



ספר

גם אני אודך

תשובות שקיבלתי מהגאון הנפלא
רבי נתנאל אדרי שליט"א
מח"ס שו"ת "זיען נתנאל" ועו"ס

חלק ה'

על שאלותי ששאלתי
בחמלת ה' עלי
גמליאל הכהן רבינוביץ

שנת
תשפ"ז לפ"ק



© כל הזכויות שמורות

יו"ל ע"י

מכון "גם אני אודך"

הערות והארות יתקבלו בשמחה רבה
להרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ת.ד. 539

בני ברק

טל: 052-7128536

7128536@gmail.com

פקס: 03-5201299

תוכן ענינים

סימן א'

כהן שהיה ער כל הלילה א"צ לברך על נטילת ידיים לנשיאת כפיים א

סימן ב'

נשיאת כפיים עם נשק על גופו יד

סימן ג'

איסור ברכה לבטלה, ברכה על מנהג ועניה על ברכה שאין מחוייב בה כו

סימן ד'

דין ברכה על קשת וכמה סוגי קשת יש מב

סימן ה'

עשיית בועות סבון בשב"ק נג

סימן ו'

כשרות סיגריות וטעם לנרגילה לפסח סה

סימן ז'

לצאת ידי חובת מגילה ע"י שיחת וידאו או טלפון פ

סימן ח'

קינוחים חטיפים ועוגיות א"צ שינוי כדין עיסה שלש בחלב פז

סימן ט'

מדיטציה על פי היהדות ק

סימן י'

דיני הסרת שיער בלייזר לגבר קטז

סימן י"א

ספק מוצרים שנמכרו קודם פסח והגיעו אחר פסח קלח



לזכר עולם לא תמוש זכרה עאיתנו

אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה שקר החן והבל היופי
אשה יראת ה' היא תתהלל תנו לה פרי ידיה ויהללוה בשערים
מעשיה רחמנא דרחמנותא די ליה היא ובמימריה אתבריא
עלמא עלמא הדין ועלמא דאתי וגנז ביה צדקניות וחסדניות
דעבדן רעותיה ובמימריה וביקריה ובתוקפיה יאמר למיעל
קדמוהי דוכרן נפש האשה הכבודה והצנועה הצדקת אוהבת
כל אדם באשר הוא אדם אוהבת התורה ולומדיה ואת
הצדיקים, המדוכאת ביסורים ואף בהם שמרה כמה שאפשר
ויכלה על שמחת חיים וקיבלה הכל באהבה מהבורא יתברך
שמו בשמחה ובהבנה

מרת אימי ועטרת ראשי

עליזה בת פרלה ז"ל

שנלב"ע יום שבת קודש [פרשת ויחי]

בשעת המנחה [רעווא דרעווין] ח"י טבת תשפ"ד לפ"ג

רוח ה' תניחנה בגן עדן דאתפטר מן עלמא הדין כרעות
אלהא מארי שמיא וארעא המלך ברחמיו חוס ויחמול עליה
וילווה אליה השלום ועל משכבה יהיה שלום כדכתיב יבוא
שלום ינוחו על משכבותם הולך נכוחו היא וכל בנות ישראל
השוכבות עמה הכלל הרחמים והסליחות
וכן יהי רצון ונאמר אמן.

הקדמה

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

והנה בס"ד זכיתי לקבל תשובות נפלאות מהגאון הבהיר רבי **נתנאל אדרי** שליט"א מח"ס שו"ת ויען נתנאל וש"ס.

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

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

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

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

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

בברכת כהנים באהבה, כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

סימן א'

כהן שהיה ער כל הלילה א"צ לברך על נטילת ידיים לנשיאת כפיים

איתא בגמ' (סוטה לט.) וא"ר יהושע בן לוי כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה'. פירש"י ע"ה (ד"ה שלא נטל) לפני עלותו לדוכן.

ועי' לתוס' ע"ה (שם ד"ה כל כהן) מה שדנים בסמיכות הנטילה והאם יוצאים ידי חובה בנטילה של שחרית וכן אם יש לברך עליה ומריהטת לשון הקודש בתרווייהו נצרך סמוך ובעי' ג"כ בברכה וכ"כ האורחות חיים ע"ה (הלכות נשיאת כפים אות י"ז) צריך שיטול ידיו עד הפרק ויברך על נטילת ידים...

ועי' מאידך לרבנו הרמב"ם ע"ה (הלכות תפילה ונשיאת כפים פט"ו ה"א) ששה דברים מונעין נשיאת כפים הלשון והמומין והעבירה והשנים והיין וטומאת הידים... והוסיף (שם ה"ה) טומאת הידים כיצד, כהן שלא נטל את ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל את ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה ואחר כך מברך שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה'...

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. לענין כהנים אשר ניעורים בליל שבועות או משמרים וכדומה [ועוררוני אף השנה לגבי שבועות] הא"צ ליטול ידיהם לנשיאת כפיים בברכה או דילמא כיוון שנטלו אחר עלות השחר כמבואר בשו"ע [או"ח סי' ד' סי"ג-י"ד] טיהרו ידיהם ומה שנוטלים השתא רק לטהרה נוספת אליבא דהמצריכים וכדין כל בוקר אשר נושאים כפיהם בלא ברכה?

תמיד השבתי שלענ"ד מעיקר הדין נצרך ליטול ידיים בברכה אלא שחששתי כיוון דלא חזיתי לאחרוני דורינו שליט"א או ע"ה שהזכירו הדין הנ"ל הלכה למעשה ואף שמוזכר בספרי רבותינו חכמי הדורות הקודמים [ספרדים ואשכנזים יובאו לקמן בעה"ת] מ"מ לא חזיתי לחכם בן דורינו אשר יזכיר הדין הנ"ל בספרים הדנים לגבי המועדים אשר יש בהם להיות ער כל הלילה על כל פנים [שבועות לנוהגים בליל הושענא רבה או שביעי של פסח ליל שישי ובמיוחד בתקופת השובבים או ימי ספירת העומר הקדושים וכדו'] על כן אמרתי מה שעמי בסוגיא הנ"ל וזה החילי בעזר ה' צורי וגואלי:

והשתא יש לעי' האם קמיירי בברכה או דילמא בלא ברכה [ז"א החקירה האם תקנו נטילת ידיים בברכה לנשיאת כפיים או דילמא היא נטילה של נקיות ולא תיקנו בברכה] ולענ"ד יש לומר מצד הסברא שאינה בברכה והראיה לענ"ד היא מדמצינו לרמב"ם (ברכות פ"ו) שהזכיר כמה וכמה דברים הנצרכים נטילה בברכה ולעניין נשיאת כפיים לא הזכיר ברכה ובאמת דלענ"ד דמות דברים אולי יש ללמוד מלה"ק דרבנו המאירי ע"ה (סוטה שם ד"ה כל כהן) כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה' ומכאן פירשו רבים שצריך לברך על נטילת ידיים ויש חולקין בדבר, ומבואר שיש מחלוקת האם נשיאת כפיים בברכה והרי בתוספות מבואר להדיא וכן מצינו לאורחות חיים ע"ה ויתרה מזו המאירי ע"ה גופיה כותב שכ"ה דעת רבים ואילו החולק הוא יחיד ומריהטת הדברים יש לומר שהיא דעת הרמב"ם הנ"ל [שהרי לא הזכיר כלל שיש לברך על נטילת ידיים]. **ועי'** למרן בכסף משנה (שם ה"ה) מימרא דר"י בן לוי (סוטה לט.) ופירש"י שלא נטל ידיו לפני עלותו לדוכן כלומר ואף על פי שנטל שחרית וכן הסכימו התוספות. ואין נראה כן מדברי הרמב"ם שכתב טומאת הידים

ואי כשנטל ידיו שחרית עסיק טהרת הידים מיבעי ליה שהרי אינם טמאות אלא שצריך להוסיף טהרה על טהרתן ועוד דאם איתא הו"ל לכתוב אעפ"י שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להם שום טומאה לא ישא עד שיטול כמו שכתב בפ"י מהלכות ברכות גבי נטילת ידיים לאכילה וכ"כ בא"ח וז"ל כתב ה"ר אברהם בן הרמב"ם הלכה למעשה לפני אבא מארי ז"ל וזולתו ממורי התורה שכל כהן העומד בתפלה יגש לברכת כהנים וסומך על נט"י לק"ש ולתפלה. **ובתוספת** נופך בד"ק ביתה יוסף (או"ח סי' קכ"ח מחודש ס"ו-ס"ז) סוטה (לט.)... וברכו את ה' והרמב"ם כתב ששה דברים... ומשמע מדבריו דכשידיו טמאות כגון שלא נטל שחרית קאמר דצריך ליטול הא אם נטל ידיו שחרית ואינו יודע להם שום טומאה אין צריך לחזור ולנטלם דאם לא כן הוה ליה למימר ואע"פ שאין ידיו מלוכלכות... ותדע דהא לעבודה נמי אין הכהן צריך לקדש לכל עבודה אלא פעם אחת מקדש בבוקר והולך ועובד כל היום כולו וכל הלילה וכמו שכתב הוא ז"ל (ביאת המקדש פ"ה ה"ג) וכן נוהגים בארץ מצרים* שלא ליטול הכהן ידיו בשעת נשיאת כפים אלא סומך על הנטילה שנטל ידיו שחרית... וכתוב

א. לגבי המנהג הנ"ל אינו ברירא מילתא דעי' מחדא לרבנו הרדב"ז ע"ה (ח"ב סי' תשע"ח) שכתב דבמצרים נהגו כדעת הרמב"ם ורק במוסף היו נוטלים ידיים כיוון שהסיחו דעתם, ומאידך עי' לרבנו מהריק"ש ע"ה (ערך לחם סי' קכ"ח על ס"ו) לא ראיתי שנהגו כן במצרים ועיין בארוך שגם בימי הרמב"ם לא היו נוהגים כן לפניו ולפניו זולתו ממורי התורה, ומבואר שאין מנהג הנ"ל לסמוך על הנטילה כדעת הרמב"ם ברירא מילתא וע"ע לרבנו הגר"ר בן שמעון ע"ה (נהר מצרים או"ח הלכות נשיאת כפיים ס"א) שכתב שנהגו

בארחות חיים שכתב ה"ר אברהם בן הרמב"ם ז"ל הלכה למעשה לפני אבא מארי ז"ל וזולתו ממורי התורה שכל כהן העומד בתפילה יגש לברכת כהנים וסומך על נטילת ידיו לק"ש ולתפילה...

והשתא יש לעי' לפי ד"ק של מרן ביתה יוסף ובכס"מ וכן דברי ה"ר אברהם בן הרמב"ם מה הדין בלא נטל ידיו שחרית האם תוקנה ברכה אליבא דרבנו הרמב"ם ולענ"ד הראיה מברכות פ"ו היא הנותנת שהרי לא הזכיר כלל ועיקר נטילה אלא דמאידך מרן הב"י ע"ה כל מה שביאר הוא כלפי מהות מחלוקת תוס' ורש"י למול האם נתקנה נטילה בפני עצמה לנשיאת כפיים אפי' שידיו נקיות אבל בלא נטל ידיו אין לנו בירור בדעת הרמב"ם לעת עתה חוץ ממה שכתבנו לענ"ד להוכיח מברכות פ"ו דלעיל ואי נימא שאולי יש צד להכריח ברכה הרי מרן [בב"י ובכס"מ] הביא דסמכי על נטילת ידיים לק"ש ותפילה והרי התם הנטילה היא בברכה וא"כ אי סמכי בכה"ג יש לומר אף לעניין הברכה דקאי על זה ועל זה

וצ"ב? [קיצור: מריהטת הכס"מ והב"י אין בירור אם נתקנה אליבא דהרמב"ם ברכה ויש לצדד לכאן ולכאן אלא דעל כל פנים לענ"ד נראה שיותר נוטה שלא תוקנה ברכה וכמבואר מהשמטת איזכור ברכה על נטילת ידיים לנשיאת כפיים וכן הוזכר דעה כזו במאירי ע"ה].

אלא דהשתא חזיתי לרבנו מנוח ע"ה (ספר המנוחה תפילה פט"ו ה"ה, רמב"ם פרנקל נמצא בגליון) שביאר לשון הרמב"ם ע"ה וזלה"ק: טומאת הידיים כיצד... ואח"כ מברך כלומר ברכת כהנים וכיוון דמחייב בנטילת ידיים צריך לברך על נטילת ידיים כמו שמברך לאכילה.

וכן מצאתי עוד לרבנו הרדב"ז ע"ה (ח"ב סי' תשע"ח) שמילתא דפשיטא ליה חיוב ברכת על נטילת ידיים ואפי' לרבנו הרמב"ם ע"ה דזלה"ק: מה שכתבת שאינה מצוה מדברי סופרים הא ודאי ליתא שאם הסיח דעתו מהם צריכים הם נטילה ואסור לו לעלות לדוכן עד שיטול ידיו דהא מצות עשה של תורה לקדש ידיו

האידנא ליטול ידיים [וביאר טעמם משום שנעלים מהודקים לרגלים ונצרכים ליגע על מנת להסירם ועל כן נוטלים ידיהם ע"ש] ומאידך עי' לרבנו הנוה שלום חזן ע"ה רבה של נא-אמון (דיני נשיאת כפים ה"ב) שכתב שהאידנא לא נהגו כלל ליטול ידיהם שחרית או מוסף אלא בימים נוראים וי"ל על מה שיסמוכו [א"ה-צ"ב טעמם?].

ב. וע"ע לו (ח"ד סי' רצ"ג, אלף שס"ה) נשאל לגבי ברכת ענט"י מתי מברכים ומתי אין מברכים וזלה"ק למעשה לעניין קודם נשיאת כפיים: עוד יש אחרת לכהנים שצריכין ליטול ידיהם בשעה שעולים לדוכן לברך את ישראל והנטילה מעכבת ולפיכך מברכין עליה על נטילת ידיים שכן כתיב שאו ידיכם קדש וברכו ואע"פ שכתבנו למעלה בשם הרשב"א ז"ל שאין מברכים על נטילת ידיים אלא על שלשה היינו לכל אכל זו פרטית לכהנים היא וכן כתוב בטור שמברכין הכהנים על נטילה זו על נטילת ידיים ודבר ברור הוא.

בשעת עבודה וברכת כהנים עבודה היא דכתיב לעמוד לשרת ולברך בשמו והכי איתא פרק אלו נאמרין א"ר שמעון בן פזי כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו וכתבה הרמב"ם ז"ל טומאת הידים כיצד כהן שלא נטל את ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה ואחר כך מברך שנאמר שאו ידכם קדש וברכו את ה' ע"כ. הא קמן דכעין קדוש ידים ורגלים תקנוה וכי היכי דהתם מברך עליה דמצות עשה של תורה הכא נמי מברך על נטילת ידים ופשוט הוא נלפי זה יוצא דהא דאיתא בגמ' שאו וברכו האי ברכו לא קאי על לברך את עם ישראל אלא לברך על נטילת ידיים וא"כ כל הראשונים שהעתיקו את המימרא מודים לתוס' ע"ה וצ"ב? ועי' לעיל לה"ר מנוח ע"ה שביאר דקאי על נשיאת כפיים וכן מצאתי לרבנו הלבוש ע"ה (סי' קכ"ח סק"ו) ואכמ"ל.

והשתא אמרתי נצא ונראה דעת הטוב"י ע"ה בסוגיא הנ"ל לידע מה יעשה הכהן ולידע הכיצד ינהג האם בברכה או דילמא יטול אבל לא בברכה?

וזלה"ק דרבנו הטוא"ח ע"ה (סי' קכ"ח) ויטול ידיו ויברך

ענט"י וכתב הרמב"ם ז"ל שצריך ליטול עד הפרק... מבואר להדיא דלרבנו הטור לא ניכר כלל ועיקר מחלוקת ראשונים וכדבר פשוט תופס אף ברמב"ם דלכולי עלמא יש חיוב לברך על נטילת ידיים דאם לא כן אמאי יטול ויברך ואח"כ מזכיר לרמב"ם בנשימה אחת והרי אליבא דהרמב"ם אין לברך אלא על כרחך דס"ל כדעת ה"ר מנוח והרדב"ז ע"ה דבעי' לברך.

אלא דעי' לרבנו מרן הב"י ע"ה (שם מחודש ס"ו-ס"ז) אחר שמבאר דעת הרמב"ם כתב ורבינו הטור סובר כדברי התוספות ומשמע ליה שמאחר שהוא צריך ליטול ידיו צריך לברך על נטילה זו כשם שמברך כשנוטל ידיו לאכילה ומשמע ליה שאין חיוב בברכה אלא שיש לומר דקמייירי במציאות שדן אליבא דהרמב"ם והיינו בלא הסיח דעת ואחר נטילת ידיים אבל בלא נטילת ידיים או אחר היסח דעת אין הכי נמי שלכולי עלמא הוא וז"ב. נוע"ע לרבנו הדרכי משה ע"ה (שם ס"ד) שהזכיר לדברי האגודה ע"ה (מגילה פ"ג סי' ל"ד) שהגאונים הצריכו לברך אלא שלא ראה נוהגים כן ועל כן הסכים הדרכי משה ע"ה שאם נטל ידיים

ג. ולענ"ד מיניה יש ללמוד לחיוב נטילת ידיים שיהא עד הפרק אף בכיפור שהרי ודאי עשה דוחה לא תעשה [ז"א אפי' נימא שאיסור רחיצה מהתורה אפי' הכי ידחה משום חיוב נטילת ידיים וכל שכן כאשר אנו דנים בנטילה שאינה לשם הנאה עי' ב"י סי' תרי"ג מחודש ס"ב כמובן שאין לדחות מסיכום הב"י למעשה לעניין נטילה דשחרית שעד סוף פרקי אצבעות וק"ל החילוק] וע"ע שבולי הלקט (סי' שי"ט) וספר תניא רבתי (סי' פ"א) ולגרעי' ע"ה (חזו"ע ימים נוראים עמ' שי"ב-שי"ג) ואכמ"ל.

ד. לעצם ד"ק וכן מריהטת ד"ק של רבנו המאירי משמע שאין מברכים כלל ז"א דקאי על עיקר הדין והיינו מחדא יש אומרים שצריך לברך אלא שלא נהגו או שיש חולקים ומריהטת לשונות האחרונים

שחרית אינו מברך שנית ומוכח כמו שכתבנו לענ"ד שהעיקר תליא בברכה ונטילה המטהרת וחיישי לברכות וע"ע לקמן בעה"ת בדעת הב"י ע"ה].

אלא דעל כל פנים לא אכלה לבאר דעת מרן הב"י ע"ה בסוגיא הנ"ל דלזה"ק (שם) סוטה (לט.) א"ר יהושע בן לוי... והרמב"ם כתב... טומאת הידים כיצד... ומשמע מדבריו דכשדיו טמאות כגון שלא נטל שחרית קאמר דצריך ליטול הא אם נטל ידיו שחרית ואינו יודע להם שום טומאה אין צריך לחזור ולנטלם... וכמו שכתב הוא ז"ל (ביאת המקדש פ"ה ה"ג) וכן נוהגים בארץ מצרים שלא ליטול הכהן ידיו בשעת נשיאת כפים אלא סומך על הנטילה שנטל ידיו שחרית אבל רש"י פירש כל כהן שלא נטל ידיו לפני עלותו לדוכן לא ישא את כפיו ומשמע מדבריו שאע"פ שנטל ידיו שחרית וידע שהם טהורות צריך לחזור ולנטלם סמוך לעלייתו לדוכן והתוספות כתבו שם שרש"י כתב אמר לי רבי אם נטל ידיו שחרית ונטהר אינו צריך ליטול ידיו כשעולה לדוכן וכמדומה שהועתק מהגהת תלמיד שהרי אין לשונו משמע כך שפירש שלא נטל ידיו לפני עלותו לדוכן משמע ממש סמוך ועוד דמייתי תלמודא קרא שאו ידיכם קודש וברכו משמע תיכף לנטילת ידים ברכת כהנים דמשמע ליה השתא דבברכת כהנים

משמע קרא דהיא בנשיאת ידים ומשמע בירושלמי (ברכות פ"א ה"א ו.) דבברכה דמשמע ביה קרא בעי נטילת ידים סמוך לה דמייתי לה התם אברכת המזון והכי איתא התם שלש תכיפות הן וכו'... וכתוב בארחות חיים שכתב ה"ר אברהם בן הרמב"ם ז"ל הלכה למעשה לפני אבא מארי ז"ל... והטור סובר כדברי התוספות ומשמע ליה שמאחר שהוא צריך ליטול ידיו צריך לברך על נטילה זו כשם שמברך כשנוטל ידיו לאכילה ומ"מ צריכים אנו ליישב מה שהקשו התוספות על מי שסובר דבנטילת שחרית סגי דא"כ אמאי נקט כהן לנשיאת כפים תיפוק ליה משום דברי תורה דצריך ליטול ידיו ונ"ל דלא קשה מידי דאפשר דנפקא מינה להיכא דנטל ידיו שחרית והסיח דעתו דלדברי תורה א"צ ליטול ואפילו לק"ש כיון שאינו יודע להם שום טומאה אוקמינהו אחזקתייהו א"נ נפקא מינה להיכא דלא משתכחי מיא דלק"ש ולתפילה מקנח ידיו בכל מידי דמנקי כדאיתא (ברכות טו.) ואילו לנשיאת כפים אי לא משכח מים ליטול ידיו אינו נושא את כפיו וכן ראיתי האשכנזים נוהגים ליטול ידיהם בשעת נשיאת כפים אע"פ שכבר נטלו ידיהם שחרית ושמעתי שכן היו עושים ג"כ בספרד... עד שזיכני ה' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פרשת נשא (קמו:) וזה לשונו תנא כהן... וכתוב עוד

שהעתיקו עכ"פ לד"ק של רבנו האגודה ע"ה מבארים דעתו בתלות המחלוקת לענין נט"י שחרית ובירך וצ"ב?

שם ובצניעותא דספרא תנא לוי דאתקדש כהנא בעי לאתקדשא בקדמיתא ע"כ וכן ראוי לנהוגה.

והשתא חזינן שדעת מרן ע"ה כדעת התוס' והזוה"ק ודלא כרמב"ם ומנהג מצרים והיינו שאדם אפילו נטל ידיו שחרית בעי נטילת ידיים קודם שעולה לישא כפיו ומריהטת הדברים אף בברכה אלא דעי' לו בבדק הבית (שם) ומ"מ אם נטל ידיו שחרית ובירך על נטילת ידיים לא יחזור ויברך לנשיאת כפים דספק ברכות להקל... וכ"ה הכרעת הדרכי משה ע"ה (שם ס"ד) והבאתיו לעיל.

והשתא יש לעי' בתרתי: א. דעת הרמב"ם בלא נטל ידיו ולפי מה שביארנו אף לדידהו יש עקולי ופשוורי ומריהטת הב"י הנ"ל יוצא שדווקא לעניין לא הסיח דעת ונטל ידיו ובברכה הוא דאין לברך אבל אין הכי נמי שאם לא נטל ידיו ובירך פשוט וברור ממה נפשך שיש לו לברך כאשר בא לישא כפיו.

ב. דעת מרן גופיה היא דווקא בתרתי נטל ידיו ובירך אבל לא בירך אפי' שיטול ידיו או שהסיח דעתו וכל מה שיגרום לידי לאפקועי ממעלת נקיות לנשיאת כפיים כיוון שמעכב לנשיאת

כפיים אין הכי נמי דבעי' לברך, וזלה"ק דמרן בשולחנו הטהור (או"ח סי' קכ"ח ס"ו) אע"פ שנטלו הכהנים ידיהם שחרית חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק שהוא חבור היד והזרוע, והוסיף (שם ס"ז) אם נטל הכהן ידיו שחרית וברך ענ"י לא יחזור לברך כשנוטל ידיו לנשיאת כפים^ה.

ולפי כל הנ"ל יוצא בפשטות ממה נפשך דלא מיבעיא לדעת מרן ע"ה אלא אפי' אם נרצה לתפוס ולחוש אליבא דהרמב"ם אדם שלא ישן כל הלילה ועל כן אפילו אם נטל ידיו ולא בירך [כמבואר בשו"ע או"ח סי' ד' סי"ג-יד] אפילו הכי כאשר בא לישא כפיו יש לו ליטול ידיים שהרי מחדא דעת הראשונים תוס' ודעימיה להצריך נטילה ואף בברכה ומאידך דעת הרמב"ם אינה ברורה כל צורכה הניחא לעניין נטל ידיו ובירך אבל כאשר לא נטל ידיו אין שום ברירות יתרה מזו אפי' אי נימא שנטל ידיו ובירך אינו מברך הני מילי בלא הסיח דעתו או לא נגע במכוסים וכדו' אבל כאשר עשה אחד מהני הרי חזי' להדיא מד"ק של הב"י בתי' קמא וכן להדיא בד"ק של רבנו הרדב"ז שפשוט שיש לברך וא"כ הרי בכה"ג לא שייך למיחש לסב"ל שהרי אין שום פוסק

ה. ומינה לענ"ד ראיה נוספת שדעת מרן אינה כדעת הרדב"ז שכל שהמחלוקת היא במצווה והברכה נגזרת אחריה [והיינו נידון דידן דנחלקו א"צ לברך שנית כאשר נטל ידיו כבר] אם יש לברך דדעת הרדב"ז שצריך לברך ואילו מרן דעתו הקדושה שא"צ וכן עיקר ועימי עוד בכתובים בחי' עמ"ס ר"ה [ראיה זו לא הזכירה רבנו הגדול הגר"ש משאש ע"ה בספה"ק שמש ומגן אף שהרבה ראיות שדנו בהם האחרונים ביארם זו לא הזכירה כמדומני] ועוד חזון למועד.

דמשמע דוקא אם בירך בשחרית על נטילת ידים אבל אם לא בירך בשחרית על נטילת ידים כגון שלא היה לו מים ונקא את ידיו במידי דמנקי (ד) צריך עכשיו לברך על נטילת ידים כיון דבעינן דוקא מים לדוכן ולא סגי בכל מידי דמנקי וכמו שכתבתי בסמוך נויש להסתפק כמובן כגוף הספק האם הברכה גורמת או דילמא הנטילה גורמת ונפקא מינה לנטל ידיו ולא בירך כגון ער כל הלילה].

וביתר שאת חזיתי לרבנו המג"א ע"ה (שם סק"ט) שכתב הדברים כבר להדיא דלא מבעיא לא נטל ידיים אלא אפי' נטל ידיו שחרית בברכה אלא שאחר הנטילה הסיח דעתו או נגע במקומות המכוסים וכדו' פשוט שבין לתוספות ובין לרמב"ם חייב לברך [ע"ש ביאור לשון השו"ע ואמאי נקט לשון ארוכה במקום לנקוט קצרה ע"ש].

ובעין זה כתב רבנו הגר"ז (שם סק"ט) אין לברך על נטילה זו לפי שי"א שיוצא ידי חובתו בנטילת שחרית ולא הצריכו ליטול לפני נשיאת כפים אלא כשהסיח דעתו משמירת ידיו אחר נטילת שחרית וספק ברכות להקל, ויש מקומות נוהגין שבתפלת שחרית אין נוטלין ידים לנשיאת כפים ובמוסף נוטלין מפני היסח הדעת ואעפ"כ אין

אשר כותב להדיא בכה"ג שלא לברך וכיוון שדעת מרן לברך אין הכי נמי שאין ליחוש לספק ברכות ויתרה מזו שיש לצרף ג"כ דעת הרדב"ז ע"ה (ח"א סי' רכ"ט) שכל שהמחלוקת במצווה והברכה נגזרת אחריה ממה נפשך שייך לברך¹ [ואף שבהערה כתבנו שאין כן דעת מרן מ"מ במקום שיש לנו לקיים דעת מרן אין הכי נמי שהוא צירוף לדעתו וכמס"כ רבותינו הגאונים פאר דורינו הגרע"י (יבי"א ח"ז יו"ד סי' כ"ז אות ג') ועוד מקומות] וכן רבנו הגר"ש משאש ע"ה (ח"ב אור"ח סי' כ"ד, ח"ג אור"ח סי' ט"ז, י"ז ועוד מקומות בהרחבה)].

ואמרתי אצא לאחרוני הדורות לראות דעתם הרחבה והגדולה בביאור דעת מרן בסוגיא הנ"ל והכיצד יוכרע למעשה וזלה"ק דרבנו הב"ח ע"ה (סי' קכ"ח סק"ג) שמדקדק לשון השו"ע שכל שלא נטל ידיו שחרית יש לו לברך וע"ש מה שביאר במחלוקת הרמב"ם והתוס' והמנהג האידנא ליטול ידיהם אף שאין כלל ועיקר לכלוך לידיהם [לשיטתו בביאור מחלוקת רמב"ם ותוס' ומריהטת הב"י אינו כן ובכ"ג היא דעת התוס' ואכמ"ל].

וכן מצאתי עוד לרבנו העולת התמיד ע"ה (שם סק"ט"ז) שכתב דקדק המחבר וכתב ובירך על נטילת ידים

1. ולעצם דברי הרדב"ז והסתירה שיש בין פסקיו בסוגיא של ברכה נגזרת אחר ההכרעה לגבי המצווה עי' מש"כ באורה זו תורה (ח"ה גליון ד' הע' קצרות סי' ג').

2. ז"א לעצם החילוק הסיח דעתו נגע וכדו' אבל לעצם ההלכה למעשה כתב שאף שמן הדין יש לברך מ"מ המנהג לא לברך ולקמן נבאר הדברים אליבא דהלכתא בעה"י.

מברכין אפילו אם ידוע שהסיח דעתו לפי שאפשר שהיסח הדעת... ולא הצריכו ליטול ידיו לנשיאת כפים אלא כשנגעו ידיו במקום הטינופת ולא די להן נקיון בעלמא כמו לשאר דברי תורה, לפיכך אם ידוע לו שנגע במקום מטונף אחר שבירך על נטילת ידים שחרית לדברי הכל חייב ליטול ולברך על נטילת ידים שנית קודם עלותו לדוכן...

הדברים צריכים ביאור אמאי אסמכתא דקרא לא יברך וכי מאי שנא ממצוות דרבנן? ומריהטת הדברים שכתב נוהגים משמע דקאי אדלעיל אלא דריהטת לשון הקודש משמע שאין נוהגים היינו בכל גווני אפי' שהיה צד לברך לא מברכים וצ"ב? [ועי' הערת שוליים מה שכתבתי אליבא דהאגודה והמאירי ע"ה לגבי ברכת ענט"י לעניין נשיאת כפים והצמד לכאן ודו"ק].

אלא דמאידך חזיתי לרבנו הלבוש ע"ה (שם סק"ו) שביאר הצורך ליטול ידיים על פי הפסוק והוסיף (שם סק"ז) שאע"פ שנטל ידיו שחרית צריך ליטול שנית ובסוד"ק כתב בזה"ל: מיהו אם נוטלים ידיהם שחרית א"צ לחזור וליטול ידיהם עכשיו כשיוצקין ע"י הכהנים דכבר קדושים הם וכיון שצריכין הכהנים נטילה לנשיאת כפים מאסמכתא דקרא יש אומרים שצריכין גם כן לברך על הנטילה על נטילת ידים ויש אומרים שא"צ לברך אם נטל ידיו שחרית וכן נוהגין.

וכ"נ מד"ק של רבנו הא"ר ע"ה (שם סק"ג) שאף שביאר שדעת מרן השו"ע שלא מברכים משום ספק ברכות מ"מ יש לומר דשמא העיקר כשיטת הרמב"ם שלא נתקן ברכה על נטילת ידיים אלא לתפילה או אכילה והטור יחידאה ועל פי זה אתי שפיר ג"כ מה דקשיא למג"א ע"ה שראה שנוגעים במכוסים ולא נוטלים בברכה.

והשתא יש לעי' בכוונת הקודש היכי דמי האם קמיירי בנטל ידיו שחרית והיינו קאי על מה שכתב קודם בסמוך לגבי לויים או דילמא קמיירי בצורה כללית כיוון שעצם הלימוד הוא אסמכתא דקרא ולא חיוב דאורייתא אין הכי נמי שאין לברך, ולענ"ד עצם

עוד מצאתי לרבנו הפרי חדש ע"ה (שם על ס"ז) שהגיה ע"ד השו"ע נטל ידיו לאו דווקא ה"ה אם קינח את ידיו במידי דמנקי דהשתא לא בעי ברכה, מבואר מד"ק שאין הדין של נטילת ידיים או ברכה הגורמים אלא הנקיות היא הגורמת וכל שידיו נקיות אין צריך לברך כאשר בא ליטול ידיו קודם נשיאת כפיים אלא שאולי יש לומר דאזיל כפסק השו"ע (או"ח סי' ד' סכ"ב) שמברך על נקיות ידיים" אלא דזה אינו

ח. לעצם הדין אם מברך או לא למעשה וכדעת מרן עי' באחרונים בסוגיא דילן שמבואר להדיא כדבר פשוט שיש לברך [עי' לרבנו הפרי חדש והא"ר ע"ה וכיצד ביארו דבריהם המגן גיבורים ערוך השלחן א"א

ממה נפשך שהרי כיצד יוציא ידי חובה ד' מחודש סכ"ב אות א') וכל שכן את החיוב של לשון על נטילת ידיים בנידון דידן דבעי' בדווקא נטילה ע"י וכמש"כ הרא"ש ע"ה (עי' ב"י או"ח סי' כלי אלא דעל כרחק דלפר"ח אליבא

בוצ'אין' ועוד] וכן מבואר מרוב בניין ומניין אחרונים בסי' ד' לאפוקי כה"ח ע"ה (שם סקק"ה) שכתב לדון בשיטת המג"א כיוון שיש מחלוקת אחרונים ולפי זה יוצא שאין לברך [ואם נדקדק הדברים כה"ח ע"ה סיים מהראוי שלא יברך וד"ב] וזה תמוה שהרי למול הודאי בראשונים ואחרונים ודעת מרן יש לנו להסתפק במשנתו הטהורה של המג"א ועוד יתירה מזו הרי כל הספק מה יש לברך על נטילה או נקיות וא"כ אמאי לא נתפוס כפשט השו"ע ובנוסף הרי כלל הוא בדינו וכמש"כ השואל ומשיב (ח"ב או"ח סי' ח') שכאשר יש לנו ספק אם הפוסק לא יצריך ברכה או איזה נוסח ברכה ומאיך ודאי כפוסקים אחרים לברך איננו זונחים דברי הודאי ועל כן לענ"ד העיקר כשיטת מרן שאם נצרך בניקוי ידיים יש לברך ונפקא מינה נוספת בפשטות לענ"ד שאם רק רחץ ידיו או ניקה בקרח שלג וכדו' פשוט ממה נפשך שיש לברך על נקיות וד"ב, ולענ"ד מיניה יש ג"כ להוסיף לגבי נטילה עם מים פסולים דעי' לרבנו הגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"ט סי' ק"ח אות י"א) שאסף איש טהור ד"ק של רבותינו האחרונים שכתבו שאין לברך ועיקר חיילו וטעמו מסברת ערוך השלחן ע"ה והיעב"ץ שהדימוי של חיוב הנטילה הוא לנטילה לתפילה והרי התם לפי ד"ק של הרמב"ם בעי' כדן סעודה ולענ"ד אחהמ"ר אם לדין יש תשובה שהרי דעת מרן אינה כדעת הרמב"ם והיינו דין נטילת ידיים לתפילה אינה חיוב ובנוסף אינה נעשית בכלי אלא שטיפה בעלמא [עי' שו"ע סי' צ"ב ס"ד, סי' רל"ג ס"ב] ויתרה מזו ג"כ אין מברכים [עי' ב"י סי' צ"ב מחודש ס"ד, ולהדיא שו"ע סי' רל"ג הנ"ל] עוד יש להוסיף שהרי אין לדמות טעם הרמב"ם לטעם הרא"ש והרשב"א ע"ה והיינו שדעת הרא"ש שנטילת שחרית מטעם נקיות ועל כן מברך על נקיות ידיים שהעיקר להיכנס בידיים הכשרות לתפילה וא"כ אין החיוב בכלי בדווקא הוא שהרי גם אם לא יטול בכלי שפיר דמי [כמבואר ריש ד"ק של הבי"י סי' ד' בביאור דברי הרא"ש ועע"ש בטעם רבינו ירוחם שמברך על נטילה ואינו בגלל חיוב הכלי וממילא ה"ה לדעת הרא"ש וכ"כ להדיא הבי"י שם מחודש ס"ז] גם מש"כ מהרשב"א אינו שהרי הרשב"א שואל להדיא מה החילוק בין שחרית לשאר מילי דבכולהו סגי ברחיצה ולא בכלי ואז מבאר דכלפי שחרית יש לנו את הטעם של חדשים והיינו ככהן המתקדש וא"כ הוי רק דומיא ויוצא דאף לפי ד"ק הוא רק לכתח' ומהיות טוב ועל פי זה אתי שפיר מה שכתב מרן ומ"מ ודאי מכל הנ"ל אין ללמוד לדמות בין הרמב"ם ששיטתו דחיוב נטילה הוא מחמת התפילה לרא"ש והרשב"א הסוברים שהוא משום הקימה או הנקיות ומכל הנ"ל מבואר להדיא דלא קשיא מידי וממה נפשך לענ"ד פשוט שיש לנו לקיים דעת מרן ובנוסף גם יש לצרף שיטת הרדב"ז ע"ה שכל שהמחלוקת במצווה ולא בברכה והכא איכא ג"כ חזקת חיוב [לחוש ג"כ לאוקימתא חדשה שכתב הגרע"י ע"ה ביבי"א ח"ט מילואים סי' מ"ז אף שכלפי זה בלא"ה צ"ב עי' חזו"ע סוכות שסותר קצת לאוקימתא הנ"ל ופוסק כפשוטו דברי הרדב"ז בדעת מרן וכדעביד בתשובותיו הישנות ביבי"א וכקושיית הגר"ש משאש ע"ה ואכמ"ל בזה] ומש"כ ליחוש משום הזוה"ק לענ"ד לא קשיא מידי שהרי יש לומר שטעם הזוה"ק או הגמ' משום רוח רעה וכדו' אינו מפקיע את החשש של הברכה והראיה הדין של נקיות ידיים שהרי לזוה"ק לא מהני ואפי' הכי אפשר לברך עוד ובנוסף הרי טענה פשוטה היא ומדין מים אחרונים ילפי' ליה שהרי איננו מברכים על מים אחרונים וטעמא שכל שהוא משום סכנה אין מברכים וא"כ ממה נפשך בב' האופנים הנ"ל אפשר לקיים את ניקוי או שטיפת הידיים ובברכה כל מקרה לפי הברכה שלו ולא ליחוש לסב"ל כלל וד"ב [כמובן שיש עוד לצרף שכל שהוא מחלוקת ביתה יוסף ומרן הכריע ולא חשש לא אמרי' סב"ל כמו שכתבו האחרונים אספם הגרע"י ע"ה יבי"א חאו"ח ח"ג סי' ט"ז וכ"כ מדנפשיה ג"כ הגר"ר בן שמעון בספר שער המפקד בנוסף לנ"ל יש להוסיף שיטת הסוברים דלא אמרי' סב"ל נגד מרן יתירה מזו טענת הרדב"ז ומהר"י פראג'י שכלפי מרא דאתרא לא שייך ספק ברכות כיוון שאחר שקיבלנו דעתו ושיטתו חשיב כאין מחלוקת ועל כן ממה נפשך אין לנו ליחוש ועוד חזון למועד בסוגיא של ספק ברכות נגד מרן].

דמרן כל שיהיו ידיו נקיות אין הכי נמי שאינו מברך על נטילת ידיים.

אלא דאם לדין יש תשובה דלענ"ד אחמה"ר ונשיקת עפרות כפות רגליו הטהורות של רבנו הפר"ח ע"ה הרי אין נקיות ידיים במידי דמנקי מהני לנשיאת כפיים ובעי' בדווקא דומיא דעבודה נטילה ממש וא"כ ממה נפשך שלא יועיל מה שידי נקיות ולא דמי לתפילה או ק"ש וז"פ"ט ומ"מ על כל פנים שמעינן מד"ק של רבנו הפרי חדש שאם לא ישן כל הלילה ואחר שיצא מבית הכסא או שעבר עלות השחר וכדו' נטל ידיו והשתא נכנס לתפילה ושמר על ידיו פשוט שאליבא דהרמב"ם ע"ה א"צ ליטול ידיים, והעתיקו למעשה רבנו המגן גיבורים ע"ה (אלף המגן שם סקי"ב).

והשתא אחר כל הנ"ל לענ"ד עדיין אף דחזינן שיש מחלוקת בעצם הדין לגבי כל כהן אשר מגיע וידיו לא ניטלו שחרית או שנטלו אלא שהסיח דעתו ידיים מלוכלות וכל כהאי גוונא הא"צ ליטול ידיים מ"מ כל זה הוא מחלוקת או מצד ליישב מנהג העולם או מצד לבאר שמעיקרא לא נתקן נטילת ידיים בברכה אבל על כל פנים הרווחנו שכולהו מסכימים שאליבא דמרן הספק הוא באופן שנטל ושמר ידיו אבל אם הסיח דעתו או שאינם נקיות או כל אופן אשר נצרך נטילה מעיקר הדין אין הכי נמי שכולהו מסכימים שאליבא דמרן יש לברך והשתא לפי זה פשוט וברור ממה נפשך שאין לנו ליחוש לספק ברכות והטעם פשוט שהרי לגבי מנהג העולם שאינו מברך יש לומר מחמת שתלי שנטלו בשחרית בברכה ועל זה סמכי

ט. ותלי"ת דדמוות דברים כעין הנ"ל חזיתי באמת לרבנו העולת תמיד ע"ה (שם סקט"ז) דאם עשה מידי דמנקי לא מהני ובעי' נטילה פעם שנית [עי' לשונו הובאה בגוף דבריי] וכ"כ הא"ר ע"ה (סי' קכ"ח סקי"ב) וזלה"ק: הקשה במג"א... ולענ"ד דהא לאפוקי אם לא היה לו מים והיה מנקי בכל מידי דמנקה, לברך על נקיות ידים כדלעיל סי' ד' סעיף כ"ב, דאז נראה דאם נטל אח"כ במים דא"צ לברך על נטילת ידים אם לא כשנושא את כפיו ודו"ק, ומבואר כמו שכתבתי דהא דמהני נקיות ידיים דווקא לתפילה אבל לעניין נשיאת כפיים לא מהני שהרי כתב להדיא שאח"כ יש לו לברך על נטילת ידיים לנשיאות כפיים וכ"כ הנהר שלום וינטורה ע"ה (שם סק"ד) והמאמר מרדכי ע"ה (שם סק"ח) וביתר שאת עי' לרבנו המגן גיבורים ע"ה (שם שלטי גיבורים סק"ה) שכתב שאפי' בירך בשחרית על נקיות ידיים לא מהני כלל ויש לו ליטול בברכה לנשיאת כפיים ע"ש וכ"כ מדנפשיה ערוך השלחן ע"ה (שם סקי"ד בסוגריים), וכעין זה יש ללמוד מד"ק של רבנו הדגול מרבבה (שם על מג"א סק"ט) לי נראה דאף אם נטל שחרית [נ]בירך על נטילת ידים מ"מ אם לא נטל בשחרית רק עד חבור האצבעות לכף היד עיין לקמן סוף סימן קס"א צריך לברך שנית על נטילה לדוכן שצריך ליטול עד פרק הזרוע ולכן יזהר כל כהן שיטול שחרית עד פרק הזרוע, מבואר שכל שמעכב בנטילה לעבודה מעכב אף לנשיאת כפיים ונפקא מינה שחוזר ומברך וע"ע לפרי מגדים ע"ה (שם א"א סק"ט). [ומ"מ לעצם הדין של נטילה עד סוף קשרי אצבעות אי מעכב בדיעבד או לא עי' לרבנו העולת התמיד ע"ה (שם סקי"ב) ולרבנו הא"ר ע"ה (שם סק"ח) והבגדי ישע וייר (שם על ס"ו בשו"ע) ומחצית השקל ע"ה (שם על מג"א סק"ט) והגר"ז ע"ה (שם סק"ח) ומה דפילפל בזה רבנו הא"א מבוצ'אין ע"ה (על סי' קכ"ח)].

אבל בלא בירכו כלל מי נימא דאיכא מנהג נאף שכמובן לפי מה דחזי' לא נוהגים יש לומר השתרג מחמת המציאות לענ"ד שחושבים העולם שלא נתקן ברכת נטילת ידיים לנשיאת כפיים אלא יש לישא כפיים בנטילה ולהסמיק אבל בלא ברכה ומצד החשש לשיטת הרמב"ם הרי לא ברירא מילתא כלל ועיקר שסובר שלא נתקן בברכה שהרי תליא במחלוקת אחרונים והבאנו לה"ר מנוח שמבאר שאלב"א דהרמב"ם מברכים וא"כ הרי מחדא ספק בדעת הרמב"ם אם נתקן ומאידך ודאי בדעת מרן שיש לברך והדרי' לד"ק של רבנו השואל ונשאל ע"ה (ח"ב או"ח סי' ח') ספק בפוסק וודאי באחר אין חשש סב"ל וכל שכן כאשר אנו דנים בדעת מרן ואיכא ג"כ מצווה ממה נפשך לא שייך למיחש כלל לספק ברכות.

ובאמת דכאשר אמרתי כן מצאתי דזה יצא ראשונה רבנו הנהר שלום וינטורה ע"ה (שם סק"ד) הקשה הרמג"א... ולעניות דעתי נראה דאשמועינן חידוש גדול אפילו נטל שחרית ולא ברך כההיא דסימן ד' ס"א וס' י"ג אע"ג דמשום נטילת שחרית תו לא שייך לברך אפילו חוזר ונוטל מכל מקום בשעת נשיאת כפיים נוטל ומברך וטעמא כיון דאיכא מ"ד דמברך בנשיאת כפיים אע"ג דבירך בשחרית אע"ג דלא עבדינן הכי מ"מ ככהאי גוונא דלא בירך בשחרית משום שיש בנטילה ההיא צד ספק או משום דלא ברירא מילתא אם

הוא חייב בה מברך שפיר בנטילה של נשיאת כפיים וכל שכן אם לא היה לו מים שחרית וקנח בכל מידי דמנקי והועיל לתפלה כמ"ש בס"ס ד' ולא הועיל להעביר רוח רע שעליהן ואם יטול אחר כך להעביר הרוח רע נראה פשוט דלא יברך כמ"ש בס"ס ד' בהג"ה דכל שאינו נוטל אלא להעביר הרוח רע אינו מברך ואפילו הכא אם בא לישא את כפיו יטול ויברך.

וכעין זה מצאתי לרבנו המאמר מרדכי ע"ה (שם סק"ח) כתב הרב ע"ה ז"ל דהא דדקדק המחבר לכתוב ובירך ענ"י היינו לומר... ודבריו אלו אשתמיטו מניה דהרב מ"א וגם מהרב א"ר ז"ל ואפשר לפרשו כמשמעו וקושטא דמילתא קאמר דמפני שיש בני אדם שנוטלים ידיהם ואינם מברכין אז ענ"י אלא מסדרים אותה עם שאר ברכות השחר בב"ה כמבואר לעיל סימן ו' ופשיטא דאם לא בירך בשחר צריך לברך כשנוטל לנשיאות כפיים ולכך קאמר קושטא דמילתא שאם נטל ובירך אין צריך לברך ולא למידק דאם לא בירך צריך לברך דזה פשיטא.

ומבואר כאלף עדים וכדבר פשוט שכל שלא נטל מאיזה טעם שלא יהא את ידיו או אפילו נטל ורק שלא בירך מאיזה טעם שלא יהיה כאשר מגיע ליטול ידיים לנשיאת כפיים יש לו לברך.

וכן מצאתי להדיא לעוד מרבתינו האחרונים ע"ה הרב פתח הדביר ע"ה (סי' קכ"ח סק"ז, קכב סוע"ד) אלא שסיים שלא ראה נזהרים בזה, והעתיקו למעשה רבנו הגר"ח פלאג"י ע"ה (כה"ח סי' ט"ו אות ס"ז) והיינו שיש ליטול ידיים בברכה ולא הזכיר שלא נוהגים, אלא דעי' לרבנו הפקודת אלעזר אבן טובו ע"ה (סי' קכ"ח על ס"ז קיט ע"ג) שכתב להסתפק בכה"ג [לא ביאר ספיקו אלא כתב מספקא ליה בער כל הלילה דנהוג לא ליטול ידיים שחרית ולברך ענט"י כמש"כ האריז"ל האם צריך הכהן לברך].

וביתר מזה מצאתי למיחש לשאר השיטות לרבנו מהרש"ם מברזן ע"ה (ח"ג סי' קכ"ו) שכתב שיש לברך רק שטוב שקודם שיגש ליטול ידיים יגע במקומות המכוסים וכדו' לצאת ממה נפשך לכולי עלמא והעתיקו למעשה הרב יסוד יוסף דייטש ע"ה (חי"ג עמ' ק"נ-קנ"א).

ועל כן מכל הנ"ל ומכל המבואר יוצא שאף שמעיקר הדין אדם שלא ישן כל הלילה יש לו בעלות השחר ליטול ידיים [אי מצד טומאה אי מצד התפילה וכדו'] וכל שכן כאשר נכנס לבית הכסא על פי רוב קודם התפילה מ"מ כאשר מגיע ליטול ידיים לנשיאת כפיים יש לו לברך וטוב יעשה להוסיף עוד דעות על מנת לרבות את הספיקות ולצאת לכולי עלמא בכעין ממה נפשך ליגע במקומות המכוסים קודם שילך ליטול ידיים או

שיסיר את המנעל ע"י ידיו וכדומה ואז כאשר מגיע ליטול ידיים לנשיאת כפיים יברך אקב"ו על נטילת ידיים ומ"מ אדם שנוטל ידיו בלא ברכה יש לו על מה לסמוך שכן הוא המנהג וכמש"כ רבנו הגר"ז ע"ה (שם סק"ט) וצור יצילנו משגיאות אכ"ר.

סיכום מעשי:

1. מעיקר הדין יש חיוב של נטילת ידיים לנשיאת כפיים בתפילה ולגבי אם תוקן מעיקרא ברכה על נטילת ידיים מצינו באחרונים שהזכירו להדיא שלא תוקן [ועי' לרבנו ערוך השלחן ע"ה (סי' קכ"ח סק"ד) שתמה על זה, אלא דמאידיך עי' למאירי דמשמע שיש פוסק הסובר כן שלא תוקן] אלא דהיותר עיקר בין ברבותינו ראשונים ובין ברבותינו אחרונים שמעיקר דינא דגמ' יש חיוב ברכת על נטילת ידיים אף לנשיאת כפיים.

2. יש לזהר בכל ההלכות וההקפדות של נטילת ידיים לסעודה גם בנטילת ידיים לנשיאת כפיים והיינו עד סוף הפרק וכן מחציתה מים כשרים רביעית ועוד ומ"מ א"צ ליטול ג' פעמים ואף משום חסידות וכדו' ומעיקר הדין סגי בנטילה אחת ולג' פעמים אין שום מקור [וע"ע לגרש"ז אורבך ע"ה (הליכות שלמה)].

3. אדם שהיה ער כל הלילה או ישן כלילה וקם בבוקר ומאיזה טעם נטל ידיו בלא ברכה או לא נטל ידיו וניקה

במידי דמנקי וכדו' פשוט שכאשר מגיע לנטילת ידיים לנשיאת כפיים יש לו לברך ומ"מ הרוצה שלו לברך ולסמוך על המנהג יש לו על מה לסמוך.

4. דין נטילת ידיים שחרית אינה חלק מחיוב נטילה לתפילה [אף שלכתחיל' את הברכה על נטילת ידיים שחרית טוב להסמיך לנטילה אשר נוטלים לתפילה עצמה ועוד חזון למועד בדין קם ונוטל ידיים מתי יברך על נטילה] אלא מחיוב נקיות לעשיית מעשיו ומ"מ ודאי שיש חיוב לנקות ידיים בשביל התפילה ועל כן אין

שום דבר המעכב לנטילת ידיים מעכב לברכה על נטילת ידיים וכל זה מעיקר הדין אבל לכתחיל' ודאי יש להקפיד בכל מה שמקפידים בנטילת שחרית לנטילת סעודה והיינו רביעית עד הפרק חציצה וכדו', ועל כן אדם שלא היה לו את האפשרות ליטול ידיים במים ע"י כלי או שהמים לא היו מוכשרים לנטילה לסעודה או לא היה רביעית וכדו' מעיקר הדין כל שעושה הנטילה בכלי מברך על נטילת ידיים ואם לא עשה ע"י כלי מברך על נקיות ידיים.

סימן ב'

נשיאת כפיים עם נשק על גופו

ולכנס בכיסו נמי אסור כדאמרין שלא יכנס להר הבית באפונדתו והגיה עליו ה"ר פרץ מיהו אין לחוש כי אם בגילוי הראש ע"כ ובמסכת סופרים (פי"ד הט"ו) כתוב מי שראשו מגולה לא יוציא הזכרה מפיו.

וזלה"ק דמין בשולחנו הטהור (שם ס"ו) מותר ליכנס בבהכ"נ במקלו ובתרמילו ובאפונדתו (פי' מיני כיסים תרגום ובילקוט ובתרמיליה) ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך או בראש מגולה.

ועימי ב' אופנים של ביאור בסוגיא הנ"ל אחד אליבא דהלכתא ואחד שמור עימי והשתא הביאו בעה"ת אלא שלמעשה לא מצאתי מי שכתב כמש"כ בעניותי ועל כן הדברים רק לשם צירוף בעלמא או צורך וכדו' וכנידון דידן:

ביאור א': סיכום דעת מרן ע"ה הטור ס"ל דמותר להיכנס באפונדתו כדמשמע בגמ' כמש"כ הב"י ועל פי זה יש לדחות שיטת האור"ח ע"ה דס"ל דאסור ליכנס בסכין מכוסה כדאמר' לגבי אפונדתו הא למדת דלדעת השו"ע מותר להיכנס כשהוא מכוסה [שהרי

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. לגבי כהן אשר הסתפק בימים הטרופים [בתחילת המלחמה לפני שנתיים] הללו אשר כל איש לוקח רשיון נשק [אקדח או רובה כגון כיתת כוננות וכדו'] והחוקים מחמירים מאוד וחושש טובא מחמת החוקים שמא יכנס למקום אשר מתפלל שוטר וכדו' ויאכפו את החוק והשתא אם ישאיר את הנשק באיזה אופן שלא יהא בלא השגחה כלל ועיקר ינוק טובא ועל כן בא בשאלתו האם יכול לשאת כפיו עם הנשק אשר עימו ועוד בה האם יש חילוק בין אקדח לרובה?

אמרת אתחילה ואבאר ראשית לגבי איסור כניסה עם נשק לבית הכנסת האם נאסר מחמת קדושת בית הכנסת או דילמא מחמת התפילה ונפקא מינה שכל שלא יהא איסור כגון שאינו בתפילה אין הכי נמי שלא יהא חשש מצד הכניסה לבית הכנסת וזה החילוי בעזר ה' צורי וגואלי:

איתא ביתה יוסף (או"ח סי' קנ"א מחודש ס"ו) כתוב בארחות חיים בשם הר"מ שאסור ליכנס לבית הכנסת בסכין ארוך לפי שהתפלה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרם

השמיט בשו"ע] ויתרה מזו איכא מחלוקת בין מהר"מ לה"ר פרץ לעניין להיכנס עם הסכין דלהר"פ ע"ה אסור ליכנס בגילוי ראש אבל לעניין להיכנס עם סכין שרי אפי' גלוי, ואילו למהר"מ ע"ה אסור ליכנס בכ"ג בסכין אבל בגילוי ראש שרי והב"י מסיים שלפי דברי המסכת סופרים החשש היחיד שיש היא הוצאת אזכרה מפיו בראש מגולה אבל שאר הדברים אין הכי נמי שאין בהם איסור.

וז"ל מרן בשולחנו הטהור (קנ"א ס"ו):
... והמעין נכוחה בד"ק של הב"י
יבין האי הלכתא דמרן פסק כדברי הטור והמסכת סופרים דדווקא להוציא מפיו בגילוי ראש ברכה אסור אבל שאר מילי אין הכי נמי דשרי ועל פי זה יש כר נרחב להקל לכל נושאי האקדחים במתקן מיוחד ע"ג המכנס ולא מבעיא אם מכסה דכה"ג לרוב הראשונים והמסכת סופרים יהא מותר וכל שכן לפי דברי הטוש"ע אלא אפי' מגולה שרי ואין חילוק ארוך או קצר.

וידוע לי שבדברי האחרונים מצינו לכאן ולכאן ולא ראינו לאחד שכותב להדיא בצורה כ"כ ברורה דין זה כמו שכתבתי, אע"פ שהמעין היטב בד"ק של הגר"י עייאש (לחם יהודה תפילה

פ"ה ה"ה) רבנו החיד"א (ברכ"י שם סק"ט) והמאמ"ר ע"ה (שם סק"ד) ימצא כעין דבריי, סוף-סוף הם כתבו שודאי מרן לא הדר ביה מסברתו לא ליכנס בגילוי ראש וכו' מדין סי' צ"א.

ולענ"ד יש לתרץ כל זה דבאמת מרן סבר למעשה דהעיקר כדברי המסכת סופרים לעניין אזכרה בראש מגולה, ולעניין הילוך בלא כיסוי ראש בבית כנסת תליא במנהג המקום כמשנ"ת בסי' צ"א בין ס"א לס"ה ודו"ק היטב והכא מרן כתב למעשה הדינים דלעניין אזכרה אין הכי נמי דיהא אסור, ועוד אפי' אם תאמר שמרן כתבו בלשון י"א אין הכי נמי דס"ל מדהטור מתיר אפונדתו אף כל הני בכלל ההיתר ובאמת אף לעניין גילוי ראש אין חשש שהרי מרן לא העלה על דל שפתותיו הקדושות וקולמוסו הטהור, ומ"מ לענ"ד י"ל דמרן השווה דברי הטור עם המסכת סופרים ועל פי זה פסק בשולחנו הטהור הדברים למעשה.

והרחיב קצת למען הבנת הדברים מרן בשולחנו הטהור סי' צ"א כתב בס"ג י"א הזכרה בראש מגולה וי"א דווקא כניסה לבית כנסת בגילוי ראש [ע"ש ב"י והדר ביה בשו"ע ועי' פר"ח וכה"ח

א. ובאמת בדעת מרן כיצד הכריע עי' מחלוקת באחרוני דורינו מחדא רבנו הגרע"י והגר"מ לוי (עי' הערה הבאה מקור) שכתבו שכ"ה דעת מרן ומאידך עי' לרבנו האגרות משה ע"ה (חאו"ח ח"ב סי' כ"ה) שביאר דהאי י"א מבאר שיש מחלוקת בזה ע"ש.

למעשה¹ אלא שבסעיף ה' העתיק לה"ק דרבנו הרמב"ם ע"ה (תפילה פ"ה ה"ה) והיינו שדין גילוי ראש באמצע התפילה הוא מגדרי תיקון המלבושים והיינו שאינו דרך לעמוד לפני מלך וא"כ יוצא מד"ק של מרן שכל שיהא דרך אין חשש וכל שאין דרך אסור ונפקא מינה ג"כ לעניין תפילה שאין לכתחילה להתפלל עוד שמעי' שאין איסור להוציא מפיו ברכות שהרי אם אפשר לעמוד בגילוי ראש ממה נפשך אין חשש, והשתא בהגיעו לסי' קנ"א מבאר דיני בית כנסת בלא קשר לאיסור עמידה לפני מלך ועל זה קאמר שאפשר להיכנס לבית הכנסת אם איזה כלי שרוצה בלא חשש ונהרי לעניין עמידה לפני מלך היינו סי' צ"א תלה במנהג המקום ועל כרחך שיש לחלק כמו שכתבתי וק"ל.

אלא שלענ"ד עדיין תיקשי הרי מרן ביתה יוסף (או"ח סי' ח' מחודש ס"ב אות ב', סי' קפ"ג מחודש ס"ד-ס"ה, סי' ר"ו מחודש ס"ג והתם הכריע ג"כ למעשה שאסור לברך) כתב לבאר שגדר גילוי ראש אינו כפשוטו

אלא שאינו מכוסה כיסוי נוסף אבל כיסוי כלדהוא איכא וא"כ יוצא שיש קושי וסתירה בד"ק של מרן ולענ"ד זה אינו אלא הדין אחד הוא והיינו שיש גדר הילוך בלא כיסוי ראש, גדר תפילה לפני מלך גדר כניסה לבית כנסת וגדר איסור ברכה בגילוי ראש והיינו דדעת מרן שמעיקר הדין אין שום איסור בגילוי ראש אלא שיש הנהגה של לכתחילה שודאי על האדם לכתחיל להקפיד לילך בלא גילוי ראש ונעל פי זה אתי שפיר סי' ב' ס"ו ושאר מקומות שהזכיר מרן והיינו דעת מרן שאינו איסור אלא לכתחיל ואף הגמ' קידושין קמייירי בהכי והלימוד יהא מדברי המסכת סופרים או משנה של פוחח במגילה ולא קשיא מסי' מ"ו ביתה יוסף דהתם בשם הזוה"ק והוי כעין מחלוקת וקי"ל כגמ' דילן וע"ע בקובץ אורה זו תורה ח"א מה שכתבתי בזה וכל שכן שאין לברך וכדו' אבל מצד הדין היבש אין שום חשש ועל כן כאשר אנו דנים כלפי כניסה לבית הכנסת ודאי שלכתחיל אין לנהוג כן שהרי יש לדון מצד הילוך בגילוי ראש שהוא אינו חסידות וכל שכן שלא

ב. ונפקא מינה לימינו לגבי אדם שעבר ובירך בלא כיסוי ראש או עבר והתפלל בלא כיסוי ראש אם יצא בדיעבד או לא דאי נימא דהטעם מצד אין דרך לעמוד הרי מלבושים אינו מעכב בדיעבד [עי' לה"ק דהרמב"ם ע"ה (תפילה פ"ה ה"א)] ואי מצד איזכור בלא כיסוי יש לעי' אלא כיוון שמרן בשולחנו הטהור נראה שאינו מעכב בדיעבד על כל פנים [לפי הכלל יש ויש] אין הכי נמי שודאי לגבי בדיעבד לאו לעיכובא הוא אלא דאי נימא שטעם איסור הילוך בגילוי ראש מצד חוקות הגויים יהא לעי' באדם שהתפלל בלא כיסוי ראש וע"ע לרבנו הגרע"י (יבי"א ח"ד או"ח סי' ב' אות ג', ח"ו או"ח סי' ט"ו, יחו"ד ח"ה סי' ו'), הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה ח"ד או"ח סי' מ' אות י"ד וע"ש מה שדן בחילוק לגבי גויים כיצד הולכים להתפלל בבית תיפלתם) הגרש"ז אוירבעך (הליכות שלמה תפילה עמ' י"ט) הגר"ב זילבר (אז נדברו ח"ג סו"ס ה' וע"ש שכתב טעם שאפי' אי נימא שהתפלל במזיד בלא כיסוי ראש מניין בידינו לחדש טעם לחייבו להתפלל משום זבח רשעים ע"ש) חכם בן ציון (אור לציון ח"ב פ"ז הי"ג בהערה) והגר"מ לוי ע"ה (ברכת ה' ח"א פ"ז המ"ג עמ' של"ח ואילך) וכל היד המרובה למשמש תמצא עוד ועוד.

להיכנס לבית כנסת בגילוי ראש [אף שיש לחלק ולמימר דכלפי בית כנסת חשיב כמקום מכוסה וכמו שכתב מהרש"ל ע"ה (סי' ע"ב)].

ואין להקשות מהא דנקט מרן בשולחנו הטהור (או"ח סי' ר"ו ס"ג) שכתב אסור דהיינו דינא דמאי שנא מהא דנקט (או"ח סי' ב' ס"ו) לאסור לילך בד' אמות וכבר מצינו דהאי לישנא דאסור לאו דווקא והכא נמי אחר שביארנו שהוא לכתחילה וזהירות פשוט שאף הכא כן הוא דאם לא כן תיקשי מכלל המקומות הנ"ל דנראה דאינו איסור בדין.

ואף שלא בכל מקום מהני להגיד כן מ"מ כאשר אנו רואים כביכול סתירה גלויה ואפשר לתלות שאינו דרך הכרעה גמורה של איסור גמור אלא זהירות אין הכי נמי שודאי יש לנו לתלות שהיא זהירות ולא דינא והנפקא מינה כמובן היא לגבי לצאת ידי חובה בדיעבד דאי נימא דהוי הכרעה אף בדיעבד לא יצא ואי נימא דלא הוי הכרעה אלא לתפוס לחומרא אין הכי נמי שבזה ודאי יצא בדיעבד והראיה לענ"ד היא מסי' צ"א שהרי אחר שביאר שיש מחלוקת בדעת המסכת סופרים סיים ורבינו ירוחם פסק לאסור והכי נקטי' ומוכח דהחמיר יותר מאשר פסק להדיא והראיה שבהגיעו לשו"ע הזכירו בלשון י"א ולא כהכרעה גמורה והמשיך בדרך הזו לסעיף ה' כמובן שאין ליישב [כמו שראיתי לגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"ו סי' ט"ו אות ג')] בשם ר' מנחם הכהן דשאני

תפילה דאיכא משום היכון שהרי כיצד מיישב כביכול את הסתירה הגלויה בין ס"ג לס"ה הרי תרוייהו בדיני תפילה וס"ג קמייירי למעשה לעצם הכניסה והיינו דין גילוי ראש נאמר דווקא לעניין כניסה לבית כנסת ותול"מ ואילו בס"ה ביאר שאף מדיני תפילה אין חשש כל שדרך המקום, ועל כרחך לענ"ד כמו שכתבתי דודאי האי לישנא די"א דנקט בסי' צ"א ס"ג קמייירי לגבי הלכתחי' וההכרע הוא לשונות הב"י (סי' ח', סי' קפ"ג) ואף שבשו"ע (סי' ר"ו) נקט לשון אסור הכרח דילן למימר דהאי אסור לאו דווקא כפשוטו אלא לשון זהירות וק"ל [וע"ע כעין זה לרבנו העוזר מצר ע"ה (סי' ה') בביאור כמה לשונות סתורים כביכול של מרן בין הב"י לשו"ע ע"ש וע"ע לגר"ד סקלי ע"ה (קריית חנה דוד חאו"ח ח"ב סי' ל"ד)].

ולענ"ד הכרח לדבריי הוא דברי תרומת הדשן ע"ה (סי' י') שנשאל לגבי תפילה עם כובע קש ואגב הסתעף לדיון לגבי תפילה בלא כיסוי ראש אלא מכסה עם ידו וביאר דאיכא בזה קלות ראש כלפי שמיא שמזכיר שם ה' שלא באימה וביראה ואח"כ הביא ד"ק של רבנו האו"ז ע"ה בתשובה שאינו חשיב כיסוי כיוון שהוא כגופו וכ"פ מרן בשולחנו הטהור (סי' צ"א ס"ד) ומבואר שג' הסעיפים עוסקים זה אחר זה בדין אחד והוא גילוי הראש והשתא צ"ב אמאי לא הזכיר התרומת הדשן מדברי המסכת סופרים וביאר להוכיח דאסור

ומוכח דלא כוותיה אחהמ"ר וכן מוכח מריהטת הדברים ביתה יוסף סי' צ"א ואכמ"ל בזה].

והמורם: לגבי כניסה בגילוי ראש תליא במנהג ולגבי אזכרה בגילוי ראש יש חשש ומ"מ הרוצה להקל י"ל ע"מ לסמוך כפשטות דברי השו"ע בסי' צ"א ואפי' א"ת דהעיקר כמש"כ התם בב"י [ז"א לאיסור] סוף-סוף מההשמטה הכא (או"ח שו"ע סי' קנ"א) אפשר לומר דס"ל לעיקר שאין חשש אבל למעשה ודאי שיש לחוש דפשטות לשון הב"י בסי' צ"א והכא וסתימתו בשוה"ט הכא מוכיחה למעשה על הדברים ולעניין כניסה בנשק וכדו' אפשר להקל מעיקר הדין ולא מבעיא מכוסה אלא אפי' מגולה כנלע"ד בהבנת הסוגיא והשי"ת יצילנו משגיאות ויוליכנו בדרך האמת אכ"ר.

וע"ע מש"כ רבנו הגרע"י ע"ה (יחז"ד ח"ה סי' י"ח) לבאר דעת מרן להקל דווקא בנשק משום מחלוקת מהר"ם הר"פ וע"ע לרב זביחי שליט"א (עטרת פז חו"מ סי' י"א) ולענ"ד לא עמדו האם האי י"א פליג ע"ד הסתם וכמו שכתבנו בעניותינו והנפקא מינה להתיר הכל וכן להעמיד מסי' צ"א, וע"ע לרבנו כה"ח ע"ה (סי' קנ"א סקמ"א) שביאר דהאי י"א אינו חולק אלא ככל מקום שמרן לא ראה מחלוקת והעתיק כדבר מוסכם וכעין זה כתב

מהתם ועוד בה אמאי מרן לא הזכיר להוכיח מהכא להביא ראיה מדברי המסכת סופרים ועל כרחך כמש"כ שהכל אינו מעיקר הדין אלא לכתחילה אי מצד קלות ראש וכדו' דשייך בתפילה אבל מצד הדין היבש ודאי העיקר כדעת הראשונים [ע"י יבי"א ע"ה (שם)] במסכת סופרים שאין חשש.

ועוד בה הכרח לכל הנ"ל לשון מרן הב"י ע"ה (סי' מ"ו מחודש ס"א) כי פריס סודרא על רישיה לימא עוטר ישראל בתפארה כתב ה"ר דוד אבודרהם שלא נהגו לאמרה באותן הארצות שאינם מניחים מצנפת לפי שברכה זו נתקנה לפי שהיו עוטרם מצנפת ועכשיו נהגו כל העולם לאמרה אע"פ שאינם עוטרם מצנפת וכ"ד התוספות שכתבו כי פריס סודרא על רישיה וה"ה לכל כובע ולכל כיסוי ונ"ל שטעם ברכה זו לפי שאסור להלך בגילוי הראש כדמשמע (שבת קיח:ג) ואפילו לדברי המפרש שאינו אסור לילך בגילוי הראש מ"מ מודה דמדת חסידות היא שלא לילך בגילוי הראש כמו שיתבאר בסימן צ"א (ד"ה ומ"ש רבינו ויכסה) בסייעתא דשמיא... [ומינה תשובה מוצאת למה שהעמיד רבנו הגדול הגר"מ לוי ע"ה (ברכת ה' ח"א פ"ז הערה 158 עמ' של"ט-ש"מ) שביאר שמש"כ מרן בסי' צ"א קאי על כיסוי או עיטוף כמש"כ ביתה יוסף ולא הכוונה כפשוטו בלא כיסוי ראש ואישתמיט ד"ק של מרן הב"י הנ"ל

ג. קצת צ"ב שהרי מרן בשולחנו הטהור סי' ב' יליף חומר איסור הילוך בגילוי ראש מקידושין, עוד בה ע"י ביתה יוסף סי' צ"א ס"ג שהביא פירוש מהר"ם דהאי גמ' דשבת חסידות וצ"ב?

מדנפשיה רבנו הציץ אליעזר ע"ה (ח"י סי' י"ח) ולענ"ד גם בזה לא צדקו דבריו דא"כ הוי ליה למימר דהאי י"א הוי כעין שיטת הבית דוד הידועה שבא לבאר דעת מרן שהרי הוי המשך על דבר שאינו מבואר בגמ' וא"כ האי י"א המבאר את הסתם ועל כרחך דלא כתרוייהו אחהמ"ר.

עוד לענ"ד יש לדחות הני ב' שיטות [הגרע"י וציץ אליעזר ע"ה] מהטעם הפשוט שהרי מרן נקט י"א שאסור להיכנס בנשק או בראש מגולה ואי נימא דאיכא מחלוקת או בא לבאר אמאי מרן השווה את שניהם הרי תרוייהו חולקים וכיצד יתפוס לדינא לאסור איסור בכולהו ועל כרחך כמו שכתבתי דלענ"ד הוי סתם וי"א והטעם דמרן מתיר אפונדתו והני תרי אסרי והשווה בכלל לדין גילוי ראש או נשק וק"ל. [מ"מ כל מה שכתבתי אינו לדינא אלא לצירוף וכמו שביארתי כיוון שהיא דרך חדשה אשר לא ראיתי מי שקדם והחזיק בה או ביאר כעין זה ועל כן ודאי שאני מבטל דעתי בפני דעת כל הני גדולים בביאור דעת מרן עד אשר יזכני השי"ת שמו למצוא כדבריי בדברי רבותינו האחרונים ע"ה או שליט"א !!!].

ביאור ב': שמעינן (מלשון הב"י ובשולחנו הטהור כמבואר לעיל) דאיכא איסורא להיכנס עם הנשק וטעמא משום מקצר על המאריך אלא דלפי הטעם הנ"ל קצת צ"ב הרי המאריך היינו תפילה וא"כ אמאי הביא הדין הנ"ל בתוך הלכות בית הכנסת וניחא אם היה מכניס בדיני התפילה [ז"א סי' פ"ט ואילך] עוד בה לענ"ד יש להקשות הרי מבואר שאם אנו דנים בסכין שאפשר להסתיר אין הכי נמי שאין חשש מצד הדין של מקצר ומאריך אלא דאיכא משום דיני בית הכנסת והשתא לפי זה המעיין נכוחה בלשון השו"ע יראה שקרא לדין הנ"ל שמיטה [עי' ט"ז ע"ה (שם סק"ב) מאמ"ר ע"ה (שם סק"ג)] ומשמע דאתי עליה מדיני תפילה ולא מדיני בית הכנסת וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מהי קמ"ל מרן דין זה בסי' קנ"א?

אלא דלענ"ד יש ליישב בפשטות והיינו מצד סכין אפשר לומר שהוא שימוש של מאכל וכדומה' ועל כן כאשר הוא ארוך אין היתר דגלוי ואינו דרך להשתמש לדרך אכילה וכדו' על כן בו אמרי' מקצר ומאריך [עי' לשון

ד. ומינה ג"כ אתי שפיר מה שכתב רבנו השבולי הלקט ע"ה (סי' רל"א) במעשה דר' יוחנן ע"ה (מו"ק יח.) שקיצץ ציפורניו בשיניים ולא בגנוסטרי וטעמא טעים משום דהוה קאי בבי מדרשא דליכא נגוסטרי ולהכי לא חשיב ליה בהדיהו, והיינו שיש לחלק בין צורך אוכל שהותר לבין שאר צרכים אף שהם צורך האדם מ"מ אינו צורך אוכל וק"ל [אלא דאינו מוסכם כ"כ עי' לרבנו הר"ש בן היתום ע"ה (מו"ק יח.) עמ' 91] שכתב לבאר דהא דלא הכניס ר' יוחנן כלי לקציצה כיוון שעשוי מברזל וכל ברזל אסור מהאי דסנהדרין ולפי ד"ק יש לעי' טובא בימינו חגורה שיש בה ברזל או עט שמברזל וכל שכן נשק וע"ע לרבנו הרי"ף ע"ה (מו"ק י.) שהעתיק מימרא דר' יוחנן בבית כנסת ולא בית מדרש ואכמ"ל].

הביאה"ל ע"ה (סי' קנ"א על ס"ו ד"ה בסכין) ולענ"ד ראייה פשוטה משו"ע (או"ח סי' צ"ו ס"א) שאסור לאחוז בשעת תפילה והטעם משום כוונה ומוכח שעל גופו וכדו' אין חשש אלא שלענ"ד הכוונה בסכין שהוא צורך שהרי בחדא מחתא עם קערה וק"ל אבל כאשר אנו דנים מצד המקום עצמו אין הכי נמי דשאני בית הכנסת כיוון שהוא מקום המיועד להשראת שכינה וקיבול התפילה על כן מחמירים לאסור הכנסת נשק והיינו אי מצד איסור התפילה ואי מצד איסור הכניסה לבית הכנסת [והיינו תרתי לריעותא מצד קדושת מקום התפילה שבו] ועי' כעין זה לשון רבנו המשנ"ב ע"ה (שם סקכ"ב). [ומינה תשובה מוצאת למה שהובא בשמו של הגר"ש אלישיב ע"ה (אשרי האיש ח"א חאו"ח עמ' ק"ס) שכתב שהטעם של איסור נשק הוא מצד כניסה לבית הכנסת ולא מצד התפילה והטעם מחמת מה שמרן העתיק הדין בדיני קדושת בית כנסת ולא בהלכות תפילה ולפי הנ"ל ד"ק צ"ע אההמ"ר ואף שכדברי הגריש"א הנ"ל מצינו לד"ק של רבנו הגר"י עייאש ע"ה (מטה יהודה סי' קנ"א) [והסכים עימו הגרע"י אף שכתחילה ביאר שיש לומר שאסור אף שלא בבית כנסת] מ"מ ד"ק צ"ב שהרי בבית כנסת איכא תרתי לריעותא והיינו לא מבעיא מצד המקצר על המאריך אלא אף מצד השראת השכינה [וע"ע לקמן מה שהבאתי ראייה

מברכות והבן] וכן מצאתי שכבר דחה דברי הגר"י עייאש ע"ה רבנו הגרא"י ולדינברג ע"ה (ציץ אליעזר ח"י סי' י"ח אות י') ע"ש וע"ע מה שכתבתי לעיל לגבי החילוק בין בית כנסת לבין תפילה דממה נפשך אין ללמוד מסי' קנ"א לאיסור תפילה עם נשק וק"ל].

אלא שלענ"ד עדיין יש להקשות^ה מדאיתא בגמ' (סנהדרין פב.) ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו מיכן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש ועי' לרבנו מהר"צ חיות ע"ה (שם ד"ה ויקם) עיין בב"י או"ח סימן קנ"א ובש"ע או"ח סימן קנ"ב ס"ב דאין נכנסין לבית הכנסת בסכין ארוך והטעם שלא יאריך המקצר על המאריך והעלימו עין כאן דמוכח דאף לבהמ"ד דקדושתו קלה מבהכ"נ אסור ליכנס בכלי זיין כ"ש בבהכ"נ וכאן למדו זאת מן המקרא וצ"ע.

ואמרתי להכניס מה שכתבתי במקום אחר ליישב הקושי הנ"ל (חי' עמ"ס מגילה דף כז') איתא בגמרא (מגילה כו סוע"ב כז ע"א) מימרא דר' יהושע בן לוי מבואר שקדושת בית המדרש חמירה מקדושת בית הכנסת והשתא חזיתי בספר דף על דף (מגילה כז. עמ' רכ"ג) שהביא דברי מהר"צ

ה. כמובן שעל עצם הראיה מהדין הנ"ל קצת צ"ב שהרי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש לא העתיקוהו למעשה והוא בעצמו צ"ע וכן בשו"ע לא הוזכר זה אף שברבותינו ראשונים מצינו מי שהעתיק עי' יד רמה מאירי תוספות חכמי אנגליה (סנהדרין שם) שבולי הלקט ע"ה והר"ש בן היתום (שם).

ו. רואים אור פעם ראשונה והשי"ת יזכני להוציא לאור כל חי' תורתי אכ"ר.

קשיא מיד. ובאמת דהדרא קושיא דמהר"צ חיות ע"ה ולענ"ד יש ליישב הכל בפשטות:

עצם הדין של קדושה על פני קדושה היינו לעניין מכירה וכדו' אבל לעניין התנהגות בבית כנסת או בבית מדרש אין הכי נמי ששייך בבית מדרש יותר קולא כגון כניסה עם סכין שהרי דרך להשתמש למאכל וכדו' שהרי הותר על כל פנים לאכול [ע"י ביאור הלכה (הובא לעיל)] והשתא בא למימר מרן שאפילו שהתירו להיכנס סוף-סוף יש לחלק בין בית מדרש לבית כנסת והוא לא מדיני קדושת המקום אלא מדיני תפילה והיינו כיוון דאיתנן עליה מדיני תפילה והיא המארכת חייו של אדם מה שייך ללמוד שאין להיכנס לבית מדרש עם כלי נשק דהתם דנים רק מעצם קדושת המקום וע"כ לענ"ד מעיקרא קושיא ליתא [קיצור: יש לחלק בין קדושת המקום לעניין הכנסת כלים וכדו' לבין אכילה וכדו' ובין דיני תפילה שלגבי קדושת המקום למכירה וכדו' והיינו לעניין מעלין בקודש בימ"ד חמיר טפי ולעניין אכילה או נהיגת קלות ראש שווים בקדושתם וי"א שלעניין אכילה יש להקל דהרי כל הטעם הוא לטובת הלומד ומ"מ לעצם הדיון לגבי תפילה לא שייך כלל היתר להיכנס עם מקצר דהוי תרתי דסתרינן].

עוד בה לענ"ד יש להוסיף ולדחות ד"ק של רבנו המהר"צ חיות ע"ה והוא ע"פ הא דאיתא בגמ' ברכות (סג.) אלא אמר רבא כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד

חיות ע"ה בזה"ל: הנה מבואר כאן שקדושת בית כנסת קלה מקדושת בימ"ד... ולפי זה יש לעיין במה שתמה במהר"ץ חיות (סנהדרין פ"ב.) דאיתא שם עה"פ (במדבר כה, ז) ויקח רומח בידו וגו' מכאן דאין נכנסין בכלי זין לבימ"ד... והקשה שם במהר"צ חיות דבשו"ע או"ח אי' אין נכנסים לבית הכנסת בסכין ארוך כדי שלא יארך המקצר על המאריך ע"ש ומדוע לא הובא שם המקור מהגמ' דסנהדרין הנ"ל דמבואר דאפי' לבית מדרש דקדושתו קלה אסור להכנס כל שכן לבית כנסת דקדושתו חמורה ע"כ דבריו, והקשו ע"ז דבריו צע"ג שהתבאר לעיל היטב דקדושת בית כנסת קלה מקדושת בית ה מדרש וא"כ אדרבה רק על בימ"ד דקדושתו חמורה מבואר בגמ' סנהדרין הנ"ל דאסור ואין זה מקור לבי"כ בשו"ע סי' קנ"ב הנ"ל וצע"ג דברי המהר"צ חיות [ועי' כעין זה שכבר הקדימו את הדף על דף רבנו הציץ אליעזר ע"ה (שם) והגרע"י ע"ה (יחז"ד שם)].

ולענ"ד אחהמ"ר יש ליישב בקלות ד"ק של מהר"צ חיות שהרי מרן כתב (או"ח סי' קנ"א ס"א) בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם... ואין אוכלים ושותים בהם... ות"ח ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק הגה: וי"א דבבימ"ד אפי' שלא מדוחק שרי, חזינן שבית מדרש קיל טפי ואם כן צ"ע על דברי הרמ"א לפי דברי הדף על דף, אלא ודאי שלא

אינש אף בית הכנסת קפנדריא הוא דאסור ריקה ומנעל שרי.

ולפי זה אתי שפיר החילוק שהרי שמעינן שגדר בית הכנסת נידון ממש כדין הבית וא"כ הוה אמינא שיהא מותר להכניס את הסכין או החרבה וכדו' שהרי אף בביתו אינו מקפיד והקושי מבית המדרש לא דמי כלל אלא דקמ"ל האורחות חיים ע"ה דשאני בית הכנסת דאיכא טיבותא נוספת דהוא עומד לתפילה שהיא מאריכה חייו של אדם וק"ל [וע"ע תוס' ע"ה (סוטה מ. ד"ה שמא) ושו"ע (או"ח סי' צ"ו ס"א)].

והשתא לפי זה יוצא בפשטות שאין היתר להכניס רובה או אקדח דאי נימא כביאור השני שבו דרכו רבותינו האחרונים ע"ה מרן אוסר להכניס סכין ארוך ואף שיש לבאר כמש"כ שבדווקא נקט ארוך כיוון שאי אפשר לכסותו משא"כ קצר שאפשר לכסותו מ"מ המעיין נכוחה בסוגיא דסנהדרין הנ"ל יראה שחילוק זה אינו עולה כראוי וטעמא דאיתא (סנהדרין פב סוע"א רע"ב) ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו מיכן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש שלף שננה (רש"י-שלף הברזל שבראש העץ של רומח) והניחה באונקלו (רש"י-מלבוש) והיה נשען והולך על מקלו... פירש"י ע"ה (ד"ה נשען) על העץ לבדו בלי הברזל, שלא יהיו מכירים בו בני שבטו שלהרוג הוא בא.

מבואר מדברי הגמ' שפנחס על מנת שלא ידעו שנכנס לאהל של נשיא שבט שמעון הוצרך לפרק את הרומח והיינו חלק העץ וחלק המתכת ועל כרחך שאפי' בשיעור כלדהוא איכא את האיסור הנ"ל והיינו שאין חילוק באמת ארוך או קצר שהרי מה דאיתא בגמ' אין נכנסים לבית המדרש היינו אפי' בסכין קצר שהרי כלפי הרומח חשיב רק הראש שלו ולא כל הגוף וק"ל.

ולענ"ד ראייה פשוטה היא דברי רבותינו הראשונים ע"ה עי' לרבנו שבולי הלקט ע"ה (סי' רל"א) הוה קאימנא קמיה דר' יוחנן בבי מדרשא בחולא דמועדא ושקלינהו לטופריה בשיניה לא בא להשמיענו דבסכין ובנגוסטור אסור אלא בא להשמיענו שאין בהם משום מיאוס כמו שמפרש והולך ומה שאמר הרב אי אפשר שלא היה נמצא סכין לכל בני מדרשא גם זה אינו נראה דאמרי' בסנהדרין במעשה זמרי ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו א"ר יוחנן מכן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש ועל כן לא נמצא סכין בבית המדרש דכלי ברזל אפי' כל שהוא נקרא כלי זיין כדאיתא התם תניא ר' אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהברזל ממית בכל שהוא לפיכך לא נתנה בו תורה שיעור... וכ"ה ג"כ לרבנו הר"ש בן היתום ע"ה (מו"ק יח. עמ' 91) ומבואר כמו שכתבנו שאין נפקא מינה לשיעור וגודל הרומח ומוכח

הוא דלא כחילוק רבותינו האחרונים
ע"ה וכן ראיתי לרבנו הגר"י פלאג'י
ע"ה (יפה ללב מהדו"י ח"א סי' קנ"א
סק"ט) שכתב בקוצר להוכיח מהכא
שאינן לחלק בין השוואים ע"ש. [וע"ש
מה שהוסיף לגבי כלי ברזל ועי' הערת שוליים
מה שכתבנו אליבא דהר"ש בן היתום, וע"ע מה
שהזכיר ג"כ לסוגיא הנ"ל הדע"ת מברזן (סי'
קנ"א על ס"ו) ומה שפילפל בקושיית התורה
תמימה הגר"נ גשטטנר ע"ה (להורות נתן ח"א
סי' י').]

ועי' באמת לרבותינו האחרונים [ציין
אליעזר והגרע"י ע"ה שם] שכתבו
ליישוב דהכא שאני כיוון שקדושת בית
המדרש חמיר מבית הכנסת וכמו
שהבאנו לעיל, לענ"ד אינו מוכרח שהרי
עדיין נצרכים ליישב לשון מהר"ם
וטעמו שהוא מקצר והוא מאריך וא"כ
מה נפקא מינה הגודל הרי תרוייהו
עושים את אותו המציאות מקצר בעת
שהוא במקום המאריך ועל כן לענ"ד
קשיא לי מה דמצאתי שתפסו להקל אף
בצורך שהרי עדיין אפי' נימא דליכא
משום כבוד בית הכנסת עדיין איכא
משום התפילה וק"ל.

על כן לענ"ד נראה שבאמת יש לתפוס
כמו שכתבתי בביאור ראשון ממה
דהיקל מרן בכניסה עם אפונדתו דלא
כמהר"ם והיינו סתם דגמ' עוד בה
מסכת סופרים שהאיסור מצד אזכרה
וכדו' וכן מתבאר מדברי מרן בסי' צ"א
שדין גילוי ראש תליא במנהג המקום

[וע"ע לרבנו הפתח הדביר ע"ה (סי' צ"א
סק"א-סק"ב, סי' קנ"א סק"ד-סק"ה) ושדי חמד
ע"ה (מערכת בית כנסת אות ח')] ובצירוף
שיטות האחרונים [כמו שכתבו הני אחרונים
ע"ה] לענ"ד פשוט שאפשר להקל ובלא
חילוק ארוך או קצר, והני מילי לעניין
עצם הכניסה לבית הכנסת אבל לעניין
התפילה עצמה הרי לא מהני כמשנ"ת
ועל כן ודאי שלכתחילה כל שאפשר
באיזה אופן שלא יהא שלא ימצא על
גופו פשוט דשרי כיוון שכל הדיון הכא
הוא להתיר מצד דיני בית הכנסת אבל
מצד שלא יהא מאריך ומקצר ודאי דלא
מהני לשהות על גופו אבל כאשר מחמת
הצורך הביטחוני או החוקים הנוקשים
וכדו' ויש חשש טובא לאדם להיתפס
ויש על זה מעצרים וכדו' פשוט דבכה"ג
חשיב כאינו מתכוון כלפי עצם האחיזה
ועצם ההנחה על הגוף ויהא אפשר
להקל בשעת הדחק [בצירוף שיטת הגר"י
עייאש ע"ה הגרע"י והגר"ש אלישיב שהאיסור
הוא מדיני בית כנסת ולא מדיני תפילה].

והשתא יש לנו לעבור לעיקר ספק דילן
מה הדין לגבי הנשיאת כפיים
האם דמי לתפילה או דילמא שאני
ולענ"ד מעצם הדין והסברא הפשוטה
הרי לא מצינו שיש איסור לכהן שיהא
על גופו שום דבר אלא מאידך אי נימא
כטענת מהר"ם ע"ה שלא יהא מאריך על
המקצר אולי נשיאת כפיים גם היא יש
לה דין "מאריך" ואין הכי נמי שאף בה
יהא לדון בה?

ראשית מצד הסברא של נשק על בגדיו מן הדין לא משמע שיהא חשש שהרי הטעם פשוט דלא מצינו אלא (סוטה מ.) איסור של עליה לנשיאת כפים בסנדל והטעם שמא יאמרו שלא ראוי אבל לעניין נשק הרי ראוי אף ראוי, אלא שאולי יש לעי' מאידך שהרי בנשק אפשר להרוג וקי"ל (ברכות לב.) רמב"ם פט"ו ה"ג, שו"ע או"ח סי' קכ"ח סל"ה) שכהן שהרג את הנפש אפי' בשוגג אינו נושא כפיו וא"כ יוצא בפשטות שמצד הסברא לא יהא שום היתר שהרי כיצד יעלה אם דבר אשר יכול לפסול וניחא לעניין סנדל הרי לגבי נשק ודאי פוסלו מעליה וצ"ב?

אלא שאולי יש לומר מצד הסברא וכי כל אדם שיש לו רישיון לרכב או כל אפשרות אחרת שיכול לגרום לנזק או להרג יפסל מהאי טעמא שיש לו ואף שיש לחלק בין השוואים והיינו דהכא מניחו על עצמו לבין נמצא בידו באיזה אופן מ"מ מצד הדין כיוון דמביא את ההורג או את הפוסל עימו יש לדון דודאי לא יעלה עימו, ואולי הוא ממה נפשך והיינו לא מיבעיא המאריך על המקצר אלא אפילו הפוסל.

וחזיתי לגר"ח דוד הלוי ע"ה (עשה לך רב ח"ט סי' ב') שנשאל בשאלה

הנ"ל וכתב לחלק למעשה בצורך גדול כמובן בין אקדח לבין רובה והיינו שלעניין אקדח כיוון שאפשר להסתיר כתב להקל [קצת צ"ב הרי מצד הסברא אם מתעטף נכון אפשר להסתיר גם את הנשק ואולי הסתרה ע"י הטלית עדיין ניכר משא"כ באקדח וצ"ב?].

אלא שבנידון שנשאלתי היה דיון באקדח אבל גם ברובה והשואל היה נסער מאוד וחושש מאוד מכמה טעמים ועוד בה אי אפשר להשאיר כלל ועיקר אצל אחריני [אא"כ הוא מוסמך בעצמו וכו'] והשתא באמת האם יהא אפשר לעלות ואי נימא מצד "מאריך" עי' בדברי רבותינו ע"ה אם בזוה"ק [ויקהל רב., נשא קמה. ועי' מה שהאריך בזה רבינו היסוד ושורש העבודה ע"ה שער ט' פ"ז] ואם בגמ' הקדושה (סוטה לח:) מניין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים [וע"ש בהמשך הסוגיא], עוד בה עצם חתימת הברכה היא יברך את עמו בשלום והרי נשק בהגדרה אינו מביא שלום [וע"ע (שבת סג.)] ואולי יש לומר בפשטות דבאמת אין הכי נמי שכלפי הדין הנשק חשיב מקצר וכמבואר בדברי האורחות חיים אלא שעדיין איכא למימר שדווקא לעניין תפילה מצינו אבל לגבי כהן לא מצינו כלל ועיקר שום מניעה של אחיזה

ז. בחי' עמ"ס מגילה ויבמות דנתי האם כהן שהרג את הנפש בשוגג בנהיגה בכלל האיסור הנ"ל של הורג את הנפש ואולי מינה ג"כ יהא לדון שהרי בעי' וידיהם דמים מלאו ואולי בהרג שנעשה ע"י נשק קצת שונה הדין שיש לדון מכמה אנפי שאינו בגדר מעשה ידיים כפשוטו [אף שלעניין גרמא ודאי שאין לפטור מצד הורג נפש כמבואר בש"ס ב"ק לעניין שאול ע"ה שחשיב הורג הגבעונים אף שהוא גרמא דגרמא ועוד עימי בכתובים בחי' עהש"ס בזה והשי"ת יזכני להוציא לאור כל חי' תורתי אכ"ר].

של דברים שהרי לענין תפילה מצינו גם איסור אחיזה מצד הכוונה ועוד מילי ואילו לגבי נשיאת כפיים לא מצינו ככל הנ"ל [עי' שו"ת הרי"ף (ח"א סי' ש"ח) בשם גאון ודעת הרי"ף ומ"מ אינו קשור לנידון דידן דאיתי עליה משום העוסק במצווה^ט] ועל כרחק שכל הקפידא היא דווקא בדבר שהוא אסור מצד עצמו והיינו מומים וכדו' שבכה"ג גורם לציבור להסתכל ועל כן ודאי יהא הדיון שלנו אינו מצד הנשק שהוא מקצר אלא מצד מה שגורם להסית דעת הציבור כאשר מציאות של נשק אינה מצויה כלל שעולים ועל כן ודאי שעם אקדח אין חשש מעיקר הדין שהרי אפשר לכסותו ולא ישימו לב אבל רובה אם יהא אפשר לכסותו או שמעיקרא יודיע שמוכרח ואי אפשר בעניין אחר ויהא כעין דש בעירו וממה נפשך אין למה לחוש.

סיכום למעשה:

1. מעיקר הדין אין איסור להיכנס עם נשק בין ארוך ובין קצר לבית הכנסת, אלא שחששו האחרונים מכמה אנפי אי מצד ביאור דעת מרן ואי מצד הדיון של תפילה עם נשק אלא דלענ"ד ממה שיצא לי לראות המנהג

הפשוט להיכנס אף מעיקר הדין ועל כן ודאי שהנכנס יש לו על מה לסמוך אלא דעל כל פנים עדיף שיניח לידו ולא יהא עליו בשעת התפילה.

2. הא דאמרי' אסור להיכנס עם נשק דווקא כאשר ייעודו להרג ולהגנה עצמית וכדו' אבל שאר סוגי סכינים וכדומה אשר השימוש הוא לצורך אכילה אין הכי נמי שאין חשש מעיקר הדין כמבואר בשו"ע (סי' צ"ו ס"א) כל זמן שמונח בצורה שלא מטרידה מתפילה אלא דעל כל פנים לפי המקובלים איכא למיחש בכל סוג של ברזל [עי' שלמי ציבור (דיני הכנות לתפילה סוף אות ג' כ ע"ד, מהדו"ח עמ' נ"א), כה"ח (סופר סו"ס צ"א, סי' קנ"א סקמ"ב)^ט].

3. לעניין נשיאת כפיים לא מצינו קפידא על הנחת דבר מעיקר הדין על גופו של הכהן כל זמן שאינו מטריד את הציבור אלא דודאי כהן אין לו לכתחילה לעלות עם נשק על גופו וה"ה סכין וכדומה אף לצורך אכילה אלא דעל כל פנים בעתות צורך וכדו' או חשש גדול וכדו' פשוט שהמיקל י"ל על מה לסמוך.

ח. ומינה לענ"ד תשובה מוצאת למה דחזיתי לרבנו הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובה"נ ח"ג סי' מ"ט) שכתב לדון בדברים הפוסלים בעבודה להשוות לנשיאת כפיים וזה אינו אחהמ"ר ועי' כה"ח ע"ה (סי' קכ"ח סקפ"א) וז"פ.

ט. לפי ד"ק יש לעי' בימינו במה דמצוי טובא שאנשים מסתובבים עם חגורה על פי רוב האבזם מברזל וא"כ האם בכלל האיסור? עוד בה אדם שיש לו מכשיר פלאפון [לענ"ד יש איסור בעצם להיכנס עימו כיוון שחשיב כמטריד שהרי ודאי אדם יבדוק מי התקשר וכדו' אף שהפלאפון על שקט] האם חשיב ברזל, אדם שנמצא עם כסף בכיס לצדקה וכדומה הרי כולו ברזל וצ"ב?

סימן ג'

איסור ברכה לבטלה, ברכה על מנהג ועניה על ברכה שאין מחוייב בה

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. לגבי איסור וחומר ברכה לבטלה במשנת חכמי הספרדים דעת הרמב"ם ומרן השו"ע וכן לעניין מנהג, האם יש או אין לברך ומסתעף לעניין עניית אמן לברכות של אשכנזי על מנהגיו וכן עניית אמן לברכת אישה על עשה שהזמן גרמא ועניית אמן לשמיעה ע"י לויין רדיו וכדומה?

לכמה מילי מהאי דינא וזה החילי בעזר ה' צורי וגואלי:

איתא בגמ' (נדרים ז:): אמר רב חנן אמר רב השומע הזכרת השם מחבירו צריך לנדוהו ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי. ועי' ביתה יוסף (יו"ד סי' של"ד מחודש סל"ז-סל"ח) שהביא לדברי הר"ן בסוגיא וכן הגהות מיימוניות הרא"ש ופסק הטור דהאי יהא בנידוי לאו דווקא אלא הכוונה הוא שראוי לנדוהו [והועתקו הדברים בכפילה בכסף משנה (שבועות פ"ב ה"ט) לבאר שכ"ה דעת הרמב"ם ע"ה^א].

וע"ע לרבנו הרמב"ם ע"ה (שבועות פ"ב ה"ט) השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא

האם איסור ברכה לבטלה הוא דאורייתא או דרבנן וכמובן שרוב ככל הדיון ניסוב במשנתו הטהורה של רבנו הרמב"ם ע"ה ובממילא בדעת מרן, כמובן ידוע שדעת רוב ככל הראשונים שאיסור זה הוא מדרבנן אבל לדין כידוע העיקר הוא הכרעת מרן בשולחנו הטהור ועל כן אמרתי אציגה ראייה שהבאתי בזמנו לדין הנ"ל ואגב הסתעף

ראשית כל ידוע הדיון הרחב והגדול האם איסור ברכה לבטלה הוא דאורייתא או דרבנן וכמובן שרוב ככל הדיון ניסוב במשנתו הטהורה של רבנו הרמב"ם ע"ה ובממילא בדעת מרן, כמובן ידוע שדעת רוב ככל הראשונים שאיסור זה הוא מדרבנן אבל לדין כידוע העיקר הוא הכרעת מרן בשולחנו הטהור ועל כן אמרתי אציגה ראייה שהבאתי בזמנו לדין הנ"ל ואגב הסתעף

^א. ולענ"ד עצם הדברים לבאר ברמב"ם דבעי' שינדוהו ולא שמנודה מאליו והיינו שכך היא תקנת חכמים קצת צ"ב דעי' לרבנו הרמב"ם ע"ה (איסורי ביאה פכ"א הי"ח) שנידוהו ועי' לרבנו הרב המגיד ע"ה (שם) שכתב שלרמב"ם חכמים נידוהו ואילו לר"ת בעי' שינדוהו ולא שמנודה מאליו ומבואר דאליבא דהרמב"ם א"צ לנדוהו ומאי שנא משבועות שמוסכם שצריך לנדוהו ועוד שהר"ן ע"ה ס"ל כר"ת אף לעניין מוציא זרע לבטלה ועל כן יש לומר דאזיל לשיטתיה ואילו לרמב"ם יש להשוות המידות וכמו שלעניין מוציא זרע לבטלה חכמים נידוהו הכא נמי לעניין שבועה וכדו' אלא שאולי יש לחלק מחמת הקושי שהר"ן הציג וצ"ב?

כמו שבארנו בהלכות ברכות הרי זה חייב לנדוטו...

והשתא צ"ב מניין יצא לרבנו הרמב"ם להשוות דין הזכרה או שבועה לברכה והרי תרוייהו מוזכרים בגמ' מה שאין כן לעניין ברכה? ועוד עי' טויו"ד ע"ה (סי' של"ד) שלא הזכיר כלל ועיקר אלא לשון הגמ' בלבד ואין דרכו להעתיק לשון גמ' כפשוטו ומוכח שלא סבר וקיבל טענת הרמב"ם ששינה מדרכו ולא העתיק לשון הגמ' כפשוטו.

על כן לענ"ד נראה פשוט וברור שיש להוכיח מהכא שדעת הרמב"ם שאיסור ברכה לבטלה איסורו דאורייתא ועל כן הזכיר ג"כ אמאי השווה ברכה לבטלה להני וכמו שביאר שהוא בכלל נושא שם ה' לשווא ומיניה דהוי בכלל הזכרת ה' שנקטה הגמ' וממילא מתורץ אמאי שינה כביכול מלשון הגמ' שהרי רק ביאר דהא דאמר' השומע הזכרת ה' לאו דווקא הוא אלא הכוונה כל מה שיהא בכלל הזכרת שם ה' לבטלה ובכלל זה נשבע לשקר או מברך ברכה שאינה צריכה שהרי נושא שם ה' לבטלה וק"ל, ומינה שמרן בשולחנו

הטהור (יו"ד סי' של"ד סל"ז) הכריע כן מבואר להדיא שדין ברכה לבטלה דאורייתא היא וק"ל [ותלי"ת דכן מצאתי שכבר קדמני בראיה הנ"ל רבנו הגר"א בקשי דורון ע"ה (בניין אב ח"ב סי' נ"ד אות ו') וזוכרני שכבר ראיתי בעבר לאחרון ספרדי שכבר דייק מהראיה הנ"ל ולעת עתה איני זוכר מיהו וה' ישיב לי אבדתין].

אלא שעדיין יש קושי כידוע מדברי הגמ' (ר"ה כט:) תנו רבנן לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, והשתא יש לעי' כיצד התירו לברך רק משום חינוך בניו אתמהה? ובאמת שמהאי טעמא כתב להוכיח רבנו הריטב"א ע"ה (שם ד"ה ת"ר לא) פי' דאיסור ברכה לבטלה מדרבנן הוא ואסמכוה אלא תשא את שם ה' אלהיך לשוא וכן מוכח בברכות וכן פירש רבינו תם ז"ל ולפיכך התירו כאן לומר ברכה שאינה צריכה לו כדי לחנך בניו ובני ביתו במצות, ואילו היה איסור תורה לא היו מתירים לו לעשות בידים איסור תורה משום חינוך מצוות דדבריהם.

ב. וע"ע מה שהארכתי בקובץ אורה זו תורה (ח"ד גליון ב' הערות קצרות סי' א') בדעת הרמב"ם באיסור ברכה לבטלה ממסכת תמורה ואי תיקון ברוך שם כבוד מהני להפקיע האיסור הנ"ל ונפקא מינה לעניין אכל בשר ובירך תוך ו' שעות ונזכר שעדיף שיאמר ברוך שם ע"ש.

ג. וע"ע לרבנו הריטב"א ע"ה (ביצה ד: מכוון אור החכמה, שיטה מקובצת ד: מכוון מירב) מה שכתב כעין זה ג"כ לעניין מעשה דרב אסי הכיצד מספק הבדיל ומיניה תיקשי ג"כ למאן דאמר איסור ברכה לבטלה דאורייתא ולענ"ד נראה לתרץ על פי מש"כ לבאר מעשה דרב אסי רבנו הראב"ה ע"ה (סי' תשי"ז) דהספק הוא בעצם המצווה ודימה למסופק באומר ק"ש או ברכת המזון דבכה"ג אמר' לחזור והכא נמי וממילא אתי שפיר אף למאן דאמר ברכה שא"צ דאורייתא וק"ל [וע"ע מה שהוספתי בחי' עמ"ס ביצה דף ד].

והרי מרן העתיק הדין הנ"ל בשולחנו הטהור (או"ח סי' קס"ז סי"ט) מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים אבל לקטנים יכול לברך אע"פ שאינו אוכל עמהם כדי לחנכם במצות. וא"כ הרי יש לפנינו סתירה או דנימא דהא דנקט מרן ביו"ד לאו דווקא הוא אלא אפי' על דין דרבנן קאמר ומה שהשווה כיוון שהרי נושא שם ה' לבטלה והוי בכלל איסור הזכרת שם ה' והא דהוי איסור דרבנן שהרי אינו לבטלה כ"כ שסוף-סוף משבח ועל כן אסמכתא היא לגבי האיסור הזה, והיינו שיש לחלק בין הזכרה גמורה בלא שום שבח דאורייתא ובהזכרה עם שבח בלא צורך דרבנן.

אלא שלענ"ד יש ג' תשובות ליישב הדבר ולא תיקשי כלל קושיית הריטב"א הנ"ל: זה יצא ראשונה רבנו החקרי לב ע"ה (חיו"ד ח"ג סי' קמ"ה עמ' של"ט ד"ה ואי ק"ל) שהקשה אליבא דהרמב"ם שסובר שברכה לבטלה דאורייתא כיצד התיר לקטן לברך משום חינוך דרבנן? וביאר שהאיסור משום לא תשא שמע שוא שמע' מיניה שכל שאינו לשווא והיינו נידון דידן שהוא צורך חינוך אינו בכלל האיסור.

שנית הוא רבנו הערוך לנר ע"ה (שם ד"ה אבל פורס) שכתב שאינו מבין קושיא מעיקרא והטעם פשוט וכי אם המצווה של חינוך הוא מדרבנן אמאי יהא אסור לברך ומאי שנא משאר

מצוות מדרבנן שאנו מברכים וציוונו מלא תסור וא"כ הכא נמי כיוון דמצווה ע"י לא תסור לחנך מותר ג"כ לברך.

ואולי יש לבאר ד"ק של רבנו הערוך לנר ע"פ ד"ק של רבנו הרשב"א א"נ לבאר שרבנו הרשב"א תי' ג' קאמר והקדים לשון הגמ' עירובין (מ:) ועל זה הציג ד"ק של רבנו הרשב"א ע"ה (שם ד"ה ליתביה) התינח עצרת ור"ה יוה"כ היכי עביד אי מברך עליה ושתיה לי כיוון דאמר זמן קבליה עליה ואסר ליה... לברוך עליה ולנחיה המברך צריך שיטעום ליתביה לינוקא לית הלכתא... וז"ל הרשב"א ע"ה (שם) פי' וכדאמר' (ר"ה כט:) אבל פורס... ודוקא כשהגיע לחינוך הא קודם שהגיע לחינוך אסור דאין אדם מברך לבטלה וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך כמי שלא שותה ממנו אדם דמי...

והשתא לענ"ד שמע' להדיא שמחלק בין קטן אשר הגיע לגיל חינוך לבין אינו הגיע לגיל חינוך והיינו כל שהגיע לגיל חינוך אין הכי נמי דחשיבה טעימתו כברכה הצריכה ואינה לבטלה שהרי כתב להדיא שאם היה שותה קטן שלא הגיע לחינוך לא חשיב ששתה ממנו אדם והוי ברכה לבטלה על כרחך שאם שותה קטן שהגיע לחינוך חשיב ששתה אדם וממילא אין ברכתו לבטלה והשתא אפשר לומר שכיוון ששותה אדם לא חשיב ברכה לבטלה וממילא לא תיקשי למאן דאמר דאורייתא א"נ

כדפי' הערוך לנר ע"ה כיוון דמצווה לחנך ממילא החילו שם שתיה על השותה ושפיר דמי לברך דאין בזה ברכה לבטלה וק"ל [אלא שאולי יש לדחות האוקימתא בד"ק של הרשב"א דעי' לרבנו הריטב"א ע"ה גופיה (עירובין שם ד"ה המברך) שכתב ג"כ בקוצר כד"ק של הרשב"א וצ"ב? אלא דלענ"ד זה אינו שהרי אפשר ליישב ע"פ כוונת הערוך לנר ובה אתי שפיר והבין].

ועל כן ודאי אחר כל זה אין לנו להקשות מדברי הגמ' הנ"ל והדרי' לדין שדעת מרן בשולחנו הטהור שאיסור הברכה הוא דאורייתא אלא שלענ"ד עדיין יש נפקא מינה בין התי' הנ"ל למאן דאמר איסור דאורייתא בברכה והיינו לצאת ממחלוקת הפוס' או מקום שיש מנהג וכן העושה כדעת מרן ואינו חושש לשאר השיטות וכן מקומות שהכריע השו"ע כחלק מהפוסקים ולא חשש לספק ברכות שהוא איסור חמור, ולענ"ד יש לומר שכל זה בכלל ביאור החקרי לב והיינו שאין לנו לחוש לכל הנ"ל כאשר אין כוונתו לשווא אלא לצאת מהמחלוקת או במקום שיש מנהג חשיב המעשה הנ"ל גוף הדין וכש"כ לענ"ד כאשר אינו חושש ועושה כדעת מרן ועל כן גם מה שמקשים הרי ספק ברכות שאיסור ברכה לבטלה חמור הני מילי בשאר מחלוקות של ברכות אבל כאשר דעת

מרן לברך שהרי עדות המזרח קיבלו הוראותיו ועוד דהוי כעין מחלוקת [עי' לרבנו הרדב"ז ע"ה (ח"א סי' רכ"ט) מהר"י פראג' ע"ה (סי' נ')] אין הכי נמי שלא שייך למיחש כלל [ומינה תימה על משנתו הזכה והטהורה של הגרע"י ע"ה שתפס כחלק מהאחרונים שחששו לסב"ל ועוד יתירה מזו חשש טובא והזכיר ד"ק של הרדב"ז ומהר"י פראג' הנ"ל בהקדמתו להליכות עולם ח"א ועוד הזכיר טובא בשאר מקומות רק ששם שם דגש בדבר ומינה ג"כ לתמוה על הכרעת הגר"מ לוי ע"ה (ברכת ה' ח"א פ"ב ה"ו)] ואולי יש ליישב כוונתם כמבואר בהערה בברכת ה' (שם 15) שכך היה המנהג להורות למעשה על כן הוי מנהג הפוך כנגד הקבלה של ההוראות בדברי השו"ע ועל כן לא חששו לטענת הרדב"ז ומהר"י פראג' ע"ה ודו"ק].

והשתא יש בממילא לדון לעניין דבר נוסף והוא איסור העניה לברכות כגון ספרדי לאשכנזי אדם שפוסק כחכם פלוני ואילו אצל חכם אלמוני לבטלה ועוד כהנה וכהנה:

דעי' למרן בשולחנו הטהור (יו"ד שם סל"ח) שאחר שביאר שאדם ששמע יהודי מברך ברכה לבטלה י"ל לנדונו סיים במה דברים אמורים כשהיה הנשבע הזה או המברך לבטלה, מזיד אבל אם היה שוגג ולא ידע שזה אסור אסור לנדונו.

ד. כמובן שעל כל פנים שאני הגר"מ לוי בהכרעה בספק ברכות בדעת מרן למול פסקי הגרע"י ע"ה שהגר"מ לוי ע"ה חיפש יותר להצריך לברך וכמש"כ בהקדמתו לספח"ק ברכת ה' (ח"א עמ' י"א) הסירותי מסבל שכמו שהר"ת והסופי תיבות יוצא משה לוי מסב"ל היינו מספק ברכות להקל ועע"ש בד"ק.

והשתא יש לעי' כיצד נידון אדם שעושה כרבו או כמנהג עדתו וכדו' מזיד או שוגג ומצד הסברא חשיב מזיד שהרי ודאי עושה בכוונה ואף שאינו יודע שאסור הרי יודע שיש מחלוקת והיינו אשכנזי שמברך על ראש חודש יודע שלספרדי אסור [לקמן יתבאר] או אישה שמברכת יודעת שלספרדי אסור ועוד כהנה ואמאי לא הצריכו לספרדי ששומע אשכנזי לנדות אתמהה?

יתירה מזו אפי' נימא שהוא שוגג שהרי כלפי המעשה שלו אין איסור כלל ועיקר ממה נפשך לענ"ד אמאי יהא אסור לענות הרי כיוון שכלפי עצמו לא חשיב איסור וכלפיי איני מחוייב לנדותו ומוכח שהוי ברכה תקינה שהרי מצד הדין אין שום איסור במה שהוא עושה ועל כרחך שאין גם שום חשש לענות לו כיוון שכלפי עצמו אינו מחוייב בנידוי כלפי האחר אין הכי נמי שבממילא חייב לברך.

ועי' ברבותינו הראשונים והאחרונים [ב"י סי' של"ד (שם) ורדב"ז (ע"ד הרמב"ם שבועות שם ה"ט)] מש"כ שלא יהא חמור השומע מהמשמיע לגבי נידוי ומוכח שודאי אף שכלפי האשכנזי שעושה איסור למול הספרדי הרי ודאי

שהספרדי לא יהא חמור עונו כביכול והרי בכה"ג אמור להיות חמור עונו שכלפי הספרדי מעשה האשכנזי הוא ברכה לבטלה ועל כרחך ודאי שכל שנוהג כמנהגיו וכעדתו אינו בגדר ברכה לבטלה גם לשומע וממילא בכלל דין שו"ע (או"ח סי' רט"ו ס"ב) שחייב לענות אמן.

ולענ"ד ראייה פשוטה מאוד שמצויה בבית כלל ישראל ספרדים אשכנזים תימנים הרי לפי דברי הסוברים שמה שאני לא מחוייב אסור לענות אמן כיצד מברכים גברים בבית ליד נשים ברכות הרי הגרע"י ע"ה (חזו"ע סוכות) כתב שאין לאישה לענות בקידוש לישב כיון שהוא הפסק ולמטוניה עד שאתה דן בקידוש הרי דון בכלל הכניסות של הבעל לאכול שהרי אסורה היא לברך כמבואר בשו"ע (סי' תקפ"ט ס"ו, וע"ע סי' י"ז ס"ב"ה) וא"כ אמאי התעורר רק להורות בקידוש אתמהה, ובלאו הכי עד שאנו דנים על הקידוש או לישב בסוכה כיצד בן מברך ליד אימא על טלית או תפילין וכן כיצד יהודי מברך ליד אישה על שאר דברים שהם מצוות עשה שהזמן גרמא שהרי נשים אינן חייבות בכולהו [אא"כ חלק מהנס] ועל כרחך שבאמת דברי הסוברים

ה. כמובן שאין לדון בדעת מרן בסי' י"ז ס"ב שהשמיט הדין של אינן מברכות ואף שמריהטת הרמ"א משמע דמבאר דעת מרן ולא חולק דאל"כ הוי ליה למימר וי"א מ"מ אינו דיוק דפעמים כיוון שאין הכרח בדעת מרן לא נקט לשון י"א כמבואר בדברי הפוס' עי' לפרמ"ג ע"ה, אלא שמהמשך הלשון לעניין אנדרוגינוס יש להוכיח ומ"מ אף אם משם לא הרי עכ"פ בב"י כתב להדיא אחר שהביא המחלוקת בסוגיא סיים ספק ברכות ומבואר שאין לאישה לברך וק"ל.

שאינן לענות תמוהים טובא ונגד המנהג הפשוט וכלל היהדות!

ומינה תשובה מוצאת לפסק הגרע"י
 ע"ה [חאו"ח ח"א סי' כ"ט, ח"ב או"ח סי' י"ג, שם סי' כ"ט, ח"ט או"ח סי' ל"ח, ח"י או"ח סי' נ"ה כמה דוכתי, יחו"ד ח"ב סי' ל"ח ועוד מקומות רבים במשנתו ובספה"ק] שוראי אף ודאי מותר מעיקר הדין ולכתחי' לענות בכל האופנים הנ"ל וז"פ וברור ועי' מה שהאריך בזה רבנו הגר"מ לוי ע"ה (ח"א פ"ו אות י"ב וע"ש בהערות) [וע"ע הר צבי (חאו"ח ח"א או"ח סי' ל"ח)].

אלא שאחר כל זה לענ"ד יש עדיין להקשות מדברי קודשו של רבנו הרמב"ם ע"ה (פאר הדור סי' ק"ה) שכתב ואם מצאו דבר בסדרי תפלות אשר להם ונהגו בה אין ראוי לת"ח להניח מנהג זה כי עכ"פ יום אחד אינו חייב וע"כ ראוי לבטל המנהג כי אף

העונה אמן בברכה לבטלה עתיד ליתן את הדין ומבואר שדבר שנהגו ועל זה הודיע שאיכא אמן לבטלה [וע"ע לו (פריימן סי' פ"ד) אותה תשובה בתוספת נופך: לענין מקום מסויים לברך בעיר המסופקת אף בט"ו באדר ועל זה השיב ג"כ האיסור לענות אלא שהוסיף ג"כ מה שלא הובא בפאר הדור הנ"ל והוא אם ינצחו ההמון ויתלו במנהג לברך בט"ו ראו לכל ת"ח ויר"ש להימנע מזה ויזהר לבלתי ענות אמן על זאת הברכה...]

והשתא יש לעי' בכוונת הקודש וכל שכן לפי מה שכתבתי שיוצא שאיסור לענות וחומרתו דווקא במקום שאין צד היתר כלל לברכו ואפי' שנהגו רק שאין להם ע"מ להסמיך את המנהג מהוראת חכם אבל אין הכי נמי אם היה הוראת חכם' אף שאליבא דחכם אחר יש איסור וכן הוקבע המנהג וכדו' כאוסר מ"מ אין שייכות לבטלה כיוון שכלפי המברך עצמו אינו איסור וז"פ

ו. כמובן שכל מה שדנתי הוא אליבא דמרן השו"ע ע"ה (או"ח סי' י"ז ס"ב, סי' תקפ"ט ס"ג, ס"ו) אבל ידוע שהיה בהרבה מאוד תפוצות ישראל של בני עדות המזרח שנשותיהם היו מברכות אף על מצוות עשה שהזמן גרמן עי' לג"ע מרן החיד"א ע"ה (ברכ"י תרנ"ד סק"ב) וביתר שאת (יוסף אומץ סי' פ"ב) וכן לזכור לאברהם אלקלעי ע"ה (חאו"ח ח"א מע' ב' אות נ"ט יז. וביאר שהטעם שאין לחוש לספק ברכות שכן הוא המנהג) ופני יצחק אבולעפיא ע"ה (ח"א הלכות ברכות אות קצ"ט מהדו"ח עמ' פ"ד) מרן הבא"ח ע"ה (רב פעלים ח"א סוד ישרים סי' י"ב שהזכיר שהמנהג בביתו שנשים מברכות על הלולב רק שאינן מונענות ע"ש טעמא ע"פ האריז"ל, בא"ח נצבים ש"א הי"ז שהזכיר לגבי מנהג בנות ישראל לשמוע שופר ועכ"פ לא תברכנה יש לעי' מאיזה טעם האם מצד הנוסח שיש בו מחלוקת או דילמא בגלל שבזה לא נהגו ויותר נוטה מצד שלא נהגו) וכה"ח ע"ה (סופר סי' י"ז, סי' תקפ"ט) והשדי חמד ע"ה (מע' מ' אות קל"ו וע"ש שכן פשט המנהג) ובאמת שעוד רבים וטובים מעידים מזכירים המנהג עי' מה שאסף בזה הציץ אליעזר ע"ה (ח"ט סי' ב') וע"ע לגרע"י ע"ה (יבי"א ח"א סי' ט"ל, סי' מ' ובאמת שבאריכות גדולה בכלל משנתו) וכן לרבנו הגר"ש משאש ע"ה (שמש ומגן ח"ב או"ח סי' נ"ה אות ד') ועטרת אבות (סויה ח"ב עמ' קנ"ז ואילך).

ז. שהרי הרמב"ם תלה שאין ראוי לת"ח להניח מנהג זה והיינו שאין לו יסוד בהלכה אבל במקום שהחכם הורה אין הכי נמי שיש להם על מה שיסמוכו וז"ב.

וברור, ולענ"ד נראה שסיוע לדבריי ולסברתי תמצא לרבנו הגרע"י ע"ה (יבי"א ח"א חאו"ח סי' ט"ל מהדו"ח עמ' קע"ב בגליונות הע' 9).

ומינה לענ"ד יש ליישב ג"כ מה שיש להקשות בכעין המנהגים הנ"ל לב' מרבתינו זה יצא ראשונה רבנו הרא"ש ע"ה (טואו"ח סי' רס"ז) עוד נוהגין בטוליטולה שלאחר שאמרו פסוק ושמרו אומר ברכת המולך אלא שמשנין בפתחתה במקום יראו עינינו אומר ישמחו השמים ותגל הארץ וזה מנהג טעות שלא תקנו ברכת המולך אלא לפי שתקנו לומר פסוקים שיש בהם י"ח אזכרות תקנו לומר ברכה אחריהם וכיון שא"א פסוקים בשבת למה יאמרו הברכה שתקנו בשבילם וכ"כ רב נטרונאי והאריך הרבה וסיום דבריו בשבת דשכיחי מזיקין וצריכי ישראל למיעל לבתיהם מקמי דליחשך או דילמא מיעקר שרגא סלקוה לתוספת שהוסיפו על שתיים לאחריה ואוקמוה אדאורייתא וכן המנהג בבית רבינו שבבבל שלא לומר שומר עמו ישראל לעד וחותרמין במקומו הפורס סוכת שלום וקדיש לאלתר וא"א ז"ל לא רצה לענות אחריה אמן מפני שהיה אומר שהיא ברכה לבטלה...

וכעין זה תמצא לרבנו התשב"ץ ע"ה מעדות נכדו היכין ובוועז (ח"א סי' קי"ח, יבי"א ח"א או"ח סי' כ"ט אות י"ד) שאחר שהביא דברי הטור לגבי מנהג לקדש בבי"כ שכיום שאין

אורחים עדיין נהוג לקדש ולא היו עונים הרשב"ץ והרשב"ש אמן.

והשתא לפי דברי הרמב"ם אשר ביאר שאין לחכם להתיר להם אמאי לא מיחו ואמאי בעצמם לא ענו אבל השאירו האחרים במנהגם אתמהא?

ובאמת שלענ"ד עצם מעשה הרשב"ץ צ"ב טובא א. אי מצד מש"כ גופיה (תשב"ץ ח"ג סי' רמ"ו) לקלס את עצם המנהג ולהמשיך את המנהג של קידוש [ונכבר עורר בזה רבנו הגרע"י ע"ה גופיה (יבי"א ח"א או"ח סי' ט"ו אות כ"ו)] ונשאר בצ"ע אף שיש לדחוק שגם ביכין ובוועז לא רצו לבטל וכמש"כ להדיא שלא ביטלו ורק הזכיר שהטור אמר אם יהא אפשרות לבטל אבל לעצם הדין לענות או לא אין גילוי, ב. אי מצד מאי שנא מתקנת חזרה של שליח ציבור שהרי בזמנים מסויימים אשר לא היה שייך וכי יעלה על הדעת שלא יעשו ואם יעשו שלא יענו אמן אתמהא וכן מברכת מעין ז' הרי מאי שנא האי מהאי ועי' לרבנו הרמב"ם והרד"א גופייהו אשר השווו זה [עי' ב"י (סי' קכ"ד מחודש ס"ג, סי' רס"ט בקוצר)] והשתא מאי שנא הא מהא ואמאי לא ענה אתמהא וצ"ב?.

ולענ"ד לפי היסוד שביארנו בדברי קודשו של רבנו הרמב"ם י"ל דה"ה לשאר הנהגות הנ"ל שהרי כל מה שביארו הני חכמים בדבר שכביכול נהגו הציבור בלא הוראת חכם שהרי הרא"ש תמה כתמיהת הגאונים הכיצד נהגו

החכם לבטלם ממנהגם וממילא מוכח שאינו כהוראת רב המוסכם משא"כ כאשר הדיון הוא מנהג פשוט של קהילה או על פי הוראת חכם שהוא מרא דאתרא נוכעין שכתב הרדב"ז (ח"א סי' רכ"ט) ומהר"י פראג' (סי' נ') הנ"ל וממילא לא שייך כלל ועיקר האיסור לענות.

והשתא לפי כל הנ"ל פשוט וברור שספרדי אשר שומע ברכה של אשכנזי שבכה"ג לכולי עלמא מחוייב מעיקר הדין לענות שהרי כלפי האשכנזי אין הברכה לבטלה ולא דמי לנידון הרא"ש או התשב"ץ דהתם לא היה הלכה פסוקה מרבותיהם וכן לא היה מנהג פשוט והוראת חכם אלא הנהגת ההמון או ציבור ממילא אתי שפיר, ולפי זה ה"ה אשכנזיה אשר מברכת ונוהגת כמנהג רבותיה וכן ספרדי אשר נהג בברכות אשר אינם נוהגים כדעת מרן כגון הפטרה בר"ח כמשנ"ת שדווקא בא"י ולא שהוא איסור וכדומה"ל אבל נהגו במקומו אין הכי נמי שאין בזה כלל ועיקר חשש ברכה

לומר יראו עינינו בליל שב"ק ואינו שייך וכיוון שאינו תקנת חכמים הוי כמנהג לבטלה וכעין זה יש לתרץ דברי הטור שהרי מקור המנהג מדינא דגמ' דווקא כאשר יש אורחים שעכ"פ מקיימים את הסעודה ולא שייך לבטלה אלא שהגדילו והוסיפו על המנהג וכיוון שלא היה הוראת חכם אלא נהגו העם כביכול מדנפשיה חששו [ואין להקשות מהטור שהזכיר לדברי רב נטרונאי שודאי לא על זה סמכו לדידהו כמבואר בריהטת הדברים] וכמש"כ הרא"ש גופיה (הובא ב"י סי' רס"ט) דהוי ברכה לבטלה [ועי' מה שהעיר הדרישה (שם סק"א) על דברי הטור אמאי לא הזכיר דברי הרא"ש].

עוד בנוסף לענ"ד יש לומר שאפי' אם נסכים לומר דעבדי כהוראת חכם הני מילי כאשר ידעי הציבור או דנהוג כהוראת חכם לגמרי שכן הוא מרא דאתרא הוא שכ"ה המנהג הברור ולא כאשר הדין הוא במחלוקת והנהוגים אינם יודעים כלל ועיקר מאיזה טעם שהרי כתב להדיא הרמב"ם שיש על

ח. ומינה יש ללמוד לאנשים מבני עדות המזרח אשר נהגו מקדם קדמתא לאכול בשר שאינו חלק אלא כשר רבנות דלא מבעיא דאיכא כמה ספיקות להקל וכש"כ לפי המציאות שאינו רק בגלל סירכות [שלא הזכיר הגרע"י ע"ה (יבי"א חיו"ד ח"ה סי' ג') כגון בשר ששהה יותר מג' ימים בהקפאה לפני מליחה או יותר מצוי כגון סוגי טריפיות לרמ"א ולמרן כשר חסרה הוורדא או נמצאו ב' ורדות אונא בסוף אומא וכדו' וממילא אף שהריאה חלקה מ"מ הבעיות האחרות מורידות לכשר ולדעת מרן מותר מעיקר הדין] אלא אפי' נימא מצד הסירכות הרי איכא ספק ספיקא ובנוסף מנהג פשוט להקל בסירכות אתי שפיר לענות אמן שהרי י"ל על מה לסמוך ועי' לרבנו כה"ח סופר (יו"ד סי' ט"ל ס"ק רכ"א-רכ"ב) [ואין להקשות ממה ששלח לעי' ס"ק שט"נ דהתם לענין מגיעים למקום ומשנים המנהג לא מעיקרא נהוג כל חייהם וכך היה מנהג אבותיהם עי' כה"ח (שם) שכתב על מנהג פרס ומדי ועי' ג"כ לשון הנתיבי עם (אבורביע שם סק"ז) והבן, וע"ע ישכיל עבדי (ח"ב קו"א חיו"ד סי' ח', ח"ה יו"ד סי' ד') ועמק יהושע ממך (ח"ג יו"ד סי' י"ד) מה שהביא עדות של חכם בשם שוחטים ממרוקו וע"ש מה שדחה (ומינה תש' מוצאת למה דתלי במנהג מרוקו כביכול לכתח' לאכול ניפוח או משמוש סירכות) וע"ע כעין זה לרבני משפחת משאש

לבטלה [וע"ע לרבנו הגרצ"פ פרנק ע"ה (הר צבי או"ח ח"א סי' ל"ח) לגבי עניית אמן לספרדי אחר ברכה של אשכנזי על תפילין שנעשו כשיטת הט"ז שהם פסולות לספרדי^ט שכותב שמעיקר הדין מחוייב לענות אמן ושכ"פ הגר"י ניסים ע"ה].

אלא שעכ"פ ודאי שיש לדון בסוג של מעשים אשר אין להם היתר ע"פ ההלכה ועושים היתר כגון ריבוי קדישים אשר אין על מה לענות ובכה"ג העונה אמן חשיב כעונה אמן על ברכה לבטלה וכמש"כ רבנו הבא"ח ע"ה (ויחי ש"א ה"ט) שכשם שצריך ליזהר מברכה לבטלה צריך ליזהר מקדיש לבטלה וממילא יוצא איסור גם לענות.

ומכל הנ"ל מתבאר שאין להביא ראיה מדברי הפרמ"ג ע"ה (סי' כ"ה א"א סק"י) והעתיקוהו האחרונים [עי' כה"ח (שם סק"מ) וע"ע לגרע"י ע"ה (יבי"א או"ח ח"א סי' כ"ט אות י"ד) שהביא שכ"פ הרמ"ן] לאסור עניית אמן על תפילין של ראש דהתם עצם המנהג שהזכיר הרמ"א היה כחשש מברכה לבטלה שהרי אומרים ברוך שם וממילא אתי שפיר כיוון שחששו לעניין הראשונים ומאידך

חששו לעניין הברכה ממילא אתי שפיר אמאי לא עונים כיוון דהתם עיקר המנהג מספק וממילא מספק אין לענות.

ואגב אורחיה לענ"ד יש לשדות נרגא בעוד הכרעה של הגרע"י לגבי לענות לשידור חי של רדיו (יחוד"ד ח"ב סי' ס"ח) והוסיפו ג"כ להתיר לענות ללויין [כך הוא המנהג הפשוט ושמעתי שהראש"ל שליט"א כותב כן ואיני יודע היכן?] ותמוה כיצד מתירים לענות נגד שו"ע (או"ח סי' קכ"ד ס"ח) שאין לענות אחר שעבר תוך זמן של כדי שיאמר שלום עליך רבי ואפי' נחמיר ומורי הרי ודאי עוברים כל הזמנים הללו ואפשר לבדוק ע"י שעושה שיעור בטלפון ברדיו ובלויין וא"כ כיצד נגד רמ"א בשם הרד"א והוא ב"י מפורש ללא מחלוקת התירו אתמהא?

אלא שלענ"ד אפשר ליישב אולי על פי ד"ק של רבנו הביאה"ל ע"ה (שם ד"ה מיד) שדימה לדין נדרים וכל שעונה תוך שיעור עונה לרעהו אף שמעת יציאת הברכה עבר זמן זמנים אין הכי נמי דחשיב העונה תוך כדי דיבור וממילא מיושב לשיטתם.

הגר"י (מים חיים ח"ב חיו"ד סי' י"ג) והגר"ש ע"ה (תבואות שמש או"ח סי' נ"ג, שמש ומגן ח"ג או"ח סי' נ"ט אות ד') וכל שכן לפי מה שכתב החיד"א ע"ה (ברכ"י או"ח סי' קצ"ו סק"ד) וע"ע לרבנו ההר צבי (או"ח ח"א סי' ל"ח).

ט. עי' לרבנו הגרע"י ע"ה (יחוד דעת ח"ד סי' ג') מה שביאר בחילוף שיטות עשיית הפרשיות ושאין להניח כלל ועיקר וכעין זה תמצא לרבנו חכם בן ציון ע"ה (אור לציון ח"ב פ"ג ה"ז עמ' ל"ה) אלא שעכ"פ הוסיף שתפילין שפרשיותיהם עשויות כשיטת הגר"ז והיינו מנהג חב"ד שפיר דמי להניח ואף לברך [וכן יהא הולך ומסכים רבנו הגרע"י ע"ה דעי' לו בתש"ד ביחוד"ד שכתב להדיא שדעת הגר"ז וכדעת מרן ודלא כט"ז וממילא יודה להקל].

אלא שלענ"ד יש להקשות על כל הנ"ל ממקום אחר וממילא גם לאסור לענות אמרן לטלפון [הובא מחי' עמ"ס עירובין דף צב] איתא בגמ' (עירובין צב:) צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה יוצאין ידי חובתן ציבור בקטנה ושליח צבור בגדולה אין יוצאין ידי חובתן תשעה בגדולה ויחיד בקטנה מצטרפין תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין...

והסתפקתי טובא במקרים שראיתי באומר קדיש וכדו' שנעשה בציבור וכאשר בפועל לא היו נמצאים במתחם אחד וחזיתי פעמים רבות בתקופת הקורונה שנעשו דברים כאלו ואחרים והשתא נתתי ליבי בעת לומדי סוגיא (עי' צב:) ובתוס' הסתפקתי שבאמת משמעות דברי קודשם שאחר שמסקנת הגמ' כר' יהושע ב"ל אין הכי נמי שרק לעניין צירוף אבל כאשר איכא בצירוף אין הכי נמי שלעניין דבר שבקדושה חשבינן כאילו איכא י' בנוסף עם אותו האדם שמקושר אליהם אף שאינם נמצאים באותו מציאות של חצר ולאו דווקא חצר שהרי אגף ולפנים גרע מחצר ועל כן סברתי שמשמעות ד"ק כן.

והשתא חזיתי לרבינו הרשב"א ע"ה (חי' צב: ד"ה תשעה בגדולה בפסקא ואיכא דמותיב) שאחר שהביא קושיית ותירוצי התוס' הוסיף שאפי' אי נימא ציבור בקטנה וש"צ בגדולה אמאי לא יצטרף שהרי הגדולה חשיב כמחיצה

והשתא אמר ר' יהושע ב"ל ע"ה שאין מחיצה מפסקת [רוצה לומר ואם כן חזי' שגדולה וקטנה כאחד שמחיצה כמאן דליתא והשתא מצטרפים כולם להיחשב כמקום אחד] ותירץ שלא אמר ר' יהושע ב"ל ע"ה אין מחיצה מפסקת אלא ביש במקומו י' שהמוציא ראוי להוציא אבל כשאין במקומו של מוציא י' אין ראוי להוציא ואין רשאי לומר דבר שבקדושה שיחיד הוא, ועל כן ציבור וכו'.

ומינה לענ"ד ילפינן שכל דאיכא י' במקום אחד השתא אדם שרוצה להגיד במקום אחר אין הכי נמי שיהא מותר לכתחילה להגיד שתלות שכינה היינו בציבור וכל דאיכא ציבור גורם לשכינה, והשתא אפילו לא נמצא בגוף הציבור כל שיצרו שכינה [ע"י י'] אין הכי נמי שיהא מותר, ואין להקשות דהשתא לפי זה יוצא שכל דאיכא ציבור אפילו לא נמצא עימם פיזית באותו מקום כגון ע"י טלפון עם מצלמה וכו' [כדנשאלתי פעם] לענ"ד זה אינו שאם לא כן אין לדבר סוף, ואולי יש לומר שבאמת זה האמת [שאפשר אפי' לא נמצא פיזית] שהרי ר' יהושע ב"ל אמר כן על עם שבשדות ומוכח שאפי' שבמציאות לא נמצאים באותו מקום יהא מותר וצ"ע ע"ז עם גדולים?

אלא דחזיתי לרבינו המאירי ע"ה (שם ד"ה ולעניין תפילה) שכתב אליבא דתירוצי הראב"ד ע"ה ומאחר שהמוציא ראוי להוציא את הצבור העומדים במקומו אף אותם שהמחיצה

והשתא הוי לפני עיוור [ע"כ ועוד בזה באריכות בחי' עהש"ס עירובין שם].

ומכל הנ"ל שמעינן איסור עניית אמן לברכות ששומעים דרך טלפון וכדו' אלא שאולי יהא אפשר להקל לנוהגים כשיטת הגר"מ פיינשטיין שאחזו שחשיב קולו ולענ"ד עצם דעה הזו צ"ב טובא וכש"כ ממה שהבאנו מד"ק של המאירי ועל כן לענ"ד שוא"ת עדיף נואם ירצה ליחוש גם מצד שני לאיסור שלא לענות אמן¹ יאמר ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכמש"כ חכם בן ציון ע"ה².

והשתא הבוא נבוא לידון במציאות של ברכה על מנהג בתורתו של מרן השולחן ערוך ע"ה שהרי חזיתי שהרבה מהאחרונים ע"ה תופסים שדעת מרן היא כרמב"ם ע"ה (חנוכה פ"ג ה"ט) שיש איסור לברך ברכות על מנהג ועל כן כתבו להקשות מהדלקת נרות חנוכה בבית כנסת שאף הוא מנהג, ולענ"ד תמיד הוקשה לי אמאי לא הקשו ג"כ מהמנהג של קידוש (או"ח סי' רס"ט) בבית הכנסת נועי' יבי"א חאו"ח ח"א סי' כ"ט אות י"ד בשם הרשב"ץ והרשב"ש

מפסקתם יוצאים בברכתו או בתפלתו ועונים לכל דבר שבקדושה אף מבית הסמוך לה שלא נפרצה לה או אפי' בלא פתח כל ששומע את קולו דומיא דברכת כהנים להיותם בכלל ברכה.

וצ"ב לפי זה שיוצא שאפילו בדבר שבקדושה אם אינו שומע את קולו אינו יכול לענות אמן, ולפי זה כיצד לסוברים שקול שעובר בממברנה אינו קול אפשר לענות אמן אפי' על דבר שהוא בשידור חי (רדיו לויין טלפון) וכל שכן למי שיסבור איסור עניית אמן לבטלה דאורייתא נדרך אגב בדברי קודשו של המאירי הנ"ל מתורץ החילוק בין סוגיא דילן לסוגיא דבית הכנסת של אלכסנדריה של מצרים³, ונפקא מינה טובא לעור מילי שמצוי באחרונים שכתבו להקל על פי הסברא של בית כנסת דאלכסנדריה ומדברי קודשו של רבינו המאירי נפל כל היסוד וד"ל⁴ וצ"ע לעת עתה וכל שכן שה"ה לעניין קדיש וכדו' שלא יהא אפשרות להקל שהרי מי שיענה אחריו אמן עובר באיסור תורה של אמן יתומה לפי דברי הגרע"י ע"ה [עי' יחזה דעת ח"ד סי' ל"א]

¹. ולענ"ד מה דנקט המאירי ע"ה שומע את קולו היינו לאפוקי שלא תבוא ותקשה מסוגיא דאלכסנדריה של מצרים והיינו דהתם היו כולם נמצאים במקום אחד ע"כ עצם הידיעה שאומרים והיא ע"י הנפת הסודרים סגי אבל כאשר אינו נמצא באותו מקום פיזית לא סגי עצם הידיעה אלא בעי' שמיעה בפועל של הקול וע"כ אין ראיה כלל ועיקר מדין אלכסנדריה של מצרים וק"ל.

². ועל פי זה גם כן נדחו דבריהם על פי היסוד הפשוט שכאשר חכם אחרון כתב פסק ונסתר להדיא מדברי ראשון שלא ראה והתגלה אין הכי נמי דאמרי' אילולא היה רואה הדר ביה [כמש"כ הרמ"א ע"ה (חו"מ סי' כ"ה ס"ב) ועי' באריכות לרב ע"ה בכו"כ דוכתי מספה"ק והקדמות ליבי"א].

³. עי' הקדמה ללבוש התכלת (ברדיצ'וב תקפ"א) המעשה עם משפחת אבוהב על חשיבות עניית אמן וע"ע לרבנו ערוך השולחן ע"ה (סי' רט"ו) שהזכיר לעי' שם ועוד עימי בכתובים בסוגיא הנ"ל ואכמ"ל.

מחודש ס"ב) שאסף כעמיר גורנה שיטות הראשונים ע"ה בסוגיא הנ"ל והביא ג' שיטות הרמב"ם ע"ה אין מברכים כלל בין יחיד ובין ציבור דעת הרי"ף הרש"י ה"ר יונה וכ"ה להדיא ברב המגיד שכן מנהג מקומו לחלק בין ציבור שמברך לבין יחיד שאינו מברך ובין תוס' ורוב הראשונים שאין חילוק יחיד או ציבור בכ"ג מברך, ובשולחנו הטהור (שם ס"ב) וקורים הלל בדילוג בין יחיד בין צבור וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל... ולבסוף יהללך והיחיד אין מברך עליו ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה.

ויוצא שלשון השו"ע היא סתם מברכים בכ"ג כשיטת התוספות והיא הובאה ראשונה גם בטוב"י למעין אחריה וי"א היא שיטת הרי"ף ועוד שהיא הובאה שניה בב"י ובסוף היא שיטת הרמב"ם שהיא הובאה שלישית בב"י [אף שהובא מנהג הרב המגיד אח"כ מ"מ בסיכום הדעות התכוונתי] והשתא יש לעי' שהרי לפי הכללים שהנחו אותנו רבותינו הוי סתם י"א וי"א וא"כ יוצא שלדעת מרן מעיקר הדין צריך לברך אלא שמרן מסיים בצורה מעניינת והיא וכן נוהגים בכל א"י וסביבותיה והשתא יש לעי' בכוונת וכן נוהגים האם כפסק הרמב"ם לעצם הדין שאינם מברכים או

שמהאי טעמא לא ענו אמן על קידוש הזה והוזכר לעיל] וכן ממנהג הדלקת נרות ביום כיפור (סי' תרי"ט ס"א) [נעי' רמב"ם ע"ה (שביתת עשור סופ"ג) רדב"ז ע"ה (ח"ג סי' תתקי"ד) ומעשה רוקח ע"ה (שם) אלא שעכ"פ יש ליישב הקושי הנ"ל במה שכתב הגרע"י ע"ה (יבי"א ח"א או"ח סי' ע"ו אות ט') מש"כ ליישב אלא שלענ"ד דוחק שהרי מצינו ג' מקומות שמרן מבאר דין מנהג ולא מזכיר כלל ועיקר יסוד שאין מברכים על מנהג ובכדי ליצור קושי למה לן] אמירת ברכת מעין שבע בליל שבת שחל אחר יו"ט"י כמבואר בד"ק של רבנו הריב"ש ע"ה (סי' ל"ד) וזלה"ק: לכן אין למנוע מלאומרה בשבת הבא אחר המועד שכיון שבימיהם היו אומרים אותה גם אנחנו נעשה כמנהג אבותינו, כמו שאנו עושין בקדוש אף על גב דקי"ל דאין קדוש אלא במקום סעודה ולא נתקן אלא לאפוקי אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא וע"ע מה שהוסיף לחזק (סי' מ') וכ"פ למעשה מרן בשולחנו הטהור (או"ח סי' רס"ח סי"א) [ולראיה הזו לא התייחס רבנו הגרע"י ע"ה (יבי"א ח"א שם) וע"ע שכ"כ הרשב"ש (סי' שצ"ח) ומה שכתב לדון בד"ק של הריב"ש (סי' ל"ד) ומהר"י באב"ד ע"ה (ספר יהושע פסקים וכתבים אות קצ"ח קיח ע"ד)].

ולענ"ד יש ליישב הכל בקל ומינה ג"כ יצאו כמה נפקא מינות והיינו עי' למרן הב"י ע"ה (או"ח סי' תכ"ב

יג. והמעין נכוחה בג' המקורות הנ"ל בסוגיא יראה שמרן לא הזכיר כלל לשיטת הרמב"ם ביתה יוסף והתם הרי הדיון מצד מנהג ואכמ"ל.

דילמא קיבלנו הכרעת הרמב"ם לגמרי שאין מברכים ולענ"ד פשוט וברור לכל עומד על האמת שכל כוונת מרן היא רק להודיע מנהג א"י וסביבותיה ולא עיקר הדין והיינו מעיקר הדין בין יחיד ובין ציבור צריכים לברך והוא הסתם אלא שעל כל פנים מנהג א"י הוא כרמב"ם שלא נוהגים לברך בין יחיד ובין ציבור.

ומינה אתי שפיר מנהג רוב ככל תפוצות ישראל מעדות המזרח לברך על ההלל בר"ח עי' לג"ע מרן החיד"א ע"ה (קשר גודל סי' כ"ג אות ד"ד) בימי הדילוג במלכות א"י ומצרים אין מברכין על ההלל ויש מקומות שנהגו לברך חזינן שכבר בזמן החיד"א העיד בגודלו שנוהגים בשאר מקומות אף שבמצרים

יד. ועי' ג"כ לחיד"א ע"ה (חיים שאל ח"א סי' צ"ט) שכבר הזכיר כדבר ברור מנהג א"י שלא לברך על הלל בר"ח, ואמרתיו כיוון שנגעתי בד"ק ליישב דבריו ג"כ מקושיית הגרע"י ע"ה [שהרי בלא"ה עסקי בתורתו] דעי' לגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"א סי' מ' אות י"א) שאחר שדן בד"ק של החיד"א שתפס במושלם דעת מהר"י מרוויש ע"ה (שו"ת מן השמים) לענין ברכה על מ"ע שהזמן גרמא כתב להקשות שהרי החיד"א לעניין ר"ח לא פסק כדעת מהר"י מרוויש (ועוד הוסיף ג"כ להקשות מהדימוי של תוס' ברכת ר"ח לברכת הלל) ולענ"ד אחמה"ר מהוד גאונות הגרע"י ע"ה לענ"ד לא עמד ע"ד קודשו של ג"ע מרן החיד"א כל הצורך ומעיקרא קושיא ליתא א. החיד"א ע"ה לעניין ר"ח לא הזכיר לד"ק של שו"ת מן השמים וי"ל שאולי לא ראה לד"ק ואילולא היה רואה אין הכי נמי שהיה מודה לו כדעביד לעניין עשה שהזמן גרמא (וכעין זה תמצא לגרע"י גופיה שהעיר ע"ד החיד"א יחו"ד ח"א סי' כ"ט), ב. המעיין נכוחה בלשון הזהב דג"ע מרן החיד"א ע"ה לעניין ברכות במ"ע שהזמן גרמא שהתיר מחמת מהר"י מרוויש ע"ה כיוון שהיה מנהג קדום [דזלה"ק: ולענין הלכה אני הדל מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לרבינו יעקב ממרו"ש כמו שהבאתי בספר הקטן ברכ"י סי' תרנ"ד אות ב' נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב. וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעיה"ק י"ם ת"ו והגם דמרון ז"ל פסק שלא יברכו. נראה ודאי דאלו מרן ז"ל שלטו מאור עיניו הקדושים בתשובות רבינו יעקב ממרו"ש דמשמיא מיהב יהבי כח לברך לנשים ודאי כך היה פוסק ומנהיג] משא"כ לעניין ר"ח אף שיש פוסקים המצריכים מתירים לברך מ"מ כיוון שלא היה מנהג קדום בא"י על כן לא התיר לברך [ע"ש בריהטת הלשון שחזר כמה וכמה פעמים שאין מנהג בא"י כלל ועיקר לברך על ר"ח וק"ל], גם מש"כ להקשות מחמת הדימוי בין ברכת ר"ח לברכה על מ"ע שהז"ג לענ"ד על הגרע"י גופיה יהא קשה א"כ כיצד התיר מרן השו"ע לברך על קידוש או הדלקת נ"ח בבית כנסת אתמהא ועל כרחך יש לחלק ביניהם וז"ב [וכש"כ לפי מש"כ שדעת מרן להקל מעיקר הדין לברך ר"ח וז"ב].

ובא"י לא נוהיינו כמו שאמרתי שיש לחלק בצורת הקבלה שאר מקומות וא"י, ובכה"ג לא חולק], וכן לגר"ח פלאגי ע"ה (כה"ח סי' ל"ד אות י"ג-י"ד), ועי' בספרי המנהגים שהזכירו כל הנ"ל [עלי הדס סיטבון (פ"ז אות י') מנהג תונס, ברית כהונה (מע' ר' אות ח') מנהג ג'רבה, זה השלחן (מהדו"ח עמ' 385) מנהג יהודי אלג'יר ומה שהאריך בזה העטרת אבות (סיוסה ח"ב עמ' י' ואילך)] שהרי נהגו כדעת מרן ולא חולקים עליו כמו שכתבו כמה מאחרוני דורינו שיש איסור ברכה לבטלה בזה וכן אסור לענות אמן שכל זה אחמה"ר דעת מרן היא וד"ל. [ותליית דחזיתי שכבר קדמני בביאור הנ"ל רבנו מוהרמ"ך (שואל ונשאל ח"ב חאו"ח סי' כ"ט) וע"ע לרבנו הנאמן ע"ה (בית נאמן חאו"ח ח"א סי' א')].

ומינה אתי שפיר אמאי אין להקשות על ברכת הקידוש או נר חנוכה שהרי מרן לא אסר ברכה על מנהג רק הראה שיש מנהג ברור בא"י וסביבותיה לא לברך מחמת הוראות הרמב"ם ולא מחמת פסקו [וע"ע מה שהוספתי בזה בקובץ אורה זו תורה (ח"ה גליון ב' סי' ד') גם אני אודך (ח"ג סי' ו')].

וממילא לענ"ד מינה שמעי' שאם אדם הגיע לבית הכנסת שאומרים והעלו אותו חזן העיקר היא כשיטת החיד"א ע"ה שיש לו לענות ודלא כגרע"י (יח"ד ח"ד סי' ל"א) והגר"מ לוי ע"ה (תפילה למשה ח"ד סי' מ"ו, ברכת ה' ח"ב פ"א הי"ז) שלא שת ליבם הטהור לחלק חילוק הנ"ל [וע"ע יבי"א (ח"י אור"ח) וחזו"ע (ד' תעניות) לגבי הפטרה לספרדי במניין אשכנזי וכתב דלא דמי לר"ח דהתם אומר וציוונו משא"כ לעניין הפטרה ועי' לקמן שהוא שו"ע מפורש (סו"ס תכ"ח) לעניין הפטרה בצום גדליה].

ולענ"ד עוד סברא בזה היא דברי הב"י ע"ה (אור"ח סי' תכ"ח) לגבי הפטרה בצום גדליה וכתב מרן הב"י

ע"ה (סי' תקס"ו מחודש ס"ב) אחר שהזכיר המחלוקת לגבי ההפטרה ונהרא נהרא ופשטיה והיינו שהשאר את הדיון למעשה לגבי ברכה בפני עצמה או קה"ת במנהג ומינה לענ"ד במכש"כ דחזינן שהמציאות של סדר תענית לגבי קה"ת וכדו' תליא במנהג וכל שיש מנהג אין הכי נמי שסמכי' על זה לברך אף שיש צד הפוטר מברכה כיוון שאינו בגדר הנ"ל ודו"ק.

ומהאי דיוק בלשון השו"ע לגבי בארץ ישראל נהגו יש לענ"ד ללמוד ג"כ למי שנהג להקל בסוגי ברכה בלישב בסוכה כגון נכנס לסוכת חברו ועוד כהנה וכהנה יש להקל וכש"כ כאשר יש איזה דבר הגורם להצריך ברכה לפי שיטה מסויימת או מצד אכילה ושתייה או מצד דבר החשוב"ז אף שאינו דרך קביעות אין הכי נמי דממה נפשך יש לברך אף אליבא דמרן והטעם שמרן כתב שנהגו לברך בעת האכילה ומשמע שנהגו בזה אבל ודאי שהמברך שלא בעת אכילה לא עושה איסור וק"ל, וממילא ג"כ מי שאוכל בקביעות מסויימת שנהגו סגי בזה אף למרן וק"ל.

טז. כמובן שאין דבריו מוכרחים שחולק בעצם הדין רק שכלפי החילוק על דברי החיד"א שהזכיר ולא הזכיר שעדיין בברכת הלל בר"ח יכול להיות קיל טפי מצד אחר ועוד שמריהטת דבריו נראה שכתב שכיוון שמרן והרמב"ם ועל כן אינו מחוייב וכו'...

טז. ומינה לענ"ד יש עוד לחדש לגבי אדם שאכל לחם בשיעור ביצה בסוכה ושכח לברך לישב בסוכה וסיים סעודתו ואין לו לחם או משהו לאכול א"נ אין ביכולתו עוד לאכול דשפיר יכול לברך מעיקר הדין ברכת לישב בסוכה ולא דמי לברכת המוציא (אור"ח שו"ע סי' קס"ז ס"ח) דהתם ברכת נהנין וכל שלא נהנה הכי צד יברך משא"כ הכא ברכת המצוות והרי עצם שיושב בסוכה מקיים מצווה ואין להקשות הרי תיקנו על אכילה שהרי כבר אכל וממילא עצם המנהג התקיים וממה נפשך יש לברך וע"ע ב"י (סו"ס תרמ"ג) ועוד חזון למועד בסוגיא הנ"ל.

סיכום מעשי:

נמצא עמהם באותו מקום ועל כן אדם הרוצה לחוש על כל פנים בטלפון יאמר לפני שעונה ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

4. לדעת מרן אין איסור לברך על מנהג ורק לגבי הלל בר"ח נהגו בא"י וסביבותיה לא לברך אבל מה שלא סביבות א"י אין חילוק יחיד או ציבור בכ"ג נהגו לברך מעיקר הדין כפשט השו"ע ועל כן יכולים להמשיך מנהגם [אף בא"י] ואין לחוש לספק ברכות, ונפקא מינה לספרדי מא"י שנמצא במניין של אשכנזים שיכול לברך שאין בזה חשש ברכה לבטלה לדעת מרן ובכה"ג שנמצא בא"י במניין של אשכנזים י"ל שבזה אינו בכלל המנהג שהעיד מרן וק"ל.

5. אדם שמברך לישב בסוכה אפשר לענות אמן וה"ה מי שנהג כן יכול להמשיך במנהגו אף שאינו עושה כן על אכילה אלא מצד שנכנס לסוכת חבירו וכדו', ומכל שכן מי שנהג לברך על סוגי קביעות של אכילה וכדו' או שתיה אין הכי נמי שאף אליבא דמרן יש להקל"ה.

1. איסור ברכה לבטלה או עניה לברכה לבטלה איסורו חמור מאוד ולדעת הרמב"ם ומרן הוא איסור תורה, ועל כן יש איסור חמור גם לענות אמן באופן כזה וה"ה איסור עניית אמן לדבר שאינו ברכה שתיקנו חכמים הוא בכלל האיסור הנ"ל [ועי' לשון הרמב"ם ע"ה (פאר הדור סי' ק"ה)].

2. כל מה שאמרנו איסור חמור דווקא במה שלא תיקנו חכמים אלא אנשים מעצמם או מציאות של ברכה שלא עברה את כור ההלכה אבל כל ברכה שנוהגים עדה או קבוצה מסוימת שהולכת כרב וכדומה אף שלעדה האחרת או לפוסק אחר איסור ברכה בה אין הכי נמי שאין חשש לענות אמן וממילא אשכנזי שמברך ספרדי עונה אמן [כש"כ לפי מה שכתבנו להוכיח בזה] וה"ה אשכנזיה שמברכת על מ"ע שהזמן גרמא יכול ספרדי לענות וה"ה לשאר מילי.

3. יש איסור לענות אמן לשמיעת קול של רדיו טלפון או לויין מצד שאינו

י. ועי' לג"ע מרן הגרע"י ע"ה (יבי"א ח"א או"ח סי' כ"ט אות ו'ז, ח"ח או"ח סי' כ"ג אות י"א, ועיקרו יחווה דעת ח"ד סי' ל"א) ולענ"ד אחהמ"ר ליתא דמה דתפיס לבאר בדעת מרן זה אינו שהרי מרן לא ס"ל כדעת הרמב"ם דהוי איסור אלא שלא נהגו ויש לומר דהא דלא נהגו דווקא במניין שלהם אבל במניין אחריני מי נימא לן שאינו בכלל המנהג, ואין להקשות קמא ובטיל כמש"כ בתש' אבקת רוכל שכבר ביארתי [עי' שו"ת ויען נתנאל ח"א סי' נ"ד] שלגבי מנהג אינו שייך הטענה הזו שהרי אינו עיקר דין הכופה אותנו אלא הוי מנהג שאנו ממשיכים לקיים והראיה הפשוטה דפוק חזי שאחינו בני אשכנז נוהגים מעיקר הדין מנהג זה ועל כרחק שאין כפיה לבטלו וממילא אם יוצא שמתפלל מעיקר הדין פשוט וברור שיכול לברך וד"ב.

יח. ועי' לפאר דורינו הגרע"י ע"ה (יחווה דעת ח"ה סי' מ"ח הערה ** עמ' רי"ד) שכתב לדחות דברי היריעות

6. אישה הנמצאת בקידוש של ליל סוכות יכולה לענות אמן מעיקר הדין ולא הוי הפסק שכך תיקנו חכמים את נוסח הקידוש בלילה הנ"ל [עי' ב"י ס"י תרמ"ג ס"א-ס"ב במחודש והבן].
7. ספרדי אשר הולך כפסקי מרן השולחן ערוך אין לו להניח תפילין של בני אשכנז שנכתבו הפרשיות כשיטת הט"ז וכל שכן שאין לו לברך [ז"א אם מניח במקום אשר לא יכל להשיג אלא תפילין כאלה] ומ"מ יכול להניח תפילין שנעשו כמנהג חסידות חב"ד שפרשיותיהם כשיטת הגר"ז ע"ה, וכל זה לעניין הפרשיות אבל אם נכתבו בכתיבה אשכנזית וכדומה מעיקר הדין
8. ספרדי אשר שמע אשכנזי שמברך על תפילין שלו שנעשו על פי שיטת הט"ז מעיקר הדין י"ל לענות אמן.
9. יהודי אשכנזי או מבני עדות המזרח שנהג להקל לאכול לפי מנהג רבותיו או עדתו לאכול בשר כשר מעיקר הדין אפשר לענות אמן לספרדי ההולך לפי מרן השו"ע [וכש"כ בזמנינו שיש להסתפק טובא במושג "כשר רבנות" בבקר].
10. אדם אשר ישב בסוכה לסעוד ושכח לברך לישב בסוכה ואי אפשר עוד לאכול כלל ועיקר או שנגמר לו האוכל והשתיה לגמרי יכול לברך מעיקר הדין לישב בסוכה.

האהל אשר השיג ע"ד הגינת ורדים ומריהטת ד"ק משמע שיש איסור לענות אף למטוניה דמרן אלא דלענ"ד אחהמ"ר אף דלא חזיתי ד"ק של היריעות האהל מבפנים מ"מ לענ"ד דחייתו לשיטת הגור"ר בפשטות אינו מדין ביטלו את הברכה או הפקיעו אלא הכוונה כפשוטו היא במהות מחלוקת נהגו שנקט מרן שהרי ודאי לר"ת מעיקרא לא תוקן ברכת לישב אלא על אכילה בלבד משא"כ אליבא דמרן שהעיקר כדעת רוב הראשונים אלא שהעיד בגודלו שהמנהג לברך רק באכילה ועל זה קאמר הגור"ר ע"ה שביטלוהו ז"א שבכדי אין לו לברך ועל זה השיב היריעות האהל ע"ה שאינו ביטול אלא מנהג והיינו דנחלקו במהות של המנהג האם הופקע או שרק ככל מנהג לא הופקע מ"מ ודאי לכולי עלמא בין לגור"ר ובין ליריעות האהל יהא מותר מעיקר הדין לענות והדיון רק מצד לברך והראיה שהגור"ר גופיה כתב לצרף שיטת הרמב"ם לעניין כל דבר שאפשר לחושבו כקבע וק"ל.

סימן ד'

דין ברכה על קשת וכמה סוגי קשת יש

עלמא שהזכיר הגרי"ח ע"ה בספה"ק בא"ח וזה החילי בעזר ה' צורי וגואלי:

ראשית אעתיק ד"ק של רבנו הר"י אייבשיץ ע"ה (יערות דבש דרוש י"ב): והנה אמרו בגמרא (כתובות עז:): כשמת ר"י בן לוי שאל ליה רשב"י נראתה קשת בימך א"ל הן א"ל א"כ לאו את בר לוואי וקאמר הגמרא ולא היא רק דלא לאחזוקי טיבותא לנפשו אמר כן ותמהו רבים בעלמא דקשוט איך נאמר כן, הא כתיב [תהלים קא ז] דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, אבל הענין, כבר תמהו כל בעלי טבעים על זכירת ברית הנאמר בקשת, כי הוא דבר מטבע כאשר תזרח השמש מול עבים עכורים מלאים קטורי מים, כאשר הנסיון מורה בשומך נגד קוי השמש צלוחית מים אבל בזוהר יש כי יש תרי קשת משונים בגוונים הוא טבעי אבל מה שיש בו מראה התכלת לגמרי הוא הקשת הנרצה להזכרת ברית כי תכלת מלשון כליה ר"ל תכלת מורה כי נתחייבו ח"ו כליון ויש להם תכלית טוב בזכירת ברית לכך רשב"י ששאלו נראה קשת בימך כוונתו על קשת ממין השני שהוא אינו טבעי כלל כנ"ל וריב"ל השיב סתם נראה היינו כוונתו לקשת

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. לחוות דעתי בסוגיא הידוע של ברכת הקשת וטעמו בפיו כיוון שכתבו לבאר דאף אליבא דהטוענים בר"י אייבשיץ שיש ב' מיני קשת זה אינו אלא ביארו כוונת הר"י אייבשיץ בעניין אחר ושאלני לחוות דעתי מי צודק:

אמת שזמן זמנים טובא תמיד תמהתי על המראה ועל המחזה הכיצד מחמת אי בירור או איזה ספק שיש במציאות בחכם אחרון נסתפק לגבי דבר הפשוט בש"ס ראשונים טוש"ע ואחרונים בלא ספק כלל ועיקר וכל שכן כאשר החכם גופיה תמה ומתמיה הכיצד יעלה על הדעת לשנות הדברים הפשוטים ועל זה מיישב שעל כל פנים חששו לברכה ולענ"ד באמת לא מיניה ולא מקצתיה והדברים פשוטים שלא הגר"י אייבשיץ התכוון אליהם ואף לא דן כלל ועיקר לחדש מה שלא היה חדש אלא בא לדון בסוגיא של קשת אשר דן בהם הרשב"י ור' יהושע בן לוי והכיצד יהא כביכול למול המציאות ואמיתי אציגה הנלע"ד בזה לבאר כמה אין צד כלל ועיקר ליחוש ממה נפשך שאין לברך ואבאר ג"כ הנלע"ד אמאי נהוג

הטבע והא דלא לאחזוקי טיבותא
לנפשיה אבל מ"מ לא כיזב מילתא כי
באמת נראה קשת הטבעי. ע"כ.

והשתא יש לעי' בד"ק של היערות דבש
מהי קאמר ומהי קמ"ל והיינו
היערות דבש כתב לבאר תמיהה רבתי
אשר יש והיא הכיצד בעולם האמת
כביכול שיקר ריב"ל ועל זה מיישב על
פי דברי הזוה"ק שכביכול יש ב' אופנים
של קשת א. קשת אשר לא דנו בה חז"ל
והיא הקשת אשר מזכירה את אות
הברית והיא עשויה תכלת, ב. התכלת
הטבעית אשר אנו רואים ועליה מברכים
כמובן והיא אשר תיקנו עליה הכל ובזה
אתי שפיר מה שהקשה רשב"י ומה
שיישב ריב"ל.

ועי' לרבנו הרשב"א ע"ה (חי' אגדות
ברכות מוה"ק עמ' ס"ג) כענין
שאמרו בקשת כי מן הידוע שהקשת
בענן דבר טבעי יתיילד באויר הלח
בסיבת אור השמש אבל מפני ששמהו
ה' יתברך לאות בענן אע"פ שיחטאו בני
האדם עד שיגיע ענשם לאבדם מן
העולם ולמחות במבול כאשר הגיע להם
בימי נח לולי שהוא יתברך זוכר הברית
ואמרו כי בזמן שיש אנשים צדיקים
ראויים להגן על דורם שלא היתה הקשת
נראית בהם כמו שאמרו בימי ר' פלוני
לא נראתה הקשת לעולם כך בזמן
המקדש בעשות שם רצונו יתברך לא
היו הזוועות והקולות המבהילים
נשמעים...

זה על פניו מריהטת הלשון המכרחת
והיינו שיוצא שיש ב' סוגי קשת
והשתא יש לעיין האם נכוננו הדברים
לאשורה של תורה דז"ל הגמ' (ברכות
נט.) וא"ר אלכסנדר א"ר יהושע בן לוי
הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על
פניו שנאמר כמראה הקשת אשר יהיה
בענן וגו' ואראה ואפל על פני לייטי
עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד
לקשתא אבל ברוכי ודאי מברך מאי
מברך ברוך זוכר הברית במתניתא תנא
ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא
אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו א"ר
פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך
זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים
במאמרו.

ומבואר כמאה עדים שאין חילוק בין
הקשתות והקשת הזו היא
הקשת הזו, ויתירה מזו עי' לרבנו
האבודרהם ע"ה (השלם י"ם תשכ"ג,
עמ' שד"מ) הרואה הקשת מברך...
וזוכר שנשבע שלא יביא עוד מבול
וכשרואה את הרשעים רוצה להחריב
את עולמו ורואה הקשת וזוכר הברית
ונמנע ואין לומר שצריך הקב"ה זכירה
שהרי אין שכחה לפניו אלא מראה
לעולם כשהם רואים את הקשת שרבו
רשעי ישראל ואלמלא השבועה היה
מחריבו... ז"א חזינן שקשת אחת היא
והיא המזכירה את המעשים והכל תליא
ביה.

עוד איתא בגמ' ר"ה (כג סוע"ב כד רע"א) דא"ר יוחנן מאי דכתיב המשל ופחד עמו עשה שלום במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת... פגימתה של קשת דלא לימרו עובדי החמה גירי קא משדייא, ועי' תוס' ע"ה (כד. ד"ה גירי) בלבנה אין לחוש אם רואה פגימת הקשת דאין קשת אלא ביום ואז הלבנה כשרגא בטיהרא ולא אמרי עובדיה גירי קא משדייא.

והשתא צ"ב אמאי אין קשת אלא בלילה הרי לפי ד"ק של רבנו היעירות דבש ע"ה ב' מיני קשת וא"כ יש מציאות אף בלילה ועל כרחך שקשת היינו הקשת הטבעית שכולנו מכירים ונעשית ע"י שבירה של אור קרני השמש במים [ובלא"ה חזי' להדיא ג"כ מפשט הגמ' דליכא אלא קשת אחת שהרי מעולם וכו' ומשמע שאילולא ב' קשתות הרי אפשר לה וק"ל].

עוד לענ"ד יש להוסיף מדאיתא בגמ' חגיגה (יד:) פתח ר' יהושע ודרש ואותו היום תקופת תמוז היה נתקשרו שמים בעבים ונראה כמין קשת בענן והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לשמוע כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה, מבואר שנית שהקשת נעשית כמעשה הטבע שהרי ירד גשם וכידוע בימי תמוז ימי קיץ ויש שמש ובעירוביאי של שמש וגשם יוצא קשת.

ואם כבר עוסקים אנו בדברי הגמ' חגיגה ודאי יש להוסיף מדאיתא (טז.) כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם מאי היא ר' אבא אמר זה המסתכל בקשת... מסתכל בקשת דכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה'... דרש ר' יהודה בר' נחמני מתורגמניה דריש לקיש כל המסתכל בשלשה דברים עינו כהות בקשת ובנשיא ובכהנים בקשת דכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם הוא מראה דמות כבוד ה'... ועי' לרבנו הפסקי רי"ד ע"ה (שם) פי' לא לעניין זהרוריתו שאין זה כבוד כלפי מראה הקשת מהו שבמקום שנראה לו אדם נראה לו ירוק וכל מיני מראות ואינך יכול לכוין בו מראה ברור כך מראה שכינה אינך יכולין לכוין מה הוא.

ומבואר שנית שאין קשת אלא אחת והיא אשר יהא בענן ביום הגשם והיינו הקשת הטבעית והשתא לפי זה חזינן שאין מראה של קשת בחז"ל אלא קשת אחת אשר מראה הוא הטבעי והידוע וא"כ הכיצד יצא לרבנו היעירות דבש ע"ה אפילו ימצא מקור בזוה"ק לבאר בעניין אחר וליישב בזה מחלוקת רשב"י וריב"ל שהרי ודאי תרוייהו קמיירי בקשת אשר אנו דנים עד השתא.

ואמרתי אצא ואראה בלשונות הזוה"ק
אולי יש באמת דמות דברים
לחידושו של רבנו היערות דבש ע"ה,
ואיתא בזוה"ק (בראשית יח סוע"א
רע"ב) ואראה את ה' ויראו את אלהי
ישראל וכבוד ה' נראה וירא כבוד ה'
כמראה הקשת וגו' כן מראה הנגה סביב
הוא מראה דמות כבוד ה' ודא איהו רזא
ותראה היבשה כמראה הקשת זה חי
עלמין וזהו את קשתי נתתי בענן דא
מלכות נתתי מן יומא דאתברי עלמא
ביומא דעיבא דאתחזי קשת (דאתער
שמאלא לאתתקפא) מראה דמות כבוד
ה' אתער שמאלא לאתתקפא נפקת רחל
ותקש בלדתה מיכאל בסטרא דא
רפא"ל בסטרא דא גבריא"ל בסטרא דא
ואנון גוונים דאתחזיין בההוא דמות
חיוור וסומק וירוק כן מראה הנגה סביב
נהירו דאתכסייא בגלגולא דחזיו דעינא
הוא מראה דמות כבוד יי' גוונים
דאתיחדא יחודא תתאה לפום יחודא
דאתיחדא יחודא דלעילא יי' אלהינו יי'
גוונים סתימין דלא אתחזון ואתקשרן אל
מקום אחד יחודא חדא בעלאה גוונים
בקשת לתתא לאתיחדא בהו, חוור סומק
וירוק כגוונים סתימין ואנון יחודא אחרא
רזא ושמו אחד בשכמל"ו יחודא
דלתתא...

ומבואר שמראה כבוד ה' אשר מדמים
לקשת בענן היינו כפשוטו
אשר נוצרת בצורה טבעית והיא אשר

יש לה גוונים הרבה וחלקם הזכיר
הזוה"ק ועוד שיש לה מראה נגה סביב
והיא ממש כפשוטו הקשת שיש לפנינו,
והשתא אתי שפיר ג"כ עם מאמר הגמ'
חגיגה הנ"ל ובטעם האיסור להסתכל
בקשת וכדפירש הרי"ד ע"ה והובא
לעיל.

ויתרה מזו חזיתי בדברי הזוה"ק (נח
עב:) שמחלק בין קודם ימות
המשיח לימות המשיח בקשת אלא
שעושה חילוק בגוונים הקשת והיינו:
א"ר יהודה ודאי כלא הוא אבל האי
קשת דאתחזי בעלמא ברזא עלאה
קיימא וכד יפקון ישראל מן גלותא
זמינא האי קשת לאתקשטא בגוונים
ככלה דא דמתקשטא לבעלה א"ל ההוא
יודאי כך א"ל אבא כד הוה מסתלק
מעלמא (אמר לי) לא תצפי לרגלי
דמשיחא עד דיתחזי האי קשת בעלמא
(ד"א ל"ג בעננא) מתקשטא בגוונים
נהירין ויתנהיר לעלמא, וכדין צפי ליה
למשיח, מנלן, דכתיב וראיתיה לזכור
ברית עולם והשתא דאתחזיא בגוונים
חשוכין מתחזיא לדוכרנא (והיא לזכור)
דלא ייתי מבול אבל בההיא זמנא
אתחזיין בגוונים נהירין ומתקשטא
בתקונא ככלה דמתקשטא לבעלה וכדין
לזכור ברית עולם וידכר קודשא בריך
הוא להאי ברית דאיהו בגלותא ויקים
לה מעפרא... [וע"ע תיקוני הזוהר^א ל:]

א. עבר חודש אלול הרחמים והסליחות ומ"מ אמרתי להזכיר מה שכתב רבנו הגר"ח פלאגי ע"ה (מועד

ומהכא יש לתמוה טובא ע"ד קודשו של רבנו היעירות דבש ע"ה שהרי מהכא מבואר להדיא שהקשת אשר מזכירה את הברית והיא הקשת אשר אינה טובה היינו הקשת אשר נמצאת לפנינו ולא כדאמר היעירות דבש היינו תכלת וא"כ צ"ב טובא מניין יצא לרבנו היעירות דבש לחלק בכגון דא אתמהא? [ז"א יש ב' אופני קשת והיינו קשת של ימינו והיא הקשת שאנו רואים פיזית וקשת אשר בעה"ת לעתיד לבוא בימות המשיח ב"ב אכ"ר אשר היא תהיה בהירה יותר בצבעים זורחים], ויתרה מזו ע"ע (זוה"ק בשלח סו:): שמבאר שיש ב' קשתות עילאה ותתאה היינו קשת עילאה היא בעל הגוונים היינו דרך הטבע ותתאה היינו אותו הקשת המוזכרת ביוסף הצדיק וע"ע זוה"ק פרשת ויחי.

וביתר שאת יש להביא לראיה דברי הזוה"ק (פנחס רטו ע"א, ע"ב) ר' יוסי אמר קשת אתא לאגנא על עלמא למלכא דכל זמנין דבריה חב לקבליה אתא מלכא לאלקאה ליה אתגליא עליה מטרוניתא בלבוש יקר דמלכו מלכא חמי לה סליק רוגזא דבריה וחדרי בה דכתיב וראיתיה לזכור ברית עולם ועל דא לא אתחזי קשת בעלמא אלא

בלבושי יקר דמלכו ובשעתא דאית צדיק בעלמא איהו ברית למיקם ברית ואגין על עלמא לא הוי צדיק הא קשת לאתחזאה דהא עלמא איהו קיימא לאובדא אלא בגין קשת דא ר' אלעזר אמר לעולם לא אתלבש קשת דא אלא בלבושי דאבהן קדמאי ירוק וסומק וחיוור... ובאלין לבושין מתלבשת קשת בשעתא דאתחזי קמי מלכא... [וע"ע לשון הרעיא מהימנא (שם רטו)].

והאי דברי הזוה"ק ברורים כאלף עדים דלא כשיטת רבנו היעירות דבש אחמה"ר שהרי כתב להדיא ר' יוסי שהגדר של צדיק בא במקום הקשת והיינו הקשת מזכירה לקב"ה את הברית אשר כרת שלא יחריב את העולם וכאשר יש קשת מסתכל בה בלבוש שלה וזוכר ולא מכרית ואילו כאשר יש צדיק א"צ לקשת והוא שאלת רשב"י וריב"ל וז"ב [וכן מבואר מד"ק של ג"ע החיד"א ע"ה (ניצוצי אורות שם סק"ב) והגר"ר מרגליות ע"ה (ניצוצי זהר שם סק"ב, הקדמה זוהר בראשית א: סק"ה)] והשתא ממשיך ר' אלעזר ע"ה ומבאר מהו אותו הלבוש היינו הצבעים הידועים של הקשת ירוק לבן אדום וכדו' ובאותם הלבושים

לכל חי ס' י"א אות י"ב) הנה לפחות בחודש אלול ותשרי ילמוד... והגם שיהיו לו עסקים מרובים עם כל זה ידחוק עצמו ללמוד בלילות המשניות והתיקונים... ואשרי אדם שילמוד התיקונים באלו הימים כל התיקון של אותו היום דבר יום ביומו ולא יעבור כי לכל דבר יש לו שורש וטעם וכוונה... וע"ע לרבנו כה"ח סופר (ס' תקפ"א סק"ז) שהזכיר המנהג ללמוד תיקוני הזוה"ק מר"ח אלול ומסיימים ביום הכיפורים וע"ע לרבנו הגדול חכם בן ציון (אור לציון ח"ד פ"א ה"ה עמ' כ"כ"א ובהערה) שלפחות פעם אחת יעשה כן בחייו, ומה שכתב על המעלה של התיקונים ומה שהם עושים בשם ג"ע הבא"ח ע"ה וע"ע לרבנו הגר"מ הלל שליט"א (בביאורו עמודי ההוראה על מורה באצבע אות רמ"ח סקכ"ו עמ' קע"ו).

נראית לפניו וא"כ יוצא להדיא דלא כחי' של רבנו היערות דבש ע"ה.

עוד לענ"ד יש להוסיף על הנ"ל מדברי רבנו הרמב"ן ע"ה (בראשית ט', י"ב) זאת אות הברית אשר אני נותן משמע מהאות הזה שלא היה קשת בענן ממעשה בראשית ועתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן ואמרו בטעם האות הזה כי הקשת לא עשאו שיהיו רגליו למעלה שיראה כאלו מן השמים מורים בו... עשאו בהפך מזה להראות שלא יורו בו מן השמים... ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת וכאשר נסתכל עוד בלשון הכתוב נבין כן... ומלת קשתי מורה שהיתה לו הקשת תחלה ולכן נפרש הכתוב הקשת אשר נתתי בענן מיום הבריה תהיה מן היום הזה והלאה... ובין שתהיה הקשת עתה בין שהיתה מעולם בטבע הטעם באות שבה אחד הוא...

והשתא לענ"ד חזי' להדיא דמה דהוכיח הר"י אייבשיץ

ממציאות הטבע ואז הכריח עצמו לבאר ב' סוגי קשת מדברי הרמב"ן במדרש חז"ל ובדברי הכתוב מלמדנו היפך מזה ורק הדיון האם הייתה מתחילת הבריה או דילמא מעת מעשה נח אבל ודאי לא עלה בדעתו לבאר ב' קשתות שהרי לפי ד"ק של הר"י אייבשיץ היה יכול ליישב ב' קשתות אחד בבריה ואחת בנח וכדברי היערות דבש וק"ל.

ואחר כל זה יש לנו לעי' טובא בד"ק של רבנו היערות דבש שהרי בין לפי דברי חז"ל ודברות קודשם בש"ס ובין לפי ד"ק של רבותינו הקדושים בזה"ק מבואר להדיא שאין אלא קשת אחת ורק שיש חידוש והבדל בין קשת של לעתיד לבוא שמחדש הזוה"ק שיהא צבעיה בהירים יותר ומבהיקים יותר אבל קשת מתכלת זה לא שמענו וא"כ מניין יצא חידושו של רבנו הגדול הגר"י אייבשיץ ע"ה?

ושלח אליי ידידי הרה"ג יצחק פרץ שליט"א ליישב שהרי מחדא יש דברי הזוה"ק שהקשת עשויה מגוונים ואילו מאידך מצינו במדרשי חז"ל שהתכלת דומה לקשת ומזה

ב. וז"ל במכתב ששלח אליי: אמנם, אחרי ההתבוננות בדבר, נ"ל לפרש את דברי היערות דבש, דלא שכתוב בזוהר דיש תרי קשת, אלא דכתוב בזוהר (פנחס דף ריד סע"ב ודף רטו ע"א) דהתכלת הוא מכמה גוונים. מאידך כתוב במדרש תהלים (מזמור צ) ובעוד הרבה מקומות בחז"ל שתכלת דומה ל... קשת. ומזה הוציא היערות דבש דמוכרחין אנו לומר דשני קשת הוו. אמנם, לאחרונה זכינו, בהגלות נגלות צבע התכלת "ארגמון קהה קוצים" שככל הנראה הוא התכלת שעליו דברה תורה, וסיפר לי אחד מהעובדים במלאכת הקודש ד"ר אורי גרינספן נר"ו, דכשיוצא הדיו מהקונכיא, משתנה לבד מצבע לצבע, ועובר בכל צבעי הקשת, עד שנשאר בצבע סגלגל – כחול, וא"כ רואים אנו שהתכלת הוא בצבע הקשת, א"כ אין סתירה בין חז"ל שכתבו במקום אחד דהקשת הוא מכמה גוונים ובמקו"א דהקשת הוא בצבע תכלת, משום דהיינו הך.

הוציא היערות דבש דתרי קשת הוו והוסיף ע"ז מה שהשיב לו אחד מהעובדים במלאכת עשיית התכלת [ארגמון קהה קוצים] שכאשר דם החלזון יוצא מהקונכיה משתנה צבעיו מחד לרעהו לבר עד שמגיע לצבע התכלת וא"כ רואים שהתכלת וקשת היינו הך.

ולענ"ד אחהמ"ר ליתא והטעם פשוט שהרי בזה"ק איתא להדיא דתרי גווני קשת יש ורק שחילק במהותם יתרה מזו הרי כתב להדיא בזה"ק שהקשת אשר נמצאת בימים הנ"ל והיא הקשת אשר אנו נצרכים לברך עליה זוכר הברית אשר מזכירה את הפורענות היא הקשת שעשויה מגווונים והיא גם הקשת שדומה לצדיק כמבואר בלשונות הזה"ק שהבאנו ואילו לפי ד"ק של רבנו היערות דבש ע"ה הרי הקשת שמזכירה את הפורענות עשויה מתכלת וזה ליתא לפי דברי הזה"ק ואף שמצד הדברים אפשר לומר שזה וזה חד וא"כ לא קשיא מ"מ ריהטת לה"ק דרבנו הגר"י אייבשיץ לא אתי שפיר לפי זה ועל כן דוחק למימר הכי [ומכל הנ"ל ג"כ וכל שכן מלשונות הזה"ק יש לשדות נרגא בד"ק של רבנו ספר הברית המובא בתשובת לב חיים פלאג"י (ח"ב סי' מ"ו) לגבי קשת אשר יוצאת כלילה וע"ע לרבנו הגרע"י ע"ה (חזו"ע ברכות עמ' תע"א בהערה) וד"ב].

ועל כן לעת עתה לענ"ד ד"ק של רבנו הגר"י אייבשיץ צריכים נגר ובר נגר

דיפרקנה דהניחא אי נימא על פי דברי המדרש שהתכלת דומה לקשת אתי שפיר אבל למימר בזה"ק זה תמוה שהרי להדיא כתוב הפוך מד"ק בזה"ק (פנחס הנ"ל).

ולענ"ד יתירה מזו המעיין נכוחה בהמשך ד"ק של רבנו הגר"י אייבשיץ (שם) יראה להדיא שהוא היפך מדברי הזה"ק [ועל כן ממה נפשך אי אפשר ליישב כמש"כ הר"י פרץ שליט"א] דזלה"ק דרבנו היערות דבש: והנה לפי זה צריך לימוד והבחנה להבחין, בין ראיית קשת אם הוא טבעי, או קשת הזכרת ברית, כי אז יש לנו לעורר בתשובה, כי לכך בא האות לחזור בתשובה ולחדול מרע, ואלהים עשהו שייראו מלפניו. והנה כל זמן דצדיק בעולם, ודאי לא נראתה קשת, רק ממין הטבע, ואין צריך לימוד והבחנה, וזהו מאמר דוד, כל זמן ששאל ויהונתן צדיקי עולם קיימים, ודאי לא נראתה קשת ממין השני, ואין צריך לימוד להבחין בין קשת לקשת, אבל במותם, א"כ צריך לימוד ללמד בני יהודה קשת, להבחין בין קשת לקשת, וזהו אמרו הלא היא כתובה על ספר הישר, שפירושה ס' בראשית (ועיין היטב ע"ז כה א), ששם נאמר את קשתי נתתי בענן, ע"כ אין כוונה על קשת הטבעי, לכך ילמדו להבחין למען דעת לשוב בתשובה וא"ש.

ודברי קודשו היפך ממש מלשון הזוה"ק (פנחס רטו.) ר' יוסי אמר קשת אתא לאגנא על עלמא למלכא דכל זמנין דבריה חב לקבליה אתא מלכא לאלקאה ליה אתגליא עליה מטרוניתא בלבוש יקר דמלכו מלכא חמי לה סליק רוגזא דבריה וחדרי בה דכתיב וראיתיה לזכור ברית עולם ועל דא לא אתחזי קשת בעלמא אלא בלבושי יקר דמלכו ובשעתא דאית צדיק בעלמא איהו ברית למיקם ברית ואגין על עלמא לא הוי צדיק הא קשת לאתחזאה דהא עלמא איהו קיימא לאובדא אלא בגין קשת דא ר' אלעזר אמר לעולם לא אתלבש קשת דא אלא בלבושי דאבהן קדמאי ירוק וסומק וחיוור...

ומבואר שכאשר יש צדיק אין קשת ולהיפך אין צדיק יש קשת והוא ממש דלא כשיטת הגר"י אייבשיץ ועל כן לענ"ד נראה שיש לומר שנוסחא מוטעית הייתה לפני רבנו הגר"י אייבשיץ ע"ה וט"ס נפל ועל כן נמשך לחלק הני חילוקים כנלע"ד ליישב ד"ק דאם לא כן קשיא לי טובא הכיצד וד"ב.

והשתא אמרתי אעבור ואציגה ד"ק של רבנו הגר"י ח ע"ה שהוקשו לי טובא ואמרתי אציגה מה שעמי ג"כ במשנתו הטהורה של רבנו הגר"י ח ומה שהוקשה לי בד"ק אחמה"ר וזלה"ק (בן איש חי עקב ש"א הי"ז) הוואה הקשת אומר בא"י אמ"ה זוכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו, ואסור להסתכל

בו ולפי דברי הגאון מהר"י ז"ל ביערות דבש דיש תרי גוויי קשת, א"כ צריך לברך בלי שם ומלכות דאין אתנו יודע, מיהו אין דבריו הנז' האמורים בדרך דרש כדאי לעקור מנהג ישראל לברך בשם ומלכות, ובפרט כי כל גדולי הפוסקים סתמו מלייהו בזה, מיהו הרוצה להתחסד לברך בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבו אין מזניחין אותו עוד.

והשתא אגיד אף אדון בד"ק של רבנו הגר"י ח דאיכא כמה תמיהות בד"ק א. כתב שלפי ד"ק של רבנו היעירות דבש אין לברך על קשת דילן ואחמה"ר זה מניין לו וכי מה שכתב ליישב קושי יסיר חיוב המפורש בש"ס, ב. דרך דרוש לא ידחה מנהג והיא הנותנת הרי בתחילת דבריו כתב שלפי דברי היעירות דבש לא לברך והשתא כותב דרך דרוש וא"כ הכיצד מיישב הדבר הרי ברגע שנאמר דרך דרוש אמאי שבכלל יעלה הוה אמינא שידחה ועוד הגר"י ח גופיה מודה שאין לדחות על פי הדרוש יתרה מזו הרי קי"ל שרש"י ע"ה אינו פוסק אלא מפרש ויש הטוענים כן אליבא דהתוס' כאשר לא נחתי לדינא וא"כ כל שכן כאשר אנו דנים בחכם אשר כותב דבר ליישב מנהג ועל כן ודאי ד"ק אחמה"ר מוקשים בזה,

ג. מה שכתב לדחות מנהג הכיצד הרי קי"ל במקום מנהג לא שייך סב"ל [עי' רדב"ז (ח"א סי' רכ"ט מבואר מד"ק כמובן) הגר"ח פלאגי (מועד לכל חי סי' י' אות

מ"ח ועוד) שדי חמד (מערכת ברכות סי' א' סקי"ח אות ו') הגרי"ח (רב פעלים ח"א יו"ד סי' נ"ד, או"ח ח"ב סי' ז' ועוד) כה"ח (סופר סי' י"ז סק"ב, סי' תפ"ז סק"ב ועוד דוכתי טובא) ציץ אליעזר (ח"ט סי' ב') ורבנו הגרע"י ע"ה בשפע מקומות בספה"ק והגדושים בתורה וביראה (עי' יבי"א ח"ב או"ח סי' כ"ה, ח"ה או"ח סי' ו' ח"ו יו"ד סי' כ"ו, ח"ז יו"ד סי' כ"ז, ח"ט או"ח סי' כ"ג חזו"ע ברכות הערה עמ' תס"ב ועוד).

ד. הרי קי"ל שאין חוששים לדעה יחידאה לספק ברכותי וא"כ הכיצד ניחוש [עי' לרבנו השדי חמד (שם אות ד') (שם) מה שהקשה על ד"ק של רבנו הגרי"ח ומבואר דס"ל בדעתו שאף בדעת יחיד אמרי' סב"ל וצ"ב?]

ג. בלא לדון בסוגיא של האם אמרי' בברכות יחיד ורבים כאשר לא נחלקו פנים בפנים [ז"א הרי קי"ל דאזלי' בתר רוב וא"כ אמאי ניחוש בברכות ועל כן יש מחלוקת בסוגיא דשאני שלא נחלקו פנים לפנים לבין נחלקו וד"ב] ומ"מ מינה לענ"ד תשובה מוצאת להא דחזי' לרבנו הגדול הגרע"י ע"ה בספה"ק יבי"א (ח"ג יו"ד ס"ס י"ז) שלעניין טלית שנפלה כתב שאין לברך וספק ברכות וצ"ב אחהמ"ר שהרי המעיין נכוחה בד"ק יראה שהזכיר רק לד"ק של מרן הב"י ע"ה בסוגיא והתם הרי מחלוקת ראשונים ומחזיקי דעת חמישה ראשונים לברך ומאידך דעת ה"ר יונה שלא לברך [ואף שיש לדון בדעתו אי מצד שתלמידיו כתבו לברך אי מצד רבותיו ועוד עימי בכתובים וחזון למועד] וא"כ יוצא דהוי דעת יחיד ואמאי שלא נברך וא"ת שהרי השו"ג יפה ללב וכה"ח סופר פסקו להקל וא"כ אינו יחיד זה אינו שהרי השו"ג סמך על המחלוקת וא"כ בנפול היסוד במחלוקת אין ליחוש לאחרונים עוד בנוסף הרי הגרע"י בספק ספיקא מודה שיש לברך והרי הכא יש לנו ספק ספיקא אי מצד דגרע מהוריד על מנת להחזיר אי מצד דלא אמרי' ספק ברכות נגד מרן עוד בנוסף שיש לצרף שהרי כל מחלוקת שמרן ראה ביתה יוסף ולא חייש אף שהאחרונים כתבו להקל כל שלא התחדשה סברא לא אמרי' ספק ברכות עוד בנוסף כאשר דעת רוב ככל האחרונים כדעת מרן אין ליחוש לספק ברכות וא"כ השתא לפי כל הנ"ל הכיצד הכריע דלא כמרן בשולחנו הטהור אתמהא ועי' שכעין הדברים הנ"ל הגרע"י גופיה כתב בשו"ת חזו"ע (הובא בגוף דבריי) וכן בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' כ"ה) וע"ע לרבנו הראש"ל שליט"א (עי' יצחק ח"ב עמ' ש"פ-שפ"ד כולל ההערות) בכללים שכתב לגבי מחלוקת בברכות מול דעה יחידאה וכן לגבי דעת מרן כאשר רוב הפוסקים כוותיה או כאשר יש ספק ספיקא וא"כ לפי הכללים הנ"ל ממה נפשך בנפלה טלית לכולי עלמא יש לברך וצ"ע לי טובא הכרעתם??? ולעצם הדין לענ"ד אין לחלק בין יש טלית או אין טלית קטן עליו והמלצה טובה בזה לצאת לכולי עלמא כמש"כ רבנו השערי תשובה (סי' ח') והעתיקו למעשה רבנו הביאור הלכה ע"ה (שם) [ודלא כציץ אליעזר ע"ה אחהמ"ר שדחה התנאי הנ"ל] להתנות קודם שמברך שבכל פעם שפושט תכלה המצווה ואז לכולי עלמא שפיר דמי לחזור ולברך ואין ליחוש מצד ספק ברכות שהרי בתנאי הזה מקיים דעת מרן והוא לכולי עלמא ולא גרע מהא דעבדי' ברכה שא"צ לצאת ממחלוקת הפוסקים כש"כ הכא בממה נפשך.

ה. עוד הוקשה לי ע"ד קודשו של רבנו הגרי"ח ע"ה ששום רז לא אניס ליה והרי להדיא איתא בזוה"ק (פנחס ריד): פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל וגו', ר' יהודה פתח זכר נא מי הוא נקי אבד ואיפה ישרים נכחדו תמן תנינן מאן דחמי קשת בגוונאי (ס"א נהירין) אצטריך לברכא ברוך זוכר הברית בגין דדא איהו ברית קיימא קדישא דשוי קודשא בריך הוא... וכן יש להוסיף (שם רעיא מהימנא רטו). אבל ר' יהודה אמר מאן דחמי קשת בגוונאי נהירין צריך לברכא ברוך זוכר הברית ובגלותא דלאו איהו נהיר בגוונאי כדקא יאות ולא עוד אלא דלזמנין נהיר זעיר וזמנין לא נהיר כלל זמנין אתחזי בשלימו וזמנין לאו... מבואר כמאה עדים דלא מיבעיא אליבא דהגמ' אלא אף להולכים בתר הזוה"ק אין כלל ועיקר מקור ליחוש לקשת אחרת שהרי להדיא איתא בזוה"ק שהקשת אשר אנו מברכים ועל כן אפי' ניתן כל דיליה לגר"י אייבשיץ ע"ה לעניין הקשת שהביא מהזוה"ק על כל פנים ודאי אין להפקיע מה דאיתא להדיא בזוה"ק לגבי הקשת אשר יש לברך עליה וק"ל.

על כן לענ"ד נראה מכל האמור יוצא פסקא דדינא מחוורת כשמלה

שפשוט וברור שהני דאין מברכים אין להם על מה לסמוך ומונעים טוב מעצמם שהרי ברכה שאינה בשם ומלכות אף שברכות אינן מעכבות הרי מחסר בעיקר התקנה וכל מה שאנו דנים שברכות אינם מעכבות כאשר יש ספק למול או כל טענה אחרת א"נ בירך ושכח בשם מלכות וכדו' אבל לגבי לכתחילה להנהיג עצמו מאיזה טעם שלא קיים בעולם פשוט וברור שאין למנוע מעצמו תקנת חז"ל בשם ומלכות [אף שידועה מחלוקת הראשונים בסוגיא הנ"ל האם ברכות הראיה נאמרו בשם ומלכות ע"י ביתה יוסף או"ח ריש סי' רי"ח מ"מ המנהג הפשוט לברך בכלן לאפוקי ברכת שהחיינו דתליא במחלוקת ע"י ריש סי' רכ"ג וכן לעניין הטוב והמטיב ולגבי ברכת ברכים ורעמים ואף בהם לענ"ד לא בדווקא מטעם המחלוקת אלא פעמים מאי ידיעה ועוד חזון למועד] וע"ע לרבנו הגרע"י ע"ה (חזו"ע ברכות עמ' תס"א-תס"ב) לגבי מהות של ברכה בלא שם ומלכות [וזכורני עוד על מה שמקשה ע"ד קודשו של רבנו הגר"ש משאש ע"ה בסוגי ברכות שנהגו בלא שם ומלכות כדעת הרמ"א ולעת עתה איני זוכר היכן כתבו והוא מוסר לסוגיא דילן].

ד. ומינה מבואר שא"צ לראות את הקשת בדווקא כולה אלא אפי' חלק ממנה בכלל הברכה ומינה יש לעי' במה דברירא לספר הברית (לב חיים פלאג'י ח"ב סי' מ"ו) שאין לברך ומה דמוספקא לרבנו הביאור הלכה ע"ה (סי' רכ"ט ד"ה הרואה) אם נאמר גם בחלק ממנה שיש לברך שהרי מבואר להדיא שא"צ בדווקא כולה ומצד הסברא פשוט שיש לברך שהרי היא ברכת ראיה ושבח וכל שכן כאשר אנו דנים שנועדה על מנת להזכיר את הברית שמה נפקא מינה לראות כולה ולא דמיא לברכת הירח דבעי' להנות

סיכום מעשי:

1. ברכת הקשת ברכה אשר תיקנו חז"ל ע"ה ונפסקה למעשה בדברי רז"ל בש"ס במדרשים ובזוה"ק ברבותינו ראשונים טוש"ע ואחרונים על דורינו אנו ואין לזוז מהמנהג הפשוט לברכה בשם ומלכות והמברך בלא שם ומלכות עדיף שישנה מנהגו שברכה בלא שם ומלכות אינה ברכה כל שכן כאשר אין על מה להסמיק את אי אמירת השבח בשם ומלכות והרי מונע תקנת חז"ל בלא טעם ומחסר בברכה ושבח והודאה לבורא יתברך.

2. חיוב ברכת הקשת אינו בדווקא כאשר רואה את כל גוף הקשת אלא סגי במה שרואה אפי' חלק כלדהוא כל שמבורר בעיניו הדבר שהיא קשת.

3. קשת שתיקנו חז"ל לברך עליה היינו קשת הנוצרת במציאות של שמש וגשם והיא אשר תוקנה מזכרת עוון ומזכרת הברית של הקב"ה ית"ש עם נח וכל קשת אחרת אינה בכלל תקנת חז"ל ומבחינת מה שחז"ל ע"ה כתבו אין איזכור של קשתות הנעשות בעניין אחר [לא תכלת או אשר קורה בלילה וכמבואר בדבריי, רק שיש קשת לעתיד לבוא כמבואר בזוה"ק וד"ב].

4. מה דמצינו לרבנו היערות דבש שביאר שיש ב' מיני קשתות ובזה יישב מחלוקת רשב"י וריב"ל כמובן

שדיבר דרך דרש בלבד ועל כן אין ללמוד מיניה הלכה ובלאו הכי לענ"ד שט"ס נפל בלשון הזוה"ק שהיה לנגד עיני קודשו שמריהטת ד"ק ומה דנמצא לפנינו בלשונות הזוה"ק [כמבואר במה שהבאנו בעניותינו בגוף הדברים] להדיא הפוכים ועל כרחך לענ"ד ליישב מה דתמיהה מילתא דבריו שספק זוה"ק שט"ס נפל בו היה לעיני קודשו וד"ב.

5. לעניין ספק ברכות לא אמרי' כאשר יש מנהג ברור וכן אין אומרים כאשר יש דעה יחידאה כפשוטו ואף שאח"כ נגררו באמירת ספק ברכות [כגון מחלוקת בב"י ואז האחרונים דנו] אפילו אין להתחשב בספק ברכות וה"ה דעת מרן לברך ויש ספק ספיקא או שרוב הפוסקים סוברים כוותיה דודאי בכה"ג לא שיין למימר ספק ברכות.

6. מכל הנ"ל פשוט וברור שאדם שנפלה טליתו מעליו כולה ולא נותר כלל על גופו יש לו לברך לכולי עלמא ואין ליחוש לסב"ל כלל ולענ"ד אין לחלק בין טלית קטן עליו או אין טלית קטן עליו ועל מנת לצאת לכולי עלמא טוב שיאמר קודם שמתעטף בטלית גדול או קטן בברכה שכל פעם שאפשוט את הטלית הקטן או הגדול תכלה המצווה כאשר פושט ובזה לכולי עלמא אחר שחוזר ומתעטף יכול לברך [ועי' כעין זה לרבנו הגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"ח סו"ס ב')].

מאורו וק"ל וע"ה לרבנו הגרע"י (חזו"ע ברכות עמ' תע"ג בהערה) והגר"מ לוי ע"ה (ברכת ה' ח"ד פ"ד הל"ה עמ' ש"י-ש"א).

סימן ה'

עשיית בועות סבון בשב"ק

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. לגבי אדם שילדיו רוצים שיפריח להם בלונים העשויים מסבון נוזלי [נופחים תוך כלי עיגולי ונוצר בלונים מסבון] בשבת קודש אי שפיר דמי והספק האם מותר לאבא לעשות כן לילדיו ואם אסור האם מותר לילדים עצמם [אגב מסתעף לגדר עובדין דחול].

ראשית יש לנו לבאר את החששות האמורות להיות בעשיית בלוני סבון בשב"ק א. יש לעי' מצד הניפוח והכנסה של האויר לתוך הסבון על מנת ליצור את הבלון אי חשיב מצד בונה או מתקן מנא וכמה דמצינו לעניין הכנסת מוכין לכרית וכדו', ב. מצד עובדין דחול, ג. מצד נולד [לאחינו בני אשכנז], ד. מצד מוליד [לדידן דאזלי בתר שיפולי גלימת מרן ועי' מה שהארכתי ויען נתנאל ח"ב סי' י"ח], ה. מצד מוקצה [היינו הכלי עצמו של עשיית הבלונים].

והשתא לא מיבעיא אליבא דרבנו הרמב"ם (שבת כ"ב כ"ג) דמבאר האי סוגיא מחשש של תופר שהרי הכא אין דרך ואין שום דבר אשר יש לחוש בו אלא אפי' נימא שהעיקר כשיטת רש"י שהרי כן נראה דעת מרן הב"י בשולחנו הטהור (או"ח סי' ש"מ ס"ח) שלא הזכיר הגזירה של תופר וביתה יוסף הזכיר רק לרש"י וכ"ה לטור ע"ה שהרי איזה כלי עושה וכל שכן

והשתא אמרתי אבאר הדברים בעה"ת אחת לאחת לראות מה יעשה ישראל והאם יש חשש בכל הני מצד חילול שב"ק החמורה וזה החילי בעזר ה' צורי וגואלי:

כאשר אנו דנים בדבר אשר קיומו לרגע כלדהוא ונמוג ועל כן ממה נפשך אין כלל ועיקר לדון מצד כל הני וזה פשוט וברור כביעתא בכותחא.

כמובן שלענ"ד יש לדון הכא במכל שכן לסוגיא של בלון וכדו' שאף שיש מחלוקת באחרונים ויש המצדדים להחמיר אי נמי מצד דימוי למוכין הנ"ל אי מצד שהמנהג להחמיר וכל זה לענ"ד לשיטת אחינו בני אשכנז אשר נהגו להחמיר כמבואר בד"ק של רבנו הגר"י וייס והגר"ש ואזנר כמבואר בספריהם אבל לענ"ד לדידן פשוט שיש להקל ועוד חזון למועד בזה [כמובן שאף מצד מוקצה שהרי מחשבת כלי לא משווה כלי וע"ע במקום אחר מה שדנתי בזה בעה"ת (אורה זו תורה ח"ג גליון ח' הערות קצרות) שאני בלון כיוון שאין רובו עומד למשחק אלא לקישוט שהרי משמש לימי הולדת זמנים מסוימים בשנה וכדו' ועל כן ודאי דקיל טפי מכדור אף לדידן דאולי בתר שיפולי גלימת מרן השו"ע ע"ה].

והשתא יש לנו לדון מצד מוליד ועי' במה שהארכתי בזה בויען נתנאל (ח"ב סי' י"ח) בשיטות בסוגיא הנ"ל ובביאור דעת הרש"י ע"ה ואף שיש לדקדק שהרי נראה בורא מלאכה הכא אבל זה אינו שהרי התם קמייירי במשנה את מהות הדבר ואילו הכא אינו משנה אלא מכניס אויר לתוך הסבון וע"י אחיזת הכלי ואגירת הסבון שבתוכו הנפיחה מהווה קיבול למהות הדבר ועל כן ודאי שאינו יוצר כלום

ולא בורא שום דבר שהרי הכל נמצא כאן ולענ"ד הכרח לדברים הנ"ל הם דברי הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב נב:) ר' אילא בשם ר' שמעון בן לקיש הנופח כלי זכוכית חייב משום בונה רבנן דקיסרין בשם ר"ש בן לקיש יש דברים קרובים ורחוקים הגודל כלי צורה והנופח כלי זכוכית העושה כלי בדפוס כולהון משום בונה, חזינן דבכולהו אסרי' מצד המהות של דרך עשיית כלי ועל כן ודאי שאין להקיש מהכנסת אויר לדברים אחרים ואף שנאסר מצד בונה הרי התם קמייירי בדרך עשיית כלי אבל הכא שהדרך היא רק למשחק בעלמא ולרגע בלבד אין הכי נמי דממה נפשך אין לנו ליחוש כלל ועיקר.

ועוד ב' ראיות לענ"ד בזה א. אפי' אי ניזיל בתר שיפולי גלימת המחמירים בניפוח בלון הרי כולהו אסרי' מצד העשיית כלי כביכול שנוצר ע"י הניפוח ועל כן מחלקים בין בלון אשר ניפחו לפני כן לבלון אשר לא ניפחו והרי אי נימא מוליד הרי עצם המציאות החדשה שנוצרת בכל פעם שמנפח סגי לאסור ועל כרחך דמה שמנפחים לא מעלה או מוריד בעצם העשיה והכא נמי במכל שכן שמה שמנפחים ודאי שאינו מוליד שהרי המציאות קיימת בעינה ולא משנה שום מצב.

ב. לענ"ד הדיון הידוע של עשיית סודה בשבת ע"י השלכה של מים על אבקת סודה והרי ידוע שכאשר שופכים

חדש ודמי למלאכה, ולהגה"מ אסור לעשות בידים, וא"כ בנ"ד כיון דאינו עושה הפעפוע בידים אפילו לסברת הגה"מ מותר, וכ"ש לדברי רש"י ז"ל, דמתיר גם בעושה בידים.

וממילא אתי שפיר לנידון דידן שהרי חזינן שאף בלטרופ ביצים יש דיון ואפי' נימא לחומרא [וע"ע לרבנו הגרע"י ע"ה לזית חן (עמ' צ"ז, אות ס"ו) מה שדן בזה אף לצדד להקל ודלא כרש"י וד"ב] הרי דווקא ביצים אבל נידון דידן שהוא נפיחה בעלמא [אף שודאי חשיב כוחו] מ"מ לכולי עלמא לא שייך למיחש.

עוד יש להוסיף טענתו הטהורה של רבנו הגינת ורדים ע"ה (או"ח כלל ג' סי' י"ד) כיוון דאין האיסקומה מתקיימת אלא לשעה בלבד לא חשיב נולד ומינה לענ"ד במכל שכן כיוון שאינו מתקיים אף לרגע מועט אין הכי נמי שממה נפשך אף החולקים באינו מתקיים לשעה יודו הכא ממה נפשך [וע"ע מה שהאריך בזה האדמו"ר מקו"גלוב הי"ד וצוקל"ה בספה"ק ארץ צבי (ח"א סי' צ"ו)].

עוד לענ"ד יש להביא מיסודו של רבנו הגרצ"פ פרנק ע"ה (הר צבי חאו"ח ח"א סי' קפ"ט) שביאר שאיסור מוליד לא שייך בזיקא בעלמא.

עוד לענ"ד והם מעשים בכל יום כגון מזיגת בירה או שאר משקאות חריפים וכן לנענע בקבוק של שתיה וכדו' אשר יש לו תמיסת פירות ומחמת

את המים על הסודה נעשה פעפוע דזלה"ק דרבנו הגר"ח ע"ה (רב פעלים ח"א או"ח סי' י"ח) אם נאמר אכתי נאסור בזה משום דהו"ל מוליד דבר חדש דהא מוליד הפעפוע הזה גם חששה זו ליתא בנידון דידן ומבאר משום דתליא דין מרסק בב' טעמים אי מצד גזירת פירות עומדים לסחיטה ואי מצד בורא מלאכה והרי בנתינת הסודה לחומץ חשיב כממילא ולא כעושה בידים אלא שמוסיף ואם לא תספיק לנו הוכחה זו להתיר בנידון דידן שנאמר זה הפעפוע הוא יותר נראה ומסויים משלג ומלח כשנימוחין במים, ודמי למלאכה טפי, הנה אביא בס"ד ראיה להדיא להתיר, ממה דאיתא בגמרא (שבת קט.). פעפועי ביעי אסור ע"ש, והרשב"א והר"ן כתבו שהוא שם עשב, וכן פירש ר"ח בתוספות, אך רש"י ז"ל פירש פעפועי ביצי ר"ל לטרופ ביצים מגולגלים בקערה ע"ש דהבצים ע"י טריפה נעשה בהם פעפוע, והמג"א ז"ל בס"י שכ"א ס"ק כ"ד הביא דברי רש"י, וכתב שבהגהות מיימוני פרק כ"ב כתב וז"ל, ויין זיגר"א אין להכותו בשבת, משמע דכל דבר אסור לטרופ ע"ש, וכונת דבריו מדברי רש"י משמע דוקא ביצים אסור, משום דמחזי כמאן דבעי למשרנהו בקדרה, ומדברי הגה"מ משמע דכל דבר אסור, ועיין מחצית השקל שם. נמצא לרש"י כל דבר חוץ מן הביצים מותר לעשות בו פעפוע אפילו בידים, ואין בזה חשש מוליד דבר

שיש סוכר נעשה כעין חלק עליון לבן וסמך שהרי ודאי אין בו משום מוליד ועל כרחך שהוא מצד מה דעבד להיעלם נוע"ע ארץ צבי הנ"ל וכן לגרי"ש אלישיב ע"ה (קובץ תשובות ח"א סי' ל"ח).

עוד בנוסף הרי יש לנו לדון מצד הגדרת המוליד באיזה אופן נאסרה שהרי המעיין נכוחה ביתה יוסף (או"ח סי' ש"כ מחודש ס"ט) משמע דהא דאסרי' לרסק דוקא במרסקו לחתיכות קטנות כדפירש"י אבל לשבר חתיכה ממנו שרי וכ"נ ממש"כ הטור בסמוך שמותר לשבר הקרח כדי ליטול המים מתחתיו ואע"פ שכשמשברו ניתזו ממנו חתיכות דקות שרי דלא מיתסר אלא כשהוא מרסקו כדי שיזובו מימיו אבל הכא שאין מימיו זבים ע"י כן ואפילו אם יזובו מועטים הם ולא חשיבי ועוד שאינו מתכוין לכך ועוד שהם הולכין לאיבוד וכן נהגו להתיר ולפי שראיתי מי שערער בדבר כתבתי זה, ומינה חזי' שבסתמא לא אמרי' מוליד אלא כאשר יש לו משמעות למה שעושה אבל השתא שכל הפרחת הבלונים היא בשביל הנאה בעלמא ואין לו כוונה להוליד כלום ושום דבר ועומד לרגע ופג הוי כהולך לאיבוד ויתרה מזו הרי כבר ביארנו שהגדרה של מוליד היא שינוי מצב צבירה ועל כן ודאי דהשתא שאינו משנה מצב אלא מכניס אויר בעלמא לתוך פשוט וברור לכולי עלמא דממה נפשך לא שייך כל הני וד"ב.

והשתא עוד יש לדון לענ"ד אליבא דאחינו בני אשכנז אשר חוששים לכתח"י לשיטתו של רבנו בעל התרומה אשר הביאו הרמ"א ע"ה (או"ח סי' ש"ח סט"ז, סי' ש"כ סי' שכ"ג) וא"כ אולי הכא כיוון שמייצר דבר חדש הרי שייך ליחוש אלא דלענ"ד ממה נפשך כיוון דחזינן להרבה מרבתינו חכמי אשכנז ע"ה שהקילו בעשיית הסודה וכן בעשיית סודה סטריים והיינו הכנסה של גז לתוך מים ויצירת מים תוססים אין הכי נמי דממה נפשך במכל שכן יש להתיר הכא שהרי לעניין הסודה הרי עבד דבר המתקיים ואינו לשעה בלבד והרי יש נפקא מינה לפעולתו ואפי' הכי לא דנו לאסור מצד נולד כל שכן בדבר אשר פג ונעלם והוי הכנסה של אויר בעלמא ולא יצירת דבר חדש דממה נפשך לא שייך ליחוש ג"כ מצד נולד, וע"ע באריכות מה שדנו חכמי אשכנז לגבי עשיית קרח בשבת והכא קיל טפי בממה נפשך והיינו אף המחמירים בכה"ג יודו להקל ועי' לגר"נ גשטטר ע"ה (להורות נתן ח"א) מה שהאריך בזה.

עוד לענ"ד נראה שיש לדון מצד איסור עובדין דחול ובאמת דהמעין נכוחה שאף המתירים לעשות את הסודה כגון מהרש"ם מברזן אחר דהדר ביה ומשנ"ב ועוד כתבו שעל מנת שלא יהא איסור מצד עובדין דחול יש לשנות ממעשיהם ובאמת דלענ"ד עצם הסוגיא של עובדין דחול יש לעי' בה טובא

דמצינו בה עקולי ופשוטי וכן יסודות כאלה ואחרים ואמרתי אכתוב בקצרה הנלע"ד בזה וממילא לנידון דידן שיהא אפשר להקל ולא ליחוש מצד עובדא דחול:

איתא בגמ' (שבת קלט:) אמר רבה בר רב הונא מערים אדם על המשמרת ביו"ט לתלות בה רמונים ותולה בה שמרים א"ר אשי והוא דתלה בה רמונים, פירש"י ע"ה (ד"ה מערים) לרבנן דאמרי אין תולין את המשמרת ביו"ט ואוקימנא דטעמא לאו משום אהל אלא משום עובדא דחול מערים ותולה אותה לצורך רמונים דלאו עובדין דחול נינהו ומסנן בה שמרים הואיל ונתלית דהא אמרי' נותנין לתלויה ביו"ט.

חזינן מד"ק של רש"י שהטעם שאין חשש הכא לעניין להשתמש במשמרת כיוון שמשנה מדרך השימוש ועל כן אין חשש מצד עובדין דחול, עוד בנוסף יש לעי' דחזי' שעובדין דחול קאי על דבר אשר דרך השימוש בחול היא אסורה בשבת או יו"ט שהרי אסור להשתמש במשמרת בשבת וביו"ט דווקא תלו מערב יו"ט אליבא דרבנן

כמבואר וא"כ כאשר משנה ממהות השימוש אין חשש מצד העובדין נז"א שינוי מדרך המעשה מפקיע חשש עובדין דחול^א והיינו יוצא שעובדין דחול הוא השימוש האסור בכלי האסור וכאשר משנה ממהות השימוש שלו אין חשש מצד הדרך שהרי ע"י הנחת רימונים אינו משמש לסינון.

עוד איתא (שם) מסננין את היין בסודרין א"ר שימי בר חייא ובלבד שלא יעשה גומא. פירש"י ע"ה (ד"ה שלא יעשה) מן הסודר בפי הכלי כי עובדא^ב דחול אי נמי אתי לידי סחיטה, שוב חזינן שעל צד דנימא שאיסור עשיית גומא בפי כלי איכא משום עובדא דחול ולפי מה שביארנו לעיל כיון שכ"ה הדרך ואיכא איסור בעצם המעשה אסרי', ועי' לרבנו הריטב"א ע"ה (שם ד"ה א"ר שימי) שחיבר כלל לשון הרש"י ע"ה משום דמיחזי כמשמר וכעובדין דחול והיינו כמו שאמרנו שכיוון שיש צד לאסור והוי דרך השימוש של האיסור.

המורם מהנ"ל שגדר איסור עובדין דחול היינו פעולה הדומה במקצת לעיקר המלאכה שנאסרה בשבת

א. ועי' בד"ק של רבנו הר"ן ע"ה (שבת ע"ד הרי"ף נז: ד"ה מערים) ונימוקי יוסף ע"ה (שבת קמג: ד"ה על יד) וע"ע לקמן לפי היסודות שכתבנו והגדרים באופני איסור ועל מה אמרי' עובדין ואתי שפיר אמאי בשינוי סגי וע"ע לרבנו הגר"מ קליין ע"ה (משנה הלכות ח"ח סי' רכ"א) והבן.

ב. קצת לענ"ד יש לעי' בשינוי הלשון דרש"י באותו דף לעניין משמרת כתב עובדין ואילו לעניין סודרין כתב עובדא ויש ליישב הדברים בקל שיש לחלק בין עובדין שהוא כלי חול והיינו כלי המשמש בחול לבין עובדא והיינו עצם המעשה שהוא נראה כמעשה של חול [ועי' בגוף דבריי מה שביארתי לגבי האיסור שיש עובדין בכלי ואיסור דפעמים מצינו על עצם המעשה ועל פי זה אתי שפיר וק"ל].

קפדינא אלא משום דמחזי דעביד כעובדי דחול וא"כ עדיף טפי לאפושי בהלוכא ויעשה דרך שנוי כי היכי דלא לתחזי דעביד כעובדי דחול ופעמים נמי דאסור לאפושי בהלוכא אף על גב דממעט במשאוי כיון שאין משנה מדרך חול.

והשתא יש לעי' הרי לעיל ביארנו שכאשר הדיון הוא בשימוש בכלי או בדרך איסור במעשה של מלאכה הוא דנאסר ואילו הכא אינו משום מעשה מלאכה ואמאי אסור וחזינן שגדר נוסף יש בעובדין דחול והוא מעשה אשר ניכר שהוא מעשה חול והיינו כיוון שהדרך בחול להרבות בהרמה של משאות ולא להקפיד לילך הרבה אלא לחסוך זמן ע"י ריבוי משא אין הכי נמי שמעשה כזה ביו"ט נאסר כיוון שהריבוי הנ"ל מזכיר מעשה יו"ט והשתא יש לעי' א"כ אמאי נאסר במהותו הדימוי ותלי"ת דמצאתי שכבר עמד בביאור הנ"ל רבנו הקרן לדוד גרינוואלד ע"ה (סי' צ"ו קיז ע"ג ד"ה אמנם) שבתחילה כתב לתמוה על השואל וכי בכל דבר שייך למימר עובדא דחול ואז הוסיף לומר וכי מה גבול וגדר יש לאיסור הנ"ל והקשה ג"כ מה דמצינו בביצה לעניין אין הסומא יוצא במקל וכו' דכולהו משום עובדין והביא רש"י ע"ה שביאר שנראה שהולך למרחק ועל פי זה וכתב שלפום ריהטא כל דבר שהוא טורח גדול אף שאין בו מלאכה אסור מהאי טעמא דעובדא

[ז"א מל"ט מלאכות] שע"י שעושה כדרך שעושה בחול נראה כעושה המלאכה האסורה וכן מצאתי להדיא שביאר רבנו הכלכלת השבת ע"ה (כללי המלאכות אות א' ד"ה אמנם) אסרו חכמים הדבר משום דדומה לאחת מהל"ט מלאכות או משום שמא ע"י כך יבא לעשות מלאכה או משום טרחא יתירתא וכולן נכללין בשם שבות כגון בורר שהוא א' מל"ט מלאכות ותולדתו המזקק משקה משמריו ואסרו לזקק משקה מזוקק בסודרין שיש בהן כעין גומא מדמחזי כמלאכת משמר והו"ל עובדין דחול גזירה שמא ישמר (כשבת קל"ח א', ורמב"ם פכ"א משבת י"ז) זהו האופן הראשון שזכרנו.

עוד מצינו (ביצה כט:) המביא כדי יין ממקום למקום לא יביאם בסל ובקופה אבל מביא הוא על כתפו או לפניו... פי' התוס' ע"ה (ד"ה המביא) ותימה דאמרין (שבת קכו:) מפנין ד' קופות או ה' וכ"ש שיהא מותר ביו"ט וי"ל... ומ"מ קשה דאמר אבל הוא מביא על כתפו אלמא משמע דמרבה בהלוכא עדיף וקאמר התם במסכת שבת למעוטי בהלוכא עדיף ויותר טוב להביאן בסל או בקופה בפעם אחת מלהביאן כל אחת בפני עצמה וי"ל דלמה דפי' נחא דהתם מיירי בשבת דלא הוי כעובדי דחול שאין מטלטל כי אם מזוית לזוית באותו בית ולכך קאמר למעוטי בהלוכא עדיף טפי משום טרחא יתירא אבל הכא מיירי ביו"ט משום טרחא יתירא לא

והביא ראייה לזה מסוגיא דילן ע"ש נקצת צ"ב שלא הזכיר שכ"ה לתוס' ע"ה בסוגיא להדיא ומ"מ המשך ד"ק בטעם איסור עובדין ומניין יצא מקורו נביא לקמן בעה"ת].

עוד מצינו לרבנו המג"א ע"ה (סי' שט"ו סקי"א) שעל דין משמרת שלא יעשה אהל הביא ד"ק של הרמב"ם שביאר טעמא שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול שלא יבא לשמר אבל מותר לתלות כד בכותל, ז"א ילפי' מיניה שאיסור עובדין דחול הוא כעין גזירת חכמים על מנת שלא יבוא ויעבור על איסור תורה.

וקיצרתי בכל הנ"ל [שלענ"ד הוא מקצוע גדול בתורה ובפני עצמו צריך ביאור גדול בכלל הסוגיות ראשונים ואחרונים באורך ועוד חזון למועד בעה"ת] כיוון שבאמת כבר קדמני בביאור הסוגיא הנ"ל רבנו הכלכלת השבת ע"ה (שם) שיש ג' גדרים בעובדין דחול א. איסור דדמי למלאכת מהל"ט וכאשר עושה כצורת העשייה בחול נראה כעושה מלאכה אסורה [והוא כעין שהבאנו משבת הנ"ל ב' המקומות דו"ק היטב ברש"י ומבואר בריטב"א] והיינו שימוש בכלי האסור במלאכה האסורה בדבר שאינו אסור בעצם וכעין שמצינו לעניין גירוד בפומפיה גבינה וכדו', ב. פעולות שעשיה כדרך שעושה בחול יכול להביאו למלאכה דאורייתא ועל כן גזור שלא יעשה משום עובדין וכדברי הרמב"ם ע"ה הנ"ל [ועי' בכלכלת השבת ע"ה מה שהביא כו"כ ראיות מהש"ס], ג.

פעולות הכרוכות בטורח מרובה ועי' בקרן לדוד ע"ה (שם) שכתב שהוא משום שלא יזלזל בקדושת השבת וע"ע לקמן [ולגבי חלוקת הג' חילוקים עי' לכמה וכמה מרבתינו האחרונים ע"ה שהעתיקו ד"ק של הכלכלת השבת ע"ה ועי' לרבנו הקצות השלחן ע"ה שמנה ד' וע"ש מה שמציין לד, ק של הכלכלת השבת ומה שיש להעיר עליו, ולענ"ד חילוק ב' וד' שכתב היינו הך ואכמ"ל בזה].

אלא שלענ"ד עדיין יש להקשות על הנ"ל מב' דינים הנמצאים בסוגיא דגמ' שבת (קמז). סכין וממשמשין אבל לא מתעמלין ולא מתגררין אין יורדין לקורדימא ואין עושין אפיקטויזין... פירש"י ע"ה (ד"ה ולא מתגררין) גרסי' במגרת שקורין אשטריילא דהוי עובדא דחול וביאר הפסקי רי"ד ע"ה (שם) דטעמא משום שדרך בני אדם להתגרד במרחץ, ולעניין אפיקטויזין עי' לרבנו הנימוקי יוסף ע"ה (שם) שמבאר שהוא משום עובדא דחול.

והשתא יש לעי' לפי ג' הכללים הנ"ל הרי לא שייך שהרי לעניין דמי למלאכה הנעשית בחול אינו מובן והניחא אולי אי נימא כביאור הרי"ד ע"ה לעניין מגרדת שדרך לעשות במרחץ אבל עדיין לאיזה מלאכה האסורה זה דומה ואי מצד שמא יגיע לדאורייתא אף זה אינו מובן שהרי לאיזה דאורייתא יגיע הניחא יהא מדיני שחיקת סממנים ואף זה גזירה וגזירה לגזירה לא שייך ואי מצד טורח הרי

המגדרת מורידה את החשש של טורח לענ"ד ואי מצד אפיקטויזין ממה נפשך לא שייך לכל הנ"ל והשתא צ"ב הרי הוא חילוק ד' שלא הזכירו וצ"ב?

וב' הדינים הנ"ל נפסקו בשו"ע (או"ח סי' שכ"ז ס"ג) לעניין מגדרת, ולעניין אפיקטויזין (סי' שכ"ח סט"ל) אלא שלענ"ד עדיין יש לדחות ולחלק והיינו עצם הדין של אפיקטויזין אליבא דמרן לא ברירא מילתא כלל ועיקר שייסבור שהוא משום עובדין אלא כיוון שנעשה ע"י סם על כן חשיב בכלל איסורי שחיקת סממנים [ע"י לה"ק דרבנו הרמב"ם ע"ה (שבת פכ"א הל"א) שהוא מקור פסק השו"ע הנ"ל] ועל פי זה לא קשיא מיד.

אלא מגדרת עדיין יהא קשה שהרי איתא להדיא בגמ' שאפשר ע"י שינוי כגון ידית כסף אלא דאף זה יש לעי' שהרי הרמב"ם (שבת שם הל"ל) הרי"ף והרא"ש (בסוגיא) השמיטו הדין של שינוי וכן השמיט הטור (סי' שכ"ז) ומרן ויש לעי' מאיזה טעם השמיטו זה והרי אין דרכם להשמיט בלא מקור ובאמת דחזיתי שכבר קדמני בקושי הנ"ל רבנו העולת התמיד (סי' שכ"ז סק"ה) שכתב שתמה אמאי השמיטו הפוסקים ידית כסף והזכירו ג"כ הא"ר (שם סק"ד) וכן מצאתי לרבנו הגר"ד פארדו ע"ה בספה"ק על התוספתא חסדי דוד (שבת פ"ז הי"ב) שכתב ביתר שאת לתמוה אמאי השמיטוהו ג' עמודי ההוראה ונשאר בצ"ע [לא הזכיר הטוש"ע].

והשתא הרי מחדא חזינן ג' יסודות בגדרי עובדין ומאידך מגדרת והכיצד ישרים זה את זה ויתרה מזה הרי ראשונים השמיטו אבל המעיין נכוחה באחרונים יראה שהעתיקוהו למעשה והשתא על כל פנים אליבא דרבנותינו הראשונים יהא אתי שפיר אמאי השמיטו שהרי אינו בכלל יסודי הג' חילוקים של עובדין אבל אליבא דהאחרונים שהעתיקו את השינוי יהא קשה שהרי יוצא יסוד נוסף והוא מגדרת.

ובאמת דלענ"ד נראה אתי שפיר טעמם של ראשונים על פני טעמם של אחרונים ואף שמרן ביתה יוסף הזכיר לד"ק של רש"י בסוגיא משום עובדין מ"מ הרי למעשה נקט לשונו הטהורה של רבנו הרמב"ם ויוצא שאליבא דמרן אין נפקא מינה לסוג הידית ובכ"ג יהא אסור ובאמת דכן חזיתי להדיא לרבנו המאירי ע"ה (שבת קמז. ד"ה אמר המאירי המשנה השמינית) וגדולי המחברים פירשו שדורכין על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שייגע עצמו באיזו תנועה ויזיע ולא מגררין ר"ל במגררת שקורין אשטרגול מפני שהוא דרך חול ואפי' שינה במגררת כגון שעשה מגדרת של כסף וכיוצא בו אסור.

והשתא ביתר שאת יהא מוקשה דהרי חזי' למאירי ע"ה שמבאר אליבא דהרמב"ם שאף שמה שהשמיט מטעם עובדין מ"מ לא חילק וטעמא בעי הרי ביארנו שכאשר עבד שינוי אין

חשש מצד עובדין וא"כ ביתר שאת קשיא הדבר אלא דלענ"ד עדיין יש להוסיף ולהקשות שחיפשתי וראיתי לדברי רבותינו הראשונים [הערוך פסקי הרי"ד המאירי נימוקי יוסף אהל מועד כפתור ופרח ר"י מלוניל ואף שיש מהם שגרסו מגרדין ויש גורסים מגרין] שאף שהעתיקו הסוגיא מ"מ לא הזכירו כלל ועיקר הדין של דית וא"כ הדרא קושיא ביתר שאת לדוכתא וכי אחרונים העתיקו וראשונים השמיטו?

ועל כרחק שיש לומר שיש יסוד חדש בגדרי עובדין אשר אינו בכלל העובדין הנ"ל והוא מעשה אשר הדרך לעשותו בחול והוא מעשה מובהק מאוד של חול ועל כן אין היתר אפי' יעשה בו שינוי שהרי עדיין ניכר שהוא מעשה חול וא"כ אף שלגבי ג' היסודות שלמדנו בעובדין דחול דמהני כיוון שהכא אנו דנים בדבר אשר יכול להגיע או בדבר כאשר משנה לא יעשה ואילו לעניין דבר דאיכא טורח כאשר משנה הרי מהותו משתנה ואינו מזלזל בקדושת השבת כמבואר לעיל אבל כאשר אנו דנים בכלי אשר מהותו אינו מגיע לכלל היסודות הנ"ל ומה שאסרנו אותו אינו שמא יגיע או דרך וכדו' אלא שמהותו הוא מעשה חול גמור ועל כן אין לנו אלא חידושו והיינו מגרדת בלבד ועל פי זה יש לעי' במה שכתבו האחרונים [עי' לגר"מ פיינשטיין ע"ה (אג"מ חאו"ח ח"ב סי' ע"ח) ולרבנו הגדול הגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"ד סי' ל')] שע"י שינוי

במברשת שיניים או מסרק יהא מותר וליכא למיחש משום עובדין [ומינה ג"כ יש לעי' לגבי מה דחזיתי שיש אוסרים אופניים משום עובדין דחול וכל זה לא שייך כלל ועיקר אחמה"ר ולגבי אופניים הטעם הפשוט ביותר הוא מצד המנהג שהרי מצד הדין ממה נפשך אין כ"כ טעם מוצדק מאיזה סיבה שלא יהא לאסור וד"ב].

ובאמת שלעניין הטעם של איסור עובדין דחול ומהותו עי' לרבנו הקרן לדוד ע"ה (שם) שיליף בכעין ד"ק של רבנו הרמב"ם ע"ה לעניין איסור טלטול מוקצה בשבת והוא מטרתו שלא יבוא לזלזל בקדושת השבת ועי' לרבנו הגר"ח נאה ע"ה (קצות השלחן סי' קמ"ו בדי השלחן הערה א' עמ' ק"ב) על דבר שכל האיסור שבו משום עובדא דחול שמחלל בזה כבוד השבת ומקורו בדרשת חז"ל שבת קי"ג על הפסוק וכמדתו מעשות דרכיך שלא יהא הילוכך של שבת כהילוך של חול ראה רמב"ם פכ"ד הי"ג וע"ז אמרו שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול...

עוד מצאתי כעין זה לרבנו הגר"מ קליין ע"ה (משנה הלכות ח"ח סי' רכ"א) שנשאל בגדר עובדא דחול ומהותו וביאר לפענ"ד נראה הכלל בזה לפי מה שאמרו ז"ל ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול הכא נמי אמרו שלא יהיו מעשיך של שבת כמעשיך של חול כלומר אפילו במלאכות שאין בהם איסור משום

מלאכת שבת שאין בהן דין מלאכה מל"ט מלאכות ותולדותיהן ומ"מ כיון דדרך העולם לעשותן בחול באופן זה יש לשנותן בשבת ושלא לעשותן או אם צריך לעשותן יעשה אותן בשינוי שלא יהא כעובדא דחול ולכן בקצת מקומות שא"א לשנותן אא"כ או שיעשן כבחול או לא יעשה כל עיקר כה"ג התירו לצורך מצוה דהיכא דהאיסור הוא רק משום עובדין דחול שרינן לכבוד שבת או לצורך מצוה וכיוצא בזה...

והשתא יש לעי' לעניין עשיית הבלונים מצד מוקצה ולענ"ד אף דמצינו מחלוקת מרן רמ"א בזה לעניין כדור (שו"ע או"ח סי' ש"ח סמ"ה) ואי מחשבת משחק משווה כלי מ"מ ודאי שאם קטן עד גיל י"ג או קטנה עד י"ב רוצה ממה נפשך בין לאשכנזי ובין לעדות המזרח אתי שפיר נכמבואר ב"י או"ח סי' רס"ט] אלא דהשתא יש לעי' מה לגבי גדול ולענ"ד כיוון שאין הכלי עצמו מעשה אלא משמש והיינו כעין דמצינו למסכות וכדו' [עי' שבת סו., טוש"ע או"ח סי' ש"א ס"כ] שאין חשש מצד מוקצה וע"ע לרבנו הגדול הגר"מ לוי ע"ה (תפילה למשה ח"א סי' כ"ב) מה שביאר בזה.

ועל פי זה לענ"ד נידון דידן שהרי אין השימוש במשחק עצמו היינו בכלי אלא ע"י הכלי עושה בועות והרי אף בלא כלי אפשר לעשות כגון מה דמצוי שעושים עם מכה שטיחים וכדו' ועל כן כיוון שהוא כלי שהייעוד הוא שימוש

במהות ולא בכלי עצמו אין הכי נמי שאף גדול יכול להקל אלא שכיוון שלא מיבעיא זכר מעל גיל מסויים ודאי אמור לעסוק בתורה כל שכן גדול מעל גיל י"ג אבל בנידון דידן אשר השואל הוא האבא אין הכי נמי שיש לנו למיזיל להקל וכעין שמצינו לרבנו פאר דורינו הגרע"י ע"ה בכמה דוכתי בספה"ק ובזה גם אשתדל לבאר משנתו הטהורה של פאר דורינו שיש המחדשים שהאידינא יצא חזו"ע שבת ועל כן דעתו להקל וזה אינו ואמרתי אציגה ביאור הנלע"ד בדעתו הטהורה:

זה יצא ראשונה ספה"ק יבי"א (ח"ז או"ח סי' ט"ל אות ד') ומש"כ שאסור להרכיב לגו וכו'... וכן ראיתי הלום בשו"ת מחזה אליהו שהעלה להתיר... ואין בזה חשש לדינא [וגם נראה שמותר לגדול לתת לקטן לשחק בצעצועים לקטנים ואין בהם משום מוקצה] והשתא חזינן שהגרע"י כבר בספרו יבי"א ח"ז כותב להדיא שאין חשש להביא מצד מוקצה והשתא צ"ב מהי קמ"ל ואמאי לא טען את טענות הגרי"ש אלישיב והגר"ש ואזנר ע"ה וחזי' שהרי כבר הגרע"י סבר זמן זמנים בזה עוד לפני שראה כל דבריהם ועל כרחך שהגרע"י לא מטעם שהשתנה הדין של הכדור בימינו אלא שכאשר האבא רוצה להביא אין הדיון מצד הטלטול שהרי הוא היכי תימצי להביא ולא להתיר את השימוש בכדור וכדו' והדברים הועתקו כצורתם מילה במילה בספה"ק המאוחרים יותר

דולה"ק (הליכות עולם ח"ג עמ' ר') ומותר לגדול לתת לקטן לשחק בצעצועים המיוחדים לקטנים ואין בהם משום מוקצה ומקור הדברים שלח לעי' ביבי"א הנ"ל וא"כ עדיין לא הזכיר השינוי ואין חדש תחת השמש ועי' לגרע"י בספה"ק (חזו"ע שבת ח"ג עמ' ק"ג) שהזכיר ג"כ הפסק הנ"ל שאין ליחוש מצד המוקצה והשתא מה שדנים במש"כ (שם עמ' צ"ט) וכתבו האחרונים שכדורים בזמנינו המיוצרים מתחילה לשם משחק אין עליהם תורת מוקצה ומותר לתת אותם לקטנים...

והשתא מדייקים הנה הגרע"י ע"ה מודה לגבי השתנה הדין של כדור וממילא לשאר מילי אלא דלענ"ד אחהמ"ר הרי הגרע"י גופיה כמה עמודים אחרים (שם הע' עמ' ק"ג) לעניין אבני פלא העתיק דבריו מילה במילה ביבי"א הנ"ל והתם הרי לא הזכיר החילוק של כדורים בזמנינו ועל כרחך שאין החילוק של כדורים בזמנינו רק לעניין להשמיע שאף שדעת מרן היא מוקצה מ"מ לעניין להביא לילדים סמכי' להקל והוא בכלל מה שכתב ביבי"א ועל כן ודאי שאף אליבא דהגרע"י ע"ה אין להקל בימינו לגדול לטלטל וכדו' שלא לצורך קטן וכל שכן לשחק וז"פ וברור כביעתא בכותחא.

ובאמת שכעין דבריי חזיתי לרבנו הראש"ל שליט"א (ילקו"י

מהדו"ח שבת כרך א' ח"ב עמ' תפ"ג ואילך) שכתב הזכיר המחלוקת וסיים שעל כן שרי ליתן בידים המשחק לילדים אבל בלא זה אין להקל לגדולים לשחק כלל וע"ש בהערה שביאר שהוצרך לחזור ע"ז כיוון שיש המורים בשם הגרע"י על פי החזו"ע הנ"ל וע"ש מה שביאר בדברי הגרע"י ע"ה וד"ב.

ואגב שהזכרתי הדיון של כדור [וע"ע (אורה זו תורה שם בהערות קצרות) מה שדנתי בסוגיא של מחשבת משחק אי משווה כלין אמרתי אציגה מה דחזיתי לרב שאלו ציון ע"ה (אליעזרוב ח"א הלכות שבת סי' י"א סוע"מ צ"ט ריש עמ' ק') שביאר שבזמננו היו משחקים בכדור הקטנים על פי רוב ועל כן בימינו שהעוסקים בזה הם גדולים אין הכי נמי שלכולי עלמא השתנה, ולענ"ד אחהמ"ר נראה דלא זכר לדברי הירושלמי שהזכיר הב"י בשם הכל-בו הרי התם אמאי חרב טור שמעון על צד ששיחקו ועי' ג"כ בשיבולי הלקט וכן בתוספות ע"ה שהזכירו את המציאות של כדור והרי ודאי דלא בקטנים עסקי אלא בגדולים שהרי הדיון קאי על הגדולים וז"פ וברור ויתרה מזו כל הידוע טיפה היסטוריה להבדיל יודע שהמשחק התחיל בכלל אצל גדולים ולא אצל קטנים כלל והוא היפך לגמרי מדברי השאלי ציון ודבריו אחהמ"ר צע"ר לי טובא וד"ב.

סיכום מעשי:

לא השתנה הדין ועוד חזון למועד לתשובה הנ"ל ועל כן ודאי לדידן אין להקל בזה, אבל לאחינו בני אשכנז יש להתיר ותליא בסוגי המקומות אשר משחקים ומ"מ אף בזה אינו מידת חסידות ויש לחלק בין זכר לנקבה ובגילאים והכל לפי העניין והצורך.

1. אין איסור כלל ועיקר לנפח בלוני סבון בשבת בין לגדולים ובין לקטנים ואין ליחוש לא מצד מוליד או נולד לא מצד מכה בפטיש בונה לא מצד עובדין דחול ולא מצד מוקצה.

4. לעניין ליתן משחק לבנו או משחק הנמצא במקום גבוה ואין הילד יכול להגיע וה"ה כאשר הבית מבולגן לגמרי המיקל להוזיז הדברים או להביא וכדו' יש לו על מה לסמוך.

2. גדר עובדין דחול מצינו ג' גדרים שונים כמבואר בגוף דבריי א. מצד דומה למלאכה, ב. טורח גדול, ג. שמא יעבור איסור תורה ויש גדר נוסף אשר יש סתירה בין רבותינו ראשונים לאחרונים והוא המושג של מגרדת ועי' בגוף דבריי מה שביארנו בזה ומה הטעם שהחמירו או התירו דווקא בזה.

5. הא דאמרי' שיש ליחוש מצד מוקצה במשחק דווקא כאשר משתמש במשחק עצמו לשחק אבל כאשר משתמש בגופו כגון מסכה וכדו' אין הכי נמי שאינו בכלל האיסור ועל כן יצירת בלוני סבון אין חשש.

3. לעניין משחקים בימינו לבני עדות המזרח אין לחלק מיוצר או לא מיוצר דרך גדולים וכדו' אלא בכל גווני

סימן ו'

כשרות סיגריות וטעם לנרגילה לפסח

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. לגבי עישון סיגריות רגילות או נרגילות אם יש היתר לעשן בימי הפסח כאשר אין להם כשרות, ובשנתיים שלוש האחרונות הוסיפו עוד לשאול לגבי סיגריות אלקטרוניות אשר מחליפים מין תמצית נוזלית שע"י חימום התמצית נהפך לעשן האם נצרך כשרות מיוחדת לפסח כיוון שיש להם טעם טוב או דילמא א"צ כשרות מיוחדת מעיקר הדין כיוון שהם פגומים למאכל?

תחילה וראש נפתח בעצם הדין של חמץ שנפגם למאכל דקי"ל ביה דמותר לשהות אותו בבית כמבואר בתוספתא (פסחים פ"ג ה"ג) הקילור והאספלנית ורטייה שנתן לתוכה קמח אין צריך לבער מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער המסית שנתן לתוכה קמח הרי זו אסורה חלות בצק שע"פשו או שיבשו הרי אלו אסורות וכ"פ רבותינו ראשונים כמלאכים הר"ח (גליון פסחים מה:): הרי"ף (שם יד.) הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"י-ה"א) והרא"ש ע"ה (פסחים פ"ג סי' י"ד) וכ"פ הטוא"ח ע"ה (סי' תמ"ב) ומרן ע"ה בשולחנו הטהור (שם ס"א), וביאר רבנו המאירי ע"ה (מה: ד"ה בתוספתא) דטעמא דהני סרוחים כיוון שהעשבים והעקרים שבהם פוסלים את הקמח אף לכלב. [וע"ע ירושלמי (פסחים פ"ב ה"ו) לעניין המלוגמא מתי צריך לבער ועי' ביתה יוסף (שם מחודש ס"א אות ב', ס"ב) מה שכתב אמאי לא העתיקוהו הרמב"ם והטור ומאידך העתקת הראב"ד וע"ע לרבנו המאירי ע"ה (שם) שמבאר דקמירי שנסרחה קודם שהגיע זמן האיסור ורק שהחי' מצד שהוא עיסה וכיוון

ראשית הספיקות שיש לפנינו הנצרכים לעצם הדין הם: א. האם מוגדר הטבק [של הסיגריה או הנרגילה] פגום למאכל, ב. האם בפגום למאכל יש חילוק בין פגום למאכל כלב או למאכל אדם, ג. פגום למאכל שנאסר באיזה אופן נאסר היינו האם נאסר רק באכילה או דילמא אף בשאר הנאות כדין חמץ דחזי למיכל וא"כ אף בזה אם יש חילוק בין נפגם למאכל אדם או למאכל כלב, ד. גדר אחשביה האם נאמר דווקא באכילה או דילמא אף בשאר מילי ואם יש חילוק פגום או לא, ה. אם עישון או הנאה של עשן חשיב דרך אכילה או דילמא חשיב רק הנאה כדין סיכת הגוף

שהוא עיסה ראוי לחמץ והכא שאני שנפסל לגמרי ואף מאכילת כלב ועל כן יצא מתורת אוכל לגמרי].

מהנ"ל שמענין שלעניין דבר שנפגם ממאכל מצד עצם הדין שרי להשהות בבית אלא דלענ"ד עדיין יש לעמוד על טיב הדברים דמצינו שיש חילוק בין סוגי חמצים למיניהם והיינו דמחדא לעניין קילור רטיה איספלנית ועוד מבואר דהא דשרי להשהות בבית כיוון שנפסל מהם צורת החמץ שלהם ומשמע שאילולא היה נפסד נאסר וכן הוא מבואר להדיא ביתה יוסף (שם ס"ג) לעניין כרים כסתות וכן ניירות שמשמשים לדבק בהם דברים, ומאידך יש דברים שנפסלו מאכילת כלב כגון חמץ שנתעפש ועוד [עי' ביתה יוסף שם מחורש ס"ט] דבהם לא נצרך הפסול והטעם של נפסד מהם צורת החמץ אלא התם טעמא משום דפסול לאכילת כלב וחזינן מכל הנ"ל להדיא שיש לחלק בין נפסל מאכילת כלב לבין נפסל מאכילת אדם או רוב אדם [עי' לשון השו"ע (שם ס"ד) לעניין הטריאקה] בהיתר השהייה בבית [היינו נפסל מאכילת אדם בעי' השתנה מצורת חמץ דיליה אבל נפסל מאכילת כלב אפי' בצורת החמץ אין חשש] וע"ע לפרי מגדים ע"ה (א"א סי' תמ"ב סק"ב).

והשתא לענ"ד יש לעי' לעניין האם דווקא בשהייה הותר או דילמא אף באכילה שנינו (פסחים כא.) כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר

בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים... ובגמ' (שם:) ומותר בהנאה פשיטא לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקא משמע לן כדרבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו עבר זמנו אסור בהנאתו פשיטא לא צריכא לשעות דרבנן... אלא דעדיין תיקשי (שם לעיל טו:) דתנן הפיגול והנותר מטמאין את הידים לימא מסייע ליה הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח שאני התם דעפרא בעלמא הוא... עוד מצינו (לקמן שם מה:) תנו רבנן הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח משום ר' נתן אמרו אינה מטמאה כמאן אזלא הא דתנן כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב כמאן דלא כר' נתן ת"ר עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך ג' ימים חייב לבער קודם ג' ימים אינו חייב לבער א"ר נתן במה דברים אמורים שלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה אין חייב לבער אמר רבא הלכה כר' נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת.

והשתא יש לעי' הא דמצינו נפגם למאכל שרי להנות האם הכוונה כפשוטו שנפגם לאכילת אדם או דילמא כמבואר בגמ' פסחים דקמיירי

בנפגם למאכל כלב דאי לא נפגם למאכל כלב פשוט שאסור להנות עוד בה הא דאמרי' שרי להנות היכי דמי האם כפשוטו הנאה ולא אכילה או דילמא חמץ שנפגם אף באכילה שריא? **ומצאתי** בזה מחלוקת ראשונים דעי' לרבתינו התוס' ע"ה (שם כא: ד"ה חרכו) שביארו דהא דחרכו דשרי בהנאה קמיירי בנפגם ממאכל כלב ומינה שמעי' שכל שלא נפגם מאכילת כלב אסור בהנאה אלא דיש לעי' האם מתירים אף באכילה או דילמא דווקא בהנאה ונפקא מינה לענ"ד דאי נימא דמתירים במאכל בנפסל מכלב אין הכי נמי דעל כל פנים יתירו בפגום למאכל אדם בהנאה והדברים יוצאים מבוארים מד"ק של רבנו הרא"ש ע"ה (פסחים פ"ב סי' א') דהכא קמיירי בנפסד מאכילת כלב והא דשרי דווקא בהנאה אבל באכילה אסור וטעמא שאע"פ שאמרי' בטלה דעתו אצל כל אדם מ"מ כיוון דאוכל אסור וכ"כ הרב הברצלוני ומינה שמעי' שהטעם של האיסור כיוון שע"י שאוכל אף שמשנה מדרך האוכל מחשיב על עצמו את הדבר כאיסור ולפי זה יש לעי' בדבר שאינו אכילה שהרי אינו משווה עליו את עצם המעשה הרי בזה ממה נפשך לא משנה מהעולם ואף שכלפי עצמו אסור מ"מ כאשר אינו אוכל הרי נשאר עדיין בדרך העולם וצ"ב?

אלא דעי' ברא"ש גופיה ע"ה שהזכיר שיש דעות המתירות אף באכילה

את החמץ אשר נפגם מאכילה וכן מצאתי להדיא לרבנו הריטב"א ע"ה (שם כא: ד"ה ומותר) אחר שמביא ד"ק של הרא"ש ע"ה מביא ד"ק של הרא"ה ז"ל בשם רבותיו דהוא הדין דשרי באכילה והאי דנקט בהנאתו משום דאין דרך לאוכלו כמות שהוא אלא כשנותנין ממנו בתבשיל וכי הא הנאה מיקריא, וכ"כ רבנו הר"ן ע"ה (חי' שם כא: ד"ה חרכו) דהא דנקט הנאה לאו דווקא אלא ה"ה אכילה רק שלפי שאין דרך אכילה וכו' נקט הנאה וכ"כ מהר"ם חלאווה ע"ה (שם ד"ה ואמר רבה) וכן מצאתי לפי' אחד מרבתינו הראשונים על הרי"ף (יצא לאור ע"י הרב חיים דוב שעוואל, הובא קובץ שיטות קמאי פסחים כא: וייחסו לתלמיד הרמב"ן) [וע"ע לגרע"י ע"ה (יבי"א חאור"ח ח"י סי' ל"ז) מה שאסף כעמיר גורנה עוד כמה וכמה דעות מרבתינו ראשונים כמלאכים לכאן ולכאן ע"ש].

והשתא אמרתי נצא ונעיין בדעת הטוב"י למעשה בסוגיא הנ"ל דעי' לרבנו הטואו"ח ע"ה (סי' תמ"ב) שהביא מחלוקת הראשונים שהזכיר אביו והיא המחלוקת הנ"ל וסיים שדעת אביו להתיר בהנאה ולאסור באכילה וידוע בכללי הטור ע"ה [עי' יד מלאכי כללי הפוס' כללי ר"י בעל הטורים אות ה'-אות ט'] שכל שמביא הסברא בסוף ועוד שמזכיר כחולק על י"א ועוד שמעיקרא הזכיר המחלוקת העיקר כדעה בתרא ועוד בה וכל שכן

כאשר מזכיר הטור ע"ה ניד מלאכי ע"ה שם אות ל' את דעת הרא"ש ע"ה וד"ב.

והשתא לענ"ד אחר שביארנו דעת הטור ע"ה כדעת אביו הרא"ש ע"ה יש לעי' מהי דעת מרן ע"ה ועי' ביתה יוסף (שם מחודש ס"א אות א') דעל מה שכתב הטור ע"ה כתב רב האי גאון כיון שמלוגמא שנסרחה א"צ לבער כ"ש טריאקה שמערבין בו חמץ יבש שחוק עם בשר אפעה שא"צ לבער וכ"כ הרמב"ם ז"ל דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כגון הטריאקה וכיוצא בו אע"פ שמותר לקיימו אסור לאכלו עד לאחר הפסח אע"פ שאין בו חמץ אלא כל שהוא ביאר שה"ה קילור איספלנית... עוד הוסיף (שם) נראה שמה שקרא לאספלנית וקילור נעשה בהם מלאכה הוא מפני שהחמץ מעורב עם דברים שאינם ראויים לאכילה, עוד הוסיף (שם מחודש ס"ט) לעניין פת שעיפשה אמאי גרע טפי וביאר ע"פ הר"ן ע"ה שאף שלעניין נבלה מותר ונטל"פ בפסח שרי הכא שאני כיוון דחזי לחמע עיסות אחרות אסור, והוסיף הב"י ע"ה (שם) מחלוקת הר"ן והרא"ש ע"ה אי שרי למיכל הפגום ולמעשה בשולחנו הטהור (סי' תמ"ב ס"ט) חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב או ששרפו באש (קודם זמנו) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו בפסח.

מבואר שדעת מרן שדווקא לקיימו הוא דשרי אבל לאכול אסור וכ"כ הט"ז ע"ה (שם סק"ח) וביאר טעמא בשם הרא"ש משום דאחשביה לאכילה ומ"מ איסור האכילה הוא מדרבנן וליף מדין אוכל הפגום בכיפור וכ"כ ג"כ המשנ"ב ע"ה (שם סקמ"ג) [וע"ע כעין זה לרבנו התרומת הדשן ע"ה (הובא דרכי משה סי' תמ"ב ס"ח) לעניין דיו של כתיבה].

אלא שלענ"ד עדיין יש לעי' בדבר הנ"ל דהרי יש לחלק ולומר דדווקא כאשר אנו דנים בחפצא של חמץ כגון נידון דידן אבל תערובת של חמץ ושאר מאכלות דאיכא ביטול אין הכי נמי שיהא קצת הדין שונה שהרי אם אנו דנים לגבי התערובת של הסיגריות או הטבק וכדו' הרי הוי דבר שאינו חמץ שמוסיפים עליו חמץ או מערבים עימו חמץ בשביל להטעים וכדו' וא"כ אינו דמי כלל לפת שעיפשה אלא דמי יותר לדין הטריאקה אשר הובאה (סי' תמ"ב ס"ד) וא"כ השתא יש לנו בנוסף לעי' ובאמת דסוגיא זו וסתירת פסקי השו"ע בה ידוע היא דמחדא (סי' תמ"ב ס"ד) פסק להדיא דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם כגון הטריאקה וכיוצא בו אע"פ שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח ואע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו.

אלא דמאידך [וכן רמז הרמ"א ע"ה בסי' תמ"ב ס"ד] פסק מרן (סי' תמ"ז ס"ג) חטה שנמצאת בערב פסח

בתרנגולת מבושלת מותר לבטלה בס' [וע"ש ביתה יוסף בשם הגהות מיימוניות שכיוון שנתבטל אינו חוזר וניעור], וכן הוסיף (שם ס"ד) אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בס' אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו ויש חולקים א'.

והשתא לפי זה יוצא ממה נפשך שאפילו לאכול את הטבק של הנרגילה או הסיגריות וכן לשתות את הטעם של הסיגריה האלקטרונית שרי וכמובן שאין לדחות דניכר בעין או עומד וטעמו ניכר בעצמו וכדו' דכולהו אינם שהרי כל הטעם הוא מצד הסברא של חוזר וניעור ולא בגלל הניכרות שבדבר אלא האם כרגע האדם אוכל או לא אוכל וכיוון שהוא תערוכת ולא ניכר בפני עצמו אין הכי נמי שפשוט דחשיב תערוכת ואנו דנים על גוף הדבר ואפילו יהא מוכשר כלפי עצמו הרי כלפי גוף

המאכל אינו מוכשר ודי בזה להוכיח שהרי אם ננסה לאוכלו יהא פגום בעצם. **ובאמת** שידועה מחלוקת הדינים בדעת מרן בסוגיא הנ"ל אלא שלענ"ד קודם שנציג שיטות הפוסקים כעין זה מצינו בדעת מרן סוגיא מפורשת בשו"ע (יו"ד סי' קפ"ד וסי' קפ"ט) והתם הוזכר בזה"ל (יו"ד סי' קפ"ד ס"ט) שאר נשים צריכות בדיקה כשיגיע הוסת עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה בלא בדיקה וי"א שאסורה עד שתבדוק אם יש לה וסת קבוע או שהוא יום ל' אע"פ שאינו קבוע והיינו דבסי' הנ"ל מרן פוסק להדיא כדעת הרמב"ם והרי"ף שאחר שעובר וסת איננו חוששים ומעמידים על חזקת טהרה אלא (שם סי' קפ"ט ס"ד) עוד יש חילוק בין קבעתו ג' פעמים ללא קבעתו ג' פעמים שהקבוע אע"פ שעברה עונתה ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה...

א. לעצם הדין הכרעת ההלכה ומנהגים לגבי חוזר וניעור לא נחתתי בעצם התשובה אבל אמרתי אזכירה הכא בקוצר נמרץ שעל כל פנים אין הדבר מוסכם אליבא דהלכתא שאין חוששים לחוזר וניעור ע"י לרבנו כה"ח ע"ה (סי' תמ"ז סקע"ו-סקע"ח) מה שהביא מחלוקת האחרונים ומנהג י"ם להחמיר בחוזר וניעור בכל גווני, אלא עי' מאידך לרבנו הגר"ר בן שמעון ע"ה (שער המפקד בהערת נהר פקוד עד.) שכותב שהמנהג בי"ם להקל בחו"נ ע"ש וע"ע לו (נהר מצרים הלכות פסח אות ה'-ו') דסמכי' על פסק מרן בסי' תמ"ז ס"ד ואין חוששים משום חו"נ וע"ש מה שמנפק"מ למעשה לעניין מנהגם בשמן שומשומין וע"ע לרבנו הארץ חיים סתהון (סי' תמ"ז על ס"ד) מה שהאריך בדין הנ"ל והראה פנים שמעיקר הדין העיקר כמרן אלא שאכשור דרי בזמנו בי"ם ובצפת דמחמת שנהגו להקפיד התלמידי חכמים אכשור דרי וכלהו עשו אגודה אחת ואף ע"ה נהגו להחמיר ע"ש ומ"מ סיים שכל מקום ומקום כמנהגו [ז"א שאין ללמוד ממקום אחד על רעהו ולפסוק כדין וז"פ] ולענ"ד נראה שהאידנא נהוג להקל וד"ב [וע"ע לרבנו הגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"ב סי' כ"ג) מה שהאריך הרחיב ביריעה הנ"ל והכרעתו למעשה], אלא דעל כל פנים ודאי שכל שאפשר להחמיר בדברים שיש בהם ספק והוא ספק חמור [כגון המחלוקת הידועה לגבי כמון וה"ה לעניין השמן קנולה ועוד] פשוט שעדיף ודאי שלא להכניס את הראש [וכמובן שכמה שפחות לקנות מתועש בפסח הנה מה טוב וכל שכן סוגי כשרויות אשר מקלים ראש ומדביקים את חותמם על כל מה שאפשר בלא הקפדה ודקדוק על מה שנכנס או יוצא וד"ב].

והשתא קי"ל כדעת מרן בשולחנו הטהור בסי' קפ"ט וכסתימת הדברים במשנתו הטהורה וע"ע לפאר דורינו הגרע"י ע"ה (טהרת הבית ח"א משמרת הטהרה עמ' קכ"ח-קכ"ט) וא"כ לפי זה יוצא דמאי שנא ממה שמרן הזכיר לנו הדברים ולמעשה אחר כך הכריע אחרת והכא נמי ולענ"ד גם יש לבאר זה דהמעין נכוחה יראה שבסי' תמ"ב הזכיר דעת הרמב"ם בלבד בלא מחלוקת ואילו כאשר הגיע לסי' תמ"ז הזכיר המחלוקת ביסודה ולא הזכיר גם לעי' לעיל וסיים בשולחנו הטהור בסתם וי"א וא"כ בכה"ג יש לומר דהדר הוא לכל חסידיו והכריע למעשה להקל, וכל שכן כאשר לפנינו נמצא ג"כ הכרעה מפורשת לו בס"ג שהביא בסתם ולא הזכיר מחלוקת וק"ל.

אלא שלענ"ד יש אפשרות נוספת לבאר הדברים באמת דעת מרן למעשה שהעיקר היא כדעת הרא"ש ודעימיה^ב ואף שדעת הרמב"ם מאידך וכ"ה דעת הגאונים ועוד מ"מ המנהג היה רק לחוש ולהחמיר לשיטתם ולא לאסור מעיקר הדין דעי' ביתה יוסף (סי' תמ"ז מחודש ס"ד אות א') שהזכיר ד"ק של

תרומת הדשן שהמנהג להקל בנתערב ועוד הוסיף (שם ס"ד מחודש אות ב') שהזכיר ד"ק של הרב המגיד שאחר שהביא דעת הרמב"ם הגאונים ורי"ן גיאת סיים ראוי לחוש לדבריהם וכ"כ הרשב"א ע"ה (ב"י שם ס"ד מחודש אות ג') שראוי לחוש לאוסרים^ג והשתא על פי זה לענ"ד ג"כ אתי שפיר לשון מרן שנקט בסתם והוא עיקר הדין אלא י"א והיינו דיש לחוש לדבריהם כל שאפשר בקל וכדומה והראיה היא מה שסתם בס"ג להדיא בלא להזכיר המחלוקת והזכירה רק סעיף לאחר מכן והיינו שעיקר הדין שרי אלא דראוי להחמיר או לחוש למחמירים וכעין זה תמצא לרבנו האור לציון ע"ה (ח"ב מבוא ענף א' עמ' ה' ואילך, ח"ג פ"ח הי"א בהערה עמ' צ"ט ואילך^ד). נולעצם הדין של סתם וי"א אי הוי לכתחי' ובדיעבד או דילמא רק הסתם ומרן נקט לכבוד וכדו' עוד עימי בכתובים והיא תורה בפני עצמה לענ"ד ויש לומר שכל מקום לפי הביאור בב"י שסמך על המעיין ובוז מיושב ג"כ המקומות שמרן מביא סתם וי"א או י"א וראוי לחוש וכדו' שסמך על מה שכתב בב"י ופעמים שהזכיר מחלוקת ביתה יוסף ובשולחנו הטהור נקט סתם וי"א והתם באמת העיקר כסתם בלא מחלוקת

ב. ועי' לגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"י סי' ל"ז, חי"א או"ח סי' מ"א) מה שאסף דברי רבותינו הראשונים המסכימים לשיטת הרא"ש ע"ה ע"ש.

ג. וע"ע ב"י (סי' תמ"ב מחודש ס"א אות א' ד"ה ומש"כ רבנו ואני תמה) לגבי חוזר וניעור וע"ע לרבנו הבית דוד ע"ה (חאו"ח סי' ק"ס לז: ד"ה והרב"י) מש"כ ע"ד הב"י.

ד. כמוכן שמה שכתבתי שכדברי תמצא לרבנו האור לציון רק לעצם הדין אבל לא כטעמיה דהתם ס"ל שמרן חשש ואין מרן מכריע וזה אינו אחהמ"ר אלא כמש"כ בסוגריים וד"ב.

אלא דכל מקרה לגופו והבנתו בדעת מרן ועוד חזון למועד בלא נדרן.

והשתא אמרתי אציגה ג"כ ד"ק של רבותינו האחרונים בב' מחלוקות בסוגיא הנ"ל ראשית האם אמרי' חוזר וניעור בטעם או דילמא דווקא בממשות עי' מחדא לרבנו המג"א ע"ה (סי' תמ"ז סק"ז) שביאר ליישב החילוק בין ס"ג לס"ד בשו"ע סי' תמ"ז דווקא בטעמו אין מחלוקת חוזר וניעור ועל כן היקל מרן אבל בממשו ודאי שיש מחלוקת בחו"נ נועי' שכ"כ שכנה"ג הגב"י עולת שבת והמשנ"ב סי' תמ"ז, יד אהרן הגב"י סי' תמ"ב] אלא דמאידך תמצא לרבנו הפרי חדש ע"ה (סי' תמ"ז על ס"ד) שהוכיח מד"ק של רבנו הב"י הכא שאף בטעמו בכלל איסור חוזר וניעור נוכחו שכתבתי בענייני לעיל שהרי הזכיר להגהות מיימוניות שכתב להדיא זה] וכ"ה הכרעת האחרונים עי' לרבנו כה"ח ע"ה (סי' תמ"ז סקנ"ט) מה שהזכיר סוללת חכמי ספרד שביארו שאין חילוק ובתרויהו נמצא במחלוקת נוע"ע למגיה על רבנו הבית דוד ע"ה (חאו"ח סי' ק"ס לו סוע"ב רע"ג) ויד המלך פלומבו ע"ה (הלכות חמץ ומצה פ"ד הי"ב)].

עוד אמרתי והיא עיקר המחלוקת הידועה בדעת מרן ובסתירת הסימנים הנ"ל כיצד מיישבים דעת מרן דזה יצא ראשונה רבנו העולת שבת ע"ה

(סי' תמ"ב סק"ד) שמחלק בין מערב בפסח עצמו לבין התערב קודם הפסח והיינו דמרן בסי' תמ"ב לא דן מצד חוזר וניעור אלא בדין המוסכם לכולי עלמא והיינו עירב חמץ בפסח עצמו אבל עירב קודם הפסח ס"ל שאינו חוזר וניעור ודייק בלשון מרן סי' תמ"ב דנקט אפי' אין בו אלא משהו ע"ש וכ"כ הפרי מגדים ע"ה (א"א שם סק"ו).

עוד בה חזיתי לרבנו הפר"ח ע"ה (סי' תמ"ז על ס"ד) שכתב לחלק בין נתערב בממילא שבכה"ג הוא דשפיר דמי לבין עירב בידים והוא מעשה דטריאקה ובזה ג"כ מיושב הדין של הרמב"ם שהועתק ג"כ בטור ע"ה [אלא דעי' לרבנו הבית דוד ע"ה (או"ח סי' רכ"ט) שכבר הקשה על הסוברים שיש להשוות בין דעת הרמב"ם לטור וכן היא קושיית החק יעקב (לקמן) והא"ר ע"ה (על החק יעקב הבאתי בהערת שוליים) ואכמ"ל].

חילוק נוסף ראיתי לרבנו החק יעקב ע"ה (סי' תמ"ז סק"ד) בשם הראש יוסף (אישקאפה) כל שיש ממשות חמץ בתוכו תליא אם מתערב יפה או לא והיינו אם מתערב יפה אין חשש מצד חוזר וניעור והוא הדין בסי' תמ"ז ואילו כאשר אינו מתערב יפה והיינו הדין של טריאקה אסור משום חוזר וניעור.

ה. עי' לחק יוסף ע"ה גופיה שכתב לדחות חילוק הראש יוסף ע"ה, וכן תמצא לרבנו הא"ר ע"ה (סי' תמ"ב סק"ט) שכתב לדחות חילוק הראש יוסף ומדברי הפרישה בביאור הטור שודאי לא סובר כשיטת הרמב"ם

עוד חילוק יש ג"כ להביא מד"ק של רבנו הכסא אליהו ישראל ע"ה (סי' תמ"ז סק"ז) שביאר דסי' תמ"ב קמייירי בדבר שאי אפשר בלעדיו ועל כן הוי כעין מעמיד ואילו סי' תמ"ז קמייירי בשאר מילי נכעין זה תמצא לרבנו הט"ז ע"ה (סי' תמ"ב סק"ד) שכתב לבאר דין מעמיד גבינות שהצריך לבערם מרן ע"ש טעמו ומבואר שחייש משום חוזר וניעור במעמיד וק"ל¹, עוד בה ראיתי לכה"ח ע"ה (סופר סי' תמ"ב סקמ"ז) דמחלק בין נתערב וניכר לבין נתערב ואינו ניכר וכל שהוא ניכר אמרי' חוזר וניעור נוד"ק קצת צ"ב הרי סי' תמ"ז ס"ג ג"כ חו"נ והתם מצא חיטה ואפי' הכי לא אמרי' חו"נ וצ"ב ואולי דקמייירי שאחר שמוציא דנים ועדיין צ"ב².

לפי כל הנ"ל אין הכי נמי דממה נפשך בכל תערובת אשר אנו דנים אין הכי נמי שיש עוד הרבה מה להקל

מכמה אנפי ועוד בה שכך היא דעת מרן מעיקר הדין והיינו שאין לדמות בין פת שנתעפשה וכדו' לסוגיא דילן דהתם אוכל את גוף החמץ ושייך בו אחשביה משא"כ כאשר התבטל החמץ בעצם וכאשר אוכל אין אחשביה לעצם החמץ וז"פ³.

ומינה תשובה מוצאת למה שכתב רבנו פאר דורינו הגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"י סי' ל"ז אות ז') וזלה"ק: וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' תמ"ב סעיף לב - לג) חמץ שנתעפש ונפסל מאכילת הכלב, קודם זמן איסורו... ומשמע מדבריו דס"ל שאפילו נתערב החמץ הזה שנפסל מאכילת הכלב קודם זמן איסורו, במאכל אחר, אם נתנו שם בכוונה כדי לתקנו אין המאכל מותר בפסח. ולפי זה בנידון דידן שנתנו מהחומצת לימון בכוונה אל מוצרי מזון

ועל כן ראה מעיקרא ליתא וע"ש שג"כ דחה לשיטת הט"ז ע"ה שמחדש לגבי מעמיד שאף בזה אין חילוק ובכ"ג אין חוששים מצד חוזר וניעור ע"ש [ושכ"ה דעת הרמ"א הלבוש ועוד] וע"ע דע"ת מברזן ע"ה (סי' תמ"ב סק"ד).

ו. וע"ע לרבנו הט"ז ע"ה (סי' תמ"ז סק"ז) שכתב לבאר דמה שכתב מרן להתיר בגבינה ודגים (סי' תמ"ז ס"ה) כיוון דאיכא ספק ספיקא שמא לא היה חמץ וא"ת שהיה שמא כדעת הסוברים שאין חוזר וניעור וקצת צ"ב כיצד יפרנס ד"ק של מרן לעיל ס"ג ואולי ס"ל לחלק בין טעם לממשות וצ"ב? ומ"מ לענ"ד שמעתי מד"ק של רבנו הט"ז שבמקום שיש ספק ספיקא אין הכי נמי דעת מרן להתיר מעיקר הדין ולא ליחוש כלל לחוזר וניעור [וע"ע לרבנו העולת שבת ע"ה (שם סק"ה) מה שדן אליבא דהרמ"א אי מהני ספק ספיקא או דילמא לחומרא כיוון דס"ל דאף בנטל"פ יש להחמיר ע"ש] ויש לעי' לשאר מילי כגון אחשביה וכדו' אלא דעי' מאידך לרבנו הפרי מגדים ע"ה (משבצות זהב סי' תמ"ב סק"ד) מה שכתב להסתפק אי מצרפים לחומרא לאסור לאכול מאן דאמר חו"נ ע"ש אלא דלמעשה עי' לו (משבצות זהב סי' תמ"ז סק"ה) מה שהרחיב בזה טפי דלא אמרי' להחמיר ועוד בה כל שכן שלא מצרפים להחמיר בדרבנן ע"ש.

ז. ותל"ת דכן מצאתי שקדמוני בסברא הנ"ל עי' לרבנו הישועות יעקב ע"ה (סי' תמ"ב סק"ז) וע"ע לרבנו הגרע"י ע"ה (יחו"ד ח"ב סי' ס', מאור ישראל ח"ב פסחים כא; חזו"ע פסח עמ' קי"ט-קכ"א ויבי"א חאו"ח ח"א סי' מ"א אות ג' בסופו).

ולמשקאות קלים לתקנם ולהטעימם, אע"פ שלפני כן נפסלו מאכילה כלל, אין לאכול ולשתות מהם בפסח. אולם הנודע ביהודה (תניינא חיו"ד סי' נ"ז ד"ה ומה) כתב שאע"פ שהחמץ שנפסל מאכילת הכלב אסור לאוכלו...

ולענ"ד אחהמ"ר מחלוקת מעיקרא ליתא אלא מר אמר חד ומר אמר חד ולא פליגי והיינו דהנודע ביהודה קמייירי קודם הפסח והיינו בטל בס' ואילו הגר"ז ע"ה קמייירי שהתערב בתוך הפסח ואם עשה בכוונה לכולי עלמא נאסר וכמבואר בשו"ע וז"פ וברור וד"ק של הגרע"י ע"ה צע"ר לי טובא, אלא שעל כל פנים בנידון דידן עדיין יש אולי לומר דחשיב עירב בידיים אלא כיוון שנעשה המעשה ע"י גוי [דברי הרמ"א יו"ד ודברי הרדב"ז וישוב האחרונים וע"ע לרבנו הפרי מגדים ע"ה (א"א סי' תמ"ב סק"ו) ואכמ"ל] ועוד בה מצינו מחלוקת ראשונים אי שרי לערב על מנת לבטל או דילמא רק אם נתערב קודם בטעות הוא דשרי [ע"י ב"י סי' תמ"ז בשם רבינו ירוחם] אין הכי נמי שבמעשה של גוי יש להקל ממה נפשך וכל שכן בנידון דידן דאיכא עוד כמה וכמה צירופים [וא"כ אף ביהודין] כמו שנתבאר עד השתא וז"פ וברור.

והשתא אחר כל זה לענ"ד נראה שמעיקר הדין אין שום חשש והטעם פשוט שהרי כל הדיון הכא אינו לאכול את גוף המוצר הנ"ל שאף בזה לענ"ד היה לדון הרבה אי שרי או לא

שהרי לא דמי כלל ועיקר לדין פת שנתעפשה ורק נמצא בסוגיא של חוזר וניעור ועצם הדין של חוזר וניעור יש לנו בו כמה עקולי ופשוטי וכל שכן בנידון דידן כאשר אין הדיון על אכילה אלא על עישון של הדבר והנאה ממעשה העשן היוצא מפיו ואף שכלפי סיגריה עצם העשן אין בו טעם כלל אלא שורף אבל אלקטרונית או נרגילה פשוט וברור שהטעם הוא טוב וא"כ אולי ביה יש יותר להחמיר.

אלא שלענ"ד אף בזה אינו שהטעם פשוט כיוון שכל הדיון השתא יהא מצד הדין של אחשביה שהרי ביארנו מחלוקת הראשונים לגבי איסור מאכל שנפגם והכא הרי כולו לעצם המציאות שלהם פגומים ביסודם רק שהדיון אחר שע"י העישון של הדבר העשן נעשה בעל טעם טוב בפיו אין הכי נמי שיש לדון האם העשן הנ"ל משווה אכילה וכיוון דהוי הנאה בעלמא ולא אכילה אין הכי נמי שלכולי עלמא לא שייך למימר אחשביה עוד בה יש לומר דכל מה דאמרי' אחשביה דווקא כאשר הדיון הוא באכילת עצם המאכל אבל כאשר הדבר נפגם ע"י עירוב בגוף מאכל אין הכי נמי דקיל טפי ואף שהסוגיא בזה היא מצד חוזר וניעור הרי אף בזה עדיין יש לדון שיש לומר דשאני טריאקה וכעין שמצינו לעניין נפל בצונן ולא חומם שנית או בושל שנית וכדו' והיינו שתערובת שאני [וצא וראה שעצם הדין של חמץ גופיה מצינו חלק

בו בין שיאור לבין בצק והיינו אפשר לחמץ או לא ועי' לרבנו הר"ן ע"ה והמאירי (פסחים מה: ד"ה בתוספתא) שביארו לאסור דווקא בשיאור שהוא פגום למאכל כיוון שאפשר לחמץ וד"ב"ן.

ולענ"ד ראייה פשוטה לסוגיא הנ"ל היא

ד"ק של רבנו תרומת הדשן ע"ה (ח"א סי' קכ"ט, הובא ביתה יוסף סי' תמ"ב מחודש ס"י) דיו שהוא מבושל בשכר שעורים שרי לכתוב בו וכדאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו וכתב אשר"י והוא שנפסל מלאכול לכלב כגון פת שעטיפשה ונראה דדיו המבושל בסממנים כגון

והמעייין נכוחה בהמשך ד"ק של רבנו התרומת הדשן [הובא בקצור נמרץ בד"ק של רבנו הדרכי משה ע"ה (שם סק"ח)] ואע"ג דכתבו התוס' דאסור לעשות דיו מיינן נסך משום דלפעמים נותן הקולמוס בפיו בעוד שיש עליו דיו וא"כ היה לו לאסור ג"כ לענין חמץ דאע"ג שנפסל מאכילת כלב מ"מ אסור

ח. ומינה יש לשדות נרגא במה שראיתי להרה"ג אלחנן פרץ שליט"א (חקת הפסח מאמרים הלכתיים מאמר כ"ט) שבו כתב להחמיר בעישון והטעם כיוון דשאני סיגריה מטבק והיינו טבק נותר הטעם בגוף הטבק ולא נפרד משא"כ סיגריה הרי בעת השימוש השריפה גורמת להפרדה בין הטעמים וא"כ מה נפקא מינה פגום או לא בעת העישון הרי אינו פגום ועל כן כתב ליישב אולי בב' אופנים א. שימוש שלא כדרך הנאתו, ב. שומר תורה אין לו נפקא מינה בחמץ וכעין שכתב הט"ז (יו"ד סי' ק"ח) לגבי מריח תבלין אשר עירבו בתוכו י"ג וע"ש שנשאר אף אחרי הני בספק ולענ"ד אחהמ"ר אי מהא לא איריא ראשית מה שכתב לחלק שהעישון מפריד לענ"ד זה ליתא שהרי חשיב דרך הנאה ולא דרך אכילה והשתא מה שנהנה אינו מטעם השכר בלבד אלא מתערובת כלל הדברים שנפרדה מתוך התערובת וודאי שאינו מרגיש רק את הטעם וא"כ יוצא שכיוון שיש כמה תערובות טעמים יש לדון מצד זה וזה גורם שכיוון שאין הטעם בלבד גורם אין הכי נמי דשרי מעיקר הדין [כמובן שאין להקשות מהמבואר בדברי השו"ע סי' תמ"ה ס"ב והאחרונים דשאני התם כיוון שאסור בהנאה והכא לא נאסר בהנאה שהיה פגום קודם וז"פ, ועוד בה לענ"ד יש עוד ספיקות בגוף הדבר האם יש רק טעם של החמץ המשפיע או דילמא עוד חומרים נוספים ומטיבי טעם וכדו' ועל כן ודאי שאין ליחוש כלל ולא דמי כלל] אלא דעל כל פנים עדיין לענ"ד זה אינו שהרי מאי שנא מטריאקה שהרי חלק מכל התערובת הוא המציאות של החמץ ואפילו הכי לא חששו עוד בה מה שכתב שאינו דרך הנאתו לענ"ד זה תימה הרי דרך לעשן סיגריות וא"כ אף שדרך לשנות שכר מ"מ כיוון שדרך ג"כ לעשן חשיב ודאי הדרך שלו כידוע שאין ההסתכלות על הדרך הנ"ל בלבד וכש"כ כאשר אנו דנים בעישון שרוב העולם נהנה מזה בנוסף מה שכתב להביא ראייה מדין תבלין אף בזה תמוה אחהמ"ר שהרי הטעם שנקט לאסור מצד הפרדת הטעמים הרי גם בו שייך זה שהרי ודאי שהחפץ העיקרי הוא הטעם שהוא שנותן את החוויה (וע"ש שהרגיש בזה מעט) וא"כ מה ראייה מהט"ז אתמהא? ועל כן לענ"ד פשוט וברור שמה שכתב להחמיר מטעם ההפרדה של הטעמים זה אינו שהרי כל שנפגם במהותו אף שע"י ההפרדה חוזר מי נימא לן שהטעם גופיה חוזר שהרי בעת התערבותו נפגם במהותו והשתא לבוא ולמימר דע"י השריפה נפרד וחוזר למהותו זה תימה ויתרה מזו מאי שנא מדין החוזר וניעור והוי כעין סברת חוזר וניעור ועל כן לענ"ד אחהמ"ר ד"ק מוקשים לי.

לאכלו בפסח י"ל הא דאסור לאכלו בפסח היינו טעמא מאחר שמכיון לאכלו אחשביה ולא מיקרי לגבי ידיה מיפסל מאכילה אבל גבי דיו במה שנותן הקולמוס תוך פיו כדי להחזיקו בזה לא מחשביה אוכל...

והשתא לפי זה לענ"ד פשוט וברור שאדם אשר כל מטרתו היא העישון ואין כוונתו כלל ועיקר לעצם החמץ או אין לו כלל מטרת הנאה מחמת אין הכי נמי שלא שייך הדיון הנ"ל כלל אלא דעדיין יש לדחות הרי מה נפקא מינה שאין חפצו בחמץ הרי י"ל כיוון שנתנית החמץ בשביל להטעים הרי עדיין יש לאסור אלא דלענ"ד זה אינו דהתם כל החשש הוא מצד שנכנס לתוך פיו ונבלע כדרך אכילה אבל כאשר הדיון הוא מחמת דבר שהוא עשן בעלמא אין הכי נמי שממה נפשך לא יהא חשש כלל דלא שייך ביה אחשביה וז"פ.

וממילא לענ"ד יש ללמוד מנידון דידן לעניין סוגי נייר סופג כוסות קרטון משחות שיניים וכל הדומה לזה שפשוט וברור דדינו ממש כדברי התרומת הדשן שהרי ממה נפשך כיוון דלא מחשיבו ואנו דנים על טעם שיעבור [בקרטון ונייר וכדו'] או שיעבור ממשות ויבלע הרי כיוון שאינו מתכוון לכל הנ"ל פשוט שאין שום חומרא להקפיד בה שהרי לא אחשביה וז"ב והרי מרן מתיר להשתמש לכתחילה [אלא שאולי בזה יש לומר שיהא תלוי

במחלוקת ספרדים אשכנזים והיינו דעת מרן שמתיר לכתחי' להניח אפי' בגדים ששרו אותם בחמץ שנפגם לאדם (סי' תמ"ב ס"ג) וע"ש ביתה יוסף כדעת הרמב"ם ודעימיה וכן כרא"ש והטור ודלא כראב"ן ותרומת הדשן שהחמירו, ואילו אחינו בני אשכנז יחושו לד"ק של רבנו הרמ"א ע"ה (סו"ס תמ"ז) שיש להימנע מלשחק קלפים שמא יפול חמץ נוקשה לתוך המאכל וכעין זה תמצא לרבנו המשנ"ב ע"ה סי' תמ"ב סקט"ז דאסור ללבוש הבגדים שמא יפול לתבשיל וא"כ במציאות של ודאי יעבור לתבשיל פשוט שיש להחמיר אלא שאולי יש לחלק בין פגום למאכל כלב לפגום למאכל אדם ולפי מה שכתבנו לעיל אין לחלק ועל כן לענ"ד לדידהו יש להחמיר טפין.

ולעצם הדין של טבאק הרי מצינו באחרונים ע"ה דיון גדול בו עי' מג"א ע"ה (סי' תס"ז סק"י) שהחמיר בזה משום ששורים בשכר והצריך לעשות מחיצה בפניו והעתיקוהו [חק יעקב (שם סקכ"ב) הגר"ז ע"ה (שם סקכ"ד) והמשנ"ב ע"ה (שם סקל"ג) הגר"ח פלאגי ע"ה (לב חיים ח"ב סו"ס ק', חיים לראש קו:)] ועי' מה שדן רבנו מהר"ם שיק ע"ה (חאו"ח סי' רמ"ב) ליישב כוונת הקודש דרבנו המג"א ע"ה] ומאידך עי' ברכים מרבותינו האחרונים ע"ה שדחו דעתו למעשה [מור וקציעה (סו"ס תמ"ב) דברי חיים (חיו"ד ח"א סו"ס כ') תפארת יוסף (או"ח סי' כ"ז) שו"ת מהרי"א ע"ה (או"ח סי' ק') חסד לאברהם (תאומים סי' ל"ז) בית מאיר (פוזנר סי' תס"ח על ס"ח) מאורי אור (עוד למעוד כה:)] הגר"ש קלוגר (טוטו"ד תליתאה

ח"א סי' קל"א) אורחות חיים (ספינקא סי' תס"ז סק"א) שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' א' אות ג') מלמד להועיל (ח"א סי' ק"ו) ועוד].

והשתא לדין כבר ביארנו עצם הדין שאין למה לחוש עוד בה יש מבארים שד"ק של רבנו המג"א ע"ה בטב"ק הרחה ועוד עי' אורחות ספינקא ומלמד להועיל שם] אבל בנידון דידן ממה נפשך יהא להקל וע"ע באחרוני דורינו ע"ה ושליט"א מה שכתבו והאריכו בזה [משנ"ב (הערות איש מצליח סי' תס"ז הערה 1) הגדה של פסח (מנחת אשר סי' כ"ג עמ' שנ"ב-שנ"ז) תשובות והנהגות (ח"ד סי' צ"ז, ח"ה סי' קכ"ד) חוט שני (פסח עמ' צ"ז-צ"ח) הגרע"י ע"ה (חזו"ע פסח) והראש"ל שליט"א (ילקו"י פסח מהדו"ח כרך א' עמ' תרל"ו ואילך)]

והשתא לענ"ד יש לעי' בדבר אחר והוא אף שביארנו שלעניין אחשביה אין לחוש הרי עדיין יש לדון מצד העישון האם חשיב אכילה או לא והיינו שהרי בכה"ג כבר לא יהא הדיון מצד אחשביה אלא מצד האיסור עצמו של העישון דחשיב אכילה ובזה ודאי יהא עכ"פ לחוש לכתחילה ממה נפשך אי מצד מה שביארנו בדעת מרן לגבי חוזר וניעור ואי מצד חששת האחרונים ואמרתי אציגה שעמי איזה גרגר מחי' עהש"ס בד"ק של רבותינו התוס' ע"ה ומינה לענ"ד לנידון דידן לעיין בה:

עי' בתוס' ע"ה (ע"ז יב: ד"ה אלא בוורד) הקשה ר"ת מאי שנא מבת

תיהא דאמרי' לקמן (סו:): דשרי משום דריחא לאו מילתא היא ותירץ דשאני וורד והדס דעיקרייהו לריחא קיימי והוי כמו קטורת דאף לאחר שנעשית מצותו נהי שאין מועלין בו איסורא מיהא איכא ואפי' לא הוי עיקרייהו לריחא שמא יש לאסור דהא דאמרי' (פסחים כד:): כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן מ"מ איסורא מיהא איכא ושמא בעכו"ם אפי' ללקות נמי לקי מידי דהוה אכלאי הכרם דלוקין עליהם אף שלא כדרך הנאתן משום דלא כתיבא בהו אכילה ובעכו"ם נמי לא כתיב בה אכילה באורייתא אלא בדברי קבלה (תהלים קו) ויאכלו מזבחי מתים ואע"ג דכתיב (דברים לב) אשר חלב זבחימו יאכלו מ"מ לא הוזכר אכילה אצל איסור רק בדברי קבלה דאיתקש זבח למת ויאכלו מזבחי מתים כדאיתא (לקמן כט:): ואפילו אם תמצא לומר מלקות ליכא איסורא מיהא איכא אבל בת תיהא אע"ג דביין נסך מיירי דכעין איסור עכו"ם החמירו בו התם ליכא הנאה כי אדרבה חוזק היין נכנס בחוטמו ומזיקו וטעם האוסר לאו משום הנאת הריח אלא משום דחשיב ליה כשתייה שהריח נכנס בגופו והוא חזק ביותר ואפילו את"ל דשתיה גסה מותרת באיסור הנאה הכא כיון דאם היה שותה היין עצמו לא היתה לו שתייה גסה יש לאסור הריח הדומה לממש אף על פי שאינו נהנה.

ומינה לענ"ד נראה בפשטות לעניין עישון וכדו' ואפי' עישון של נרגילה בתעניות שאין שום חשש ואף לכתח' ולא דמי כלל ללעיסת מצטיקי וכדו' וק"ל וע"ע לגרע"י ע"ה (יבי"א חאו"ח ח"א סי' ל"ג אות י') אלא שאולי יש לעי' מאידך והיינו ממה דנקט לאוסר בת תיהא מחשיב לשתייה משום שהריח נכנס לגופו והוא חזק ביותר אלא שעדיין יש לדחות דבאמת מצד הסברא אם היינו אומרים שיש בסיגריה איסורי הנאה אין הכי נמי שהיה לדון ולאסור וטעמא שהרי הכא יין נסך משום איסורי הנאה נגעי ביה ועל כן החמירו בחשיב אבל לגבי תענית אין להחמיר שאינו איסור הנאה אלא שעל פי זה יש לדון באמת באחשביה לגבי פסח אלא דלענ"ד אף בזה מהכא אין ללמוד [בין לגבי סיגריה וגם לשאר מילי דומיא דשתייה כגון סיכה וכדו'] שהרי הכא אין הדבר פגום בעצם שאם היה שותה אינו פגום ועל כן משום איסורי הנאה אחשביה שהרי הריח נכנס בגוף וחזק ביותר אבל לעניין דבר שהוא פגום בעצם אין הריח אלא פגם ועוד דאי נימא משום שהריח אין הכי נמי שלגבי סיכה בכלל לא שייך שלא נכנס כלום ועל כרחק שהדיון מהכא יהא רק לגבי סיגריה בפסח אבל על כל פנים אין לחוש כיוון שבפגום אין את האחשביה אבל אין הכי נמי שעל צד שיהא מציאות של סיגריה עם חמץ שאינו פגום פשוט שיהא אסור וק"ל.

ז"א החידוש של תוס' ע"ה הוא שאם היה שותה בעצמו לא חשיב שתייה גסה אע"פ שאינו נהנה וממילא הכא אם ינסה לאכול לא יהא מוכשר לאכילה וממילא לא יוכל להגיע לדבר עוד בה לענ"ד שדווקא בבת תיהא שייך הטענה הנ"ל כיוון שהוא משקה וכלפי המשקה השתא מה שמכניס הוי כעין זיעה שמצינו דחשיב כגוף האיסור אבל נידון דידן שהוא יבש ולא שייך בו כל הנ"ל פשוט וברור שאף אם נעשה הדבר עשן הרי ממה נפשך לא שייך בו הטענות הנ"ל ועל כן ודאי שאין ללמוד מדברי התוס' לנידון דידן וממילא שמעינן דחשיב אף בכה"ג שלא דרך שתייה אף לחומרא מדרבנן.

עוד בה לענ"ד נראה להוסיף מה שראיתי קובץ ששמו אוסף גליונות (פקודי תשע"ט גליון מס' 206 מדור עומק הפשט) שביארו את מציאות הסיגריה האלקטרונית ולענ"ד ע"פ העולה ומבואר התם אין צד כלל מעיקר הדין להחמיר ולענ"ד לא שאני כלל ועיקר מדין הסיגריה וכל שכן אחר שביארו שאי אפשר לסבול את החומר הפנימי והוא מגעיל אם נכנס לפה וחזי' שרק ע"י השריפה נוצר הטעם שאפשר לקבל ולהנות ממנו וא"כ לא שנא כלל ועיקר ואחשביה לא נאמר אלא באכילה בפועל אבל הנאה בעלמא ממאכל פסול כבר ביארנו שאין חשש כלל, וע"ש שכתבו שיש להחמיר [נחמדים אשכנזים מחמת הגליצין דאיכא אי מצד קטניות אי

מצד חמץ] אבל לדידן לית לן למיחש כלל, וביתר שאת מצאתי לר' זריצקי (מומחה הכשרות אוסף גליונות עומק הפשט גליון 66 תשע"ו ב' עמודים אחרונים של הגליון) שכתב להדיא שאין שם חמץ כלל ועיקר והכל חומרים רעילים בלבד שאפי' במעבדה לא בודקים ועוד מצאתי שכתב שם ג"כ לעניין הנרגילה שאין חשש כלל של חמץ.

ואחר כל הנ"ל לענ"ד פשוט וברור שכיוון שיש לנו ספק לגבי נרגילה ולגבי סיגריה אלקטרונית אם יש בהם כלל חשש חמץ אין הכי נמי דבכה"ג איכא ספק ספיקא וכעין מה שמצינו לרבנו הפרי מגדים ע"ה (סי' תמ"ב וסי' תמ"ז הובא בהערת שוליים) [וכעין זה יש לענ"ד להביא ראיה מד"ק של רבנו הפרי אדמה ע"ה (חמץ ומצה פ"ד הי"ב, ח"ד ה ע"ד)^ט שדן לגבי ספק הימצאות חמץ וממילא לנידון דידן במכל שכן והבן] וא"כ ממה נפשך יש להקל וה"ה ג"כ לעניין עישון הסיגריה שמעיקר הדין הרוצה

להקל יש לו על מה לסמוך ופוק חזי מאי עמא דבר.

כמובן שכל מה שכתבנו הוא לעצם הדין של עישון הנ"ל לגבי פסח וכמובן וודאי שאם אדם יכול להשיג בקל ובכשרות על מנת לצאת לכולי עלמא עם כשרות לפסח ודאי תע"ב שהרי מצינו כמה וכמה חומרות בהלכות פסח וכל שאפשר לו בקל ואינו פוגע לו בשמחת היו"ט פשוט וברור שעדיף שלא יקל בשמחת יו"ט דיליה וכל זה לגבי פסח אבל לגבי שאר ימות השנה ידוע העקולי ופשוטי שיש בדבר ומחלוקת האם עובר איסור תורה או לא [נעימי בכתובים בחי' עהש"ס כמה וכמה ראיות שהעיקר כשיטת הגר"מ פיינשטיין והמשנה הלכות ע"ה שאחר שהתחיל לעשן אינו עובר בהמשך העישון בנושמתם] ועל כן ודאי שכל שאפשר להימנע מעישון ימי הפסח וכל שכן כלל ימות השנה ודאי תע"ב.

סיכום מעשי:

1. מעיקר הדין אין צריך לסיגריות אלקטרוניות או רגילות וכן טבק של נרגילה כשרות לפסח וכמובן שהרוצה

^ט. מעשה באיש עני שמצא תוך המצות מצה אחת שלא נאפת דבוקה עם מצה אחת מהאפויות שהיו חמימות והפרידה ואח"כ נתערבה המצה שהיתה דבוקה עם העיסה הנזכרת עם כל המצות... ולענין הדין כיון שאיש זה לית ליה חוזר ונעור ויש ספק ספיקא ספק אם היתה חם ביותר כשנדבקה בה שיעור שצריך נטילת מקום ואם תמצי לומר כן היה הרי השליך אחת מהם ושמא אותה שהשליך היא אשר נדבקה בה העיסה... מכל מקום מידי ספק לא נפקא גם מ"ש שם הרב שמא לא שני לן בין ככרות לפרוסות יעו"ש והוא איש עני ושעת הדחק קרוב מאד לערב פסח לכן מותרות לאכילה, שמע"י שכל שיש ספק אם נמצא לפנינו חמץ או לא [והכא כמובן גרע טפי] אפי' הכי עבדי' ספק ספיקא ומתירים לאכול וכל שכן לנידון דידן והבן.

- להחמיר עם כשרות נכל זמן שלא פוגע בשמחת יו"ט ודאי שתע"ב וכל שכן אם יכול לא לעשן כלל במהלך ימות הפסח וכל שכן השנה תע"ב.
2. מעיקר הדין כל החשש באיסור אכילת חמץ אפילו שנפגם מכלב וכל שכן מאכילת אדם דווקא כאשר אוכל את גוף החמץ אפילו שהוא מעורב אבל כאשר הדיון אינו באכילה אלא בשאר דרכים אפי' שהם דרך
- ההנאה אינו בכלל זה כיוון שבאיסור הנאה לא נאמר אחשביה.
3. כל סוגי תכשירים קוסמטיקה ניירות כוסות חר"פ משחות שיניים וכדו' אף שמעורב בהם חמץ מעיקר הדין ספרדי א"צ בזה כשרות אך כמובן כל שאפשר בקל להשיג עם כשרות ואין בזה תוספת במחיר בצורה יקרה ודאי שתע"ב, ולגבי אשכנזי יש להקפיד לכתחילה לקנות עם כשרות.

סימן ז'

לצאת ידי חובת מגילה ע"י שיחת וידאו או טלפון

שבעים ואחד של סנהדרי גדולה כל אחת ואחת אינה פחותה מכ"א ריבוא ככרי זהב ובימה של עץ באמצעיתה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו וכיון שהגיע לענות אמר הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן... פירש"י ע"ה (ד"ה לענות) שהיה שליח שלפני התיבה גומר ברכתו והן לא היו יכולין כולן לשמוע קולו.

ועי' לתוס' ע"ה (שם נב. ד"ה וכיון) שביארו דהכא קמירי בברכות שאין יוצאים בהם ידי חובה אבל בדברים הנצרכים לצאת ידי חובה בעי' שישמע פיזית ולא סומך על הגבהת הסודרין וכן תמצא לריטב"א ע"ה (שם נא: ד"ה כיון) ולאגודה ע"ה (שם סי' מ"ה) ובאשכול (אלבק הלכות קה"ת עמ' 169-170) והראב"ה ע"ה (סי' קנ"ט) והמנהיג (מוה"ק דיני תפילה סוע"מ ק'-ק"א) ועוד... וע"ע למרן ביתה יוסף (או"ח סי' קכ"ד מחודש ס"ח) וכ"פ בשולחן הטאהור שכל שמחוייב ולא שמע לא יכול לענות.

והשתא ילפי' שכל שמחוייב בדבר ואינו שומע אין הכי נמי שאינו יוצא ידי חובה והשתא לפי זה יש לעי' לענין נידון דידן שהרי מחדא בעי'

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. האם חיילים הלוחמים כרגע [נשאל במלחמה לפני לערך שנה וחצי] בעזה או בצפון הארץ יוכלו לשמוע קריאת מגילה בשידור ישיר בטלפון או בתוכנת זום במצב שאין הם יכולים לקרוא את המגילה או אין מי שיקרא להם והאפשרות היחידה היא שמיעת קריאת המגילה בטלפון או בזום האם ניתן להסתמך על הדעות המקילות מאחרוני זמננו, וכן יש לשאול לא במצב של מלחמה אדם שנמצא במקום שאין לו אפשרות אחרת אלא לשמוע מקרא מגילה ע"י טלפון או תוכנת זום האם יצא ידי חובה [כמובן שהספק הנ"ל מסתעף ג"כ לשאר מילי אשר בעי' לצאת בו ידי חובה כגון הבדלה תפילה ברכות וכדומה]:

איתא בגמ' (סוכה נא:) תניא ר' יהודה אומר מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל אמרו כמין בסילקי גדולה היתה סטיו לפנים מסטיו פעמים שהיו בה כפלים כיוצאי מצרים פעמים שהיו שם ששים ריבוא כיוצאי מצרים וא"ל כפלים כיוצאי מצרים והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב כנגד

לצאת ידי חובה וא"כ נצרך לשמוע אלא דמאידיך שומע את הקול אלא שיש להסתפק לגבי הקול, ולענ"ד נראה עוד להוסיף קצת עומק לדברים הנ"ל.

איתא בגמ' (עירובין צב:) צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה יוצאין ידי חובתן ציבור בקטנה ושליח צבור בגדולה אין יוצאין ידי חובתן תשעה בגדולה ויחיד בקטנה מצטרפין תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין... ועי' לתוס' ע"ה (שם ד"ה תשעה) שהקשו מדתנן (פסחים פה:) מן האגף ולפנים כלפנים ומן האגף ולחוץ כלחוץ וקאמר התם רב בגמרא וכן לתפלה וריב"ל אמר אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים לכאורה נראה דלענין צירוף פליגי דלענין לצאת מודה רב דיוצא אפילו חוץ לבית הכנסת כדתנן (ר"ה כז:) היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר וקול מגילה אם כוון לבו יצא וקשיא דאם כן סוגיא דהכא כרב אלא (סוטה דף לח:) משמע דקי"ל כריב"ל גבי עם שאחורי הכהנים ומייתי סתמא דהש"ס ממילתא דריב"ל ונראה לפרש דלצירוף מודה ריב"ל דאין מצטרפין כדאמרינן הכא ופליגי לענין לענות קדושה או ברכו דקי"ל (מגילה כג:) דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה וקסבר רב מן האגף ולחוץ אינו יכול לענות דלא הוי בכלל צבור שבפנים וריב"ל סבר דאפילו מחיצה של ברזל

אינה מפסקת והוי בכלל צבור לעניית ברכת כהנים ולענות דבר שבקדושה.

עוד חזיתי לרבינו הגדול הרשב"א ע"ה (שם ד"ה תשעה בגדולה בפסקא ואיכא דמותיב) שאחר שהביא קושיית ותירוצי התוס' הוסיף שאפי' אי נימא ציבור בקטנה וש"צ בגדולה אמאי לא יצטרף שהרי הגדולה חשיב כמחיצה והשתא אמר ריב"ל ע"ה שאין מחיצה מפסקת [רוצה לומר ואם כן חזי' שגדולה וקטנה כאחד שמחיצה כמאן דליתא והשתא מצטרפים כולם להיחשב כמקום אחד] ותירץ שלא אמר ר' יהושע ב"ל ע"ה אין מחיצה מפסקת אלא ביש במקומו י' שהמוציא ראוי להוציא אבל כשאין במקומו של מוציא י' אין ראוי להוציא ואין רשאי לומר דבר שבקדושה שיחיד הוא ועל כן ציבור וכו'.

ומינה לענ"ד ילפינן שכל דאיכא י' במקום אחד השתא אדם שרוצה להגיד במקום אחר אין הכי נמי שיהא מותר לכתחילה להגיד שתלות שכינה היינו בציבור וכל דאיכא ציבור גורם לשכינה והשתא אפילו לא נמצא בגוף הציבור כל שיצרו שכינה [ז"א ע"י מניין במקום אחד] אין הכי נמי שיהא מותר ואין להקשות דהשתא לפי זה יוצא שכל דאיכא ציבור אפילו לא נמצא עימהם פיזית באותו מקום כגון ע"י טלפון עם מצלמה וכו' לענ"ד זה אינו שאם לא כן אין לדבר סוף ואולי יש לומר שבאמת זה האמת שהרי ר' יהושע ב"ל אמר כן על עם שבשדות ומוכח שאפי'

שבמציאות לא נמצאים באותו מקום
יהא מותר וצ"ע ע"ז עם גדולים.

כנסת דאלכסנדריה ומדברי קודשו של רבינו
המאירי נפל כל היסוד וד"ל^ב].

אלא דחזיתי לרבינו המאירי ע"ה (שם
ד"ה ולעניין תפילה) שכתב
אליבא דתירוצ' הראב"ד ע"ה ומאחר
שהמוציא ראוי להוציא את הצבור
העומדים במקומו אף אותם שהמחיצה
מפסקתם יוצאים בברכתו או בתפלתו
ועונים לכל דבר שבקדושה אף מבית
הסמוך לה שלא נפרצה לה או אפי' בלא
פתח כל ששומע את קולו דומיא דברכת
כהנים להיותם בכלל ברכה.

העולה מדברי רבותינו ראשונים
כמלאכים ב' כללים: א. אדם
שעובר מחוץ לבית כנסת שמתנהל
תפילה במניין איכא מחלוקת אמוראים
וקי"ל כר' יהושע בן לוי ונפקא מינה
שאינו מוכרח עי' לעיל,

וצ"ב לפי זה שיוצא שאפילו בדבר
שבקדושה אם אינו שומע את
קולו אינו יכול לענות אמן, ולפי זה
כיצד לסוברים שקול שעובר בממברנה
אינו קול אפשר לענות אמן וכל שכן
למי שישבור איסור עניית אמן לבטלה
דאורייתא [דרך אגב בדברי קודשו של
המאירי הנ"ל מתורץ החילוק בין סוגיא דילן
לסוגיא דבית הכנסת של אלכסנדריה של
מצרים^א, ונפקא מינה טובא לעוד מילי שמצוי
באחרונים שכתבו להקל על פי הסברא של בית

ב. הא דאמרי' שאפשר לומר דברים
שבקדושה דווקא באופן שנמצא
בתוך ציבור אבל כל שחסר מהציבור
שייך בו רק עניה שסוף-סוף עימו אין
ציבור, ואם תאמר קטנה וגדולה התם
בדיני צירוף למנין עסקי' [וז"ל המאירי
ע"ה ד"ה ציבור בגדולה אבל כל שלא נפרצה
במילואה אלא שי"ל גיפופין וכן אין הפרצה
יותר מי' וכש"כ אם לא נפרץ כלל אלא שהיא
פתוחה לה כ"א רשות לעצמה ואין שום צירוף
מזה לזה] ועל כן אמרי' שאותו אחד בטל
כלפי הציבור א"נ נמשך אחר הציבור
ואיתנו לכולהו במקום אחד, ולפי זה
יוצא באמת שאין הכי נמי אדם שנמצא
במקום אחר פשוט וברור שאף שיש בית
כנסת עם מניין ויודע בכל רגע נתון היכן
נמצאים בתפילה אינו יכול להגיד
קדושה וכדו'.

א. ולענ"ד מה דנקט המאירי ע"ה שומע את קולו היינו לאפוקי שלא תבוא ותקשה מסוגיא דאלכסנדריה
של מצרים והיינו דהתם היו כולם נמצאים במקום אחד ע"כ עצם הידיעה שאומרים והיא ע"י הנפת
הסודרים סגי אבל כאשר אינו נמצא באותו מקום פיזית לא סגי עצם הידיעה אלא בעי' שמיעה בפועל
של הקול וע"כ אין ראיה כלל ועיקר מדין אלכסנדריא של מצרים וק"ל.

ב. ועל פי זה גם כן נדחו דבריהם על פי היסוד הפשוט שכאשר חכם אחרון כתב פסק ונסתר להדיא
מדברי ראשון שלא ראה והתגלה אין הכי נמי דאמרי' אילולא היה רואה הדר ביה [כמש"כ הרמ"א ע"ה
(חו"מ סי' כ"ה ס"ב) ועי' באריכות לגרע"י ע"ה בכמה וכמה דוכתי בספה"ק וכן בהקדמתו ליבי"א].

לענ"ד מכל האמור שמענין להדיא שמצד הדין ולענ"ד אף מדברי המאירי נידון דידן דבעי' לצאת ידי חובה ואינו נמצא פיזית באותו מקום הנצרך להוציא אף ששומע מהמוציא ידי חובה כיוון שאינו נמצא באותו מציאות עימו אין הכי נמי שאינו יכול לצאת ידי חובה ועל כן מצד הדין ודאי שאין לסמוך על שמיעת מגילה בזום או שיחת וידאו טלפון וכדו' אפילו שעובר עימו על הדברים.

אלא דודאי לא אחסוך שאולי ירצה המענין להקשות ולמימר דהאי דנקט המאירי ע"ה שומע אינו בדווקא שמיעת הקול כפשוטו אלא עצם ידיעת הקול והיינו ששמיעה ע"י מיקרופון או רדיו טלוויזיה לוין שיחת וידאו זום או טלפון ממה נפשך חשיב שמיעה שהרי מה נפקא מינה הקול הפיזי שלו או קול הנעשה דרך גלים ממה נפשך הרי שומע קול?

ובאמת דלענ"ד זה אינו הרי עצם הטענה הפשוטה היא המציאות דבעי' לשמוע קול כדין אלכסנדריה וא"כ אף שלעניין אלכסנדריה כיוון שנמצאים פיזית במקום לא הוצרכנו לקול במקום שאיננו נמצאים פיזית בעי' לשמוע את הקול עצמו וכיוון שכאשר נמצא באזור אחר מבחינה שאי אפשר מצד המציאות לשמוע ורק שהומצא מציאות אשר גורמת לקול של האדם להישמע למרחק ודאי לא חשיב קול שדיברו בו וז"ב

שהרי פיזית אינו שומע את הקול אלא העתק של הקול.

עוד בה לענ"ד יש להוסיף הא דאיתא (ר"ה כז:) וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא. ועי' בתוס' ע"ה (שם ד"ה ושמע) הא דאמרי' (עירובין צב:) ציבור בקטנה... שאני התם דליכא י' עם ש"צ והא דאמרי' (פסחים פה:) מן האגף ולחוץ... קשה במאי קא מיירי אי לענין צרוף כגון צבור וש"צ או ט' ויחיד א"כ הויא סוגיא דכל גגות דלא כר' יהושע בן לוי וכוותיה קי"ל... ואי לענין לצאת איירי א"כ קשיא מתני' לרב וי"ל דאיירי לענין לענות עם הצבור קדושה ויהא שמיה רבא משום דאמרי' (ברכות כא:) כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי' אבל בתקיעה ומגילה מודו.

התוס' הקשו סתירת סוגיות (עירובין פסחים) ואם כן כיצד נעמיד סוגיא אצלנו? ועל כן כתבו ליישב שיש חילוקים: א. צירוף מניין סוגיא דעירובין לא שייך אלא קטן לגדול (חצר) , ב. עניית דברים שבקדושה סוגיא דסוטה וקי"ל כר' יהושע ב"ל אפשר לענות שאין מחיצה ביננו לבין אבינו שבשמיים, ג. לצאת ידי חובה יש לחלק בין דבר הנצרך מניין לדבר שאינו נצרך מניין [ז"א שמגילה הלל וכדו' שא"צ מניין ואף יחיד אומרו אין הכי נמי שאפילו נמצא מחוץ למקום שנמצא המוציא ידי חובה

דבקריאתה בעי' פרסומי ניסא' ומעתה לפי שיטה זו לענין צירוף י' בכל דבר שבקדושה בעי' שיהיו כולם ברשות אחת... ואם לאו אינו עולה להם וגם אינו יוצא וכל דלא בעי' י' כגון שופר ומגלה וכיוצא אפי' אינם ברשות אחת יצאו לעולם ואפי' בדבר שבקדושה דבעי' י' חייב הוא לענות עמהם ויש מרבתי שהיו אומרים כי לעולם אינו עונה אלא כשהוא עמהם כההיא דכל גגות וההיא דפסח שני ליתא לדר' יהושע בן לוי ולא נהירא, המורם כל דבעינן י' אינו יוצא ידי חובה כל זמן שאינו בתוך הקהל אפי' שיש מניין במקום רק שהוא נמצא מבחוץ וכל שא"צ י' אין הכי נמי שיוצא ידי חובה אפילו אינו נמצא עמהם פיזית.

והשתא לענ"ד לפי זה יוצא נפקא מינה לענין לצאת ידי חובה תפילת הדרך מגילה וכדומה דרך המקול לפי מה שנתבאר יוצא שכל שאין צריך מניין אין הכי נמי שבפועל א"צ להיות במקום גופיה על מנת לצאת ואם כן מה נפקא מינה שומע קול כזה או של ממברנה סוף-סוף שומע קול של אדם היכול להוציא ידי חובה ואם כן הרי חזינן כל דבר שא"צ י' אפילו לא נמצא באותו

כגון בתקיעת שופר עומד חוץ לבית כנסת שפיר דמי לצאת ידי חובה אבל דבר הנצרך מניין ואי לא אי אפשר לקיים אין הכי נמי שלא יכול לצאת ידי חובה כאשר נמצא מחוץ לבית כנסת וצ"ב?].

ותלי"ת דעי' לשון הריטב"א ע"ה (שם ד"ה והא דתנן) דז"ל: הקשו בתוספות היאך יצא כיון שהוא ברשות אחרת... והקשו עוד מהא דתנן בכיצד צולין... ועוד דסוגיין בסוטה גבי ברכת כהנים כותיה נקטי' ומתרצינן לה ואי מיירי לענין לצאת ולא לענין צירוף תקשי מתני' דהכא לרב ותי' דההיא דפסחים לא מיירי לענין צירוף אלא לענין לענות בכל דבר שבקדושה עם הצבור הוא דפליגי רב ור' יהושע והל' כר"י שהוא עונה עמהם ואפשר שיוצא ג"כ ידי חובה כאילו היה בפנים וכדמיירי לענין פסח לאפוקי ידי חובה... וק"ל דהא מגילה תנן הכא דבעי' י' שלא בזמנה ובזמנה רב חייש לדרב אסי ולא תי' בזה כלום [ומשמע דהדרו בהו מסברא שאף יוצא י"ח וע"ז מסיים הריטב"א ע"ה] ורבתי אומרים דמתני' לא קשיא דאפי' במגילה לא בעי' י' מדין דבר שבקדושה אלא משום פרסומי ניסא וכל ששמע מתוך י' דאיכא פרסומי ניסא סגי בהכי

ג. ולפי המבואר אף המצריכים לברכת הרב את ריבנו י' סגי בצירוף של נשים או קטנים שהרי בכל הני מתפרסם הני ולא אתינן עליה מדיני צירוף של מניין אלא מדיני פרסום הנס, ולענ"ד נפקא מינה גם כן שיהא אפשר לצרף אנשים שנמצאים מבית לבית שאף לענין זימון או מניין לא מצטרף כהא גוונא איכא פרסום הנס ואולי גם מהרחוב שהרי כל שכולהו שמעי' ומתפרסם אצלם אין הכי נמי שא"צ לדיני צירוף וז"פ וברור. [ולעצם הדין אם הרב בעי' יחיד או י' הארכתי במקום אחר והשי"ת יזכני להוציא לאור כל חי' תורת אכ"ר].

מקום סגי נוא"כ מה לי נמצא ברוסיה וקורא בישראל ומה לי להיפך? אלא דעי' למאירי ע"ה (עירובין צב: ד"ה ולעניין תפילה) שהצריך לשמוע את קולו, ומבואר דבעי' קול כפשוטו לאפוקי ממברנה, והיינו יש נפק"מ לעניין מגילה שהרי אי אתי' עליה מדיני הוצאה ונפק"מ לצירוף מניין או דילמא בעי' משום פרסום הנס ועי' הע' שוליים.

עוד לענ"ד יש להוסיף הא דאיתא בתוס' ע"ה (סנהדרין יא. ד"ה בת קול) יש אומרים שלא היו שומעים קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה כוח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעים לכך קורין אותו בת קול.

והשתא על פי דבריהם לענ"ד יש ללמוד לעניין שמיעה של מקלטים חשמליים או אלקטרוניים [כגון טלוויזיה או רדיו או מחשב או טלפון וכדו'] דחשיב בת של הקול ולא קול עצמו שהרי ודאי אדם שמדבר הוא הקול ומה ששומעים הוא הקול שיוצא ממנו וא"כ בפשטות אין יוצא ידי חובה דבעי' שמיעת קולו ולא שמיעת קול אחר והוי דומיא ממש דד"ק של רבינו הלכות קטנות ע"ה (ח"ב סי' רע"ו) שאלה היו יושבין במערה וקורין את המגילה וא' שומע מרחוק הבת קול וכן בשופר אם יצא ולא ששמע קול הברה אלא בת קול ברור. תשובה אפשר דכיון דבעינן (ר"ה

כ"ט) שומע ומשמיע ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופורח אין לו עוד קשר עם המשמיע דלא יצא רמז לדבר מפיו יקרא אלי דבעינן שומע מן הפה...

ולפי מה שכתבתי להוכיח מהתוס' הנ"ל לבאר יסוד ד"ק של רבנו הלכות קטנות אין הכי נמי שאין להקשות כביכול ממה שכתב הלק"ט גופיה (שם סי' מ"ה) שאלה חרש שמדבר ואינו שומע אלא ע"י שעושה כלי לאזנו כמין חצוצרות מהו? תשובה נראה פשוט שחייב בשופר וכי מפני שכבדה אזנו משמוע יפטר וחרש שפטור היינו שאבד ממנו חוש השמע מכל וכל והרי אמרו לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה אף אנו נאמר שמיעה ע"י דבר אחר שמה שמיעה... והיינו שיש לחלק בין שמיעת גוף הקול אלא ע"י הגברתו לבין שמיעה דשמיעה, ז"א לא הקול עצמו אלא רעש היוצא מהקול וק"ל.

והשתא לפי זה ג"כ שמעי' לעניין שמיעת קול הנעשית ע"י ממברנה וכדומה שפשוט וברור שאין לנו ללמוד ומינה ג"כ לעניין שיחת וידאו זום טלפון פשוט במכל שכן שאין לנו להקל ממה נפשך וד"ב.

והשתא באמת שהדיון הנ"ל באחרוני דורינו דיון עמוק וגדול ולא באתי להכריע בין ההרים הגדולים [עי' לגר"מ פיינשטיין ע"ה (אג"מ חאו"ח ח"ב סי' ק"ח, ח"ד או"ח סי' צ"א אות ד') ולגר"צ

עוויאל ע"ה (משפטי עוויאל ח"א או"ח סי' כ"א) ולגרש"ז אוירבעך (ח"א סי' ג' ד"ה והנה עיקר נידון, שם סי' ט') והגר"י וייס ע"ה (מנחת יצחק ח"ג סי' ל"ח אות ט"ז) והגרא"י ולדינברג ע"ה (ציץ אליעזר ח"ח סי' י"א) והגרע"י ע"ה (יבי"א ח"א או"ח סי' י"ט, יחזה דעת ח"ג סי' נ"ד, חזו"ע פורים) הגר"ש ואזנר ע"ה (שבט הלוי ח"ה סי' פ"ד) באר משה (שטרן ח"ג סי' קס"ו, ח"ו קונטרס אלקטריק סו"ס י"ז עמ' קפ"ו) תשובות והנהגות (ח"א סי' תשמ"ג) וכל היד המרבה לבדוק תמצא עוד כהנה וכהנה] אלא רק הצגתי הנראה לעניות דעתי בסוגיא הנ"ל ומה שזיכה השי"ת את נשמתו בסיני וצו"מ אכ"ר.

סיכום מעשי:

1. כל מקום שהצריכו חכמים לצאת ידי חובה ע"י שמיעה דווקא כאשר שומע קול פיזי של האדם אשר מוציא ידי חובה ואין נפקא מינה אם נמצאים בב' מקומות שונים או במקום אחד ורק החילוק הוא לגבי דברים הנצרכים מניין

או אין נצרכים מניין, כגון אדם אשר רוצה לצאת ע"י רעהו בברכת פרי העץ שא"צ מניין סגי אפי' לשמוע מבית לבית וכעין שמצינו לעניין קידוש ע"י או"ח סי' רע"ג, משא"כ לעניין דבר הנצרך מניין דבעי' שיהא מניין של י' אנשים במקום אחד אשר יוצר השראת שכינה ואז כאשר מכוון המוציא יוצא גם השומע כאשר שומע קול פיזי של המוציא.

2. לנידון דידן פשוט וברור שאין יוצאים ידי חובה ע"י שמיעה בטלפון רדיו שיחת וידאו זום וכדומה.

3. עוד שמעינן מנידון דידן שפשוט שאין לענות על ברכות וכדו' שאין יוצאים בהם ידי חובה מחמת שאין שומעים את הקול הפיזי כמו שביארנו אליבא דהמאירי ועל כן אדם השומע ברכה מטלפון רדיו לויין וכדו' אפילו שנעשה בשידור חי אין לענות.

סימן ח'

קינוחים חטיפים ועוגיות א"צ שינוי כדין עיסה של בחלב

לכבוד ידי"נ הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומוח"ס גם אני אודך ועוד. במה ששאלני לגבי ופלים אשר נעשים לימות הפסח^א והם חלביים שיש להסתפק האם הם בכלל גזירת עיסה שנילושה בחלב או דילמא כיוון שעומד לקינוח ולא לעיקר סעודה אין הכי נמי שאינו בכלל הגזירה ואין ליחוש שמא יאכלם כאחד ושפיר דמי לעשותו בלא שינוי?

קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא והתניא אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה... ואיבעית אימא לעולם בחלבא כדאמר רבינא כעין תורא שרי הכא נמי כעין תורא. פירש"י ע"ה (ד"ה כעין תורא) מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב, דאכיל ליה מיד בבת אחת, ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב.

איתא בגמ' (פסחים ל.) ההוא תנורא דטחו ביה אסרה... מיתיבי אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת כולה אסורה מפני הרגל עבירה כיוצ"ב (שם:) אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור הא הוסק התנור מיהא שרי תיובתא דרבא בר אהילאי תיובתא, ועוד (שם לו.) כדא"ל ר' יהושע לבניה יומא

התבאר בסוגיא ד' עניינים: [רוב הדברים שנכתבו בתשובה מקורם בסיכומי על יו"ד סי' צ"ז ס"א רק סידרתם ככתבת תשובה ולא כסדר סיכום על הסעיף בשו"ע] א. עצם לישה של בשר או חלב בעיסה אסורה, ב. לאו דווקא לישה אלא עצם קבלת טעם ממשות של בשר או חלב אוסרת עיסה, ג. למדנו שיש דרך היתר

א. כמובן שאינני דן לעצם הנהגת האדם היהודי במהות ימי הפסח למה שהופקע טובא ונהיה תופעה מצויה אשר מכניסים לבית ישראל מאכלים שהם כל השנה חמץ באיצטלא של כשר לפסח ואף שמצד הדין אין שום חשש שנעשה בקמח תירס לספרדי או אף מקמח תפוז"א וכדו' שיהא מועיל גם לאשכנזי ואף שמצד הדין ג"כ אין חשש מצד מראית עין כמבואר בפרי חדש לגבי שניצל מקמח מצה מ"מ עדיין איכא שימצא דשימצא במאכלות פסח שהחמירו טפי בהם ואף שלעניין שניצל פוק חזי מאי עמא דבר מ"מ לגבי שאר המאכלים הרי שינוי של ימינו אנו בשביל צורך ורווח כלכלי ופוגם טובא בקדושת הפסח וכל שכן בדורינו אנו שבלא"ה בעוה"ר מנסים לפגום טובא ופוגע מאוד באידיש קיט ובבית היהודי הפשוט וד"ב [כמובן שאין להביא ראיה ובמה משמחם דאיתא בגמ' ונפסק בשו"ע סי' תקכ"ט שהרי יש פתרונות אף בימינו בצורה כשרה שאינה דרך הדימוי של ימות שאר השנה וד"ב].

להכין כעין תורא, ד. עוד התבאר (עי' רש"י לו., ר"ח ל סוע"א) שכל החשש הוא דווקא שמא יבוא לאכול עם לחם.

והשתא לענ"ד יש לדון לפי הביאור הרביעי שכתבתי שצריך ביאור מיניה לגבי סוגי ממתקים וכדו' שיש מהם פרווה ויש מהם חלבי דבכהאי גוונא אין חשש שהרי לא יבואו לאכול יחד אלא דמאידך היום יש דרך להביא סוגי ממתקים בסוף סעודה וא"כ החשש עדיין קיים וצ"ב? אלא דמריהטת הלשון של רש"י ע"ה וכש"כ בלה"ק דרבנו חננאל ע"ה מוכח שהחשש הוא שמא יבוא לאכול עם לחם והיינו יחד ולא בזה אחר זה ואולי עם לאו דווקא, ואין הכי נמי שבאמת לעניין בשר וחלב כיוון שא"צ אחר חלב להמתין ע"כ הצריכו ז"א דהא דנקטי עם לאו דווקא הוא והכוונה דעם קאי על איסור עיסה של חלב שבה שייכות האיסור דווקא כאשר אוכל יחד אבל סעודה בשרית שכל הסעודה לכולי עלמא מדינא אסור ז"א שאין בה מחלוקת הראשונים מסעודה לסעודה והגדרתה [החלפת שולחן המתנת זמן וכדו'] אין הכי נמי שאפי' אינו אוכל יחד כפשוטו או שיש חשש שיאכל יחד בדווקא אלא אפי' יאכל בתחילה סעודה בשרית ובסוף דרך להביא קינוח כיוון שהוא עד סוף הסעודה לכולי עלמא מוגדר בשרי יוצא שברגע שאוכל את החלב הוא כאוכל יחד את הבשר עם החלב שהרי מוגדר

הלכתית בשרי ועל כן האי "עם" דנקטי אינו מוכרח בדווקא יחד וק"ל.

עוד אמרתי שיש לחקור בטעם ההיתר של כעין תורא וממילא יהא אולי לדון לנידון דידן של מאכל אשר לשו והוא קינוח האם יהא אסור וזלה"ק דרבנו הרי"ף ע"ה (פסחים ח.) תניא אין לשין את העיסה בחלב... כיוצא בו אין טשין את התנור באליה... ואי שני להו ועביד להו כעין תורא שרי דכיון דשני בהו מידע ידיע דלהיכרא עבד להו הכי דלא ליתו בהו לידי תקלה ולפיכך מותרין... והעתיקו ג"כ רבנו הרא"ש ע"ה (פסחים פ"ב סי' ז').

והשתא לענ"ד יש לעי' דחזי' שכל הטעם דכעין תורא מתיר דע"י זה שעשה שינוי הוי היכר ויזהר מלהגיע לתקלה וממילא שמעי' שדבר שלא שינה ממהותו וע"י זה יגיע לתקלה אין הכי נמי שאסור [וכן לפירוש רש"י שאוכל מיד לא שייך ביה כיוון שעושים אלו הממתקים לימים רבים] אלא שאולי יש לעי' דהאי תקלה קמיירי דווקא דרך אכילה כאחד, אבל בזה אחר זה ממה נפשך אין לחוש אלא דלענ"ד אף זה יהא קשה שהרי מה לי אוכל יחד מה לי בזה אחר זה ויש לומר דודאי אין לחלק והיינו טעמא כיוון שלגבי בשר ולחם מציאות הוא לאכול יחדיו על כן הצריכו בדווקא לעשות שינוי ועל כן החשש שיאכל את הלחם החלבי עם הבשר אבל כאשר אנו דנים בדבר שהדרך לאכול בסוף ולא נאכל כאחד עם הבשר א"כ עדיין אי

נימא שכל מה שיש לנו לחוש מצד תקלה אין הכי נמי שאף בזה נחוש שהרי אף המתנת ו' שעות הוא מחשש התקלה ונפקא מינה לענ"ד אף בזה יהא הדיון אם דרך לאכול בסעודה אחת או לא וממילא פשוט וברור שדברים שדרכם לבוא בסעודה כגון קינוח וכדו' פשוט שיצטרכו לעשות שינוי דלכולי עלמא תוך אותה סעודה החשש קיים [וממילא ג"כ אף לאחר סעודה למאן דאמר דבעי' המתנת ו' שעות חשיב סעודה אחת וק"ל].

אלא דאולי יש לומר דזוהי שיטת הרי"ף ע"ה שהצריך שינוי בצורת המאכל דאי לאו הכי אסור להכינו ז"א שהשינוי מהווה היכר גמור שבינו אנשים ולא יטעו לאכול אף שלא יחד ואף אחר זמן וא"כ יוצא שלדידהו החשש לאו דווקא בסעודה אלא אף אחר הסעודה שהרי כאשר מסתכל ורואה שאינו בצורת לחם רגיל אין הכי נמי שלא יאכל אף בטעות שהרי כמשנ"ת החשש הוא שמא יגיע לידי תקלה והיינו עצם האכילה של חלב אחר בשר וק"ל.

ובאמת דלענ"ד כן יש ללמוד מד"ק של רבנו הנימוקי יוסף ע"ה (שיטת קדמונים פסחים לו. עמ' קכ"א) ואי שני בהו: שעשה שנוי באותו פת מה שאין עושין בשאר פת כדי שיהא נזכר שלא יאכלנו בבשר או בחלב, כעין תורה: כגון עין השור משוך וקטן שהוא משונה משאר לחם, מבואר דהאי

שינויא היכי תימצי להימנע מלאכול בשר וחלב ואינו דווקא יחד אלא אף בזה אחר זה, וכן יש להוסיף וללמוד מלה"ק דרבנו הרמב"ם ע"ה (מאכ"א פ"ט הכ"ב) אין לשין העיסה בחלב... שמא יאכל בה בשר... ואם שינה בצורת הפת עד שתהיה ניכרת כדי שלא יאכל בה לא בשר ולא חלב הרי זה מותר, מבואר שכל החשש הוא שיאכל במציאות של איסור ולא כתב שיש חשש שיבוא לאכול חלבי או בשרי יחד או עם אלא שהחשש כל זמן שהוא במהות האיסור והיינו לגבי חלבי לאכול יחד עם בשר כיוון שאי אפשר בעניין אחר משא"כ לעניין בשר שכל ו' שעות חשיב בשרי וד"ב.

אבל אליבא דהרש"י ע"ה (פסחים לו. ד"ה כעין תורה) מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב, דאכיל ליה מיד בבת אחת, ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב, שביאר שבעין תורה היינו שיעור מועט והיינו שגמור באותה סעודה א"כ אין החשש אלא דווקא מחמת סעודה ולא שיגיע לידי תקלה אח"כ אלא דלענ"ד זה אינו דתרוייהו ודאי לדינא מסכימים אלא דכל אחד חשש למציאות המסויימת והיינו אליבא דהרי"ף כל שעשה שינוי בגוף אין נפקא מינה לכמות ואילו לרש"י אפי' לא שינה בגוף כל שמכין שיעור אשר יגמר בסעודה אין הכי נמי דסגי בזה וא"ת הרי עדיין יש לחוש שמא יאכל בסעודה עם בשר זה אינו

שהרי הכוונה שמכין בדווקא שיעור המיועד לסעודה חלבית ועל כן אין חשש אבל אם מכין בצורה כללית לסעודה שעתיד לאכול פשוט שלא יהא היתר וק"ל נוע"ע לרבנו המכתם ע"ה (פסחים ל: ד"ה ואי עבדיה, אהבת שלום עמ' נ"ד) וביתה יוסף (יו"ד סי' צ"ז מחודש ס"א אות א') בשם הגהות שערי דורא ודרכי משה ע"ה (שם ס"א) והבן, ולגבי אחר סעודה ע"י לרבנו הב"ח ע"ה (שם) ומה שהוסיף בזה רבנו הכנה"ג ע"ה (שם הגב"י סק"ז) וע"ע דרכי תשובה (שם סק"ז).

והשתא הבא נבוא לדברי רבותינו הטוב"י ע"ה לראות מה דעתם הרחבה ואולי מינה ללמוד לנידון דידן וזלה"ק דרבנו הטויו"ד ע"ה (סי' צ"ז) אין לשין העיסה בחלב שמא יבא לאוכלה עם הבשר... ואי עבדינא כעין תורא שרי פירש"י שלא לש אלא דבר מועט עוגה קטנה ורב אלפס פירש שעשה בהן שינוי פירוש צורות כעין השור וכיוצ"ב שמתוך כך יזכור שיש בה חלב, ועי' ביתה יוסף (שם מחודש ס"א אות א') הביא ד"ק של רבנו הרשב"א ע"ה ואם שינה בצורת הפת ועשה כעכין קטנים כעין השור מותרת שהרואה יודע שלא שינו צורתו אלא להיכר בעלמא וישאל ויאמרו לו, ועוד הוסיף הב"י ע"ה (שם) וכתוב בהגהות

שערי דורא (סי' ס"ק ב) בשם מהרא"י ז"ל דהני תרי פירושי אליבא דהלכתא סליקו דתרווייהו סברות יפות הן.

מבואר כעין שכתבנו שודאי למעשה אין דעות הרי"ף והרש"י פליגיג אלא שעל כל פנים לענ"ד יש חי' שהשמיענו רבנו הרשב"א ע"ה בסוגיא הנ"ל והוא שמטרת השינוי הוא לגרום לעורר את השאלה למה עשו שינוי כזה על מנת ששיבכו לו יוצא לפי זה שאם מודיעים או כותבים על גוף המאכל את המציאות אין הכי נמי שלא יצטרך לעשות שינוי שהרי ע"י זה הוי כעין שואל אלא דלענ"ד זה אינו שהרי אחר שיקנה כבר לא שייך הסמל על גוף המאכל ואם לא יהא שיעור קטן הנגמר בבת אחת אין הכי נמי דהדר החשש לאיתנו והיינו חברה שעושה סוג של מאכל שאינו נגמר בסעודה אחת וכותבת חלבי או בשרי על המוצר שהם מוכרים או מאפיה אשר מניחים על גבי גוף המאכל סמל המעיד שהוא חלבי כל שאי אפשר לגמור בבת אחת הרי ישאר שאריות וא"כ עדיין יש לחוש ועי' לרבנו המכתם ע"ה (שם) שכתב אליבא דרש"י ע"ה שאין דרך לשייר פירורים הא שמעת שדבר שיש דרך פשוט שיש ליחוש ואין הכי נמי סוגי מאכלים אשר

ב. וע"ע לרבנו הדרישה ע"ה (שם סק"ב) שביאר דעת הרשב"א ע"ה כעין דעה ג' והיינו שילוב בין שיטת הרי"ף לשיטת הרש"י והיינו דבעי' שינוי בגוף המאכל וגם כמות קטנה וע"ע באריכות באחרונים [שו"ת באר שבע סי' ל"ב, כנה"ג הגב"י סי' צ"ז סק"ג שדנו בזה ומ"מ מריהטת ד"ק של רבנו הרמ"א ע"ה והמנהג באשכנז נראה שלא חששו לזה ואכמ"ל.

אם עשויים יחידות שאינו פירורים פשוט שיהא עדיין לאסור.

ובאמת דכבר חזיתי לרבנו משולם ראטה ע"ה (קול מבשר ח"א סי' י') הנה כפי העתקי הפרוטוקולים שנשלחו אלי הציעו באי כח הממשלה לעשות סימן ע"י הדבקות שתי פתקאות על שני קצות הלחם. אבל סימן כזה בודאי אין יכולים לעשות רק אחר האפייה, והלא כתב הגאון בעל חוות דעת בסי' צ"ז דאחר האפייה אינו מועיל התיקון כיון שכבר נאסר הפת. וגם בלאו הכי התיקון הזה הוא ללא הועיל בנידון דידן זולת לקונה לחם שלם שעדיין הפתקאות קיימות, אבל הלחם הזה נחתך לפרוסות וניתן במסעדות ובתי אוכל ואין האוכל יכול להכיר אם זה חלבי או לא. ע"כ בהכרח צריכים לשנות צורת הפת בשינוי גמור וסימן מובהק שיהא ניכר היטב גם בפרוסה.

ומבואר מד"ק שלדידהו אם נמכר שלם אחר כך אין ליחוש יותר וצ"ב אמאי עוד בה אמאי לא הזכיר לד"ק של רבנו הרשב"א ע"ה הנ"ל, ובאמת שעצם הדין של פתק אינו מוסכם כ"כ דעי' מאידך לרבנו האהל משה (צוויג מהדו"ח ח"א יו"ד סי' י"ד) במה שכתב דלא מהני ליתן פתק שכתוב על הפת חלב, וכעין זה תמצא לרבנו הגר"מ אליהו ע"ה (מאמ"ר שביעית עמ' ק"ה)

שכתב שלכתחי' אין לסמוך על הודעה פתק או מדבקה על הפרי שכותב יבול חו"ל במשקל וכדו' ורק בדיעבד שפיר דמי וע"ש בהערה שהסתפק כיוון דבעי' שהיכר בגוף הפרי וא"כ לפי ד"ק אין הכי נמי שאף בנידון דידן דבעי' שינוי והיכר בגוף המאכל שלכתחי' אין היתר לגבי מכירה של מאכלים אשר אין שינוי וסומכים על פתק וכדו' וכל שכן לפי מה שהוספתי שבנידון דידן יש ליחוש על פי ד"ק של רבנו המכתם ע"ה. נוע"ע לרבנו השדי חמד ע"ה (כללים מע' הה' אות ס"א) דלא סמכי' ההכרזה כיוון שיש ליחוש שמא היו ששמעו ויש שלא שמעו, וע"ע לו (מערכת אבלות אות ע"ז) שכתב שדבר שאסור מדינא מפני מראית עין דשרי ע"י שיפרסמו הדבר ראשי הקהל רק באבלות אפשר לסמוך על פרסום¹].

אלא דלענ"ד עדיין יש קצת לעי' ע"פ ד"ק של רבנו מהרי"ט ע"ה (ח"ב סי' י"ח) שכתב הכא [ז"א בצק שנילוש] אין תקנתא בהודעה שמא ישכח ויאכל כיון שאינו רגיל בכך וכ"ת ימכור לכל א' דבר מועט ויודיענו שיאכלנו לאלתר דומיא דלחם משנה דעביד ליה בשערי דורא כדבר מועט שנאכל מיד מ"מ איכא למיחש שהחנוני לא יכיר אם הוא מחוץ לעיר כדי שיודיענו ואת"ל מכיר שמא ישכח מלהזכירו כיון שהוא רגיל למכור בסתם לכל בני העיר לא רמי עליה זבין ולא אדעתיה, מבואר

ג. אף שעצם הדברים יש לדון במה דמצינו סמכי לעניין הכרזה בדברי מלכיאל לגרע"י יב"א ועוד אחרונים אשר הזכירו דסמכי על ידיעה או הכרזה של ראשי קהל ואכמ"ל.

שדווקא מצד שמא לא יודיע ואין הרגל אבל כאשר יש פתק אין הכי נמי דסגי בפתק דחשיב ודאי מודיע ועדיין לענ"ד הדברים צ"ב וכל שכן כאשר ידעי' ושמעינן לא פעם שאנשים נפלו אף ע"י הפתק ואכלו תוך ו' שעות ועי' בגוד"ק של מהרי"ט [יובא לקמן בעה"ת] שמהאי טעמא הסתפק טובא ואכמ"ל [וע"ע לרבנו הדרכי תשובה ע"ה (סי' צ"ז סק"ט) מה שחקר בשינוי א"צ ניכר וכמה ניכר ואם לשאר בני אדם אף שלא גרים בעיר ולא זכר מכל הנ"ל ועי' מה שהעיר בזה רבנו הדברי שלום מזרחי ע"ה (חיו"ד סי' ל' אות ב') מה שכתב להעיר ע"ד הדרכ"ת הנ"ל ולענ"ד אחהמ"ר שביאר מחלוקת זר זהב ומהרי"ט וזה אינו אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי דכוונת הזר זהב דבעי' שינוי שניכר לכולהו ואילו מהרי"ט קמייירי בשינוי הניכר רק בבני העיר ידידי אבא אם ישנה בשינוי שיהא ניכר אף לשאינם בני העיר מה נימא דלא מהני? והיכן מצא חילוק זה בד"ק של מהרי"ט אתמהא וצ"ב? וכן מצאתי להדיא בד"ק של רבנו היד יהודה ע"ה (סי' צ"ז פי' הקצר סק"ז) מיהו בכל תפוצות ישראל בעיירות הגדולים נהגו לאפות פת משונה עם חלב הגם שנמכר גם לאורחים כיון שהוא מפורסם שמין פת זה נאפה עם חלב ואין חוששין לחששת מהרי"ט ונראה דגם מהרי"ט לא החמיר שם אלא משום דהשינוי שם לא היה שנוי גמור, וכמה אנשים נכשלו בזה כמ"ש שם אבל בפת שהוא משונה באמת משאר פת והכל יודעין שמין פת זה נילוש בחלב אין לחוש וכעין זה תמצא לרבנו המזמור לדוד פארדו

ע"ה (סח סוע"א) שכתב ליישב מנהג עירו ונציה דלא חיישי לארחי ופרחי וע"ע פר"ח (שם על ס"א) וערוך השלחן ע"ה (שם סק"ז-סק"ח).

ולעצם הדין עצמו באמת שכבר קדמוני בסוגיא הנ"ל רבותינו האחרונים קמאי ובתראי ע"ה ראשון בקודש יצא רבנו מהרי"ט ע"ה (ח"ב יו"ד סי' י"ח) שנשאל על כעכים משוחים באליה אי שפיר דמי למוכרם או דילמא אסיר משום סוגיא דפסחים הנ"ל [עיסה שנילושה] והשואל כתב שאלבא דהרש"י ע"ה אסיר אלא שיש להסתפק אליבא דהרשב"א ע"ה האם השואל ישאל או לא ועל זה השיב מהרי"ט ע"ה אפשר כי מה שנתפשט המנהג להיתר היינו לפי שכל העיר נהגו ללוש כן לפי שהשמן ביוקר וא"צ שינוי שהכל יודעים שהכעכים והגלוסקאות של אלתש"ו בשומן האליה לשין אותם ולא אמר שיהא צריך שישנה כדי שישאלו וישיבו אלא בדבר שאין דרכו בכך אבל בדבר שכן דרכו אין שואלין ואין משיבין, וע"ז הוסיף הרי יש להסתפק הניחא אנשי העיר אבל אנשים המגיעים מחוץ לעיר ולא ידידי מה דינם? וכתב להסתפק שאולי כל מה שהתירו דווקא באופן שידוע לבני הבית אבל לאחריו לא דהדר ביה וכתב שליבו נוקפו כיוון שבפועל ראה שאירע מקרי שאנשים מבחוץ אכלום עם גבינה וא"כ ודאי יש לחוש ואז נחית לטעם אחר להקל בו

והוא מצד שאין דרך לאכול עם גבינה וזלה"ק:

המפה ודיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור גזירה אחרת עליה....

ועל הגלוסקאות של אלחש"ו בכל ענין איני רואה בהם בית מיחוש אפי' היה בנותן טעם לפי שאין דרך לאכלן עם גבינה מאחר שממולאים במיני מתיקה ואם באנו לחוש שלא יאכל אחריהם גבינה ולפסקו של מהרי"ק ז"ל שפסק שמותר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר איכא למיחש שיאכלנה בלא קינוח ואיברא שאפי' בקינוח אסור שאין טעם איסור אכילת גבינה אחר הבשר משום בשר שבין השינים אלא טעמא מפני שטעם הבשר נמשך בתוך הפה כמ"ש הר"ן ז"ל וכן פסק הרשב"א בתשובותיו ולגלג על האומרים מטעם אחר וכן עיקר אלא דאיכא למימר שלא חשו אלא שלא יאכלנו יחד עם הגבינה אבל במידי שאינו נאכל עמה לא חיישינן שלא יאכלנה אחריו דמילתא דלא שכיחא הוא ועוד דהאליה אע"פ שיהא בה בנותן טעם כשמתערבת בקמח אין טעם הבשר נמשך בפה כטעמו של הרשב"א שלא אמר אלא בתבשיל שממשו של שומן עומד ועוד שאפי' תימא שיש בנ"ט בכיסוי שלמעלה מ"מ מה שבתוכו רבה עליו ומבטלו ועוד שבאכילת גבינה אחר הבשר יש סברות להקל כמ"ש מדברי

והשתא חזינן שד"ק הם צירופים על גבי צירופים להתיר והיינו א. הוי ממתק ואין דרך לאכול יחד עם גבינה מאחר שממולא הבשר שסופג שומן גם מיני מתיקה [ז"א סוג המאפה הנ"ל הוא מורחים עליו שומן בשרי וממלאים במיני מתיקה והוא הכיסנין המבואר בשו"ע או"ח סי' קס"ז ס"ז ע"ש], ב. בין אליבא דמרן הכא קמיירי בתבשיל של בשר ואין חשש לאכול אחריו גבינה הרי עדיין יש לחוש מצד קינוח ועוד בה אפי' אי נימא וכן עיקר שאף בתבשיל יש ליחוש ואף אחר קינוח י"ל שכל שאינו נאכל עמה אין חשש שיאכל אחריו דדבר שלא שכיח הוא, ג. הרי עיקר טעם האיסור בתבשיל מצד שמושך את הטעם הכא לא שייך אי מצד שלא נמשך טעם אי מצד שמרבים קמח ומבטל נתינת הטעם ועל כן מבטלו ועוד שבאכילת גבינה אחר הבשר יש סברות להקל כמ"ש הרמ"א ע"ה ודיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור.

ולענ"ד השתא יש לעי' אליבא דהלכתא האם כלל ד"ק של מהרי"ט שייכים בזמנינו עוד בה יש להסתפק האם מיקל בדבר שהוא תבשיל של בשר אבל אינו דרך תערובת כמאפה חלבי או בשרי אלא אדם שאכל ביצה או אכל

ד. העתקתי בדווקא דפעמים שלא רואים לשון הפוסק ונמשכים אחר העתקת חכם אחר וגורם פעמים לטעויות וכאשר מעתיקים האותיות מחכימות ונחתי להבין כוונת הקודש של החכם שכתב הדברים וד"ב.

תפוא"א בחמין וכדו', עוד בה יש לעי' מה הדין בדבר שמצוי היום שדרך לאכול בסיום הסעודה כקינוח האם בכל הנ"ל ג"כ מיקל רבנו מהרי"ט ע"ה?

ולענ"ד נראה דמחמת צירוף ריבוי הטעמים ולא סגי ליה במה שאין דרך לאכול יחד אלא בזה אחר זה לא הסתפק אלא הוצרך לכמה טעמי תריצי ועל זה שאין לנו לגזור מדעתנו א"כ יוצא בפשטות האידנא שדרך לאכול בתום סעודה ועוד דרך לאכול בשרי ממש או תבשיל בשרי על כל פנים אין הכי נמי שפשוט שלא יהא האי היתרא כיוון שמושך טעם ועוד בה הרי היום דרך להעלות בסוף הסעודה קינוח ודבר מצוי הוא לרוב נרובא דאינשי אוהבים לאכול דבר ממותק בתום סעודתם על מנת להיות מכה בפטיש של הסעודה וכל שכן סעודת שבת יו"ט וכדו' כדידוע לכל] וא"כ כבר לא הוי דבר שלא שכיח ואין הכי נמי שודאי שייך לאסור ולא מצד גזירה אלא מצד שכ"ה הדין שהרי מה שכתב שאין לגזור קאי על המציאות שנשאל בה ולא בעצם הדין וק"ל [וע"ע לרבנו הגר"ש משאש ע"ה (שמש ומגן ח"א יו"ד סי' ח' עמ' קנ"ו)].

והשתא לפי זה יוצא שאפי' אי נימא כשיטתו הטהורה של רבנו מהרי"ט ע"ה לא ברירא מילתא שבימינו נוכל לסמוך ע"ד קודשו ועוד בה הרי קמייירי שאין דרך לאכול בסעודה שהרי סמך ע"ד קודשו של רבנו הרמ"א לצרפם והרי הרמ"א ע"ה (יו"ד סי' פ"ט

ס"א) קמייירי רק באוכל אחר תום סעודה ולא בסעודה עצמה דזלה"ק: המנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת ואוכלין אחר כך גבינה מיהו צריכים לברך גם כן ברכת המזון אחר הבשר דאז הוי כסעודה אחרת דמותר לאכול לדברי המקילין אבל בלא ברכת המזון לא מהני המתנת שעה ואין חילוק אם המתין השעה קודם ברכת המזון או אח"כ...

ומבואר כאלף עדים שבימינו שהדרך להביא בתוך הסעודה אף צירוף ד"ק של רבנו הרמ"א לא עולה וא"כ נשאר רק הטענה היחידה שאין דרך לאכול יחד אבל עדיין הוצרך לשאר טעמי על מנת להתיר שהרי מה נפקא מינה שאין דרך לאכול יחד הרי ממה נפשך בזה אחר זה או יחד ממש תרוייהו אסיירי ועוד בה הרי עיקר טעם איסור אכילת בשר וחלב היא מדרבנן והרחקה על מנת שלא יגיעו לגוף האיסור ועוד בה הרי קמייירי רבנו מהרי"ט בתבשיל ובזה יש לומר ממה נפשך שלא גזור אבל בבשר עצמו מי נימא דיקל אתמהה? ועל כן פשוט וברור לענ"ד שלא שייך לדון כלל ועיקר בד"ק ובטענתו הטהורה של רבנו מהרי"ט ע"ה לאדם שאכל בשר ממש ועוד יתירה מזה לענ"ד הרי הדיון של מהרי"ט ע"ה גופיה היה בדין הפשוט של המאכל הבשרי גופיה שאחריו ניהוש אבל כאשר אנו דנים במאכל

חלבי שהוא החטיף ולא שהמאכל עצמו שאוכלים לסעודה הוא החטיף אין הכי נמי שיש לדון עוד בה וא"כ לענ"ד פשוט וברור שבחטיפים בימינו שהם חלביים בעצם אי מצד פת שלשו וכדו' ממה נפשך חייב אף לדעת מהרי"ט ע"ה וז"פ וברור לכל מעיין.

ותלי"ת דמצאתי את שאהבה נפשי שכבר עמד והרגיש בכעין החילוקים הנ"ל רבנו היד יהודה ע"ה (פי' הארוך סי' צ"ז סק"ו) בשו"ת מהרי"ט מתיר נמי אם נעשה באופן שאין דרכו לאכול עם בשר או גבינה אך החשש שלא יאכל אחריו גבינה כיון דלא שכיח כ"כ לא גזרו וע"ש עוד טעמים. והנה מדברי מהר"ם (הובא הגהות שערי דורא) דהוכיח מכאן דאף אם נחמיר גבי נ"ט בר נ"ט בבישול או בצלי שלא לאכול עם גבינה מ"מ מותר לאכול אחריו גבינה... מיהו באמת שאני אם טשו באליה דהחשש שמא יבא לאכול אחריו גבינה ושם ממילא יש קולא בגבינה אחר תבשיל של בשר ועל כן אין חוששין לזה משא"כ אם לש בחלב דיבוא לאכול אחר בשר ובתבשיל של גבינה אחר בשר אין שום קולא כלל וכן בשו"ת צ"צ שם רוצה לאסור ביין משום שדרכו לשתותו בסעודה של בשר מיהו שם שכיח הרבה זה וצ"ע דדילמא באמת לא אסרו לגמרי אלא אם החשש שיאכל עם חלב או בשר בעצמו דיכול

לבא לידי דאורייתא כדאמרי' (חולין קד:) שמא יעלה באילפס רותח... גם מבואר בדברי מהר"ם שם דלאו דוקא בפת חששו לזה דה"ה בכל דבר... א"כ מבואר דלאו דוקא בפת הוא אלא בכל דבר שדרכו לתתו בין בבשר בין בחלב.

וכן מצאתי עוד בכעין זה בקוצר נמרץ לרבנו הדרכי תשובה ע"ה (שם סוסק"א) ע"ע בשו"ת מהרי"ט שכתב שכל מה שבי' בפוסקים להחמיר בענינים אלו בזה ובכיוצא בזה הוא רק אם יש לחוש שיאכל עם בשר או חלב ממש אז גזרינן שלא יאכל כלל אבל בדבר שאין לחוש רק שיאכלו אחר אכילת בשר או גבינה וחלב אין לחוש כולי האי כיון שאינו בשר או גבינה וחלב ממש אלא שהוא בכלל תבשיל של בשר או של גבינה ע"ש והביאו במנח"י כלל ס' סוף סק"ג עיין שם [וע"ע לרבנו ערוך השלחן ע"ה (שם סק"ח) מה שהסתפק על פי ד"ק של מהרי"ט ע"ה והרגיש ג"כ בכעין החילוק מד"ק של רבנו הצ"צ קדמון לעניין יין ועע"ש].

וממילא יש לשדות נרגא בד"ק של כמה מרבתינו האחרונים ע"ה שהעתיקו ד"ק של רבנו מהרי"ט ע"ה בלא לבאר את המושג וקבעו כמסורות את הסברא הפשוטה שכל שאינו נאכל יחד אינו בכלל פת שלשו דעי' לרבנו הפרי חדש ע"ה (שם על ס"א בסופו) עוד כתב הרב הנזכר

ה. וכ"כ ג"כ הצמח צדק קדמון ע"ה (סי' פ') לאסור איסור ביין וע"ע לרבנו הגר"י וייס ע"ה (מנחת יצחק ח"ז סי' נ"ט).

רבנו הפת"ש ע"ה וכן תמצא לתלמידו רבנו כנה"ג ע"ה (הגה"ט שם סק"ה), מ"מ רוב ככל האחרונים דחזיתי בסוגיא הנ"ל באמת דחו לד"ק של רבנו מהרי"ט לדינא וכתבו שאין לנו לחלק חילוקים מדעתינו וכל זה בכלל הגזירה הנ"ל אי מצד שיש חשש באכילה של זה אחר זה אי מצד שיש חשש מצד גוף הגזירה שאין לנו לחלק בגוף הגזירה וכעין מה שכתבתי לעיל בשם הרי"ף והרש"י בסוגיא הנ"ל עי' לעיל.

ואמרתי אציגה חלק מד"ק של רבותינו האחרונים ע"ה שכתבו לאסור איסור בסוגיא הנ"ל עי' לרבנו הלכות קטנות ע"ה (ח"א סי' נ"ו) אם מותר ללוש ביסקוגוס בחלב תשובה נראה דלא מקרי זה כעין תוארו והוי כשאר פת כיון שעושין תדיר מהם והשתא צ"ב מהי קמ"ל הרי ביסקוגוס הוי סוג כיסנין [עי' שו"ע או"ח סי' קס"ח ס"ז] וא"כ מה הדיון הרי אין דרך לאכול אלא קינוח' ומה בעי' שינוי תואר ועי' לבנו של הלק"ט ע"ה שהגיה ע"ד קודשו של אביו דלא אתי למיסרך והשתא ביתר שאת צ"ב כוונת הקודש וחזיתי לרבנו

דגלוסקאות של אלחש"ו אף שיהיה בהם אליה בכדי נתינת טעם מותרים לפי שאין דרך לאכלם עם גבינה מאחר שממולאים מיני מתיקה ועוד האריך בזה ע"ש [ואולי אין לדקדק כ"כ במה שאין דרך כיוון שסיים ועוד האריך והיינו דסמך על המעיין וצ"ב?] וביתר שאת לה"ק דרבנו הפת"ש ע"ה (יו"ד סי' צ"ז סק"ג) כתב עוד בתשובת מהרי"ט שם דהא דאסור אם ליכא שינוי דוקא היכא דאיכא חשש שיאכלן עם גבינה ביחד אבל היכא דליכא למיחש להכי כמו אותם הממולאים במיני מתיקה שאין דרך לאכלן עם גבינה מותר ללוש אותם עם שומן ולא חיישינן שמא אחריהם יאכל גבינה דדיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור גזירה אחרת עליה ע"ש עוד טעמים לזה וכ"כ הזבחי צדק ע"ה (שם סקי"א) וכה"ח סופר (שם סקט"ו), וע"ע זר זהב (על איסור והיתר שער מ' אות ז' בסופו).

וכל זה היה ניחא אם היינו אומרים ומסכימים שד"ק של רבנו מהרי"ט ע"ה מוסכמים לדינא ואף שחזי' שהעתיקוהו רבנו הפרי חדש ע"ה וכן

1. ומינה יש לתמוה טובא במה דחזיתי לג"ע הגרע"י ע"ה (הליכות עולם ח"ז סוע"מ מ"ח ריש עמ' מ"ט בהערה) שהביא מחלוקת האחרונים הנ"ל ותמה ע"ד ההלכה רווחת אלא דסיים בזה"ל: אולם י"ל דהלק"ט לא מיירי בנילוש בסוכר אלא בשמן בלבד אבל בנילוש עם סוכר מודה להתיר מפני שאין דרך לאכול עם בשר ואחמ"ר לא זכר שר שדין הביסקוגוס הוא כיסנין ויתרה מזו הרי הזכיר לד"ק של היעב"ץ ופלא שהרי היעב"ץ מבאר שהביסקוגוס הוא ביסקוויט וא"כ ממה נפשך הרי אין דרך לאכול עם לחם עוד בה הרי דין מפורש הוא בשו"ע (או"ח סי' קס"ח ס"ז) בין מתובל ובין אינו מתובל עוד בה הרי מהרי"ט ע"ה דן בסוגיא של כיסנין ג"כ והרי אין דרך לאכול ועל כרחך מכל הנ"ל מבואר ודאי שאין דרך לאכול אלא קינוח בעלמא אלא דאולי יש ליישב ע"פ ד"ק של רבנו הזבחי צדק ע"ה (סי' צ"ז סק"ח) והעתיקו למעשה כה"ח ע"ה (סופר שם סקי"ג) המחלקים בין פת לרקיקים ועדיין צ"ב טובא!!!.

המנחת אלעזר (ח"ב סי' נ"ב אות א') וכ"נ דעת רבנו הבא"ח ע"ה (ש"ב שלח-לך סי"ז).

ואמרת קודם שאכלה דבריי עוד להוסיף מדברי רבותינו האחרונים בסוגיא נוספת להוכיח שאין טעמו ונימוקו של רבנו מהרי"ט מוסכים לכולי עלמא דעי' לרבנו הרדב"ז ע"ה (ח"ג סי' תר"ו) שנשאל לגבי מה שמערבים סוכר עם חלב האם יש חשש לאכול עם בשר והשיב רק לעצם הדין של אין חשש מצד התערובת דאיכא ביטול ועוד הוסיף אמאי לא חשיב ביטול אבל לא דן מצד הסברא הפשוטה דאמאי ניחוש הרי אין דרך כלל ועיקר לאכול דהוי סוכר בעלמא ועל כרחך מוכח שאף בדבר שאין דרך והוא מתיקה אפי' הכי כיון שבמציאות הדרך לאכול אין הכי נמי שיש לנו ליחוש ועי' לעיל שהזכרנו שדין עיסה לאו דווקא עיסה אלא ה"ה בשאר מילי שדרך ומינה ג"כ קצת צ"ב דעתו הטהורה של רבנו הפרי חדש ע"ה שהרי העתיק הדין הנ"ל לאיסורא (עי' לו סי' פ"ז סק"ז).

ולמעשה באחרוני דורינו ראינו מצינו מחלוקת בזה דמחדא עי' לרבנו הגר"י ניסים (היין הטוב חיו"ד

היעב"ץ ע"ה (ח"א סי' ס"ב) שבאמת תמה בזה וכתב שד"ק של רבנו הלך"ט ע"ה לאיסור הם ע"ש וכן מצאתי שכתב מדנפשיה ג"ע מרן החיד"א ע"ה (שיו"ב סי' צ"ז סק"א) ושכן מצא אח"כ לרבנו היעב"ץ הנ"ל, אלא דעי' מאידך לרבנו הלכה רווחת ע"ה (שם ע"ד הלך"ט נב: אות ב') שביאר דכוונת הלך"ט ע"ה דהאי כיוון שדרך לעשות אותם תמיד עם חלב חשיב כעין תוארו וניכר אצלם ולא דמי ללש עיסה שאינם עושים בתמידות ועל כן בהם אתי למיחלף, וע"ע לגרע"י ע"ה (הליכות עולם ח"ז עמ' מ"ח בהערה) מה שכתב בזה.

לענ"ד ממה נפשך שמעי' שלעניין ספק דילן לכולי עלמא אוסר ורק דנו האם אוסר או מתיר אבל ודאי שלא העלה על דל שפתותיו שאין דרך לאוכלם יחד מתיר את הדין וא"כ יוצא ודאי ופשוט שאסור לפי ההלכות קטנות וא"כ יוצא שכ"ה דעת החיד"א ע"ה וכן דעת היעב"ץ [ע"ש אגב שכותב להקל מטעם אחר ובלשון המיקל י"ל ע"מ לסמוך] וההלכה רווחת עוד בה כ"ה דעת רבנו הצמח צדק (קדמון סי' פ') ערך השלחן (טייב סי' צ"ז סק"ב) יד יהודה (שם פי' הארוך סק"ו) ערוך השלחן (שם סק"ח) דרכי תשובה (שם סק"ד, סק"ג) ובריה

ז. וע"ש שכתב להעיר ע"ד קודשו של מהרי"ט ע"ה בשם מהר"ם בהגהות שערי דורא דכל שיש חשש שיאכל אחריו גזרי' אלא דלענ"ד זה לא קשיא דלפי ד"ק של היד יהודה ע"ה שהבאנו שיש לחלק בין תבשיל לבין בשר עצמו וכל שכן שאף התבשיל גרע טפי אין הכי נמי שלא קשיא מידי ועי' לגרע"י ע"ה (הליכות עולם שם) שהזכיר ואחר שהביא הערך השלחן הנ"ל כתב שהאחרונים תפסו להקל ולפי מה שכתבתי אין ראיה כלל מהאחרונים שיש לומר כמש"כ לעיל דקמיידי בתבשיל ולא קשיא מד"ק של מהר"ם ואכמ"ל.

סי' ו') שכתב לאסור בזה והגרע"י (הליכו"ע שם עמ' נ') הביא שכ"ה דעת הישכיל עבדי נח"ה יו"ד סי' ח' עמ' ע"ה, וקצת צ"ב דהתם קמייירי בשאלה שנשאל הקול מבשר ע"ה והיינו עירוב אבקת חלב ללחם ולא קמייירי בשוקולד וצ"ב אלא דעל כל פנים מה שכתב שלא נגזר אלא בלחם צ"ע אחהמ"ר כמו שהבאנו לעיל וד"ב] וכ"ה דעת רבנו המנחת יצחק וייס ע"ה (ח"ז סי' נ"ט) וכ"נ דעת חכם בן ציון ע"ה (אור לציון ח"ה פכ"ז ה"א ובהערות עמ' רל"ג, וע"ש שמחמיר אפילו בשלט דלא מהני אלא בעי' שינוי צורה).

ומאידך עי' לרבנו הגרע"י ע"ה (שם עמ' מ"ז ואילך) שכתב להקל בכל סוגי המתיקה מטעם שאין דרך לאכול ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו שמא יאכל אח"כ ומ"מ היקל דווקא כאשר יש סימון של חלבי או בשרי על הממתק [היינו פתק וכדו' ועי' בהערה שתמה שמהקול מבשר משמע שלא מהני ועי' לעיל מה שכתבתי בזה] והוסיף שכ"ה דעת השבט הקהתי, וכן חזיתי לראש"ל

שליט"א (קובץ מכתבים בענייני חנוכה מילואים לילקו"י חנוכה מהד' תש"פ עמ' תשי"ט ואילך מכתב ז"ח) [ולגבי הטענה של גזירה לגזירה לא שייך כלל והסברא פשוטה שדין הגזירה תליא בטעם וכל שהטעם נמצא אמרי' דהוי חד גזירה עי' ביצה ב סוע"ב ג רע"א והארכתי בזה בחי' עהש"ס וע"ע כעין זה לרבנו הנאמ"ן שליט"א לעניין שעון אלקטרוני בשב"ק ואף שיש לדחות טענת הנאמ"ן דלא דמי ועוד חזון למועד בדין שעון אלקטרוני, וכן לעניין דבר שאינו מצוי עי' ביצה שם וממילא שמע"י למציאות דילן דלא שייך כל זה ובלא"ה ע"ע לרבנו הגר"ש קלוגר (חכמת שלמה יו"ד סי' צ"ז על ס"א) מה שדן לגבי עירוב עם מי או מימי חלב כיוון שהם מדרבנן האם בכלל הגזירה או דילמא הוי גזירה לגזירה וע"ש שביאר שעיקר דין עיסה שנילושה בחלב במהותה היא גזירה לגזירה וחשיב הכל גזירה אחת ע"ש וע"ע לרבנו המנחת אלעזר ע"ה (שם) וד"ב].

ולענ"ד אחהמ"ר כבר ביארנו מכמה אנפי דאי מצד אחד אחרי השני עדיין גוף הדין עוד בה טענת

ח. ולענ"ד אחהמ"ר דבריו מוקשים דהתם נשאל לגבי סופגניה חלבית ולא הצריך שינוי ועי' בגוף הדברים שהעתיק שיטת מהרי"ט ואז רק דן בסוגיא דאי גוזרים גזירות מדעתינו ולא נחית שאולי היא גופא הגזירה וא"כ מעיקרא ראה ליתא ועוד בה שכולי עלמא ידעי שסופגניה פרווה אא"כ עושים שינוי מלמעלה ומודיעים אבל אם לא ומכניסים ריבת חלב לבפנים ואין היכר נגזר הרבה פעמים שאדם אכל חלב אחר בשר מהאי טעמא דחשב שהוא פרווה וד"ב ומה שכתב להוכיח משניצלים וכדו' בפסח לענ"ד אחר שנעשה מפורסם טובא בימינו אין הכי נמי שא"צ שינוי וכעין שמצינו לכמה מילי כגון מאכלים פרווה והם בשריים או חלביים בעצם (טופו או סויה) אבל הכא במציאות שהדרך הוא פרווה ודאי הדרך ליחוש טפי עוד בה שלא הזכיר כלל לד"ק של הגרע"י ע"ה הנ"ל וזה פלא עוד בה הרי יוצא כביכול דמיקל טפי מהגרע"י שהרי הגרע"י הצריך להודיע על כל פנים בפתק ואילו הראש"ל שליט"א לא הצריך שינוי כלל ולכן מכל הני ד"ק אחהמ"ר מוקשים. [אגב מה שכתב לגבי הבורקס אף שבאחרונים יש קצת עקולי ופשווי בדברי רבותינו הראשונים כל שניכר לעין הבשר או החלב חשיב כעין תורא ועוד חזון למועד].

משקה או קינוח וכדו' בכולהו שייך האיסור של עיסה של חלב או טש בשר.

2. מהאי טעמא יש לזהר בכל סוגי הקינוחים חטיפים וכדו' שדרך להכין בבית כאשר לא נותנים איזה סימן מובהק בגופם או מאידך לא כותבים עליהם בסימון שאינו נמחק שהוא חלבי או פרווה.

3. מצוי בימינו שאנשים עושים בביתם סוגי עוגות עוגיות וכדו' שיש להם ב' אופנים פרווה או חלבי ומעיקר הדין נצרך לעשות שינוי בגופם על מנת שלא יארע טעות ומ"מ אם יש שינוי בגוף או ריח וכדו' הגורם להיכר סגי בזה וטוב לכתוב על גבי המוצר את מציאותו חלבי או פרווה.

4. סוגי גליליות או ופלים עוגיות שוקו צ'יפס וכדו' שדרך לעשותם על פי רוב פרווה ויש רק חברה אחת אשר עושה חלבי ודאי שנצרך לעשות שינוי בגוף או להודיע מעיקרא שכאשר אוכלים אין להניח בלא העטיפה והטעם פשוט שכאשר אין העטיפה נמצאת על גביו ודאי נגרם מציאות שיאכלו ופוק חזי מאי עמא דבר כמה פעמים נגרם שאכלו בין קטנים בין גדולים בין ע"ה ובין אברכים [ועיני ראו ולא זר לא פעם ולא פעמים ומצוי כידוע בסדר השני בכולל שמביאים מידי פעם וד"ב].

מהרי"ט ע"ה להקל היה מכמה טעמי דלא שייכים הכא וכ"נ מהבנת האחרונים עוד בה עצם הדין של בזה אחר זה מצינו ג"כ למכתם כמו שהבאתי שדווקא בדבר שנותר פירורים ליכא למיחש משמע שכל שנשאר שלם לגמרי וכעין סוגים של ופלים וכדו' שאחר שנפתח לא נותר הסימון של חלבי או פרווה אין הכי נמי שיש להחמיר ועל כן ודאי שכל שאחר פתיחה של החטיפ וכדו' לא נותר הסימון של חלבי או מניחים בצלחת את המאכל כמות שהוא בלא לידע אם חלבי או בשרי לכולי עלמא יש להשאיר פתק על גביו או להניח נייר המודיע שהוא חלבי או בשרי [והטעם דאיכא כעין ספק ספיקא שמא כדעת הסוברים שכל שאין דרך לאכלם יחד אינו בכלל עיסה שלשו וא"ת כחולקים וכן עיקר שמא שינוי לאו דווקא אל כל שיש ידיעה סגין אבל כל שלא נותר אין להקל בזה כיוון שהדרך והמציאות היום לאכול רוב ככל הדברים שיש להם דמיון וצוי"מ אכ"ר.

סיכום מעשי:

1. דין עיסה שלשו עם חלב לאו דווקא עיסה אלא ה"ה שאר מילי כל שיש דרך להעלות בצורה של הסעודה כגון

סימן ט'

מדיטציה על פי היהדות

יש ג' סוגים ומריהטת הדברים היא במציאות רק כעין עבודה על המוח והכנסת שלו לכוף בצורה של נשימות או ריכוז מחשבה וכדו' ועל פניו לא ניכר איזה איסור במהותו אלא שהיה שם כמה איזורים שהגיעו מהבורהיזומוס^א וא"כ יהא בכה"ג קצת חשש מצד שימצא דע"ז או דרכי האמורי ואבאר הדברים בעה"ת וזה החילי בעזר ה' צורי וגואלי:

והשתא לענ"ד יש לדון מכמה אנפי בדיני הלכות ע"ז והיינו דיני קוסם מעונן ומכשף ונתחיל ראשית לדון האם שייך בהני משום איסור התורה של "קוסם" דכתיב (דברים י"ח, י') קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף, ואיתא בגמ' (סנהדרין נו:): שר' שמעון ור' יוסי הוסיפו שאף לבני נח יש לאסור כישוף או כלל הפסוק.

והשתא יש לעי' בגדר של קוסם שאסרה התורה הקדושה עי'

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. האם על פי היהדות יש מקום למושג מדיטציה באופן מותר וא"כ איזה ספרים יש שאוכל לעיין בהם על מנת ללמוד את הנושא וכן האם ידוע על גדולי ישראל לדורותיהם שעשו ג"כ מדיטציה או שיש כאלה שמתעסקים גם כן במדיטציה היום, האם יש סכנה מסוימת בעשיית מדיטציה (אם מותר כמובן) למי שאינו ראוי לזאת (כי לדוגמא היחודים המובאים בשער היחודים ושער רוח הקודש לאר"י ז"ל אינם למי שאינו בר הכי, ויש בהם סכנה).

ראשית יש לנו לדון במציאות הנקראת מדיטציה מקורותיה ומעשיה ונפקא מינה תהיה כמובן כיצד להגדירה האם כדרך רפואה או דרך של כישוף או השתלטות על הגוף וכדומה, ושולח השאלה שלח לי לעיין הדבר במכלול והתם מבואר שהמציאות של המדיטציה

^א. עי' סנהדרין (סג:): רמב"ם ע"ה (הלכות ע"ז פ"ה הי"א) טוש"ע (יו"ד סי' קמ"ז ס"ד) שיש איסור לקרוא שם ע"ז וכיוון שהשם הנ"ל הוא שם ע"ז של ההודים אין הכי נמי שחייב לשנות או להתלוצץ (כמבואר שו"ע שם ס"ה) וע"ע לגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"א סי' תס"ב), ואף שיש לדון מצד להורות [עי' שכנה"ג ע"ה שם הגה"ט סק"ו] מ"מ הכא אפשר בקל לשנות אין הכי נמי שלצאת לכולי עלמא עדיף [ומינה זהירות מרובה דהאידינא לא קפדי כלל בדין הנ"ל ומזכירים פעמים רבות שמות של ע"ז אשר לא מופיע בתורה הקדושה ויש להיזהר והמצוי הוא הע"ז אשר מגיעה מהמזרח הרחוק ומצויה ושגורה בפי העם בעוה"ר].

מדרש אגדה (בוכר על הפסוק מהדו"ח עמ' ש"א) כענין שעשו אנשי מדין וקסמים בידם, ובמדרש הגדול (שם מוה"ק כרך י' עמ' תי"ט) זה הקוסם ועושה מעשה ואומר דברים שעתידים להיות. והאבן עזרא ע"ה (על הפס') יתכן היותו שם כלל. ופירושו, חותכי משפט האומרים כי כן יהיה בלא ספק, רש"י ע"ה (שם) אוהז מקלו ואומר אם אלך ואם לא אלך, והרמב"ם ע"ה (הלכות ע"ז פי"א ה"ו) איזהו קוסם זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידים להיות ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הווה או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך יש מן הקוסמין שמשמשים בחול או באבנים ויש מי שגוהר לארץ וינוע וצוץ ויש מי שמסתכל במראה של ברזל או בעששית ומדמין ואומרים ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר, הוא שהנביא אומר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו והעתיקו למעשה הטויו"ד ע"ה (סי' קע"ט), ועי' למרן הב"י ע"ה (שם מחודש ס"א) מה שהוסיף בשם הרבינו ירוחם וכן בשם הסמ"ג ע"ה.

והשתא לענ"ד שמעינן שגדר הקוסם שאסרה התורה היינו ידיעת העתיד הוא ניחוש באיזה אופן שלא יהא לגלות את העתיד ויוצא שכל דבר שיעשו כעין זה שאין מטרתו לגלות

עתידות אינו בכלל איסור התורה של קוסם ומינה ג"כ מה שאומרים היום קוסם בלשון העם אינו קוסם שהתורה הקדושה דיברה עליו וע"ע לגבי בלעם [סנהדרין קה., קו.] ומבואר ממה נפשך שאינו לשון קוסם של ימינו וע"ע לרבנו הגרע"י ע"ה (יבי"א חיו"ד ח"ה סי' י"ד, יחו"ד ח"ג סי' ס"ח) ולגר"ב שטרן ע"ה (בצל החכמה ח"ד סי' י"ג) והגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"א סי' תנ"ה).

והשתא יש לדון מצד האיסור של מעונן, איתא בגמ' (סנהדרין סה:) תנו רבנן מעונן ר' שמעון אומר זה המעביר שבעה מיני זכור על העין וחכמים אומרים זה האוחז את העינים ר' עקיבא אומר זה המחשב עתים ושעות ואומר היום יפה לצאת למחר יפה ליקח לימודי ערבי שביעות חיטין יפות עיקורי קטניות מהיות רעות, תורת כהנים (קדושים פרשתא ג פ"ו אות ב) תניא לא תעוננו אלו אוחזי עינים.

ועי' לרבנו הרמב"ם ע"ה (הלכות ע"ז פי"א ה"ח) איזהו מעונן אלו נותני עתים שאומרים באצטגנינות יום פלוני טוב יום פלוני רע יום פלוני ראוי לעשות בו מלאכה פלונית שנה פלונית או חדש פלוני רע לדבר פלוני.

ועי' לרבנו הטויו"ד ע"ה (שם) שהזכיר את ב' הפירושים ועי' למרן הב"י ע"ה (שם מחודש ס"א אות ב') שכתב לבאר שאין מחלוקת ר"ע וחכמים אלא

ר' עקיבא ע"ה בא להוסיף ע"ד חכמים ע"ש.

והשתא לפי זה יוצא ג"כ שאיסור מעונן ג"כ איסור שבמהותו הוא ידיעת העתיד וחישוב וכדו' וא"כ יוצא שדבר שאין בו משום חיזוי גם מצד מעונן לא יהא חשש לאיסור.

והשתא ג"כ יש לדון מצד מנחש ואיתא (סנהדרין סה:, סו.) תנו רבנן מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו מקלו נפלה מידו בנו קורא לו מאחריו עורב קורא לו צבי הפסיקו בדרך נחש מימינו ושועל משמאלו אל תתחיל בי שחרית הוא ראש חודש הוא מוצאי שבת הוא תנו רבנן לא תנחשו ולא תעוננו כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובדגים, ובחולין (צה:) מבאר מהו גדר הניחוש האסור והיכי דמי ניחוש אסור דאיתא כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש ועי' רש"י ע"ה שביאר דכל שאינו סומך עליו ממש כאליעזר אין חשש ועי' לרמב"ם והתוס' ע"ה שביארו שהוא נידון לעניין איסור מנחש ועי' מאידך לרבנו הראב"ד ע"ה בהשגות והובא כ"ז ביתה יוסף (שם מחדש ס"ד).

והשתא אף בזה חזינן שכל מהות האיסור הוא מצד הידיעה של עתיד הוא ניחוש הוא נתינת מקרה

ולסמוך על מהות המקרה למימר שעל פי זה לא יהא טוב וכדו' [ונפקא מינה למציאות אשר בעוה"ד קורה איזה מקרה כגון נופל הטלפון ואומר אמור לקרות מקרה רע או קופץ העין מגרד היד ועוד כהנה וכהנה כידוע וד"ב].

והשתא מכל הנ"ל יוצא שכל הדינים המבוארים ביו"ד סי' קע"ט אין ללמוד מהם לאסור או לדון בסוגיא שלנו אשר הדיון בה הוא המשכה של כח או ריכוז וכדו' שהרי אין כל רצון לידע בו העתיד ובאמת דלענ"ד סיוע לדברים מצאתי לרבנו האגרות משה ע"ה (חיו"ד ח"ב סו"ס כ"ט ד"ה ובדבר היפנאטיזמוס עמ' ל"ט) ובדבר היפנאטיזמוס הוא רק כח השפעה על הנערווין ואין זה ענין כשוף לכן אין למחות בזה, אבל אני יודע שהרופאים אין משתמשים בזה ובודאי לא יסמכו שיישן בשביל זה אף בעשיית אפערציע אבל אם עושין זה אין למחות כי לא שייך זה לכשוף, עוד הוסיף בנידון הנ"ל (ח"ג יו"ד סי' מ"ד) דיברתי בזה עם יודעים קצת בזה וגם עם הגרי"א הענקין (שליט"א) [וצ"ל] ואיננו רואים בזה שיהיה דבר איסור שאין בזה ענין כשוף כי הוא ענין טבעי שיש כח לאיזה אנשים להשפיע על אנשים חלושי העצבים וכדומה שלא ידעו מה אתם.

והשתא לפי זה לא מיבעיא היפנוזה^ג שנעשית ע"י בן אדם אחר וכל מטרתה היא השקטת עצבים וכדו' וכתב האג"מ והגר"א הנקין ע"ה להתיר מעיקר הדין [ע"ש בח"ג מה שכתב לגבי זלזול בגופו ועוד כמה מילי וכן זהירות ברופא שאינו יהודי וכדו'] כש"כ נידון דידן שנעשה ע"י עצמו ואין בו כלל ועיקר ריח של איסור הנ"ל ויתירה מזו הרי לעניין היפנוזה הרי יש לדון מצד מה שמשמש בכלי ואולי יהא צד על כל פנים דומיא דאיסור קוסם דלעיל אבל בנידון דידן אשר לא עושה שום דבר חוץ מריכוז מלא של האדם פשוט ממה נפשך שלא יהא איסור וז"ב.

ולענ"ד אם יורשה לי לכתוב ואילולי דמסתפינא לעצם הדימוי אבל לענ"ד יש הקדמה לדברים הנ"ל ואף שהם בדרך אחרת ובעניין אחר מ"מ כבר מצינו כעין תקדים למציאות של ריכוז הכח ושלמות הנפש המביאה לידי דבר דזלה"ק דרבנו הרמב"ם ע"ה (יסודי התורה פ"ז ה"ד) כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה, לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכנור והם

מבקשים הנבואה וזהו שנאמר והמה מתנבאים כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו כמו שאתה אומר פלוני מתגדל, ובביאור המקרה (שם ה"ב)... וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו, וכמו שנאמר בדניאל והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח.

ואף שכמובן יש לחלק ולהבדיל לאלף הבדלות שהרי להיות נביא יש מעלות ודרגות שהרי דרגה רוחנית גבוהה מאוד כמבואר ברמב"ם ע"ה (שם ה"א) מ"מ לעצם העניין של מציאות הבידוד והכח הרוחני וכדו' הרי מאי שנא [כמובן נכתב לעצם הדימוי שאנו רואים שאין חשש להפנות עצמו ולרכז ולפקס ומצד הסברא הרי שניהם למקום אחד מכוונים רק שהנביא מטרתו למשוך נבואה מגבוהה ועל כן נצרך למה שנצרך ואילו אדם העושה מדיטציה מטרתו היא להניח לנפשו ולהרגיע גופו וכדו' וק"ל].

והשתא לענ"ד יש לדון מצד דרכי האמורי אם יש או אין בזה ואולי בכלל לא שייך כלל ועיקר לאיסור הנ"ל ואציגה הדברים בעה"ת:

ג. ולעצם הדין אינו מוסכם לכולי עלמא עי' לרבנו הגר"ש ואזנר ע"ה (שבט הלוי חי"א סי' ש"א אות ג') שכתב שאינה רפואה בדוקה וגם לא אתמחי קמיע וגרוע גם מרפואה סגולית וכמדומני כי ההיפנוזה אחוזה ה"פ בכזב וע"כ לא להתייחס אליה.

אִתָּא בגמ' (שבת סז ע"א, ע"ב) יוצאין בביצת החרגול... משום רפואה דברי ר' מאיר וחכמים אוסרין אף בחול משום דרכי האמורי... אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי הא אין בו משום רפואה יש בו משום דרכי האמורי... תני תנא בפרק אמוראי קמיה דר' חייא בר אבין א"ל כולהו אית בהו משום דרכי האמורי לבר מהני מי שיש לו עצם בגרונו מביא מאותו המין ומניח ליה על קדקדו ולימא הכי חד חד נחית בלע בלע נחית חד חד אין בו משום דרכי האמורי... האומר גד גדי וסנוק לא אשכי ובושכי יש בו משום דרכי האמורי ר' יהודה אומר גד אינו אלא לשון ע"ז שנאמר הערכים לגד שלחן... האומר לעורב צרח ולעורבתא שריקי והחזירי לי זנביך לטובה יש בו משום דרכי האמורי האומר שחטו תרנגול זה שקרא ערבית ותרגולת שקראה גברית יש בו משום דרכי האמורי... המשתנת בפני קדירתה בשביל שתבשל מהרה יש בו משום דרכי האמורי.

והשתא יש לעי' מאיזה טעם נאסר הדין של דרכי האמורי ועי' לרש"י ע"ה (סז. ד"ה דרכי) ניחוש הוא וכתוב ובחוקותיהם לא תלכו, וטעם נוסף מצאנו לרבנו מהר"י קולון ע"ה (ב"י יו"ד סי' קע"ח מחודש ס"א) אליבא דהסמ"ג דאיכא ב' טעמים לאיסור משום דרכי האמורי והם: א. משום

ניחוש, ב. משום חוקות הגויים [ולקמן בעה"ת נביא הנפקא מינה בין הפירושים].

והשתא יש לעי' אמאי א"כ נאסר בסוגיא דילן דרכי האמורי ומינה ג"כ לעי' בגדר איסור דרכי האמורי עי' לרבנו הריטב"א ע"ה (סז. ד"ה כל דבר) עיקר הפירוש דכל שיש בו טעם לרפואה בין של סם בין של לחש אין בו משום דרכי האמורי ואע"פ שנוהגים בו שלא אסרה תורה אלא דברי אבטלה שנעשים בלא שום טעם ולפיכך אפי' דבר שאינו רטיה ולא תחבושת אם יש בו טעם לרפאות כסגולה או כיוצא בו מותר מפי רבינו ז"ל... ועי' לרבנו יחזקיה ממגדיבורג ע"ה (שיטת קדמונים שבת עמ' רפ"ט) כל דבר שברור ובדוק שאין בו משום רפואה אין נהנין בו כלל זהו מדרכי האמורי ודאי שהיו נוהגין לומר דברי און ומרמה ותוך הבל וריק ותוך, עוד חזיתי לרבנו הר"ן ע"ה (סנהדרין נב: ד"ה ורבנן) התורה אסרה כל מנהג מיוחד לנימוסי עובדי ע"ז שמא ימשך האדם אחריהן כמותם וכן נמי אם הכותיים נהגו באיזה מנהג שאין לו מבוא בדרכי הטבע ולא נתאמת הנסיון העושה כמותן יש בו משום דרכי האמורי כדאמרי' (חולין עז:): אילן המשיר פירותיו... הרי נתבאר שהתלמוד לא היה תמה למה טוענין האילן באבנים דדבר טבעי הוא להכחיש האילן שאפשר שמחמת שכחו גדול משיר פירותיו והטעינה באבנים טוב לו מדרך הטבע אלא סוקרו בסיקרא למה כלומר

שזה הענין הוא מדרכי האמורי שאין לו מבוא בדרכי הטבע ולא נתאמת הנסיון...

עוד הוסיף רבנו המאירי ע"ה (סז. ד"ה אמר המאירי יוצאין) חכמים אוסרים אף בחול משום דרכי האמורי שכל שאינו מרפא מצד היקש טבעי או סגולה ידועה אלא מדרך חוק ונחשים המוניים אין זה רפואה אלא דרך ע"ז והוא שאמרו כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי ר"ל שרפואתו נכרת כגון שתיית סם ותחבושת מכה אבל הלחשים ומיניהם אסורים מדרכי האמורי וא"צ לומר בצורות העשויות ע"פ משפטי הכוכבים שהם בלא ספק סרך ע"ז כמו שביארנו בסנהדרין... עוד הוסיף (שם ד"ה כל מיני) כל מיני הלחשים וההשבעות אחר שאינם בשם ע"ז או כוכב אינן מיני ע"ז ומ"מ יש בהם משום דרכי האמורי אחר שאין בהם צד רפואה מדרך טבע או סגולה... ומסכם הדברים דבעי' ב' תנאים והם (שם, ד"ה והשני שמצד) א. לא היה שם דבר כדאי להטעות אלא הבלים המוניים וכזבי הנשים..., ב. מצד שהיו ההמון באותו זמן בטוח באותם העניינים היה טבעם מתחזק ונמצא מצד ההרגל עזר טבעי בהם אבל כל שאין ליחס בו עזר טבעי או סגולתי באיזה צד ואע"פ שאין המאמר בהם בשם כוכב או ע"ז וכיוצא באלו מ"מ יש בו משום דרכי האמורי ואם היה הענין בשם או כוכב או צורה הנעשית על פי נקודת

הכוכב וכן אם היא בשם ע"ז הרי זה סרך ע"ז. [וע"ע מאירי (סנהדרין סז.)].

המורים עד השתא הוא שגדר דרכי האמורי הוא סוג של ניחוש שהיה דרך הגויים באותם זמנים דאיכא ביה ג"כ מצד לא תלכו בחוקותיהם ועל מנת לאוסרו או להגיד שהוא דרך בעי' דבר הנעשה בלא שום טעם ז"א שאי אפשר לבאר על פי כל איזה טעם למה מועיל המעשה או האמירה הנ"ל ע"י מעשה כזה, יוצא מזה בפשטות שכל שלא נעשה דרך המציאות הנ"ל ז"א שלא מוזכר דיבור אלא אדם היושב ומרכז עצמו ולא מוציא הגה ואנו מבארים טעם לדבר כיוון שע"י הריכוז הגבוה גורם לפקס נקודה בעצמו או למצוא טעם כלדהוא ממה נפשך לא יהא שייך כלל ועיקר ליחוש מצד דרכי האמורי [שהרי אין מעשה וגם אין איזכור של לחש וכדו' בנוסף אינו דרך הבלים ויש טעם לדבר שאפשר לבאר אמאי מהני הריכוז לשלוות גוף וכדו'].

עוד אמרתי להוסיף (מסכת ע"ז יא.) גופא שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי שנאמר בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים וגו', ועי' לרבנו הרמב"ם ע"ה (אבל פי"ד הכ"ו, מלכים פ"ב ה"א) ומרן בשולחנו הטהור העתיקו למעשה (יו"ד סי' שמ"ח ס"א) ומסיים ומ"מ על הדיוטות אסור לשרוף ומקור הדברים הוא הטור ע"ה (שם) בשם התוספתא דאיכא משום יוהרא והשחתה [והעתיקו הש"ך ע"ה (שם

ס"ב]] והשתא צריך לעי' אמאי אין חשש מצד דרכי האמורי והניחא אי נימא מצד מלך שפיר אבל בהדיוט לא מצינו? ועי' לרבנו המאירי ע"ה (שם ד"ה שריפה) מה שמבאר אמאי אין חשש מצד דרכי האמורי [בזה נכלל דברי הרש"י והתוס' בסוגיא על כן לא העתקתין שריפה זו שהוזכרה במשנה שהיו שורפין עליו בגדיו וכלי תשמישו אין זה חק קבוע להם מדרך חוקי ע"ז שיאסר משום דרכי האמורי אין חק זה אלא דרך חשיבות ואחר שכן הואיל ושריפה כתובה בתורה כדכתוב ובמשרפות אבותיך המלכים הראשונים וגו' אין בה משום דרכי האמורי דכתיב בהו ובחוקותיהם לא תלכו וכמו שאמרו עליה בתלמוד סנהדרין אנן לאו מניהו גמרינן ומעתה שורפין אף למלכי ישראל או אף לנשיאיהם ואלו היה חק מדרך ע"ז לא היינו מתירין אף על פי שכתובה שריפה בתורה הואיל ועשאוה חוק לע"ז שהרי מצבה נכתבה וחזרה ונאסרה הקמתה...

והשתא אתי שפיר אמאי בהדיוט איכא משום השחתה ויוהרא וליכא משום דרכי האמורי שהרי אינו דרך חק קבוע להם מדרך חוקי ע"ז ומה דעבדי השריפה הוא משום דרך חשיבות ועל כן אף שיהודי יעשה כן על מלך נשיא וכדו' אין חשש כיוון שהוא מעשה של דרך חשיבות וממילא לעניין הדיוט כיוון שיוהרא או השחתה לעשות כן אתי שפיר אמאי אין בו משום דרכי

האמורי והשתא שמעי' גדר נוסף שכל שאינו דרך חוק ע"ז אלא מעשה של דרך חשיבות אין בו משום דרכי האמורי והכא נמי לעניין המדיטציה שאינו כלל ועיקר חלק או דרך של חוק ע"ז אלא מעשה העושים בשביל שלוות הגוף ריכוז בריאות וכדו' דממה נפשך אין ליחוש [לא כתבתי עד השתא בריאות כיוון שאינו בריא מילתא והרי ברגע שהוא משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי כמבואר שבת הנ"ל וק"ל].

עוד מצינו מקור נוסף (ב"ק פג.) וכדתניא המספר קומי הרי זה מדרכי האמורי אבטולמוס בר ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות... פירש"י ע"ה (ד"ה מדרכי האמורי) שמספרים מלפניהם ומשיירין בלורית מאחריהן ל"א דרך רומיים לגלח שער שלמעלה מן האוזן בתשובת הגאונים.

והשתא יש לעי' אמאי איכא בתספורת משום דרכי האמורי ועי' לרבנו המאירי ע"ה (שם ד"ה מדרכי, הובא ג"כ בשיטה מקובצת שם) היו מספרין על פני המספר מאוזן לאוזן להיות מצוינין בתספורת שלהן בין שאר העממין וכל עם שהוא מכוון לכך הרי הוא בכלל חוקי העמים ואסור להתנהג בכך אלא לקרובי מלכות שלא יהיו אצל המלכים כמו שנשתנו מנהגיו בדבר שאין צד אמונה סובבת בו [וכעין ביאור הנ"ל תמצא לרבנו הרמב"ם ע"ה (ע"ז פ"א ה"א) שבכלל איסור הילוך בחוקותיהם הוא

הרצון להידמות במלבוש שיער וכדו' ועל כן לא יסתפר בצורה שהם מסתפרים וע"ע לרבנו היראים ע"ה (סי' שי"ג) ופסקי רי"ד ע"ה בסוגיא]

עוד אמרתי אציגה מקור נוסף בזה (מו"ק כז., סנהדרין כ.). מאי דרגש אמר עולא ערסא דגדא, פירש"י ע"ה (סנהדרין שם ד"ה דרגש) נוהגין היו לערוך מטה ושלחן בבית ולא היו משתמשים בהן כלל אלא למזל הבית מונחת משום ניחוש גדא מזל ודומה גד גדי וסנוק לא.

והשתא יש לשאול הרי בגמ' שבת סז מבואר להדיא שבדין הנ"ל איכא משום דרכי האמורי וא"כ הכיצד עשו עמ"י מנהג כזה והניחו בביתם כסא כזה ויתרה מזו הרי רש"י ע"ה מבואר שנוהגים כדאיתא בגמ' שבת הנ"ל וא"כ הכיצד לא הרגיש דאיכא משום דרכי האמורי ותלי"ת דחזיתי שכבר הקדימני בקושיא הנ"ל רבנו הר"ן ע"ה (חי' סנהדרין שם ד"ה מאי) אין פי' נכון דח"ו לא תהא כזאת בישראל דודאי אסור הוא מפני דרכי האמורי ויותר חמור ממנו אלא יש לפרש שאותה המטה היו עושין לסימן של עושר לומר שיש להם בגדים יותר מכדי צרכן לעשות מטה שלא לצורך ובדרך השאלה קורין אותה המטה העולם מטה של מזל טוב...

והשתא קושיא בעינה עומדת הכיצד יתורץ רש"י ע"ה ולענ"ד יש

ליישוב באופן ברור והוא כעין מה שכתבנו לעיל שהרי הכא רק מניחים ולא אומרים את הטעם בפה שהרי אין אומרים שום לחש וכדו' וא"כ כיוון שרק מונח הדבר אף שאין לו שום תועלת והוא סימן בעלמא מ"מ כיוון שלא אומרים שע"י זה יהא כך וכך אין הכי נמי שאין חשש, ודמות דברים לענ"ד יש ללמוד כן מדברי האגודה ע"ה (סנהדרין פ"ב סי' י"א) פירש ר"י אין בזה משום דרכי האמורי וניחוש אם עוש' מטה ממוצעת משום דשרא דעניותא נביל שמיה, וכשמכבדין את הבית וממצעין בבית מטה לאו ניחוש הוא, אלא גד גדי וסינוק לא, דפרק במה אשה ניחוש הוא שאומר כן, חזי' שעיקר הקפידא נמצאת במה שאומר וק"ל.

ובאמת דהשתא חזיתי שהדברים להדיא נמצאים כתובים בד"ק חד מרבתינו קמאי הוא רבנו בעל היראים ר' אליעזר ממין ע"ה (הובא רדב"ז ח"ח סי' קכ"ו) למזל הבית ואין יושבין עליה שאין לך דבר שאין לו שר מלמעלה והוא שלוחו של מקום, ולכבוד המקום עושים מטה כנ"ל לפרש, דאילו למפרש שהוא סימן טוב בבית נראה ניחוש ורחמנא אמר לא תנחשו וראיה לדבר הכסא אשר מתקנין לאליהו ז"ל לכבודו, והוא כמו שכתבנו שכל שאינו מפרש להדיא והיינו אומר הדברים אין הכי נמי שאין חשש ותלי"ת.

ישוב נוסף ראיתי לרבנו היד רמ"ה ע"ה (סנהדרין שם ד"ה וכשמברין) נוהגין היו להניח מטה למזל הבית ולא היו משתמשין בה כלל ודומה לו העורכים לגד שלחן אלא מיהו התם קא מיירי קרא בהנך דמיכווני לשום עבודה אבל הכא לסימנא טבא בעלמא עבדי ליה, והשתא חזי' שיתרה מזו אפי' בדבר שאין שום טעם אמיתי לבאר כיוון שעיקר מטרת הנתינה היה לה סיבה והיינו בשביל מזל הבית אין הכי נמי שאינו בכלל חשש דרכי האמורי.

ישוב נוסף חזיתי בד"ק של רבנו הרא"ש ע"ה בתוספותיו (סנהדרין כ. ד"ה ערסא) ולא דמי להא דאמרי' בפ' במה אשה גד גדי וסינוק לא יש בו משום דרכי האמורי דהכא לאו ניחוש הוא אלא כי הא דאמרי' שרא דעניותא נביל שמיה וכשהבית נקיייה ויש בה מטה מוצעת אין שר עניות שוכן בבית אלא שרא דעניותא דנקיד שמיה והוא שוכן במקום נקי וצח, ז"א שכיוון שמניח במקום של נקיות אף שיש בו מעשה מ"מ ע"י הנחה במקום נקיות גורם ממילא ששר העניות לא ישרה שאינו שורה אלא במקום מנוול וא"כ חשיב המיטה עצמה דבר שיש לו טעם ובממילא אין חשש מצד דרכי האמורי שכל שיש טעם אין חשש וק"ל [וע"ע כעין זה לרבנו הנימוקי יוסף ע"ה (סנהדרין ע"ד הרי"ף ג. ד"ה מאי דרגש עוז והדר עמ' ד'').

עוד טעם מצאתי לרבנו בעל ספר חסידים ע"ה (סי' תנ"ח) אין ניחוש מפני כי ידוע להם שיש מזל השומר לאדם כמו שאמרו (שבת קט.). רוח הטומאה שורה על הידיים [וע"ש מה שהוסיף לא להניח מאכל תחת המיטה ואינו ניחוש כי ידוע שרוח טומאה שורה שם] והיינו כל שיש לו טעם אין חשש מצד דרכי האמורי וכמבואר.

עוד מצאתי לרבנו הרדב"ז ע"ה (ח"ח סי' קכ"ו) שנשאל בהאי סוגיא דערסא אמאי אין חשש משום שמץ ע"ז ושמץ ניחוש? והשיב שהשאלה נכונה וכעין זה מצינו בסנהדרין לעניין השארת לחם בתום הסעודה אלא שכתב שאין חשש וטעמא דלא אסרו אלא כעין מה שהיו רגילין לעשות עובדי ע"ז שהיו עורכין שלחן עם מאכל ומשתה וממלאים כלים של יין לשם ע"ז הנקרא גד או הנקרא מני, ולכן אסרו משום דמיחזי כאילו עובד ע"ז אבל לא היו רגילין להציע מצעות ומטות לצורך ע"ז ולא מיחזי כמציע לע"ז כיון שגם עובדיה אין עושין כך ותו דהתם גבי פת מיחזי כתקרובת לעבודה זרה אבל הכא גבי מטה לא מיחזי כתקרובת שאין מקריבין כיוצא בזה, ולענין ניחוש יש לומר שאין זה ניחוש אלא כעין סימן לחזק המזל כי הא דאמרינן שבת ס"ז ע"ב גד גדי וסינוק לא כלומר התחזק מזלי ולא תהיה עיף, אף הכא נמי הכוונה לחזק המזל לא לנחש, וכי הא דאמרינן חולין צ"ה ע"ב בית תינוק

ואשה דלית בהו משום ניהוש. והר"ר אליעזר ממין פירש וז"ל... והריטב"א ז"ל כתב מטה יתרה שעושין בבית לסימן יפה שיפרו וירבו בבית, והרמ"ה ז"ל כתב... [ועי' בגוד"ק מה שהקשה על הני טעמים דרבותינו קמאי שיישבו הסוגיא של ערסא מדין הפתיתים שהזכירה הגמ' סנהדרין ולענ"ד אחהמ"ר לא קשיא מידי ומיושב החילוק ע"פ ד"ק של מרן הב"י ע"ה (יו"ד סי' קע"ט מחודש סי"ז, העתיקו ג"כ הדרכי משה יו"ד סו"ס ק"ג) שהרי הקשה על רבינו ירוחם מאי שנא עריכת שלחן ליל המילה לבין ערסא ויש לחלק דעריכת שלחן כתיב להדיא העורכים לגד שלחן משא"כ לעניין מיטה דלא קפדי והכא נמי לעניין מה דקשיא מסנהדרין לגבי פתיתים דאף התם ילפי מערכים לגד שלחן וק"ל].

ומבואר מד"ק של רבנו הרדב"ז יסוד נוסף שכל שאינו כדרך חוק ואינו נראה כדרך העובדים לע"ז או העושים מעשים לשם ע"ז אין הכי נמי שאין חשש לא מצד השימצא דע"ז ולא מצד השימצא דמנחש וממילא ה"ה לנידון דידן וק"ל.

והשתא אמרתי נצא ונעיינ אליבא מהלכתא לידע דעת הטוש"ע בסוגיא הנ"ל של גדרי הדרכי האמורי הכיצד היא:

ע"י לרבנו הטואו"ח ע"ה (סי' ש"א) יוצאין בביצת החרגול ובמסמר הצלוב ובשן של שועל בין בחול בין

בשבת ואין משום דרכי האמורי וכן בכל דבר שהוא משום רפואה אבל אם עושה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסור משום דרכי האמורי.

והשתא יש לעי' אמאי בהני לפי ד"ק אין משום דרכי האמורי ועי' לרבנו מהר"י אבוהב ע"ה (שם ד"ה אבל אם) פירש"י אין בו משום רפואה כגון לחש שאינו ניכר שיש בו משום רפואה והרא"ש הקשה על זה ואמר דלא נהירא שהרי מצינו כמה לחשים שהיו עושין אלא מיירי בשיש כאן מעשה ואין ניכר בו שיש בו רפואה כגון אילן שמשיר פירותיו דסוקרו בסיקרא שזה המעשה אין בכאן רפואה כלל אם לא יהיה לשיראוהו בני אדם ויבקשו עליו רחמים וזהו מה שכתב בכאן הטור... ועי' למרן הב"י ע"ה (שם מחודש סכ"ז) שהעתיק ג"כ דברי הרש"י וקושיית הרא"ש ושכ"ה דעת הר"ן ע"ה ושכן ביאר הטור ע"ה.

מבואר יוצא שכל שעושה לשם רפואה אין חשש והני מילי במעשה שניכר לשם רפואה אבל כאשר עושה מעשה ואינו ניכר לרפואה איכא משום דרכי האמורי, וע"ע מהרי"א וביתא יוסף בשם הר"ן שאפי' לחשים שאיננו יודעים יש או אין רפואה כל שיש ספק אי מהני לרפואה או לא שפיר דמי ואין חשש מצד דרכי האמורי אבל לחש האסור הוא כאשר בדקו ואין מועיל.

עוד מצינו [לעיל הוזכר מש"כ ביו"ד סי' שמ"ח ועל כן לא הזכרתי שניתן לרבנו הטויו"ד (סי' ש"נ) תניא באבל רבתי מתירין שערות לכלות ומגלין פניהם של חתנים ונותנין דיו וקולמוס בצדו ואין חוששין משום דרכי האמורי, ויש לעי' מאיזה טעם לא נאסר בכהאי גוונא משום דרכי האמורי? ועי' לרבנו הלבוש ע"ה (שם סק"א) שכתב דברים שעושים למת משום עוגמת נפש מותר לעשות ואין בהם משום דרכי האמורי לפיכך אמרו... ומבואר דין נוסף חוץ ממה שלמדנו עד השתא דבר שהוא משום רפואה או משום חשיבות וכדו' אין בו משום דרכי האמורי [עי' לעניין רפואה שבת סז והזכירו הטור סי' ש"א ולקמן יתבאר, לעניין חשיבות התבאר יו"ד סי' שמ"ח עי' לעיל] גם דבר שנעשה משום עוגמת נפש אין חשש מצד דרכי האמורי.

והשתא נעלה ונבוא לתור לידע דעת מרן הב"י ע"ה הכיצד היא דעי' לו (סי' תר"ה) הרשב"א כתב בתשובה בענין הכפרה שעושין לנערים בערב יום הכפורים מנהג זה פשוט בעירנו ואע"פ ששמעתי מפי אנשים הגונים מאשכנז שכל רבני ארצם עושים כן וגם שמעתי שנשאל רבינו האי ואמר שכן נהגו עם כל זה מנעתי המנהג הזה מעירנו, וכתוב בארחות חיים שהרמב"ן אוסרו משום דרכי האמורי, ועי' לרבנו הרמ"א ע"ה (דרכי משה שם ס"ה) המנהג הפשוט בכל מדינות אלו לעשותו.

ז"א חזינן שהרשב"א מנע המנהג אף שראה וידע שהגאונים וחכמי אשכנז מתירים ויתירה מזו הרמב"ן אסר מעיקר הדין ואילו הרמ"א כתב שאין ליחוש והמנהג הפשוט לעשותו, וז"ל מרן והרמ"א בדין הנ"ל: מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יום כיפורים לשחוט תרנגול על כל בן זכר ולומר עליו פסוקים יש למנוע המנהג. הגה: ויש מהגאונים שכתבו מנהג זה וכן כתבו אותו רבים מן האחרונים נוהגין בכל מדינות אלו ואין לשנות כי הוא מנהג ותיקין [חזינן דעת מרן כרשב"א שיש להימנע ולא אסור מן הדין כדעת הרמב"ן וד"ב אלא דעי' מאידך לרבנו הגר"י משאש ע"ה (מים חיים תאו"ח ח"א סי' רנ"ד)].

והשתא יש לידע מהו עיקר הקפידא ואמאי איכא משום דרכי האמורי ועי' לרבנו הרשב"א בגוד"ק מציאות המעשה וזלה"ק: אני מצאתי מנהג זה פשוט בעירנו עם שאר דברים שהיו נוהגין כיוצא בזה שהיו שוחטין תרנגול זקן לכפרה על הנער היולד וחותכים ראשו ותולים הראש בנוצתו בפתח הבית עם שומים. והבלי' הרבה שנראו בעיני כדרכי האמורי, והשתא לפי זה אתי שפיר שהרי נראה כחק הגויים ואין לו טעם והבל גמור ועל כן מובן אמאי אסר, אלא דקצת יש לעי' שהרי מרן ע"ה בשולחנו הטהור הוסיף דבר שלא התבאר כל צורכו ביתה יוסף או בתשובת הרשב"א שאומרים פסוקים והרי מקור הדברים הוא הטור ע"ה בשם

אביו הרא"ש והשתא על פי זה צ"ב אמאי מרן נקט בדין הרשב"א דבר שהרשב"א לא התכוון וצ"ב? [והקושי ביתר שאת דאי נימא דאומר פסוקים הרי ממה נפשך יותר קל מעושה מעשה בלא פסוקים שהרי ע"י הפסוקים יש לומר דמתכוון לשם כפרה ועל כן לא יהא משום דרכי אמורי ואולי דמעשה בזמנם היה לעשות כן ובאמירה של פסוקים ויש ליחוש טפי וצ"ב? ועי' לרבנו הגר"י משאש ע"ה (שם) מה שכתב לבאר דהוי רבותא טפי הפסוקים שהרי אף בלא זה אסור עצם המעשה ע"ש].

עוד מצינו לרבנו הב"י ע"ה בחיבורו בדק הבית (יו"ד סי' קמ"א מחודש ס"ז) כתוב בארחות חיים בשם הרשב"א בתשובה על צורת אריה בלא לשון חרות על טס כסף לרפואה... ואי משום דרכי האמורי כל שהוא משום רפואה וידוע לרופאים שהוא כן אין בו משום דרכי האמורי ויותר מזה נראה לי שכל שלא נאסר בגמרא שבת באותם המנויים בדרכי האמורי מותר לעשותם לרפואה ואף ע"פ שלא נודע לנו בבירור אם יש בו משום רפואה לפי שאין הסגולות נודעות לנו והביא ראיה לדבר. ואני מצאתי בתשובת חכמי קטאלוני"ה האחרונים שהרשב"א הושג מחכמי דורו על היתר צורה זו וחזר בו.

והשתא יש להסתפק במה הושג שחזר בו ועי' שהקדימני בקושי הנ"ל רבנו השכנה"ג ע"ה (הגב"י שם סקנ"ז) צריך לומר דמה שהושג מחכמי דורו הוא במה שהתיר לעשותו משום רפואה

ואין בו משום דרכי האמורי דס"ל לחכמי דורו דאף על גב דמשום לא תעשון אתי לית ביה כיון דלא הוו ד' פנים בהדי הדדי מ"מ אסור הוא לעשותו בעונה ידועה משום דרכי האמורי וכדמוכח מתשו' הרשב"א סימן תי"ג דכל מחלוקתו של החולק לא היה אלא משום דרכי האמורי א"נ שחכמי דורו היו סוברים כמ"ש הב"ח בקונטרס אחרון דצורת אריה או שור לבדו אסור משום דבמדור התחתון מזל ארי עומד לבדו בחודש אב ושור בחודש אייר ואסור לעשותו משום לא תעשון אתי... אי נמי ס"ל לחכמי דורו כמ"ש הרדב"ז במודפסות סימן ק"ז לדעת הרי"ף, דצורת אריה או נשר כיון דאיתנהו במדור העליון אפילו כל אחד לבדו אסור, דבתר דפשטינן להתלמד שאני הדרי' מכל הנך תירוצי' נוע"ע לו שכנה"ג (הגב"י יו"ד סי' קע"ח סקנ"ז).

מבואר שיש להסתפק אמאי נאסר אלא דעל כל פנים חזינן שמשום דרכי האמורי כיוון שנעשה בזמן ידוע והוא מעשה אין הכי נמי שיש ליחוש ואינו מוסכם כ"כ כמבואר בד"ק של שכנה"ג ע"ה אלא דעל כל פנים יש לבאר דאינו מוסכם שהרי איכא משום רפואה וכיוון דאיכא משום רפואה ליכא משום דרכי האמורי כמבואר לעיל.

אלא דעי' מאידך לרבנו האדמת קודש ע"ה (ח"א חיו"ד סי' ו') מה שכתב במחלוקת הרמב"ם והרשב"א בדרכי האמורי בהגדרתם לרפואה וניכר

נוטה להתיר אליבא דהרשב"א ותפס למושלם להקל בדין הנ"ל ובהגדרה של הדרכי האמורי ומשמע דלא זכר לדברי הבדק הבית שהושגו ויש לומר דס"ל דהושג דנקט הבדק הבית היינו לעניין דיני ע"ז אבל לעניין דרכי האמורי אין ליחוש כמבואר בריהטת ד"ק. [נע"ע מה שעמדו במחלוקת הרשב"א והרמב"ם הפתח הדביר ע"ה (סי' ש"א סק"ט מהדו"י קסא ע"א ואילך, מהדו"ח עמ' ד' ואילך) הגרב"צ עוזיאל ע"ה (משפטי עוזיאל ח"ב חיו"ד סי' כ"א) מנחת יצחק וייס (ח"ו סי' פ') והגרא"י ולדינברג ע"ה (ציץ אליעזר ח"ח סי' ט"ו פ"ח עמ' ק"ק-א)].

עוד אמרתי לעי' בד"ק של רבנו מהר"י קולון ע"ה (הובא ב"י יו"ד סי' קע"ח מחדש ס"א) אין לאסור משום חק אלא באחד משני חלקים האחד הוא הדבר אשר אין טעמו נגלה כדמשמע לשון חק... דכיון שהוא עושה דבר משונה אשר אין בו טעם נגלה אלא שהם נוהגין כן אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם דאם לא כן למה יעשה כדבריהם התמוהים ההם... וזה שכתוב בסמ"ג ששנה בתוספתא חוקותיהם ודרכי האמורי חוקותיהם הם התמוהים ודרכי האמורי הם הניחושים ואם [כין] בכולם שנה הרי זה מדרכי האמורי, או פירש לנו הסמ"ג ששני דרכי האמורי יש אחד משום ניחוש ויש אחר משום חוקות הגוים וענין השני אשר יש לאסור משום חוקות הגוים לפי הנראה לע"ד הוא הדבר אשר שייך בו

פריצת דרך הצניעות והענוה ונהגו בו הגוים גם זה אסור...

ז"א שמעיןן שיש ב' אופנים באיסור דרכי האמורי והיינו אחד הוא האיסור מצד לילך בחוקותיהם שהם דבר הסתום בלא טעם וריח והוא רק להתחקות אחר מעשיהם ומאידך דבר אשר שייך פריצות שאינה דרך צניעות וכדו' והוא ההילוך אחר במלבושם מראה גילוח וכדו'. ועל פי זה עי' לרבנו הרמב"ם ע"ה (ע"ז פי"א ה"א) ולמרן בשולחנו הטהור (יו"ד סי' קע"ח ס"א) מה שכתבו לגבי איסור גילוח מלבוש וכדו' כדרך הגוים ומ"מ אם נעשה דרך כבוד וכדו' אין חשש וכמש"כ רבנו הרמ"א ע"ה (שם ס"א) שבדרך כבוד או טעם אחר אין חשש מצד דרכי האמורי. [ומינה ג"כ יש ללמוד לגבי הילוך בחליפות קצרות וכדו' שאין חשש ממה נפשך ושכ"ה דרך הבני תורה בימינו וע"ע לרבנו הגר"מ שטרנבוך שליט"א תשובות והנהגות ח"א סי' תנ"ג].

עוד עי' למרן ע"ה (ב"י יו"ד סי' קע"ט מחדש ס"א אות ג'-ס"ב) מה שנהגו שלא לישא נשים אלא במילוי הלבנה שכתבתי בשם נמוקי יוסף כתוב גם בתשובות להרמב"ן סימן רפ"ג שאינו ניחוש אלא כשם שמושחין מלכים על המעין דתמשוך מלכותן כן עושין במילוי ולא בחסרון וסימנא טבא הוא כדרך שמושכין יין בצינורות לפני חתנים ואין בו משום דרכי האמורי וכתב בסמ"ק סימן קל"ו מה שנהגו

קדמונינו להתחיל המסכתות בראש חודש זהו להמתין לבחורים הבאים מחוץ לעיר ואף לסימן טוב כמו שאמרו חכמים (חולין צה:): אע"פ שאין נחש יש סימן. ועי' בשו"ע (שם ס"ב) שהעתיק למעשה לגבי החתונה וע"ע לרבנו הרמ"א ע"ה שם.

מבואר שוב שכאשר אנו עושים מעשה אשר יש בו טעם או הצדקה לגוף המעשה אף שנראה כדרך הגויים מ"מ כיוון שיש במה לתלות טעם או סיבה למעשה אין הכי נמי שאין חשש משום דרכי האמורי או ניחוש.

עוד הוסיף (שם מחודש ס"ג) האומר שחטו תרנגול זה שקרא ערבית ותרנגולת שקראה גברית יש בו משום דרכי האמורי ופירש רש"י שקרא ערבית איחר יותר משאר חבריו ולי נראה שקרא כעורב: שקרא גברית. כתרגומא עכ"ל ומצאתי כתוב מה שנוהגים העולם לשחוט תרנגולת שקראה גברית ואומרים כי כן צוה החסיד וזימנא חדא הוה לן פתחון פה קמי מהר"א ז"ל אמאי סמכינן ואמר לנו שאומרים העולם דוקא שאומר שחטו תרנגולת שקראה גברית הרי זה מדרכי האמורי אבל כשאומר שחטו סתמא אין לחוש ואחר כן ראיתי בספר הכבוד שכתב החסיד וכתב שם צוואתו והקשה בעצמו קושיא זו ויישב אותה ושכחתי חילוקו עד כאן ומהגהת הרמ"ך שמצאתי על הרמב"ם בדין זה נראה שהיה גורס בגמרא ובתוספתא מותר ואין בו משום דרכי האמורי

ואפשר שעל אותה גירסא סמכו העולם, ועי' מרן בשולחנו הטהור שהעתיק האיסור של שחיטת תרנגול ועי' לרמ"א ע"ה שביאר כחילוק המבואר ביתה יוסף ששוחט סתם בלא להזכיר אין חשש, ומינה ג"כ חזינן שכל שעושה מעשה אפי' שהוא תמוה אם עושה בלא איזכור הטעם אין הכי נמי שאין חשש.

והשתא לענ"ד אחר כל הנ"ל יש לנו לבוא ולומר שכאשר אנו דנים בסוגיא של מדיטציה אשר מעיקר הדין אינו אומר או עושה כלום ורק עיקרו היא המשכת אנרגיה בגופו ע"י ריכוז ומינוף הגוף לנקודה מסויימת שאין בה חק גויים או דרך עובדי ע"ז אשר עושים הדבר בלא טעם אלא טעם וריח יש דאין הכי נמי דממה נפשך לא יהא חשש וכל שכן אי נימא שיש דימוי הניכר לד"ק של רבנו הרמב"ם לעניין נביא וביתר תוספת למה שכתב רבנו האגרות משה לעניין היפנוזה וע"ע לרבנו המנחת יצחק וייס (ח"ו סי' פ') והבצל החכמה ע"ה (ח"ג סי' ט"ל) [דנו באותה שאלה רק שהמנחת יצחק ע"ה הוסיף לדון מצד דרכי האמורי משא"כ הבצל החכמה אבל על כל פנים מתרוייהו יש להקיש לנידון רידן וד"ב] וממה נפשך יהא מותר וכל זה לעיקר הדין אלא שכיוון שחסר לי בידיעת כלל המציאויות של מדיטציה ואולי יש כאלה הנעשים ע"י אדם אחר או נעשים ע"י אמירות לחשים דרך ע"ז וכדו' ועל כן כל מקרה לפי גופו ותליא בשאלת חכם וביאור המציאות אבל על פניו

ברוב המקרים של מדיטציה אם הדיון הוא רק מצד העמקת המחשבה וכדו' אין חשש כלל ועיקר לא מצד איסור מנחש מכשף וכדו' ולא מצד איסור דרכי האמורי וכאן עמד קנה.

וממילא מכל הנ"ל שמענין למה שהסתפק הרב השואל לעניין אי דמי לכוונות וייחודים וכדו' ואפתח פיתחא לדבר בלשון מרן הב"י ע"ה (יו"ד סי' קע"ט מחודש סט"ו אות ב', סט"ז) שאחר שדן בסוגיא של שאילת שדים והשבעה וכדו' סיים בזה"ל: כתב מה"ר איסרלן סימן צ"ו דאין איסור לדרוש במכשפים וקסמים אלא איסור דתמים תהיה ודקדק כן מדברי הפוסקים וכבר נתבאר כן בתשובת הרמב"ן שכתבתי בסמוך. ובספר הזוהר נראה שאיסור גדול הוא לדרוש במכשפים אפילו לחולה. ומעשה שדים שהתירו קצת פוסקים ראינו שרוב הנטפלים להם אינם יוצאין בשלום מתחת ידם ולכן שומר נפשו ירחק מהם.

ומינה ג"כ יש ללמוד לעניין הדיון בעשיית ייחודים וכדו' שהרי כולו התעסקות בדבר עליון אשר חיבור בין עליונים לתחתונים ועל כן שומר נפשו ירחק מהם אבל כאשר הדיון הוא רק במשיכת אנרגיה גופנית והעמקת ריכוז וכדו' ודאי ממה נפשך שאין בהם כלל ועיקר לדיון שלנו ועל כן הרוצה לעשות המדיטציה אין לו

ליחוש מעיקר הדין מצד החשש שיש בעשיית ייחודים.

לגבי מה ששאל השואל לעניין אם ידוע על חכמי ישראל אשר עשו כן לא ידעתי על הדבר ומאמין שבימינו יש יותר דיון וצריך לחפש בספרים אשר ההתעסקות שלהם אבל לענ"ד פשוט וברור שחכמי ישראל ודאי שאין להם לעסוק בזה שהרי כל עסקם ומרצם בתורה הקדושה ועיקר העיון והעמקה הוא בדברי התורה ומינה יסייע בריכוז ובבריאות הגוף והנפש ולא יוצרכו לשום מעשה אשר אינו בדרכי התורה וד"ב.

סיכום מעשי:

1. דרכי האמורי נאסרו מחמת ב' חששות: א. ניחוש, ב. איסור הילוך בחוקות הגוי והוא איסור דאורייתא ואיסור חמור מאוד.

2. לא נאסר דרכי האמורי כאשר עושה במטרה של רפואה חשיבות כבוד נכבדות וכדו' ועל כן כל שעושים מעשה אשר יש לתלות באיזה טעם שלא יהא או במשמעות של דבר אין חשש מצד דרכי האמורי.

3. עוד נוסף על מנת לאסור משום דרכי האמורי בעי' שיהא דרך מעשה של גויים המתחקים לשם ע"ז שלהם וכדו' וממילא בימינו שאין דרך עובדי ע"ז אלא במעשים מסויימים בלבד וכמעט

5. לעניין עשיית מדיטציה מעיקר הדין אין שום חשש באופנים הידועים לי והם סוגי העמקת מחשבה וריכוז עמוק אשר נעשים בשביל ריפוי הגוף והרגעתו ואין בהם משום דרך או חוקות הגויים וכדו' ומ"מ למעשה יש להתייעץ בכל מקרה עם מורה הוראה מובהק וביאור הנידון במדיטציה כיוון שאין כל המקרים שווים ויכול להשתנות הדין בביאור מקרים אחרים.
- שהשתקעה בימינו מרבית המעשים להם אין הכי נמי שבהרבה דברים בימינו יהא אפשר להקל שהשתנו מעשיהם וכל שיהא טעם או הצדקה או בירור וכדומה לצורך אשר נעשה אין חשש מצד הדין משום דרכי האמורי.
4. עשיית היפנוזה מעיקר הדין אין חשש כמובן שיעשה ע"י הוראת חכם וע"י יהודי בלבד אשר שומר תורה ומצוות.

סימן י'

דיני הסרת שיער בלייזר לגבר

בלייזר לפני הטיפול מסירים את השיער בסכין גילוח (כמובן לא בזקן ומקום הפאות שאסור) ויוצא לפעמים שהמטפל פוצע מחמת הגילוח את המטופל, האם יש איזה איסור בזה, שחובל בחבירו? יש לציין שזה טבעי מהגילוח?

ראשית עיקר הסוגיא הנ"ל לענ"ד אפשר לדאות את השקו"ט בדיני לא ילבש לשיטת הספרדים וההולכים בתר פסקי השו"ע [ויען נתנאל ח"ג סי' ח', קובץ אורה זו תורה ח"ב גליון י"ב סי' ב'] ע"ש ותרווה צמאונך, ובתמצות לעיקרי הדינים השייכים לסוגיא דילן העלנו בעניותינו שיש לחלק בין עשיית מעשה הניכר לבין עשיית מעשה שאינו ניכר והיינו כל שהוא מעשה הניכר כמעשה של נשים נאסר מדאורייתא ועל כן לא יהא צד להקל מצד מנהג העולם אבל דבר אשר אינו מעשה הניכר אין הכי נמי שכאשר יש מנהג בעולם גם לגברים וגם לנשים ואין המעשה עצמו גרידא נחשב כמעשה נשים גמור אין הכי נמי שיש להקל מעיקר הדין, וכל זה מפקיע כמובן את החשש מצד גדריו הלא ילבש שהרי ברגע ששייך לגבר ואישה אפילו בעושה לנוי וכדו' אין חשש כיוון שאין עיקר ייעודו באישה.

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. לגבי אדם אשר יש לו קלינקה להסרת שיער בלייזר ובאים אליו ציבור חרדי גדול להסיר שיער והרבה פעמים עולות לו שאלות בעניינים אלו מה מותר ומה אסור ואשמח מאד אם כת"ר שליט"א ישית עינו עין הבדולח בשאלות אלו כי בזמן האחרון יש ריבוי של בני ישיבות שבאים לעשות הסרת שיער בלייזר וזה נצרך מאד: א. איפה מותר לעשות הסרת שיער ואיפה אסור? לשיטת בני אשכנז ולשיטת בני ספרד, ב. האם מותר לעשות הסרת שיער בגוף לכל השיטות? ואיפה אסור? ג. האם יש בהסרת שיער בלייזר איסור "לא ילבש"? ד. האם מותר לעשות הסרת שיער בזקן? האם יש בזה איסור של השחתת פאת הזקן? ה. האם מותר להסיר שיער בלייזר במקומות שיש בהם איסור של השחתה בתער? ו. שיער בבית שחי שמפריע האם מותר להסיר בלייזר? ז. בכללי מה ההלכה כותבת על הסרת שיער לגבר? האם אפשר יותר לפרט בנושא, במיוחד שמצוי היום שמגיעים בחורי ישיבות לעשות כן. ח. אם השיער לא מפריע בכלל, אבל מעוניין בשביל להתייפות, האם מותר? ט. האם מותר לי לעשות הסרת שיער בפנים? י. כשעושים הסרת שיער

על פי החילוק הנ"ל יוצא דאליבא דמרן
הורדת שיער באיזורי הגוף
הפנימיים אשר על פי רוב ככל הזמן
[לאפוקי תק' בין הזמנים של אב אשר יוצאים
למימות הארץ בקדושה ובטהרה כמובן ועוד
חזון למועד בזה] נחשבים אינם גלויים
כיוון שדרך לילך בחולצות ומכנסיים
ארוכים ועל כן לענ"ד נראה שרוב ככל
האזורים הנ"ל ברוב המקומות כיוון
שיש דרך אצל החילונים והשתא
שמגלה השואל שגם אצל החרדים אין
הכי נמי אינו חשיב כמעשה נשים
מובהק וכיוון שאינו ניכר מעיקר הדין
יהא מותר לעשות גילוח בכל הנ"ל
והיינו רגלים חלק אחורי חלק קדמי
וכדו' נע"י לרבינו מעשה רוקח (ע"ז פ"ב
ה"ט).

והמע"יין נכוחה יראה שכ"ה דעת מרן
להדיא דע"י טויו"ד (סי'
קפ"ב) אשר מזכיר מחלוקת ראשונים
באיזור בית השחי ובי הערווה לדעת
ר"ת ע"ה האיסור דווקא בתער אבל
שאר הגוף שרי בתער ואילו לדעת
הרא"ש ע"ה דווקא שאר הגוף
במספרים אבל ערווה ובית השחי אף
במספרים אסור וע"י ביתה יוסף (שם
מחודש ס"א אות א') שביאר דהאי
מספרים היינו מספרים כעין תער אבל
סתם מספרים אין הכי נמי שאין חשש
ובשאר הגוף אף שאר מספרים וכן
מכריע שכ"ה דעת הרי"ף הרמב"ם
והרא"ש וכ"פ למעשה בשולחנו הטהור

[וע"ע בארות המים שאנג"י (ע"ז פ"ב ה"ט)
מה שכתב בדעת הרמב"ם וקצת צ"ב דלא נחית
לחילוק מספרים כעין תער שכתב הב"י הכא
וע"ב?] וא"כ יוצא ששאר הגוף במספרים
כעין תער ג"כ שפיר דמי נכמבואר ביתה
יוסף המחלק בין שאר הגוף לערווה ובית שחין
וכ"כ הרשב"א (ח"א סי' ק"ו) המאירי
(נזיר נח: ד"ה העברת, מכות כ: ד"ה
העברת) וכ"כ למעשה רבנו הט"ז (שם
סק"ב) הש"ך (שם סק"ג) והבאר הגולה
ע"ה (שם סק"ב*).

עוד מוסיף מרן הב"י ע"ה (שם מחודש
ס"א אות ב') להביא מחלוקת
הרמב"ם והגאונים לעניין מקום
שנוהגים להעביר דאף בית הערווה
והשחי שלדעת הרמב"ם ע"ה אף בכה"ג
אסור רק שאין מכין אותו ואילו לדעת
הגאונים שרי לכתחילה ומרן בשולחנו
הטהור (שם ס"א) פוסק כדעת הרמב"ם
שלגבי אזור בית השחי או ערווה אם
העביר אפי' במקום שנוהגים אין מכין
אבל על כל פנים איסור מיהא עביד
ואילו לדעת הרמ"א שרי לכתח"י
להעביר בהני אזורים רק שהוסיף
שהחברים נזהרים, לגבי שאר המקומות
כגון רגלים מפשעות וכדו' מעיקר הדין
שרי במקום שנוהגים לכולי עלמא [האי
חברים אליבא דהרמ"א הכוונה תלמיד חכם
כידוע בגדר חבר בש"ס וע"ע דברי ירמיהו ע"ה
לגאון בעל שערי תורה ר' ירמיהו לעזו (ע"ז
פ"ב ה"ט), וע"י שו"ג ע"ה (סי' קפ"ב סק"ב)
שביאר אמאי מרן לא העתיק חברים].

האנשים להעבירו אסור לישראל להעבירו... מ"מ נראה לומר כיון דלדעת הגאונים ההיתר ברור ולדעת הרמב"ם האיסור נפיק מדיוקא יש לנו להעמיד דעת הרמב"ם עם דעת הגאונים ואיכא למימר דאשגרת לישנא קמא נקיט לפי שבתחלה כתב שהמעבירו מכין אותו מכת מרדות לפיכך נקט נמי בסיפא דבמקום שמעבירין השער גם האנשים אם העבירו אין מכין אותו ולא דוקא אין מכין אותו אלא אפי' לכתחלה מצי מיעבד ושפיר דמי וכן הוא דעת מור"ם ז"ל בהגהה להשוות דעת הרמב"ם עם דעת הגאונים שהגיה וכתב דעת הגאונים וסינפה לדעת הרמב"ם [ועי' למרן בחיבורו כסף משנה (ע"ז פ"ב ה"ט) שבאמת משווה דעת הרמב"ם עם הגאונים והר"ן ולא עושה האי נפקא מינה שהזכירה ביתה יוסף ותלי"ת עי' מה שעורר בזה הגר"ש משאש ע"ה (שומ"ג ח"א יו"ד סי' י"ט עמ' קפ"א) אלא דעי' מאידך מה שדחה הגר"ש מזרחי ע"ה (דברי שלום חיו"ד סי' נ"ח אות א') והשווה ד"ק של מרן בכס"מ לבית יוסף].

וכן ראיתי לתלמידו מהר"י זיין ע"ה (פרח שושן חיו"ד ח"ו סי' ב') שנראה הולך ומסכים לד"ק של רבו הגינת ורדים ע"ה ע"ש, ולענ"ד תנא דאורייתא המסייע לכל הנ"ל היא ריהטת לה"ק דרבנו הנימוק"י ע"ה (מכות ע"ד הרי"ף ד. ד"ה מכת מרדות) דזלה"ק: נמצא כתוב על שם הרי"ף ז"ל שכתב בתשובה וששאלת על העברת בית השחי ובית הערוה אם הוא מותר

והשתא יש לעי' להעביר השיער באזור בית השחי ובית הערוה במספרים שלא כעין תער דעי' למרן הב"י ע"ה (שם מחודש ס"א אות א') מ"מ משמע שכל מספרים האמורים בענין זה כעין תער הם אבל שלא כעין תער אפילו בית השחי ובית הערוה שרי דבכהאי גוונא לא הוי תיקון אשה כלל וכן נראה מדברי הרא"ש וסמ"ג, ומבואר לפי זה דמה שמרן הכריע שבמקום שנוהגים להעביר אין מכין היינו במספרים כעין תער אבל כאשר אנו דנים במספרים שאינם כעין תער אין הכי נמי שיש להקל מעיקר הדין להעביר ואין בזה חשש לכולי עלמא וכן חזיתי לרבנו השלחן גבוה ע"ה (שם סק"א- עיקרו סק"ב) שהביא ד"ק של רבנו הב"י ע"ה הנ"ל להלכה ולמעשה שכל שאינו ע"י מספרים כעין תער שרי מעיקר הדין ואף לחברים שרי [וע"ע לרבנו החינוך ע"ה (מצווה רנ"ב) והוא סיוע לד"ק של הב"י ע"ה וכן תמצא לר"י מלוניל ע"ה (סנהדרי גדולה כרך א' על מסכת מכות מכוון הרי פישל עמ' ל"ג בסוגיא דנזיר נח:)] ולר"י אלמדארי ע"ה (שם עמ' כ"ד בסוגיא דנזיר הנ"ל) ונימוקי יוסף ע"ה (ע"ד הרי"ף מכות ד.) והמנהיג (מוה"ק כרך ב' סי' קכ"ב דין גילוח נמצא בהלכות טבילה עמ' תקס"ט).

אלא שאין חילוק דעת הרמב"ם מהגאונים מוסכם דעי' לרבנו הגינת ורדים ע"ה (חיו"ד כלל ו' סי' י"ב) אע"ג דכתב מרן הב"י דנראה דלדעת הרמב"ם אפי' במקום שנוהגים

או לא ראיתי בזה תשובה לרבינו שרירא גאון ז"ל דהאידנא יש בו צד היתר והטעם כי עתה רגילים להעביר אנשים ונשים ואיסורו היה משום לא ילבש גבר שמלת אשה ועתה אינו עדי הנשים בלבד אלא עדי הנשים והאנשים וכ"כ הרמב"ם ז"ל העברת שער משאר הגוף כגון בית השחי ובית הערוה אינו אסור מד"ת אלא מדברי סופרים והמעבירו מכין אותו מכת מרדות בד"א במקום שאין מעבירים אותו אלא נשים כדי שלא יתקן עצמו תקון נשים אבל במקום שמעבירין השער [הנשים] והאנשים אם העביר אין מכין אותו ומותר להעביר שער אברים במספרים בכ"מ ע"כ.

והשתא צ"ב הרי אי נימא כדעת מרן הב"י ע"ה הרי אין הדימוי נכון שהרי דעת הגאונים ודעת הרמב"ם שונות למעשה שהרי אליבא דהרמב"ם במקום שיש מנהג להקל ואין חילוק נשים ואנשים ותרוייהו עבדי הדבר איסורא מיהא איכא רק מרדות ליכא ואילו לגאונים שפיר דמי אף לכתחילה ועל כרחך שהנימוק"י ע"ה הבין כדעת הגינת ורדים דהאי לישנא לאו דווקא אלא אף היתרא הוא וק"ל.

אלא דעי' מאידך לרבנו הדרכי משה ע"ה (יו"ד סי' קפ"ב ס"ב) שהסכים עם ביאור הב"י ע"ה וכן מצאתי לרבנו המעשה רוקח ע"ה (ע"ז שם) שכתב מדנפשיה ג"כ לדייק לשון הרמב"ם ע"ה מכין משמע שיש קצת איסור [קצת צ"ב שלא זכר שכ"כ להדיא הב"י

ע"ה], וכ"נ לענ"ד מד"ק של רבנו המאירי ע"ה (נזיר נח: ד"ה העברת) בהבנת הרמב"ם ע"ה דולה"ק: ואף בתער כתבו גדולי המחברים שאין מרדות אלא במקום שאין דרכן להעבירו אלא נשים אבל במקום שאף דרך האנשים בכך אין כאן מרדות והדברים זרים זהו דין בית השחי ובית הערוה לשיטתנו אבל שאר האברים בתער אסור אלא שאין כאן מרדות ובמספרים אף כעין תער מותר לכתחי'... והרי ידוע [ג"ע החיד"א ע"ה (חיים שאל ח"ב סי' מ"ב אות ל"ה, טוב עין סי' י"ג) רבנו מאמר (כרמי סי' קל"ט סק"ג) הגר"י פרלא בביאורו לרס"ג (עונשין כרך ג' מניין ע"א עונש ל"א-ל"ב ע ע"ג ד"ה וראיתי) ומופיע טובא בספה"ק של רבנו הגדול הגרע"י ע"ה (יבי"א ח"ב או"ח סי' י"ט ועוד)] שגדולי המחברים היינו הרמב"ם וא"כ יוצא שהרמב"ם במקום שאין דרך אינו מחייב מלקות אבל איסור מיהא איכא ועל זה תמה המאירי אמאי אף מרדות ליכא עוד בנוסף הרי ממשיך וכותב שלגבי שאר אברים בתער אסור וליכא מרדות ומוכח דכל מה דמצינו אין מרדות על כל פנים איסורא מיהא איכא וק"ל.

עוד בנוסף עצם החילוק שכתב הב"י לגבי מספרים למספרים כעין תער גם הוא אינו מוסכם לכולי עלמא דעי' לרבנו החבי"ב ע"ה (שכנה"ג שם הגב"י סק"ב) שע"ד קודשו של מרן הב"י ע"ה שמחלק בין כעין תער ללא כעין תער הביא ד"ק של רבנו הרשב"א ע"ה

בתשובה (ח"א סי' ק"ו) שאסר אפי' במספרים שלא כעין תער בבית השחי ובית הערוה ע"ה והביאו למעשה רבנו הצמח צדק ע"ה (מילובביץ' חיו"ד סי' צ"ג אות א'-ד') מה שכתב להאריך להרחיב בסוגיא הנ"ל ומזכיר לדעת הרשב"א הנ"ל ומשווה לה דעת הרמב"ם ומחמיר להדיא שגילוח בית השחי או ערוה דאורייתא בין בתער ובין במספרים כעין תער ובמספרים שלא כעין תער יש להחמיר כשיטת הרשב"א, ולענ"ד עוד יש להוסיף שכ"ה דעת ה"ר אביגדור כהן צדק ע"ה (שבלי הלקט ח"ב דיני גילוח סי' מ', מכון י"ם עמ' קל"ט) שכתב לאסור גילוח שער השחי או ערוה אפי' במספרים וסיים ואף שהגויים נוהגים בסיד או זרניך ומבואר מד"ק דהאי מספרים דומיא דסיד א"כ היינו מספרים שלא כעין תער וק"ל, וכ"נ דעת המאירי ע"ה (נזיר נח: ד"ה העברת) לשיטתנו בית השחי ובית הערוה אע"פ שמן התורה לא נכלל בעדי אשה כלל ומותר אף בתער מדברי סופרים אסור אף במספרים ואע"פ שיש צער בדבר... ואם עבר והעבירו אם בתער לוקה מדבריהם ר"ל מכת מרדות אבל במספרים אפילו כעין תער אע"פ שיש איסור בדבר אין בו מרדות... והיינו דדיוק לשון המאירי ע"ה דלא מבעיא מספרים דליכא מרדות אלא אפי' מספרים כעין תער דהוה אמינא דינם כתער ויהא מרדות קמ"ל וק"ל [וע"ע לו מכות (כ: ד"ה העברת)].

והשתא יש לעי' בתרתי [ע"ד החבי"ב והצ"צ ע"ה] א. הרי עצם הגילוח של בית השחי והערוה אינו מוסכם לכולי עלמא שהוא דאורייתא והיותר נוטה במשנת רבותינו ראשונים כמלאכים שהוא דרבנן [וכמו שכתב הצ"צ ע"ה גופיה ע"ש], ב. דעת הרשב"א אינה ברורה כ"כ שהניחא מה שהזכירו שם ח"א סי' ק"ו אלא שצ"ב ממה שכתב הב"י ע"ה גופיה (שם מחודש ס"ד) בשם הרשב"א וזלה"ק: כתב הרשב"א (ח"ה סי' רע"א) שאלת מי שיש לו חטטין בבית השחי ובבית הערוה ומצטער מצד השער ואם יעביירו רפואה קרובה תשובה מסתברא דמותר דאינו אלא מדרבנן ובמקום שצריך רפואה לא אסרו דהא בעא מיניה רב מר' חייא מהו להקל א"ל... אלמא אי לאו דנושר מצטער מותר וכאן שער שאינו נושר וצריך לרפואה מותר ועוד שאין זה עושה אלא משום רפואה ואין בו משום תיקון כתיקוני איתתא עכ"ל... והשתא יש לעי' דחזינן שהתשובה הנ"ל סותרת כמעט להדיא לתשובה של ח"א סי' ק"ו שהרי בתרויהו קמייירי במצטער ולענ"ד אולי יש לומר ולחלק בין מצטער לשאינו מצטער והיינו הא דאסר דווקא באינו מצטער אבל מצטער התיר ועל כן לא קשיא מידי [וכעין זה מבואר ביתה יוסף לעשות נפקא מינה בין התוס' לרשב"א ע"ש].

אלא שבאמת אין כל חידוש בד"ק של רבנו הרשב"א ע"ה שהרי כבר מצינו לרבנו הגינת ורדים ע"ה גופיה

חומרא על חומרא ומה גם דאיכא לאוקומי דגם הרשב"א מודה בזה כדכתבנו לעיל אשר על כל אלה במקום שנהגו להעביר גם האנשים מותר לחברים להקל להעבי' שער במספרי' שלא כעין תער.

עוד על זה יש להוסיף לד"ק של תלמידו דהגינת ורדים מהר"י זיין ע"ה (פרח שושן חיו"ד כלל ו' סי' ב') שתמה אמאי הב"י לא הביא לרשב"א הנ"ל וכתב ליישב ג"כ הקושיא של הרשב"א מלחוך אליבא דמרן ודעימיה וכתב לחלק בין לחוך שמסיר השיער לגמרי לבין מספרים כעין תער שנשארים השערות מעיקרם על כן לא דמי כלל למעשה הנשים [וז"א יוצא שלחוך חמיר טפי מהסרה ע"י מספרים שלא כעין תער והטעם שנותר זקיקים] אלא דעוד מוסיף שדעת הרשב"א להחמיר דווקא במקום שאין דרך אנשים אלא רק נשים אבל במקום שדרך אנשים ג"כ שרי לכולי עלמא במספרים שלא כעין תער.

אלא שלענ"ד אחהמ"ר קשה להעמיד החילוק הנ"ל [עכ"פ בין מקום שנהגו לשלא נהגון דנסתר מד"ק של רבנו הרשב"א ע"ה גופיה דזלה"ק (ח"ד סי' צ') שאלת הא דגרסי' (נזיר נח:) בנזיר אמר רב... דהעברת השער בכל מקום אסור מדברי סופרים וא"כ על מה סמכו עכשיו שלא ראיתי שחשש שום אדם בהעברת השער תחת הגרון והסנטר ושמא לא אמרו אלא דוקא במקומות שיש כנגדן בנשי' ומשום לא ילבש גבר

(שם) שמזכירה בזה"ל: והרשב"א כת' בתשו' סי' ק"ו וז"ל... ולכאורה הך דהרשב"א פליגא אמאי דכתבנו דבהדיא קאסר אפי' להקל במספרים שלא כעין תער אמנם הנכון כמ"ש דהך דהרשב"א איירי במקום שלא נהגו האנשים להעביר השער אבל במקום שנהגו להעביר גם האנשים ואין בדבר איסור רק שהחברים הם מחמירים על עצמם נראה לומר דלא אחמור להעביר במספרים שלא כעין תער והכי משמע לישנא דגמ'... ואגב אורחין יש לדקדק מה ראייה מיייתי הרשב"א לאסור שלא להקל במספרים שלא כעין תער מהא דר' חייא דקאסר לחוך דהא בגמ' הכי איתא... וכתבו התוספות וז"ל מהו לחו... וכיון דלית הלכתא כר' חייא דאסר לחוף אזלא לה ראייתו דהרשב"א דקאמר דמלחוף אסור כ"ש להקל במספרים שלא כעין תער דהא לא קי"ל כר' חייא דאסר ונ"ל דהרשב"א מפרש להא דקא' תלמוד'... [וכעין זה ע' לרבנו הצ"צ שהרגיש ג"כ בקושי הנ"ל וע"ש מה שיישב כעין דברי הגו"ר הנ"ל]... והשתא אפי' תימא דנדון דהרשב"א דאסר להקל במספרים שלא כעין תער איירי נמי גם במקום שנהגו האנשים להשיר שער בית השחי ובית הערוה... מ"מ שפיר נקטינן בה להקל שלא כדברי הרשב"א וכדאי הם התוס' לסמוך עליהם דסברי דלית הלכתא כותיה דר' חייא בכל מלתייה וכיון שהדבר בעצמו חומרא בעלמא הוא אין ראוי לנכוש על המכה להוסיף

שמלת אשה, תשובה ... מ"מ הטעם כך אמרו משם הראשוני' אף בהעברת שער מבית השחי ובית הערוה וכך אמרו שלא אמרה תורה לא תעבירו שער מבית השחי ובית הערוה אלא דרך כלל הזהירה תורה על כל מה שהוא דרך הנשים... וכל מקום שדרך לעשות כן אנשים ונשים מותר שאין זה במקום ההוא או בזמן ההוא לנשים לבר ואין אני קורא בו שמלת אשה ואין דבר זה מחוור בעיני מההוא צורבא מרבנן (שם נט.) דהו' מנגדי ליה... דאלמא כל העם זולתי היחידים היו מעבירים בית השחי ואפ"ה תלמידי חכמים היו נוהגין בו איסור ואמאי והא לאו שמלת אשה היה בדורם וחזר להיות שמלת איש אלא שכל דבר שראוי לנשים ולא לאנשים והנשים עושות כן אסור לאנשים משום שמלת אשה... והשתא מבואר כאלף עדים דאליבא דהרשב"א ע"ה אין לחלק מקום שנהגו או לא נהגו ואולי יש ליישב בדוחק דהכא קמיירי למעשה מובהק של נשים והיינו תער ממש אבל מספרים שלא כעין תער אינו וזה דוחק שהרי כתב להדיא שכל שראוי לנשים ואנשים הנהיגו עצמם אסור דחשיב בעצם מעשה נשים וולענ"ד אפשר היה ליישב דשאני צורבא מרבנן שיש לו להחמיר ע"ע וכעין שכתבו להדיא הגאונים שהובאו

ביתא יוסף ותלי"ת דחזיתי שכבר הקדימני בקושי הנ"ל פאר דורינו הגרע"י ע"ה (יבי"א חיר"ד ח"י סי' נ"ח הע' לרב פעלים חיר"ד ח"ג סי' י"ח מהדו"י עמ' שס"א) וע"ע לגר"ש מזרחי ע"ה (דברי שלום חיר"ד סי' נ"ח אות ג').

אלא שלענ"ד עדיין יש להקשות על זה מדברי האורחות חיים ע"ה (ב"י יו"ד סי' קנ"ו מחודש ס"ב בחיבור בדק הבית) בשם הרשב"א שכתב להקל אם נהגו הסתכלות במראה אנשים כנשים, ואולי יש לומר דשאני מראה כיוון שיש צד שדרך אף אנשים ואינו מעשה נשים מובהק אלא דזה תמוה שהרי א. בתורה איתא להדיא שמראות היו מעשה נשים שהרי הביאו לבית המקדש ושיבחו שבהם היו מתקשטות לבעליהן [ע"י תנחומא פקודי סי' ט', וע"ע רש"י שמות ל"ח, ח']. ב. ע"י ביתה יוסף (שם) בשם הר"ן שהקשה סתירות הסוגיא וביאר חילוק לגבי תלמידי חכמים והרי הרשב"א ע"ה מתלמידי חכמים בסוגיא דנזיר הקשה ועל כן כתב שאין לחלק וצ"ב?

ואחר שמצינו ג"כ יישוב לשיטת הרשב"א [על כל פנים פרח שושן בחילוק בין לחוך לבין כעין תער א"נ שלא נפסק כשיטת ר' חייא ע"ה כמש"כ הגו"ר א"נ מה שהקשתי בתרתין ויש לומר ממה נפשך

א. ומינה קצת יש לעי' במה דחזיתי לרבנו התורות אמת בירדוגו ע"ה (כו: יו"ד סי' קפ"ב על ס"א) שכתב דמשמע בשו"ע שבתער אסור בכל גווי' דהוי' תיקון נשים אלא דע"י ברשב"א (ח"ד סי' צ') על מה סמכו עכשיו ולא ראיתי שום אדם חושש בהעברת תער ע"ש, וצ"ב דמשמע דאזיל בתר שיפולי גלימת הרשב"א בסברא המקילה אבל הרי חזר בו למעשה וכתב שאין להקל ואולי דהיה לפניו נוסחא מקוצרת וצ"ב?

דלא תיקשי אדעת מרן נראה ממה נפשך שהעיקר כדעת מרן שהרי עיקר האיסור לדעת הרמב"ם והרי"ף הוא דרבנן וכ"ה דעת הרשב"א והתוס' ע"ה והריטב"א (יבמות מח. ד"ה לא עשה) א"כ הוי ככל ספק דרבנן וכל שכן כאשר דעת הגינת ורדים ע"ה אליבא דהרמב"ם [וכ"נ דעת הכס"מ ע"ה] דשווה לגאונים ויוצא שבמקום שנוהגים אף שרי מעיקר הדין [אא"כ הוא חבר וחילוק כעין תער או לא תער] כעין תער וא"כ לפנינו כמה ספיקות בדין דרבנן ודעת מרן להקל והיינו שמא כדעת ר"ת ע"ה שדווקא תער נאסר אפי' נאמר כדעת הרמב"ם ודעימיה שמא כדברי הגינת ורדים ע"ה שבמקום שנוהגים דעת הרמב"ם שווה לגאונים שאין לוקין ואפי' אי נימא כדעת מרן על כל פנים בשלא כעין תער שרי ממה נפשך עוד בה לענ"ד יש להוסיף שכן מצאנו שהכריעו למעשה להקל הגינת ורדים פרח שושן שו"ג הנ"ל וכ"כ בפשטות הלבוש ע"ה (שם סק"א) ועי' למהרי"ט שירזלי ע"ה (מנהגי מצרים חיו"ד אות י"ח מהדו"ח עמ' כ"ז) שכתב שמצרים מקום שנהגו להעביר שער בית השחי וכדעת הגינת ורדים וכן תמצא לרבנו הגר"ע סומך ע"ה (זבחי צדק שם סק"ג) וג"ע הבא"ח ע"ה (רב פעלים ח"ג יו"ד סי' ח"י) כתב שכך הוא

מנהג בגדד ע"ש, א"כ ודאי דאזלי' בתר פסק מרן בשולחנו הטהור וד"ב [וע"ע תשובת הרשב"א ע"ה (ח"ה סי' קכ"א) שמקורה תשובה של רב שרירא ורב האי גאון שכתבו מנהג כולהו רבנן בשתי ישיבות ממאתים ושלוש מאות שנה שמעבירין שער בית השחי ובית הערוה ואין נמנעין מהם. והאמור בדברי לא פליגי בבין המעביר אלו בלבד למעבירין בכל שער גופו].

ותלי"ת שכן מצאתי שהסכימו למעשה בסוגיא הנ"ל פאר דורינו הגרע"י (יחווה דעת ח"ו סי' מ"ט, יבי"א חיו"ד ח"י סי' נ"ח הע' לרב פעלים ח"ג יו"ד סי' ח"י אות ט"ז מהדו"י סוע"מ ש"ס) הגר"ש מזרחי (דברי שלום חיו"ד סי' נ"ח) ובנוסף עי' לגר"ש משאש ע"ה (שומ"ג חיו"ד ח"א סי' י"ט) שכתב להקל יותר ושאין מחלוקת רמב"ם גאונים שמרן הדר ביה בשולחנו ע"ש [קצת צ"ב אהמ"ר ובמקום אחר הערנו ע"ד קודשין].

כמוכן שכל הדיון אליבא דמרן אבל אליבא דהרמ"א אין להחמיר וכ"נ דעת הש"ך (שם סק"ב) והבאה"ט ע"ה (שם סק"ב) שביארו שבמקום שנהוג יש להקל וכ"כ להדיא הלבוש ע"ה (שם סק"א) ואף שהצמח צדק כתב להחמיר וכ"נ דעת הדרכי תשובה (שם

ב. ולענ"ד ד"ק קצת צ"ב שהרי התם קמייירי במעבירים בסם וכתב דסמכי ע"ד קודשו של רבנו הרמ"א ע"ה וצ"ב הרי הב"י ע"ה כתב להדיא שכל שאינו במספרים כעין תער מעיקר הדין יש להקל וצ"ב? וע"ע לגרע"י ע"ה (יחווה דעת ח"ו סי' מ"ט ד"ה אולם) דכתב דע"פ דברי הגינת ורדים והפרח שושן עכ"פ מנהג בגדד אתי שפיר על פי ד"ק של הרמב"ם וצ"ב דלא זכר שר ד"ק של מרן הב"י הנ"ל וא"כ אתי שפיר מנהג בגדד אף אליבא דמרן וצ"ב?

סק"א, סק"ד) מ"מ לענ"ד נראה שגם לאחינו בני אשכנז מעיקר הדין ודאי יש להקל כרמ"א ע"ה.

והשתא למה ששאל היכן ואיפה אפשר לגלח א"כ יוצא שבכל חלקי הגוף בין לדעת מרן ובין לדעת הרמ"א ע"ה שרי בכל דבר שאינו תער ואפי' מספרים כעין תער, לגבי בית השחי ובית הערוה אין להקל בתער ומ"מ מספרים כעין תער אליבא דהרמ"א יש להקל מעיקר הדין ואילו לדעת מרן בעי' דווקא מספרים שאינם כעין תער סם וכדו' והמיקל במספרים כעין תער משום דאיכא ספק ספיקא [שמא כדעת הגאונים ועוד ושמא כדעת הרמב"ם שהרי תליא במחלוקת ועוד בה הרי יש הסוברים שאף מרן הדר ביה] יש לו על מה לסמוך שהרי דעת מרן דהני מקומות איסור דרבנן הם [ומ"מ לענ"ד הנכון להחמיר שפשטות דעת מרן לאסור בכעין תער וד"ב] וכל זה דווקא במקום שיש מנהג אבל אם אין מנהג אין להקל [לגבי גדר מנהג ועל פי מי אנו הולכים עי' לקמן בעה"ת].

לגבי גילוח בתער כל גופו עי' למרן בשולחן הטהור (יו"ד סי' קפ"ב ס"ב) מי שמגלח כל שיער שבו מראשו

ועד רגליו י"א שמותר לו לגלח גם של בית השחי ובית הערוה.

והשתא יש לעי' א. באיזה אופן מדובר היינו האם דווקא לרפואה או דילמא אף לנוי, ב. האם מדובר בשימוש בתער או דילמא דווקא בשאר כלים שהם כעין תער וכדו'.

וזל"ה ק"טטו"ד ע"ה (סי' קפ"ב) כתבו הגאונים מי שמגלח כל שער שבו מראשו ועד רגלו שמותר לו לגלח גם של בית השחי ובית הערוה דכיון שמגלח כל גופו אין זה יפוי אדרבה ניזול הוא אלא שלשם רפואה מגלח.

וזל"ה ק"דמרן הב"י ע"ה (שם מחודש ס"ב) כ"כ הרא"ש וכ"כ התוספות וז"ל בתשובת הגאונים שרי לגלח בית השחי ובית הערוה כי מגלח כל גופו מראשו ועד רגליו ולא משמע דאירי במצורע דפשיטא הוא אלא במגלח לרפואה כיון דמגלח כל גופו אין זה יפוי אלא ניזול... וסמ"ג כתב וז"ל בתשובת הגאונים כתוב דבית השחי ובית הערוה אם מגלח מראשו ועד רגליו מותר פירוש במספרים כעין תער... ולפי הטעם שכתבו התוס' והטורד אפילו בתער ממש שרי ונ"ל דגם סמ"ג סבר הכי... ומ"מ איכא

ג. האי ראשו במחלוקת תליא דעי' מחדא לרבנו הפרישה ע"ה (שם סק"ב) שכתב דהאי ראשו לאו דווקא ותלה בסי' קפ"א ואילו מאידך עי' לרבנו מהריט"ץ ע"ה (ישנות סי' נ"ו) שביאר עד קדקדו והיינו כפשוטו וד"ב.

ד. דברי הב"י הנ"ל אליבא דהסמ"ג אינם מוסכמים לכולי עלמא ורבים מרבתינו האחרונים ע"ה נאבקו בסברא הנ"ל דעי' לרבנו מהריט"ץ ע"ה (ישנות סי' נ"ו) והב"ח (שם סק"ג) וכן החבי"ב ע"ה (שכנה"ג הגב"י שם סק"ג) ומה שהביא בשם מהר"י בסאן ועוד [וע"ע לו דינא דחיי לאוין נ"ט-ס' וד"ב]

למידק שהתוס' לא התירו לעשות כן אלא לרפואה והסמ"ג התירו סתם וי"ל דממילא משמע דכיון דניוול הוא לו אין לך מי שיעשה כן אלא לרפואה ומשמע מדברי התוספות דאפילו אינו מתכוין אלא לרפואה אסור לגלח בית השחי ובית הערוה לבד שהרי לא התירו אלא במגלח כל הגוף אבל הרשב"א התיר בתשובה...

והוסיף הב"י ע"ה (שם מחודש ס"ד) כתב הרשב"א שאלת מי שיש לו חטטין בבית השחי ובבית הערוה ומצטער מצד השער ואם יעבירו רפואה קרובה תשובה מסתברא דמותר דאינו אלא מדרכנן ובמקום שצריך רפואה לא אסרו... אלמא אי לאו דנושר מצטער מותר וכאן שער שאינו נושר וצריך לרפואה מותר ועוד שאין זה עושה אלא משום רפואה ואין בו משום תיקון כתיקוני איתתא עכ"ל וכבר כתבתי בסמוך שהתוס' נראין כחולקין ע"ז שכתבו שמה שהתירו הגאונים לגלח בית השחי ובית הערוה כי מגלח כל גופו מראשו ועד רגליו היינו במגלח לרפואה משמע מדבריהם דדוקא בכה"ג שרי לרפואה אבל בית השחי ובית הערוה לבד לא ושמא יש לחלק דהרשב"א איירי במצטער והתוספות איירו בשאינו מצטער מאותו דבר שהוא מגלח כדי לרפאותו א"נ שהתוספות איירו במגלח סתם דתלי' דודאי לרפואה קא מכוין דאי ליפוי אדרבא ניוול הוא לו ולישנא דהטור דייק דבהכי מיירי

ואפשר דאפילו במפרש דליפוי קא עביד לא משגחינן ביה אלא אמרי' ודאי לרפואה קא עביד אבל במפרש דלרפואה עביד מישרי שרי כדברי הרשב"א ז"ל.

והשתא לענ"ד יש לנו נפקא מינה בין ב' התירוצים והיינו לת' קמא שבמצטער שרי אפי' בית השחי ובית הערוה לבד אבל באינו מצטער בעי' שיגלח מכף רגלו עד ראשו ולת' בתרא כל שמגלח כולו אמרי' לרפואה קעביד ואפי' מגלה דעתו לשם נוי אבל במגלח איזור השחי או ערוה ומפרש לשם רפואה שפיר דמי.

המורם מכל הנ"ל שיש אפשרות לגלח בתער אפי' שחי או ערוה והני מילי במצטער או על כל פנים במפרש שעושה לשם רפואה [וה"ה צער שהרי דימו הסוגיא ועוד שהרי הרשב"א ביאר דבכה"ג חשיב כאינו תיקון נשים דהיינו לשם נוי] אבל כאשר מגלח כל גופו וראשו בכה"ג אין נפקא מינה מצטער או לא אמרי' מסתמא לשם רפואה שהרי ניוול לגבר בלא שיער.

ומינה לענ"ד יוצא שלא הותר גילוח בשאר האברים אף במקום שלא נהגו וה"ה נהגו אלא במספרים כעין תער או מגלח כל גופו לגמרי שבכה"ג שרי אף בתער א"נ מגלח לשם צער שבכה"ג יהא מותר אף בתער ובאיזה איזור שרוצה אבל כאשר אינו מגלח לשם רפואה או אפי' לא לשם רפואה או

צער ואינו כל גופו אין היתר בתער [וע"ע לרב השואל לרשב"א ע"ה (ח"ד סי' צ') ומה שהשיב הרשב"א ודו"ק].

ועי' לרבנו מהריק"ש ע"ה (ערך לחם שם על ס"א) שביאר דהא דאמרי' שאר אברים שרי אפילו כעין תער ובתער עצמו אסור כן נראה לי וכ"כ הש"ך ע"ה (שם סק"ג) [וכן מצאתי לרבותינו ראשונים כמלאכים כ"ה לדעת הרמב"ם עי' לרבנו המאירי ע"ה (נזיר נח.), קידושין הובא לעיל] וכ"ה דעת המאירי ע"ה (רק שיש נפקא מינה לעניין מלקות ע"ש) ר"י אלמדארי המנהיג נימוק"י ועוד מרבותינו הראשונים וע"ע לקמן במה שהבאנו ע"ד הגר"א לגבי הגי' בסוגיא ומה שביארנו וכ"כ רבותינו הראשונים ולא העתקתי כולהו מאהבת הקיצור].

ועי' לרבנו הלבוש ע"ה (שם סק"א) לא ילבש גבר וגו', דלאו דוקא בלבישה קפיד רחמנא אלא כל הויות דאשה לא יעשה האיש מפני שמביא לידי תועבה לפיכך אמרו חז"ל המעביר שער בית השחי ובית הערוה... במה דברים אמורים במקום שאין דרך להעביר אותם שם אלא הנשים דהוי בכלל שמלת אשה אבל במקום שמעבירין אותו גם האנשים מותר לכתחלה לעשות כן ואפילו משום פרישות אין בו ועי' לעיל [סי' קנ"ו ס"ב] ושיער דשאר אברים אפילו כעין תער מותר להעביר בכל מקום שאין בהם משום שמלת אשה וכן אפילו בית השחי

ובית הערוה שלא כעין תער מותר דבכהאי גוונא לא הוי תיקון אשה.

והשתא יש לעי' בכוונת הקודש במה שכתב ושיער דשאר אברים במקום שלא נהוג אפי' כעין תער האם בכה"ג משמיע לנו שבמקום שדרך להעביר שפיר דמי אף בתער או דילמא קמ"ל ששאר אברים אינו דרך אישה ועל כן שרי אפי' בכעין תער ולענ"ד נראה שמהמשך ד"ק של רבנו שנקט ובית השחי שלא כעין תער שרי מינה הוצרך להשמיע את העניין של מקום שאין דרך וממילא שמעינן לעניין שלגבי תער אין היתר לגלח בשום מקום אלא דחזיתי לג"ע מרן הבא"ח ע"ה (רב פעלים שם) שכתב שמשמעות ד"ק של הלבוש ע"ה שמתיר אף בתער במקום שנהוג ולענ"ד זה אינו אחהמ"ר וכמש"כ בעניותינו לבאר [וכן חזיתי שכתב אליבא דהלבוש ע"ה רבנו הגר"ש מזרחי ע"ה (דברי שלום שם סי' נ"ז) אלא שכתב אגב קסתו ולא ביאר].

עוד בה עי' לרבנו הט"ז ע"ה (שם סק"א) לפי מה שכתב בית יוסף בשם הר"ר יונה העתקתיו סוף סימן קודם לזה משמע דבכל מקום בגוף אסור בתער והוא דלא כמאן בדעות שהביא הטור כאן, וד"ק קצת צ"ב דמשמע דמבאר דאליבא דהר"ת אשר הובא בטור אצלנו אין הכי נמי שבשאר הגוף מתיר בתער וצ"ב הרי להדיא איתא בטור שדווקא לגבי מספרים כעין תער נחלקו בשחי או ערוה אבל בשאר

הגוף תער לא הותר וצ"ב ואולי דקמיירי לחלק בין מקום שאנשים ונשים ועל זה קאמר תער וד"ק צ"ב ומ"מ למעשה ס"ל שהותר רק בכעין תער שהרי כתב (שם סק"ב) לבאר דהא דאמרי' שאר האברים היינו בכעין תער.

ועי' לרבנו הגר"א ע"ה (שם סק"א) שכתב שדין גילוח שאר אברי הגוף בתער אי שפיר דמי או לא תליא בגי' הגמ' שאלבא דגי' הערוך ע"ה בסוגיא הקושיא שמשווה את בית השחי וערווה לשאר הגוף ועל כן שאר הגוף שפיר דמי אף בתער וממילא שחי וערווה במספרים כעין תער אבל לגי' בה"ג ע"ה ושכ"ה דעת הרמב"ם התוס' והרא"ש שהקושיא קאי רק על שאר הגוף אין הכי נמי שכלפי שאר הגוף יאסר בתער וממילא שמעינן מד"ק שאלבא דהשו"ע ג"כ אסור בשאר הגוף בתער [וחזיתי שכבר קדמו בחקירה הנ"ל רבנו הב"ח ע"ה (שם סק"א) ע"ש באריכות, כמובן שיש עוד להוסיף שכ"כ הרבה מרבתינו הראשונים כאשר ביארו את הסוגיא דדין הנ"ל תליא בנפקא מינה בין הגי' והאריכו למעשה דקי"ל כגי' בה"ג ע"ה ועל כן העיקר כמאן דאמר שאסור בתער ועי' לפסקי הרי"ד המנהיג ר"י אלמדארי המאירי נימוק"י ריטב"א ועוד].

העולה ממה נפשך שגילוח בתער כל גופו אסור מעיקר הדין והוא

תליא בגי' כמש"כ רבנו הגר"א ומ"מ בין בני עדות המזרח ובין אחינו בני אשכנז אסור שאר האברים בתער וכמבואר וכן ראיתי שכתב למעשה ג"ע הבא"ח ע"ה (רב פעלים שם) והגר"ש מזרחי ע"ה (שם סי' נ"ז) וכן עיקר^ה [כמובן שאם מגלח מכף רגל עד ראש אפשר אף בתער וכן צורך רפואי או צער גדול במקום אחד אפשר להקל בתער כמש"כ הרשב"א וכמשנ"ת לעיל וד"ב].

והשתא יש לנו לדון בגדרי תער מספרים כעין תער ומספרים שאינם כעין תער ולבאר האם התלות היא בגדר ההשחתה או דילמא בגדר השימוש ונפקא מינה ג"כ תהיה ללייזור.

איתא בגמ' (נזיר מ ע"א-מב ע"א) דתנן ואינו חייב עד שילקטנו בתער ר' אליעזר אומר אפילו ליקטו במלקט וברהיטני חייב מאי טעמייהו דרבנן דתניא זקנו... ומנלן דבתער דתניא ופאת זקנם לא יגלחו יכול אפילו גילחו במספרים יהא חייב ת"ל ולא תשחית יכול ליקטו במלקט וברהיטני יהא חייב ת"ל ופאת זקנם לא יגלחו הא כיצד איזהו גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער... ותו אי ס"ד כי עביד במלקט וברהיטני מצוה קא עביד מדלא כתיב תער כר"ל דאמר... דתניא ראשו מה ת"ל לפי שנאמר גבי נזיר תער לא יעבור

ה. ומינה קצת יש לעי' בד"ק של רבנו הגדול הגרע"י ע"ה (יבי"א חיו"ד ח"י סי' נ"ח הע' לרב פעלים ח"ג מהדו"י עמ' שס"א) שכתב שהמתירים אף בתער מתירים ואחמה"ר זה אינו ולא זכר שר מכל הנ"ל [בלא"ה יש להעיר דמה שהביא מד"ק של רבתינו הגינת ורדים ודעימיה רק לעניין שהרמב"ם לא אוסר במקום שנהגו ולא לילף לעניין תער וז"ב].

על ראשו יכול אף נזיר מצורע כן ת"ל
ראשו ממאי דלמא לעולם אפילו ליקטו
במלקט וברהיטני מצוה קעביד וכי
תימא תער למה לי למימרא דאפילו
בתער ס"ד אמינא הואיל וגבי נזיר כי
עביד בתער מיחייב גבי מצורע נמי
ליחייב קמ"ל דלא... בעי רבא נזיר
שגילח והניח שתי שערות וגילח אחת
ונשרה אחת מהו א"ל רב אחא מדיפתי
לרבינא גילח שיערה שיערה קא מיבעי
ליה לרבא אלא אימא נשרה אחת וגילח
אחת מהו א"ל גילוח אין כאן שער אין
כאן אי שער אין כאן גילוח יש כאן ה"ק
אע"פ ששער אין כאן מצות גילוח אין
כאן.

והשתא לענ"ד שמעינן המציאות של
תער להבדיל ממלקט או
רהיטני הוא ביכולת הגילוח והיינו
התער יש בגילוח דיליה השחתה
משא"כ מלקט או רהיטני כמובן
שלעניין האיסור של לא ילבש איננו
דנים מצד ההשחתה אלא מצד הדרך
נשים מ"מ לעניין הגילוי בגדר של
התער ושאר מילי בעי' לילף משאר
סוגיות להשיג את עיקר ההגדרה והוא
נפקא מינה למציאות של ימינו מה יכנס
בהגדרה של תער ומה של שאר מילי
וק"ל.

והשתא יש לעמוד על ביאור המציאות
של תער אמאי עביד השחתה
ומהו גדר השחתה איתא (מכות כ.)
ואינו חייב עד שיטלנו בתער ר' אליעזר
אומר אפילו לקטו במלקט או ברהיטני

חייב, ובגמ' (שם כא.) ת"ר ופאת זקנם
לא יגלחו יכול אפי' גלחו במספרים יהא
חייב ת"ל לא תשחית (רש"י-ומספרים
אינן משחיתים שאין חותכין שיער בצד
עיקר כתער) אי לא תשחית יכול אם
לקטו במלקט ורהיטני יהא חייב תלמוד
לומר לא יגלחו הא כיצד גילוח שיש בו
השחתה הוי אומר זה תער, ר' אליעזר
אומר אפילו לקטו במלקט ורהיטני חייב
מה נפשך אי גמיר גזירה שוה ליבעי
תער אי לא גמיר ג"ש מספרים נמי לא
לעולם גמיר ג"ש וקסבר הני נמי גילוח
עבדי. פי' ריב"ן ע"ה (ד"ה גילוח) דרך
לגלח בו ומשחית והיינו תער אבל
רהיטני משחית ואין דרך לגלח בו
ומספרים מגלחין ואין משחיתים.

והשתא שמעינן מהגמ' ומרש"י ע"ה א.
לעניין איסור השחתה בעי'
תיתי דרך גילוח ושיהא משחית אבל
גילוח בלא השחתה או השחתה בלא
גילוח אינו איסור תורה [וכן חזיתי שפי'
הר"י קרקושה ע"ה (תלמיד הרמב"ן ניו יורק
תשמ"ז עמ' ל"ח ד"ה גילוח שיש) והר"י
אלמדארי (שם עמ' כ"ח)], ב. החילוק בין
מספרים לתער שמספרים אינן משחיתים
אלא חותכים השיער בצד עיקר רק לא
כתער ז"א שתער בצד הפנים היינו הצד
העיקרי חותך לגמרי ואין הרגש משא"כ
המספרים שמשאירים הרגש.

ובאמת שכעין הדברים הנ"ל מצאתי
לרבנו הר"י מלוניל ע"ה (י"ם
תשמ"ה פי' על כ"א מסכתות מסכת

מכות עמ' מ' בפ' הגמ' ע"ד הרי"ף ג', ד. דוקא בתער אבל במספרים שרי דהא לית בהו השחתה שהרי ניכר השער מבחוץ... ואינו חייב עד שיטלנו בתער כלומר שנשאר קצת משורש השער בתוך הבשר אבל אינו בולט מבחוץ כמו שבולט במספרים ובמלקט וברהיטני פטור לפי שאינו דומה לגילוח שהרי שורש השער תולש מבפנים הבשר והכי אמרי' (מכות כא.) וכל שכן במספרים... איזהו גלוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער כלומר שאין נראה שער על גבי הבשר והיינו כמין השחתה ואין עוקרין השערות מעיקרן כמו שעושין במלקט ורהיטני והיינו כמין גילוח.

אלא דדעה נוספת חזיתי בכעין הדברים הנ"ל אלא דפליג בגדר השחתה דזלה"ק דרבנו הרי"ד ע"ה (פסקים מכון התלמוד הישראלי י"ם תש"נ מכות כא. עמ' מ"א-מ"ב) פי' בענן גילוח שהוא תיקון שדרך העולם בכך לאפוקי מלקט ורהיטני שאינן גילוח שאין דרך העולם בכך ובענן השחתה שיסלק עיקרי השערות לאפוקי מספרים שאינן מסלקין השרשים והתער יש בו גילוח שדרך העולם בכך ויש בו השחתה שמסלק השרשים, וכן לענ"ד נראה דעת הנימוק"י ע"ה (מכות ע"ד הרי"ף ג':) דעד שיטלנו בתער דכתיב ולא תשחית אבל במספרים מותר דלית בהו השחתה שהרי ניכר שם השער כדמפרש בגמ', אפי' לקטו. כיון שמעבירים שרש השער מיקרי השחתה, ומבואר שהחילוק בין

משחית לאינו משחית תליא בשורש וכל שהשורש קיים חשיב אינו משחית אבל כאשר השורש אינו קיים חשיב משחית, וכ"נ מדברי השיטה לחכמי איוורא (שיטת קדמונים בלוי נזיר לט: ד"ה ת"ר, עמ' קל"ו-קל"ז) שמבאר גדר תער היינו שעוקר מעיקרו ומבואר דקאי על השורשים שכל שמוציא מהשורש יש לו גדר של תער [וע"ע (שם מ. ד"ה אמר רב חסדא עמ' קל"ח)], וכנלע"ד ג"כ דעת המאירי ע"ה (קידושין לה: ד"ה השחתת) השחתת זקן אין בה חיוב אלא בגלוח שיש בו השחתה הא כל שגלח במספרים אין כאן חיוב שאין זה השחתה ואם לקטו במלקט וברהיטני ובכיוצ"ב מכלים שמלקטין בהם את השער דרך ליקוט ועוקרין אותו משרש פטור שאין זה גלוח ואי זה הוא גלוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער.

ז"א שיש לנו מחלוקת ראשונים בגדר השחתה האם מסלק גם השורש או דילמא רק חותך העיקר אבל השורש נשאר, והיינו מצד הפנים אין הרגש רק שהדיון לגבי שורש השערה האם ג"כ יוצא או נותר בפנים.

המורם מכל הנ"ל שיש לחלק בין תער שאינו מוציא מהשורש לגמרי אלא רק מגלח לגמרי את השיער שעל הפנים שלא יהא ניכר כלל אבל המציאות של מלקט רהיטני וכדו' הוא הוצאה מהשורש עצמו ולא גילוח ועל כן יש לחלק ביניהם.

והשתא יש לעי' לפי הנ"ל לגבי מה שהרב השואל שאל לגבי לייזר במקום שאסור להשתמש בו בתער הכיצד יהא מוגדר ולענ"ד יתירה מזו יהא להוסיף לגבי שיער בית הערווה או השחי אליבא דמרן לצד המחמיר [בלא הספק-ספיקא] שאף במקום שיש דרך נשים וגברים להסיר לענ"ד נראה שמצד הדין בלייזר לא יהא בעיה [וה"ה הבזק אור גם סוג של מסיר שיער].

ואבאר כוונתי ראשית המציאות הנקראת לייזר דבר חדש הוא נהיה מצוי לענ"ד ב-20 שנה האחרונות וביתר שאת משנה לשנה בקרב כלל העם כדבר נורמלי לאדם או אישה אשר אין רצונם להתעסק בהסרת שיער ולפי מה שהראו וביארו לפניי המציאות של לייזר או הבזק אור הוא כניסה של קרן של אור או לייזר לתוך הזקיק והתא אשר נמצא וע"י פגיעה של הבזק האור או הלייזר בצבע אשר מושך אליו והוא הצבע של הזקיק גורם בשהייה ממושכת לחום הממיס את הזקיק ויותר מזה ממית את התא עצמו וע"י מספר של טיפולים גורם למציאות שיותר לא יגדל כיוון שממית את השערה.

והשתא לפי זה יש לעי' האם דומה לדיני השחתה הנ"ל שלמדנו ומריהטת הדברים כיוון שלעניין איסור תורה של השחתה בעי' דרך גילוח והשחתה שהוא החידוש בתער כמבואר לעיל ובכה"ג לענ"ד לא מבעיא דליכא דרך גילוח שהרי ודאי לא גרע מסם על

כל פנים ועוד קיל טפי שהרי אינו מגלח אלא ממיס וממית ולא יותר מזה אלא אפי' נימא שיש צד דיחשב גילוח הרי השחתה ממה נפשך לא שייך למימר שאף ונדון מצד המציאות שפוגע בשורש לשיטות המצריכות להוציא מהשורש הרי הכא אינו עוקרו מהשורש [ולענ"ד הוא בכלל התלות של דרך גילוח דהא בהא וז"ב וא"כ ממה נפשך לא שייך] אלא ממיס וממית את התא וא"כ ממה נפשך לא שייך ליחוש כלל ועיקר, והשתא כיוון שאנו דנים בזקן עצמו ולא בפאה דאיכא משום בל תקיף אלא רק בל תשחית (שו"ע יו"ד סי' קפ"א ס"י) אין הכי נמי שממה נפשך מעיקר הדין ולענ"ד אף לכתחילה שפיר דמי לעשות כן בהני מקומות אשר יש בהם השחתה כאשר נצרך וכדו' [כגון צעיר אשר סובל משעירות יתר או כל כהני ולקמן בעה"ת אבאר טעמי בזה].

והשתא לעניין הדיון מצד לא ילבש או מעשה נשים ונפקא מינה האם יהא אפשר להסיר בשאר האברים אף שלא בכל הגוף א"נ בית השחי ובית הערווה אם האדם נמצא באזורים אשר הדרך כך של נשים וגברים לענ"ד לפי מה שביארנו הרי קיל טפי מתער ואף מספרים כעין תער וא"כ ממה נפשך יהא מותר ובכה"ג הרי ממש דינו כסם אשר דן רבנו הגרי"ח ע"ה ברב פעלים וא"כ ממה נפשך לא יהא חשש בכל כהאי גוונא להתיר להשתמש בכל מקום בלייזר או הבזק אור שהרי אינו דרך

השחתה או דרך גילוח ואף שיש לחלק בין דין המשחית לבין דין לא ילבש מ"מ הרי יש לעי' אמאי כתבו רבותינו ע"ה לחלק בין מספרים [כעין או לא כעין תער] לבין תער הרי כיוון שנעשה חלק גופו ודמי לאישה ממה נפשך לא יהא חילוק.

אלא דחזיתי לרבנו הפרישה ע"ה (יו"ד סי' קפ"ב סק"א) שכבר עמד בנקודה הזו וזלה"ק: אבל במספריים אפי' כעין תער לאו תיקון אישה בכך הוא והיינו שיש לחלק בין תער לשאר מילי שתער הוא מעשה ודרך של נשים לעשות ועל כן כאשר אנו דנים בשינוי ממהות והדרך אין הכי נמי שלא שייך איסור לא ילבש ולענ"ד דמות דברים יש ללמוד מלה"ק דרבנו הר"א בן נתן הירחי ע"ה (ספר המנהיג שם) וזלה"ק: אמר רב מיקל אדם כל גופו בתער פי' במקום שאין דרך הנשים לתקן עצמן בתער אבל במקום שדרך הנשים לתקן עצמן בתער דהיינו בית השחי ובית הערוה אסור משום לא ילבש גבר שמלת אשה, אבל תחת הזקן שאין שם פיאות מותר ודאמר במספרים אינו אסור מדברי תורה אלא מדברי סופרים דאלמא דבמספרים נמי אסור במספרי' כעין תער ובזקן ובבית השחי ובית הערוה, אבל שלא כעין תער מותר אפי' בבית השחי ובית הערוה וצואר בתער אסור דפעמים שהנשי' מתקני' צואר שלהם בתער ואסור משום לא ילבש גבר וכו', ודאמרי' מיקל אדם כל גופו בתער

מיירי במספרים כעין תער, ובמקום שאין דרך הנשי' לתקן ומגזירה שוה דפאת פאת יש שאוסרין אפי' במספרי' בפאת הראש וכעין תער, וליתה דגזירה שוה דפאת פאת אינה אלא בזקן, בשם רבי' יעקב מ"כ.

והשתא חזינן מד"ק שהרי מה שמבאר דרך היינו קאי על הנשים האם דרך מעשיהם היא כזו או לא וכאשר אינה הדרך רק של נשים לעשות כן אין הכי נמי שלא חשיב תיקון שלהם ואין חשש מצד לא ילבש והיינו יוצא שכל שהוא הדרך רק לנשים בלבד ואינו דרך השווה לב' המינים אין הכי נמי שאין בו משום לא ילבש וכן לענ"ד מדוקדק לה"ק דרבנו הלבוש ע"ה (שם סק"א) המעביר שער בית השחי ובית הערוה בתער הרי זה לוקה, ובמספרים כעין תער מכין אותו מכת מרדות. במה דברים אמורים במקום שאין דרך להעביר אותם שם אלא הנשים, דהוי בכלל שמלת אשה אבל במקום שמעבירין אותו גם האנשים, מותר לכתחלה לעשות כן [אליבא דהרמ"א]... ושיער דשאר אברים אפילו כעין תער מותר להעביר בכל מקום שאין בהם משום שמלת אשה וכן אפילו בית השחי ובית הערוה שלא כעין תער מותר דבכהאי גוונא לא הוי תיקון אשה, ז"א שכל שלא נעשה בדרך המובהקת לנשים אין הכי נמי שלא שייך למימר בו תיקון אישה או שמלת אישה וק"ל.

וממילא לענ"ד לגבי ליזור שהוא מעשים בכל יום לנשים וגברים כידוע [וה"ה הבזק אור] עוד בנוסף לענ"ד שבלייזר האידנא עושים עוד שימושים נרחבים כגון טיפולים בדיקות וכדו' והפך להיות ממש כלי לכל דבר אין הכי נמי שודאי לא שייך שם תער עליו אלא שם כלי לשימוש נרחב וא"כ ודאי דעדיף אפי' על המציאות של מספרים שלא כעין תער וכל שכן כאשר אנו דנים שהדבר נעשה דרך המסה והמתה של תאים ולא דרך גילוח והשחתה ועל כן ממה נפשך אין שום חשש להשתמש בכל הני בין באזורי הפנים ובין באזורי גילוח הגוף.

אלא שעדיין יש לנו חילוק בין המציאות של השחתה שאינו תלות של לא ילבש לבין איסור של גילוח הגוף דתליא בלא ילבש והשתא יש לנו לעמוד על ההגדרה של "מקום שדרך או אין דרך" והיינו האם ההסתכלות היא כלפי האיזור שאדם חי או כלפי המציאות שקוראת בעולם בנוסף האם גויים ג"כ חלק מהחישוב הכללי של הסוגיא הנ"ל ובאמת דחזיתי שהדבר הזה לא פלט ממחלוקת ראשונים דזלה"ק דרבנו השבלי הלקט ע"ה (מכון י"ם ח"ב עמ' קל"ט) דעו לכם כי משעה שכתב רחמנא לא יהא כלי גבר על אישה ואנו מפוזרין בד' פינות העולם וכל פינה ופינה משונים במלבוש מעשה ותכשיטים ע"כ כל דבר

שאנשים של אותו מקום שהן הגויים עושים אותו מותר נמי ליהודים הדריס ביניהם לעשותו ואע"פ שאותו הדבר תכשיטי נשים במקום אחר אבל דבר שלא נהגו האנשים של אותו המקום לעשות אסור לאנשים הדריס ביניהם לעשות [וע"ש שהוסיף ג"כ שאין בו משום "ובחוקותיהם"] אלא שבסוד"ק הביא לה"ר אביגדור כהן צדק שנשאל בכעין זה והשיב שאע"פ שהגויים הערלים נוהגים אין לנו להניח דברי רבותינו הקדושים על נוהג הערלים.

ומבואר להדיא שהוא מחלוקת ראשונים מובהקת ומ"מ שמעינן שאלבא דהטוען דסמכי' על גוי מ"מ אין הוא ילפוטא לכלל העולם אלא כל מקום לפי מנהגיו ונפקא מינה למציאות דילן שאף בישראל יש מקומות ויש מקומות שהרי לענ"ד הכא שגם יהודים נוהגים בנוהג הזה א"כ אף לה"ר אביגדור לא יהא שום חשש ורק הדיון יהא בארצות חו"ל אשר הרוב הם גויים אבל בא"י ממה נפשך לכולי עלמא כיוון דלא יליף ממנהגם של ערלים אין הכי נמי דלא תיחוש לכלום אלא דלענ"ד עדיין יהא קצת נפקא מינה בסוגי המקומות דבחוגים היותר חרדים וערים יותר חרדיות לא ברירא מילתא שיימצא מנהג כזה אצל שוחרי התורה אבל בערים אשר יותר מעורבות אינם שמו"ת עם שמו"ת פשוט שיהא יותר מצוי וא"כ ממה נפשך יהא להקל.

ובעצם הדין ע"י לרבנו הרשב"א ע"ה (ח"ה סי' קכ"א) שהיא תשובת הגאונים שג"כ מתבאר דאזלי' בתר הגויים ועוד בה אזלי' בתר המקום עצמו ולא בתר שאר מקומות דזלה"ק: מנהג כולו רבנן בשתי ישיבות... אלא כך אנו רואין בו יש הפרש בין תכשיטי נשים בין הזמנים ובין המקומות וגם יש בין בגד לבגד הפרש כי כן נהגו כאן שבגדי פשתן ובגדי צמר גפן אין האנשים לובשין אותן צבועים אבל בגדי כלך ובגדי משי ובגדי מילת לובשין אותן הגברים צבועים בכל מיני צבעונים לפיכך מותר להם ללבוש מאלו כפי מנהג הזמן והמקום. ואם היה זמן או מקום שאין רגילין באלו ג"כ אלו היו אסורין להם וכן כי יש כאן מנהג למלבושי נשים ולמלבושי אנשים ובמקומות אחרים מנהג אחר כל האסור בו כמנהגו וההיתר בו כמנהגו כי לא סיים לנו כלי גבר ושמלת אשה אלא לפי המנהגות בהם ובאותם השנים לא היה מנהג האנשים להעביר בית השחי ובית הערוה שלהם... ואף עד עכשיו יש בערב מי שהם בני הערבים ישמעאלים ובני יקטן שמנהגם כן כי הגבר בהעברת בית השחי ובית הערוה רואין אותו חלש כנשים ואנשי אותן מקומות עכשיו אסור להעביר בית השחי ובית הערוה שלהם. אבל מנשי מקומות הללו בזמן הזה אין בין הנשים והאנשים הפרש בזה. אלא כששומעים שיש הפרש במקומות תמהין בזאת ואומרים הללו בעלי

גבורה. וכולן בעיניהם כנשים. לפיכך מותר הדבר ועכשיו באלו המקומות וכיוצא בהם היתר גמור ואין בו חשש כל עיקר... ומבואר ממש כשיטת השבלי הלקט הנ"ל.

וכן מצאתי להדיא לרבנו הפרישה ע"ה (יו"ד סי' קפ"ב סק"ה) שעל מה שכתב הטור אבל במקום שמעבירים שיער ביאר נראה דרצה לומר אנשים גויים דכיון דנהוג נהוג ולמדינן ממנהג הגויים גם יש לומר דעל ישראל קאמר דהיכי דהנהיגו כן כולם יחד אין מוחין בידם [רק שקצת צ"ב היכי דמי הנהיגו כולם יחד וכי מנהג אינו נוצר כאחד אלא אחד לומר מרעהו וצ"ב?] והעתיקו למעשה הפרח שושן ע"ה (שם) והעיד שכן מנהג מצרים וכן העתיקו הגרעק"א ע"ה (שם על ס"א).

אלא דלענ"ד אין הדברים מוסכמים לכולי עלמא דע"י לרבנו הצמח צדק מילובביץ' ע"ה (יו"ד סי' צ"ג) מה שכתב לאסור אף בגילוח הזקן מצד לא ילבש ואפי' שמקצץ ע"י מספרים כעין תער ובאמת שהמעין נכוחה ימצא למקור הדברים בשבולי הלקט ע"ה (שם עמ' ק"מ), ומינה לענ"ד איפכא מסתברא שהרי פוק חזי מאי עמא דבר ויתרה מזו הגילוח החל אצל הגויים [כמבואר בתשובתו של הפרח שושן והנודע ביהודה ע"ה וכן מרן החיד"א לגבי יום יריד ועוד] ומינה עבר בעווה"ר ליהודים ומוכח שילפי מגויים ואין בזה משום לא ילבש [ואף שהמעין נכוחה יראה שהצ"צ

ע"ה מחלק בין ניכר לשאינו ניכר וכן כתבנו בעניותינו בועץ נתנאל ח"ג סי' ח' ומוכח שפשוט שמה שנהוג אצל הגויים חשיב מנהג גם כלפי ישראל למעשה ופוק חזי מאי עמא דבר [וע"ע לרבנו הגרע"י ע"ה (יבי"א חיו"ד ח"ו סי' י"ד אות ו', ח"ט יו"ד סי' י' אות ו') מה שכתב בזה וד"ב].

ומינה ג"כ תשובה מוצאת למה שכתב רבנו הגר"ח פלאגי ע"ה (רוח חיים יו"ד סי' קפ"ב קלט סוע"ב רע"ג) שאחר שהביא ד"ק של הפרח שושן ע"ה שמתיר כתב ולענ"ד לאסור ואפי' למאן דמתיר (טוחו"מ סי' קל"ב בשם הראב"ד) ללמוד ממנהג גויים הכא במכל שכן לאסור ושלח לעי' ברשב"א (ח"ה סי' קכ"א) וקצת צ"ב כוונת הקודש אמאי יהא במכל שכן שהרי לענין דיני ממונות מצינו שלמדים ממנהג הגויים ועל זה מצינו מחלוקת בראשונים [ע"ש ביתה יוסף בשם הרב המגיד ומה שהקשה הב"י גופיה בבדק הבית ועי' מה שהזכיר ג"כ הדרכי משה בשם המרדכי] והיינו שיש טעם על כל פנים האם שייך ללמוד לעניין שאר דיני ממונות או לא והטעם פשוט לענ"ד כיוון שמצינו הרבה דינים בדיני ממונות דאזלי בתר מנהגי המדינה וכדו' וא"כ אף לעניין ערב יהא הדין כן אבל לעניין איסור והיתר כיוון דתליא במציאות והדרך אמאי שיאסר ויש לומר דס"ל דהאי איפכא מסתברא דמצינו לעניין דיני ממונות דאזלי בתר מנהג מקום בדינים מסויימים מחלוקת אי אזלי בתר מנהגי גויים וא"כ פשוט

שלא תהיה תורה שלנו נלמדת לאיסוריה מגויים ואי נימא הכי הרי יוצא שהיא טענת ה"ר אביגדור ע"ה וא"כ יוצא דהיא גופא מחלוקת בטעם וכמבואר לעיל, עוד בנוסף לענ"ד הרי יד הנטויה לדחות והיא עצם הדין הפשוט שמוזכר כללות הסוגיא ביו"ד סי' קפ"א-קפ"ב הוזכר בדברי רבותינו הראשונים ומסתימתם משמע דאזלי בתר מנהג העולם שהרי ודאי שלא יכול להיות שנפרץ מנהגי מקום ע"י יהודים ואי נימא הכי הרי יהא מציאות שיהיו יהודים חופשיים וודאי שאף מהם יהא הטענה שלא נלמד ועל כרחך כיוון שההגדרה היא לא ילבש כל שאינו מנהג מובהק של נשים לא שייך להידמות וכעין מה שהבאנו בשם הלבוש (יו"ד סי' קפ"ב סק"א) והבן, וכל שכן כאשר הוכחנו שעצם גילוח הפנים נלמד מהגויים שהרי מנהג ישראל הפשוט היה לגדל זקנים [ועי' לרבנו הרלב"ג ע"ה (שמואל ב' י', ד') על מה דמצינו שדור הע"ה שולח לחנון מלך בני עמון שליחים להשתתף בצערו וע"ז השיב חנון בגילוח חצי מזקן פניהם וביאר הרלב"ג ע"ה (שם) כדי לנוולם וזה לאות שלא היה מנהגם לגלח זקנם שאם היו מגלחים זקנם היה אפשר להם להסיר הבשת מעליהם בשיגלחו הנשאר מזקנם] וע"ע לרבנו התורות אמת (בירדוגו כו': יו"ד סי' קפ"ב על ס"א) להורות נתן (גשטטנר ח"ג סי' ס'-ס"ב) ולגר"ש מזרחי ע"ה (דברי שלום חיו"ד סי' נ"ט) [כמובן שלענ"ד עוד יש לצרף הדין

הידוע של ס' ריבוא לגבי רשות הרבים לעניין שבת אם מצרפים גויים או לא וטעם הספק כיוון שבמדבר הגויים לא היו חלק מעם ישראל ומוכח שהגויים נמצאים בדיון והנה מבואר שאף באיסורי יש להסתפק ומינה ג"כ ראייה לנגד טענתו של הגר"ח פלאג' ע"ה אהמה"ר ונשיקת עפרות כפות רגליו הטהורות].

ואחר כל זה נוסף לבאר לעניין מה דמספקא לרב השואל לגבי המציאות של גילוח הנעשה ופעמים שמוצא ראשית לפי מה שביארנו עד השתא לגבי גילוח בתער לענ"ד נראה שיש בעיה וקצת חשש לגלח בתער ממש בשאר חלקי הגוף ועל כן אף שמצינו לרבנו הגרע"י ע"ה שכתב שיש סמך למקלים מ"מ לענ"ד לפי מה שביארנו אין צד להקל אף דתליא בגי' הגמ' מ"מ לדידן אין לנו אלא הכרעת השו"ע והאחרונים כמבואר לעיל, ועל כן ודאי שאדם העושה את הגילוחים הנ"ל יצטרך למצוא פתרון יותר טוב של גילוח קודם שיהא בגדר סכין כעין תער שיהא מותר מעיקר הדין.

והשתא לגבי עצם הספק של הפציעה שנגרם ע"י החיתוך ודאי שמצד דיני חיוב נזיקין וכדו' אינו מחוייב שהרי השיעור קטן מאוד ואינו נראה [ע"י שו"ע (ח"מ סי' תכ"ב ס"ה, ס"ז, ס"ט, סכ"ח) והבן ומ"מ לגבי אם חייב בדיני שמיים ע"י לפת"ש ע"ה (שם סק"ה) ולרבנו הפתחי חושן ע"ה (בלויא מהדו"ח ח"ו פי"א ה"ז עמ' שפ"ו-שפ"ז)] כמובן שאין לחלק כן מתכוון או לא [ע"י שו"ע (ח"מ סי'

תכ"א ס"א, ס"ג) ורק יש נפקא מינה לעניין תשלום נזיקין איזה כן ואיזה לא ובנידון דידן לא שייך כלל כמבואר לעיל] ורק שהדיון יהא מחמת מה שנצרך לבקש מחילה על עצם הכאב שגרם לו [ע"י שו"ע (ח"מ סי' תכ"ב ס"א) ולסמ"ע ע"ה (שם סק"א)] אלא דלענ"ד כל הסוגיא הנ"ל אינה שייכת לנידון דידן דלא גרע כלל ועיקר מהא דמצינו לענין מקיז דם או רופא וכדו' ומעשים שבכל יום שהרי כיוון שמגיע על דעת הצורך האישי ורפואה וכדו' פשוט כיוון שכ"ה דרך המלאכה אין שום חבלה בכך ואף מחילה מעיקר הדין א"צ [ואולי מהיות טוב עכ"פ ולענ"ד כך הוא דרך היהודי שכאשר מזיק בלא כוונה לבקש מחילה] שהרי אם לא כן הכיצד יעשה אדם כל הני ועל כרחך שכל שהמלאכה נצרכת בעשיה גם לאיזה היזק שלא במתכוון אין שום חשש [וע"י תענית כא: לאבא אומנא ע"ה שזכה לשלום מן שמיא ועל כרחך שאף שהזיק אין חשש] וע"י לרבתינו האחרונים מה שכתבו בכעין זה ובדומה לזה כגון הגר"מ פיינשטיין ע"ה (אגרות משה ח"ב חו"מ סי' ס"ו) הגר"מ קליין ע"ה (משנה הלכות ח"ט סי' שצ"ח, ח"ט סי' של"ה) הגר"נ גשטטר ע"ה (להורות נתן ח"י סי' ס"ח אות ו' ואילך).

עוד בנוסף יש לדון מצד דחשיב דבר שאין מתכוון שהרי לא ודאי שיעשה בכל גילוח וכן אם עושה בעדינות וכדו' ותליא מאוד בסוג העור ועוד אלמנטים כאלה ואחרים אשר

נמצאים בנידון ועל כן מעיקר הדין אין שום חשש אלא דעל כל פנים ודאי שאם עבר ובטעות גרם לפציעה וכדו' טוב שיבקש מחילה על הדבר וד"ב, וצור יצילנו משגיאות אכ"ר.

סיכום מעשי:

1. התורה הקדושה אסרה על הגבר להידמות לאישה [איסור לא ילבש] וחלק מהדברים שאסרה התורה הקדושה הם גילוח של איברים מסויימים ואיזורים מסויימים בגוף האדם אשר דרך נשים לגלח.

2. איסור זה נאמר בכל סוג של גילוח היינו תער מספרים כעין וכדו'.

3. מקום אשר דרך נשים וגברים לגלח איזורים מסויימים בגוף אין הכי נמי שמצד הדין אין שום חשש לגלח [אפי' מתכוון לנוי] ועל כן אין חילוק בין מספרים כעין תער או מספרים שאינם כעין תער והני מילי בשאר איזורים שבגוף אבל איזור בית השחי ובית הערוה תליא במחלוקת מרן ורמ"א והיינו דעת הרמ"א ע"ה להקל חוץ מחברים והיינו תלמידי חכמים [וראה לרבנו הגר"ש ואזנר ע"ה (שבט הלוי ח"א סי' רפ"א) לגבי לומדי תורה וכדו' כיצד נידונים בזה ולפי מה שנבאר לקמן בעה"ת בגדר מקומות לענ"ד יש לנפק"מ ג"כ לחברים ואין כל המקרים שווים וד"ב] בין במספרים שלא כעין תער ובין במספרים כעין תער אבל תער עצמו אסור, ואילו לדעת מרן

בין בתער ובין במספרים כעין תער אסור ובמספרים שלא כעין תער מותר [ומ"מ הרוצה לסמוך ולהקל אף בכעין תער יש לו ע"מ לסמוך דאיכא ספק ספיקא עי' בגוף דבריי].

4. לעניין גילוח הפנים מעיקר הדין בימינו אין כלל ועיקר חשש מצד דרך נשים וכדו' כיוון שרוב הציבור דרכו לגלח הפנים ואף שהכוונה לייפוי וכדו' כיוון שהמציאות האידנא שאינו דרך נשים על כן אין הגדרה של ייפוי דהא בהא תליא וק"ל.

5. אדם ההולך למכוני הסרת שיער בלייזר או הבזק אור מעיקר הדין כיוון דהני כלים דינם לא גרע ממשחה וכדו' להסרת שיער ועוד לענ"ד גרע טפי מהם שהרי דרכו להמיס ולהמית את תאי העור ולא רק את השערה על כן מעיקר הדין כל אזור בגוף אפשר לגלח במקום אשר דרך נשים וגברים לגלח, ומינה יוצא שבין בטיפולי פנים ובין בהסרות משאר חלקי הגוף ואף בית הערוה ובית השחי לא יהא חשש מעיקר הדין.

6. גדר לא ילבש תליא בכל אזור אשר נמצאים בו ואי אפשר ללמוד ממקום על מקום ועל כן לענ"ד נראה שבאזורים אשר המחיייה היא יותר של ציבורים חרדיים בלבד אין הכי נמי שיהא הדין חמור טפי התם ולא יהא דרך אלא לנשים בלבד וממילא לא יוכלו לגלח

וואף אם עוברים למקום אחר אא"כ עוברים להשתכן שם עי' שבלי הלקט הנ"ל] אבל במקומות אשר אינם ציבורים חרדיים כגון רוב ככל ערי א"י וכל שכן מדינות חו"ל אין הכי נמי שמעיקר הדין בכולהו לא יהא חשש כיוון שמצרפים את הגויים ומנהגיהם בסוגיא הנ"ל.

7. מטפל של הסרות שיער אשר מידי פעם בטעות או בלא כוונה וכדו' פוצע את המטופל חשיב מתעסק בהיתר ואין חשש במה שפוגע רק שודאי יש ליזהר בכל שאפשר וכמה שאפשר להרחיק מפגיעה או היזק ואף אם נצרך עדיף למעט ברמת ההיזק [וכל שכן בהוצאת דם וכדו'] וטוב שינהג בתום הטיפול שמתנצל על אי נעימות מצד כאב או היזק וד"ב.

8. למעשה לעניין הסרות שיער בימינו אשר נעשה בטיפולי לייזר או הבזק אור במקומות אשר נוהגים גם נשים וגם גברים להסיר שיער מעיקר הדין אין שום חשש באיזה מאיזורי הגוף בין מפשעות ובין ערווה או גב חזה בטן וכדו' וה"ה חלקי הפנים כיוון שאינו בגדר משחית ואינו בגדר מגלח ועל כן אין שום חשש ואף שהכוונה לנוי כיוון שהמנהג של כולוהו א"כ אינו בגדר לא ילבש ומ"מ ודאי לענ"ד שכל זה לעיקר הדין ולמעשה הכל תליא בצורת הנהגת האדם וודאי בני תורה או אשר ריח תורה בקרבם יש להם להתרחק אבל אנשים אשר מה שנקרא עמך ישראל ושואלים לעיקר הדין ודאי שיש להם על מה שיסמכו.

סימן י"א

ספק מוצרים שנמכרו קודם פסח והגיעו אחר פסח

בה האם עצם העברת החמץ מידו ליד אחרת חשיב הפקר והעברת בעלות גמורה אשר אין שייכות בין הנותן לבין החמץ עצמו, ג. האם כאשר נעשה תערוכת והשתא אחר הפסח אפי' נימא שהשולחים החמץ חשיב בחזקתם ולא מכרו הרי ברגע שהתערב הכל ואנו דנים בתערוכת שאחר הפסח אין הכי נמי שאולי חד בתרי בטיל או דילמא כיוון שבפסח נאסר מצד אפי' באלף לא יכול לחזור ולהיות מותר, ד. האם אחר שהתערב ואנו דנים כל אחד לגופו הרי חשיב ברירה באיסור דרבנן שהרי אחר הפסח החמץ אסור מדרבנן והשתא בברירה מדרבנן אמרי' ודאי זה מכר החמץ וממה נפשך אפי' יהא החמץ שייך למשפחה שנתנה עדיין כיוון שהוא דרבנן בדרבנן אפשר להקל כמובן שאין לסמוך על מה שכתוב משפחת פלוני מעיר פלונית דהוי ספק שאפשר לברר [על צד שאנו אומרים שהחמץ שייך לנותנים] שהרי כלפי זה ודאי יש כמה וכמה משפחות עם אותו שם משפחה ובעיר פלונית אין הכי נמי דהוי כעין ספק שאי אפשר לברר ממה נפשך וזה החילי בעזר ה' צורי וגואלי:

נשאלתי ע"י ידידי ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א רב ומו"צ בעי"ת רחובות ומח"ס גם אני אודך ועוד. שנשאלתי לגבי חבילות של מזון שמחלקים לחיילים [בתקופת המלחמה] החבילות נעשו ע"י ילדים אורחים מבתי ספר ברחבי הארץ, האם מותר לאכול מהם באופן שחולקו מיד אחרי הפסח שמאוד מסתבר שכבר עשו את החבילות האלו לפני הפסח ואין ידוע אם מכרו חמץ או לא וזה החילי בעזר ה' צורי וגואלי:

קודם שהתחיל את הדיון לענ"ד יש לעי' בכמה ספיקות שיש לפנינו בסוגיא הנ"ל: א. של מי נחשב החמץ הרי מחדא הילדים נתנו את החמץ בשביל החיילים וא"כ מצד עצמם הרי אין החמץ הנ"ל שייך להם ממה נפשך ומי שקיבלו את החמץ הרי הם שליחים בעלמא וכלפי החיילים הרי לא ברירא לאיזה מהחיילים מגיע שהרי הדבר נעשה בצורה אקראית ומגיע בצורה של אי ידיעה וא"כ יש לנו ספק בעצם בכלל למי שייך החמץ מעיקר הדין והנפקא מינה הפשוטה היא שלפי שמי שנחליט שהחמץ שלו בממילא כל שידוע שעשה מכירת חמץ לא יהא קשה כלל, ב. עוד

איתא בגמ' (פסחים כח.) חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך שאר, והעתיקה הרמב"ם ע"ה למעשה (הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ד) חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על כל יראה וכל ימצא אסורו ואפילו הניחו בשגגה או באונס כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח, וכ"פ הטוש"ע ע"ה (סי' תמ"ח ס"ג).

והשתא יש לעי' ביהודי השולח חמץ ליהודי אחר קודם הפסח כיצד הדין יהא וראשית יש לנו לבאר כיצד הדבר מתבצע והיינו שכל ילד מבית הספר מביא מביתו משלוח והכל מתקבץ למקום אחד ויש [ארגון ייעודי] מי שמעביר את התכולה מהארגון לנציגי החיילים הי"ו וא"כ יש לנו לעי' כיצד מוגדרים הנציגים הנ"ל, האם כדין הולך כזכה לפלוני או דילמא דלא כזכה לפלוני והנפקא מינה כמובן דאי נימא כזכה לפלוני הרי שייך למי שקיבלו בשבילו והיינו החיילים או דילמא לא כזכה ושייך לילדים שהכניסו לארגונים.

איתא בגמ' (גיטין לב:) אמר אביי נקטינן שליח מתנה הרי הוא כשליח הגט נפקא מינה להולך לאו כזכי דמי, ועי' רמב"ם ע"ה (זכיה ומתנה פ"ד ה"ד) ראובן שרצה ליתן מאה דינרין לשמעון ושלח לו המאה על ידי לוי אם

אמר לו זכה במאה זוז לשמעון או תן מאה זוז לשמעון אינו יכול לחזור בו אבל אם אמר לו הולך מאה זוז לשמעון יכול לחזור בו עד שיגיע המאה ליד שמעון. וכ"פ מרן בשולחנו הטהור (חומ"מ סי' רמ"ג ס"א-ס"ב) והשתא לפי זה יוצא שהארגונים שייכים לחיילים וא"כ ברגע שעשה מכירת חמץ אין הכי נמי שכאשר הגביה בשבילו הוי קניין דיליה ובמכירת חמץ אף שלא ידע כיוון שחלק מהמכירה שנעשית היא גם על חמץ שלא ידע שהוא בחזקתו אין הכי נמי שאף זה נמכר ולא יהא חשש.

אלא דלענ"ד זה אינו שהרי הכא קמירי שהיהודי זוכה ליהודי ספציפי והיינו ראובן רצה ליתן לשמעון ושלח ע"י לוי ואמר ללוי זכה במאה זוז לשמעון ומבואר שאם לא אמר לו זכה אין הכי נמי דלא זכה וכ"ה להדיא בד"ק של מרן בשולחנו הטהור (חומ"מ סי' קכ"ה ס"ה) במה דברים אמורים דהולך הוי כזכי במלוה או בפקדון אבל במתנה לא הוי כזכי אפילו עשאו שליח לקבל וא"ל הנותן הולך לו לא הוי כזכי לפיכך אם אמר הולך מנה לפלוני שאני נותן לו יכול לחזור עד שיגיע ליד המקבל... עוד בה כ"ה להדיא ג"כ מבואר בלשון מרן בשולחנו הטהור (שם סי' רמ"ג ס"ב) שאם אמר הולך לא הוי כזכי וכן ביאר הסמ"ע ע"ה (שם סק"ד) וכמבואר בסי' קכ"ה הנ"ל, וע"ע לרבנו ערוך השלחן ע"ה (חומ"מ סי' קכ"ה סק"א).

והשתא לענ"ד עוד יש להוסיף בזה במכל שכן נידון דידן שהרי אפי' אי נימא שכוונתם של השלוחים לזכות והוי ממש מגביהם על מנת לזכות הרי לא דמי לסי' רמ"ג או קכ"ה דהתם על כל פנים הכוונה בלזכות היא לשם אדם מסויים אבל כאשר אין הכוונה לשם אדם מסויים הרי מי נימא שזכו לשם החייל פלוני אלא דלענ"ד אולי יש לומר דבכה"ג שהם מגביהם על דעת להעביר הוי כזכה וזה אינו דבעי' בדווקא שיאמר שהוא זוכה לפלוני ואז הוא דשייך זכין לאדם ויתרה מזו הרי לענ"ד המציאות היא שהשליחים בעצמם אומרים הם לוקחים ומעבירים לחיילים ולא שהם זוכים ועל כן ממה נפשך הרי עדיין חשיב החמץ הנ"ל של ישראל ששלח ועי' לרבנו ערוך השלחן ע"ה (סי' רמ"ג סק"ב) [כמובן שיש לדון ג"כ אפי' אי נימא שהזוכים הם זוכים הרי יש לדון אי מומר הוי שליח עי' שו"ע אבה"ע סי' קמ"א סל"ג ובית שמואל אלא דכבר ביארנו בכמה וכמה דוכתי שבימינו דינם כתינוק שנשבה ואכמ"ל].

עוד בה לענ"ד יש לעי' מצד כליו של אדם קונים לו וא"כ האם מוגדר הארגז שבו מניחים את המשלוחים הנ"ל לחיילים ככליהם של החיילים ואין הכי נמי יקנה להם אלא דאולי יש לחלק דהכא אינו בגדר כליו של קונה עוד בה אין כאן מכר אלא הגדרה של מתנה וא"כ ישתנה הדין.

איתא בגמ' (ב"ב פד:) א"ר אסי א"ר יוחנן מדד והניח על גבי סמטא קנה ואסיקנא במדד המוכר ונתן לתוך כליו של לוקח אבל מדד ונתן על גבי קרקע לא דסימטא לא הויא לו כחצרו שיקנה לו המקום אלא כליו קונה לו כיון שיש לו רשות להניח שם רב ושמואל דאמרי תרוייהו כליו של אדם קונה לו בכל מקום חוץ מרשות הרבים ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו אפילו ברשות הרבים א"ר פפא ולא פליגי כאן ברשות הרבים כאן בסמטא ואמאי קרי ליה רשות הרבים לפי שאינה רשות היחיד והכי נמי מסתברא דא"ר אבהו א"ר יוחנן כליו של אדם קונים לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו שם יש לו רשות שם אין, אין לו רשות לא שמע מינה.

ועי' ביתה יוסף (חו"מ סי' ר') מחודש ס"ג אות א') שהביא מחלוקת הרא"ש תוס' והטור עם הרמב"ם והרי"ף א"צ לומר זיל קני כאשר הכלים נמצאים שלא ברשות מוכר וקונה [כגון סימטא וכדו'] שדעת הרמב"ם והרי"ף שא"צ וכ"פ מרן בשולחן הטהור (שם ס"ג) לבין דעת התוס' הרא"ש והטור דבעי' למימר זיל קני וכ"פ הרמ"א ע"ה (שם).

והשתא לפי זה יוצא דאי נימא דהאי ארגז הונח מדעת של הנותנים ושל המקבלים א"נ של השולחים היינו הועדה הנמצאת ממונה על זה בבית ספר אין הכי נמי דחשיב כלי של

החיילים וכיוון שניתן מרצון שניהם ממה נפשך לכולי עלמא שפיר דמי להיחשב כליהם של החיילים ולקנות אלא דעדיין איכא לחלק בדבר והיינו דהכא קמיירי בכליו של החייל והכא הרי אינו כלי של החייל אלא כלים שמקנים לשם ארגון ואיסוף בעלמא ויש לומר דלא חשיב כליו של החייל וא"כ בכה"ג הרי אינו קונה כמבואר בשו"ע (שם ס"ג, ס"ה) וע"ע סמ"ע ע"ה (שם סק"ט).

עוד בה לענ"ד קצת יש לעי' בסוגיא מדין משתמר והיינו עי' למרן (שם ס"א) דמצריך אפי' בכלי כאשר מכניס דווקא כאשר הוא נמצא במציאות של משתמר לדעת האדם הקונה והשתא לפי זה יוצא דהאי ארגזים אינם משתמרים לדעת החיילים אלא דאולי כיוון שהאנשים אשר מאספים מקפידים שלא יגעו או מונעים נגיעה כזו או אחרת חשיב משתמר לדעתו וזה אינו דגדר המשתמר הכא כדין חצר המשתמרת והתם הרי בעי' דעת שניהם וכדין אבידה, אלא דכל זה לדעת מרן אבל עי' מאידך לרמ"א ע"ה (שם) שכתב שלגבי מכר א"צ משומר לדעת שניהם אלא סגי במשומר לדעת אחד מהם ועי' לרבנו הסמ"ע ע"ה (שם סק"א) שביאר טעם מחלוקתם והיינו דעת מרן דדין מציאה כדין מתנה והיינו דבעי' חצרו דומיא דידו ושלוחו משא"כ אליבא דהרמ"א דדווקא במציאה בעי' משומר לדעת הזוכה כיוון שאין דעה מקנה משא"כ

לעניין מתנה דיש אחר המקנה אין הכי נמי דסגי באחד מהם ע"ש, וע"ע לרבנו הש"ך ע"ה (שם סק"א) מה שביאר בזה ולמעשה סיים דהוי ספיקא דדינא אבל להורות לכתחלה וכמ"ש הרמ"א ודאי לא נהירא שכבר בררתי שדעת רוב הפוסקים כהרי"ף והרמב"ם ושכן עיקר וכן העתיקוהו למעשה הבאה"ט ע"ה (שם סק"א) נתיבות המשפט (חי' שם סק"ב) ערוך השלחן ע"ה (שם סק"ג) והגר"י וייס ע"ה (מנחת יצחק ח"ח סי' פ"ו).

אלא דלענ"ד עדיין יש לדחות ולומר דנידון דידן לכולי עלמא חשיב משתמר וראיה לענ"ד היא מהא דמציונו באחרוני הדורות ע"ה הדיון הידוע לגבי קופות הצדקה של ר' מאיר בעל הנס [עי' מאמ"ר איטיניגא סי' ט"ו, מהרי"א הלוי (ח"ב סי' ע"ו) הרמ"ץ ע"ה (חיו"ד סי' ע') אבני נזר (חיו"ד סי' רצ"ג) בית יצחק (שמלקים חאו"ח סי' כ"א) ובאחרוני דורינו ע"ה הגר"י וייס (מנחת יצחק שם אות א') והגר"מ קליין ע"ה (משנה הלכות ח"י סי' רצ"ד)] והשתא הרי אינה שמורה בין לדעת הנותן ובין לדעת המקבל ועל כרחך כיוון שבכה"ג אינו עומד שיטלו ממנו כלל אין הכי נמי דבגדר משתמרת ולענ"ד יתירה מזו מציאות דילן שהרי אין דרך ליקח מה שהכניסו ונמצא באיזור אשר מושגח מעיני כולם אין הכי נמי דחשיב משתמר לדעת ופשוט דחשיב כנקנה לחיילים [וע"ע לרבנו האבני נזר והבית יצחק ע"ה (שם) ודו"ק].

והשתא לענ"ד כמובן שאין להקשות אפי' אי נימא דהוי חצר או כליו של קונה יחיד שהרי הכא י"ל לדון ג"כ מצד דהאי ארגז יש לו דין של חצר השותפים שהרי כל החיילים משותפים בדבר ומצד הארגז גופיה ממה נפשך שייך למימר דהקנו להם אותו וכיוון דהוי חצר של שותפים אין הכי נמי דקנה לכולהו כמבואר [ב"ב (פה:) ובשו"ע (שם ס"ז)] וא"כ יוצא דחשיב של החיילים, ודמות ראייה תמצא כעין זה לרבנו הרמ"א ע"ה (חור"מ סי' ר"ס ס"ד) לגבי הגדרה של בית שגרים יחדיו שוכר ומשכיר וכל שכן נידון דידן.

ולענ"ד אולי יש עוד להמתיק הדברים בדמות ראייה מהדיון הידוע באחרוני הדורות הנ"ל [לגבי קופת צדקה] וביתר שאת דאפי' הדנים למי שייך המעות הנמצאות בקופת צדקה מ"מ דווקא התם דהוי דין של צדקה אי דמי ליד של הקדש שלא שייך בה חצר כמבואר בד"ק של רבנו המג"א ע"ה (סי' קנ"ד סקכ"ג) בשם האגודה אבל נידון דידן לכולי עלמא הוי חצר [ועוד בה דע' לרבנו הבית יצחק שמלקיס הנ"ל דלא ברירא לי האי מילתא דהקדש ע"ש].

והשתא לפי כל הנ"ל יוצא לנו שהמנות אשר הכניסו לארגזים וכדו' פשוט וברור אשר שייך בהם קניין של החיילים וא"כ יוצא בפשטות שכל מה שקנה החייל שייך לו ואין הכי נמי שהמכירה חלה גם על מה שקנה, אלא

דחזיתי לב' מגדולי רבותינו האחרונים ע"ה רבנו הגר"מ פיינשטיין ע"ה (אג"מ ח"א או"ח סי' קמ"ו) והחלקת יעקב ברייש ע"ה (או"ח סי' קצ"א) מה שדנו במציאות של שליחה שנעשתה קודם הפסח ובפסח עצמה הגיעה לבית דואר של גויים או ישראל ומה הדיון בהם ולענ"ד בימינו אנו ובזמננו ובצורת הנוסח אשר מתבצע המכירה אין הכי נמי שמצד הדין ודאי החייל אשר לו זוכה וקודם הפסח הפך להיות חמץ שלו המכירה שביצע הועילה כדי להתיר לו את השימוש בו ועל כן מצד הדין כלפיו אין חשש.

אלא דלענ"ד עדיין לא הסתיים הדין שהרי עדיין יש לומר שהרי החיילים זכו מצד חצר משותפת ואין הכי נמי דמי נימא לן דמה שזכה עליו חל המכירה אבל אף זה פשוט וברור שכיוון שמה שנוטל הוא שייך לו ואף שהזכיה הייתה על הכלל הרי מצד הדין ברגע שבורר לו אחד חשיב ברירה בדרבנן וא"כ אמרי' מעיקרא שעל זה חל המכירה של האדם וכיוון שאיסור הנאה מחמץ שעבר עליו הפסח הוא דרבנן כמו שביארנו בריש התשובה אין הכי נמי שכיוון שהוא איסור דרבנן מעיקר הדין מה שנוטל הרי אלו שלו מצד איסור ברירה מדרבנן [ע"י מסכת ביצה (לח.) ולמזן בשולחנו הטהור (יו"ד סי' של"א סי"א) ולרבנו הגרש"ז אורבך ע"ה (מנחת שלמה תניינא סי' קי"ד אות י')] דאף

לכתח' יש לסמוך בסוגי הדרבנן לכולי עלמא^א ואין בהם חשש חמץ שעבר עליו הפסח.

אלא שלענ"ד אחר כל זה נראה שיש לעי' בעצם הדין והיינו כיוון דכל מהות האיסור של חמץ שעבר עליו הפסח הוא משום קנס כדאיתא (פסחים כט.). שר' שמעון ע"ה שאסר חמץ שעבר עליו הפסח משום קנס וכ"פ רבנו הרמב"ם ע"ה (הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ד) חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על כל יראה ובל ימצא אסרוהו ואפי' הניחו בשגגה או באונס כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח.

והשתא לפי זה אפי' נימא שמצד הסברא לדון למי שייך האם לחיילים או למאספים הרי ממה נפשך לא גרע מכעין הפקר בדין שהרי יש לומר דלא שייך בכלל הקנס שמצד עצמו לא ידע על קיומו ואם הגיע והטעם לקנוס כדי שלא יניח חמץ והרי בכעין חמץ הנ"ל לא שייך לקנוס וכעין זה חזיתי לרבנו החק יעקב ע"ה (סי' תמ"ח סק"כ) שעל דברי השו"ע לגבי חמץ שנמצא ברשות ישראל שביטל החמץ שלו אסור ביאר כל שלא היה

יודע ממנו כל ימי פסח ויש עדים שביטל או הפקיר קודם פסח או שיש אונס גמור בענין המכירה וכל ימי פסח היה סבור שמכר ואחר הפסח נודע לו שלא מכר כיון שהיה אונס כל כך אונס ידוע ואמר שביטל אף דליכא עדים לא חיישינן להערמה... וכן חזיתי שכ"כ החמד משה ע"ה (שם סק"ב) דהא דאסרי' חמץ שעבר עליו הפסח דווקא היה בביתו וברשותו וידע ממנו כל ימי הפסח אבל כל שלא ידע ממנו כל ימי הפסח אין הכי נמי דלא גזור והעתיק דברי החק יעקב הנ"ל ע"ש.

וביתר מזה לענ"ד יש להוסיף דהוי כעין חמץ של הפקר שהרי כל הני הפקירו את חמצם בשביל שאר אינשי ועי' כעין זה לרבנו המשנ"ב ע"ה (שם סק"ב) שדימה דין חמץ של הפקר כלפי אחרני לחמץ של גוי שמותר אחר הפסח אף באכילה [לפי הדברים ממה שכתבו האחרונים לעניין חמץ של גר שמת ע"ש].

וכעין הדברים הנ"ל חזיתי שכבר קדמוני דעי' לרבנו הבצל החכמה ע"ה (ח"ו סי' צ"ה) שהזכיר הרבה ממה שכתבנו בקוצר דנשאל לגבי חברת צדקה אשר היה לה חמץ בעין

^א. ולענ"ד לפי הטעם הנ"ל יש לומר גם דאפי' אי נימא שהארגז לא חשיב יד או חצר וכדו' והמתנה ששלחו עם החמץ חשיב נשאר ביד האנשים ששלחו ולא עבר ליד החיילים אין הכי נמי כיוון שיש ספק בדין אם מכרו או לא והכל נתערב ואין ידוע מי מכר ומי לא מכר הוי ספק חמץ שעבר עליו הפסח וכיוון שאנו דנים באיסור דרבנן וחמץ שעבר עליו הפסח גופיה דרבנן אין הכי נמי דהוי ככל ספק דרבנן דאזלי להקל עוד בה כיוון שיש לנו למימור דהוי ברירה מדרבנן אזלי להקל שמה שלוקח החייל השומר תורה ומצוות אמרי' דזה החמץ שנמכר ועל כן ממה נפשך אין חשש וד"ב.

ושכחו למכור ונתנו לאנשים הנצרכים האם מותרים באכילה והשיב ראשית עצם הדין של חמץ שעבר עליו הפסח אתי' עליה משום קנס לפי המבואר (ח"מ סי' ש"א ס"ו) שמי שהפקידו אצלו מעות לעניין או פדיון שבויים וכדו' ונגנבו פטור שהרי הוי ממון שאין לו תובעים וא"כ ה"נ לעניין החמץ דשרי אף באכילה, וא"ת הרי דווקא חמץ של גוי אין יהודי מוזהר כשלא קיבל אחריות אבל שלא ישראל אחר אפי' בלא קיבל עובר עליו אלא שכתב לחלק דהתם דווקא כאשר אנו דנים על אדם ספציפי שידוע מי הוא משא"כ נידון דידן שאין החמץ שייך לבעלים מיוחד וידוע אין הכי נמי שלא שייך לקנוס אלא דעדיין הקשה כיוון שהוא ממון שאינו מיוחד לאף אדם אין הכי נמי שכיוון שיכול לבחור למי ליתן הוי דבר שיש לו הנאה וממילא מתחייב אלא דדחה דהא דאמרי טובת הנאה ממון דווקא בדבר אשר יש לו שייכות על כל פנים משא"כ האי חמץ שאין גופו קנוי לו וכל מה שיש לו טובת הנאה בעלמא [א"ה-וכש"כ בנידון דידן שכל מי שיגיע יקבל ואין אדם אחראי ליתן בצורה ספציפית או לספק למישהו אחר וק"ל] ואחר כל זה הוסיף שיש המחמירים אף בכל הנ"ל אלא שעכ"פ אף לדידהו יש להקל כיוון שאין החמץ שייך לפקידים שהרי המחסנים שהופקד הדברים אינם שייכים לאותם הפקידים נמצא ודמי לקיבל אחריות על חמץ של אחרים

ברשות אחרים ולא בא לרשות ישראל שקיבל אחריות מעולם והרי פטור מלבערו וא"כ הכא נמי הני חמץ לא הגיע לביתם של הפקידים אלא ישר למחסני החברה [א"ה-ובנידון דילן לא הגיע לבתייהם של המעבירים אלא הונח בקופסאות וארגזים בבית הספר] ועל כן התיר ממה נפשך לאכול אפי' את החמץ בעין ע"ש.

והשתא לפי ד"ק ממה נפשך שפיר דמי להקל בנידון דידן ואף שיש המצדדים ומצריכים לכתחי' לגזברים אשר מקבלים להכליל את החמץ במכירתם [עי' פסקי תשובות (סי' תמ"ח סק"א)] מ"מ לענ"ד בנידון דידן ממה נפשך קיל טפי כמבואר לעיל במה שביארתי דשאני נידון הבצל החכמה מנידון דידן וק"ל.

ולענ"ד עוד יש להוסיף בזה אולי סברא מילתא בטעמא דאפי' אי נימא דלא שייך בזה ברירה בדרכנן יש לרדן מצד מה דמצינו בגמ' [פסחים כט ע"ב ל רע"א, רמב"ם חמץ ומצה פ"א ה"ה, שו"ע תמ"ז סי"א] תערובת של חמץ אחר הפסח מותרת ואפי' בנותן טעם וא"כ ממה נפשך אף דהתם קמייירי בתערובת במציאות ז"א שאין החמץ ניכר לענ"ד יש לומר דה"ה לנידון דידן והסברא פשוטה כיוון שאין ניכר מה היה החמץ בעצם ולמי היה שייך האם לאסור או למותר אין הכי נמי דלא גרע מתערובת חמץ שאינה ניכרת בגוף המאכל וע"ע לרבנו הבית דוד ע"ה (חאו"ח סי' ר"א)

מה שדן בחמצן של עוברי עבירה דשרי
אחר הפסח ודו"ק היטב.

עוד סברא בזה אפשר להביא ממשנתו
הטהורה של רבנו הגר"מ קליין
ע"ה (משנה הלכות מהדר"ת ח"ג סי'
ס"ז) שדן בקהילה אשר מינתה שליח
שימכור את חמצם וטעה בצורת שליחת
שטרות ההרשאה ועל כן לא הגיעו
קודם הפסח אלא בחול המועד מה הדין
של כלל חמצם של בני הקהילה והביא
מחלוקת החוות יאיר והנודע ביהודה
לעניין אדם שמחמת אונס גדול נלא ידע
מהחמץ או לא היה בכוחו לבער או למכור
וכדו"ן האם נאסר עוד בנוסף על זה
הוסיף שי"ל שכל מה שעיקר הגזירה
והחשש של הערמה לא שייך אלא
בבעל החמץ עצמו כיוון דהחמץ שלו
חייש' מחמת חמדת ממון שיערים על
מנת שלא יאבד חמצו אבל באחר לא
חייש' וממילא כאשר נעשה ע"י שליח
לא שייך זה והביא מקור לדבריו מד"ק
של רבנו האבני נזר וסיים שנידון דידן
הוי אונס גמור לגבי שאר האנשים
שעשו שליח ועל כן נראה שבמקום
שאינו חמץ גמור או אין כזית חמץ
בכדי אכילת פרס יש להקל לגמרי
ובמקום אשר הוא חמץ גמור או
תערובת שיש בה כזית כדי אכילת פרס
יש להקל בהנאה ויכול להחליפו ואם
אינו רוצה להחליף יבטלו ע"י חד בתרי.

וכל זה לדידהו אשר ידעי אינשי על
חמצם וכדו' אבל בנידון דידן

שתליא גם באי ידיעה שבצד מסויים יש
להם אולי איזה שייכות נכונ דלא ברירא
למי שייך האי חמץ וגם לא תליא בהם וגם
אינו נמצא אצלם מצד המציאות הקיימת
אין הכי נמי דממה נפשך יש להקל
בנידון דידן אף בלא תערובת כלל
וביטול חד בתרי ואף באכילה וק"ל.

סיכום מעשי:

1. אדם אשר שולח לאדם אחר דבר ע"י
אדם שלישי תליא אם מתנה או חוב
שאם הוא דרך מתנה אין הכי נמי דבעי'
שיאמר שהוא מגביה ע"מ לזכות לפלוני
ובאופן של זכיה לכלל כל שמגביה על
מנת לזכות לכלל ונמצא אמון על הכלל
חשיב קניין לכלל כדין חצר דאתי' עליה
מידו.

2. ארגז אשר עומד לאיסוף מוצרים
בשביל כמות של אנשים ונמצא
במקום שמאכסנים הדבר ומשמרים
אשר לא ילקח חשיב חצר המשתמרת
ואין הכי נמי שמה שמכניסים לתוכה
נקנה לאותם האנשים ונפקא מינה למי
שנטל ממנה וכדומה.

3. יהודי אשר שלח ליהודי אחר קודם
הפסח מוצרים אשר קודם פסח לא
הגיע ליד הנותן בימינו אשר מתבצעת
המכירה של החמץ באופן שלא משאיר
כלל ועיקר ברירה למציאות של מי שייך
כל זמן שעבר מיד פלוני ליד אלמוני או

נקנה באיזה סוג של קניין חצר יד וכדומה אין הכי נמי שדינו כנמכר קודם הפסח ואחר הפסח שרי מעיקר הדין כחמץ שנמכר לגוי [שו"ע סי' תמ"ח ס"א].

4. נידון הארגזים אשר נשאלנו עליו למעשה יוצא שהחיילים אשר נשלח אליהם מעיקר הדין יכולים ליקח ואין צריכים ליחוש מצד חמץ שעבר עליו

הפסח [עוד שיש לומר שאפי' אי נימא שהישראלים ששלחו היה שייך להם ולא באמת עבר מיד ליד הוי כעין ספק חמץ שעבר עליו הפסח שהרי אינו ודאי שבזה לא נעשה מכירה וכיוון שמה שנוטל הוי כלפי ספק א"נ איסור דרבנן של חמץ שעבר אין הכי נמי דאמרי' ברירה מדרבנן דשרי מעיקר הדין ומה שהגביה אמרי' זה נעשה מכירה וק"ל].