא פת סופגנין שהיא קלה מן המים, ודו"ק^כ].

כג. ומה שעכ"פ לא דקדקו לשער לפי הבינוני הנמדד מכל מין ומין בפ"ע, (הגם שבאמת בפירות וירקות יש שקלים מן המים ב-10% או יותר, ובפרט באתרוג), היינו משום שמ"מ הנ"מ בכל מה שהזכיר כאן היא עכ"פ לחומרא, ועל כגון זה אמרו דבהווא פורתא לא דק, ולחומרא לא דק. (עיין סוכה ח"א). וק"ל.

כד. והנה מתחילה הייתי סבור שהסיבה לכך שהפת בארצות ספרד היתה מהסוג הנ"ל של הלאפות היא סתם ענין של הרגלי אכילה וטעם, ואולם אח"כ גיליתי דבר מעניין, שבאמת זן החיטה הגדל בכל ארצות הים התיכון הוא מין ה'דורות', שעמיד

ולפיכך בזמנים עברו (עד לימינו ממש), כמעט ולא נמצאו הבדלי משקל במיני המאכל השונים, וההבדל העיקרי היה רק במיני הדגן והקמח, אשר להם נפח גדול יותר, ואכן לאלו פירש הרמב"ם משקל שונה כנזכר לעיל. וכ"ה אכן גם בדברי הכה"ח עצמו, כנזכר בדבריו לענין הקמח (סימן פ"א סק"ג, וסימן תנ"ו ס"ק ט"ז), כנ"ל.

ונמצא א"כ שאין אנו משנים כלום מן המסורת של פוסקי ספרד מדורי דורות לתת שיעור ע"פ המשקל, אלא שאותו חילוק עצמו שכתבו הם בין דברים שמשקלם שווה למשקל המים לבין דברים שמשקלם שונה ממשקל המים - שבאלו אין לשער לפי משקל המים כי אם לפי הנפח, או עכ"פ לפי משקלו הנכון של אותו המין, [כמש"כ הרמב"ם לענין החטים והקמח, וכמש"כ פה"ד ודעמיה לענין פת סופגנין], קיים בימינו לגבי מוצרי מזון נוספים, וכ"ש לפת שלנו שהיא כענין פת סופגנין עצמה שכתבו בה הפוסקים הנ"ל שיש לשער אותה לפי הנפח שלה.

וכשתדקדק בדבר תראה את העיוות שיש בעצם הגדרת הנדון, שהעולם מציגים זאת כשאלה 'אם הולכים לפי הנפח או לפי המשקל', ואולם באמת לא זוהי השאלה בעניננו כלל, שכן לפי מה שהראנו לדעת הרי אין חולק בדבר שיסוד המדות הללו כולן זוהי מדת נפח, (שהרי עכ"פ אין מי שאומר לשער משקל הביצה), אלא שבשביל להקל בידיעת השיעורים מסרו לנו הפוסקים את המשקל של מה שנכנס במדת הביצה או הזית, והשיעור שהזכירו בזה הוא לפי משקל המים שנכנס באותן המדות, ולפי שכך היה גם משקל הפת שלהם, כמפורש בדבריהם. וכעת השאלה היא בעצם זו; האם בימינו שאין משקל הפת והמים שווים, נמשיך בכל זאת לשער כזית וכביצה מן הפת לפי משקל המים, או שכעת נשער אותם לפי משקלה הנכון של הפת עצמה. אלו הם בדיוק צדדי הנדון. וכמדומה שאחר שהעמדנו את הנדון באופן הנכון, עכשיו כבר כל אחד מבין מאליו מהי התשובה. [וכמה נכון בעניננו מאמר החכם; "שאלת חכם חצי תשובה"].

פני אקלים יבש, ולפיכך זהו הזן הנפוץ בארצות החמות. והקמח מחיטה זו אינו מתאים לאפיית לחם רגיל, אלא למאפים שאינם מצריכים תפיחה, כגון פתות ומצות! ובימינו עיקר השימוש בזה הוא בתעשיית האטריות (ולפיכך היא מכונה כיום 'חיתת הפסטה'). חיתת הלחם שבימינו גדלה בעיקר בארצות הממוזגות, ורק לאחר קום המדינה התחילו לפתח שיטות גידול של חיטה זו בארץ. ועדיין, רוב הלחם העשוי בארץ הוא מחיטה המיובאת מארה"ב ומאירופה. **כה**, ואם תשאל, מאחר ובסו"ד לא בא הכה"ח הנ"ל (בסימן קס"ח) לקבוע השיעור לפי משקל המים כי אם לאותם דברים שבכו"כ משקלם הוא כמשקל המים, א"כ מה בא להשמיענו בכך, ועל מה כתב "וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה לשער כל השיעורים... כולם במשקל לפי חשבון ביצה ח"י דרהם, וכזית - חצי ביצה - תשעה דרהם, ואין לשנות". התשובה לכך פשוטה, שבאמת בכלל לא עוסק כאן הכה"ח בנדון אם לשער לפי נפח או לפי משקל, ודבריו מכוונים רק כלפי הנדון בענין מש"כ הצל"ח (וכן הרמ"כ שהו"ד בפה"ד) להכפיל השיעורים, ולשיעור כביצה יש ליקח כשני ביצים של ימינו וכו', וכלפי זה הוא שכותב כאן הכה"ח שאנו אין לנו כי אם השיעורים שנקבעו עפ"ד הרמב"ם לפי ח"י דרהם לכביצה. ודו"ה. והעד בדבר, שהרי מציין כאן הכה"ח למשכ"ב להלן (סימן ק"ץ ס"ק ט"ז), וזהו בדיוק הנדון שעומד עליו שם הכה"ח, עש"ב.

והנה מבין אלו הטוענים לשער במשקל, ישנם הסוברים שלפי מנהג פוסקי ספרד יש לשער במשקל דוקא ולא בנפח, וכך מפרשים הם לדברי כה"ח כאן שכתב "ואין לשנות". ובאמת טעות חמורה היא זו, ולא יעלה על הדעת להפוך הטפל לעיקר ולחייב אותנו לשער במשקל הנ"ל (אשר לכל היותר אינו כי אם סימנא בעלמא) ולא בשיעור הנכון לפי נפח! [וכל הפוסקים כולם שדברו על המשקל עסקו רק בלהצדיק את המנהג ולומר שרשאים אנו לשער במשקל, (וגם זה רק ע"ד מה שנתבאר, בענין שמשערים עכ"פ לפי משקלו הנכון של הדבר הנמדד), אבל אין אחד שהצריך לשער במשקל בדוקא ולא בנפח!]. ודברי כה"ח הנ"ל בכלל אינם עוסקים בענין זה כמש"נ, כי אם בענין עיקר השיעור, שאין להכפיל המדות.

ויש לנו לשים לב שגם לפי מסקנא זו, אין בכך בכדי לשלול את התועלת שהזכירו המ"מ ופה"ד בנתינת השיעור ע"י משקל, שהרי עדיין הרשות נתונה לכל למסור את שיעורי הכזית מזה או כזית פת (וכל כיו"ב) לפי משקל, רק שצריך לתת בזה את המשקל האמתי והנכון, דהיינו משקל הפת או המצה שנכנס בנפח של כזית או כביצה, ולא שנשער את כל מיני המאכל שבעולם לפי משקל המים. ודו"ק.

ואם יקשה בענין הדבר מעתה, שהנה לפי זה תכבד עלינו המלאכה עד מאוד, שהרי כעת נצטרך לדעת ולזכור את משקלו הנכון של כל דבר ודבר, ויותר קל א"כ ללכת לפי משקל אחד, ומה"ט גופא שפיר דמי לכאורה לחזור ולשער הכל לפי משקל המים. תשובתך, לזה כבר לא מצאת שום היתר בפוסקים, שלא מצינו אחד מהם שהתיר לעוות השיעורים בפער של פי שנים ושלשה בשביל איזה 'טורח' שיש בדבר, [ועל כגון זה יש להמליץ "תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה, ואל ישעו בדברי שקר"...], וכל משכ"ב המ"מ הוא שיותר קל לעמוד על מדתו הנכונה גופא של הדבר ע"י המשקל מאשר ע"י השערת הנפח, וכמש"כ ג"כ בפה"ד (דף קצה, ב) ע"ש, וכמובן א"כ שכל זה הוא כאשר ע"י המשקל ההוא אתה מגיע למדה הנכונה, [וכמפורש בדברי הפה"ד הנ"ל; "אשתמיט מיניה דמר דברי המגיד ז"ל הנזכרים דמוכח מינייהו לשער במשקל שהוא נקל יותר - כיון שאינו סותר המדה"], אבל לא שבשביל 'חיים קלים' הותרה הרצועה לקבוע שיעורים לכל שלא לפי האמת כלל! והרי כל עיקר תכלית השיעור לפי המשקל היא בשביל להקל עלינו את הדרך להגיע אל השיעור הנכון, ואיך יתכן א"כ לקחת את זה לכיוון ההפוך לגמרי, לשער פת ע"פ משקל המים - כאשר ברור לנו מעיקרא שאין זה המשקל הנכון כלל וכלל, אלא הוא פי שלשה ממנו !!!

ולעצם הטענה הנ"ל על הטורח שיש בדבר, הנה באמת שום דבר לא מכריח אותנו לשער כל דבר לפי המשקל בדוקא עד שנצטרך לטרוח ולדקדק בכל דבר לדעת את משקלו הסגולי, ובהחלט רשאים אנו לחזור ולשער כפי שהוא מעיקר הדין ע"י אומד הנפח של הדבר שישווה למדת הזית או הביצה, וכמו שאמרו במשנה כלים הנ"ל; "הכל לפי דעתו של רואה", [והעתיקו זאת הגאונים בדבריהם]. ואדרבה, כי במציאות של ימינו בהבדלי המשקל שבין כל מיני המאכלים, באמת יותר קל לשער לפי הנפח והגודל מאשר לפי המשקל, ואה"נ שלזה יצטרך לדקדק במש"כ הפוסקים [כדאיתא בראבי"ה (ברכות סו"ס ק"ז), וכ"כ בחסל"א (סימן ר"י ס"י) ועוד] שיקח מעט יותר ממה שמשער, כדי שלא יכנס לספק ברכה אחרונה וכיו"ב.

ולענין כזית מזה (שהיא שטוחה, וקשה לשער כזית ממנה באומד), שם אכן נכון לשער הכזיתות במשקל, וכבר נודע הענין שכתבנו בזה לעיל שמשקלה הסגולי של מזה פריכה הוא כמחצית ממשקל המים, ומכאן ואילך הדבר פשוט היאך לשער את שיעור הכזית ממנה.

והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, ומה מיני יהלוך אם נמשיך לשער לפי משקל ט' דרהם לכזית [שהוא בערך 27 גרם], הרי מ"מ לא נפחת בכך כלום מן השיעור

אלא אדרבה רק נוסף עליו, ואם לא יועיל לא יזיק, ולמה נשנה מסורת אבות ומנהג רבותינו מדורי דורות.

ראשית תשובת האיש הזה היא שלא כך היא דרכה של תורה ולא זו היא המדה, דודאי אין לנו לנהוג כסומים באפילה ולקיים מצוות אנשים מלומדה כסוס כפרד אין הבין, ובהחלט שומא עלינו לבחון ולבדוק הדבר הדק היטב במאזני הצדק והישר, ע"פ הש"ס והפוסקים, האם אכן על כגון דא הוא שדיברו אותם פוסקים, או שמא נאמרו דבריהם על מציאות שונה לגמרי, וכמפורש בדבריהם עצמם כפי שנוכחנו לראות!

ואולם בר מן דין טענה זו אינה נכונה כלל ועיקר, ובודאי נפיק חורבא מינה, הן לענין שעי"ז מפסיד ברכה אחרונה גם באופן שלפי האמת אכל בודאי שיעור כזית, והן לענין קביעות סעודה, שחושב כי רשאי הוא לכסוס פת הבאה בכיסנין בלא נט"י ובהמ"ז עד משקל 162 גרם [לפי ח"י דרהם לכביצה, ולפי 3 גרם לדרהם - למאי דחיישינן לקביעות סעודה כבר משיעור ג' ביצים], בעוד האמת היא שכבר במחצית מן המשקל הנ"ל נכנס הוא לחשש קביעות סעודה. [ויעוין בדומה לזה בפה"ד (דף רג,א), במש"כ בענין חומרא דאתי לידי קולא לגבי הכפלת השיעורים, וכ"ש בענינו שאינה 'חומרא' כלל כי אם דרך עיקש בעלמא].

והן גדולה מזו ראיתי למי שהורה כן לענין חולה ביוה"כ, שנפסק בשו"ע (בסימן תרי"ח ס"ז) כי יש להאכילו מעט מעט באופן שלא יאכל בב"א שיעור ככותבת שיש בו חיוב כרת, והתיר הנ"ל לחשב הכותבת לענין זה לפי משקל המים (עד 35 גרם), [הפך המפורש בירושלמי הנ"ל בענין שיעור הכותבת ששיעור נפח הוא, והפך כל המבואר לעיל שכל אלו שיעורי נפח הם]. והרי כאשר משערים בזה לפי משקל המים, באותה פת שהוא אוכל, או בקרקר או בפריכיות, מגיע המשקל הזה להרבה יותר מככותבת, ה"י.

והאמת היא שגם לענין שיעור כזית למצה ומרור בליל הסדר, לא זו בלבד שלא יועיל אלא בודאי יזיק, שכן ע"י ריבוי השיעורים הנ"ל מגיעים בסופו של דבר לאכילה גסה באפיקומן, והרבה פעמים הוא במדה כזו שכבר אינו יוצא י"ח באותה אכילה אפילו בדיעבד, (עיינן סימן תע"ו ס"א, ומ"ב וכה"ח שם), והרי א"כ דנפיק חורבא מינה.

שיעורי כזית מצה ומרור למעשה

הנה לענין כזית מצה, במצות הפריכות של ימינו [הן במצות מכונה והן במצות יד], משקלה הסגולי של מצה הוא בערך 0.55 ממשקל המים¹², [ז"א ש- 100 סמ"ק מצה ישקול רק 55 גרם].

כו. כ"כ בספר מדו"ת הנ"ל, ע"פ מדידה נכונה ומדויקת שעשה, כמתואר שם. [דאילו ריסוק המצה במיקסר ומדידתה בתוך כלי - איננה מדידה נכונה כלל, שכן עי"ז נוצרים אווירים מלאכותיים שאינם קיימים במצה במצבה הרגיל. ומאידך אם ידחסו את הקמח הזה בכח, תיווצר צפיפות מלאכותית שלא היתה קיימת במצה השלימה. ולכן השיטה הנכונה היא רק מדידת הנפח של המצה כמות שהיא, ע"י מדידת אורך כפול רוחב כפול עובי, ואת זה ניתן למדוד באמצעות מכשיר מדידה

ומעטה לכזית של תורה, [שכתב בזה המ"ב (סימן תפ"ו סוסק"א) שלענין דאורייתא נכון לחוש לשיעור הגדול, והבאנו ג"כ משכ"ב האול"צ שבעצם הנידון הנ"ל תלוי הוא במחלוקת הראשונים, ושפיר דמי לחוש לזה א"כ בדאורייתא], שלפי מידות החזו"א הביצה היא 100 סמ"ק, ובלא קליפתה זה 90 סמ"ק, א"כ כזית חצי ביצה הוא 45 סמ"ק, ולפי משקלה הסגולי של המצה זה כמעט 25 גרם.

ומכיון שבמצות הפריכות נושרים החוצה קצת פירורים, וגם הנה כתב המנ"ח (ריש מצוה ו', ומצוה י') שמה שנדבק בין השניים אינו מצטרף, לכן ראוי להוסיף על השיעור הנ"ל עוד כ-2 גרם. [ועד"ז כתב בשו"ת אמרי יושר (ח"ב, סימן קפ"ג אות ב')]. ונמצא א"כ סה"כ כזית למצה דאורייתא 27 גרם¹².

מאידך לכזית דרבנן [דהיינו כורך ואפיקומן, וכן לקטנים] ניתן לסמוך על שיעור הגרא"ח נאה, שהביצה היא 58 סמ"ק, ובל"ק זה כ-52 סמ"ק, וא"כ כזית חצי ביצה הוא 26 סמ"ק, ולפי משקלה הסגולי של המצה זה כמעט 15 גרם. ובתוספת 2 גרם כנ"ל זה כמעט 17 גרם. [ובאמת במשקל הזה הוא יוצא י"ח גם לשיטת החזו"א עצמו, לפי מה שנוקט לעיקר כשיטת הרמב"ם ששיעור כזית הוא פחות שלישי ביצה]. ונתתי בזה סימן; כזי"ת ר"ת - כ"ז יחמיר תורה. ומאידך, כורך י"ז תקח.

ולענין מרור, הנה בפירות וירקות בד"כ המשקל הסגולי קרוב הוא למשקל המים, [ובחסה הוא מעט פחות]. ולפ"ז מעיקר הדין, כיון שמרור בזמן הזה דרבנן, מספיק לזה כזית בשיעור הגרא"ח נאה, והוא עולה למשקל 26 גרם.

והרוצה להחמיר בזה כשיעור החזו"א, שעכ"פ אין טורח באכילת החסה, [בפרט בכזית ראשון שאומר עליו ברכה, יעויין בכה"ח (תפ"ו סק"א), ודו"ק], השיעור לזה הוא 45 גרם.

מיקרומטרי (המתאים למדידת עובי דק כ"כ) הנקרא 'מדיד ורניר', וכיום זה מכונה 'קליבר אלקטרוני'. וגם אני מדדתי כן כ"פ עם המכשיר הנ"ל, ועלתה בידי אותה תוצאה. ובע"פ תשפ"ה חזרתי ומדדתי שוב (מצה עבודת יד), ורשמתי את תוצאות המדידה, ואלו הן; חתכתי צורה מרובעת מתוך מצה עגולה, ועלתה בידי חתיכה של 19/18.5 ס"מ, והעובי הממוצע [מבין מדידה ב-7 מקומות שונים, שכן אין העובי אחיד בכל שטח המצה כמובן] עלה ל-1.3 מ"מ, וא"כ; 45.7 סמ"ק=19X18.5X0.13, [וזהו בדיוק שיעור 'כזית' - חצי ביצה' לפי מידות החזו"א!], ושקלתי חתיכה זו ועלה משקלה ל-23 גרם. וז"א א"כ שמשקלה הסגולי של אותה מצה הוא 0.503, [מחלקים את המשקל למידת הנפח, דהיינו 23:45.7, והתוצאה היא המשקל הסגולי].

כז. וכמובן שהבוצע שאוכל שני כזיתים יכול לחשבם לפי השיעור הקטן, שיגיע בסה"כ לכלל 27 גרם, וסגי בזה לקיום הדין דאורייתא. [וכ"כ באול"צ שם אות י"ח].

הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפרני שליט"א גאב"ד עמלי התורה ומח"ס עטרת שלמה

דין מוליד אש ביו"ט באופן שלא יכל לעשותו מבעוד יום*

השו"ע בסימן תק"ט (ס"א) פסק בדין שפוד שנרצף שאסור לתקנו בכל ענין. וביאר בב"י שם, דפסק כרבנן דר"י וכמו כן אסר כיבוי הבקעת לצורך הצלת הקדירה. ולכאורה דברי מרן השו"ע צ"ע, דהנה לעומת זאת בסימן תצ"ה (ס"א) כתב בסתמא דמכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותם מאתמול מותר לעשותם ביו"ט. ולכאורה נראים הדברים סותרים, וכשם שנתקשו בדבר האחרונים (עולת שבת מאמ"ר).

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

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

א. נערך מתוך מאמר גדול אשר עודנו בכת"י.

מוליד ולא מטעם מכשירין, ולכך השיג הראב"ד על הרמב"ם מכח הבבלי דס"ל דלא הוי מכשירין.

והנה בכך נתבארה המחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד, דלהרמב"ם על פי הירושלמי דבר זה של הוצאת אש נחשב מכשירי אוכ"נ שיכל לעשותם מבעו"י שגם לר"י אסור לעשותם ביו"ט, ואילו להראב"ד גדר האיסור הוא משום מחוסר הכנה. וכהשגת הראב"ד מצינו ג"כ להמאירי (ביצה לג:) וז"ל: וטעם איסור כל אלו, שכל המצאת דבר ממה שאינו, אסור אף לצורך אוכל נפש. וגדולי המחברים כתבו הטעם מפני שאפשר לו מבערב. והוא תימה שהרי בגמ' פירשו להדיא משום דקא מוליד. ע"כ.

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

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

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

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

ובפשוטו דבריו צ"ע, שהרי מרן בב"י למד כהמ"מ בדעת הרמב"ם דס"ל כרבנן דר"י בדין שפוד שנרצף ובדין כיבוי הבקעת דמכשירי אוכל נפש אסורים בכל ענין ועכ"ז מדויק ברמב"ם להבנת הברכ"י בדין הוצאת אש דאיסורו הוא רק משום שהיה לו להוציא מבעו"י, וא"כ כשם שנכון דיוק זה ברמב"ם, ה"ה שכך יהא הדין בשו"ע. ונראה לומר דכוונתו של האור לציון לומר בדעת הברכ"י שילמד ברמב"ם כהיש"ש והגר"א דס"ל בדעת הרמב"ם שפסק כר"י המתיר עשיית מכשירי אוכ"נ שלא יכל לעשותם מערב יו"ט, וכשם שחילק כך הרמב"ם בין דיכת מלח שאסורה כדרכה מדיכל לעשותה מבעו"י, לבין דיכת תבלין שלא יכל לעשותה מבעו"י. ושאני שפוד שנרצף שהוא תיקון כלי ומודה בו ר"י לאסור. וכמו"כ שאני כיבוי בקעת וכדברי המשנ"ב ע"פ הרא"ש והגר"א.

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

הרה"ג דניאל הכהן סיטון שליט"א
נר"נ בישיבת עטרת יצחק ומח"ס ארחות ריבית

בירור מקיף בגדרי תינוק שנשבה בזמננו [ומסתעף לענין אם מותר להלוות בריבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא בזמננו]

במאמר זה נשתדל בס"ד לברר את גדר הדין של אלו המכונים חילוניים שבזמננו, ויה"ר שה' יתברך יחזירם בתשובה שלימה בקרוב. ושורש הדיון בזה אם יש להם גדר של מומר באופן כללי, ובפרט לענין הלוואה בריבית שפסק מרן בשו"ע (סי' קנט ס"ב) שמותר להלוות למומר בריבית קצוצה. ואי"ה נברר גם את דעת פוסקי דורנו בענין זה, וגם לרבות שיטתם של מרנן ורבנן מאורי דורנו בעל האור לציון ובעל היביע אומר זכר צדיקים וקדושים לברכה בנידון זה.

הנידונים שיידונו במאמר זה הם: א. גדרי מומר. ב. אם דין מורידין ולא מעלין שייך בזמננו. ג. אם יש להחשיבם כתינוקות שנשבו מחמת שאין אנו יודעין להוכיחן וביאור דברי החזו"א בסוגיות אלו. ד. אם כיום יש חיוב תוכחה. ה. דין מחללי שבת בזמנינו לשיטת פוסקי דורנו. ו. בירור שיטת מרנן הגרב"צ והגרע"י בנידון זה. ז. לאור הנ"ל האם מותר להלוות בריבית קצוצה למחלל שבת בזמנינו. וזה החלי בעזה"י.

מומר להכעיס ומומר לתיאבון

הנה בטוש"ע ובפוסקים מצינו סוגים שונים של מומרים ואכמ"ל בכל פרטי הדינים בזה, ונכתוב כאן את הסוגים המרכזיים שבהם:

א. מומר להכעיס דינו כגוי ולכן מורידין ולא מעלין אותו כמבואר בברייתא בע"ז (כו:): ובסוגיא בגיטין (מז).

ב. מומר לתיאבון אין דינו כגוי כמבואר בסוגיות שם. וחילוק זה בין מומר להכעיס למומר לתיאבון נפסק להלכה בשו"ע (הלכות עבודה זרה סי' קנח ס"ב, ובהלכות ריבית בסי' קנט ס"ב, ולגבי צדקה בסי' רנא ס"ב, ולגבי השבת אבידה בחו"מ סי' רסו ס"ב). ומתבאר שם בשו"ע ובפוסקים דמומר לתיאבון אין מורידין אותו ויש חיוב להצילו, משום דדינו כיהודי לכל מילי [אלא שאם שונה באיולתו ועומד ברשעו מבואר בסי' קנח ס"א שלמרות שאין מורידין אותו מ"מ גם אין מצילין אותו כיעוי"ש].

ג. מומר שכופר בעיקר נחשב כמומר להכעיס כמבואר בב"י (יו"ד סי' קנט ס"ב).

ד. מומר המחלל שבת בפרהסיא אפי' אם לא עושה כן להכעיס דינו כגוי לכל דבריו, כדאיתא בשו"ע (יו"ד סי' ב ס"ה) לגבי שחיטה, ובחזו"מ (סי' רסו ס"ב) לגבי השבת אבידה דאסור להחזיר אבידתו, ובאה"ע (סי' קכג ס"ב) לגבי כתיבת גט דדינו ככותי.

ועל פי זה נבוא לדון בדין החילונים שבזמננו דיש לדון איזה גדר הלכתי מכל הנ"ל שייך בהם.

אם שייך כפירה באונס [שיטת הגר"ח מבריסק]

והנה זה ודאי שהרבה מן החילונים בזמננו אינם בגדר מומר להכעיס [אא"כ ידוע שהם מעוקרי הדת ושונאי התורה]. וגם לגבי כפירה בעיקר ודאי דרובם אינם כופרים מחמת שיטה וידיעה ברורה אלא מחוסר ידיעה, ויש לדון אם שייך לדונם ככופרים בעיקר ח"ו.

וידועים דברי הגר"ח (הובאו בחידושי הגר"ז החדשים סי' פח, ובקובץ מאמרים להגר"א וסרמן זצ"ל מאמר שיבוש בדיעות) דהכופר מחוסר ידיעה גם נחשב ככופר^א. ובזה ביאר פלוגת הרמב"ם והראב"ד (פ"ג מתשובה ה"ז) באדם האומר שיש שם ריבון אבל יש לו גוף דהרמב"ם סובר דהו"ל מין והראב"ד חלק וכתב דהלא כמה גדולים וטובים סברו כן לפי מה שהבינו במקראות.

וביאר הגר"ח דס"ל להרמב"ם דגם הכופר מחוסר ידיעה הו"ל כמין ואפיקורס. עוד ביאר בזה מהו החילוק בין י"ג עיקרים שמנה הרמב"ם (פיה"מ סנהדרין פ"י) וכתב דכל הכופר באחד מהם הרי הוא מין ואפיקורס. והקשה הגר"ח הלא אפיקורס הוא גם מי שאינו מאמין באות אחת מן התורה ומה נשתנו הני י"ג עיקרים משאר התורה. וביאר דבי"ג עיקרים אלו אם אינו מאמין אפי' מחוסר ידיעה נקרא אפיקורס אבל בשאר התורה אם אינו מאמין מחוסר ידיעה לאו שמיה אפיקורס. עכת"ד.

והנה על יסוד זה דהגר"ח יש להקשות קושיא עצומה מדין בני הקראים שנפסק להלכה בשו"ע (סי' קנט ס"ג ויבואר להלן) דדינם כתינוקות שנשבו. ומקורו מדברי הרמב"ם (פיה"מ חולין פ"א מ"ב) שכתב לגבי בני הצדוקים והביתוסים שדינם כתינוקות שנשבו משום שגדלו על טעותם ורק אבותיהם שהם התחילו את השיטה דינם כמומרים. ומזה למד הב"י לבני הקראים והלא הקראים אינם מאמינים בחלק מן הי"ג עיקרים כגון שהתורה נתונה מן השמים ושלא תשתנה וכו', וכיצד דן אותם הרמב"ם לתינוקות שנשבו הלא לדברי הגר"ח הנ"ל דינם כאפיקורסים גמורים ולא אכפת לן בזה שסוברים כן מחוסר ידיעה משום שגדלו על ברכי אבותם בטעות.

א. וידועה לשונו בזה "א נעבך אפיקורס איס אויך אפיקורס".

ויעויין בתשובות והנהגות (ח"ו סי' צ) שכתב שהגר"ד מקרלין (בספרו יד דוד על הרמב"ם פסקי הלכות הלכות קידושין סוף ח"א בהשמטות) שגם כתב כיסודו של הגר"ח בדין אפיקורס, באמת חלק בזה על השו"ע וס"ל דגם בני הקראים דינם כמומרים ומותר להלוותם בריבית. ועיי"ש שכתב דלא פסק הרמב"ם שדינם כתינוקות שנשבו אלא לגבי זה שלא מקיימים בהם דינא דמורידין. וסייע דבריו מדברי כמה אחרונים שגרסו בלשון הרמב"ם (פ"ג מממרים ה"ג) על בני התועים "ולא ימהר להורגן" דהיינו שמעיקר הדין אין דינם כתינוקות שנשבו, אלא שצריך שלא למהר להורגן שמא יצליחו לקרבם בדרכי שלום. עכת"ד. ולפ"ז נראה פשוט דהשו"ע שפסק דאסור להלוות לקראים בריבית וכן כל שאר הפוסקים שהסכימו לדין זה פליגי על יסודו של הגר"ח הנ"ל.

אמנם מורנו ראש הישיבה הגאון הגדול רבי יצחק ברכה שליט"א (ברכת יצחק ריבית סי' קנט ס"ב) כתב לצדד מכח קושיא זו דיתכן דגם הגר"ח לא קאי אלא על מי שנשתבש במקראות או בדברי האגדות ומכח זה אינו מאמין ב"ג עיקרים, אבל אם גדלוהו על טעותם גם הגר"ח יודה דאין דינו כאפיקורס ולכן בבני הקראים לעולם דינם כתינוקות שנשבו אף להגר"ח. עכת"ד.

אולם נראה דגדולי האחרונים הבינו בדברי הגר"ח דקאי בכל גוונא [יעויין בתשובות והנהגות שם שהביא מהקובץ מאמרים דהגר"א וסרמן הקשה על יסודו של הגר"ח הנ"ל, דלפ"ז מדוע קטן ושוטה בכלל ישראל הם הלא סו"ס גם הם אינם מאמינים ב"ג עיקרים ומה לנו בזה שאינו אלא מחוסר ידיעה. ויישב הגר"מ שטרבוך דלא איירי הגר"ח אלא בבר חיובא שאינו מאמין, אבל שוטה וקטן לאו בני חיובא נינהו ובוזה לא חשיבי כאפיקורסים. עכ"פ חזינו שהבין הגר"א וסרמן דהגר"ח קאי בכל גווני ולא רק במי שאינו מאמין מחמת טעויותיו בפשטי המקראות וכדומה].

ועכ"פ אי נימא דהגר"ח קאי בכל גוונא, א"כ גם מדברי החזו"א הידועים [שנביא להלן] שכתב על פושעי זמננו דדינם כתינוקות שנשבו מוכח בעליל דלא ס"ל כדברי הגר"ח הנ"ל, שהרי לדברי הגר"ח יהא דינם כאפיקורסים למרות שאינם מאמינים רק מחוסר ידיעה. וכ"כ בתשובות והנהגות שם. וכ"כ גם הגר"פ שינברג זצ"ל (בקובץ ישורון ח"ו עמ' שצב) דבהאי מילתא נראה דפליגי הגר"ח והחזו"א.

ועיי"ש בתשובות והנהגות ובדברי הגר"פ שינברג שביארו דיסוד מחלוקתם דהגר"ח והחזו"א היא מדוע אפיקורס אינו בגדר אחיך. דאליבא דהגר"ח רק האמונה ב"ג עיקרים משויא ליה כאחיך וממילא אם אינו מאמין אף אם הוא באונס סו"ס אינו בגדר אחיך דאונסא לאו כמאן דעביד. אולם להחזו"א רק מי שכופר באמונה מוציא עצמו מכלל אחיך, וכשכופר באונס אינו מוגדר ככופר וממילא אחי הו"ל בגדר אחיך.

עד כה ביארנו את גדר הדין במומר מחוסר ידיעה. אלא דאכתי יש לדון עליהם מחמת שלצערנו ישנם רבים מהם המחללים שבת בפרהסיא, ובכה"ג מקרי מומר אפי' אם עושה כן לתיאבון

כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' ב סעיף ה) ובכסף משנה (פ"ג מהלכות איסור"ב הי"ז), וא"כ לכאור' דינם כגויים, ויש להתיר להלוותם ברבית מה"ט.

טעמי ההיתר להלוות בריבית למומר והנפק"מ לנידון דידן

אולם כידוע ישנם כמה טעמים בראשונים בהיתר הלוואה בריבית קצוצה למומר (ונתבארו בטוש"ע ובפוסקים בסי' קנט ס"ב):

א. יש אומרים שטעם ההיתר להלוות בריבית למומר הוא משום דלא חשיב אחיך. ולפ"ז יש לדון דאם ניתן להם גדר של תינוקות שנשבו א"כ שפיר חשיב אחיך. ולהלן נאריך בזה אי"ה.

לשון החזו"א בענין מורידין ולא מעלין וביאור דבריו

ב. ישנו טעם נוסף שכתב הרמב"ן (ב"מ ע"א): בהיתר הלוואה למומר בריבית משום דאם את גופו מורידין, ממונו לא כל שכן, ולכן מותר להלוות בריבית מה"ט. עכת"ד. ולכאור' היה נראה דאין לדון כן על חילונים שבזמננו, מחמת שידועים דברי החזו"א (יו"ד הל' שחיטה סי' ב סקט"ז בד"ה ונראה) שכתב וז"ל "ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו ניסים מצויין, ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענויות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת". עכ"ל.

חזו"א מזה דאין דין מורידין ולא מעלין בזמננו אליבא דהחזו"א. ולכאור' לפ"ז שוב לא נוכל להלוותם בריבית שהרי בפועל אין דין מורידין, וממילא נפל הק"ו דגופו מורידין ממונו לא כל שכן.

אולם פשוט שיש לחלק ולומר דלמרות שבפועל אין אנו מורידין אותן, מכל מקום אין זה אלא מחמת סיבה צדדית כדי שלא יתפרש הדבר כהשחתה והפקרות, אבל מצד עצם הדין שפיר מורידין אותן וא"כ לכאור' אכתי איכא להך ק"ו דגופו מורידין ממונו לא כל שכן. ויל"ע בזה.

ושמעתי שיש המבארים באופן אחר בדברי החזו"א, דכל מה שייך להוריד הוא רק בזמנם שכיון שהיתה השגחתו יתברך גלויה א"כ הכפירה עצמה היתה כפירה מהותית יותר שיש להוריד עליה, אבל בזמן ההעלם כפי שתיאר החזו"א א"כ הכפירה עצמה אינה כפירה כזו שמורידין עליה. ולפי ביאור זה ודאי דגם לענין ריבית תו ליכא להך ק"ו דגופו מורידין ממונו

לא כל שכן, משום שבאמת מה שלא מורידין בזמננו הוא מצד עצם הדין ולא רק מסיבה צדדית. עכת"ד. אולם לענ"ד לא נראה לבאר כן בלשון החזו"א משום דלשונו מורה דהא דאין מורידין הוא רק כדי שלא יתפרש הדבר כהפקרות ואלמות. ועיין בזה. [ועכ"פ להלן נביא מדברי החזו"א גופיה לדונם כתינוקות שנשבו מחמת טענה אחרת].

ג. טעם נוסף כתב הטור (סי' קנט ס"ב) שהסיבה שמותר להלוות למומר בריבית היא משום שאין אנו מצווין להחיותו, ולכן למרות שנקרא אחיך מותר להלוותו בריבית. ולפי טעם זה גם יש לומר שאם ניתן להם דין תינוקות שנשבו הרי שאנו מצווים להחיותם ושוב לא נוכל להלוותם בריבית.

ועכ"פ ודאי דיש לחוש בהם לזרעא מעליא, שהרי עינינו הרואות שאפי' הם עצמם פעמים רבות מתעוררים לתשובה שלימה, וא"כ באנו לפלוגתא הפוסקים בזה דלהש"ך (סי' קנט סק"ד) והב"ח (שם ס"ב) יש לחוש ולהחמיר שלא להלוות למומר שיש בו חשש לזרעא מעליא, ולהגר"ז (הלכות רבית סעיף עח) יש לאסור בזה מעיקר הדין.

סברת החזו"א לדונם כתינוקות שנשבו מאחר דאין אנו יודעין להוכיחן ובירור דבריו

והנה כתב החזו"א (יו"ד סימן ב סק"ח) וז"ל "ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס, וכמש"כ הר"מ (פ"ג מהלכות ממרים ה"ג) דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסין וכתינוק שנשבה, ותינוק שנשבה וכו' מצווין אנו להחיותו ואף לחלל עליו את השבת בשביל הצלתו. ובהגה"מ פ"ו מהלכות דעות כתב דאין רשאים לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה. ובסוף ספר אהבת חסד (במרגניתא טבא סקי"ז ובהערה הבאנו לשונו) כתב בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעין מה"ט, והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין (סי' יג') כי אצלנו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח ודיינינן להו כאנוסין, ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן היבום וכן לענין שאר הלכות". עכ"ל.

עוד כתב (או"ח סי' פז סקי"ד) "ותינוק שנשבה בין העכו"מ דינו כישראל ושחיטתו מותרת, שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב לא יזיד בלתי שב, אמנם אחר שהשתדלו עמו והוא מזיד וממאן לשוב דינו כמומר, ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיעו ברוח קדשם בהכרעת דינו, ומה שנחלקו אחרונים ז"ל בצדוקים בדורות האחרונים אי חשיבי כאנוסים היינו בהכרעת שיעור הידיעה שיודעים

ב. ז"ל האהבת חסד שם בשם מה"ר יונתן ואליעזר "להשתדל בטובת חבירו ולדרוף אחר השלום ולהזהר מלאו דלא תשנא ואף ברשע גמור יש איסור לדעת מהר"ם מלובלין לשנאתו כ"ז שלא הוכיחו ואין ברור הזה מי שיודע להוכיח שמא אם היה לו מוכיח היה מקבל וטבעו הרע גרם לו כמ"ש ואל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו וכמ"ש שאסור לקלקלו [ג"ל שצ"ל וכ"ש שאסור לקלקלו] רק יבקש רחמים עליו שיעזרהו ה' על תשובה שלמה ולא יכנה שם לחבירו ולא יקראהו בכינוי שכינהו אחרים". עכ"ל.

ג. מלשון החזו"א נראה שמבואר במהר"ם לובלין גופיה דאין בדרורנו מי שיודע להוכיח אולם המעיין שם יווכח שהמהר"ם לא כתב דין זה אלא רק כתב דאסור לשנאתו אם לא הוכיחו קודם לכן ורק המרגניתא טבא כתב דבר זה בזמננו איננו יודעים להוכיח והביאו הח"ח שם.

ממציאות ישראל ושאבותיהם פירשו מהם ונותנים כתף סוררת, אי דייננין להו כשיעור ידיעה למחשב מזיד, או לא ואכתי אנוסים הם, ובאמת צריך לדון על כל איש ואיש בפרט". עכ"ל החזו"א זצ"ל.

ומבואר מזה שדעת החזו"א לגבי החילונים בזמננו שאינם נחשבים כמשומדים, וממילא אין נוהג בהם הדינים של משומד ומצווין להחיותם. ודברי החזו"א הללו הובאו ברבים מפוסקי זמננו^ד. וא"כ נראה לפ"ז שאין לנו להקל בכל מחלל שבת בפרהסיא לדונו כמומר ולהלוותו ברבית קצוצה. ועכ"פ ודאי שאי אפשר ליתן בזה גדר אחיד לכל המחללי שבת בזמננו שהרי מבואר מדברי החזו"א (באו"ח סי' פז הנ"ל) שצריך לדון על כל איש ואיש בפרט.

ביאור החוט שני בסברת החזו"א

ועיין בחוט שני להגר"נ קרליץ זצ"ל (שבת מהדורה חדשה פרק מ) שכתב לבאר בסברת החזו"א, ובהקדים דלכאו' ישנה סתירה לדברי החזו"א מדברי הרמב"ן (עא:): שכתב בזה"ל "ואם נפשך לומר התינח משומד עצמו, בן המשומדת שוגג הוא והוא ליה כקטן שנשבה לבין הגויים ואתה מצווה עליו להחיותו, לא דמי דאילו התם לא ידע כלל, אבל כאן כיון דידע ושביק תורת ישראל ומדבק בע"ז ובחוקות הגויים הרי הוא משומד גמור ומורידין ולא מעלין". עכ"ל. הרי לן מדברי הרמב"ן שבן המשומדת שנולד כך אינו נחשב תינוק שנשבה משום שידע מתורת ישראל ושביק לה, וא"כ מוכח מזה שגם אלו המחללים שבת בזמננו אינם מוגדרים כתינוק שנשבה, דודאי לא שייך לומר דידעי מתורת ישראל פחות מבן המשומדת דאז, ובפרט אחר כל ההשתדלות שעושים כיום לקירוב רחוקים באמצעים שונים.

וכתב החוט שני שם ליישב קושיא זו דאדרבה, דווקא בזמננו שהגדרת "יהודי" היתה "אדם השומר תורה ומצוות" הכל ידעו שכאשר אינו שומר תומ"צ אינו נחשב כיהודי, ולכך כותב הרמב"ן דעצם זה שבן המשומדת היודע שנולד לאם יהודיה שביק לתורת ישראל, הרי שבוחר במודע שלא לחיות כיהודי, אולם בזמננו עינינו הרואות שלצערנו המציאות נשתנתה, וגם אותם אלו המחללים שבת ואינם שומרים תומ"צ מגדירים עצמם כיהודים לכל דבר, וממילא אדם שלא גדל על תורת ישראל אינו יודע בבירור שהגדרת יהודי נכונה דווקא באותם שומרים תומ"צ, שהרי גם אלו שאינם שומרים תומ"צ מגדירים עצמם כיהודים, ולא נכון לומר עליו "דידע ושביק תורת ישראל ונדבק בע"ז" כלשון הרמב"ן על בן המשומדת, שהרי מצידו אדרבה הוא היהודי וכל אלו השומרים תומ"צ אינם אלא כמשונים ומתחסדים בעלמא, וממילא אכתי הו"ל בגדר תינוק שנשבה אפי' אליבא דהרמב"ן הנ"ל. עיי"ש בתורף דבריו ודפח"ח. ונמצא לפ"ז שסברת החזו"א אינה נסתרת מלשון הרמב"ן.

ד. וראיתי שיש הסוברים דלא איירי החזו"א כי אם באותם האנשים הגרים במקומות נידחים ואינם יודעים מתורת ישראל וכו'. אולם לענ"ד מכל רהיטת דבריו לא משמע כן וכן מבואר מכל גדולי הפוסקים שהבינו כן בדבריו. ועיין במה שכתבנו להלן על דברי הלהורות נתן. ודו"ק.

ראיה ליסודו של החוט שני מדברי הרמב"ן על התורה

ובס"ד מצאנו ראיה גדולו ליסודו של החוט שני בדעת הרמב"ן, מלשון הרמב"ן גופיה על התורה (במדבר טו כב) שכתב בזה"ל "הנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות, ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם. או שיאמרו כמו שזכר בספרי (שלח קטו) מפני מה אמר המקום לא שנעשה ונטול שכר אנו לא עושים ולא נוטלין שכר, כענין שהיו ישראל אומרים ושואלים את יחזקאל, שנאמר (יחזקאל כ א) באו אנשים מזקני ישראל וישבו לפני, אמרו לו רבינו יחזקאל הרי עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו וכו'. או שישכחו את התורה, וכבר אירע לנו כן בעונותינו בימי מלכי ישראל הרשעים כגון ירבעם ששכחו רוב העם התורה והמצות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני". עכ"ל.

חזינו להדיא מלשון הרמב"ן שבהגדרת מומר בשוגג [הצריך להביא קורבן] יש לחלק בין יחיד לציבור, דביחיד לא משכחת לה אא"כ הוא תינוק שנשבה לבין האומות, דבלא"ה דינו כמזיד שהרי רואה שרוב העם שומרים תורה ומצוות, אולם בציבור משכחת לה שיחשבו שכבר עבר זמן התורה וכיו"ב. והביא הרמב"ן שכבר קרה כך בזמן ירבעם שרוב העם שכחו את התורה והמצוות לגמרי.

ולכא' זהו סיוע עצום לסברת החוט שני הנ"ל, דהטעם שהחמיר הרמב"ן בכך המשומדת הוא מחמת שידוע הוא שאינו מתנהג כיהודי בזה שאינו שומר תומ"צ, ולכן סובר הרמב"ן כאן דביחיד לא משכחת לה אא"כ נשבה לבין האומות ולא נמצא אצל ציבור יהודי לראות מנהגם, שאילו נמצא בתוך הציבור ששומר תורה ומצוות אינו נחשב לשוגג אלא למזיד. אולם בציבור סובר הרמב"ן שאם שכחו רוב הקהל את התורה והמצוות גם חשיבי תינוקות שנשבו למרות שיש איזה מיעוט המקיימים תורה ומצוות, ולכא' תמוה שהרי כיון שסו"ס ישנו מיעוט המקפיד על קלה כבחמורה מה אכפת לן שהרוב אינם מקיימים תורה ומצוות, אלא ודאי דהיינו משום דאם רוב הציבור מתנהג בצורה מסויימת א"כ כבר אין הוכחה ממה שעוזב תורת ישראל שהוא מזיד וכמו שביאר החוט שני הנ"ל שחושב אותו אדם שאם רוב הציבור נוהג כך שמע מינה שזוהי דרך היהדות והמיעוט המקיים תורה ומצוות הוא הוא המשונה, ולכך אכתי חשיבי כתינוקות שנשבו והיינו ממש כחילוק החוט שני הנ"ל.

וביתר חידוד יש לומר דמהא דהוצרך הרמב"ן למצוא זמן כזה שרוב העם שכחו את התורה והמצוות והיינו בזמן ירבעם, שמע מינה דהיה הדבר כמילתא דתמיהא בעיני הרמב"ן עד שהוצרך למצוא לכך ראיה שכבר היה כן לעולמים, והיינו משום דבזמן הרמב"ן לא היתה מציאות כזו, אלא אדרבה רוב היהודים היו שומרי תורה ומצוות ולכך הוצרך הרמב"ן להוכיח שהיה מקרה כזה, וזה מוכיח את המציאות שכתב החוט שני הנ"ל, דבזמן הרמב"ן רוב היהודים היו שומרי תומ"צ ודווקא משום כך סובר הרמב"ן דבן המשומדת אינו נחשב כתינוק שנשבה,

שהרי רואה שרובו המכריע של העם מתנהג כיהודי ושומר תומ"צ, משא"כ בזמננו דלא שייך לומר כן. ודו"ק.

אם מוכח מדברי הרמב"ן כסברת החזו"א בדין תינוקות שנשבו

ולכאור' מדברי הרמב"ן הללו ישנה גם הוכחה גדולה לעצם דברי החזו"א דבזמננו חשיבי החילונים כתינוקות שנשבו, שהרי לצערנו רוב היהודים בא"י אינם שומרי תורה ומצוות, ובכה"ג סובר הרמב"ן דהו כתינוקות שנשבו וכפי שכתב שהיה כן בזמן ירבעם, והרי גם בזמן ירבעם היו נביאים בעם ישראל שהיו מוכיחים אותם על מעשיהם הרעים ומשתדלים להשיבם בתשובה ובכל זאת סובר הרמב"ן דהו כתינוקות שנשבו, וא"כ לכאור' מוכח מכאן דלא כסברת הפוסקים הנוקטים דבזמננו אין דין תינוק שנשבה (ונביא דבריהם להלן אי"ה) משום דהכל יודעים את תורת ישראל ושיש אנשים החרדים לדבר ה' ובכל זאת נשארים במעשיהם ולכן לא חשיבי כתינוקות שנשבו. עכת"ד. ולהאמור מדברי הרמב"ן מוכח דלאו הכי, שהרי גם בזמן ירבעם שייך לומר כן דמי שחפץ לידע מתורת ישראל ודאי ידע אותה ע"י הנביאים וזקני העם ובכל זאת הרמב"ן דן אותם לתינוקות שנשבו.

ולכאור' עוד שמענין מדברי הרמב"ן הללו דלא כיסודו של הגר"ח שהבאנו לעיל הסובר דהכופר מחוסר ידיעה דינו כמזיד. ושפתי הרמב"ן ברור מללו דאם רוב הציבור סובר ח"ו שעבר זמן התורה (כלשון הרמב"ן שם) אינם מוגדרים כמזידים אלא כשוגגים למרות שאינם מאמינים בכל הי"ג עיקרים. ועייין].

ושור' בס"ד בשו"ת בית שערים (מכתבי יד סי' עד) שאחר שהביא את דברי הרמב"ן הללו כתב בזה"ל "הרי מפורש יוצא מפי הרמב"ן שזה נקרא שוגג מה שמנה הרמב"ם בכלל הכופרים^ה, וכיון שדינם כשוגגין שפיר י"ל **בהני פושעי הזמן שהם כופרים בכל ואומרים מותר שדינם כשוגגין**. ונהי שאין לסמוך על עדותן מפני שהם שוגגין ג"כ להעיד שקר, אבל בעדות אשה שמת בעלה נאמנים משום מילתא דעבידא לאיגלווי ודייקא ומינסבא, ואף דפסולים בעבירה מה"ת פסולים לעדות אשה, היינו משום אל תשת רשע עד וכמ"ל, וזה לא שייך בהני כופרים בתורה דהם שוגגים ואומרים מותר. **וכן לעדות גיטין וקידושין דאין כאן משום משקר רק להיות עד להויית הדבר שפיר יכולין להיות עדים בדבר והגט או הקידושין כשרים וצ"ע**". עכ"ל. הרי לן דמחמת דברי הרמב"ן הללו מצדד להכשיר את פושעי הזמן להיות עדים לקיומי בקידושין או בגירושין ולא חשיבי כגויים. אלא שהניח הדבר בצ"ע.

וכשהצעת ראייה זו מדברי הרמב"ן לפני מורנו ראש הישיבה הגאון הגדול רבי יצחק ברכה שליט"א, אמר לי דאין הוכחה ברורה מדברי הרמב"ן לסברת החזו"א, דדילמא באמת סובר הרמב"ן דבזמן ירבעם לא חשיבי כתינוקות שנשבו, וכל מה שכתב שכאשר רוב

ה. כלומר דנהי נמי שהרמב"ם (פ"ג מתשובה ה"ח) כותב דמי שאומר שאין תורה מהשמיים והכופר בפירושה שהיא תורה שבע"פ מוגדר כאפיקורס מ"מ מדברי הרמב"ן חזינן דאם רוב הציבור אומרים כן נחשבים כשוגגים.

הציבור אינו שומר תורה ומצוות חשיבי כתינוקות שנשבו הוא רק אם לא הוכיחום, ובאמת בזמן ירבעם שהיו נביאים המוכיחים אותם ולא חזרו למוטב סובר הרמב"ן דלא חשיבי כתינוקות שנשבו, ולא נתכוון הרמב"ן להוכיח מזמן ירבעם את דיני תינוק שנשבה אלא רק את המציאות, שמצינו מקרה כזה שרוב העם עזבו את דרך ה', ולעולם בזמן ירבעם לא חשיבי כתינוקות שנשבו. עכת"ד מורה"י שליט"א. וכך יש ליישב את השיטות החולקות על דברי החזו"א. אך כתלמיד הדן בקרקע לכא' נראה שמפשט דברי הרמב"ן משמע יותר דכוונתו לומר דחשיבי כשוגגים. ועיין בזה.

מו"מ בסברת החזו"א דכיום איננו יודעים להוכיח

שוב נשוב לעיקר סברת החזו"א בשם האהבת חסד, דבדורנו אין מי שיודע להוכיח ומה"ט הו"ל כאנוסים. ועיין בשו"ת להורות נתן (ח"י סי' יז עד סי' יט) שנתקשה בזה, דאטו בטלה מצות תוכחה בדורנו, והלא עינינו הרואות שכל הפוסקים הביאו את מצוות תוכחה גם בזמננו, וכמבואר ברמ"א (סי' תרח ס"ב) דבדבר המפורש בתורה צריך להוכיח אפי' רבים, ורק בדבר שאינו מפורש בתורה לא יוכיח הרבים אלא פעם אחת, וביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו. וגם המשנ"ב שם פלפל למעשה בדינים אלו ולא הביא כלל דבזמננו בטלה מצוות תוכחה ולא כפי שכתב איהו גופיה באהבת חסד בשם הר"י מולין.

ומכח קושיות אלו כתב הלהורות נתן (ח"י סי' יז סק"ה) לחדש דלא אמר החזו"א להקל בזה אלא בגוונא דלא הוכחנו, אבל אלו שהוכחנו ולא חזרו למוטב הו"ל בגדר מומרים. ופירש דמש"כ החזו"א דאין אנו יודעים להוכיחם לא נתכוון כפשוטו, אלא נתכוון שבמה שהם יודעים שיש יהודים המוחים בכללות וצועקים על חילול שבת וכיו"ב לא סגי בזה בכדי לקיים מצות תוכחה, מחמת שהוכחה זו מגעת לאוזנם בדרך לעג וליצנות ולא בדרך תוכחה אמיתית הצריכה להיות בנחת כמבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות דעות ה"ז). אבל אה"נ דאילו הוכחנו באופן פרטי כפי התנאים ולא חזרו למוטב אינם בגדר תינוקות שנשבו. עכת"ד.

ולכא' דבריו מחודשים מאוד בלשון החזו"א כמבואר למעין שם דקאי על הרשעים בזה"ז וכתב דאסור לשנאותן "כי אצלנו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח". ומשמעות לשון זו היא דאיננו יודעים להוכיח כפשוטו. ועיין להלן שהלהורות נתן גופיה חזר ופירש דברי החזו"א באופן אחר.

סתירה בדברי המשנ"ב בענין חיוב תוכחה כיום

דהנה יעוי"ש עוד (בסי' יט) שהקשה על גוף דברי החזו"א בשם האהבת חסד דאין בדורנו מי שיודע להוכיח ולכן הם נחשבים כאנוסים. וקשה דהלא באהבת חסד גופיה (במרגניתא טבא בסקי"ג) מבואר להדיא שיש מצות תוכחה אף בדורנו דעיי"ש שכתב בזה ה"ל "להוכיח במי שמקבל תוכחה או ספק מקבל או אפילו ודאי אינו מקבל בדאורייתא המפורש בתורה ויזהר מאוד בזה כי גדול העונש המונע תוכחה ויבקש מקודם מה' ית' עזר על זה שיתקבלו דבריו

שיהיה באופן היאות". וא"כ כיצד כתב להלן מיניה דאין לנו מי שיודע להוכיח ומה"ט מצוה לאהוב את הרשעים בזה"ו. והיא קושיא אלימתא.

ומכח זה כתב (שם) לחדש דעל כרחנו לומר בדעת החזו"א דלא נתכוון להחליט בתורת ודאי דאין חיוב להוכיח, אלא לגבי חיוב תוכחה **מחוייב מספק** להוכיחן שמא יקבלו את תוכחתו. ומש"כ דמצוה לאהוב את הרשעים מחמת שאין אנו יודעין להוכיח, היינו שאין לנו לסמוך על עצמנו **בתורת ודאי** ולומר דאנו יודעים להוכיח, ולהחליט שאחר שהוכחנום ולא חזרו למוטב מותר לשנאותן, דשמא איננו יודעים להוכיח ואילו היינו יודעים להוכיחם היו חוזרים למוטב, אבל ודאי דלא בטלה מצוות תוכחה. ולכן סובר החזו"א **דלקולא** אין לנו לנקוט דהוה כמומרים לענין לפטור מיבום וכן לענין שאר ההלכות כגון לגבי הלוואתם בריבית וכיו"ב, מחמת שיש לנו לחוש דילמא אינם מומרים ואנו איננו יודעים להוכיחם, אבל **לחומרא ודאי יש לנו לחוש שדינם כמומרים דלא יצא הדבר מכלל ספק**. עכ"ד.

ולפ"ז נראה דאין צריכין לדוחק שכתב קודם לכן דהחזו"א מודה דאם הוכחנום ולא חזרו למוטב דינם כמומרים בתורת ודאי, דלעולם הו"ל בגדר ספק גם לאחר שהוכחנום מחמת החשש שמא איננו יודעים להוכיחם כראוי. ועיי' גם בחוט שני (שבת מהדורה חדשה פרק מ עמ' רפט) שכתב **דלחומרא ודאי יודה החזו"א שיש להחמיר ולדונם כמומרים** וכגון לענין בישולי עכו"ם בחילונים של זמננו דלחומרא יש לחוש דינם כמומרים.

ובאמת כן הביאו מלקטי זמננו שבקובץ צפונות (תשרי תש"נ) ישנו מכתב מהחזו"א דלענין בישולי גויים בחילונים שבזמננו יש לחוש שאין דינם כמומרים. ולהאמור הן הן הדברים, דלחומרא מעולם לא אמר החזו"א דהוה כתינוקות שנשבו.

[ועיי' עוד בדברי הלהורות נתן שיש להקשות במה שכתב החזו"א בשם האהבת חסד, דלכאור' מצינו בזה סתירה בדברי המשנ"ב גופיה, דיעויין בביאור הלכה (סי' תרח בד"ה אבל אם) שכתב בזה"ל "ודע דמסתברא דמה שפסק הרמ"א דבדבר המפורש בתורה חייב למחות דוקא שהוא באקראי אבל אלו הפורקי עול לגמרי כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבילות להכעיס כבר יצא מכלל עמיתך ואינו מחויב להוכיחו וכן איתא בתנא דא"ר פי"ח הוכח תוכיח את עמיתך ועמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצות אתה חייב להוכיח אותו אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו והעתיק זה הגר"א בקיצור באדרת אליהו ע"ש ולענין אוכל נבילות לתיאבון או מחלל שבת שלא בפרהסיא יש לעיי' בדבר". עכ"ל.]

הרי לן מדברי הח"ח דבמחלל שבת בפרהסיא ופורקי עול אין דין תוכחה כלל ואפי' על מחללי שבת בצינעא נסתפק הח"ח. וכיצד עולים הדברים בקנה אחד עם מש"כ באהבת חסד דמצוה לאהוב את הרשעים בזמננו מחמת שאין אנו יודעין להוכיח הלא לפי מה שכותב בביאור הלכה כאן אין עליהם דין תוכחה כלל. וצע"ג. [וקושיא זו נכונה גם לביאור הלהורות נתן הנ"ל, דאף אי נימא דהוי ספק מ"מ איך החליט הביאור הלכה דאין חיוב תוכחה כלל באלו הפורקי עול, הלא מכל מקום מספק היה לו לחוש ולחייב במצוות תוכחה].

ועיי"ש בלהורות נתן שרצה לחדש דלא איירי הביאור הלכה באנשים שגדלו על טעותם דבאנשים כאלו באמת יש חיוב להוכיחם, והביאור הלכה איירי באותם שידעו מתורה ומצוות והם מדעתם פרקו עול המצוות מעליהם, דבאלו ודאי אין חיוב להוכיחם שהרי יודעים הם מתורה ומצוות. עכת"ד. ולכא' דוחק לפרש כן בלשון הביאור הלכה. רצ"ע].

סברת הדברי יציב בדין תוכחה בזמנו

ובהאי עניינא דחיוב תוכחה עיין בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' מט סק"ה) שכתב על טענה זו דאין אנו יודעין להוכיח בזה"ל "ובפרט שמצויים ספרי קודש בכל לשון המושכין לבו של אדם, ואם אין לנו מי שיודע להוכיח הלא הספרים הק' המה המוכיחים ומזומנים לכל באיזה פשיטי כסף, ושייך גם עכשיו דברי הרדב"ז". עכ"ל. ונראה דרצונו לומר דכיון דמצויים ספרי קודש בזול המלאים דברי תוכחות ומוסר א"כ הו"ל כאילו הוכחנום דהיה להם לקנות הספרים ולהוכיח את עצמם. אמנם לכא' דבריו מחודשים מאוד מצד המציאות ליתן לזה גדר תוכחה. שהרי אדרבה כל הטעם שכתבו האחרונים בדורנו אין אנו יודעין להוכיח היינו מחמת שצריך לידע בדיוק כיצד להוכיח ואת מי להוכיח ומתי להוכיח, וכלפי חיסרון זה לכא' לא יועילוננו ספרי הקודש. רצ"ע.

דעת פוסקי זמננו בדין תינוקות שנשבו

עכ"פ דברי החזו"א הללו שכתב לדון את החילונים שבזמננו כתינוקות שנשבו לפחות מספק [וכמשנ"ת] הובאו במקומות רבים בדברי הפוסקים, ולא מצינו להדיא שיטה הסותרת את דבריו למעט שיטת האגרות משה (אבן העזר ח"ד סי' נט) שכתב לדון בפורקי עול שבזמנו שהיו עושים נישואים אצל רבאי רפורמי, ובתורף דבריו כתב בזה"ל "אבל לענין עדות כ"ז שלא חזרו בתשובה והם בטעותם לא עדיפי מעכו"ם מאחר דחזינן דכפירה מחשיבה ליצא מכלל ישראל משום שאינו מחזיק בדת ישראל לכן כ"ז שטועה אינו בכלל ישראל עיין שם, וכו', וגם אין להחשיבם כלל כתינוק שנשבה מאחר שרואין הרבה שומרי תורה ומצוות וגם עיין ברדב"ז שסובר שכמעט ליכא דבר כזה. ולכן פשוט שאין הקידושין כלום". חזינן דס"ל דלא חשיבי כתינוקות שנשבו.

ובשבט הלוי (ח"ט סי' קצח) כתב בזה"ל "לכן בחילונים בזה"ז גם אם נגדיר אותם אנוסים מחמת חינוך הרע שלהם הלא יודעים שיש תורת ישראל, וגם אם ניתן להם דרגא דמומר לתאבון או אפי' פחות מזה מכ"מ ברור דאינו עושה מעשה עמך ואין כאן חיוב קימה מעיקר הדין כדמשמע לשון הרמ"א מכ"מ יתכן דיש לפעמים ענין להדר זקן כזה אם הולך בתומו, בדברים עכ"פ. ועיין היטב בלשון הרמב"ם פ"ו מת"ת ה"ט בכ"מ ולח"מ שם ולפי מצב הדברים איכא לפעמים מצות קידוש השם בזה. ועיין לה"ק של הרמב"ם פ"ג ממרים ה"ג אחרי שדבר מכת אפיקורסים כצדוק ובייתוס כ' וז"ל אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם ה"ה כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז במצות שהרי הוא כאנוס אעפ"י ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה יהודים ודתם ה"ה

כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם וכו' לפיכך ראוי להחזירם בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ע"כ ברמב"ם. וברדב"ז שם כ' דנראה דכ' זה רבינו ללמד זכות על הקראים, אבל בזמנינו וכו' שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין בתורה שבע"פ ומחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה ואין לדון את אלו לאנוסין אלא כופרים בתורה שבע"פ ע"כ ובעו"ה כ"ה בזמנינו שרוב החינוך החילוני הוא להכחיש תורה שבע"פ, ומפרשים מסורת המקרא נגד חז"ל, ע"כ קשה ליתן להם ממש דין תינוק שנשבה, אעפ"י שודאי אנוסין הם ע"י חינוך הרע שנותנים להם, ע"כ נראה כנ"ל שעכ"פ די בהידור בדברים כנ"ל. עכ"ל.

הרי לן דגם השבט הלוי לא החליט הדבר וכתב דאף שקשה ליתן להם דין תינוק שנשבה ממש מכל מקום חשיבי אנוסין.

וקצת יש להעיר במש"כ בתורף דבריו דבזמננו הוי כמו המציאות שתיאר הרדב"ז שאנו מושכין אותן להאמין בתורה שבע"פ והם מחרפים ומגדפים וכו' וע"ז כתב השבט הלוי דגם בזמננו רוב החינוך החילוני הוא להכחיש התורה שבע"פ וכו' עכת"ד. ולכאור' קשה אטו בזמננו נוכל לומר שאנו מושכין אותן להאמין בתורה והם מחרפים ומגדפים. הלא גם אם ישנו מיעוט שפורק עול ומתריס כלפי החרדים מכל מקום ישנם רבים רבים מהעם שדווקא מתחזקים מאותם שבאים לקרבם בעבותות אהבה ומשפיעים עליהם לחזור למוטב. וקצת קשה לדמות את זמננו למציאות של הרדב"ז בזמנם. [ובפרט לפי מש"כ החזו"א שבזמננו איננו יודעים להוכיחם דממילא יש לחלק בין זמננו של הרדב"ז והחזו"א גופיה הביא שם את דברי הרדב"ז וחילק כנ"ל, וא"כ טענת השבט הלוי היא לכאור' דלא כהחזו"א הנ"ל ויל"ע בזה].

גם בחוט שני (שבת מהדורה חדשה פרק מ' עמ' רפט) להגר"נ קרליץ צ"ל אחר שביאר את סברת החזו"א [והבאנו דבריו לעיל] כתב בזה"ל "אף בארצינו הקדושה בזמנינו שרבים מבני עמנו מתחנכים לכפירה ולחיות חיי הפקר והוללות ולא חונכו בדת משה וישראל **דינם כתינוקות שנשבו ואף שהם יודעים שהינם יהודים ושישנם יהודים שומרי תורה ומצוות**, ומצוה לקרבם וחייבים לחלל עליהם את השבת במקום פיקוח נפש, אך פורקי עול שיודעים שתורתינו תורת אמת והתורה מחייבת כל יהודי לקיים את כל מצוותיה ויודעים את זה או משום שנתחנכו בדרך התורה ופירשו, או משום שכך נהגו אבותיהם ואבות אבותיהם רק הם נתחנכו ונתרגלו לחיי הפקר יש לחוש שדינם כמומרים וכו'". עכ"ל. חזינן דס"ל דמעיקר הדין דינם של החילונים בארצנו כתינוקות שנשבו.

חידוש האור לציון בדין זה

גם בשו"ת אור לציון (ח"ה פ"א טז בהערות) למורנו הגרב"צ זצ"ל הביא את פלוגתת החזו"א והאגרות משה בדין תינוקות שנשבו וכתב שהדבר צריך הכרע. מיהו כתב שם בהערות דמי שהיה שומר שבת ופרק עול עד שנעשה מחלל שבת אין לדונו כתינוק שנשבה [וזה כדברי החוט

שני הנ"ל]. אלא דעיי"ש בהערות שכתב שנראה שאותם אלו הגרים בירושלים וכדומה בעיר ששומעים בה קריאות נגד חילולי שבת יש לומר שאין לדונו כתינוק שנשבה. עכת"ד.

ולענ"ד הדלה נראה דתמוה לומר כן, דאטו משום ששומע קריאות נגד חילולי שבת הו"ל כאילו יודע שהתורה מחייבת לשמור שבת, אטו זה עדיף טפי מתוכחה פרטנית שעליה כתב החזו"א דאיננו יודעים להוכיח. הלא עינינו הרואות שקריאות אלו מצד עצמם אינם גורמות להם לשוב בתשובה ואדרבה לעיתים קריאות אלו נתפסות אצלם ככפיה דתית וכיו"ב. ולעיל הבאנו בשם הלהורות נתן שכתב איפכא דגם החזו"א מודה דקריאות אלו על חילולי השבת לא חשיבי כתוכחה בנחת. ועכ"פ נראה דמחודש מאוד לומר שרק מחמת ששומע קריאות אלו נהפך דינו להיות מומר. ועיין.

גם בתשובות והנהגות להגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א (ח"ו סי' צ) הביא את מחלוקת החזו"א והגר"ח הנ"ל [לענין אפיקורס מחוסר ידיעה] וכתב דדבר זה צריך הכרע. גם מורנו ראש הישיבה הגאון הגדול רבי יצחק ברכה שליט"א (ברכת יצחק ריבית סי' קנט ס"ב) נוקט שאין בזה הכרעה ברורה ומידי ספק לא יצאנו.

ועיין בספר בינה ודעת (מילואים סי' א) שהביא בשם המנחת שלמה (ח"ב סימן ד אות י) להגרש"ז בזה"ל "רצוי לא לצרף מי שעדיין מחלל שבת בפרהסיא למנין לכל דבר שבקדושה הדורש עשרה". וכ"כ בתשובת כת"י "רבו מאד הסוברים שאין לצרף מחלל שבת למנין וכ"פ המ"ב אולם במקום הצורך יש לסמוך על אלו שכתבו שבזמנינו שהפרוץ מרובה על העומד הרי הם כתינוקות שנשבו לבין הגויים". וכ"כ בתשובה הנ"ל במנח"ש "יש לדון מחללי שבת בזמנינו שהם כעין תינוקות שנשבו ולכן לצורך מטרה קדושה של קירוב רחוקים לתורה ויראת שמים יש להקל להעלותם לתורה ולנשיאות כפיים". וחזינון מזה דגם דעת הגרש"ז אינה שוללת בהחלט סברא זו דתינוקות שנשבו.

נמצינו למדים שסברא זו דהחילונים בזמננו חשיבי כתינוקות שנשבו לא נפלאה ולא רחוקה היא, ויש כמה מגדולי זמננו שנקטו כן להדיא. וגם הגדולים שפקפו בסברא זו לא שללו אותה מכל וכל. ועכ"פ כבר כתב החזו"א דיש לנו לדון על כל אדם לגופו ולא לקבוע מסמרות בדין זה.

1. ולענ"ד יש להעיר בדברי הבינה ודעת הנ"ל על מש"כ במילואים שכן דעת רוב ככל פוסקי זמננו דלא חשיבי כתינוקות שנשבו, והביא כן משם האגרות משה והגר"נ קרליץ והגרש"ז והשבט הלוי. ולהאמור הנה גם מדברי השבט הלוי והגרש"ז והגר"נ קרליץ מבואר דלא שללו לגמרי את סברת תינוקות שנשבו. ובפרט בדברי הגר"נ קרליץ שהבאנו בחוט שני דלהדיא כתב איפכא דחשיבי כתינוקות שנשבו. ולא נותר לנו אלא דברי האגרות משה שכתב להדיא דלא חשיבי כתינוקות שנשבו, ומש"כ ששמע בשם הגרי"ש אלישיב דלא חשיבי כתינוקות שנשבו הנה כנגד זה דברי החזו"א הובאה בכמה מקומות בדברי פוסקי זמננו ומהם היביע אומר והגר"פ שינברג והגר"מ שטרנבוך וא"כ אדרבה נראה מדברי רוב ככל הגדולים דלפחות הו"ל בגדר ספק. ובפרט אחר שמבואר להדיא בחזו"א דצריך לדון על כל אדם בנפרד בענין זה ודאי שקשה לנקוט כן בכללות על כל החילונים בזמננו. ועיין.

מו"מ בשיטת מורנו היביע אומר בדין תינוקות שנשבו ומסתעף לענין אם מותר בזמננו להלוות בריבית למחלל שבת בפרהסיא

ונדון עתה בשיטת מורנו היביע אומר זצ"ל שכידוע במקומות רבים כתב לדון ולפלפל בסברא זו דתינוקות שנשבו ויש בנותן טעם לבאר היטב את שיטתו כאשר יחזה המעיין:

הנה יעויין בהליכות עולם (ח"ח פרשת ואתחנן אות ג עמ' יב) שם פסק מורנו הגרע"י זצ"ל בפשיטות דמחלל שבת בפרהסיא אף לתיאבון, או שעושה עבירה אחת להכעיס מותר להלוותו ברבית משום שנחשב כמומר. ובהערה שם כתב שמעשה בא לידו ביהודי שהלוה ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא וכבר גבה הרבית וכעת שואל אם מחוייב להחזירה, ופסק הרב שאינו מחוייב להחזירה מה"ט דמחלל שבת בפרהסיא נחשב כמומר, ואף לכתחילה מותר להלוותו ברבית מטעם זה.

ולכאור' צ"ע, שהרי לפי דברי החזו"א הנ"ל לכאור' אינו נחשב כמומר, והרב גופיה הביא את דברי החזו"א הללו בכמה מקומות ביביע אומר (ומהם בח"א חיו"ד סי' יא, ובח"ו חאו"ח סי' טו, ובח"ח חיו"ד סי' כא) בתשובותיו לגבי דין תינוק שנשבה, ושם (בח"א הנ"ל) האריך הרחיב לצרף שיטות שונות בכדי לומר דלא כל מחלל שבת בפרהסיא נחשב כמומר לענין יין נסך, וכגון באופן שהוא עושה קידוש בביתו שלדעת הבנין ציון (החדשות סי' כג) אינו נחשב כמומר בכה"ג, או כאשר לא היה מחלל שבת בפני גדול מישראל, או בפני עשרה, ועוד אופנים וצירופים שונים עיי"ש. וא"כ צ"ב כיצד נקט כאן לקולא באיסור דאורייתא להתיר להלוות ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא, ולא הזכיר שהדבר תלוי בשיטות השונות בדין מחלל שבת בפרהסיא. וצ"ע.

ונבשלמא בלשונו בהליכות עולם היה מקום ליישב שלא נחת לדיני מחלל שבת בפרהסיא ואה"נ שאין להתיר בזה אלא אחר שיתברר שלא שייך לצרף בו את הקולות השונות בענין זה. אולם יש להקשות מהמעשה שהביא שם להתיר לגבות את הרבית מאותו לוח שחילל שבת בפרהסיא ושם כתב הרב שאף לכתחילה היה מותר להלוותו ברבית, ולכאור' תמוה שלא הזכיר הרב שכל היתר זה מותנה דווקא בתנאי שבאותו לוח לא היה שייך לצרף את הקולות השונות שהביא בדין זה בספריו].

ועיין בספר רבית לאור ההלכה (להגר"מ פנירי שליט"א מהדורת תשע"ג עמ' תרג) שגם עמד בקושיא זו, ושם הביא שיש ששאלו את הרב על כך והשיב להם שכוונתו היתה על הכופרים בתורה להכעיס דבהם לא שייכא סברת החזו"א. ודברים אלו צ"ב, שבלשונו בהליכות עולם מפורש שהוא הדין אם מחלל שבת לתיאבון מותר להלוותו ברבית, ומבואר להדיא דלא דווקא על הכופרים קאמר. וכן הקשה בספר הנ"ל. וצ"ע.

שו"ר ביביע אומר (ח"ט חיו"ד סי' ט) ששם נדפסה התשובה שהובאה בהליכות עולם בענין זה בתוספת נופך, ובסיום התשובה כתב הרב בזה"ל "ונראה שאפילו אם יווכח שהלוח הזה

שהוא מחלל שבת בפרהסיא, הוא מתפלל בשבת ועושה קידוש בביתו, שלפי דעת הבנין ציון (ח"ב סי' כג), שאם מתפלל ועושה קידוש, ואח"כ הולך ומחלל שבת בפרהסיא, כיון שהראה שאינו כופר במעשה בראשית, אין לו דין מחלל שבת בפרהסיא שהוא כגוי לכל דבריו. וכ"כ עוד אחרונים, מ"מ בנ"ד שכבר גבה המלוה מעות הרבית, אין להוציא המעות מן המוחזק, שיכול לומר קים לי כהגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' עד), שכתב לחלוק על הבנין ציון, שהרי אין שבת לחצאים. וסיים, ישתקע הדבר ולא יאמר להקל במגעו ביין שלנו, ובסתם יינו. ע"ש. ואף הבנין ציון שכתב כן הוא בדרך לימוד זכות. והנלע"ד כתבתי". עכ"ל.

ולכאור' מלשון זו משמע להדיא דאח"כ דלכתחילה אין להתיר להלוותו ברבית בכה"ג שעושה קידוש [מדלא כתב שאף לכתחילה יכול להלוותו אלא כתב שכיון שגבה את הרבית יכול המלוה לומר קים לי כהשיטות החולקות] ורק בדיעבד אחר שכבר גבה הריבית יוכל לומר קים לי, וא"כ דון מינה גם לגבי שאר הצירופים השונים להקל בדין מחלל שבת בפרהסיא שלכתחילה ודאי שאין להלוותו ברבית קצוצה, ונראה בעליל שתוספת זו ביביע אומר נכתבה לאחר התשובה שהובאה בהליכות עולם כמבואר למעיין שם, וא"כ נמצא שאין ללמוד מדברי הרב להקל לכתחילה להלוות ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא, אא"כ איירי בגוונא שאין שום צירוף מהצירופים השונים להקל בזה, כך היה נראה לכאור'.

ואין להוכיח ממש"כ שם בתוכן העניינים על תשובה זו דאפי' לכתחילה מותר להלוות למחלל שבת בפרהסיא ברבית, שהרי גם בגוף התשובה (אות ג) מבואר שמותר לכתחילה להלוותו ברבית, ואפ"ה בסיום התשובה כתב שאם עושה קידוש בביתו אין צריך המלוה להשיב הרבית **מדין קים לי ומשמע שלכתחילה אין להקל בזה.** ולכן צ"ל שמה שכתב קודם לכן שאף לכתחילה מותר להלוותו ברבית היינו דווקא כאשר הוא נכלל בגדר מחלל שבת בפרהסיא שדינו כמומר (ששם עדיין לא נחת הרב לענין זה מתי מקרי מומר רק דיבר בכללות על דין מחלל שבת בפרהסיא שדינו כמומר), אבל אח"כ שכל שיש לנו צירופים שונים לומר שאינו מוגדר כמומר אין להתיר להלוות לו לכתחילה, ולכן בסיום התשובה כשנחת הרב למעשה לצירופים אלו לא התיר אלא בדיעבד.

וכן יש לדקדק קצת מלשונו בתוכן העניינים שהרי כתב בזה"ל "העלה שכיון שכבר גבה את הקרן עם הרבית א"צ להחזיר הרבית", דמשמע מזה שרק בדיעבד התיר ולא לכתחילה. וא"כ יש לפרש דמה שהתיר לכתחילה כוונתו על עצם דין מומר שמותר להלוותו ברבית אפי'

ז. ואע"פ שמקום יש בראש לומר דמה שכתב בסיום התשובה ביביע אומר "שכיון שכבר גבה הרבית יכול לומר קים לי" דמשמע שרק בדיעבד התיר כן, אין כאן הכרח גמור, דיתכן דלא כתב לשון זה אלא לרווחא דמילתא שבנידון דידן כולי עלמא יודו דא"צ להחזיר הרבית, ולעולם מעיקר הדין ס"ל דאף לכתחילה מותר להלוותו ברבית. וקצת משמע כן ממה שהוסיף שם בזה"ל "ואף הבנין ציון שכתב כן הוא בדרך לימוד זכות", דמשמע שכוונתו לומר דאעיקרא סברת הבנין ציון אינה ברורה ואף איהו גופיה לא נתכוון לומר כן אלא בדרך לימוד זכות. אמנם סו"ס אכתי לא פלטינן מדוחקא דאטו רק סברת הבנין ציון שייכת בנידון זה הלא כאמור לעיל ישנם סברות רבות בדברי הפוסקים בענין זה לדונם כתינוקות שנשבו. ועייין.

לכתח'י, אבל למעשה בחילוני המחלל שבת בפרהסיא אין להקל להלוותו לכתח'י אלא אחר שיתברר לנו שלא שייך לצרף בו שום צירוף לדונו כתינוק שנשבה.

ואע"פ שעדיין קשה מדוע בהליכות עולם לא הזכיר מזה הרב מאומה, וגם ביביע אומר כתב זאת רק בקצרה בסוף התשובה ולא האריך הרחיב בנידון זה כדרכו בקודש, מ"מ נראה שלא נוכל להקל על סמך מה שכתב בהליכות עולם, אחר שמשמעות דבריו ביביע אומר שלכתחילה אין להקל בזה.

ושאלתי להראשל"צ הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א על פתגם דנא, והשיב לי (עין בהערה¹) דמעיקר הדין דעתו של מורנו הגרע"י דאין דין תינוקות שנשבו בזמננו ודלא

ת. לתועלת הענין אעתיק בזה את חילופי המכתבים עם הראשל"צ שליט"א בעניינים אלו. ובקובץ משנת יוסף (אב אלול תשע"ז) הובאו הדברים בשלימותם באריכות, וכאן אכתוב רק הנוגע לענייננו. ז"ל הראשל"צ שליט"א במכתבו אלי "לכבוד וכו' שלום רב, ראיתי כל מה שכתב בטוב טעם בענין ריבית למחלל שבת, וישר כח לכב' שדקדק בהליכות עולם וביביע אומר חלק ט', ובמפתחות, הכל כתב בטוב טעם. ונראה דשאני הכא שמרן הש"ע לא חילק באיזה סוג של ישראל מומר איירי, וקיבלנו הוראות מרן. ובפרט בעבר ולקח, דיש כאן טענת קים לי. ועוד שבעצם דברי החזון איש שהחילונים שבימינו נחשבים כתינוק שנשבה, אין הדברים ברורים אצל מרן אאמור"ר, ומצינו ביביע אומר בכמה מקומות שלא חש לדברי החזון איש, ומלבד שיש לחלק בסוגי המומר, עוד בה, איכא סברת השבט הלוי, דכל החילוניים שרואים מעשה הדתיים ואינם מבררים הדבר לחזור בתשובה, אין דינם כתינוק שנשבה לבין הגויים. ולכן כשאין מנין, והעשירי הוא מחלל שבת, אין לומר חזרה, מחשש ברכה לבטלה, אלא לומר קדושה וקדיש בלבד. וכן אין להוציא ספר תורה בברכות, אבל לענין כיבוד אב רשע יש לכבדו, וחזי לצרף סברת החזון איש לקיים מ"ע מן התורה. ולענין לפסול עדים מחללי שבת בפרהסיא כדי להתיר איסור ממזרות, ראה מה שהארכנו בזה בשו"ת הראשון לציון חלק א (חלק אבן העזר). ראה שם.

וחזינן מכל זה שאין כאן הכרעה ברורה ואיכא ספק, ולכן בנידון דידן אזלינן בתר מה שמפורש בשלחן ערוך. ואצטט לכב' מה שכתבנו בענין זה לאורך אחד למענה לשאלתו בדבר הלואה ברבית למחלל שבת בפרהסיא, הנה אם ישנה אפשרות להלוות בלא להכנס למחלוקת ולהלוות ע"פ היתר עיסקא, ולקבל הדרכה ממורה הוראה כיצד לנהוג לעשות, בודאי שעדיף לעשות אליבא דכ"ע בהיתר. ומ"מ ההלכה היא כמו שנתבאר בספר ילקוט יוסף קיצור ש"ע, וכן הוא בספר הליכות עולם חלק ח' (עמ' ו'), דמחלל שבת בפרהסיא בין להכעיס בין לתאבון, וכן העובר על מצוה אחת ממצוות התורה להכעיס, דשביק היתרא ואכיל איסורא, מותר להלוות לו מעות ברבית, שנא' וחי אחיך עמך, יצא זה שאינו אחיך במצוות, וכ"ש אם הוא כופר בעיקר, שמותר להלוותו ברבית. וע' באורך נמוקי ההלכה בספר הליכות עולם שם (אות ג'), וע"ש במעשה שבא ביהודי ירא שמים שהלוה ברבית לישראל מחלל שבת בפרהסיא, ואח"כ נודע לו שיש אוסרים, ושאל אם חייב להחזיר לו הרבית, והשיב מרן זיע"א שא"צ להחזיר, כיון שסתם מרן בש"ע שמותר להלוות למומר ברבית, סתם מומר נכלל בו מחלל שבת בפרהסיא, ואף שיש חולקים ומצריכים שיהיה מומר שיצא מן הכלל, וכמ"ש הש"ך בשם הב"ח וכו"פ בבא"ח, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו, ואתכא דמרן סמכינן. יעו"ש, אשר על כן עדיף לכתחלה לעשות ע"פ היתר עיסקא וכנ"ל.

וידוע דעתו של מרן אאמור"ר וצוק"ל שמעיקר הדין אין דינם של החילונים בזה"ז כתינוקות שנשבו, שהרי הדת ידועה לעני כל, וכמעט לכל אחד יש אפשרות לברר על מנהגים והלכות. ומכל מקום כתבו לצרף סברא זו לסברות נוספות להקל, וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"א (י"ד ס"י ס"ק יח), ח"ז (או"ח ס"י טו ס"ק יח), ח"ח (אה"ע ס"י ה' ס"ק יז, וס"י יח ס"ק ג'), ח"י (או"ח ס"י נה ס"ק יא). וע"ש שלא סמך על סברא זו בלחוד, אלא רק דחזי לאצטרופי לסברות נוספות לקולא. ולכן מותר לצרף לצורך קדיש מי שהוא מחלל שבת, וכן לצרפו מנין לערבית, אבל לא לחזרה ולקריאת התורה, וכן לענין יין נסך יש להקל בדיעבד אם הוא מתפלל מידי פעם בליל שבת. וכן לענין כיבוד אב ואם שהם מחללי שבת, שיש להחמיר ולכבדם כדין כיבוד אב ואם, וכדומה. אבל לענין ספק ברכות לבטלה וכדו', יש לחוש להרב שבט הלוי שטוען שאין להם דין תינוק שנשבה לבין הגויים. ופסולים לעדות ומתירים ממזרים אם היו עדי קידושין כאלה. ובזה אין חוששין להחזו"א דס"ל להו' תינוקות שנישבו לבין הגויים ואין להתיר ממזרים בעדי קידושין כאלה. עכ"ל הראשל"צ שליט"א.

חזינן דס"ל בדעת מורנו היביע אומר דס"ל דמעיקר הדין אין דין החילונים בזמננו כתינוקות שנשבו ולכן מותר להלוותם ברבית מעיקר הדין. ועיין להלן שפלפלו בתשובותיו הרבות של היביע אומר בענין זה. ואעתיק את מה שכתבנו באגרות שניות להראשל"צ שליט"א "תחילה אודה מקרב לב על שהקדיש כת"ר שליט"א מזמנו היקר להשיב לשאלתי בענין הלואה ברבית למחלל שבת בפרהסיא. אך מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, ובעניותי אשאל מכת"ר לבאר לי אי אלו דברים שנתקשתי בהם בתשובתו הרמתה בכדי שהדברים יתבררו ויתלבנו לאשורן כדת מה לעשות.

ולענ"ד תהיה בכך תועלת גדולה למבקשי התורה בענין חשוב זה, אשר כמה גופי תורה תלויים בנידון זה של תינוק שנשבה כמו שציננתם לכמה וכמה נפ"מ בנידונים אלו. וזה החלי בעזה"י.

א. נראה מדברי כת"ר בתשובתו שרוצה להחיות **מעיקר הדין** להלוות ברבית קצוצה ליהודי המחלל שבת בפרהסיא ולא לחוש להסבירים דהוי בגדר תינוק שנשבה (ולא כמו שהיה נלע"ד במכתב הקודם דרך אחר שגבה הרבית יוכל המלוה לומר קים לי כהשיטות דס"ל דהוי מומר וממילא אינו מחוייב להשיב הרבית, אבל להלוות לו ברבית קצוצה אין להתיר).

ובעניות נקשיתי בזה, שהרי בתחילת התשובה אחר שהביא כת"ר את הסברות השונות לגבי תינוק שנשבה, כתבתם בזה"ל "וחזינו מכל זה שאין כאן הכרעה ברורה ואיכא ספק, ולכן בנידון זה אזלינן בחר מה שמפורש בשלחן ערוך". עכ"ל. וקשה לי, דאי הוי ספיקא א"כ לכא"י יש לנו לנקוט דספיקא דאורייתא לחומרא לענין הלוואה ברבית קצוצה האסורה מן התורה. וכת"ר גופיה כתב בתשובתו בזה"ל "אבל לענין כיבוד אב רשע יש לכבדו, וחזי לצרף סברת החזו"א לקיים מ"ע מן התורה". וא"כ אף בנידוננו נימא הכי דכיון דהלוואה ברבית קצוצה אסורה מן התורה, חזי לאיצטרופי סברת החזו"א לחוש ולאסור להלוות ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא. ומהו החילוק בין רבית קצוצה לכיבוד אב לענין זה.

[ובגוף מה שכתב כת"ר בסברא זו של תינוק שנשבה שאין כאן הכרעה ברורה ואיכא ספק. יש לעיין ממה שכתב בהמשך התשובה בזה"ל "וידוע דעתו של מרן אאמו"ר זצוק"ל שמעיקר הדין אין דינם של החילונים בזה"י כתינוקות שנשבו שהרי הדת ידועה לעין כל וכו' ומ"מ כתבו לצרף סברא זו לסברות נוספות להקל". עכ"ל. ומדברים אלו מבואר יוצא דברירא ליה למרן זצוק"ל דליתא לסברת תינוק שנשבה, אלא שרק צירף סברא זו כסניף לסברות נוספות. ולכא"י דברים אלו קצת סותרים למה שכתבתם בתחילת התשובה דאיכא ספק בענין זה, דמשמע דלא הוה ברירא ליה למרן זצוק"ל דליתא לסברא זו].

ב. עוד כתב כת"ר שם בזה"ל "וחזינו מכל זה דאין כאן הכרעה ברורה ואיכא ספק ולכן בנידון דידן **אזלינן בחר מה שמפורש בשו"ע**". עכ"ל. אולם מרן השו"ע לא דיבר כלל על תינוק שנשבה בזמנינו וא"כ מה יועיל לנו לילך בחר דברי השו"ע בענין זה.

ג. עוד רציתי לברר, שבכל התשובה שכתבתם ישנה התייחסות בעיקר לסברת החזו"א לגבי תינוק שנשבה, ובזה כתב כת"ר דיש פוסקים שפקקו בסברא זו כגון סברת הרב שבט הלוי דכיום שבקל יכולים לברר את עיקרי היהדות תו לא שייכא סברא זו. וע"ז כתב כת"ר שליט"א דמעיקר הדין דעת מרן זצוק"ל דליתא לסברא זו ולא היקל אלא בצירוף סברות נוספות. וכונתכם לסברות שהביא בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד ס' יא באורך, ובעוד דוכתי טובא. אולם אף אני בשאלתי לכת"ר, לא נתכוונתי לאסור להלוות למחלל שבת רק מחמת סברת החזו"א של תינוק שנשבה, אלא בצירוף כל הסברות הנוספות שהביא מרן זצוק"ל שם, שהרי כל הסברות שהביא שם שייכות גם בנידו"ד, וממילא גם אם נחלק בזה על סברת החזו"א, הלא אכתי שייך לצרף כאן את שאר הסברות, כגון הסברא שאינו נקרא מומר א"כ אינו בוש לחלל שבת בפני אדם גדול (כדעת התורת חיים), ודווקא בעבודת קרקע (כסברת העיטור שהובא בב"י אה"ע ס' מד), ודווקא אם אינו עושה קידוש בביתו (כדעת הבנין ציון). או דבעינן שיחלל שבת בפני עשרה מישאל ויקבלו עליו עדות בב"ד (כדעת מהר"י אסאד). ועוד כהנה וכהנה סברות, אשר הנה הינם עומדות בפני עצמן אף ללא סברת החזו"א הידועה בענין תינוק שנשבה. וממילא אכתי לא זכיתי להבין למה לא נצרף סברות אלו לפחות לחוש באיסור דאורייתא של רבית קצוצה כמו שצירף מרן זצוק"ל סברות אלו לגבי כמה עניינים.

ד. ומש"כ כת"ר בזה"ל "שאנו **מתירים ממזרים** כאשר עדי הקידושין הם מחללים שבת בפרהסיא ולא חוששים לסברת תינוקות שנשבו, ודלא כהחזו"א הסובר דהוי כתינוקות שנשבו ואין להתיר ממזרים בעדי קידושין כאלה" עכ"ל. הנה עיינתי בלשון החזו"א בענין תינוק שנשבה ולא ראיתי שכתב דלפ"ז אין להתיר ממזרים בעדי קידושין כאלה. ולענ"ד נראה דיש לומר דגם להחזו"א שפיר יש להתירם על ידי פסילת עדי הקידושין, משום דהא דפוסלים הקידושין אינו מחמת שאנו מחשיבים את העדים כמומרם, אלא מחמת שהם פסולים לעדות מאחר שעברו עבירה וחשודים לשקר. ואין קשר בין סברת תינוק שנשבה לזה שהם חשוד לשקר. וא"כ גם החזו"א גופיה דהוא מרא דהאי סברא דתינוק שנשבה יסכים לפסול את הקידושין כאשר היו עדים מחללי שבת בפרהסיא.

וחילי בזה הוא מדברי מרן היביע אומר גופיה בח"א אה"ע ס' ה' שכתב לדון באורך רב בענין זה של פסילת עדי הקידושין, ושם נוחת מרן להדיא לזה, דאע"פ שיש לצדד שהם כתינוקות שנשבו, מ"מ יש לפסול את עדי הקידושין, ודלא כהמשפטי עוזיאל והזקן אהרן שצידדו להכשיר את עדי הקידושין בכה"ג מטעם זה של תינוק שנשבה. ולא הזכיר שם מרן כלל לדברי החזו"א הידועים לענין תינוק שנשבה יש להכשיר את עדי הקידושין. ומשמע מזה דאין שום הכרח דלפי החזו"א יש להכשירם לעדות אשה. ואדרבה מדבריו שם נראה דאף החזו"א יש לפוסלם, דו"ל היביע אומר שם "וע"כ בשו"ת שדה יצחק חיות (ס' נח) ד"ה והנה, שכתב וכו' **ועוד דבג"ד שהוא מומר לחלל שבת שדינו כמומר לכל התורה כולה, ואינו מאמין בתורה, הרי הוא חשוד להעיד שקר מדינא ומסברא, ולא רק מחמת גזירת הכתוב, ופשיטא שאינו נאמן אפי' לעדות אשה, ומאי מהני שהוא תינוק שנשבה בין העכו"ם, הרי מי שאינו מאמין באנכי ה' אלהיך, וזכור את יום השבת לקדשו, בודאי שאינו מאמין בלא תענה ברעך עד שקר, וסלק עדותו לגמרי**. עכ"ד" עכ"ל היביע אומר שם.

מבואר מדברי מרן היביע אומר דאף אם נדון את העדים כתינוקות שנשבו אין להכשירם לעדות אשה. ומעתה נראה דאף להגאון החזו"א אין להכשירם לעדות אשה. ועכ"פ כבר א"א להוכיח ממה שאנו פוסלים את עדי הקידושין דליתא לסברת תינוקות שנשבו, משום שיתכן לומר דגם להחזו"א הסובר דהוי כתינוקות שנשבו נראה שיש לפוסלם וכאמור.

ו. באופן שנמצאו למדים, דלכא"י אין לנו הוכחה בדעת מרן היביע אומר זצוק"ל דאף בדאורייתא נקטינן להקל ולא לחוש לסברות השונות בדיון תינוק שנשבה, ואחר כל זה נראה לכא"י שיש לנו להחמיר בהלוואה ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא ולא להלוותו ברבית. וכמו שכתבנו לצדד בזה במכתבנו הקודם לכת"ר שליט"א, דיש לדקדק בדברי היביע אומר

כסברת החזו"א, ומה שבכמה מקומות חזינן דצירף את סברתו היינו רק לסניף בעלמא אבל מעיקר הדין ס"ל דאין דינם כתינוקות שנשבו ולכן עקרונית מותר להלוותם בריבית, אולם לכתח' ודאי עדיף להלוותם בהיתר עיסקא. עכת"ד הראשל"צ שליט"א.

ולפום ריהטא היה נלע"ד דתמוה לומר כן אחר שבמקומות רבים הראה הרב פנים מסבירות לסברא זו דתינוקות שנשבו ועל פי זה כתב להקל בכמה מקומות לדינא. אולם לאחר התבוננות בתשובותיו הרבות של הרב בענין זה נראה שבאמת יש מקום לומר כן, אך אכתי לענ"ד הדלה אין ראייה שהיקל בזה לכתחילה להלוות בריבית קצוצה לכל מחלל שבת בפרהסיא. ולתועלת הרבים נכתוב מה שיש לפלפל בדברי מורנו היביע אומר זצ"ל בענין זה.

תחילה אקדים דלכאו' בענין זה מצינו קושיא גדולה בפסקיו של מורנו היביע אומר. דבכמה מקומות נראה שמסכים הולך לסברות האחרונים בזה לדונם כתינוקות שנשבו. ומאידך ישנם מקומות שאינו מסכים לסברות אלו ואף כותב בפשיטות דבזמננו לא שייך לצרף סברות אלו. ונשתדל בס"ד לברר את דעתו לדינא בענין זה:

תחילה נציג את המקומות בהם צירף הרב סברות אלו לקולא:

א. עיין ביביע אומר (ח"א חיו"ד סי' יא) שהאריך הרחיב בדין תינוק שנשבה לענין יין נסך אם אוסר את היין במגעו, ולמעשה העלה שיש להקל בדין זה מחמת כמה סברות, ומהם: א. י"ל דיש להם דין אומר מותר. ב. היכא שעושה קידוש בביתו יש אומרים שאינו נחשב למומר (סברת הבנין ציון). ג. דבעינן שיחלל שבת בפני עשרה ושיהיו כשרים ויהיו ביחד. (מהר"י אסאד ורעק"א). ד. יש אומרים דאינו נעשה מומר אלא כשמחלל שבת בעבודת קרקע וכדעת בעל העיטור. ה. יש אומרים דאין לפוסלו אא"כ עשו לו הכרזה בב"ד (רעק"א). ו. יש אומרים דרק אם חילל שבת בפני נשיא משראל דינו כמומר אבל אילו מתבייש לחלל שבת בפני הנשיא אין דינו כמומר (סברת התורת חיים^ט). ז. סברת החזו"א (בשם מהר"י מוליין שהבאנו לעיל) שכיום

ח"ט חיו"ד סי' ט בסוף דבריו שלא היקל בענין זה אלא כדיעבד אחר שכבר גבה הרבית משום טענת קים לי, אבל בלא"ה שפיר מודה דיש לאסור להלוות לו ברבית קצוצה.

אשמח מאוד אם יוכל כת"ר שליט"א להתיר את ספיקותי בעניינים אלו. ובל"נ אפרסם דבריו ברבים לתועלת מבקשי התורה די בכל אתר ואתר. מאתי הצב"י. דניאל הכהן סיטון". עכת"ד שם. [על מכתב זה השני לא זכיתי לתשובת הראשל"צ שליט"א. ועיין בקובץ משנת יוסף אב אלול תשע"ז במאמרו של הרה"ג ר' שמעון ללוש שליט"א שהשיב על דברי וכתב להצדיק את דברי הראשל"צ עיי"ש ובמה שהשיבותיו, ומכל מקום אחר העיין נלע"ד שביאור העניין הוא כפי שהעלינו כאן בס"ד, והבוחר יבחר].

ט. כיון שבסברא זו ישנה נפק"מ גדולה לדינא יש בנותן טעם להרחיב הדברים. הנה בעירובין (טט.) איתא "ההוא דנפק בחומרתא דמדושה כיון דחזייה לרבי יהודה נשיאה כסיה אמר כגון זה מבטל רשות לרבי יהודה". וכתב התורת חיים (שם) דקמ"ל ה"ש בזה דאע"פ שמחלל שבת בפרהסיא לעיני כולם מכל מקום כיון דבפני הנשיא מתבייש לא נחשב כמחלל שבת בפרהסיא אלא כמחלל שבת בצינעא ומבטל רשות (ועיי"ש שכתב תי' נוסף דלפ"ז אין מקור לחידוש זה). וכן נקטו כמה פוסקים (אליה רבה ותוספת שבת סי' שפה וחיי אדם כלל עה סעיף כו). ועל פי זה כתב מורנו היביע אומר (שם) לצרף סברא זו להקל בחילונים בזמננו באופן שיתביישו לחלל שבת בפרהסיא בפני הנשיא.

אך יש פוסקים החולקים על דברי התורת חיים כפי שיעויין בערוגת הבושם (או"ח סי' עו) שהוכיח מדברי הב"י שאינו סובר כן. וכתב עוד דאף לדעת התורת חיים הנ"ל זה דווקא כאשר ראינו בעניינו שמתבייש בפני הנשיא אך מסתמא כל שמחלל שבת בפרהסיא מסתמא בוש לא יבוש. עיי"ש. גם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' כד) להגאון ממונקאטש האריך לסתור את דברי התורת חיים מטעם דלא שמענו כן בדברי הפוסקים ואף התורת חיים עצמו כתב כן רק לחד תירוצא. ואף התורת חיים

אין אנו יודעים להוכיחם ודינם כאנוסים. ח. יש אומרים דהא דמומר דינו כעכו"ם אינו אלא מדרבנן. ומחמת שעיך דין סתם יינם אינו אלא מדרבנן, להכי הסיק להקל בדין זה דאינו אוסר את היין במגעו.

ב. עוד מצינו לגבי דין כיבוד אב רשע (יביע אומר ח"ח יו"ד סי' כא) שאחר שהאריך הרב בדין זה הסיק דיש לכבדו ואפי' אם הוא רשע לעולם וכדעת החיד"א (ברכי יוסף סי' רמא סק"ז, ודלא כדעת האור החיים בספר ראשון לציון). וכתב שם דיש להוסיף על דברי החיד"א שבדורינו זה רבים מאלו הנקראים חילונים הם בגדר תינוקות שנשבו וכמו שכתב החזו"א ושאר האחרונים הנ"ל. ומדכתב זאת בסתמא משמע דס"ל כדעת החזו"א.

ג. גם בענין אמירת שלום לאדם רשע הביא הרב (יביע אומר ח"ו או"ח סי' טו) את דברי המהר"ל מפראג בספרו דרך חיים (אבות פ"ד משנה טז) שכתב דיש להקדים שלום אף לאדם רשע ומותר להחניף לרשעים בעוה"ז. ולאחר שפלפל בדבריו כתב "ועכ"פ בזמננו שאין מי שיודע להוכיח, הו"ל כולהו קודם התראה, וקודם תוכחה, וכתיוק שנשבה בין העכו"ם, וכ"כ החזון איש יו"ד (סי' ב ס"ק כח), והביא מ"ש בס' אהבת חסד בשם מהר"י מולין, שמטעם זה מצוה לאהוב את הרשעים" וכו' עכ"ל. ומשמע להדיא דאזיל ומודה לסברת החזו"א בזה.

ד. לגבי דין נשיאת כפיים באדם שאינו שומר תורה ומצוות אם יש למונעו מכך האריך הרב (יביע אומר ח"ז או"ח סי' טו) ומסקנתו להקל בזה, ואע"פ שמעיקר הדין מומר אין לו לישא כפיו כמבואר בשו"ע (סי' קכח סעיף לו) מכל מקום מחמת כל סברות האחרונים הנ"ל דדינם כתינוק שנשבה שפיר דמי להקל בזה.

ה. גם לענין צירוף למנין יעויין ביביע אומר (ח"ט סי' קח אות לו) שהיקל בזה לצרפו לעניית קדיש וברכו. וגם לענין קריאת התורה היקל (ח"ט סי' קח אות עג) להעלותו לס"ת מחמת סברות אלו.

גופיה לא אמר כן אלא לענין ביטול רשות ולא לענין שאר דיני מומר כגון יין נסך וכיו"ב. וטעמא דמילתא דענין ביטול רשות תלוי בזה אם הוא מודה בעירוב שהוא מתקנת חכמים ולכן כל היכא שהוא ברשע מפני החכם שמע מינה שהוא מודה בדברי חכמים שתקנו העירוב. אבל בשאר מילי ליתא לסברא זו. עכ"ל. וכן דעת האור לציון (ח"ה פ"א הערה טז) דסברא זו אפשר לצרפה רק לענין ביטול רשות עיי"ש.

ומ"מ נראה דאף למטונייה דהתורות חיים דממה שמתבייש בפני הנשיא יש הוכחה שאינו מחלל שבת בפרהסיא, היינו דסגי בזה שמתבייש רק מפני הנשיא ולא משאר חכמים. וטעמא דמילתא דשמעו של הנשיא מפורסם לשם ולתהילה בדורו, אבל שאר חכמים אין הכרח שמכירם בגודלם וממילא אף אם אינו מתבייש בפניהם סגי בזה שמתבייש בפני נשיא הדור. ונפק"מ בזה דבזמננו אם נרצה לצרף סברא זו א"כ לכאור' סגי בזה שהיה מתבייש בפני גדול הדור ולא בעינן שיתבייש בפני כל רב באשר הוא. [וכמובן דווקא אם מכירו כגדול הדור דאל"ה ודאי לא יתבייש ממנו שהרי בעיניו הוא אדם רגיל לכל מילי. ועיין בקובץ משנת יוסף (בסוף גליון כה - תשרי חשוון תשע"ח במדור התגובות) שהערתי בזה על דברי מי שרצה לומר דבזמננו לא שייך לצרף סברא זו דהא עינינו הרואות דהם אינם מתביישים גם כשמתקרב לפניהם רב השכונה וכיו"ב. עכ"ל. והשיבויות דודאי רב שכונה אינו בכלל נשיא לענין זה, ורק מי שפקיע שמיא נחשב לנשיא וכנ"ל. ודו"ק]. עכ"פ להפוסקים הסוברים לצרף סברא זו ישנו עוד חשש להחמיר שלא להלוות בריבית קצוצה לחילונים בזמננו דמסתבר שחלק גדול מהם יתבייש לחלל שבת בפרהסיא בפני גדול הדור.

ו. בענין רופאים הצריכים לטפל בשבת במחללי שבת בפרהסיא כתב ביביע אומר (בח"ח או"ח סי' לח) להקל בזה מחמת הטעמים הנ"ל דהוה כתינוק שנשבה. [וישנם עוד מקומות רבים שהיקל בזה מחמת סברות אלו, ולא כרוכלא לימני וליזיל].

הא קמן דמורנו היביע אומר הראה פנים מסבירות לסברות האחרונים הללו ואף היקל כמותם לדינא בכל המקומות הנ"ל שמנינו.

מאידך מצינו מקומות בהם נראה להדיא דלא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה כסברות האחרונים הנ"ל לגבי מחללי שבת שבזמננו, ואף כותב בחריפות כנגד סברות אלו ואלו הם:

א. בכף החיים (סי' קיט סס"ק לט) אחר שהביא את דבריו ביבי"א ח"א הנ"ל דאינו עושה יין נסך במגעו כתב הרב בזה"ל "והא ודאי דלא שייך כל זה במומרים לחלל שבת שבארץ הקודש ת"ו אשר בעונותינו הרבים באו פריצים ויחללוהו ברגל גאווה באוטובוסים ומכוניות ועישון סיגריות בשבת קודש בראש כל חוצות, והמוכיחם דמו בראשו ח"ו, ואלו ודאי שדינם כעובדי כוכבים לכל דבר ואין להקל בהם כלל". ע"ש. ונראה להדיא מלשונו שבמחללי שבת בפרהסיא בזמננו אין להקל ע"פ סברות אלו.

ב. וכיו"ב ממש מצינו ביביע אומר (ח"י או"ח סי' נה בהערות על הרב פעלים ח"ג סי' יב) שאחר שהביא את דברי החזו"א כתב בזה"ל "אולם כל זה שייך במקומות הנדחים שאין שם יהדות, ורוב ככל התושבים עכו"ם, אבל לא יעשה כן במקומינו, שמאחר שהכל רואים בתי כנסיות ובתי מדרשות, ועיניהם הרואות יהודים רבים החרדים לדבר ה', שומרי שבת כהלכה, כן ירבו, ובכל זאת אינם נרתעים מלחלל שבת בפרהסיא, יש לדונם כעכו"ם. וכן מוכח בשו"ת המבי"ט ח"א (סי' לז)". עכ"ל. ודברים אלו הם ממש כדברים שכתב בכף החיים הנ"ל דבזמננו לא שייכא סברא זו דתינוק שנשבה.

והיה מקום לדחוק ולבאר בדעתו, דלאו בחדא מחתא מחתינהו לכל דין מחללי שבת בפרהסיא, אלא רק לאלו שעושים זאת דרך גאווה ושחץ והמוכיחם דמו בראשו וכמו שכתב שם בכף החיים, ובכה"ג מוכח מאליו דאינם אנוסים אלא אדרבה אפיקורסים וכופרים להכעיס רח"ל. אולם לכאורה לא יגהה מזור לבאר דבריו שבחלק י' הנ"ל דהתם קאי בסתמא ולא משמע כלל דאיירי דווקא באלו העושים כן להכעיס. ודו"ק.

ג. גם ביחוד דעת (ח"ז סי' סח) כתב הרב בזה"ל "אמנם עצם סברת החזו"א שמחללי שבת בדורנו הרי הם כתינוק שנשבה בין הגויים אינה סברא ברורה להתיר בשבילה חילול שבת במלאכות דאורייתא" ולכן צירף שם סברא אחרת להתיר עפ"ז. וחזינן שאינו מסכים לסברת החזו"א בדאורייתא.

ד. גם בהליכות עולם (ח"ח פרשת ואתחנן אות ג עמ' יב) שהבאנו לעיל לכאור' משמע שאינו סובר כדברי החזו"א והיינו ממה שפסק הרב בפשיטות דמחלל שבת בפרהסיא אף לתיאבון, או שעושה עבירה אחת להכעיס מותר להלוותו ברבית משום שנחשב כמומר. ובהערה שם כתב שמעשה בא לידו ביהודי שהלוה ברבית קצוצה למחלל שבת בפרהסיא וכבר גבה הרבית וכעת שואל אם מחוייב להחזירה, ופסק הרב שאינו מחוייב להחזירה מה"ט דמחלל שבת בפרהסיא נחשב כמומר, ואף לכתחילה מותר להלוותו ברבית מטעם זה. ומקור הדברים ביביע אומר (ח"ט י"ד סי' ט) וגם שם כתב הרב כלשון הזו דאף לכתחילה מותר להלוותו ברבית מטעם זה.

ולכאור' זוהי ראייה ברורה שלא סבירא ליה להיביע אומר כלל כסברת החזו"א הנ"ל שהרי מיקל לכתחילה להלוותו ברבית קצוצה ואם איתא דס"ל כדעת האחרונים הנ"ל דחשיבי כתינוק שנשבה, לכל הפחות הו"ל לחוש לדבריהם באיסור דאור' של רבית קצוצה החמור, ומדלא חש לזה שמע מינה דס"ל דדינם כעכו"ם לכל מילי.

ואמנם לעיל צידדנו לדחות ראיות אלו אבל עכ"פ מכל המקורות שהבאנו לכאור' נמצא דפסקי מורנו היביע אומר בהאי מילתא סיתראי ניהו, דמחד גיסא חזינן בכמה מקומות שהסכים לצרף סברות אלו אף לקולא, ומאידך משאר המקומות שמנינו מבואר יוצא דאפי' לחומרא לא נתייחס לסברות אלו (כדמוכח לגבי רבית קצוצה שהיקל לכתחילה להלוות למחלל שבת בפרהסיא).

אמנם המעיין היטב בלשונות הרב בכל המקומות שהזכרנו יחזה שאכן לא מצינו אפי' מקום אחד שבו נסתמך הרב אך ורק על סברות אלו דהוו כתינוקות שנשבו. ונבאר זאת לפי סדר הדברים שכתבנו מתחילה:

א. מש"כ ביביע אומר ח"א לענין יין נסך, המעיין בלשונו יווכח דנראה דלא ברירא ליה כלל כל סברות האחרונים הללו, שהרי בסיום דבריו כתב בזה"ל "אלא שאנו בעניתינו מצאנו סמך להקל כשהם שומרי תורה ומצות, ועכ"ז נכשלים בחלול שבת בפרהסיא, בשביל פרנסתם, ובהיות שעיקר דין סתם יינם מדרבנן, וגם לכמה פוסקים לא חשיב מומר אלא מדרבנן, הו"ל תרי דרבנן, ושפיר סמכינן להקל באלו". עכ"ל.

הא קמן דלא היקל אלא באופן שהם שומרי תורה ומצוות באופן כללי ורק נכשלו בענין חילול שבת בפרהסיא ולא בסתם חילוני שאינו שומר תורה ומצוות, וגם בזה לא היקל אלא משום דהוי תרי דרבנן, וא"כ אדרבה, מדלא התיר בכל גווני משמע דלא ברירא ליה כל סברות האחרונים הנ"ל אלא סבירא ליה דאזלינן בתר עיקר הדין דמחלל שבת בפרהסיא נידון כמומר. ודו"ק.

ב. גם לגבי דין כיבוד אב רשע, הנה המעיין שם בתשובת היביע אומר יווכח שמעיקר הדין דעת מרן השו"ע (סי' רמ סי"ח) שחייב לכבד את אביו הרשע. ודעת החיד"א שאפי' אם הוא רשע

גמור ואינו רק רשע לשעה חייב לכבדו, ואחר שהסיק הרב כדעת החיד"א, כתב בתור תוספת וסניף לסייע לזה מסברת החזו"א והאחרונים הנ"ל, אולם אין מזה שום ראיה שמעיקר הדין ס"ל כדבריהם.

ג. גם בענין אמירת שלום לאדם רשע יחזה המציין דרך לאחר שנקט הרב כדעת המהר"ל מפראג דמעיקר הדין יש להקדים שלום לרשע, וטעמו ונימוקו עימו דאם לא יקדים לו שלום יחשוב הרשע שהוא מבזה הבריות, ויתכן גם דכוונתו שיש לחשוש בזה משום איבה, ע"ז שפיר הוסיף הרב את דברי החזו"א כסניף להקל בזה, ואין מזה ראיה שסובר כן מעיקר הדין, וכנ"ל.

ד. גם לגבי דין נשיאת כפיים באדם שאינו שומר תורה ומצוות, המציין ביביע אומר יווכח להדיא דלא נתכוון לצרף סברות אלו אלא בתורת סניף בעלמא, כדמוכח ממש"כ שם בזה"ל "אולם בהיות שלדאבון לבנו עבירה זו נפרצה מאד בדורות האחרונים ויש בכמה קהלות כהנים מחללי שבת, ואם ימנעו אותם ממצות נשיאות כפיים יבאו לידי קטטה ואיבה מצה ומריבה, הילכך ראינו לנכון לגבב קולות בנידון זה, במקום שיש צורך בדבר" וכו' וגם במסקנתו אחר שהיקל שיוכל לישא כפיו כתב "ואם אין שם כהן אחר אם אפשר טוב לשכנעו שיצא מחוץ לבהכ"נ ולא ישא כפיו ואם אי אפשר יש להעלים עין גם בזה, וישא כפיו לברכת כהנים". הא קמן דלא היקל בזה אלא מחמת טעמא דאיבה, ורק בשעת הדחק שאי אפשר באופן אחר, ומוכח דאינו מיקל בזה מעיקר הדין מחמת הנך סברות וכנ"ל.

ה. גם לענין צירוף למנין יעויין ביביע אומר (ח"ט סי' קח אות לד) אחר שכתב להקל לענין קדיש וברכו, סיים בזה"ל "ונפק"מ לשעת הדחק". עכת"ד. הרי לן שאפי' לקדיש וברכו אינו סומך ע"ז אלא בשעת הדחק, וכל שכן לענין חזרת הש"ץ דאיכא ברכות לבטלה.

ו. וכן מבואר עוד (ח"ט סי' קח אות עג) במה שדן אם מותר להעלות מחלל שבת בפרהסיא לספר תורה וכתב שם בזה"ל "כתבתי בשו"ת יחזה דעת (ח"ב סי' טז) כי מעיקר הדין אינו עולה למנין שבעה וכו' ומכל מקום כשיש לחוש לאיבה וקטטה יש לחזן להוסיף על העולים ולהעלותו עם הנוספים כדי שלא יעלה למנין שבעה" עכ"ל. ומבואר כנ"ל שאפי' במקום חשש איבה וקטטה לא התיר אלא להוסיף על העולים כדי שלא יעלה למנין שבעה.

ז. יעויין גם בח"ח (או"ח סי' לח) שדן בענין רופאים שצריכים לטפל בשבת במחללי שבת בפרהסיא וכתב להקל בזה משום טעמא דאיבה אך כתב שראוי להם לעשות זאת בדרך "שנים שעשאוה" דאז אינו אלא מדרבנן ושפיר דמי להקל במקום איבה. הרי מבואר שאינו סומך לכתחילה על סברות הפוסקים לדונם כתינוק שנשבה.

אתה הראת לדעת בדעת הרב דמשמע יותר דמעיקר הדין ס"ל דלא כסברת החזו"א ודעימיה, אלא שבשעת הדחק וכיו"ב צידד להקל מחמת סברות אלו.

ולפ"ז יש לומר דמש"כ בשאר המקומות שמנינו דליתא לסברות הללו בזמננו, כוונתו דאין לסמוך על עצם הסברות הנ"ל לחוד בלא צירוף אחר, משום שאכן מעיקר הדין ליתא להני סברות במחללי שבת שבזמננו. אבל לעולם כל דאיכא סברות וטעמים אחרים להקל בזה והוי שעת הדחק, שפיר דמי לצרף סברות אלו.

וראיה ברורה לזה, שהרי באותו המקום שכותב בחריפות נגד סברא זו (בח"י או"ח סי' נה בהערות על הרב פעלים ח"ג סי' יב) יחזה המעיין שלאחמ"כ כתב איהו גופיה דמכל מקום לענין קריאה בתורה או לענין נשיאת כפים בכהן יש להקל במקום שיש חשש איבה וקטטה דהאידנא אחסור דרי וכו'. ולכאור' הדברים מתמיהים דאם מסכים הולך לצרף סברות אלו לדינא, א"כ כיצד כתב קודם לכן דלא שייך בזמננו סברת החזו"א. אלא ודאי כמשנ"ת דכוונתו דלהקל ע"פ סברא זו לחוד לא שייך בזמננו, אך מכל מקום שפיר דמי לצרפה כסניף לסברות נוספות בשעת הדחק. ודו"ק.

אלא דאכתי עומדת כנגדנו לשונו בכף החיים הנ"ל שמשם מבואר להדיא שאף בתורת צירוף וסניף לא ס"ל להקל ברשעי ישראל בזמננו שהרי ז"ל שם **"והארכתי בזה בשות יבי"א ח"א וכו' וצירפתי הסברות הנ"ל להקל במגעם ביינות שלנו וכיו"ב. ועוד הבאתי עוד כמה צירופים בענין זה עש"ב. והא ודאי דלא שייך כל זה במומרים לחלל שבת שבאה"ק וכו' ואין להקל בהם כלל"**. עכ"ל. הרי לן להדיא דאפי' בשעת הדחק ובתור צירוף לא הסכים מורנו להקל בזה במומרים שבזמננו בארץ ישראל. ולכאור' מה נענה ומה נאמר לכל אותם המקומות שנשאל הלכה למעשה במומרים שבזמננו והיקל להם בשעת הדחק. רצ"ע.

ונלע"ד לצדד ליישב קושיא גדולה זו, והוא ע"פ מה שיש להוסיף ולהקשות בגוף התשובה ביביע אומר (ח"א הנ"ל) לענין יין נסך, דהמעייין שם יווכח שלא היקל אלא באותם שהם **שומרי תומ"צ** ורק נכשלים בחילול שבת בפרהסיא כמבואר להדיא בלשונו (והעתקנוה לעיל), והוא מקרה שאינו מצוי כ"כ. ועיין גם בחי"א (יו"ד סי' יג) ששם פלפל בדין יין שנגע בו מחלל שבת לענין ארבע כוסות וחזר על כל הציורפים הנ"ל שבח"א וגם שם מבואר להדיא דלא התיר אלא באנשים שבכללות שומרי תומ"צ ורק עובדים לפרנסתם בשבת ויש להם מורה היתירא.

ולכאור' תמוה, שהרי בשאר מקומות לא הזכיר הרב תנאי זה דאין להקל אלא באותם אלו שהם שומרי תורה ומצוות אלא כתב בסתמא להקל במחלל שבת בפרהסיא לענין נשיאת כפיים וצירוף למנין וחילול שבת וכיו"ב, וא"כ אמאי לענין יין נסך הטיל תנאי זה שיהיו שומרי תומ"צ.

ונלע"ד דחדא מיתרצא בחבירתה, דדוקא מחמת שכל הצד להקל בתשובה זו לענין יין נסך הוא בעיקר מחמת סברות האחרונים הללו דחשיבי כתינוק שנשבה בלא סברות נוספות

הראויות להקל מחמתם מעיקר הדין, וגם הוי מילתא דאיסורא דסתם יינם, להכי הסתייג הרב זצוק"ל ולא רצה להתיר אלא בגוונא דהם שומרי תורה ומצוות בכללות ורק נכשלו בחילול שבת בפרהסיא, דבזה מסתברא מילתא דיש מקום להקל בשעת הדחק.

וממילא אתי שפיר היטב לפ"ז מדוע בכף החיים הנ"ל לא הסכים הרב לצרף סברות אלו לקולא, משום ששם כלל לא איירי באנשים ששומרי תורה ומצוות בכללות אלא אדרבה מדובר ברשעים כאלו שהמוכיחם דמו בראשו וכמו שכתב שם ועכ"פ ודאי שאינם שומרי תומ"צ בכללות, ולכן באמת כתב דלא שייכא מסקנתו שבח"א הנ"ל להקל, משום שגם שם לא היקל אלא בשומרי תומ"צ וכנ"ל (ושו"ר שכחילוק זה ממש כתב בילקוט יוסף סי' שכט הערה א).

ומה שבשאר המקומות צירף סברות אלו אפי' באנשים שאינם שומרי תומ"צ, צריך לומר דאיירי או במקומות שגם בלא"ה ישנם טעמים נוספים להקל בזה גם בלא סברות אלו דתינוק שנשבה, וכגון לגבי כיבוד אב ואם שדעת מרן השו"ע שחייב לכבד גם את אביו רשע, או באופן דלא הוי מילתא דאיסורא אלא רק בשב ואל תעשה (כגון נשיאת כפיים וכיו"ב) או בגוונא דהוי שעת הדחק גדולה ויש חשש איבה וסכנה בדבר, וכגון ברופא המטפל במחלל שבת, דבכה"ג יש להקל אפי' בסתם מומרים. כנלע"ד לצדד בביאור דעת מורנו הגר"ע זצ"ל [וכנראה לזה נתכוון הראשל"צ שליט"א במכתבו אלי].

אך לענ"ד נראה דגם אחר כל מה שכתבנו בשוב הסתירות בפסקי הרב זצ"ל, מכל מקום אין שום הוכחה מדבריו ששולל לחלוטין סברות אלו דתינוקות שנשבו, וגם אם נימא דהרב לא סמך לחוד על סברות אלו, מכל מקום גם לא שלל אותם, והראיה שלפחות בתורת צירופים הביאם הרב בהרבה מקומות כמו שהוכחנו לעיל, ואם נימא דדעתו דאין בסברות אלו ממש, א"כ גם בתורת צירוף לא היה לו להביאם, ובפרט בתשובה לגבי יין נסך שכפי שנתבאר לעיל עיקר היתרו היה מחמת סברות אלו, ונהי נמי שלא היקל אלא באותם שהם שומרי תורה ומצוות בכללות כפי שנתבאר לעיל, אך מכל מקום לולי סברות אלו לא היה מקום להתיר, דמכל מקום הם מחללים שבת בפרהסיא ודינם כמומרים. ומדהיקל על סמך סברות אלו שמע מינה דיש להם משקל בהלכה.

וא"כ אכתי הדרא קושיא לדוכתא מדוע היקל בזה הרב לכתחי' לגבי הלוואה בריבית למחלל שבת בפרהסיא ולא כתב לחוש ולהחמיר באיסור דאור' החמור כריבית קצוצה. והלא בכדי להקל בזה באיסור דאור' על כרחנו לומר דאין שום ממש בסברות אלו דתינוקות שנשבו דאם לא כן לפחות הו"ל ספק דאור'.

ואין לומר דסובר הרב דבאמת סברות אלו אין משקלם חזק בהלכה אפי' להיחשב כספק, ולכן היקל בזה הרב אפי' בריבית קצוצה, אך מאידך לגבי דינים דרבנן (כדין סתם יינם דבזה

י. והן אמת שצירף לזה גם את שיטת העיטור דאין חילול שבת אלא בעבודת קרקע וכיו"ב, אבל באמת סברת העיטור יחידאה היא ודאי דלא קיי"ל כוותיה.

איירי בתשובתו בח"א) היקל על סמך סברות אלו משום דבנידון דרבנן יש להקל טפי אפי' בסברות שאין להם משקל חזק בהלכה. וכ"ז נראה דחוק ורחוק, דאם סברות אלו לא חשיבי אפי' כספק כיצד נוכל להקל על פיהם אפי' במילתא דרבנן. ועיין.

ולכאור' על כרחנו להידחק ולומר כפי שצידדנו לעיל דבאמת לא התיר מורנו הגרע"י זצ"ל להלוותו בריבית קצוצה אלא באופן שהיה ברור לו דלא הוי בגדר תינוק שנשבה וכפי שצידדנו לעיל.

ובאמת כפי שהבאנו לעיל כן הביא הגר"מ פנירי שליט"א בשמו שנשאל על כך והשיב להדיא דלא התיר להלוות בריבית אלא באותם הכופרים והמסיתים דאינם כתינוקות שנשבו. עכת"ד. ואף את"ל דדוחק לפרש כן בלשונו, מכל מקום עדיף לידחק בלשונו מאשר להכריח שהיקל בריבית קצוצה בלא להתייחס כלל לנידון זה דתינוקות שנשבו, דמנא לן להחליט כן לקולא בדעתו, כאשר דבריו בהליכות עולם באו סתומים וחתומים מבלי להתייחס לדין תינוקות שנשבו". ובפרט אחר שביביע אומר (ח"ט יו"ד סי' ט) ששם הוא המקור לדבריו שבהליכות עולם ישנה משמעות שלא היקל בזה לכתח' אלא רק בדיעבד לענין שאין צריך להחזיר הריבית.

ונמצא לפ"ז דאין לנו ראיה ברורה בדעתו של מורנו הגרע"י זצ"ל דלא חשיבי כתינוקות שנשבו, ויתכן מאוד דידוע הרב דיש להתחשב בסברא זו לפחות לחומרא כמו ששמע בשאר המקומות שהבאנו. ולכן לענ"ד יש ליזהר מלקבוע מסמרות בהלכה במשנתו של הרב זצ"ל, בנידון עמום זה. וכן השיב לי הגר"א בוטבול שליט"א חתנו של מורנו הגרע"י זצ"ל, דלמרות מה שכתוב בהליכות עולם הנ"ל אין להקל בזה כלל וכלל מהסיבות שכתבנו לעיל.

אם מחלל שבת בפרהסיא נידון כגוי מדאורייתא או מדרבנן

עוד יש לצרף לזה [והזכרנו זאת לעיל בקצרה] דאעיקרא בדין המחלל שבת בפרהסיא שדינו כגוי מצינו פלוגתא בפוסקים אם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן ובשו"ת יהודה יעלה (אסאד ח"א סי' נ) כתב בשם כמה פוסקים דלא אמרו כן אלא מדרבנן. וכן הביא החיד"א בפתח עיניים (חולין ה.), ובדרכי תשובה (יו"ד סי' קכ"ד סק"ב) בשם כמה אחרונים ומהם החת"ס (ח"ב יו"ד סי' ק"כ) ועוד. ומאידך בריב"ש (סי' ד) ובמהרי"ק (שורש קס) מבואר דמדאורייתא דינם כגוי (והביאם ביהודה יעלה שם). וא"כ לפי דברי הסוברים דכל הך דינא דדינו כגוי הוא רק מדרבנן ודאי דאין להקל להלוותם בריבית קצוצה שהוא איסור מדאור' מחמת שמדאור' דינם כיהודים גמורים.

ולכן נראה דמאחר שנידון זה דתינוקות שנשבו סבוך מאוד בדברי הפוסקים כמו שהארכנו לעיל, וחזינן שהרבה מגדולי הפוסקים הראו פנים מסבירות לסברא זו דתינוקות שנשבו מחמת סיבות מסיבות שונות. ובפרט אחר שמבואר בחזו"א שצריך לדון על כל אדם באופן

יא. ועל כיוצא בזה יש להמליץ דמוטב לסבול דוחק הלשון מדוחק העניין.

פרטי ואי אפשר ליתן בזה גדר ברור לכולם, א"כ נראה ודאי דיש לחוש בזה לספק דאורייתא ולאסור להלוות בריבית לכל מי שמחלל שבת בפרהסיא אא"כ ברירא לן להדיא דאינו בגדר תינוק שנשבעה [וכאמור לעיל קשה מאוד לידע הגדר הברור בזה]. וכן נקטו כמה מפוסקי זמננו ומהם החוט שני (שבת מהדורה חדשה עמ' רצ), והמלוה ה' (להגר"מ לוי זצ"ל בח"א עמ' רסד), ומורנו ראש הישיבה הגאון הגדול רבי יצחק ברכה שליט"א (ברכת יצחק ריבית סי' קנט ס"ב). וכן דעת הגר"מ פנירי שליט"א בספרו (ריבית לאור ההלכה מהדורת תשע"ג עמוד רעג).

הוצרכתי להאריך בכל זה מחמת ששמעתי שיש המקילים לכתחילה על סמך דברי הרב בהליכות עולם להלוות לחילונים בריבית קצוצה. ואף אנא עבדא נשאלתי על כך מאדם שומר תומ"צ שאמר לי שפרנסתו העיקרית היא להלוות לעשרות חילונים בריבית קצוצה, ומסתמך על מש"כ בהליכות עולם דמותר לעשות כן. ונלע"ד הקלושה דודאי יש לחוש בזה לפחות לספק איסורא מחמת שאין הדברים ברורים להקל בזה אף לדעת מורנו הגרע"י זצ"ל, ונראה יותר שלא היקל בזה אלא באופן שברור לנו שאינו בגדר תינוק שנשבעה. ואף את"ל שמיקל בזה לדינא וכפי שסובר בנו הראשל"צ הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א (כמבואר במכתבו שהובא בהערות הקודמות), מכל מקום הא קמן כמה מגדולי הפוסקים בזמננו ומכללם החוט שני ועוד דס"ל דיש להם דין של תינוקות שנשבו ולדבריהם יש בזה איסור דאורייתא החמור של ריבית קצוצה, א"כ לחומרא ודאי יש לחוש לשיטתם באיסור חמור כזה מדאורייתא. ואף הראשל"צ שליט"א מודה לכתחילה אין לעשות כן כמבואר במכתבו שם להדיא. עיי"ש.

העולה מן האמור בקצרה

א. מומר להכעיס דינו כגוי לכל דבריו, אך מומר לתיאבון אין דינו כגוי.

ב. גם מומר שכופר בעיקר נחשב למומר להכעיס.

ג. דעת הגר"ח מברסק שגם הכופר באונס נחשב לכופר ודינו כגוי אך לכאור' מדברי השו"ע (סי' קנט ס"ב) מבואר שלא כסברתו וכן מבואר בתשובות והנהגות (ח"ו סי' צ) וגם החזו"א חולק על דבריו כמבואר שם.

ד. דעת החזו"א שבזמננו יש לדרון את החילוניים לתינוקות שנשבו מחמת שאין אנו יודעים להוכיחן. וביאר החוט שני בסברתו דכיון שהיום הם אינם מבינים שהגדרת יהודי היא אדם השומר תומ"צ, להכי אין עליהם טענה מזה שהם מכירים יהודים שומרי תורה ומצוות ובכל זאת ממשיכים בדרכם. ובמאמרנו הבאנו סיוע לסברא זו מדברי הרמב"ן על התורה.

ה. יש מאחרוני זמננו שהוכיחו שרק לחומרא חידש החזו"א שדינם כתינוקות שנשבו אך לא לקולא. וכן מבואר במכתב שכתב החזו"א שלגבי בישולי גויים אין לדונם כתינוקות שנשבו לקולא.

ו. רבים מפוסקי זמננו הביאו להלכה את שיטת החזו"א שחילוניים בזמננו נחשבים כתינוקות שנשבו ומכללם החוט שני והגרש"ז. ויש שכתבו שהדבר צריך הכרע [האור לציון והתשובות והנהגות ומורנו הברכת יצחק]. ויש שפקפקו בסברא זו [שבט הלוי, אך גם הוא כתב שהם נחשבים כאנוסים אלא שקשה לתת להם ממש דין של תינוקות שנשבו]. ומדברי האגרות משה נראה שסובר שאין דינם כתינוקות שנשבו.

ז. בדברי היביע אומר ישנה כעין סתירה שבמקומות רבים צירף סברא זו דתינוקות שנשבו וסברות נוספות לקולא, ומאידך בכמה מקומות כתב נגד סברא זו. ובדברינו נתבאר שאינו סומך לבד על סברא זו אלא כצירוף לסניפים נוספים.

ח. עוד ביארנו דאע"פ שפסק בהליכות עולם שמותר להלוות למחלל שבת בפרהסיא בריבית קצוצה, יש לומר שבאדם ששייך בו את הסברות של תינוק שנשבה לא יקל בכך הרב, והוכחנו זאת מלשונו ביביע אומר. וכיון שרבים מפוסקי זמננו חוששים לסברא זו דתינוקות שנשבו, לכאור' יש לחוש לספק דאורייתא ולאסור להלוותם בריבית קצוצה. וכן פסקו בחוט שני (שבת מהדורה חדשה עמ' רצ) ובמלוה ה' (ח"א עמ' רסד), וכן נוקט מורנו ראש הישיבה הגאון הגדול רבי יצחק ברכה שליט"א (ברכת יצחק ריבית סי' קנט ס"ב) שיש לחוש ולא להלוותם בריבית אא"כ ישנה ראייה ברורה שאינו תינוק שנשבה כגון בשנה ופירש (ברכת יצחק שם).

ועכ"פ לענין דיעבד אם כבר הלוה לו בריבית נראה שיכול המלוה שלא להחזיר הריבית ולטעון קים לי כהסוברים דאינם תינוקות שנשבו, כמו שכתב ביביע אומר (ח"ט יו"ד סי' ט) וכן נוקט מורנו ראש הישיבה שליט"א (שם)². והיעב"א.

יב. נב. במאמר זה לא התייחסנו לנידון הכאוב של נערים ונערות שלמדו במוסדות תורניים ולצערנו הרב נטשו את דרך התורה היאך יש לדונם מבחינה הלכתית, ויש לדון בזה טובא. והקב"ה ברחמי יגדור פרצות עמו ישראל ויערה רוח טהרה ממרומים ומלאה הארץ דעה את ה'.

הבה"ח בן ציון דהאן נ"י ישיבת מאור התורה

מזיק הקדש

איתא במסכת בבא קמא (דף ו ע"ב), רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית, וקל וחומר להקדש. מאי קל וחומר להקדש אילימא דנגח תורא דידן לתורא דהקדש, שור רעהו אמר רחמנא - ולא שור של הקדש וכתב שם רש"י שה"ה לכן הנזיקין וכ"כ התוס' שכל הנזיקים פטורים אם הזיקו הקדש וז"ל בד"ה שור רעהו כו' תימה ולוקמה בשן ורגל שהזיק את ההקדש דהתם לא כתיב רעהו ומקרן ליכא למילף דאינה מועדת מתחילתה ובגזרה שוה דתחת נתינה ישלם כסף נמי לא ילפינן דלא נתקבלה אלא לענין תשלומי מיטב דאי לכל מילי ליפטרו כולהו מטמון וברה"ר וכלים ופסולי המוקדשין וי"ל דכולהו נזקין פטורין בהקדש כדמוכח בירושלמי בריש הניזקין דקאמר התם במה אנן קיימין אי בהכשר נזקין הא תנינא שור רעהו ולא שור של הקדש ואי בנזקי גופו הא תני רבי חייא נזקין להדיוט ואין נזקין לגבוה אלא באומר הרי עלי מנה לבדק הבית משמע דלא משכחת נזקין בהקדש לא בשן ורגל ולא באדם המזיק אלא באומר הרי עלי מנה וכן משמע במתני' דתנא (לקמן דף ט:) נכסים שאין בהם מעילה ואכולהו אבות קאי ואפילו אנזקין דאדם למאן דאמר מבעה זה אדם והא דאמר שמואל בהשואל (ב"מ ד' צט:) כי יאכל פרט למזיק דלא משלם חומש ומשמע הא קרן חייב היינו מדרבנן ונראה דשאר נזקין דפטירי בהקדש גמירי מקרן ומאדם ומבור דפטור בו פסולי המוקדשים וכ"ש הקדש וא"ת היכי ילפינן שן מכולהו מה לשן שיש הנאה להזיקה וי"ל דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירה וכו' עכ"ל והנה הרמב"ם כתב לגבי גונב הקדש הלכות גניבה פרק ב הגונב את הגוי או שגנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנ' (שמות כ"ב ח') ישלם שנים לרעהו ולרעהו ולא להקדש לרעהו ולא לגוי, וכן הגונב קדשים מבית בעליהן בין קדשי קדשים בין קדשים קלים בין קדשים שאין הבעלים חייבין באחריותן בין קדשים שהבעלים חייבין באחריותן הרי זה פטור מן הכפל ומתשלומי ארבעה וחמשה שנ' (שמות כ"ב ו') וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש עכ"ל ודין גונב (כשאינו בעין) כדין מזיק והק' מרן האור לציון (שו"ת אול"צ ח"א חו"מ סימן יא) מה יענה הרמב"ם ע"ד התוס' שמזיק הקדש פטור, וכתב מרן זיע"א לבאר, דהנה במסכת בבא קמא (דף ג ע"ב) נח' רב ושמואל המבעה וההבער כו', מאי מבעה רב אמר מבעה זה אדם, ושמואל אמר מבעה זה השן, רב אמר מבעה זה אדם, דכתיב אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו ושמואל אמר מבעה זה השן, דכתיב איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו, מאי משמע כדמתרגם רב יוסף איכדין איתבליש עשו אתגלין מטמרוהו. ולפי רב שור זה קרן שן ורגל, ולשמואל למס' זהו רגל וכתב לחדש דיש נפק"מ לדינא בין רב לשמואל דלרב אדם המזיק הקדש פטור לגמרי וכמ"ש תוס' לדיק מהמשנה נכסים שאין בהם מעילה ואכולהו קאי אך לשמואל לא הוזכר אדם במשנה וא"כ אין חוזר האדם וכל מה שפירשו תוס' את דברי שמואל בהשואל (ב"מ ד' צט:) כי יאכל פרט למזיק דלא משלם חומש זה מכיון שרב לא חלק שם וה"נ לשמואל פטור אף מקרן עי"ש.

והנה לכאור' אפ"ל בדברי הרמב"ם שסובר כדעת הראב"ד והתוס' שאנן [הובאה בשיטמ"ק] ועוד ראשונים שם בדף ו' לחלוק ע"ד התוס' וסברו דשור רעו דוקא הנזקי קרן קאמר ושאר נזקים חייבים וע"כ צ"ל דמה שכתבה המשנה אקרן בלבד קאי דדוקא קרן פטורה על נזקיה וא"כ הכא נמי נבאר בדברי הרמב"ם ותוס' לא היה עיקר סימוכם ע"ד המשנה דגם הם יודו דאפ' לבארה ע"י הדחק כהראב"ד ולכן היקדימו הראיה מהירושלמי (אומנם לדברי הגר"ב צ"א פ"ל שהקדימו הראיה כיון שרק לרב) ולדבריהם צ"ל שאדם שפטור בו מזיק זה כיון שיש פס' מיוחד ולא יחלקו באדם ע"ד התוס' רק דהמשנה לא דיברה ע"ז ושור שפטור בו פסולי המוקדשים זה מכיון שאין המת שלו ולא מדין הקדש וכמו שהבינו תוס' בדף י' ע"א בד"ה שהשור חייב לתירוצם השני דממעט אף אדם.

אך באול"צ העדיף להעמידם כרש"י ותוס' ולחלק רק באדם אך מדברי הרמב"ם הלכות נזקי ממון פרק ח הלכה א וז"ל שור של ישראל שנגח שור של א הקדש או של הקדש שנגח שור של ישראל פטור שנ' (שמות כ"א ל"ה) שור רעהו, וכל הקדשים שחייבין עליהן מעילה הן שאין בהן דין נזקין, ופסולי המוקדשין יש בהן דין נזקין בין שהזיקו בין שהוזקו שהרי יצאו לפדיון ולהיותן חולין עכ"ל והנה מהרמב"ם קצת נראה שלא כתב פטורים משמע דקאי אכולהו, ושור שנגח דוגמא בעלמא הוא דנקטיה, או שהעדיף להביא מקור הדין ואז לכתוב לשון של ה"ה, אך אפ"ל שמש"כ וכל הקודשים וכו' זה לענין הניזוק ואפש"ל שסובר כדעת הראב"ד וכן הראב"ד לא השיג משמע שהבין ברמב"ם כשיטתו הכול הנזיקים דהק' מאדם המזיק ויל"ע

והמשיך שם מרן האול"צ זיע"א ועפי"ז אפשר לבאר דברי ר"ח שכתב (בבא קמא דף ג' ע"ב), והלכתא כרב דמבעה זה אדם, ולכאורה אינו מובן מה שייך הלכתא בזה, ולדברינו ניחא, דאדם המזיק הקדש לדעת רב פטור ולשמואל חייב, ופסק ר"ח כרב.

והנה יל"ע דהנה כתב רבינו חננאל בדף ו' ע"ב שהלכתא כמימרא בתריתא ולכאור' כול המימרות זהו משניות והלכתות פסוקות ואמי נקט הלכתא כבתריתא ולולי דמסתפינא הו"א שכתב ר"ח כן לדעת פירוש המשנה ומה פירושה האמיתי וזהו בכלל ידיעת התורה אך ברירא שאם הוקשה דבר זה לרבינו מרא דכולא תלמודא כנראה א"ז נכון ובשאר מקומות לא עשה כה"ג

אכן היה נראה לכאור' לישב ב' הקושיות בהקדים דברי הרא"ש בסוגיא דהצד השוה וז"ל הצד השוה שבהן לאתויי מאי אמר אביי לאתויי אבנו סכינא ומשאו וכו'. ויש מן הגדולים שכתבו דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם כמו בור ומטמון [כמו באש דכיון] דאתו במה הצד יהיבין להו הקל שבשניהם ויש שנסתפקו בדבר ולי נראה דכל דין בור יש להם תדע דהני אינך שלש אוקימתות דילפינן להו מבור ושור לשמואל דאמר תנא שור לרגלו ומה הצד דמתני' קאי אד' אבות השנויין במשנתנו דשקיל וטרי בהו לא הרי זה כהרי זה הצד השוה שבהן ואלו קרן תניא בסיפא כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק לאתויי קרן והיכי מצי שמואל לאיתויינה מבור ורגל לחייבינהו ברה"ר כיון דיהבינא להו הקל שבהן הלכך נראה דעיקר תלמודא הוא מבור לחודיה דבור גמור הם אבנו וסכינא ומשאו לבתר דנייחי בין

אפקרינהו בין לא אפקרינהו לשמואל דאמר כולו מבור למדנוכ ולרב בדאפקרינהו. וכן בור המתגלגל וכן כותל ואילן שנפלו לרה"ר והזיקו בתר דנייחי וכן פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן אף על גב דברשות קעבד לשמואל דאמר בור ברשותו חייב וקי"ל כוותיה בור גמור הוא אלא דלא מצינו למילף מבור לחודיה משום דלא דמי לגמרי לבור בתחלת עשייתו לנזק או משום דכח אחד מעורב בהן בעשייתן או שלא גרמו לו מעשיו או שעשייתן ברשותו הוצרך להביא יוכיח משאר נזיקין שאין לחלק ביניהם ובין בור משום הני פירכות שאינם מונעות חיוב בהם הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל אלו פירכות ובור גמור הוא וכל דין בור להם קולות וחומרות שבהן ולא יהינן להו קולות של אש ורגל וכן מוכח מתוך התוספות וכו' ע"ש וא"כ נראה רד"ח סבר כהיש מן הגדולים וא"כ אם שור זהו קרן שן ורגל א"כ לכא' יהיה ב' קולות אך יותר נראה דנקח הקל שזהו קרן וכיון שאינו בע"ח אין לחלק בין תמה למועדת כמש"כ תוס' ג ע"ב ד"ה משורו למדנו אך לשמואל יהיה גם קולות של רגל ופסק כרב שאין ב' קולות ורק מימרא בתרייתא צריך ללמוד מהצד השווה ושאר דברים א"צ ונפק"מ שבבור המתגלגל אין קולות של אש ליפטר מטמון וכדו' ולא נימא שהרמב"ם יחלוק על ר"ח אלה אף הוא יבאר כותיה וכמו שמוכח שהרמב"ם שהכותל והאילן כוללם בדין בור ולא נקט עוד פטורים ויסתדר אף אם הי"מ הגדולים דהלכתא כרב ורק אין עוד פטורים ודעתו כהרא"ד וכדיארנו לעיל.

אך איברא דא"ז נכון דהרי הק' הרא"ש ע"ד שלשיטתם איך חייב על הכותל והאילן שנפלו הרי יש קולות של רגל ורגל פטורה ברה"ר ונראה לישבם דצ"ל כמש"כ התוס' בדף ט' ששור דהכא הינו קרן וא"כ גם לשמואל כל מקום שנקטה הגמ' שור זהו קרן [וזהו שכתב ר"ח שם ולא עוד אלה אמוראי קימי כותיה ואליבא ידי שו"ט] ולכן יחייב שם כרב מדין קרן (וע"ע בדברי הרשב"א שבאר כע"ז) וא"כ אין נפק"מ בין רב לשמואל אלה כדכתב באול"צ והרמב"ם שע"כ חולק לא הזכיר פטור רגל בכותל ואילן דזהו רגל [עו"ל שזהו רגל וע"פ סברת הרי"ף שאיני מחויב לשמור על רגל דא"א ללכת אחריה משא"כ כותל ואילן צריך לשומרם א"נ כהאור שמח שנח' הי"מ והרא"ש רק על דין קמא והרמב"ם ס"ל כר"ח בדף ו' שהלכתא רק כמימרא אחרת].

והרמב"ם צ"ל שיענה ע"ד ר"ח שאין לזוז מ"הלכתא כשמואל בדיני" מחמת שכך לשון הגמ' וכתבה כן אף לשמואל שזהו המיוחד בשור ולכן קראנו לו שור יוכיח ולא בע"ח יוכיח ובמשנה זהו רגל דהכי מסתבר טפי דאל"כ אין דין רגל.

הגאון רבי ראובן ניסן שליט"א
מח"ס יראת ההוראה

בזמננו מברכים שבע ברכות בכל מקום שעושים סעודה לכבוד החתן והכלה

הנה נודע ומפורסם פסקו של מרן רבינו האור לציון דמטא ביה משמיה דמרן הגר"ע עטייה בענין שבע ברכות שלא בבית חתנים דאין לברך שבע ברכות אלא אם עושים את הסעודה בבית החתן, ומכח הוראה זו דמרן הגר"ע עטייה נתפשט שכאילו יש בזה מחלוקת ושינוי מנהגים בין הספרדים לאשכנזים, שהאשכנזים מברכים בכל מקום והספרדים מברכים רק בבית החתן, ומזה גם נפוצו עוד הרבה נידונים שדנו בהם רבותינו אם לפחות ברכת אשר ברא כן מברכים או לא, ואם אפשר לתת לאשכנזי שמשנתן בסעודה לברך או לא, ואם הסעודה בבית אבי החתן או אבי הכלה אם אפשר לברך שם או לא, ומה הדין אם שוכרים אולם לעשות שם סעודת שבע ברכות דכיון שהמקום מושכר לחתן ולאביו אז שמא זה נקרא בית חתנות, ומה הדין בשבת חתן שלוקחים מקום מסויים לכל השבת וכולם ישנים שם אם מברכים או לא, ועוד כהנה וכהנה נידונים העולים מתוך האי דינא דבעינן דוקא בית חתנים.

וישנם רבים הנוהגים כן עד שכמעט ולא עולה על דעתם שיש מה לדון על עצם הדין דבעינן למעשה גם כהיום דוקא בית חתנים, ובפרט שכך הורה זקן מרן הגר"ע עטייה ואין בודקין מן המזבח ולמעלה, אולם כבר כמה פעמים במשך השנים כשנזדמן לידינו לעסוק בהלכה זו ראינו שכלל לא ברור איך יצא דין זה שגם בימינו כך נשאר הדין שרק בבית החתן מברכים שבע ברכות, שהרי רהיטת כל הפוסקים לא כך היא דלא בעינן בזמנינו בית החתן דוקא וכדלקמן, אלא דמכל מקום לא ראינו לקום ולפקפק בדבר אחר שכך קבלנו, אולם אחר שכבר כמה פעמים נזדמן לידינו לעיין בהלכה זו, ושוב ושוב חזרה ועלתה תמיהה זו בלבנו, אזי קמנו ואמרנו תורה היא וללמוד אנו צריכין, לעיין בסוגיא ולהעלות ולהוציא הדין מתוך דברי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים כפי הנראה לענ"ד, ונגיש את העולה לן בפני הלומדים לבחון את הדברים אם כנים הם, והי"ת יאיר עינינו בתורתו, אכ"ר.

וטרם ניגש לליבון הסוגיא רק נודיע שבאמת לא מצאנו תשובה מפורשת ומפורטת ומנומקת מרבינו הגרב"צ בנידון זה, שאז היה הרבה יותר קל להבין את טעמו ונימוקו, וכל שכן שאין לנו בזה שום

ביאור ונימוק מחכם עזרא עטייה בעצמו, אלא נמצא בידינו רק כמה שורות בודדות של הלכה סתומה שכתב הגרב"צ בהעידו עדות שכך סבירא ליה לרבי עזרא עטיה שאין לברך שבע ברכות שלא בבית החתן, בלא שום נימוק וביאור, ונביא את דבריו אלו לקמן באות ה', אשר על כן קשה שבעתיים לדון ולפלפל בדעתם בזה כי לא כתבו שום הסבר לשיטתם בפסק זה כדי שנוכל לדון בו, ובכל אופן נדון שם באות ה' קצת במה שבכל זאת יש לעיין בדבריו, ועל כל פנים לענין הלכה למעשה אין לנו אלא מה שענינו רואות בסוגיא שלפנינו בראשונים ובאחרונים ובכל הפוסקים לדעת מה יעשה ישראל, וזה החלי בעזה"ו.

א'. סברא פשוטה המבוארת בכל הפוסקים שרק בזמנם שהיו קובעים מקום מיוחד לשמחת החתן כל השבעה ימים הנקרא חופה, אז בלבד שייך דין שאם יצא מחופתו אין מברכים ברכת חתנים, משא"כ בזמננו

הנה ידועה מחלוקת הראשונים שהביא הבית יוסף באבן העזר סימן ס"ב סעיף י' האם מברכים ברכת חתנים בכל מקום שעושים סעודה לחתן והכלה או רק במקום החופה, ובשו"ע שם פסק מרן בשם "יש אומרים" כדעת התוס' שמברכים ברכת חתנים בכל שבעת ימי המשתה רק בבית החופה אבל אם עושים סעודה במקום אחר לא מברכים ברכת חתנים, ואנן ודאי כמרן פסקינן ונהגינן אחר שקיבלנו הוראותיו, ופשוט.

אלא שהדברים פשוטים וברורים בלי ספק שבזמנינו ודאי שמברכים ברכת חתנים בכל מקום שעושים שבע ברכות כנהוג כהיום שכל לילה עושים שבע ברכות במקום אחר, להיות שכל מקום שעושים בו שבע ברכות כל לילה הוא מקום חופה ששמה היא עיקר השמחה של החתן והכלה ביום זה, ודבר זה מבואר להדיא בפוסקים ללא שום חולק, וכך היה המנהג פשוט, רק שבדור האחרון הנהיגו כמה מחכמי הספרדים בירושלים בהוראת חכם עזרא עטיה שאין לברך אלא "בבית החתן" בטענה שכך דעת מרן שאין לברך שבע ברכות אלא בבית של החתן, ואלו דברים תמוהים ביותר, שהרי כל הדין המבואר בזה הוא מצד מקום "חופה" שהוא המקום המיוחד לשמחת החתן והכלה, וכפי שהיה נהוג מזמן הגמ' ועד לפני הדור האחרון שהיו עושים בית חתנות ובית החופה ששם היה מקום מיוחד הנקרא "אפריון" או "כילת חתנים" ששם היה עיקר ישיבתן של החתן והכלה עם כל השושבינין שלהם במשך כל השבעה ימים, וכל אלו שבאים לשמחם נקראים "בני החופה" כמבואר בגמ' סוכה דף כ"ה ע"ב, ושם היה עיקר השמחה כל השבעה ימי המשתה וכמפורש כל זה בדברי כל הראשונים והאחרונים וכדלקמן, ולכן נקראו שבעת ימים אלו שבעת ימי "החופה", ועל זה דברו הראשונים ומרן השו"ע שכיון שהיה מקום מיוחד לשמחת החתן והכלה במשך כל שבעת ימי החופה ששם דוקא היתה שמחת החתן והכלה בכל סעודותיהן וכמפורש בגמ' בסוכה על השמחה של כל שבעת הימים "אין שמחת חתן במשך כל שבעת הימים אלא בחופה", לכן אם יצאו משם והלכו לאכול במקום

אחר שאינם במקום המיוחד לשמחתם אלא עושים סעודה עראית ולא סעודה עיקרית של שמחת חתן וכלה שהרי שמחה עיקרית של חתן וכלה היה רק בחופה וכלשון הגמ', אז לא מברכים שם ברכת חתנים ולא אומרים שם שהשמחה במעונו כי סעודה זו אין בה שמחה עיקרית של שמחת חתן וכלה, וכמפורש כל זה בראשונים על הגמ' שם וכפי שנביא לפנינו, אבל בימינו שמעיקרא לא מייחדים שום מקום שנקרא חופה למשך השבעת ימים כדי לשמוח דוקא שם החתן ושושביניו וכל בני החופה, ופשיטא שבימינו הבית שבו גרים החתן והכלה שם אינו מקום עיקר שמחתן בסעודות המשתה כל שבעת ימי החופה כי לא עושים להם שם שום סעודות של משתה ושמחה לכבודם עם כל השושבינין ובני החופה כלשון הגמ', וגם לא קוראים לו היום כלל חופה, ולא מייחדים אותו כלל למקום עיקר השמחה, אלא מעיקרא קובעים שכל יום תהיה ה"חופה" שהוא המקום המיוחד לשמחת החתן והכלה במקום אחר, וממילא שם באותו מקום שקבעו אותו כל יום לשמחת החופה שם הוא בזמננו מקום החופה שהוא עיקר מקום השמחה לחתן והכלה, ופשיטא ששם מברכים שבע ברכות ואומרים שהשמחה במעונו.

והרי אותם הראשונים וכן השו"ע, שסוברים שאין מברכים שבע ברכות שלא בבית חתנים, מפורש בדבריהם, שהסיבה היא משום שהם יצאו "מחופתם" דהיינו שכיון שיצאו מהמקום המיוחד להם לשמחה לכן אינם מברכים שבע ברכות ולא אומרים שהשמחה במעונו, שהרי מקום שמחתם הוא עדיין קיים וגם ניצב שם במקום המיוחד שיצאו ממנו, וכיון שהם נמצאים באיזה מקום עראי ולא במקום המיוחד לשמחתם אז אין הם שמחים באמת את עיקר שמחתם לכן לא מברכים שם ברכת חתנים ולא אומרים שם שהשמחה במעונו שנתקנו דוקא במקום עיקר שמחת חתן וכלה, וממילא פשוט שכל זה לא נוגע כלל לדין, שהרי בזמנינו כשנמצאים כל לילה במקום אחר שנקבע אותו המקום לחופה ולעיקר השמחה באותו לילה, אין זה כלל בגדר "שיצא החתן מחופתו" כלשון הראשונים והשו"ע שנביא מיד לפנינו, שאז היה הדין שכיון שאינו נמצא במקום המיוחד לשמחתו ואינו שמח את עיקר שמחתו אז לא מברכים ברכת חתנים ולא אומרים שהשמחה במעונו, שהרי היכן היא ה"חופה" הזו ששם עיקר מקום השמחה שעזבה ויצא ממנה, הרי אינה קיימת כלל ועיקר, דזה כולי עלמא מודו שהבית שהם גרים בו שלא עושים להם שם שום סעודות של שמחה ולא דורך שם שום אדם מהשושבינין ובני החופה במשך השבעת ימים, הוא ודאי לא נקרא כלל מקום חופתם המיוחד לשמוח בו כל השבעה ימים, אז איך יתכן לומר שזהו המקרה והדין של הראשונים והשו"ע של "יצא החתן מחופתו" והלך למקום עראי, הרי לא יצא כלל משום חופה, ואדרבא פניו מועדות למקום שנתייחד עתה להיות שם עיקר השמחה ומקום החופה כעת, וכי בימינו אין שמחת חתן וכלה במשך שבעת ימי החופה, הרי מבואר בגמ' בסוכה הנ"ל להדיא ששמחת חתן וכלה במשך כל שבעת ימי החופה היא על ידי השושבינין וכל בני החופה במקום החופה ואין שמחת חתן וכלה בשום מקום אחר אלא דוקא שם בחופה כלשון הגמ', אטו בימינו אין שמחת חתן וכלה במשך שבעת ימי חופה, כי הרי ביתם ודאי לא נקרא חופה כי לא עושים להם שם שום שמחה ואין שם שום שושבינין ושום בני חופה אפילו רגע אחד במשך השבעה ימים, אם כן היכן היא היום בימינו שמחת החתן בחופתו כל השבעת ימים עם השושבינין ובני החופה, רק הענין

פשוט וכן"ל שבזמנינו לא מייחדים מקום אחד דוקא שרק שם היא החופה ששמים שם כל שבעת הימים, אלא כל יום עיקר השמחה והחופה עם כל השושבינין במקום אחר.

ודבר זה מפורש בכל הראשונים, שמקום החופה יכול להשתנות ממקום למקום וכפי שנביא לפנינו, ולכן בימינו כשבאים כל לילה למקום עיקר השמחה שהיא החופה ששם קבעו לשמוח באותו יום, לא שייך בזה כלל האי דינא דהשו"ע שאם יצא החתן מחופתו והלך לסעוד במקום אחר אין מברכים שם שבע ברכות, דלא יצא החתן משום חופה כלל וכן"ל, ויסוד זה מבואר בכל גדולי הפוסקים האחרונים כדבר פשוט וכדלקמן, ולא מצינו כלל מי שחולק בזה אלא הלכה פשוטה ומוסכמת היא בכל הפוסקים, ולכן פשוט הדבר כביעתא בכוחא שבימינו מברכים שבע ברכות בכל מקום שעושים שמחת שבע ברכות לחתן והכלה.

ב'. לשונות הראשונים והשו"ע שמוכח מהם שהדין של בית חתנים אינו מדין ה"בית של החתן" אלא מצד "מקום החופה" ששם עיקר השמחה כל השבעת ימים

ועתה נביא את לשונות הראשונים והשו"ע שמבואר מהם להדיא שהאופן שלא מברכים שבע ברכות זה רק אם יש מקום מסוים הנקרא חופה שהוא המקום המיוחד והעיקרי לשמחת החתן עם שושביניו כל השבעת ימים, שאז אם יצא ממנו והלך למקום אחר לא מברכים שבע ברכות במקום השני כיון שהוא לא מקום השמחה העיקרי אלא מקום עראי.

דהנה על מה שאמרה הגמ' בסוכה דף כ"ה ע"ב שחתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה כי צריכים לעשות שמחת חתן ואי אפשר לעשותה בסוכה כי אין שמחה אלא בחופה, כתבו שם התוס' וז"ל: אין שמחה אלא בחופה, משמע מכאן דאם יצא חתן מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר דאין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה וכו', וצריך לדקדק מה היא חופה, דאי במקום שברכו תחילה ברכת נישואין קרי ליה חופה, פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה כשהעם מרובין ואין יכולין ליכנס בבית, אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה, ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה, עכ"ל.

ומבואר להדיא בתוס' שהם למעשה אלו שחידשו הלכה זו, שמדברים באופן שישנו מקום הנקרא "חופה", שהוא המקום העיקרי לשמחת החתן והכלה כל שבעה ימים, שעל זה אמרה הגמ' שאין שמחת החתן אלא במקום חופה זה, שלכן אם יצא ממקום זה ששם דוקא היא עיקר השמחה והלך למקום אחר עראי שהוא לא מקום עיקר השמחה אז אין מברכים שם ברכת חתנים ולא אומרים שם שהשמחה במעונו **כי שם אין שמחת חתן וכלה** שהרי אין שמחה אלא בחופה שהוא המקום העיקרי המיוחד לשמחה, וכיון שהוא מקום עראי "שאינו מקום השמחה" כי מקום השמחה הוא בחופה דוקא, לכן אפילו שאוכלים ושותים שם עם החתן והכלה אין זה בגדר שמחת חתן וכלה כי אין שמחת חתן אלא במקום החופה, ולכן לא אומרים שם "שהשמחה במעונו", ולא מברכים שם ברכת חתנים שנתקנו לכבוד שמחת החתן והכלה. ועל זה ביארו כל הפוסקים כדבר פשוט וכדלקמן שאם אין כלל מקום מיוחד ששם עיקר שמחת

החתן והכלה הנקרא חופה, ממילא לא שייך כלל האי דינא "דיצא החתן מחופתו", אלא אדרבא כל יום באותו מקום שקבעו שם את שמחת החתן היא חופתו וודאי שמברכים שם שבע ברכות.

וכן מבואר כל זה להדיא בדברי הרא"ש בסוכה שם פרק ב' אות ח', ובדבריו שם מבואר גם את היסוד הגדול שביארו הפוסקים שודאי מקום החופה יכול להשתנות ממקום למקום באמצע ימי השבע ברכות. והנה הרא"ש שם בתחילה העתיק את כל לשון התוס' הנ"ל ואחר כך כתב וז"ל: ונוהגין באשכנז שעושים אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה. ונראה דמהכא אין ראיה שאין לברך ברכת חתנים במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול בבית אחר [באופן שלא חוזרים יותר למקום חופתם אלא עשו את המקום החדש מקום החופה], דהכי פירושו הכא אין שמחה אלא בחופה, כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואחר כך חוזר לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וחבריו אחריו, ועושים אותו בית עיקר, גם שם נקראת חופה ויכול לברך שם ברכת חתנים. וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת והצריכוהו לברך שם ברכת חתנים, עכ"ל. וכן הוא בתוס' הרא"ש על הגמ' בסוכה שם.

וההגהות אשר"י שם כתב באותיות ב' וג' בשם האור זרוע וז"ל: וכבר היה מעשה שהיו סועדין החתן ושושביניו במקום אחד שלא בבית החופה ולא הניח רבינו יצחק ברבי אברהם לברך שבע ברכות כהך דשמעתין וכו', ובית חתנים היינו עיקר ישיבתם ולא במקום שברכו ברכת נישואין, דלפעמים מברכים ברחוב, וגם לא שהלכו שם באקראי ואפילו חתן וכלה עמהם, עכ"ל.

ורבינו הטור בסימן ס"ב סעיף י' גם כן הביא את דברי אביו הרא"ש, ונביא גם את דבריו לתוספת דקדוק שיש בלשונו, וז"ל שם: ואין מברכין אותה אלא במקום חופה, וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל וכו', שמקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי חופה ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה, ונוהגין באשכנז שעושים אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה ושם מברכין, ואם יצא משם לאכול בבית אחר ודעתו לחזור אחר כך לחופתו אין מברך שם שבע ברכות, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו ונעשה אותו הבית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכים שם ברכת חתנים, עכ"ל.

ומבואר להדיא בדברי הרא"ש והטור וההגהות אשר"י ככל הנ"ל, שהיו עושים מקום מיוחד "כילת חתנים" שהוא אפריון יפה ששם יושבים החתן והכלה, והוא מקום החופה ודידהו ששם עיקר השמחה עם כל השושביניו ובני החופה כל השבעת ימים, כי רק שם יושבים ונמצאים החתן והכלה כל שבעת ימי החופה ושם דוקא עיקר השמחה כל שבעת ימי המשתה ביחד עם חברותו "ושושביניו וכל בני החופה" כלשון הגמ', שלכן אז דוקא יש את הדין המיוחד שחידשו תוס' שאם יצא החתן "מחופתו" זאת, שאז הוא לא במקום עיקר שמחתו שהרי מקום שמחתו קיים ועומד והוא יצא ממנו למקום עראי ואקראי והוא אחר כך חוזר למקום חופתו ושמחתו העיקרי כמפורש בלשון הטור, שלא מברכים שם ברכת חתנים במקום העראי והאקראי

ההוא, כיון שאינו מקום עיקר שמחתו וחופתו וכמפורש בגמ' שאין שמחה אלא בחופה, שרק במקום עיקר השמחה שהוא החופה תיקנו לומר שהשמחה במעונו ולברך ברכות חתנים.

ומבואר להדיא ברא"ש שמקום חופה העיקרי הזה יכול להשתנות, שאם יצאו ממקום חופה זה למקום אחר ולא יחזרו עוד כלל למקום החופה הראשון אלא עשו את המקום החדש לחופה ומקום עיקרי לשמחת החתן, אז נקרא מעתה המקום החדש "חופה" ומברכין שם שבע ברכות, והיינו משום שכעת קבעו את מקום זה למקום העיקרי של שמחת החתן והכלה כי אין עוד מקום אחר שהרי לא חוזרים למקום הראשון כלל. וממילא מבואר היסוד שביארו הפוסקים וכפי שנביא לפנינו שבימינו שמעיקרא כך קובעים שכל יום תהיה עיקר השמחה והחופה במקום אחר, ולא מייחדים מקום אחד לעיקר השמחה והחופה כל השבעת ימים, אז פשוט הדבר שכל יום במקום שקבעו ששם יהיה עיקר השמחה והחופה של שמחת החתן אז שם היא חופתו, וודאי שמברכים שם ברכת חתנים ואומרים שם שהשמחה במעונו.

וכלשון התוס' והרא"ש הנ"ל כך הוא גם במרדכי בסוכה שם בסימן תשד"מ בשם האור זרוע [חלק ב' סימן רצ"ט] וכפי שהביא גם הבית יוסף על הטור שם, ומדויק ממנו כל הדיוקים שדייקנו מהתוס' הרא"ש. וכן הוא גם בעוד ראשונים וכפי שנזכרים מיד שאפילו שפסקו כתוס' שבעיני בית חתנים דוקא לברכת חתנים, מכל מקום הדגישו להדיא כהתוס' והרא"ש הנ"ל שזה משום שיש עדיין את מקום החופה העיקרי שלכן במקום אחר שהוא עראי לגבי המקום העיקרי לא מברכים, ומדויק מהם כמו שדייקו כל הפוסקים מהתוס' והרא"ש וכן"ל שאם אין שום מקום קבוע מעיקרא אלא מלכתחילה קובעים שכל יום במקום אחר יהיה עיקר השמחה אז ודאי שמברכים שם. כן הוא בלשון הר"ן על הרי"ף בסוכה שם כשהביא את דעת התוס' וכתב לחוש לשיטתם, וכן הוא בלשון הגהות מיימוניות בפרק ב' מהלכות ברכות ס"ק ד', וכן הוא בשיטה מקובצת בכתובות דף ז' ע"ב ד"ה תניא איך בשם רבינו יונה, וכן הוא בתוס' רבינו פרץ בסוכה כ"ה ע"ב ד"ה אין שמחה אלא בחופה.

והרשב"א בכתובות דף ח' ע"א ד"ה ואין וכו', פסק כהתוס' הנ"ל שאין מברכים ברכת חתנים אלא בחופה, והדגיש להדיא שאין זה דין מחמת עצם "כותלי הבית של החופה" אלא הכל מצד "עצם השמחה" שרק בחופה יש שמחה וככל הנ"ל, וזה לשונו שם "אין מברכים ברכת חתנים אלא בחופה, לפי שאין מברכין אלא מחמת שמחה ואין שמחה אלא בחופה כדאמרין במסכת סוכה וכו'", והיינו כדעת התוס' הנ"ל, ושהכל בגלל שהברכות הם מצד השמחה ודוקא שם יש שמחה.

וכן רבינו המאירי, גם בכתובות דף ז' ע"ב, וגם בסוכה דף כ"ג ע"ב, כשהביא את לשון התוס' גם כן הדגיש כנ"ל, וז"ל בכתובות: ברכת חתנים אינו מברכה אלא בבית חתנים רצוני לומר בבית החופה, אלמא שאם החתן עושה סעודה במקום אחר שלא במקום שנכנסה שם עמו לחופה אינו מברך שם ברכת חתנים, אפילו היו חתן וכלה אוכלים שם ושהסעודה נעשית בשבילם וכו', מכיון שאין שמחת חתונה אלא בבית החופה, עכ"ל. ובסוכה שם כתב וז"ל: אין

שמחה אלא בחופה וכו' ואין שמחה אלא במקום סעודה, וסעודת חתן אין בה זמן קבוע, שכל היום באים לשמח זה אחר זה והוא רוצה להאכילם וכו', וכתבו רבים שסעודה שהחתן אוכל בה [שלא במקום החופה], אפילו עשאה אחרים לכבודו או אף שהוא עצמו עשאה אין מברכים בה ברכת חתנים, שאין ברכת חתנים אלא במקום שמחה ואין שמחה אלא בחופה, עכ"ל.

ומבואר להדיא בדברי המאירי בשני המקומות שכל הסיבה היא משום שהשמחה היא דוקא במקום המיוחד לשמחה שהוא מקום החופה, ומזה דייקו הפוסקים וכפי שנביא מיד לפנינו שלכן כל זה דוקא אם קיים אותו מקום השמחה העיקרי שהוא החופה, שאז כל מקום אחר אינו מקום השמחה ואין מברכים שם, אבל אם אין שום מקום מיוחד של חופה ושמחה אלא מעיקרא כל יום קובעים את השמחה במקום אחר ודאי שמברכים שם ברכת חתנים וכדלקמן.

ומרן הבית יוסף שגם כן פסק כהתוס' והרא"ש והמרדכי כמבואר בבית יוסף שם בסימן ס"ב סעיף י', כתב בשו"ע שם וז"ל: יש אומרים שאם החתן יוצא מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר אין אומרים שם ברכת חתנים, והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו ונעשה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים, עכ"ל. ומבואר להדיא בדברי מרן מרן כנ"ל שכל הנידון הוא דוקא מצד שהחתן יצא "מחופתו" ועתיד לחזור "לחופתו", והיינו שיש בית חתנות ששם היו עושים "חופה" ושם היה עיקר ישיבתם ושמחתם של החתן והכלה וכל בני החופה והשושבינים וכל החבורה במשך כל שבעת ימי המשתה, וכמפורש בדברי מרן שכתב שאם הולך החתן לגמרי לבית אחר "וכל החבורה עמו", כי באמת באותו מקום של הבית חתנות היו יושבים ושמחים במשך כל שבעת ימי המשתה החתן והכלה וכל השושבינים ובני החופה וכל החבורה, וכמבואר להדיא בגמ' דסוכה הנ"ל "החתן והשושבינים וכל בני החופה" פטורים מן הסוכה, וכתב על זה החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק ב' סימן ל"ה אות ד' וז"ל: הדבר פשוט וברור "דבני החופה" הם אותם האוכלים בבית החתונה כל שבעת ימי החופה ימים ולילות עם החתן והכלה ואלו קראו בשמותם "בני החופה", עכ"ל. והדברים ברורים.

ועיין עוד למרן הבית יוסף גופיה כאן בסימן ס"ב סעיף י' ד"ה וכתב א"א הרא"ש ז"ל וכו', שמדבר שם על דברי הטור שהביא את הרא"ש שכתב שהיו עושים חופה ושם היו יושבין כל שבעת הימים, וכתב על זה הבית יוסף "עיין מה שכתבתי בסימן ס"א בשם אורחות חיים והעיטור". ושם בסימן ס"א כתב הבית יוסף וז"ל: כתב באורחות חיים בשם העיטור. חופה הוא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש כגון סדינים המצויירים, ויש עושים סוכה מוורדים או מהדס ובה מתייחדים שניהם וכו' דגרסינן בסוכה בירושלמי עד שיכנס לחופה, שמע מינה מקום מיוחד כעין כילה שיושבים שניהם עם השושבינים הוא חופה, עכ"ל. וזהו מה שציין לן מרן כאן בסימן ס"ב על דברי הרא"ש הנ"ל, לעיין במה שכתב לעיל בסימן ס"א ששם נתבאר שהיה בית מיוחד שיש בו חידוש מסויים שהוא החופה, שזה איזה סדינים מצויירים או כעין סוכה כזו מפרחים ושושנים וורדים, ובמקום זה היו קבועים במשך כל שבעת ימי המשתה החתן

והכלה עם כל בני החופה והשושבינין, וזהו מה שביאר הרא"ש שכיון שישנו מקום קבוע ומיוחד לשמחה לחתן והכלה וכל השושבינין ובני החופה במשך כל שבעת ימי המשתה, לכן שם דוקא במקום חופה זה ששם עיקר השמחה מברכים ברכת חתנים כל שבעת ימי המשתה ולא במקום אחר שהוא עראי בעלמא כלשון הטור שם בשם הרא"ש.

וביאר להדיא הרא"ש וכפי שפסק מרן בשו"ע שם שמקום חופה זה ודאי יכול להשתנות, שלכן אם הולך החתן ושושביניו עמו לגמרי לבית אחר ושם נהיה עיקר השמחה אז שם מברכים ברכת חתנים, והיינו דכיון שמעתה נעקר מקום השמחה מאיפה שהיה ובא למקום החדש אז מברכים שם, כי מעתה כאן הוא מקום השמחה, והוא הוא ממש מה שביארו הפוסקים כדבר פשוט שאם מעיקרא לא קבעו שום מקום מיוחד לשמחה וכמו בימינו, אלא מעיקרא קובעים לשמחה כל יום במקום אחר, אז ודאי שזהו ממש כדינו של מרן השו"ע הנ"ל שמקום השמחה נעקר ממקום למקום, וודאי שמברכים בכל מקום שקבעו לשמחה בו, כי אין זה "מקום עראי" לעומת מקום השמחה העיקרי כלשון הרא"ש והתוס' הנ"ל, שהרי אין שום מקום שמחה עיקרי "קבוע" שנאמר שכל מקום שקבעו לשמחה בו בכל יום הוא "עראי", שהרי לגבי מה נחשיבו עראי אם אין שום מקום קבוע, אלא ודאי שכל יום בכל מקום שקבעו לשמחה בו שם הוי "המקום העיקרי" של שמחת החתן והכלה וודאי שמברכים שם שבע ברכות.

ודברים אלו פשוטים וברורים ומבוארים להדיא בכל הפוסקים ללא חולק כלל מראשוני האחרונים ועד אחרוני האחרונים ולא מצאנו שום פוסק שחולק בזה, וכפי שנביא מיד לפנינו לכל הפוסקים בדבריהם הברורים בזה.

ג'. פסקם של כל ענקי וגדולי האחרונים, דאף שבעינין להלכה בית חתנות כדעת התוס' וכפסק השו"ע, מכל מקום כיון שהטעם הוא משום "ששם עיקר השמחה", לכן אם מכל סיבה שהיא נקבע עיקר השמחה באיזה מקום שהוא, ודאי שמברכים שם, וכן היכא שאין מקום חופה מיוחד אלא מעיקרא כל יום קובעים את השמחה במקום אחר ודאי מברכין שם, ולא מצינו לשום פוסק שחולק בזה

הנה לגבי החילוק בין הזמנים שדווקא בזמנם שהיה מקום עיקרי של חופה אז היה שייך האי דינא משא"כ בזמנינו, כבר נזכר הדבר בשו"ת הרב"ך לרבי בנימין הכהן בסימן ע"ג, וז"ל שם: מעשה בחתן וכלתו שהלכו למשתה בתוך שבעת ימי החופה חוץ מהבית שעשו שם הנישואין, והיו שם פנים חדשות, ונסתפקתי אם יש לברך שבע ברכות, בשביל מה שפסק בטור אבן העזר סימן ס"ב שאם החתן יוצא מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר אין אומרים שם ברכת חתנים וכו'. ועלה בדעתי לחלק בזה דדוקא בימיהם שהיו נוהגים לעשות אפיריון למושב החתן והכלה כל שבעת ימי המשתה וכמו שנוהגים גם בימים האלה בקצת מקומות, אך לדידן דאין חופה קבועה רק בשעת ברכת נישואין, "כל היכא דהחתן וכלתו נמצאים שם הוא נקרא חופה ומברכין שם" וכו'. ונראה לדייק מסוף מה שכתב הרא"ש ז"ל "אבל אם הולך לגמרי בבית אחר וכל החבורה עמו ועושה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה

ומברכים שם ברכת חתנים" וכו', מכאן נראה שכיון שהולך עם כל בני החבורה גם שם נקרא חופה וכו', והסברא גם כן מחייבת שיש בזה אפוישי שמחה בלכת החתן והכלה לבית מרעיהם, לכן נראה לי דלא שנא, וצריך להתיישב בדבר, עכ"ל.

והרי לן שהעמיד את הסברא בסוגיא זו, שיש הבדל בין הזמנים, וכיון שבדורות אלו כבר אין מקום קבוע לחופה לכל שבעת הימים ששם עיקר השמחה שאז כל מקום אחר נקרא עראי ואינו מקום השמחה, אלא מעיקרא השמחה קבועה להיות כל יום במקום אחר ששם יהיה עיקר השמחה, אז ודאי שמברכים שם שבע ברכות. ואף על פי שסיים שצריך להתיישב בדבר, מכל מקום ממנו והלאה כל גדולי וענקי הפוסקים בכל הדורות פשיטא להו לגמרי ובשופי שזוהי סברא אמיתית ופשוטה ומוכרחת שבכהאי גוונא שבאמת עיקר השמחה הוא בפועל במקום מסויים מכל סיבה שהיא, ודאי שמברכים שם שבע ברכות להלכה ולמעשה, וכדלקמן.

כתב הרדב"ז בחלק ד' סימן אלף ש"כ וז"ל: אם יצאו החתן והכלה מבית חופתם לאכול בבית אחר אין מברכים שם ברכת חתנים דאין שמחה אלא במקום החופה וכו', ומכל מקום אם יצאו מפני שבית החופה קטן מהכיל הקרואים מברכין שם שבע ברכות "לפי ששם הוא עיקר השמחה". ועוד מסתברא לי שאין הדברים אמורים אלא בשאר סעודות אבל בסעודה ראשונה [אפילו שעושים אותה במקום שאינו המקום הקבוע לשמחה כל ימי החופה, מכל מקום] כיון שהחתן והכלה והשושבינין שם, שם עיקר השמחה ומברכין שבע ברכות, עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו ככל היסוד דידן שכיון שכל הטעם הוא משום "עיקר שמחה" לכן פשוט וברור שאם בפועל עיקר השמחה היא במקום מסויים אף על פי שאינו בית החתן וכגון שבגלל חוסר מקום יצאו למקום אחר, וכן בליל החתונה שעשו את השמחה במקום גדול ומתאים לשמחה ולא בבית החתן, אז ודאי שכיון שבפועל עתה שם הוא עיקר השמחה מברכים שבע ברכות.

והדבר פשוט שהרדב"ז לא חידש כאן לברך ברכות מכח "סברות" גרידא וכמו שהקשו כמה מן הלומדים, כי כל מעיין ישר יראה ויבין בפשיטות ובברירות שלא נאמרה כלל הלכה זו מצד שיש דין בעצם "בבית החתן", ומעולם לא אמרו הראשונים דבר זה כלל וכלל, וכל מה שאמרו הוא שיש דין לברך ברכת חתנים במקום עיקר השמחה ולא במקום עראי, ובפועל מקום עיקר השמחה בדרך כלל הוא בחופה שבבית החתן, וכפי שהבאנו לעיל באות ב' את לשונותיהם של הראשונים, וממילא ביאר הרדב"ז כדבר פשוט ואינו חידוש כלל, דכיון שהדין הוא לברך דוקא במקום שהוא עיקר השמחה, לכן אם מכל סיבה שהיא עכשיו בפועל עיקר השמחה היא שלא בבית החתן אז ודאי שמברכים שם כי בפועל שם עיקר השמחה, וכל מעיין מבין שאין כאן שום חידוש שמכח סברא מברכים ברכות, אלא יש כאן הבנה ולימוד בעומק העיון בדברי הראשונים מה לימדונו בדבריהם, וכיון שלימדונו שיש דין של מקום עיקרי לשמחה ותו לא מידי ואין שום דין "בכותלי בית החתן", אם כן הוא הוא הדבר ממש שבכל מיני אופנים שבפועל עיקר השמחה הוא בפועל במקום אחר, ואינו איזה מקום עראי לעומת המקום העיקרי של השמחה שעתידים אחר כך לחזור אליו, רק זה כעת המקום העיקרי של השמחה אז ודאי שמברכים שם ברכת חתנים.

והאופן הזה דאיירי ביה הרדב"ז כך הוא בפועל במציאות של ימינו לעולם בכל שמחת חתן וכלה, כיון שבדרך כלל המקום שהם גרים בו הוא קטן בשביל לעשות שם סעודות גדולות של שבע ברכות, וזה בודאי גם לא נוח להם בכלל שיעשו את הסעודות הגדולות של השבע ברכות בביתם, וממילא לא קובעים בביתם שום שמחה עיקרית, אלא קובעים מראש את השמחה בכל יום במקום אחר, ושמה באותו מקום באותו יום היא השמחה העיקרית ואינה שמחת עראי ואקראי לגבי איזה מקום אחר עיקרי כי אין שום מקום עיקרי, לכן פשוט שמברכים שם שבע ברכות.

וכן ראיתי בשו"ת תפילה למשה חלק ז' סימן נ"ט שכתב וז"ל: הדין דברכת חתנים בבית חתנים אינו דין בלי טעם, [ואינו דינא דגמ', אלא הראשונים למדו כן ממה שאמרו בגמ' אין שמחה אלא בחופה], ויש בו טעם כעיקר דברכת חתנים משום שמחה נתקנה כמו שאומרים בברכות "משמח חתן וכלה", ואין החתן שמח אלא כשמשמחים אותו בחופתו שהיא עיקר מושבו ולא כשהלך לאיזה בית לאכול שם עראי כמו שכתבו התוס' בסוכה, ולמדו כן ממה שאמרו בגמ' שם אין שמחה אלא בחופה. ומעתה בין תבין שכל זה שייך כשהחתן יושב במקום קבוע בשבעת ימי המשתה ואפילו אינו ביתו ולא קניינו אבל שם באים לשמוח ולאכול עמו, ובודאי ששמח יותר להשאר שם ושיבואו לשמחו מלהיטלטל לבית אחר דרך עראי לסעודה אחרת ולחזור למקומו הקבוע, אבל בזמן הזה שאין שום שמחה במקומו הקבוע של החתן, וכל השמחה היא בלכת החתן והשושבינים לבית של משהו שמזמין ומשמח אותם בסעודה ושירים וקהל, בודאי שהחתן ניחא ליה בשמחה זו יותר משיבואו לשמחו בביתו, וזה מה שכתב הרדב"ז שאם יצאו לבית חבר מפני שהמקום הקבוע לחתן הוא צר, והחתן בודאי מעדיף לעבור לבית חבר ששם השמחה תהיה גדולה יותר מחמת שהמקום מרווח, מברכים שם שבע ברכות, עכ"ל. ודברי פי חכם חן.

והיינו ככל הנ"ל בדברינו שאין כאן שום חידושים מסברות לברך, כי הרי אין זה דינא דגמ' "בית החתן", אלא הראשונים חידשוהו מדין שאין שמחה אלא בחופה, וכל חידושו הוא בעצם "סברא" שכיון שאין שמחה אלא בחופה וברכות חתנים נתקנו משום שמחה לכן מברכים דוקא במקום עיקר השמחה, וממילא היא היא גופא הסברא שאם עתה מקום עיקר השמחה הוא במקום מסוים מאיזה סבה שלא תהיה אז ודאי שמברכים שם ברכת חתנים, ואין לך דבר פשוט וברור בעולם יותר מזה, ולכן פסק הרדב"ז כדבר פשוט שברגע שאדרבא עיקר השמחה היא בבית אחר מחמת חוסר מקום אז ודאי שמברכים שם, וכן בזמנינו שמלכתחילה אין מקום חופה קבוע שאז היה נקרא בית אחר "מקום שמחה עראי" אלא כל בית שקובעים בו לשמוח בו באיזה יום משבעת ימי המשתה הוא קבוע לשמחה באותו היום ששם הוא מקום השמחה העיקרי של החתן והכלה אז ממילא ודאי שמברכים שם שבע ברכות, והדברים פשוטים וברורים.

והמהרש"ל בים של שלמה בכתובות סימן כ' הביא בתחילה את דברי התוס' והרא"ש הנ"ל שפסקם מרן השו"ע, שיש דין "מקום חופה" לגבי ברכת חתנים, ושם הולך לגמרי לבית אחר החתן ושושביניו ועושין אותו בית עיקר גם שם נקרא מקום חופה ומברכים שם,

וסיים המהרש"ל וז"ל: אנו נוהגים כדבריהם, ובפרט במדינתי שאין שם מושב מקום קבוע לחתן וכלה אלא היכא שאוכלים החתן והכלה והשושבינים קרוי מקום חופה, עכ"ל. והרי לן להדיא שראה את זה המהרש"ל כדבר פשוט בדעת התוס' והרא"ש שאף שיש דין ברכת חתנים במקום חופה ששם עיקר השמחה ולא במקום אחר עראי, מכל מקום אם מלכתחילה אין שום מקום קבוע שיהיו מקומות אחרים עראיים כלפיו, אלא מעיקרא קובעים כל פעם את עיקר השמחה במקום אחר, ואין שום מקום מסויים קבוע, וכמו שהוא בזמנינו, אז פשוט שבכל מקום שקבעו כעת לשמוח בו שם זה עיקר השמחה, וודאי שמברכים שם ברכת חתנים.

ורבינו הלבוש עוד יותר פשיטא ליה, שבכלל מעיקרא כל הדין הזה שפסקו הראשונים והשו"ע שאם יצא החתן מחופתו לאכול בבית אחר אין מברכים שם ברכת חתנים, זה איירי דוקא באופן שהלך לאכול בבית אחר סתם סעודה שאינה כלל לכבוד שמחת הנישואין, לכן לא שייך לברך שם ברכות חתנים שנתקנו דוקא לכבוד שמחת החתן והכלה, אבל אם יצאו לאכול בבית אחר אכילה וסעודה שנעשית לכבודם עבור שמחת הנישואין אז ודאי שלכו"ע מברכים שם ברכת חתנים, וזה לשון הלבוש באה"ע סימן ס"ב סעיף י': יש אומרים שאם החתן יוצא מחופתו לבית אחר אפילו כלתו עמו שהולכין לאכול בבית אחר "שאינן הסעודה בשביל הנישואין" אין אומרים שם ברכת חתנים, והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו, עכ"ל. ועל כל פנים הא מיהא ודאי דס"ל להלבוש שאם אין בכלל מעיקרא "מקום חופתו" וקובעים מלכתחילה שבכל יום תהיה עיקר שמחת הנישואין במקום אחר, שודאי הדין הוא שמברכים ברכת חתנים באותו מקום שקבעו לשמוח בו באותו יום באותה סעודה הנעשית לכבוד עיקר שמחת החתן וכדברי המהרש"ל, או בגוונא שיצאו החתן ושושביניו לבית אחר לעשות שם את סעודת הנישואין מפאת חוסר מקום וכדו', שג"כ פשוט דס"ל לברך שם ברכת חתנים וכדברי הרדב"ז, והדברים פשוטים וברורים.

ורבינו הט"ז גם כן כתב להדיא כדברי המהרש"ל והלבוש, שודאי דעתם של הראשונים והשו"ע שאם עושים סעודה לכבוד עיקר שמחת החתן והכלה בבית אחר ודאי שמברכים שם, ובפרט בזמנינו שמלכתחילה אין מקום חופה קבוע אלא כל יום קובעים את השמחה במקום אחר. וכתב הט"ז על השו"ע שם בסימן ס"ב ס"ק ז' וז"ל: שאלה, אדם שעושה נישואין לבתו, ודרך שאחד מקרוביו או אוהביו מסייע לו בהוצאות הנישואין ועושה סעודה לחתן וכלה ומזמין שם קצת מאוהביו ביום אחד מימי הנישואין, אם יש לברך שם ברכת הנישואין או לא, לפי שנפסק באבן העזר בטור ובשו"ע סימן ס"ב שאם אוכל החתן חוץ לחופתו אין לברך שם ברכת חתנים, אם יש איזה חילוק בדבר, כי ראיתי הרבה פעמים שמברכין אפילו בבית אחר אם עבדי שפיר או לא וכו'. נראה דעכשיו [בזמנינו] יש לברך אפילו בבית אחר כשהחתן והכלה אוכלין ושמחים שם, [משום] דעיקר בית החופה שזכרנו שיש שם שמחה ביארו התוס' והרא"ש והטור דהיינו מקום עיקר ישיבת חתן וכלה ושם מברכין כל שבעה, וכמו שסיים הרא"ש והטור "ונוהגין באשכנז שעושים אפריון לכבוד החתן והכלה והוא נקרא חופה ושם מברכין" וכו', שיש שמחה יתירה לחתן וכלה בבית החופה טפי משאר בתים, ועל כן חילקו שפיר [הראשונים והשו"ע] בין הבתים [שדוקא בבית החופה מברכים ברכת חתנים ולא בבית אחר], מה שאין כן

עכשיו שאין קורין חופה רק למה שמקדשין הכלה תחת מטלית הפרוסה כמו שהביא רמ"א באהע"ז סימן נ"ה סעיף א', [ובמשך שבעת ימי המשתה אין שום מקום שנקרא חופה], אז אין שום מעלה לבית שעושין בו סעודת נישואין טפי מבתיים אחרים, וקורא אני על זה שמחה מה זו עושה בבית זה טפי מבתיים אחרים, דמה לי כותלי בית זה או זה, על כן נראה ברור דיש לברך ברכת חתנים בכל בית שעושין בו סעודה לכבוד החתן והכלה ושמחים שם וכו', ונלע"ד דאין פוצה פה עכשיו שלא לברך, עכ"ל.

ודבריו ברור מללו שפשיטא ואין פוצה פה בזה שעכשיו שאין שום מקום מיוחד לחופה במשך כל שבעת ימי החופה, כי קוראים חופה רק למשך דקות ספורות של זמן הקידושין וברכות החופה, ואפילו במשך החתונה עצמה כבר לא קוראים לאותו מקום חופה, ואינו מקום החופה העיקרי ששם יהיו החתן והכלה כל שבעת הימים, אז ודאי שלא שייך לומר שאם עושים סעודה באיזה מקום לכבוד החתן והכלה זה יהיה נחשב למקום עראי לעומת מקום החופה העיקרי, כי אין שום מקום כזה עיקרי שהוא "החופה" שיהיה הדבר בגדר יצא חתן מחופתו כלשון הראשונים והשו"ע, ולכן כל מקום שקבעו לשמוח בו הוא עתה המקום העיקרי של שמחת החתן והכלה, ונקרא חופה, ומברכים שם שבע ברכות.

וכן פסק כהט"ז הבית שמואל על השו"ע שם בס"ק י"ג וז"ל: ובט"ז מאריך בדין זה וכתב דעכשיו מברכים שבע ברכות אפילו במקום דלא היתה החופה, עכ"ל.

וכן פסק כהט"ז הבאר היטב שם בס"ק י"ד וז"ל: ברכת חתנים. ועכשיו מברכים שבע ברכות אפילו במקום דלא היתה החופה, ט"ז ומהר"ל מפראג, וכן כתב הר"ן, ועיין כנסת הגדולה הגהת הטור סעיף כ"ז, עכ"ל.

וכן פסק בפשיטות וברירות הערוך השולחן שם באבן העזר סימן ס"ב סעיף ל"ה וז"ל: כתב רבינו הבית יוסף בסעיף י', יש אומרים שאם החתן יוצא מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר אין אומרים שם ברכת חתנים וכו', והטעם מפני שאמרו רז"ל בגמ' סוכה כ"ה ע"ב אין שמחה אלא בחופה, משמע דשלא במקום החופה לא שייך שמחה, ולכן אם נעקרו למקום אחר באקראי אין אומרים הברכות. אמנם כל עיקר דין זה נתייחד רק כשיש מקום חופה קבוע לחתן והכלה עם השושבינין כל שבעת ימי המשתה כמו אפריון שעושים באשכנז שכתב הטור, ולכן כשיוצאים משם באקראי [למקום אחר] אין שם שמחה [במקום העראי], אבל אצלינו שהחופה היא ברחוב [או באולם] ואחר כך אין מקום קבוע לשבעת ימי המשתה, הדבר פשוט דבכל מקום שמתאספין החתן והכלה והחבורה ואוכלים ושמחים שם הוא כמקום החופה, דכמו בהולך לגמרי לבית אחר או לעיר אחרת באין דעתם לחזור דנעשה שם מקום חופה [כמבואר בשו"ע שם], כמו כן אצלינו כיון שאין אנו רגילים לקבוע מקום קבוע לשבעת ימי המשתה, לכן לאיזה מקום שמתאספין, שם הוא מקום השמחה וכו', כיון שאין אצלו אפריון קבוע לכל שבעת ימי המשתה, עכ"ל. ושפתיים ישק משיב דברים נכוחים ונכונים.

הא קמן גדולי הפוסקים שפסקו לן כך כדבר פשוט שבמציאות העכשווית של זמנינו שאין כלל במשך שבעת ימי המשתה מקום "חופתו" של חתן ששם עיקר השמחה במשך כל שבעת הימים דנימא שאם יצא החתן "מחופתו" זו ששם מקום עיקר השמחה למקום אחר ועראי שאין שם שמחה ועתיד לחזור "לחופתו" אז אין מברכין שם, דלא שייך גבן דין זה כלל כי לחתן והכלה אין שום מקום חופה עיקרי וקבוע לשמחה, אלא כל מקום שבאים לשם כל יום החתן ושושביניו הוא מקום השמחה העיקרי וודאי שמברכים שם שבע ברכות, ופסק זה פשוט לכל גדולי הפוסקים וככל הנ"ל, ולא מצאנו לשום אחד מהפוסקים שחלק בזה.

ד'. פסקם של כל גדולי וענקי פוסקי הספרדים במשך כל הדורות האחרונים שודאי מברכים שבע ברכות בכל מקום שעושים שם סעודה לכבוד החתן והכלה

הנה מלבד מה שהוכחנו כן להדיא מהרדב"ז וכנ"ל באות ג' באריכות שודאי לדידן מברכים בשופי שבע ברכות בכל מקום שעושים שם סעודה לכבוד החתן והכלה וכיעווי"ש, הנה מצינו ראינו לכל גדולי פוסקי ספרד במשך כל הדורות שכך פסקו לן להלכה ולמעשה שבכל מקום שעושים סעודה מברכים שבע ברכות, אם מצד הסברא הנ"ל הרווחת בכל הפוסקים שבימינו לא שייך כלל האי דינא כי אין כלל מקום חופה לעיקר השמחה, אם מצד שבכלל מעיקרא לא נהגו בזה כמין שצריך דוקא מקום חופה, וכפי שנביא כל זה לפנינו, ועל כל פנים הצד השווה שבכולן שלמעשה פסקו לן לברך, וכדלקמן.

הכנסת הגדולה באבן העזר סימן ס"ב בהגהת הטור סעיף כ"ז הביא בתחילה את דברי הרדב"ז הנ"ל באות ג' שאם יצאו מפני דוחק המקום לבית אחר ודאי שמברכים שם, ואחר כך כתב וז"ל: והר"ן ז"ל כתב "וכך נוהגים היום לברך ברכת חתנים בכל אחד מבתי החתונה, כל זמן שהחתן והכלה שם, אבל מכל מקום יש לחוש לדברי רבותינו הצרפתים בעלי התוס' ז"ל", ע"כ. ומנהגינו כדברי הר"ן, עכ"ל. והרי לן שהעיד שלמעשה המנהג כדעת הר"ן שמעיקרא בכלל לא בעינן מקום חופה דוקא אלא מברכים בכל מקום שמיחדים אותו לשמחת החתן והכלה.

ורבינו המהר"י מולכו בעל השולחן גבוה בספרו שו"ת אהל יוסף אבן העזר סימן ח', כתב וז"ל: מעשה שהיה פה עיר הקודש ירושלים ת"ו, בחתן שהקדיש קרואיו תוך שבעת ימי החופה ופנים חדשות באו לכאן, והסיבם בבית שכנו הקרוב אל ביתו יען כי ביתו חופתו קטון מהכיל כל קרוביו, ומה גם שהכלה שם עם הנשים ואין מערבים אנשים עם הנשים, ומשום הכי אכלו שם בבית שכנו, החתן עם קרוביו, גם בשאר הימים מיום הראשון עד יום השביעי. ברם ביום הזה לא אכל החתן עם קרוביו יען חולה ומוטל על ערש דוי בבית אחר, והנם אוכלים ושותים, ספוקי מספקא אם מברכין שבעה ברכות כיון שהאכילה והשתיה היא של חתן ושושביניו, ומשרתיו עומדים ומשמישים על גבם, ופנים חדשות באו לכאן, וכל הסעודה נעשה בעבור כבודם, או דילמא כיון שאין החתן אוכל עמהם אין מברכין שבעה ברכות, וזה אומר בכה וזה אומר בכה, ומה שעלה בהסכמה לא הוגד לי. ולענ"ד נראה דמברכין שבע ברכות וכו',

דעיקר שבע ברכות לא תליא בבית החופה ולא באכילת החתן עם המסובים, אלא הכל מתוקן לסעודה, שאם הסעודה היא של חתן, אפילו אוכלין ושותין בהרבה מקומות וכו', מברכין שבע ברכות, עכ"ל.

ומבואר להדיא בדברי המהר"י מולכו דפשיטא ליה שבכל מקום שעושים סעודה לכבוד החתן והכלה מברכים שם שבע ברכות אף אם אינו בית החופה, וגם אותם החכמים שהזכיר בריש דבריו שהסתפקו אם לברך במעשה שהיה שם, כל ספקם היה מכח הבעיה שהחתן לא אכל עמהם כמפורש בדבריו, אבל מצד זה שזה לא היה בבית החופה לא נסתפקו כלל והיה פשיטא להו כדברי המהר"י מולכו גופיה שודאי מברכים גם בכהאי גוונא שבע ברכות ללא שום פקפוק, **ומינה שמעינן שכך היה מנהג ירושלים וככה פסקו בפשטות חכמי ירושלים וכנוזכר במעשה הנ"ל.**

וכן פסק הרב חינוא וחסדא דף קי"ב ע"ד וז"ל: לענין אם הלכו החתן והכלה לבית אחר וכו', עיין שו"ע שם [באבה"ע סימן ס"ב] דתפס כדברי הרא"ש [דבעינן בית החופה דוקא לברכת חתנים], וכתב הכנסת הגדולה שם דמנהגינו כדברי הר"ן עיי"ש. דהיינו דמברכין שבע ברכות ואומרים שהשמחה במעונו אפילו הלכו למקום אחר וכו', ואפילו דהבית שהחופה שם היא מרווחת והלכו למקום אחר לאפושי שמחה טפי על שום סיבה, עכ"ל. ושוב הרי לן עדות ברורה דכך פסקינן וכן נהגינן לברך בכל מקום שבע ברכות.

וכן הביא להלכה את דברי החינוא וחסדא הנ"ל, הרב אליהו מני בספרו זכרונות אליהו מערכת ב' סעיף כ"ז עיי"ש.

וכן פסק הרב בית עובד בהלכות ברכת חתנים סעיף י"ח וז"ל: יש אומרים שאם החתן יוצא מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר אין אומרים שם שבע ברכות וכו', שו"ע. והט"ז כתב דעכשיו מברכין שבע ברכות אפילו במקום דלא היה שם חופה וכו', וכן כתב הבית שמואל, עכ"ל. והרי לן שפסק כמו כל האחרונים שהבאנו לעיל באות ג' שבזמננו ודאי שמברכים בכל מקום וככל הנ"ל שם. וכן פסק עוד בספרו ישא ברכה דף קי"ז ע"א ד"ה וראיתי, עיי"ש.

וכן פסק הרב פחד יצחק (לאמפרונטי) במערכת ב' דף ס"ב ע"א, שבתחילה הביא שם להלכה את הבית שמואל והט"ז הנ"ל שכתבו בפשיטות שעכשיו בזמנינו שאין מקום חופה עיקרי אז ודאי שמברכים בכל מקום, כי איפה שקבעו לשמוח בכל יום שם נקרא החופה וכו"ל, וכתב שם וז"ל: ובשנת התפ"ה פרשת לך לך פה פירארא וכו', החתן הוצרך לצאת מן החופה ולברך ברכת המזון בבית אחר וכו', והסכימו רבני הישיבה הכוללים וכו' לברך ברכת חתנים באחד מן הבתים אשר שם החתונה אפילו לא יהיה בית החופה ממש כמנהג פירארא וכו'. ובשנת התצ"ו וכו' גם כן הוצרך החתן לצאת מן החופה ולברך בבית אחר ובאו ושאלו את פי המורים והורו בית דין כהוראה הנ"ל [לברך במקום אחר], עכ"ל.

ורבינו חיים פלאג'י בספרו רוח חיים אבה"ע סימן ס"ב ס"ק י"א, על דברי מרן שם בסעיף י' שפסק שמברכים רק במקום חופה, הביא שם הר"ח פלאג'י להלכה את דברי הרב פחד יצחק הנ"ל, ועוד הוסיף לפסוק להדיא ככל האחרונים הנ"ל שודאי מברכים ברכת חתנים בכל מקום שעושים שבע ברכות, וז"ל שם: מעשה בחתן וכלה שעשו נישואין בבית אחד ושם עשו החופה, שהוא אפריון שפורסים יריעות האהל לפני הפתח, ושם הוא קבוע [החתן], ובתוך ימי החופה היה סעודת ברית מילה לאחיו של החתן שהוא דר בדירה אחרת למטה מאותה דירה וכו', ועשו סעודת ברית מילה למטה בדירה אחרת שאין שם החופה, ולא הכלה, כי אם החתן ושושביניו, ונסתפקו אם אומרים שם שבע ברכות או לא וכו'. עיין להרא"ש בסוכה לדף כ"ה, והטור בסימן זה, ולרבינו האחרונים. ועיין בספר קול שחל סימן י"ד [היא תשובת הט"ז שנדפסה על השו"ע והבאנו דבריו לעיל שכתב שפשוט שלכו"ע בימינו מברכים] שנראה מדבריו דכל שכן בנידון דידן דיש לברך שבע ברכות, עכ"ל. והמשיך להביא שם הגר"ח פלאג'י את כל דברי הרב פחד יצחק הנ"ל שגם כן פסק שמברכים בכל מקום. והרי לן דפשיטא ליה להגר"ח פלאג'י להלכה ולמעשה שמברכין בכל מקום.

ורבינו הכף החיים גם כן פשיטא ליה ככל האחרונים הנ"ל, שבסימן תר"מ ס"ק נ"ד, בתחילה האריך להביא את דברי הפוסקים שלמעשה בזמנינו גם החתן וגם שושביניו חייבים בסוכה ומברכים לישב בסוכה ושם עושים את סעודות שבעת ימי המשתה, אלא שעל כל פנים בסוכה זה לא מקום החופה ששם עיקר ישיבת חתן וכלה כל שבעת הימים וככל הסוגיא דסוכה הנ"ל, ואם כן יש לדון אם לברך שם שבע ברכות או לא לפי מה שנפסק בשו"ע אבן העזר דבעינן מקום חופה, לזה סיים שם הכף החיים וז"ל: ולענין ברכת חתנים אם מברכים בסוכה עיין באבן העזר סימן ס"ב סעיף י', ובית שמואל שם אות י"ג, עכ"ל.

וראה זה פלא שהרי לכאורה פשוט שאין לברך ברכת חתנים בסוכה שהרי נפסק באבן העזר שצריך דוקא מקום חופה ואם יצא חתן מחופתו לא מברכים וכמו שציין בעצמו לאבן העזר סימן ס"ב סעיף י' שזה הסעיף שבו פסק מרן דבעינן מקום חופה, ומה יש להסתפק ולענין בזה, אלא שלכן הוסיף לציין לעיין שם בבית שמואל ס"ק י"ג שהבאנו את דבריו לעיל באות ג', שביאר שם בשם הט"ז שבימינו נשתנתה המציאות ונשתנה הדין, שכיון שאין היום מקום חופה קבוע אז ודאי שמברכין בכל מקום שעושים שם סעודת חתן וכלה, ולזה ציין הכף החיים שאם כן ודאי שבימינו גם כשעושים בסוכה סעודת חתן אז פשוט שלמעשה מברכים שם שבע ברכות וכפי המבואר בדברי הבית שמואל שם, והדברים פשוטים וברורים.

קם דינא להלכה ולמעשה כפי שהסכימו כל הפוסקים האחרונים ללא יוצא מן הכלל שודאי מברכים שבע ברכות בכל מקום, הן מצד מה שפסקו שעכשיו בזמנינו לא שייך כלל האי דינא "שאם יצא החתן מחופתו" כי אין לן כלל מקום חופה ששם עיקר השמחה ולכן פשוט שבכל מקום שעושין סעודה ושמחה לחתן שם הוא עיקר השמחה באותו יום וודאי שמברכין שם שבע ברכות ולא מצינו לשום פוסק שחולק בזה וכותב להדיא שגם בימינו נשאר האי דינא דבית חתנים, והן מצד פוסקים רבים שפסקו שבכלל לא נהגו מעיקרא כפסק מרן בשם התוס'

והרא"ש דבעינן מקום חופה אלא המנהג כהר"ן שלכתחילה מברכים בכל מקום, ואם כן למעשה ודאי דהשתא מברכין שפיר בכל מקום, וככל הנתבאר לעיל בס"ד בטוב טעם ודעת.

ה'. דעת חכמי דורינו ככל הנ"ל בפשיטות שודאי מברכים בזמנינו בכל מקום, מלבד שמועה תמוהה לענ"ד בשם רבי עזרא עטיה. ומאידך שמועה הפוכה בשמו, והכי קיי"ל, וכך נהגו בפועל בכל העדות לברך בכל מקום

הנה לאחר שנתבאר לן בפשיטות ובברירות ללא שום ספק בכל הפוסקים האחרונים שודאי מברכין שבע ברכות בכל מקום וככל הנ"ל, ניגש כעת לשמועה שהביא מרן הגר"צ בשם מרן ראש הישיבה רבי עזרא עטיה זלה"ה שגם בימינו כך הדין כפסק מרן שאין מברכים ברכת חתנים בכל מקום אלא רק בבית חתנים. והדברים נדפסו בקובץ ישורון כרך ל"ח עמוד רי"ב בתשובה שכתב רבינו, וז"ל שם: לענין אם לברך שבע ברכות שלא בבית חתנים, שרצה לדעת איך מנהגינו הספרדים בירושלים ת"ו, אספר עובדא שהייתי נוכח בסעודת חתן עם כבוד עטרת ראשו מרן הגאון הצדיק רבי עזרא עטיה זצוק"ל, שלא הסכים שיברכו שום ברכה משבע ברכות. ומכל מקום היה נוכח בסעודה תלמיד חכם אשכנזי ולא התנגד שהתלמיד חכם האשכנזי יברך שבע ברכות כמנהגם, למרות שהחתן ורוב הציבור הם ספרדים, עכ"ל. גם בשו"ת יחיה דעת חלק ז' סימן קצ"ב, כתב שכן היה מורה הגאון רבי עזרא עטיה.

והנה אחה"מ שמועה זו בשם רבי עזרא עטיה תמוהה לן טובא ואין איך לפרנסה כלל ועיקר, שהרי הדבר מבואר להדיא בעצם דברי הראשונים שפסקם מרן שהצריכו מקום חופה שזו משום עיקר השמחה, שלכן כתב מרן שאם יצא החתן מחופתו והיינו שעזב את מקום עיקר השמחה והלך למקום עראי שאינו מקום השמחה אז לא מברכים שם ברכת חתנים, כי שם אין את עיקר השמחה, שהרי מקום השמחה העיקרי קיים וגם ניצב והוא עתיד לחזור לשם, וכלשון מרן שם "והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו", והיינו שלכן אמרין שכעת אינו במקום השמחה שהרי אחר כך ילך וישוב למקום השמחה העיקרית, ולכן לא מברכים במקום העראי ברכת חתנים, אבל בימינו לא שייך כלל האי דינא שהרי לא קיים כלל אותו "מקום החופה" ששם עיקר השמחה שנאמר שמקום אחר נקרא עראי, ולכן כתבו כל הפוסקים כדבר פשוט וכנ"ל שודאי שכל מקום שקובעים אותו לשמוח שם עם החתן שם הוא מקום עיקר השמחה, אטו בימינו אין שמחת חתן וכלה שבעת ימים כי לא קיים מקום החופה המיוחד לשמחה, הלא ודאי שיש שמחת חתן וכלה שבעת ימים, והיכן, כל יום באיזה מקום שקוראים לשם את כל החבורה לשמוח שם שמחת חתן וכלה, ודבר זה כל כך פשוט וברור ולא חלק ופקפק בזה שום פוסק כלל, אלא כולם כתבוהו כהלכה פסוקה וכמבואר לעיל בברירות באותיות ג' וד', באופן שלא זכינו להבין כלל את פסקו של רבי עזרא עטיה בזה, ולכן להלכה נראה כדברי כל הפוסקים שנקטו פה אחד שודאי מברכין ברכת חתנים בכל מקום, וכדהארכנו לעיל באותיות ג' וד'.

וברוך שמסר עולמו לשומרים, שבאו שנים אחרים מגדולי הדור, הלא המה מרן חכם שלום כהן זצ"ל ומרן חכם שמעון בעדני זצ"ל שהעידו בתר איפכא ממש, שהורה מרן ראש הישיבה רבי עזרא עטיה כהוראת כל הפוסקים שודאי האידנא מברכינן ברכת חתנים בכל מקום.

ועדותם בזה הובאה בהרבה ממחברי זמנינו ואין צורך לציין לכולם ונסתפק בכמה מהם. הראשון בשו"ת שיח דוד סימן ג' עמוד ל"ג הגה"ה י"ז וז"ל: מו"ר הגר"ש בעדני זצ"ל אמר לי שהגאון רבי עזרא עטיה אמר לו שאין היום דין בית חתנים, והורה לו לברך בכל מקום, ובתנאי שיעשו סעודה במיוחד לכבוד חתן וכלה וכו'. גם מו"ר הגאון רבי שלום כהן ראש ישיבת פורת יוסף אמר לי שהוא זוכר פעם אחת בשבת חתן אצל משפחת שרם שהגאון רבי עזרא עטיה זצ"ל ברך ברכת חתנים אף שלא בבית החתן, עכ"ל.

וכן הביא הגר"ח עבאדי באור תורה אייר תשנ"ג סימן ק"ב וז"ל: אמר לי הרה"ג חכם שמעון בעדני בשם ראש הישיבה הרה"ג עזרא עטיה זצ"ל, שבעת שהיה שבע ברכות לכבוד חתן בישיבת פורת יוסף סניף קטמון, שאל אותו ראש הישיבה רבי עזרא קודם ברכת המזון אם החתן יש לו מקום קבוע לשמחתו כל שבעת ימי המשתה, וכשהשיבו חכם שמעון שאין לו, הורה לברך שבע ברכות בישיבה, עכ"ל.

והדברים נפלאים ומתוקים מדבש שהרי זהו בדיוק פסקם של כל רבותינו הפוסקים שכתבו להדיא שאם יש מקום מיוחד וקבוע לשמחה כל שבעת ימי החופה אז ודאי שלא מברכים בשום מקום אחר כי הוא בגדר עראי, ובזה האופן בדיוק איירי מרן השולחן ערוך וכן הראשונים שכתבו שאין לברך אם יצא החתן "מחופתו", אבל אם אין מקום קבוע לשמחה אז בכל מקום שקובעים בכל יום לשמוח בו שם הוא עיקר השמחה ומברכים שם, ולא לחינם התחכם רבי עזרא זצ"ל לשאול בצורה כזו אם יש לחתן מקום קבוע לשמחתו או לא, כי על פי זה רצה לקבוע אם לברך באותו מקום שהיו שם או לא, והדברים פשוטים וברורים.

ובספר שבע חופות עמוד ע"ר גם כן הביא מהרב בעדני שרבי עזרא עטיה פסק להדיא את סברתם של כל הפוסקים וכן"ל באותיות ג' ד' שכהיום שאין מקום קבוע לשמחה לא שייך כלל האי דינא דמקום חופה, וז"ל שם: אמר לי מו"ר הגאון רבי שמעון בעדני שהוא לא פוסק הלכה בזה אבל מי שרוצה יכול לברך [שבע ברכות בכל מקום] כיון שיש סברה חזקה לומר שהיום אין חופה לחתן לברכה כל שבעה, וכן שאל גם כן את ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטיה זצוק"ל ואמר לו שכן נראה שהיום אין לנו חופה שהרי בית החתן ריק ורק אחרים עושים לו הסעודה בביתם, עכ"ל.

והרי לן להדיא מכל הנ"ל שגם רבי עזרא עטיה סבירא ליה להדיא ככל הפוסקים שכהיום לא שייך כלל דינא דמקום חופה ובית החתן, ומה שמסרו הגרב"צ והגרע"י בשם חכם עזרא עטיה, זהו לכאורה נגד כל הפוסקים, ואם היינו מוצאים אפילו פוסק אחד מגדולי האחרונים שחולק בזה וסובר שגם בימינו יש דין מקום חופה, היה עוד אפשר להבין שאולי רבי עזרא עטיה חשש להחמיר כוותיה, אבל כיון שלא מצאנו לאף אחד שמפקפק לומר שגם היום יש דין

בית חתנים, לכן אין שום אפשרות לקיים להעמיד שמועה זו, מלבד אם נאמר שהוראת הרב עזרא עטיה בזה היתה רק לגבי אופן שיש מקום חופה קבוע לשמחת החתן והכלה ועל זה אמר שאין לברך בשאר מקומות כי הם עראיים לגבי המקום העיקרי, זוהי האפשרות היחידה להעמיד את דבריו, וכן מוכח באמת מכל מה שאמר בשמו הגר"ש בעדני וכו"ל.

והקשה ביותר מה שכתבו הגרב"צ והגרע"י שכאילו זה "מנהג הספרדים בירושלים", ובאמת שלפי הידוע לנו לא היה כזה מנהג ירושלים, ורק מכח עדותם התחילו לנהוג כן בירושלים*, ולא מצאנו שום עדות כזו בשום ספר שכתב את מנהגי ירושלים שהעיד בענין זה שכך מנהג ירושלים, ואדרבא כבר הבאנו לעיל באות ד' את המהר"י מולכו שהיה בירושלים ומעיד לן להדיא שמנהג ירושלים בפשיטות לברך בכל מקום שעושים שם סעודה לכבוד החתן והכלה, כיעו"י"ש. ועוד חזינן בסידור חוקת עולם שנתייחד בירושלים ונדפס בשנת תרנ"ד בהסכמת חכמי ירושלים והגר"א מני בחברון, והתפללו בו אז הספרדים בירושלים, שכתובה שם ההלכה להדיא ככל הפוסקים, שכהיום ודאי מברכים ברכת חתנים בכל מקום שעושים שבע ברכות, וז"ל שם בדף קצ"ד ע"א: יש אומרים שאם החתן יוצא מחופתו אפילו כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר אין אומרים שם שבע ברכות וכו', שו"ע. והט"ז כתב דעכשיו מברכין שבע ברכות אפילו במקום דלא היה שם חופה וכו', וכן כתב הבית שמואל, עכ"ל. והרי לן להדיא שאדרבא בירושלים נהגו לברך בכל מקום.

ומצאתי שכבר העיר כן בשו"ת תפילה למשה חלק ז' סימן נ"ט וז"ל: ומה שמפרסמים שבירושלים נהגו שלא לברך [שבע ברכות שלא בבית החתן] זהו על פי הוראת חכמי הספרדים שליט"א בדורינו בירושלים אבל אינו מנהג קדמון, עכ"ל. והדברים פשוטים.

ועוד קשה מאוד מה שמבואר בדבריהם של הגרב"צ והגרע"י שכאילו יש כאן מחלוקת וחילוק מנהגים בין הספרדים לאשכנזים, שהאשכנזים מברכים בכל מקום והספרדים רק בבית החתן, ודבר זה מוזר ותמוה למאוד שמעולם לא העירו רבותינו האחרונים בשום מקום שיש מחלוקת בזה בין הספרדים לאשכנזים, הא קמן מה שהבאנו לעיל באותיות ג' ד' לכל הפוסקים האשכנזים וספרדים כאחד שכולם עונים ואומרים שמברכים בכל מקום, ומי שמע ומי ראה כזאת שיש בדין זה חילוק בין אשכנזים לספרדים, והבאנו כאן בתשובתנו את כל הפוסקים

א. וכ"כ בקונטרס ושכנתי בתוכם (עמ' ל"ח), שמנהג ירושלים היה פשוט לברך, עד שבאו תלמידי מרן הג"ר עזרא עטיה, והפסיקו לברך.

ויצוין שבספר קמח סולת (משאלוניקי. דף קל"ג ע"א) הביא בשתיקה את דברי המהר"י מולכו הנ"ל. ובאות (אייר תשנ"ג ס" ק"ב הערה א') העידו שכן מנהג חלאב ומקסיקו וצרפת. ובשו"ת פעולת צדיק (ח"ג ס" רנ"ב) כתב שכן מנהג תימן הקדום. וכ"כ בספר עלי הדס (פ"כ אות כ"ו) שכן המנהג הרווח בתונים.

ואם יורשה להציע ביישוב סתירת העדויות בשם הגרע"ע, שהדבר היה תלוי בסגנון השמחה שבשבעת ימי המשתה, שבעיר העתיקה בירושלים בשנות ה'ת"ש סגנון השמחה היה כבימים עברו, שהחתן בונה בית מרווח ורק אח"כ מתחתן, וכל שבעת הימים היו חביריו וידידיו באים לביתו ושמתים עמו, ועל זה דיבר הגרע"ע בתחילה, ודעתו היתה שבכה"ג עיקר השמחה בבית החתן ואין לברך במקומות אחרים ששמחתו אינה שלימה. אלא שאח"כ התרכו האוכלוסין והצפיפות בירושלים כידוע, וסגנון השמחה השתנה לגמרי, שבדרך כלל אין לחתן עדיין בית מרווח, ובפרט בני תורה בימינו שעוסקים בתורה ועוזבים מנעמי העולם המדומים ושוכרים יחידה קטנה ותו לא. והחתן והכלה שמחים יותר שיזמינום לבתים אחרים, ולכן שינה הגרע"ע את ההוראה. ואין כאן סתירה. והמדקדק בלשונות העדות של הגר"ש בעדני שהובאו בפנים, ירגיש בזה מיד. **העורך.**

שדברו בזה ואף אחד לא העלה על דל שפתיו שיש בזה מנהגים שונים בין האשכנזים לספרדים, ובאמת שלא היה ולא נברא בזה שום חילוק מנהג אלא כולם כאחד סוברים להדיא את הסברא הפשוטה דידן שבימינו ודאי שמברכים בכל מקום וככל הנ"ל, והדברים פשוטים וברורים.

ועוד מטו ביה משמיה דהגר"צ דאף ששיטתו שאין מברכים שבע ברכות אלא רק בבית החתן, מכל מקום בבית אבי החתן כן מברכים כי מרגיש שם החתן שמחה כמו בביתו. וגם דברים אלו תמוהים טובא, ויש הרבה מה לטעון ולהאריך בזה, אבל אין זה מעיקר ענין תשובתי זאת, ורק אציין בזה למה שכתב בספר דברי בנייהו חלק א' עמודים רט"ז – רי"ז וז"ל: בספר בית חתנים וכו' הביא שבית הורי החתן נחשב לבית חתנים, וכן היא דעת הגר"צ, והוא מטעם שישנה שם שמחה מרובה. וסברא זו צ"ע, דאם בבית אביו לא קובע שבעה ימים של המשתה מה בכך שיש שמחה מרובה הרי הוא לא מקום החופה, ואם אפשר לברך גם במקום שהוא לא מקום החופה אם כן הוא הדין במקום אחר, וכי כותלי הבית הם עושים את השמחה. וכל הטעם שבסוכה פטור בגלל שאי אפשר לשמוח שם, אבל בשאר מקומות שאפשר שם לשמוח מה לי בית אביו או בית קרוביו או ידידיו, בכל מקום שנעשה שם סעודה לכבוד החתן והכלה יש לברך שם שבע ברכות, גם לסברת מרן, עכ"ל. ודבריו נכונים וברורים.

ובאמת שרק אותם תלמידים שהביאו כך בשם חכם עזרא עטיה שלא לברך, הם בלבד נהגו כך, וגם הנהיגו כך לשומעי לקחם, אבל כל שאר חכמי הדור ללא יוצא מן הכלל לא קבלו את הדברים כלל ועיקר, ופסקו בפשיטות ככל הפוסקים שודאי בזמנינו מברכים שבע ברכות בכל מקום שעושים, ונביא כאן מה שכתבו בזה כמה חכמים.

ונפתח בדברי שו"ת שואל ונשאל לרבי כלפון משה הכהן בחלק ג' סימן תל"ח וז"ל: הוגד לנו כי בבית הועד עושים לפרקים שבע ברכות בלתי אכילת פת רק מיני מתיקה וכיוצא. ועיין להרב ראש הרבנים בעיר ואם בישראל תונס בספרו ישיב משה חלק ב' סימן קצ"א שכתב דאפילו מקום שנהגו כן מבטלים מנהגם דהוי ברכה לבטלה ע"ש, וכל שכן פה אי ג'רבא דמעולם לא שמענו כזאת, לכן רצינו לתקן זה, אם שלא יברכו, או שיברכו על ידי ברכת המזון. אמר הכותב [נאמ"ן ס"ט] נראה דמצד זה שאינו בית החתן לא אכפת ליה וכו', וכן שמעתי מהרב מאיר אמסלם שהרב הקדוש רבי ישראל אבוחצירא זצ"ל בירך לו שבע ברכות בביתו ולא היה בית החתן, ושכן נהג גם בנו הרב הגאון רבי מאיר אבוחצירא זצ"ל, עכ"ל. ועוד פסק כן הרב הנאמ"ן בשו"ת בית נאמן חלק א' אבן העזר סימן ג' סעיף ל"ו, עיי"ש.

וכן פסק הגאון רבי רפאל כדיר צבאן בספרו נפש חיה חלק א' מערכת ח' סעיף י' וז"ל: חתן, בענין אם מברכין שבע ברכות שלא בבית החתן וכו', נראה לי שבזמנינו שאין שום חופה בבית החתן ועיקר החופה היא באולם, לא נשאר לנו מקום החופה לגמרי, ואם נלך אחרי מקום החופה אז ביטלנו לגמרי ברכת חתנים בשבעת ימי המשתה, ואפשר לומר שכל זה דוקא בזמנם שהיו עושים חופה בבית החתן ונעשה שם מקום קבוע, אבל בזמנינו אין לך זוג שקובע סעודה עם חברים בביתו, שאין בבתים [של החתנים] מקום מתאים להזמין שם אנשים וכו', ואין שם

שום חופה. ומקום החופה הוא המקום שמוזמנים שם אנשים לכבוד החתן והכלה, ואם כן כשיזמינו החתן והכלה אצל קרובים או ידידים ומזמנים אנשים לכבודם, זה נקרא מקום חופה, עכ"ל. והדברים ברורים ופשוטים.

וכן פסק מוהר"ר רבי שלום משאש זצ"ל בספרו שמש ומגן חלק ב' אבן העזר סימן כ"א סעיף ד' וז"ל: נוהגים לברך כל השבע ברכות כולם גם בהזמן החתן והכלה וקרוביו אצל קרוב או חבר והיו עשרה בני אדם עם פנים חדשות, ואפילו הוזמנו לעיר אחרת אצל קרובים נוהגים לברך כל השבע ברכות וכו', ובאמת הרבה פעמים הוזמנתי וראיתי שהיתה יותר שמחה מבית החתן עצמו בכל מיני זמרה ודרשות עם אנשים נכבדים הבאים לכבוד המזמנים וכו'. ומרן [השו"ע] ז"ל לא דיבר אלא בזמנו שהיו קובעים בית חתנים כל שבעה במקום אחד עם אפיריון, אך לדידן דאין חופה קבועה רק בשעת ברכת הנישואין, אזי כל היכא דהחתן וכלתו עמו נמצאים שם נקרא חופה ומברכים שם, עכ"ל.

ועוד הוסיף בזה הגר"ש משאש בספרו שמש ומגן חלק ד' אבן העזר סימן פ"ד וז"ל: בענין אם הזמינו החתן והכלה אפילו לעיר אחרת וכו', מברכין שם שבע ברכות, והוא מיוסד על פי דברי מרן בשו"ע ועל פי דברי הרא"ש והר"ן שהביא הבית יוסף, וכמו שהאריך הט"ז והביא לעזרתו מדברי מהר"ל מפראג זצ"ל בתשובה, וסיים שבזמנינו שעושין החופה שלא בבית החתן, גם התוס' יודו שאין שום מעלה לבית החתן טפי מבתי אחרים, דמה לי כותלי בית זה או אחר וזה ברור, והכוונה בזה אפילו לדעת מרן והתוס' והרא"ש והטור שכולם יודו שיש לברך ברכת חתנים בכל מקום, עכ"ל. ודבריו קילורין לעינים.

וכן פסק מרן ראש הישיבה הגר"י הלל בשו"ת וישב הים חלק ב' סימן כ"א, וז"ל: המזמנים חתן וכלה לביתם לסעודה שעושין לכבודן, יש לברך שם ברכת חתנים לכל הדעות בלי שום חשש ופקפוק כלל וכו', שהרי קבעו השמחה באותו בית שמוזמנים שם ולכן נקרא חופה ומברכין שם, ולא בעינן שיתעכבו שם כל השבוע או שיישנו שם בלילה, דקביעת חופה לשמחת חתן וכלה הוא בקובע המקום לשם סעודה ושמחה וכו'. וקיימא לן כהט"ז דבזמנינו שנתבטל מעיקרא המנהג לקבוע חופה, אין החופה מעכבת, ומברכין ברכת חתנים בכל מקום שאוכלין ושמחים עם החתן והכלה וכו', וכבר הסכימו כל הפוסקים לסברת הט"ז וכו', וכל גדולי האחרונים אשכנזים וספרדים סמכו ידיהם על פסקו ולכן אין להרהר בזה כלל, עכ"ל. ודבריו פשוטים וברורים ומבוארים.

וכן פסק הגאון רבי משה לוי זצ"ל בספרו ברכת ה' חלק ד' פרק ה' סעיף ג', וז"ל: בזמנינו שרוב הזוגות שנישאים גרים בדירה פרטית לעצמם ולא בבית הוריהם כפי שנהגו בדורות שלפנינו, וטורח להם לערוך סעודות ולהזמין אורחים בדירתם הפרטית, ושמחים יותר כשעורכים סעודה לכבודם בבית אחר, לכל הדעות יש לברך שבע ברכות אחר ברכת המזון בסעודה שעורכים לכבודם בבית אחר אף על פי שאינו מקום עיקר ישיבתם, עכ"ל. והדברים ברורים.

וכך למעשה המנהג פשוט בכל העדות, אלא שכמובן שאותם עדות שנהגו עד לפני הדור האחרון לעשות בית חתנות וחופה כל שבעת הימים וכבזמן הגמ', אז פשיטא שגם אם נהגו כדעת מרן ולא כהכנסת הגדולה ודעימיה ולא ברכו אלא בבית החופה, אין מזה שום ראייה מכיון שכשיש את מקום החופה העיקרי אז פשיטא שלא מברכים בשום מקום וככל הנ"ל. אבל בהרבה עדות גם בדור שלפנינו כבר לא היה בית חתנות וחופה במשך כל שבעת הימים, שאז ודאי הדין הוא שמברכים בכל מקום וככל דברינו, ואכן כך מצאנו באמת בפועל שנהגו לברך בכל מקום, ונביא כאן עדויות על המנהגים.

עיינ בספר עטרת אבות חלק ג' עמודים ל"ז - מ"ג שהביא עדויות על מנהג מרוקו שנהגו לברך את כל השבע ברכות בכל מקום שעושים סעודה לכבוד החתן והכלה, עיי"ש. ומנהג התוניסאים גם כן לברך בכל מקום וכמו שכתב הרב ניסים הכהן זצ"ל בשו"ת מעשה ניסים חלק ב' אבן העזר סימן רע"ז שמנהגם פשוט לברך ברכות חתנים בכל מקום שעושים סעודה שבע ברכות. ולגבי מנהג בבל עיין להרב משה שמש שליט"א בספרו מנחת משה עמוד תתי"ב שהביא מאביו עדות על מנהג בבל שנהגו לברך שבע ברכות בכל מקום ולא רק בבית החתן. ולגבי מנהג חלב עיין בשו"ת ברכת יהודה (ח"ד אבה"ע סי' י"ד) להרה"ג יהודה ברכה שליט"א שהביא עדויות שנהגו בחלב לברך שבע ברכות בכל מקום ולא דוקא בבית החתן, עיי"ש.

והעולה לן הוא שמלבד מה שפשיטא שכך הוא להלכה דבימינו מברכים בשופי בכל מקום וככל הנ"ל, בכל אופן גם חזינן שכך נהגו בפועל כל עדות הספרדים.

קם דינא להלכה ולמעשה שבלי ספק האידנא ודאי שמברכים שבע ברכות בכל מקום שעושים שם סעודה לכבוד החתן והכלה, כי שם עיקר שמחתם באותו יום, והוא כעת מקום חופתם, ולא שייך בימינו כלל ועיקר דינא דהשו"ע ד"יצא חתן מחופתו", אלא לכו"ע מברכים שבע ברכות בכל מקום כי בכל מקום שעושים סעודה לכבודם נחשב שם מקום עיקר שמחתם וחופתם וככל הנ"ל דברים פשוטים וברורים להלכה ולמעשה.