



בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני חנוכה ♦ הלכות עכ"ם ואבזרייהו ♦ ועוד

ובעה"י יכלכל

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

גליון טז

שנה ד' ♦ כסלו תשפ"ב

ניו יורק

‘Avkat Rochel’

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

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



**2021 ♦ תשפ"ב
כל הזכויות שמורות**

**Yearly Subscription: \$36
מחיר מנ״ל לשנה: \$36**

Please make checks payable to:

**“Hazon Ovadia”
110 Vine St.
Lakewood, NJ 08701**

**1 (310) 254-7790
mechonavkatrochel@gmail.com**

חברי המערכת:

**יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦ חיים אריאל נפתלי
יעקב דג'מל ♦ מנחם עובדיה**

**הגליון הבא יצא לקראת
חדשי אדר ב' וניסן ה'תשפ"ב
ויתמקד בענייני ימי הפורים וחג הפסח.**

**כל לומדי התורה מוזמנים לשלוח
דברי תורה שיישקלו לפרסום.
וגם ניתן לשלוח בעניינים אחרים**

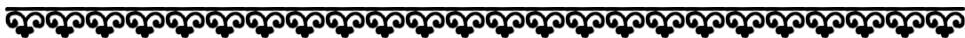
נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מר"ח אדר א'.

קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"ב



תוכן העניינים



פתח הבית א

בית נכאת

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה סימנים תרע-תרעא ה
מתוך ספר 'קדשי דוד' ח"א למוה"ר דוד חסאן זלה"ה

עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה זצוק"ל כז
מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

ענייני דיומא

ביטול תורה דרבים לצורך הדלקת נר חנוכה לט
הרב דוד פרץ, רב ואב"ד ק"ק שבת אחים, פנמה

מסיבות חנוכה וקניית מתנות מה
הרב בנימין צרויה, ראש חבורת כולל אור הלכה, ליקווד

בענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת מט
הרב שלמה סטברש, מח"ס נחלת יוסף וראש חבורה בבית מדרש גבוה, ליקווד

בענין חיוב מכירת כסותו להדלקת נר חנוכה נו
הרב יהודה אריאל עובדיה, רב מנין אברכים ספרדי וחבר בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

בגדר הידור מצוה דמוסיף והולך סט
הרב דניאל זרקייב, בית מדרש גבוה, ליקווד

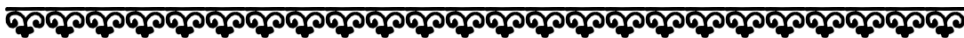
הדלקת וברכת נר חנוכה על ידי אחר עז
הרב עמנואל מולקנדוב, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



בדין נר חנוכה במתארח לאכילה ולא לשינה פא
הרב שלמה סודרי, מחבר ספרי 'הלכה שלימה', ליקווד

בין ישראל לעמים

לימוד אומנות בחדר בבית תיפלת העכו"ם צג
הרב שמואל כאשכרמאן, מח"ס מנחת שמואל וראב"ד ק"ק נר המזרח, אטלאנטא

הפיכת בית תיפלה של נוצרים לבית כנסת ולמחסן צז
הרב מרדכי לבהר, מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

בענין ספרי עבודה זרה המצויים בבתי מלון קא
הרב שי טחן, מח"ס שף ויתלב, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

האם נוצרים דינם כעובדי ע"ז קה
הרב יוסף קושנער, מח"ס המסחר בהלכה ועוד, דיין ומו"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

בגדר דין בחוקותיהם לא תלכו קיא
הרב יוסף פרץ, מח"ס נתן פרי, רב ומו"ץ בעי"ת פנמה

בענין מספר קומי ותספורת פטריה (mushroom haircut) קיט
הרב שאול סימן טוב, עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"ץ בעיר ליקווד

בענין ביטול תקרובת שאינה כעין פנים וחשש שערות הודו קלג
הרב שמואל בנימין האניגוואקס, מח"ס האלף לשלמה ועוד, דומ"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

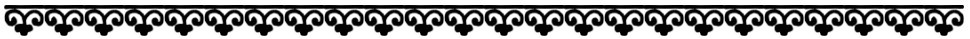
האם מותר לתת אוכל מסעודת מצוה לגוי קמא
הרב אהרן רקח, סגן רב אוהל שלום מרכז תורני, שיקאגו

קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"ב



תוכן העניינים



בענין יין מפוסטר לענין יין נסך קנג
הרב איתן אביב, מו"ץ ומח"ס יין המשומר, כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד

אם בית דין רשאי לדחות גרים משיקולים חברתיים וכיו"ב קסא
הרב צבי אריה פרידמאן, דיין ומו"צ, בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

בית יוסף

בענין אמירת קדיש דקודם הודו באמצע פסוקי דזמרה קעג
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי, מח"ס ישמח אב, בית מדרש גבוה, ליקווד

עיונים בדיני כיבוס בשבת קצה
הרב רפאל משה ישראל פנחסי, ראש כולל מדרש דוד ומו"ץ מנין אברכים ספרדי, ליקווד

תשובה בענין כהני חזקה רג
הרב שמואל יהודה לייב לאנדעסמאן, אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט רז
הרב יצחק ישראלי, הרה"ר ליהדות בוכרה בארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס שו"ת מאבני המקום

בענין הפולמוס אודות כשרות חלב סתם בארצות הברית רכג
הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט, כולל בית יוסף נובהרדוק, ברוקלין

בית תלמוד

מבוי שהוא רחב עשרים אמה רלג
הרב אשר שנורמאן, כולל אוהבי תורה, ריבערדייל

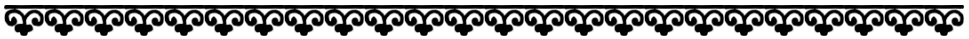
ביאור דברי תוס' בסוגיא דדבר חריף רלז
הרב יוסף מושייב, בית מדרש גבוה, ליקווד

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



בענין בליעות בכלי והמסתעף רמא
הרב גבריאל רדפרד, כולל עבודת הלוי דנר ישראל, בולטימור

אם מותר להורות להחמיר נגד הדין והמסתעף רמה
הרב יניב אזואלוס, ראש כולל ערב תלמודו בידו, ליקווד

בדעת הסמ"ע דהגבהה מטעם יד רנט
הרב אליעזר כהן, ראש כולל חושן משפט, קליוולאנד-ליקווד

מגיד מישרים

יוסף הצדיק ואור חנוכה רסה
הרב דוד נאבארו, ראש מוסדות 'מדרש דוד', סטאטין איילנד

חנוכה: שמאל דוחה וימין מקרבת רסט
הרב אהרן חמווי, ח"ס מאורי אש ורב דק"ק ספרדים, בוסטון

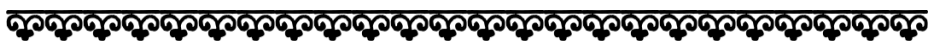
רבים ביד מעטים ושחוק ה'דרייד'ל' רעג
הרב איתמר שאול עובדיה, בית מדרש גבוה, ליקווד

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת רפג
[א] תגובה לתגובת הג"ר משה שלמה פנחסי בגליון טו למאמר בדין בל תשחית / הרב שמעון תבריכיאן [ב] חליפת מכתבים בתגובה למאמר הגרמ"מ אייברמסון בגליון טו, בענין חמין שהוחמו בהיתר בשבת ויו"ט / הרב עמנואל מולקונדוב, הרב מנחם מענדל אייברמסאן [ג] תגובה לתגובת הג"ר בנימין אלון שליט"א בגליון טו למאמר בענין שמירה בבעלים / הרב שי שלום קבסה [ד] הערות בעניני חנוכה / הרב משה פרץ [ה] בענין נטילה לאכילה ממי שלא נטל ידיו שחרית / הרב חזקיה דחבש



פתח הבית



על הניסים ועל הפורקן ועל הגבורות, בשבחו של מקום חייבין אתם לקרות, בהגלות נגלות אור יקרות, גליון ט"ז של הקובץ 'אבקת רוכל' ל'ו ראה מאורות, קנקן ישן מלא חדש אמרות ה' טהורות, עלו ואתכנשו מלכי רבנן שורות שורות, הוריקו מכליהם שמן זית זך והדליקו נרות, מור וקציעה ששה עשר מנ'ה כזה ראה וחד'ש, כגון זה ראוי לקדש עליו ולומר עליו קו'ל שירות, ותשבחות ברכות והודאות לשמך הגדול סלה.

ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, נר מערבי סגי ברישא, המנורה הטהורה וגולה על ראשה, במדור "בית נכאת" גם ברכות, תלי תלים של הלכות מתוך הספר "חסדי דוד" שנדפס בספר "קדשי דוד" לאחד קדוש מדבר, ה"ה מוהר"ר דוד חיים שמואל חסאן זלה"ה, תלמידו חביבו של מאור ישראל, כמוהר"ר חיים נ' עטר זלה"ה, בעל אור החיים הקדוש, שנדפסו לראשונה ע"י בנו מוה"ר שלמה חסאן זלה"ה (חתן למלך מוה"ר יו"ט אלגאזי זלה"ה, ותלמיד גאון עוינו רחיד"א זלה"ה, שאף מרבה להביא מדבריו), ובנו מלקט אחריו בהערות מאירות עינים ומשמחות לב, נדפסו בליוורנו שנת ה'תקנ"ב ומאז לא ראו אור עולם, ועתה שלחנו את קצה המטה לטעום מיערת הדבש וילמדו קצתם על כולם, ואידך זיל גמור בשיר מזמור לדוד, לישרים נאווה תהלה.

ונלויים עליהם, מעשיהם של צדיקים הם תולדותיהם, אוסף עובדות, הנהגות ומקצת דרכי הלימוד של רבינו ה"מורה", מרן ראש הישיבה רבי עזרא עטייה זלה"ה, וזרחה לכם יראי ה' שמש, מאשר קרא ושנה ושימש הג"ר ראובן שרבאני זצ"ל, ונרשמו ע"י בנו הג"ר אלחנן שליט"א, ראש מכון "יחי ראובן" בירושלים עיה"ק, תורה היא וללמוד אנו צריכים וגדול שמושה, והוציא את האבן הראשה, תשואות חן חן לה.

ואחר כך באו בניך, במדור "ענייני דיומא", תנו רבנן מצות חנוכה, כי שם צוה את הברכה, דבר ה' זו הלכה, זה יצא ראשונה רכא ובר רכא, ה"ה הג"ר דוד פרץ שליט"א, ראב"ד פנמה, ועמו מלכי ואיפרכי, הג"ר בנימין צרויה שליט"א, הג"ר שלמה סודרי שליט"א, והג"ר שלמה סטברש שליט"א, מרשומי הת"ח שבעי"ת ליקווד יצ"ו, וביניהם גם הרב דניאל זרקיב נר"ו (ושם אתנו נער עברי, עב"ד רבנן ר' יהודה אריאל עובדיה נר"ו, ער"ב היוצא לאחר חיתום שטרות), ואיש מפתח תקוה הג"ר עמנואל מולקנרוב שליט"א, אל מול פני המנורה, יאירו שבעת הנרות, עד שהיה רואה כל הגולה.



פתח הבית

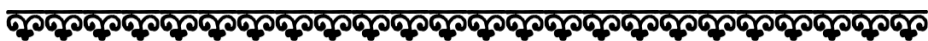


ויתנו עידיהם, לפני תקופת אידיהם, אשר בעוה"ר בגלות החל הזה, צריכין אנו למזה ובן מזה, לוחות כתובים מזה ומזה, לדעת את המעשה אשר נעשה, משנה ברורה והלכה ברורה במדור "בין ישראל לעמים", שם נושאים ונותנים, רבנים ודיינים, בשערים המצויינים, ובכללם הגאונים הג"ר שמואל כאשכרמאן שליט"א, אב"ד נר המזרח אטלאנטא, ממורי ההוראה המובהקים בארה"ב, ואחרי כן יצא אחיו, הג"ר יוסף פרץ שליט"א, מו"ץ עי"ת פנמה יצ"ו, והג"ר שי טחן שליט"א, מו"ץ וראש כולל ובית הוראה עי"ת ברוקלין, הג"ר יוסף קושנער שליט"א, שכבר איתמחי גברא בספריו בנושאים אלו, וידידיו הג"ר מרדכי לבהר שליט"א, מעי"ת לוס אנג'לס יצ"ו, והדיין הנעלה הג"ר שמואל בנימין האניגואקס שליט"א, שיצא לחדש סניף להיתר בחשש ע"ז בשערות הפיאות, הג"ר איתן רפאל אביב שליט"א, הג"ר שאול סימן טוב שליט"א, מורי צדק עי"ת ליקווד ומחברי ספרים חשובים, הג"ר צבי אריה פרידמאן, גם מהעיר הנו' בענין מניעה מקבלת גרים מחששות שונים, השי"ת יצילנו מחשש איסורי עכו"ם למיניהם, המה ואבזיריהם, ותהיה ידינו תקיפה עליהם, להשבית אויב ומתנקם יבושו וזדים ביד עוסקי תורתך, קרבה אל נפשי גאלה.

ומוסיף והולך, במדור "בית יוסף" כדרכנו מאז, לשאת ולתת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא במרחבי הפוסקים, הבאנו ממורי הוראה מובהקים, ה"ה הג"ר חיים אריאל נפתלי הלוי שליט"א, מחברי המערכת, והג"ר רפאל משה ישראל פנחסי שליט"א, ממצוייני מורי ההוראה עי"ת ליקווד יצ"ו, ועליהם חונים כבוד הדיינים הרה"ג ר' שמואל יהודה ליב לנדסמאן שליט"א, אב"ד כולל הרבנים ומוותיקי הדיינים בארה"ב, והרה"ג ר' יצחק ישראלי שליט"א, אב"ד תורה ומשפט, והרה"ר לעדת הבוכרים ארה"ב וקנדה, והג"ר מנחם מאנעס בלומענפרוכט שליט"א, מעי"ת ברוקלין יצ"ו, בענין חשש חלב טריפה בחלב סתם, ברוך שבחר בהם ובמשנתם. ובמדור "בית תלמוד", צללו במים אדירים, להאיר לארץ ולדרים, הלא המה הגיבורים הג"ר אשר שנורמאן שליט"א, והג"ר אליעזר כהן שליט"א, מח"ס אבן גיבורים ועוד, והג"ר יניב אזואלוס שליט"א, וההוא זוגא דרבנן הר"ר יוסף מושייב שליט"א, הר"ר גבריאל רדפרד שליט"א, יצאים בחד'ש, מעלין בקודש, מעלה אחר מעלה.



פתח הבית



והנשיאים הביאו את אבני השם, נפך ספיר ויהלם, דברי אגדה כמים קרים, בענייני חנוכה כולם ברורים, מאת הגאונים הג"ר דוד נאבארו שליט"א, ראש מוסדות "מדרש דוד" בסטאטין איילנד, והג"ר אהרן חמווי שליט"א, אב"ד הספרדים דבוסטון, והאברך היקר והחשוב הג"ר איתמר שאול עובדיה שליט"א מעי"ת ליקווד יצ"ו. הוי כל צמא לכו למים, דברים השווים לכל נפש, למצוא דברי חפץ, נר לכל אחד ואחד. וחובת הבית, במדור "בדק הבית" באו תגובות, הערות ומכתבים על גליונות קודמים, בעלי תריסין מחדדים זה את זה, ברזל בברזל יחדו, בעומקה של הלכה העמק שאלה.

ועל פתח ביתנו מבחוץ, דבר המלך נחוץ, הגליון הבא של הקובץ יצא בעזרשי"ת לקראת חדשי אדר ב'-ניסן ה'תשפ"ב, ויתמקד בעיקר בענייני ימי הפורים וחג הפסח. הרוצה לשלוח מאמר למערכת בעניינים אלו או בשאר עניינים, מתבקש לשלוח עד ר"ח אדר א' ה'תשפ"ב (ועדיף לשלוח מוקדם ע"מ להקל מעלינו את עומס העבודה, ובקציר'ת האומ'ר, ותבא עליכם ברכה), ויה"ר שלא יצא מכשול מתחת ידינו, וחפץ ה' בידינו יצלח, להגדיל תורה ולהאדירה, ולהעמיד הדת על תלה, ולך תעשה שם גדול וקדוש בעולמך ולעמך ישראל תשועה גדולה.

בברכת התורה,

חברי המערכת



בית נכאֵת





ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה סימנים תרע-תרעא מתוך ספר 'קדשי דוד' ח"א למוה"ר דוד חסאן זלה"ה



מתולדות מוה"ר דוד חיים שמואל חסאן זלה"ה

מוה"ר דוד חיים שמואל חסאן זלה"ה נולד בעיר סאלי שבמרוקו, בזמן שחי בה מאור הדור מהר"ר חיים ׳ן עטר זלה"ה בעל האור החיים הקדוש, שמהר"ר דוד חסאן היה מתלמידיו. מהקדמת בנו מוה"ר שלמה חסאן זלה"ה, המו"ל את ספרי אביו וחתנא דבי נשיאה מרנא רבי יו"ט אלגאזי זלה"ה, נראה שמהר"ר חסאן היה רושם את תורות רבו הגדול ומראה את הכתוב למורו בעל האוה"ח הקדוש שסמך ידו על דבריו ועל דיוקם. מהר"ר דבק מאד ברבו, וכשבעל אוה"ח הקדוש עלה לארה"ק, עלה עמו מהר"ר והיה אחד מגורי האריות שעמם למד האוה"ח בישיבתו "כנסת ישראל". פעמיים יצא בשליחות ירושלים כשד"ר לצפון אפריקה. לאחר שובו בפעם השניה, התיישב באלכסנדריה של מצרים ושימש שם כרב, בין השנים תקכ"ה - תקל"א (1771 - 1765). בשנים תקל"ב - תקמ"ד (1784 - 1772), ישב בעיר ליוורנו, בה הרביץ תורה ושימש כדיין.

באחרית ימיו שב לירושלים, ובה נפטר בערך בשנת תקמ"ה (1785). הנכתב ששנת פטירתו היתה תקמ"ה (1875) הוא ע"פ ספר "שלוחי ארץ ישראל" שדבריו הועתקו באנציקלופדיה לחכמי אר"י ולדבריו הוא נפטר בליוורנו ושם מנוחתו כבוד, אבל הר"י גליס כתב "לעת זקנתו חזר רבי דוד לירושלים ובה נפטר ביום י"ב באב תקפ"ד (1824) על מצבתו כתבו הישיש החכם המרומם חסידא קדישא". כנראה ישנה בהר הזיתים מצבה עם הכיתוב רבי דוד חסאן והיא יוחסה לבעל "מכתם לדוד", אבל מסתבר שמעלי השערה זו לא ראו את הספר "קדשי דוד" ח"א שנדפס בשנת תקנ"א (1791) ורבי דוד בו מוזכר בברכת המתים כך ששנת תקפ"ד לא באה בחשבון לגבי זמן פטירתו.

חידושי של מהר"דהודפסו ע"י בנו מהר"ש הנ"ל בליוורנו בשנת ה'תקנ"ב (1792), ובכללם ספר "מכתם לדוד" - על לשונות הרמב"ם, הנדפס מחדש בכלל אוצר מפרשי הרמב"ם פרידברג. ועמו יחד הספרים "קדשי דוד" - חידושים על השליש הראשון משו"ע או"ח, וח"ב, חידושים על מספר מסכתות ושו"ת, וספר "חסדי דוד" - חידושים על הלכות פסח, ראש השנה, חנוכה ומגילה, ממנו דלינו את חידושי השו"ע שהבאנו לפניכם, ובהם גם הרבה הוספות מבנו מהר"ש בסוגריים הפותחים בתיבות "אמר הבן" - שם נושא ונותן הרבה בדבריו אביו. מפאת חוסר מקום לא הבאנו את כל דברי מהר"ר על הלכות חנוכה, ואידך זיל גמור. בסוף ח"ב של הס' קדשי דוד הודפסו לראשונה מכ"י חידושי הריטב"א למסכת מגילה.



סימן תרע

סעיף א'. הק' הרא"ם ז"ל, אמאי לא עבדינן תשעה ימים משום ספקא, וכ"ת משום דהוי דרבנן, והרי המרדכי ז"ל נתן טעם במגילה משום דכתיב ולא יעבר, הא לאו הכי עבדינן תרי יומי, וצ"ע, ע"כ. ולכאורה נראה לי דמקרא מגילה הא קי"ל דדברי קבלה תורה דמו, וכיון דכתיבא ס"ד למעבד תרי יומי משום ספקא אי לאו משום דכתיב ולא יעבור, משא"כ חנוכה דלא כתיבא הויא דרבנן גמורה.

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה

מוה"ר דוד חסאן זלה"ה

(אה"ב, עיין לעט"א מורי הרב נר"ו בספרו הבהיר ברכי יוסף מה שהכריח האי חילוקא מתלמוד ערוך דמנחות.) אלא דאין זה מספיק, והנכון בעיני דשאני הכא בחנוכה דהנס הוא בא"י, ובא"י לא היה ספקא כלל, ולא עבוד טפי מח' ימים, אע"ג דבשאר דוכתי איכא ספקא, מ"מ בזכרון א"י הושוו כל העולם לא"י דלא למעבד טפי מח' ימים, משא"כ במגילה דהנס היה בח"ל דמשכחת לה ספקא, להכי פריך המרדכי ז"ל דאמאי לא עבדינן יום י"ו משופ ספקא דיומא דכיון דאפילו בשושן עצמו משכחת לה הך ספקא אמאי לא חששו לזה בשאר השנים לספקא דילמא היום אינם י"ד וט"ו המוזכר במגילה, ומשני שפיר, ודוק.

(אה"ב, עיין למוה"ר בספרו הנז' ושם בארה, ונראה דא"א ז"ל נתכוון לתירץ מוה"ר"א המובא שם אלא דיהיב טעמא למילתיה משום זכרון א"י דבזה נראה ליכא לאקשוויי מה שהקשו על מוה"ר"א, ע"ש.) (שוב ראיתי למורי הרב בס' מחזיק ברכה דחזיק חקירת הרא"ם משום הרחוקי', דודאי הו' עבדי תרי יומי, ומעתה הוא דוחק לומר דאכתי משום כבוד א"י הוא, ע"ש.)

שם. ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה וכו'. כתוב בבאר הגולה שהטעם כדי שיהיה להם היכר שאסור להשתמש לאורה, ע"כ. ותימה הוא, דא"כ גם אנשים אמאי לא חששו להכי, וא"כ אנשים נמי ליתסרו במלאכה מהאי טעמא. ותו, דא"כ מאי קמ"ל דקאמר מר"ן ז"ל ויש מי שאוסר שאין להקל להם, דפשיטא ופשיטא שאין להקל להם כיון דטעם מנהגם הוא לבל יכשלו באיסורא להשתמש לאורה, דהא קי"ל דכל מנהג שנהגו מחמת חשש שמא יבואו לידי איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם.

לכן נראה דהעיקר כמ"ש תו' רבינו פרץ פ' במה מדליקין שהטעם הוא לפי שנעשה הנס ע"י יהודית, וכן כתב מוה"ר"א, ובש"ג סביב המרדכי דפ' ב"מ כתב בשם א"ח דטוב לבטל מנהגם מפני שהבטלה מביאה לידי שעמום, ויש נשיף רבות בטלות יום ראשון ויום ח' ודי להם בזה כדין התורה בפסח וסוכות, ע"כ. ומשמע דמאי דקאמר דטוב לבטל מנהגם היינו לענין אם נהגו שלא לעשות מלאכה כל הימים של חנוכה אבל ביום ראשון וח' או כל לילה בזמן הלכת נ"ח אין לבטל מנהגם.

ומה שעושים אנשים מלאכה לא מקרי כי האי גוונא דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם כיון דאיכא טעם לשבח לנשים משום דנעשה הנס על ידם משא"כ האנשים, וכן כתב בס' משא מלך בדיני המנהגים, יעוין שם.

שוב ראיתי למר"ן ז"ל בב"י שכתב שהטעם שנוהגות הנשים וכו' הוא כדי שיהיה להם היכר שלא להשתמש לאורה, ואפשר דה"ק דטעמא לעולם הוי להיכרא ואפילו הכי לא ק' מה

שהקשינו לעיל, וטעמא שלא החמירו על עצמן בדבר זה אלא נשים ולא אנשים משום דחזו דהנס נעשה על ידיהם החמירו על עצמן לעשות גדר זה, משא"כ האנשים, ודוק. וכפי זה עולין דברי מר"ן ז"ל ודברי תו' ר"פ ז"ל בסגנון א', דרבינו פרץ טעמ' קאמרי דנהגו מנהג זה הנשים ולא האנשים משום דנשים החמירו על עצמן משום דנעשה הנס על ידיהם.

וכתב הטור עוד, וגם אם יש מקומות שנהגו איסור בכל היום אין להקל להם משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם, ע"כ. וכן כתב בס' צדה לדרך דאין להקל להם. וכתב מר"ן ז"ל בב"י דסובר רבינו שאף בדבר שאין בענינו שום צד איסור לומר דאסרו הא אטו הא מיתניי, ומפני כך כתב דבחנוכה אעפ"י שאין שום זמן ממנו אסור בעשיית מלאכה לא ביום ולא בלילה, אם היו נוהגים איסור בכל היום אין להקל להם, ואינו מוכרח, דאיכא למימר דכיון דאין בו צד סרך איסור לית לן בה ע"כ. משמע מדבריו ז"ל דאם היה איזה יום או לילה אסור בעשיית מלאכה דמצו לגזו' אף הלילה אטו יום או איפכא, ואזיל לשיטתיה שכתב בסימן תס"ח ס"ג, מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בע"פ קודם חצות אין עושין דכיון דמחצות ואילך אסור מן הדין רצו לגזור ולגרור עצמן לאסור מן הבקר חצות קמא אטו חצות בתרא, משא"כ הכא.

אמנם הרא"ם דעת אחרת אתו, שהקשה התם דבמאי קמיידי אי בטועין בו באיסור שסוברין שאסור מן הבוקר עד הערב הא קי"ל שאומרים להם מותרים אתם, ואי בדידעי היתירו ואפ"ה נהגו בו איסור מאי איריא ע"פ, אפילו ימים דעלמא נמי, דאע"ג דבטלה דעתן אצל כל אדם כדתני בפ"ק דפסחים מאימתי אסור בעשיית מלאכה משעת האור וכו', ופירש"י ז"ל אבל קודם לכן אפי' נהגו בטלה דעתן אצל כל אדם, ה"מ לאחרני, אבל לדידהו לא, דלא גרע מנדר. והקשה עליו הפר"ח ז"ל וז"ל, ואינו מחוור, דהא ודאי מנהג שהוא עשוי לסייג, ואין טעם לאותו מנהג, וכגון שנהגו שלא לעשות מלאכה יום א' קודם פסח אטו ע"פ אחר חצות וכיוצא, פשיטא דלית ביה מששא בההוא מנהגא והוה ליה כמנהג בטעות דמתירין אותו דלא בעי אפי' שאלת חכם ולא חרטה, יעויין שם.

ולענ"ד דדברי הגאון הרא"ם ז"ל הם כראי מוצק, דפי' דבריו הכי נינהו, ואי בדידעי היתירו ואפ"ה נהגו בו איסור לחששת שמא יהיה טרוד וישכח מלבטל חמצו וכו' כדכתב רש"י ז"ל, הרי משמע אפי' ימים דעלמא נמי אם אינם עושים אין מתירין לו כיון דלסייג עשה, כגון שנהגו איסור שלא לעשות מלאכה בחנוכה להיכר שאסור להשתמש לאורה, דאע"ג דבטלה דעתן אצל כל אדם, כדתניא בפ"ק דפסחים מאימתי אסור בעשיית מלאכה משעת האור ופירש"י ז"ל אבל קודם לכן בטלה דעתן אצל כל אדם פי' נהגו לאסור כל ליל י"ד שלא לעשות מלאכה לחשש שמא ישאר להם מעט מלאכה לעשות בבוקר ויהיו טרודין ולא יתעסקו לצורך י"ט לבער החמץ וכיוצא, ואמרינן התם דבטלה דעת אצל כל אדם, הרי דאע"ג דידועים דמותר אלא שעשו המנהג לגדר בעלמא אעפ"י כקאמרינן דבטלה דעתן אצל כל אדם, וא"כ

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה

מוה"ר דוד חסאן זלה"ה

ה"נ אי נהגו שום מנהג ד"מ שלא לעשות מלאכה באיזה יום דידעי ביה שהוא מותר והחמירו על עצמן שלא יבואו לידי איסור לאו מנהג' הוא ושאני גבי פסח מן הבקר עד חצות דכך שיערו חכמים דהוי מנהגא דוותיקין, משא"כ קודם לכן מנהג בורות הוא. ותיריך דהא ליתא דלא איתמרא מילתא אלא לענין דלא מחייבינן להולך דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, דאם מקום א' נהגו שלא לעשות מלאכה מליל י"ד והלך לשם לא מחייבינן ליה לנהוג כמותם, אבל לדידהו לא, דפשיטא ופשיטא דהוי מנהג כיון שיש לו טעם, כיון שעשו אותו כי היכי דלא ליתי לידי איסורא, אבל למאן דלא נהיג הכי לא נתנו עליו רז"ל חומרי מקום שהלך לשם.

(אה"ב, מתוך דברי א"א ז"ל מובן דכל קושיית הרא"ם ז"ל היא דלמסקנא דאור עמוד השחר הוא נקטינן מאי דכתב רש"י ז"ל בתחילה אבל קודם לכן בטלה דעתן לדין לומר אבל קודם לכן דהיינו ליל י"ד בטלה דעתן אם נהגו איסור מליל י"ד, ובזה נחית לחלק דלדידהו הוי מנהג ולא לאחרני ההולכי' ממקום למקו', והגם דכפי דברי רש"י ז"ל לס"ד מוכרחין אנו לומר דמאי דקאמר אבל קודם לכן לא, דהיינו קודם ליל י"ד דאז כתב דבטלה דעתם ומסתמא שם אפילו לדידהו בטלה ואינו מנהג דזיל בתר טעמא דד"א הוא, דלא מצינו יום חציו מותר וחציו אסור, וא"כ הלילה עד חצי היום שלמח' הוי הכל חצי יום ואסרי אטו חצי יום אחרון והוי מנהג, אבל קודם הלילה נראה דאף לדידהו אינו מנהג. וזה מסייע להפרי"ח ז"ל, אם לא שנאמר דהראיה שמביא לפנינו א"א ז"ל הכריחתו לומר דלמסקנא דאמרינן בטלה דעתן היינו לאחרני, אבל לדידהו הוי מנהג כיון שהחמירו כדי שלא יבואו לידי איסור.)

וראיה לדבר מהא דאמרינן בפ"ק דפסחי' דף ב' מאימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה, ראב"י אומר משע' האור, רי"א משעת הנץ החמה, א"ל ראב"י לר"י וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר, א"ל הוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת החמץ ומקצתו אסור, מדקאמר ר"י משעת הנץ החמה, אלמא אור דקאמר ראב"י אורתא היא, ע"כ. ואם איתא דמנהג כהאי מנהג בורות הוא, היכי ס"ד דראב"י יסבור דמאורתא אסור, ואע"ג דדחינן התם מאי אור עמוד השחר, לאו מהאי טעמא אידחיא, ודוק, דטעמא הוי דאשכחן רבנן דמפלגי בין אורתא ליממא כדקראמר דבת"ץ עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר, ומשמע בהדיא דהאיסור דרבנן הוא דקמיירי דהיינו להחמיר על ההולך ממקום למקום, ולהכי הוא דאייתי ראייה מת"ץ דלא אסרו רבנן אלא מעמוד השחר ואילך. אמנם לענין הנהגה בדבר א' משום חשש דלא ליתי לידי איסורא ליכא מאן דפליג דאסור, אלא שאין נותנין עליו חומרי מקומות, דלא החמירו [ו] עליו רז"ל בהאי מילתא דהם אמרו והם אמרו.

(אה"ב, ובדרך זה שכתב א"א ז"ל נראה דלא ק' תו קושי' התוס' שהקשו על רש"י ז"ל שם בדף [נ'] ד"ה מאימתי וכו' ועוד נחזי אנן היכי נהוג, דמעתה אינה פלוגת' אם נהגו או לא

קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"ב

נהגו, אלא מאי דפליגי הוא דר"א סבר כיון דלא מצינו יום שמקצתו מותר וכו' במאי שנהגו מליל י"ד שם בטלה דעת' לגבי אחריני, אמנם במאי שנהגו מעמוד השחר אז חשיב מנהג שיש לו עיקר ונותנים עליו חומרי, ור"י לא פליג לדידהו במאי שנהגו בלילה וגם במאי שנהגו מעמוד השחר עד הנץ החמה לדידהו, ומאי דפליג אר"א הוא דמעמוד עד הנץ החמה לא חשיב עיקר לאסור גם לאחרני, ולא בזה אמרו נותנין עליו חומרי מקום אלא מהנץ החמה, ותרוייהו מורו דמנהגא שנהגו הוא מליל י"ד לדידהו.)

ובהכי לא פליג ב"ש וב"ה בקצוות, דב"ש אסרי מאורת' ואפילו לענין ההולך ממקו' למקום ליתן עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם ולב"ה מותר אפילו לנוהג כן, אלא אפי' לב"ה מי שנהג לעשות כן מנהגו מנהג ולא הוי מנהג בורות, אלא דלא מחמירין עליה להולך ממקום למקום, וב"ד מחמרי עליה דלא פליגי ראב"י ור"י וב"ש וב"ה כשיעורא אלא לענין חומרת ההולך ממקום למקום, ודוק, דהיינו אסיפא דמתניתין דפ' מקום שנהגו, ע"ש.

(אה"ב, הדברים סתומים מלבד זה מוקשים ועומדים, דהא הר"ע ז"ל פירשה דלענין איסור פליגי ולא לענין מנהג, והתוספות בדף ב' הנו' הכי פירשו לה והדברים מוכיחים כן כדבריהם מהש"ס בדף נ"ה, וא"כ בזה ליכא קושיא א"א ז"ל, דאולי לקצוות לענין מנהג דאפשר דגם ב"ש יודו לב"ה לענין מנהג לדידהו דלא יהא מנהג כדעת ב"ה, הן אמת דהרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות פירשה לענין מנהג, והדברים תמוהים, דבש"ס לא מוכח הכי. אמנם אפשר לפרש דבריו בדוחק עפ"י מה דתבו התוספו' שם נ"ה בד"ה מדקאמר ר"מ מנהגא וצ"ל דמתניתין ליכא למידק הכי מקאמר ת"ק מנהגא מכלל דחכמים איסורא קאמרי, דמתניתין איכא למימר דתרוייהו סברי מנהגא וה"ק חכמי' לת"ק, למה אתה סותם דבריך, והלא אתה יכול לפרש דבריך ולבאר דבגליל אין עושין וביהודא עושין, ע"כ, ואיכא למידק בדבריהם ז"ל דא"כ מחלוקת ב"ש וב"ה הסמוכין במאי מוקמינן להו, אי במנהגא הא הם ז"ל כתבו בד"ה אר"מ דלר"מ דאית ליה דהוי מנהגא קסבר דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר, דמנהגא לא שייך פלוגתא, דניחזי היכי נהגו, אמנם עתה דאמינא דמתניתין ליכא למידק א"כ ליכא לתרוצי הכי למתניתין דנקטא למחלוקת דב"ש וב"ה, ולדבריהם צ"ל דב"ש וב"ה סברי דבגליל אסרו מן הדין וביהודא מתירין. ובוה אתי פלוגתייהו לענין איסורא אמנם חכמים ות"ק לענין מנהגא קאמרי. אמנם להרמב"ם ז"ל יכולין אנו לתרץ בדוחק דכיון דמתניתין ליכא למשמע דבאיסורא פליגי פירשה כפשטה דבמנהגא פליגי, ופירשה כדברי א"א ז"ל דלא פליגי אלא לענין חומרת ההולך ממקום למקום כאמור, ואז לא קשיא תו קושיית התוס' ניחזי היאך נהגו כמ"ש. ולדברי הרמב"ם ז"ל אתי שפיר דברי א"א ז"ל. אמנם אי לזה כיוון, הוה ליה לפרש. כי על כן נ"ל שסבירא ליה דמפלוגתייהו דפליגי באיסורא ה"נ פליגי לענין מנהגא דכי היכי דלענין איסור ס"ל לב"ש דהלילה הולך אחר היום, כן הוא לענין מנהג דאם נהגו סברי דמלבד דלנוהג הוא איסור גם להולך ממקום למקום החמירו עליו משום חומרי מקום וכו', ולב"ה דבאיסור ס"ל

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה

מוה"ר דוד חסאן זלה"ה

דגם להם מותר דאין הלילה הולך אחר היום גם אם נהגו אפילו לנוהג אינו מנהג. ולהכי ק"ל דא"כ פליגי בקצוות. והוכיח כדבריו דלא פליגי אלא לענין ההולך ממקום למקום, אבל לנוהג עצמו אסור דאינו מנהג בורות. וידים מוכיחות לזה מדכתב הר"ן ז"ל על מחלוקת ב"ש וב"ה וז"ל, וב"ה מתירין עד הנץ החמה הלכך אפילו במקום שנהגו שלא לעשות אם נהגו הלילה בכך טעות הוא, ע"כ, הרי מדבריו מוכח דמדבריהם דפליגי לענין איסור אנו למדין לענין מנהג, וזו תהיה כוונת א"א ז"ל לענ"ד, אף כי באו דברים סתומים וחתומים. שוב ראיתי להרב שושנים לדוד דנתקשה שם כפירוש, וכיוונתי לדעתו במקצת, ע"ש.)

ומ"ש עוד הפר"ח ז"ל שכן דעת הר"ן ז"ל ב'פ' מקום שנהגו, וכתב הר"ן וז"ל הלילה ב"ש אוסרין וב"ה מתירין עד הנץ החמה, הלכך אפילו מקום שנהגו שלא לעשות אם נהגו הלילה בכך טעות הוא, ע"כ, לאו ראייה מכרח' היא, דהר"ן ז"ל מיירי היכא דסוברים שהלילה ג"כ אסור חכמים כיון דטעו וסברי דאסור מליל י"ד טעות הוא, אבל אי ידעי דמותר והם החמירו על עצמן פשיטא ופשיטא דלדידהו מיהא אסור לכ"ע.

(אה"ב, ומכאן נראה שגם הוא הבין מחלוקת ב"ש וב"ה לאיסורא, אלא שהוא כאשר כתבנו דמינה נ"מ למנהגא.)

גם מה שהקשה מדגרסינן בירושלמי נשייא דנהגן דלא למעבד עבידתא בריש ירחא מנהגא, מכלל דלאנשים לא מנהגא, אמת דלא הבנתי דבריו ז"ל, דהתם ה"ק, הני נשייא דקא חזינן דלא עבדי עבידתא בריש ירחא, אל תחשוב דאיסורא הוא אלא מנהגא בעלמא ולא אתא לאפוקי אנשים דהה"נ דאי נהגו כן אנשים מחמת דלא ליתו לידי חשש איסורא פשיטא דהוי מנהגא ולא איירי הירושלמי בהכי כלל, דהא הכי גרסינן התם ר"א ברבי בון אמר כל דבר שאינו יודע בו שהוא מותר וטועה בו באיסור ונשאל מתירין לו, וכל דבר שידע בו שהוא מותר ונהג בו באיסור ונשאל אין מתירין לו, כל הדברים תלו אותן במנהג נשייא דנהגא דלא למעבד עבידתא בריש ירחא מנהגא, ודלא למעבד באפוקי שבתא עד דתתפני סדרא מנהגא, ע"כ, הרי להדיא דלאו לדיוקא דאנשים אתא אלא למימר מהו דמותר להתיר ומהו דאסור, ומשמע דכל הדברים שידע דמותרין מן הדין והוא נהג לאיסור מאיזה טעם דאין מתירין לו כלל.

ולכא ראייה כלל להפר"ח ז"ל, דאדרב' סתיר', דכיון דידעי דליל י"ד מותר כפי הדין אלא דמשום חומרא דלא ליתו לידי איסורא נהגו איסור, פשיט' דאין מתירין להם, והירושלמי הזה פסקוהו הפוסקי' ז"ל, והרי"ף ריש פ' מקום שנהגו, ע"ש. ובדרך זו מתפרשא ג"כ המימרא אחרת שהביא מהירושלמי לענין [ווצאי] ש[בת]. וכפי זה, מנהגא חמיר מאיסורא, דהא מאן דנהג הכי הוי מנהגא, ונ"מ דבעי ש[אלת] ח[כם] וחרטה, ואילו מאי דאסרו רבנן לתת עליו

חומרי מקום שהלך לשם ושיצא משם לא. ותדע דהא אמתניתין דסוף פ' מ"ש דף נ"ה ע"א דקתני והלילה ב"ש אוסרין וב"ה מתירין וחכמים ג' אומניות עושין מלאכה בע"פ עד חצות, ואלו הם החייטים והספרים והכובסים וכו', וטעמא דהוי משום כבוד י"ט, וכתב הרמב"ם ז"ל בפ' המשנה וז"ל, ולפיכך התירו חכמים אלו הג' מלאכות שיתחיל לעשותן ב"ד, אבל במקום שנהגו וכו', ע"כ, ואיכא למידק, דאי מיירי במקום שנהגו לעשות פשיטא ופשיטא דמותר לעשות אפילו שאר מלאכות, ומ"ש הני, א"ו נראה דלא התירו אלא להולך ממקום למקום דלא החמירו עליו לנהוג כאותן אלא לענין שאר מלאכות אבל בג' מלאכות אלו לא העמידו דבריהם דהואיל וצריכים הם לצורך כבוד י"ט דומיא דחח"מ, דאע"ג דאסרו רבנן כל המלאכות בחה"מ, ההדיוט תופר כדרכו, וכמו כן היוצא מבית האסורין מסתפר ומכבס כדכתב הרמב"ם ז"ל התם בפ' המשנה, הרי דאיסור דבריהם היינו חומרת מקום שהלך לשם ושיצא משם שהיא מדבריהם לא החמירו גבי כבוד י"ט, משא"כ אם היה מנהגם שלא לעשות לא הקלו לו אפילו משום כבוד י"ט אפילו ג' מלאכות אלו דשייכי ב"ט, ה"נ אע"ג דקאמרי רבנן דאם נהגו בלילה דלא הוי מנהגא לגבי חומרת מקום שהלך לשם ושיצא משם שהוא איסורא דרבנן, עכ"ז לענין לאסור על עמו פשיטא דאסור.

(אה"ב, הרבה רחוקים הדברים לפרש דברי הרמב"ם ז"ל דההתר הוא דוקא בג' מלאכות להולך ממקום שאין עושין למקום שעושין, דלא נתנו עליו חומרי מקום שיצא משם גבי ג' מלאכות, דהא מדברי הרמב"ם ז"ל בחבורו לא משמע הכי כמו שיראה הרואה בדבריו בסוף הל' י"ט, ודברי הה"מ שם, וא"כ למה לנו לחלוק את השוים ולומר דהרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה מיירי היתרא דהולך ממקום בג' מלאכות דוקא ובני המקום שנהגו לעשות מותרים בכל שאר מלאכות לצורך המועד, ואילו בחיבורו דבריו ברור מללו דלא הקלו גם לבני המקום שנהגו לעשו להתחיל במלאכה כי אם בג' מלאכות אלו, ודוק.)

גם מה שהביא ראיה ממ"ש הר"ן ז"ל בריש פ' מ"ש דאי נהוג איסורא בע"ש ועי"ט מקמי זמן איסוריה כיון דלא חמיר איסוריה דלא משמתינן עליה אי נהוג מקמי הכי לאו כלום הוא וכו', וכן כתב הריב"ש ז"ל סי' מ"ד, ע"ש. קושטא הוא דהר"ן ז"ל בתחלה כתב אפשר דאי נהוג איסורא נמי בע"ש וי"ט מקמי זמן איסוריה ודאי מהני ולבסוף כתב דלאו כלום הוא כו', ע"ש, ואין ראיה כלל מהר"ן ז"ל, דהתן מיירי שרוצה להחמיר מהטעם עצמו שהחמירו במחצות ואילך, דהיינו שעושה לעצמו גדר לאסור מן הבוקר כי היכי דלא ליתי לידי איסורא דמחצות ואילך אינו כלום, ודוקא גבי פסח שהוא איסור גמור מהני משא"כ הכא דלאו איסור גמור הוא אלא שאינו רואה סימן ברכה לא חמיר כולי האי למגור עליה ואי עביד הכי לאו מנהגא הוא. והביא ראיה דדבר שאין בו איסורא אלא שאינו רואה סימן ברכה ועביד יותר ממה שהוא צריך והנהיג עצמו להחמיר בו לסייגא דלאו מנהגא הוא, ע"ש. משא"כ הרא"ם ז"ל מיירי כשעשה המנהג לאסור ולגדור עצמו מחמת איזה איסור דאורייתא או דרבנן פשיטא ופשיטא דהוי מנהג ותיקין, כגון דגדרו גדר אטו איסורא דאורייתא או דרבנן כי הא דנוהגות

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה

מוה"ר דוד חסאן זלה"ה

הנשים דלא למעבד עבדתא בחנוכה אפילו היכא דנוהגות כל היום כולו, כיון דלסייגא דאיסורא קא עבדי דלא ליתו לידי איסורא דרבנן להשתמש לאורה דע"י זה מכירין פשיטא דאין להתיר ולהקל להם כלל וכמו שכתב הטור ז"ל. וכן כתב בס' צידה לדרך וכן כתוב בשבולי הלקט.

(אה"ב, ואף דשם בירושלמי אמרו דמזמן הבדלה היינו אחר שהבדיל עד דתתפני סדרא הוי מנהגא כפי' בתרא דהרא"ם ז"ל, אע"ג שיבדיל ליכא איסורא אלא אינו רואה סימן ברכה אמרו ופירשה הרא"ם ז"ל דהיינו עד שיבדיל, וא"כ למה הוי מנהגא כיון דאינו איסור גמור, וצ"ל דבזמן מועט כזה הוי מנהגא, וכן נראין דברי הר"ן ז"ל שם דגם להר"ן ז"ל צריך לחלק בהכי, וזהו שכתב דלא למעבד טפי משיעורא דתתפני סדרא אינו מנהג, ע"ש.)

ותמיה לי למר"ן ז"ל שהשיג על דברי הטור דהירושלמי צווח לפנינו ככרוכייא דאי ידעי דמותר ועשו אותו לגדר בעלמא דמנהגא הוא, ותו דכתב דהכא ליכא סרך איסורא, משמע מדבריו דדוקא דהיכא דאיכא ממין אותו איסור הוא דהחמירו ד"מ או איזה יום אסור בעשיית מלאכה בחנוכה דמצו לגדור עצמם הא אטו הא, משא"כ הכא דהאיסור אינו ממין הגדר, דהאיסור הוא שאין להשתמש בנ"ח והגדר הוא שלא לעשות מלאכה, דבשעת הדלקת נ"ח שרו לעשות מלאכה לאור נר אחר.

ולאו קושייא, דמהירושלמי משמע דבכל אופן דיוודע דמותר ומתכוון לדכורי עצמו הוי מנהגא, וראיה לזה מתשובת הר"י הלוי ז"ל סי' ל"ה דאותפ שנוהגים שלא לאכול אורז בפסח אם נוהגים כן מפני שסוברים שהאורז מחמיץ מתירים להם בשאלה והתרה, ואם יודעים שהאורז אינו מחמיץ אלא שרצו להחמיר על עצמן משום תערובת או משום גזירה דדילמא אתי לאחלופי בדייסא אסור להתיר להם אפילו בשאלה, ע"כ. הרי להדיא דאע"ג דאין החששא נירכת ורחוקה הרבה מן השכל דילמא אתי לאחלופי בדייסא, אעפ"כ מנהגא הוא, ה"נ כיון דחששו הנשים דילמא מיסרכי במלאכתן ולא יביטו לראות מה בין נר לנר ויעברו על איסורא דרבנן ודאי מנהגא הוי. ודמיא להא דאמרינן התם בריש פ' מ"ש דלא יתחיל במלאכה דילמא לא יגמור אותה ויטרדנה ולא יעסוק בצרכי י"ט. וכן דעת הרמב"ן ז"ל דמקום שנהגו בתורת מנהג ויודעים היו הראשונים שאין בו איסור אלא לעשות סייג למצוה הוא שהחמירו על עצמן בזה אין מתירין להם אעפ"י שבאים לחזור בהם, כענין בני בישן, וכן כתב הר' אברהם, ע"כ. וכן דעת הרשב"א ז"ל בתשובות סי' ס"ח. (אה"ב, לא מצאתיה כי אם בתולדות אדם סי' תרסח.)

וכן כתב עוד בתשובה אחרת הביאם הב"י ז"ל בי"ד סי' ריד וז"ל, כל מי שנוהג איסור בדבר המותר בנדר אפשר שהוא חמור מן הנדר או מן השבועה, שהנדרים והשבועות נשאלין עליהם

ומתירין להם, ואילו מי שנוהג איסור בדברים המותרים כדי לעשות גדר בפני האיסור כבר קבלו על עצמן באיסורים שאסרה התורה שאין להם היתר לעולם, ע"כ. וכן דעת מוהרי"ק ז"ל שורש קי"ד והריב"ש ז"ל בתשובה סי' מ"ד. (אה"ב, עמ"ש הרב ב"ח לקמן סימן תרע"ב וז"ל, ומיהו המנהג להחמיר שלא לכבותם ואסור להתיר להם, וכמ"ש רבינו לעיל בסי' תרע"ע, עכ"ל.)

מספקא לי בהיכא דאין להם לאכול אי מתירין להם וכפי מה שכתבתי לדעת הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה דלא קא שרו חכמים הג' מלאכות אלא למקום שנהגו לעשות דהיינו איסורא דמקום שיצא משם ושהלך לשם דוקא הוא שהתירו ולא מנהגא, דאם נהגו שלא לעשות לא התירו להם אפילו בג' מלאכות אלו והחמירו בהם יותר ממועד, ה"נ מצינן למימר דאע"ג דהתירו במועד לעשו' מלאכה למי שאין לו מה יאכל, הכא דנהגו לאסור עליהם שלא לעשות מלאכה עדיף מאיסורא דרבנן.

וכפי זה דייקנן שפיר תשוב' הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל שכתב דעדיף מנהגא מנדרים ושבועות, דהתם נשאלין ומתירין והכא קבלו על עצמן באיסורים שאסרתן תורה שאין להם התרה לעולם.

אלא דכל הפוסקים פליגי עליה דהרמב"ם ז"ל דג' מלאכות מותרין אפי' במקום שנהגו שלא לעשות, והם הרי"ף ז"ל והראב"ד ז"ל בהשגו' פ"א מהל' שביתת י"ט והר"ן ז"ל בסוף פ' מ"ש והרא"ש ז"ל והטור ז"ל בסי' תס"ח, וא"כ כפי זה השוו המנהג לאיסורא דרבנן, וכיון שכן כי היכי דבחה"מ שהוא איסורא דרבנן אם אין לו מה יאכל מותר בעשיית מלאכה ה"נ מותר לעשות. אלא דהתם לא בעי' התרה כלל דחכמים מעיקרא לא אסרו אלא בהיכא שיש לו מה יאכל וממילא בהיכא שאין לו מה יאכל ליכא איסורא כלל ואינו צריך התרה, ואע"כ דנהיג כמה מועדים שלא לעשות מלאכה, משום דהוה ליה מה לאכול הוא דנהג הכי ואה"נ דאם נהג ג"פ להחמיר אפילו שאין לו מה לאכול ולבסוף ניהם פשיטא דבעי התרה. משא"כ הכא דמחמת מנהגא הוא דחל עליו החיוב ובשעת המנהג לא ביאר ולא גילה דעתו שאם לא יהיה מה לאכול שלא יעשה מלאכה ועכשיו בא בטענה שאין לו מה לאכול פשיטא שצריך התרה ע"י פתח וחרטה שלא אמר בשעת המנהג חוץ מזמן שאין לו מה לאכול. ומעתה מה שנהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בכל ח' ימי חנוכה מנהגא הוא דוקא מי שאין לה מה לאכול הוא דמצינן להתיר לה בפתח וחרטה ותו לא מידי. וכן כתב בס' משא מלך בח"א מדיני המנהגים ע"ש, ודלא כשלטי הגבורים. (אה"ב, ע"כ מצאתי.) (אה"ב, ולמה שהביא עוד הפר"ח מסי' תרצ"א, עיין שם בהלכות מגילה כדברי א"א ומשם באר"ה, ועיין למורי הרב בס' מחזיק ברכה ס"ג מ"ש בזה.)

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה

מוה"ר דוד חסאן זלה"ה

סעיף א'. מי שנהג באיסור א' לגדר מחמת ספק א' ואחר זמן נתברר הספק לבניו אחריו, פשיטא לי שאינם חייבים לנהוג מנהג אבותיהם, דהו"ל כמנהג בטעות, וראיה מדגרסינן בפ"ק דביצה דף ד' ע"ב בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהיו השלוחין יוצאין, ואילו בטלו כותים עבדינן חד יומא, והיכא דמטו שלוחין עבדינן חד יומא, והשתא דידעינן בקיבועא דירחא מ"ט עבדינן תרי יומי, משום דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיהם בידיכם, זמנין דגזרו מלכות גזירה ואתי לקלקולי, ע"כ. ופירש"י ז"ל גזרו מלכות גזירה שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם ותעבדו נמי חד יומא ואתי לקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר, ותאכלו חמץ בפסח. הרי דטעמא דוקא משום דילמא אתי לקלקולי הא לאו הכי הותר המנהג כיון דספקא דאבותיהם ליתא ואיפשיטא, בטל המנהג. ומסתפק אני אי בעו התרה או לא וצריך לי תלמוד.

סעיף ב'. היכא דחכם א' ס"ל בדבר א' שהוא אסור וחבירו ס"ל שהוא מותר, יכול האוסר לתת להמתיר לאכול הדבר שלדעתו הוא אסור כיון שלדעת האוכל הוא מותר ואין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, כן משמע מדברי התו"ז"ל פ' אין דורשין דף י"ג ע"א ד"ה אין מוסרין ד"ת לכותי וכו', והביאו ראיה מהא דאמר' בע"ז דף ו' המושיט כוס יין לנזיר עובר משום לפני עור וכו', וה"מ דקאי אתרי עברי דנהרא דלא מצי לאתויי, אבל אי מצי באופן אחר וה"נ כיון דעכ"פ זה המתיר אם לא יתן לו הוא יתן לו אחר כיון דס"ל שהוא מותר. אבל עכ"פ נ"ל דצריך להודיעו שהוא דבר פלוני שמא הדר ביה מאותה סברא וחזר בו לאסור או שיהיה הדבר ניכר מעצמו דאז אין צריך להודיעו. אבל לתת המתיר לאוסר מסתפק אני בדבר דאפילו ידע ויהיה הדבר ניכר חיישינן דילמא יתבייש ממנו ויאכל אותו ונמצא עובר משום ולפני עור וכו'. (אה"ב, עיין בפר"ח ז"ח הלכות י"ט תצ"ו בדיני המנהגים ס' כ"ג ומשם באר היטב דאין בזה משום ולפני עור וכו' ואפילו באיסור שאינו ניכר הוכיח הפר"ח ז"ל שם דאינו עובר, והדבר ניכר דהיה כתוב אצל א"א ז"ל כדי לעמוד בענין.)

סימן תרע"א

סעיף א'. אפי' עני המתפרנס וכו'. הם דברי הרמב"ם ז"ל, וכתב הה"מ דגמיר לה מדאמרינן דבארבע כוסות וכ"ש בנ"ח דעדיף מקידוש היום וכו', והק' הב[על] [לחם] מ[שנה] ז"ל דמה כ"ש הוא זה, דאי אמרינן חנוכה עדיף מקידוש היום היינו דחנוכה הוי פרסומי ניסא כדאמרינן בגמרא, משא"כ בקידוש [היום], אבל ד' כוסות דאיכא בהו פרסומי ניסא ודאי דהוי כמו חנוכה, וא"כ הול"ל דגמרינן מה[וא] ה[דין], עכ"ל.

ול"נ דלק"מ, דה"ק, דמדגרסינן התם בע"פ לא יפחתו לא מד' כוסות ואפילו מן התמחוי משמע בהדיא דאפילו אין לו מה יאכל יקדים ד' כוסות, וג"כ קי"ל לקבי קידוש [היום] דאם אין לו במה לקנות קידוש היום וסעודתו שיקנה קה"י דעדיף כמבואר בש"ע סי' רע"א ס"ג, והכא

אשכחן דחנוכה עדיף מק"ה, וכיון דאשכחן דאפילו ד' כוסות שהם כמו ק"ה דשום הם כאמור דאפי' עני וכו' מכ"ש נ"ח דעדיף מנייהו כיון דעדיף מקה"י וממילא עדיף נמי מד' כוסות דאשכחן דשוה לקידוש היום דאפילו עני וכו'. (אה"ב ועיי' ביד אהרן ז"ל שרצה להגיה בדברי הה"מ, ולפי פי' א"א ז"ל דעדיף נ"ח מתרוייהו קצת סיוע נראה מדברי הרמב"ם ז"ל, דבהלכות חו"מ לא הזכיר בפ"ו דשואל או מוכר כסותו דהוא המלמדנו דין נ"ח, והכא בדיני חנוכה נקט דשואל או מוכר כסותו, כנראה דעדיפא ליה חנוכה מד' כוסות, אעפ"י שהדבר קשה כיון דכל הטעם הוא משום פ"נ. וראיתי בס' אליה רבה שכתב והנלענ"ד בזה דס"ל דגם נ"ח עדיף מד' כוסות דבפסח איכא עוד היכרא במצה ומרור, ומ"ש דעדיף מקה"י לא כתב אלא לרמוז שהוא פרסום נס דעדיף מקה"י מטעם זה.)

סעיף ב'. בפ' ב"מ תנו רבנן מצות נר חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל א' וא', והמהדרין מן המהדרין בש"א יום א' מדליק ח' מכאן ואילך פוחת והולך, ובה"א יום א' מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך. והנה, הרמב"ם ז"ל ס"ל דמחלוקת ב"ש וב"ה קאי אמאי דסליק מניה, דהיינו אנר לכל א' [ו]א', והכי משמע פשטא דשמעתא, חדא, דמדקאמרינן והמהדרין מן המהדרין פשטא משמע דבכלל המהדרין מן המהדרין הוא מהדרין, דהיינו שכבר קיימוהו כמו המהדרין והוסיפו עוד עליהן מילתא אחרית, דאלת"ה דלא עשו אלא יותר בענין ההידור מן המהדרין ולעולם לא עבוד מאי דעבוד המהדרין, הול"ל והמהדרין יותר מהם וכו' ואמאי קרו ליה בהאי לישראל והמהדרין מן המהדרין וכו' דמשמע כמ"ש. גם בהכרח שהכריחו התו' לפירושם ז"ל שם דקאי ארישא דאלת"ה ליכא פירסומי ניסא דלא מינכרא מילת' דמשום הדור דדילמא משום שנתוספו בני אדם, אינו מוכרח, דאדרבא, איפכא מסתברא, דכיון דבכל לילה נתוספו הרבה נרות בדקדוק כמו שמוסיף היום מוסיף למחר מינכרא מילתא שפיר דמשום הדור הוא דלא מיתרמי מילתא דבכל לילה נתוספו בדקדוק כמו הלילה האחרת, גם לא שכיחא מילתא דבבית א' יהיו כ"כ ב"א, ובודאי דמשום הדור מצוה הוא, משא"כ עד ח' נרות איכא למימר שלפי בני הבית הוא שעשה, ובפרט מי שאינו רואה כי אם בלילה הא' או בלילה אחרונה דוקא דאז ודאי הוא דיסבור דדוקא לפי בני הבית הוא דעבוד הכי בלילה הא' שלא עשה אלא א' ואף בלילה אחרונה שעושה ח' איכא למימר שלפי בני הבית הוא שעשה.

עוד כתב שם הרמב"ם בפ"ד וז"ל, מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר א' בלילה הא' ומוסיפין והולכין נר בכל לילה עד שנמצא מדליק בליל ח' שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם א', עכ"ל. והק' הר"ב [לחם] [מ]שנה] דזה המנהג הוי דלא כמאן לפי רבינו ז"ל שמפרש דמהדרין מן המהדרין קאי אסיפא דברייתא, ע"ש. ולק"מ, דהא מדקתני בברייתא והמהדרין מן המהדרין בש"א יום א' מדליק ח' מכאן ואילך פוחת והולך ובה"א יום א' מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך, ע"כ אע"ג דמפרש לה להרמב"ם ז"ל אסיפא מ"מ שמעינן מהך ברייתא דכל שעושה תרתי לטיבותא, דהיינו שהוא אינו מחוייב להדליק לכל ב"ב אלא נר א' והוא מוסיף תרתי לטיבותא מקרי מהודר מן

המהודר, מינה דכל דעביד חדא מנייהו מיקראי מהדר שעושה הדור, דכיון דאהני לן מאי דהולך ומוסיף אנר לכל א' וא' לקרותו מהדר מן המהדר ש"מ דהוספה בכל לילה הו"ל הידור, דאלת"ה לא הוה קרינן ליה מהדר מן המהדר. ולכאפי' גם אי עביד חדא מנייהו מהנהו תרי הדורי או אי עביד נר לכל א' וא' בלי הוספה או אי עביד נר לכל ב"ב והולך ומוסיף כמו דנהגו אינהו דמייתי הרמב"ם ז"ל מקרי מהודר. והיינו דקמ"ל ברייתא דב"ה וב"ש דל"ת דלאו הידור הוא, כיון דלב"ש הולך ופוחת ולב"ה בלילה הא' אינו עושה כי אם א', זה נ"ל פשוט בדברי רבינו ובש"ס.

(אה"ב, נראה קצת סיוע לפי' הרמב"ם בש"ס דקאי למאי דסליק מיניה מהא דאמר רב הונא נר שיש לו שתי פיות עולה לב' בני אדם, ופירשה רש"י במהדרין, ומשם מוכח דרש"י ס"ל הכא כפי' התו' דקאי ארישא, וא"כ כפי דברי רש"י רב הונא לא לקח כפי המנהג שכתבו הפוסקים, אמנם כפי פירוש הרמב"ם א"ש, דרב הונא קאי בין למהדרין ובין למהדרין מן המהדרין. שוב ראיתי בב"ח שכתב דרש"י מודה לר"י דעבדינן כמנהג מהדרין מן המהדרין אלא דשם לאוקומי דברי רב הונא דפי' דמיירי במהדרין.)

סעיף ה. גרסי' בפ' ב"מ ת"ר נ"ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לר"ה, ופירש"י מבחוץ משום פרסומי ניסא, ולא בר"ה אלא בחצירו, שבתיהם היו פתוחים לחצר, עכ"ל. והנה פשטא דברייתא משמע דלא בעי' שתהיה בר"ה אלא חוץ לבית, מדקתני על פתח ביתו מבחוץ, דכפי התו' ז"ל שפי' דצריך להניחה חוץ לחצר והכא מיירי דליכא חצר אלא בית העומד סמוך לר"ה אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניחה על פתח החצר דאמרינן לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות, אמרינן נמי נר שיש לה ב' פיות עולה לב' ב"א משמע לב' בתים וכו', ע"ש, הו"ל למתני על פתח החצר, ואמאי נקט התנא במציאות כי האי דלית ליה לבית חצר ועל מי סמך להבין דבהכי מיירי הפך המציאות הרגיל.

והראיה שהביאו התו' ז"ל מהא דאמרינן לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות, אדרבה, אמינא דמשם תיובתא להתוס' ז"ל וסייעתא לרש"י ז"ל, דלדברי התו' ז"ל הו"ל חצר שיש בה ב' פתחים, דמשמע דבחד חצר הם הפתחים, ומדלא קאמר הכי וקאמר שיש לה ב' פתחים, משמע שפתוחים לתוכה ב' פתחים כדפירש"י ז"ל, ודוק. ודברי רש"י ז"ל ראויים למי שאמרן. גם מה שהביאו ראיה תו' ז"ל מהא דנר של ב' פיות עולה לב' ב"א וקאמרי דמשמע לב' בתים, וכוונתם ז"ל דמסתמא מיירי בסתם ב"א לא במהדאין, ואז נפרשנה כפירש"י ז"ל דקאמר דא"צ להדליק בפתח החצר אלא בפתחי הבתים, הא לא קיימו המצוה, דהו"ל לא' בימין ולא' בשמאל, אבל אם מניחין על פתח החצר אתי שפיר. ודבריהם ז"ל דחוקים, חדא, דכפי פירושם ז"ל אין לך חשדה גדולה מזו, שהרואה אומר שא' הוא שהדליק בהדור והאחר

קובץ אבקת רוכל כסלו תשפ"ב

לא הדליק, ותי, מי סני ליה לתלמודא למימר לישנא ברירא, עולה בשביל ב' בתים או בשביל ב' בעלי בתים, ומדקאמר בהך לישנא לב' ב"א פשטא הוי למהדרין, ומבואר הוא כדבריו דמיירי במהדרין. ויגיד עליו ריעו, מימרת רבא דקאמר בתר הכי, מילא קערה שמן והקיפה פתילות עולה לכמה ב"א. ותו אעיקרא דדינא פירכא, מי אמר שעולה לב' בתים, דילמא דוקא לבני אדם המהדרין שכבר קיימו המצוה כתקונה לענין הדוק מהני אבל לענין לפטור מעיקר המצוה מאן אמרה. (אה"ב, וכ"כ בס' אליה רבה בס' קטן ד', ובזה הוכיח כס' הטור.)

שם. ואם היה דר בעליה כו'. רש"י ז"ל פירש מניחה כנגד חלון הסמוך לר"ה, עכ"ל. ותמהו עליו מהא דאמרינן בגמ' בההיא דהניח חנוני נרו בחוץ, ר"י אומר אם היה נר חנוכה פטור, אלמא מצוה להניחה מחוץ לר"ה, והרא"ם ז"ל כתב דלק"מ, דאיכא למימר דרש"י ז"ל סובר דבבית שאין לה חצר לפניו כסתם בני חנויות מניחו בר"ה. ודחה דבריו הפר"ח ז"ל, דא"כ בעליה שמניחה בחלון הסמוכה לר"ה אמאי פירש"י ז"ל שמניחה בפנים, לא הו"ל להניחה אלא מבחוץ.

ולענ"ד לאו קושי' היא כלל, דכיון דרואים אותה מר"ה כאילו היא בר"ה, אמאי צריך להניחה בר"ה, דבשלמ' התם בחנות כיון דלית ליה דוכתא אחרית להניחה, דאם יניחנה בפנים ליכא שום ראייה לבני ר"ה להכי צריך להוציאה לחוץ, משא"כ הכא שמצי להניחה בפנים כנגד חלון הסמוכה לר"ה ויראו אותה העוברי דרכים לא צריך צו שום דבר. א"נ י"ל דטעמא דלא ניחא ליה לרש"י ז"ל לפרש הכי משום דיש עליות שהם גבוהים החלונות שלהם למעלה מכ' אמה מהשוך של ר"ה ולא שלטא ביה עינא ולא מינכרא מילתא שהיא למצוה, דאפשר שהיא להאיר, שכן דרכם של נרות שהן להאיר להניחם בגובה, להכי א' רבינא דמצוה להניחה בתוך עשרה דאז מינכרא מילתא שהיא למצוה דוקא, ולזה הוכרח לפרש ז"ל שמניחה בפנים כנגד החלון הסמוכה לר"ה דאז כשהיא בתוך העליה אין שם כ' אמה ממנה לקרקעית העליה ולהכי לא קאמר תלמודא מניחה חוץ לחלון ולא קאמר אלא בחלון הסמוכה לר"ה, ופירש"י ז"ל דבחלון היינו כנגדה, דאי בחלון ממש כל שאינה חוץ לחלון אינה נראית אלא ע"י הדחק, וזה נראה בחוש הראות. גם מה שהק' ז"ל ממה שפירש"י ז"ל בההיא דנ"ח מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח בחצר או בר"ה וכו', ע"ש, אינה קושיא, דהא אי בעי להניחה בר"ה פשיטא דיותר מצוה הוי להניחה בר"ה ולא לחיובא קאמר רש"י ז"ל.

עוד תירץ הרא"ם ז"ל דאע"ג דאין מצוה בחוץ, כיון דלפרסומי ניסא קא מכוינ פטור. וכתב עליו הפר"ח ז"ל וזה אינו, דהא פרכינן בגמ' ואי ס"ד למעלה מעשרה לימא ליה היה לך להניחה למעלה מגמל ורוכבו, וה"נ כיון שעיקר מצוהה היא מבפנים לימא ליה היה לך להניחה בפנים, ופשיטא דמחוייב וכו'. וקושייתו ז"ל איני מבין, דהא סגנון הגמ' הכי פירושו, דאי ס"ד למעלה מעשרה כלמטה מעשרה דמי וליכא שום תוספת מצוה בהנחתה תוך עשרה, מצי למימר ליה הו"ל להניחה למעלה וכו' כיון דהכל א', א"ו דאיכא תוספת פרסומי ניסא

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה

מוה"ר דוד חסאן זלה"ה

בהנחתה תוך עשרה, וא"כ לא מצי למימר ליה הו"ל להניחה וכו' אלא כשאין שום תוספת מצוה במקום שהניחה בו, מהמקום שטוען שכנגדו, אבל כל שיש הפרש תוספת פרסומי ניסא במקום שעשה החנוני ממקום שטוען שכנגדו אין טענתו טענה כלל, והכי נמי הכא שהניחה בר"ה כ"ע מודו דבר"ה איכא טפי פרסומי ניסא, ולהכי לא מצי למימר ליה הו"ל להניחה בפנים כיון דאיכא יותר פרסומי ניסא בר"ה. ואעפ"י שאינו חייב עכ"ז הוא עשה יותר פרסום הנס, משא"כ כלמטה מעשרה מאי דקאמר הש"ס דמצי למימר ליה הו"ל להניחה למעלה וכו' הוא לכשנאמר דתרויהו במתקלא חדא כדקאמר תלמודא, משא"כ אי איכא שום תוספת מצוה בענין שהניחה, ודוק. והכי דייקי דברי רש"י ז"ל כמו שכתב הרא"ם ז"ל, וכן נראה מדברי הרי"ף ז"ל שכתב הואיל ומצוה לפרסם הנס, ודוק.

סעיף ו. מצוה להניחו למטה מי'. (אה"ב, לכאורה דברי מרן סתרי אהדדי מהכא למא שכתב בח"מ סי' תיח דשם פסק דאפי' נר חנוכה חייב החנוני דהו"ל לישב ולשמור, והם דברי הרמב"ם פי"ד מ"ה נזיקין דין י"ג, וכ"פ שם הטור, וא"כ איך פסקו הכא דמצוה להניחו למטה מי' דזה אמרוהו בש"ס לדעת ר"י דפוט'. וראיתי לא"א בקונטרי' מכתם לדוד על הרמב"ם מ"ש לתרץ דברי הרמב"ם, ורואה אנכי דעל פי דרכו יתורצו דברי מרן לכן העתקתיו פה, וז"ל), נ"ח שהניחו למעלה מכ' אמה וכו', עוד איתא התם בגמ' זאת אומרת מצוה להניחה למטה מעשרה טפחים, והרמב"ם ז"ל השמיטו ולא ידענו למה, והה"מ ז"ל כתב דטעמא הוי משום דהא דחו שם הראיה, ועוד נ"ל ראייה לדחות זה מהמימרא הראשונה דאמר למעלה מכ' אמה פסולה, משמע דתוף כ' אמה באיזו שירצה לעשותה כשרה, אלא שיש לתרץ וכו'. והנה התם בפ' ב"מ מייתי מתניתין דתנן גץ היוצא מתח' הפטיש ויצא והזיק חייב, גמל טעון פשתן ועובר בר"ה ונכנס פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הבירה בעל הגמל חייב, הניח חנוני נרו מבחוץ חנוני חייב, רי"א בנר חנוכה פטור, אמר רבינא זאת אומרת נ"ח מצוה להניחה בתוך עשרה, דאי ס"ד למעלה מעשרה לימא ליה הי"ל להניחו למעלה מגמל ורוכבו, ודילמא אי מטרחנא ליה טובא אתי לאמנועי ממצוה, ע"כ.

ותו איכא למידק דאמאי פסק רבינו בפ' י"ד מהל' נזקי ממון דאפי' בנ"ח חייב, ומדברי רבינא דקא מדייק מדברי ר"י ש"מ דהלכתא כוותיה דר"י, דאלת"ה מאי קמדייק מדברי ר"י כיון דקי"ל הלכה כת"ק דס"ל דחייב אף בנ"ח. והגם דדחי תלמודא לדיוקא דרבינא עכ"ז לאו משום הכי נדחו דברי ר"י מהלכתא, אלא דס"ל לסתמא דתלמודא דליכא למידק הכי מדברי ר"י דאפילו תימא דבתוך עשרה כלמעלה מעשרה דמי וליכא שום מצוה בהנחתה תוך י', עכ"ז לא מצי למימר ליה הו"ל להניחה למעלה מגמל ורוכבו, דלא אטרחוהו רבנן להניחו במקום דאיכא טרחא, דחששו שמא יבא לבטל המצוה, אבל דברי ר"י לא אידחו מהלכתא כדמשמ' מדברי רבינא, דאלת"ה הו"ל להקשות סתמא דתלמודא לרבינא, דמאי מוכח מדברי ר"י כיון דקי"ל דהלכה כת"ק.

ותו איכא למידק אמאי נקט הרמב"ם ז"ל התם בפ' י"ד מהלכות נזקי ממון משום דמצי א"ל הו"ל לישב ולשמור, אי פסק כת"ק אמאי איצטריך להאי טעמא, דלת"ק דפליג ס"ל דמטרחינן ליה ולא חיישינן דילמא אתי לבטולי המצוה, דמשמע דבזה פליגי, וא"כ הו"ל מפני שיכול לומר הו"ל להניחה מגמל ורוכבו.

וי"ל דהרמב"ם ז"ל פסק כת"ק ולא כר"י אלא כסתמא דתלמודא דקאמר בהאי לישנא, אי מטרחנא ליה טובא דאמאי קאמר טובא, דמשמע דלא חיישינן דילמא א[ת]י לבטולי המצוה אלא היכא דמטרחינן ליה טרחא מרובה, משא"כ טרחא פורתא לא חיישינן דאתי לאמנועי מצוה, ולזה ס"ל לרבינו ז"ל דלא קאמר הש"ס דחיישי' דילמא אתי לאמנועי מצוה אלא בטרחא יתירתא כי האי דהו"ל להניחה למעלה מגמל ורוכבו דהויא לה טרחא יתירתא איכא למיחש, משא"כ טרחא פורתא כגון לישב ולשמור שם במקומו לא חיישי' דילמא אתי לאמנועי מצוה ולהכי אע"ג דלא מצי למימר ליה הו"ל להניחה למעלה מגמל ורוכבו, עכ"ז מצי למימר ליה הו"ל לישב ולשמור, וכיון דמשמע מסתמא דתלמודא דהכי ס"ל התם בפ' ב"מ ובמ"ק דייק תלמודא נמי למימר הכין, ודילמא אי מטרחנא ליה כולי האי אתי לאמנועי מצוה. ולזה פי' רבינו פ' י"ד מהלכות נזקי ממון דחייב מטעם דמצי למימר ליה הי"ל לישב ולשמור ולא קאמר משום דמצי א"ל הי"ל להניחה למעלה וכו', א"ו כדכתיבנא, ודוק. והיינו כת"ק דס"ל דאפילו בנ"ח חייב ומטע' האמור, דאע"ג דלא מצי א"ל הי"ל להניחה למעלה וכו' עכ"ז מצי א"ל הי"ל לישב ולשמור. והגם דמדברי רבא מוכח דס"ל כר"י מדדייק מדבריו לומר זאת אומרת וכו', עכ"ז מסתמ' דתלמודא דדחי דברי רבא מוכח מדבריו דס"ל כת"ק דחייב היכא דמצי למיטען ליה דהו"ל לטרוח טרחא מועט' כדדייקנ' מלישנא דש"ס ומינה שמעינן דס"ל לש"ס דמשכחת דחייב היכא דליכא טרחא יתירתא.

(אה"ב, וממילא יוצא לנו כיון דפסק בסתמא דש"ס ליכא מצוה להניחה למטה מעשרה וכמ"ש הה"מ ז"ל, ולדרך זה אתי שפיר מה שפסק הטור חו"מ סי' תי"ח ומר"ן ז"ל שם בס' הקצר דחייב אף בנ"ח משום דהו"ל לישב ולשמור, אמנם אכתי ק' דא"כ פסקו כת"ק וכדחייית הש"ס ולמה פסקו בא"כ סימן זה דמצוה להניחה למטה מעשרה, אם לא שנאמר בזה כמ"ש הרשב"א ז"ל בחי' פ' ב"מ בדעת רבינא דגמרינן מהכשר סוכה דהכשרה בעשרה טפחים ובהא עבדינן כרבינא, ולמטה מעשרה עדיפא דאיכא היכר כמ"ש הרא"ש ז"ל בפ' הכונס.)

עוד נ"ל דס"ל לרבינו ז"ל דרבא הוא קס"ד דבין לת"ק בין לר"י ס"ל דנ"ח מצוה להניחה בתוך עשרה דא"א לומר דמדברי ר"י דהוא דלא כהלכתא ומכח זה פירש דהוא ס"ד דרבא דלכ"ע ס"ל דמצוה להניחה בתוך עשרה ומתרווייהו מוכיח הכי, דמדקחזינ' דר"י ס"ל דפטור ש"מ דס"ל מצוה להניחה בתוך עשרה, דאלת"ה וכו', ומדרי"י נשמע לת"ק דגם הוא ס"ל דמצוה להניחה בתוך עשרה אלא דס"ל דהגם דמהך טעמא מצי לפטור עצמו לומר כך היא המצוה עלי להניחה בתוך עשרה, עכ"ז מאחר דמצי למימר ליה הי"ל לישב ולשמור מהאי טעמא חיוב

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה

מוה"ר דוד חסאן זלה"ה

הוי, וא"כ שפיר מוכיח רבינא גם מת"ק דס"ל דמצוה להניחה תוך עשרה, דדחיקא ליה מילתא לומר דבהכי פליגי, דס"ל לרבא דכ"ע מודים בזה דמצוה להניחה בתוך עשרה ופולוגתייהו במ"ש, ודחי ליה תלמודא דלעולם כולהו ס"ל דאין מצוה להניח' למטה מעשר', וכ"ת א"ה מאי טעמא דר"י דפטר משום דחייש דילמא אתי לאימנועי וכ"ע מודו דרשאי להניחה למעלה מעשרה, ופליגי בהכי, דר"י ס"ל דרשאי נמי להניחה בתוך עשרה, דאי אמרת ליה יניחנה למעלה יתבטל ממצוה, ואפי' לטרוח לישב ולשמור לא מטרחינן ליה, דחיישינן שמא יבטל המצוה, ות"ק ס"ל דמטרחינן ליה לשמור וליכא למיחש שמא יתבטל מן המצוה בשביל טרחא זו. ורבינו פסק כת"ק, ולהכי כתב טעמא דמצי למימר ליה הו"ל לישב ולשמור, דאילו טענת הו"ל להניחה למעלה מעשרה אפי' ת"ק מודה דהיא טרחא מרובה ולא מציא טעין ליה הכי כי אם לישב ולשמור, ודוק.

(אה"ב, ובדרך זה א"ש פסקי מר"ן והטור ז"ל ולא קשו אהדדי, דס"ל דטעמא דת"ק דמחייב הוא דמצי א"ל הו"ל לישב ולשמור, ובהא פליגי, אבל לכ"ע מצוה להניחה בתוך עשרה, כדס"ד דרבא, ולדחוייא דש"ס לא חיישינן מקמי פשיטותא דרבא ורבינא. ודרך זה יותר נכון לתרץ דברי הטור והש"ע ז"ל דלא קשיין אהדדי.)

א"נ דס"ל דלהיות יושב ומשמר הוי טרחא יתירה טפי, ולהכי נקט רבינו האי טעמא לאשמועינן דאפי' טענה כי האי מצי למיטען ליה, וכ"ש דמצי לטעון הו"ל להניחו למעלה מעשרה. א"נ דמוכרח לומר דס"ל דטרחת יושב ומשמר עדיפא מטרחת קביעות למעלה מגמל ורוכבו, וזה נרגש בחוש הראות, דניחא ליה לאניש לטרוח בצער בבת אחת ולא לישב כל זמן הדלקה מציץ ומביט לראות, אין לך טרחא גדולה מזו, ובפרט החנוני שעוסק במקח וממכר שלו. וכפי זה מצינן למימר דכוונת דחיית הש"ס היא על זה האופן, דלעולם דת"ק ס"ל דאין מצוה להניחה בתוך עשרה דאי כפי דברך דס"ל דמצוה להניחה תוך עשרה כר"י וכו"ע מודו בזה ופולוגתייהו לא הוי אלא אי מטרחינן ליה לישב ולשמור או לאו, ק' לת"ק דילמ' אי מטרחינן לישב ולשמור' טרחא מרובה כזו אתי לאמנועי ממצוה, והיכי לא חייש ת"ק לזה שיבא לבטל המצוה מלהניחה תוך עשרה, כיון שאנו מטילין עליו טרחא בזו, דיותר נקל ניחא ליה להניחה למעלה מעשרה ולא לישב ולשמור, וא"כ הרי אנו מבטלין מלעשות המצוה כתיקונה בתוך עשרה, וכפי זה, מאי דקאמר הש"ס אתי לאמנועי מלעשות המצוה כתיקונה דהיינו בתוך עשרה, א"ו העיקר הוא דפולוגתייהו הוא בהאי מילתא, דת"ק ס"ל דאין מצוה להניחה בתוך עשרה, ור"י ס"ל מצוה להניחה למטה מעשר' ולזה ת"ק דס"ל דליכא מצוה בהנחת' תוך עשרה חייבי מחייבינן ליה להיות יושב ומשמר אי בעי להניחה תוך עשרה, כיון דליכא תוספת מצוה בעשייתה שם, וכיון דאיהו רצה לעשותה שם עליו לטרוח ולשמור או להגביה עד למעלה מעשרה, שאין גמל ורוכבו שולטין בה, דבלשמה אי היה מצוה בהנחתה שם, מצי לטעון אנא למצוה מן המובחר נתכוונתי, דאי אמרינן לשמור חיישינן לבטול המצוה שמא יבא לבטל

ויעשנה למעלה מעשרה, משא"כ השתא דליכא מצוה בהנחת' תוך עשר' שפיר מצינן להטריחו כיון שרצה להניחה תוך עשרה שישב וישמור שם כיון דליכא מצוה בהנחתה שם, דאפילו אם כדי להקל טרחתו יעשנה למעלה מעשרה ש"ד דאינו מבטל שום מצוה. ור"י דס"ל דמצוה להניחה תוך עשרה, להכי קא פטר ליה לגמרי, דאי מטרחינן ליה לישב ולשמור חיישינן שמא יבא לעשותה למעלה מעשרה ויבטל מצותה מן המובחר, להכי לא מטרחינן ליה. ורבינו פסק כת"ק וכדחיי' הש"ס, ודוק. וזה הדרך מצי אתי לפי דברי הכ"מ והה"מ ז"ל שאין דבריהם מובנים לכאורה כמו שיראה המעיין, ובמה שכתבנו יבא לכלל ישוב, ודוק.

(אה"ב, ולדרך זה אינ[ם] מתיישבים פסקי הטור ומר"ן ז"ל, וגם דאיכא דוחקא בדברי הרמב"ם ז"ל לומר דקאי שם בנזקי ממון דקאי אלמטה מעשר' דהו"ל לאשמועינן דאם הניחה למעלה מגמל ורוכבו דאין צריך לישב ולשמור, אם לא שנאמר לזה דכיון דהכא בחנוכה כבר מובן מדבריו דלמטה מעשרים אמה כשרה, א"כ ממילא משמע דהתם דמחייב הוא בהניחה למטה מגמל ורוכבו, ולזה הוא דשם היה צריך להיות יושב ומשמר. שוב ראיתי לעט"ר מורי הרב נר"ו בס' הבהיר מחזיק ברכה דאיתא שם כתירוץ השני שכתב א"א ז"ל, ע"ש.)

סעיף ג. בהגהה ואפילו לקחה כך דלוק למטה מכ' לא יצא דהדלקה עושה מצוה. ותמה עליו הפר"ח ז"ל דליתא, דאפילו למ"ד הנחה עושה מצוה צריך לכבותה ולחזור להדליקה, דהרואה אומר לצרכו הוא מדליקה, כדאמרינן גבי הוציאה לחוץ אחר שהדליקה בפנים, ע"כ. ולענ"ד דברי מור"ם ז"ל משה אמרן, דה"ג בגמ' דף כ' ע"ב איבעיא להו, הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ת"ש דאמר רבא היה תפוש נ"ח ועומד לא עשה ולא כלום, ש"מ הנחה עושה מצוה, התם הרואה אומר לצרכו הוא דנקיט לה, ת"ש דאמר רבא הדליק' בפנים והוציאה לחוץ לא עשה כלום, אא"ב הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומה בעינן, משו"ה לא עשה כלום, התם נמי הרואה אומר לצרכו הוא מדליקה, ת"ש דאריב"ל עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למ[וצאי] ש[בת] מכבה ומדליקה, אא"ב הדלקה עושה מצוה שפיר, אא"א הנחה עושה היא מכבה ומדליקה, מכבה ומגביהה ומניחה ומדליקה מבעי ליה, ש"מ הדלקה עושה מצוה ש"מ. ופשטא דתלמודא משמע דהא דאמרינן גבי הדליקה בפנים והוציאה לחוץ התם נמי וכו' לא אמרינן הכי אלא בתורת דחייה בעלמא מקמי דידיעין קושטא דמילתא דהדלקה עושה מצוה, משא"כ בתר דידיעין בפשיטות דהדלקה עושה מצוה לא דחקינן לפרשה הכי אלא כפשטה, וטעמא הוי משום דהדלקה עושה מצוה, דדוקא לא חיישינן לרואה שיאמר לצרכו אלא בהיה תפוס נ"ח בידו, דכיון שהיה תפוס בידו ולא הניחה מידו מוכחא מילתא דלצרכו נקיט לה, משא"כ כשהדליקו בפנים והוציאו וקבעו במקומו מאי חששא איכא, דחששא רחוקה היא זו. והראיה דתלמודא אע"ג דתריץ ליה שמעתא קמייתא הכי מטעמא דהרואה אומר אפ"ה הביא לו ראיה מהאי שמעתא בתריית' דהדליקה בפנים דלא ס"ד דחיישינן לרוא' כיון דבתר הכי מניחה במקומה, אלא דהדוחה דוחה בקש ודחה לו דדילמא גם בזה חיישינן, משא"כ בתר דאשכחינן לריב"ל דס"ל בהדיא דהדלק' עושה מצוה, פשיטא

דהוה דחקינן למילתיה דרבא לאוקומא כוותיה. (אה"ב, ועיין בס' חמד משה בס' רע"ה, ומהש"ס לא מוכח כפירוש.)

ומכ"ש דפשט' דמימר' דרבא הכי אינהו ותו אי טעמא דרבא בהאי מימרא ג"כ הוי מטעמא דהרואה ק' דתרי שמעתתי ל"ל, דהול"ל האי דהדליק' בפנים וכו', דאעפ"כ חיישינן לרואים, ומכ"ש ההיא דהיה תפוש נ"ח בידו דחיישינן, א"ו דס"ל הדלק' עושה מצוה וטעמ' דדין לאו טעמא דדין, ולהכי תנינא לתרוייהו למימרא דאע"ג דהדלקה עושה מצוה אעפ"כ היה תפוש נ"ח ועומד לא עשה כלום מטעם דהרואה אומר וכו' משא"כ הדליקה בפנים וכו' לא עשה כלום הוא מטעמא דהדלקה עושה מצוה.

וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות חנוכה דין ט', שכתב וז"ל, הדליקה מבפנים והוציאה דלוקה והניחה על פתח ביתו לא עשה כלום עד שידליקנה במקומה, אחז הנר בידו ועמד לא עשה כלום שהרואה אומר לצרכו הוא עומד, ע"כ. הרי בהדיא דלא קאמר הרמב"ם ז"ל טעמא דהרואה אלא בהיה תפוש, ובהדליקה בפנים נקט טעמא משום דהדלקה במקומה בעינן, והיינו דעת מור"ם ז"ל דלא קאמר אלא טעמא דהדלקה דס"ל כדע' הרמב"ם ז"ל ואפילו לדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל דאף למסקנא דמילתא דהדלקה עושה מצוה עכ"ז טעמא דהדליק' בפנים וכו', כתבו משום דהרואה אומר, מלבד שיש כל הדוחק' שכתבנו, אלא דאפשר דכיון דאסורה עכ"פ לא דייקו בה ונקטו לישנא דלעיל כצורתו.

(אה"ב, ועיין בב"ח ז"ל בסימן תרע"ה מה שנדחק בעד הרי"ף והרא"ש ז"ל, ושם העלה בעד הרמב"ם ז"ל והמרדכי ואגודה דסברי דלמסקנא הדליקה בפנים והוציאה בחוץ אין הטעם משום הרואה אלא דהדלקה במקומה בעינן, אלא דהרי"ף והרא"ש לא סברי הכי. ועוד, ע"ש הנפקותא בין תרי טעמי ודחאה. וכן הפר"ח ז"ל כתב דלא נ"מ בין הני תרי טעמי. ולעט"ר מורי הר' נר"ו בספרו הבהיר ברכי יוסף שכת' משם הר' אליה רבה דלא נ"מ מידי בין תרי טעמי, ועיין שם במה שהאריך לתרץ בעד הרי"ף והרא"ש ז"ל.)

ועוד דאפילו תימא דבדיוקא קאמרי לה מאיזה טעם שיהיה, עכ"ז דוקא התם דהדליק בפנים והוציאה לחוץ הוא דחיישינן להכי, דהרואה אותו שהוציאו מבפנים יסבור שהוא לצרכו ולא יראה אותו כשקבע בחוץ, משא"כ אם היתה למעלה מכ' והורידה למטה מכ' למ"ד הנחה עושה מצוה פשיטא דלא בעינן לכבותה כלל, דהרואה אותו שעקרה משם ולקחה בידו יראה אותו כשקובעה למטה מכ', משא"כ התם. ותדע, דהא התם הקשו התוס' ז"ל בד"ה מכבה ומגביהה ומניחה וחוזר ומדליק', וא"ת, אמאי מכבה וחוזר ומדליק', בהגבהה סגי, כיון דהנחה עושה מצוה, דאטו מי גרע דלוק' ועומד' מהדלק' חש"ו, ותרצו עיין שם דמיירי שהית' דלוקה שלא לשם מצות חנוכה אלא לשם נר שבת, וגרע מהדליקה חש"ו, דאפי' מאן דס"ל דהנחה

עושה מצוה, עכ"ז בעי' הדלק' לשם מצות חנוכה, ואם איתא מאי מקשו התו' ז"ל כיון דכל מין ראיא בידו חיישינן דיאמר לצרכו הוא דהדליקה, א"כ דילמא טעמא דקאמר מגביהה ומדליק' משום דחיישינן דהרואה אומר לצרכו הדליקה, ואדרבה, רגלים יותר לדבר לומר הכי כיון דהיתה דלוקה כל השבת כולו, דאין דרך חנוכה להיותה דולקת כולי יומא, א"ו דדוקא לא חיישינן להם אלא במילתא דיכול לראותו כשהוציאה ולא כשקבעה כי הא דהדליקה בפנים והוציאה לחוץ וכו', משא"כ כל שיכול לראותו כשלוקחה משם וכשקובעה בתר הכי לא חיישינן, ודוק. אלא אלפי' מ"ש התו' בעירובין ובסוכה צ"ע דבריהם ז"ל. (אה"ב, עיין בספר חמד משה דאישתמיט מיניה דברי התוספות דעירובין וסוכה.)

(אה"ב, ולכאורה היה נראה לתרץ דברי התו' ז"ל דלא סתרי אהדי, דכוונתם במה שאמרו דגרע כשהדליקה לצורך שבת היינו דליכא פרסומי ניסא, כיון שהיתה דלוקה ועומדת והרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה, וכן ראיתי להרשב"א ז"ל בחי' לשבת שכתב וז"ל, וי"ל דמגרע גרע, דהתם כיון דבשעת הדלקה הוא מוכחא מילתא דלשם נ"ח הדליקה, וכשהניחה בן דעת דיו וש"ד, אבל הכא שהיתה דולקת מאתמול ליכא פרסומי ניסא, דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה. הרי דכתב כמ"ש בדברי התוס' ז"ל. הן אמת, דאיכא למימר דהרשב"א ז"ל מפרש דהיתה דלוקה לשם חנוכה מקוד', אמנם להתו' דמוקמוה דמיירי שהדליקה מתחילה לצורך שבת, נראה מדבריהם דאם היתה דלוקה מע"ש לשם חנוכה כפירש"י ז"ל לא א"ש, דאז אין אנו יכולים לומר דהרואה וכו', וזה הפך דבריהם שם, וכן מוכח מקושייתם דנחתו להקשות דלמה לן הדלקה ונימא משום דהרואה וכו', א"ו נראה דלא אמרו כן אלא בהאי מציאות דוקא, לכן נראה דהתו' ז"ל מספקא להו למ"ד הנחה עושה מצוה אי חיישינן להרואה, ומנא אמינא לה, ממה שראיתי להרשב"א ז"ל בחי' לסוכה שהקשה שם הקושיא שהקשו התו' במכילתין וכתב, ותירצו התו' וכו' א"נ התם ע"כ אית ליה למיתני פסולה דהא לית ליה תקנתא למטה כשהיא מודלקת וצריך הוא לכבותה ולחזור ולהדליקה במקומה בברכה, דקי"ל הדלקה עושה מצוה, אפילו למ"ד הנח' עושה מצוה חיישינן שהרואה אומר לצרכו הוא דנקיט לה כדאמרינן גבי הדלקיה בפנים, ולא עוד אלא אפילו יש לה תיקון כשישפילנה למ"ד הנחה עושה מצוה, מ"מ כשעוקרה ממקומה היינו פיסולה, משא"כ בסוכה ומבוא שאפשר שלא יגע בהן ומתקנה שממעט אוריה למטה בקרקעיתה, וזה מבואר, עכ"ל. הרי דהביא משם התו' ז"ל דיש צד לומר דלמ"ד הנחה עושה מצוה ליכא חשש דהרואה יאמר. ומעתה, אפשר דלזה הוא דנחתו להקשות בד"ה מכבה ומגביהה משום דיש צד לומר דלמ"ד הנחה עושה מצוה דלא חיישינן להרואה, ואף שכתבו בעירובין ובסוכה דחיישינן, לאו משום דפשיטא להו. וגם נראה דלא ס"ל כחילוק הנאמר שם הרשב"א ז"ל, דכשעוקרה ממקומה היינו פיסולה, משא"כ בסוכה ומבוי דאי סברי לא הוּוּ מקשו מיד. ואפשר דטעמם דאף בנ"ח משכחת לה דימעט, אלא דהרשב"א ז"ל סבר דדוקא במבוי דהוא דרבים משכחת להו דרבים ימעט, אמנם נ"ח ליחיד דמניחה בר"ה הוא קשה לומר דימעט דרך הרבים, וכיון שכן להכי התו' ז"ל אוקמוה בהיתה דלוקה מע"ש דבעי' הדלקה למצות חנוכה כמ"ש א"א ז"ל, ולהכי ג"כ סתמו בדבריהם בד"ה

נ"ח שהניחה למעלה מכ' אמה דלא רצה להאריך וכו' לומר דלמ"ד הדלקה עושה מצוה הוא שכתבו כן משום דמספקא להו כאמור. ובהכי עולין דברי התו' ז"ל כהוגן לדינא כמו שהסכים א"א ז"ל. אמנם מדברי הרשב"א ז"ל האמורים ברור מללו דאפילו למ"ד הנחה עושה מצוה בעי' הדלקה מפני הרואים, וכן ראיתי למורי הרב נר"ו שכתב בשם מהרש"ל ז"ל ביש"ש דהבין דברי התו' ז"ל דלדינא קאמרי שם בעירובין ובסוכה דאפילו למ"ד הנחה איכא משום רואים, ע"ש בס' ברכי יוסף. והרשב"א ז"ל תניא דמסייע ליה, וגם נראה מדברי הרשב"א כהרי"ף והרא"ש דאף למסקנא אמרינן טעמא דהרואה אומר לצרכו [אדלקה].

סעיף ח'. חצר שיש לו ב' פתחים וכו' בשתיהן. והקשה מרן ז"ל בב"מ מ"ש מהא דאמרינן בפ"ק דברכות אמר ריב"ל אסור לעבור אחורי ב"ה בשעה שהציבור מתפללין, אמר אביי לא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא מנח תפילין ודליכא שני פתחים וכו', אבל איכא חד מנייהו לית לן בה, ע"כ, הרי בהדיא דבהיכא דאיכא שני פתחים לא חשדי ליה בפושעים דאמרי נכנס מההוא פתחא אחרינא, ומ"ש הכא דלא אמרינן הכי, אע"ג דהוו משני רוחות הרואה אומר בהאי פתחא אחרינא אדליק, ובגמרא משמע בהדיא דלא חיישינן אלא לבני מתא מדקא פריך אפילו ברוח אחד נמי וכו'. ותו' ז"ל יע"ש.

ולי נראה דאיפשר לומר דהכא נמי לא חשדי ליה דלא הדליק כלל ולא קיים מצות חנוכה, אלא דסוברים דהדליק בבית בפנים מאיזה טעם שיהיה וחושדים אותו דלא קיים פרסומי ניסא כדקא יאות, וכפ"ז הוי דין זה ממש כמ"ש בתפיל' דהכא ג"כ אינם חושדים אותו שביטל המצוה אלא דילמא חשדו אותו שהדליק בפנים וליכא כ"כ פרסומי ניסא, אע"ג דאיכא פרסומי ניסא לבני הבית. והיינו דקאמר תלמודא ואמרי כי היכי דלא אדליק בהאי פתחא בהאי פתחא נמי לא אדליק, אבל לעולם אומרים שהדליק בפנים ולחשד פרסומי ניסא הטריחוהו ג"כ חכמים להדליק פעם אחרת בהא פתחא. והראיה ממה שכתב ב"י בשם הריב"ש בתשו' דטעמא שאנו מדליקין בבה"כ אע"פ שאין אדם יוצא בה י"ח משום פרסומי ניסא, כיון דאנו מדליקין בפנים וליכא כ"כ פרסום הנס, והרי דמדליקין ומברכין משום פרסומי ניסא טפי.

(אה"ב, מלשון רש"י שכתב בש"ס שהרואה יהא סבור שהבית חלוק והרי הוא של שני בני אדם ויאמרו האחד אינו מקיים מצות נר, נראה דהחשד הוא דאינו מקיים כלל, ודוחק לומר אינו מקיים כתקנו, וגם דוחק לומר דהוה לס"ד דהוה סבור דהוי חשדא דעלמא, אמנם למסקנא דידעי והם בני העיר המכירים מתהפכת הסברה והחשדא היא לבד דלא עביד מצות פירסום. וגם מההיא דמיימי מפאה נראה דהחשדא היא דאינו נותן כלל, ולזה פתחי בקלל' כאשר אמרו שם. וגם סוף סוף התם אמרינן בפתחא אחרינא עיל, ולמה הכא לא אמרי הכי. אלא דלזה כונתו ז"ל לומר דשם אמרינן בהאי לישנא לומר דכבר מתפלל עכ"פ בב"ה דנכנס ממקום ואפקוהו בהאי לישנא, והכא דהחשדה היא דלא אדליק בפתחא אחרינא נמי הכריחם

למינקט בהאי לישנא לומר דכל החשד הוא על שלא הדליק בפתח ולא דלא הדליק כלל, דבזה לא חשדי.)

(אה"ב, ודוחק לומר לההיא דפאה דמייתי במכ"ש דשם חשדי דלא נתן לגמרי אבל הכא החשדה אינה לגמרי כי אם שלא הדליק בחוץ. והנראה דכונת א"א היא זו, כמ"ש לומר דאי מההיא דברכות עם דחנוכה לבד ליכא לאקשווי דאנו יכולים לפרש כאמור אלא דהש"ס הביא מפאה במכ"ש וליכא.)

ועוד נראה דשאני התם דהוי ספק ספקא, ספק נכנס בהאי פתחא או לא, ואת"ל לא דילמא אנוס הוא בדבר מצוה או התפלל בביתו מאיזה הכרח, ועכ"פ הרי קיים המצוה, משא"כ הכא אנן קיימין בעידנא דמצוה להדליק בחוץ, וכיון שכן ליכא אלא חדא ספיקא, ספק הדליק ספק לא הדליק בהא פתחא אחרינא, ואת"ל לא הדליק בהאי פתחא אחרינאף ודאי לא יצא י"ח, דודאי שלא הדליק כיון דליכא יראה שלא להדליק בחוץ ואעפ"כ לא הדליקה, ואפילו את"ל שהדליק בפנים לא יצא י"ח והראיה דאמרינן בגמרא הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא י"ח בין למ"ד הדלקה עושה מצוה דהדלקה במקומה בעינן, וכיון דמצוה להדליק בחוץ ולא הדליק לא יצא י"ח, בין למ"ד הנחה עושה מצוה משום דהרואה אותו שהדליקה בפנים אומר לצורכו הוא מדליקה. ודוק, וזה נ"ל תירוץ נכון. וליכא למימר דשאני התם דהוציאה, ולעולם אם הדליק בפנים יצא, הא ליתא, דאי יצא לענין דיעבד א"כ המקום כשר הוא, ואמאי אם הוציאה לא אמרינן דיצא, אלא ודאי כדכתיבית.



עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה זצוק"ל מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני זצוק"ל



סדר הרכב הדיינים הנצרך

אמר לי מו"א זצ"ל שצער גדול היה לו לרבי עזרא עטייה כשנודע לו על הסדרי הדיינים כשנוסדה הרבנות הראשית בא"י. בארץ ישראל היה אז בית הדין הוותיק של העדה הספרדית, ורבי עזרא היה אחד מהדיינים הקבועים, ולאחר ייסוד הרבנות הראשית התבטל ממילא ביה"ד הוותיק ומינו דיינים קבועים. הסדר הישן בבית הדין הספרדי היה שהיו כמה הרכבים וכל הרכב היה יושב לדון במשך שלושה חודשים, ולאחמ"כ נכנס הרכב חדש. כששמע רבי עזרא שבבתי הדין החדשים הדיינים קבועים במשך כל השנה נענה ואמר, הייתכן? וכי מתי יישאר זמן לדיינים ללמוד לעצמם? הצורה הישנה הועילה לכך שכל דיין ודיין היה יכול לחזור לתלמודו בסיום תקופת ההרכב וכך המשיכו את גידולם וגדולתם בתורה, אך הסדר הנוכחי של הרבנות ימנע מהדיינים ללמוד תורה כדבעי, עכ"ד.

צורת לימודו של רבי עזרא

בשנים האחרונות של רבי עזרא, כבר הפסיק ראש הישיבה למסור שיעורים כסדרם, ורק מידי פעם היה מוסר שיעור כללי, אך נמצא היה בבימ"ד והיינו ניגשים אליו לשוחח בלימוד ולשטוח את הספיקות שהתעוררו בדרך לימודינו. גדלותו בתורה של ראש הישיבה רבי עזרא מפורסמת לכל, מוחו הבהיר, ותפיסתו המהירה כברק, כושר הניתוח שלו בכל ענין לפרטי פרטים, היוו שילוב של כשרונות מבורכים, להצמיח אדם בעל שיעור קומה, כאחד מהגדולים בדורות הקודמים. לא פעם, כשניגשתי אליו לדבר בלימוד הייתי מקשה שאלה לכאורה חזקה, והוא היה עונה בבת שחוק, לפני השאלה, אנה הסבר נא לי את יסוד הסוגיא, איך הבנת את דברי הגמ', כי יש פנים לכאן ופנים לכאן, ואחרי שהיה מוכיח הדבר, היה פונה לראות דברי רש"י, והיו דברי רש"י עתה מאירים למה כוונתו, כי לכאורה באו כסתומים. ואחרי ביאור הדברים היה פונה לדברי התוס' ומוכיח מדבריהם שהבינו כהצד השני, והיה מנסה להחליט, מי צודק בסברא חיצונית, ומחשב היאך כל צד יסתדר בהמשך הגמ' לפי המסקנא, וחוזר לדברי הרש"י והתוס' ומבאר דבריהם לפי כל האפשרויות, וכשסיים להסביר הענין ביסודו עד

כח עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה צוק"ל

מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני צוק"ל

תומו, פנה אלי ואמר 'עכשיו תשאל השאלה הראשונה'. ואז היו נוכחים כולם, שהקושיא נעלמה מאליה, כאילו לא היתה, כי הפתרון נעוץ היה ביסוד הסבר דברי הגמ'.

כח חידושו של רבי עזרא

לפעמים חושבים שמעלת החזרה היא רק לשמר את התורה שלמד שבכך זוכר היטב את הדברים, אבל באמת החזרה יש לה תועלת בפני עצמה כי הרבה חידושים מתחדשים בחזרה, ולפעמים החידושים הם יותר גדולים ממה שהתחדש בלימוד הראשוני. וחכם עזרא עטייה היה מרבה לחזור על הדפים שלמד ואפי' מאות פעמים, ובכל חזרה וחזרה היה מתחדש לו חידושים חדשים, כך העיד מו"א רבי יוסף חיים שרבאני שהיה מראשוני תלמידיו.

איתבדו מיליו בבי מדרשא

ומעשה עם מו"א רבי יוסף חיים שרבאני צ"ל שהיה לומד בחברת גאוני אשכנז במכון 'הרי פישל' בירושלים, ופעם אחת הוקשה להם קושיא עצומה על דברי הקצות החושן, ובמשך כמה ימים נלאו למצוא פתרון. אמר להם מו"א, עכשיו נשלח את השאלה למי אשר אין מציאות שלא ימצא פתרון, ושלח את השאלה ביד אחד מבניו לחכם עזרא, ויהי כראות חכם עזרא את דברי הקצות על אתר אמר שהכל נובע משורש הבנה מוטעית בהבנת היסוד המדובר והוכיח נכוחה שדברי הקצות נוטים לכוונה אחרת לגמרי, וכשהעמיד את הדברים ודנו בהם בבית המדרש בתחילה היה נשמע הדבר כחידוש. אך לאחר שחזרו על הדבר כמה פעמים נמנו וגמרו שאמנם הדבר הוא חידוש עצום אבל בסופו של דבר לא הצליחו להבין איך בתחילה הם עצמם יכלו לחשוב אחרת, כי אחרי שהדברים כל כך אמיתיים ומאירים - גם אם הם מאוד מחדשים - הם נעשים כפשוטים כמו במושכל ראשון.

מחלוקות הקצות והנתיבות

קיבלתי מחכם עזרא שבכל מחלוקת נתיבות וקצות אנחנו רגילים להורות כדברי הנתיבות, וטעמו היה משום ש'בחשבון הסוגיא אין שני להנתיבות'. ופעם אחת בני שיחי' סיפר זאת להגאון ר' בן ציון ברודיאנסקי שליט"א בשיבת קול תורה ואמר לו שכדברים הללו מילה במילה שמע מרבו הגאון רבי אליעזר מנחם שך צ"ל, ושני נביאים מתנבאים ממש בסגנון אחד.

לימוד העיון והבקיאות

פעם דיברנו קבוצה של בחורים בשיבה על מעלת העיון ומעלת הבקיאות, ואחד מהם אמר שאין הבדל גדול בין המעיין והבקי, כי סוף סוף שניהם תלמידי חכמים, זה בדרכו וזה בדרכו. בדיוק באותו הרגע עבר שם חכם עזרא עטייה צ"ל ושמע את המשפט הזה, מיד חזר לאחוריו ואמר, ההבדל בין מי שמעיין למי שאינו מעיין זה איסור אשת איש, כי מי שאינו מעיין טוב

יכול לדמות מילתא למילתא, ואינו מבין כלל שהדברים חלוקים ובטעותו הוא מתיר אשת איש לעלמא.

ובאמת כך היה שגור על לשונו ותדיר היה אומר חכם עזרא בשיבה, "ה' יצילנו מחצי תלמיד חכם". כי מי שלימודו שטחי אינו מעיין טוב והוא מתיר את האסור ואוסר את המותר.

ההוא אמינא של חכם עזרא

חכם בן ציון היה אומר לנו שרק מה'הוא אמינות' של חכם עזרא בהסברי הסוגיות יהיו יכולים להוציא כמה ספרים עבי כרס.

כמה חודשים של עיון בש"ך

היתה קבוצה בישיבה שהתחילו ללמוד שו"ע חושן משפט בצורה קצת יותר מהירה בשביל לקבל תעודה, ובאמת שלא היתה דעתו של רבי עזרא נוחה מכך, אמנם מחמת לחץ ההנהלה הוכרח להסכים. לאחר תקופה שאל אחד מהקבוצה היכן הם אוחזים, וכשאמר לו שבסימן פלוני התבטא חכם עזרא ואמר, איך אפשר ללמוד כל כך מהר, והרי אני התעכבתי רק על ש"ך אחד בסימן פלוני כמה חודשים.

מידותיו הנאצלות

דבר פלא ראינו אצל חכם עזרא כי כידוע מוחו היה מהיר כברק, ומטבע הדברים מי שמוחו מהיר קשה לו לסבול את מי שאיטי ממנו, כי לא יוכל לחכות ולהמתין בלימוד עד שהשני יצליח להבין, ואילו חכם עזרא היתה לו מידה נדירה של סבלנות לבאר ולהסביר גם למי שהיה איטי במחשבתו, ולפעמים היה יכול להסביר את דבריו במשך שעות לתלמיד עד שהבין את עומק כוונתו.

שלא לבייש את התלמידים

מנהגי לפני שאני נכנס למסור שיעור לדפוק על הדלת ורק אח"כ להיכנס, וטעמי כדי שלא למצוא אחד מהתלמידים בצורה שיתבייש. כך נהג גם חכם עזרא עטייה שכשבחן אותנו בישיבה היה שואל את השאלה ומיד משקיע את עצמו כמעין בגמרא כך שמי שלא יודע יוכל לדבר עם חברו ולשאול ממנו את התשובה, רק פעם אחת אמר בסוף המבחן 'לולי שדיברתם

עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה צוק"ל

מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני צוק"ל

עם פלוני החרשתי, ורצה לרמוז לנו בזה שהוא יודע שיש מישהו שגילה את התשובה, אבל מ"מ בשעת מעשה דאג שהתלמיד לא יתבייש.

הבנה מחודשת

כשהודפסו בקובץ 'משואות' חידושים מחכם עזרא, שלח לו אחד מגדולי הדור הערות על דבריו והעיר שלכאורה יש תוס' שלא כדברי רבי עזרא. רבי עזרא שלח לו את תשובתו והסביר לו את כל התוס' באופן הפוך ממש עד שאדרבה יש ראייה מדבריהם לדבריו. לאחר שראו חכמי הישיבה את המכתבים אמרו בכת שחוק, גדול פלוני אמר לחכם עזרא שלא ידע תוס', ואילו חכם עזרא ענה לו שהוא לא הבין תוס'.

מידת האמת של רבי עזרא

בוודאי אתם יודעים שהגאון רבי אליעזר סילבר זצ"ל הגיע למסור שיעור בישיבת פורת יוסף, כולם גם יודעים שרבי עזרא לא חש בטוב ובאמצע השיעור התנצל שמוכרח לצאת, וכך היה. אמנם את הסיבה האמיתית ליציאתו גילה לי חכם בן ציון, שאמר לו חכם עזרא כי באמצע השיעור התגלגל מדבריו של הגאון הנ"ל כמה משפטים הקשורים לפוליטיקה, ומחמת מידת האמת של רבי עזרא שלא היה יכול לסבול שבאמצע דברי תורה יערבו ענייני חולין ובפרט דברים הקשורים לפוליטיקה, ומכיון שלא יכל לסבול זאת יצא החוצה בטענה שאינו מרגיש טוב.

זהירות ממחלוקת

שנה אחת, בלמדנו בישיבה בליל שבת קרסה הקומה השלישית של הישיבה והיה נס גדול מאד. באותה השעה חכם עובדיה יוסף מסר דרשה בחדר האוכל וכל התלמידים היו למטה כך שאף אחד לא ניזוק. באותה תקופה יצאנו כולם ללמוד בגלות בכמה בתי כנסיות באזור. אני זוכר שרבי עזרא עטייה אסף את בני הישיבה ונתן לנו מוסר שכל זה בגלל המחלוקת שהיתה אז בישיבה, ואמר לנו, אסור להיכנס למחלוקת אפילו אם אתה צודק לגמרי. ממחלוקת צריך להתרחק כמו מאש. ואח"כ קראנו כולנו נשמת כל חי עם ראש הישיבה וחכם יהודה צדקה וחכם בן ציון. ומאז למדתי כמה קשה המחלוקת וכמה היא פוגעת.

הוראת חכם עזרא על הנהגת הישיבה

אמר לי חכם בן ציון שלפני פטירתו של חכם עזרא אמר לו, עליך אני סומך בהנהגת הישיבה!

מעלת השליח ציבור

זכורני שכשהיתה מלחמת ששת הימים היה פחד גדול בירושלים והרבו כל הישיבות בתפילות, וגם בישיבת פורת יוסף היו עושים תפילות יומם וליל, והשליח ציבור בישיבה היה הצדיק

החסיד ח"ר מנשה לוי, ונעשה זה על פי חלום שחלם רבינו המורה ראש הישיבה ח"ר עזרא עטייה בו מורים לו מן השמים שהשליח ציבור יהיה הרב הנז', ואני בצעירותי לא הבנתי מדוע לא שולחים את אחד מחכמי הישיבה לשמש כשליח ציבור, אבל האמת שלא סתם היה הדבר, והוא היה ראוי לזה, כי מלבד מה שהיה חסידא קדישא, היה גם מעביר על מידותיו להפליא, ועשה עצמו כאסקופה הנדרסת לכל. וכבר ראינו לעיל את גודל וחשיבות מעלת העברה על המידות לשליח ציבור.

וגם זקני הגאון הקדוש ח"ר יהושע שרבאני זצ"ל היה מקפיד בימים נוראים להתפלל היכן שהצדיק ח"ר מנשה לוי מתפלל כשליח ציבור, ועל אף שהוא היה מכוין כמו המקובלים ותפילותיו תמיד היו ארוכות מהרגיל, מכל מקום העדיף לקצר תפילתו ולהתפלל היכן שהוא נמצא, כי מעלת הש"צ גדולה מאד, ואם יש שליח הגון הרי זה יותר כדאי להתפלל שם כי התפילה בודאי תשמע.

בחלום אדבר בו

שמעתי מחכם עזרא עטייה, כשנפטר מורו ורבו רבי אברהם עדס היה מבכה את מותו ללא הרף כי היה דבוק בו עד למאד, ולפני פטירתו של רבי אברהם שאל אותו אל מי אפנה ואשאל בכל העניינים, ואמר לו שילך מעתה אל מו"ז חכם יהושע שרבאני זצ"ל, ועוד שמעתי ממנו שלאחר פטירתו של רבי אברהם הוסיף ונגלה אליו בחלום ואמר לו הלא הוריתך לשאול את חכם יהושע, ומטעם זה גם היה שולח לרבי יהושע מעת לעת שיערוך עבורו פדיון נפש.

חשבון הנפש

פעם סיפר לי חכם בן ציון על ראש הישיבה חכם עזרא עטייה שהיה נמנע מלהשתתף בבחירות, מחמת החשש להיות עזר למרימי יד בתורת משה, ופעם אחת ויחידה הצביע בבחירות, והצביע עבור אגודת ישראל כי היה מסופק אולי כן כדאי להצביע וכו', לאחר שהצביע התחילו לו כאבים עזים בידו, והוא תלה את זה במה שהצביע ולא נמנע. לאחר מכן שלח חכם עזרא את חכם בן ציון וחכם יוסף עדס לראב"ד העדה החרדית הרב פינחס אפשטיין, לבקש מחילה בשמו על שכביכול זלזל בכבודם והצביע.

היום מי שמקבל כאבים ביד הוא כלל לא חושב שצריך לעשות חשבון נפש, הוא תולה את זה במקרי ומאורעות החיים כדרך כל האדם, אבל מי שהוא עובד ה' אינו מעביר דברים כאלו כלאחר יד, הוא יודע שלכל דבר יש חשבון בשמים, ובודאי יש סיבה לכל דבר שקורה לו.

לב עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה צוק"ל

מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני צוק"ל

דעתו של רבי עזרא עטייה לגבי עריכת חתונות בחודש אלול

צריכים לדעת שחכמי ישיבת פורת יוסף ובראשם רב רבנן רבינו המורה חכם עזרא עטייה צוק"ל, היה דעתם שעדיף לקיים חתונות בחודש אלול יותר משאר חודשי השנה, וכל זה מטעם שמכיון שעוסקים בחודש זה הרבה בעניני תשובה, אם כן יותר יש מניעה לבחורים שיוצאים מהישיבה להשתתף בחתונה, שיבואו לידי חטא בשמירת העינים. והדעה הרווחת בישיבות על פי הגדולים היא למנוע לקיים חתונות בחודש אלול, מחמת הפגיעה באוירה המיוחדת בישיבה בחודש נשגב זה, אבל דעת חכמי הישיבה היתה להעדיף את טובת הבחורים בפרטות יותר מטובת הישיבה בכללות, כי דעתם שעל ידי כן תשמר הטהרה יותר.

נישואי רבי מנצור בן שמעון צוק"ל

גם שמעתי בביתי ממו"א וכן שמעתי מחכם יהודה צדקה על מה שהיה בנישואי מורי ורבי חכם מנצור בן שמעון, כי חכם עזרא עטייה בא לחכם מנצור כשהיה בחור וביקש להציע לו הצעת שידוך את אחותו של ידידו ר' משה עיני. חכם עזרא דיבר בשבח המדוברת ואמר לו שיש רק בעיה אחת בהצעה זו, מאחר שהמשודכת שונה מעט בהליכתה. חכם מנצור שאל את חכם עזרא האם יש לבעיה זו השלכות נוספות, וחכם עזרא השיב שאין שום בעיה מלבד זאת! אז תמה חכם מנצור ואמר, אם כן לא אבין מה הבעיה? מתחתנים לשם שמים ומאי נפק"מ אם הליכתה שונה? חכם עזרא התרגש מאד מדבריו של חכם מנצור ואמר לו, מכיון שכונתך לשם שמים אני מברך אותך שכל בניך יהיו תלמידי חכמים ויראי שמים. ואכן כולם יודעים היום שזכה חכם מנצור לארבעה בנים תלמידי חכמים וצדיקים ואף לחתן כזה, אבל זה לא בחינם, הכל זה מחמת שמי שמקדש את הבנין ביסודותיו אז הבנין נראה אחרת לגמרי מבניינים אחרים.

חדרי פנימיה בישיבה

מחמת גדרי הקדושה התנגד ראש הישיבה רבי עזרא עטייה שיהיו חדרי פנימיה בישיבה, ואף שהיה עליו לחץ גדול כי טענו לפננו שבכך תהיה הישיבה ככלל הישיבות הקדושות ויצא שמה הטוב בעולם ועי"כ יבואו עוד ועוד בחורים מכל מקום לא הסכים לזה בשום אופן. וכשהחלט בהנהלה להשתדל לפתוח עוד ישיבה עם פנימיה אף שהיתה כונתם לש"ש, מ"מ היה זה נגד דעתו וצער גדול נגרם לו מכך.

עבודת הענווה אצל חכמי ישיבת פורת יוסף

באמת שאני אומר לבניי שמי שזכה ללמוד תורה אצל חכמי ישיבת פורת יוסף זכה גם לקבל השגה אמיתית בעבודת שבירת המידות, שם היה אפשר לראות דוגמא אמיתית לענווה עם טהרת הלב. ראש הישיבה חכם עזרא עטייה היה מופלא ביחס שלו לתלמידים צעירים, הוא לא חס על כבודו ודאג לתלמידים הצעירים. היה יכול לשבת זמן רב ולהסביר גם דברים פשוטים, מוחו היה גאוני, ומהירות מחשבתו היתה כברק, כהרף עין היה מחשב את כל נכחי הסוגיא ואת כל הנפקות שהיו יוצאות מהסבר זה וכן מהסבר אחר. חכם בן ציון היה אומר שרק מההוא אמינא של חכם עזרא היה אפשר לחבר ספרים עבי כרס, כנ"ל, ועם כל עיונו המבעית והמהיר היה יושב להסביר לתלמידים צעירים את כל החשבונות והסברות בסבלנות עצומה. טבע האדם כשהוא מהיר במחשבתו קשה לו להסביר פרטים קטנים, הוא נהיה חסר סבלנות וחפץ ללכת בקצב שלו, ואלו הוא היה ממש להיפך! כל כולו היה מרוכז במתינות לפי כשרונו של האחר גם אם היה מאד איטי. זה יכול להגיע רק משבירת המידות בצורה נפלאה.

הענווה של רבי עזרא עטייה

כשרבי יהודה עדס נר"ו פתח את ישיבת קול יעקב היה זה עוד בחיי חיותו של חכם עזרא, והיה לו חשש שמא יש בזה פגיעה בכבודו, אבל חכם עזרא עודדו והמריצו לפתוח עוד מקום תורה, ויתרה מכך, באותה שנה יצא רבי יוסף רפול בנו של רבי אברהם הררי רפול זצ"ל לחו"ל בכדי לאסוף כסף לישיבה החדשה, וביום ראש השנה בזמן פתיחת ארון הקודש ביקש חכם עזרא לעשות תפילה מיוחדת להצלחת הישיבה, כולם חשבו שכוונתו על הצלחת ישיבת פורת יוסף, אבל הוא הסביר שכוונתו להצלחת רבי יוסף רפול השווה בחו"ל וצריך להתפלל שיצליח! זוהי ענווה של מי שלא חשש לכבודו, הרי לפי האמת מה צריך להיות אכפת אם פותחים עוד מקום של תורה, אדרבא ואדרבא, אלא שדרך העולם לחפש חשבונות רבים, ואנשים רגילים יכולים להפגע ממהלך כזה, באומרם מה רע בישיבה שלי וכו', אבל חכם עזרא לא חשב על כבודו אלא רק על כבוד ה', ואם יש אפשרות שכבוד ה' יתרבה בעולם מעוד מקום אז לא רק שלא נתנגד אלא גם נתפלל על כך.

הענווה של רבי משה עדס זצ"ל

חכמי הישיבה היו מספרים על חכם משה עדס, שהיה ידוע בירושלים ובישיבה כאחד הגאונים והמעיינים הגדולים, ולימד בישיבת פורת יוסף עשרות שנים והעמיד תלמידים רבים וחשובים, ופעם אחת תוך כדי מסירת השיעור בישיבה הקשו התלמידים קושיא חמורה והיו נושאים ונותנים עמו בסוגיא ומנסים ליישבה. לאחר זמן מה, כשלא מצא רבי משה פתרון לקושיא, אמר לתלמידיו שאינו מצליח ליישבה ומוכרח הוא ללכת לחכם עזרא עטייה לשטוח בפניו את

לד עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה צוק"ל

מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני צוק"ל

השאלה, וכך עשה. אמר לתלמידיו שימתינו מעט, ובאמצע השיעור יצא לחדרו של ראש הישיבה ואמר לו שהוא צריך את עזרתו ביישוב קושיא אחת, לאחר זמן מה חזר לשיעור כשיש לו תירוץ בידו, ואמרו לתלמידים בשמו של חכם עזרא.

איך אפשר להפסיד את חכם עזרא

בהיותי בחור צעיר לימים כשלמדתי בישיבת פורת יוסף היה אז סחף גדול ללמוד בישיבת קול תורה בשכונת בית וגן, הלכתי עם אחד מחבריי להבחן אצל ראש הישיבה רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, והוא שאל אותי לשמי והתעניין אם אני בנו של רבי יוסף שרבאני ואמרתי לו שאכן כן. לאחר שבחן אותי אמר לי אם אתה רוצה אתה יכול לבא ללמוד אצלנו, אבל באמת שאיני מבין אותך, יש לך את רבי עזרא עטייה שהוא גדול הדור, יש לך את אבא שלך שהוא אחד מגאוני הישיבה, ויש לך שם את שאר משפחתך כמו רבי בן ציון אבא שאול ורבי יהודה מועלם, ומה לך לעזובם ולא לקבל תורה מהם, אני ממש מתפלא עליך שעולה בדעתך להניח את כל זה ולבוא לכאן. אחר כך התבוננתי וראיתי שאכן צדקו דבריו ומדוע לי להפסיד את חכם עזרא עטייה וחכם יהודה צדקה וחכם בן ציון וחכם יוסף עדס, וחכם מנצור בן שמעון, וחכם יהודה מועלם וכו', והחלטתי להמשיך את לימודיי בישיבה למרות הלחץ החברתי, שמתי לנגד עיני שהנקודה הקובעת בעניינים אלו היא האמת לאמיתה ללא שיקולים אחרים.

רבי עזרא עטייה והבית ישראל

מחזה מרהיב עוז היה לראות את חכם עזרא נפגש בכל בוקר עם האדמו"ר מגור בעל הבית ישראל. חכם עזרא היה בדרך לביתו, והבית ישראל היה עושה הליכה, הבית ישראל היה רואה את רבי עזרא ומיד עובר מהמדרכה שבה היה למדרכה של הצד השני של הרחוב מקדים שלום לחכם עזרא, מרכין היה את ראשו בכדי שיברכהו חכם עזרא, וחכם עזרא היה נעתר בתנאי שגם הבית ישראל יברכהו, אמת מה נהדר.

מינויו של רבי עזרא לראש הישיבה

מו"א רבי יוסף חיים שרבאני היה אחד מהגורמים למינויו של חכם עזרא עטייה לראש הישיבה. ומעשה שהיה כך היה (מעשה זה בחלקו אי אפשר לספר עד היום בכדי לא לפגוע באחרים, עכ"פ רק אספר בקצרה). אחרי שנפטר בשנת תרפ"ה ראש הישיבה הראשון הגאון ר' שלמה לנייאדו, התעוררה השאלה את מי למנות כממלא מקומו. מועמדים רבים עמדו על הפרק ובניהם גאוני גדולים בנגלה ובנסתר. היו כמה אישים שנגעו בדבר וחשבו למנות חכם גדול ומקובל אלהי לעמוד בראש הישיבה, אך אותו חכם למרות גדולתו העצומה וחסידותו עם

קונו לא היה גדול כ"כ בתורת הנגלה, ודבר זה הוא שעורר את מו"א זצ"ל לחשוב, שאע"פ שאותו חכם אדם גדול הוא, מ"מ אינו ראוי לעמוד כראש ישיבה במקום שלמדו תורת הנגלה בעיון נמרץ.

ועל דבר זה קינא קנאה גדולה וכינס ואסף את בני הישיבה חכמיה וצעיריה בעצה אחת, היאך לדאוג שהעומד בראש הישיבה יהיה הגאון רבי עזרא עטייה וצוק"ל. באחד מהאסיפות שהשתתפו בה חכמי הישיבה, היו שם כמה חכמים שתמכו במינוי של החכם השני. מו"א עמד על רגליו ואמר, ישיבתנו ישיבת פורת יוסף צריכה ראש ישיבה שראשו נמצא בארץ ויכול להעביר דרכי העיון בתלמוד ופוסקים, וכי מה תועלת תצמח לתלמידים, שראש הישיבה ראשו ורובו נמצא בשמים, סודות המרכבה וצירופי העולמות, תוך כדי דיבור קרע מו"א לגזרים מכתב מטעם הישיבה שבו היה חתום אותו רב מקובל לפני חכם עזרא שהיה בזה להראות את חשיבותו לפניו מטעם הישיבה, ודבר זה עשה רושם גדול. מלחמה זו לש"ש הייתה, וברגע שאמר מו"א משפט זה נסתתמו פיות המליצים לזכות אותו חכם, והוחלט על מינוי של חכם עזרא לראש הישיבה.

הוצאת המזוזות בפטירתו של רבי עזרא עדס זצ"ל

רבי עזרא עדס בנו של רבי אברהם עדס היה סובל בסוף ימיו ייסורים גדולים, ובמשך שלושה ימים גסס ולא נפטר, אמרו זאת לרבי עזרא עטייה, והורה להוציא את המזוזות מביתו, וכשעשו כן מיד נפטר.

לימוד המהרש"א

ראש הישיבה חכם עזרא עטייה היה מבהיל בעיונו בכלל ובדברי מהרש"א בפרט. ותדיר היה אומר, מי שלא מרגיש בקושיות המהרש"א לבד, עדיין אינו יודע ללמוד.

פטירתו של רבי אפרים כהן זצ"ל

בזמן פטירתו של חכם אפרים, שהיה מאושפז בבית החולים, ובאותו הזמן במיטה לידו שכב הרב פנחס סגלוב, אדם זה היה מחסידי גור שהשתתף בהפגנות השבת שהיו באותה התקופה. השוטרים שפיזרו את ההפגנה הכוהו מכה עצומה על ראשו במקל שבידם, וממש רצחוהו בידים. הוא לא נפטר בשעת ההכאה אלא איזה זמן לאחר מכן, וכאמור מיטתו היתה סמוכה למיטתו של חכם אפרים בבית החולים.

עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה זצוק"ל

מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

בישיבה היו מתפללים לרפואתו של חכם אפרים, ויום אחד סיפרו הרבנים שהיו אצל חכם אפרים, ששמעו ממנו שראה בעיניו את מלאך המוות בא לחדרו, ופחד שבא ליטול את נשמתו, אך המלאך אמר לחכם אפרים לא באתי בשבילך אלא בשביל פנחס סגלוב, וכך היה, כי בדיוק נפטר הרב סגלוב.

בישיבה היה כביכול שמחה, כי היה מובן מזה שעדיין לא הגיע זמנו של חכם אפרים להיפטר מן העולם ובעזרת ה' יחזור בריא לביתו. אך כשסיפרו את המעשה לראש הישיבה חכם עזרא עטייה הוא היה מאד בצער והפטיר כי "לא יראני האדם וחי", אם הוא ראה את המלאך חוששני שגם עליו נגזרה הגזרה. ובאמת לאחר זמן מה נפטר גם חכם אפרים וזכרו של צדיק לברכה לחיי העולם הבא.

הקשר של רבי עזרא עם רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל

לרבי עזרא היה קשר נפשי עמוק עם רבי יוסף חיים זוננפלד, ותדיר היו מחליפים שיחות ביניהם. כשחלה רבי יוסף חיים את חוליו האחרון היו כמה שבועות בהם היה מצבו קשה. בביתו של רבי יוסף חיים התאספו משמרות יום ולילה להתפלל לרפואתו. רבי עזרא עטייה היה שולח את שמש הישיבה הצדיק רבי מימון סודרי כדי לברר את מצבו של רבי יוסף חיים. לרבי מימון סודרי היתה מסורת מחכמי המערב לדעת איך לקבוע אם הגיע זמן פטירתו של האדם, הוא היה הולך לביתו של רבי יוסף חיים ואומר פסוק הידוע לו ולפי איך שהיה יוצא לו היה קובע בכל פעם שעדיין לא הגיעה השעה, והיה שמח רבי עזרא מאד. בפעם האחרונה ששלח אותו יצא בידו ששעת הפטירה קרובה ובא וסיפר זאת לכם עזרא. ומיד ספק רבי עזרא את כפיו בצער ואמר בבכי 'אוי לנו שהגיעה השעה הנוראה', ובאמת כך היה ולאחר רגעים נפטר רבי יוסף חיים זוננפלד זיע"א.



עבייני דיומא

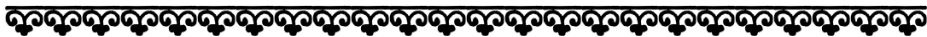




ביטול תורה דרבים לצורך הדלקת נר חנוכה

הרב דוד פרץ

רב ואב"ד ק"ק שבת אחים, פנמה



למיחש דלמא מטריד בגירסיה ויעבור זמן ק"ש ותפלה, אבל מי שרגיל לילך לביה"כ מותר. ואם הוא מלמד לאחרים אפי' אם אינו רגיל לילך לב"ה מותר, כיון שהשעה עוברת דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד. ע"כ. הרי להדיא שפסק מרן כרבינו יונה דשרי ללמוד ברבים, לפני התפלה אע"פ שביחיד אסור. וא"כ ה"ה בבדיקת חמץ ושאר מצות, צריך להתיר ללמוד כשזה בצבור, מפני ביטול תורה דרבים. וכ"כ להוכיח האחרונים בשם הראנ"ח בשו"ת מים עמוקים ח"ב (ס"ס עט), ע"ש. וכ"כ להוכיח בשו"ת יחו"ד (יוסף) ח"ב (סי' נט).

והנה מקור דין זה מהגמ' בברכות (ה:), תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי, על תפילתי שתהא לפני מטתי וכו'. ופרש"י, כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי, עד שאקרא ק"ש ואתפלל. והקשו התוס' (ד"ה אלא) ולא ידעתי מנא ל"י. וכ"ה הרא"ש ז"ל, ועוד ראשונים. וכתבו הראשונים בשם ר"י שאפשר דמיירי באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבהכ"נ, דאיכא למיחש דלמא מיטרד בגירסתיה, ויעבור זמן תפלה וק"ש. ע"כ.

(א) **איתא** בגמ' בפסחים (ד.), ונבדוק בשית, (פרש"י, חמץ בתחילת שש וקודם איסורו יבערנו למה לי לאקדומי כולי האי) וכו'. אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה. אמר אב"י הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנהגי ארבסר דלמא משכא ל' שמעתיא ואתי לאימנועי ממצוה. (ופרש"י, לא יתחיל בגירסא, אם קבע עת לתורה בלילות לא יתחיל להתעסק בשמעתתא). ע"כ. וכ"פ הטור (ס"ס תלא), וכ"פ בש"ע שם וז"ל, יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק. ואפי' אם יש לו עת קבוע ללמוד לא ילמוד עד שיבדוק. עכ"ל.

אך עדיין יש להסתפק מה הדין בלימוד תורה דרבים, האם גם צריך להפסיק או לא. כגון לימוד בישיבה, האם יש להפסיק סדרי הישיבה בשביל לבדוק חמץ, או דלמא לימוד תורה דרבים שאני, וימשיכו בלימודם עד זמן שהם מפסיקים ואז יבדקו.

ולכאנ' אפשר להוכיח מפסק מרן באו"ח (סי' פט סע' ו), ואפי' ללמוד אסור משיגיע זמן תפלה, והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לביה"כ, דאיכא

ביטול תורה דברים לצורך הדלקת נר חנוכה

הרב דוד פרץ

תדירות, וליכא ראייה לענין בדיקת חמץ להתיר, ואדרבא ראייה היא לאסור.

וכן לא קשה אמאי לא התירו בבדיקת חמץ אם לומד במקום אחר, דכיון שהיא מצוה שאינה תדירה חיישינן שישכח, וכן התוס' לא הוכיחו מבדיקת חמץ לתפלה, שתפלה תדירה ואיכא בה פחות חשש לשכחה, וכעין זה כתב הב"ח (סי' תלא), לחלק בין תפלת ערבית שהיא תדירה בכל יום, ע"כ התירו שיבוא מן השדה וילמד ואח"כ יתפלל ערבית, כמ"ש הגמ' בריש מסכת ברכות, וכמ"ש הרשב"א והביאו הב"י (סי' רלה), משא"כ בבדיקת חמץ שאינו כי אם משנה לשנה, אפשר שיטרד בלימודו וישכח מלבדוק, וכ"כ במחזור בית הבחירה דיני זמן בדיקת חמץ (אות יא) שיש מפקפקים על דברי הראנ"ח זלה"ה, וע"ע בגר"א בביאורו על הש"ע או"ח (סי' תלא ד"ה שלא יתחיל), ובפר"ח שחלק בכמה טעמים על הראנ"ח זלה"ה, וגם מטעם שלא פלוג רבנן, ע"ש.

(ב) **כתב** הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ב ה"ג) וז"ל, וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר לאור הנר, מפני שבליילה כל העם מצויין בבתייהן ואור הנר יפה לבדיקה. ואין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר. וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו, שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחילת זמנה. עכ"ל. וכתב מרן בכסף משנה שם וז"ל, וא"ת מאי ואין קובעין מדרש, וכן החכם לא יתחיל היינו הך. וי"ל דקביעות מדרש היינו למידה ברבים, והחכם לא יתחיל וכו', היינו לומד

ולפי הדמיון הנ"ל, הדבר צ"ע, דא"כ בליל בדיקת חמץ אם לומד בבית המדרש או במקום אחר, הו"ל להתיר דע"כ יחזור לביתו לישן ויזכר, ומדוע לא חילקו בזה איפה לומד לגבי בדיקת חמץ.

ועוד, מה מקום יש לקושיית התוס' על רש"י ולא ידעתי מנא ל"י, הא אפשר שלמד זאת מבדיקת חמץ, כשם ששם אסור ללמוד קודם תפלה ה"ה הכא, והיא גמ' ערוכה שבבדיקת חמץ אסור ללמוד, ואולי משם למד רש"י דבריו שה"ה בתפלה.

וע"כ לומר בכל זה כמ"ש רבינו יונה והביאו הב"י, והוא מקור דברי מרן שהתיר ללמוד לצורך רבים, וז"ל רבינו יונה ז"ל, ואפי' לדברי רש"י ז"ל אין לאוסרו אלא כשלומד לעצמו, מפני שיכול להתפלל תחילה ולחזור ללימודו אח"כ, אבל במי שמלמד לאחרים ודאי מותר, כיון שהשעה עוברת דזכות הרבים דבר גדול הוא ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ, שכן מצינו ברבינו הקדוש ז"ל, שהיה מלמד לתלמידיו, וכשהיה מגיע זמן ק"ש היה מעביר ידיו ע"ג עינו וקורא ק"ש וחוזר ללימודו ואח"כ היה מתפלל, ולא היה חושש אע"פ שהיה מגיע התחלת זמן התפלה, ולא חיישינן שמא ישכח ותעבור השעה, דכיון שהתפלה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום יתן אל לבו הדבר ויזכור ויתפלל. עכ"ל. והביאו ב"י (סי' פט), והוא מקור דברי הש"ע. הרי להדיא שדוקא בתפלה התירו ללמוד לרבים מפני האי סברא שיתן על ליבו, אבל שאר מצוות אכן חיישינן ולא התירו כיון שאינן כ"כ

בוזה. ואכתוב עוד בעזה"י לדקדק בזה, וע"ע בט"ז או"ח (סי' תלא סק"א).

והנה במקור דברי הרמב"ם שבדיקת חמץ דוקא בתחילת זמנה, וכן אפי' קביעות מדרש צריך לבטל. כתב הכסף משנה שם בסו"ד, וכתב רבינו זה, לפי שמה שאמר אביי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה, משמע בין לומד לעצמו בין לומד לאחרים. ונראה להסביר לענ"ד, דאביי קאמר דבריו בצורה דלפיכך, דהיינו דרב נחמן בר יצחק קאמר בשעה שבנ"א מצויין בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה, וע"ז קאמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה וכו'. ונראה ההילכך, שלפי שבנ"א מצויין בבתייהם תקנו זאת, מפני דחיישינן לשכחה כ"כ טרחו חז"ל לתקן באופן כזה, כ"ש דלא לפתח אפי' בלימוד תורה בזמן זה, שזמן זה שכולם מצויין בבית ובודקים גם הוא יזכור לבדוק, אבל שלא בזמן זה חיישינן לשכחה וכו'. וע"כ הבין הרמב"ם שה"ה למדרש או יחיד יש אותו דין וכמ"ש מרן הכס"מ.

ובע"ז כתב הט"ז (סי' תלא סק"א וב), דיש שינוי באותה שעה, ואין שעה זו ככל הלילה, ע"ש. [וכ"כ הראב"ד, וה"ד ברבינו מנוח על הרמב"ם שם, דחיישינן שמא יתרשל ויפשע ואם ת"ח כך כ"ש שאר בנ"א.] וכן הקשה בחת"ס בחידושו על הש"ס בפסחים (ד.), ובהל' פסח שם (סי' תלא סק"ו), מהו מקור הרמב"ם, וכתב שהמקור מהגמ' בברכות (ד:), דאיתא שם דאדם בא מן השדה בערב ושונה וקורא ק"ש ומתפלל, וזהו העידניה דאביי וזהו מה דאמר אביי שצריך לבטל, וא"כ זהו מקור הרמב"ם שכתב

לעצמו. וא"ת ליכתוב חד וה"ה לאידך. וי"ל דאי כתב קביעות מדרש הוה אמינא דוקא קביעות מדרש אסור, דכיון דרבים נינהו איכא למיחש דלמא אתי לאמשוכי, אבל לומד לעצמו דכיון דיחיד הוא וליכא למיחש להכי אימא לא, ואי כתב לומד לעצמו הו"א דוקא בכה"ג אסור דאפשר דמימשיך וליכא מאן דמדכר ל', אבל קביעות מדרש כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי, אי נמי הו"א דלא גזרו בקביעות מדרש, אי משום דהיא מצוה עוברת דמי יקבץ אותם אח"כ קמ"ל דבכולהו גזור. עכ"ל.

הרי להדיא דדעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם, שאפי' שיש ביטול תורה דרבים בכגון מצוה דרבנן כבדיקת חמץ [בפרט לשיטת הרמב"ם], מבטלינן מת"ל לצורך מצוה זו, ולא אמרינן שרבים מדכרי אהדדי ואסור לקבוע מדרש בליל זה, אפי' שנראה שקשה לקבצם אח"כ. וא"כ ה"ה לנ"ד בהדלקת נ"ח נמי שלצורך ביטול תורה דרבים, יש לבטלם שילכו להדליק נ"ח ולא לקבוע מדרש, ואע"פ שיש מקום לחלק בין המצות דרבנן, מ"מ כך נראה לפי פשוטו, ומ"מ בודאי שאינו כהראנ"ח וסייעתו שהרמב"ם לא ס"ל כוותיהו.

והנה כתב הרמב"ם הגז' בסו"ד, "וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה", משמע שימנע רק מתחילת זמנה, אבל אחרי תחילת זמנה אכן יבדוק ובודאי לא ישכח אפי' אסור, ובוזה נמי משמע דלא כהראנ"ח שס"ל שאם בודאי יזכרו שפיר דמי, אלא אפי' בודאי יזכרו כיון שלא יבדקו בתחילת זמנה מעכב

[ואגב דאיידינן בהכי, אמרתי אעיר על מש"כ בהגהות מיימוניות (פ"ב מהל' חו"מ ה"ג), שנראין דברי הרמב"ם ממש"כ וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו, כמ"ש רבינו יונה, שאם התחיל ללמוד מבע"י שא"צ להפסיק. וכתב הטור, ונ"ל כיון שהטעם שמא יטרד בלימודו וישכח לבדוק אין חילוק ואפי' אם התחיל כבר, פוסק. עכ"ד, ונראה שדברי הרמב"ם איירי לפני זמן בדיקת חמץ, ובסוף יום יג איירי, כמ"ש הרה"מ והאחרונים, וע"כ כתב שלא יתחיל, ואז לא שייך לומר שאם התחיל פוסק, דאמאי יפסוק אם הוא לפני זמן החיוב והתחיל בהיתר, ומה שלא פירט שאם התחיל פוסק, כי כבר כתב וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה, ומשמע שיש לדקדק דוקא אתחילת זמנה. וע"ע בסידור בית הבחירה דיני זמן בדיקת חמץ (אות י, דף נב ע"ב). וכן מש"כ בשו"ת יחו"ד (יוסף) ח"ב (ס"ס נט), להוכיח מהמשנ"ב (סי' תלא סק"י), שכתב בדעת מרן שס"ל שאם התחיל ללמוד א"צ להפסיק, הוא משום שאפי' בק"ש דאו' כל שהתחיל בהיתר אינו מפסיק, והרמ"א שחולק סובר שכאן עיקר המצוה בתחילת הלילה, וא"כ לדעת מרן אין עיקר המצוה בתחילת הלילה. וזה אינו, שמרן כתב בלשונו בתחילת ליל יד בניסן, ופי' המשנ"ב תכף אחר צה"כ. אלא ודאי שלכ"ע אפשר לצאת ידי המצוה אח"כ, ולמרן חמיר לי' ביטול תורה שאפי' בדאו' מפסיקין, ולמור"ם עדיף שיקיים המצוה כתיקונה, אבל כ"ע מסכימים שלענין לכתחילה עדיף להתחיל בתחילת הלילה.]

שאינן קובעין מדרש, ובאמת שם איתא להדיא בגמ' שנכנס לבית הכנסת להתפלל וללמוד, וא"כ הרי להדיא שמבטלים ת"ת דבית הכנסת לצורך זה. ודו"ק. [ועי' ב"ח ס"ס תלא, ומג"א סי' רלב סק"ח, ועי' מה שכתבתי בשיעור בענין מקרא בלילה, מה שיש לחלק בזה עוד.]

וע"ע ברבינו מנוח על הרמב"ם הנז', שכתב ודייק מהרמב"ם שלא דוקא תלמוד אסור, אלא אפי' מקרא ושאר עניני חכמה, ע"ש.

(ג) **איברא** דאפשר דשאני בדיקת חמץ מנ"ח, דבבדיקת חמץ יש ענין מיוחד בתחילת הלילה דוקא, וכמ"ש הראב"ד ז"ל, והביאו הב"י (סי' תלא, ד"ה מש"כ ולא יאכל), וז"ל דהא דתנן אור ליל"ד בודקין, היינו סמוך לאור הנר, כלומר סמוך לכניסת הלילה, וכ"כ הר"ן ג"כ משמו [של הראב"ד] בריש פסחים. וכ"כ ג"כ רבינו מנוח, וכן דעת הרמב"ם כפי שהוכחנו לעיל אות ב', שיש מצוה דוקא בתחילת הלילה, וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל יד סי' ג), וזהו מקור דעת מרן בש"ע (סי' תלא סע' א), בתחלת ליל יד בניסן וכו', כפי שהבין דבריו המג"א (סק"א), והעט"ז שם ושאר אחרונים. וכ"כ הב"ח (סי' תלא), ועטרת זקנים, וט"ז, ומחצית השקל, ואע"פ שמרן פסק שאם התחיל ללמוד אין מפסיק, משום דהכי קי"ל אפי' באיסורים יותר חמורים, דאם התחיל בהיתר אינו מפסיק. וכ"כ בבאיור הגר"א (ס"ס תלא), וכ"כ הפר"ח דחיישינן שימנע מבדיקת חמץ בתחילת זמנה, ושכן משמע מהרמב"ם.

המתחיל, הרבה אחרונים ס"ל דמפסיק בבדיקת חמץ שלא כדעת מרן בסי' תלא ס"ב, שפסק שאין מפסיקין.]

(ד) **וראיה** גדולה מצאתי לדברי, ממש"כ המאירי בשבת (דף כא:): וז"ל בא"ד, יראה לגדולי הדורות שלפנינו שלא נאמר אלא לאותם הזמנים שהיו מדליקין מבחוץ וצריך היכר לעוברי דרכים, אבל בזה"ו הואיל ואין אנו צריכים אלא להיכר בני הבית, ידליק מתי שירצה, וגדולי הצרפתים התירוהו אפי' עד שיעלה עמוד השחר. (היא שיטת ר"י הנז' לעיל אות ג') וכן נוהגים שם בני ישיבה להדליק אחר שעומדים מבית המדרש, עכ"ל.

הרי להדיא מבואר בדבריו שדוקא לשיטת ר"י וסייעתו שמצות נ"ח היא כל הלילה לכתחילה לא היו מבטלים לימוד ביהמ"ד, אבל מנהג ספרד ולשיטת שאר הפוסקים שהיו מפסיקים לימוד הישיבה והולכים להדליק נ"ח שהרי זהו זמן המצוה וצריך לבטל לימוד תורה בשביל זה, בכדי לקיים המצוה, ואפי' ביטול תורה דרבים כגון הישיבה היו מבטלים לצורך הדלקת נ"ח, שאל"כ אין הוכחה ממה שעומדים מבית המדרש לשיטת ר"י דאפשר דס"ל כהרשב"א ור"י, פורת שג"כ מתירים, אלא ע"כ שלשיטת הרשב"א ור"י פורת יש לבטל הישיבה.

(ה) **ועוד** כתב אאמו"ר נר"ו, בספרו אוצר פסקי המועדים פסקי חנוכה (סי' ט), שיש בזה מכשול כשגר יחידי וישאר לשיעורי תורה ושוב לא יוכל לברך שליכא היכר לבני הבית, או אם יש רק עוד אחד בבית חוץ

וא"כ אפשר שדוקא בבדיקת חמץ שהיא מצוה שדוקא יש לעשותה בתחילת הלילה, ע"כ אין קובעין מדרש, אבל בהדלקת נ"ח אפשר להדליק גם אח"כ, ע"כ ביטול תורה דרבים עדיף, ואין לבטל תורה דרבים לצורך הדלקת נ"ח, ודוקא בבדיקת חמץ אמרו.

אלא שנראה בזה כפי שכתבתי בענין "זמן הדלקת נר חנוכה", הארכתי בביאור הענין, דשיטת הרמב"ם דאין יוצאין יד"ח בהדלקת נ"ח, אפי' מדליק בפנים רק עד שתכלה רגל מן השוק, ואח"כ אינו מדליק דהיינו חצי שעה אחר צה"כ אינו מדליק כלל נר חנוכה, ושיטת הרשב"א וסייעתו ושיטת ר"י פורת שבתוס' בשבת (כא:): וסייעתו, שמדליק מספק גם אחרי זמן שתכלה רגל מן השוק, ושיטת ר"י וסייעתו שמדליק אפי' לכתחילה אחר זמן שתכלה רגל מן השוק, ומרן פסק כדעת הרשב"א ור"י פורת, שלכתחילה צריך להדליק בזמן, ואם לא הדליק מדליק גם אחרי שתכלה רגל מן השוק, וא"כ בנ"ח איכא טעם גדול יותר מאשר בדיקת חמץ שיוצאים כל הלילה, משא"כ בנ"ח שבקושי התירו לברך לנוהגים כדעת מרן, אחר שתכלה רגל מן השוק, וא"כ בודאי שחמור יותר וצריך לדקדק לא לעבור מהזמן, ובפרט שלדעת הרמב"ם, אחרי זמן זה לא מדליק כלל.

ואפי' קביעות מדרש שנקבע בהיתר, דהיינו שהתחילו ללמוד בזמן המותר נמי צריכים להפסיק, דנראה דבקביעות מדרש לא שייך התחילו אין מפסיקין, דהוא דבר דלכתחילה נקבע, והגם שיש באים והולכים ולא כולם מתחילים בהיתר ודו"ק. [ואפי' יחיד

ביטול תורה דרבים לצורך הדלקת נר חנוכה

הרב דוד פרץ

ממנו כגון רק אשתו, י"א שבעינן שנים כדי לברך, וכ"כ המג"א והא"ר. ובערוך השלחן כתב אם יש עוד אחד מספיק ויש חולקים, ובפשוטו סב"ל ואין לברך אם לא מדליק בזמנו, אם לא יהיו עוד אחד וי"א שנים. וא"כ אתינן לסב"ל בענין זה. עכ"ד.

המצוה, שהרי גם היא חייבת להדליק באותו בית, והיא הקדימה אותו ועשתה המצוה, ואפשר אפי' שפטרה אותו משהחיינו שהרי קיימו המצוה במקומו, מ"מ א"א לומר שהוא ממש קיים המצוה, אלא שזה רק כאילו קיים, ודו"ק בזה שחילוק דק הוא.

ואמרו לי בזה שעדיף שתדליק אשתו ויצא יד"ח בהדלקתה בכדי שלא לבטל תורה דרבים, ואאמו"ר כתב שם שלא יוכל לקיים המצוה בגופו, שעדיפה יותר מבשלוחו. וע"ש בהערותי שבסוף הספר (עמ' תכה בסי' ט) שכן שאלתי. והסברתי שם, דמצות נ"ח כשאשתו מדליקה, הוא לא קיים המצוה בגופו, רק שהיא פטרה אותו מעשיית

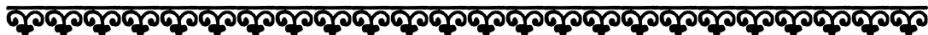
וע"כ נראה להלכה, שיש להדליק נ"ח בזמנה, ויש לדקדק בזה מאד ואפי' במקום ביטול תורה, יש ללכת ולהדליק נ"ח בזמנה ואפי' להמדליקים בפנים, ויש להזהיר לציבור לחזור וללמוד תורה אחרי הדלקת נ"ח, והמזהיר והנזהר ירבה שלומם כנהר, כנלענ"ד אם יסכימו איתי בעלי הוראה, וציי"מ וימ"ן.



מסיבות חנוכה וקניית מתנות

הרב בנימין צרויה

ראש חבורה כולל אור הלכה, ליקווד



סעודות בימי חנוכה

ריבוי הסעודות שעושים בחנוכה הן סעודות מצוה ולא סעודות רשות, ודלא כמהר"ם.

ובשו"ע (או"ח תרע, ב) פסק כדעת המהר"ם, דריבוי הסעודות שעושים בימי חנוכה הם סעודות רשות, שלא קבעום אלא בהלל והודאה.

והרמ"א (שם) הביא דעת המרדכי, שי"א שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות, משום דבאותן ימים היה חנוכה המזבח, ונוהגין לומר זמירות ותשבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז הוי סעודת מצוה". וביאר המ"ב (ס"ק ט) ר"ל, בצירוף זה. כלומר דהרמ"א לא הכריע לגמרי כדעת המרדכי שהם ימי משתה ושמחה, ושהסעודות הם סעודת מצוה בעצם, ומה שאנו מחשיבין הסעודות בחנוכה לסעודת מצוה, הוא בצירוף מה שנוהגים לומר שירות ותשבחות, ואז אפי' אם הוא ראוי להיות סעודות רשות נהיה בזה סעודת מצוה, (כמו שמפורש בדברי המהר"ם מרוטנבורג עצמו).

והב"ח והט"ז פסקו כדעת המהרש"ל, שהכריע כדעת הרמב"ם והמרדכי, שימי חנוכה הם ימי שמחה, וכל סעודה שעושים בהם היא סעודת מצוה.

הנה נחלקו ראשונים בגדר ימי חנוכה, אם הם רק ימי הלל והודאה ולא משתה ושמחה, או שקבעום גם כימי משתה ושמחה.

דעת המהר"ם מרוטנבורג (הובא במרדכי פסחים פרק מקום שנהגו אות תרה, ובטור או"ח סי' תרע), שאינם אלא ימי הלל והודאה, ולכן סעודות הנעשות בימים אלו הם סעודות רשות, ואסור לת"ח להשתתף בהן.

דעת המרדכי הארוך (הובא במרדכי פסחים בהג' חי' אנשי שם), שהם גם ימי 'משתה ושמחה'. דמלבד מה שקבעום חז"ל בהלל והודאה משום הנס של פך השמן, קבעום גם כימי משתה ושמחה, משום חנוכה המזבח שנעשתה באותם ימים, כדאיתא במגילת תענית (פ"ט).

ודעת הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ג), שהם ימי שמחה והלל. והגם שאינו מפורש בדברי הרמב"ם אם השמחה מתקיימת דרך משתה, יעויין ביש"ש (ב"ק פ"ז סי' לו ובשו"ת סי' פה), שכתב במפורש בכוונת הרמב"ם, שהוא שמחה דרך סעודה (ועיין במעשה רקח שמוסיף בבשר ויין). ודעתו דלפי הרמב"ם

וכל זה מיוסד על פי הפסק של המהרש"ל (ביש"ש ובתשובותיו), לפי ביאורו בדברי הרמב"ם, שימי שמחה הכוונה דרך משתה כשמחת יו"ט.

אכן יש לשאול שאלה גדולה, האם באמת הב"י הסכים לפירושו של היש"ש בדעת הרמב"ם, דאי הסכים לדבריו, איך יתכן שלא הזכיר בדברי ב"י, זכר לדעת הרמב"ם שהוא חולק על דעת המהר"ם שהובא בטור.

עוד יש להעיר, דאי הרמב"ם התכוון לשמחה דרך משתה וסעודה, מדוע לא כתב שהם ימי משתה והלל וכלשון המרדכי, ולמה השמיט לשון משתה.

עוד מצאתי שהעיר בספר אור לציון (ח"ד), דהנה יעויין בבאר היטב (תרע ס"ק א) וז"ל, וכתב הב"י סי' תכ דלדברי הכל, מברין האבל בחנוכה, ועי' יו"ד סי' תא. וכן מפורש ברמב"ם שאין חנוכה מפסיק אבילות, ע"כ. והקשה האור לציון, דאי ימי חנוכה הם ימי שמחה כשמחת יו"ט, אמאי אין חנוכה מפסיק אבילות כמו יו"ט.

ועל כולנה יש לנו לחקור מנין ידע הרמב"ם לקרוא אותם ימי שמחה והלל, דהא בגמ' דידן (שבת כא:) לא כתוב אלא שקבעום כיו"ט בהלל והודאה, ולא הוזכר ענין שמחה כלל.

אשר על כן היה נראה מכל זה, להביא סעד לפירושו של האור לציון בדעת הרמב"ם (מכח קושייתו הנ"ל) שאין הכוונה לשמחה

העולה, שסעודות בימי חנוכה, לדעת השו"ע, רשות הן ואין לת"ח להשתתף בהם. דעת הרמ"א שהן סעודות מצוה רק ע"י שירות ותשבחות. ודעת המהרש"ל שהן סעודות מצוה אפי' בלי שירות ותשבחות, שהרי ימי חנוכה הם ימי שמחה לכל דבר.

קניית מתנות לנשים וילדים

הנה, לפי דרכו של היש"ש ברמב"ם הנז', השמחה של חנוכה דומה לשמחת יו"ט, סעודות בבשר ויין. וא"כ, כמו ששמחת אנשים מתקיימת בבשר ויין, שמחת נשים וילדים מתקיימת בבגדים ומתנות. ואע"פ שלא שמענו שמוטל חיוב של ממש על הגברים לשמח נשים וטף בבגדים ומתנות (כמו ביו"ט שיש חיוב של 'ושימח'), אולם ודאי יש בזה הכשר מצוה, להמציא לבני משפחתו את היכולת לשמוח בימי שמחה אלו בדברים שמשמחים אותם.

והנפק"מ בין הרמ"א הנ"ל והיש"ש היא, שהרמ"א לא הכריע שהם ימי שמחה (כיו"ט) לכל דבר, ורק לענין הסעודות מצא תקנה, שיהיו סעודות מצוה לכו"ע (ע"י שירות ותשבחות), אולם היש"ש הכריע להלכה שהם ימי שמחה כשמחת יו"ט. ולדבריו לא מיבעיא שהסעודות הן סעודות מצוה אפי' בלי שירות ותשבחות, אלא אף יש ענין להמציא לנשים וטף בגדים ומתנות, שהם הדברים הנצרכים להם להביא אותם לידי שמחה, ולא די להם הבשר והיין דרך סעודה, וכן מצינו ביו"ט שמה שמביא אנשים לידי שמחה, אינו מה שמביא נשים וטף לשמחה, וכ"א צריך את הדבר שמביאו לידי שמחה.

כיו"ט, מדוע ימי חנוכה אינם מבטלים אבילות.

ותירץ הגאון ר' רחמים עבוד שליט"א בדברי רחמים (ימי חנוכה סי' ב), דהיינו משום שהשמחה דימי חנוכה אינה דין ביום, אלא היא חיוב על הגברא, ולכן אינה מבטלת אבילות.

ואני בעניי כתבתי לו, דהרי המעיין ביש"ש (שם), יראה שכל מקור דברי הרמב"ם שהם ימי שמחה הוא מלישנא דתלמודא, דקאמר דעשאוים 'כימים טובים' בהלל והודאה, וממאי דקבעוהו כימים טובים, מבואר שהם ימי שמחה ולא רק ימי הלל והודאה. ומשמע מזה שהוא דין ביום ולא בגברא.

והצעת לפניו דאפי' אם הוא דין ביום, יש לומר דמ"מ כל עוד שאינו יום טוב גמור לענין איסור מלאכה אינו מבטל אבילות, דאין השמחה גורמת לבטל אבילות, אלא החפצא ד"יום טוב", וכל עוד שאינו יו"ט גמור אינו מבטל אבילות. (ויעוין ברש"י בשבת כא: דמבואר דסתם שם "יום טוב" היינו לענין איסור מלאכה, וכאן בסוגיא דחנוכה נתחדש שם יו"ט במקצת, לא לענין איסור מלאכה, אלא להלל ולהודות ולשמוח בהם (ע"ע ביש"ש שמה שדקדק מדברי רש"י ודו"ק).

והגאון הנ"ל השיב במכתב, דלדעתו לא יתכן שם יו"ט אלא יום טוב כמו שלש רגלים, ובודאי בחנוכה אין החיובים דינים ביום אלא בגברא, ומה שקראו לחנוכה "יום טוב" משום שהוא דומה ליום טוב בקצת

בשמחת יו"ט, אלא שהוא רמז למה שהם אסורים בהספד ותענית, דמאחר שהם אסורים בהספד ותענית הם נקראים ימי שמחה, אבל לא שיש חיוב לשמוח בהם בקום ועשה, בסעודה ושאר מילי כשמחת יו"ט.

וע"ע בקונטרס חנוכה ומגילה מר' חיים אהרן טורצין זצ"ל, שכיו"ב שמע ממרן הגרי"ז בכוונת הרמב"ם.

נמצא דשני גדולים נתכוונו לדעת אחת, דאין הכוונה בימי שמחה לשמוח בקום ועשה כשמחת יו"ט, אלא רק שלא להיות בעצבות, כעין מה שיש איסור בהספד ותענית.

העולה, לדעת רוב הפוסקים אין מקור לשמח נשים וילדים עם מתנות בימי חנוכה. ובדעת הרמב"ם שכתב שהם ימי שמחה נחלקו הפוסקים, דדעת המהרש"ל שהם ימי שמחה לכל דבר דומיא דימי שמחה של יו"ט. ולדבריו יש סמך לקנות מתנות לנשים וקטנים. ודעת הגרי"ז והאור לציון שגם מהרמב"ם אין סמך לזה, שאין כוונתו שהם ימי שמחה בקום ועשה אלא רק שלא להתעצב בהם.

ימי חנוכה אינם מבטלים אבילות

ימי חנוכה אינם מבטלים אבילות (כמבואר ביו"ד סי' תכב"י, וע"ע בשו"ע שם סי' תא סע' ד, ובהל' חנוכה סי' תר"ע בבאר היטב ס"ק ג).

והנה, נשאר עלינו ליישב דעת היש"ש והפוסקים דסבירא להו שהם ימי שמחה

מחויביו, אבל לא שהחייבים נובעים מהיום. ומה שהיש"ש דקדק מלשון יום טוב שניתוסף בזה שהם ימי שמחה, אין הכוונה שהשמחה היא דין ביום, אלא דיש לחנוכה חיוב שמחה על הגברא, ומצד ענין זה שפיר שייך לקוראו בשם יו"ט, אבל לא שהוא יו"ט ממש.

ובקונטרס חנוכה ומגילה פירש באופן אחר, דבאמת בין אם ימי שמחה הם בקום ועשה כשמחת יו"ט, בין אם הכוונה רק שלא להתעצב, מ"מ ימי שמחה מוכרחים הם לעיקר תקנת הלל והודאה. והטעם בזה, משום דלא יתכן תקנת הלל אלא ביום של שמחה, כדמוכח ממה שכתב הרמב"ם בראש השנה, שאע"פ דשאינו לומר בו הלל מצד שהוא יו"ט, אבל כיון שהוא יום של יראה ופחד ואינו יום של שמחה יתירה, לא שייך בו קריאת הלל. ולפי"ז יובן מדוע הרמב"ם הדגיש שהם ימי שמחה, כאשר בא לכתוב שימי חנוכה הם ימי הלל, שלא יתכן הלל אלא ביום של שמחה. ונמצא לפי ביאור זה, שאין הענין של שמחה מצד סיבה נוספת, (כגון חנוכת מזבח או נצחון מלחמה), אלא לצורך תקנת הלל.

סיכום

זאת תורת העולה, להסוברים שימי חנוכה הם ימי שמחה, יבואר כמה ביאורים שונים בענין הטעם שחז"ל ראו לקבוע ימים אלו כימי שמחה, בנוסף לעניינם כימי הלל והודאה: א. משום חנוכת המזבח שהיתה בימיהם. ב. משום נצחון המלחמה. ג. לצורך אמירת הלל.

מן האמור נמצא, דלהסוברים שהם רק ימי הלל ולא ימי שמחה נחא, ואפי' להסוברים שהם ימי שמחה כיו"ט, י"ל שאינם כיו"ט גמור, א"נ שדין שמחה הוא חיוב בעלמא על הגברא, ואינו נובע מעצמו של יום.

הטעם שחז"ל קבעוהו גם כימי שמחה

ועדיין צריכים אנו לבאר, לפי הרמב"ם וסיעתו שימי חנוכה הם גם ימי שמחה, ולא רק ימי הלל והודאה, משום מה ראו חז"ל לקבוע ימים אלו כימי שמחה, והלא חלוקים הם מימי פורים, [כמו שהאריכו לבאר כל הפוסקים האחרונים, שזו היתה גזירה על הגוף, וזו של הנשמה וכדומה], וא"כ הלא הנס של פך השמן הוא רק סיבה להלל ולהודות, (וכסברת מהר"ם בטור, שהם רק ימי הלל והודאה), ומפני מה קבעוהו גם כימי שמחה.

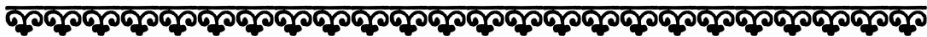
ובמרדכי הארוך (הובא בחי' אנשי שם, במרדכי פסחים אות תרה), כתב דמשום חנוכת המזבח שהיה בימיהם, (שהרסוהו היוונים וחזרו החשמונאים ובנאוהו), קבעוהו גם כימי שמחה. אולם אין פירוש זה עולה בדעת הרמב"ם, שלא הזכיר שום ענין מחנוכת המזבח.



בענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

הרב שלמה סטברש

מח"ס נחלת יוסף וראש חבורה בבית מדרש גבוה, ליקווד



ובביאור דברי ר"ת נראה, דטלטול ערבה לא הוי חפצא דמצוה אלא מנהג לעשות מעשה, משא"כ אם המנהג הוא לעשות חפצא דמצוה כמו אכילת מצה, או קריאת הלל, אז חשיבי למיקבע עליהו ברכה, וכלשונו של הריב"ש בתשובה (ס' קיא), "דנר חנוכה בבהכנ"ס לא מנהג קל הוא", ודבריו מתפרשין כנ"ל, דהמנהג להדליק בבהכנ"ס הוא מנהג לעשות חפצא דמצוה, דהיינו הדלקת נר חנוכה ולפרסם הנס ולכן שייך לברך עליו, ואינו דומה לחיבוט ערבה כלל.

(ב) **אולם** מיבדרן בי מדרשא דדבר זה תליא באשלי רברבי, דשיטת הרמב"ם (פי"א הט"ז מה' ברכות), דאין מברכין על הלל דר"ח דאין מברכין על המנהג, ולא חילק בין ערבה לר"ח כר"ת, וכ"כ בשו"ע (או"ח סי' תכב סעי' ב), דאין מברכין על הלל דר"ח [והרמ"א חולק] משום דאין מברכין על המנהג, כמסקנת הגמ' בסוכה (מד.), ומעתה תמוה טובא דברי המחבר אהדדי, דבשלמא לשיטת ר"ת וסייעתו דשייך לברך על מנהג כנ"ל, א"ש אמאי מברכין בבהכנ"ס על נ"ח אע"פ דאינו אלא משום מנהג, אולם לדעת הרמב"ם והשו"ע עצמו, דס"ל דאין מברכין על המנהג בכל גוונא, א"כ איך כתב השו"ע

(א) **כתב** בשו"ע (או"ח סימן תרעא סעיף ז) וז"ל, ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום, ומדליקין ומברכין בבהכנ"ס משום פרסומי ניסא, עכ"ל. ובמשנ"ב (ס"ק מב) הביא בשם הריב"ש, דכל דין הדלקת נר בבהכנ"ס הוא משום מנהג בעלמא, ואעפ"כ מברכין עליו כל הברכות כמו שמברכין על הלל דראש חודש, דאינו אלא משום מנהג, עכת"ד.

ולכאורה הא גופא צריך ביאור, דהא קי"ל חביט חביט ולא בריך (סוכה מד.), דכל דין חיבוט ערבה ביום הושענא רבא אינו אלא מנהג כמבואר שם, ומסקנת הגמ' דאין מברכין על המנהג. וא"כ אמאי מברכין על הלל דר"ח, הא קריאתו אינו אלא משום מנהג. וכבר העירו בזה תוס' שם (מד: ד"ה כאן במקדש) וז"ל, וכן אמרינן בסמוך חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא, ויש מדקדקין מתוך כך דלא מברכין אהלל דר"ח שאינו אלא מנהג בעלמא, כדמוכח פ' בתרא דתענית וכו', ור"ת אומר דאין ראיה מערבה להלל, דערבה אינה אלא טלטול, וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה, ודכוותה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא, עכת"ד.

בענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

הרב שלמה סטברש

שמ"מ קורין בלא ברכה, עכ"ל. וחזוין בדבריו ביאור חדש בדברי הרמב"ם, דבעצם היה שייך לברך על המנהג כיון דשייך לומר וצונו, אלא דיש חילוק אם הוי מנהג שהנהיגו חכמים או הוי מנהג שנהגו מעצמן, ולכן בהלל דר"ח דהוי מנהג שנהגו מעצמן, א"א לומר "וצונו" דזה ודאי לא נכלל בלאו דלא תסור דאינו מנהג חכמים אלא מנהג עצמן, (וע"ע בחידושי הריטב"א בסוכה מד. דכתב כדברי המאירי).

ולפי"ז נראה דאה"נ דאין מברכין על המנהג כמו הלל דר"ח דנהגו מעצמן, אבל נר חנוכה מנין לנו לומר דהוי מנהג שנהגו מעצמן ולא על פי הנהגת חכמים, וממילא עולה שפיר לשיטת הרמב"ם והשו"ע לברך על נ"ח בבהכנ"ס אע"פ דהוי מנהג.

(ד) **אלא** דיש להקשות על הנ"ל מדברי הגר"א כאן (ס"ק כא) שכתב וז"ל, מדליקים ראייה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס, ואומרים בבית הכנסת משום פרסומי ניסא כמו שכתוב בירושלמי. עכ"ל. ונראה כונתו דהוקשה לו ג"כ איך שייך לברך על המנהג לדעת השו"ע. וע"ז כתב דראיה מהלל דליל פסח דמבואר שם בשו"ע (סי' תצב) דמברכין על ההלל בבהכנ"ס בליל פסח. ובקריאת הלל דלילי פסח איתא בטור (סוף סימן תעג) וז"ל, אבל ברי"ף גיאת ואבי העזרי כתב שאין לברך עליו כלל, לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה, וא"כ האין יברכו כיון שפוסקים באמצע, וכן היה נוהג אדוני אבי הרא"ש ז"ל, וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו, שאין לברך דברכות

כאן דמברכין על נר חנוכה בבהכנ"ס. וכבר תמה בזה החכם צבי (ס' פח) ונשאר בצ"ע. ומה"ט כתב בשיבלי הלקט (ס' קפה), להדליק בלא ברכה בבהכנ"ס, וצ"ע.

(ג) **ונראה** בזה, בהקדם מה שיש לבאר בדין זה דאין מברכין על המנהג. דהנה רש"י בסוכה (מד. ד"ה מנהג) כתב וז"ל, הנהיגו את העם ולא תקנו להם, ונפק"מ דלא בעיא ברכה, דליכא למימר וצונו, דאפי' בכלל לא תסור ליתא, עכ"ל. ומבואר בדבריו דהא דאין מברכין על המנהג, היינו משום דחסר בציווי על המנהג, ולכן א"א לומר וצונו.

אולם נראה דשיטת הרמב"ם לא כן, דמבואר בדברי הרמב"ם בהקדמתו שכתב וז"ל, וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שהנהיגו בכל דור ודור, כמו שראו ב"ד של אותו הדור, לפי שאסור לסור מהם, שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, עכ"ל. הרי להדיא דהרמב"ם ס"ל דגם מנהגות איתנייהו בלאו דלא תסור. וכ"כ להדיא (פ"א מה' ממרים ה"ב) וז"ל, והן הגזירות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלושה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בל"ת, עכ"ל. ולפי"ז צ"ב לדעת הרמב"ם טעמא דאין מברכין על המנהג.

והנה, במאירי ברכות (דף יד) כתב וז"ל, ומגדולי המחברים [כונתו לדעת הרמב"ם], פסקו שלא לברך אף בדבר שלא תקנו חכמים את קריאתו [הלל] אלא שהעם נהגו כן מאליהם, ואין מברכין על המנהג אלא

ברכה אין בו פרסום הנס, ומזה נגמר אנן דה"ה המדליק בביתו מחמת ספק ג"כ לא הפסיד הברכה, עכ"ל.

ומבואר מדבריו יסוד גדול, דשאני ברכות נ"ח מכל הברכות, דברכות אלו הוו חלק מקיום המצוה של פרסומי ניסא, ולכן כמו דבמדליק מספק חייב לברך, כמו"כ הדלקה בבהכנ"ס צריך לברך.

ובעצם יש להקשות על דבריו דחלוק ההדלקה בביתו מבהכנ"ס, דהדלקה בבית הוי קיום מצוה דהרי חל חיוב אקרקפתא דגברא להדליק נ"ח בביתו, ולכן אם מדליק בלא ברכה חסר בקיום המצוה כדברי היעב"ץ, ולכן מספק צריך לברך כדי שיהיה בו קיום מצוה, משא"כ כשמדליק בבהכנ"ס הרי אין בו שום קיום מצוה, וא"כ מה בכך דלא יברך, הלא אין כאן מצוה דלא קיים, ומה היתר יש לברך הרי אין מברכין על המנהג. וצריך לומר דכ"ז קשה רק אי נימא דהוי ברכה על המנהג, אבל אם המנהג הוא להדליק נ"ח, [אע"פ דאין בו קיום מצוה כלל], ובלא ברכה אין כאן נ"ח" הרי מצד עצם המנהג חייב לברך, דהמנהג הוא לברך, ואין כאן כל דין דאין מברכין על המנהג, דהכא דין המנהג הוא גופא לברך.

(ו) **אולם** יש לבאר דברי הרמב"ם והשו"ע בדרך פשוטה יותר, דהנה הבאנו לעיל דשיטת הרמב"ם הוא דקיום המנהגים נכלל בלאו דלא תסור, ושייך לברך ולומר עליהו "וצונו", ומעתה קשה דא"כ מה הביאור לדעת הרמב"ם הא דאין מברכין על המנהג. ובחי' מרן רי"ז הלוי (ה' ברכות) כתב בזה

אינן מעכבות. ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בבית הכנסת בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב ומה נעים ההוא מנהגא, עכ"ל.

מבואר מדברי הטור דמנהג זה לברך ולקרוא הלל בבהכנ"ס, הוי הנהגה שנהגו מעצמן כדי לאפוקי נפשייהו מספיקא, וא"כ לדברי המאירי מן הראוי לא לברך על ההלל, וא"כ איך פסק השו"ע לברך על מנהג זה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

(ה) **במור** וקציעה להגריעב"ץ (סי' תרעב) כתב בזה דבר חדש, דהנה שיטת הטור שם דזמן הדלקת נר חנוכה זמנה כל הלילה דלא כהרמב"ם, והקשה היעב"ץ על הטור וז"ל אך גם על הטור קשה, דמדסתם וקאמר זמנה כל הלילה, משמע ודאי בברכה, דזמנה לא הפסיד ברכה ודו"ק, ואמאי כיון דאינו מוכרע בגמרא ומחמת ספק בעלמא עבדינן לחומרא, למה יברך, כיון דברכות אינן מעכבות, וקי"ל ספק דדבריהם לא בעי ברוכי.

ונ"ל ליישב קצת דעת הטור דמצוה זו דנ"ח שאני, ודאי דברכתה מעכבת אלא שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלא ברכה לא מידי עבד, דהרואה סבר לצרכו הוא דמדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד, והיינו טעמא דמברכין עלה בבהכנ"ס אע"פ שאין החיוב מדין התלמוד, והיה די להדליק בבהכנ"ס בלא ברכה דהא נמי לספיקא דמיא, ואעפ"כ לא חששו לברכה שאינה צריכה מספק, כי חשבוה צורך מצוה לעשותה כהוגן שאם ידליקוהו בלא

ומבואר מדבריו דבהדלקת בית הכנסת הוי חפצא דקיום מצוה, דכיון דבהדלקת ביתו לא מקיים פרסומי ניסא כראוי, לכן ע"י ההדלקה בבית הכנסת משלים את מה שחסר לו מהדלקת ביתו. וכ"כ בערוך השולחן (סי' תרעא סעיף כו), דאע"פ דאין מברכין על המנהג, מ"מ משום פרסו"נ מברכין כשמדליקין בביהכנ"ס, וז"ל כיון דכל עיקר ההדלקה הוי משום פרסומי ניסא, ובבית אין אנו יכולים לקיים הפרסומי ניסא כבזמן הגמ' להדליק בחוץ, ולכן בבית הכנסת הוי עיקר פרסומי ניסא, וראוי לברך שם, עכ"ל, ודבריו הם ממש כדברי הריב"ש.

וז"ל, אלא הא דאין מברכין על המנהג הוא זה דין בעצם החפצא שלהם, דלאו תורת מצות הוי לברך עליהן, דרק על מצות מברכין ולא על מנהגות, ודבר זה מפורש בדברי הרמב"ם (פ"ג מה' מגילה וחנוכה הל"י), שכתב וז"ל אבל בר"ח קריאת ההלל מנהג ואינו מצוה וכו', ואין מברכין עליו. עכ"ל [הרמב"ם]. וברכות לא נתקנו רק על מצות בלבד, וזה שם אחר לו בעצם החפצא, שם מנהג ולא שם מצוה, דכך היתה עיקר התקנה מעיקרא, ושינהגו בזה בתורת מנהג, ולא בתורת תקנה ומצוה מחודשת מד"ס, ולכן אין מברכין עליו, עכ"ל.

(ז) **ובזה** נראה לבאר הא דמטו משמיה דמרן הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצוק"ל, דאמר דאע"פ דפסקין כשיטת בעל העיטור, דאם הדליק הקטן בביתו יצא בזה הבעה"ב ואינו חוזר ומדליק, מ"מ אם הדליק הקטן בבהכנ"ס צריך לכבותה ולחזור ולהדליק בברכה.

ולכאורה צ"ב בדבריו דמאי שנא, ובעצם כבר הקשו כן ע"ד השו"ע דסתר את עצמו, דבהלכות חנוכה הביא את שיטת בעל העיטור דקטן יכול להדליק לבני ביתו ולהוציא אפי' גדול, ומאידך בהלכות מגילה פסק דאין הקטן יכול להוציא את הגדול בקריאתו, וידוע לחלק בין מצות הדלקת נ"ח לקריאת המגילה, דהדלקת נ"ח עיקר מצותה שיהיה נר דלוק בביתו, ואין הקטן בגדר שליח או מוציא את הגדול בחיובו, אלא דהמצוה היא שיהיה נר דלוק, ובזה הרי מקיים הגדול את מצותו, משא"כ מצות

ובדברי הגרי"ז מבואר, דהא דאין מברכין על המנהג לדעת הרמב"ם, הוא משום דאין עליו שם מצוה אלא מנהג, ואין לברך כי אם על מצות, אבל אי נימא דשייך במנהג קיום מצוה אפי' במקצת, שפיר יש לברך עליו, א"כ י"ל דשאני מנהג נ"ח בבהכנ"ס מקריאת הלל דר"ח, דהלל דר"ח אין בו קיום מצוה כלל, אבל בהדלקת נ"ח בבהכנ"ס יש בו קיום מצוה ולא הוי סתם הדלקה, וכמש"כ בשו"ת הריב"ש (סימן קיא) וז"ל, המנהג הזה להדליק בבהכנ"ס מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו שהוא להניחה על פתח ביתו מבחוץ, כדתנן בההיא דגמל טעון פשתן וכו', וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכנ"ס לקיים פרסומי ניסא, עכ"ל.

והדברים תמוהים טובא דממ"נ, אם חוזר ומברך בביתו ברכת להדליק ושעשה ניסים, הרי דלא יצא בברכות אלו בהדלקתו בהכנ"ס, דלא הוי בשעת קיום מצוה אלא מנהגא בעלמא, א"כ יחזור ויברך שהחיינו ג"כ, ואי נימא דמהא דחזינן שאינו חוזר ומברך שהחיינו מוכח דהוי שעת קיום מצוה, א"כ קשה אמאי חוזר ומברך כלל, ואין לומר דחלוק ברכת שהחיינו דהוא ברכת הזמן על היום, כמו שמצינו בכל יו"ט, ולכן אף כשבירך שלא בשעת הדלקה אינו חוזר ומברך, דכבר בירך על קדושת היום, חדא דלא מצינו דין יו"ט כלל לגבי חנוכה ופורים דאין בימים אלו קדושה מצד עצמם, וכל ברכת שהחיינו נתקן רק על מצוה הבאה מזמן לזמן. ושנית יש להביא ראיה מכל דין ברכת הרואה, דרק הוזכר בגמ' דהרואה מברך שנים על הניסים ושהחיינו, אבל אם גם אינו רואה משמע שלא מברך כלום, דאל"כ לא היה תולה זמן בראיה, וגם הו"ל לאסוקי, ואם אינו רואה מברך אחת.

אלא ע"כ דאין דין ברכת הזמן על קדושת היום, ולכן צ"ל בביאור דברי הזרע אמת כנ"ל, דיש קיום מצוה דפרסומי ניסא בהדלקת נ"ח בבהכנ"ס, ולכן כשבירך ברכת הזמן יצא, דכל זמן דיש בו מקצת מקיום המצוה, יכול לברך זמן, דאינו חל על היום אלא על המצוה שביום, אבל ברכת להדליק וברכת שעשה ניסים, שפיר יכול לחזור ולברך, כיון דעדיין מצות ההדלקה מוטלת עליו.

ובזה מיושב שפיר שיטת השיבלי הלקט, ותמיהת החכם צבי על דברי השו"ע, שכתב

קריאת המגילה דצריך מעשה קריאה, אלא דיכול לצאת ע"י שומע כעונה, וזהו דין דוקא דיוצא ע"י הקורא, וכיון דבעינן בזה בר חיובא אינו יוצא ע"י קטן.

ולפי"ז י"ל דדוקא בהדלקה דביתו דנר איש וביתו, וכל החיוב הוא שיהיה לבית נר דלוק, א"כ הדלקת הקטן אינה מדין ערבות כלל, משא"כ בבית הכנסת דיוצאים הציבור במצות פרסומי ניסא ע"י ההדלקה, שפיר בעינן שהמדליק יוציא את הרבים ידי חובתם ומדין ערבות אתינן עלה, ולכן אם הדליק קטן מכבין ומדליקין שנית בברכה.

(ח) **אלא** יש להעיר על דברינו הנ"ל שכתבנו עפ"י דברי הריב"ש. דהנה מבואר בביאור הלכה (סי' תרעא) דאין צורך שיהיה בשמן שיעור חצי שעה כדי להדליק בבהכנ"ס. ומשמע מדבריו דאין דין הדלקת נ"ח כלל בהדלקת בהכנ"ס, דאל"כ למה לא יצטרך שיעור שמן הראוי להדלקת חצי שעה, ואולי י"ל דחלוק דשיעור חצי שעה הוא רק כדי לחול עליו דין הדלקת נר, דרק בכה"ג מקרי הדלקת נר, משא"כ בבהכנ"ס דכל דין הדלקתו הוא רק משום פרסומי ניסא, אין לפרסום הנס שיעור בעצם, דכל שיש פרסום הנס די בכך, ובהכי כבר קיים את מצותו.

(ט) **ובזה** עולה שפיר דברי הזרע אמת הובא בשע"ת (סימן תרעא), דזה שהדליק בבהכנ"ס על הנר כשחוזר ומדליק בביתו אינו חוזר ומברך ברכת שהחיינו, אם לא שמדליק כדי להוציא את אשתו, ע"ש.

אולם מכמה ראיות נראה דא"ו נכון. חדא, דא"כ מהו ביאור דברי הגר"א כאן, ומאי שייכי אהדדי ברכות נ"ח בבהכנ"ס לברכת הלל בבהכנ"ס בליל פסח, הא הכא הוא ברכה על המנהג והתם לא, ועוד יש לדחות דהנה נחלקו הפוסקים בגוונא שלא הספיק להגיע לבהכנ"ס בליל פסח, או באופן שלא היה שם בשעת קריאת ההלל בצבור דהדין הוא שיקרא בעצמו בלא ברכה, ואם נימא דהחיוב הוא אקרקפתא דגברא להודות ולהלל, א"כ מאי נפק"מ אם לא קורא בציבור, ועוד בדברי הטור כשהביא מנהג זה כתב שהוא מדין ונרוממה שמו יחדיו ולכאורה מה הביאור בזה.

ולכן נראה לומר בביאור דברי הגר"א, דלמד מב' הלכות אלו, דדין הוא שהנהיגו חכמים על הצבור לפרסם את הנס, דכיון שמתקבצים בציבור בזמן הזה, חל עליהם חובת ציבור לקדש את שמו ולפרסם את הנס מדין ונרוממה שמו יחדיו, וכמו שמוטל על כל יחיד ויחיד לפרסם את הנס, חל ג"כ על הציבור לפרסם ולקדש את שמו ברבים.

ובזה א"ש אמאי קריאת הלל בליל פסח שייך רק בציבור כנ"ל. וכמו"כ א"ש ג"כ הא דהבאנו לעיל דמטו משמיה דהגר"ח, דכל דין הדלקת נר בבהכנ"ס הוא דוקא בין מנחה למעריב, דאז חל שם ציבור עליהו, דכיון דהתפללו מנחה וצריכים עוד לדין צבור למעריב לא פקע מעליהם דין צבור ושפיר מדליקין. ועוד ביאר הגר"ח דלכן במוצ"ש מדליקין בבהכנ"ס לפני הבדלה, ובבית מדרשו של הגר"ח בבריסק, היו מדליקין

לברך על הדלקת נר בבהכנ"ס, והקשו איך מברכין על המנהג, ולהנ"ל א"ש משום דלא הוי מנהג בעלמא, אלא תורת מצוה אית בהו, ולכן אין כל חסרון דאין לברך על המנהג, דכל כמה דשם מצוה אית בהו חשיבי למיקבע עלייהו ברכה.

(י) **אולם** יש לשדות נרגא בכל זה, דיעויין באגרות משה ח"א (או"ח סימן קצ), דהאריך לחלוק על דברי הזרע אמת הנ"ל, וז"ל שהדלקתו בבית הכנסת אינו כלום כיון שהוא רק מצד המנהג. עכ"ל. ובתוך דבריו כתב דא"א לברך ברכת הרואה על ראיית נר של בהכנ"ס, דאין בו קיום מצוה כלל וכלל, א"כ לפי דבריו הדרא קושיא לדוכתא לפרש דברי המחבר למה מברכין על הדלקת נר בבהכנ"ס.

(יא) **וכבר** הבאנו לעיל את דברי הגר"א בסימן זה, שציין לדברי השו"ע דכתב דיגמור את ההלל בבהכנ"ס בליל פסח ויברך עליו, והבאנו דכל דין הקריאה להודות ולהלל בליל פסח בבהכנ"ס היה מנהג שנהגו כן במקצת קהילות כדי לצאת מן הספק ע"ש, א"כ צ"ב בזה גופא איך שייך לברך על מנהג כזה לקרוא את ההלל, שהוא רק כדי לצאת מן הספק, ובפשטות היה נראה לומר בזה דחל חיוב אקרקפתא דגברא להלל בליל פסח, אלא דאם יאחר את קריאת לקרותו על סדר ההגדה, יבוא לספק ברכה לבטלה, ולכן המנהג הוא להקדים את קריאתו, אבל לא דעצם הקריאה הוא מנהג, אלא חיוב לקרוא ולגמור את ההלל, ולכן שפיר מברכין עליו.

הראשונים], ודבר זה לא הוזכר כלל בגמ' ובראשונים.

ולכן היה נראה לבאר כנ"ל, דיסוד ענין פרסומי ניסא טפי, היינו דהא גופא מה שמתקבצים יחד צבור בזמן דחייב להודות ולהלל ולפרסם את הנס, חל ממילא עליהם חובת צבור ולפרסם את הנס עדיין ונרוממה שמו יחדו, וממילא פרסום הנס דחייב כל אחד מצד קריאת המגילה, משתנה כשהוא חובת הצבור, ולכן א"א לומר דל מהכא דין צבור, ונסתלק קושיית הטורי אבן, ובזה עולה שפיר דברי בעל העיטור שהובא בטור (סי' תרצא) דכל דין זה דבדיעבד לא יצא במגילה הכתובה בין הכתובים, הוא רק בצבור בבהכנ"ס אבל סתם צבור לא, והטור פליג ע"ז.

ונראה דביאור דבריו, דדוקא בבהכנ"ס חל שם צבור עליהם דבאים להתפלל, וכדי לחול דין זה של פרסום הנס של צבור צריך חלות שם צבור ממש, ואכמ"ל. ובע"כ דיסוד זה, חזינן דחל חובת צבור של פרסום הנס והוי דין אחר לגמרי, וחייב לברך עליו, ובזה אתי שפיר דברי השו"ע, ונסתלק תמיהת החכם צבי, והשבלי הלקט.

יג. וכד עיינת בלישניה דהב"י (סי' תרעא), מבואר כדברינו בטעם המנהג, וז"ל וכתב [הכלבו] טעם אחר, שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם, שיש בזה פרסום גדול להש"י וקדוש שמו כשמברכין אותו במקלות. עכ"ל.

לפני אמירת ואתה קדוש, דעד זמן זה עדיין שם ציבור עליהם, דאמירת קדושה עדיין צריך שם ציבור, משא"כ בבית מבדילין ואח"כ מדליקין.

וזהו יסוד דברי הגר"א בדעת השו"ע, דהמנהג להדליק בבהכנ"ס, וכן המנהג לקרוא ההלל בליל פסח, הוא מדין פרסום הנס, דחל על הציבור בזמן ההוא לקדש ולהלל את שמו ברבים, מדין ונרוממה שמו יחדיו, ועל זה שפיר מברכים דהוא חובה ומצוה בפנ"ע לפרסם את הנס, וזה עולה גם עם דברי האגרות משה שהבאנו לעיל.

יב. וכעין זה מצינו בגמ' מגילה (דף יט.), דאיתא התם דאם קרא ממגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא, ולמסקנא דין זה בצבור שנוי, אבל ביחיד יצא. ורש"י שם (ד"ה לא יצא) כתב וז"ל, דבעינן אגרת לעצמה דמיפרסם ניסא טפי, דכי קוראה בין הכתובים נראה כקורא בתורה. עכ"ל. וצ"ב מהו פרסומי ניסא טפי, וג"כ דוהו רק בצבור, ועוד מבואר בראשונים שם דשיטת הרי"ף והרא"ש, וכן הרמב"ם, דבדיעבד לא יצאו אם קראו כך בצבור.

והקשה שם הטורי אבן דא"א לומר דלא יצאו בדיעבד, דאה"נ דאין להם דין קריאה בצבור, אבל דל מהכא קריאת צבור, מ"מ יהיה כל יחיד ויחיד יוצא מדין קריאת יחיד, דבזמנה יצא, [דכל דין זה דבדיעבד לא יצאו הוא רק בצבור], ומחומר הקושיא, חידש הטורי אבן דדין זה דלא יצא הוא רק בקריאה שלא בזמנה, דבעינן צבור [לפי רוב



בענין חיוב מכירת כסותו להדלקת נר חנוכה

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנחם אברכים ספרדי וחבר בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



דברי הרמב"ם, מקור הרב המגיד וקושיית
הלחם משנה

המתפרנס מן הצדקה הינה משום פרסומי
ניסא. וא"כ לכא' ה"ה בנרות חנוכה.

אלא דלזה צ"ע למה הוצרך הה"מ ללמוד
בכל שכן מקידוש, הלא שפיר יליף לה מד'
כוסות, דשם מבואר להדיא בגמ' דטעמא
דאפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מד'
כוסות היינו משום פרסומי ניסא, וא"כ ה"ה
לנרות חנוכה. וכע"ז הקשה בלח"מ שם
וז"ל, וקשה, דמאי כל שכן הוא זה, אי
אמרין חנוכה עדיף מקדוש היום היינו
דחנוכה הוי פרסומי ניסא כדאמרין בגמרא,
משא"כ בקדוש היום, אבל ד' כוסות דאיכא
בהו פרסומי ניסא כדכתב ה"ה ז"ל ודאי דהוי
כמו חנוכה וא"כ לא היה לו לה"ה ללמוד
הדין מכל שכן אלא מהוא הדין, וצ"ע. ע"כ.

(א) **איתא** ברמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה
הי"ב), מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד
מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס
ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים
שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן
הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן
ונרות ומדליק. ע"כ. ומקורו, כ' הה"מ דנראה
שלמדו מדין ד' כוסות, והטעם משום פרסומי
ניסא, וכ"ש בנר חנוכה דעדיף מקדוש היום
כמו שיתבאר בסמוך. ע"כ. וכן נפסק בשולחן
ערוך (או"ח סי' תרעא ס"א), צריך ליזהר
מאד בהדלקת נרות חנוכה, ואפילו עני
המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו
ולוקח שמן להדליק. ע"כ.

ובאמת בקושיית הלח"מ יש ב' קושיות,
א', למה הוצרך להביא לדין קידוש כלל, ב',
הואיל ובחנוכה יש פרסומי ניסא, נילף לה
ב"הוא הדין' [דהיינו שוה בשוה] מד' כוסות,
ולמה לומד ב"כ שכן. ואולם מהה"מ משמע
דילף בכ"ש מקידוש היום ולא מד' כוסות,
וחלה עלינו חובת ביאור דלכא' דברי הה"מ
סתראי ניהו, דבראש דבריו לא למד אלא
מד' כוסות ולבסוף נראה שלמד מקידוש
היום, וצ"ב.

והנה, מש"כ הה"מ שהרמב"ם למד מדין ד'
כוסות, לכא' כוונתו למה דאיתא בפסחים
(צ"ט:) ואפי' עני שבישראל לא יאכל עד
שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין,
ואפילו מן התמחוי, ע"כ. ובגמ' לקמיה
(קיב.) ואפילו מן התמחוי וכו', פשיטא, לא
נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא, דאמר עשה
שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום
פרסומי ניסא מודה, ע"כ. ומבואר בגמ'
דמעלת ד' כוסות שמחוייב בהם אפי' עני

כ"ש מד' כוסות, ולהכי דקדק לומר פרסומי ניסא כלומר שמפרסמין הנס כו', ע"כ, והמשיך להוכיח מתוס' בשבת (כד. ד"ה מה להזכיר כו') שיש חילוק בין פרסומי ניסא בראש כל חוצות לבין פרסומי ניסא דברכת המזון שהוא בבית דליכא פרסומי ניסא כולי האי. ובוזה גם ביאר את פסק המג"א (סי' תרעח ס"ק א') דהני דינים שאמרו דעדיפא לא נאמרו אלא שבזמן שמדליק בחוץ, משא"כ אם מדליקין בפנים, ע"ש. והסיק השבו"י וז"ל, ועכ"פ דברי המ"מ נכונים הם בלי פקפוק כלל כנ"ל, ע"כ. ואבא אעיר"ה דלדעת השבו"י כשמדליקין בפנים לא יצטרך למכור כסותו.

ואכן, מרן בב"י (ריש סי' תרעא) השמיט את הלימוד מקידוש בהביאו את לשון הה"מ וז"ל, וכתב הרב המגיד דהיינו מדתנן בפרק ערבי פסחים (פסחים צט:): שאפילו עני שבישראל אל יפחתו לו מארבע כוסות של יין וטעמא משום פרסומי ניסא. ע"כ. ולא זכר שר את מש"כ הה"מ דנר חנוכה עדיף מקידוש. וכבר ישבו על מדוכה זו כמה וכמה אחרונים וענו ואמרו תירוצים שונים (ע' אליה זוטא סי' תרעא סק"א, שו"ת שבות יעקב ח"ג סי' מט, מרכבת המשנה חעלמא על הרמב"ם שם, משרת משה עטייה שם, שו"ת יהודה יעלה אסאד או"ח סי' רב, שו"ת אבני נזר או"ח סי' תקא ועוד).^[א]

יישוב השבות יעקב והאבני נזר ומור"מ בדבריהם

ובסגנון זה ממש נתנבא הגאון אבני נזר (שם) לחלק בין פרסומי ניסא לבין עצמו – כמו קידוש, לבין פרסומי ניסא לרבים – כנרות חנוכה – דעדיף וצריך למכור כסותו לזה. והוסיף להטעים עוד, דבכל המצוות הטעם שאינו מחוייב למכור כסותו היינו משום שחישב לעשות מצוה ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, משא"כ פרסומי ניסא לפרסם לאחרים ומה לאחרים במחשבתו, ועל כן קידוש היום שהוא לעצמו שוב דומה לשאר מצוות, עכת"ד.

וע"ש באבנ"ז שנקט דד' כוסות הינם פרסומי ניסא הרבה יותר מקידוש היום, דע"י ד' כוסות מפרסם הנס לו ולבני ביתו כדכתי'

(ב) **ובשו"ת** שבות יעקב (שם) כתב לתרץ דלק"מ, ודברי הה"מ פשוטים ובדקדוק כתב תיבת 'כל שכן', וז"ל, דודאי נ"ל דהא דאמרין בש"ס דנר חנוכה עדיף מקידוש היום דפרסומי ניסא עדיף, קשה, הא גם בקידוש היום איכא זכרון נס יותר שמעיד שהקב"ה ברא עולמו ונח ביום השביעי, ואין לך נס גדול מזה שברא כל הבריות מאין בדיבור בעלמא וצמצם לנוח ביום השביעי, אלא צ"ל בהא עדיף נר חנוכה שמדליק הנר מבחוץ ואיכא פרסום נס לציבור ברשות הרבים כדאי' בש"ס, משא"כ קידוש היום הוא רק בביתו, וא"כ מכח זה נר חנוכה הוא

[א] וע' מעשה רקח על הרמב"ם שנקט בפשיטות דד' כוסות לית בהו פרסומי ניסא כלל רק זכר לחירות ואף הגדיל לתמוה על הרב לח"מ בזה מה הוקשה לו על הה"מ. וקשה איך יפרנס את הגמ' בפסחים קיב. שם מבואר להדיא שיש בד' כוסות ענין פרסומי ניסא (אף אם לאו דוקא נתקן מחמת זה אלא זכר לחירות, אכתי יש בו ענין פרסומי ניסא), ולכן לא אמרי' ביה עשה שבתך חול. וילע"ע.

עומדת מה ענין קידוש לכאן אם מבואר להדיא בש"ס גבי מצוות דאית בהו פרסומי ניסא דאפי' עני שבישראל מחוייב בהן, וכן מה עיקר הילפותא של הה"מ – מקידוש היום או מד' כוסות.

יישוב מהר"נ אש, צפנת פענח וקרית מלך
ומו"מ בדבריהם

(ג) **ויגעתי** ומצאתי ביאור נאה ומתקבל בדברי הה"מ, בציוני מהר"נ שבסוף ספרי הרמב"ם להג"ר נחום אש זצ"ל,^[2] וכמו"כ רשמו בלשון קצרה מלכי ואיפרכי, הגאון ר' יוסף רוזין זצ"ל בס' צפנת פענח על הרמב"ם (שם) ויבלחט"א הג"ר חיים קנייבסקי בס' קרית מלך על הרמב"ם (שם), והוא בהקדים מה שיש להעיר על קושיית הלח"מ דבסוגיא דפסחים אפי' עני שבישראל רק נאמר שהתמחוי צריך לתת לעני מד' כוסות, אבל לא נזכרה שם שום תקנה איך לעשות באם אין לו, רק הרשב"ם פ' שם דאם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין (וע' ב"י או"ח סוס"י תעב בזה), אך אי"ז המקור לדברי הרמב"ם. א"כ פש גבן לברורי מנא הא מלתא שימכור כסותו.

אלא הרמב"ם למד דין זה מש"ס מגילה (כו:): דאי' התם, שאלו תלמידיו את רבי זכאי במה הארכת ימים, א"ל מימי לא השתנתי מים בתוך ארבע אמות של תפלה, ולא כניתי

והגדת לבנך, משא"כ קידוש שעיקרו לפרסם הנס רק בינו לבין עצמו. ואילו השבו"י מחית לד' כוסות וקידוש היום בחדא מחתא, דתרווייהו אינם אלא פרסום הנס לו ולבני ביתו, ובני רה"ר אין יודעים דבר מן הנעשה בבית, משא"כ בנרות חנוכה. אך להאבנ"ז תהיינה ג' דרגות בפרסום הנס: א', קידוש היום שהוא רק לפרסם בינו לבין עצמו, ב', ד' כוסות שמפרסם לו ולבני ביתו, ג', נרות חנוכה שמפרסם לבני רה"ר.

גם מבואר דלהשבו"י פרסום הנס נדון כפי מה שמפרסם בפועל, אך האבנ"ז ס"ל דהעיקר הוא מה מהות ומטרת פרסום הנס, שהרי נטה קו בין פרסום הנס של קידוש היום לפרסום הנס דד' כוסות, דאף ששניהם בבית מ"מ עיקר פרסום הנס של הקידוש עניינה לפרסמה ולקובעה בלבו של היחיד משא"כ בד' כוסות שמהות פרסום הנס היא לפרסמה לבני ביתו, ולהשבו"י אין חילוק ביניהם, ושניהם גרועים מפרסום הנס דחנוכה הואיל ואינם בשוקי בראי רק בבתי גוואי.

אולם להאמור, רק יישבו הגאונים הנ"ל מה שיש למילף בק"ו מד' כוסות ולא רק בהוא הדין, ולא נתיישבו בזה דברי הה"מ לגמרי, דהלא מבואר מלשונו דלא יליף לה מד' כוסות, אלא מקידוש בכ"ש, ושלא כמ"ש השבו"י דיליף לה בכ"ש מד' כוסות ויישב את לשון הכ"ש. ועדיין הקושיא במקומה

[2] נולד בשנת תרי"ח ונפטר בשנת תרצ"ו, מגדולי פולין, שימש בקודש בערי אווירקוב, ניעשא וטשעסחטוב. קונטרס 'ציוני מהר"נ' נכתב עוד בבחרותו וכשהובא לבית הדפוס על ידי חמיו, הג"ר שמעון אורנשטיין, היה רבי נחום כבן עשרים ושלוש בלבד. הקונטרס לא נדפס בפני עצמו אלא במצורף למהדורת משנה תורה שהופיעה בורשה שנת ה'תרמ"א (1881) ומני אז בכל המהדורות הנפוצות.

בענין חיוב מכירת כסותו להדלקת נר חנוכה

הרב יהודה אריאל עובדיה

לענין חיוב עני המתפרנס מן הצדקה בכללות, שלא נאמר שיפטר מחמת העוני וכמו שמצינו בס' תרנו ס"א ברמ"א לענין אתרוג שאי"צ לבזבז יותר מחומש ממונו וכל שכן את כל אשר לו^[א] ומ"ש שאף מוכר כסותו, יליף כ"ש בנר חנוכה דעדיף מקדוש היום כמו שיתבאר בסמוך, דהרי לא נתבאר דין זה במשנה ריש ערבי פסחים רק שהתמחו צריך לתת לו לד' כוסות, ולא שישאל על הפתחים או שימכור כסותו,^[ב] אלא דין זה יליף בכ"ש מקידוש דמצינו שמכרה אמו של ר' זכאי וכן רב הונא את כסותו ע"מ לקיים מצוה זו.

הגמ' במגילה היא ממדת חסידות, דעת מהר"י אסאד וחידוש האור שמח

(ד) **אך** דא עקא, דהך עובדא דאמא זקינה ורב הונא וכו' משמע דאינם אלא מדת חסידות, וא"כ אכתי לא איפרק מחולשא, דאם אכן זהו מקור דברי הרמב"ם, איך הביאו הרמב"ם והשו"ע כהלכה פסוקה דין זה דמוכר כסותו או שואל על הפתחים. ובינתיים בספרים ומצאתי את שאהבה נפשי בשו"ת מהר"י אסאד יהודה יעלה (שם), אחרי שהאריך בדין זה ותמה איך למד הרמב"ם דין דרבנן א' מחבירו, הלא במצוות דאורייתא אי"צ להוציא כלל ממונו וכ"ש לשאול על הפתחים, כ"ש בדינים דרבנן, ואם

שם לחבירי, ולא ביטלתי קידוש היום, אמא זקינה היתה לי, פעם אחת מכרה כפה שבראשה והביאה לי קידוש היום, תנא, כשמתה הניחה לו ג' מאות גרבי יין, כשמתה הוא הניח לבניו ג' אלפים גרבי יין, רב הונא הוה אסר ריתא (מין גמי, רש"י) וקאי קמיה דרב, א"ל מאי האי, א"ל לא הוה לי קידושא, ומשכנתיה להמיינאי ואתאי ביה קידושא, א"ל יהא רעוא דתיטום בשיראי (סתום ומכוסה במעילין, סתום פלשתים תרגומו טמנון פלשתאי, רש"י), כי איכלל רבה בריה (כשנכנס לחופה, רש"י), רב הונא איניש גוצא הוה, גנא אפוריא, אתיין בנתיה וכלתיה שלחן (היו פושטות בגדיהן, רש"י) ושדיין מנייהו עליה, עד דאיטום בשיראי (עד שנכסה בבגדים יקרים). ע"כ. והרי"ף (מגילה ט. מדה"ר) והרא"ש (שם פ"ד סי' ו') העתיקו האי עובדא דר' זכאי בהלכותיהם, ע"ש. הרי דגבי קידוש היום יש לו לאדם למכור כסותו. וא"כ נרות חנוכה דעדיפי מקידוש, כמב' בשבת (כג:): בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו כו' בתר דאבעיא הדר פשטה, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, כ"ש שיש לו למכור כסותו.

ומעתה יבואו דברי הה"מ על מקומם בשלום, שמש"כ שהרמב"ם למד מדין ד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא, היינו

[א] והיינו ע"פ ד' התוס' ב"ק ט: במימרת הגמ' הידור מצוה עד שליש, דגבול המצוות הוא עד חומש ממונו, וודאי שאי"צ להוציא את כל ממונו או לשאול על הפתחים, וכן מבואר בירושלמי ריש פאה כבד את ה' מהונך, וע' במשנ"ב וביה"ל שם, ויש בזה עוד אריכות – ונדבר מזה עוד בהמשך, בס"ד.

[ב] הן אמת, שהרשב"ם (שם ד"ה ואפילו כו') נתנבא ממש בסגנון א' כדברי הרמב"ם וז"ל, ואפילו הוא מתפרנס מתמחויו של צדקה דהיינו עניי שבעניים דתנן במסכת פאה (פ"ח מ"ז) מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחויו אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות, ע"כ. וע' להלן מש"כ לבאר את דבריו, בס"ד.

גדול, ומה גם להוציא כן מרמז קל בלשון הרמב"ם צ"ע. אולם אם נאמר דהוא ממדת חסידות ומחמת חביבות מצות נר חנוכה ופרסום הנס רשאי לפזר כל ממונו ואפי' למכור כסותו, אפשר לומר דה"ה אם יתן איש את כל הון ביתו להידור מצוה ולמהדרין מן המהדרין קדוש יאמר לו. אולם, לא ימלט כל זה מן הדוחק דמהרמב"ם ושו"ע משמע שהוא דין גמור, וגם דלפ"ז באו דברי הה"מ ברמז מועט, ואיך לא זכר את הגמ' במגילה כלל.

דעת הביאור הלכה והגר"מ שטרנבוך דפרסומי ניסא לא עדיפא על מצוה מה"ת

(ה) **ומצינו** עוד מהלך בכל הנ"ל, שלא כדרך כל הנך רבוואתא דס"ל דנר חנוכה וד' כוסות אכן עדיפי מכל שאר המצוות משום פרסומי ניסא. דהנה יעויין בביאור הלכה (סי' תרנו, ד"ה אפ' מצוה עוברת),^[1] שהקשה על מה שהוכיחו הע"ת וא"ר בסימן כה מהירושלמי שאין מחוייב לחזור על הפתחים כדי לקנות תפילין וכדומה שאר מצוות, והלא קי"ל דעל נר חנוכה וד' כוסות צריך לשאול על הפתחים כדי לקיימם, אף שהם רק מצות דרבנן, וכ"ש בעניינינו, ואפילו אם תאמר דמשום פרסומי ניסא תקנו רבנן כן, מה יענה בהא דקיי"ל לעיל בסימן רסג ס"ב דלנר שבת

מצינו שהחמירו חכמים בד' כוסות מאן יימא לן דה"ה בשאר מצוות, ואין לדמות מילי דרבנן להדדי (והוכיח כן מהתוס' בכמה מקומות, שו"ת ריב"ש סוס"י שפז, שו"ת חוות יאיר קטו ועוד).

והעלה בתחילה דאולי למד הרמב"ם מד' כוסות הואיל וא' מן הד' כוסות היא כוס קידוש, ע"ש, אך דחה את דבריו והסיק שהביאור בדברי הה"מ הוא כפי שביארו מהר"נ אש והצפנת פענח והגר"ח ק שליט"א (ולפלא בעיני שלא הביאו מרן שר התורה), אך הוסיף דלפ"ז כל הני עובדא דמגילה משמע דרק ממידת חסידות עשו כן ולא מדינא, וע"כ זו היא גם כוונת הרמב"ם והשו"ע לקבוע הלכה זו דרשאי לבזבז ממידת חסידות מגודל חביבות מצות נר חנוכה אף יותר מחומש ואף לשאול על הפתחים ולמכור כסותו ולא לפתי ייחשב.^[2] ולפ"ז יתחדש לדינא דמעולם לא קבעו הרמב"ם והשו"ע לחובה דין מכירת כסותו רק ממידת חסידות.

וראה באור שמח על הרמב"ם (שם) שדייק מלשון הרמב"ם 'להוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו', דאף על ההידורי מצוה צריך למכור כסותו, ולכא' הוא חידוש

[1] ע"ש בסוף התשובה שהביא את לשון הספורנו סוף פרשת ראה (טז, יז) על הפס' איש כמתנת ידו וז"ל, כמתנת ידו לא שיתן כל אשר לו, ויצטרך הוא לבריות כמחשבת פתאי אומות עולם, כאומרם ז"ל המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, עכ"ל. וע"ש מה שהעיר על דבריו. ודע שכבר האריכו האחרונים בזה אם המבזבז יותר מחומש הר"ז משובח, והביאו ראיות לכאן ולכאן מדברי הש"ס והפוסקים הראשונים, וגם יש אריכות בזה לענין מצוות, ולא עת האסף - ועוד חזון.

[2] וע"ש שהאריך בגדר מה שאי"צ לבזבז יותר מחומש על קיום מצות עשה, והקשה מהך דקידושין (כט). גבי פדה"ב דאם אין לו רק ה' סלעים כו', וכבר נשתברו כמה קולמוסין על זה, ואכ"מ. וע"ש עוד שציין לדבריו באהבת חסד (ח"ב פרק כ') שם זכר ששה אופנים שבהם ליתא להך כללא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש (ומ"מ לאו דוקא שבאותן מקרים יצטרך לחזר על הפתחים ולמכור כסותו, רק מחוייב לבזבז כל ממונו), ע"ש.

עוד הקשה שם קושיא אלימתא, איך נפרנס את סוגיית הגמ' בפסחים קיב. אפי' עני שבישראל כו', פשיטא, לא נצרכה אלא אפי' לר' עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא מודה, ע"כ, ותמוה מאי פשיטותא איכא בזה שצריך לבזבז כל ממונו [או אפי' למכור כסותו, אם נפרש כן בגמ' עצמה]. וכן קשה, איך תי' הש"ס לא נצרכה אלא לר"ע כו', הא גופא קמ"ל שצריך להוציא כל ממונו ולשאול על הפתחים. והאריך שם בטעם ודעת, וכתב דלעיקר הדין פשיטא דרק מיירי במי שבלא"ה שואל על הפתחים, אבל מי שאין לו למצוה וחי בדוחק גדול חיי צער כדי להחיות נפשו ואינו מבזה עצמו לשאול על הפתחים, אינו מחוייב לעשות כן אפילו בשביל פרסומי ניסא וכן למצוה דאורייתא, ובפרט להמבוי בברכות (יט): דכבוד הבריות דוחה את ל"ת שבתורה, ואין לך בזיון גדול מלילך על הפתחים לקבץ לעצמו נדבות, ע"ש באריכות.^[1]

חרי' דלדעת הביאור הלכה והגר"מ שטרנבוך אין מעלה למצוה דרבנן שיש בה פרסומי ניסא על פני כל מצוות התורה, רק כל אחד הלך לדרכו בזה, דלדעת הביאה"ל מוכח שעל כל המצוות צריך לשאול על הפתחים, ולדעת הגר"מ שטרנבוך אדרבה, אף בנר חנוכה אי"צ לשאול על הפתחים באופן שלא היה צריך לשאול על הפתחים על שאר מצוות התורה דלא עשו חכמים בזה חיווק לדבריהם יותר מדברי תורה. וכל זה דלא

שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק הנר שזה בכלל עונג שבת הוא והלא עונג שבת הוא רק מ"ע מדברי קבלה כמו שנאמר וקראת לשבת עונג ותפילין ושופר וכה"ג הוא הכל מ"ע של תורה. וכתב שם שחיפש ומצא קושיא זו בספר מור וקציעה, ע"ש שהאריך ונשאר בקושיא, והעלה שם לחדש דלהירושלמי עיקר מצות ציצית, תפילין, סוכה כו' היא לעשותם ולא לקנותם, ע"ש, אך הסיק שם דלהלכה ודאי לא גרע מצוה דאורייתא ממצות נר חנוכה וד' כוסות. הא קמן דלדעת מרנא הח"ח

גם הגר"מ שטרנבוך שליט"א בס' מועדים וזמנים (ח"ב סי' קנ) נקט שאין סברא לומר דנר חנוכה חמיר ממצוות דאורייתא, אך הלך לאידך גיסא, עי"ש שהקיף דין זה כתנורו של עכנאי, ויעל בראשונה למה החמירו חכמים כ"כ בדין זה, הא מצד פרסומי ניסא לא יהיה חמור ממצוה דאורייתא כמבוי בר"ן רפ"ב דשבת שהק' למה נר חנוכה עדיף מקידוש היום הא קידוש היום דאורייתא, ותי' דמדאורייתא סגי בפת, ומבוי דודאי לא חמיר נר חנוכה מדין תורה. וכ"מ אף ברמב"ם (שם הי"ג) דנר חנוכה קודם לקידוש היום 'הואיל ושניהם מדברי סופרים', הרי שאם היה מה"ת קידוש עדיף מפרסומי ניסא. גם ברמ"א (או"ח סי' תרפז) מבואר דאפי' מקרא מגילה שהוא מדברי קבלה ויש בו פרסומי ניסא אינו דוחה מצוה דאורייתא.

[1] ויש הרבה מה להעיר בדבריו, מש"כ ליישב את דברי הה"מ שם ומה שהעיר דחייב ד' כוסות אינו משום פרסומי ניסא רק משום חירות (וע' מעשה רוקח על הרמב"ם שם שגם עמד בזה), ובדברי הגר"א בביאורו לסי' תרעא ועוד, ע"ש, ורציתי להשתעשע בדבריו בגליון זה אך היום קצר והמלאכה מרובה, ועוד חזון.

צדקה, דצריכים הם לתת לו ד' כוסות, שוב לא שמעין מידי לענין אם לא נתנו לו את יינו שיצטרך למכור את כסותו [ואולי חזינו לכה"פ שצריך לשאול על הפתחים – והיינו לבקש מן התמחוי, וכפי השו"ט בגמ' קיב. דלית בזה משום עשה שבתך חול].

כהגאונים הנ"ל דס"ל דמעלת נר חנוכה וד' כוסות עדיפה על שאר מצוות התורה אף שהן מדרבנן הואיל ויש בהן מעלת פרסומי ניסא.

ברשב"ם ובטור מבואר שלמדו דין מכירת כסותו מהמשנה עצמה

וע"ע בטור (או"ח סי' תעב) שכתב וז"ל, וצריך כל אדם לשנות ד' כוסות על הסדר שנפרש כו', ואפילו אין לו אלא מזון ב' סעודות ימכרם ליקח יין לד' כוסות, אף על פי שצריך לקבל אחר כך מן הצדקה כו'. ומשמע מדבריו שמפרש למתני' דאפי' מן התמחוי דמיירי בעני הלוקח מן התמחוי שצריך למכור הסעודות שקיבל מן התמחוי ושוב לבקש עוד סעודות ולא כפשטות לשון המשנה. ושם הובאו ביתה יוסף עוד שיטת הרשב"ם הנ"ל והמרדכי כברי פלוגתא על דעת הטור, וז"ל מרן, בריש פרק ערבי פסחים תנן ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי, ומפרש רבינו כמו שכתב, ורשב"ם פירש אפילו הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה דהיינו עניי שבעניים אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו^[ח] בשביל יין לארבע כוסות, ע"כ. הרי מפורש בדברי הרשב"ם גם כמש"כ הרמב"ם, אך משמע שהרשב"ם הוציא דין זה מהמשנה עצמה גבי ד' כוסות.

עוד רגע אדבר, דמלבד הרמב"ם שהביא להך דינא דמוכר כסותו בלא מקור מפורש בש"ס וכנ"ל דיליף לה הה"מ וכו', גם הרשב"ם על המשנה בפסחים (צט: ד"ה ואפילו כו') כתב הך דינא גבי ד' כוסות, וז"ל שם, ואפילו הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה, דהיינו עניי שבעניים דתנן במסכת פאה (פ"ח מ"ז) מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו^[ח] בשביל יין לארבע כוסות, ע"כ. הרי מפורש בדברי הרשב"ם גם כמש"כ הרמב"ם, אך משמע שהרשב"ם הוציא דין זה מהמשנה עצמה גבי ד' כוסות.

וצ"ע מהיכן ראה כן הרשב"ם במשנה, ובפרט, דהרשב"ם מפרש באותה משנה 'אפילו עניי שבישראל לא יפחתו לו' דמיירי בגבאי צדקה (ע' תוס' שם ד"ה לא יפחתו כו'), ובשלמא אם היה מפרש דלא יפחתו קאי על העניים, א"כ שמעין מיניה שהעני יעשה כל שביכולתו שתהיינה לו ד' כוסות, ואולי אף כדי שאלה על הפתחים ומכירת כסותו, אך עתה שמפרש דקאי על גבאי

[ח] ומש"כ 'להשכיר עצמו', לא נמצא זה בלשון הרמב"ם וע' בפוס' סי' תרעא שהאריכו בזה, ואכ"מ.

[ט] ואגב אעיר דלדעת המרדכי לק"מ קושיית המועדים וזמנים לעיל דמאי שייטיה דשיטת ר"ע גבי עשה שבתך חול כו' להכא, וכן איך מקשה הגמ' פשיטא כו', דאה"נ מיירי במי שאם יקנה ד' כוסות יצטרך ליטול מן התמחוי, ואכמ"ל.

בענין חיוב מכירת כסותו להדלקת נר חנוכה

הרב יהודה אריאל עובדיה

זלה"ה בס' פתח עינים שם, והנצי"ב במרומי שדה, והרב בית דוד (למוה"ר יוסף דוד זלה"ה, או"ח סי' רנב), ועוד. וע"ש עוד בס' בית דוד, אחר שהאריך בטוטר"ד בביאור דין זה לשיטות הראשונים, הביא את דברי הרב המגיד בדעת הרמב"ם הנ"ל והקשה וז"ל, והוא לכאורה תמוה, שהרי הרמב"ם בהלכות חמץ גופיה לא כתב אלא שלא יפחתו לא מד' כוסות, לא שימכור כסותו, ואיך למד משם לנר חנוכה שימכור כסותו. ע"כ. ותי' הבי"ד וז"ל, אלא ע"כ ס"ל דכיון דכיון שכתב שם שלא יפחתו לו הגבאי צדקה מליתן לו לד' כוסות ולא חשו למה שמטריח הצבור, מכ"ש שכשאינן נותנים לו הגבאים שחייב למכור כסותו וכיוצא כדי לקיים המצוה ולא יעבור כו', עכת"ד וע"ש עוד. וכע"ז כתב גם בפתח עינים, ע"ש. ומבואר דלדבריהם הדין בד' כוסות מוכח מתוכו שמוכר כסותו, וסברתם משום אם נוטל מן התמחוי ה"ה שמוכר כסותו.

העולה מן המדבר

לו גבאי צדקה אפילו מן התמחוי וכן משמע בירושלמי (פ"י ה"א),^[א] עכ"ל.

ומבואר דמפרש הב"י בדעת הרשב"ם דאף ד"לא יפחתו לו" מיירי בגבאי צדקה, אפילו מן התמחוי מיירי בעני עצמו, והיינו דעני שבעניים דלית ליה מגרמי מידי, ואם אף מן התמחוי אינם נותנים לו יין לד' כוסות, י"ל למכור את כסותו וכו'.^[א] ולזה ודאי לא צריכים למקור מהגמ' מגילה דמכרו כסותם ליין לקידוש, אלא הוא דין מפורש במשנה גבי ד' כוסות, ונצטרך ללמוד לנר חנוכה או בכל שכן או בהוא הדין, כמ"ש הה"מ כדלעיל. וגם נמצא דאף לדעת הטור אפשר ללמוד דין זה מן המשנה עצמה, דהא גופא קמ"ל דאין דבר העומד בפני מצות ד' כוסות ואפי' עני שבעניים חייב בה כעשיר שבעשירים.

וע' בתוס' שם (ד"ה לא יפחתו כו') ואיך שפירש דבריהם במהרש"א (שם ד"ה תוד"ה לא כו') ע"פ דברי המרדכי בשם רבינו יחיאל, והאריכו לבאר דבריהם ג"ע רחיד"א

[א] ויש להעיר דמבואר ברשב"ם דבעצם ד' כוסות מתחלקות מן התמחוי, אף דהתמחוי אינו רק צרכי סעודה, מ"מ הד' כוסות אף שהן מצוה נוספת על הסעודה נכללות בכלל הסעודה, ואולי בגלל ששתייתן היא דרך חירות ומגדירה את הסעודה בתור סעודת חירות, ויל"ע בזה עוד, דגם יין לקידוש בעלמא מדין תורה יכול לקיימו בפת, ומה שמקדש על היין לכא' אינו ענין של אופן הסעודה כלל רק דין נוסף לקדש על היין, וא"כ למה יתחלק מן התמחוי [ומסעודה שלישית שדנו בש"ס אין ראיה דשם הוא בגדר סעודה ממש שצריך לאכול, אף שאינו מחמת רעב וצורך אכילה רק משום דינא ועונג שבת מ"מ הוא בכלל הצורך לסעוד, משא"כ יין לקידוש]. וצ"ל דענייני אכילה אפי' הינם מוכרחים מדינא ולא מכלל צרכי בני אדם לסעוד שפיר מתחלקים מן התמחוי, ונפ"מ למצה ומרור וכי"ב. ואולם, שמן לנר חנוכה לכא' אין עניינו לתמחוי כלל, ואם נפרש כהטור ומרדכי א"ש, וגם להרשב"ם א"ש גבי נרות חנוכה לומר שאם לא יתנו לו מן התמחוי כו', דאה"נ דלעולם לא יתנו לו, ולעולם ימכור אדם כל מה שיש לו לקנות שמן לנר חנוכה.

שו"מ במרומי שדה לנצי"ב ע"ס פסחים שם שעמד בזה, והק' דפי' רשב"ם לכאורה נראה דחוק, דהיכן תנן שימכור את מלבושו, וע"ש שהאריך והסיק דכוונת הרשב"ם דמפני שתמחוי נגבה מאכל מן הבתים, כמוש"כ הרמב"ם בפ' המשניות בפסחים ובפ"ח דפאה, א"כ מי שמקבל מן התמחוי, ע"כ אין נותנים לו על הכוסות משו"ה תנן שגם הוא מחוייב בכוסות, וע"כ ימכור מלבושו כו', עש"ב.

ובבית דוד כתב לפרש דהיינו משום שאם באנו לידי מדה זו שצריך לתת לו מן התמחוי, ה"ה שצריך גם למכור כסותו, ובוה ביאר את דעת הרב המגיד. אלא דלזה צ"ע מאי שייטיה דקידוש בדברי הה"מ.

ומכל הנך רבוואתא מבואר דמצוות דפרסומי ניסא אלימי טפי ולכאור' היינו אף ממצוות דאורייתא, אולם בביאור הלכה עלה ונסתפק בזה, ובמועדים וזמנים נקט בפשיטות שלא יתכן שנחמיר במצוה דרבנן אפי' אם יש בה פרסומי ניסא יותר ממצוה דאורייתא.

ולדעתם מה שמוכר כסותו או שואל על הפתחים היינו משום דבלא"ה הוא עני.

ולדעת המו"ז אם לעולם לא בא למדה זו של שאילה על הפתחים, ודאי פטור מכל המצוות ובכללם מצות נר חנוכה וד' כסות דאין לך בושא גדולה מזו וגדול כבוד הבריות. וע"ש מה שהעלה בדעת הה"מ.

ולהלכה, יש לדון במי שיש לו טיסה בזמן הדלקת נרות חנוכה אם צריך להוציא ממון רב לדחותה כדי לקיים המצוה. וכן במי שלן בבית מלון שלא מרשים לו להדליק נרות חנוכה אם צריך להוציא הון רב לשכור דירה שבה יוכל לקיים המצוה.

מוסר חוצב להבות מהגרש"ז מקלם

ואסיים במה שראיתי מובא בספר חכמה ומוסר (חלק א סימן ס) להגרש"ז מקלם, דברי מוסר חוצבי להבות בגדול ההתבוננות הדרושה בקיום מצות נר חנוכה, וז"ל:

העולה מן המדבר"ר, דקי"ל לדינא שאפי' עני שבישראל שואל על הפתחים או מוכר כסותו לקנות שמן לנר חנוכה, כמש"פ הרמב"ם והשו"ע, וכתב הרב המגיד דיליף לה מד' כסות דאית בהוא פרסומי ניסא ובכל שכן מקידוש.

והקשה הלח"מ למה למד בכל שכן ולא בהוא הדין דהרי תרוייהו משום פרסומי ניסא.

ובשבוי' ואבנ"ז כתבו דפרסומי ניסא דרבים עדיף, רק לא יישבו בזה לכאור' מה שהוצרך ללימוד מקידוש.

ומהר"י אסאד, צפנת פענח, ציוני מהר"נ, וקרית מלך פי' דבאמת לא מבואר בד' כסות בפירוש שמוכר כסותו רק שאפי' עני שבישאל מחוייב בהם, רק ילפינן מקידוש דאי' במגילה (כז:): שאמו של ר' זכאי ורב הונא מכרו כסותן לקנות יין לקידוש, וא"כ כ"ש לנר חנוכה דעדיף מקידוש כמב' שבת (כג:).

אולם, לדידהו צ"ל דהיא רק מדת חסידות דדיו לבא מן הדין להיות כנדון, אך מהרמב"ם ושו"ע משמע שהוא מדינא.

וע' בטור (או"ח סי' תעב) דיליף לה מהמשנה עצמה דאפי' מן התמחוי פי' שימכור התמחוי לקנות ד' כסות וא"כ ה"ה לנר חנוכה. וכן מבואר מהרשב"ם שם ריש ערבי פסחים דיליף לדין מוכר כסותו מהמשנה עצמה.

בענין חיוב מכירת כסותו להדלקת נר חנוכה

הרב יהודה אריאל עובדיה

השליח שנמסר בידו הסימן למזכרת מיד שולחו, ויאמר לו עשיתי פקודתך, ושמרתי היטב הקשר, חומרו ולא צורתו, מה פנים יש בו?!

אשרי מי ששומר החומר בצורתו וזה תכלית המוסר!

והנה תחלה כי זכיתי להדליק כ"פ נר חנוכה, ולא זכיתי לזכור הדבר שנמסר לנו, להתבונן בגבורות ד' וחסדי ד', כי הוא כל יכול, ורחום וחנון בלי תכלית, עד שאתפעל מהנסים שנעשו אז, לקבל עול מלכות שמים ברצון, כמו שמחייב למשכיל על דבר גלוי המקרא, "לו עמי שומע לי - כמעט א' אכניע", אוי ואבוי לאדם שעושה מעשיו כמעשה קוף בעלמא.

והנה הא דחייב למכור כסותו, אינו מפורש בגמרא, רק הרמב"ם ז"ל הוציא זאת מד' כוסות בפסח, דהיינו נמי פרסומי ניסא, ואילו לא הי' נגד עיניו הסימן שמסרו לנו החכמים פרסום הנס, לא הי' מעלה על דעתו הלכה זו, אבל יען כי הזכיר בהדלקתו כל הנסים שנעשו אז נגד עיניו, ונזכר מזה: הלא זה ממש יציאת מצרים, הנסים הגלויים להפליא, איך אפשר שחשמונאי ובניו ינצחו עריצים גבורים רבים מאד, וגם "תעבדון את ד' על ההר הזה" כמו במצרים, נתקים ג"כ אז בהנס שנעשה בהשמן, - ויש לנו בזה ענין רם, אבל קשה הכתיבה, ל"א, ולרחמי שמים עיני נשואות בתוך כ"י - ונראה גלוי כי לפני הרמז"ל עמד הנס הנמסר לידו נגד עיניו, להכיר הדבר כמו חי, כי זה יציאת מצרים

הנה מצינו כמה גדולה מצות חנוכה, עד שאמרו אפילו עני שבישראל חייב למכור כסותו לקנות נר חנוכה, וכמה גדול כבוד הבריות, שדוחה ל"ת שבתורה, ועכ"ז חיבוהו למכור כסותו, ורצו בגמרא לומר כי פטרוהו מהזיק ממון, כגון שהניח נר חנוכה לא למעלה מגמל ורוכבו, אף אם הי' רשאי להניח למעלה מגמל ורוכבו, עכ"ז פטרוהו מחששא דלמא אתי לאתרושולי למיעבד מצוה, הרי כמה גדולה מצות חנוכה, ואמרו קדוש היום ונר חנוכה - נר חנוכה עדיף, וקבעו בש"ע הלכתא שלימתא כמה סמנים, וחיבו להדליק נר חנוכה בב' פתחים אם יהי' חשד.

והנה מה כל החרדה הזאת, הכל כאדם המצוה לחבירו דבר, ואומר לו לעשות קשר לסימן, שלא ישכח מה שמסר בידו.

והנה מסרו חכמים בידינו נפלאות השי"ת וגבורתו ואהבתו לעמו ונחלתו, והם בניו - בנים אתם לא', בני בכורי, עד שאנשים אחדים נצחו עם רב, גבורים עריצים, וחיבו לנו לעשות קשר לסימן, להדליק נר חנוכה, לזכור הנסים שנעשו לנו בגלוי לעין כל, למען נקבל עלינו עול מלכות שמים ברצון ובשמחה, ויקוים בנו "לו עמי שומע לי ישראל בדרכי יהלכו כמעט אויביהם אכניע" וגו', כמ"ש בפירוש קדוש היום ונר חנוכה, נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא, שבת כ"ג, הרי כי זה ממש כקשר לזכור הדבר שמסרו לנו, נמצא כי המברך נר חנוכה כפשוטו, ואינו מתבונן צורת הדברים כנ"ל, מה ישיב לשולחו דבר, הרי זה כמו שבא

סגולה, ואני בעונותי המרובים, אף כי אני לומד מוסר, אבל אינני בעל - מוסר, אוי ואבוי! מה נאמר ומה נדבר. אני וכיוצא בי בני גילי, לא קימנו מימינו מצות חנוכה, המרמז על פרסום הנס, היינו ההתבוננות של אמונה והשגחה, מתחלה קודם שעשו תשובה שלמה, הרגו בהם הרג רב, ושחטו חזיר, והביאו דמו לבית המקדש, ואין מוחה בידם מן השמים, כמו שנא' "צור ילדך תשי", ודרשו חז"ל, כביכול, מתישין כח של מעלה, ואח"כ כשמסרו נפשם על העבודה ועשו תשובה, הראה להם כח של מעלה, לא בחרבם ולא בקשתם, רק מתת' וחמשה בניו נצחו עמים כחול הים, היש פרסום אמונה והשגחה יותר מזה, כי עונות ישראל מתישין כח של מעלה, כביכול, וזכיות ישראל מוסיפין גבורה בפמלי' של מעלה ממש, ככתוב "לו עמי שומע לי כמעט וגו'".

והנה המבין יבין מכל הנ"ל הכרח למוד המוסר, לאסור הפראיות שנולד בה, ואז יבא להתבוננות השכל וטוב לנו.

היום השגתי מ' מן ויצא, נהניתי כי תבין כי כל האדם הוא לדאוג לאחריתו, וזה תכלית החכמה למבין דבר, כי כמו חוקרי הטבע, אם יתחכמו להראות מעשה חדודים להטעות לאוזני השומעים, אם אח"כ בנסיון הטבע לא יסכים עמהם, הרי חכמתם תתבלע, ותחת כבודם ינחלו קלון, וחרפה מרובה, עיניהם לא יוכלו לשאת מעלה מבושה וכלימה, ככה אם יתחכם האדם בדמיונו, ואם גם לרואי' יחכם, אמנם סוף מעשה תכחישונו על פניו, היש חרפה וכלימה יותר מזה גם לאנשים כמוהו, ומכ"ש לפני חכמי עולם, וגם חכמי

ממש, ע"כ העלה הלכה מד' כוסות, שחייב למכור כסותו על הדלקת נר חנוכה כמו על ד' כוסות.

והנה ידעתי למה עמד הנס נגד עיני הרמז"ל, ולא נגד עיני, כי הרמז"ל זכה לתואר הנכבד בעל - מוסר, כמו שנראה מספרו הקדוש "מורה - נבוכים", ומצואתו לבנו, ומספר ה"יד" למבין דבר, ולא כל הלומד מוסר זוכה לתואר בעל - מוסר.

נזכה להגיע למדרגת בעלי - מוסר, נדע כי מוצלחים גדולים אנחנו, והמבין המכתב הזה יבין זאת!

ועתה נוסיף מעט בביאור תואר "בעל - מוסר", כי מלת מוסר נוסדה על שם כי עיר פרא - אדם יולד, כי רצונותיו פראיות המה, ומושכל ראשון הוא, כי צריך לאסרם בחבלים ובעבותות, כענין שנא' ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו, כי רצונם להפריע עם ישראל ממאסר רצונם.

והנה אין יותר צער גדול לאדם, ממה שהוא אסור בעבותות וחבלים, ע"כ האדם הלומד מוסר, אך אינו "בעל" - מוסר, אף כי לפעמים יואסר רצונו בחבלי היראה, ולפעמים ינתק החבלים, כי צער גדול הוא, אחרי כי אינו עדיין אדון על רצונותיו, משא"כ בעל - מוסר נקרא מי שהוא אדון ובעל על רצונותיו, הרי הוא כמו בעה"ב אשר בכל שעה ושעה הוא אדון על הבית שלו, כן הוא אדון ובעל על כל רצונותיו, לאסור אותם בחבלי היראה, לכן הוא התואר היותר גדול, ואינם זוכים לו רק יחידי

בענין חיוב מכירת כסותו להדלקת נר חנוכה

הרב יהודה אריאל עובדיה

קדם המפורסמים, בלי ספק אם בור פתוח לפניו למנוס יהי' לו לנוס שמה, ינוס מרוב בושה, והי' טוב לו אם לא התחכם כלל, ולא הי' מוחזק לחכם, מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. ככה מי שאחריתו בין חכמי קדם ומקום החכמה, בלי טעות ודמיון כלל וכלל, ורק חכמה זכה וברה, ומכ"ש שכלים נבדלים, נבחר מות מחיים, החרפה והבושה של המטעה עצמו בחכמה מדומית, ועודה בכפו יבלענה, ובל"ס זה קשה מגיהנם, ע"כ היאך

חי עתה מאז"ל "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים". (ברכות י"ז ע"ב).

ע"כ תכלית המשכיל שיתאים חכמתו עם מעשיו, וזהו תכלית חכמה, להיות מרא דעובדא, פי', בעל דעה על מעשיו והבן.

יצא לנו מזה, כי מי שאינו בעל - מוסר, בלי ספק אינו חכם תלמודי, כי אינו יורד לעומק הלכה של דבר.



בגדר הידור מצוה דמוסיף והולך

הרב דניאל זרקייב

בית מדרש גבוה, ליקווד



ענף א

בענין ברכה לאחר שקיים עיקר המצוה

שכבר בירך על ההדלקה, ואם כן אינו ניכר שמברך על נר חנוכה, והיאך כתב דמברכים על נר ההידור.

הדליק נר ראשון בלא ברכה אם יכול לברך כל זמן שמדליק השאר

והנה נסתפקתי, במי שהדליק ביום ג' נר א' ושכח מלברך, אם מצי עדיין לברך בעוד שלא גמר ההדלקה [דעל לשעבר נמי משמע] ואין כאן החסרון דעובר לעשייתו, כיון דאכתי מתעסק בהידור מצוה [ועיין עוד בתוספות סוכה (דף לט. סד"ה עובר), שמבואר מדבריהם, שאף שנטל ונענע בלא ברכה, אם עושה ההידור שנהגו אנשי ירושלים ליטול הלולב כל יום, יכול לברך, הואיל ויש הידור, וחשיב עובר לעשייתו].

הנה עיקר החיוב בנר חנוכה, נר אחד איש וביתו כל יום מהח' ימים, ואולם, מדין הידור מדליק גם כנגד הימים היוצאים, דביום השני מדליק אחד לחיוב ואחד כנגד יום הראשון, ובשלישי לחנוכה מדליק אחד לחיוב, ומוסיף להידור שתי נרות כנגד הימים היוצאים, וכן על זו הדרך. ונחלקו הפרי חדש והאליה רבה בסימן תרע"ב אם יש חיוב ברכה על ההידור, וכגון, שביום ו' בירך והדליק ה' נרות, וסבר שהדליק ו' נרות, ואחר שהסיח דעתו והלך וחזר, ראה שהדליק רק ה', האם ידליק הששי עם ברכה או לא. דעת הפרי חדש שעל ההידור לא מברכים, והאליה רבה ס"ל שמברכים.

אולם יש לעיין בזה, דיש לחקור בגדר ההידור דביום שני מדליק שתי נרות ובשלישי שלוש נרות וכו', אם הגדר הוא דכנגד יום שלישי עצמו סגי בנר אחד כמו ביום ראשון, אלא דמוסיף עוד להזכיר הנס שנעשה מאתמול ושלשום, ואם כן לגבי המצוה דיום שלישי, בנר אחד קיים עיקר המצוה בהידור לגמרי, וההידור של שאר נרות הם הידור בפני עצמם לזכר הנס של הימים שעברו, ואי נימא הכי, נראה דלאחר

וקשה על האליה רבה מהא דפסק במשנה ברורה (סימן תרנא ס"ק כו), דאם נטל הלולב כדרכו (אף שיצא בזה) עדיין יכול לברך, כיון שלא עשה הנענועים, והוא מתלמוד בבלי פסחים (ז:), דהברכה היא על הנטילה, ומברך בלשון "על" דעל לשעבר [נמי] משמע. והתוספות שם ביארו וז"ל, אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל", עכ"ל. וניכר שמברך על מצוה שעשה כמו בעובר לעשייתו, אבל בנידון דידן קשה

בגדר הידור מצוה דמוסיף והולך

הרב דניאל זרקייב

ע"ש שכתב לצרף ג' סניפים: א', דעת האליה רבה דמברכים על ההידור. ב', דעת הסוברים דגם אחר שעשה המצוה מצי מברך, דדינא דעובר לעשייתו אינו מעכב. ג', דכל זמן שהנר הראשון דולק, עדיין המצוה קיימת דמתפרסם הנס, ואפשר דסגי בזה לברך אף שאינו עושה שום פעולה בשביל ההמשך. (וכמו מי שלבש טלית או תפילין בלא ברכה, שיכול לברך אחר כך כל זמן שהוא עדיין לובש הטלית ותפילין, הכי נמי לגבי נר חנוכה שכל זמן שעדיין הנר דולק עדיין מתקיימת המצוה. ומהאי טעמא כתב רבינו אשר ז"ל, דמברכין בלשון "להדליק" ולא "בעל" דהיא מצוה שיש בה שיהוי, ואף שיש לחלק, דבציצית ותפילין בכל רגע ורגע מקיים מצוה בפני עצמה, ואם יסירם מעליו, לא יקיים המצוה מכאן ולהלאה, אבל לגבי נר חנוכה, המצוה שחייבו חכמינו זכרונם לברכה כבר נתקיימה בשלימות דכבתה אין זקוק לה, אלא שודאי רצון חכמים הייתה שידליק עד שתכלה הרגל מן השוק, כדאמרינן בבמה מדליקין (דף כא:), דמהאי טעמא הצריכו שיעור בשמן שידליק עד שתכלה הרגל מן השוק, ובזה יש לדון אם סגי בזה לברך. עכת"ד רבינו עקיבא איגר ז"ל.

ולא כתב רבינו דמשום שעדיין לא הדליק את כולם אכתי הוי עובר לעשייתו כמו גבי לולב, וכנראה דהיינו טעמא, דסבר רבינו ז"ל, דאין בשאר הנירות דין הידור בנר השלישי, כמו שהנענועים הוי דין ההידור במצות נטילת לולב, אלא דשאר נרות הוו ענין בפני עצמם, אבל המצוה דנר אחד בכל

שהדליק נר ראשון לא יוכל לברך על הנר שהדליק, דכבר נגמרה המצוה המחוייבת בכל ההידור שלה, ומה שהדליק עתה הוא הידור בפני עצמו, ועל ההידור לא מברכים לשיטת הפרי חדש.

או דלמא דגדר השלושה נרות ביום שלישי אינו כדי להזכיר גם הנס של ימים שעברו [דלמא לנו להזכיר בכ"ז בכסלו הנס שנעשה בכ"ו וכ"ה בכסלו], אלא לפרסם דביום שלישי נעשה נס פעם שלישית, וזה מראה חיבה יתירה של ה' יתברך שמו, שזו פעם שלישית שעשה לנו הנס, ולפי"ז הוי זה הידור מצוה בחיוב דיום שלישי עצמו, דאם מדליק רק נר אחד כעיקר החיוב, לא רואים מזה שזה פעם שלישית שנעשה לנו הנס. ולפי"ז שההידור בנר השלישי בעצמו, א"כ בהדליק נר אחד בלא ברכה מצי לברך כל זמן שלא הדליק השאר, דעדיין מתעסק במצוה דשלישי, שעדיין עוסק בהידורה [דהדלקת נר ראשון היא הדלקת נר חובה וגם חלק מהדלקת ההידור, שע"י הדלקת שלשה ביום שלישי מתפרסם שהוא יום שלישי].

וראיתי בשו"ת ר' עקיבא איגר ז"ל (מהד"ת סימן יג) שכתב, שאם הדליק נר ראשון בלא ברכה ועדיין לא גמר להדליק את כולם יכול לברך על השאר, אלא שכתב כן מטעמים אחרים, ולא משום שעדיין עוסק במצוה דנר שלישי כשעדיין לא הדליק אחרים.

נכונים דברי הביאור הלכה, דאם יש לו ביום חמישי ב' נרות, לא ידליק ב', דלשם מה ידליקם, הרי היום הוא לא יום שני אלא יום חמישי, ובהדלקתו הב', אינו מראה בזה שנעשה הנס פעם חמישית, ולומר דפעם ב' נעשה הנס אינו ענין ליום חמישי [אלא ביום ב' וכבר עשה זאת ביום ב', ואפילו לא הדליק ביום ג', אין ענין שידליק משום זה ביום ה'], נמצא שאין שום תועלת שידליק ג', לכן מדליק אחד ודיו.

אבל אי נימא דהגדר במה שמדליק כנגד ימים שעברו, הוא לזכור הנס שנעשה בימים שעברו, א"כ אם יש לו ביום ה' ג' נרות, אף שאינו יכול להזכיר הנסים שנעשו בכל יום מהימים שעברו, מ"מ כמה שיכול יעשה, דכל נר הוא מורה על דבר בפני עצמו, וכגון בכ"ז בכסלו, מדליק אחד חיוב כנגד היום, ואחד כנגד כ"ו כסלו, ואחד כנגד כ"ה כסלו, ואם אינו יכול לעשות זכר לכל הניסים, יעשה מה שיכול וכדברי האבי עזרי [גם שיטת התשובות והנהגות, והשבט לוי אורח חיים סימן פד ע"ש הטעמים]. מה שאין כן לפי ביאור השני, דביום שלישי מדליק ג' נרות, אחד כנגד החיוב, ושלשתם יחד להדגיש שזו פעם שלישית שנעשה הנס, א"כ יש כאן רק ענין נוסף שלא מתחלק לומר שזו פעם שלישית שנעשה הנס, ולכן ברור שאם יש לו רק שתי נרות לא ידליק כי אם נר אחד, ודו"ק היטב.

ואולם הדבר תמוה לומר כדעת רבינו רע"א ז"ל והאבי עזרי, דמוסיפים לזכור נסים שנעשו בימים שעברו, דלמה לנו לזכור ביום כ"ז כסלו הנסים שנעשו ביום כ"ו וכ"ה, ואם

יום שהוא חייב בה, כבר נגמרה לגמרי בכל ההדור, וכבר אינו מתעסק בה כלל ולכן הוצרך רבינו לדון מטעמים אחרים.

וע"ש בשו"ת רב עקיבא איגר ז"ל שכתב, דאם נכבה הנר שהדליק, לא מצי לברך על השתי נרות שנשארו, דלא סגי בשני סעיפים [שמא כהא"ר דמברך על ההידור, ושמא בדיעבד מברכים גם לאחר המצוה]. ומשמע מדבריו, דמכל מקום חייב להדליק השאר אף שהראשון נכבה, ואי נימא דגדר ההידור הוא להראות שהיום פעם שלישי שנעשה הנס, מה יועיל שידליק השאר, הרי בזה לא מראה שזו הפעם השלישית שנעשה הנס, דמקודם ראו העולם רק נר אחד, ולאחר שנכבה והדליק השאר, ראו העולם רק שנים ואף אחד לא הרגיש שזו הפעם השלישית שנעשה הנס, ועליו לחזור ולהדליק את כולם יחד, ומוכח מרע"א דסבר דשאר נרות הם מצוה בפ"ע.

והנה ידועה דעת הבית הלוי על התורה בדרושים לחנוכה, והמשנה ברורה (סימן תרעא סק"ה) בשם החיי אדם (כלל קנד סעיף כט), דביום חמישי ויש לו רק שני נרות ידליק רק נר א', ובאבי עזרי תמה על זה, למה לא יעשה זכר עכ"פ למה שהוא יכול, וכתב על זה: "ופשוט שאינו כדברי הביאור הלכה" עיין שם.

ונראה דהנידון בזה הוא מה שחקרנו, אם שאר הנרות באים לומר שהיום פעם חמישית שנעשה הנס, או דהם זכר בפני עצמו לנס שנעשה בימים שעברו, דאם גדר הדבר לומר שהיום פעם חמישית שנעשה הנס, ודאי

בגדר הידור מצוה דמוסיף והולך

הרב דניאל זרקייב

מהפך שמינית ממה שראוי לשפוך בכל נר, ושמנית זו מלאה נרות המנורה ודלקה כל הלילה, או לפירוש שני של תוספי הרא"ש שבים ראשון שפכו כל הפך בנרות המנורה, אבל לא כלה כל השמן כי אם שמינית, ונמצא דלשני הפירושים, ביום הראשון כבר רמז להם הקב"ה שהנס יהיה שמונת ימים, ולכן מדליקים לב"ש ח' נרות ביום ראשון עצמו שנעשה להם נס שמונה ימים, וביום שני, מדליקין אחד כנגד הנס של יום שני עצמו ועוד ששה כנגד מה שרמז להם הקב"ה שידליק לעוד ששה ימים בזה שכלה רק שביעית מהשמן, וכן הלאה. [ויהיה מזה ראייה דלא כשאר הפירושים שבב"י על הקושיא דביום ראשון לא היה נס.]

ולפי"ז יש לנו לומר גם לב"ה, הא דמדליקים כל יום כימים שעברו הוא זכר לנס של היום עצמו, שזו פעם שלישית או פעת רביעית שנעשה הנס, והכי מסתברא טפי מלומר שהוא להזכיר נסים שעברו.

ולמעשה נראה, שמי שיש לו ג' נרות ביום ד' או שנים ביום ג', מדליק אחד ודיו.

מי שהיה לו רק נר אחד ביום ג', והדליק עם ברכה ואח"כ נודמנו עוד שאר הנרות, ידליקם בלא ברכה, ואם נכבה הנר הראשון, לא סגי במה שידליק ביום ג' עוד שנים, אלא יחזור וידליק גם הראשון, דעיקר ההידור הוא להראות שביום זה נעשה הנס פעם שלישית.

משום שרוצים שזכיר גם כללות הנסים שנעשו, הו"ל להדליק כל יום שמונה נרות, ועוד למה חוזר על נס דיום כ"ה כל השמונה ימים, ודיום כ"ו שבע פעמים, ודיום כ"ז שש פעמים, ודיום ח' פעם אחת ותו לא, וכן תימה הדבר לעשות חזרות על הנסים שעברו. אולם לדברי המ"ב א"ש, דביום ה' מדליקים ה' לזכר הנס של יום ה' שהוא פעם חמישית כנ"ל, וכן ביום ו' שפעם שישית נעשה הנס.

ולכאורה יש להוכיח כדעת רע"א ז"ל והאבי עזרי, מדברי ב"ש דסברי שטעם החילוק הנרות הוא כנגד ימים הנכנסים, וכאן א"א לומר שמדליקין שמונה בשביל הנס שנעשה ביום ראשון עצמו, דהרי הוא יום ראשון, וע"כ שהוא כנגד הנס שנעשה בשאר ימים שיבואו, ומדב"ש נשמע לב"ה דלא פליגי אלא אי עבדינן כנגד הנכנסים או היוצאים, אבל בגדר הדבר תרווייהו מודו, וכמו דב"ש היינו להזכיר ימים שיבואו, ה"ה לב"ה היינו להזכיר ימים שעברו.

אולם הדבר תמוה באמת בדעת ב"ש, מה ענין יש להזכיר נסים שנעשו בימים שיבואו אח"כ, ואם להזכיר כללות הנסים שנעשו, הו"ל להדליק בכל יום ח' נרות, דלמה ביום ג' ידליק אחד כנגד היום וה' כנגד ימים שיבואו, ולמה לא יזכירו ג"כ ימים שעברו.

ונראה לכאורה, דגדר הדבר בדעת ב"ש היא, דהרי ביום ראשון הנס שקרה הוא לפירוש א' שבב"י (סי' תער), וכן הוא בתוספי הרא"ש שבת (דף כא:), ששפכו

ענף ב

בדין אם יש לו בליל ג' רק ב' נרות במה ידליק

המשנה ברורה (סימן תרעא סק"ה), בשם החיי אדם (כלל קנד דין כה), והכתב סופר בסימן קלה, כתבו דמי שיש לו בליל שלישי רק שתי נרות, לא ידליק שתיים אלא ידליק רק אחד. כמו"כ הבית הלוי כתב, שאם אין לו בליל ג' אלא ב' נרות, ידליק נר אחד. [וע"ע בשו"ת הלכות (סימן תרעא, ו), ובמשנת יוסף ח"ו (סימן קכו אות ג), ובשו"ת משנת שכיר ח"ב (סימן קצט), ובשו"ת להורות נתן ח"ב סימן נא.]

ומרן הרב אלעזר מנחם מן שך זצ"ל חולק וז"ל, ודע דנראה ברור במי שעומד ביום שלישי, ואין לו שלושה נרות, דמ"מ מדליק שתי נרות ולא אמרינן שההידור לא נשלם רק בשלושה, ע"כ אם אין לו שלושה סגי בנר אחד עיקר החיוב, דזה אינו, דודאי יש הידור אף בשתיים ביום שלישי ג"כ, ואם אין יכול לעשות ההידור בכולו בשביל זאת לא יעשה כלל. ולא גרע יום שלישי מיום השני, והוא פשוט וברור, ואינו צריך לפנים. ותמיהני בזה על מה שכתב בספר "בית הלוי" להלכות חנוכה לדבר פשוט שאם אין לו בליל שלישי רק שני נרות שמדליק אחד, עיקר החיוב, דמאי הידור איכא בליל שלישי בשני נרות, ואנכי לא ידעתי מה ראה על ככה לחדש בזה ופשוט שאינו כן, עכ"ל האבי עזרי.

ביאור ביסוד מחלקותם

הבית הלוי תלה זאת בטעמי הגמ', דבכל יום מוסיף והולך נר אחד, דהנה בגמ' (שבת כא:) איכא ב' טעמים להא דמוסיף והולך: א.

ביום ג' או ד', אם הדליק הראשון לפני שמברך, יכול לברך לפני שגמר להדליק כל הנרות, כמו גבי לולב משנטלו יצא בו ומצי לברך לפני הנענועים, מיהו יברך, אקב"ו "על הדלקת נר של חנוכה" דמברך על הראשון שכבר הדליק, כי על לשעבר קאי הברכה ולא יברך להדליק.

הדליק הראשון בלא ברכה וכבה מיד [מחמת דבר שהתחדש לאחר ההדלקה] יצא יד"ח, ומ"מ לכאורה יכול לברך לפני הדלקת שאר הנרות, ב"על", כמו שמברך על הלולב שנטלו, לפני הנענועים [רק יחזור וידליק גם הראשון משום ההידור, שביום ד' יהיה שהיום פעם רביעית שנעשה הנס].

אולם י"ל, דההידור דשלושה ביום שלישי, מתקיים דוקא בהדי נר החובה, דהוי כאומר נר זה [של חובה] הוא נס פעם שלישית, אבל אם כבר כבה הנר של חובה, לא שייך כבר ההידור. ועוד, לפי מש"כ מרן הגרי"ז ז"ל בהלכות חנוכה בשיטת הר"מ, דבציצין שאינם מעכבים את המילה אינו חוזר לאחר שפירש אפילו בחול, דאין ההידור שייך למצוה לאחר שפירש, וה"נ לפי מש"כ דההידור דשלושה ביום שלישי הוא הידור בנר של חובה, א"כ לאחר שפירש לא שייך הידור, ואפי' לדעת רש"י והטור דפליגי על הר"מ גבי מילה, התם ה"ט, דסוף סוף מייפה המילה גם לאחר שפירש, אבל בהידור זה דהוא לפרסם דהנס דשל היום היה פעם שלישית, בודאי קשור עם הנר של חובה, לכן נראה דבכבה הנר של חובה יחזור וידליק בלא ברכה.

בגדר הידור מצוה דמוסיה והולך

הרב דניאל זרקייב

הימים היוצאים או דמעלין בקודש, אבל אין זה עיקר הטעם למה שמרבה, וא"כ בליל ג' אף אם אין לו שלשה נרות, ידליק לכל הפחות שנים כדי להרבות בפרסום הנס. ועי' במ"ב (סי' תרעא ס"ב בבה"ל ד"ה בלילה), שביאר טעמא דכנגד הימים היוצאים, שבוה ידעו ויזכרו כמה ימים יצא בהתמדת הנס, ויזכרו שהיה הנס נמשך זמן רב, ועי"ז יש בו פרסומי ניסא ושבח יותר להשי"ת. וא"כ י"ל דכל שיש יותר נרות איכא פרסום טפי שהיה הנס נמשך, וכשארין לו ג' נרות ביום שלישי ידליק לפחות שנים כדי שיוזכרו שנמשך הנס, ויהיה יותר פרסומי ניסא ממה שידליק אחד.

ועוד ראיתי בספר שלמי תודה, שהביא מספר מכתבים ומאמרים, ממרן הגראמ"מ שך זצ"ל (ח"ו מכתב תרנט) שביאר דבריו, כי כל הטעמים של הגמ' הם רק טעמים על אופן התקנה מפני מה תיקנו כך, אבל הדין הוא שגר אחד מורה על נס של יום אחד, ושתי נרות מורה על שני ימים ושלשה על שלשה ימים, וכן הלאה, ולכן גם ביום השלישי אם אין לו שלשה נרות, יש לו להדליק שנים כשיש לו, ע"כ.

וע"ש עוד (במכתב תרנח) שכתב עוד בזה, שצריך להדליק שנים בין להטעם של כנגד הימים היוצאים, כי מה לן אם יצא עוד יום אבל עכ"פ שנים יצאו ולמה לא ידליק כנגדן, ובין לטעם דמעלין בקדש ואין מורידין, כי אם ידליק היום רק אחד יש בזה הורדה מקדושה יותר ממה שידליק שנים. וע"ש עוד מש"כ בזה לענין מעשה.

נגד הימים היוצאים, לפרסם כמה ימים יצאו בהתמדת הנס. ב. מעלין בקודש ולא מורידין.

והבית הלוי כתב שהנפקא מינא בין הטעמים, היא בציור שאם בליל ג' יש לו רק שתי נרות, דטעם דמעלין בקודש איכא, שאין מורידין משנים, אבל טעם דכנגד הימים היוצאים ליכא, כיון דבלא"ה לא מתפרסם כמה ימים יצאו עד היום. ועל זה חלק האבי עזרי, שגם לפי טעם של ימים היוצאים מ"מ כל יום יש ענין לפרסם גם הנס דאתמול דלא גרע היום מאתמול, וא"כ גם לטעם זה ידליק ב'.

וצ"ל בדעת הבית הלוי, שאין צריך לפרסם הנס של אתמול, דא"כ גם אחרי חנוכה יצטרך להדליק. דהיינו מה שלא תמול יש יחס וקשר לנס דהיום. ועוד יש לומר בדעת הבית הלוי, דאם מדליק רק על עיקר הנס, הרי אינו ממעט בשבחו של מקום, אלא שלא נחית לספר כל פרטי הנס, אבל אם כבר נכנס לספר התוספת ואין מספר כולו, הרי זה משבח לבעל זהב בשל כסף, דממעט בשבחו.

וביאור האבי עזרי דפליג על דברי הבית הלוי, וכתב דלכו"ע מדליק שתי נרות לכה"פ אם אין לו ג', דודאי יש הידור אף בשתיים ביום השלישי ג"כ, ואם אין יכול לעשות ההידור בכולו האם לא יעשה כלל, ע"ש.

ולכאורה נראה, דטעמיה משום דס"ל דעיקר טעמא דריבוי הנרות הוא משום דבריבוי ההדלקה איכא פרסומי יותר, אלא דחז"ל קבעו סדר לצורת הריבוי, שיהא כנגד

הערה על סברת החיי אדם

וראיתי שמביאים את המגן אברהם (סימן תרנא ס"ק כה), שהביא בשם האבודרהם שכתב בשם תשובת הרמב"ם, שאם בשעה שהדליק נר הראשון היתה כונתו להדליק עוד נרות אין צריך לברך [על שאר הנרות אפילו מדלקן לאחר זמן], ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמנו לו נרות, מברך בכל פעם.

וממה שמוסיף וכתב "מברך בכל פעם" משמע, דאפילו שלשה פעמים נמי מצי לברך, ובספר אבודרהם (הלכות חנוכה עמוד ר', ד"ה ומה שנהגו) הגירסא "מברך בכל פעם ופעם", ומשמע טפי דאפילו ג' פעמים או יותר נמי מצי לברך, ולכאורה הא תינח

אי נימא שאם היה לו ביום ג' שתי נרות צריך להדליק שנים, וכמש"כ באבי עזרי, א"כ משכחת לה שפיר שיברך ג' פעמים ביום אחד, כגון שביום ג' הדליק בתחלה נר אחד, ולא היה בדעתו שיהיו לו עוד נרות, ואח"כ נזדמן לו עוד נר אחד ובירך עליו והדליק, ואח"כ נזדמן לו נר שלישי דמברך נמי עליו, אבל לסברת החיי אדם ודעימיה, דביום ג' אם יש לו ב' נרות אינו מדליק אלא אחד, א"כ לא משכחת לה שיברך ג' פעמים ביום אחד, ואמאי כתב הרמב"ם דמברך בכל פעם. וצ"ב. ושמעתי מהגר"ש פעלדער שליט"א שהלכה למעשה אין לנו אלא דברי המשנה ברורה.



הדלקת וברכת נר חנוכה על ידי אחר

הרב עמנואל מולקנדוב

כולל עטרת שלמה, פתח תקוה



שהברכה על עיקר ההדלקה היא ר"ל התקנת השמן והפתילות, שההדלקה בשמן ופתילות של חבריו אינה כלום, ומעתה כשזה מדליק ומברך להוציא לזה שהוא שומע הוא עושה, שאף תפילין וציצית כך הוא הדין, שיעשה הוא המצוה וחברו יברך לו להוציא ידי ברכה וכו', ואע"פ שכמה פעמים אדם מברך על נר חנוכה בביתו של חברו והוא אינו שם, הרי יש שם אשתו ובניו, שהמצוה שלהם ואפשר להם לברך וזה בא ומוציאם ידי ברכה, אבל בבית חברו שאין שם אדם אינו יכול לברך ע"כ.

ומבואר מדבריו שעיקר המצוה היא התקנת השמן והפתילות בשלו, ועל זה מברכים ועל זה באמת אין שליחות דוה מצוה שבגופו, ולכן מעיקר הדין היה שבעה"ב יברך והשליח ידליק דהא בעה"ב עושה המצוה בשלו, וההדלקה היא רק הכשר ותנאי, אלא שיכול גם השליח לברך בתנאי שבעה"ב ישמע ויצא יד"ח, ולפ"ז אתי שפיר דברי הב"ח.

אולם מלבד שדברי ר' דוד מחודשים מאוד ושאר לא פירשו כן – עי' לקמן, גם בדעת ר"ח שהביא שלה"ג א"א לפרש כן; דהנה דברי שלה"ג הנ"ל הם מדרשת מהר"ח או"ז

הב"ח (סי' תרעו) הביא הגהה [והוא משלטי הגבורים על המרדכי] בשם מהר"ח, שאדם שמדליק עבור אחר, יברך רק אם האחר נמצא ושומע הברכות, ואם לא לא יברך. והוסיף הב"ח בשם הגהה אחרת לבאר משום שהיא מצוה שבגופו, שלא מועיל ע"ז שאחר יעשה, ולכן צריך שבעה"ב ישמע ויענה אמן, והוי כאילו הוא בירך.

והנה בפשטות הסבר זה צ"ע, דאם הוי מצוה שבגופו איך מועיל שאחר ידליק, דהא מצוה שבגופו צריך לעשותה בעצמו, ואם את עשיית המצוה אפשר ע"י אחר – גם את הברכה יכול האחר לברך. ואפשר לומר שכונתו כמ"ש ר' דוד בונפיד בחידושו (לפסחים דף ז:), גבי נוסח הברכות 'על' ו'ל' שכתב כחילוק הרמב"ן שם, שמצוה שעושה אותה בגופו מברך בל', ושאפשר לעשותה ע"י אחר מברך ב'על', והקשו מנר חנוכה שמברך בל' ויכול ע"י אחר, ותירץ ר' דוד שמצות נר חנוכה אינה ע"י שליח, שאם קנה אדם פתילות ושמן והדליק בשל חברו ודאי לא עשה כלום, ואינו ראוי לברך כלל, אלא כמי שהניח תפילין ונתעטף בציצית בשביל חברו, אבל אחר שהכין בעה"ב בביתו השמנים והפתילות יכול אחר שיברך במקומו, והוא שומע ויוצא ידי ברכה,

הדלקת וברכת נר חנוכה על ידי אחר

הרב עמנואל מולקנדוב

מהר"ח או"ז אין נראה שזה הטעם, וגם לא שייך טעם זה בנר חנוכה, ועל כן דבריו צע"ג. ומה גם דאנן קי"ל גבי קידושין כדעת הרמב"ם, שהשליח מברך אף שאין הבעל שומע את הברכה, וכמו שפסק השו"ע באהע"ז (סי' לד), וא"כ ה"ה בנר חנוכה דהא מהר"ח או"ז הושה אותם.

ובעיקר דבריו של ר' דוד - בדברי שא"ר בפסחים מבואר לא כדבריו; דהנה הרמב"ן כבר הקשה על פירושו מנר חנוכה, ותירץ שכיון שצריך לאשתתופי בפריטי, שאינו יוצא אלא בשל עצמו, הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר ע"כ. וכ"ה בר"ן. וכ"כ הרא"ה [הנדפס בסוף ספר המכתם על פסחים] וז"ל, ובנר חנוכה מברך להדליק, ואע"פ שאפשר ע"י אחר ואפילו אינו שלוחו, לפי שא"א לו לצאת אלא בשלו שצריך ליתן בו שמן משלו ע"כ. וכ"ה בריטב"א בפסחים וז"ל, והדלקת נר חנוכה אף שיוצא אם הדליקו אחרים שלא מדעתו הרי הוא חייב להשתתף בפריטי ע"כ. וכ"ה במאירי שם, שהקשה ע"ד הרמב"ן מנר חנוכה שנעשית ע"י 'שליח הבא מאליו', וכתב, אלא שהם דוחקים שמאחר שצריך שיהיה השמן שלו הרי הוא כגופו. וכמה חלוש טעם זה ומה ענין כשהשמן צריך להיות שלו, שיהיה נידון כאילו צריך ליעשות בגופו וכו', ע"ש.

ומ"מ מבואר מכל הראשונים הנ"ל, שבנר חנוכה יכול להדליק חבירו אף בלי שליחות, והסיבה שמברך בל' היא משום שיש חלק במצוה שאינה ע"י שליחות והוא השמן

(סוף סי' ז), ויותר מפורט בתשובותיו (סי' קכח), ותוכן דבריו שם שדן באיזה מצוות מועיל שליחות ובאיזה לא, וכתב ששחיטה והפרשת חלה אין מצותן אלא שתינתן העיסה וכו', ושישחט הנשחט, וכן קידושין עיקר המצוה שתהא לו אשה מקודשת, וכן בגירושין והפרשת תרומה ושחיטת קדשים ובקביעות מזוזה ועשיית מעקה, אבל בתפילין וציצית ואכילת מצה וסוכה ולולב אין שייך שליחות וכו', ובהמשך כתב, ובכל אלה יוכל השליח לברך, אכן בקידושין איני סבור כלל שיוכל השליח לברך לקדש את האשה אם לא שהמשלח עומד אצלו ושומע ויוצא בברכת השליח וכו', וכן בהדלקת נר חנוכה אם ראובן מדליק נרותיו של שמעון, כדרך שרגילים העולם כשיש אלמנה בבית, אומרת לאחד מאנשי הבית להדליק נרות בשבילה, סבורני שלא יברך, אא"כ יעמוד משלח בצדו ויצא בברכתו ע"כ. הנה מבואר בדבריו שהשוה קידושין ונר חנוכה שבשניהם לא יברך עושה המצוה אלא בעל המצוה, אע"פ שבקידושין כתב להדיא שאינה מצוה שבגופו, אלא בתוצאה שתהיה לו אשה מקודשת, וא"כ דבריו צ"ע גם בקידושין וגם בנר חנוכה, מדוע לא יברך השליח.

הן אמת שמצאנו במאירי בקידושין (דף מב) בשם קצת גאונים שיטה כזו שהשליח לא מברך ברכת הקידושין, וכתב, ואע"פ שבתרומה מברך השליח - בזו הרי נגמרה המצוה על ידו, אבל בקידושין לא נגמרה עד כניסה לחופה, ובאותה שעה מברך אף על הקידושין, שהרי החופה שיירי מצוה היא ועובר לעשייתה מקרי ע"כ. אולם מדברי

בגמ' בשבת (דף קלז:), שהמוהל מברך ברכות המילה ומל, ולא אבי הבן, אף שקיום המצוה עושה האב - מ"מ מעשה המצוה של המילה עושה המוהל ולכן הוא מברך, וכפי שהאריך בזה בחזון עובדיה (עמ' קיז) ע"ש.

אלא שלדעת הראשונים שבברכת המצוות אמרינן אע"פ שיצא מוציא גם אם השני בקי בברכה - עי' בה"ל (סי' רעג ס"ד) מה שציין בזה, א"כ יכול בעה"ב לברך ולהוציא יד"ח את המדליק מדין שומע כעונה אם מכוין להוציאם, וזוהי סברת המג"א (סי' תרעו סק"ד), ועוד אחרונים - עי' בכה"ח אות יג. אולם לדעת הגאונים שכמותם פסק השו"ע (סי' רעג ס"ד), שלא נאמר אע"פ שיצא מוציא אלא כשהשני אינו בקי - לא יכול לברך בעה"ב, דהא הברכה לא מוטלת עליו, כיון שאין הוא עושה המצוה אלא המדליק, ולכן יברך המדליק.

ובאופן זה יברך המדליק גם את ברכת שעשה נסים ושהחיינו, אף שבעל הבית בקי בברכות אלו, וכמו שכתב בכעין זה החסד לאלפים (סוף סימן רעג), גבי מי שבקי בברכת הגפן ואינו בקי בברכת הקידוש, שהמקדש מברך הכל, וה"ה הכא, ודוק.

סיכום

המדליק נר חנוכה עבור חבירו, אף שחבירו אינו נמצא, יכול לברך ברכת להדליק נר חנוכה עבורו.

המדליק נר חנוכה עבור חבירו וחבירו נמצא עמו - יברך המדליק את כל הברכות.

והפתילות, אולם המצוה והברכה עצמם נעשים ע"י אחר דומיא דמילה ומזוזה ושאר מצוות שא"צ שליח, דהמצוה בנר חנוכה היא בתוצאה, שיהיה נר דלוק בכל בית ובית דומיא דמזוזה. וכ"ה לשון הרמב"ם (רפ"ד), מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד וכו'.

וא"כ נמצא שלדעת רוב הראשונים, המדליק לאחר אף שאין בעה"ב או בני ביתו נמצאים עמו יכול וצריך לברך 'להדליק', כדין כל עושה מצוה לחברו כגון קובע מזוזה וכיו"ב, וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מברכות, ור' דוד דס"ל שאינו מברך - יחיד הוא בראשונים באי בית מדרשו של הרמב"ן. ומהר"ח או"ז - לא קי"ל כותיה בענין קידושין, שהוא עצמו השוה את שתי מצוות אלו.

אולם את ברכת שעשה נסים לא יברך אם אין מי ששומע את ברכתו, וכמו שכתבו הפוסקים בענין מי שהדליק בבית הכנסת ובביתו אין עוד בני בית, שלא יברך אלא ברכת להדליק, משום שכבר יצא במה שבירך בבית הכנסת שעשה נסים - עי' בחזון עובדיה (עמ' נד והלאה), וה"ה הכא.

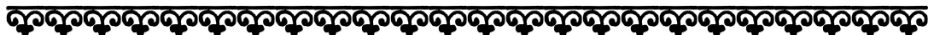
ולפ"ז נראה שגם אם בעה"ב נמצא יברך המדליק ולא בעה"ב, דהא את המצוה הוא עושה והברכה נתקנה לעושה המצוה, ואע"פ שקיום המצוה הוא לבעה"ב - מ"מ הברכה היא לא על קיום המצוה אלא על עשיית המצוה כמדויק מלשון הרמב"ם בפ"א מברכות, וה"ה במזוזה, וכן במילה מפורש



בדין נר חנוכה במתארח לאכילה ולא לשינה

הרב שלמה סודרי

מחבר ספרי 'הלכה שלימה', ליקווד



ולא בביתו, דזה הוי כאילו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה. ע"כ.

ודברי הט"ז מורים שלא שייך להדליק במקום ששוהא באקראי אף באופן שגם בני ביתו נמצאים שם אתו, דבעינן הדלקה במקום שקובע עצמו ללינה ואכילה, וכן משמע דעת המשנה ברורה (סימן תרעז ס"ק יב), שהביא דברי הט"ז בקיצור, ושוב כתב ע"ז בביה"ל (ד"ה במקום שאוכל), דדוקא באופן זה ידליק בביתו ולא במקום שסועד, אבל אם הולך הוא וכל אנשי ביתו לבית אביו או חמיו בקביעות על ח' ימי חנוכה, דבר ברור הוא שכיון שסועד וישן שם, אף שבים אוכל אכילת עראי בביתו שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן בו בלילה ע"ש, ומשמע שבאופן הראשון שקבוע ללינה ואכילה בביתו ורק סועד במקרה אצל חבירו, אף כשבני ביתו עמו אינו מדליק שם אלא כשחוזר לביתו.

ואמנם הב"ח (סימן תרעז), לאחר שכתב דלדידן שמדליקין בפנים מדליק במקום האכילה ולא במקום השינה אף כשהוא בבית בפני עצמו, שוב כתב וז"ל, מיהו דוקא כשאוכל בקביעות במקום אחד, אבל מי

הסועד עם כל בני משפחתו אצל אביו או חבירו בזמן הדלקת נר חנוכה, ולא יגיע אל ביתו רק לאחר זמן חצי שעה מצאת הכוכבים, האם עדיף להדליק נ"ח אצל חבירו בעיקר הזמן, או להדליק בביתו מאוחר יותר.

והנה על מש"כ הרמ"א (סימן תרעז ס"א), שיש להדליק נ"ח במקום האכילה אף כשהוא ישן בבית אחר, כתב הט"ז (שם ס"ק ב) וז"ל, רמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה, אך העיקר הוא חדר האכילה וכנדון הרשב"א שזכרתי, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם, ואם אחזו תאות האכילה ואינו רוצה לזוז משם עכשיו, יצוה לבני ביתו שידליקו עליו בביתו, דאותו בית שהוא סועד שם אין דינו אלא כאכסנאי שמדליקין עליו בבית והוא אינו מדליק במקום שהוא, ואפילו למש"כ בסמוך דאכסנאי רשאי להדליק גם במקום שהוא שם, היינו שעכשיו תהיה גם שכיבתו שם, משא"כ בזה שיאכל כאן שעה או שתיים וישוב למקומו, אין שום סברא שידליק שם

ובספר המכתם (פסחים קא.) כתב וז"ל, נהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר כל הברכות לפניהם, גם שיצאו ידי חובתם האורחים שאין להם בית לברך שם. ע"כ. וכ"כ הבית יוסף (סימן תרעא) וז"ל, ונראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנשתא, וכ"כ בכלבו. [לפנינו לא נמצא כן בכלבו אלא במכתם] ע"כ. ומבאר התפלה דמסתמא לא מיירי דוקא באורחים שישנים בבהכנ"ס, אלא ר"ל שיש להם מקום ללון בלילה אבל אינם יכולים להדליק שם מפני שהוא של נכרים, וא"כ מוכח שא"צ להדליק בבית שהוא לן ואוכל שם דוקא.

ובתניא רבתי (סימן לח) כתב וז"ל, ושמא נהגו להדליקה בעבור האורחים ובעבור מי שלא היה לו שמן להדליק נר חנוכה, אבל מורי הרב חביבי היה נמנע מלהדליקה בבהכנ"ס כדי שלא לברך עליה, אבל אם היו אורחים ישנים בבהכנ"ס היו אורחים עצמם צריכים להדליקה, דקי"ל אכסנאי חייב בנר חנוכה ע"כ. והדברים מבוארים יותר בשבלי הלקט (סימן קפה) וז"ל, ומורי ר' יהודה אחי שני נר"ו, היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה, וכן דעתי נוטה מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבית הכנסת, ואילו היו אורחין ישנים בבהכנ"ס היו הם צריכין להדליק דקי"ל אכסנאי חייב בנר חנוכה, ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק. ע"כ.

שסועד בסעודה אצל חבירו, בהא ודאי איכא חשדא מבני ביתו כשלא הדליק בביתו במקום שרגיל להדליק, ולכן צריך לילך תחילה לביתו ולהדליק ולחזור לסעודתו, ומיהו אם אשתו מדלקת עליו, א"צ לילך לביתו וכו', ואע"פ דצריך לכתחילה לעמוד אצל מי שמדליק עליו, מ"מ אינו מעכב ומדינא יוצא אפילו אינו עומד אצלו, דעיקר החיוב על ממונו להדליק נרות לפרסומי ניסא וכו', ומ"מ מצוה מן המובחר שילך לביתו וידליק בעצמו, דכל מצוה בו יותר משלוחו. ע"כ.

ומבואר מהב"ח שהאוכל אצל חבירו בזמן הדלקת נ"ח היה רשאי להדליק במקום האכילה, אי לאו טעמא דחשד מבני ביתו הנמצאים בביתו ורואים שאינו מדליק במקום שרגיל להדליק, וא"כ באופן שבני ביתו עמו במקום שסועד, שפיר מדליק במקום שסועד אף שאין זה ביתו הקבוע.

ובשו"ת תפלה למשה (ח"ב סימן נ), כתב להוכיח כהב"ח ממה שביארו כמה מרבתינו הראשונים טעם המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, זה יצא ראשונה הארחות חיים (הל' חנוכה אות יז) וז"ל, ונהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת המצוה, גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס זכר למקדש ע"כ, וכ"כ הכלבו (סימן מד), הרי קמן שיוצא יד"ח מצות נר חנוכה, אע"פ שאינו נמצא בביתו הקבוע, ואם כדברי הט"ז איך יוצא שלא בביתו הקבוע ללינה ואכילה והר"ז כמדליק ברחוב, אלא ע"כ דביתו אינו מעכב.

ועוד כתב התפל"מ, דמה דפשיטא ליה להט"ז שמי שעומד ברחוב העיר לא שייך שם הדלקה, מכמה ראשונים מבואר שאפשר להדליק אף ברחוב, הלא המה רבנו יצחק ברבי יהודה, שכתב שמי שהיה בדרך או מהלך בספינה יכול להדליק שם, וכן מבואר מהלבוש (תרעז ס"ב) וז"ל, הלן בבית גוי אפילו אין לו שם חדר מיוחד, או הלן ביער או ההולך בספינה, צריך להדליק שם ולברך אע"פ שמדליקין עליו בביתו. ע"כ. ומוכח שא"צ גדר בית כלל להדלקת נ"ח.

וממילא אף אם נחשיב מי שסועד אצל חבירו באקראי, כעומד ברחוב העיר לענין מקום הראוי להדליק לכתחילה מ"מ בדיעבד יוצא, וא"כ כשהוא ביחד עם משפחתו עדיף להדליק בבית חבירו בזמן חצי שעה מזה"כ.

ועוד מביא מש"כ הפר"ח (תרעז ס"א) וז"ל, נשאלתי על בן שיש לו בית מיוחד והלך הוא וכל בני ביתו לסעוד אצל אביו כל ח' ימי חנוכה היכן ידליק, והשבתי שדבר ברור הוא שכיון שסועד וישן אצל אביו כל ח' ימי חנוכה, אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו אינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק, וכ"ש האידנא שההיכר לבני הבית שכיון שישנים שם בני הבית שם ידליקו, ולא דמי לחצר שיש לו ב' פתחים שצריך להדליק בב' הפתחים משום חשדא, דשאני התם שיש בני אדם בחצר, ולפיכך איכא חשדא אם אינם מדליקין מב' רוחות, אבל אם הלכו כולם מן החצר ואינם ישנים שם בלילות ליכא חשדא כלל, שהרי אין בנ"א בחצר וזה פשוט ע"כ.

ומבאר התפל"מ, דכו"ע מודו דאם אדם אינו מדליק בביתו יכול לצאת יד"ח בהדלקת בהכנ"ס, וכדמשמע ממש"כ התניא רבתי מתחילה, דשמא תיקנו למי שלא היה לו שמן להדליק נ"ח, ומשמע להדיא שיכולים להדליק בעבורו בבהכנ"ס ע"י שיזכו לו חלק בשמן אע"פ שחזור לביתו אח"כ, אלא שרבו, ור' יהודה, ושבה"ל, היו נמנעים מלהדליקה מטעם שלא מצוי מי שאין לו שמן להדליק, וגם סתם אורח מדליק בבית שמתארח בו או משתתף עם בעה"ב, ואם ישן בבהכנ"ס ידליק לעצמו.

וכן מבואר בספר לקט יושר לתלמיד התה"ד (עמ' 151) וז"ל, וצוה לי להדליק נ"ח בבית הכנסת שלו ואמר אינך צריך להדליק פעם אחרת בבית כיון שאין לך בכאן בני ביתך, וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שלו, [נראה דר"ל השתתפו בפריטי] ואמר לבנו שיקנה אותם, כיון שאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק בבהכנ"ס, מעתה אתה יוצא ממה נפשך. ע"כ. ומבואר דעת התה"ד שאפשר לצאת יד"ח בהדלקת נ"ח בבהכנ"ס אף שאינו ביתו שלן ואוכל שם, ומש"כ הלקט יושר להלן (עמ' 152) וז"ל, ואמר מי שרוצה לאכול סעודתו בבית אחר ידליק בביתו ולא במקום סעודה, כיון שאכל שם באקראי. ע"כ. ומשמע שאף אם בני ביתו עמו לא ידליק שם משום שנמצא שם באקראי, י"ל דהיינו דוקא לכתחילה אבל אין זה מעכב, ולעולם כשבני ביתו עמו ועד שיחזור לביתו יעבור הזמן של חצי שעה מזה"כ, עדיף שידליק אצל חבירו.

בדין נר חנוכה במתארח לאכילה ולא לשינה

הרב שלמה סודרי

היה לו שמן להדליק נר חנוכה", נראה ליישב שמי שאין לו שמן להדליק נר חנוכה אף שלא שייך לו חיוב הדלקה בבהכנ"ס, כיון שאינו ביתו וגם אינו אכנסאי שם, מ"מ כיון שאינו רואה הנרות ע"י הדלקה שבביתו, אכתי רמיא עליה לראות נר חנוכה לפרסומי ניסא, ואם א"א לו לראותן אלא ע"י שידליק נ"ח שוב נהפך עצם ההדלקה לחיוב, כיון שא"א לראותן בלא הדלקה, וממילא אף אם מדליק במקום אחר מקרי חיוב הדלקה.

ולא מלבי הוצאתי מילין, אלא דין זה בא מפורש בדברי האורחות חיים (הל' חנוכה סי"ג), לענין אכנסאי הנמצא במקום שכולו גויים ואינו רואה נר חנוכה וז"ל, מי שהולך לכפר שאין בו ישראל ללון שם בליל חנוכה אע"פ שאין בו שם בית מיוחד, שמענו שה"ר משולם היה נוהג להדליק ולברך זכר לנס. ע"כ. וכ"כ האורחות חיים עוד (שם סימן יח) וז"ל, מי שבא בספינה או שהוא בבית הגויים מדליק בברכות ומניחה על שלחנו, ולא דמי לאכנסאי דאמרינן דאי מדלקי עליה בגו ביתיה לא בעי לאשתתופי, דשאני התם שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיו. ע"כ. וכ"כ הכל בו (סוף הל' חנוכה). והובאו דברי הא"ח במהר"י אבוהב ובבית יוסף (סימן תרעז).

וכן מבואר בספר המאורות (סוף פרק ב' דשבת) וז"ל, ונראה לומר דאף מי שמדליקין עליו בגו ביתיה ידליק במקומו ויברך וכו', ואפילו אין עמו ישראל אחר צריך לעשות פרסומי ניסא לדידיה, וכן שמעתי שהיו נוהגין קצת חכמים מדקדיקין במצוות, ואע"ג

ומשמע לכאורה מדבריו, שאם רק אוכלים בבית אביו אבל ישנים בביתם, צריכים להדליק בביתם אף אם נמצאים בבית אביו בזמן הסעודה, אך אין הכרח לכך, דאפשר דקושטא קאמר דכיון דאין ישנים בבית למי ידליקו, אבל אה"נ גם אם ישנים בבית אך נמצאים כל בני הבית אצל אביו בזמן הדלקה ידליקו אצל אביו, וחשד לא שייך כיון דכולם אצל אביו את"ד התפל"מ.

דחיית הראיות הנ"ל

אך נראה שאין ראיות התפל"מ מכריעות, דמש"כ בדעת המכתם וב"י דמירי אף באורח שישן במקום אחר אלא שא"א לו להדליק שם, הנה מפשטות לשונם שכתבו "שאין להם בית להדליק בו" משמע טפי שאין להם בית כלל בעיר הזאת וממילא א"א להם להדליק, וא"כ שפיר יוצאים בהדלקת בהכנ"ס שהוא מקום שלנים ואוכלים שם וכדין אכנסאי שחייב להדליק במקום שהוא לן, ואף שאם אשתו מדלקת עליו בביתו הקבוע הוא פטור מלהדליק, מ"מ ישנם מצבים שאינו יוצא בהדלקת אשתו, וכגון שאינה מדלקת עליו בביתו אלא הולכת להתאכסן במקום אחר, ויש גם רווק שאינו יוצא בהדלקת אביו לכמה ראשונים.

וכן מורים פשטות דברי התניא רבתי ושבח"ל שכתבו, "ואילו היו אורחין ישנין בבהכנ"ס היו הם צריכין להדליק דקי"ל אכנסאי חייב בנר חנוכה", דמשמע דרק בכה"ג שייך לאורח חיוב להדליק בבהכנ"ס, ואף שכתב התניא רבתי מתחילה "שמא נהגו להדליקה בעבור האורחים, ובעבור מי שלא

כתב הרמ"א בתשובה (סימן צט), שאף שהב"י (סימן תרעז) הביא מש"כ התה"ד, שאכסנאי נשוי רשאי להדליק בברכה במקום שמתארח אף שמדליקין עליו בביתו, וכתב עליו הב"י שאין לסמוך ע"ז ולברך ברכה שאינה צריכה, "היינו דוקא במקום שפטור לגמרי ומדליק, אבל במקום שמדליק משום שחייב לראות פשיטא דמברך". וכן פסק בשו"ת שארית יוסף (ס"ס עג). וכן מסיק בספר חזון עובדיה (עמ' קס).

ועפ"ז יש ליישב מש"כ התניא רבתי, דשמא נהגו להדליק בבהכנ"ס בשביל אדם שאין לו שמן להדליק, דמיירי בזמן שנהגו להדליק נר חנוכה בפנים, [עיין בתשובת הריב"ש (ח"א סימן קיא), שמנהג זה להדליק בבהכנ"ס נתייסד כשהתחילו להדליק בפנים], ויתכן שלא יראה נרות חנוכה אצל אדם אחר, וכיון שיש לו חיוב לראותן ויש לו אפשרות לראותן ע"י הדלקה שבבהכנ"ס, שוב נחשבת ההדלקה שבבהכנ"ס חיוב הדלקה לדידיה, ועפ"ז יש ליישב דברי הא"ח וכלבו, בטעם שנהגו להדליק נ"ח בבהכנ"ס, "להוציא מי שאינו בקי ושיאנו זריז בזאת המצוה", דאולי לשיטתם הנ"ל, שמי שאינו רואה נ"ח יש לו חיוב ראייה בפני עצמו באיזה מקום שיהיה, ומיירי בבני אדם שיתכן שלא יראו נ"ח אצל אחרים מאיזה סיבה שיהיה, וכיון שההדלקה שבבהכנ"ס נצרכת להם לראותן, נחשב לדידהו חיוב הדלקה.

ואמנם מהוראת התה"ד הנ"ל, מבואר לכאורה דס"ל שאורח אפשר לו לצאת בהדלקת בהכנ"ס ע"י שישתתף בפריטי בשמן, שהרי אמר להדיא שידליקו בבהכנ"ס

דאמרינן דאכסנאי היכא דמדליק עלי בגו ביתה א"צ להשתתף בפריטי בהדי אושפזיה, שאני התם שבית אושפזיו שהוא דר שם מדליק ואיכא פרסומי ניסא. ע"כ. וכ"כ הריא"ז בפסקיו (פ"ב דשבת אות טו) וז"ל, ונראה בעיני שאם היה עומד בין הגויים אע"פ שאין לו בית לעצמו, ולא פתח לעצמו, חייב להדליק נר לעצמו אע"פ שאשתו מדלקת בביתו, שהרי אין הנס מפורסם אצלו ואינו רואה נר חנוכה לברך עליו בין הנכרים אם לא ידליק הוא לעצמו. ע"כ.

וז"ל השו"ע (סימן תרעז ס"ג), י"א שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות. ע"כ. וכן הסכים הרמ"א שם, וביאר המאמ"ר (שם ס"ק ד), שאף שפסק השו"ע (סימן תרעז ס"ג) שאין האכסנאי מברך על הראיה אם מדליקים בביתו, שאני התם שהוא במקום ישראל ורואה הנרות, דכיון דפטור מעיקר המצוה מצד שמדליקין עליו בביתו וא"צ להדליק, וגם רואה נרות חבירו ולא בעי לאדלוקי כדי לראותם, אין לו לברך על הראיה כיון שפטור מעיקר המצוה דהיינו ההדלקה, ברם הכא שהוא במקום שאין שם ישראל ואינו רואה הנרות, אע"פ שמדליקים עליו בתוך ביתו מ"מ חייב הוא לראות הנרות, ומאחר שצריך להדליק כדי לראות הנרות, מדליקן בברכות כיון שהוכרח ונצטוה להדליק.

וכ"כ בשו"ת בית דוד (סימן תעג), ובשלחן גבוה (סימן תרעז ס"ק ה), ובשו"ת התעוררות תשובה (סימן קנג) בדעת השו"ע. וכמו"כ

בדין נר חנוכה במתארח לאכילה ולא לשינה

הרב שלמה סודרי

פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו וכו', ומ"מ באותה הדלקה של בהכנ"ס אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, דמצות חנוכה נר איש וביתו. ע"כ.

ומסתימת לשון הריב"ש מוכח שלא שייך לצאת בהדלקת בהכנ"ס, משום שיש חיוב להדליק בביתו במקום שלן ואוכל, או עכ"פ במקום שמתאכסן שקובע עצמו שם ללינה ואכילה ולא במקום שהוא ששונה באקראי, וגם אין להוכיח מידי מהא דרבנן יצחק ברבי יהודה, שכתב שמי שהיה בדרך או מהלך בספינה יכול להדליק שם, דבכה"ג הר"ז בדין אכסנאי שקבע עצמו בינתיים ללינה ואכילה בספינה או בדרך, וכן הוא לשון הלבוש הנ"ל "הלן ביער".

דקדוק מהפר"ח בדעת הט"ז

והנה הפר"ח כתב, "והשבתי שדבר ברור הוא שכיון שסועד וישן אצל אביו כל ח' ימי חנוכה, אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, אינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק", ויש לדקדק למה כתב "אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו", ונראה שכונתו שאם לא היה אוכל עכ"פ סעודה אחת בביתו, פשיטא דמדליק בבית אביו, שהרי התנתק לגמרי מביתו הקבוע כל ח' ימי חנוכה ותו לא מקרי ביתו, ואם ילך לשם רק להדליק הו"ל כמדליק ברחוב העיר, כיון שהוא מקום שהיית עראי בעלמא דלא שייך לו שם חיוב הדלקה, ולפיכך כתב הפר"ח שאף באופן שאינו מתנתק מביתו הקבוע כל השנה, ע"י שאוכל שם סעודה אחת כל יום

אף שלן בבית אחר, והר"ז הוכחה לשיטת הב"ח דשייך חיוב הדלקה אף במקום ארעי.

ושוב נרגשתי שאף מהתה"ד אין ראייה ברורה, דאפשר דמיירי בגונא שהיו תלמידו או הבחורים אוכלים בבהכנ"ס, שבכה"ג אף שהיו יושנים בבית אחר, [כמבואר בלשון הלקט יושר הנ"ל], מ"מ כיון שהיו אוכלים בבהכנ"ס, [או שעכ"פ היו אוכלים רוב הסעודות שם], עיקר מקום ההדלקה הוא במקום האכילה ומשו"ה ציוה אותם התה"ד להשתתף בפריטי ולצאת בהדלקת בהכנ"ס, תדע דאם היו לנים ואוכלים בבית אחר למה צוה אותם להדליק שלא במקום לינה והאכילה, דממ"נ יש להדליק בבית האחר, או כמ"ד מקום לינה עיקר או כמ"ד מקום אכילה עיקר, ועכ"פ לכתחילה ס"ל שאין להדליק במקום ששונה שם באקראי, כדמוכח ממש"כ בשמו בלקט יושר שם, "ואמר מי שרוצה לאכול סעודתו בבית אחר ידליק בביתו ולא במקום סעודה, כיון שאכל שם באקראי", אלא ע"כ מיירי בגונא דאכלי ושתי בבי כנשתא ואודא הראיה.

דעת הריב"ש שאינו יוצא בהדלקת בהכנ"ס

ומתשובת הריב"ש (ח"א סימן קיא), נראה מוכח כפשטות דברי הט"ז שלא שייך לצאת במקום ששונה שם בדרך ארעי, וז"ל המנהג הזה להדליק בבהכנ"ס מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו', כיון שעתה יד האומות תקפה עלינו וכו', ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים ואין כאן

דעת השלחן גבוה כהט"ז

והנה השלחן גבוה (סימן תרעא ס"ק יט), הביא דברי הב"י הנ"ל בטעם שנהגו להדליק בבהכנ"ס מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכתב ע"ז וז"ל, וצ"ל אלו האורחים אוכלים ושותים בבית הכנסת, דאם הם אוכלים ושותים בבית בעל הבית אע"פ שאין ישנים שם, צריכין להשתתף בשמן נר חנוכה עם בעל הבית. ע"כ. ומבואר מדבריו כמש"כ לעיל דמירי הב"י שישנים בבית הכנסת, וע"ז מוסיף שמ"מ אינם יוצאים בהדלקה זו אלא א"כ גם אוכלים בבהכנ"ס, דאל"כ מקום הדלקתם הוא בבית בעה"ב, דמקום אכילה עיקר ולא מקום שינה.

וכן בשו"ת יגל יעקב (סימן עב אות ב), נשאל בענין אכסנאי שבא לעיר וכידו אותו הקהל להדליק בבהכנ"ס אם חוזר ומדליק בבית האכסנאי, והשיב וז"ל, פשוט דאם יש לו חדר מיוחד דחוזר ומדליק ואינו יוצא בנרות של בהכנ"ס, דאפילו לטעם דתקנו עיקר בשביל אורחים, מ"מ היינו רק לאורחים דאין להם חדר מיוחד, וגם הני תרי טעמי שבב"י בשם כלבו וריב"ש לא פליגי אדדי ע"כ.

דעת החזו"א כהט"ז

ובספר שלמי תודה (עמ' רח) כתב ששמע מהגר"ח קנייבסקי שליט"א, שכשהיה אברך לאחר הנישואין ונסע לירושלים לשבת של חנוכה לבית חמיו שליט"א (זצ"ל), אמר לו מרן החזו"א ז"ל שבערב שבת ידליק נר חנוכה בירושלים, ובמוצ"ש לא ידליק בירושלים אלא יעשה שליח להדליק בביתו בזמן ההדלקה או ידליק כשיחזור לביתו,

ששייך עי"ז חיוב הדלקה גם בביתו, [ואף שאוכל רוב הסעודות בבית אביו, י"ל שבביתו הקבוע כל השנה סגי בסעודה אחת כל יום להחזיק עליו שם ביתו], מ"מ העיקר שידליק בבית אביו, ששם נמצאים אשתו וב"ב ואיכא פרסומי ניסא לב"ב, וגם נראה שבית אביו הוא עיקר ביתו כיון שקבע עצמו שם, [וכלשון החיי אדם (כלל קנד) בהביאו את דברי הפר"ח], ואם כנים הדברים הר"ז כדברי הט"ז, שלא שייך חיוב הדלקה במקום שהיית עראי.

דעת החיי אדם כהט"ז

וכן מוכח מלשון הח"א (כלל קנד אות לב) וז"ל, אם רק אוכל בבית בעה"ב וישן בתוך חדר בפני עצמו ידליק במקום שאוכל בקביעות, אבל ההולך לסעוד אצל חבירו פעם אחת חייב לילך לביתו להדליק, ואם אחזו תאוות האכילה ואינו רוצה לזוז ממקום אכילתו, יצוה שידליקו בשבילו, ומ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו, אבל ההולך לבית אביו או חמיו וכיוצא בו לדור שם כל ימי חנוכה, אף ידליק במקום שאוכל שם ימי חנוכה, אף שביום הולך באקראי לביתו ואוכל שם אכילת עראי, דכיון דקבע לו כל ימי חנוכה אצל אביו שם הוא ביתו. ע"כ.

והנה מש"כ דכיון דקבע לו אצל אביו "שם הוא ביתו" הם דברי הח"א עצמו בדינו של הפר"ח, ומדסמך ליה לדין הראשון, מוכח שר"ל שרק בדין השני נחשב מקום אכילתו לביתו כיון דשם קבע עצמו, משא"כ כשאוכל אצל חבירו לא מקרי ביתו ולא שייך להדליק שם, וא"כ אף כשב"ב עמו לא ידליק שם כי אם בביתו דזהו לעיכובא.

הדלקה ראשונה, ושוב לא יוכל לברך אח"כ בשובו לביתו.

שהה אצל אביו או חמיו בשבת וחזר לביתו במוצאי שבת

בדין מי ששהה בבית חבירו ביום שעבר, ובשעת הדלקה נמצא עדיין בבית חבירו אבל אח"כ חזר לביתו, יש להסתפק אם חיוב ההדלקה של היום הבא עוקר את דירתו הקודמת, ומחייבו בהדלקה בבית שעתיד לשהות בו בלילה, או שהמקום שהוא שוהה בו עכשיו עדיין נחשב לדירתו, ועליו להדליק בתחילת זמן ההדלקה במקום זה.

ונפתח עם מש"כ בספר שלמי מועד (עמ' רלט) בשם הגר"ז אויערבך ז"ל, שסובר שמי שמתארח אצל חבירו בשבת חנוכה, ידליק שם גם במוצאי שבת, שהדלקת מוצ"ש הוא המשך של מה שהיה דר אצלו בשבת, והוסיף שגם א"צ לאכול סעודת מלוה מלכה, כיון שמוצ"ש נחשב המשך של הדירה אצלו כאכסנאי בשבת. וכן בספר אמת ליעקב (סימן תרעז) להגר"י קמנצקי ז"ל כתב, שצריך להדליק במקום שהיה שם בשבת, דזה נחשב כביתו, דכשם דמהני ליה להתחשב בביתו לע"ש, ה"ה דמהני ליה במוצ"ש עד שילך משם, אמנם הוסיף שיש להחמיר לשהות שם לפחות שעה, ואם אפשר גם לסעוד שם סעודת מלוה מלכה ע"ש.

ומאידך כתב בספר שלמי תודה (עמ' רח) ששמע מהגר"ח קנייבסקי שליט"א, ששכשהיה אברך לאחר הנישואין ונסע לירושלים לשבת של חנוכה לבית חמיו שליט"א (זצ"ל), אמר

ואם רוצה להדליק בירושלים יאכל שם סעודה אחת במוצ"ש וישאר לישון שם, ובבקר יאכל שם עוד סעודה אחת.

ומבואר שהגר"ח ק שליט"א היה בבית חמיו עם אשתו בזמן הדלקת נר חנוכה, ואעפ"כ הורה לו החזו"א שידליק כשמגיע לביתו, וע"כ סבר החזו"א שא"א להדליק בכל מקום שהוא נמצא בזמן הדלקת נ"ח, אלא צריך להדליק במקום שהוא קובע עצמו לאכילה ולינה וכדעת הט"ז. וכ"כ בספר הלכות חג בחג (עמ' לח), בשם הגרי"ש אלישיב ז"ל שידליק כשיחזור לביתו.

ציוד לדינא

ולענין דינא מסתברא שאף אם נמצא בבית חבירו בזמן הדלקת נ"ח עם כל אנשי ביתו, אין להדליק שם אלא ידליק כשמגיע לביתו מאוחר יותר, והטעם ע"פ מה שביירנו שאין הכרח מלשונות הראשונים הנ"ל כנגד דברי הט"ז, ואדרבה מלשון הריב"ש משמע להדיא, שא"א להדליק נ"ח כי אם במקום שאפשר לקרותו ביתו ע"י שקובע עצמו שם ללינה ואכילה, וכן משמע להדיא מלשון הח"א ומ"ב, וכן דקדקנו מהפ"ח, וכן נקטו השלחן גבוה ויגל יעקב וחזו"א והגריש"א, וא"כ כיון דקי"ל שבדיעבד אפשר להדליק נ"ח כל הלילה, כמבואר בשו"ע (סימן תרעב ס"א) ובשאר הפוסקים, אין להכניס עצמו בספק שמא אינו יוצא יד"ח, כדי להדליק נ"ח לכתחילה בזמן חצי שעה מצה"כ, וגם בלי ברכה פשוט שאין להדליק בבית חבירו, שבוה מכניס עצמו בספק אם כבר יצא ע"י

**הנמצא בביתו הקבוע בשעת ההדלקה אבל
אינו ישן שם בלילה**

עוד כתב בספר שלמי תודה (שם), שכל הנ"ל אינו אלא באופן שהוא נמצא במו"צ בבית עראי וחוזר אח"כ לביתו הקבוע, אבל מי שדר בביתו הקבוע והדליק שם נ"ח, ובלילה לאחר כשעה או שתיים נוסע לעיר אחרת או לחו"ל אפילו לזמן ארוך, בכה"ג כיון שבעת ההדלקה היה קבוע בביתו, שפיר דמי, דשם הוא קביעותו בעת הזאת, ורק לאחר מכן הוא יעקור את דירתו, וא"צ לישאר ללון בביתו גם בלילה. וכן הדין בחתן הנושא אשה בתוך ימי חנוכה, ובלילה לאחר הנישואין יעקור דירתו לביתו החדש, יכול שפיר להדליק בשעת הדלקה בבית הוריו שדר שם עד עכשיו.

וכ"כ בספר הלכות חג בחג (עמ' מ) בשם הגרי"ש אלישיב ז"ל, שהעובר דירה בחנוכה מדליק בבית שהוא נמצא שם בזמן חיוב ההדלקה, אע"פ שבליילה לא ישן שם, וכן הדין בחתן המתחתן בליל חנוכה ידליק בבית הוריו, אבל אם החתונה מבעוד"י ידליק בבית החדש שלו, לפי שכבר יצא מבית הוריו בזמן ההדלקה.

לו מרן החזו"א ז"ל שבערב שבת ידליק נר חנוכה בירושלים, ובמוצ"ש לא ידליק בירושלים אלא יעשה שליח להדליק בביתו בזמן ההדלקה או ידליק כשיחזור לביתו, ואם רוצה להדליק בירושלים יאכל שם סעודה אחת במוצ"ש וישאר לישון שם, ובבקר יאכל שם עוד סעודה אחת.

וכ"כ בספר חזון עובדיה (עמ' קנו) לדקדק כן מלשון הפר"ח המובא בביה"ל (ד"ה במקום שאוכל), "שאם הולך הוא וכל אנשי ביתו לבית אביו או חמיו בקביעות כל ח' ימי חנוכה, דבר ברור הוא שכיון שסועד וישן שם כל ימי חנוכה, אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק, וכ"ש האידנא שההיכר לבני הבית וכיון שישנים בני הבית שם ידליקו", ומשמע שאם חוזר לגמרי יחד עם כל בני ביתו לביתו הקבוע, מדליק בביתו. וכ"כ בספר הלכות החג בחג (עמ' לח), בשם הגרי"ש אלישיב ז"ל. ומכיון שאין הדבר יוצא מידי ספק, יש להחמיר ולהדליק כשמגיע לביתו, ולא כשעדיין שוהה בבית הראשון, שהרי כשמדליק אח"כ בביתו קי"ל שיצא בדיעבד ומדליק בברכה, משא"כ בבית הראשון שיש להסתפק אם יוצא.



בין ישראל לעמים





לימוד אומנות בחדר בבית תיפלת העכו"ם

הרב שמואל כאשכראמן

מח"ס מנחת שמואל וראב"ד ק"ק נר המזרח, אטלאנטא



זרה עצמו, שכמעט אסור להביט בו, וכל שכן לקרב אליו, וכל שכן להיכנס אליו. עכ"ל.

ובספר חסידים (סי' תלה) כתב אודות איש אחד הלך בבית ע"א ונתחרט ושאל לזקן להורות לו מה לעשות, א"ל באיזה יום היה כך וכך בכל שנה באותו יום תתענה, וכן עשה, יהודי אחד הלך בחצר בית ע"ז כשיצא שמע בת קול שאמרה ואותי השלכת אחרי גוך (מ"א יד, ט) והתענה כל ימיו. ע"כ.

ולחיכנס לכנסיה של נוצרים, כתב בשו"ת חיים ביד (סי' כו), שהדבר ברור בתלמוד ובפוסקים שאיסור חמור הוא להיכנס בבית תיפלתם, והביא הרבה פוסקים שהחמירו באיסור זה מאוד. וכן כתב בשו"ת פרי השדה (ח"ב סי' ד) שנשאל על אודות אנשי צבא יהודים שנועדו ביום הזכרון של אחד משרי המדינה ונכנסו לבית תיפלתם לטקס אשכבה והשיב, שאין ספק שעברו על איסור חמור שיש בו שורש העון של ע"ז, שאפ' במקום איבה אין מקום להתירו כלל, ואוי לדור שכן עלתה בימיו לעבור על עון גדול כזה, ובודאי שצריכים כפרה, ועליהם לחזור בתשובה גמורה. וכן פסק בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סי' כ אות מו). וכן פסק בשו"ת יביע אומר (יו"ד ח"ב סי' יא), ושו"ת יחיה דעת (ח"ד

שאלה: בתים הצמודים לכנסיה ושייכים לה, והכנסיה עורכת שיעור מוזיקה באחד מהבתים, ושכרו איזה מורה ללמד שם את התלמידים, וכל השכר הולך למלמד, האם מותר ליהודי ללכת למקום הזה ללמוד מוזיקה מהמלמד, שהוא ג"כ יהודי?

תשובה: יש שתי שאלות בדבר, א - האם בתים הצמודים לכנסיה נחשבים כנסיה או לא? ב - אם יש בזה משום מראית עין?

(א) **הנה** הרמב"ם (פרק יא מהל' מאכלות אסורות הל' ז) כתב וז"ל, אבל הנוצרים עובדי ע"ז הם, וסתם יינם אסור בהנאה. [גירסת הב"י יו"ד סימן כג. ע"ש.] ע"כ. וכתב הכסף משנה שם, פשוט הוא. ובפירוש המשניות להרמב"ם (ע"ז פרק א משנה ד) כתב וז"ל, ולפיכך יש לדעת שכל עיר מערי האומה הנוצרית שיש להם בה במה, רצוני לומר בית תיפלתם, אשר הוא בית עבודה זרה בלא ספק הרי זו העיר אין מותר לעבור בה בכוונה, וכל שכן לדור בה. אבל ה' מסרנו בידיהם עד שנדור בעריהם בעל כרחנו, לקיים ייעודו הרע 'ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן'. ואם זה הוא דין העיר, קל וחומר לדין בית עבודה

הצמודים, כי השו"ע אוסר רק אם נהנים מצל של ע"ז עצמו.

סי' מה). ע"ש. ומבואר שאסור להיכנס לבית ע"ז.

(ד) **מיהו** אפשר להביא ראיה לאסור מהגמ' ע"ז (יא:), בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור. וכתב על כך הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"ד), שכל עיר שיש בה בית תיפלה שהוא בית עכו"ם בלא ספק אותו העיר אסור לעבור בה בכוונה וכל שכן לדור בה. ואם העיר כן ק"ו דין בית עכו"ם עצמה שהוא אסור לנו כמעט לראות וכ"ש להיכנס בו. ע"ש. עיין ש"ך (יו"ד סי' קמט סק"א), שכתב שמבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל, שאסור לבנות בית ע"ז.

ובשו"ת משנת שכיר (ס' לו), כתב שלפי דברי הרמב"ם הנ"ל, אין לבנות בית כנסת ליד בית תיפלה, כדי שלא יוכרחו לראותו כל יום בשעה שהולכים להתפלל, וציין גם לדברי החתם סופר (יו"ד ס' קלג), שכתב על פי דברי הרמב"ם שאין לישראל לגור במבוי שיש בו בית תיפלה. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח' יד ס' צא) מה שכתב על זה. וראה גם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב ס' עג), שכתב שצריך לזהר מלהסתכל בשעון שמונח על בית תיפלתם. ע"ש.

נמצא שאסור ליכנס לבית תיפלתם, ואפ' לאותה חצר, כיון שאסור להסתכל על המקום. וכן כתב בשו"ע (סי' קנ סע' א), שמצוה להתרחק מדרך ע"ז ד' אמות. וכתב בדרכי תשובה (שם ב) בשם שו"ת חיים ביד (ס' נו), שהוכיח דכ"ש הוא שאסור לכנוס לתוך בית שיש ע"ז שזה בודאי אסור, ואע"ג

(ב) **ועתה יש** לדון מה ההלכה לגבי חצר של כנסיה ובתים הצמודים אליה. הנה כתב בשו"ע (יו"ד סי' קמג סע' ב) 'אסור לבנות עם העכו"ם כיפה שמעמידים בה אלילים, ואם עבר ובנה שכרו מותר. אבל בונה הוא לכתחילה הטורקלין או החצר שיש בה אותה הכיפה'. וכן ראה בשו"ת מנחת שי (סי' פב), שנשאל לגבי גביר שהכמרים בקשו ממנו לסייע בממון לצורך בית תיפלתם, ויש חשש איבה, והתיר ליתן חפצים (ולא ממון) שיהיו לצורך תכנית בנין החצר וכדומה, שיהיה תשמיש דתשמיש. ע"ש. וכן בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' סח), נשאל בענין שרטוט תכנית בנין של כנסיה, וכתב שכיון ששרטוט זה אינו מחוקי ע"ז, וגם הוא טרם התחלת הבנין, וגם אפשר בלעדיו, מותר. ע"ש.

(ג) **וכן יש** לדון בבתים הצמודים לכנסיה, האם כשנכנסים לבתים שצמודים לבית תיפלתם ונהנים מן המקום, נחשב להנאה מן הע"ז או לא. שכתב בשו"ע (יו"ד סי' קמב סע' י) וז"ל, צל בית עבודת כוכבים, תוכו ונגד פתחו תוך ארבע אמות אסור, צל שלאחריו מותר, ואפ' תוכו, אם גזול הרבים שקדם לו הדרך ואח"כ בנה שם בית עבודת כוכבים, מותר לעבור דרך שם, אבל אם קדם הבית לדרך אסור, ויש אוסרים בכל גוונא. עכ"ל. ועיין בחידושי רע"א (שם) מה שכתב על זה. ומ"מ מדברי השו"ע הנ"ל אי אפשר ללמוד שאסור ליכנס לחצר או לבתים

תיפלה, אם צריך להאריך דרכו כדי לסבב את כל הרחוב שלא לעבור ליד התיפלה, והשיב שהרבה אנשי מעשה אינן מקפידים בזה ומקילין בדבר. וע"ע מש"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קלח), לענין לשחק בכדור בחצר של בית תפלתם.

(ו) **וכתב** הרב חיד"א בברכי יוסף (יו"ד סי' קמב טז), דהאיסור ליכנס לבית ע"ז הוא רק לראות בנוייהם, ר"ל שאסור רק משום איסור הסתכלות בע"ז. אבל אם לא נכנסים לבית ע"ז, ורק נכנסים לבית הצמוד ולא רואים ע"ז בכלל, לכאורה מותר ליכנס. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קכט סע' ו), שרק בבית שעושין עבודתיהם אסור בכל אופן, ודין החצר הוא חצר שאין שם כלום, והנידון הוא רק מפני חשד, שלכן כשדרך עובר בו למקום אחר, מותר.

וע"ע בספר חשוקי חמד (ע"ז עמוד שכא), בבית שבנוי בצורת שתי וערב, שכתב דאם אפשר לו לגור במקום אחר אל יגור בבית זה, משום דמאוס לגור בו. ע"ש.

ויצא מכל זה, שהבית הצמוד לבית תיפלתם, אם אין שם ע"ז ורק בית שמלמדים שם, מותר להיכנס, אלא שעדיין יש לדון אם יש חשש של מראית עין.

(ז) **הנה** בגמ' ע"ז (יב.). ת"ר: עיר שיש בה עבודת כוכבים אסור ליכנס לתוכה, ולא מתוכה לעיר אחרת, דברי ר"מ, וחכ"א כל זמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור, אין הדרך מיוחדת לאותו מקום מותר, ישב לו קוץ בפני עבודת כוכבים, לא ישחה ויטלנה

דבומה"ז שאין להם דין ע"ז, כי רק מעשה אבותיהם בידיהם, אבל בית תיפלתם מקום שמקטרים ועושים עבודתם זכר לע"ז של הקדמונים, בודאי דין ע"ז יש לו וכו', ע"ש.

(ה) **אבל** בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' מז-מח), כתב בענין ביהכ"נ אשר הבית הסמוך לו נמכר לבית תיפלה לע"ז, אם יש חשש מלהתפלל שם, והשיב להקל, ע"ש. וכן בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קנט) נשאל בענין אם מותר להתפלל דרך עראי בבית שעל גביו צלמים וע"ז, והשיב שבשעת הדחק יש להתיר. ע"ש. וע"ע בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב סי' נד), לענין תלמוד תורה בבית של צלמים. ע"ש. ובענין בית חולים שיש להם ע"ז על הכתלים בחדרים אם מותר להתפלל שם, עיין בשו"ת לב אברהם (סי' כט) שהשיב שמותר, אך יחזירו פניהם מאותו צד שהפסל מחובר שם. ע"ש.

ויש להביא גם כן מה שכתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' תי), שנשאל האם מותר להצביע לבחירות באולם המחובר לבית האילים שלהם, והשיב וז"ל, כיון שלכתחילה מיוחד ומיועד המקום לאולם, לא נקרא פתח ע"ז, לפי שמשתמשים בו גם כפתח לאולם לכל מיני וועידות, ומאוחר מדי כדי לשנות את מקום ההצבעה, אבל בנידונינו יכול להצביע באולם, כיון דלא ניחא ליה וניכר שבאו לשם השלטונות, שניכר היום שאינו נכנס אלא למטרה זו אין לאסור. ע"כ, ע"ש.

ובשו"ת בית אבי (ח"ג סי' קמה סע' ג) כתב באחד שהולך לשוק ויש לפניו בית

הגר"א (סי' קנ, ד). אבל הרמ"א (סי' קנ סע' ג) והש"ך (קמט סק"ב) הכריעו כהר"ן, ע"ש.

ולכאורה מכל דברי הראשונים הנ"ל נראה, שהם מדברים על מקום של ע"ז שיש שם צלמים, וכנראה שהולך שם לעבוד ע"ז. אבל לגבי שאלתנו שהבית הצמוד אין לו צלמים, האם זה ג"כ נראה כמו הולך לעבוד או לא. עיין שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' עב) שכתב שמותר לפועל ישראל להיכנס לבית ע"ז לתקן אם הוא נכנס עם אחר וכשכלי אומנתו בידו דליכא חשדא. וע"ע בשו"ת קול יהודה (סי' כד), שמסתפק כשהוציאו הצלמים משם אי שרי. ע"ש.

(ח) **המורם** מכל האמור: שמותר לאדם לילך לבית הצמוד לבית תיפלתם ללמוד מוזיקה, ממלמד שלא קשור לבית ע"ז וכן כשאין שם צלמים בכלל, והכסף שהם משלמים אינו הולך לבית תיפלתם כלל. וכשהולך לשם, ילך עם אנשים אחרים שלא יהיה מראית עין, וכן אם יש להם כלי מוזיקה איתם, זה ג"כ מראה שהם הולכים לבית ספר, וכנראה שיש להם על יד הבנין שלט שהמקום הוא בית ספר ללמוד מוזיקה. אבל כדאי להחמיר בדברים מעין אלו ולהתרחק מתועבה, ואם אפשר, ימצא מקום אחר. והמחמיר תבוא עליו ברכה.

מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים, ואם אינו נראה מותר, נתפזרו לו מעותיו בפני עבודת כוכבים, לא ישחה ויטלם, מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים, ואם אינו נראה מותר, מעיין המושך לפני עבודת כוכבים, לא ישחה וישתה, מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים, ואם אינו נראה מותר, פרצופות המקלחין מים לכרכין, לא יניח פיו על סילון וישתה, מפני הסכנה. ובגמ' שם, אמר מאי אינו נראה, אילימא דלא מתחזי, והאמר רב יהודה אמר רב, כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין, אפ' בחדרי חדרים אסור, אלא אימא אם אינו נראה כמשתחוה לעבודת כוכבים מותר. ע"ש בגמ'.

והנה, יש ג' דעות בראשונים על הגמ' הנ"ל, א- דעת הריטב"א דאפ' על מעשה שיש בו חשד שהולך לעבוד ע"ז, צריך למסו"נ. וכן מפורש יוצא בדעת הרשב"א (ע"ז יב. ד"ה בזמן), דצריך למסו"נ אפ' לא לילך ליד מקום ע"ז. ב- דעת הר"ן שעל מראית העין א"צ למסו"נ כלל. ג- דעת חידושי הר"ן בדעת הסוברים שצריך למסו"נ, שזה דוקא בנראה כעובד, אבל בנראה כהולך לעבוד אף הם מודים, וכן הוא דעת המאירי.

והטור (יו"ד סי' קמט) כתב כדעת הרשב"א. וכן כתב הט"ז (סי' קנז ס"ק יא), וביאורי



הפיכת בית תיפלה של נוצרים לבית כנסת ולמחסן

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל ליב"ה, לוס אנג'לס



לכו"ע, דהוקצה לע"ז. אכן, במג"א לא מוזכר כלל חילוק זה דהעמידו אלילים, וגם לא הוזכר החילוק דהוקצה, וגם לא ביאר חומרת הדברים ושורש איסורו.

והנראה בזה, דחיפשתי במקור הדברים בגוף תשובות הרא"ם (ס' עט) ושם דיבר אודות המעשה שהיה שם ששמש בית הכנסת התעלל בנער ועשה בו מעשה מגונה בתוך ביהכנ"ס ויש שלא רצו להשתמש שוב בביהכנ"ס דמאס, והשיב דאין בזה חשש, והביא שתי ראיות לדבריו, חדא, דמעשים בכל יום דמשכירים בתים וקונים בתים מעכו"ם אע"פ שעבדו שם אליליהם, ועוד דהרי בביהמ"ק העמידו צלם בהיכל, ועדיין לא נאסר המקום ההוא, ואף דע"ז מאיסא ואעפ"כ לא נאסר, ע"ש. ומבואר, בהדיא מגוף תשובת הרא"ם שכל כך חששא הוא מטעם מאיס, ובמקום שלא הוקצה לע"ז, אבל בשהוקצה לע"ז לא איירי כלל.

ובסוגיית הגמ' מס' ע"ז (מז:) תנן, הכניס לתוכה עבודת כוכבים והוציאה הר"ז מותר. ע"כ. וע' בר"ן שם דאם הכניס שם עכו"ם דרך קבע, אפ' אם הוציאה ישראל, אסור, דנעשה בית זה משמש לע"ז. ושם פ' עוד דאם העכו"ם הוציאה הר"ז ביטלה ולכו"ע

נשאלתי אודות בית חרושת או מחסן במקום שהיה מכבר בית תיפלה של נוצרים, האם יש חשש, וכמו"כ יש לברר דין הפיכת בית תיפלה של נוצרים לבית כנסת.

אקדים בזה הקדמה פורתא, דהנה, רבים טוענים בשמעתא דא ומדמין מילתא למילתא, וכפי שנבוא לבאר יש חילוק גדול בכל מקרה, ובכל סוג בית נוצרים וזה החלי, בס"ד.

ראש המדברים בשמעתא זו, הובאו במג"א (ס' קנד ס"ק יז) וז"ל, ובכנה"ג כתב בשם הרא"ם (ח"א ס' עט) דאפ' נעבד בבית ע"א בקבע מותר להתפלל בתוכו, ואפשר דס"ל דמחובר שאני, ואע"ג דבית דינו כתלוש, מ"מ דמי למחובר, וצ"ע בע"א (דף מו-מז) הכא שאני דלא עבד הבית עצמו, ועיין ביו"ד ס' קמה ס' ג', ואין להביא רא' מדאיתא בע"א (דף מג) שהעמידו דמות בבה"כ ואעפ"כ התפללו בתוכו, דהתם בא בגבולה, ע"כ. והנה מכאן למדו רבים, ועל צבאם המ"ב (שם ס"ק מה) דדעת המג"א להקל לעשות ביהכנ"ס מבית תיפלה של עכו"ם. ברם, בא"ר העיר ע"ד דלעולם לא התיר הרא"ם בית כנסת קבוע. וגם בביה"ל שם האריך דאם העמידו שם אליליהם אסור

טראטוריות דאסור, ותוס' כתבו דלאו מקום טינופת הפכו, דאיך יוכל ללמוד שם, הכוונה לא שאסור להפכו אלא דאיך יוכל, ע"ש. וכי צריך שיהיה שם ולא יהיה בתי כנסיות כשרות.

הרי מבואר מדעתו שלא הקצו אותו לכך. וגם בגוף תשובת האג"מ (או"ח ח"א ס' מט) מבואר דמעשה שהיה שנשרף בית תיפלה של קטוליים, וכתב דהגם שנהגו להקל בארה"ב כדברי המג"א, והמ"ב כתב שהמנהג להקל כדברי המג"א, מ"מ הוסיף המ"ב דאם העמידו שם אלילים אסור, וע"כ העלה דהגם שהקילו, ואולי מפני שהוציאו ממון רב, מאחר שזה איסור דרבנן ובדיעבד שרי - "מ"מ מפי לא יצא היתר זה". והסיק דאם שינו המקום, הגם שאין זה שינוי גמור, בכה"ג דאיסור דרבנן הקיל.

הרי מבואר מגוף דברי האג"מ שגם הוא היה מסכים להיתרו של השואל ומשיב היכא שלא עבדו שם אלילים, ורק שהוא דיבר בקטוליים שעובדים אלילים, נמצא דלא פליגי אהדדי.

וגם בגוף כוונת המג"א יש לדון טובא, שהרי במ"ב הבין מדבריו בפשיטות שהמג"א התיר גם לבנות ביהכנ"ס, אמנם במג"א לא איירי לבנות ביהכ"נ רק לגבי להתפלל שם בקבע ולא לבנות ביהכנ"ס, ולהאמור מקורו מהרא"ם ששם איירי להתפלל בקבע בדירה ולא לעשות ביהכנ"ס. רק המ"ב הבין שה"ה ביהכנ"ס אך אולי יש לחלק [כן העיר אחד מבני החבורה].

שרי. הרי דאסור משום משמשי ע"ז אם הוקצה. ולפ"ז שפיר קאמר הביה"ל דאם הכניסו שם אלילים בקבע אסור משום משמשי ע"ז, ואם ביטלו הגוי שרי, מ"מ הוי מאיס למצוה כמבואר בדף מז. דהמשתחוה לדקל עדיין מאיס למצוה אע"פ שאין שם ע"ז עליו. ובתוס' שם כתבו דכ"ז לכתחלה, אבל לא נאסר בדיעבד, ומחובר שלא נתפס בו ע"ז כלאחר ביטול. וע"ע בתשובת אבני מילואים (ח"ב ס' כז) מש"כ בזה. ומעתה מבואר היטב חשש הפוסקים בהפיכת בית תיפלה לביהכנ"ס, דהיינו רק בכה"ג דהעמידו שם אליל.

ומעתה נבוא לדברי הפוסקים בזה, יען שראיתי מלקטים שכתבו דבניית ביהכנ"ס מבית תיפלה הוי מח' בין האחרונים, דהשואל ומשיב והמג"א מתירים, ואילו דעת הא"ר וסיעתם, ובכללם האג"מ ודעמיה, לאסור. ולהאמור נראה דכל נידון לגופן של דברים.

הנה בשואל ומשיב (ח"ג ס' עב) נשאל מקהילה בניו יורק הנקראת "וואלש סאקט מידודיסט טארטש". וכלשונו שאלו יש להם נימוס אחר, אומרים מזמורי תפלות על אותו האיש ומרקדים וכו'. והעובדים הם פראטסטנטען בלי שום צלם ודמות, וע"ז כתב דכ"ז בלא הוקצה הבית לכך, וע"כ סיים דמאחר שאין כאן שום צלם ודמות שרי לעשות בהמ"ד ומצוה הוא לקדש ש"ש, ע"ש. וע' שם שדחה דברי רא' החת"ס והדגו"מ מתוס' במגילה דף ו' (ד"ה טראטוריות וקרקסאות כו') שעתידין לבנות

תיפלה. וביאר לי ידידי הרב אליהו שטערן שליט"א, שהיה מלפנים תלמיד ישיבה שם, שמתחלה היה בית חינוך של בנות ללמוד דתם, ומקום שהיו מתפללים שם, הורה להם מרן הגרמ"פ שישתמשו שנה אחת כאולם התעמלות (gym) ורק אז יהפכו אותו לבית מדרש.

נמצינו למדין הלכה למעשה, שכל מקרה תלוי בגופן של דברים, ויש מקום להקל רק היכא שלא עבדו שם אלילים בקבע, אבל עבדו אלילים בקבע הוקצה לאיסור, וגם אחרי שביטלוהו, הרי מאיס הוא. ולא נתבאר די הצורך בפוסקים מי יתיר בכה"ג, אם לא ע"י שישנו את הבנין.

אמנם להתיר במקום שהיו בו אלילים בקביעות לא מצאנו בהדיא מי שמתיר. וגם המג"א לא בריא שהתיר בכה"ג שהיה אלילים לעשותו בית כנסת, רק התיר להתפלל שם. והמ"ב שהבין בדבריו שגם ביהכנ"ס שרי, איהו גופיה כתב דהיכא דהוקצה לתשמיש קבוע, אסור, וצ"ע.

אכן, בנוגע לשימוש בתור מחסן, מאחר שביארנו שהאיסור הוא משום שהוקצה ומיאוס לדבר מצוה, עכ"פ בביטול ולא לשם מצוה, שרי אפ' לכתחלה, וכ"ש אם לא היו אלילים שם.

החותם לכבוד תורה ולומדיה,
מרדכי לבהר

והנה, בהיותי עוסק בשמעתתא דא עמדתי ואתבונן על מה שמכו כמה מקומות שידועים לי שהיו מכבר בתי תיפלה של גוים, ובכללם, הישיבה גדולה דפה מתא לוס אנג'לס, שידוע שהיה מקודם בית תיפלה. ושאלתי את ראש הישיבה, הג"ר אליעזר גרוס שליט"א והשיב לי שמתחלה היה בית תיפלה המשותיך לעובדי הסיינטולוגיה (Scientology) שידוע שלא עובדים שם אלילים. ולפני שקנה את המקום שאלו את מרן הגר"י ש אלישיב זצ"ל והתיר להם.

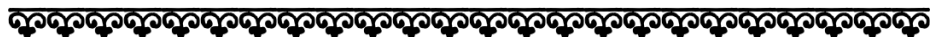
גם ידוע שמקומה של ישיבת סטאטין איילנד, שנתייסדה על ידי מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, היתה מקודם גם בית



בענין ספרי עבודה זרה המצויים בבתי מלון

הרב שי טחן

מח"ס שף ויתבי, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין



אמנם בענין לאו זה מצאנו בפוסקים מחלוקות בכמה אופנים. בשאלה אם האיסור נאמר רק אם האדם נהנה מאותה התועבה, או שמא גם אם אינו נהנה ממנה, עובר בזה שמכניסה לרשותו בלבד, עיין בשו"ת הר צבי (חלק או"ח ספ"ה) שנשאל אם יש חיוב לעכב בעד כומר הרוצה להיכנס לבית הכנסת עם שתי וערב התלוי על צוארו, ושם הביא מחלוקת ראשונים באופן האיסור, דמלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל מוכח שגדר האיסור הוא הנאה מן התועבה, ולא נקט איסור בהכנסה לרשותו. וכן כתב בספר החינוך (מצוה תכט) וז"ל, שלא נדביק שום דבר מעבודה זרה עם ממוננו וברשותנו ליהנות בו, ועל זה נאמר ולא תביא וכו', עכ"ל. ובמנחת חינוך ביאר ש"נראה מדברי הרמב"ם דדוקא הנהנה עובר על הלאוין, אבל המכניס כדי להנות אין בו לאו כלל [כיון שעוד לא נהנה], וכן פסק אם הכניס לביתו דבר מע"ז שלא ליהנות, נראה דכולם סוברים דאין עובר בלאו, ואחר כך פלפל ממה שנראה שעובר רק בהכנסת התועבה. וכן הוא בספר יראים (סימן שסד), דמשמעות דבריו הם שסובר דהלאו דלא תביא תועבה וכו' נאמר גם ללא הנאה. וכ"כ להדיא בספר מגילת אסתר (שורש ט), שרק בהבאה לביתו וללא הנאה הריהו עובר על לאו זה.

כל אחד מכיר את הרגשת הגועל, בזמן שהוא נכנס לחדר בית המלון ושם במגירה הוא מוצא את ספר הנצרות. אולם אז מיד מתעוררת השאלה, מה עליו לעשות אם ספר זה, האם מותר להשאיר אותו בחדר, או שעליו להוציאו מחדרו, וכן אם בכלל מותר ליגע בספר שכזה, שכולו מלא כפירה.

(א) **ראשית** יש לדון אם ספר זה ישנו בכלל האיסור תורה של "לא תביא תועבה אל ביתך" (דברים פרק ז פסוק כו), שאיסורו בפשטות הוא שלא להכניס ע"ז אל ביתו. אם איסור זה נאמר רק על הכנסת ע"ז ממש, או גם על שאר דברים הנחשבים כתועבה וכחספר הנ"ל, וא"כ מה היא אותה תועבה. ואכן אפשר ללמוד דבר זה מדברי הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ז ה"ב), שכתב שלא רק על ע"ז בלבד הוא עובר אלא גם כל דבר הנעשה עברה, וז"ל, עבודת כוכבים ומשמשיה ותקרובת שלה, וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה, שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתיים, אחת משום ולא תביא, ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. עכ"ל. וכן עולה מדברי המשנ"ב (סי' צ ס"ק עב) שלהביא לביתו ספרי תיפלות, עובר על 'לא תביא'.

הוא הביאה אלא כל שהע"ז בביתו, ובוה שאינו מוציאה מביתו כבר עובר על האיסור.

(ג) **אולם** יתכן למצוא היתר גם לדברי האוסרים מדברי התוספות ע"ז (כא. ד"ה אף), שכתבו לחלק בין המכניס ע"ז בדרך קבע דאסור, למכניס באופן עראי דמותר, וז"ל, יש לפקפק על מה היו סומכים בני אדם למכור ולהשכיר בתים לעובדי כוכבים ואף לבית דירה, ויש רוצים להביא ראיה להתיר מדתניא בתוספתא (פ"ב), לא ישכיר אדם ביתו לעובד כוכבים מפני שידוע שמכניס לתוכה עבודת כוכבים, אפ"ה משכירין להם אורוות ואוצרות ופונדקאות, אע"פ שידוע שמכניס לתוכו עבודת כוכבים, משמע הטעם משום שמחלק בין מקום שמכניס עבודת כוכבים בקביעות בין שאינו מכניס, ובהנך שאומר אינו מכניס עבודת כוכבים בקביעות שרי, ולפי זה בעת שהעובדי כוכבים שבינו אינם מכניסין לבתיהם עבודת כוכבים בקביעות, אלא כשיש שם מת או שנוטה למות, וגם אותה שעה אינן עובדין אותם מותר. עכ"ל.

ויתכן שניתן לומר בנידון דידן, שגם אם ספר הע"ז נמצא בחדר בית המלון בקביעות, אלא בזה שהישראל נכנס שם לזמן קצר של כמה ימים, הדבר נכלל בהיתר של עראי, דזיל בתר טעמא, וכדכתב רבינו אלהנן (ע"ז כא. תוס' ד"ה אף), וז"ל, יש לפרש הטעם דכה"ג ליכא איסורא דאורייתא משום לא תביא תועבה אל ביתך, כיון שהישראל אינו מביאה ולא ניחא ליה נמי בהבאתה, ולכן

והנה ראיה מוכחת לדבריהם עולה ממה דאיתא בגמרא ע"ז (כא), שאף במקום שאמרו להשכיר [דירה לנכרי], לא לבית דירה אמרו, מפני שהוא מכניס לתוכו עבודת כוכבים, שנאמר (דברים ז, כו) לא תביא תועבה אל ביתך. חזינן ממשנה זו שגם אם לא נהנה [המשכיר] מהע"ז, הריהו עובר בהבאה בלבד. אלא שבספר שפת אמת (סוכה לא: ד"ה באשירה דמשה) כתב לדחות ראיה זו, שיתכן שהגמרא איירי במכניס את הע"ז לצורך שמירתה של הע"ז, שאז הוא מועיל לע"ז ולכן הדבר אסור, אולם אין איסור אם נכנס הגוי מעצמו עם הע"ז לרשותנו ללא תועלת ישירה לע"ז עצמה.

(ב) **ושוב** הביא ההר צבי שם שאלה נוספת בגדר האיסור, האם לשון הפסוק שנקט 'לא תביא' היא בדווקא, דהיינו שהפסוק אוסר רק אם הישראל עצמו הביא התועבה אל ביתו, ולכן אם הנכרי הביא התועבה אין בזה איסור, או שמא האיסור קיים בכל אופן שישנה תועבה בביתו של ישראל.

והביא בזה מחלוקת, דהר"ן (בשלהי פ"ק דע"ז) כתב, שיש ללמוד כלשון הפסוק 'לא תביא', דהיינו עיקר קרא איירי בישראל המכניס עבודת כוכבים לביתו, ואילו המשנה דלעיל שאסרה להשכיר בית דירה לעכו"ם, מטעם שהוא מכניס ע"ז, ובוה הוא עובר אלאו של 'לא תביא תועבה אל ביתך', הוי אסמכתא בעלמא, ומדאורייתא אין עוברים אלא כשהישראל עצמו הכניס התועבה. מאידך, בספר המצוות לרס"ג (ל"ח ה) כתב דלאו 'דלא תביא' ודאי איירי גם בציור שלא

בספר מודפס שאינו בכלל כתיבה. וכן ראה בשבט הלוי (ח"ב יו"ד סי' קמג), שהדפוס של היום שונה מדפוס דאז שהיו כובשים האותיות הנדפסים, ובזמנינו כל מעשה דפוס נעשה מאליו ע"י דחיקת הכפתורים ואינו עושה כלום בכתיבה, וממילא גם מה שהחמיר הט"ז (סוס"י רעא), שכתב שאין חילוק בין כתיבה בעט לכתיבה בדפוס, שמה לי דוחק העט על הניר, או הניר על האותיות של עופרת, אולם כל זה אינו כדפוס שלנו.

וראה במהר"ם שי"ק (או"ח סי' סו), שכתב לחלק בין תנ"ך שהדפיסו גויים מסיונרים ליהודים מסיונרים, שבתנ"ך שהדפיסו יהודי רשע צריך לשורפו, אולם בתנ"ך שהדפיסו גוי, רשאי להסיר ספר השיקוץ שלהם וללמוד מתוך התנ"ך, וטעמו משום שאין הרשעים עצמם עוסקים במלאכת ההדפסה, אלא אחרים הם המדפיסים והם עוסקים במלאכתם, ולא מכוונים לע"ז, וזה מחשב וזה עובד לא אמרינן (חולין לח.). וכן כתב ר"ש קלוגר בספר שנות חיים בשו"ת סת"ם (סי' מב), שאם המינים אינם עושים בעצמם אלא מדפיסים ע"י אחרים, הרי זה דומה לדין זה מחשב וזה עובד דלא אמרינן. וכן הביא בשדי חמד (פאת השדה מערכה ד' סוף כלל לח), ובשער אשר (ח"א יו"ד סי' טו), ועוד רבים, מנאם הגר"ע יוסף זצ"ל ביבי"א (ח"ט יו"ד סי"ח). וכן פסק הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"ב או"ח סי' סו).

ואף שאכן ישנם רבים המחמירים לקרות בספרים המודפסים הללו, ראה שו"ת זקן אהרן (סי' קע), ובדברי חיים (ח"ב יו"ד סי'

לא החמירו אלא בבית דירה, שרגיל הגוי לקבוע שם ע"ז לעובדה בתמידות. עכ"ל.

(ד) **היתר** נוסף אפשר ללמוד מן התשובה שהבאנו לעיל בשם ההר צבי, שהיקל עוד בהכנסת כומר עם שתי וערב לבית הכנסת מטעם אחר, והוא מה שכתבו התוס' (ע"ז דף כא ד"ה אף במקום) וז"ל, כשאמרה תורה לא תביא תועבה אל ביתך, איכא למימר לא אסור אלא בבית ישראל עצמו, שהוא דר בתוכה בעודו דר בו, עכ"ל. ובספר בית הלוי (ח"א סי' מז) כתב, שמדברי התוס' לכאורה משמע שביתך דכתיב גבי 'לא תביא תועבה' דוקא הוא, וכמו ביתך דכתיב גבי מזוזה שהוא דוקא, ולכן כיון שבית הכנסת פטור ממזוזה דאין זה 'ביתך' הנאסר בפסוק, הוא הדין גבי איסור הכנסת ע"ז, אין נאסר להכניסו לבית הכנסת".

(ה) **ולמעשה** ודאי שכדאי להחמיר בכל הנ"ל, שנוגע לאיסור חמור מאוד דע"ז. אולם לעתים יש במקומות אלו ספר תנ"ך ללא ספר המינות, ואף שנדפסו ספרים אלו ג"כ ע"י אותם המינים, אעפ"כ ישנה כאן קולא נוספת שמצטרפת לכל הנאמר לעיל, והוא שספרים אלו הרי הם מודפסים, ואינם כתובים ביד, וכבר כתבו כמה מן הפוסקים להקל אפילו לקרוא בחלק של התנ"ך המחובר לספר מינות הנקרא 'ברית חדשה', אחר שהפריד משם את ספר המינות והשליכו. דברים אלו מצאנו בכמה מן הפוסקים, וכן מובא בספר בני חיי (יו"ד סי' רפא), שאף שאמרו רבותינו שספר תורה שכתבו מין ישרף (גיטין מה:), היינו רק בס"ת הכתוב ביד דבעי כתיבה לשמה ולא

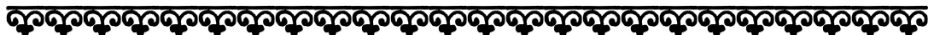
ס) ועוד, מ"מ יתירה מזו אפשר להקל, שכן בימינו אנו כבר לא מדפיסים ע"י מכונת דפוס שיד האדם מעורבת בה, אלא הכל נעשה ע"י המחשב בצילומי הדף, וזה קל בהרבה מהנעשה בימי קדם. ועוד שהיום מרבית ספרי התהלים בהוצאות הגויים נעשו ע"מ רווח כספי, ולא ע"י מסיונרים המבקשים לצוד נפשות. אולם להשאירו בחדרו בכהאי גוונא דלא מחובר בו ספר שיקוציהם, אין בו חשש 'לא תביא' כלל, ואם מחובר בו גם ספר המינות שלהם כדאי להוציאו מחדרו ולא להשאירו שם, ואמנם לא מצאתי מן המחברים שדנו בשאלה זו, ואת הנראה לדעתי הענייה נקטתי.



האם נוצרים דינם בעובדי ע"ז

הרב יוסף קושנער

מח"ס המשחר בהלכה ועוד, דיין ומו"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



זרה, ומבואר שההנחה הפשוטה היא שהנוצרים הם עו"ז ממש, ורק השאלה היא על השתי וערב גופא, האם זה חלק מעבודתו או האם זהו זכרון בעלמא. ועי' בריטב"א בסוגיא דע"ז (דף מב: ד"ה מתני), שכתב ששתי וערב שנעבדים חשוב ע"ז ממש, ורק על כלי לציור בעלמא אין להחמיר, ע"ש. וכן הר"ן שם הביא את דעת הרשב"א, שכל הכלים שיש עליהם שתי וערב אסורים מטעם איסור ע"ז. ואף שהר"ן עצמו כתב שאפשר שיש להקל בזה, היינו טעמא "שאפשר שלא עובדין היום לצורות הללו אלא לזכר בעלמא עושין אותם".

אבל מבואר להדיא שאף המקילין מודים בזה שהנוצרים נחשבים עו"ז ממש. וכן בב"י (סי' קמא) הביא מרבינו ירוחם בשם רבינו אברהם בן אסמעאל, שאם נמצא צורת אשה ובנה בחיקה או צורת שתי וערב ואדם תלוי בו אסורים. וכן עי' בתרומת הדשן (סי' קצז), שכתב לדון בענין כומר תקיף שיש לו דמות שתי וערב קבוע בבגדו אם מותר להשתחוות לו או לא, ומבואר להדיא שכל הספק הוא משום שהשתי וערב רק על בגדו, אבל עצם שתי וערב הוי ע"ז, שהוא בכלל עבודת הנוצרים.

(א) **ידוע** לרבים שישנה שאלה אם הנוצרים נחשבים כעו"ז או לא, כיון שהם מאמינים גם בבורא עולם וגם באחר (ודבר זה נקרא שיתוף), והיות שענין זה אינו ידוע בציבור, על כן רציתי לברר קצת ענין זה, האם בני נח מצווים על השיתוף.

ראשית, מצינו ברמב"ם (פרק יא מהל' מאכ"א ה"ז) שהנוצרים עובדי עבודה זרה הם, וז"ל, אבל הנוצרים עובדי ע"ז הם, וסתם יינם אסור בהנייה. עכ"ל. ועי' ברמב"ם עוד (פ"ט מהל' ע"ז ה"ד), שכתב שהנוצרים עובדי עבודה זרה הם ויום ראשון הוא יום אידם, ולפיכך אסור לשאת ולתת עמהם בארץ ישראל מיום חמישי עד יום שני. ע"ש. וכן כתב גם בהל' תשובה (פ"ג הל' ח'), שהאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת, וכבר בטלה תורה זו כגון הנוצרים, כופר בתורה ע"ש. וכן כתב בפיה"מ ע"ז פ"א מ"ג וד', "ודע שזו האומה הנוצרית הטוענים טענת המשיח, לכל שינויי כיתותיהם כולם עובדי עבודה זרה ואידיהן כולם אסורים, ונוהגים עמהם בכל התורה כדרך שנוהגין עם עובדי עבודה זרה."

וכן מצינו בהרבה ראשונים ופוסקים שכתבו לדון בענין האם שתי וערב חשוב עבודה

אחר, מ"מ אין זה שם עבודת כוכבים, דגם דעתם לעושה שמים ואע"פ שמשותפין שם שמים ודבר אחר, לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף. ע"ש.

וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' קנו), דיש מקילין לעשות שותפות עם נוצרים בזמה"ז, משום שאין נוצרים נשבעים בע"א, ואע"פ שמזכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ וד"א.

ומשמע לכאורה שאין בו איסור ע"ז, בעכו"ם שעובד ע"ז בשיתוף עם עושה שמים וארץ, וא"כ לפי"ז אין בנוצרים דין עו"ע, וזהו שלא כמו שהבאתי למעלה שמבואר שנוצרים הינם עו"ע ממשי.

אמנם עי' בנוב"י (מהד"ת יו"ד סי' קמח, ומוכא ג"כ בפתחי תשובה סי' קמז), שכתב דודאי א"א לומר שאין הנוצרים מצווים על שיתוף ומה"ט לא חשיב ע"ז, וז"ל, ואני יגעתי ולא מצאתי דבר זה לא בשני תלמודין בבלי וירוש', ולא בשום אחד מגדולי הראשונים, ואילו היה זה אמת הו"ל הרמב"ם להביא בהל' מלכים לפסק הלכה, שאין הנכרי מצווה על ע"ז בשיתוף, ולמה השמיט דין זה, ע"ש. וכתב הנוב"י בדעת הרמ"א, שרק ר"ל שאין כאן איסור לפני עור אם הם נשבעים בשם שמים ודבר אחר, אבל כשעובד ע"ז בשיתוף בזה אין חילוק בין ישראל ונכרי, ע"ש באריכות.

וכן בשער אפרים (סי' כד) וחת"ס ח"א (או"ח סי' פד) כתבו להדיא שודאי גם בני

וכן ברמ"א (יו"ד קמא ס"א), כתב לדינא ששתי וערב שמשותפין לו דינו כדין צלם ואסור בלא ביטול, אבל אותן שתולין בצואר לזכרון, לא מקרי צלם ומותר. ובסי' קנ (ס"ג) פסק דשרים או כומרים שיש להם צורת שתי וערב בבגדיהם אסור להשתחוות להם. ע"ש.

ובדעת המחבר ג"כ מבואר שלדינא הנוצרים הם עובדי עבודה זרה, דהא כתב בשו"ע (יו"ד סי' קמח סעי' יב), שי"א שאין כל הדברים האלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינן בקיאים בטיב ע"ז, ולפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם. ע"ש. ומדלא קאמר שאינם עובדי ע"ז, אלא רק שהם אינם בקיאים, ש"מ שהנוצרים עובדי ע"ז הם, ורק שבזמננו יש מקום להקל לשאת ולתת עמהם, כיון שאין הם בקיאים בטיב ע"ז, ולא אדוקי כולי האי דאזלי ומודי, אבל בגוף הנדון האם הנוצרים הינם כעו"ע, גם מהמחבר מבואר שאין בזה מקום להקל.

האם גוים מצווים על שיתוף

(ב) **לענין** אם בני נח מצווים על השיתוף, עי' בסוגיא דסנהדרין (דף סג:), שאסור לאדם שיעשה שותפות עם גוי שמא יתחייב לו שבועה וישבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה לו ישמע על פיך, דהיינו שאסור לגרום גם לאחרים שידרו בשמו. וכתבו התוס' (שם ד"ה אסור), שכתב ר"ת שמותר לקבל הימנו שבועה, ולא חיישינן דילמא אליזי ומודה בזמן הזה, דכולם נשבעים בקדשים שלהן ואין תופסין בהם אלהות, ואע"פ שמזכירין עמהם ש"ש וכוונתם לדבר

בסוגיא דחולין (דף יג:) איתא, אמר ר' יוחנן, נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן. ועל דרך זה מצאנו גם בסוגיא דע"ז (דף ז:), אמר שמואל בגולה אינו אסור אלא יום אידם בלבד [דהיינו הא דתנן שם דאסור לשאת ולתת עמהם ג' ימים קודם חגם, על זה אמר שמואל שבחור"ל אין לאסור אלא יום אידם בלבד], והיינו כדעת ר' יוחנן בחולין הנ"ל.

וכן פסק לדינא בשו"ע יו"ד (סי' קמח סע' ד), שבחור"ל האיסור לשאת ולתת עמהם אינו אלא ביום חגם בלבד. ועי' ט"ז (שם בס"ק ד) שכתב הטעם לפי שבחור"ל לאו עובדי כוכבים הם, אלא מנהג אבותיהם בידיהם, והיינו כדעת ר' יוחנן בסוגיא דחולין.

ומדברי חז"ל והפוסקים הנ"ל, הוכיחו כמה מקילין בשאלות חמורות הנוגעות לכמה איסורים באיסור ע"ז, כמו אם ישראל יכול לבנות בית ע"ז בחור"ל, או אם ישראל יכול להיכנס לבית ע"ז ר"ל, וטענו מקילין אלו דכיון דנכרים שבחור"ל לאו עובדי ע"ז הן אלא מנהג אבותיהם, מה"ט יכול להקל בשאלות אלו וכדומה.

והנה, המקילין הללו הבינו את דברי הגמ' בחולין, דנכרים שבחור"ל אינם נחשבים עובדי ע"ז גם כאשר הם עובדים עבודה זרה ממש, וסברו דמ"מ להלכה אין בעבודתם דין עבודה זרה כלל. אך לכאורה נראה מבואר להדיא שאינו כן, וכמו שיבואר לפנינו.

נח מוזהרים על שיתוף ונחשב ע"ז ממש בלי שום שאלה. וכן במשנ"ב (סי' שד ס"ק ד) כתב וז"ל, גר תושב מקרי כל שקבל עליו לקיים שבע מצות בני נח, ושלא לעבוד ע"ז אפילו בשיתוף. ע"כ.

ועי' בחזו"א יו"ד (סי' סב אות יט), שכתב שרק שיתוף עם עושה שמים וארץ וגם מזלות או חמה או כדומה יש בזה שאלה אם חשוב כעבודה ממש, אבל עם ילוד אשה אין בו שום צד היתר, וחשוב ע"ז ממש, ומה"ט הנוצרים נחשבים עו"ז. וכן שמעתי כמה פעמים ממור"ח הגרש"א מילר שליט"א, ששיתוף עם ילוד אשה לא חשוב שיתוף בכלל, ונחשב בכלל ע"ז ממש.

ואף שלדינא מבואר כמ"ש שנוצרים הוו עו"ז ממש, מ"מ הש"ך (סי' קנא ס"ק ז), הביא מהדרכי משה שמשמע להדיא דדעת הרמ"א להקל בכל מקום לענין שיתוף, ולא רק לענין להשביע ולאסור לא ישמע על פיך, וכן מצאתי בפת"ש (סי' קמז), שכתב ג"כ שודאי לדינא הנוצרים הוו עו"ז ממש, וכמו שכתב הנו"ב. אבל בדעת הרמ"א גופא א"א לומר כן, כיון שמבואר בדרכי משה, שההיתר שמצינו להשביע עכו"ם בשיתוף, מיידי גם לשאר דברים. וצ"ע.

בענין עובדי עבודה זרה בחוץ לארץ

(ג) **שמעתי** כמה פעמים לגבי איסורי הנאה דע"ז, שאפשר להקל כיון שמבואר בפוסקים שאין ע"ז בחור"ל. ולכן השתדלתי לברר את הענין עד היכן שידי מגעת.

אדוקים בע"ז, ורק בשעה שהם עובדים כוונתם לע"ז, אבל אין כל מחשבותיהם עליה, אבל ברור שכאשר הם באמת עובדין אותה, חשוב ע"ז גמורה לכל דבר.

ונראה שכן מבואר להדיא בסוגיא דע"ז (דף ז), דאיתא שם, אמר שמואל בגולה אין אסור אלא ביום אידם. ואם נאמר שהפירוש של מנהג אבותיהם בידיהם הוא שגם כאשר עובדים ע"ז אין לזה דין עבודה זרה, א"כ למה ביום אידם הדין הוא דאסור. הרי לפי דעת ר' יוחנן אין לזה דין ע"ז כלל, והיה צריך להיות מותר בכל אופן וגם ביום אידם גופא, אלא ע"כ כמ"ש.

וכן מצינו בשו"ע (סי' קמח סע' ח) שאין יום החג אסור אלא להעובדים בו בלבד, אבל עובדי כוכבים ששמחים בו ואוכלים ושותים מפני "מנהג" מותר לשאת ולתת עמהם. וכיון שמצינו בסע' ד' שגם בחו"ל אסור לתת ולשאת עמהם ביום אידם, מבואר להדיא שיום אידם נחשב לעבודה זרה גם בחו"ל, ואינו רק מנהג אבותיהם בעלמא. ונראה לי שזוהי הוכחה ברורה שכאשר הם עובדין ע"ז הרי זה ככל דיני עבודה זרה.

ובאמת כך כתב רש"י להדיא בסוגיא דע"ז שם (ד"ה בגולה), שאין העובדי כוכבים אדוקין כ"כ בעבודה זרה, כדאמרין עובדי כוכבים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים נינהו. עכ"ל. הרי להדיא שכוונת ר' יוחנן רק שאין הם אדוקין בה, ולא שגם כאשר עובדין אותה לא נחשבים כעובדי ע"ז ממש. וכן מבואר בתוס' ריש מס' ע"ז (ב).

המע"י בסוגיא דחולין שם יראה, שהגמ' מקשה על דברי המשנה, שכתבה ששחיטת ע"ז נבילה, נבילה אין איסור הנאה לא, והקשתה דניחוש שמא מין הוא. דהיינו כיון דסתם מין שחיטתו לע"ז, היה לאסור שחיטת הגוי גם בהנאה, שמא הוא מין ושחיטתו לע"ז. ות' הגמ' דאין רוב עכו"ם מינים, הלכך הוי להו מינין מיעוטא ולא חיישינן.

והביאה הגמ' ראייה לת' זה, מדברי ר' יוחנן שאמר שנכרים שבחו"ל לאו עובדי עכו"ם הם. הרי להדיא בכוונת הגמ', שכיון שהם אינן אדוקין בע"ז כל כך, מה"ט לא אמרינן שכל מחשבותם לע"ז, ולכן לא חיישינן שמא השחיטה ששחט הגוי בסתמא היתה לשם ע"ז. אבל אם רואים להדיא שעובדים ע"ז, נראה לי שאין בזה שום שאלה, ואין זה שייך להגמ' הנ"ל כלל, ופשוט שחשוב עבודה זרה לכל דבר.

ואף שכתב ר' יוחנן שמנהג אבותיהם בידיהם, ומשמע שלדינא אין מעשה העבודה זרה שלהם נחשב כע"ז ממש, אמנם נראה דצ"ל כמו שכתבנו, שנכרים אינם כ"כ אדוקים בע"ז עד שכל מחשבותיהם הן לע"ז, דאי לאו הכי, ואם נאמר שהפירוש דר' יוחנן הוא שגם כאשר הם עובדים עבודה זרה ממש מ"מ לא חשוב ע"ז כלל, א"כ איך הגמ' מביאה זאת כהמשך להא דאמר שאין רוב עכו"ם נחשבים מינים, והא לדעת ר' יוחנן כולם נחשבים שאינם עובדי ע"ז, אבל בגמ' איתא רק שרוב אינם בחזקת מינים, אבל לא שאינם עובדי ע"ז כלל. וע"כ כמו שכתב, שמנהג אבותיהם בידיהם היינו רק שהם אינם

קבלתי מהגאון אמ"ו ז"ל, שאין להקל מטעם עכו"ם בזמן הזה לאו עובדי כוכבים הן, אלא במקום הפסד, ואמר שכן ראה ג"כ מכמה גדולי הוראה, עכ"ל הש"ך. וכן פסק הש"ך (סי' קכד ס"ק טו) דהוי דבר פשוט. ע"ש.

ד"ה אסור), וכ"כ להדיא בפרי תואר יו"ד (סי' ב ס"ק ב) דמסקינן שם בחולין דגוים האידנא מנהג אבותיהם בידיהם, דהיינו מן הסתם לא אדוקי טובא למימר סתם מחשבתו לע"ז.

עובדי עבודה זרה בזמן הזה

(ד) **איתא** בשו"ע יו"ד (ס' קכג סע' א), סתם יינם של עממים עובדי כוכבים אסור בהנאה, וה"ה למגעם ביין שלנו.

ועוד טעם שאין ללמוד מהרמ"א לשאלות הנ"ל, דהא הרמ"א מיירי בסתם גוים, ולא אלו שמנסכים להדיא לשם ע"ז, וכן מוכח להדיא בדרכי משה (סק"ב) שהביא הרמ"א גופא שאותם יוונים דלא שתו חמרא עד דאתי גלח וזורק עליו מים טמאים, הוי ניסוך מים שנתנסכו לע"ז מעורבין ביין ואסור. ומוכח להדיא שגם לדעת הרמ"א גופא כאשר גוים מנסכים במפורש לשם ע"ז, הוי יין נסך בזמן הזה. וא"כ אם גופא דעובדא הוא, דמגדלים שערות לשם ע"ז בהודו, ודאי אין להתיר מחמת הרמ"א הנ"ל.

וכתב הרמ"א וז"ל, משום גזירת יין שנתנסך לאילילים, ובזמן הזה שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעכו"ם, י"א דמגע עכו"ם ביין שלנו אינו אסור בהנאה רק בשתיה, וכן סתם יין שלהם אינו אסור להנות ממנו, ולכן מותר לגבות חובו. וה"ה בשאר הפסד, כגון אם עבר וקנה או מכר, אבל לכתחילה אסור לקנותו ולמוכרו כדי להשתכר בו, ויש מקילין בזה, וטוב להחמיר. עכ"ל.

עוד מצינו בענין עובדי עבודה זרה בזמננו, מכמה ראשונים ופוסקים שגוים בזמן הזה "אינם בקיאים בטיב ע"ז ומשמשיה", וכלשון הטור יו"ד (סי' קכג), ובשו"ע (סי' קמח), ע"ש. אמנם עי' בב"י על הטור (סוף סי' קמח ד"ה והאידנא), שכתב הרמב"ן בשם רש"י שהאידנא הכל מותר מטעם דלאו עובדי אלילים הם. וכתב הב"י דזהו מה דאיתא בסוגיא דחולין, דעכו"ם שבחו"ל לאו עובדי אלילים הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם. הרי שהב"י משווה את הסברא להקל משום דלא בקיאי בטיב אלילים לדעת ר' יוחנן דעכו"ם שבחו"ל לאו עובדי ע"ז. וכבר הבאנו באות ג' כמה ראיות ברורות, שהכוונה בסוגיא דחולין היא רק על אלה שלא עובדים, שאין מעשיהם מעשה ע"ז כיון שהם

מכח דברי הרמ"א הללו, יש שכ' לענין כמה שאלות באיסור הנאה של ע"ז, כגון הפאה נכרית שבאה ממדינת הודו, שלפי הרמ"א בזמן הזה אינו שכיח שהאומות מנסכים לע"ז, וממילא מותר להם להשתמש בשער שמגיע מהודו, כיון שאין כוונתם לשם ע"ז כלל. ונראה שאין הרמ"א הנ"ל יסוד להתיר בשאלות כאלו כלל.

דהנה, קודם כל, הרמ"א כתב להדיא שאין לסמוך על ההיתר הנ"ל רק במקום הפסד, אבל לכתחילה אין להתיר, וכן פסק בש"ך (סי' קכד ס"ק עא), דשלא במקום הפסד קי"ל דאף בזמן הזה עכו"ם הן, וכתב הש"ך "וכן

אינם אדוקים בע"ז, אבל העובדים ע"ז שפיר
 מקרו עובדי ע"ז לכל דיניה, וכל הראשונים
 הנ"ל רצו לברר רק למה אין איסור לתת
 ולשאת עמהם ביום אידם, וע"ז כתבו כי הם
 אינן יודעין בטיב אלילים מן הסתם, אבל
 ודאי שבשעה שהם עובדים ע"ז, נחשבים
 עובדי ע"ז גמורה ואין בזה חולקין. כן נראה
 הענין לפענ"ד.



בגדר דין בחוקותיהם לא תלכו

הרב יוסף פרץ

מח"ס נתן פרי, רב ומר"ץ בע"ת פנמה



שיטת היראים

ובאמת בספרא לפנינו להלן שם (פרק יג

פיסקא ח) איתא, 'ובחוקותיהם לא תלכו'. וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו, והלא כבר נאמר 'לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו' וחובר חבר' וגו', ומה תלמוד לומר 'ובחוקותיהם לא תלכו', שלא תלכו בנימוסות שלהם בדברים החקוקים להם כגון תיאטריות וקרקסאות והאסטריות. רבי מאיר אומר אלו דרכי האמורי שמנו חכמים. רבי יהודה בן בתירא אומר שלא תנחור ושלא תגדל ציצית ושלא תספר קומי שפה. ע"כ. הרי שריבו להדיא גם דברים שאינם עבירות, אמנם ברייתא זו הוסיפה בעל קרבן אהרן מהילקוט, ולא היתה מלפנים בת"כ, ולהכי היראים לא ראה אותה.

(ב) **והרא"ם** בספר יראים (שם) מבאר שאיסור 'בחוקותיהם' אזיל רק על 'מעשה ארץ מצרים ומעשה ארץ כנען', ואינו איסור כללי להדמות לכל הגוים, וז"ל, 'ובחוקותיהם לא תלכו', פירוש אפילו אינם עבירות אלא מעשיהם וחוקותיהם שהורגלו לעשות לשם תורה שלהם הזהירה תורה עליהם, וחכמים פירשו מה המעשים וחוקים שהורגלו לעשות לשם תורה שלהם, בשבת בפרק במה אשה יוצאה, ובתוספתא דשבת מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים שהיו מחוקותיהם

(א) **בפרשת** אחרי מות (יח, ב): "כמעשה ארץ מצרים אשר ישתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו". ובתורת כהנים (אחרי מות פרשתא ח פיסקא ח) איתא, אי 'כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען לא תעשו', יכול לא יבנו בניינים ולא יטעו נטיעות כמותם, תלמוד לומר 'ובחוקותיהם לא תלכו', לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם, ומה היו עושים האיש נושא לאיש והאשה לאשה, האיש נושא אשה ובתה והאשה ניסת לשנים, לכך אמר 'בחוקותיהם לא תלכו'. ע"כ. והנה לא הביאו אלא דברים שהם עבירות ומשמע שאם אינם עבירות מותר. והעיר בזה הרא"ם בס' יראים (סי' שיג) וכתב, ואע"ג דמפרשי בתורת כהנים על עבירות לאו לאפוקי חוקות שאינם עבירות, דהא תניא טובא חוקות שאינם עבירות, כדתניא (ב"ק פג.) המספר קומי הרי זה מדרכי האמורי וכו' וכיוצא בזה, אלא להעביר על חוקות שהינן עבירות ב' לאוין, לאו דעבירה ולא דבחוקותיהם לא תלכו. ע"כ.

(ד) **בספרי** פרשת ראה (פסקא כט, בדפוסים אחרים פא), "ופן תדרוש לאלהיהם לאמר", שלא תאמר הואיל והם יוצאים באבטינא הואיל ויוצא בארגמן אף אני אבוא בארגמן, הואיל והם יוצאין בתולסין אף אני אצא בתולסין. ע"כ. לסברת הרא"ם צ"ל דאיירי להדמות למעשים שעושים לע"ז וזה אוסר כאן, אבל מה שאינו לע"ז, שרי לדמות לבגדים שלובשים.

דעת המהר"ק

(ה) **המהר"ק** (שורש פח) יש לו דרך אחרת בזה, דהוא ס"ל שאין איסור זה דוקא לדרכי ז' אומות אלא כל האומות בכלל, ובגדר האיסור פירש וז"ל, אין לאסור משום חק אלא באחד משני חלקים, האחד הוא הדבר אשר אין טעמו נגלה, כדמשמע לשון חק, וכדפירשו רש"י והרמב"ן בפ' קדושים (יט, יט), דכיון שהוא עושה דבר משונה אשר אין בו טעם נגלה אלא שהם נוהגים כן, אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, דאם לא כן למה יעשה כדבריהם התמוהים ההם, ותדע דכן הוא, שהרי כתב סמ"ג במצות חוקות הגויים (לאוין נ) וז"ל, במסכת שבת מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים מחוקותיהם ודרכי האמורי, ושם עיינתי בתוספתא דשבת (פ"ז ופ"ח), ולא תמצא שם אפילו אחד שלא היה ניחוש ולא דבר תימה שלא נודע טעמו, כאותן שמביא התלמוד בסוף פרק במה אשה (סו.), ויותר מהמה כפלי כפלים, וכולם כיוצא בהם לא טעם ולא סברא ידועה, וכולם דבר ניחוש או דבר תימה וכו'.

ואין להוסיף עליהם, ואינן מסברא כי אם בקבלה, וכאשר הזהיר הכתוב על מעשה שבעה אומות, כך הזהיר על מעשה מצרים וחוקותיהם וכו'. עכ"ל. הרי שס"ל שדוקא מעשה ז' אומות [וכ"כ בדעתו בס' סדר יעקב על מסכת ע"ז דף יא.].

ולדבריו א"ש טובא שכל האיסורים נקראים "משום דרכי האמורי", שהרי דוקא דרכי אמורי נאסרו, דהיינו ז' אומות, ולא כל אומות אחרות. אמנם בהגהות מיימוניות (פי"א מהל' ע"ז ה"א), העתיק בשם הרא"ם, שאין להוסיף מסברא על מה שמנו חכמים, שהיתה קבלה בידם שהוא מחוקות הגוים. עכ"ל. ולכאורה לפי הנז' הוה ליה למכתב מחוקות הכנענים ולא הגוים, וצ"ל דלאו דוקא נקט ואה"נ כוונתו על ז' אומות.

(ג) **מרן** ב"י (יו"ד סוף סי' קעח) הביא דברי הרא"ם וכתב, ובאמת שהרבה דברים שנויים באותה תוספתא שיש בהם משום דרכי האמורי, והרבה בני אדם נכשלים בהם ואין איש שם על לב, ושמא משמע להו שאין לחוש משום דרכי האמורי אלא לדברים שהוזכרו בגמ' בלבד, וכל שאר הדברים השנויים בתוספתא הוו דלא כהלכתא, דאם לא כן לא הוה שתיק תלמודא מנייהו. עכ"ל. דהיינו שהקל יותר מהיראים, שאפילו דברים השנויים בתוספתא לאיסור התיר. ועיין יבי"א (ח"י חיו"ד סי' נח אות כב), שכתב מקורות לזה שלא פסקינן כתוספתא שלא מובאת בתלמודין.

ז), ומטה יהודה (סי' תקפא סק"ו), ומנחת
חינוך (מצוה רסב).

הגר"א תירץ שלדעת מהרי"ק צ"ל שמה
שאמרו בע"ז אלא חשיבותא, לאו שיש טעם
לדבר שהוא כבוד למלך שאין משתמשים
בכליו, אלא ר"ל חק שלהם על אדם חשוב
לשורפן ללא טעם, ובמס' ע"ז כתבו כן רק
לאפוקי שאינו לשם ע"ז, ולכן שפיר
איצטריך בסנהדרין שיהיה כתוב בתורה.
וסייף יש לומר דאי לא כתיב סייף לא היו
דנין כלל בסייף, והוכחה לזה דהגמרא
הביאה פסוק שהורגים בסייף ולא על ההתזה
שזה לא כתוב, ועל סייף אין טעם רק על
ההתזה יש טעם, ולזה הוצרך לפסוק. [וכעת
בשנת תשע"ח חדש אלול ראיתי עוד הפעם
דברי הגר"א, ולכאורה יש לעיין שאולי אין
כוונתו כמו שכתבתי וצ"ע].

המטה יהודה תירץ וז"ל, ואפשר לחלק
בדבר המסור לרבים ומתפרסם לרוב העולם,
כגון שריפת המלכים והריגת ב"ד בסייף,
בכהאי גוונא הוא דאנו מחלקים דצריכים
ליכתב בתורה, שלא יראה שלמדנו מדרכיהם
והלכנו בחוקותיהם, אבל בדבריהם שעושים
בני אדם יחידים בתוך בתיים וליכא פרסומי
מילתא, אינו אסור אלא בדבר התמוה לרבים
ואין בו טעם. עכ"ל. ונראה שמה שכתב בני
אדם יחידים בתוך בתיים, הוא לאו דוקא
דאפילו עושים בפרהסיא, כיון שאינו מסור
לרבים ולא מתפרסם לרוב העולם לית לן
בה, שהרי מהרי"ק דיבר על בגד שלובש
רופא וכדומה, שהוא דבר שרואים אותו
רבים.

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 אם הלכה כתנא
דברייתא דספרי, דקתני שלא תאמר הואיל
והן יוצאין בארגמן אף אני אצא בארגמן,
הואיל ויוצאין בקלוסין אף אני וכו', שדברים
הללו דברי שחץ וגאווה הם ולא באלה חלק
יעקב וכו', ואף גם זאת נראה דהיינו דוקא
כשהוא עושה כדי להדמות אליהם בלא
תועלת אחרת וכו'. ע"ש. מרן בית יוסף (סי'
קעח) הביא דבריו.

(ו) **האחרונים** הקשו על מהרי"ק מסוגיא
בסנהדרין (נב:), דאיתא שם דלרבנן מצות
הנהרגין היו מתיזין את ראשו בסייף כדרך
שהמלכות עושה, רבי יהודה אומר ניוול הוא
לו [נ"א זה], אלא מניחין את ראשו על הסדן
וקוצץ בקופיץ, אמרו לו אין לך מיתה
מנוולת מזו. ואמר להם רבי יהודה אף אני
יודע שמיתה מנוולת היא אבל מה אעשה
שהרי אמרה תורה בחקותיהם לא תלכו,
ורבנן כיון דכתיב סייף באורייתא לא מינייהו
קא גמרינן, וכמו שמצינו ששורפין על
המלכים ולא מדרכי האמורי, ואמאי לא אלא
כיון דכתיבא שריפה באורייתא לאו מינייהו
קא גמרינן והכא נמי, עכ"ד הגמ'. חזינן
שהריגה בסייף אילו לא היה כתוב בתורה
היה אסור משום דרכי האמורי, אע"פ שיש
תועלת וטעם להרוג באופן כזה, כדי שלא
יהיה מיתה מנוולת. וכן שורפין על המלכים
דאיתא בע"ז (דף יא.) שעושים כן משום
חשיבותא, וא"כ חזינן שאע"פ שיש טעם לא
סגי כדי להתיר אלא צריך ג"כ שיהיה כתוב
בתורה. כן הקשו הגר"א בביאורו (יו"ד קעח

באופן שלולי הפסוק, אין טעם לעשות דוקא כהגוים והיה אסור גם למהרי"ק, ואתי שפיר.

וראיתי במאירי שפירש כעין זה, שכתב שגם דרבי יהודה וגם דחכמים הוו ניוול, ורבי יהודה מעדיף קופיץ בגלל שאינו בגוים. ויש לעיין עוד קצת בדבריו במשנה ובגמרא.

דעת הר"ן והרמ"א

(ז) **הר"ן** בפירושו לרי"ף (ע"ז ב: מדפיו) כתב וז"ל, שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי. אינה מדרכי האמורי לחוש ללא תעשה כמעשיהם, לפי שלא אסרה תורה אלא חוקות של ע"ז (אלו) ודברים של הבל ובטלה וכולם יש בהם צורך (נ"א סרך) ע"ז, אבל דברים של טעם שרו, ובשריפה על המלכים טעמא איכא לשרוף לכבודן כלי תשמישן, לומר שאין אדם אחר עשוי להשתמש במה שנשתמש בו הוא. עכ"ל. והנה כתב שטעם היתר לשרוף על המלכים הוא משום שיש בו טעם, וקשה עליו דבגמ' סנהדרין מוכח שלא מספיק טעם וצריך שיהיה כתוב בתורה. כן הקשו הגר"א ומטה יהודה.

גם הרמ"א בהג"ה (סי' קעח ס"א) כתב וז"ל, וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו הגויים לשם פריצות, כגון שנהגו ללבוש מלבושים אדומים, והוא מלבוש שרים וכדומה לזה ממלבושי הפריצות, או בדבר שנהגו למנהג ולחק ואין טעם בדבר, דאיכא למיחש ביה משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ ע"ז מאבותיהם, אבל דבר שנהגו

ולענ"ד נראה ליישב דברי מהרי"ק, דהנה רבי יהודה אמר לחכמים בסנהדרין על מה שאמרו שמתיון, "ניוול הוא זה". ויש להבין הרי צורת רבי יהודה שהיא הקופיץ הוי יותר ניוול, ומודה בזה רבי יהודה וכמו שאמרו בברייתא בגמרא, אם כן למה אמר כאן שהוי ניוול. וכתבו התוספות שכוונת רבי יהודה שניוול הוא כיון שהוא מעשה גויים, וזה דבר לא מכובד לעשות. וכן מוכח מרש"י, שביאר בדברי רבי יהודה שאמר ניוול "השתא משמע משום שמתיו ראשו", דהיינו שרק השתא משמע כן, אבל אליבא דאמת אין זו כוונת רבי יהודה וכמו שביארו דבריו בגמרא. ועיין תוספות יום טוב שביאר זה, שרבנן במשנה סברו שרבי יהודה מתכוין ניוול מחמת הצורה, אבל באמת כוונת רבי יהודה משום חוקות הגוי.

יוצא שיש ניוול אותו הדבר בב' הצורות, גם בהתזה וגם בקופיץ תרומתהו מנוול, אלא שקופיץ יותר מנוול מהתזה וכמו שאמרו לו חכמים "אין לך מיתה מנוולת מזו". אלא שרבי יהודה סובר שכיון שהוא חוקות הגוי הוי ניוול טפי.

וכעת נבא לטעם חכמים, למה בחרו בסייף טפי מקופיץ, דאי משום דהוי פחות מנוול הרי מצד שני הוי כהגוים וזה גורם דהוי ניוול, לזה אמרו שכיון דכתיב באורייתא לאו מינייהו קא גמרינן, ואין להתחשב כלל במה שעושים הגוים ולא גורם לניוול טפי.

תפסו עיקר סוגיא דע"ז. וכ"כ עוד אחרונים הביאו דבריהם בס' סדר יעקב (עמ"ס ע"ז דף יא.), ובשו"ת יבי"א (ח"ג חיו"ד סי' כד אות ג).

דעת הרמב"ם

(ח) **הרמב"ם** החמיר מאוד בדיני דרכי האמורי, וס"ל שכל מה שעושין משום שדים הוי בכלל דרכי האמורי, וטעמו משום שלא היה מאמין במציאות השדים, ועיין שו"ת הרשב"א ח"א סי' תיג שהאריך להקשות על הרמב"ם בזה. ועיין בס' סדר יעקב (עמ"ס ע"ז דף יא ע"א) שהאריך בסוגיא זו.

דעת הרשב"א

(ט) **בדעת** הרשב"א, יש שכתבו דס"ל שדוקא דברים שנאסרו בגמרא אסורים, אבל מה שלא כתוב בגמרא לאסור מותר, עיין בתשובותיו ח"א (סי' קסז ותתכ"ה), ועיין עוד (סימן תיג), ונדפסה גם בשו"ת מנחת קנאות. והמעין היטב בתשובה דסימן תיג, יראה שבסוף כתב שאינו לענין מעשה, ובמנחת קנאות הבין שחזר בו מהתשובות קסז ותתכה ואסר, וכ"כ בתשובת חכמי קטלוגיה האחרונים, שהביא דבריהם בדק הבית (סי' קמא) שהרשב"א חזר בו, וכנראה בגלל זה. ועיין גם בסימן שצה, שאסר הכפרות בערב יום הכפורים משום דרכי האמורי, ולכאורה אינו בגמרא ובכל זאת אסר. ועיין.

וכעת בשנת תשע"ח הארכתי טובא בשיטת הרשב"א, וזו לשוני, הרשב"א בחידושין לשבת (דף סז). כתב כל מה שידוע שמרפא מותר בין סם בין לחש וכו', ואפשר שאפילו

לתועלת וכו', מותר וכן שעושין משום כבוד או טעם אחר מותר. לכן אמרו שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי. ע"כ. וגם על דבריו הקשו הגר"א ומט"י, שמשמע מדבריו שטעם ששורפים על המלכים כיון שהוא לשם כבוד והוא נגד הגמרא.

ומרן אאמו"ר נר"ו בס' אוצר פסקי ע"ז (סי' כט), כתב לתרץ דאין כוונת הרמ"א שטעם ההיתר משום כבוד, אלא שכל שיש סיבה לתלות בו שרי כגון כבוד או תועלת, וכן אם כתוב בתורה ג"כ זה כמו "טעם אחר" להתיר ועל זה כתב הרמ"א "ולכן אמרו", ודו"ק. עכ"ד. אמנם תירוץ זה א"ש לרמ"א, אבל בר"ן א"א לומר כן, שהרי ביאר אמאי הוא כבוד. ואאמו"ר שם כתב לבאר גם לדעת הר"ן, שיש שתי סיבות להתיר שריפה על המלכים גם משום שכתוב בתורה וגם משום שיש בו טעם הגון. ויש לעיין דהרי הגמ' בסנהדרין הוכיחה משורפין על המלכים, שכל דבר שכתוב בתורה לא מינייהו גמרינן, ואי נימא ששורפין יש בו עוד סיבה להתיר מנלן שמה שכתוב בתורה סגי להתיר. וי"ל שחד טעמא הוא, דאם מתירין משום כבוד ה"ה נתיר משום שכתוב בתורה. וכע"ז תירץ שו"ת צמח צדק (חיו"ד סי' צא), הביא דבריו יבי"א (ח"ג חיו"ד סי' כד אות ג).

ובס' קהלות יעקב (ע"ז סי' ה), כתב לתרץ לדעת הר"ן דסבירא ליה שהסוגיות חלוקות, והסוגיא בע"ז ס"ל דהא דשורפים על המלכים שרי משום שיש בו טעם חשיבות וכבוד למלכים, וסוגיא דסנהדרין באמת פליג על זה, וס"ל שכל ההיתר של שורפין על המלכים דוקא משום דכתיבא. והר"ן והרמ"א

רק באותם שהוזכרו בגמרא. ח, מקשה על הרמב"ם שמחלק בין סגולי וטבעי. וסובר שאין חילוק. גם מקשה סתירה ברמב"ם בענין מסמר מן הצלוב. ט, חולק על הרמב"ם שאסר נחש כיונתן בן שאול ואליעזר עבד אברהם והצדיק דברי הראב"ד שהתיר. י, להקטיר אסור לגמרי שהוא מד' עבודות והוי ע"ז.

ד - מנחת קנאות (פרק כב) רבי אבא מארי מסכם תשובת הרשב"א בזה הלשון, אע"פ שהוא אסור לעשות הצורה, ראיתי כי דעתו וראיותיו נוטים להתיר. ואסר והזהיר מעשות זאת הצורה על דרך שאמרו בתלמוד וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה.

ה - מנחת קנאות (פרק כג) תשובת רבי אבא מארי על דברי הרשב"א בענין האריה, כל החכמים אצלנו אסרום וגם רבי יצחק דלאטיש שעשאה, סובר שאסור אלא שסמך על רבנו הגדול שהתיר. והוא אסור כיון שעושה בעונה ידועה הוא מעונן. והוא מכלל הכישוף.

ו - ח"א (סי' קיד) ומנחת קנאות (פרק כה) תשובת הרשב"א על ההערה שבפרק כג, לא הסכים עם רבי אבא מארי.

עד כאן סיכום כל מה שבידינו מהרשב"א בענין זה. כעת התגלה מקור חכמי קאטאלוניא האחרונים, שהביא בדק הבית (סי' קמא) שכתבו שהרשב"א חזר בו. שהם דברי רבי אבא מארי בפרק כב שהבין מהרשב"א שלמעשה אסור, ולמד כן

לחשים שאין יודעים אם יש בהם משום רפואה מותרים, וכן נראה שפירשו התוספות.

אסכס כל התשובות שבענין ששלח לחכמי מונטפסליר. [השתמשתי במנחת קנאות מהדורת מוסד הרב קוק].

א - הראשונה נשלחה אולי לרבי יצחק דלאטיש, והיא התשובה שבח"א (סי' קסז) ונכפלה (סי' תתכה), והביאה ארחות חיים ח"ב (הל' ע"ז סי' ז) - בענין עשיית צורת אריה לחולי הכליה או המתנים, ועושים אותו בזמן ידוע ובצורה מיוחדת, ומיחסים אותה לאחד המזלות. מותר, ואין בו דרכי האמורי כיון שכל מה שאפשר שעוור לרפואה מותר, ורק מה שאסרו חכמים להדיא אסור. וגם לית ביה משום לא תעשון אתי שרק ד צורות בהדי הדדי אסור.

ב - מנחת קנאות פרק יט, מכתב רבי אבא מארי לרשב"א, שעשיית צורת האריה, היא לא תעוננו ובכלל הכשוף.

ג - ח"א (סי' תיג) ומנחת קנאות (פרק כא) תשובת הרשב"א לרבי אבא מארי על הערותיו. המסקנות העולות מדבריו: א, כל מה שהוא לרפואה מותר וכן להגן. ב, גם מעונן לרפואה מותר. ג, כשתולה בעתים מחמת ה' ובית דינו מותר. ד, וכן כשתולה בימי הבריאה מותר. ה, מותר לעשות כשוף לבטל מעשי כשופים אחרים. ו, מעשה שדים הרמב"ן (סי' רפג) התיר שאינו בכלל מעשי כשפים. ז, כל זה אינו משנת חסידים, רק כדורש מן הספק להלכה ואין לעשות מעשה

שלהם, אבל מעיקר הדין סבירא ליה להתיר.
והארכתי בזה במקום אחר.

(י) **הגר"א** בביאורו חלק על המהרי"ק,
וכתב שכל דבר שהיינו עושים גם אם הגויים
לא היו עושים שרי, ומה שעושים בגלל שהם
עושים אפילו אם הוא לתועלת אסור. ועיין
בסוגיא זו אריכות בשו"ת יבי"א (ח"ג חיו"ד
סי' כד וכ"ה) ובסדר יעקב (שם).

מהתשובה שבסימן תיג. ונפשט ספיקו של
הרב החבי"ב בשיירי כנה"ג (סי' קמא אות נז
וסי' קעז הגב"י אות ז), שנטה לומר שחזר
בו מחמת לא תעשון אתי. וכעת נראה ברור
שלא מחמת כן אלא מחמת לא תעוננו
וכשוף.

שהרשב"א חזר בו רק מלהורות בזה
לחכמי מונטפלייר, שלא רצה להיות צד
במחלוקת



בענין מספר קומי ותספורת פטריה (Mushroom Haircut)

הרב שאול סימן טוב

עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומר"ץ בעיר ליקווד



מאמר זה נכתב מזה עידן עידנים, מלפני הרבה ימים ושנים, והוא סימן אחד מתוך ארבעה שכתבתי בענין זה אשר בהם ירדתי עמקים לבאר הדין מכמה גווניו, ומחוסר המקום והפנאי בחרתי לצרף סימן זה הראשון אשר בו יבואר גדר מספר קומי שאסרו חז"ל משום חוקות העכו"ם. ובכן אם ימצא הקורא הפניה למה שכתבתי במקום אחר וכיו"ב, הכוונה לאותם סימנים שלא נדפסו כאן, ועוד חזון.

בספרא פרשת אחרי מות (פרשה ט פי"ג פיסקא ט) זה לשונם שם: "ובחוקותיהם לא תלכו" (ויקרא יח, ג), שלא תלכו בנימוסות שלהם בדברים החקוקין להם, כגון טיטראות וכו', רבי יהודה בן בתירא אומר, שלא תנחור ושלא תגדל ציצית ולא תספר קומי וכו', ע"כ. וכן הוא בתוספתא (שבת רפ"ז): 'אלו דברים מדרכי האמורי, המספר קומי והעושה בלורית' וכו', ע"כ.^[א]

ופתגמא דנא היתה לבא"ר בדברי הרמב"ם (פי"א מהל' ע"ז ה"א) ונפסק להלכה בטוש"ע (יו"ד סי' קעח ס"א), וז"ל הרמב"ם שם: 'אין הולכין בחוקות הגוים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן, שנאמר (ויקרא כ, כג) 'ולא תלכו בחקות הגוי' וכו', ונאמר (שם יח, ג) 'ובחוקותיהם לא תלכו', ונאמר (דברים יב, ל) 'השמר לך פן תנקש אחריהם', הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא

תמיחה על המנהג ומקור ההלכה

א נשאלתי במה שנהגו מקצת שלומי אמוני ישראל אשר לא נהגו לגדל שער בניהם הקטנים פרע עד כבן שלש שנים, ומספרים בניהם הקטנים בתספורת של נכרי שמגלחין מן הצדדים ומניחים השער באמצע (תספורת 'פטריה' - mushroom haircut), שהוא לכאורה מחוקות הגוים אשר מנו חכמינו ז"ל

[א] הן אמת דמלשון היראים (השלם סי' שיג) משמע דאין איסור זה נוהג אלא במעשים שהם כמעשה ז' אומות ומצרים, שהרי כתב שם וז"ל: 'ויראת מאלוקיך ולא תלך בחוקות הגוים ולא תעשה כמעשיהם של שבעה אומות, דכתיב בפרשת ואלה המשפטים (שמות כג, כג) 'והביאך אל האמורי' וגו', וכתיב בתריה (שם פסוק כד) 'ולא תעשה כמעשיהם' וכתיב בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, ג) 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו' וכו', וכאשר הזהיר הכתוב על מעשה שבעה אומות וחוקותיהם כך הזהיר על מעשה מצרים וחוקותיהם, שהרי הוקשו זה לזה' וכו', ע"כ. מיהו בשו"ת שרידי אש (ח"ג תוספות לחיו"ד סי' צג) כבר שדא ביה נרגא. אלא דשו"מ בפתח הדביר (או"ח סי' ב אות ז דף יא ע"ב) שהביא מפירוש ספר יראים כ"י, שכתב לפרש בפשיטות דברי הרא"ם דלא אסרה תורה אלא החוקות שנהגו בהם ז' אומות ומצרים דוקא לפי שהיו בקיאים בע"ז ואדוקים בה, וכ"כ בעבודת המלך על הרמב"ם (פי"א מהל' ע"ז ה"א).

האם התספורת הנהוגה היא אותה התספורת שנהגו בה הגוים בימי חז"ל

(א) **הנה** עיקר גדר איסור זה מבואר ברמב"ם (שם) שהוא אזהרה שיהא הישראל ידוע ומובדל במלבושו ובשאר מעשיו, וכמבואר בלשוננו: 'אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו'. ואע"פ שבכלל מה שמנו חכמים במנין אותם הדברים שיש בהם משום דרכי האמורי לא שנו אלא דברים שהאדם נוהג בהן בגופו, כגון להסתפר כמוהם או לעשות כמעשיהן, מ"מ נראה פשוט דנכלל בזה שיהא האדם מובדל מהם גם בהנהגת בני ביתו, ודבר זה נכלל במה שכתב הרמב"ם שיהא מובדל מהם וידוע בשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו.

אלא שצריך ביאור איזה דבר נכנס בגדר מעשיהם והליכותיהם שיהא אסור לישראל לנהוג בהם. ולפום ריהטא בנוגע לנידון דידן, לית דין צריך בושש, כי כאמור מפורש יוצא מדברי הרמב"ם שתספורת כזו היא מכלל אותם הדברים שמנו חכמים לאסרם משום דרכי האמורי, שהרי כתב: ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הנקרא בלורית, ע"כ.

אלא דלאחר הישוב נראה שיש לצדד מכמה טעמי דאותה התספורת שנהגו בה הגוים בזמן חז"ל לגלח מן הצדדים ולהניח שער באמצע אין זו אותה התספורת שנהגין בה עכשיו, וראשית אמינא דמאחר שבתספורת זו הנהוגה בזמנינו אין מגלחין הצדדים

ידמה להן, אלא יהיה הישראלי מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר (ויקרא כ, כו) 'ואבדיל אתכם מן העמים'. לא ילבש במלבוש המיוחד להן, ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הוא הנקרא בלורית, ולא יגלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן ויניח הפרע מלאחריו כדרך שהן עושין, ולא יבנה מקומות כבנין היכלות של ע"ז כדי שיכנסו בהן רבים כמו שהן עושין, וכל העושה אחת מאלו וכיוצא בהן לוקה, עכ"ל.

הרי מפורש יוצא מדברי הרמב"ם דאסור לגלח השער מן הצדדים ולהניח שער באמצע משום חוקות הגוים. ואשר על כן אמרתי אשנה פרק זה לדון ולבאר כאשר תשיג ידי יד כהה להוציא כאור משפטו. וזה אשר יצא ראשונה, אם זו התספורת שנהגים בה היא בכלל התספורת שמנו חז"ל שיש בה משום דרכי האמורי. וזו שנית, יש לעיין אם גם בלאו הכי יש לאסור מטעם שהגוים בזמנינו הולכים בתספורת זו, וממילא אפשר שיש לחוש בזה משום דרכי האמורי אע"פ שדבר זה לא נשנה במשנת חכמים במנין הדברים שיש בהם משום דרכי האמורי, וכאשר יבואר בהמשך בעז"ה בסימן ב'. וזו שלישית, כיון שעיקר השאלה הוא בנוגע לתספורת קטנים, אמרתי לבאר אם שייך בכאן איסור דאין מאכילין לקטן איסור בידים כאשר יבואר בסימנים ג' וד' בעז"ה.

'אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי ע"ז וכמריהן' וכו', ע"כ.

אמנם זהו רק לשיטת הרמב"ם דבלורית היינו שמגלח מן הצדדים ומניח שער באמצע, וכפי המבואר בבית יוסף (יו"ד סי' קעח) שביאר מה שאמרו בתורת כהנים שאסור לגדל ציצת ראשו עם מש"כ הרמב"ם בפיה"מ בפירוש ענין בלורית, דהוא הוא, ואע"ג שמלשון הרמב"ם, שכתב 'ולא יגדל ציצת ראשו כמו ציצת ראשם, ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הנקרא בלורית' משמע דתרי מילי נינהו, זה אינו, דהרמב"ם תני והדר מפרש, דמה שאמרו לא יגדל ציצת וכו' היינו שמגלח מן הצדדים, וזהו הנקרא בלורית.

מיהו לדעת רש"י במשנה בע"ז שם (ח ע"א ד"ה בלוריתו) מבואר דענין בלורית לא שייך לאופן תספורת זו שמגלחין מן הצדדים ומניחים שער באמצע, אלא בלורית היינו שמספר ומניח שער מאחורי העורף, והיינו הך דמספר קומי הנשנה בברייתא. וממילא לדעת רש"י אין משם ראייה לכאן שמה שאמרו חז"ל דאסור לגדל ציצת ראשו היינו דוקא באופן שמגלח את כולו מן הצדדים עד שחת, ומיהו עדיפא מיניה מבואר לפי דעתו שלא מצינו בשום מקום לאסור תספורת כזו בהדיא, ומה שאמרו חז"ל שאסור לגדל ציצת ראשו אינו שייך לאותה התספורת שכתב הרמב"ם שמגלחין מן הצדדים, והיתר גמור הוא לכאורה.

אכן כבר כתב מרן בבית יוסף דנראה שעל זה סמכו בני ספרד לגלח מן הצדדים ולהניח

לגמרי כמובן, שאם כן היו עוברים בזה גם משום לא תקיפו, אלא שמניחין שער יותר מלמעלה באופן שנראה כמדרגה הפוכה, הרי לכאורה אי"ז אותה תספורת שמנו חז"ל, דבהיא תספורת שמגלחין מן הצדדים שאסרו חכמים משמע קצת שהיו מגלחין השער מן הצדדים לגמרי, וכדאמרינן בע"ז פרק אין מעמידין (כט ע"א) דגוי המסתפר מישאל כיון שהגיע לבלוריתו ג' אצבעות לכל רוח שומט ידו, וטעמא משום דלשם ע"ז הוא מגלח, ומבואר בדברי הרמב"ם בפי' המשנה שם (פ"א מ"ג) דאותו השער שהיו מגלחין מן הצדדין היו מגלחין לשם ע"ז, דז"ל שם: בלורית הוא שער המניחין באמצע ומגלחין מה שסביבותיו מכל הצדדין וכו', ע"כ. וכפשוטו היו מגלחין אותו השער עד שחת, כיון שלא היו עושין כן להתייפות אלא לשם ע"ז שלהם, וכמו שנוהגים בזה גם היום בכמה מדינות שמגלחין כל שערוניהם לשם ע"ז שלהם, ואע"פ שאין זו ראייה מוכרחת מ"מ פשטות הדברים מורין כן. וכ"מ מדברי המאירי מכות (כ ע"ב) בענין איסור הקפת פאת הראש: 'ודין הגוי בזה כדין אשה, הא ישראל מקיף לאשה וכן מקיף ומשחית לעכו"ם, אלא שאם היה מעובדי האלילים ומגדל בלורית לשם ע"ז כיון שהגיע לבלוריתו שומט ידו' וכו', ע"כ. ולכאורה מאי שיאטיה לכאן ענין בלורית, הא באיסור הקפת הראש קא עסיק, אלא משמע שכך היה דרכן של מגדלי בלורית לגלח שערם מן הצדדים עד שחת ולהניח השער באמצע, ולכן כתב שאע"פ שמותר להקיף פאת ראשו מ"מ יזהר שלא להניח לו בלורית. וכן מורים גם דברי הרמב"ם (רפי"ב מהל' ע"ז) בענין איסור הקפת הראש, וז"ל:

היו מגלחין אותן לגמרי, דכן משמע מהא דאמרו בפ' עשרה יוחסין (עו ע"ב): 'ארבע מאות ילדים היו לו לדוד, וכולם בני יפת תואר היו, וכולם מספרים קומי ומגדלים בלורית היו' וכו', וזה ודאי אי אפשר שהיו מגלחין את כל השער עד שחת, דהא בלא"ה איכא משום לתא דלא תקיפו, אא"כ נימא שאותן הילדים לא היו ישראלים, שהיו בני יפת תואר מביאה ראשונה (עי' מש"כ בזה במנ"ח מצוה רסב).^[2] אמנם אם ננקוט שישאלים היו, הרי שוב אין להוכיח בדעת הרמב"ם מהא שהיו מגלחין לשם ע"ז שהיו מגלחין אותן לגמרי, שהרי אלו שהיו מספרים קומי ע"כ שלא היו מגלחין שערותיהן מן הפנים עד האוזן לגמרי אע"פ שהגוים היו מגלחין אותן לשם ע"ז.

שער באמצע, דהיינו שסומכים ע"ד רש"י שבלורית אין פירושה שמגלח מן הצדדים, ומ"מ כתב דהואיל שיצא הדבר מפה קדשו של הרמב"ם אין להקל. אלא שמה שכתב הבית יוסף דלדעת רש"י מגדלי בלורית היינו הך דמספר קומי, יש לעיין בזה טובא ממש"כ רש"י בביצה (כח ע"ב ד"ה בלורית) וז"ל: 'מפני שהגוי כשהוא מסתפר מניחה לשם ע"ז, ואמר עלה, וכמה, אמר רב מלכיא שלש אצבעות לכל רוח ורוח לכל סביבותיו לא יגע' וכו'. הרי דעת שפתיו ברור מללו שכן היה מנהג הגוים לגלח כל סביבותיו, וכמו שפי' הרמב"ם, באופן דמוכח דגם לדעת רש"י אסור לגלח באופן זה, וצ"ע.

עוד באם היו מגלחין שערותיהן עד שהשחיתו הפאות

ומה שמצינו בדברי הרמב"ם שדרך כומרי ע"ז היה לגלח פאת ראשם, וכפשוטו היינו באופן שמצינו שאסרו משום דרכי האמורי דהיינו במגדל בלורית, י"ל שלא היו מגלחין את כולו עד שחת אלא פעם בשנה, ובשאר ימות השנה אפשר שלא גלחו לגמרי אע"פ שהיו מניחין בלורית, שהרי מבואר בגמ' ע"ז שם (יא ע"ב) שהיו עושים ליום איד את יום

(ב) **והנה** במה שכתבנו להוכיח שהיו מגלחין כולו עד שחת מפני שהיו מגלחין אותו לשם ע"ז, לכאורה איכא למישיב ביה נרגא, דלפי מה שפי' רש"י (סוטה מט ע"ב ד"ה מספר) והרמב"ם דמספרי קומי היינו שמגלחין השערות עד האוזן, ולדעת רש"י היינו הך דמגדלי בלורית כנ"ל, הרי ע"כ דאע"פ שהיו מגלחין אותן לשם ע"ז מ"מ לא

[2] עיין למהר"י בי רב בשיטתו לקידושין שם (עמ' רט) שכתב לפרש דברי רש"י שם (ד"ה ילדים) שאותם ד' מאות ילדים לא היו בניו של דוד, דאתיא לשיטתו בקידושין (כב ע"א) שפי' שלא ילחצנה במלחמה, דהיינו לבא עליה, ומוכח דס"ל שאסור לבא על יפת תואר עד לאחר שיביאנה לביתו ותתגייר ואז יקחנה לאשה, ולכן א"א שיהיו הד' מאות ילדים של דוד, שהרי אסור לו לישא יותר מי"ח נשים. אמנם לשי' ר"ת (שם תוס' ד"ה שלא) וכו"ה דעת הרמב"ם (פ"ח מהל' מלכים ה"ב) שמותר לבא עליה בגיורת, אפשר שהיו בניו, ע"כ. ונמצא דלדעת הרמב"ם י"ל שאותן ילדים לא היו ישראל, שיתכן שגולדו מביאה ראשונה כשהיו אמותיהן בגיותן. וכ"כ הריב"א בתוספותיו לסנהדרין (כא ע"א) דאלו בני יפת תואר נתעברו בהם אמותיהם מביאה ראשונה במלחמה, ובתוס' רי"ד קידושין שם הביא דבריו והסכים עמו, וכ"כ בתשו' הריב"ש (סי' שצח) בשם הרמ"ה. מיהו בכס"מ (פי"א מהל' ע"ז ה"ג) כתב שמה שהיו מספרים קומי ומגדלים בלורית משום הצלת ישראל היה, שהיו מבעתים את האויבים, א"נ כיון שהתורה לא פרטה דבר אלא אמרה ובחוקותיהם לא תלכו ומסרה הדבר לחכמים וכו'. ומוכח דנקט גם בדעת הרמב"ם שהיו ישראלים, ועיין מה שהאריך בזה במנח"ח שם.

שיראו בעלי אימה כדי להפחיד האויב, וכן מבואר בכס"מ בהל' ע"ז (שם ה"ג) בדעת הרמב"ם, ובכה"ג ליכא משום חוקות הגוים כאשר מבואר שם.^[א] אלא דלפי"ז נמצא דבעלמא גם כשאינו מגלח מן הצדדים לגמרי יש בכך משום ובחוקותיהם לא תלכו.

ראיה שעובר בזה גם אם לא שחת פאותיו

(ג) ויתירה מזו יש להוכיח דתספורת זו אסורה בכל גוונא, שהרי אם תספורת זו שאסרו חכמים היתה באופן שמגלחין הצדדים לגמרי א"כ למה הוצרכו לאוסרו מדין דרכי האמורי, תיפוק ליה בלא"ה מדין לא תקיפו. ואין משמע שבאו להורות שמלבד איסור לא תקיפו עוד יש בזה איסור משום דרכי האמורי גם כן, דכפשוטו משמע שלא באו אלא להורות האיסור במעשים האלו משום בחוקותיהם ותו לא מדי. וכעין זה מצינו בשבת (סז ע"א) דחכמים אוסרים לצאת בביצת החרגול וכו' אפילו בחול משום דרכי האמורי, ופי' רש"י שם: 'דרכי האמורי - ניחוש הוא, וכתב ובחוקותיהם לא תלכו', ע"כ. ובהגהות הרש"ש שם כתב דאשיגרת לישן הוא, ולא דוקא, דא"כ תיפוק ליה מ"לא תנחשו' (ויקרא יט, כו). וכבר העיר בזה גם במשנת חכמים (ריש סי' מה יבין שמועה אות א), וכתב דאיירי בשאין עושה משום ניחוש לידע עתידות רק שעושה משום דרכי האמורי, ונפק"מ לענין התראה, עיי"ש.

תגלחת הבלורית ואת יום הנחת הבלורית, דהיינו שמלבד מה שהיו מגלחין מצד הפנים לשם ע"ז עוד היו מגדלין שער העורף לאורך זמן כדי לגזוז אותו השער לשם ע"ז משנה לשנה, והיום שהניחו הבלורית והיום שהעבירו הבלורית עשאוהו ליום איד, ומשמע שהיה יום אחד בשנה שהיו מניחים הבלורית.

אמנם מעתה צ"ע מה שפירש רש"י במתני

(ח ע"א ד"ה בלוריתו), וז"ל: 'כשמספר פעמים הרבה מניח בלורית מאחוריו ומגלחה משנה לשנה ויום שמגלחה עושה יום איד', ע"כ. ולכאורה איך כתב רש"י דפעמים הרבה מניח בלוריתו, שהרי מדברי הגמ' משמע שפיר שהיו מניחין הבלורית רק יום אחד בשנה, אלא ע"כ צ"ל דפעם אחת בשנה היו קובעים ליום הנחת הבלורית, וזה היה ביום תגלחת הזקן כמבואר בתוס' שם, ואם היו מגלחים שערם מכנגד פניהם לגמרי מסתברא שביום שהניחו בלוריתם היו עושין כן, ובשאר ימות השנה אע"פ שהיו מסתפרים מפעם לפעם מ"מ אז לא היו מסתפרים לשם ע"ז רק להקל ראשם מריבוי השער, ואז אפשר שלא גלחו בתער. ונמצא שרוב ימות השנה לא היו מגלחים פאת ראשם לגמרי, ומ"מ תספורת כזו אסורה לנו כדי שלא לידמות להם אע"פ שאינו מגלח פאות הראש. ולפי"ז א"ש מה שהיו ד' מאות בני יפת תואר מספרים קומי, דמ"מ אין בזה משום לא תקיפו, ומה שלא חששו משום חוקות הגוים, כבר כתב רש"י בסנהדרין (מט ע"א ד"ה ומגדלי) שהיו מגדלין הבלורית כדי

[א] רק דלפי"ז צ"ע במה שאמרו בגמ' שם (כט ע"א) שעובד כוכבים המסתפר מישראל כיון שהגיע לבלוריתו שומט את ידו, והרי רק יום אחד בשנה היה מגלח מפניו ומניח בלוריתו לשם ע"ז, ולמה אסרו בסתם, ואפשר לומר דמפני שאין אנו יודעים איזהו היום שבו מניחו לשם ע"ז, ולכן אסור לתקנו, וצ"ע.

ראיה מלשון הרמב"ם בפיה"מ

שאמרו ועושה תפיסות קורצין היינו שמגלח אותם עד שאינו יכול לתפסם כי אם בראש הזוג או בציפורנים. והיינו דוהו שיעור גילוח לעבור עליו משום 'לא תקיפו', ומ"מ אסרום חכמים גם משום דרכי האמורי. ומוכח שהיו מגלחין אותן לגמרי, ואע"ג דבהך דהעושה בלורית אין ראיה שהשחיתו פאותיהם, דאפשר שלא גלחום לגמרי כמו במספרי קומי, ולדעת הרמב"ם הך דמגלח מן הצדדים היינו הך דמגדל בלורית, אמנם דא הניין לן דהא מכאן מפורש יוצא דבכלל דרכי האמורי נמנית גם תספורת שעובר עליה בלא"ה משום הקפה, ושוב אין להוכיח שבאותם הדברים ששנו חכמים שיש בהם משום דרכי האמורי לית בהו משום לא תקיפו ג"כ.

אלא דצ"ע שאם האמת שגם במגדלי בלורית היו מגלחין הפאות למה לא פירשו במדרש שגם בזה סופג את הארבעים כמו במספרי קומי, ולדעת הרמב"ם וכן דעת החינוך (מצוה רסב) לוקין על לאו זה דבחותיהם. ואולי אה"נ אף סופג את הארבעים, אלא דאתא לאשמועינן דקשה עונשן של עובדי ע"ז. אבל בלא"ה דברי המתנ"כ צ"ע, דהא המספר קומי היה לו לספוג שמונים, ארבעים משום הקפה וארבעים משום חוקות הגוים, והוא תמוה, אא"כ נאמר דאיהו נקט כשיטת היראים (השלם סי' ערה) דאין לוקין על לאו זה משום דהוי לאו שבכללות, ^[ט] ולכן אי לאו משום הקפה אין לוקה כלל, וצ"ע.

(ד) **והכי** נמי משמע בפ' המשניות להרמב"ם (ע"ז פ"ק מ"ג) שכתב דאין לוקין על לאו זה אא"כ שחת הפאות, דמשמע דעיקר אופן התגלחת היה אפילו באופן שאינו משחית הפאות, רק שאין לוקה עד שישחית הפאות, אבל מ"מ איסורא איכא. אך מה שכתב שאין לוקה עד שישחית הפאות צ"ע, דהא דעת הרמב"ם (ריש פ"א מהל' ע"ז, פ"ט מהל' סנהדרין ה"ד אות יב) שלוקה על לאו דבחוקותיהם, וכמו שכתב שם בסו"ד: 'וכל העושה אחת מאלו וכיוצא בהן לוקה', ע"כ. וא"כ למה לא ילקה אף בלא השחתת הפאות, ואכן כבר עמד בזה מרן בבית יוסף שם, ולקמן יבואר עוד בעז"ה, ועכ"פ מוכח מדבריו שאף באופן שאינו משחית פאותיו יש בזה איסור דבחוקותיהם.

מור"מ בדברי המדרש, והוכחה שעובר בזה גם אם לא גילח פאותיו

(ה) **ויש** לעיין עוד מהא דאיתא במדרש דברים רבה (פרשה ב פיסקא יח) וז"ל: 'אדם מישראל מהו שיהא מותר לו להקיף פאת ראשו, כך שנו חכמים אלו דברים אסורים מפני דרכי האמורי, המספר קומי והעושה בלורית, מהו המספר קומי, זה המספר פאת ראשו ועושה תפיסות קורצין, מהו חייב סופג את הארבעים, אבל העושה בלורית אינו מגדלה אלא לשמה של עבודת כוכבים, ואין עונש קשה משל עבודת כוכבים' וכו', ע"כ. ^[י] ובמתנות כהונה שם בשם הערוך ביאר שמה

[ד] לכאורה מכאן מוכח דלא כמו שפ"י רש"י דהמספר קומי והמגדל בלורית חדא מילתא הוא.

[ה] אמנם לדעת הרמב"ם אין לאו דבחוקותיהם לאו שבכללות, כמבואר בכס"מ שם.

ובפרט כנגד המצח והפיאות, ועי' עוד שם בערך קמי, וצ"ע).

(ז) **ולכאורה** אפשר לתרץ דעת המתנ"כ ע"פ מה שראיתי להרב משנת חכמים (סי' מד יבין שמועה אות ד) שכתב לישב הקושיא שהבאנו לעיל בשם בית יוסף בסתירת דברי הרמב"ם, דמדבריו בפיה"מ משמע שאין לוקה אלא א"כ שיחת פאותיו, ואילו ביד החזקה סתם דלוקה עליה בכל גווני, וכתב דיש לחלק בין העושה בלורית שאינו לוקה לשאר ההליכות בחוקות הגוים שלוקה, והטעם, דבבלורית שמספר מן הצדדין ומניח באמצע עיקר האיסור הוא מה שמניח באמצע, ובהנחה זו הרי ליכא מעשה, ולכך אע"פ דעביד מעשה מ"מ כיון שעיקר האיסור הוא במה שהניח השער באמצע ולא עביד מעשה להכי נידון כלאו שאין בו מעשה, ודומה למש"כ הרמב"ם (פ"א דחגיגה ה"א) דכל שבא לעזרה ולא הביא קרבן אף שעבר על ל"ת ד"לא יראו פני ריקם" (שמות כג, טו), מ"מ כיון שעיקר הלאו הוא במה שלא עשה מעשה אין לוקה עליו, וה"ה בנידון דידן. אלא שסיים שבקל יש לחלק בזה, והניח בצ"ע.^[1] מיהו אם כנים דבריו יש לומר דמה"ט ס"ל להמתנ"כ שאין לוקה אלא משום הקפה ולא משום בחוקותיהם. אלא דאמינא דגם בלא"ה אין משמע שעיקר האיסור

(ו) **אלא** דפירוש המתנ"כ דסופג את הארבעים מחמת לתא דהקפה בלא"ה צ"ע, דמאי קמבעי התם מתחילה 'אדם מישראל מהו שיהא מותר לו להקיף פאת ראשו' וכו', וכי כזה צריך לפניו, הלא מקרא מלא דיבר הכתוב 'לא תקיפו פאת ראשכם'. ועוד קשה, דהא שיטת הרמב"ם היא שאינו לוקה משום הקפה אלא א"כ גילח בתער ולא במספרים כעין תער כמבואר בהל' ע"ז שם (פי"ב ה"ז), וא"כ הכא למה סופג את הארבעים, וע"כ דאין לוקה אלא משום חוקות הגוים. (וכ"כ הרש"ש בחידושו על המדרש שם). וכ"נ דגם לשאר הראשונים דס"ל דעובר גם במספרים כעין תער, ע"כ צ"ל דמה שאמרו ועושה תפיסת קורצין היינו שיכול לתפסן גם בלא ציפורנים ואין עובר אלא משום חוקות הגוים, באופן דמוכח דגם כשאין משחית הפאות איכא משום דרכי האמורי. וכן לשיטת הרמב"ם צ"ל עכ"פ שאופן התגלחת היה בדרך זו שמניח קורצין, ולא שייכא כאן ענין הקפה, וא"כ נמצא דמה ששנו שיש בהם משום דרכי האמורי לית בהו משום שאר איסורי, ודברי המתנ"כ צ"ע. ולפי"ז הדרנא לקמייתא דמשמע שלא היו מגלחין לגמרי עד שחת. (ומש"כ המתנ"כ שבערוך פי' תפיסת קורצין וכו', לא מצאתי בערוך שיפרש כן, עיי"ש בערך קרץ שהביא לשון המדרש וביאר דקורצין היינו תלתלי שער

[1] עיין בקובץ הערות (סי' סט אות טז) מש"כ לדון בדברי הרמב"ם האלו גבי ראיית פנים בעזרה ריקם, והביא מש"כ השאגת אריה (סי' לב) לבאר דברי הרמב"ם על דרך שכתב במשנ"ח, אלא שנתקשה בזה מאי שנא מהא דקיי"ל גבי הקפה (מכות כ ע"ב) דניקף שסייע למקיף לוקה אע"פ דעצם הלאו דניקף הוי לאו שאין בו מעשה, וכתב ליישב דדוקא בניקף שסייע במעשה שלו להיות ניקף לוקה, אבל כניסתו לעזרה לא סייע בזה שיהיה ריקם, דמה שהוא ריקם נעשה מאליו ולא ע"י כניסתו לעזרה, והביא ראיה מהמפגל בשעת עבודה דאינו לוקה, עיי"ש. ונראה דכעין זה יש לחלק גם כאן לגבי גידול בלורית, דהנחת השער למעלה לא חשיב כנעשה מאליו אלא שהוא מעצם המעשה איסור, דהיינו שמגלח מן הצדדים ומניח למעלה, משא"כ בראיית פנים בעזרה ריקם דמה שהוא ריקם לא שייך כלל לכניסתו לעזרה, וע"ע בקובץ הערות שם אריכות דברים בכל זה.

לדורו של התשב"ץ, דמסתברא דעל תקופה זו כיון, וצ"ע.

עוד ראייה מצוואת ריה"ח

(ט) ויש להביא עוד סיוע ממה שכתב ר' יהודה החסיד בצוואתו (צוואה סח) וז"ל: 'לא יגדל אדם בלורית כי הוא עון פלילי, ע"כ. ויש לתמוה דאם מגדלי בלורית היו מגלחין פאת ראשם למה הוצרך ריה"ח לצוות על כך מאחר שהוא לא מפורש בתורה, וע"כ דיש איסור גם בגוונא שאינו מגלח פאת הראש. ומה שהוצרך להזהיר ע"ז אע"פ דבלא"ה עובר על ובחוקותיהם לא תלכו, י"ל שבא להזהיר גם באופן שמותר מעיקר הדין, כגון שאינו מגלח סביב כלל וכמש"כ הט"ז ביו"ד המובא בסמוך, או כמו שכתבו היד אפרים ודמשק אליעזר דריה"ח מיירי אף בקרוב למלכות או במקום פיקוח נפש, וע"ז מזהיר שלא לגדל בלורית כי הוא עון פלילי, ועדיין צ"ע. וע"ש בהגהות מקור חסד (צוואה נד).

עוד בדעת הרמב"ם בפיה"מ

(י) והנה כבר ביארנו לעיל שמדברי הרמב"ם בפיה"מ מבואר לכאורה שעובר בזה גם אם לא שחת פאת ראשו, ונראה שהוכרח בזה לפי מה שפירש הוא עצמו (רפי"ב מהל' ע"ז) בענין איסור הקפת הראש, וז"ל: 'אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי ע"ז וכמריהן, שנאמר (ויקרא יט, כז) 'לא תקיפו פאת ראשכם'. וכן כתב שם (הלכה ז) וז"ל: 'דרך כומרי ע"ז היה להשחית זקנם, לפיכך אסרה תורה להשחית הזקן' וכו', ע"כ. הרי דלהרמב"ם המשחית פאתי ראשו שעובר בזה משום לא תקיפו, זה בודאי לא הוצרכו

בגידול בלורית היינו במה שמניח השער באמצע, שהרי גם אצל הגוים לא היה עיקר המכוון בזה כדי להניח השער באמצע, אלא המכוון היה לגלח מן הצדדים לשם ע"ז, וכן משמע בפיה"מ שם כמו שביארנו לעיל.

ראייה מדברי הב"י ודיון בדבריו עפ"י התשב"ץ בתשובה

(ח) מיהו יש להביא ראייה שעוברים בזה גם אם לא שיחת פאותיו, מהא דכתב הבית יוסף שבני ספרד סמכו ע"ד רש"י דמגדל בלורית לאו היינו שמגלח מן הצדדים, ואם היו מגלחין שערותיהן לגמרי הרי בלא"ה אין להם על מה שיסמוכו משום לתא דלא תקיפו. אמנם חזות קשות ראיתי בשו"ת שארית ישראל (יו"ד סי' יא אות ג), שנתקשה בזה מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' צג) שמדבריו מוכח שבני ספרד היו נוהגין גם לשחת הפאות, וז"ל בקיצור: 'ומה ששאלת בענין הקפת הראש שנוהגין בזה קולא פריצי ישראל, אמת הוא שזה מכת מדינה היא, ואני כבר הזהרתי את העם וחזרו למוטב במקום זה, ודבר פשוט הוא שהמקיף את הראש וכו' עובר בלאו על כל פאה ופאה' וכו', ע"כ. א"כ צ"ע למה חיפש מרן הב"י ללמד עליהם זכות מאחר דבלא"ה היו מגלחין פאותיהם. אלא שלא ידעתי מנין להרב שארית ישראל דהב"י איירי באותה תקופה דאיירי התשב"ץ, ומה שנהגו בזמן התשב"ץ אפשר שלא נהגו בזמן הב"י ובפרט שהתשב"ץ העיד שביער ממקומו המנהג הרע הזה, ודור הולך ודור בא. ואפשר דדקדק כן ממה שהב"י שם כתב בלשון עבר שכונתו

הבאנו דעות בזה, ומלשון הרמב"ם משמע דנוהג לדורות וכמ"כ כאן בסמוך.

מו"מ לדעת הט"ז בשיטת הרמב"ם

(יא) **ויתירה** מזו מצינו דלהרמב"ם איסור הקפת הראש תלוי ממש באיסור בחוקותיהם, דהנה הטור (סי' קפא) הביא את דברי הרמב"ם הנזכרים וכתב עליו: 'ואין אנו צריכין לבקש טעם למצות, כי מצות מלך הם עלינו אף לא נדע טעמן'. וכתב הט"ז שם (סק"א): 'ונראה דבזה חולק עם הרמב"ם, דהרמב"ם תלה דין זה בעובדי כוכבים שהוא חוק שלהם, וא"כ יש לפעמים היתר משום שלום מלכות, כמו שמצינו בסי' קע"ח סעיף ב', ועל זה כתב הטור שהרי אינו מפורש שזה יהיה משום חוקות עכו"ם, ולא מצינו היתר משום שלום מלכות אלא באיסור משום חוקות עובדי כוכבים וכו', ע"כ. והוא חידוש גדול דס"ל להט"ז בדעת הרמב"ם דאיסור הקפת הראש שייך לעיקר איסור חוקות הגוים, וכמו שהתירו לספר קומי משום שלום מלכות הוא הדין שמותר להקיף פאת ראשו משום שלום מלכות. וא"כ לפי"ז באמת צ"ע למאי הלכתא מנו אותן חכמים במנין חוקות הגוים שאסורים משום דרכי האמורי, הרי בלא"ה מפורש איסורו בתורה משום לא תקיפו, דעיקר איסורו שורשו תקוע באיסור חוקות הגוים ממש, וע"כ צ"ל שמה שאמרו דאסור לגדל ציצית ראשו וכדו' היינו באופן שאין משחית פאותיו.

אמנם לכאורה אפשר לדחות כמ"כ דלאו זה אינו נוהג אלא בזמן שהוא חוק לגוים להקיף פאת ראשם, ולזה הוצרכו למנותו לומר דאכן עובר בזה משום דרכי האמורי

חכמים למנותו בכלל דברים שיש בהם משום איסור חוקות הגוים, שהרי בלא"ה מה"ט גופא אסרה תורה להקיף פאת הראש, ומה באו לחדש בזה יותר משל תורה, ומשמע שהוצרכו לפרשם להדיא כדי להודיע האיסור שיש בהם משום דרכי האמורי (אם לא שנאמר דזה גופא אתא לאשמועינן טעמא דקרא, ואין נראה כ"כ), ולכן כתב הרמב"ם בפיה"מ דאין לוקה על לאו זה עד שישחית פאת ראשו, דמוכח שעובר גם אם אינו משחית הפאות, דע"כ מה שהוסיפו חכמים לאסרו משום חוקות הגוים היינו באופן אחר מן האופן שכבר הזהירה בו התורה דעובר עליו משום לא תקיפו [רק דעדיין סותר דברי עצמו בהל' ע"ז דס"ל שלוקין על לאו דבחוקותיהם]. וכאמור לעיל בדברי המד"ר דבכהאי גוונא שאלו 'אדם מישראל' מהו שיהא מותר לו להקיף פאת ראשו, דהיינו באופן שאין משחית פאת ראשו, וע"ז מייתי מימרא דחז"ל 'אלו דברים אסורים מפני דרכי האמורי' וכו'.

אלא שיש לדחות דאע"פ שהתורה אסרה להקיף פאת ראשו ועיקרו משום חוקות הגוים, מ"מ אין עובר בזה משום בחוקותיהם אלא א"כ נהגו בזה גם האידנא, וא"כ י"ל דמה שחכמים מנו אותם היינו כדי להורות שיש בזה איסור דחוקות הגוים, כלומר דאכן כן הוא מנהג הגוים משום חוק שלהם וממילא שייך בזה גם איסור בחוקותיהם. אלא שדבר זה גופא ישנו בשאלה אם מה שמנו חכמים בתוספתא נוהג לדורות ואפילו בזמן שאין הגוים נוהגין כן, או שאין אסור אלא באותו הזמן שנהגו בזה, ואם בלא"ה הרי הוא נוהג לדורות מה הוסיפו בזה, ולקמן

שלא עלה על דעת הט"ז להתיר בכה"ג, דאע"פ שהתורה אסרה משום שכומרי ע"ז היו עושין כן, מ"מ מאחר שאסר הכתוב הרי האיסור נהג לעולם בכל עת ובכל זמן ובכל מקום. ודמי האי מילתא להא דאסרה תורה מצבות משום שהגוים היו מקימים מצבות לשם ע"ז, וזה ודאי שאם פסקו לעשות כן מ"מ אסור להקים מצבה. וכן מורה לשון הרמב"ם שכתב 'כמו שהיו עושין כומרי ע"ז', הרי להדיא שגם אם עתה שוב לא נהגו בזה, מ"מ אסור משום הקפת הראש, וצ"ע.^[1] שו"ר שכע"ז תירץ בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד סי' קלז) והנאני.

אלא דאי קשיא על הט"ז הכי קשיא, דמה שכתב הב"י להתיר במקום שלום מלכות היינו משום שגדר איסור ובחוקותיהם לא תלכו אינו מפורש בקרא והתורה מסרה הדבר ביד חכמים, אבל איסור השחתת פאת הראש אכן מפורש בקרא והדבר אינו מסור לחכמים ואין להתיר משום שלום מלכות, וכבר נתקשה בזה במשנ"ח המובא במנח"ח שם, וצ"ע.

סיוע לדברינו בהכרחו של הרמב"ם

(יג) **ועל** זו הדרך שכתבנו בדעת הרמב"ם שהוכרח לפרש דעובר גם בלא הקפה, כן מצאתי בדרכי תשובה (סי' קעז סק"י) שהביא מחי' הרז"ה להגאון ר' זאב אלעסקר זצ"ל שמתרעם על קצת מבני עמנו שמספרים קימעה ומניחים פרע מלאחריהם ועוברים בכל יום בלאו זה בפרהסיא, ואין מוחה

וכנ"ל, אך זה לא מסתברא כלל לומר שיהא מותר להשחית פאותיו בזמן שאינו חוק לעכו"ם, וכבר במנ"ח (מצוה רנא) נקט בדעת הט"ז שאכן אם לא נהגו הגוים עתה להשחית פאת ראשם יהא מותר לו לישראל להשחית פאותיו, וכתב לתמוה עליו, וז"ל: 'ולי קשה ג"כ על דברי הט"ז, דזה דבר ידוע דהלאו ובחוקותיהם וגו' הוא בכל דור ודור משתנה לפי מלבושיהם, ובודאי אם בימים הראשונים היו לובשים מלבושים אחרים ועתה לובשים בגדים אחרים בודאי אסורים לישראל לילך כמלבושים ההם אשר נהגו בהם עתה, וכ"ה בלשון הרמב"ם כאן (פי"א ה"א) אין הולכין וכו' כדי שיהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו וכו'. ונראה לי פשוט לפי"ז דמותר לישראל לילך במלבושים הקודמים אשר הגוים עזבו עתה וכו', ואם כן לדעת הט"ז ח"ו לומר אם יהיה דור שהגוים לא יגלחו הפאות שיהיו הישראל מגלחים הפאות וכו', ע"כ.

(יב) **אלא** באמת נראה דמעולם לא עלה על רוח קדשו של הט"ז להתיר הקפת הראש בזמן שאין הגוים נוהגים בזה, דאף הוא לא כתב להתיר אלא במקום שלום מלכות, דמשמע שעיקר התלייה בדין חוקות הגוים אינו נוגע אלא לפרטי דינים, דהא דהתירו במקום שלום מלכות הוא משום שדבר זה מסור לחכמים כמו שכתב הב"י שם. וכמו כן י"ל שגדר איסור השחתת פאת הראש ג"כ מסור לחכמים, אבל שלא יהא נהוג בזמן שאין העכו"ם משחיתים פאותיהם זה ודאי

[1] ועיין פתחי תשובה (סק"א) שהביא מתשובת פנים מאירות (ח"ב סי' עט) שכתב להשיג על הט"ז בזה. וכ"ה במנ"ח (מצוה רנא) בשם משנת חכמים (סי' נג יבין שמועה אות ב). ועיין עוד למהרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (קמא סי' ריב) מה שכתב בדעת הט"ז.

שאין לוקה עד שישחית הפאות, ואפשר דאף להרמב"ם היו מגלחין באופן דלדידן קי"ל שעובר בזה משום לא תקיפו, וזה ודאי שאין נוהגין כן אנשי שלומינו אלא מניחים שער די והותר משיעור זה.

זאת ועוד, דהנה יעויין במנחת חינוך (שם) שלאחר שהשיג על הט"ז כתב: 'והנה אם חוק הגוים ג"כ לגלח זקנם או פאת ראשם, חוץ לאיסור המיוחד בודאי לוקה ישראל משום חוקות הגוים ג"כ, כמבואר ברמב"ם כאן (רפי"א) גבי חוקות הגוים דאם מגלח מכנגד פניו וכו', ע"ש. וגם נ"ל פשוט דלוקה ג"כ אף שלא בתער כיון שהוא חוק הגוים' וכו', ע"כ. ומוכח מדבריו דלהרמב"ם אם נהגו הגוים לגלח בתער, הרי אסור לישראל לגלח גם במספרים כעין תער, וא"כ י"ל דבזמן חז"ל היו הגוים מגלחין בתער, ובזה א"ש מה שכתב הרמב"ם לאסור לגלח מן הצדדים משום חוקות הגוים ואפילו אם לא שיחת פאת ראשו, דאע"פ שהיו מגלחין בתער מ"מ גם במספרים כעין תער אסור, ומ"מ אם אינו מגלח אפילו במספרים כעין תער אפשר דשרי לכתחילה.

ומדברי הרמב"ם ביד החזקה משמע שהיו מגלחין בתער, דמה"ט אסרה התורה להקיף פיאת הראש, ומסתמא כך היו מגלחין כומרי ע"ז גם בזמן חז"ל, וא"כ מסתבר טעמא בתרא שכתבנו ע"פ המנחת חינוך באופן דנמצא שבזמן חז"ל היו מגלחין בתער, ומ"מ אסור במספרים כעין תער. אלא שדבר זה קשה טובא, וכמו שמצאתי את שאהבה נפשי בשו"ת שבט הלוי (ח"ה יו"ד סי' צט אות ב) דשדא ביה נרגא חדא, דלאחר שהביא את

בידם, וכתב שנתוכח בזה עם חכם אחד מהאשכנזים והשיב לו דמאזון לאוזן פירוש עם הפאות, אבל אם מניחים הפאות אין איסור, ודחה שם דבריו דא"כ מה איריא משום חוקות הגוים הלא הוא לאו בפני עצמו, וגם מה שהשיב דלא אסור אלא במגלח במספרים זה אינו וכו', וסיים: 'וקראתי עליו (הושע ד, יב) 'ומקלו יגיד לו', ופשוט אצלי דמאזון לאוזן לאו דוקא, אלא כלומר מפאת אוזן לפאת אוזן' וכו', ע"כ. הרי דס"ל דזה ודאי שאם היה עובר עליו משום הקפה תו לא הוצרכו חכמים למנותו בכלל חוקות הגוים מאחר דבלא"ה אסור, וא"כ הוא ק"ו לדעת הרמב"ם דס"ל דכל עיקר ענין הקפת הראש הוא משום חוקות הגוים, וזה מלבד מה שכתבנו לעיל להוכיח מדברי רש"י בשבת דמוכח נמי דהדברים ששנו חכמים בברייתא שיש בהם משום חוקות הגוים איירי באופן שאין בהם משום שאר איסורים דאז בלא"ה אסור, ודי בזה.

דחיית הראיות וביאור אחר בדברי הרמב"ם וישוב סתירת דבריו

(יד) **אלא** דמ"מ לענין התספורת שמספרים בה עתה, נראה דבין כך ובין כך אין להוכיח כלום מדברי הרמב"ם בפיה"מ שתספורת זו שאסרו חז"ל היא זאת התספורת שנהגו בה עתה, דאע"פ שמוכח שלא היו משחיתין פאותיהן, מ"מ אפשר דזהו דוקא לפי הרמב"ם דאזיל לטעמיה שאין עובר משום הקפת הראש אלא א"כ מגלח בתער, ואפשר דבאמת מנהג הגוים היה לגלח שערותיהן במספרים כעין תער, והיה סבור דאין לוקין על לאו דבחוקותיהם [אך שוב עדיין סותר להל' ע"ז שלוקין על בחוקותיהם], ולכן כתב

פאותיו דאז עובר עליו משום חוקות הגוים, וא"ש.

ות"ל כי כונתי בזה לדעת הרב בארות המים (פי"א ה"ג) שכתב לישב סתירת דברי הרמב"ם באופן שכתבנו, וז"ל שם: 'ונראה לענ"ד דסתמו כפירושו, מאחר שכתב ולא יגלח מן הצדדים ויניח השער באמצע כמו שהם עושין ולא יגלח השער מכנגד פניו וכו', אם כן עם גילוח הפאות מיירי דכדרך שהם עושין קאמר, ובודאי דהם מגלחים היו הפאות כדי שלא להתדמות לישראל, וכן הוא מוכרח מענין הגילוח עצמו דהיינו כל השער מנגד פניו ונכלל בכלל הפאות, וכן מאוזן לאוזן וכו' מסתמא מגלח הפאות נמי. ומספר קומי דאבטולס בר ראובן (סוטה מט ע"ב), הכי נמי הוה, דאל"כ מה היה מועיל בסיפור קומי, מאחר שהיה מניח הפאות הרי היה ניכר לישראל גמור' וכו', ע"כ. הרי שפירש דברי הרמב"ם ביד החזקה דאיירי דוקא כשמשחית פאת ראשו, ובלא"ה גם איסורא ליכא, דאי לאו הכי לא היה לו לסתום אלא צריך היה לפרש דעכ"פ איכא איסורא, וע"כ דמה שכתב הרמב"ם בפיה"מ כונתו שאופן האיסור הוא דוקא באופן שמגלח הפאות, שכך היה דרכם, וכמו שכתב בפסקיו 'כמו שהם עושין'.

ברם מה שכתב הרב בארות המים שהגוים היו מגלחים כדי שלא להתדמות לישראל צע"ק, שהרי מדברי הרמב"ם מפורש יוצא שעוד קודם שניתנה תורה היו כומרי ע"ז מגלחין באופן זה, ומהיכא תיתי שקודם מתן תורה הישראלים לא שחתו פאותיהם, ואפשר

דברי המנחת חינוך הנזכ"ל כה כתב: 'ומה אעשה דסתימת שיטת הרמב"ם לא משמע כן, דהא הוא שכתב דאיכא חוקות הגוים בזה ואיך כתב סתם דמותר במספרים, אלא ודאי דגם דרכן של גוים מן הסתם בתער כדחזינן גם היום, ואינו דומה לדין מקיף וניקף שאינו מדין חוקת הגוי שכתב המנחת חינוך, וזה ברור', עכ"ל. הרי שמוכח בדברי הרמב"ם עצמו שאם היו מגלחין בתער אין עובר בזה משום בחוקותיהם אם גילח במספרים כעין תער, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה הרמב"ם כתב לאסור גם אם לא שחת פאת ראשו אם הגוים היו משחיתין פאת ראשם.

ישוב סתירת הרמב"ם

(טו) **ואשר** על כן נראה דאדרבה מפיה"מ אין להוכיח כלום, ואולי לפי"ו יתישב גם מה שהקשה הב"י דדברי הרמב"ם סתראי נינהו, דבפיה"מ כתב דאין לוקה עליו עד שישחית הפאות באופן דמשמע שאין לוקין על לאו זה בפני עצמו, ובהלכותיו כתב דלוקה עליו סתם ולא פירש עד שישחית הפאות, די"ל דמה שכתב הרמב"ם בפיה"מ שאין לוקה עד שישחית הפאות לאו למימרא דאיסורא מיהא איכא, אלא רצונו לומר שאין עובר בלאו זה כלל עד שישחית פאותיו, כיון שזהו אופן תגלחתם של העובדי כוכבים, וכמו שכתב הוא עצמו בטעם איסור השחתת פאת ראשו, ולכן כתב בהלכותיו סתם דלוקה על גידול ציצית ראשו ולא פירש דוקא אם שחת פאת ראשו, שלא בא לפרש אופן תגלחתו אלא מהו עיקר האיסור וחיובו, ובפיה"מ ביאר אופן תגלחתו שאין לוקה עד שישחית

(טז) **ובאמת** כן מוכח מדברי הרא"ם בספר יראים (השלם סי' שיג) דרבותינו מנו בכלל הדברים שיש בהם משום חוקות הגוים גם דברים שיש בהם איסור בלא"ה, אלא דמוכח נמי מדבריו דבמספר קומי אין שם אלא איסור חוקות הגוים, וכהרז"ה הנזכר, אבל לא מטעמיה, דז"ל שם: 'ואע"ג דמפרשי בתורת כהנים על עבירות, לאו לאפוקי חוקות שאינן עבירות, דהא תניא טובא חוקות שאינן עבירות, כדתניא המספר קומי הרי זה מדרכי האמורי וכו' וכיו"ב, אלא להעביר על חוקות שהינן עבירות ב' לאוין, לאו דעבירה ולא דבחוקותיהם לא תלכו' וכו', ע"כ. ולפי"ז כמו כן י"ל גם בדעת רש"י בשבת (סז ע"א) הנזכר, דעל הא דקתני במתני' דחכמים אוסרים לצאת בביצת החרגול וכו' אפילו בחול משום דרכי האמורי, פירש בזה"ל: 'דרכי האמורי - ניהוש הוא, וכתוב ובחוקותיהם לא תלכו', ע"כ. ולפי האמור י"ל דכונתו חדא ועוד קאמר, וכ"כ בתועפות רא"ם שם לישב דעת רש"י, וא"ש.

הערה לפי הנ"ל בדברי השדי חמד

(יז) **וחזי** הוית להרב שדי חמד בפאת השדה (כללים מערכת הגימ"ל סימן א), שהביא דברי הרוקח (הל' תשובה סי' כז ד"ה אכתוב עבירות) שכתב: 'המגלח פיאות זקנו בתער עובר כמה לאוין, ומעתה אל תשחית עוד ותגדל זקנך ובחוקותיהם לא תלכו' וכו', עכ"ל. והרב שדי חמד כתב עליו: 'ומשמעות דב"ק הוא דיש בגילוח הזקן משום לתא דובחוקותיהם לא תלכו, ואם אמת כן יתכן שגם שלא ע"י תער אינו נכון, ומרן החבי"ף

ששחתו אלא שהוא כענין המצבות שמתחילה היו חביבין לפני המקום והאבות נהגו בהן, כמו שכתוב (בראשית לה, יד) 'ויצב יעקב מצבה', ולאחר שנהגו בהם העו"כ נעשו מתועבין לפני המקום, ע"י תוס' ע"ז (יא ע"א ד"ה ואי), ותוס' סנהדרין (גב ע"ב ד"ה אלא)^[א] ולכן אסרתם תורה. ודבר זה תלוי במה שהאריכו המפרשים אם האבות קיימו את התורה קודם מתן תורה. גם יל"ע שהרי הרבה אומות עובדי ע"ז קודם מתן תורה ואחריו, ואינם יודעים מישראל כלל כדי שלא ירצו להתדמות אליהם. אך עכ"פ מהמדרש פסיקתא רבתי (פיסקא טו אות יז) הובא בילקו"ש (פרשת ואתחנן רמז תתכח) וכן הוא בויק"ר (כג ב), מוכח שהישראלים קודם מתן תורה היו מגדלים בלורית, וז"ל: 'רבי יהושע בר נחמיה בשם רבי חנן בן פזי, 'גוי מקרב גוי' (דברים ד, לד), 'עם' מקרב גוי אין כתיב כאן אלא גוי מקרב גוי, מלמד שהיו אלו ערלים ואלו ערלים, אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית' וכו', ע"כ. וצ"ע.

נמצא לפי"ז שאע"פ שעובר בזה משום הקפת הראש מ"מ שפיר נמנה בדברי חז"ל עם שאר דיני חוקות הגוים, וכמו שהביא הדרכ"ת בשם אותו חכם אשכנזי, ודלא כהרז"ה ז"ל שטען דאם משום הא מאי איריא משום בחוקותיהם תיפוק ליה בלא"ה משום הקפת הראש. וא"ש לפי"ז סתירת דברי הרמב"ם, דלעולם לא כיון לאסור גם אם לא שחת פאותיו, וכדמוכח מדבריו מיניה וביה שהיו מגלחין הפאות, כמו שהבאנו משם תשו' שבט הלוי, ודו"ק.

[א] ועי' רמב"ן עה"ת פרשת ויצא (כח, יח) ופרשת שופטים (טז, כב).

ופירשו הרמב"ם דהיינו במגלח מן הצדדים ומניח שער באמצע, היינו שהיו מגלחין שערם מן הצדדים לגמרי, ולכן מה שנהגו עתה לספר בניהם הקטנים בתגלחת זו שמקצרים השער מן הצדדים ומניחים יותר מלמעלה, בפשוטו אין זו אותה התספורת שנשנית במשנת חכמים. [אך עדיין יש מקום לאסור מטעם מנהג הגויים כיום, ולא ירדתי לבאר ענין זה כאן, והכלל בזה שכל שאינו עושה כדי להדמות לעכו"ם אלא מחמת היופי המוסכם יש מקום להקל מעיקרא דדינא בהקלת הראש גם בתספורת כזו.]

בס' חיים ביד (סי' א דף ט ע"ב) מסכים הולך דבסם מותר וכו', עכ"ד. ולהאמור מה שכתב לדייק בדברי הרוקח לכאורה י"ל דאי משום הא לא איריא, דאפשר שמ"ש הרוקח דעובר משום בחוקותיהם לא תלכו היינו במגלח בתער דוקא, וכדעת הרמב"ם דמהאי טעמא אסור לגלח בתער, ועי' לקמן מש"כ בשם תשו' חת"ס (או"ח סי' קנט) לענין גילוח הזקן, וצ"ע.

זאת תורת העולה

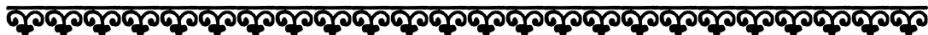
(חי) **מכל** הנ"ל נמצינו למידים דמה שאמרו חז"ל שאסור לגדל ציצית ראשו



בענין ביטול תקרובת שאינה כעין פנים וחשש שעירות הודו

הרב שמואל בנימין האניגוואקס

מח"ס האלף לשלמה ועוד, דומ"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



לכבוד הרה"ג ש.ג. שליט"א,

מ"מ יש הרבה בתי חרושת שמתקנים השעירות של תקרובת עבודה זרה ויש לילך אחר רוב חנויות ההם.

(א) **הנה**, מו"ר הגרש"א מילר שליט"א צוה לעיין בדברי הב"ח בורה דעה סימן קלט שכ' וז"ל והיכי דמי נוי וכו', שם בתוספות וברא"ש נסתפקו בנרות דאי הוי תקרובתה אין צריך ביטול, דכיון דלא הוי כעין פנים אין לו דין תקרובת, ואי הוי נוי צריך ביטול, ורבינו כתב להחמיר דהוי נוי וצריך ביטול, ואיכא להקשות הלא אם הנרות תקרובת נמי לא מהני ביטול, שהרי הכהן היה מדליק הנרות בפנים בכל יום, וי"ל דלענין ביטול בעינן דוקא דבר מאכל כדכתיב קרא ויאכלו זבחי מתים דמיניה ילפינן דתקרובת עבודה זרה אין לה ביטול, ודוקא בתקרובת כעין זביחה כדכתיב זבחי מתים, עכ"ל. ומבואר דבמידי דלא הוי דבר מאכל מהני ביטול בתקרובת, והעתיקו הכנה"ג להלכה. ויען כי כת"ר חלק בתוקף על ההיתר הזה והשיא דברי הב"ח לדבר אחר על כן מוכרח אני להאריך קצת.

הנה שאל ממני כת"ר לחוות דעתי על כשרות פאות שהמוכרים אומרים עליהם שאינם מהודו, אמנם הביא כת"ר כמה מקורות שנראה מהם שכל הפאות המצויות אצלנו הם מהודו, וביקש ממני כת"ר להכנס למו"ר הג"ר שלמה אליהו מילר שליט"א להציע לפניו את המקורות ההם ולעורר אותו שיש צד גדול לאסור ולא לסמוך על המוכרים ולא על שום הכשר בענינים האלו.

ואעתיק בקיצור את דברי כת"ר, ואת דברי הרב מ.א. שכ' כמה תשובות ארוכות בענין הזה, ויש כמה נקודות: א', שיש עדות מ"בקיאים" שרובא דרובא מהפאות הם מהודו, ב', שאין לסמוך על דברי הב"ח שכ' שיש ביטול בתקרובת ע"ז שאינם של מאכל, משום שדברי הב"ח הם נגד כמעט כל הראשונים, ג', שגם הב"ח סותר את עצמו תכ"ד, ד', גם אין הפי' בדברי הב"ח כמו שהבין מו"ר הגרש"א מילר שליט"א, ה', שדברי המרחשת והזכר יצחק אין להם שייכות עם מ"ש הב"ח, ו', שאין לסמוך על רוב חנויות אלא יש לילך בתר רוב בשר, ז', גם אם נילך בתר רוב חנויות ולא רוב שעירות

[א] יש לכתוב מאמר זה עוד הרבה כתוב בענין זה, והבאנו כאן רק קצת מהשקלא וטריא וכל הרוצה לעיין בשאר דבריו נא לשלוח בקשה למערכת.

קלד בענין ביטול תקרובת שאינה כעין פנים וחשש שערות הודו

הרב שמואל בנימין האניגוואקס

ואתחיל בביאור הסוגיא ואח"כ אבוא בעזה"ת להשיב על דברי כת"ר וזה החלי בעזה"ת. אי' בגמ' ע"ז (ג.) בי ינאי מלכא חרוב, אתו עובדי כוכבים אוקימו ביה מרקולים, אתו עובדי כוכבים אחריני דלא פלחי למרקולים שקלינהו וחייפו בהן דרכים וסטרטאות, איכא רבנן דפרשי ואיכא רבנן דלא פרשי, א"ר יוחנן, בנן של קדושים מהלך עליהן ואנן נפרוש מהן כו', מ"ט דמאן דפריש, סבר לה כי הא דאמר רב גידל א"ר חייא בר יוסף א"ר, מנין לתקרובת עכו"ם שאין לה בטילה עולמית, שנאמר, ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים, מה מת אין לו בטילה לעולם, אף תקרובת עכו"ם אין לה בטילה לעולם, ומאן דלא פריש, אמר בעינא כעין פנים וליכא, ע"כ. ופי' רש"י (שם ד"ה כעין פנים) זבחים שבמקדש הוא דהוי תקרובת כדכתיב זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, אלמא דומה כלפנים קרי זבח עכו"ם, ואבנים אין עובדין להם בפנים, עכ"ל. ומבואר דס"ל דטעם הני דלא פרשי הוא משום דס"ל דאין נאסר בתקרובת רק מה דמקריב בפנים בבית המקדש, וקשה טובא דלקמן אי' להדיא בגמ' דגם מקל נאסר אם שברו דהו"ל כעין זביחה, וא"כ מבואר להדיא דלא בעינן ראוי בפנים.

(ב) **והנה**, עי' בגמ' לקמן (ג.): אמר רב יהודה א"ר, עכו"ם שעובדין אותה במקל, שבר מקל בפניה חייב, זרק מקל בפניה פטור, א"ל אביי לרבא, מאי שנא שבר דהוה ליה כעין זביחה, זרק נמי הוה ליה כעין זריקה, א"ל בעינא זריקה משתברת וליכא. וכ"כ הגמ' לקמן לגבי דין תקרובת דלא שייך דין תקרובת כ"א במקום דהוי כעין שחיטה או זריקה המשתברת, עיי"ש בגמ'. והנה, נחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ', דרש"י כ' דמדאמר רב דוקא בע"ז שעובדים אותה במקל ש"מ דרק בע"ז שעובדים אותה במקל אע"ג דאין עובדין אותה בשבירת מקל מ"מ עובדין אותה בקשקוש מקל וכדו', אבל בע"ז שאין עובדים אותה במקל אפי' שבר מקל

וביארור הסוגיא ואח"כ אבוא בעזה"ת להשיב על דברי כת"ר וזה החלי בעזה"ת. אי' בגמ' ע"ז (ג.) בי ינאי מלכא חרוב, אתו עובדי כוכבים אוקימו ביה מרקולים, אתו עובדי כוכבים אחריני דלא פלחי למרקולים שקלינהו וחייפו בהן דרכים וסטרטאות, איכא רבנן דפרשי ואיכא רבנן דלא פרשי, א"ר יוחנן, בנן של קדושים מהלך עליהן ואנן נפרוש מהן כו', מ"ט דמאן דפריש, סבר לה כי הא דאמר רב גידל א"ר חייא בר יוסף א"ר, מנין לתקרובת עכו"ם שאין לה בטילה עולמית, שנאמר, ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים, מה מת אין לו בטילה לעולם, אף תקרובת עכו"ם אין לה בטילה לעולם, ומאן דלא פריש, אמר בעינא כעין פנים וליכא, ע"כ. ופי' רש"י (שם ד"ה כעין פנים) זבחים שבמקדש הוא דהוי תקרובת כדכתיב זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, אלמא דומה כלפנים קרי זבח עכו"ם, ואבנים אין עובדין להם בפנים, עכ"ל. ומבואר דס"ל דטעם הני דלא פרשי הוא משום דס"ל דאין נאסר בתקרובת רק מה דמקריב בפנים בבית המקדש, וקשה טובא דלקמן אי' להדיא בגמ' דגם מקל נאסר אם שברו דהו"ל כעין זביחה, וא"כ מבואר להדיא דלא בעינן ראוי בפנים.

וכן מבואר בתוס' (שם ד"ה בעינן כו') וז"ל, פירש רבי שמואל בשם רבי שלמה וזה לשונו מן זביחה דפנים, וה"ה לכל שאר תקרובת דמזבח כגון קיטור וניסוך, וכל העולים לגבי מזבח מיקרו תקרובת עכו"ם לענין שאין יכולין ליבטל, והם כל מיני מאכל, וכדתנן נמי במתני' יינות שמנים וסלתות הלכך הני

מדוייק באמת מגמ' לעיל מיניה, לימא
כתנאי, שחט לה חגב, ר' יהודה מחייב
וחכמים פוטרם, מאי לאו בהא קמיפלגי,
דמ"ס אמרינן כעין זביחה, ומ"ס לא אמרינן
כעין זביחה אלא כעין פנים, לא, דכ"ע לא
אמרינן כעין זביחה, אלא כעין פנים בעינן,
ושאני חגב, הואיל וצוארו דומה לצואר
בהמה. ומבואר דפי' מילת כעין פנים אתי
לשלול זריקת מקל דלא מיקרי כעין פנים.
ועיי"ש ברש"י שכ' דבעינן שחיטת בהמה או
חיה או עוף.

והנה, הרשב"א פי' הסוגיא כהרמב"ן, וגם
הסיק דלא קיי"ל כרב אלא כר"י. אבל
הריטב"א כ' (שם נ: וז"ל, אבל מדברי רש"י
ז"ל נראה דאפילו אין עבודתה בכך כלום
דשאני התם דאיכא שם זריקה, וכיון שיש
עליו שם א' מד' עבודות ודומה לה במה
שהיא משתברת, שפיר חשיבא תולדה, אבל
שבירת מקל שאין עליה שם א' מד' עבודות,
אע"ג דהוי כעין זביחה בענין השבירה, לא
חשיבא תולדה אלא כשעבודתה במקל, וכן
אתה אומר באידך דשחט לה חגב דרבי
יהודה מחייב אע"פ שאין עבודתה בחגב
כלל, כיון דאיכא שם שחיטה ואיכא שבירת
מפרקת כעין זביחה, ובהא הוא דמדמינן הא
דרב לההיא דרבי יהודה, וכן דעת ה"ר יונה
ז"ל, ולזה הסכימו רבותי ז"ל. אבל הראב"ד
ז"ל פי' דכל היכא דאיכא כעין זביחה או ד'
עבודות לא בעינן מילתא אחריתי, והא דנקט
רב ע"ז שעובדין אותה במקל לא בא אלא
לומר כי אע"פ שעובדין אותה במקל, זרק
מקל לפניה פטור כיון שאין עבודתה בזריקת
מקל ממש וליכא זריקה המשתברת, ובהאי
פירושא אתיא כפשוטה ההיא דפרק ד'

לפניה דהו"ל כעין שחיטה לא מיחייב, וגם
לא נאסר מדין תקרובת, עיי"ש ברש"י (עמוד
ב' ד"ה שבר מקל) וכן פי' בתוס'.

אבל הרמב"ן הק' על זה מהגמ' סנהדרין
(סב). חילוק מלאכות דע"ז נמי תיפוק ליה
מאחת מהנה, אחת זביחה, מאחת סימן אחד,
הנה אבות, זיכוח קיטור ניסוך והשתחואה,
מהנה תולדות, שבר מקל לפניה, עכ"ל הגמ'.
ומבואר מהגמ' דשבר מקל לפניה הו"ל
תולדת שחיטה, וא"כ אין שום סיבה להצריך
עובדין אותה במקל. ועל כן חלק הרמב"ן על
פי' רש"י וכ' דעובדין אותה במקל הוא
לרבותא, דאפ"ה זרק מקל לא מיחייב, אבל
ודאי אם שבר מקל חייב ונאסר משום
תקרובת אף דאין עובדין אותה במקל.

וכ' תוס' דלפי רש"י י"ל דר' יוחנן לקמן
(נא). שאמר ששחט בהמה בעלת מום לא
מיחייב אינו חולק על רב, דר"י מיירי בע"ז
שארין עובדין אותה בבהמה, משא"כ רב מיירי
בע"ז שעובדין אותה במקל וכנ"ל. אבל
הרמב"ן שחלק על רש"י כ' שר' יוחנן באמת
פליג על רב, וקיי"ל כר"י. ועיי"ש ברמב"ן
שכתב וז"ל, ואעפ"כ נראה דהלכתא היא
דרב ור' יוחנן הלכה כר"י, וסוגיין בלישנא
דגמ' בעינן כעין פנים וליכא, ולעיל נמי
דכו"ע לא אמרינן כעין זביחה אלא כעין
פנים בעינן, עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ן שא' מראיותיו דלא
קיי"ל כרב אלא כר"י היא מהגמ' שהבאתי
לעיל גבי מרקוליס, ומדייק הרמב"ן ממלשון
הגמ' דבעינן כעין פנים דמבו' מזה דרך על
מה שמקריבין בפנים חלה תורת תקרובת. וכן

קלו בענין ביטול תקרובת שאינה כעין פנים וחשש שערות הודו

הרב שמואל בנימין האניגואקס

כר"י, כמ"ש הרמב"ן והרשב"א והריטב"א, ועפ"ז כ' רש"י לעיל דהטעם דהאבנים מותרות הוא משום שלא שייך תקרובת במידי דלא חזי להקרבה, דס"ל דלא קיי"ל דמקל נאסרה בתקרובת.^[א] אבל דברי תוס' צ"ע, דהביאו את דברי הר"ש בשם רש"י דכ' דלא שייך תקרובת במידי דלאו בר אכילה ולא פליגי עליה, וקשה לדעת תוס' אין שום סיבה לדחות את דברי רב מהלכה.

(ג) וכתב הרא"ש (שם פ"ד סי' א') וז"ל, א"ר אבהו א"ר יוחנן, מנין לזובח בהמה בעלת מום למרקוליס שהוא פטור, שנא' זובח לאלהים יחרם גו', לא אסרה תורה אלא כעין פנים, פירש רשב"ם בשם רש"י כעין זביחה דפנים, וה"ה לכל שאר תקרובת דמזבח כגון קטור ונסוך, וכל העולין על המזבח כיוצא בהן מיקרו תקרובת עכו"ם לענין שלא יכולים ליבטל, וכן כל מיני מאכל כגון יינות שמנים וסלתות, ושמע' מהכא דהני נרות של שעה שמביאין דורון לעכו"ם ומדליקין בפניה משכבן הכומר (או) ומכרן או נתנן לישראל מותרות בהנאה ממ"נ, אי תקרובת עכו"ם הן אפילו ביטול אין צריכין דלא הוו כעין פנים, וא"נ גוי חשבת להו שייך בהו ביטול כמו בעכו"ם עצמה, וכיון שכיבן העובד כוכבים לצורך עצמו ומכרן או נתנן (לישראל) או משכנן אין לך ביטול גדול מזה, וחתיכות של שעה

מיתות דאתיא כרב, וכן מתניתא דספת לה צואה, וברייטא דחגב, אבל [עם] כל זה הדעת מכרעת כפרש"י ז"ל, עכ"ל.

ואעפ"כ כ' הריטב"א (שם נא.) וז"ל ומ"מ הא דר' יוחנן פליגא עליה דרב, דהא לרב אפילו בשחיטת חגב ושבירת מקל חייב, אלא ודאי דר"י כעין פנים ממש בעי, וכדרבנן דפליגי עליה דרבי יהודה וכפשטא דמתני', דא' העובד וא' המזבח כו' ולית ליה אידך מתניתא, והלכתא כותיה, ויש מרבתי שטורחין להעמיד הא דר' יוחנן דלא תפלוג אדרב דגריעא הא שאין מקריבין חסר לע"ז בשום מקום משחיטת חגב ומשבירת מקל שעובדים אותו לשום עבודה זרה, ולא מסתברא לי כלל, דסוף סוף כיון שאין אנו באים לחייבו אלא משום כעין פנים הא ודאי יותר הוא כעין זביחה בשום צד, וגם מורי הר"א הלוי ז"ל כן היה אומר בשם רבו הרמב"ן ז"ל כמו שכתבתי בזה, וגם ה"ר מאיר ז"ל כן כתב, והאמת יורה דרכו, עכ"ל.

ומבואר שאע"פ שהריטב"א פ' כרש"י, שיש הבדל בין עובדין אותה במקל לאין עובדין אותה במקל, עכ"ז ס"ל דרב ור"י פליגי וקיי"ל כר"י. ולפ"ז שפיר יש ליישב דעת רש"י לעיל דף נ., דגם רש"י ס"ל כהריטב"א דרב ור"י פליגי, ודלא כמ"ש תוס' דרב ור"י לא פליגי. וי"ל לדעת רש"י דקיי"ל

[ב] ואגב אורחין, עפ"ז נראה ליישב דעת רש"י מקו' תוס', שהק' תוס' אמאי בהכניסו הככרות בפנים נאסרות לדעת רש"י הלא בעינן זריקה המשתברת, ונראה דרש"י ס"ל דכיון דמסקא הגמ' דבעינן כעין פנים, ס"ל דא"כ לא בעינן כלל זריקה המשתברת, וכי אמר' דבעינן זריקה המשתברת ה"מ אם לא בעינן כעין פנים דאז בעינן כעין זריקה, דבחד צד בעינן כעין פנים, או דהתקרובת הוי מין הקרב בפנים או דעשה מעשה שנעשה דוגמתו בפנים. וכיון דקיי"ל כר"י דבעינן מידי דתקרובת, ס"ל לרש"י דלא בעינן כלל זריקה המשתברת. אבל באמת א"צ לזה די"ל שפיר שרש"י ס"ל כמב' מדברי הרא"ש והרשב"א דבמידי דתקרובת לא בעינן זריקה המשתברת אפי' לרב.

בכעין פנים גם בלי זריקה המשתברת נאסר, ובאינו כעין פנים לא נאסר כלל, כך היה נראה בדעת הרא"ש לענ"ד.

אלא שהטור פסק כדברי התוס' שבשבר מקל אסור ובתקרובת כעין פנים אסור אפי' בלי זריקה המשתברת, ומבואר לכא' דנקט כך בדברי הרא"ש. וא"כ בדברי הרא"ש קשה כנ"ל בדברי התוס', למה מותרים הנרות.

(ד) **ועל** זה בא הב"ח ליישב דדוקא כעין פנים הוא דאין לו ביטול, ובמידי דלאו כעין פנים יש לו ביטול, ולכן לא חלקו התוס' על מ"ש רבינו שמואל, אע"פ שאין דבריו מדוקדקים לדעת התוס', דהא רבינו שמואל קאמר דאם הוו תקרובת אינם נאסרים כלל, ולדעת התוס' שפיר נאסרים אלא שיש להם ביטול. אלא שסמכו תוס' על מה שכ' לקמן דאין מח' בין רב לר"י, וכן צ"ל בדעת הרא"ש.

והנה, דברי הב"ח באמת הם גמ' מפורשת כמ"ש, דהא הגמ' קאמר דההיתר באבני מרקולים הוא משום דלא הוו כעין פנים, ולא קאמר הגמ' דלא הוי כעין זריקה. וכבר כתבתי לעיל דמד' הרמב"ן מבואר דפ' כעין פנים הוא יותר מכעין זריקה, רק דצריך כעין תקרובת פנים ממש, וכן מבואר מגמ' ריש דף נא.

והנה, כת"ר הבין דברי הב"ח שר"ל שדוקא במידי דאכילה משום דכתיב בקרא ויאכלו זבחי מתים, ומלשון אכילה קדייק הב"ח, ע"כ כתב דיש כ"ה ראשונים נגד הב"ח. אמנם פשוט שאין זו כוונת הב"ח, דאטו הב"ח

נמי שנותנין לעכו"ם מותרות, דאפי' נוי ליכא וכעין פנים ליכא, ואין הקדש לעכו"ם ואפי' ביטול לא בעי. וככרות ששולחין דורון לישראל מותרין, שאין מקריבין לפני עכו"ם אלא חוק לכומרים הן, אבל אם היו מקריבים אותן לעכו"ם כעין פנים קרינא ביה דדמיא למנחת מאפה תנור, ואע"ג דליכא זריקה המשתברת וגם לא הקטירו ממנו כלום אלא נתנו לפני עכו"ם לתקרובת מקרי זבחי מתים אפי' לא שייך בה זריקה המשתברת, כיון שכווצא בו מקריבים בפנים כגון יינות שמנים וסלתות ומנחה ומאפה תנור ומים ומלח ונתנוה לפני עכו"ם לתקרובת מיתסר, כדאמר לעיל (כט:): בשר היוצא אסור מפני שהוא כזבחי מתים, אלמא מפני שהכניסוהו ונתנוהו לפני עכו"ם וחזר והוציאו נקרא זבחי מתים, דאי משום דאמרינן כיון שהכניסו שחטן מתחילה לעכו"ם, א"כ גם הנכנס יהא אסור. והא דבעינן זריקה המשתברת היינו בדבר שאין מקריבין ממנו בפנים כגון שבירת מקל. ומלבושיהן שלובשינן הכומרים, נוי שלהן היא ולא נוי עכו"ם ומותרין ולא בעו ביטול, עכ"ל הרא"ש.

והנה, באמת משמע מהרא"ש שס"ל ממש כמו רש"י, דרק בתקרובת כעין פנים נאסר, ואע"ג שהביא הרא"ש בהמשך דבריו שיש חילוק בין תקרובת דבברים שמקריבים בפנים לבין מקל שכ' דתקרובת כעין פנים נאסר אפי' בלי זריקה המשתברת משא"כ במקל דבעינן דוקא זריקה המשתברת, מ"מ י"ל דבא ליישב שאין אפשר לומר שבתקרובת כעין פנים נאסר בכניסה בעלמא, הא בעינן זריקה המשתברת כמ"ש רב, על זה כ' דיש חילוק לדעת רב, וה"ה לדידן דקיי"ל כר"י

קלח בענין ביטול תקרובת שאינה כעין פנים וחשש שערות הודו

הרב שמואל בנימין האניגוואקס

מדעת התוס' והטור [וכן נראה שפי' הטור את דברי הרא"ש].

והנה, דברי הב"ח לפרש דעת התוס' והרא"ש, שאע"פ שאסור מ"מ מהני ביטול, כבר מצינו דבר דומה לזה בשיטת הראב"ד, הו"ד בחידושי הריטב"א (ג.), וז"ל, בעינן כעין פנים וליכא, וא"ת א"כ אפי' ישראל שהביאם וחפה בהם דרכים יהיו מותרות, תי' הראב"ד ז"ל דכי מהני מה שאינו כעין פנים היינו לענין שיהא לו בטול, אבל מ"מ בטול הוא צריך כע"ז, עכ"ל. ומבואר דהראב"ד כ' חילוק כעין מ"ש הב"ח, ולא ק' אם גם התוס' והרא"ש יסברו כן.

ומה שהביא כת"ר מד' הר"ן שכוונת תוס' והרא"ש היא משום שהדלקה לא היא עבודה, וא"כ לא דמי הדלקת הנרות לעבודות שעשו בפנים. הנה, עי' בפלפולא חריפתא על הרא"ש (שם אות ג') שכ' וז"ל, לשון הר"ן ואע"ג דהוי הדלקה במקדש, מ"מ לא הוי דבר המשתבר דלהוי כעין זביחה או כעין פנים, ע"כ, וטעמא דשעוה לא אדליקו בפנים, עכ"ל. ומשמע שס"ל להפל"ח שכוונת הר"ן היא כעין מ"ש הב"ח, עיי"ש. ואף שהוא דוחק בד' הר"ן, אמנם דברי הר"ן באמת צ"ע, במש"כ שאינו משתבר, ואין לו פירוש, והו"ל לכתוב כמ"ש הרמב"ן דהדלקה לא מיקרי עבודה, ואין במ"ש שאינו משתבר שום רמז של תירוצ' על הקושיא דהיתה הדלקה בפנים. על כן דברי הר"ן בלא"ה צ"ע, וכיון שהפל"ח פי' ד' הר"ן דס"ל דאם אינו מידי דתקרובת של פנים מהני ביטול,

קטעי במידי דתשב"ר יודעים אותו, דאי' בגמ' להדיא דסנדל של תקרובת ע"ז אסור, אע"כ כוונתו היא כמ"ש בסוף דבריו דבעינן כעין זביחה, והיינו דבעינן כעין פנים וכמ"ש בגמ' להדיא דבעינן כעין פנים, וכ"כ כמעט כל הכ"ה ראשונים שהביא כת"ר שכתבו טעם היתר הנרות דלא הוו תקרובת ע"ז משום דבעינן כעין פנים, וכת"ר השיאן לדבר אחר, דחשב כת"ר דכוונת הראשונים היא דבעינן כעין זביחה, ולדבריו יקשה מ"ט כתבו כעין פנים שזהו מ"ש הגמ' על הא דלא סגי בכעין זביחה רק בעינן תקרובת הראוי להקריב בפנים, אע"כ ברור שכוונת הראשונים היא כמ"ש הב"ח דבעינן מידי דחוי להקרבה בפנים כדי שיחול על זה דין תקרובת דלא סגי ליה בביטול.

ודיוקנו של כת"ר ממ"ש הב"ח מידי דאכילה לק"מ, דהלא זהו גופא לשון התוס' שהביאו בשם רבינו שמואל וז"ל, וה"ה לכל שאר תקרובת דמזבח כגון קיטור וניסוך וכל העולים לגבי מזבח מיקרו תקרובת עכו"ם לענין שאין יכולין ליבטל והם כל מיני מאכל, עכ"ל. הרי מפורש שפתחו התוס' בכל העולים לגבי מזבח וסיימו במיני מאכל, ומבואר שכוונת המילים "מיני מאכל" קאי על מה שראוי להקרבה בפנים. וברור לכל מי שאינו רוצה להטیح דברים נגד הב"ח שזוהי כוונתו.

(ה) **והנה**, רוב הראשונים שהביא כת"ר באמת ס"ל דכל דלא הוי כעין פנים ממש אינו תקרובת כלל ולא בעי ביטול, חוץ

הקלקלין, ולא שייך דבר זה בניד"ד. ובלא"ה קו' משונה היא להקשות ממה שפי' הב"ח בדעת תוס' והרא"ש על מה שהעתיק מהרמב"ם.

ולפמ"ש מובן מאליו למה לא ק' מסנדל ומשופר של עכו"ם, דהא כיוצא בהם ודאי קרב בפנים דהא נעשו מבהמות שקריבים בפנים, ודבר זה אין צריך לפנים. ואפי' לא שחט הבהמה רק לקח עור מבהמה שנשחטה כבר ועשאו סנדל או שופר והקריבו לפני ע"ז, מ"מ הוי כעין פנים, כיון שמ"מ הוא חלק מבהמה שהוקרבה בפנים. וכ"ש שלרוב ראשונים אי"צ לפרש כן אלא יש לפרש ששחט בהמה לע"ז ועשה מעורה סנדל ומקרנה עשה שופר.

אבל מלולב של ע"ז שפיר יש להביא ראיה מדברי ספר המכתם וההשלמה והמאורות בסוכה דף לא, אבל מ"מ אין לדחות דברי כל הראשונים הנ"ל שהבאתי מפני ראשונים אלו. ומה גם שנפסק בשו"ע דין נרות של עכו"ם להתירא, והוא מהטעם שכתבתי שאינו דבר שנקרב בפנים, לא מהטעם שכ' מקצת הראשונים משום שאין ההדלקה נחשבת לעבודה.^[א]

א"כ יש מקום לומר דגם הב"ח למד כן אלא שמ"מ צ"ע דלא משמע כן בר"ן.

ותמיהני מאוד על כת"ר שאפי' לטענתו מ"מ לא הו"ל להביא כל הראשונים הנ"ל ולמנות אותם מכת האוסרים, שהרי בלא"ה מבואר להדיא בדבריהם דבניד"ד שרי כיון דבעו מידי דקרב בפנים כמבואר למעיין קצת בדבריהם. חדא, דכבר הוכחנו דלהרמב"ן, רשב"א וריטב"א מפורש שאפי' בהמה מחוסרת אבר לא שייך שתהיה תקרובת ע"ז, וכ"ש שער נשים. ועי' גם בשבלי הלקט שהביא כת"ר שכ' נרות המובאות שהדליקום לפני ע"ז, ושעוה המובא וכיוצא בהם, לא הוו כעין פנים ושרי, עכ"ל ע"ש עוד, ומבואר להדיא דמשום שהוא שעוה דלא הוי כעין פנים שרי.

(ו) **ומ"ש** כת"ר לתמוה על דברי הב"ח שדבריו סותרים זא"ז, דבר זה מתמיה ביותר, שהרי הב"ח בתחילה כ' לפרש דעת התוס' והרא"ש וכ' שרק במידי דדמי לזבח אסור, ושוב הביא מ"ש הב"י שהרמב"ם חולק על כל זה וס"ל להחמיר שכל שהוכנס לפנים מן הקלקלין אפי' מידי דלא דמי לפנים אסור ולא מהני ביטול, וזהו רק בהוכנס לפנים מן

[א] ז"ל האגודה (ע"ז פ"ד סי' מג), מצא בראשו מעות כסות וכלי פרכלי ענבים ועטרות שבלי יינות שמנים וסלתות וכל שכיוצא בו קרב על גבי המזבח אסור. תקרובת ע"ז אינה בטלה עולמית חוץ לקלקלין (פי' קלעים) דבר של נוי אסור דבר שאינו של נוי מותר בעיני כעין פני'. אם כן הני נרות של שעוה שמדליקין לפני ע"א לאחר שכיבין [הגלח] מותרין דאי חשיבי תקרובת לא הוי כעין פנים ואי חשיבי ע"א סגי להו בביטול. וכיון שכיבין הכותי אין לך ביטול גדול מזה, וחתכיכות של שעוה כל שכן דמותרין, ע"כ.

ובמרדכי (שם רמז תתמב), מניין לתקרובת עכו"ם שאינה בטלה עולמית פירוש שאפי' העובד כוכבים אינו יכול לבטלה פסק רשב"ם דה"מ תקרובת שהוא כעין פנים כדתנן יינות וסלתות כו' אבל נרות של שעוה שמדליקין לפני עכו"ם וכיבין העובד כוכבים מותר בהנאה ממ"נ אם תקרובת הן אפילו ביטול אין צריכה דלא הוי כעין פנים ואי נוי עכו"ם הרי הן בטלים כשכיבין ליהנות מהן וכ"ש חתיכה של שעוה שנותנין לפני עכו"ם לדורון דשרי, עכ"ל. ומבואר מדבריהם להדיא שס"ל כדעת הרמב"ן, רשב"א וריטב"א.

קמ בענין ביטול תקרובת שאינה כעין פנים וחשש שערות הודו

הרב שמואל בנימין האניגוואקס

לסיכום:

הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א פסקו שאין דין תקרובת במה שלא הוקרב כדוגמתו בבית המקדש, על כן לא שייך תקרובת כלל בשערות נשים. וכן נראה מדברי רש"י, רשב"ם, אגודה, מרדכי, ושבלי הלקט, וכן נראה מדברי הרא"ש. אמנם הטור לא ס"ל כן בדעת הרא"ש וא"כ אין למנות דעת הרא"ש בין המתירים.

הראב"ד כתב שיש דין תקרובת במה שלא הוקרב כדוגמתו בבית המקדש, אבל יש לו ביטול, וכן מבואר מתוך פשטות דברי הגמ'.

התוס' והטור בדעת הרא"ש ס"ל שיש דין תקרובת במה שלא הוקרב כדוגמתו בבית המקדש, וכן פסק בשו"ע להחמיר, וכתב הב"ח דס"ל דמ"מ מהני ביטול

בספר המכתם בסוכה הביא קצת שיטות ראשונים שס"ל שאין ביטול לשום תקרובת.

הרמב"ם ס"ל שמה שהוכנס תוך הקלקלין אין לו ביטול אפי' במידי שלא הוקרב בבית המקדש, והב"ח והש"ך כתבו שיש לבעל נפש להחמיר כדבריו. [ויש לנו בזה עוד הרבה אריכות דברים, ואכמ"ל].

(ז) **ומה** שהשיג כת"ר על דברי מו"ר הג"ר יצחק מילר שליט"א (וכן שמעתי גם כן ממו"ר הגרש"א שליט"א) שהביא ראיה לדעת הב"ח מדברי המרחשת והזכר יצחק וכת"ר השיג על זה דאין ראיה מדברי המרחשת ומדברי הזכר יצחק, הנה כת"ר לא ירד כלל לעומק דעתו של מו"ר שכוונתו פשוטה כמו שאגיד.

דהנה, בין המרחשת ובין הזכר יצחק תרוייהו כתבו להדיא שאין איסור אשר חלב זבחימו יאכלו ואיסור ויאכלו זבחי מתים שייך רק במידי דאכילה ובמידי דקרב לפנים, ואע"פ שכוונתם היא לומר דבר אחר לגמרי מ"מ שכת"ר, מ"מ זה יוצא מדבריהם שאין הפסוקים האלו מדברים על תקרובת שאינה מידי דאכילה, וא"כ כיון שכל הדין שתקרובת עכו"ם אין לה ביטול לא נלמד אלא מפסוקים אלו, א"כ אם רק אמרינן דלא קאי על זה פסוקים אלו, שוב מובן מאליהו ששייך בהו ביטול, וק"ל.

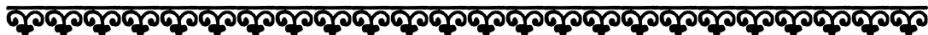
ובאמת, שהחזו"א הבין שכוונת הב"ח היא כמ"ש כת"ר, אבל הלא החזו"א עצמו כ' דא"כ דברי הב"ח הם שלא בדקדוק וא"כ יש מקום גדול לומר שאם יש יישוב על פשטות דברי הב"ח דאין לדחותם מהלכה וצ"ע.



האם מותר לתת אוכל מסעודת מצוה לגוי

הרב אהרן רקח

סגן רב אוהל שלום מרכז תורני, שיקאגו



נשאלתי לגבי יהודי שיש לו שכן/חבר גוי, ולפעמים יש לו אוכל שנשאר מסעודות שבת או עודף מהאוכל שהכין לסעודה, ורוצה לתת האוכל לחברו הגוי, ושמע או ראה, אולי בשם הבן איש חי, שזה אסור. האם יש בזה מקום חשש. [יש להקדים שיש עוד נידון בשאלה זו, והוא, אם יש איסור "לא תחנם" בנתינת אוכל לגוי. ופשטות שאין איסור בנידון דידן ע"פ פרטים מסוימים בשאלה זו. ואכמ"ל, ועוד חזון למועד. וכן הסכים אאמו"ר שאין לחשוש לכך בשאלה זו.]

תשובה:

(א) **דבר** זה נפתח ראשון במה שמובא בראשונים בשם הרב אשר ב"ר שאול מלוניל בספרו ספר המנהגות.^[א] כתב הרב אשר (ספרן של ראשונים עמ' 167) וז"ל, וגם נהגו שלא להאכיל חתול ושאר בהמה חיה ועוף מן חתיכה שנגעה בחתיכת המוציא. עכ"ל. ע"ש. וכמה מהראשונים הביאו דבריו, אמנם מהם עם תוספת חשובה מאד. האבודרהם (חלק ברכות שער הראשון, ד"ה כתב בעל

ועוד ראיתי בספר חסידים (סי' תתפח) שכתב וז"ל, והיה זהיר לאחר שבירך, שישתהו כולו, ולא היה נותן לנכרי לשתות מכלי שהיה רגיל לברך עליו, ולחם שבירך עליו המוציא לא היה נותן ממנו לעבד. עכ"ל. ע"ש. רואים שיש מנהג לא לתת דוקא הלחם (או יין) שבירך עליו או החתיכה שנגעה בה לבהמה חיה עוף, ויש גורסים שגם גוי בכלל המנהג.

[א] העותק היחידי שמצאתי, נדפס תוך ספר 'ספרן של ראשונים' של ש. אסף (הוצאת מכון מקיצי נרדמים תרצ"ה), אמנם אינו כל הספר אלא חלקים, כמו שהוא כתב שם. ע"ש. יש להדגיש שרבינו אשר היה באתה תקופה של בעל המנהג, והראב"ד בעל ההשגות, והיה בקשר עם גדולים אלו ועוד, וכמה מהראשונים כמו הרב אהרן הכהן מלוניל ועוד, מזכירים דבריו. עיין לשמחה אסף בהקדמתו לספר (שם עמ' 120 והלאה). ע"ש.

להחמיר. והראיה לכך הוא לשון מרן בב"י (סוף סי' קסז ד"ה כתב האגור) וז"ל, כתב האגור שכתב ה"ר אביגדור בשם ה"ר שמחה, צריך אדם לאכול הפת שבצע בהמוציא קודם שיאכל פת אחר, כדי שיאכלנה לתאבון. והוא מדברי השבה"ל. ואיני יודע טעם לדבר, ואולי הוא משום חבובי מצוה. עכ"ל. ע"ש. ומשמע מלשון מור"ם בד"מ הארוך (שם), שדעת מרן הוא כך, ולא רק העתיק הדברים. ובשו"ע (שם סוף סע' כ), מור"ם הביא הלכה זו בשם מרן בשינוי לשון קצת. ע"ש. וכתב הפמ"ג (שם א"א אות מב) שהלשון של מור"ם "הפרוסה שבצע בהמוציא", הוא חתיכת המוציא עצמו. ע"ש. וכן הוא המשמעות בספר יוסף אומץ (אות קיא) להגאון הרב יוסף יוזפא האן, ובחס"ל (סי' קסז אות טז), ובבא"ח (אמור אות יז). ע"ש.

וכן כתב במפורש הרב כף החיים (שם אות קלז), כשמשווה דברי מרן ומור"ם עם דברי האריז"ל. ע"ש. [אמנם מלשון הדרישה (סי' קסז ד"ה בב"י), והמחצית השקל (שם ד"ה אין להאכיל) ועוד, משמע אחרת. ע"ש. אבל הפשטות של לשון מור"ם הוא כנ"ל.] ולקמן (אות ב) נביא שאחת מן הסיבות להחמיר כמו הראשונים הנ"ל, הוא מדין חיבוב מצוה, וא"כ י"ל שמרן שכתב כאן במפורש שיש על החתיכה הראשונה דין חיבוב מצוה, אולי מסכים לחשוש לחתיכת המוציא עצמה. וראיתי שהדרישה (הבאתי דבריו לקמן תחילת אות ב) מקשר את שני הענינים יחד, ומסוף דבריו אפשר לדייק, שכן היא דעת מרן. ע"ש.

הרבה מן האחרונים נמשכו אחרי הראשונים הנ"ל. המג"א (סוף סי' קסז אות מב), הרב טורי זהב (שם אות חי), הרב מטה משה (סי' רפג), השל"ה הקדוש (שער האותיות אות ק ס"ק קס), העולת תמיד (שם אות כה), הרב יוסף אומץ-האן (אות קיא), ובספר אליה רבה (שם אות כה ד"ה כתב), והערוך השלחן (שם אות לא), המשנה ברורה (שם אות צז), וספר שלחן הטהור מקומרנא (שם אות טז), והרב כף החיים (שם אות קלט). ע"ש. וכן כתב ליוהר בשו"ע הגר"ז (סי' קסז אות כב). ע"ש. אמנם לא ביארו הראשונים הטעם והמקור למנהג זה.

מרן מלכא בבית יוסף (סוף סי' קסז סע' כ ד"ה כתב) כתב וז"ל, כתב הכל בו בשם ה"ר אשר, נהגו כל ישראל שלא להאכיל בהמה חיה ועוף ולא גוי, מחתיכה שנוגעת בה חתיכת המוציא. וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם בשם ספר המנהגות. "ולא ראינו ולא שמענו מי שנוהר בכך ואין לדבר סמך כלל". עכ"ל. ע"ש. ומור"ם בדרכי משה הארוך (סוף סי' קסז סע' יט) הביא ה"ב בשתיקה. ע"ש. לכאורה משמע שהוא שר מסכי"ם לדבריו, שאם רק העתיק דברי ה"ב והוא אינו סובר כך, למה לא כתב להעיר שהנהגה הוא להיזהר בזה, כדרכו בהרבה מקומות. הרי שני עמודי הוראה שדחו מנהג זו בשתי ידים. וכן ראיתי להרב עטרת זקנים (סי' קסז אות ט), שהביא דברי מרן אחר שהביא דברי הראשונים, משמע שפסק כוותיה. ע"ש.

ונראה לענ"ד שלכאורה מרן הוא שר מסכי"ם שבחתיכת המוציא עצמה יש

שהוא להלכה. ובשאלה זו כבר דנו האחרונים באריכות. הרב מלאכי הכהן בספרו המפורסם יד מלאכי (כללי שו"ע ורמ"א אות ד), מביא כמה אחרונים לשני הצדדים אבל לא כתב מסקנה. [ועיין לרבנו אברהם דיין בשו"ת ויוסף אברהם (סי' כג), שכתב תשובה ארוכה בזה והאריך והרחיב, ובין דבריו כתב ביאור לדברי היד מלאכי הנ"ל, ודברי הרב שולחן גבוה שנראים סותרים זה לזה, ועוד הביא את דברי הגאון חיד"א (שנביא לקמן בסמוך) וכך פסק. ע"ש.]

הגאון חיד"א אפילו שהסתפק בזה בתחילה, כמו שכתב בברכ"י (סי' שב אות ד), שמצד אחד הרב יד אהרן (סי' שב בהגהב"י), כתב שאין הכרח שמרן חזר בו אם לא הביא בשו"ע הדין שכתב בב"י, אמנם מצד שני מצא, שמהר"ש הלוי ומהר"ר גבריאל איספיראנסא שנחלקו בזה. ע"ש. אח"כ בשו"ת יוסף אומץ (סי' כט ד"ה וכי תאמר) פשט ספקו, וכתב לבאר שמרן משמיט הלכות בשו"ע אפילו שהביאו בב"י, ושאיין להביא מזה ראייה, אמנם קבע שהטעם לכך בדרך כלל הוא לשלש סיבות. א) שההלכה הזאת היא פשוט. ב) או הוא נלמד ממקום אחר. ג) או הוא מציאות רחוקה, ושיש לדון על כל מקום בפני עצמו. ע"ש. וכן כתב בחיים שאל (ח"א סי' מח ד"ה ואעיקרא), ובמחזיק ברכה (יו"ד סי' פד סוף אות ו), וכן משמע בכמה מקומות בברכ"י (עיין סי' רעד סוף אות ה, וסי' שיט אות ב, וסי' תצו אות ה). ע"ש. ובמה שמשמע

ואם נכונים הדברים, מצאתי בסיעתא דשמיא ראייה למרן דלא כשאר הראשונים, בשו"ת בשמים ראש^[א] (סי' קסט) שכתב וז"ל, על דבר מצת מצוה שהורית שאסור ליתן ממנו לגוי והבאת ראייה וכו', יפה דקדקת, ומטעם דביזוי מצוה היא, ורבותי הי' נזהרין בכל השנה "בפרוסת המוציא", אבל מה שדנת כן בכל המצות של פסח, אינו כן אף שיש בה לתא דמצוה, מ"מ עיקרו רשות ולמאכל אדם לכל צרכו, וכו'. ע"ש.

רואים מפורש שכתב רק חתיכת המוציא ולא השאר שנגעו בה. והביא דבריו הרב כף החיים (סי' תנח אות יט), בשם הרב חוקת הפסח (סי' תס אות ג ד"ה מצת מצוה), לגבי האיסור לתת מצת מצוה לגוי. ע"ש [ובענין איסור נתינת מצה לעכו"ם, עיין עוד לקמן (אות ב), בדברי הט"ז שהביא הרקנטי בזה, ובהלכה ברורה קדמון (סי' קסז אות יב), ובכף החיים (סי' קסז אות קמ) סיפור מזעזע. ע"ש. אמנם לא אכחד שבשו"ת מהר"ם בן חביב (ס"ס לח ובנדמ"ח הוא ס"ס סא) כתוב, שהיה מנהג שהיו מביאים דורון לגויים מן מצות של פסח, אבל לא היה מצת מצוה, ע"ש]. אמנם אפילו אחרי כל הנ"ל, לבי מהסס אם היא באמת שיטת מרן בחתיכת המוציא עצמה, ואולי מרן סובר שגם בזה אין להחמיר ואין לו סמך כלל. וצ"ע.

ברם, יש להקשות למה מרן לא כתב בשו"ע לדחות חומרא זו של הראשונים בענין חתיכה שנגעה, ואולי זה ראייה שחזר בו, או נאמר, שיש סיבה למה לא הביאו וודאי

[א] אודות הספר שו"ת בשמים ראש עיין תשובתי בענין סה"ע בלילה השני של פסח בחו"ל הערה ב, שהובא בקובץ אבקת רוכל (גליון יג עמ' קיג). ע"ש.

הרב אהרן רקח

בשיורי ברכה (יו"ד סי' צב אות א) להפך, עיין לנדמ"ח ממש בהערות ויוסף דוד (אות 1) מה שכתב לתרץ ודפח"ח. ע"ש. [וכידוע, אין מוקדם ומאוחר בברכ"י שהרב כתב את הספר פסקי פסקי, ממילא אין להקשות מסי' מוקדם למאוחר, כמו שהאריך בזה הרב דוד אביטן שליט"א במבוא לברכ"י אות ב, הוצאת מכון שיח ישראל או זכרון אהרן. ע"ש.]

בשיורי ברכה (יו"ד סי' צב אות א) להפך, עיין לנדמ"ח ממש בהערות ויוסף דוד (אות 1) מה שכתב לתרץ ודפח"ח. ע"ש. [וכידוע, אין מוקדם ומאוחר בברכ"י שהרב כתב את הספר פסקי פסקי, ממילא אין להקשות מסי' מוקדם למאוחר, כמו שהאריך בזה הרב דוד אביטן שליט"א במבוא לברכ"י אות ב, הוצאת מכון שיח ישראל או זכרון אהרן. ע"ש.]

עכ"פ רואים בבירור שאפילו למחמירים, רק חתיכת המוציא ומה שנגע בה אסור לבהמה חיה ועוף או גוי, אבל שאר מאכלים אין בהם איסור. ואפילו במה שאסרו, מרן ודעימיה מתירים. א"כ עלינו לבאר מהו "החתיכה שנגעה בחתיכת המוציא" ועל מה בדיוק מתכוון לשון זה, והטעם לאיסור זה.

ואחרי הגאון חיד"א נמשכו הרבה האחרונים, איש לדרכו, שיש שהביאו את שלוש הסיבות, ויש שרק כתבו שאין ראייה מזה שהשמיט מרן הלכה בשו"ע ושהוא עדיין להלכה. וכדי שלא להאריך, נביא את עיקר הפוסקים שהביאו מקורות. מהרח"ף בכל החיים (מע' י אות מה), הרב ארץ חיים סתהון (קונטרס הכללים שבראש הספר כלל יז), הגאון הרב יצחק הררי בשו"ת זכור ליצחק (סוף סי' עט ד"ה והגם), הרב שדי חמד (אסיפת דינים כללי הפוסקים סי' יג אות הו), הגאון הרב אליהו חמווי בספרו פה אליהו (סוף ח"ב בכללים כלל ב) מכ"י של הרב נסים הררי בשם כמה גאונים. ע"ש. וכן כתב הגאון הרב מרדכי פתחיה בירדוגו בשו"ת נפת צופים (או"ח סי' כ). ע"ש. וכן הביא מרן פאר הדור בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' מ) בשם הגאון חיד"א. ע"ש. ועיין עוד בכללי מרן השו"ע (שו"ת יחו"ד הנדמ"ח תחילת ח"ז אות ד ד"ה ואם), שהביא מן הפוסקים שיש לפסוק כמו שכתב מרן בב"י אפילו שלא הביאו בשו"ע. ע"ש. וע' עוד בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' ה אות א, וסי' כא,

(ב) **הגאון** הרב יהושע ולק כ"ץ בביאורו על הטור הנקרה דרישה (סוף סי' קסז אות ג ד"ה בב"י), אחר שהביא דברי מרן בב"י כתב וז"ל, ואפשר להטעים טעם הכל בו שרצונו לומר אותה חתיכת הבצוע שממנה פורסים לכל המסובים בשיעור כזית, מה שנשאר מפרוסה עצמה נקראת בשם שנגעה בה חתיכת המוציא. וק"ל. וחתיכה זו היא הנזכרת בדברי האגור שכתב ב"י בסוף הסי' שכתב הר"ר אביגדור בשם הר"ר שמחה' שצריך אדם לאכול הפת שבצע בהמוציא קודם שיאכל פת אחר כדי שיאכלנו לתיאבון, רצונו לומר ג"כ חתיכה זו ולא הכרך שבצע ממנה. ובזה אין שום מקום להסתפק בטעם הדבר. עכ"ל. ע"ש.

[ג] ואפילו שיש סתירה בזה ביחו"ד (ח"ב סי' מו בהערה, לסי' נב בהערה), עיין עין יצחק (ח"ג כללים בדעת השו"ע אות מה, מח, מט) מה שתירץ לגבי סתירה כזו ביב"א, וכן לכאן. ע"ש.

הרב מחצית השקל (שם ד"ה אין להאכיל) אחר שהביא דברי הט"ז הנ"ל כתב וז"ל, "ומשמע אבל משאר הפת פרוסה הגדולה שנשארה אחר שבצע ממנה רשאי להאכיל לגוי". והעולם ראיתי נוהגים שקולפים מעט גם מפרוסה הגדולה במקום שנגעה בפרוסה שבצע להמוציא. עכ"ל. ע"ש.

ובטעם איסור זה, ראינו שהרב ט"ז אוסור ע"פ טעם הרקנטי, וגם מדין חיבוב מצוה, ואולי הוא הטעם של הרקנטי (ספר הרקנטי אמ"א). וכן מצאתי לרבי יעקב שלום סופר¹⁷ רב העיר פעסט בספרו תורת חיים (פירוש לשו"ע סי' קסז אות לד), שאחר שהביא הנ"ל כתב וז"ל ולא הבנתי דאמאי לכותי לא, וטעמם בודאי משום חיבוב מצוה. עכ"ל. ע"ש. והוא כדברי הט"ז. ויש לציין שבשו"ע הגר"ז (סי' קסז אות כב) כתב שהוא משום כבוד הברכה. ואינו ברור (עיין שם בהערה רמג) אם הוא פשט חדש, או ביאור דברי הט"ז הנ"ל. ע"ש. ובשו"ת בשמים ראש (סי' קסט) כתב שהוא מדין ביזוי מצוה. ע"ש.

וכתב הרב ראובן עמאר בהערותיו ריח בשמים (שם), שהביזוי הוא מחמת שאמר עליו ברכה ולא שהוא בעצמו מצוה, שהפת של שאר השנה אינו מצוה. ודפח"ח. ע"ש.¹⁸ והוא כדברי השו"ע הגר"ז. וא"כ אפשר שאין מח' כלל וכולם כווננו לדעת אחת, שיש חיבוב מצוה ללחם שבירך עליו. ודוק. ותבט

רואים מלשונו שרק חתיכת המוציא עצמו, ומה שהשתמש מן הככר לתת למסובים, נכלל במנהג זה, ולא שאר הככר. הרב טורי זהב (סוף סי' קסז אות חי) למד בדומה לדרישה בביאור חתיכה זו, וז"ל, ב"י הביא בשם הכל בו ואבודרהם שאין להאכיל לבהמה ועוף או עכו"ם מחתיכה שנוגעת בו חתיכת המוציא. פירוש, "מאותה פרוסה שחתך כבר מן הלחם השלם, חותך אח"כ מן אותה פרוסה חתיכה קטנה להמוציא, לא יאכיל אותה הפרוסה לבהמה". והב"י כתב על זה שאין סמך לדבר זה. ואני ראיתי בספר טעמי מצות להרקנטי (עא). במצה דמצוה, שמזהיר בה שלא להאכילה למי שאינו בן ברית, ונותן טעם הגון לזה. וכן ראיתי רבים נוהגים נזהרים מזה בפסח. ממילא יש לזהר גם בחתיכת המוציא בזה, דחד טעמא הוא. עוד הבאתי ראיה בחבורי [דברי דוד] על רש"י פרשת בא פסוק (שמות יב, לד) משארתם צדורות בשמלותם וכו' שיש חבוב מצוה במה שנשתייר מן מצה ומרור. עכ"ל. ע"ש. המשמעות היא כהבנת הדרישה. ועיין עוד לפמ"ג (שם משבצ"ז אות חי) שדן בביאור דברי הט"ז והוסיף שלכאורה מדובר בין בשבת בין בחול. ע"ש. וכן כתב לדייק הרב ראובן עמאר בהערותיו ריח בשמים (סי' קסט) מן הלשון בשו"ת בשמים ראש שהבאנו לעיל (אות א). ע"ש.

[ד] אביו הוא הרב חיים סופר מגדולי רבני הונגריה בעל שו"ת מחנה חיים, ותלמיד של החת"ס בצעירותו, ואח"כ אצל הרב כתב סופר ועוד מגדולי הונגריה.

[ה] הרב ראובן עמאר (שם) הוסיף להקשות קושיה חשובה, והוא, שאם הסיבה הוא כבוד הברכה, א"כ למה לא יהיה איסור זה על כל דבר שאמר עליו ברכה, וכתב שאולי באמת יש להחמיר אם לא לסיבת איבה. ע"ש. אמנם לא ראינו לשום פוסק שיכתוב כך, חוץ ממה שהבאתי באות א הספר חסידים שהוסיף גם היין של קידוש. ע"ש.

הרב אהרן רקה

להקל בפת כמו שכתב הרב מחצית השקל. ועיין עוד בהלכה ברורה (סי' קסז אות נד). ע"ש.

(ג) **איברא**, הרב מור וקציעה (סוף סי' קסז) כתב לדחות דברי מרן בב"י הנ"ל, וז"ל, איברא תלמוד ערוך הוא בידינו ולא לבד בפרוסת לחם, אלא אפילו כל מאכל אדם, "קסבר ר"ה שאין מאכילין לבהמה". עיין פרקא דחסידי¹⁹ (מס' תענית דף כ: ו) ועמש"ל בס"ד. עכ"ל. ע"ש. [ועיין עוד בשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' יז)].

הרי לפניך מקור מן הש"ס לדברי הראשונים. וגם הוסיף על המנהג שכן הוא בשאר מאכל אדם, ולא רק פרוסה שנגעה בחתיכת המוציא. וזו לשון הגמ' (שם), וכל פניא דמעלי שבתא הוה משדר (רב הונא) שלוחא לשוקא וכל ירקא דהוה פייש להו, לגינאי זבין ליה ושדי ליה לנהרא. וליתביה לעניים, זמנין דסמכא דעתייהו ולא אתו למיזבן. ולשדייה לבהמה, קסבר אין מאכילין לבהמה. ולא ליזבניה כלל, נמצאת מכשילן לעתיד לבא. עכ"ל הגמ'. פירש רש"י הקדוש (שם ד"ה אין מאכילין) וז"ל, משום ביזוי אוכלין דמחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם. א"נ משום דחסה התורה על ממונן של ישראל, וזרק לנהר והולכין למקום אחר ומוצאין אותם בני אדם ואוכלין אותן. כך שמעתי. עכ"ל. ע"ש.

ומה שנביא לקמן בשם המקובלים, הוא מדין קדושת הסעודה, ולא מן הברכה בלבד. אלא כנראה י"ל שלפי שיטה זו, ברכת המוציא היא ברכה מיוחדת, כמו שהבאתי לקמן בסמוך בשם הרב תורת חיים. או שיש לפת מעלה מיוחדת. ומצאתי להרב חיים דוד הלוי בספרו מקור חיים (ח"ב פרק עז תוך אות ב ד"ה אמר אביי) שהביא סימוכין שפת יותר חשובה משאר מאכל. ע"ש. ולכאורה הוא הדין לייין של קידוש. ועדיין צ"ע.

[19] כך כינו הקדמונים את הפרק השלישי של מס' תענית, הואיל ומסופר בו הרבה על חסידים ואנשי מעשה. [י.א.

עיני בשורי ביאור נחמד בענין הטעם לאיסור זה בדברי הרב תורת חיים (סנהדרין דף קב: ד"ה א"ל) והוא, שבציעת הלחם בשעת מוציא הוה כנתינת מעשר, כמו שיש מעשר בשאר מלאכות הפת, ביכורים מן הקמח, תרומה מן הדגן, חלה מן העיסה, ועל כן אסרו רבותינו איסור זה, שהוא דבר שיש בו קדושה. ע"ש.

ועוד ראיתי למהרח"ף ברוח חיים (סי' קעא אות א), שהביא בשם הרב כלי יקר, מעשה עם שלמה המלך ובת פרעה, ושהטעם לאסור הוא שיש קדושה באוכל של סעודת מצוה, וממילא אסור לתת ממנה לגוי. ע"ש. ועיין עוד בדבריו בחוקי חיים (סדר עקב חלק מוסר השכל לליל ה) שהחזיק דבריו. ע"ש. ועיין לקמן אות ד מה שכתבנו על דבריו. ע"ש. ועוד מצאתי בביאור עבודת הגרשוני על ספר חסידים (סי' תתפח), שכתב שהטעם הוא ששיריים של מצוה יש להם קדושה. ע"ש. [ועיין עוד באגרא דכלה על התורה (פ') חיי שרה ד"ה ותמהר) שהוא הטעם שרבקה הריקה הכד לפני שנתנה לגמלים. ע"ש.].

מכל הנ"ל יוצא שרק חתיכת המוציא ומה שסמוך לה שהשתמש בו בשביל האורחים, יש להחמיר בהם מדין דבר של מצוה, ומרן מיקל בזה, אבל אפשר שמרן מסכים להחמיר בחתיכת המוציא עצמה. ובשאר הלחם ואוכל שבסעודה אין להחמיר כלל, וגם המנהג הוא

כשנותנו לפני הבהמה משא"כ בזורקו לים, שאפילו בדבר מרובה אין זלזול. ובסיום דבריו הוסיף לתרץ כרש"י. ע"ש. המאירי (שם), אחר שהביא הנ"ל, כתב להקשות על תירוץ זה של הראב"ד, שלכאורה אין ג"מ אם זה הרבה או מעט, שעדיין יש בזיון לאוכל. ועוד הוסיף להקשות, שיש שכתבו לתרץ שלא אסרו אלא בשיש לו אוכל אחר בשביל הבהמה, אבל אם אין לו, מותר לתת מאכל אדם לבהמה, שגם זה לא מסתבר בגמ', ששם מסתמא הרבה מן האוכל היה בשביל הבהמות ועדיין לא נתן. אלא כתב למסקנה שלדעתו, התירוץ הנכון הוא, שאוכל שמסתמא הוא רק לבני אדם וגם הוכן לכך בשעה זו, זה אסור לתת לבהמה. אמנם אותו אוכל אם הוכן לבהמה מותר לתת. ע"ש. והנה לפי הנ"ל כתב הרב מור וקציעה שיש ראייה למנהג זה.

דבר ראשון שיש להדגיש הוא, שיש ראייה רק לפי הביאור הראשון שכתב רש"י, אבל

פשטות הגמ' היא שרב הונא לא רצה לתת האוכל שקנה מן השוק לעניים, ולכן אמר לשליח לזרוקו לים. ושואלת הגמ' שהיה לו לתת האוכל לבהמות, ומתרכת הגמ', שהוא סבר שאין לתת מאכל אדם לבהמות. ע"כ. אמנם לגבי הסיבה שלא רצה לתת לבהמות, אומר רש"י או משום בזיון האוכל, או שהאוכל שהוא ממון ישראל לא ילך לאיבוד אצל הבהמות. אמנם עדיין קשה למה יותר טוב לזרוק לים, הלאו גם שם יש איבוד לאוכלין. לזה כתב רש"י שבוריקה לים אנשים אחרים ימצאו אותו ויוציאו אותו מן הים ויאכלו אותו, וממילא האוכל יאכל. אמנם, יש מן הראשונים שפירשו באופן אחר.

הראב"ד (מובא בפתח עינים להגאון חיד"א בתענית שם ד"ה קסבר, ע"פ שיטה מקובצת), מקשה את הקושיא השניה הנ"ל, והוסיף להקשות שמותר לתת פת לבהמה.^[1] ועל כן תירץ, שבדבר מרובה איכא זלזול

[1] המאירי (שם) כתב (לדעת הרב סופר שם), שראיית הראב"ד היא מן המשנה וגמ' בשבת (קנו: ועיין ברש"י על המשנה). ע"ש. אמנם אפשר שהתכוון הראב"ד למה דאיתא בגמ' (ברכות נ:), כמאן אזלא הא דאמר שמואל "עושה אדם כל צורכו בפת" וכו'. ועוד שם ת"ר ד' דברים נאמרו בפת, אין מניחין בשר חי על הפת, ואין מעבירין כוס מלא על הפת, ואין זורקין את הפת, ואין סומכין את הקערה בפת וכו'. ומסיימת הגמ', והתניא כשם שאין זורקין את הפת כך אין זורקין את האוכלין, א"ל והתניא אף על פי שאין זורקין את הפת אבל זורקין את האוכלין, אלא לא קשיא, הא במידי דממאיס הא במידי דלא ממאיס. עכ"ל הגמ'. ע"ש. ולכאורה משמע דלא פסקין כשמואל, מזה שהגמ' מסיימת שתלוי באוכל אם הוא ממאיס או לא, ויש שאסרו לזרוקו וממילא אין אדם עושה כל צורכו עם הפת. וכן כתב רבנו חננאל (שם ד"ה הא דאמר שמואל). ע"ש. אולם מתוס' (שם ד"ה אין זורקין), משמע שכן פסקין כשמואל אלא ששמואל מודה בשלשה דברים, אין מניחין, אין מעבירין, ואין זורקין. ע"ש. וכן כתב הרא"ש (שם פרק שביעי סי' לב), וכן הביא מרן מלכא בבית יוסף (סי' קעא סע' א), והוסיף שכך דעת ה"ר יונה והרשב"א. ודעת רב האי גאון והרי"ף, והרמב"ם תלויה במח' בין תלמידי רבינו יונה והרשב"א. ע"ש. ופסקו הטור.

(שם) ומרן מלכא בבי' ובשו"ע (שם) כדעת שמואל, אלא שהוסיפו את ארבעת הדברים ששנו בגמ' שם. ע"ש. וא"כ בודאי שמותר לתת לפני הבהמות, ואולי זו ראיית הראב"ד. וכן הביא הגמ' הנ"ל לראיה בנדון שלנו הגאון הרב יצחק יהודה שמעלקיש בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' עט אות ב). ע"ש. וכן הביאו לראיה מרן פאר הדור במאור ישראל (ח"א תענית כ:). ע"ש.

הרב אהרן רקה

להקל. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת בית דוד לייטער (סי' יג) בזה. ע"ש.

אמנם קשה מאד לומר שיש לפסוק כרב הונא, כמו שכתב הגאון רב אליה שפירא באליה רבה (סי' קעא אות א ד"ה מאכל), דא"כ למה השמיטו הראשונים והפוסקים הלכה זו. אלא צ"ל שלשון "קסבר"^[ח] שכתבה הגמ' הוא להראות שרב הונא בעצמו סובר כך, אמנם אינה להלכה. ע"ש. וכן כתב לבאר הגאון חיד"א (פתח עינים תענית כ: ד"ה והרב מג"א). ע"ש. והיעב"ץ בעצמו בהגהותיו על הש"ס (שם ד"ה קסבר), כתב שנראה לו שאין הלכתא כמו רב הונא [ומה שכתב להביא ראיה זו נגד מרן מלכא כנזכר לעיל, נראה לי שהוא רק למצוא סמך למנהג שדחה מרן. ודוק]. ע"ש. וכן כתב החת"ס (בהגהותיו לשו"ע סי' קעא אות ב), ובנו ממשיך דרכו הרב כתב סופר (שו"ת כתב סופר או"ח סי' לג) אלא ששם מחלק בין בהמת עצמו לבהמות של אחרים. ע"ש. וכן מצד הרב יעקב שלום סופר בתורת חיים (סי' קעא סוף אות ב), והאריך ע"פ הרב כתב סופר הנ"ל, ועוד. ע"ש. והרב מרדכי זאב סג"ל איטינגא במגן גיבורים (שם אלף המגן אות ב). ע"ש. והרב זכור לאברהם (מערכת מ' ערך מאכל אדם דף קפו בנדמ"ח), והרב שדי חמד (כללים מערכת מ' כלל א אות א) הביאו בשם הגאון חיד"א, לדחות את דעת

לפי הפשט השני שם, לכאורה אין ראיה. וכן ראיתי שכתב במפורש הרב מחצית השקל (סי' קעא ד"ב תענית), וכתב שאם אין לו דבר אחר מותר. ע"ש. ואחריו נמשכו הרב כתב סופר (סי' לג), והרב משנה ברורה (סי' קעא ס"ק יא), והרב מקור חיים (ח"ב פרק עח סוף אות ב). ע"ש. ועוד ראיתי שבשער הציון (שם אות יג), המ"ב כתב לצדד שאפילו לפי פשט ראשון יהיה מותר. ע"ש. [וכל זה דלא הרב מחקרי ארץ הובא לקמן בסמוך. ע"ש]. ונראה לי להוסיף שודאי יהיה מותר לשיטת הראב"ד, אם אין לו הרבה, וכן לשיטת המאירי אם האוכל לא הוכן לאדם, וממילא נחלש כח הראיה שהוא תלוי ועומד על פי כל הנ"ל.

להלכה, המג"א (סי' קעא סוף אות א) הביא גמ' זו. ע"ש. משמע שיש לפסוק כמו רב הונא. ורע"א בגליון הש"ס (תענית כ:): הביא המג"א. וכן כתבו לפסוק הרב אי"ש צדיק בביתו בית מנוחה (דינים שלא לנהוג בזיון באוכלין אות ד), והרב לקט הקציר (סי' יד אות א), והרב ברך את אברהם-פריסקו (סי' טז אות ב), והרב אליעזר דוד גרינוולד בשו"ת קרן דוד (סי' מז סוף אות ו), והרב משה רחמים שעיו שליט"א בשו"ת מחקרי ארץ (ח"ב או"ח סי' כה). ע"ש. אלא שהוסיף הרב שעיו ע"פ המחצה"ש, שמנהג העולם

[ח] המילה "קסבר" אינה בלשון האליה רבה, אמנם ארבעה מגדולי האחרונים גרסו כך בדבריו, כדי שיהיה מובן: החתם סופר (בהגהותיו לשו"ע סי' קעא אות ב), בנו ממשיך דרכו הרב כתב סופר (שו"ת כתב סופר או"ח סי' לג ד"ה והנה), הרב מרדכי זאב סג"ל איטינגא במגן גיבורים (שם אלף המגן אות ב), והגאון רב חיים חזקיהו מדיני בשדי חמד (כללים מערכת מ' כלל א אות א). ע"ש.

ממילא יוצא לנו שאין שום איסור לתת מאכל אדם לבהמה, וגם ראינו שכן הדין לגוי, ונדחתה ראיית המור וקציעה. ודברי מרן בב"י במקומם עומדים וגם קיבלו סייעתא שרק באוכל שבירך עליו יש לדון אבל לא שאר מאכל אדם. אמנם כנ"ל, לגבי פרוסת המוציא עצמה ודומיה שהם דבר מצוה, יש להחמיר, שאולי מרן מודה בזה, והגמ' כאן שייכת למה שנשאר מהאוכל או מה שהוכן לבהמות.

(ד) **גאון** הגדול רבינו יוסף דוד משאלוניקי, בשו"ת בית דוד (או"ח סי' עט), אחר שהביא דברי מרן בב"י כתב וז"ל, והנה אע"פ שכתב על זה הרב בית יוסף, לא ראינו ולא שמענו מי שנזהר בכך ואין לדבר סמך כלל, אני מצאתי רמז בזהר (פר' תרומה דף קנד.), שהביא בספר יששכר (דף כז), ובספר ראשית חכמה (שער קדושה פרק טו אות מז, מח) וז"ל [של הרב ראשית חכמה] ואמר לקמיה, שולחן דבר נש איצטריך לאשתכחא בנקיותא דגופא דלא יתקרב למיכל מזונא דיליה אלא בנקיותא דגרמי, ועל דא איצטריך בר נש לפנאה גרמיה בקדימתא עד דלא ייכול מזונא דשולחנא דכיא דההוא מזונא דאתקין ליה ביה אתריעה קודשא בריך הוא בגין דלא אתקרב על ההוא שולחן קיא צואה, דאיהו מרזא דסטרסא אחרא, וסטרא אחרא לא יקבל מההוא מזונא דשולחן דא כלום וכו', ובגין כך איצטריך בר נש דלא יהיב מזונא דעל גבי פורתא לההוא קיא צואה, וכל שכן במעוי וכל שכן וכו'. עכ"ל.

ומפרש ואזיל שם [הרב ראשית חכמה] לשון המאמר ובסוף כתב (שם אות נ) וז"ל,

רב הונא מן ההלכה. ע"ש. וכן כתב לפסוק הגאון הרב שאול נתנזון בהגהותיו לשו"ע. ע"ש. וכן כתב הגאון רבי דוד הכהן סקלי בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב סי' מח), ודחה דברי הרב אי"ש צדיק. ע"ש. וכן כתבו לפסוק בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' עט אות ב), ובדעת תורה למהרש"ם (סי' קסז סע' א ד"ה עמג"א), ובשו"ת כרם שלמה להרב שלמה נתן קוטלר (ח"א או"ח סי' סד), והמנחת יצחק (ח"ג סי' מה), ומרן פאר הדור בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' ק הערות לחלק ב אות יא). ע"ש. ועיין עוד למרן פאר הדור בספרו מאור ישראל (תענית כ:), שהאריך לחזק פסק זה, והביא את דברי מרן מלכא בב"י שהבאנו לעיל לראיה. ע"ש.

וכן אמר אאמור"ר ששאל את מרן פאר הדור בענין הנמצא על מטוס ונשאר לו אוכל ורוצה לתת האוכל לגוי האם זה מותר, וענה שזה מותר, ולא חילק בין לחם לשאר אוכל. הרי לפניך ששה עשר פוסקים שפסקו להקל, מטעם שגמ' זו אינה להלכה. ואף שיש הרבה ראיות מן הגמ' לשני הצדדים, עיין בפוסקים הנ"ל שהביאום, ואכמ"ל. חשוב להוסיף שהרב כתב סופר (שם), ואחריו הרב מנחת יצחק (שם אות ו), כתבו במפורש להתיר לתת לחם לנכרי, ולפי מה שכתבנו לעיל שהסיבה לאיסור הוא מדין שאומר עליו ברכה, גם כאן ודאי אמר ברכה, ועדיין התירו, מפורש יוצא שלדעתם זה מותר. ודוק. ע"ש. ובפרט שהמנהג הוא להקל כמו שכתב המחצה"ש (שם), המשנה ברורה (שם), המנחת יצחק (שם), כתב סופר (שם) מקור חיים (שם). ע"ש.

הרב אהרן רקה

ויש עוד כמה פוסקים שנמשכו אחרי הרב ראשית חכמה והרב בית דוד. מהר"ח"ף ברוך חיים (סי' קעא אות א), ושם הוסיף שגם לגויים עובדי ע"ז אסור לתת להם ממה שבשולחנו. ע"ש. והניף ידו שנית בכף החיים (פרק כג אות ט), ושלישית בחוקי החיים (סדר עקב חלק מוסר והשכל לליל ה). ע"ש. וכן כתב הרב חסד לאלפים (סי' קפ אות א) והרב כף החיים סופר (סי' קסז אות קמ), והרב בן איש חי (פרשת אמור אות יב), אלא שכתב לחלק בין חתיכת המוציא שאסור אפילו לבחור"ע הטהורים, לשאר האוכל שאסור לבחור"ע הטמאים, ולעכ"ם אפילו אינו עובד ע"ז. ע"ש. ויש להעיר והוא פלא, שהרב חס"ל, מהר"ח"ף, ובא"ח הנ"ל לא הזכירו כלל את דברי מרן בב"י. ע"ש. וצ"ע.

לפני שנביא פירושים אחרים לזוהר זה, אקדים שלשון "קיא צואה" הוא מפסוק בישעיה (פרק כח פסוק ח) ופירושו המפרשים שם שהלשון "קיא" הוא מלשון מקיא, שאדם מוציא מבטנו מה שאכל, "צואה" ג"כ כפשוטו שהוציא רעי מאחוריו. ע"ש. עכ"פ בחיפוישי במפרשי הזוהר, מצאתי שהרב דניאל פריש בפירושו על הזוהר הנקרא מתוק מדבש (שם ח"ז עמ' שדמ' ד"ה ובגין כך) הביא פירושים אחרים ל"קיא צואה", וז"ל, ובגין כך אצטריך וכו', ובשביל זה צריך האדם להזהר שלא יתן מזון שעל שלחנו לקיא צואה, "כגון אם יאכל גוי על שלחנו, או אם יאכל בלי נטילת ידים, או שנטל ידיו בצפרנים גדולות וצואה תחתיהם, או שידבר בשלחנו נבלות פה

ואמרו דעל גבי פתוריה להורות כי שולחנו הוא שלחן אשר לפני ה', ואין ראוי לתת ממנה לכלבים הנקראים "קיא צואה", הרי אפילו הקיא צואה חוץ ממנו, וכל שכן במעוי שהרי בקרבו קדוש שהוא הנפש וכו' [עכ"ל של הרב ראשית חכמה]. א"כ הבין הרב ז"ל, דמ"ש דלא יהיב מזונא דעל גבי פתורא לההוא קיא צואה, דהיינו לכלבים וכיוצא בזה. ונראה דדייק לה מדקאמר "וכל שכן במעוי", מכלל דמקודם לאו בקיא צואה שבתוך הגוף אלא שחוץ לגוף. אלא דלפי זה יראה דלאו דוקא חתיכה שהגעה בחתיכת המוציא, אלא מכל מה שעל גב השלחן אין ליתן. אלא שנראה עוד דדוקא לכלבים וכיוצא, אבל לבהמה חיה ועוף הטהורים אין קפידא, דהא אין נקרא קיא צואה. עכ"ל הטהור של הרב בית דוד. ע"ש.

הרי לפניך שיש רמז לשיטת הראשונים הנ"ל, והוא מן הזוהר, ודלא כמרן מלכא, וממילא יש להוסיף על האיסור שלא רק החתיכה הנ"ל אסור לתת, אלא כל מה שיש על השלחן הוא מקודש. ועוד יש להוסיף, שהוא איסור לכל הדומה לכלבים. אמנם לדעת הרב ראשית חכמה, אין איסור לתת לגוי ובהמות טהורות. וראיתי שהרב יד אהרן (מהדו"ב הגהות ב"י אות יג), והרב אברהם בן עזרא (תלמידו של הרב הגאון רבי יעקב בן נעים) מגדולי רבני איזמיר בספרו בתי כנסיות (סי' קסט), והרב אברהם אופנהיים בהגהותיו לשו"ע הנקרא אשל אברהם (תחילת סי קסז, באוצר מפרשים מהדורת פריעדמאן) הביאו דברי הרב בית דוד. ע"ש.

כדברי הרב גור"ר ז"ל, לא רצה לסמוך על המובן משפט הזוה"ק, כל קבל דקדישי עליונין מארי דרוזין לא הורו לעשות כן מכח לשון הזוה"ק הלז, וכבר השרישנו הגאון הרב צבי ז"ל בתשובה (סי' לו) וז"ל, לא היה מן הצורך להעלות דבר וכו'. עכ"ל. ועוד כתב (שם עמ' קנא ד"ה ומ"ש עוד) וז"ל, אחמה"ר מינה תברא, דמדחזינן דמרן ז"ל אסף וקבץ כמה דינים מספר הזוהר אפילו מילי דחסידותא, אם איתא להא לא הוה משמיט מתוך ספרו דבר גדול כזה לפסול השם הנכתב שלא כסדרן, דמי זוטר דבר איסור זה בשם הנכבד והנורא. עכ"ל. ע"ש.

והביאו דבריו מהרח"ף בספרו על כללים כל החיים (מע' י אות ג), ומרן פאר הדור בשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סי' יד אות ט). ע"ש. והם הדברים שהבאנו מהחכם צבי, ורואים שמרן היתה לו יד ושם בספר הזוהר, וא"כ כאן בנידוננו לכאורה מרן ראה זוהר זה, ותפס שאינה ראייה לכן כתב "ואין לו סמך כלל". ואולי הסיבה היא שדברי הזוהר לא ברורים.

ועוד יש להוסיף, שיש מח' ידועה ומפורסמת אם פסקינן כמו האריז"ל נגד מרן או לא, ואכ"מ, אבל כתב אאמו"ר בקונטרס כתי' קבלה בהלכה (ח"ב פרק ד אות יג), שזה רק לגבי האריז"ל בעצמו (ואולי מרן הרש"ש זלה"ה) אבל לא לגבי שאר מקובלים, וא"כ צריכים לפסוק כמו מרן כשנחלקו עליו שאר מקובלים. והביא ראייה מדברי הגאון חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' י אות ג), שדן אם יש ללכת אחרי שאר המקובלים לתקוע בר"ה באשמורת, וכתב שם

רח"ל". עכ"ל. ע"ש. ולא כתב המקור כמו שדרכו, ואולי הוא מדיליה.

אבל רואים שיש כמה אופנים בביאור דברי הזוהר וקשה לומר מה היה כוונתו, ולפי שלושה מן הטעמים אין שום איסור לתת לגוי או בהמה. וא"כ אולי מרן ראה זוהר זה, שכידוע דרכו להביא מאמרים בשם הזוהר, והסיבה שלא סמך על מקור זה, הוא, שהלשון סתום ואין להביא ממנו ראייה. וכמו שכתב החכם צבי בספרו (שו"ת ח"צ סי' לו) וז"ל, שאם כן נתת תורת כל אחד ואחד בידו לילך אחר הבנתו בספר הזוהר הטובה היא אם רעה וכו', ולא היה מן הצורך להעלות דבר זה על ספר אלא להוציא מלבן של המתחכמים להורות הפך דעת רבותינו הפוסקים ז"ל, על משענת קנה חכמת הזוהר הקדוש אשר דבריו סתומים וחתומים באלף עיזקאין כל קביל די רוח יתרא בהו לומר כי הם ירדו לסוף דעתו וכל רז לא אניס להו, וה' הטוב יכפר. עכ"ל. ע"ש.

ואחר זמן ה' האיר עיני ומצאתי מופת בדברי הגאון הגדול הרב חיים בנימין פונטרימולי, שהביא לשון החכם צבי ועוד, בספרו פתח הדביר (סי' לב סע' מב בתשובה שהחזירוהו למקומו, בנדמ"ח עמ' קמט ד"ה וכי תימא) שכתב שם תשובה בענין כסדרן בשם ה' בספר תורה, ותוך דבריו כתב וז"ל, וגם מרן הב"י ז"ל שזה דרכו דרך קודש תמיד שהוא דולה ומשקה בדינים הנלמדים מספר הזוהר הקדוש, וקובעם להלכה בשו"ע, מכח שהיה לו יד ושם בחכמת האמת כידוע ומפורסם, ואילו דין זה לא העלהו על שלחנו. והגם דמשפט לשון הזוה"ק משמע

אמור אות ח) שכתב וז"ל, ונ"ל שאחר בהמ"ז הכל מותר, וכן לבהמה חיה ועוף הטמאים וכדלקמן (פר' שלח לך אות ב). עכ"ל. ע"ש. וכן הוא בהרב בא"ח (שם), וז"ל לפיכך יזהר האדם שלא יסיר מעל השלחן עצמות וקלפין אלא עד לאחר בהמ"ז, כמו שכתבו המקובלים, וכן כתב בחס"ל (סי' קפ אות א) ולכך אזהרה שמענו, שלא יוציא מעל השלחן דבר להאכיל לבהמה חיה ועוף הטמאים קודם בהמ"ז. עכ"ל. ע"ש. וכן הוא שם בחסד לאלפים (סי' קפ אות א). ע"ש. וכן כתב כף החיים-סופר (סי' קפ אות ג). ע"ש. וכן יש לדייק בדברי מהרח"ף שאחר שהביא כל הצדדים להחמיר, כתב לעיין בחסד לאלפים. ע"ש. וכן משמעות ספר נתיבי עם (סי' קפ אות א) להרב עמרם אבורביע. ע"ש. וא"כ אפילו לשיטת המקובלים כל האיסור הינו רק עד בהמ"ז, וממילא המחמיר לחכות עד אחר בהמ"ז, יצא לכל הדעות.

המורם מכל הנ"ל, שהאיסור לתת לגוי שאריות אוכל או פת מסעודת מצוה תלוי בגרסאות הראשונים, והמחמירים החמירו רק בלחם שנגע בחתיכת המוציא ויין של קידוש, אבל השאר מותר. ואפילו בזה מרן דוחה דעתם ואין לנו אלא דברי מרן. אבל יש להחמיר בחתיכת המוציא ויין של קידוש עצמו, שבזה אולי מסכים מרן. ולדעת המקובלים אין לתת שום דבר מהשלחן של סעודת מצוה, לבהמה חיה ועוף או גוי עד אחר בהמ"ז. והמחמיר בזה תע"ב.

וז"ל, ואני בעניי איני חש לסודות שלא גילה רבינו האר"י ז"ל בעצמו, וגם כי הרמ"ז ז"ל גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מ"מ אני בער ולא אדע, כי מה שלא גילה האר"י רבנו הגדול ז"ל אשר למד עם אליהו זכור לטוב באלו אמרו שלא לסמוך ושב ולא תעשה עדיף. עכ"ל. ע"ש. ונראה לי שהתכוון אאמו"ר לדייק, שאם הגאון חיד"א לא רצה ללכת אחרי גדולי המקובלים בנדון זה, לכאורה בודאי כן הדין במקום שגם מרן חולק.

[ואגב אציין, שמצאתי תשובה של הרב מאיר דאדוואנד שנדפסה בקובץ ויען שמואל (ח"ה סי' כז), ובספר ברכת ה' (ח"ה עמ' 41) להרב משה לוי זצוק"ל, שכתב להליץ בעד הרב משה לוי מתלונות של הרב שמ"ש, ובין דבריו (שם אות ב ד"ה ולא זכיתי), כתב לדייק מדברי הרב"ז המפורסמים שכיוון לומר שאין לפסוק כמו המקובלים שהיו לפניו נגד הפוסקים. ע"ש. אבל הוסיף שם הרב, שאין זה לגבי האריז"ל. ע"ש.] א"כ, בנידון דידן שהוא דבר שהובא בשם שאר המקובלים, ומרן פסק בסכינא חריפא שאין המנהג או ההלכה כן, עלינו לשמור דרכו ותורתו ולהורות להקל.

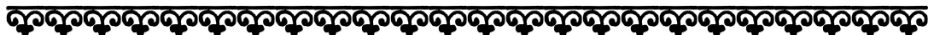
(ה) **אמנם** אכתי לא איפרק מחולשא, שקשה לומר בבירור שאין לחשוש לדברי המחמירים גדולי הדורות בדבר שאולי יש רמז מן הזוהר נגד מרן, ולא ברור אם מרן ראה זאת, ואפשר דאם היה רואה, היה אומר אחרת. ותבט עיני בשורי לדברי הגאון הרב נאמ"ן בהערותיו לספר בן איש חי (פרשת



בענין יין מפוסטר לענין יין נסך

הרב איתן רפאל אביב

מר"ץ ומח"ס יין המשוּמָה, כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



ענה א'

סוד דין יין מבושל ומפוסטר לענין יין נסך

בירור המציאות

ב"א אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם וכו'. והקשו התוס' (ד"ה יין), דבגמ' לקמן (לו:) מבואר דיין גזרו עליו משום בנותיהן ולא משום יין נסך. וכן הקשו כל הראשונים. וביישוב קושיא זו מצינו ג' תרוצים, והצד השוה שבהן, דמשום בנותיהן לא היה נאסר אלא בשתיה ולא בהנאה, כמו בפת ובישולי עכו"ם, ומחשש דילמא נתנסך אסרוהו אף בהנאה, [ועיין תוס' ר"ן ורשב"א בסוגיין].

טעם איסור מגע גוי ביין

(ב) **אִיתָא** בסוגיין (שם), יין מבושל שלנו ביד עכו"ם אין צריך חותם בתוך חותם, אי משום אינסוכי לא מנסכי וכו', ומבואר דלא מנסכי עכו"ם יין מבושל. ומסקינן אמר רבא יין מבושל אין בו משום גלוי ואין בו משום יין נסך.

ולפום ריהטא היה נראה דאיסור מגע גוי ביין שלנו, נאסר משום חשש שמא ניסך לע"ז, עיין רש"י (נח. ד"ה ימכר), ולכן יין שאין מנסכין אינו בכלל גזירת מגע. וכן משמע מדברי הגרע"א (סי' קכג ס"ג).

אולם נראה שרוב הראשונים לא למדו כן, דהנה הרא"ש (שם סי' יג), כתב להקשות על הא דהתירו חכמים יין מבושל שלנו שנגע בו

(א) **הנה** כאן במדינתנו ארצות הברית רוב היינות אינם מפוסטרים כלל, ורק ביקבים הכשרים עושים שני סוגי יין, האחד נקרא אינו מבושל, ופירושו שלא נעשה בו שום פעולת בישול, והשני נקרא יין מבושל, ואופן בישולו הוא ע"י פיסטור, [pasteurized], דהיינו שנותנים את היין לתוך צינור סתום, אשר מונח בתוך צינור אחר שיש בו מים חמים ועי"כ מתחמם היין. ואחר שנתחמם למעלת החום הרצויה מיד מקררים אותו.

ובזה יצאו הפוסקים לדון אם פיסטור שווה לבישול או דחלוק ממנו, ונפק"מ לענין הלכות יין נסך, וגם לענין קידוש וברכת בורא פרי הגפן, וכבר דנו בשאלה זו כל גדולי הדור, ואיני בא אלא לברר את עיקרי הנושאים מתוך הסוגיא.

טעם איסור סתם יינם

(א) **אִיתָא** בפרק אין מעמידין (ע"ז כט:): אלו דברים שאסורים ואיסורן איסור הנאה, היין וכו'. ובגמ' מקשינן יין מנלן, ואמר רבה

אין בו משום יי"נ, לפי שאינו עולה למזבח, דאכתי יש לאסור משום בנותיהן.

וכן כתב הר"ן להדיא (כו. מדפי הרי"ף) וז"ל, אבל היכא דלא שמעינן ליה דמנסך לא חיישינן ליה, בין במגע בין בכוחו, אלא דאחמירו רבנן משום בנותיהן אפילו היכא דלא שמעינן ליה דמנסך,^[א] עכ"ל. מבואר דנקטו הראשונים דאיסור מגע הוא משום בנותיהן.

טעם הדין דמבושל אין בו משום יין נסך

(ג) **והנה** חוץ מטעם הרא"ש בהיתר מבושל, מצינו עוד ב' טעמים בראשונים. הרמב"ן^[א] והרשב"א כתבו דכיון שלא נקרא סתם יין, אלא יין מבושל, אינו בכלל גזירת סתם יינם^[ב]

גוי, וז"ל, והדבר תמוה כיון שגזרו על יינם משום בנותיהן, וכי משום שהרתיו לא שייכא הך גזירה, ואי משום דלאו בר ניסוך הוא, והלא יין מזוג נמי לאו בר ניסוך הוא. ואפשר לפי שהמבושל אינו מצוי כ"כ ומילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה. עכ"ל. ומבואר דסבירא ליה דגם מגע גוי נאסר משום בנותיהן, והיינו מלבד מה שגזרו חכמים על סתם יינם, עשו הרחקה יתירה ואסרו אפילו מגעם מאותו הטעם,^[א] ולכך הוצרך לחדש דהטעם הוא משום דהוי מילתא דלא שכיחא.

וכן מבואר בחידושי הרמב"ן והרשב"א בסוגיין (ל.), שהקשו על שיטת הרמב"ם, שכתב דאם עירב ביין מעט שאור או דבש

[א] ומש"כ ואי משום דלאו בר ניסוך הוא, כונתו כמו שביאר הר"ן בשיטת הרמב"ם, דכיון שסמכו גזירת בנותיהן על יין נסך, לא נאסר אלא במקום שיש לחוש לניסוך. ועיין ט"ז ס"ג.

[ב] והנה מבואר בסוגיין דמגע עכו"ם אסור בשתיה ובהנאה. אמנם חלוקים הם בטעמם, דאיסור הנאה הוא משום חשש שהגוי ניסכו לע"ז, אבל איסור שתיה נוסף עליו איסור משום גזירת בנותיהן. והנפק"מ במקום שאין חשש ניסוך דאכתי אסור משום בנותיהן וכדלהלן.

[ג] ועיין ברמב"ן (לו, א) שנטה לסברת הרא"ש, וצ"ע. ועיין עוד ברמב"ן ב"ב (צו, א) שכתב לפרש הטעם לפי שאין מתנסך, וצ"ל שהתם קאי על איסור הנאה.

[ד] אולם הש"ך כתב (סק"ז) דהרתיח הוא שיתמעט ממדתו ע"י רתיחה כ"כ הרשב"א והר"ן, עכ"ל. וצ"ע בדבריו דהלא הרשב"א והר"ן לא ס"ל הכי, וכתבו שסגי ברתיחה אע"פ שאין ניכר החסרון. והיה לו לומר שכ"כ הרמב"ן. ועוד קשה מ"ט פסק כהרמב"ן אחר שהרשב"א הכריע כשיטת הגאונים. [ואין לומר שהרתיח ומיעוט מדתו הוא שיעור אחד. חדא משום דברשב"א מבואר שהרמב"ן חולק על הגאונים, ומש"כ הר"ן שדא ודא אחת היא, לא קאי אלא על הראיה שהביא הרמב"ן מהירושלמי ומתנ"י דתרומות, ששם איתא דבישול ממעט, וע"ז כתבו דע"י רתיחה מתמעט ואע"פ שאינו ניכר. ועוד דא"כ מה צריך הש"ך להוסיף על דברי השו"ע, וכי אין אנו יודעים מהי רתיחה ע"ג האש. וע"כ דבא להורות לנו דלא מספיק רתיחה, אלא צריך שיתמעט ממדתו והיינו ע"י שנכיר בחסרון]. ועיין בשבט הלוי (ח"ב י"ד ס' נ"א) שנתקשה בזה, וצ"ע. והנראה לומר דהרשב"א למד דגזירת חכמים היתה רק על סתם יין, ולא על אותו שאינו נקרא סתם יין, כגון מבושל או קונדיטון, וכמו שלא גזרו על שאר שכר. אבל הרא"ש לא היה ניחא לו בכך, וס"ל דאכתי יש לגזור גם עליו, כיון שיש בו משום חתנות, וע"ז כתב דלא היה מצוי, ולכך בשעת הגזירה לא הוכירוהו, ואם היה מצוי בודאי היו גוזרים גם עליו.

שו"מ דעיקר יסוד הנ"ל דגם להרא"ש תרתי בעינן, דהיינו אינו מצוי ונשתנה, כן הוא מבואר בדברי הריטב"א (הביאו הנמוק"י ב"ב צו, ב) אחר שהקשה מ"ש דין קידוש דמכשירים מבושל, ובין נסך אין בו איסור, ותיריך דיי"נ משום בנותיהם הוא דאסרו, וכל שאין רגילין לשתותו, ונשתנה, לא גזרו עליו, ע"כ.

ואולם להלכה פסקו בטוש"ע (סי' קכג ס"ג), דיין מבושל שנגע בו גוי מותר אפילו בשתיה, וכשיטת רוב הראשונים.

שיעור החימום של יין מבושל

(ד) **כתב הרשב"א** (תוה"ב ב"ה ש"ד) בשם הגאונים וז"ל, יין, כיון שהרתיח נעשה מבושל ואין בו משום יין נסך. וכ"כ בספר התרומות, דאע"פ שחולקין בפ' כירה (שבת מ: מ:) גבי שמן אם הפשרו זהו בישולו, מ"מ לאחר שהרתיח ע"ג האש מותר בו מגע גוי דאז קרוי מבושל לכ"ע. והרמב"ן כתב דאין קרוי מבושל ע"י רתיחה עד שיתמעט ממדתו ע"י בשולו, היינו שיהיה ניכר חסרון המדה, ואפשר שבכל רתיחה יש קצת חסרון אלא שאינו ניכר, וסוף דבר קבלת הגאונים תכריע שקבלתן תורה היא, עכ"ד. העולה מדבריו ששיעור חימום המים המחשיבו למבושל הוא כדי רתיחה, ואע"פ שלא ניכר החסרון. וכן עולה מדברי הרא"ש (שם), וכן פסקו בטוש"ע (ס"ג) דמבושל נקרא משהרתיחו ע"ג האש.^[1]

והרמב"ם (פי"א מהלכות מאכ"א ה"ו), פירש טעם אחר בהיתר מבושל, והוא דכל שאינו ראוי לנסך ע"ג מזבח לא גזרו בו משום יין נסך. ואע"פ דאכתי היה לאסור משום בנותיהן עכ"פ בשתיה, כבר תירץ הר"ן דכיון דאסמכוה איין נסך, לכך במקום שאין חשש ניסוך אינו בכלל גזירת חתנות.

העולה עד כאן, דיש ג' טעמים בראשונים להיתר יין מבושל: אינו מצוי, אין לו שם סתם יין, ואינו ראוי לנסך למזבח. ועיין בב"י (סי' קכג ס"ג), דכתב עוד טעם מעצמו.

אולם מדברי רש"י בסוגיין נראה שרוח אחרת היתה עמו, וכבר עמדו בזה הפרישה והט"ז ורש"ש. והעולה מדבריהם דרש"י ס"ל דיין מבושל שנגע בו עכו"ם אסור בשתיה, ולא התירו אלא בהנאה לפי שאין מנסכין אותו. ונראה שסבר רש"י דהא דמגע אסור בשתיה הוא משום בנותיהן, ומה דאסור בהנאה הוא משום חשש יי"ג, וכיון שאין מנסכין יין מבושל אין בו חשש ניסוך ומותר בהנאה, אבל אכתי בשתיה אסור משום בנותיהן, וכמו שהקשו כל הראשונים,^[2]

[ה] ועיין ברש"י במתני' (כטב ד"ה שהיה) שפירש שטעם איסור הנאה בסתם יינם הוא משום דדילמא נסכיה, וכן פרש"י לקמן (לא, ד"ה סתם), והא דגזרו משום בנותיהן, צ"ל דיסבור כמש"כ הרשב"א דשני גזירות היו, מתחילה אסור משום בנותיהן בשתיה, ואח"כ באו ב"ד אחר ואסרוהו בהנאה משום חשש ניסוך, וה"ה והטעם באיסור מגע.

[ו] אולם הש"ך כתב (סק"ו) דהרתיח הוא שיתמעט ממדתו ע"י רתיחה כ"כ הרשב"א והר"ן, עכ"ל. וצע"ג בדבריו דהלא הרשב"א והר"ן לא ס"ל הכי, וכתבו שסגי ברתיחה אע"פ שאין ניכר החסרון. והיה לו לומר שכ"כ הרמב"ן. ועוד קשה מ"ט פסק כהרמב"ן אחר שהרשב"א הכריע כשיטת הגאונים. [ואין לומר שהרתיח ומיעוט מדתו הוא שיעור אחד. חדא משום דברשב"א מבואר שהרמב"ן חולק על הגאונים, ומש"כ הר"ן שדא ודא אחת היא, לא קאי אלא על הראיה שהביא הרמב"ן מהירושלמי ומתני' דתרומות, ששם איתא דבישול ממעט, וע"ז כתבו דע"י רתיחה מתמעט ואע"פ שאינו ניכר. ועוד דא"כ מה צריך הש"ך להוסיף על דברי השו"ע, וכי אין אנו יודעים מהי רתיחה ע"ג האש. וע"כ דבא להורות לנו דלא מספיק רתיחה, אלא צריך שיתמעט ממדתו והיינו ע"י שנכיר בחסרון]. ועיין בשבט הלוי (ח"ב יו"ד סי' נ"א) שנתקשה בזה, וצ"ע.

[ז] חולין (קחב), בנפל לקדירה רותחת ואח"כ נח מרתחות, וכן בע"ז (סב), במתני' ורש"י שם, וכן גבי הגעלת כלים (עיי' במ"ב סי' תנא סק"כ) דרותח מקרי שמעלה רתיחות, וכן מבואר בתוס' (ע"ז לגב, ד"ה קינסא).

מדוע לא היה מצוי להם יין מבושל, אי משום שנשתנה לגריעותא, או משום דהוי טירחא מרובה לבשלו [וכן משמע בשדי חמד (מערכת יין נסך), ולכך כתב דא"א ללמוד היתר משם לתמד, ע"ש]. אכן נראה דא"א לומר דהטעם הוא משום דע"י בישול נגרע טעמו, שהרי הרא"ש בסוגיא דיין מבושל לקידוש (ב"ב צו.), נקט דמבושל נשתנה למעליותא, ולכך אינו פסול לקידוש, וע"כ צ"ל טעם אחר.

וגם הריטב"א בסוגיין כתב כהרא"ש בתוספת ביאור וז"ל, דיין מבושל לא גזרו עליו, לא משום דלא מקרי יין, אלא מפני שאין שותין ממנו אלא דרך תענוג ודבר מועט ולפרקים, ואינו מצוי אצל הכל, ולפיכך לא היה בכלל הגזירה ועמד בהיתרו, עכ"ד. ומבואר דס"ל דיין מבושל אשתני למעליותא, ולכך היו שותים אותו דרך תענוג, ורק דלא היה מצוי אצל הכל, ולכך לא נכלל בגזירת חכמים.

הנדון בין מפוסטר

מציאות הדברים היא שכל היינות שמצוין עליהם "מבושל" אינם בעצם מבושלים, אלא רק עברו תהליך פיסטור, וכבר כתבנו לעיל שאופן הפיסטור נעשה ע"י שהיין עובר ממקום למקום בצינורות סתומים, ובשלב

ואכתי פש לן לברורי מהו שיעור הרתיחה. ולפום ריהטא היה נראה שפירשו שהמים מעלים רתיחה ומבעבעים, כדאיתא בש"ס ופוסקים במקומות רבים.^[1]

אך הנה הרא"ש (שם) וספר התרומות הביאו ראיה מפרק כירה, דאחר שהרתיח נקרא מבושל לכ"ע, וכל שחימם שמן וכדו' עד שהרתיח, עובר משום מבשל בשבת, ושיעור רתיחה כתב הב"י (סי' שיח ס"ד), דשיעור רותח הוא כל שיס"ב. וכן נקטו כל הפוסקים, ומבואר שכל שחימם מים לחום של יס"ב חייב משום מבשל, וא"כ ה"ה ליין מבושל כל שנתחמם בשיעור יס"ב מבושל מקרי, ואין בו משום יי"ג, ומעתה צריך לומר שלשון הרתיח הוא לאו דוקא. וכן מסיק הגרמ"פ (אגר"מ יו"ד ח"ג סי' לא), דכל שנתחמם היין בשיעור יס"ב הוי מבושל.^[2]

שינוי בטעם היין ע"י הבישול

(ה) **הנה** כבר נתבאר לעיל כמה טעמים בהיתר יין מבושל. ומתוך דברי הרשב"א מבואר דיין מבושל אינו נקרא בשם סתם יין וע"כ משום דנשתנה טעמו. וכ"ב במאירי^[3] (ע"ז כט:), שמתוך שבישלו נשתנה טעמו ואין עוד חיבת ניסוך עליו. אולם הרא"ש לא הזכיר שצריך שישתנה טעמו, אלא רק שיין מבושל אינו מצוי. ובאמת אין אנו יודעים

[1] וז"ל, וסוף הדברים בענין זה לדעתי כל שהוא מבושל עד שנשתנה טעמו מכמות שהיה מחמת בשולו או ריחו או צבעו שכל שנשתנה בטל חנו ואין חבת נסוך עליו. [עוד כתב שם דמה דאמרו דמשתנה למעליותא הוא ענין רפואה ולא לשתייה].

[2] ושיעור יס"ב הוא ספק, ולכתחילה כתב באגר"מ (יו"ד ח"ב סי' נ"ב) להרתיח היין עד חום של 175 מעלות פרנהייט, ובדיעבד למעלה משיעור 140 נחשב למבושל, אבל לא פחות, ע"כ. וצ"ע שהרי לענין שבת מחמירים כבר משיעור 110 מעלות, (עיין אגר"מ או"ח ח"ד סי' ע"ד בישול אות ג') ולמה לא התיר בדיעבד פחות משיעור 140 מעלות.

נשתנה טעמו, והזכירו רק אינו מבושל, משום שכל דברי חכמים ע"פ גדרים קבעום, דאינו מבושל אסור ומבושל מותר. ועיין מג"א סימן שא ס"ק נח.

מסוים אחד מן הצינורות מתחמם (ע"י גוף חימום) לחום גבוה, ועי"ז היין העובר בתוכו מתחמם לכמה שניות, ומיד עובר לצינור קר, המקררו ומחזירו למעלת חומו הטבעי.

ויש לפשוט אבעיא חמורה זו מתוך דברי הרא"ש עצמם, שכתב וז"ל, ויין מבושל אחר שהרתיח נקרא מבושל, דבפרק כירה (מ:): נחלקו אי אמר הפשוט זהו בישולו, אבל כשהרתיחו הוי מבושל לכ"ע, עכ"ל. ויש לתמוה מאי מיייתי הרא"ש ראייה מדין בישול דשבת לדין יין נסך, דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה ולכך אסור משירתח, דחשיב שינוי בגוף המים, משא"כ בבישול דיי"נ דבעינן לשינוי הטעם כדי לומר שלא היה מצוי, ולא נכלל בגזירתם, מי יימר דמשירתח נשתנה הטעם. ואם נימא דהוא דבר פשוט ומוסכם דכל שמרתיח נשתנה הטעם, א"כ מה צורך יש בראיה משבת, ועוד דלא מוכח מהתם מידי לענין שינוי הטעם. וע"כ צ"ל כמו הצד השני שכתבנו, והוא שכל אשר בשם יין מבושל יקרא, אינו בכלל גזירת יין נסך, כיון שגזרו רק על יין שאינו מבושל. ומעתה יש להסתפק על מי נקרא שם "מבושל" אשר לא נכלל בגזירת יי"נ, ואהא מיייתי הרא"ש ראייה משבת דהתם מוכח דמשירתח, בשם בישול יקרא, וא"כ הכא נמי גבי יי"נ כל שהרתיח נעשה מבושל, וממילא אינו נכלל בגזירת חכמים שכללה רק יין שאינו מבושל.

ונמצינו למדים דגם ביין מפוסטר שאע"פ שלא נשתנה טעמו, מ"מ בשם בישול נקרא, ואינו בכלל הגזירה, לפי שיטת הרא"ש.

והנה בזמן הגמ' וטוש"ע דרך בישול היין היה נעשה ע"י שהיו מניחים אותו בתוך סיר פתוח על האש, וכבר בבישול מועט נשתנה טעמו, [משום שהאלכוהול מיד התחיל לצאת לאויר, עיין מנחת שלמה ח"א סי' כה]. אמנם יין מבושל שלנו שהוא מתחמם בתוך צינורות סתומים כנ"ל, אין בו שינוי הטעם, מחמת תחבולות שונות שעושים בשעת הפיסטור, וכנ"ל.

ומעתה יש לדון האם דינו כיון מבושל של זמן הגמ'. דיש לצדד ולומר דכשגזרו על יין לא הוציאו במפורש את היין המבושל, אלא דכיון שלא היה מצוי לא חל עליו הגזירה, מכח הכלל שכל מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. וכיון שהיין שלא היה מצוי היה יין שנשתנה טעמו, [וזה גם הטעם שלא היה מצוי מכיון שנשתנה בטעמו], א"כ דוקא עליו לא חלה הגזירה, משא"כ יין מבושל שלא נשתנה טעמו, מעולם לא הוצא מכלל הגזירה [אע"פ שלא היה קיים בזמנם], וכיון ששמו יין אסור ככל יין נסך.

או דילמא דנהי דהטעם שלא היה מצוי להם יין מבושל, הוא משום דנשתנה טעמו [למעליותא], מ"מ סוף כל סוף על יין מבושל לא נגזר, וצורת הגזירה היתה שיין שאינו מבושל יאסר משום יין נסך, וכל אשר יקרא שמו בשם מבושל אין בידינו עוד כח לאוסרו. [והא דלא גזרו על כל יין שלא

וא"כ יש לנו צד גדול לקיים המנהג שנוהגין בכל יהדות ארה"ב, לסמוך על יין מפוסטר כמבושל, ולהתיר מגע גוי ביין מבושל, וכן העלה להתיר במנחת יצחק (ח"ז סי' סא), וכן התיר באגר"מ (יו"ד ח"ג סי' ל). ושיעור החימום ליין מבושל כיום לצאת יד"ח כל השיטות הוא למעלה ממאה שמונים מעלות^[1] [פרנהייט].

ויש להוסיף דכיום מצויים בשוק יינות עם אחוז אלקוהול נמוך, ובהם גם אותם שרשום עליהם "אינו מבושל" עוברים הם פיסטור [בערך מאה שלשים מעלות], אשר לרוב הפוסקים כבר נחשב יד סולדת בו, ולכן בדיעבד אם נגע גוי ביין שיש בו פחות משתים עשרה אחוז אלקוהול יש להתירו.

ענף ב

שיטות פוסקי זמנינו בענין יין מפוסטר והערות בדבריהם

בסימן הקודם נתבאר שהיין המבושל שלנו הוא מתחמם בצינורות סתומים לחום גבוה של כ 180 מעלות, ותהליך זה הוא הנקרא פיסטור, ובזה דנו פוסקי זמנינו, ונביא את דבריהם, ומה שיש לדון בדבריהם.

דברי הגרש"ז אירבאך זצ"ל

(ז) **כתב** הגרש"ז אירבאך זצ"ל (מנחת שלמה ח"א סי' כה), דיין מפוסטר יש בו משום יין נסך. ותו"ד דלהלכה קי"ל דבעינן נשתנה טעמו, ורק אם מרתחים על האש בסיר פתוח נשתנה טעמו מיד, אבל הפיסטור היום שנעשה בתחבולות כדי לשמר את טעמו

הן אמת דלהרשב"א שסבר דהגזירה היתה לאסור כל אשר בשם סתם יין יקרא, א"כ דוקא יין מבושל אינו נקרא סתם יין מחמת שנשתנה טעמו ומראיתו, אבל יין מפוסטר שלנו שלא נשתנה טעמו ומראיתו ובשם סתם יין נקרא, הוי בכלל הגזירה, משא"כ לשיטת הרא"ש והריטב"א, דהטעם דמבושל לא נכלל בגזירה הוא משום שאינו מצוי, וכיון שכן, לא נכלל בגזירת יינם, ותו לא איכפת לן דסיבת היותו אינו מצוי הוא משום שנשתנה טעמו, דהשתא מיהא אינו מצוי הוא ולא נכלל, ומי יכול לבוא ולגזור עליו מחדש.

לענין הלכה

(ו) **אתה** הראת לדעת שדין יין מפוסטר תלוי במחלוקת ראשונים, שלפי הרשב"א דהטעם שמבושל אין בו משום יין נסך, הוא משום שאינו נקרא יין, ורק יין שנשתנה טעמו אינו עוד בשם יין, א"כ יין שלנו שלא נשתנה טעמו, בכלל יין הוא ונכלל בגזירה ואסור. אולם להרא"ש דלא גזור על שאינו מצוי, יש לצדד להתיר יין מפוסטר, ועתה נחזי אנן הילכתא כמאן.

ואיתא בטוש"ע (קכג ס"ג), יין מבושל שלנו שנגע בו העכו"ם מותר, ומאימתי נקרא מבושל משהרתיח ע"ג האש, ע"כ. ובב"י הביא את טעם הרא"ש בשני מקומות, והשמיט טעם הרשב"א. ומשמע שהחזיק בטעם הרא"ש.

[1] שהרי הב"י כתב (סימן שיח) דמבושל הוא יד סולדת בו ונסתפק לן מהו השיעור ומחמירים ממאה ועשר עד מאה שמונים

מפוסטר אינו משנה את טעם היין, הוא משום שיש להם תחבולות לכך, משא"כ בבישול כדרך הרגיל בודאי משנה טעמו.

אכן מה שאפשר לערער על דברי הגרש"ז הוא משום דלא קי"ל כהרשב"א אלא כהרא"ש, וכמ"ש לעיל.

עוד כתב בסוף דבריו שהרבה עירערו לומר שטעם הרא"ש לא נוגע בזמן הזה, שייך מבושל מצוי לרוב, וכתב שבלאו הכי לא קי"ל כטעם הרא"ש דאינו מצוי, אלא כמ"ש הטור דמבושל אינו ראוי לניסוך, וכמו שהקשה רע"א על הרא"ש וכ"כ הט"ז (סק"ג) בשיטת הטור, דלא רצה לסמוך על טעם הרא"ש שכתבו רק בדרך אפשר. ע"כ.

ויש להעיר דמתוך דברי הגרע"א עצמו, מוכח שלא הוקשה לו אלא בשיטת הרא"ש, שכתב שגר תושב שנגע ביין מותר בשתיה, וע"כ משום דכל איסור מגע משום חשש ניסוך אסרוהו. וכן מבואר ברא"ש לקמן גבי גויים בזמן הזה, אכן לפי שאר הראשונים, והם הרשב"א והרמב"ן שסברי שגר תושב אוסר יין במגעו, עכ"פ בשתיה, מוכח שאין טעם איסור נגיעה משום לתא דנסך, שהרי גר תושב לא מנסך, ואפ"ה הרי הוא אוסר מגעו. וע"כ משום דסברי דהטעם דמגע אוסר בשתיה הוא משום בנותיהן, ולהכי גם כשאין חשש ניסוך יש לאסור.

וכן מוכח ממה שהקשו הרמב"ן והרשב"א (דף ל:) על שיטת הרמב"ם, שהתיר יין

המקורי של היין, אין לו דין בישול לגבי יין נסך. ובתחילה כתב כן בשיטת הרשב"א, ואח"כ הוסיף דגם להרא"ש כיון שעיקר הטעם שלא היה מצוי הוא משום דנשתנה טעמו, א"כ כיום שאין שינוי טעמו ע"י בישול יש לאסור.^[יא]

ומה שיש להעיר בדבריו, הוא כמ"ש למעלה שרק לפי הרשב"א מוכח דצריך שינוי טעם, כיון שההיתר במבושל הוא דלא נקרא יין סתם, וזה שייך רק ביין שנשתנה טעמו. אמנם לפי טעם הרא"ש י"ל דגדר קבעו חכמים דכל שמבושל אינו בכלל הגזירה, ואינו תלוי בשינוי הטעם.

דברי הגר"ע יוסף זצ"ל

(ח) **הגר"ע** יוסף זצ"ל (יבי"א ח"ח סי' טו), כתב להעיר על דברי הגרש"ז כמו שכתבנו, דהשו"ע לא הזכיר דבעינן נשתנה טעמו ומיעוט מידתו, אלא כתב דמבושל נקרא משהרתחו על האש, ולכך אין לנו אלא דברי מרן שאינו תלוי בשינוי טעם. עכ"ד.

ואי משום הא יש להשיב, דודאי מיעוט מידתו כבר הכריע הרשב"א ע"פ קבלת הגאונים שאין צריך. אבל שינוי טעמו בודאי בעינן להרשב"א, שהרי על זה מיוסד ומבוסס כל ההיתר של מבושל. והרשב"א עצמו כתב שהשיעור הוא משירתח ע"ג האש, וא"כ למה לא פירש שצריך שינוי טעם. וע"כ לומר דכל שמרתח ע"ג האש מיד נשתנה טעמו, וא"כ גם בדברי מרן השו"ע י"ל כן שכל רתיחה משנה הטעם. והסיבה שייך

[יא] ובחברת "קדם" בשעת העברת היין לבקבוקים, שוב מתחמם היין לחום גבוה, ואז הוא פתוח, ועושים כן כדי שיחשב מבושל גם לפי דברי הגרש"ז, אולם איני יודע אם סגי בהכי לשיטת הגרש"ז, כיון שלא משתנה טעמו.

בענין יין מפוסטר לענין יין נסך

הרב איתן רפאל אביב

דברי הגר"ש אלישיב זצ"ל

(ט) **והגר"ש** אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות ח"א יו"ד סי' עה), כתב לדון בטעם הרא"ש, וחידש דאם הדרך הרגילה בייצור יין היום נעשית רק ע"י פיסטור, א"כ נחשב מצוי ואינו יוצא מכלל גזירת יין, משום שייך מבושל אינו הפקעה מהגזירה, אלא שכל שלא שכיח ממילא לא נכלל, וזה רק כל זמן שלא שכיח אבל היום דשכיח יש לאסור. ע"כ.

והנה סברא זו הזכירה המנחת יצחק והגרש"ז, ושניהם דחו אותה, וכתבו שכיון שלא היה מצוי לא נגזר עליו, וכדי לאוסרו צריך ב"ד חדש. וכן הביאו בשם האבני נזר (יו"ד סי' קטז אות ד), דאזלינן בתר שעת הגזירה, וגם אם יתחילו הגוים לנסך יין מבושל, ג"כ אין לאוסרו.

שנתערב בו מעט דבש ושאור, והקשו עליו דגם אם נאמר שאין מנסכין אותו, מ"מ הלא יש לאסור משום בנותיהן [ובמגע איירי], ומשו"ה לא העמיד הגרעק"א קושיתו אלא על שיטת הרא"ש, ודו"ק. ומעתה כיון שהשו"ע (סי' קכד ס"ב), פסק כמותם בגר תושב שאוסר בשתייה, ע"כ שא"א לומר בשיטתו דהיתר מבושל משום שאינו ראוי לנסך, שהרי אכתי יש לאסור משום בנותיהן, אלא ודאי שטעמו או כהרשב"א או כהרא"ש.

וכן מבואר בדברי הרשב"א (הביאו הב"י סי' קכד ס"ב), גבי גר תושב שאוסר במגע משום חתנות, שו"ר שגם החזו"א (יו"ד סי' ב אות כג) נקט כן.

ובאמת תימה גדולה על כל האחרונים שהביא שם היב"א, דהטעם כהטור דאינו בר ניסוך, שהרי ברמב"ן וברשב"א ובר"ן וברא"ש ובריטב"א בסוגיין מבואר שלא למדו כן. וגם הב"י לא סמך על טעם הטור, והביא את טעמו של הרא"ש, וצ"ע.

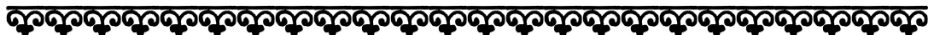
וביביע אומר שם הביא עוד את דברי האור לציון (להגר"ב צ אבא שאול), שכתב שכיון שלא מתמעט ממדתו לא חשיב מבושל, וכתב ביביע אומר דלא אזלינן בתר השתא אם נתמעט בפועל, אלא הוא רק סימן על שיעור החום והבישול, וגם המפוסטר אם היה פתוח לאויר ולא בצינורות, ג"כ היה מתמעט, והרי שיש כאן שיעור הבישול והחום הנצרך, ושו"ר שגם הגרש"ז כתב טענה זו.



אם בית דין רשאי לדחות גרים משיקולים חברתיים וכיו"ב

הרב צבי אריה פרידמאן

דיין ומו"צ, בית הוועד לענייני משפט, ליקווד



קבלת גרים: מתי לרחק ומתי לקרב ובדין גר
שנתגיר שלא לשם שמים

כתבו דשליחותייהו דקמאי עבדינן (וכ"כ תוס' ביבמות מו:), אכן ברשב"א וברמב"ן נתקשו דדין שליחותייהו הוא דין דרבנן ומהני רק בממון דהפקר ב"ד הפקר, וכן בגיטין (בכפיית הגט שצריך ב"ד), דאפקעינהו רבנן לקדושין, אבל איך יהני בגירות. והרמב"ן למד דכמו שמצאנו בזמן המקדש שצריך הגר קרבן ומ"מ בזה"ז דליכא קרבן לא מעכב הגירות, ובגמ' (כריתות ט) איתא טעם דלא מעכב דכתיב בגר 'לדורותיכם' שצריך שיתקבלו גרים בכל זמן גם כשאין בהמק"ד קיים, ה"ה דא"צ ב"ד סמוכין בזה"ז דע"כ שייך גירות בכל זמן, אפי' בזה"ז דליכא סמוכין. וב' תירוצין אלו הובאו בתוס' קידושין סב: (ד"ה גר).

(א) **בקבלת** גרים מצאנו מחד גיסא דיש מצוה לקבל גרים ואפילו לחזור אחר גרים לגיירם, ומאידך גיסא מצאנו שהקפידו חז"ל על מגיירי גרים ביבמות קט: רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים, ומצאנו דמשתדלין להרחיק גרים מלהתגייר, וכדמצאנו ברות שאמרה לה נעמי שובי לבית אביך ובערפה הצליחה שחזרה לבית אביה ולא לוהיה, מאידך מצאנו דמרבים לדבר עם הגר הבא להתגייר שיוכה לחיי העוה"ב, ומשתדלין עמו שיתגייר. וצריך לבאר בע"ה גדרי הדברים מתי לקרב ומתי לרחק ובטעם שיש לרחק מאחר שיש מצוה לגייר.

איך מקבלין גרים בזה"ז שאין לנו דיינים
סמוכים

והק' באור שמח (איסור"ב יד, יג ד"ה ובוה) דבשלמא להראשונים דס"ל דא"צ מומחין מובן למה אם עבר וקבלו גרים לשם שררה ולשם אישות דבדיעבד הוי גר, אבל אי בעינן שליחות דקמאי בודאי לא עשו שלוחים לגייר שלא כדין, וא"כ בזה"ז להני שיטות דבעינן שליחותייהו, גירות לשם אישות אינה כלום (והעירו בזה במשיב דבר ח"ה סי' מו ובעוד כמה אחרונים). אכן סתימת הסוגיות והפוסקים משמע דחלה הגירות לשם אישות גם בזה"ז.

(ב) **ק"ל** (יו"ד סי' רסח, יב) דגר הבא להתגייר בודקין אחריו אם בא בשביל ממון או שררה או אשה אין מקבלין אותו, אמנם אם קבלוהו הר"ז גר. והנה בגר צריך ב"ד לעיכובא (שאם נתגייר בינו לבין עצמו או אפי' בפני ב' עדים אינו כלום), ודנו הראשונים בזה"ז איך מקבלין גרים הלא אין לנו דיינים סמוכין. ויש בזה ב' מהלכים בראשונים: תוס' בגיטין (פח: ד"ה במילתא)

קסב אם בית דין רשאי לדחות גרים משיקולים חברתיים וכיו"ב

הרב צבי אריה פרידמאן

אותו יסבלו היהודים צרות מזה (ואין כאן חשש פיקוח נפש), האם מותר לדחותו או חייבים לקבלו. ושקיל וטרי שם ע"פ חקירת האחרונים (ע' קובץ שיעורים כתובות אות לג) בגדר ב"ד בקבלת הגר, אם הב"ד הם המגיירים (וכמדמשע בתוס' סנהדרין סח. שדנו אפי' בגר גדול דצריך זכיה מב"ד לגיירו), או דהגר מגייר עצמו רק יש תנאי שצריך ב"ד (וכדמשמע בתוס' יבמות מה ד"ה מי לא טבלה לנדותה, שכתבו בתי' השני דבזה שמופרסם שטבל ויודעין ג' בנ"א סגי שיחשב בפני ב"ד, ובודאי אין ב"ד 'מגיירין' אותו בכה"ג). וכתב במנחת אשר דאם נימא דב"ד הם המגיירים יתכן שבידם לרחקו אם חוששים שיהא מזה הפסד, אבל אם הוא רק תנאי שצריך להיות בפניהם ואין לב"ד חלק בעשיית הגירות נקט המנחת אשר דאין בידם לרחקו. וכן נקט לעיקר דאין בידם לרחקו, וסיים דהוי ענין חדש שלא נתבאר בפוסקים.

הרי הבאנו לדין א' – גדר מתי מקרבין ומתי מרחקין גר הבא להתגייר, ב' – קושיית האו"ש אי בזה"ז למ"ד כח ב"ד הוי מדין שליחותיהו איך הוי גרים לשם אישות גרים בדיעבד הלא לזה לא נעשו שלוחים, ג' – שאלת המנחת אשר אם יש לב"ד להרחיק גרים מסיבות צדדיות כשבאים להתגייר לשם שמים. ובע"ה נבאר ענין קבלת גרים ומתי לרחקם וטעם הדבר, ועפ"ז נחזור לדברי האו"ש והמנחת אשר.

מצוה לקבל גרים

ביבמות מז: קבלו מלין אותן מיד, מ"ט, שהויי מצוה לא משהינן. ומבואר שיש מצוה

והיה אפשר ליישב קושיית האור שמח דצריך להבין מה הכוונה של שליחותיהו עבדינן, הלא אינם עוד בחיים ואיך יהא ב"ד שלנו שלוחים. וע' ברש"י גיטין פח: שליחותיהו דבני א"י קעבדינן 'הם נתנו לנו רשות', וע' שו"ת חת"ס (או"ח סי' פד) שכתב דבודאי אין אנו 'שלוחים' של ב"ד קמאי רק שהם נתנו רשות לדון בענינים אלו וסגי בזה. ולפ"ד רש"י אולי תתיישב קושיית האו"ש די"ל דיש רשות כללית לב"ד בזה"ז לדון בכפיית גיטין וגזילות וחבלות וגרים, והיא רשות כללית ולא דצריך בכל מקרה לרשותם. אכן, בנחל יצחק (סי' א' ענף ב' ובעוד מקומות) דן דהיא כשליחות ממש ושייך אין שליח לדבר עבירה וכיו"ב, ולדבריו בודאי תקשי למה גרים לשם אישות הוו גרים בזה"ז הלא בזה לכא' ליכא שליחותיהו.

(ג) **לפעמים** כשבאים לפני ב"ד אנשים שרוצים להתגייר לשם שמים אכן קבלתם תהיה הפסד לכלל, כגון אנשים שיטילו עצמם על הכלל או שאינם שפויים במאה אחוז וכיו"ב, וכן יש אנשים שקרוב לודאי שלא יתערבו בציבור, וכגון שבאים מעמים שונים שקרוב לודאי שלא יתקבלו בציבור כראוי, וגם יש קהלות קדושות שתקנו שלא לקבל גרים מפני תקנת הקהילה, כקהילת יוצאי ארם-צובה, ויש לעיין אם ב"ד יכול לדחותם מפני הפסד הציבור או שמא מחוייבים לקבלם. וראיתי בשו"ת מנחת אשר להגאון ר' אשר ווייס שליט"א שדן בשאלה כיו"ב בקהילה שבא לפניהם עכו"ם להתגייר לשם שמים והוא מקורב למלכות ואם יגיירו

אותו ואין מרחקין יתר על המדה, ומאידך משתדלין להניעו ומקשין לו הדרך (וע' מאירי שכתב מודיעין מצוות קלות להניעו דיש לנו כ"כ צוויים ומצות, מאידך גיסא הב"ח כתב דזה לחבבו על הגר דעל כל צעד ושעל יש הזדמנות לזכות במצוה).

לקבל גרים. וע' ברשב"ץ בזהר הרקיע (אות כח) שכתב דהוי מצות עשה מ"ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו', ולמדו מכאן דצריכים ב"ד לקבל גרים (כ"כ בתוספות), הרי היא דמצות עשה (והקשה שם למה לא מנו אותו מוני המצוות למצוה בפנ"ע, ע"ש).

וביותר חזינן שאין לקבל גרים מהגמ' יבמות קטו רעה ירוע כי ערב זר, רעה אחר רעה תבא למקבל גרים דאמר ר' חלבו קשים גרים לישראל כספחת בעור, וע' בקדושין סב הרי את מקודשת לי כשאתגייר, לכשתתגיירי הוי דבר שלא בא לעולם, ולא חשוב 'בידו' להתגייר דמי יימר דמזדקקי ליה שלשה וגר צריך ב"ד, וקשה מכיון שהיא מצוה לקבל גרים למה לא ימצא מיד ג' לגיירו, ומשמע דאין חיוב לקבל גרים.

וע"ע בספרי פ' ואתחנן ואהבת את ה' אלוקיך, ד"א, אהבהו על הבריות כאברהם אביך כענין שנאמר את הנפש אשר עשו בחרן וכו' מלמד שהיה אברהם מגיירם ומכניסם תחת כנפי השכינה. ובסנהדרין צט: מצינו שנענש אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו את תמנע כשבאה להתגייר והלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשיו ונפיק מינה עמלק וצערניהו לישראל. ומבואר דיש מצוה לקבל גרים, ומשמע מהספרי דיש להשתדל להביא אנשים להכרה בה' ולגיירם. וכן מבואר בתוס' יבמות קט: שיובא בהמשך.

והיישוב לזה, מתי מקבלים גרים ומתי מרחיקים אותן, והטעם שצריך לבדוק היטב אבתריהו, מבואר ביבמות כד: דתנן שם הנטען על השפחה ונשתחררה ועל הנכרית ונתגיירה הר"ז לא יכנס ואם כנס אין מוציאין, ובגמ' מדייק דגירות מיהא הי', אע"פ שנתגיירה לשום איש לשם עבדי שלמה לשם שולחן מלכים וכן גירי מרדכי ואסתר אינם גרים, וקשה למתני' דמבואר דגרות לשם אישות הוא בדיעבד גר, ומתרץ הגמ' א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הלכתא כמ"ד כולם גרים הם, ומק' הגמ' אם גרים למה לא יכנס לכתחילה ותי' משום הסר ממך לזות שפתים ועקשות פה, רש"י פי' דמחזק הקול שזנתה עמהן (בראשונים דנו לרש"י אם ידוע שודאי זנתה שמא יכנס לכתחילה), ויש עוד מהלך בראשונים

וע' ביבמות מז. ת"ר גר הבא להתגייר בזה"ז אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזה"ז דוויים, דחופים, סחופים ומטורפים ויסורין באין עליהן, אם אמר יודע אני ואיני כדאי מקבלים אותו מיד ומודיעין אותו מקצת קלות ומקצת חמורות וכו' וענשן של מצוות, כשם שמודיעין אותו עונשן של מצוות כך מודיעין אותו מתן שכר, אומרים לו עוה"ב אינו עשוי אלא לצדיקים [ובשו"ע רסח ב הוסיף ומאריכין בדבר זה כדי לחבבן], ואין מרבין עליו, פירש"י אין מרבין עליו דברים לאיים עליו שיפרוש, וילפינן זה מנעמי ורות דכתיב ותרא כי מתאצת היא ללכת אתם ותחדל לדבר אליה. מבואר דמחד גיסא מקרבין

קסד אם בית דין רשאי לדחות גרים משיקולים חברתיים וכיו"ב

הרב צבי אריה פרידמאן

ורק צריך להבין מכיון דיש מצוה לגייר גרים למה רק מגיירים כשהן לשם שמים (או סופן לש"ש), למה לא נגייר כל גר שבא להתגייר אפי' לשם אישות ושולחן מלכים. ונראה דיש ב' דרכים בזה ויש נפ"מ גדולה ביניהם.

ביבמות קט. איתא דטעם דרעה אחר רעה תבא למקבלי גרים משום דקשים גרים לישראל כספחת, ופי' רש"י שאין בקיאות בדקדוקי מצוות ולמדין ישראל ממעשיהן. ועל דרך זה כתב הרמב"ם פי"ג מאיסור"ב ה"ח אחר שכתב הרמב"ם שצריך לבדוק גר הבא להתגייר אם מתגייר משום איוו סיבה או משום אישוב וכיוצ"ב, כתב ומפני זה אמרו חכמים קשים גרים לישראל כנגע צרעת, שרובן חוזרין משום דבר ומטעין את ישראל וקשה לפרוש מהן אחר שנתגיירו. צא למד מה היו להם במדבר במעשה העגל וקברות התאוה, וכן רוב הנסיונות האספסוף היה בהן תחילה, עכ"ד. ויש עוד מהלכים בראשונים למה קשים גרים לישראל. התוס' בקידושין מביאים מר' אברהם הגר דגרים מדקדיקין במצוות יותר מישראל והוי קטרוג על ישראל (וי"א דקשין משום דק' לקיים מצות ואהבת את הגר), מבואר דהטעם שאין רצונו בגרים הו' מפני דהו' הפסד לישראל, לרש"י ורמב"ם דילמדו ממעשיהם הרעים (ולהפי' האחר מפני שמקטרג ומכשילן במצוות אהבת הגר). ומבואר דיש מצוה לקבל גרים ולכן כשבאים לש"ש בודקין ומקבלין אותן, אבל כשאינו לש"ש אין מקבלין (וצ"ע להראשונים דהיינו מפני שמדקדיקין במצוות דלכאור' זה שייך יותר

דיאמרו בשביל אשה נתגיירה והוי לעו על הגירות, וכ"פ הרשב"א ועוד. ומסיקה הגמ' דאע"פ דקיי"ל דהוי גר מ"מ לכתחילה לא מקבלים אותם, דת"ר אין מקבלין גרים לימות המשיח, כיצ"ב לא קבלו בימי דוד ושלמה, א"ר אליעזר מאי קרא, הן גר יגור אפס מאתי, מי גר אתך עליך יפול (פירש"י מי גר אתך בעניותך עליך יפול לעוה"ב), ואידך לא.

מבואר דרק מקבלים גרים שבאו לשם שמים ולא לשם דבר אחר, לכן צריך לבדקם היטב ולראות אם כוונתם לשם שמים, ולכן השתדלה נעמי לרחק את רות וערפה שמא אין כוונתן לש"ש, ולכן בודקין אחר כל גר ומקשין לו הדרך, וכן ביארו תוס' (יבמות קט: וכד): דרעה אחר רעה תבא למקבל גרים היינו שאינם לשם שמים אבל לש"ש מצוה לקבלם. וע' בתוס' קט: שהק' מהלל שקיבל גר (שבת לא) שאמר גיירני ע"מ שאשמש כהן גדול ורצה לגייר לשם כבוד בגדי כהונה וק' הלא לא גייר לשם שמים (ובמהרש"א בשבת כתב דרק גיירו אחר שחזר בו ורצה לשם שמים, אבל רש"י שם פי' דגיירו מיד ורק לאחר זמן חזר בו), ותי' תוס' אע"פ שלא היו מתאמצים ידע הלל שסופן להיות גרים גמורים' (עכ"ל). מבואר בתוס' דהטעם שאין מקבלים גרים לשום אישות וכיצ"ב משום דאין סופן להיות לשם שמים, אבל אם סופן יהיו לשם שמים אז מהדרין לגיירם (אע"פ שאין מתאמצין להתגייר). ואע"פ שבשעת הגירות ממש עדיין אין עושין לשם שמים.

ואהבתם את הגר), וא"כ פשוט כשיש ביד
ב"ד לדחות גר מכל סיבה שנראה להם.

הנה, ביארנו את הטעם לדחות גרים דקשים
לישראל (לכה"פ כשאינם לשם שמים), ולא
דחור בעיקר הגירות שלהם. אמנם נראה
דיש עוד מהלך בראשונים דס"ל בטעם
לדחות גירות משום אישות ומשום סיבות
כשולחן מלכים כיו"ב, דיש חשש בעצם
גירותם. דהנה, הבאנו הגמ' ביבמות כד:
הנטען על הכותית ונתגיירה לכתחילה לא
יכנס משום לזות שפתים, רש"י פי' הלעז
דיאמרו שאמת הוא שבא עליה בגיורתה. אכן
ברשב"א בחידושים שם, ובתשובה (ח"א א'
רה) וכן בריטב"א ומאירי ביארו דיהא לעז
על הגירות שנעשתה לשום אישות. וצל"ע
מה בכך שיאמרו דנתגיירה לשום אישות,
ומה הפסד יש בדבר מצד הגירות, ומשמע
דאכן יש חסרון בעצם הגירות שנתגיירה
לשום אישות.

וע' ברמב"ם (איסור"ב פי"ג הי"ז) ב"ד שלא
דקדקו אחריו ולא הודיעוהו מקצת מצות
וכו' ה"ז גר ואפילו בשביל דבר הוא מגייר
הואיל ומל וטבל יצא מכלל גויים 'וחוששין
לא עד שיתברר צדקתו', ואפי' חזר ועבד ע"ז
ה"ז כישאל מומר וקדושיו קדושין ומחזירין
לו אבידתו מאחר שטבל ונעשה ישראל,
ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ
שנגלה סודן, עכ"ל. ויש לע' כוונת הרמב"ם
'וחוששין לו עד שיתברר צדקתו', האם
הכוונה רק דחוששין שינהוג כגוי ולא
דבקינן בו או דיש באמת חשש בגירותו אם
נמצא שאינו נוהג כישאל. ומצאנו במדרכי
(יבמות ס' תקי בסופו) שחשש לעצם הגירות

במתגייר לשם שמים, ואולי יפרשו אחרת,
דלא כתוס' שכתבו דסופן להיות לש"ש
מהדרין אחריו לגייר. היוצא לנו דיש טעם
לרחק ולא לקרב גר שיצא ממנו הפסד לכן
בודקין היטב לברר שבאה לש"ש קודם
שמקבלין אותם.

נמצא לפי טעם זה שמה שלא מקבלין גרים
לשום אישות אינו מפני חסרון בגירות אלא
דין צדדי שאין ברצוננו להפסיד את ישראל
(ויש ראשונים שסוברים דדוחין גרים אפי'
אם יקיימו מצוות טוב יותר מישראל מ"מ
דוחין אותם), ועפ"ז אולי יש ליישב את
קושיית האור שמח ודעימיה שכתבו דב"ד
שקיבל גר לשם אישות אין דין שליחותיהו
מפני שקבלו גרים שלא כדין וע"ז לא
עשאו שלוחין. אכן לדברינו י"ל דרק כשיש
חסרון בהלכות 'קבלת גרים' אז לא 'גיירו'
כדין, אבל אם יש דין צדדי שלא להפסיד
את ישראל אבל אין שום חסרון כלל בגירות
עצמה, י"ל דשפיר הויא שליחות דקמאי על
הגירות. וראיתי באגרות משה שכתב דע"כ
אין 'איסור' לקבל גרים לשום אישות ולשם
דבר אחר שהרי בימי שלמה קבלום ב"ד של
הדיוטות (רמב"ם אסור"ב פי"ג הי"ד) ולא היו
ב"ד עושים איסורים. ולפי מהלך זה דאין
מקבלין גרים לשום אישות וכיו"ב לא משום
דחור בגירותם אלא בשביל שקשים
לישראל, לפ"ז לכאו' יבואר ג"כ שאלת
המנחת אשר שדן אם ביד ב"ד לדחות גר
משום סיבות צדדיות כגון שנאת ישראל או
שייעשה עול על הציבור וכיו"ב, לכאו' זהו
באמת כל טעם שדוחין גרים ומקשים עליהם
הדרך בשביל שאין אנו רוצים לסבול מהן
(ובפרט למ"ד דמדקדקים במצוות או משום

קטו אם בית דין רשאי לדחות גרים משיקולים חברתיים וכיו"ב

הרב צבי אריה פרידמאן

אגלאי דחסר בקבלה בלב אין כאן גירות כלל (באג"מ משמע דס"ל דכל שבזמן מועט אינו מקיים מצוות לא חשוב דברים שבלב רק מגלה על שעת הגירות שלא היתה קבלת מצוות).

וע' עוד בשו"ת דבר אברהם ח"ג סי' כח שהעיר עוד דבנתגייר לשם אישות דעת ר' נחמיה שאינו גר, ורבנן ס"ל דהוי גר, ובטעמא דרבנן כתב בנמו"י (יבמות שם) וברשב"א דכיון שנתגייר וקיבל עליו, חזקה דאגב אונסיה גמר וקיבל עלייהו. והיינו דצריך קבלה שלימה רק סומכין (לרבנן) דמקבל לגמרי מפני שרצונו עז לישא אשה זו. וכתב הדבר אברהם דכ"ו אפשר לומר בזמן שיד ישראל תקיפה ואם יכנס לדת יהודית בע"כ יכריחנו לקיים המצוות, א"נ בזמן שעבר (לפני כג' מאות שנים) שהיתה קהילה יהודית וקהילה של גויים, ואם היה גוי היה גוי גמור ואם נהיה חלק מהקהילה היהודית צריך להתנהג בכל דת יהודית, אז אמרינן דמכיון שאם יתגייר דלא יהא לו ברירה אלא לנהוג כיהודי ע"כ גמר בדעתו לקבל עול מצוות. אבל בזמן הזה שיכול להקרא יהודי ולהתגייר ואין לו שום הכרח לשמור רוב מצוות התורה, אין שום חזקה דמחמת אונסא (דנישואין) גמר בדעתו לקבל עליו עול מצוות, וא"כ לדה"כ בין לר' נחמיה ובין לרבנן אין בגירותו כלום. ולדבריו כש"כ בזה"ז דאין לקבל גר לשום אישות עד שתתברר צדקתו ויש חשש אמיתי לדה"כ שאינו גר כלל עד שיתחזק בניהוג יהדות. ומובן שפיר דלא נקבל גרים לשום אישות וכיו"ב דיש חשש שמא גוים גמורים הם, ויש

ז"ל, אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהא לשם שמים, ואע"ג דפסק לשם הלכתא כולם גרים גמורים, י"ל לאחר כן שאנו רואין שמיישרין דרכיהן, אע"פ שמתחילה עושין לשם אישות וכו', ויותר נראה כן מלומר שהאמוראים יפסקו דלא כברייתא דר' נחמיה וכו' וסיים המרדכי ומה שנראה לי כתבתי ומרבתי לא נראה מדה זו ועל בינתי אין להשען עכ"ל, מבואר בהמרדכי שאם באמת לא נהג כשורה וכיהודי אז אינו גר.

ובכמה אחרונים נקטו דכוונת הרמב"ם כהמרדכי, בשו"ת אמרי יושר סי' קעו כתב כן, וכן באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קח, בא"ד וע' ברמב"ם), למד בכוונת הרמב"ם שאם לא נהג כיהודי סמוך לגירותו אז חוששין שלא היתה כוונתו כלל לקבל מצוות (ובמקו"א דן עד כמה זמן אומרים שלא קיבל המצוות, ע"ש). וביאר באג"מ דמה שסיים הרמב"ם בנשי שלמה ושמשון דהיו גרים כשרים אע"פ שחזרו לסורן זה דוקא מפני שחזרו לסורן לאחר זמן, אבל אם חזרין לסורן בזמן קצר אחר הגירות אגלאי מילתא שאין גירותן כלום.

בטעם הדבר שאינו גירות כשלא היתה קבלה בלב לקיים המצוות, י"ל, דהנה כבר דנו באחרונים אם בקבלת מצוות אמרינן דברים שבלב אינם דברים (מהרש"ם ח"ו סי' קיא), או דכיון דעיקר הקבלה תלוי בלבו בזה אמרינן דדברים שבלב הויין דברים (וכן נקט האמרי יושר שם ואחיעזר ח"ג סי' כו אות ג' ועוד הרבה אחרונים), ולכן אם

לשום ממון הוו בנים שאינן מהוגנים וביפת תואר כ' חז"ל שמוליד בן סורר ומורה, וכי"ב מצאנו בן עכו"ם הבא על בת ישראל הולד פגום, אע"פ שאין שום 'הלכות' עליו. וביותר מצאנו לאבא שאול מי שבא על יבמתו שלא לש"ש קרוב הולד להיות ממזר (ומצאנו עוד כיצ"ב). וא"כ שפיר י"ל דגם בגירות לשום אישות הגם דמפאת ההלכה הוי גר גמור, מ"מ גירות כזו פגומה ואינה רצויה וחסר, וזהו הלעז, ולפ"ז יובן שפיר למה לא מקבלים גרים לשום אישות דהויא גרות פגומה כל שאינה לשם שמים.

סיכום

יש לנו ג' דרכים לבאר למה אע"פ שיש מצוה לקבל גרים ולהדר אחריהם לגיירם מ"מ אין מקבלים גרים לשום אישות ומקשים על כל גר הבא להתגייר. א - דקשים לישראל שמא ילמדו ממעשיהם (אם לא ידקדקו במצוות או יחזרו לסורן). ב - י"א דאם אין קבלת מצוות בלב יש חשש אמיתי בגירותם (ולדעת הדבר אברהם בזה"ז יתכן שלדה"כ אינם גרים). ג - גם אם היא גירות באמת, מ"מ הויא גירות פגומה ואינה רצויה.

ולפי המהלך הראשון דאין חסרון בגירות יישבנו את קושיית האו"ש דמהני שליחותייהו משום שאין חסרון בגוף הגירות, משא"כ למהלך הב' והג'. ולפי המהלך הראשון ג"כ יבאר דב"ד יכול לדחות גרים מסיבות צדדיות אע"פ דלא יחסר בגוף הגירות, משא"כ למהלך הב' והג' אין ראייה לזה מהא דאין מקבלין גרים לשום אישות.

מכשול גדול שיתערבו בינינו, ושחיתתם נבילה ויינם מגע עכו"ם וכהנה וכהנה מכשולות, ויובן למה צריך לדחות הגרים ולהקשות עליהן הדרך שרק מי שמתכוין לשם שמים יתגייר.

ולסיכום, הבאנו ב' דרכים בטעם שלא מקבלים גרים לשם אישות: א - ע"פ הגמ' יבמות קט דיש מכשול לישראל דקרוב הדבר שלא ידקדקו במצוות או יחזרו לסורן וילמדו ישראל ממעשיהן. ב - דיש אכן חשש שאין גירותן כשירה כלל דחסר בקבל מצוות והם גויים גמורים וח"ו שלא יתערבו בישראל.

ורק אעיר הערה קטנה, דנראה דיש מהלך שלישי ברשב"א בתשובה שכתב לגבי בא על שפחה נכרית ונתגיירה ורוצה לקחתה לאשה גם כי חשש יש בזו שלא נתגיירה לש"ש אלא כדי שתנשא לזה, ועצת חטאין יש ביניהם, וכתב דכ"ש כשעוזב את אשתו הראשונה, ע"ש. ובחידושים הוסיף משום לזות שפתים שלא יאמרו שזו 'לא נתגיירה אלא לשם זנות', ו"לא כנס אלא לשם זנות". ומתשובת הרשב"א יש לדקדק קצת שהשוה זה שלא נתגיירה לש"ש לזה דבוגד באשתו הראשונה, וצע"ק דלכאורה עפ"ז בנתגיירה לשם אישות יש ספק בעיקר הגירות, וביותר קשה להרשב"א בחידושים שכתב שיהא לעז שנסאה לשם זנות וק' מה בכך, הלא מי שנסאה אשה לשם זנות הוו קידושין ונשואין גמורים וקנין גמור וצריכה גט אם רוצה לגרשה, וע"כ כוונתו דיש פגם בקדושין אלו לא מפאת ההלכה וכמו דמצאנו הנושא אשה



בית יוסף

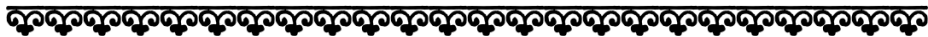




בענין אמירת קדיש דקודם הודו באמצע פסוקי דזמרה

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

מח"ס ישמח אב, בית מדרש גבוה, ליקווד



ושלכאורה צריך לומר קדיש זה קודם ברוך
[שאמר]

לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית
(סלמה) הלוי ת.נ.צ.ב.ה.

והנה לאחר התפילה בקשתי מאותו פלוני מקור למה שעשה, והשיב לי כי מרן החיד"א כך כתב, ושכן הורה חכם אחד. ואמרתי אחפש בדברי מרן החיד"א היעמדו דבריו. ומצאתי הדברים ב"שלחן ערוך החיד"א הנדפמ"ח, (סימן נא, ליקוטים ב), שכתב בקשר גודל (סי' ז, אות לה-לו), וז"ל אם לא היה מנין ולא אמרו קדיש יכולים לומר קדיש בתוך פסוקי דזמרה, ולכתחילה צריך להמתין קודם ב"ש שלא יתחילו עד שיהיה מנין ויאמרו קדיש (נ"ל ודלא כמי שאסר). והיינו דוקא קדיש שאומר לפני הודו, אבל אם זה הקדיש הוא על מה שאמרו תהלים קודם זמירות לא יאמרו קדיש. (פני יהושע סי' ה). עכ"ל. וכיון שנמצא אמרתי אביסה ואראה אם להלכה שפיר דמי להפסיק לקדיש, כיון שהחיד"א עצמו כתב שלכתחילה צריך להמתין קודם ברוך שאמר, ואילו מה שנהגו כאן הוה איפכא שהמתינו קודם ברוך ה' לעולם.

ובאמת קשה שהרי אין כאן מקום לומר קדיש באמצע פסד"ז ואמאי לא חשיב הפסק. ועוד דקדיש דרבנן אומרים על דברי משנה

הנה בהיותי בקהילה אחת בראש השנה התשפ"ב שעבר עלינו לטובה, והיה ביום השני, וכבר אמרו ברוך שאמר וטרם היה מנין, ובהגיעם ל'ברוך ה' לעולם', המתינו עד בא העשירי, ובהגיע, קם ונעמד שם אחד ואמר רבי חנניה בן עקשיה וכו' ובא לומר קדיש על ישראל. והשתדלתי לעצור אותו והראיתיו מורה באצבע שכבר אנו אחרי ברוך שאמר ושוב אין לומר קדיש על ישראל, כנהוג בכל תפוצות ישראל, שלאחר שאמרו ברוך שאמר אם בא עשירי תו לא פסקי לומר קדיש. והנהן לי בראשו שיודע ואעפ"כ הוא אומר.

[אמת אגיד כי כבר ביום הראשון של ראש השנה, קבל בפני אדם אחד מנכבדי המקום, שכבר קרוב לשישים שנה הוא אומר קדישים, ומעולם לא ראה ולא אמר קדיש באמצע פסוקי דזמרה, חוץ במבנין זה, שהאחראי שם, אינו ממתין קודם ברוך שאמר, אלא קודם ויברך, ושאלני פשר הדבר. וענית לו שמעולם לא ראיתי מי שנהג כן, ואדרבה נמנעים מלומר קדיש אפילו נכנס העשירי קודש בפסד"ז,

בברכותיה. ושמא יפסיקו לפסוק צדקה או לדבר אחר או שמא יעכב עליהם מעכב מלקרוא את שמע ויצאו בלא קדיש. לכך נתקן הקדיש אחר פסוקי דזמרה. וקדיש אחר יאמרו אחר סיום כל התפלה שכך הוא מצוה בפני עצמה. ואינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת התורה מפני שקריאת התורה בעשרה מצוה בפני עצמה היא. וקדיש אחר יאמרו אחר סדר קדושה מפני שגם היא מצוה בפני עצמה והוא דבר שבקדושה ולא יהא פחות מעשרה. וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת מזמור או פרק או אגדה או משנה שרגילין לקרות במקצת מקומות כמו שאמרו בסוטה, עלמא אמאי מיקיים אקידושא דסידרא ויהא שמיא רבא דאגדתא. וקדיש אחר יאמרו אחר אשרי במנחה מפני שהיא מצוה בפני עצמה דאמר ר' אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. וקדיש אחר יאמרו אחר ברכת של קריאת שמע של ערבית. מפני שתפלה של ערבית רשות ושמא יצא אדם מבית הכנסת אחר שגומרין הברכות של אמת ואמונה ולא יתפלל י"ח ונמצא יוצא בלא קדיש. וקדיש של אחר תפלת ערבית שכבר נשלמה התפלה. ואין פותחין מז' קדישין בכל יום. והגאונים ז"ל סמכו על שם שבע ביום הללתיך. עכ"ל. (והוא בארוכה בשבלי הלקט ענין תפלה סימן ח, ובשו"ת ראב"י אב"ד סי' קפא. ע"ש.) ומבואר שהקדיש הוא המפסיק בין ענין לענין, ומקימו קבוע. ולכאורה דוקא בסיום כל דבר ודבר הוא שאומרים קדיש כדברי הר"י אב"ד.

ואגדה, וכאן עסוקים במזמורים, ולכן אפילו רוצה לומר קדיש זה דרבנן צריך לומר רבי חנניה, והא ודאי דהוי הפסק, ולא שייך כאן לומר קדיש יהא שלמא. וחצי קדיש נמי אינו אלא תמוה לומר באמצע פסד"ו, ואינו ניכר שאומרו לצורך קדיש דקודם הודו, וגם מרן החיד"א לא פירש לומר חצי קדיש. וחזרתי להעיר לאותו אדם קודם יום הכיפורים דלא אריך למיעבד הכי, דודאי הוי הפסק וצריך להמתין קודם ברוך שאמר, וענה לי שאכן יש לומר קדיש דרבנן זה מבלי לומר 'רבי חנניה'. ושוב ביום הכיפורים לא היה מנין עד סוף המזמורים, וקודם הפסוקים ברוך ה' לעולם וגו', ענה ואמר רבי חנניה ואחריו קדיש. לכן אמרתי אשנה פרק זה וירוח לי, ובזה החיליתי בעזרת צור ישראל.

טעם אמירת הקדיש בתפילה

(א) **הנה** טעם אמירת הקדיש הוא להפסיק בין ענין לענין, ובין שינוי עולם ועולם. כמו שכתב מרן הב"י אור"ח (סי' נה) מספר האגור (סי' צד), בשם הראב"י אב"ד וז"ל, על מעשה הקדיש לא נמצא בידינו דבר מבורר היטב מן הראשונים, אך סמכוהו האחרונים על הפסוק הזה ונקדשתי בתוך בני ישראל, ועל מה שאמרו רז"ל במדרש כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, מן הדברים הללו יוצא להן שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה בין לתפלה בין לתלמוד תורה צריכין לקדש, לפיכך אחר פסוקי דזמרה סמוך לברוך הבוחר בשיר ובזמרה מלך אל חי העולמים, יקדישו פעם אחת לפי שכבר סיימו את המצוה של פסוקי דזמרה, ועכשיו יתחיל האחרת שהיא קריאת שמע

אמאי מקיים מאחר שהקללה הולכת תמיד ורבה, אקדושה דסידרא סדר קדושה, שלא תיקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקים בתורה בכל יום דבר מועט, שאומר קרייתו ותרגומו והן כעוסקי בתורה, וכיון שנוהג בכל ישראל בתלמידים ובעמי הארץ ויש כאן שנים קדושת השם ות"ת חביב הוא, וכן יהא שמה רבא מברך שעונין אחר האגדה שהדרשן דורש ברבים בכל שבת היו נוהגין כך, ושם היו נקבצין כל העם לשמוע לפי שאינו יום של מלאכה, ויש כאן תורה וקידוש ה', א"כ מאחר שאנו קורין בכל יום פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן וכו' ראוי והגון הוא הקדיש אחריהם. עכ"ל.

וכתב עליו הרב כנה"ג (או"ח סי' נא הגה"ט ד) מה שנהגו לומר קדיש קודם ברוך שאמר, מנהג יפה. בנימין זאב סימן קעו. ומנהגינו לומר קדיש קודם הודו לה' קראו בשמו וכו'. עכ"ל. והביאו המג"א (סי' נא סק"ג), ומהר"א חאיון בשלמי ציבור (דינו הזמירות ח). ובכה"ח (סי' נ סק"ו). ע"ש.

(ג) **וכתב** בשער הכוונות (ענין הקדיש) וז"ל, ונבאר כל הקדישים שיש בתפלת שחרית, ואגב יתבאר לך שאר הפרטים של התפלה. הנה נת"ל כי מן התחלת התפלה עד ברוך שאמר הוא בעולם העשיה, ומשם עד יוצר אור הוא עולם היצירה, ומשם עד תפלת י"ח הוא עולם הבריאה. ותפלת י"ח הוא עולם האצילות, ואח"כ אלו יורדים מעילא לתתא, לפי שבימי החול אין בנו כח להעמיד כך, הנה מן אשרי עד תפלה לדוד הוא עולם הבריאה, ומשם עד אין קדוש כה' הוא עולם היצירה, ומשם עד עלינו לשבח

(ב) **ומה** שאומרים קדיש דרבנן קודם הודו, נראה כמו שארו"ל בגמ' סוטה (דף מט.), דעלמא קאים אקדושה דסידרא, ואיהא שמה רבא דאגדתא. וכתב הרמב"ם (סדר תפילות נוסח הקדיש), קדיש דרבנן כל עשרה מישראל או יתר שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה ואפילו במדרשות או בהגדות כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה, יתגדל ויתקדש שמה רבא וכו' על רבנן ועל תלמידיהון ועל תלמידי תלמידיהון דעסקין באורייתא וכו', וזהו הנקרא קדיש דרבנן. עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן קעו), ועל מה שנהגת לומר קדיש קודם ברוך שאמר, גם בזה ישר כחך וראוי לאומרו, שכן כתבו הגאונים מפני מה מקדשין במקום שדורשין ובמקום שאומרין פסוקי דזמרה, לפי שאין לך תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא ממנו מה שאין אנו יודעים, לכך נהגו לקדש, ואע"ג דאין בידינו דבר מבורר מהקדיש, וכו', מ"מ סמכוהו האחרונים על פסוק הזה ונקדשתי בתוך בני ישראל, ועל זה אז"ל במדרש כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה דאיתא תוך תוך. מכל זה נראה שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה או לתפילה או לת"ת צריכין לקדש, כ"ש אחר הברכות דיש בהם כמה שבחות להב"ה ואומרין משנה ואגדה, דודאי ראוי והגון הוא דדבר שבקדושה הוא משנה ואגדה ובריייתא, ואמרינן בסוטה שילהי פרקא בתרא וכו', ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושה דסידרא ואיהא שמה רבה דאגדתא, שני' ארץ עיפה כמו אופל צלמות ולא סדרים האי סדרים תופיע מאופל. ופרש"י אלא עלמא

היכא דליכא מנין לומר הודו וכו' ואחר כך קדיש ואחר כך ה' מלך וכו', כעת לא מצאתי בשום ספר, וליודעי חן אפשר שיש קפידא בדבר. וראיתי לאחד המיוחד הרב הקדוש המקובל האלהי מהרש"ם שרעבי זלה"ה, לפעמים שלא היה מנין היה אומר הודו וכו', ה' מלך וכו', עד ברוך שאמר ואומר קדיש ואחריו ברוך שאמר. ע"כ. והביאו מרן החיד"א קשר גודל (סי' ז אות כג), וז"ל יש לומר קדיש קודם הודו, ואם לא יש מנין יאמרו הודו, אל נקמות, ארוממך, ה' מלך, וקודם ברוך שאמר יאמרו קדיש. עכ"ל. וכתב הרב כף החיים (סי' נ סק"ו) שכן מנהג בית אל יכב"ץ. ע"ש. ולפ"ז נראה שודאי אין לומר קדיש דקודם הודו אחר ברוך שאמר, דאם יש קפידא בדבר לאמרו קודם ה' מלך, שהוא עדיין בחלק התפילה השייך לאותו עולם. כ"ש אחר ברוך שאמר, שנמצא כבר בעולם אחר. ועוד דהתם ליכא איסורא להפסיק בדיבור מן הדין, משא"כ בפסד"ו. וא"כ קשה על מרן החיד"א בשנותו את טעמו להלן (אות לה) הנז'.

[ואחר מופלג בא לידי ספר מנחת אהרן למהר"ר יעקב בן מהר"ר דוד פארדו זיע"א, וראיתי שכתב על דברי הרב המגיה להש"ץ הנזכרים לעיל ריש אות זה, והא לך לשונו (כלל יא סוף פרט א), אך מה שכתב מר רבא שאם אין מנין בבית הכנסת בסוף ברייתא דרבי ישמעאל לומר אז קדיש במקומו הראוי, שיאמרו תכף הודו וימתינו סמוך לברוך שאמר שיבואו, ולומר אז קדיש וכו', ולפ"ק"ד לאחר אלף המחילות תקנתם קלקלתם, שכבר אמרתי מגויית האר"י זי"ע,

הוא עולם העשיה, ולכן תקנו קדיש אחד בכל שינוי עולם ועולם. ונתחיל מן הראשון שהוא הקדיש שקודם הודו לה' כו', וכו', ונחזור לענין הקדישים שבתפילת שחרית, הנה מן התחלת התפילה עד הודו לה' כו' הוא בחינת ו' היכלות התחתונים דעשיה. ומן הודו עד ב"ש הוא בחינת היכל ק"ק דעשיה, שמתהפך וחוזר להיות יצירה ממש ע"י המלכות דיצירה העומדת בהיכל זה כנ"ל. וכו', וטעם הדבר שאנו אומרים הודו' לה' כו' בעולם העשיה, עם היות שכל המזמורים הם ביצירה, אבל הטעם לפי שזה היכל הו' דעשיה חוזר להיות ממש בחינת יצירה. וכו', והנה אחר אשר העלנו היכל הו' דעשיה למעלה ביצירה ע"י כ"ח תיבות של הקדיש, הנה אח"כ יכול הוא להתהפך ולחזור ולהיותו הוא עצמו בחינת יצירה, וכנגד זה אנו אומרים הודו לה' כו'. וכו', וע"י כ"ח תיבין אנו מעלים אח"כ את ההיכל העליון הו' אשר הוא חוזר להיות יצירה ממש ע"י כ"ח דשם ס"ג אשר בבריאה, נמצא כי מקום הקדיש הזה הוא קודם הודו כו' עכ"ל. הנה מבואר שענין הקדיש הוא במקומות מסויימים דוקא בין ע"פ הפשט ובין עד"ה. וכן מוכח שמקום קדיש זה הוא דוקא קודם הודו' לה'.

קדיש במקומו

(ד) **הא"ח** הא"ח ראתה עינינו להרב המגיה בשלמי ציבור (דיני הזמירות אות ח), שכתב ואע"פ שמנהגנו לומר קדיש קודם הודו, אם לא היה מנין בבית הכנסת, נוהגין לומר הודו ואומרים קדיש קודם ברוך שאמר, כסברת הרב בנימין זאב הנז', אבל מה שנוהגין קצת

דאחר מזמור אומרים קדיש, עיין שם. וכן נהגו. עכ"ל. ועפ"ז כתב בספר קשר גודל (סי' ח אות ג-ד), וז"ל אין לומר קדיש כי אם היכא דתקון בתפלה או על לימוד, אבל על תפלות שתקן ר' סעדי' ותחינות של רחמים לא יאמר קדיש. גם על המזמורים אומרים קדיש ואדרבא קדיש על תהלים הוא מבטל הקטיגורים ומגין ממלאכי חבלה. עכ"ל. והביאו הרב המגיה בש"צ (קדיש יט). ע"ש. וכ"כ בכף החיים (סי' נה סק"ד). י"ש.

ואע"פ שבא לאפוקי אמירת קדיש על תחינות וכיו"ב. כלל בדעתו גם שאין אומרים קדיש שלא במקום שנתקן עליו, כגון שאין לומר קדיש דרבנן על פסוקים, אבל אם אמר רבי חנניה וכו' גם על פסוקים, הוי כמקומו. וז"פ. ואם כן קשה היאך יאמר קדיש דקודם הודו בפסד"ו. ועוד דכיון שעוסק במזמורים אינו יכול לומר קדיש דרבנן. שכתב הרב שלמי ציבור (דיני קדיש סוף אות כח), בשם הכנה"ג (סימן קלג הגה"ט ח), שכתב בשם הרב משפטי שמואל (סימן קלג), דקדיש על ישראל נקרא קדיש דרבנן ואין אומרים אותו על מזמורים אלא דוקא על אגדה. ומי שאומר על מזמורים לא חש לקמחיה. ע"ש. ואם כן קשה תרתי היאך אומר הקדיש באמצע פסוקי דזמרה שאין זה מקומו, וגם אומרו על ישראל על הזמירות שאין לאומרו. וכיון שלא חילק אין לומר שכוונתו שיאמר חצי קדיש. דז"א כדלהלן בס"ד. אלא ודאי ר"ל שיאמרו קדיש דקודם הודו אחר אמירת רבי חנניה וכו'. וקשה דאמירת רבי חנניה באמצע פסד"ו הוי הפסק. ואם לא יאמר דברי אגדה, נמצא אומר קדיש שלא במקומו ונמצא שגם אמירת הקדיש עצמו הוי

שקדיש זה צריך לאמרו קודם הודו שע"י הקדיש היכל קדש הקדשים דעשיה מתעלה ביצירה וכו', וא"כ לאחר שגמר על ידי מעשיו וגם על ידי דיבורו להעלות העשיה, וקרוב הוא להעלות גם היצירה בבריאה עתה במזמורים שאמר ושיאמר, מה מקום לומר קדיש יותר. על כן על הצד היותר טוב שאם אין עשרה שימתינו לומר פרק איזהו מקומן כשיבואו העשרה בבית הכנסת וכו' ויאמרו קדיש עמהם. עכ"ל. ובסוף כלל הנז' כתב וז"ל, ולכל הפחות ראוי להם להמתין בהודו ולא לומר עד ברוך שאמר ואז להמתין ולומר קדיש שהוא חוץ לזמנו וחוץ למקומו. ע"כ. ואתה תחזה שאם כך דעתו בקדיש שקודם הודו, מה תהיה דעתו לומר קדיש דקודם הודו באמצע פסוקי דזמרה. ולענין מה שכתב כבר נהגו עלמא כדברי מהר"א חאיון, והפוסקים האחרונים, פוק חזי. וע"ע להרב הנז' (כלל יב אות ד' ד"ה ברם חזה אנן) שהביא דברי הש"ץ בשם תשובת הפני יהושע. י"ש.]

(ה) **וכתב** מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' נה סק"ב) וז"ל, לא יאמר קדיש כלל אלא במקומות ידועים בתפילות או אחר קריאת איזה דבר מדברי תורה או איזה פירוש או דרש פסוק, אבל אחר תפילות שתקן רב סעדיא גאון ותחינות של רחמים לא יאמר קדיש. הרמב"ם בתשובותיו בספר פאר הדור הנדפ"מ (סי' קל). ובאורחות חיים (דף צו ריש ע"ד) כתב משם הר"ם שאין אומרים קדיש על פסוקי תורה שאין צריכים חזוק ואשרי עשאו בתפילה שהיא מד"ס וכו', ע"ש. ומדברי הרמב"ם הנז' מוכח איפכא. גם הראב"ד בתשובה הזכירה מרן בב"י, כתב,

דמלשון מור"ם נראה שצ"ל כל אשרי אחר שנכנס מנין. אחר כך ראיתי בספר הכלבו (סימן ו) וכו', הרי שכתב שיאמר פסוקים עד שלשה או יותר ודי בכך לומר קדיש. ונראה שצריך לזהר בדבר שכמה פוסקים כתבו כן. עכ"ד. וע"ע להרב יפה ללב ח"ב (סימן רלד אות ב), שכתב דלדין דאמרינן ב' פסוקים תכון תפילתי וגו', הקשיבה וגו', א"צ לומר אשרי כולו דהוי טורח לציבור לומר מזמור שלם עבור קדיש, ולפעמים מקבצים מאלו שכבר התפללו להשלים מנין, לכן די בב' פסוקים אלו. כדרך שאומרים ג' פסוקים ה' צבאות וגו', קודם קדיש בתחילת תפילת ערבית. ע"כ. וע"ע בכה"ח (סי' נד ס"ק יד וטז). י"ש.

ודברי הכל בו הגו' הביאם בד"מ (סי' נד) וז"ל, ונהגו האידנא שמברכין חולה בין ישתבח ליוצר וכו', אך תמיהני טובא שנהגו בכל מקום להפסיק בין ישתבח לקדיש וכשחוזרין להתפלל מתחילין בקדיש, וקשה לי דהרי קדיש זה לא קאי רק על פסוקי דזמרה כמו שאכתוב אם ירצה השם בסימן נה (ארוך אות א), וא"כ למה מפסיקין קודם קדיש, גם כשחוזרין ומתחילין בקדיש הוי לבטלה דקדיש זו על מה קאי. וראיתי בספר הכלבו (סי' ו) שכתב וז"ל, ואחר ישתבח פותח החזן קדיש, שכן דרך קדיש לבא אחר קריאת פסוקים, ואם איחר והפסיק בין פסוקי דזמרה לקדיש יאמר ברכו בלא קדיש, וראיה לדבר ברכו של ערבית שאומר בלא קדיש, אך טוב שיאמר פסוקים דתהלים או שאר פסוקים עד שלשה או יותר, ואחר כך יאמר קדיש שלא לשנות מנהג התפלה, וכן פורס

הפסק. ובלאו הכי אין זה מקומו לומר בפסד"ז קדיש, שכבר עבר זמנו. ואין לומר שכונתו לסמוך על אמירת המשניות וברייתות דקודם הודו, ועלה קאמר הקדיש באמצע פסד"ז. דודאי הוי הפסק מאז. וכדלהלן בס"ד.

הפסק לפני הקדיש – אמירת פסוקים ואגדה קודם הקדיש

(ו) **והנה** כתב מור"ם (סי' נג סע' ג) בשם מהרי"ל אם אין מנין בבהכ"נ, ימתין הש"צ עם ישתבח, וישתוק עד שיבא מנין, ויאמר ישתבח וקדיש. ע"כ. וכ"כ מרן החבי"ב בכנה"ג (סי' נג הגה"ט א), בשם מהר"ם מיניץ (סי' ח). ע"ש. וכתב הרב בית דוד (סימן ל), וז"ל וטעמו הוא דכשם שאין לומר קדיש בלא מנין כך צריך שהדבר שאומרים אותו כדי לומר עליו קדיש יהיה במנין, כדי שכשאומרים קדיש יהיו כל העשרה ראויים לומר קדיש. ומטעם זה כתב עוד מור"ם ז"ל, בסימן רלד (סע' א) בשם הגהת סמ"ק וכלבו, דאין לומר אשרי שקודם מנחה אלא כשיש מנין בבית הכנסת, כדי שיאמרו עליו קדיש שלפני תפילת מנחה. ועל פי זה יש לתמוה על מנהגינו, כמה פעמים שאין מנין בבית הכנסת וכשנכנס שם מנין אומרים קדיש, בין אחר קריאת אגדה בבה"מ, בין אחר הזמירות, קודם הודו וקודם ברוך שאמר, ואחר ישתבח ואחר אשרי שקודם מנחה, ואחר המזמור שקודם ערבית. ואני נוהג לומר ברייתא דרצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, או ישתבח או שניים ושלשה פסוקים אחרונים דאשרי אחר שנכנס המנין בבית הכנסת. ומ"מ היה ליבי נוקפי קצת,

נמי משום דהוי קול רם, משא"כ בשנים ושלשה שלמדו בינם לבין עצמם. ולכן אם אחד יאמר רבי חנניה בקול רם, שפיר דמי. אמנם הט"ז (סי' נה סק"ג), והביאו המ"ב (סי' נה סק"ב), ס"ל דבעת אמירת פסוקי דזמרה א"צ עשרה, דאפילו אם אמרוהו ביחידות כל שיש עשרה בשעת אמירת הקדיש די בכך, וכן אם התחילו להתפלל ערבית ביחידות ובאו עשרה לעת אמירת הקדיש יכול לומר הקדיש, וכן בכל לימוד שאדם לומד פסוקים או אגדה, או באמירת עלינו, או באמירת אשרי שקודם מנחה, או באמירת תהלים בבקר, אם היה בלי מנין ונודמן תיכף מנין שיש לומר קדיש. ע"כ.

וכתב עוד במשנה ברורה (שם) שהסכמת הפוסקים דהנכון שיאמרו אח"כ מזמור או ג' פסוקים ויאמרו קדיש. ע"ש. וה"ה נמי אמירת רבי חנניה, שמלבד מה שמועיל לענין קדיש על דבר אגדה, נחשב כלימוד בעשרה. וכ"כ מרן החיד"א בקשר גודל (סי' ח אות א). ע"ש. ומהר"א חאיון בש"צ (קדיש א). ע"ש. וכ"כ הרב כף החיים (סי' נד ס"ק יג-טז. סי' נה ס"ק ג-ה, מא). ע"ש. [ומש"כ הרב כה"ח (סי' נג ס"ק יב), בשם הא"ר (סימן נג סק"ד), אם אמרו ישתבח מיד ואח"כ בא לצירוף מנין, אפילו הכי אומרים קדיש אם לא הפסיק, אף דבשעת ישתבח לא הוי מנין. ושכ"כ בשער אפרים (סי' יז), והרב בית עובד (אות יב) בשם הרב חזון למועד (סי' טו"ב). דלכאורה קאי אליבא דהט"ז. וזה קשה גם להא"ר ממש"כ סי' (נה סק"ג),

על שמע לא יאמר קדיש אם לא יאמר פסוקים, שלעולם לא תמצאנו בלא פסוקים לפניו, אם לא אחר גמר התפלה. עכ"ל. נראה מכאן דאע"ג דאם הפסיק, איכא תקנה לומר קדיש על ידי שיחזרו ויאמרו מקצת פסוקי דזמרה. עכ"ל הד"מ.^[א]

וכ"פ בש"ע ובהגה (סי' נד סע' ג), המספר בין ישתבח ליוצר, עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. ויש מי שאומר שלצרכי צבור או לפסוק צדקה למי שבא להתפרנס מן הצדקה, מותר להפסיק.^[ב] הגה: ומזה נתפשט מה שנהגו בהרבה מקומות לברך חולה או לקבול בבהכ"ג שיעשה לו דין, בין ישתבח ליוצר, דכל זה מיקרי לצורך מצוה ולאחר כך כשחוזרין להתפלל יאמר הש"צ מקצת פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם, כי לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה שלפניו. ולכן מתחילין ערבית בלא קדיש (כל בו). עכ"ל. ודעת המג"א בזה כהרמ"א (סי' נד סק"ג, סי' סט סק"ד, סי' רלד סק"א), שצריך לומר מזמור קודם הקדיש בעשרה. או דברי הגדה אחר הלימוד בעשרה. ודי שילמדו ב' או ג' אנשים, וא"צ שילמדו כולם, ועכ"פ צריך שיהיו עשרה בשעת הלימוד. ל"ח ברכות (פ"ח אות מ). עכ"ד המג"א.

וכתב המ"ב (סי' נד סק"ז), שמשמע מהרמ"א דאפילו לא אמר רק הש"ץ לבד הפסוקים יכול לומר קדיש. ע"כ. ויש לחלק דכאשר הש"ץ אומר הו"ל שומע כעונה, אי

[א] מוכח מדברי הרמ"א שאין לומר קדיש דרבנן באמצע פסד"ז, כיון שהפסיקו בזמירות, ועל מה קאי האי קדיש. (ועל כן חייב לומר רבי חנניה, והוי הפסק מ"מ.)

[ב] עיין לרבינו הגדול ביבי"א ח"ב (סי' ד אות ג) שהוכיח שדעת מרן כיש, ולא פליג אסתם.

להיות בעשרה או לא, הנה כיון שיש פוסקים שאוסרים אמירת הקדיש, בודאי דשב ואל תעשה עדיף. מלבד דבכה"ג אפילו הט"ז יודה שצריך לומר רבי חנניה כיון שלא בא מנין תיכף לאמירת ה"קרבנות". וכמ"ש המ"ב (סי' נה סק"ב) בדעתו. ע"ש. [וכמו כן בהפסיקו לצרכי ציבור, שאע"פ שהיה הפסק באופן המותר, גם הט"ז יודה שאין לומר קדיש בלא אמירת פסוקים משום הפסק.]

אם הקדיש חובה או לא

(ח) **והנה** מבואר לעיל אות א בדברי הב"י (סי' נה) בשם הראב"ד, שישנם ז' קדישים שהם חובה, א' אחר פסוקי דזמרה. ב' אחר סיום התפילה. ג' אחר סדר קדושה - ובא לציון. ד' קדיש שאחר מזמור או דברי אגדה. ה' אחר אשרי במנחה. ו' אחר ברכות ק"ש של ערבית. ז' ואחר של אחר תפילת ערבית. וראיתי בסידור יעב"ץ (הל' ברכות השחר עמ' קעו) שהוציא קדיש הרביעי דאחר מזמור או אגדה, והכניס בחמישי קדיש דאחר תפילת מנחה. ע"ש. וכ"ה בש"ע הגר"ז (סי' נה סע' א). ונראה דהיינו כפי מש"כ בפרישה (נה, א) על דברי הראב"ד וז"ל, והא דלא חשיב קדיש אחר תפלת י"ח למנחה, דהיינו קודם התחלת תפלת ערבית. יש לומר דכל שכן הוא מקדיש שאחר תפלת י"ח של שחרית. ובזה מיושב נמי דלמה אמר אין פוחתין מז' כו', וכי בכל יום אומרים קדיש דאגדתא, אלא שעל כל פנים יש ז' קדישים עם הקדיש שאחר תפלת מנחה. אלא שלא חש לכתוב כאן אלא ליתן טעם על כל אחד ואחד וק"ל. עכ"ל. והרב יעב"ץ שבא למנות חשיב של אחר תפילת מנחה. ובשו"ת בית

וסימן תקפא (ס"ק יג). ע"ש. יש ליישב שכיון שלא הפסיק, עדיף טפי שלא יפסיק בפסוקים, ויסמוך על שיטת הט"ז ודעימיה, ולא יכניס עצמו בספק איסור הפסק בין ישתבח לקדיש. שו"ר שכן כתבו בהגהות איש מצליח (סי' נג הערה על ס"ק יא). ע"ש. וכיו"ב ראיתי שהביא מרן היביע אומר ח"ב (או"ח סי' ד אות ו) בשם הרב קרבן אשה, שהביא ראיה מהכלבו הנז', שכתב שמותר לומר הני ג' פסוקים, דהוא הדין שמותר לומר הברייתא דאמר ר"ע וכו' דלא גרע. ע"ש. ומוכח דהני פסוקים במח' אמורים, דלמאן דס"ל שאסור להפסיק לצרכי ציבור בין ישתבח ליוצר, ה"נ לא יפסיק לפסוקים אלו. ובזה יש ליישב מה שהקשה הרב מר וקציעה (סי' נג), על הרמ"א דס"ל שימתין קודם ישתבח. וז"ל, ובאמת לא ידעתי טעם ברור מדוע לא יאמר ישתבח ואח"כ ימתין, וכשיבואו מנין יאמר איזה פסוקים ויאמר עליהם קדיש, וזה יותר טוב משנעשה הפסק בין הפרקים אפילו בשתיקה. עכ"ל. ולפי האמור אתי שפיר.]

(ז) **מן** האמור קשה דמוכח מדברי הכל בו שהביא הד"מ (סי' נד), שאם יש הפסק אמרינן 'על מה קאי הקדיש' ולא יאמרוהו בלא אמירת פסוקים. ואם כן הכא נמי בנד"ד הוי הפסק טובא, ע"י שאמר ברוך שאמר, ומאז הברייתות ומשניות שב"קרבנות' עבר זמן והפסיקו בדבר אחר, והרי הציבור מתעסקים בחלק אחר של התפילה. ומה גם שאין להפסיק לומר רבי חנניה בן עקשיה וכו', שזה גופיה הוי הפסק באמצע פסד"ז. ולו יהי אלא שנוי במח' אם הלימוד צריך

(ט) ע"פ האמור אמרתי ליישב קצת, דכיון שהקדיש חובה לא הצריכו לומר לפניו פסוקים או אגדה. שכ"כ הרב בית דוד (סי' ל), אחר שהביא דברי הלבוש (סי' נה סע' ג) וז"ל, ובעלינו נ"ל אע"פ שאמרו עלינו בעשרה ויצאו מקצתן אין אומרים קדיש יתום אלא בעשרה, וכן אם אמרו עלינו בלא עשרה אין אומרים אחריו קדיש יתום אפילו בעשרה, דלא דמי עלינו לתפלת ערבית, דתפלת ערבית תיקון חכמים הוא שתקנו לומר אחריה קדיש, לפיכך אף על פי שהתפללו ערבית בלחש בלא עשרה אומרים קדיש אחריה בעשרה, אבל עלינו לאו תיקון חכמים הוא לומר אחריו קדיש, אלא המנהג הוא לאומרו משום קדיש יתום שאחריו, לפיכך אין אמירתו בלא עשרה אלים לגרור אחריו הקדיש אפילו בעשרה. ע"כ. וסיים הרב בית דוד, נמצינו למדים כללא חדא בדין זה, דלא מצרכינן שיאמרו הפסוקים עם מנין אלא בקדיש שאינו מתקון חכמים, אבל קדיש שהוא מתקון חכמים א"צ מנין באמירת הפסוקים. ונראה שלזה כיון הכלבו במ"ש וראיה לדבר 'ברכו של ערבית' כו', דלא תימא שקדיש שאחר ישתבח הוי תקון חכמים לומר קדיש קודם ברכו דהא תפילת ערבית יוכיח דאומרים ברכו בלא קדיש אלמא אין חיוב לומר קדיש בשביל ברכו. עכ"ל. וכ"כ בשמו אשל אברהם אופנהיים (סימן נג סעיף ג), וז"ל כי דבר שאומרים עליו קדיש צריכא בי עשרה, ועיין סימן רלד (סעיף א בהגה), וכן פורס על שמע יאמר תחלה איזה פסוקים. ועיין תשובות בית דוד סימן למ"ד

יהודה עייאש (סו"ס כב), מנה ח'. והוסיף אחר תפילת מנחה. ע"ש. וע"ע להלבוש (סי' נה סע' א) שמנה ז' והוציא קדיש דאחר תפילת ערבית. ע"ש. וכן הוא בשלמי ציבור (דיני קדיש אות כד) ע"ש. וכ"כ בעט"ז (ר"ס נה). ע"ש. ועוד כתב הגאון יעב"ץ בסידורו (עמ' קעו) וראוי לכל אחד לזוהר שלא יפחות מלענות עשרה קדישים בכל יום. י"ש. וכ"כ בש"ע הגר"ו (סי' נה סע' א). י"ש. ונראה שהוא מרמז צדי"ק, המובא בפוסקים.

וכתב הרב בא"ח (ש"א ויחי, יב), דלפי דברי רבינו האר"י ז"ל, קדיש דקודם הודו, וקודם יוצר, ושל אחר העמידה קודם אשרי, ושל קודם תפלה לדוד, ושל קודם פטום הקטורת, כל חמשה אלו חובה הם. ע"כ. ובכף החיים (סי' נה סק"א), כתב ולפי דברי האר"י ז"ל צ"ל בכל יום י"ב קדישים, ששה בשחרית, א' קודם הודו. ב' קודם יוצר. ג' אחר תפילת ח"י. ד' אחר קדושה דסדרא. ה' קודם קוה. ו' קודם עלינו לשבח.^[1] ז' קודם העמידה של מנחה. ח' אחר העמידה של מנחה. ט' קודם ברכות של ערבית. י' קודם העמידה של ערבית. יא. אחר העמידה של ערבית. יב'. קודם עלינו לשבח של ערבית. ויש שנהגו לומר אחר תפילת מנחה מזמור למנצח בנגינות, ואח"כ קדיש ועלינו לשבח. הרי י"ג קדישים כנגד י"ג מדות. ואשרי מי שעובד את רבו בשמחה. עכ"ד. הרי שלדברי האר"י ז"ל קדיש דקודם הודו חובה. ולא כמו שהובא בראשונים.

[ג] והגם שכתב בכוונות דקדיש בתרא אינו מכלל הקדישים וכו', מ"מ הא סיים שהקדיש הזה הוא בעולם העשיה וכו', וכתב הרב תורת חכם וכו'. וא"כ גם זה הוא חובה. כה"ח ע"ש. ואתי שפיר עם מש"כ מרן היביע אומר ח"ז (סי' י סוף אות ד), שהרב כה"ח יודה בקדיש יתום. ע"ש.

ועוד שיש לחלק בין חובה לחובה לא ראי זה כראי זה, ויש ללמוד כן מהפמ"ג מש"ז (סי' נה סק"ג), שאע"פ שקדיש אחר אשרי במנחה הוי חובה לכו"ע משום כל האומר תהילה לדוד וכו', יש לחלק בין חובה לחובה דלא דמי חיובא דאשרי לחיובא דברכות דערבית. ע"ש. וה"ה הכא אע"ג דהוי חובה מ"מ צריך לומר אגדה דלא גרע מקדיש שאחר אשרי דעכ"פ לדידן אמרינן פסוקים תכון תפילתי וגו'. וכ"ש הכא שאינו במקומו, שנראה שאין לו דין חובה. וראיה דאפילו כשאומרים הקדיש קודם הודו במקומו נוהגים לומר אגדה. והדרו קושיות לדוכתם. ועוד אמרתי לתרץ ע"פ מש"כ מרן החיד"א בשיו"ב (סי' נז א), שדייק מדברי רב עמרם גאון שא"צ לומר קדיש על תהילה, וה"ה נמי אגדה וכדמוכח גם מדבריו בספר קשר גודל (סי' ח אות א). ע"ש. מיהו יש לדחות בפשיטות דהתם מיירי שעומדים הציבור במקום שיכולים לומר קדיש ואין חשש הפסק, ובמקום הנכון לומר אותו קדיש דומיא דקדיש דקודם ברכו דאיירי ביה התם. משא"כ בנד"ד, שאינם יכולים להפסיק ואין זה מקומו.

קדיש באמצע פסוקי דזמרה

(י) **הבוא** נבוא לנידון דידן, מה שכתבו הפוסקים בקדיש באמצע פסד"ז. כתב הרב שלמי ציבור (דיני קדיש אות כב), ציבור שאמרו הזמירות ולא היה מנין בבית הכנסת, ולא אמרו קדיש קודם הודו, וסוברים לומר קדיש בתוך פסוקי דזמרה, תשובת פני יהושע

דמחלק בין קדיש שתקנו חכמים, אין צריך למנין באמירות פסוקים, מה שאין כן כשיאמר קדיש על למודו וכדומה, כשיבאו עשרה צריך ג"כ ללמוד שום ברייתא או משנה. עכ"ל. וכ"כ הפמ"ג מש"ז (סי' נה סק"ג). י"ש.

וטרם אענה יש לבאר דבריו שהלא מפורש יוצא מדברי הראב"י אב"ד שהביא מרן הב"י (סי' נה) שקדיש קודם ברכו הוי חובה. ולכן נראה שרצ"ל שאינו חובה לענין אמירת ברכו, אלא חובה הוא לפסד"ז ולסמכו לישתבח. הלכך אם היה הפסק אחר ישתבח שוב אין לאמרו בלא פסוקים, דכיון שהפסיקו שוב אין הקדיש חובה לברכו שאחריו. ועתה יש ליישב דעת מרן החיד"א דמה שהתיר אמירת קדיש דקודם הודו באמצע פסד"ז, היינו מפני שקדיש זה חובה לפי האר"י ז"ל, ואם כן תו לא בעי למימר עליה מילי דאגדתא. אך זה ודאי אינו, חדא דמוכח מהרב בית דוד דאע"ג דקדיש דאחר ישתבח דהוי חובה טפי שכן נמנה בין ה' קדישים, מ"מ כיון שפסקו בין ישתבח לקדיש אפילו בדבר המותר, שוב לא מקרי חובה ואין לאמרו. כ"ש הוא לקדיש זה דקודם הודו דאע"ג דלהאר"י ז"ל הוי חובה, אבל להראשונים לא מקרי חובה. והרי פסקו טובא באופן שיש לומר שאף להאר"י ז"ל לא מקרי חובה, וצריך לומר רבי חנניה וכו'. ועוד דהבית דוד איירי בעומדים במקום הקדיש, ואילו קדיש דהודו אינו במקומו, כ"ש שיש הפסק ולא מקרי חובה.^[1]

[ד] ועוד דחמיר בין ב"ש לישתבח מבין ישתבח ליוצר, ואם אחר ההפסק אין להפסיק לקדיש דקודם ברכו בלא אמירת פסוקים, כ"ש שאין להפסיק לומר הקדיש באמצע פסד"ז בלא אמירת רבי חנניה והא אי אפשר משום הפסק.

קודם ברוך שאמר. וגם על פי כונתו הקדושה אם לא הגידו קודם ברוך שאמר הא אמר הזמן והמבין יבין. עכ"ד. ומוכח דדעת הרב ש"צ מסכמת לתשובה זו. וכן דעת הרב המגיה מהר"א חאיון^[1] במשפטי הזמירות (אות ח).^[2] י"ש. ובשערי תשובה (סי' נא, ג) הביא תשובת הפנ"י, ושמוכח בדבריו שגם קודם ויברך דוד שהוא סוף פסוקי דזמרה ושירת הים אין להפסיק. י"ש.

(יא) **אולם** מרן החיד"א בקשר גודל (סי' ז או לה-לו) כתב וז"ל, אם לא היה מנין ולא אמרו קדיש יכולים לומר קדיש בתוך פסוקי דזמרה ולכתחילה צריך להמתין קודם ב"ש שלא יתחילו עד שיהיה מנין ויאמרו קדיש. (נראה לי ודלא כמי שאסר). והיינו דוקא קדיש שאומר לפני הודו, אבל אם זה הקדיש הוא על מה שאמרו תהלים קודם זמירות, לא יאמרו קדיש. (פני יהושע סי' ה). עכ"ל. וקשה כל הנ"ל. ובסידור בית עובד פסוקי

(סימן ה) עכ"ל. והנה הרב פני יהושע נשאל אודות חבורת אנשים שמתקבצים לומר תהילים קודם שחרית, ואחר האמירה, אומרים קדיש. ופעמים שאין עשרה ומתחיל הש"ץ עד ברוך שאמר, ואומרים קדיש בעשרה. ואירע שלא היה מנין עד לאחר ברוך שאמר, ונסתפקו אם לומר קדיש קודם 'ויברך דוד'. והשיב לחלק בין מי ששמע קדיש שהוא מחוייב לענות,^[3] משא"כ הכא שלא היו עשרה בשעת אמירת תהילים לא נתחייבו באמירת קדיש, וכי יעלה על הדעת שהקורא תהילים ביחיד יקבץ עשרה לומר קדיש זה לא נשמע, ואע"פ שאילו היו במקום שרשאים להפסיק לומר קדיש, שיאמרו, אבל להפסיק במקום שאין חל עליהם חיוב אין להפסיק. ואע"פ שמדברי האר"י ז"ל מחוייבים לומר קדיש אפילו בלא אמירת תהילים, אינו אלא למצוה לפי כונתו הקדושה ולא חובה, דס"ל שצריך שני קדישים, אחד אחר אמירת הקרבנות ואחד

[ה] עיין יביע אומר ח"א (או"ח סימן ה), שהעלה שאין חובה לענות אלא רשאי לענות, כיון שעוסק במצוה. ע"ש. וע"ע בח"ה (סי' יג אות ה-ו), שצידד לחובה.

[ו] (שכתב עלי מרן החיד"א בספר מדבר קדמות (מע' כ אות ה) וז"ל ומידי עוברי צופה הייתי להרב המגיה הא"ח הא"ח ראתה עינינו וכו', האי גברא רבא בריתי הייתה אתו החיים והשלום ומוחזקני בו גבר חכים ונהיר הדר הוא לכל חסידיו את העוסק אשר עסק בתורה לשמה וכו'. עכ"ל).

[ז] והיה סבור שבכוונות כתב שמנהג האשכנזים לומר הקדיש אחר ברוך שאמר. מיהו אינו כן אלא הכונה היתה לאמירת הודו. וז"ל הכוונות (דרוש ענין תפלת השחר), ונבאר עתה ענין הודו לה' כו', כבר ביארנו לעיל כי כונת הקדיש קודם הודו הוא כדי להעלות היכל ה' דעשיה אל היצירה ע"י כ"ח תיבות שיש בקדיש הזה, והנה אחר אשר כבר עלה ע"י הקדיש יש בו כח עתה לחזור הוא עצמו ממש בחינת היצירה כנגד זה אנו אומרים הודו' לה' כו', והענין הוא כי הנה מן הודו לה' עד ברוך שאמר הכל הוא בתיקון ג"ר דעשיה שעלו ביצירה כנוכר. ואמנם מנהג האשכנזים לאמרו אחר ב"ש ושעם סברתם הוא לפי שעתה הוא כבר נקרא אלו יצירה, וא"כ ראוי לאומרו באמצע תקוני היצירה, שהם מן ב"ש עד יוצר כנודע, אבל הספרדים אומרים אותו קודם ב"ש לפי שעדיין כל זה הוא בחינת תיקון עולם העשיה כי יצירה עצמה עדיין אינה נתקנת ואינה מקבלת אור אליה עצמה רק מן ברוך שאמר ואילך ולכן אין לאומרו רק בין העשיה ליצירה שהוא אחר קדיש העשיה, וקודם ב"ש שהוא תקון היצירה, ומוז"ל נהג בזה המנהג הספרדים. עכ"ל. ובהגהה שם אמר שמואל: כך היה מנהג המסתערים כמנהג האשכנזים לאמרו אחר ויברך דוד כו' קודם השירה, ואני מנעתי מטעם הנזכר, והנהגתי בזה כמנהג הספרדים. עכ"ל. וה"ז כמבואר. וע"ע בסידור יעב"ץ (אולם: ברוך שאמר וכו' מש"כ. עמוד קפו). ע"ש. וכ"כ רבינו הב"ח (ש"א מקץ יא). ע"ש.

אמרו ברייתות ומשניות, ב"קרבנות' אמאי אסור. ולא קשיא שהרי בנד"ד אין הציבור יכולים לומר קדיש, מלבד שאינם עשרה אלא מפני היותם בפסד"ז, ואף שנכנס זה והשלים מנין, הנה אילו היה אף הוא עוסק בפסד"ז עדיין יבצר מהם לומר קדיש, מחשש הפסק. ולכן כיון דאיהו בעצמו מתחייב בקדיש הרי הוא הגורם להם להפסיק. ועוד טעם שצריך שיהיו כל העשרה ראויים לומר קדיש כמ"ש המ"ב (סי' נד סק"ט), ואלו אינם ראויים לומר קדיש מחשש הספק, וגם אינם יכולים ללמוד ולומר דברי אגדה בעצמם נמצא שסומכים על היחיד בזה. ולפ"ז גם אם באו שנים ואמרו רבי חנניה לא יועיל, כיון שכל העשרה אינם יכולים לומר קדיש. כנלענ"ד בדעת מרן היביע אומר זצ"ל.

קדיש יתום באמצע פסד"ז

(יב) **ובשו"ת** יאודה יעלה קובו (או"ח סי' ד), נשאל במי שנמצא בפסד"ז אם רשאי לומר קדיש יתום על אביו או אמו, בכגון שלא ימצא אח"כ לומר קדיש. והשיב דבכה"ג אפשר שהרב בית עובד יודה להחיד"א, שהרי הפנ"י לא אסר אלא בקדיש של ברוך שאמר, שאין חיוב אלא במקומו, ואחר ב"ש אין זה מקומו. אבל בקדיש יתום שהוא לעשות נחת רוח למת יודו דשרי להפסיק. ע"כ. ובלאו הכי נראה שהיתה דעתו לאסור, כמ"ש בתחילת התשובה. י"ש. ומשמע דקדיש יתום אינו שייך למקום מיוחד כל כך, ולכן שפיר דמי. ומ"מ אינו ברור מדעתו מאיזה טעם התיר לפסוק לקדיש, ומה לי שאין לקדיש מקום דוקא, הא נמצא זה בפסד"ז שאין להפסיק בהם.

דזמרה (אות יג), כתב ולי נראה עיקר כמי שאסר כיון שאין קדיש דקודם הודו חובה אלא מנהג, ואע"פ שמצוה יש, מ"מ כיון שלא היה מנין לא נתחייבו הציבור בקדיש זה, הלכך אין לאמרו אחר ברוך שאמר דהוי הפסק. ע"כ.

ורבינו הגדול בשו"ת יביע אומר ח"ו (יו"ד סימן י), כתב דמשמע מדבריו שגם אם העשירי שנכנס אינו באמצע פסוקי דזמרה שלא יאמר רבי חנניה וכו', וקדיש. משום דלא התחייבו הציבור בקדיש זה, והוא הגורם להם להפסיק בפסד"ז, ובפרט שיש בקדיש זה תוספות שכתב הבא"ח שאין לענות עליהם אמן בפסד"ז. עכת"ה. ולכאורה יש לומר דכ"ש הוא ממה שכתב בסידור הרב יעב"ץ (עמ' קפח אות א), דהני דמצו נפשיהו למשמע ברכה מאחריני כדי לענות אמן יתירה, ודאי לא שפיר עבדי. ע"ש. וכ"ש שלא יגרום לציבור לענות אמן שלא התחייבו בו.

ואמינא דאפשר שיש לחלק בין אם נכנס אחד או נכנסו שנים או יותר, שאפילו בשביל שנים שלמדו אמרינן קדיש אם יש שם עשרה. מג"א (סי' סט סק"ד), בשם ל"ח. משנה ברורה (סי' נד סק"ט). משא"כ אחד. ואע"פ שהמ"ב (סי' נד סק"ז), דייק מהרמ"א אפילו הש"ץ עצמו. ע"ש. כבר חילקנו ביניהם לעיל אות ו דשאני ש"ץ. והיה נראה שאם יאמרו שנים אגדה דרבי חנניה אפשר דשפיר דמי. ואלא קשה כיון שהאחד שנכנס אומר רבי חנניה בן עקשיה, הרי שהציבור מתחייב בקדיש. וכיון שמעיקרא אף הם

והיראה, דהא אלו היתומים שאומרים קדישים אלו שהם חובת הציבור להוציאם י"ח, הגה הם מכבדים אביהם ואמם בזה, כי כונתם לעשות נ"ר לאביהם ואמותיהם, ואצל העולם נחשב המחסר קדיש א' מקדישים אלו מזלזל בכבוד הנפטר, כי בעיני העולם אמירת כל הקדישים הם צורך גדול לנפטר, וחובה גדולה היא על היתומים לאומרם כולם, ואין לך כבוד גדול מאמירת הקדיש, והרואה את זה יושב ואינו אומר קדיש, חושב מתעצל ומזלזל בכבוד הנפטר, דאינו יודע שהוא בתוך הזמירות, על כן יש להורות בשופי שיאמר היתום קדיש ברכו אע"פ שהוא בתוך הזמירות, מיהו נ"ל שיזהר לאומרו בין מזמור למזמור.

ולכאורה יש להוכיח בכה"ג, דאין בזה חשש הפסק ממה שמצינו להגאון חיד"א בק"ג (סי' ז אות לה), בדין קדיש של הודו וכו'. נמצא קדיש של הודו התיר לאומרו בתוך הזמירות, אע"ג שיש בו דברי תפלה שהם על ישראל ועל רבנן וכו', וכן יהא שלמא רבא משמיא וכו', לא אמרינן שיהיה בזה הפסק, וכ"ש קדיש זה דברכו שהוא לצורך עולם שכנגד הזמירות, דהוא עצמו עודנו עומד בו דאין בזה חשש הפסק. והגם דהרב בית עובד בדיני פסוקי דזמרה (אות יג) פליג על הגאון חיד"א ז"ל בדין זה, דקדיש של הודו, היינו משום דבזה הקדיש של הודו יש בו תוספת דברים על ישראל וכו', יהא שלמא וכו', ועוד הא כל טעמו דפליג היינו משום דהצבור לא נתחייבו מעיקרא בקדיש זה דהודו, כיון דבהך שעתא לא היה אצלם מנין שלם, לכן י"ל בנ"ד יודה דמצי לומר הקדיש זה האדם שעדיין לא השלים, והיינו

ורבינו הרי"ח הטוב ברב פעלים ח"ב (או"ח סי' יד), נשאל בכגון דא, במה שהיה מנהג אצליהם שהיתומים אומרים כל הקדישים מלבד קדיש 'תתקבל'. ונשאל אם זה שעומד בפסד"ז יכול להפסיק לומר קדיש דקודם ברכו. והשיב שהקדיש נתקן לצורך תפלת הציבור שמתפללים בעשרה. ולכן האומר קדיש צריך לכוין שהוא מוציא את הציבור י"ח באמירת הקדיש, דחשיב כאלו כולם אמרו הקדיש, ונמצא האומר קדיש הוא במקום ש"ץ המוציא הציבור י"ח. והשתא לפ"ו, אע"ג דזה האומר קדיש ברכו הוא עודנו בתוך הזמירות, ואינו עומד בין עולם ועולם, ולצורך תפלת עצמו עדיין לא הגיע זמנו של קדיש, עכ"ז הוא אומר אותו לצורך תפלת הציבור, והרי הוא אומר במקום ש"ץ, ולכן שפיר מצי למימר ליה גם באמצע הזמירות. ודע דאע"ג דקדיש זה אינו קדיש שתקנו חז"ל ליתומים בעבור תועלת המת, כי זה שתקנו חז"ל הוא קדיש שקודם עלינו לשבח, וכמ"ש בשער הכונות, מ"מ נהגו בכל קהילות ישראל דאומרים היתומים כל קדישים שהם חובת ציבור להוציא הציבור י"ח, שבזה יהיה נחת רוח ותועלת לנפש הנפטר, על אשר היתום אומר קדיש להוציא הציבור י"ח, ומצוה זו שהיתום עושה באמירת קדיש להוציא את הצבור י"ח, תגין על נפש הנפטר ויגיע לו תועלת גדולה.

ואין לחוש בזה משום הפסק, דמצינו בסי' נא שפסק מרן ז"ל, בין המזמורים האלו שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. וענין הקדיש דנ"ד ודאי דמי לדין שאלת והשבת שלום מפני הכבוד

הנמצא בפסד"ז והציבור הגיעו לקדיש יתום. וכתב שכיון שהציבור בכה"ג התחייבו, וגם זה העומד בפסד"ז רשאי להפסיק מפני הכבוד, אף הרב בית עובד יודה בכה"ג, דאזלו להו טענותיו. וצבאו ופקודיו מהם הן הרבנים הנז' לעילא ולתתא. ונראה לפי דבריו שסמך על הרב פעלים דה"ה מי שנמצא בפסד"ז והציבור קודם הודו קיימי, שיכול לומר קדיש דקודם הודו. מהטעמים הנז'. ואע"פ שאין קדיש זה קדיש יתום, כיון דקדיש דרבנן שייך טפי ליתום מקדיש דקודם ברכו שפיר דמי למימר. וכיון שהרב פעלים התיר לומר החצי קדיש, הה"נ קדיש זה. כנלענ"ד בס"ד בדעת מוריניו הרב זצ"ל. ומיהו מבין ריסי עיניו ניכר שלא התיר אלא בכה"ג אבל ציבור הנמצאים בפסד"ז, ובא עשירי קודש, ועתה רוצים לומר קדיש דקודם הודו, לא אריך למיעבד הכי. וע"ע במש"כ רבינו הגדול שם. לך נא ראה. וע"ע בהלכה ברורה (סי' נא). ע"ש.

מש"כ הרב אור לציון

(יד) **ובבהיותי** בזה נדברתי עם כמה ת"ח ורבנים בנושא, ואחד מהם הקשתי לו כמו שהובא בשאלה למעלה, והסכים עמדי, ושאלני וכי הרב עובדיה יוסף לא דיבר בזה, ואמרתי שדיבר אודות היתום וכו"ל. ולאחר מכן בין מנחה לערבית הראה שמצא באור לציון ח"ב (סי' מה אות א) שדיבר בזה וז"ל, אם לא היה מנין לפני שהתחילו הציבור פסוקי דזמרה, ולכן לא אמרו את הקדיש שלפני הודו, ובאמצע פסוקי דזמרה נזדמנו עשרה, יפסיקו מיד, ויאמרו את הפסוקים האלו, ברוך ה' אלוהי ישראל מן העולם ועד

שאמרו בשביל הציבור שנתחייבו בקדיש זה, וגם הגאון פני יהושע א"ח (סי' ה) לא ערער אלא בקדיש של תהלים.

מיהו אחר הישוב ראיתי דאין מדין זה הוכחה לנ"ד, דיד הדוחה נטויה לדחות ולומר נ"ד שאני, כיון דאפשר שיאמר אחד מן הציבור שהשלים כבר הזמירות, שהוא יאמר הקדיש במקום הראוי לו ג"כ, ולמה יאמר זה שעדיין לא השלים הזמירות ויפסיק באמצע הזמירות באמירת הקדיש. ברם במה שדמינו לעיל דין זה לדין שאלת והשבת שלום מפני הכבוד והיראה, איכא הוכחה שפיר לנ"ד, דאין בזה חשש הפסק, אך יזהר לומר הקדיש בין מזמור למזמור. מיהו אני מתיר בכך, אלא למי שהוא עומד בתוך הזמירות, דאז יש לו שייכות בקדיש זה, כיון שכבר קרא מזמורים דשייכי לעולם היצירה, אבל אם עדיין לא התחיל בזמירות, לא יאמר קדיש ברכו להוציא הציבור י"ח, דבזה עדיף טפי שיאמר הקדיש אחד מן הציבור, שהוא עצמו ג"כ חייב בו, ולא יאמר אותו זה, דאין לו שייכות בקדיש זה כלל. עכת"ד. ומשמע מדבריו דבמקום שיש לומר שהרב בית עובד פליג דחיישינן להפסק. ומש"כ שהרב פנ"י לא ערער אלא בקדיש של תהלים. הנה בתשובה הנז' מבואר לא כן, אלא קאי גם על הודו, כמ"ש בשע"ת והרב בית עובד. הנז'. ומ"מ לסיבת הכבוד שפיר דמי. ובלאו הכי הוי הפסק. ועוד שלא התחייבו בקדיש דהודו.

(יג) **ומרן** רבינו הגדול בעל היביע אומר ח"ז (או"ח סי' י), אף הוא נשאל אודות יתום

קשה לי דאי קדיש זה משום חובה, הלא אין צריך להפסיק בפסוקים 'ברוך ה' לעולם וגו', לדבר שהוא חובה, כמ"ש הרב כף החיים (סי' נא סק"ח) בשם כמה אחרונים דלענות קדיש וקדושה א"צ לומר פסוקים אלו. ע"ש. ואי לא הוי חובה אלא דבר הרשות, הרי לא מועיל אמירת פסוקים אלו לדבר הרשות (כה"ח שם). ע"ש. ואלא דהוי כעין מפני הכבוד והיראה, אם כן יש לחלק בין יתום לאחר. אלא מעתה כיון שמפסיק ע"י פסוקים אלו אמאי לא יאמר רבי חנניה וגו' ויאמר קדיש שלם, כיון שבא להשלים קדיש שלם, ובזה לא מקרי דבר הרשות. ועוד דכיון שלא התחייבו הציבור בקדיש זה שוב אין ענין לאמרו.^[ח]

מש"כ הרב ארחות ציון

(טו) **והלום** ראיתי אחרי ראי, שהודמן לי להתפלל בבית כנסת שבו ספרים לרוב השבח לאל, וחיפשתי בספרים אם הזכירו דין זה, וראיתי ספר ארחות ציון להרה"ג ר' בן ציון מוצפי שליט"א, ושמתני מאוד כיון שעליו סמך גבאי בהכנ"ס הנזכר, ושם הרב לא הזכרתי מריש כיון שלא היה בידי לברר אם אמת אמר כדברי הגבאי. ואעתיק לשונו מילה במילה מתוך הספר ח"א (פרק ד הל' לו), וז"ל בהלכה, כשלא היה מנין מתפללים בשעת אמירת הודו יכולים לומר הקדיש גם אחרי ברוך שאמר עד ויברך דוד ולא עוד.

העולם ויאמרו כל העם אמן והלל לה'. וברוך ה' לעולם אמן ואמן. וברוך ה' מציון. וברוך ה' אלוקים אלוקי ישראל. וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן. ויאמרו חצי קדיש בלבד, ושוב יאמרו פסוקים אלו, וימשיכו בפסוקי דזמרה. עכ"ל. ובביאורים כתב, כיון שקדיש זה יש בו ענין גדול לפי הקבלה וכו', טוב לאומרו אף באמצע פסד"ז. ומ"מ יש לומר רק חצי קדיש שהוא עיקר הקדיש, והשאר מנהג בעלמא, וכו', לכן אין להפסיק באמצע פסד"ז להשלמת הקדיש. וענין הפסוקים הלא הם מובאים בב"י (סי' נא) בשם האבודרהם. ע"ש. עכ"ד. וחזרתי ושאלתיו והלא כבודו הסכים שאין מן הסברא לומר חצי קדיש, והשיב שנאמנים עליו דברי רבינו האור לציון שהיה מקובל גדול.

ואכתי קשה לי דהלא הרב חיד"א לא נחית לחלק לומר רק חצי קדיש. וגם לא רבינו הרי"ח הטוב ברב פעלים בדעתו, ואף לא מרן היביע אומר להלכה. ולא חילק בזה מהר"י קובו. ונראה הטעם פשוט דכיון שבא לומר קדיש דקודם הודו אי אפשר לחלקו ולומר חציו. ועוד דמה ענין חצי קדיש באמצע פסד"ז, שהרי אינו ניכר שבא להשלים עבור קדיש דקודם הודו. וכל הרואה זאת יתמה. וע"ע בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' קיב), בסוף התשובה שהקשה כיו"ב. ע"ש. ועוד

[ח] ופגשתי ת"ח אחד פה עה"ת ליקווד יע"א, שאמר לי שכשהיה דר בא"י היה מתפלל במנין עם רבינו הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, וכך היו נהגו שאם לא אמרו קדיש קודם ב"ש היה קם אחד ואומר חצי קדיש באמצע פסד"ז. ושאלתיו אם היה אומר גם כן הג' פסוקים והשיב, שהוא חושב שלא (ואפשר שהאחד היה אומר בלחש בינו לבין עצמו ואח"כ היה אומר הקדיש ולכן לא שמע), והוסיף שלכאורה אין לסמוך על זה למעשה כיון שהגרבי"צ אב"ש לא היה בכוחותיו ואפשר שסמכו על מה שנכתב באול"צ ח"ב הגו' למעלה, ואפשר שלא היה לרב כח למחות. ותו לא מדי.

בשער הכוונות (די"ד ע"ג) ודומה לזה כתב הגאון רבנו יוסף חיים בשו"ת רק פעלים (ח"ב או"ח סימן יד) להפסיק בפסוקי דזמרה שלא ייחשב כמזלזל בכבוד הוריו, ולכתחילה יזהר להפסיק לאמירת הקדיש בין מזמור למזמור. ועיין שיח יצחק לרבינו אליהו מני ז"ל (דכ"ה ע"ב, אות י"ב).

ומה שכתבנו שעד אמירת ויברך דוד יכולים לאמרו, כן היה מעשה פעם אחת בבית הכנסת והתחילו הציבור ברוך שאמר ופסוקי דזמרה כשהיו עשרה חסר אחד וכשהגיע העשירי רמז מור אבי זלה"ה לאחד מהציבור שלא הגיע לברוך שאמר לומר הקדיש, ואחר התפילה אמר שאין לעשות כן אלא עד ויברך דוד ולא עוד. עכ"ל.

(טז) **ודבריו** אינם מובנים, תחילה מש"כ שמוכח מדברי השו"ר טהרה שאין להפסיק בקדיש בפסוקי דזמרה. לא מוכח ולא מידי, שהיה לו לדייק בלשון מרן היביע אומר שכתב 'וכ"כ בטהרת המים', על דברי הבא"ח שאין לענות אמן בפסד"ז על קדיש מתקבל ואילך, ואילו הרב הנז' סבר שכתב כן על דברי הרב בית עובד. (וידוע כי מרן היביע אומר הפסיק מענין לענין ע"י נקודותיו ופסוקיו תיבותיו ואותיותיו ורמזיו, וצריך לדקדק בדבריו). וראיה לדברי שכן הוא בהדיא ביביע אומר ח"ו (סי' ד אות ד, יא ע"ב בדפוס ישן). ע"ש דוק.^[ט]

עכ"ל. ובביאורים כתב וז"ל, כתב גאון עזיננו הרב חיד"א ז"ל בקשר גודל (ז, לה) וזה לשונו "אם לא היה מנין ולא אמרו קדיש, יכולים לומר קדיש בתוך פסוקי דזמרה ולכתחילה צריך להמתין קודם ברוך שאמר שלא יתחילו עד שיהיה מנין ויאמרו קדיש כך נראה לי ודלא כמי שאוסר" ע"כ. ועיין בטהרת המים (בשירי טהרה מערכת ה, כ, ומערכת ע, מד) שמוכח מדבריו שאין להפסיק בקדיש בפסוקי דזמרה. וכן כתב להדיא הרב בית עובד (פסוקי דזמרה יג) כיון שקדיש זה אינו חובה אלא מנהג, וכיון שבשעת אמירת הודו לא היה מנין לא התחייב בקדיש ע"כ, וכן נראה מדברי הפני יהושע (סימן ה), וכתב מהר"י קובו בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סימן ד) שהעומד באמצע פסוקי דזמרה והוא תוך י"ב חודש על אביו או אמו ואם נאסר עליו להפסיק באמצע לומר קדיש עליהם לא ימצא אחרי כן מנין בעשרה לומר הקדיש, גם הרב בית עובד יודה שיכול להפסיק כיון שאין להחמיר דוקא בקדיש של הודו וכדומה שאינם חיוב, אבל בקדיש של אב ואם שגורם נחת רוח מותר להפסיק ע"כ.

ואנא עבדא אמינא כי לאחר שנגלו לנו דברי מרנא האר"י החי שגם קדיש הודו הוא חיוב על הציבור כי הוא מתיקוני התפילה וגם אם אין יתום שחייב לאמרו על אביו ועל אמו יכולים להפסיק כדברי מרנא החיד"א ז"ל, דאינו שייך ליתומים אלא הוא העמוד המעלה תפילת העשיה ליצירה וכדכתב

[ט] גם מר בריה דרבינא הגאון רבינו דוד יוסף שליט"א בספרו 'הלכה ברורה' (סי' נא הל' כד הע' טו ד"ה ובאמת), כתב על דברי הרב בית עובד הנז' 'וכ"כ בטהרת המים'. ע"ש. ואינו. כמבואר. גם בספר פסקי תשובות (סי' נא אות ז הע' 71) נמשכו אחרי זה. וי"ל בדוחק, כדלהלן.

עולם, וזה הנכנס יאמר רבי חנניה בקול וכולהו פסקי בשתיקה לשמוע דברי אגדה, שפיר דמי למימר קדיש בכה"ג. ומ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו בכונת מרן החיד"א. ואין ראייה ממעשה הנ"ל להלכה שכתב. ומש"כ עד ויברך אפשר דכונת הגאון אביו, דכיון דאיכא כמה ראשונים דס"ל דטפי עדיף לסמוך ישתבח לויברך דוד, כמ"ש מרן היביע אומר ח"ו או"ח (סי' ה אות ד), בשם ס' האשכול ח"א (עמוד ח), שכתב וז"ל, והמחזור לומר ישתבח לאחר פסוק ועתה אלהינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך, שהן משירי דוד, ואחר התפלה יאמר אתה ה' לבדך ושירת הים, ע"כ. וכ"כ בס' הרוקח (סי' ש"כ) שאומר עד לשם תפארתך ואח"כ ישתבח. ובס' המנהיג (סי' כד) כתב, ביסוד העמרמי איתא עד לשם תפארתך, ולא עוד. עכ"ל. ולכן אם יאמר קדיש אחר ויברך נמצא מפסיק בין הזמירות וישתבח. ולכן עד ויברך ובכך משייר לעצמו כמה זמירות מדהע"ה. ומיהו לא סוף דבר, דיש לומר דאילו יעשה כמ"ש מרן הב"י (סי' נא), בשם האבודרהם לומר פסוקים ברוך ה' לעולם וגו', דכיון שיאמר כן אחר הקדיש יזכה לומר פסוקים שאמרם דוד המע"ה. וצ"ע.

אם קדיש דקודם הודו חובה באמצע פסד"ז

(יח) **ועוד** קשה, דלפ"ד דהוי חובה אימא לך זיל בתר איפכא, דכיון דהוי חובה צריך להיות דוקא במקומו, דאל"ה גורם בלבול ח"ו, ועבר זמנו בטל קרבנו, ואין לאומרו

מיהו יש ללמד זכות על זכאי, שדייק מספר טהרת המים שאם אינו יכול לענות אמן מתקבל והלאה, וכיו"ב. ה"ה שאין לומר קדיש שלם בפסד"ז, מפני שאין לומר דבר התלוי במנהג. וכן יש ללמוד שגם חצי קדיש לא יאמר. והיא ראייה יפה. אלא דודאי מרן היב"א לא כתב כן. ועוד דהוה ליה להביא ראייה גם מהרב בן איש חי הנז'. ומכאן תשובה למש"כ באור לציון ח"ב (סי' מה אות א) הנז', שאין לחלק הקדיש לחצי. ועוד שהרבנים פני יהושע ובית עובד פליגי על מרן החיד"א מהטעם שאע"פ שהקדיש 'חובה', אינו אלא למצוה. והוכחנו לעיל אות ט מהפמ"ג (סי' נה סק"ג), שיש לחלק בין חובה לחובה, ואפילו חובה דקודם אשרי המוזכר בכל הספרים, יש לחלק בו. וזוה נדחה מש"כ הרב הנז' להלן מדברי האר"י ז"ל. ועוד שגם מהר"י קובו שהזכיר, אי לאו סברא דכבוד נראה שדעתו נוטה לאסור.

(יז) **ומש"כ** מעשה רב מהגאון אביו זלה"ה, אתמהא מעשה לסתור הביא. דפשט לשון מרן החיד"א שכל אחד מהציבור יכול לומר קדיש, ואין ראייה ממעשה הנ"ל דס"ל להגאון אביו כדברי החיד"א, ואדרבה יש לומר דלא ס"ל כותיה. ואע"פ שכת' לעיל אות יא ממרן היביע אומר ח"ו (או"ח סי' י אות ב), שכתב דמשמע מהרב בית עובד דאפילו זה הנכנס שאינו באמצע פסד"ז לא יאמר קדיש. מ"מ י"ל שהגאון אביו הכי ס"ל לפירושי דברי החיד"א, דלא תיקשי עליה כולי האי. וס"ל דכיון שהיו שייכים בההוא

[י] כגון קדיש יתום שאינו חובה. ודברי אלו כדברי הרב כה"ח (סי' נג ס"ק יג), ולפ"ז יוצא שלא לומר קדיש דאחר ישתבח באמצע פסד"ז, וכמ"ש הרב כה"ח. מיהו להלכה ק"ל כהפוסקים המקילים מפני שהיחיד נגרר אחר הציבור. ועיין לעיל בהערה ג.

עולם ועולם יעו"ש. וא"כ כיון שעבר זמנו א"צ להפסיק ולאומרו בתוך פסוקי דזמרה. וכ"כ פנ"י שם, וכן הסכים בית עובד (אות יג), וכתב ודלא כמהר"י אזולאי ז"ל, שע"ת (סי' נא אות ג). עכ"ל. ותל"ת שזיכני לכוין לדבריו הקדושים. ועתה אשאל מה ראה הרב הנז' שלא ראו אלה, ומה נגלה קמי עיניו שלא היה גלוי לפניו. ולא כתב סברה או טעם, ואף לא הביא סעד מאחד הפוסקים. שכן גם ברב פעלים משמע שלא כדבריו וכנ"ל אות יב. וגם הרב כה"ח (סי' נג ס"ק יג) חולק בזה על הרב פעלים, אע"פ שנמצא באמצע פסד"ז ובעולם היצירה שאינו יכול לומר קדיש דאחר ישתבח. י"ש.

חילוק בין יחיד לציבור

(יט) **ועוד** יש לחלק בין יחיד הנגרר אחר הציבור שיכול לומר קדיש מפני הכבוד, שאע"פ שהוא אינו במקום הראוי, אבל הציבור נמצאים במקום חיוב, והקדיש אזיל בתר הציבור שהתחייבו לומר, לכן יש לומר שרשאי היחיד לומר הקדיש אע"פ שאינו במקומו. משא"כ ציבור עצמם שכולם אינם במקום הראוי והקדיש יאמר שלא במקומו, ודאי שאין להם להפסיק. ובאמת שלא מצינו שהציבור מפסיקים מדין 'ציבור', כיון שלא שייך שיהיה שם מקום בפסד"ז שעל הציבור לפסוק בו מדין 'ציבור', ואין דיני ההפסקה אלא על היחיד. ואין הקדיש חל על היחיד. ודוק. מיהו אף ליחיד גבול שמת בל יעבורו, נראה בס"ד לפמש"כ הרב פעלים הנז', דאפילו מי שעומד קודם ברוך שאמר לא

אלא היכא דתיקנו. אבל קדיש שאינו חובה גם אם לא יאמר אותו במקומו, אי לאו מטעם חשש הפסק הרי שהקדיש עצמו מועיל למה שצריך.^[1] ומה גם שמשמע בשער הכוונות הנז' לעיל אות ג דמקום קדיש זה הוא דוקא קודם הודו. וכבר הבאנו לעיל אות ד שכתבו הפוסקים שרשאי לומר קודם ברוך שאמר אבל לא לפני ה' מלך, י"ש. אם כן מה מקום מצא לומר הקדיש אחרי ברוך שאמר שנמצא בעולם אחר, ובמקום חשש הפסק, ואינו נמצא בין עולם ועולם ובין ענין לענין.

ועוד אפילו תימא דהאר"י ז"ל משוי ליה חובה, מ"מ ודאי אינו חובה אלא לציבור שנתחייבו בו הלא"ה במה נתחייבו. ועוד דכתבינו לעיל אות ח שהרבנים בן איש חי, וכף החיים, מנו עוד קדישים שהם חובה עד י"ב עד י"ג קדישים, וקדיש דקודם הודו בכללם. וראינו להרב פעלים ח"ב (סי' יד) הנז', דאיירי התם בקדיש דקודם ברכו, דהוי חובה טפי לכו"ע, ולא התיר אלא מפני הכבוד.^[2] ועוד דאמאי לא ירד להציל לדברי הרב חיד"א, דטעמו משום דהוי חובה גם לציבור שהצטרפו למנין בפסד"ז.

ועל הכל יתגדל מש"כ הרב כף החיים (סי' נג ס"ק יג בא"ד), וז"ל וכן אם לא היה מנין קודם הודו והתחילו לומר ברוך שאמר ופסוקי דזמרה, אין לומר עוד הקדיש בתוך פסוקי דזמרה. וכן משמע משער הכוונות (דרוש הקדיש), שכתב דתקנו הקדיש בין כל

[יא] ואין לדחות דהתם היינו טעמא מפני שהיה יכול אחר מהציבור לומר הקדיש ואין צריכים לזה, כלומר דכיון שזה לא התחייב בקדיש, למה יפסיק. דה"נ יש לומר הכא שלא התחייבו הציבור למה יפסיק אחד מהם שלא במקומו, לאמירת קדיש שלא התחייב בה. כטענת הרב בית עובד.

נראה דהא לא פליגי על דברי הרמב"ם בתשו' הנ"ל, דשאני התם שאין להפסיק בין הפסד"ז לברכה שנתקנה לאחריהן, אבל לעולם אימא לך דבין מזמור למזמור שפיר דמי. וכו', שוב מצאתי בשו"ת תשורת שי מה"ת (סי' לט), שאחר שהביא ד' הברכי יוסף בשם הרמב"ם בתשובה הנ"ל, כתב, אבל נראה דלא קי"ל הכי, לפמ"ש הרמ"א (סי' נא ס"ד) שאין להפסיק בין ב"ש לישתבח אפי' לדבר מצוה. ושוב הביא גם ד' הגר"ז והרע"א הנ"ל, והעלה דשוא"ת עדיף. ע"כ. ועמו הסליחה, שמפסק הרמ"א בסי' נא אין ראיה כלל, דהתם בדיבור של מצוה מיירי, משא"כ בעשיית מצוה ממש בברכה אה"נ דנקטינן כד' הרמב"ם, ובלעדי חילוק זה, תמה על עצמן, מי נדחה מפני מי, מאחר שלא ראו הרמ"א והאחרונים האלו ד' הרמב"ם. וכנ"ל. עכ"ל.

ועל פי זה אמרתי דה"ה קדיש זה, דאילו היה כאן מקומו הוי כחובה גמורה וכעשיית מצוה, ועל היחיד לעצור ולאומרו, כגון היתום שבפסד"ז, והציבור קודם עלינו לשבח, אבל עתה באמצע פסד"ז שעבר זמנו, והציבור אינם עומדים במקום הראוי לקדיש זה או אחר, מה שרוצים לאמרו הוא רק לענין תיקון העולמות וכיון שאינו במקומו, אין כאן חובה אלא הוי כדיבור של מצוה שאין מפסיקים בין ב"ש לישתבח. וע"ע ביביע אומר ח"ז (סי' י סוף אות ב), מש"כ בשם הרב באר יעקב (סי' נג סק"ז). שזה עתה ת"י.

יאמר הקדיש דקודם ברכו, כיון שלא שייך באותו עולם אע"פ שהציבור שייכים והוא מוציאם. והרי שאע"פ שהיחיד נגרר בזה אחר הציבור, אכתי לא התקינו לומר מן העולם ועד העולם. ונראה שה"ה בנ"ד כיון שהם עסוקים בעולם אחר לא יאמר קדיש השייך בין עולמות אחרים. ואין לומר דשאני הכא שהיו כבר עסוקים בעולם ההוא משא"כ בההוא דאשתעי ביה רבינו הרי"ח הטוב, ואפילו תימא דשאני, מ"מ הרי באידנא דהוו עסקי תמן לא התחייבו. ואף הרב כף החיים (סי' נג, יג) תנא הוא ופליג על הרב פעלים, כנ"ח אות יח, אלא דלענין קדיש בתרא אנן גיזל לקולא כדעת רוב הפוסקים, מפני הכבוד, וכיון שנגרר בזה אחר הציבור. וע"ע להלן.

חילוק בין דיבור של מצוה, למצוה עצמה

(כ) **הנה** נא הואלתי לדבר דאע"ג דבעלמא קדיש דקודם הודו חובה הוי, היכא שלא היה מנין בשעתו עד שעבר זמנו ובאו לשער המזמורים, תו לא מקרי חובה. ובהקדים מש"כ רבינו הגדול ביביע אומר ח"ו (או"ח סי' ד אות ג), שהביא משו"ת פאר הדור להרמב"ם (סי' קמז) שנשאל, מי שאירע לו ללבוש ציצית ותפלין באמצע הזמירות, אם ראוי לברך עליהם ולא יהיה הפסק. והשיב, אין הפסד בברכה על הציצית והתפלין במקצת המזמורים, כי אינם תפלה וקריאת שמע לדקדק בהם כל כך. עכ"ל. וכתב רבינו הגדול, אתה הראת לדעת שיש חילוק בין פסוקי דזמרה לבין ק"ש וברכותיה, ואף על פי שמצאנו למרן בש"ע (סי' נג ס"ג) שפסק, אין לברך על עטיפת ציצית בין פסד"ז לישתבח, אלא בין ישתבח ליוצר, ע"כ. מ"מ

חילוק בין מצוה דממילא לבין גורם למצוה

(כא) **ואמרת** לחלק עוד בס"ד בין השומע לעונה, דמי ששמע קדיש או קדושה או ברכה צריך לענות, ואין מנוס. אבל לגרום לעצמו שיאמר דבר המפסיק, נראה דלא אריך למיעבד הכי, כמ"ש בסידור הרב יעב"ץ (עמ' קפח אות א) וז"ל, מיהו הני דממצו נפשייהו למשמע ברכה מאחריני כדי לענות אמן יתירה ודאי לא שפיר עבדי. ע"כ. והביאו הרב באר יעקב (סי' נא סק"ה). ע"ש. ויש לומר דה"ה בקדיש שמביא עצמו לאומרו שאסור, אבל אם הציבור נמצאים קודם עלינו לשבח הרי הוא לא גרם כלום לעצמו, אלא שמע ולכן יכול לומר קדיש.

והנה בתרומת הדשן (סי' ג), נשאל במי שמתפלל בבהכ"נ, ועומד בפסוקי דזמרה או בברכות של ק"ש, והצבור קורין את שמע, צריך הוא לקרות פסוק ראשון עם הצבור, אם לא. והשיב יראה אם הוא עומד בברכות של ק"ש, אין לו להפסיק כלל, ולומר פסוק ראשון. וכו', אמנם נראה, דאין ראייה, דאדרבה אין קפידא, אם יפסוק לכבוד שמים, לקבל עליו עול מלכות שמים עם הצבור. עכ"ד. ומרן בש"ע (סי' סה סע' ב) כתב וז"ל, קרא קריאת שמע ונכנס לבהכ"נ ומצא צבור שקורין ק"ש, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו. וה"ה אם הוא בבהכ"נ ואומר דברי תחנונים או פסוקים, במקום שרשאי לפסוק. אבל אם הוא עסוק במקום שאינו רשאי לפסוק, כגון מברוך שאמר ואילך, לא יפסיק אלא יאמר התיבות שהוא אומר בשעה שהציבור אומרים

פסוק ראשון, בניגון הצבור, שיהיה נראה כאילו קורא עמהם. עכ"ל. ובפמ"ג (סי' נא סק"ג), הקשה מאי שנא מעניית אמן אפי' דברכות שיכול לענות בפסד"ז, וכן דעת מרן (סי' נא סע' ב), אבל לומר פסוק ראשון של ק"ש לא. ותיירץ, אמן מפסיק דמחוייב לענות אמן אחר ברכה, משא"כ פסוק ראשון של שמע ישראל, כל שאין יושב בטל א"צ להפסיק. ע"כ. ומוכח דלענות אמן איכא חיובא טפי.

וחזיתיה לרבינו הגדול ביביע אומר ח"א (סי' ה אות ז), שהעלה שאין חיוב לענות אמן בפסד"ז, מפני שעוסק במצוה ופטור ממצוה אחר. ע"ש. והנה אפילו השומע דבר שהוא יותר מחוייב לענות מפסוק ראשון של שמע ישראל, ומ"מ אינו 'חייב' לענות. אם כן לא תהא אמירת הקדיש דקודם הודו גדולה מזה. ושוא"ת עדיף. וכל זה להפמ"ג, אבל מרן היביע אומר ח"ו (סי' ד אות ב), כתב בשם הב"י (סי' נא), דאמן הוא שבח מעין פסד"ז. ע"ש. ומ"מ אינו חייב. וכ"ש שלא יאמר קדיש שאינו במקומו, ועבר זמנו, דלא אמרינן גביה דהוי שבח מעין פסד"ז. מיהו רבינו הגדול ביביע אומר ח"ה (סי' יג אות ה-ו), צידד שחייב לענות אמן, דזה שבח וזה שבח ע"ש. ועכ"ז יש צד בפוסקים שאין לענות אמן בפסד"ז. מיהו להלכה קי"ל שעונה אמן, ואינו קורא פסוק ראשון של שמ"י. ואפילו תימא דקדיש חובה כאמן (דאינו), עדיין יש לחלק בין מצוה עוברת, שאע"פ שזה עובר וזה עובר, דהתם שמע ברכה ומה יעשה ולא ישמע, לכן יענה. אבל בקדיש הוא גורם ההפסק שכבר עבר זמנה.

הלבושי מרדכי אינם מספיקים לאסור אמירת הקדיש ליתום. ושוב כתב להתיר מפני הכבוד. ע"ש. ובשור"ת שאילת שלום (סי' מג), נשאל אף הוא בענין יתום שבפסד"ז והקהל אומרים עלינו לשבח אם רשאי לומר קדיש יתום. וכתב שרשאי אפילו באמצע הפרקים דק"ש וברכותיה, דכיון דמפני הכבוד מותר להשיב, ומנהג היתומים לאמר קדיש זה תמיד, אם לא יאמרם יש בזה גנאי לציבור, והוי כמשיב מפני הכבוד. ודלא כהפנ"י. עכ"ד. והביאו בספר ארחות חיים כהנא (סי' נא אות ג) ע"ש. וכ"כ בשמו הרב באר יעקב (סי' נג סק"ז). ע"ש. וע"ע בשור"ת לבושי מרדכי או"ח (מהדו"ת סימן לו). ע"ש. ובודאי דלא דמי למי שעומד בפסד"ז ועדיין לא קרא קריאת שמע, ואם ימשיך בפסד"ז יפסיד הזמן. ואי"צ לפנים.

המורם מכל האמור

(כג) **העולה** לדינא דודאי ציבור שלא היה להם מנין והתחילו בפסוקי דזמרה, ואח"כ צורפו למנין, שאסור להפסיק לקדיש דקודם הודו. וכדברי רוב הפוסקים. מיהו יחיד הנמצא בפסד"ז ונכנס למנין שעומדים לפני הקדיש, נראה שיכול לומר קדיש מפני הכבוד. וכ"ש אם הוא העשירי קודש. כנ"ל בס"ד. ואם נמצא בפסד"ז והציבור קודם עלינו לשבח, יכול לומר קדיש עמהם. וכל

ובלאו הכי אין הקדיש שאינו במקומו חובה. ולכן שוא"ת.

(כב) **הא"ח** חמותי ראיתי, בשור"ת לבושי מרדכי (או"ח מהדו"ק סי' קיב), שנשאל אם אמירת קדיש באמצע פסוקי דזמרה הוי הפסק, וכתב דלכאורה לפי דברי הפנ"י יש לחלק בקדיש שלאחר עלינו לשבח ואין מי שיאמר קדיש, רק זה שנמצא באמצע פסד"ז, דהוי חיוב כמו אמין, אלא דמטעם אחר יש לאסור אמירת הקדיש באמצע פסוקי דזמרה, ממה שנפסק בש"ע (סי' סה סע' ב), שהנמצא בפסד"ז לא יענה פסוק ראשון עם הציבור. והא השמע ישראל ודאי גדול מן השבחים ומקרי הפסק. וכתב הפמ"ג דלהמג"א דעניית אמן חיובו גדול יותר. אם כן מי יימר דקדיש הוי כמו עניית אמן על ברכה. ואפילו להב"ח והט"ז שמפסיק לומר פסוק ראשון משום שלא יהיה נראה ח"ו. באמירת קדיש מיהא יודו. עכת"ד.

הרי שהרב הנז' ס"ל שאין לומר אפי' קדיש יתום מטעם הנ"ל, ^[יב] וכל שכן קדיש דקודם הודו שאין לאומרו בפסד"ז. מיהו לדידן אית לן החילוק בין אם גורם לעצמו, לבין השומע ולכן אומר קדיש. ועוד דיחיד נגרר אחר הציבור, ואיכא טעם דכבוד. וכנ"ל. וכ"כ בשור"ת מהרש"ג (סי' מח), והטעמים שכתב

[יב] וכן דעת השבט הלוי חלק יא (סימן כ אות ג) וז"ל, ואשר שאל כ"ת במקום שנתקבץ המנין רק אחרי שהתחילו פסוקי דזמרה האם יש מקום לומר קדיש דרבנן או קדיש יתום בשעה שנשלם המנין באמצע פסוקי דזמרה, וכב' העיר מתשובת פני יהושע סי' ה' דנראה מדבריו דאין מקום לזה והניח בצ"ע. לדידי אין שום צ"ע למעשה כיון דהרי"ף פ' אין עומדין כ' דאסור להפסיק בפסוקי דזמרה כיון דאיכא ברכה לפנייה ולאחרי' כמש"כ בתשובת פ"י שם, ובאמת כן נפסק להלכה בשור"ע ורמ"א ופוסקים או"ח סי' נ"א, והא דעונן על קדיש וברכו היינו איש"ר וכיו"ב כיון דחל חיוב העני' אבל לא הפסק כקדיש דרבנן או יתום, דכיון דלא ה' מנין לא נתחייב בקדישים אלו ואסור להכניס עצמו להפסקה שאין אתה שום חיוב, וכיסוד רבינו בעל שו"ת פ"י, והדברים ברורים. עכ"ל.

קצד

בענין אמירת קדיש דקודם הודו באמצע פסוקי דזמרה

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

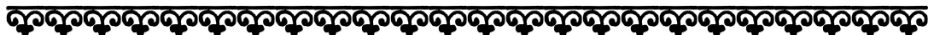
זה שישתדל שיהיה בין מזמור למזמור. וללמד לשמור ולעשות ולקיים. ונראה
הנלענ"ד כתבתי בס"ד. וה' יתברך יזכני
לישב באהלה של תורה כל ימי חיי עמו"ש,
לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ללמוד
הצעיר באלפי ישראל
חיים אריאל נפתלי הלוי



עיונים בדיני כיבוס בשבת

הרב רפאל משה ישראל פנחסי

ראש כולל מדרש דוד ומו"ץ מנין אברכים ספרדי, ליקווד



שטיחת מעיל וחליפה הרטובים מגשם

תנן בשבת (דף קמו:): מי שנשרו כליו בדרך במים, מהלך בהם ואינו חושש, הגיע לחצר החיצונה שוטחן בחמה, אבל לא כנגד העם. ופרש"י דהאיסור לשוטחן כנגד העם, הוא שלא יחשדהו שהוא כיבס את הבגד בשבת. ומקשינן עלה ממתני', דאמר רב יהודה אמר רב כל מקום שאסרו חכמים משום מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור, ולדברי רב היאך התירו לו לשוטחן בחצר החיצונה שלא כנגד העם. ומשני דמתני' ת"ק היא, ולר"א ור"ש אסרינן אפי' לשטוח כליו בחצר החיצונה, מטעמא דאמר ר"י אמר רב דכל שיש בו משום מראית העין ל"ש בפני רבים או בחדרי חדרים אסרינן. ובהאי מילתא דאמר רב, כתבו התוס' בכתובות (דף ס. ד"ה ממעכן) והרא"ש בשבת (פכ"ב ס"ט), דהני מילי באיסורא דאורייתא, אך במילי דרבנן לא אסרו אלא בפני רבים, וכיון שאיסור כיבוס הוא מל"ט מלאכות שבת, פסק השו"ע (סי' שא סעי' מה) ע"פ הראשונים דאסור לתלות את החלוק לייבשו, ול"ש אם עושה כן בפני רבים או בחדרי חדרים. וא"כ לפי"ז נמצא דמי שהלך בחוץ כשירד גשם ונרטבה לו החליפה או המעיל, כשהוא מגיע לביתו יאסר עליו לתלותו לייבוס על כסא או קולב, דכל כה"ג נראה הדבר שהוא כיבוס את

הבגד, וכ"פ למעשה באול"צ (פכ"ד תשו' ט בביאורים), וכתב דיש להזהר שלא לתלות בגד שנרטב בגשם על קולב או כסא, בכוונה לייבשו, ע"כ.

תליית הבגד במקום המיוחד לו

ולכאורה יש לדון ולעיין האם איסור זה שייך ג"כ אם תולה את הבגד במקום המיוחד לו, או דוקא אם תולהו במקום שנראה שעושה כן כדי לייבש את הבגד, ומדברי האול"צ הנ"ל נראה דאסר עלינו בדבר המותר, שהרי היאך נאסור על האדם להניח את מעילו על הקולב, וכי משום שנראה הדבר ג"כ לייבוס 'ואף מכון הוא לייבשו', יאסר עליו להניחו במקומו, והלא יכול להיות שהניחו שם 'עם כוונה לייבשו' למען הסדר הטוב, ולא עשה כן אלא כדי שלא יתלכלך הבית מהמים שע"ג המעיל, או כדי לשמור על עיצובו של המעיל שלא יתקמט אם סתם יניחו על הכסא מקופל, ולכך החזירו למקומו, ובפרט שידוע הדבר כאשר המעיל הוא רטוב הקמטים נרגשים עליו ביותר, ופוק חזי מה נהוג עלמא. ועוד ראיתי להביא ראייה דלא כמש"כ האול"צ ממה שמבואר במשנ"ב (ס"ק קעה), על דין השו"ע (סעי' מח), שמותר לאדם להחזיר את המגבת שלו לביתו אחר שהסתפג עמה בבית המרחץ,

הכסא כדי שלא יעלו בו קמשונים ולא יכוסו פניו חרולים, ואין כל הטעם שעושים כן כדי לייבש אותו, וא"כ מפני מה נאסור עליו לעשות כן. וע"כ צ"ל דכל מה שאסרו הוא דוקא אם תולה את הבגד ושוטחו במקום שהדרך היא לשטוח בגדים כדי לייבשן, ואסור לו לעשות כן מחשש שהרואה את הבגד שטוח יסבור שהוא כיבס אותו בשבת, אך כל עוד שהוא תולה את הבגד במקום המיוחד לו מנ"ל דאסור.

תליית מעיל גשם

והשתא דאייתנין להכי, נראה דמילתא דפשיטא היא היכא דניכר הדבר שאין הוא מכבס את המעיל, וכגון שהוא מעיל גשם העשוי מניילון, שכל מטרתו היא רק להגן מפני הגשמים דברור דמה שתולה אותו אינו אלא כדי לייבשו מפני הגשמים שנפלו עליו עתה, ואין הוא מכבסו. ובשש"כ (שם הע' קכו) כתב בשם הגרש"ז א, דנראה דכ"ש הוא מדברי המשנ"ב (ס"ק קסד) שכתב להתיר תליית חיתולים של התינוקות, כיון דמינכר מילתא דאין הוא מכבסן בהיות והלכלוך עדיין עליהם, וא"כ כ"ש הוא היכא דכל מטרת המעיל הוא לגשם, דניכר הדבר שאין הוא תולה אותו כדי לכבסו אלא כדי לייבש את הגשם שעליו, ודמי למש"כ הבא"ח (ש"ב פר' ויחי ס"ג) בדין מטפחות הידים שנתלחלו הרבה מרוב ניגוב הידים, דמותר לשוטחן אם ניכר בהם ואפי' קצת מן הזוהמה, וכן הדין נמי במטפחת שמקנחים בה את החוטם, דאם ניכר בה הלכלוך מותר לשוטחה. הרי דמבואר לנו דכל היכא דניכר שאין התלייה לשם כיבוס, וכגון שניכר עליו

דאם לא נתיר לו להסתפג עמה מחשש שיסחוט את המגבת, שוב ימנע הוא ג"כ מהרחיצה, ואם לא נתיר לו להחזירה לביתו ג"כ ימנע מזה מחשש שיגנבו לו אותה. וכ' המשנ"ב דלכך התירו לו להביאה לביתו, ואחר שהביאה לביתו מניחה על מקומה ושוב לא יטלטלה.

ואחר הודיע אלוקים אותנו כל זאת, מעתה לכאורה שוב יש להק' דאי נימא כדברי האול"צ, דאסור לתלות את המעיל ע"ג הקולב מפני שניכר הדבר שהוא בא לייבשו, הרי אין לך מקומו גדול מזה שמחזירה על הקולב, ומפני מה נאסור עליו את זה. וראיתי שכבר בשש"כ (פט"ו סל"ח) כתב להוכיח מדברי המשנ"ב דמותר להחזיר את המעיל למקומו בשבת, ולא נאסור עליו משום שנראה הדבר כשוטחן לייבוש, דכולי האי לא אסרו. ואולי אפשר"ל דאף האול"צ לא אסר הדבר אלא אם הוא תולה את המעיל על קולב באמצע ביתו, היכא שניכר הדבר שהוא עושה כן כדי לייבש את המעיל.

אמנם אם כנים אנו בזאת יש להעיר, דהלא עיקר האיסור אינו דוקא היכא שהמעיל כולו רטוב במים, אלא אף אם אין על המעיל אלא כמה טיפות מים בודדות, וכמו שביאר המשנ"ב (ס"ק קסג), דלא כדברי המג"א (ס"ק נה), שצידד לומר דכל האיסור הוא דוקא היכא שהבגד כלו רטוב במים, וא"כ בכל כה"ג וכי לא יתלה את המעיל על הקולב באמצע ביתו כדי לייבשו, ויותר מזה הוקשה לי דלפי מה שרגילים העולם היום לתלות מעיל או חליפה שנרטבה במים על

דהלא הרואים אינם יודעים שהבגד היה נקי קודם לכן, וא"כ אית לן למיחש דלמא כיבסו עתה, ומהא דלא חיישינן להכי, ע"כ דבמים מועטים לא גזרו כלל לחוש מפני מראית העין [ובא"ר (ס"ק עז) כתב דלא מוכח מידי מהיראים, ועיין].

ולא זו בלבד אלא אף מבואר כן ממה שפסק הרמ"א להלן (סי' שב ס"ט), "דבגד שאין עליו לכלוך מותר לכתחילה ליתן מים מועטים בשבת, ורק לא יתן עליו מרובים שמא יסחוט", הרי דאיהו לא חייש כלל לאיסור של מראית העין שיאמרו שכיבס את הבגד בשבת, וכמו שביאר המחצה"ש דהרואים אינם יודעים שהבגד היה נקי, וא"כ מחמת זה לא היה לו להתיר לכתחילה ליתן מים כלל על הבגד. הרי מבואר דכל כי האי שאינו נותן אלא מים מועטים לא גזרינן עליה כלל וליכא ביה איסורא, דאילו היה בו איסור מפני מראית העין, היה לרמ"א לכה"פ להזכיר שיוזהר שלא ישטח את הבגד לייבשו.

אלא ששב והד"ר לו המג"א (שם), והעיר דמדברי השו"ע בסמוך (סעי' מז), נראה דיש לאסור אפי' במים מועטים, שהרי אסר לשטוח את הבגד שהוא רטוב מזיעה, וע"כ דהיינו משום מראית העין, אלא דצ"ל דאף הרמ"א לקמן שהתיר שריית הבגד במים מועטים, איהו כלל לא איירי ביה משום איסור מראית העין אלא מטעם כיבוס, דאלת"ה מפני מה לא הזכיר דהטעם דאסור לשרות בגד שאין עליו לכלוך במים מרובים הוא משום איסור מראית העין, אלא ע"כ דאיהו מיירי באיסורא דעדיפא מינה והיינו איסור סחיטה, אך לעולם איסור מראית העין

הלכלוך שפיר דמי לתלותו בשבת, א"כ ה"ה נמי היכא דניכר שאין כל התליה נעשתה לשם כיבוס דשרי.

שטיחת בגד יבש

הנה הבא"ח (שם ס"א) כתב שיש להחמיר אף אם הוא תולה בגד יבש כדרך שהוא תולה בגד לייבוש, מכיון שאין הרואים יודעים שהבגד הוא יבש, ויבואו לחושדו שהוא כיבס את הבגד בשבת. ע"ש. וטרם נמצא מהו מקור דבריו להלכה, אפתח תחילה במה שצידד המג"א (ס"ק נה), דיש להתיר תליית בגד שאין עליו אלא מים מועטים, מפני דבמים מועטים ליכא למיחש לכיבוס, וכן משמע קצת מדברי היראים (סי' רעד מלאכת מלבן), דבתחילת דבריו פי' האיסור של כיבוס הבגד, וששרייתו זהו כיבוסו, ושיש להזהר ששורה את הבגד במים מרובים, ואח"כ פי' האיסור של מראית העין בבגד רטוב שלא יאמרו הרואים שכיבסו, ושם פי' דבמים מועטים אין לחוש למראית העין, כדמוכח מהא דתנן בשבת (דף קמז). מסתפג אדם בעשר אלונטיות, ולא יביאם בידו, אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת, ומביאין אותם בידיהם. ע"ש.

ומעתה אי נימא דלא כ"כ אלא לענין ההיתר של כיבוס וששרייתו זהו כיבוסו, דליכא למיחש כשהבגד הוא רטוב במים מועטים, מפני מה לא הזכיר היתר זה בראש דבריו, אלא ע"כ דאתא לאשמועינן דלא זו בלבד דליכא למיחש ביה לכיבוס במים מועטים, אלא אף ליכא למיחש ביה למראית העין, שיחשדו אותו שכיבס את הבגד בשבת,

ורק במרובים חיישינן לסחיטה, אבל משום כיבוס אף במועטים איכא למיחש.

וא"כ הם פני הדברים שוב ליכא מינה ראייה כלל, ולנידון דידן דייבוש המגבות אף אם לא התרטבו אלא במעט, ליכא להוכיח מינה מידי דלית ביה איסור מראית העין, אך בזאת יצאנו נשכרים דמעתה אין להקשות על דברי הבא"ח קושיא רבתי כדקשנו לעיל, דדבריו מוקשים מק"ו, דהלא ק"ו פריכא הוא, דהא לעולם איכא איסורא של כיבוס במים מועטים ואף איסור מראית העין שב למקומו, ורק קושיא זעירא היא לפנינו, לידע מאיזו באר דל"ה דל"ה לנו הבא"ח והשקנ"ו, דאף כשנשר"ה הבגד במי"ם יבשי"ם, איכא איסור מראית העין.

ובאמת דדברי הרמ"א ושי' אלו המתירים צ"ב, דמה איכפת לן אם התירו מחשש סחיטה והתירו גמי מחשש שרייתו זו היא כיבוסו, אך אכתי מפני מה לא חיישי דלמא הרואים יאמרו דבגד זה שיש עליו מים מועטים כיבסו אותו בשבת, וכי הרואים יודעים אם הבגד היה מלוכלך או לא, אלא ע"כ מוכח דטעמא מאי לא חיישינן לכיבוס בבגד זה, היינו משום דאין עליו אלא מים מועטים, וכל שיש עליו מים מועטים אי"ז דרך כיבוס, ולא יחשדו בו שכיבס את הבגד בשבת.

ושוב מצאתי שזכיתי לכוון לדברי מחצה"ש בזה, אלא דאיהו מקשי דאי נימא דכל ההיתר הוא מפני דכל כי האי ליכא למיחשד ביה שכיבס את הבגד, מפני מה הרמ"א

שייך בין במים מועטים ובין במרובים, וא"כ לדברי המג"א מבואר דאפי' בגד שהוא רטוב במים מועטים, אין בו גזירה שיבואו לחושדו שכיבסו בשבת. ומ"מ בדברי המג"א נמצאנו למדים דאיהו אין ולא ורפיה בידה, אם יש לאסור מפני מראית העין אף בבגד שאין עליו אלא מים מועטים, וכמש"כ המשנ"ב (ס"ק קסג), דהמג"א מצדד לומר דאין איסור מראית העין בבגד שנרטב במים מועטים'.

והשתא דאתינן להכי שוב אשוב לדברי הבא"ח, ואדון מהני מילי מעלייתא דהמג"א ואקש"י על אתרין, ואומר דק"ו הוא, דאם בגד שרטוב במים מועטים אין בו איסור מראית העין, כ"ש הוא שבגד שאינו רטוב כלל שלא יהיה בו איסור מראית העין. אך אם לדין יש תשובה ואומר דק"ו פריכא הוא, דהנה על עצם הראיה שהביא המג"א מהא דהתיר הרמ"א ליתן מים מועטים על הבגד בשבת, כבר העיר הא"ר (ס"ק עז) וכתב דנראה לי דלא התירו לקמן אלא באין מכוון לכיבוס, אבל כשהוא מכבס בידים ודאי דאיכא איסור בהכי, ואפי' במעט מים אסור, וכדמוכח מס' התרומה (סי' רמד) והמרדכי (רמז שצ) דאינהו נמנו על השי' המתירים שהזכיר שם הרמ"א, וכתבו דכל טעם היתר סופג הוא משום דאין כוונתו לכיבוס. הרי שאם היתה כוונתו לכיבוס אסור, וא"כ הכא דדנים אנו על מראית העין, ה"ז מחשש שהוא כיבס את הבגד, וא"כ כל כה"ג דאיכא חשש כיבוס אף להני שי' לא הותר לעשות כן, ואף התו"ש (ס"ק פז) כתב דאי מהתם ליכא לאוכוחי מידי, דלא התירו שם אלא משום דאין חשש של סחיטה במים מועטים,

מיירי בבגד, שדרכו של הבגד הוא להירטב במקצת להירטב במרובה, וא"כ הרואים שהוא תולה את הבגד יאמרו בודאי לא נרטב הבגד אלא במקצת, ולא כיבס את הבגד אלא תולוהו לאווררו, משא"כ בהא דאסר הבא"ח תליית בגד שהוא יבש, צ"ל דלעולם דרך בגד זה הוא להירטב כולו, וא"כ כשיראו את הבגד תלוי לא יאמרו דרך נרטב במקצת, ויחשדהו שכיבס את הבגד בשבת, ובהלי"ע (עמ' ריט) כתב דמעיקר הדין נראה דשרי לתלות בגד שהוא יבש, אלא מהיות טוב נכון הוא שישטחנו שלא כדרך ששוטחים בגדים מכובסים.

עבר ושטח את הבגד באיסור

(א) **האם** מחייבים אותו להוציא את הבגד - ובוה לכאורה יש לדייק ממה שפסק השו"ע, דרק אם תלה את הבגד מער"ש אינו חייב לסלקו בשבת, משמע דאם תלהו בשבת הרי דאנו מחייבים אותו לסלקו משם, שהרואים יחשדו אותו שכיבסו בשבת, דאל"ה וכיבסו כבר מער"ש, מפני מה לא תלה אותו בער"ש, אכן הבא"ח כתב דמכיון שהגזירה של חז"ל היתה שהרואה אותו שוטח את הבגד יאמר שהוא כיבס אותו, א"כ לא מהני ליה מה שיוציא את הבגד בשבת, ממ"נ, דאם העובר בדרכים ראה אותו שהוא תלה את הבגד מאי אהני ליה במה שהוציא את הבגד, והלא כבר הוא נחשד שכיבס את הבגד בשבת, ואם לא ראה בשעת התלייה שתלה את הבגד, הרי יכול לחשוב שהוא תלה את הבגד בהיתר כבר מער"ש, ולבוא ולחוש שמא האדם עבר שם בער"ש ולא ראה שהבגד היה תלוי, וביום השבת עבר שוב וראה שהבגד תלוי ויבוא לחושדו שכיבס את

הוצרך לומר דטעם האיסור לשרות את כל הבגד הוא משום גזירה שמא יסחוט, תיפוק ליה משום גזירה של כיבוס, וכתב דע"כ צ"ל או דהרמ"א מהאי דעדיפא ליה נקט, או דהתם מש"כ הרמ"א מים מרובים לאו דוקא הוא, אלא מיירי אפי' שלא נתן על הבגד אלא מים ממוצעים, והיינו לא רב ולא מעט, דכל כי האי ליכא למיחש לכיבוס, אך משום סחיטה יש לאסור.

ועל מה שהעיר המג"א, דלכאורה מדברי השו"ע בסמוך דאסר לתלות בגד שהוא רטוב מן הזיעה נראה דאף אם אין הבגד רטוב בכולו או רובו איכא איסור, תי' הערוך השלחן (סעי' קיט) וכתב דדרך הזיעה להתפשט בכל הבגד והרואים יאמרו שכיבסו בשבת, [ובדין בגד שנרטב מהזיעה כתב באול"צ (פכ"ד ס"ט) דצ"ל שנרטב בגדר של טופח ע"מ להטפית, וצ"ע מנ"ל הא]. מבואר יוצא אחר שביירנו משנתו של המג"א, דנטה בדבריו דאין לאסור משום כיבוס בגד שנשרה במעט מים, ואף לדברי המשנ"ב (ס"ק קסג) דנקט עיקר להלכה כדברי רוב האחרונים, ודלא כדברי המג"א ויש להחמיר שלא לתלות אף בגד שנרטב במקצת, וכמו שנקט לדינא הבא"ח, מ"מ לא החמירו אלא אם נרטב במקצת, אך אם הוא יבש לא עלה על דעתם להחמיר, וא"כ הדרא קושיין לדוכתא על דברי הבא"ח בזה, מפני מה אסר תליית בגד יבש לגמרי.

יישוב לדברי הבא"ח

ומצאתי לגרש"ז וצ"ל (שש"כ פט"ו הע' לח), שכתב ליישב את דברי הבא"ח מהקושיא ע"ד מהמג"א וש"א, די"ל דאינהו

עיונים בידי כיבוש בשבת

הרב רפאל משה ישראל פנחסי

גזרינן שוגג אטו מזיד ומותר בו ביום, ומעתה דון מינה ואוקי באתרין, דה"נ אם תלה את הבגד בשוגג אינו נאסר לשימוש בו ביום, וכידוע א"כ ה"ה לנידון דידן, וכ"כ הבאה"ל (סי' שיח ס"א ד"ה המבשל) בשם החיי אדם (ח"ב כלל ט ס"א), וכן הדין נמי אם היה אומר מותר וכגון שטעה בדין שהוא נמי כשוגג, ומותר ללובשם בשבת.

בגדי תינוקות

הנה על אף שנתבאר עד כה דאיכא גזירה לשטוח את כליו בחמה מפני שהרואים יחדשהו דכיבס את הבגדים, ולכן כללו חכמים את כל הבגדים בזה, ואף אמנם דביארנו לעיל דבגדים שאין הדרך לכבסם כמעיל גשם וכדו' אינן בכלל זה, ואפי' אם הם רטובים מותר לשוטחן בחמה, מ"מ נראה מאידך דאפי' בבגדים שיש עליהם לכלוך א"א לומר דמוכח מתוכם שלא כיבסם, בטענה דאילו היה מכבסן לא היה עליהם הלכלוך, דהלא ישנם לכלוכים שנשארים על הבגד ולא מועיל להם הכיבוש. אלא שכתב החיי אדם (כלל כב ס"ז) דנראה דאותם בגדים שעוטפים בהם את הקטנים שדרכם תמיד להתלכלך, דמותר לשטחן בביתו שיתנגבו, ואפי' בחצר בחמה, כיון דיש עליהם צואה וא"כ מוכח שלא כיבסם, וכתב בנשמת אדם (סק"ג) להוכיח כדבריו מהא דמצינו ביו"ד (סי' פז ס"ג), דאע"פ שיש איסור דאורייתא לבשל בשר בהמה עם חלב, מ"מ מותר לבשל שבר בהמה עם חלב שקדים שאינו מחלב אם שנאסר, אך בלבד שיניח ליד הקדירה שקדים כדי שיהיה מוכח שאי"ז

הבגד בשבת, זוהי גזירה חדשה ואין לנו לגזור גזירות מדעתנו, דגזירת חז"ל היתה על שעת התלייה, ולא אח"כ.

וא"כ אדם שתלה את הבגד באיסור, אין ענין וכ"ש שאינו מחויב להוריד את הבגד בשבת, ורק יש לעיין במה שפתחנו מתחילה, דמלשון השו"ע נראה דצריך להסירו, ודו"ק.

(ב) **האם** מותר לו ללבוש אחר שנתייבש באיסור - ואם הוריד את הבגד בשבת ומסתפק אם מותר לו ללבושו, כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' טז), דמכיון שעבר על איסור דרבנן במה שתלה את הבגדים לייבוש, אסור לו ללבושם בשבת, ואין נפ"מ בזה בין אם עבר על האיסור במזיד או בשוגג, כיון דסוף סוף עבר על איסור תליית הבגדים בשבת, ועל אף שאי"ז אלא שבות מ"מ קנסינן ליה אף בהכי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ב סי"ב), אמנם בהלי"ע (ס"א) כתב דכיון דהכא דרבנן קא עסקינן, י"ל דמתלי תלי אם עשה כן בשוגג או במזיד, וכמו שמצינו כיו"ב במילתא ובאיסורא דרבנן דשאני לן בין מזיד לשוגג, וכדברי הרמב"ם (פכ"ג הט"ו) גבי המגביה תרו"מ בשבת או ביו"ט, דאיסורא דרבנן הוא, ולפיכך אם עשה כן בשוגג מותר לו לאכול מהם בו ביום, משא"כ במזיד, וכן נמי בדין המטביל כלים בשבת (שם ה"ח) כנ"ל, ובביאור הגר"א (ריש סי' שיח) פי' דכן הוא אף לדעת מרן השו"ע, דפסק באיסור המבשל בשבת כשי' ר' יהודה שאפי' בשוגג אסור בו ביום, מ"מ ה"מ באיסור תורה אך אם אין איסורו אלא מדרבנן ועשה כן בשוגג לא

וממחטות אף, שפעמים הן בשבתות והן בימים טובים כאשר רבו גם רבו האורחים בביתו של האדם, ולא סיפק בידו כדי צורך במגבות כדי שינגבו האורחים את ידיהם אחר הנטילה, ופעמים הוא חושש דאם שוב ישתמשו באותם מגבות יבאו אף לידי סחיטה, ואף בלא"ה כשהוא משתמש במגבות כדי לנקות את הריצפה מהאוכל שנשפך על הריצפה במזל טוב וכל כיו"ב, ופיו בשאלתו האם יכול הוא לתלות בחמה לייבוש כדי שיוכל להשתמש בהם שוב, או כדי שיוכל להשליכם לסל הכביסה בלי שיגרמו ללכלך את כל הכביסה הנמצאת שם דשפיר דמי.

והוסיף הבא"ח (שם ס"ג) וכתב, דכי היכי דהותר לתלות בגדי קטנים מהטעם דמוכח מתוכם שלא כיבסם בשבת, ה"ה נמי שיש להתיר לתלות מגבות ידים, ולא רק אותם שנרטבו מהנטילה, אלא אף אותם שנתלכלכו מותר לתלות כיון שניכר עליהם שתולים אותם לייבוש הלכלוך או הרטיבות, ודמי לדינא דהח"א בבגדים שמלפפים הקטנים בהם, דאין למחות ביד המקילים והמחמיר תע"ב. אולם בהלי"ע (עמ' רכ) כתב דאף שכן הוא כדברי הבא"ח, מ"מ הני מילי במקום שכן הוא הדרך לתלות כדי לייבשם, אך בזמנינו שמשתמשים במכונות כביסה ואין תולין אותם לייבוש, שוב יבואו לחושדו שכיבסם בשבת, ויש להחמיר, ונראה דהיינו מש"כ הח"א וצ"ע, וסיים דנהרא נהרא ופשטיה.

אלא חלב שקדים, וא"כ ה"ה בנידון דידן שמוכח מהבגדים שלא כיבסם בשבת מותר.

ועוד הוסיף הח"א וכתב דאפי' אם אין עליהם צואה, מ"מ הלא דרכן של הקטנים להשתין, וא"כ אפי' אם אין כל הבגד רטוב, לא יבאו לחושדו שכיבס את הבגד, ועל אף דבכה"ג נשאר הח"א בצ"ע למעשה, מ"מ המשנ"ב (ס"ק קסד) והבא"ח (שם ס"ב), שני הנביאים נתנבאו בסגנון אחד להתיר זאת מטעם שניכר על הבגד דהוא של הקטנים, וכך דרכן של קטנים ללכלך את הבגדים בהשתנה אם מעט ואם הרבה, ולצורך זה תלה אותם לייבוש ולא כיבסם בשבת, אכן זאת מצאתי לגר"ח נאה (קצה"ש סי' קטז בבדה"ש סק"כ), שכתב דאף שהח"א הניח הדין בצ"ע למעשה, מ"מ מנהג העולם להקל בזה, אלא דיש להזהיר בזה את הגדולים על בגדי הקטנים שלא לשוחדן על החבל במקום ששוטח הוא את בגדיו לייבוש בימות החול, משום עובדין דחול, אלא ישטחם בשינוי על העץ או על הגדר, אכן יש לציין דהבא"ח סיים האי דינא וכתב דאין למחות ביד המקילים, והמחמיר תע"ב, וע"ע בסמוך.

מגבות ידים

והנה אף אמנם דנידון חתולי הקטנים אינו נוגע כ"כ בזה"ז, שכבר אכשר דרא ועוטפים אנו את הקטנים בחיתול חד פעמי ומשליכים אותו לאשפה בגמר השימוש, מ"מ כתב הבא"ח דקולא זו שייכת אף במגבות ידים



תשובה בענין כהני חזקה

הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן
אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק



איזה טעם שלא להשתמש בשם משפחתו, הרי היה משנה לשם משפחה אחרת. ואפילו בשם ראשון של אדם, שהוא מיוחד לו. ומצינו ברא"ש במסכת גיטין (פ"ד סי' ז), שכתב, "שכן דרך בני אדם הגולים ממקומם מחמת ממון או מחמת מרדין שמשנים את שמם, פן יחקרו אחר מקום חנייתן וירדפו אחריהם". ומושג זה הוא במכל שכן בשם משפחה, שאפילו בטעם כל דהו משנים שמותם. וכן ידוע אצל כמה אשכנזים שיש להם שמות משפחתיים "קאהאן", "קאגאן", "קאטץ", והם אינם כהנים. ונוכל לדון מכח גוף ההלכה.

(ב) **והנה**, הן אמת שמובא באגרות משה (אבה"ע ח"ד סי' יא), בבעל תשובה שהיה מוחזק לכהן והיה נשוי לגיורת, שאינו צריך לגרש אשתו, וכתב שם הטעם מאחר ש"נתברר שכל ידיעתו היא מאביו, שבעת שקראו אותו לשמחת הבר מצוה אמר שהוא כהן, אבל אביו אינו שומר תורה כלל, וגם שברח מבית אביו בילדותו מצד מרדו באביו, שלפי הדעת [נוטה] לא היה לו לידע כל כך דבר כזה, שלכן אין לו שום נאמנות לזה שהוא כהן. וגם אשה אחת שהיתה בת אחי אבי אבא, שהיא שני בשני עם אביו הנזכר, אמרה איך אפשר שאתה כהן מאחר שאבי,

כבוד ידידי הרה"ג מוה"ר יעקב יוסף מאשקאוויץ שליט"א, רב דקהל באראוו במאנסי,

בדבר בעל תשובה ספרדי שאבותיו כבר ארבעה דורות שלא היו שומרי מצות, אבל הוא ואחיו ואביו נושאים כפיים כשבאים לבית הכנסת, וגם יש להם שם משפחה כזה שבעדה שלהם הוא מורה לכהן (דוגמת שמות משפחות אשכנזיים כמו "קאהאן", "קאגאן", "קאטץ", וכדומה). ומעולם לא שמע שאחד מאבותיו נשא לאשה גרושה. ועכשיו נמצאה נערה שנתגיירה בהיותה בגיל י"ד שרוצה להנשא לו. ושאל כ"ת אם יש מקום להתיר לישא זה את זו.

(א) **הנה**, מצד שיש להם שם משפחה כזה שרגיל אצל כהנים, אין לחוש לזה, כי אין זה דבר הכרחי כלל. דאף שבתחלת תקופת שימוש בשמות המשפחה, כשאדם קרא לעצמו או אחרים קראו אותו באיזה שם, היה זה מבוסס בכוונה על מסחרו של האדם או שושלתו, מכל מקום כעבור זמן שכל ממשלה דרשה מכל אזרחיה שישתמשו בשם משפחה, הרי אז היה כל אחד לוקח שם ממה שבא לידו ולא דוקא בכוונה לדבר השייך לו במיוחד. וכמו כן אם היה מזדמן לאדם

תשובה בענין כהני חזקה

הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן

אפילו מחיתוני גוים], או על כל פנים נותקו לגמרי משמירת המצות מכל וכל ולא ידעו מדין איסורי כהונה וממהות חלל, וגם יש מקום גדול לומר דלא ידעו והבינו כלל מהות כהונה, ולא ידעו מה הם שחים כשאמרו על עצמם שהם כהנים, ואולי חשבו סתם שהוא דבר חשוב. ועל כן, כשאומרים על עצמם שהם כהנים מהיכי תיתי להאמין להם. ושונה בזה רוב (ואולי רוב רובא) הספרדים, שתמיד היו להם קשרים מסוימים עם מסורות יהודיות, והרבה מהם אף בהיותם חפשיים היו חברים בבתי כנסת ארטאדטקסיים,^[א] וגם יודעים מהי מהות כהונה. והרי בנדון דידן, הוא ואחיו ואביו נושאים כפים כשמזדמן להם להיות בבית כנסת.

(ה) **ועוד** יש לחלק, שהרי השאלות שנשאלו לבעל אגרות משה היו כאלו שהעולם לא ידעו כלום מזה שהם ממשפחת כהנים, אלא נתהוו משואל שרק שמע זה מאביו. ושונה נדון דידן, שמחמת שהם רגילים לישא כפיהם, בני בית הכנסת מכירים אותם ככהנים, ובזה לא גרע מדין חזקת שלשים יום, וכדין המובא במחבר (סי' יט סע' ב) באיש ואשה שהוחזקו בעיר שלשים יום שהיא אשתו, שנחשבים להלכה נישואים אחד לשני, וכן הוא לכל דבר.^[ב]

שהוא אחי אביו, אינו כהן, שלכן אין לחוש למה שאמר אביו. ומצד אמירתו לאוסרו בפסולי כהונה מדין שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא אין לאוסרו, מכיון שהחזקת עצמו לכהן הוא על פי אמירת אביו שאין לו נאמנות".

(ואף שחוץ ממה שאין לאביו נאמנות על זה נתוסף שם עוד דבר המוכיח שאינו כהן, זהו עוד צירוף, אבל מכל מקום גם מצד זה בעצמו שאין לאביו נאמנות, אינו נחשב לכהן.)

(ג) **ואף** ששם היה המדובר בדיעבד, שכבר נשא, מכל מקום מבדירן שמועה בבי מדרשא דעלמא, שמורי בעל אגרות משה נ"ע היה מורה, שכל בעל תשובה שבא ומגיד בשם אביו או דודו חפשיים שהוא כהן, אפילו לכתחלה אין לחוש לזה כלל, שמאחר שבזמננו כל כהנים הם [רק] כהנים מוחזקים, ואם כן כשבא אחד שכל המצב שהוחזק כן אנו יודעים רק מפיו, והוא בעצמו אינו שומר תורה ומצות, הלא אין לו נאמנות שהוא בעצמו הוא גם כן ממשפחה שהוחזקה לכהונה.

(ד) **ומכל** מקום אין הנושאים שוים, דמה שאומרים בשם מורי נ"ע היה אצל אשכנזים, שהתבוללו [ולא נוהרו בענין יוחסין או

[א] וכפי מיטב ידיעתי נמצא בכל ארצות הברית רק בית כנסת אחד ספרדי שאינו ארטאדטקסי, וגם שם נשתלשל כן מחמת שבהתיסדה לא מצאו מנהיג ארטאדאקסי לכהן אצלם.

[ב] ואחר התענית העירני חכם אחד מדברי השב שמעתא, (ש"ו פ"י), שכתב, "וכן צריכים לומר במה שכתב הרמב"ם (פ"כ מאיסורי ביאה ה"ג) וז"ל, מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן, ואין מעלין לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון, ולא ישא את כפיו, ולא יאכל בקדשי הגבול, עד שיהא לו עד אחד, אבל אוסר עצמו בגרושה זונה וחללה, ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא לוקה עכ"ל. וזה נמי על כרחך מיירי דהוחזק

הספרדים שיש להם ערכים משפחתיים מכובדים. ובנדון דידן הרי כ"ת אמר שגם הנישואים של אמו לאביו היה הנישואין הראשונים, שעל כן אין מקום לומר שהוא נולד מאשה שקיבלה גט מבעלה הראשון והוא חלל.

ועל כן, איני רואה בנדון דידן מקום להתיר להם לישא זה את זה. ומן השמים יושלח לכל אחד זיווגם ההגון להם.

ידיד,

שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן

(ו) **ואי** משום מה שמובא ממורי במסורת משה (ח"א אבה"ע אות לה) שהשיב בבעל תשובה שטוען שהוא כהן, "שצריך לחקור ולדרוש ממנו עדות זה. ואם אינו יכול להוכיח שהוא כהן אין להחשיבו ככהן, דיש מספיק סיבות להגיד שגם אם אביו כהן מסתמא אמו היתה פסולה לכהונה, וכדומה", והכוונה שאמו קודם נישואיה נבעלה לגוי או שגם אחר נישואיה זינתה פעם עם אחר, והלא בזה גם כן יש חילוק גדול בין החפשיים האשכנזים שהם רופפים מאד בענייני קורבה עם מין השני' ובין החפשיים

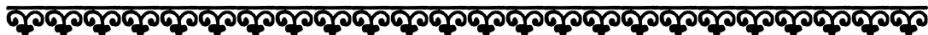
שלושים יום, דאם לא הוחזק שלושים יום ודאי אינו לוקה על פי עצמו, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"א מאיסורי ביאה הכ"א) וז"ל, איש ואשה שבאו ממדינת הים, הוא אומר זאת אשתי והיא אומרת זה בעלי, אם הוחזקו בעיר שלושים יום שהיא אשתו הורגין עליו, אבל בתוך שלושים אין הורגין עליו משום אשת איש עכ"ל. ומבואר, דתוך שלושים אפילו היא עצמה הודית זה בעלי אין הורגין בלא הוחזק, ואם כן על כרחך צריך לומר מה שכתב הרמב"ם (פ"כ מאיסורי ביאה) דאם נשא או נטמא לוקה דמיירי בהוחזק שלושים יום, וקיצר בדבריו לפי שממך עצמו על מה שכתב פ"א מאיסורי ביאה, דבעינן הוחזק שלושים יום. וכן כתב במשנה למלך שם (פ"כ מאיסורי ביאה) וז"ל, וכאן סתם הדברים ובודאי סמך על מה שכתב לעיל, דאין לומר שיהא לוקה על פיו אם לא הוחזק עכ"ל."



תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט

הרב יצחק ישראלי

אב"ד תורה ומשפט הרה"ר ליהדות בוכרה ארה"ב וקנדה, ומח"ס שו"ת מאבני המקום, ועוד



ענף א

בענין כפיה בגט ובענין כפיה במילי אי חשיב כפיה

יוציא, אומרים לו כבר חייבך חכמים להוציא ואם לא תוציא מותר לקרותך עבריינא, אבל לכפות לא. ע"ש. וכן דעת ר"ת בתוס' שם. והתוס' כתובות (עז. ד"ה ליתני), כתבו דלשון יוציא לא משמע כפיה אלא בדבר שמתנהג עם האשה שלא כדין, אבל התם דקתני יוציא משום ביטול פריה ורביה לא משמע דכופין. וכן כתבו התוס' יבמות (סד. ד"ה יוציא), דלשון יוציא משמע בכפיה והיינו היכא שעושה לאשה שלא כדין, ונראה דכופין אותו בשוטים דבדברים הא אמר בסוף המדיר (כתובות עז). דבדברים לא יוסר עבד. ובירושלמי (סוף פרק אלמנה ניוזנית) משמע דאין כופין, והביאו ר"ח בשלהי אע"פ (כתובות סג:) דאין כופין אלא היכא דקתני כופין, אבל היכא דאמור רבנן יוציא ולא פירשו כופין, אומרים לו חייבך רבנן להוציא, ואם לא הוציא מותר לקרותו עבריינא, אבל לכפותו בשוטים לא. ע"ש.

וכ"כ ר"ת בספר הישר (סימן כד). וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"ז (סימן תיד). וכ"כ בחידושו לכתובות שם. וכ"כ הסמ"ג (סוף עשין מח) וז"ל, גרסינן בירושלמי דסוף אלמנה ניוזנית (כתובות פרק יא ה"ז) אין מעשין אלא לפסולות, פירוש כגון אלמנה לכהן גדול שכופין אותו להוציא, ומקשה לה והא תנינן המדיר את אשתו מלהנות לו

(א) **ידוע** הדבר ומפורסם הענין שאין האיש מגרש אלא לרצונו, כמבואר ביבמות ריש פרק חרש (קיב:), והוא אחד מעשרה דברים האמורים בגט מדאורייתא, כמבואר ברמב"ם פ"א מה' גרושין. ואם כפוהו שלא כדין, אם מסר מודעא אינו גט, ואם לא מסר מודעא ואנסוהו שלא כדין פסול. [וי"א דבטל]. ואם כפוהו כדין, כגון שהוא חייב להוציא ואינו רוצה, כמו אלו המבוארים בכתובות (עז.). ואלו שכופין וכו', והביאם מרן בשו"ע אה"ע (סימן קנד), ואנסוהו ב"ד עד שהוציא, הוי גט. ומצוה על כל בית דין שבכל מקום ובכל זמן לכופו לגרש לבטל המודעא. כמבואר בשו"ע אה"ע (סימן קלד סעיף ה). וכל זה פשוט וברור ולית דין צריך בשש.

(ב) **והנה** נודע בשערים המצויינים בהלכה, פלוגתא דרבנותא בכל הני שאמרו בהם חכמים ריש פרק המדיר כתובות (ע). יוציא ויתן כתובה, דדעת ר"י בתוס' שם דיוציא היינו ע"י כפיה בשוטים, אבל דעת רבינו חננאל שהובא בתוס' שם, דאין כופין אלא באלו שאמרו בהם חכמים בפירוש דכופין, כדתנן בכתובות (עז.) אבל בהני דאמור רבנן

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט

הרב יצחק ישראל

יוציא ויתן כתובה, ומתוך, שמענו שמוציא, שמענו שכופין? בתמיהה. משם יש ללמוד שאין כופין אלא במקום ששונים כופין, אבל אומרים לו חכמים חייבך להוציא ואם תעבור יקראוך עבריין. ע"כ. וכן כתב הר"ן כתובות שם (לו. מדפי הרי"ף), דהלכה כרב תחליפא, משום דאמוראי אחריני שקלו וטרו אליביה בגמרא. ודאמרינן אין מעשין אלא לפסולות, מקשינן עליה בירושלמי (פי"א ה"ו) וכו', ומפרקינן שמענו שמוציא שמענו שכופין, כלומר התם לא תנינן אלא שמוציא, והיינו שכופין ליתן כתובה ומבקשין על הגט, אבל אין כופין על הגט. ומהא שמעינן דכל מקום שאמרו יוציא ויתן כתובה לא משמע כפיה בגט אלא בכתובה, אי לאו דמיפרש מילתא בהדיא וכו'. אלא ודאי משמע הכי ומשמע הכי וכו', הלכך כל היכא דלא אתפרש בהדיא, מסתמא לא משמע כפיה על הגט אלא על הכתובה. ע"ש.

וכן כתב הרשב"ץ בתשובה ח"ב (סימן רנו) וז"ל, ודאי כן הוא שיש הפרש בין מקומות ששנינו כופין אותו להוציא, למקומות ששנינו בהן יוציא ויתן כתובה, וכן פירש בירושלמי, ופירש ר"ת ז"ל שכששנינו כופין כייפינן ליה בשוטי, דבדברים לא יוסר עבד, כדאיתא בפרק המדיר (כתובות עז.). וכששנינו יוציא ויתן כתובה, לא כייפינן ליה כלל, לא בשמתא ולא בשוטי, אלא דאמרינן ליה דיוציא, ואי לא עבד, עבר אדרבנן ושרי למקרייא עברינא, ככל מאן דעבר אדרבנן. ע"ש.

(ג) **מיהו** היכא דשנינו כופין היינו כפיה בשוטים, אבל כפיה במילי לאו כפיה היא, כדגרסינן בכתובות (עז.). ורב תחליפא בר אבימי אמר שמואל אפילו נשא אשה ושהה עמה עשר שנים כופין אותו, תנן אלו שכופין אותו להוציא מוכה שחין ובעל פולפוס, אלא לרב תחליפא בר אבימי ליתני נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה כופין אותו, אמר רב נחמן לא קשיא הא במילי הא בשוטי, מתקיף לה רבי אבא בדברים לא יוסר עבד, אלא אמר רבי אבא הא והא בשוטי, התם כי אמרה הוינא בהדיא שבקינן לה, הכא אף על גב דאמרה הוינא בהדיא לא שבקינן לה. ע"כ. ומוכח דמסיק דכפיה בדברים לאו כפיה היא אלא דוקא בשוטי. וכ"כ הרי"ף שלהי פרק המדיר זו"ל, וכולהו בין הני דרבנן דתנן במתניתין שכופין אותו להוציא, ובין הני דאורייתא כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, כולהו כפינן להו בשוטים, דבדברים לא יוסר עבד. ע"כ. וכן כתב הרא"ש כתובות (שם סימן כ). וכן היא סברת בעל העיטור הובא בכפתור ופרח (פרק י). ע"ש. וכן מצאתי בספר המקח והממכר לרב האי גאון (שער לא) דכתב זו"ל, ואם יש על המשיב לשאול, הא גרסינן כופין אותו להוציא, ופרשינן אמר רב נחמן לא קשיא הא במילי הא בשוטי, מתקיף לה רבה בדברים לא יוסר עבד, אלא אמר רבה הא והא בשוטי. נמצא דלא הוי כפיה אלא במעשה ממש, והיאך אנו אומרים שאם הפחיד אותו מי שיש בידו סיפק הרי הוא כאלו עשה ממש, תדע דהפחדת ב"ד לא הוי כלום, אלא במעשה ממש, לפי שהשומע הפחדתו אומר בלבו ב"ד אין דרכו להכות

ועיין עוד שו"ת הרא"ש (כלל מג סימן ד), דכתב בשהתה עמו עשר שנים ולא ילדה, ובאה בטענה דכופין היינו בשוטים דבדברים לא יוסר עבד. וע"ש דמוכח דכפיה במילי לאו כפיה היא. וכ"כ האור זורע ח"א (הלכות יבום וחליצה סימן תרלח) דכופין היינו בשוטים, אבל כפייה במילי שמייסרים אותו בדברים מאי איכפת לה באותה כפיה, כדאמרינן התם בדברים לא יוסר עבד. אבל כפיה דכתב ר"ת היינו במילי דלאו כפייה היא. ע"ש.

וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א (סימן אלף קפז), דע כל היכא שהיא פסולה לו מוציאין אותה מתחת ידו בשוטים, וכל היכא שאמרו כופין היינו בשוטים, דבדברים לא יוסר עבד. ע"ש. וכ"כ עוד בתשובה בחדשות (סימן קסב). וכן משמע מהראב"ד בהשגותיו על הרי"ף גבי מורדת מחמת תשמיש (כתובות כו. מדפי הרי"ף), דכתב ואם לא פוחת לה מכתובה במה הוא כופה לה, וא"ת כופין אותה בדברים, הא אמרינן בדברים לא יוסר עבד. ואם תאמר בשוטים, אשה לאו אורח ארעא. ע"ש. וכ"כ הריטב"א בחידושיו לכתובות (ג.). ע"ש. ומשמע דבדברים לא הוי כפיה כלל. וכ"כ המאירי בבית הבחירה בבא בתרא (מ.). ע"ש. וכ"כ המהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סימן תצב). ע"ש. וע"ע דפוס לבוב (סימן י.). ע"ש.

וכן כתב בשו"ת הריב"ש (סימן שמח) בכהן שהחזיר גרושתו, וז"ל, ודרך הכפיה איך היא, מבואר הוא במסכת כתובות בפרק המדיר (עז.). דאמרינן התם אין מעשין אלא לפסולות, כגון אלמנה לכהן גדול, גרושה

בני אדם ולעשות מה שאינו ראוי, ולכך הוצרכנו למעשה ממש. אבל שאר האנסים כיון שהם עשויים בכך והוי דרכם בכך, כיון שהפחידו כאלו עשה מעשה ממש. ע"כ. הא קמן דהפחדת בית דין לא חשיב כפיה, ואין כפיה בב"ד אלא בשוטים. אבל בשאר אינשי אם יש סיפק בידו לעשות, הפחדה חשיב כפיה.

וכתב הרא"ש יבמות (פ"ו סימן יא), הא דקתני יוציא משמע דכופין אותו להוציא, ונראה דכופין אותו בשוטי אבל במילי לא, כדאמרינן בסוף המדיר בדברים לא יוסר עבד. ומיהו בירושלמי משמע דאין כופין וכו', ופירש רבינו חננאל שמעת מינה דאין כופין אלא היכא שמפרש בהדיא דכופין, וההיא דהחולץ דמהדרינן על גדול למכפיה, היינו משום שמונע ממנה כל ענייני אישות. ומיהו בתוספתא תני מקמץ ומצרף נחושת ובורסי יוציא ויתן כתובה, והיינו על כרחין כופין כדתנן בפרק המדיר. ורש"י פירש בשמעתין שכופין אותו ב"ד להוציא. וכן כתב רב אלפס ז"ל, והיכא דשהה עמה עשר שנים ולא ילדה ולא קבעי לאפוקה ולמיסב איתתא אחריתי, מפקינן לה מיניה בעל כרחיה ואפילו בשוטי וכו'. ומה שאנו צריכין לחלק לפירוש רבינו חננאל ז"ל, בין עינוי דכל מיני אישות ובין עינוי דתשמיש או מזונות, גם זה דוחק, דעיניו תשמיש הוא עיקר האישות, וגם על מניעת מזונות ראוי שיכפוהו בשוטי, דאם לא כן תמות ברעב. וכיון דפליגי בה רבוותא, ראוי להחמיר שלא לכופ בשוטי, דלא ליהוי גט מעושה. ע"ש. הרי דמעיקר הדין סבירא ליה כדעת הרי"ף דכפינן בשוטי, אלא דמסיק דראוי להחמיר.

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט

הרב יצחק ישראלי

הימנו, ושירי למקרייה עבריינא. אבל לעולם אין כופין אותו על הגט, לא בשוטים ולא בשמתא, זולתי באותן ששנינו בפרק המדיר (כתובות עז). ואלו שכופין אותן להוציא מוכה שחין וכו'. וכן בשהתה עמו עשר שנים ולא ילדה כדמפרש התם. ע"ש.

(ד) והנה גבי טענת מאיס עלי, כתב הרי"ף כתובות (כו. מדפי הרי"ף) הדין הוא דינא דגמרא, אבל האידנא בבי דינא דמתיבתא הכי דייני במורדת, כד אתיא ואמרה לא בעינא ליה להאי גברא נתיב לי גיטא, יהיב לה גיטא לאלתר. ע"ש. והר"ה בעה"מ כתב על דברי הרי"ף, שהגאונים לא תיקנו לדורות אלא הוראת שעה היתה לפי הצורך בדורם, אבל לדורות בדינא דגמרא דיינינן לה. ע"ש. והרמב"ן במלחמותיו שם השיב על דבריו, וכתב, הלא רבינו הגדול ז"ל יודע תקנת הגאונים יותר מכולנו, ומדבריו ניכר שלדורות תקנו, אבל אין דבריו של בעל המאור ז"ל בכאן אלא פיתוי, שהוא רוצה לחלוק עליהם ולומר דבדינא דגמ' דיינינן, ואמרה בלשון נקיה. אבל הם באמת לדורות תקנו, ונהגו בה עד ימיו של רבינו ז"ל כחמש מאות שנה, שלא זוה תקנה זו מביניהם כמו שידוע אצלם בתשובות שלהם, ג"כ תמצא זה מפורש בהלכות הראשונות לרב שמעון קיירא, ובכל חבורי הגאונים הראשונים, גם בדברי האחרונים ז"ל, והם ידעו היאך תקנו. אבל מי שרוצה להחמיר שלא לכופ בגט כדין הגמ' לא הפסיד ותבא עליו ברכה. ע"ש. ועיין ראב"ד בהשגותיו על הרי"ף (כתובות כו. מדפי הרי"ף).

וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל וכו', ומפרש התם בהדיא דכופין בשוטי דבדברים לא יוסר עבד. וכן אמרו בבביתא שאם לא רצה דפנו, ופירש רש"י ז"ל דפנו הכהן, וא"כ מכין אותו עד שיגרש ויאמר רוצה אני, ואפילו ע"י עובד כוכבים. וזו היא ששנינו בפרק המגרש (פח:) ובעובדי כוכבים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות גרושין) וז"ל, מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו, אם לא רצה לגרש, ב"ד של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני, ויכתוב הגט והוא גט כשר. וכן אם הכהן עובדי כוכבים ואמרו לו עשה מה שישראל אומרים לך, ולחצו אותו ישראל ביד העובד כוכבים עד שיגרש, הרי זה גט כשר וכו', עכ"ל. אמנם אם אין יכולת בידכם להכותו ולכופו בדרך זה, וגם לא על ידי העובד כוכבים, עשו לו כפיה אחרת, אם לאסרו במאסר צר, אם לנדותו ולעשות לו הרדפה. ע"ש. וראה עוד בתשובת הריב"ש (סימן רנ) דמוכח לה מההיא דפרק המדיר, דכל דבר שצריך כפיה הוא בשוטי דאין כפית דברים כלום. ע"ש. וע"ש ו"ת הריב"ש (סימן קצו). וכ"כ בשו"ת מהר"ם חלאווה (סימן נג), דכל מקום שאמרו כופין היינו בשוטי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ ח"ב (סימן קפ). ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן י). ע"ש. וכתב הריב"ש (סימן קצו), שכבר הסכימו כל האחרונים ז"ל, דבכל מקום שאמרו יוציא ויתן כתובה, אין כופין על הגט, אבל כופין על הכתובה, ומבקשין על הגט, ואומרים לו שהוא חייב להוציא, ואם לא יוציא אין רוח חכמים נוחה

והרמב"ם (פי"ד מהל' אישות ה"ח) כתב, הרא"ש (שם סימן לד) דדעת הרשב"ם והרמב"ם, דכופין אותו בטענת מאיס עלי, ואין נראה כן לרבינו תם.

והתוס' רי"ד כתובות (סד). כתב שאם היינו יודעים בודאי שטענתה אמת שהוא מאוס בעיניה, ולא נתנה עיניה באחר, היינו כופין הבעל להוציא וכו', ע"ש. ועיין עוד תורי"ד שם (סד). שהביא תשובת רב שרירא ז"ל, דכתב דהתקינו שמשדין אותה בלא גרושין י"ב חדש שמא תתפייס, ולאחר י"ב חדש כופין את הבעל וכותב לה גט. ואח"כ רבנן סבוראי בראותם שבנות ישראל הולכות ונתלות לגוים ליטול להן גיטין באונס מבעליהן, וקא נפיק מינה חורבא, תיקנו בימי רבה בר ר"ה נימוס למורדת ותובעת גרושין וכו', וכופין אותו וכותב לה גט לאלתר. ע"ש. וכן כתב רבינו ישעיה אחרון ז"ל נכדו של רבינו ישעיה דיטראני הנ"ל, הובא בשלטי הגבורים (כתובות כז. מדפי הרי"ף) וז"ל, כבר תיקנו גאוני הישיבות שאשה המורדת בבעלה ותובעת ממנו גרושין היו כופין הבעל ליתן לה גט וכו', וכבר פשטה תקנה זאת בכל ישראל ואין לנו לזוז מתקנתן. ע"כ. וע"ע בשלטי הגבורים שם. ועיין שו"ת חכמי פרוינציא (סימן פד). ועיין שו"ת הרשב"ץ ח"א (סימן ד, וח"ב סימן קפ, וסימן רנו), ע"ש. וע"ע מה שכתב בזה בשו"ת חוט המשולש שבסוף התשב"ץ ח"ד (טור ג סימן לה). ואכמ"ל.

אכן גבי טענת מאיס עלי פסק מרן בשו"ע אה"ע (סימן עז ס"ב) דאין כופין, וז"ל, האשה שמנעה בעלה מתשמיש היא הנקראת מורדת, ושואלין לה מפני מה מרדה, אם

האשה שמנעה בעלה מתשמיש המטה, היא הנקראת מורדת. ושואלין לה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו להוציא לשעתו, לפי שאינה כשבויה להבעל לשנוי לה. ותצא בלא כתובה כלל וכו'. וכתב הרב המגיד שם וזת"ד, דעת רבינו שכך הדין בכל מקום שאמרו חכמים יוציא ויתן כתובה, דכופין להוציא, וכך כתב רבינו בפירוש המשנה. וכל המפרשים שראיתי דבריהם, חולקים בטענת מאיס עלי וסבירא להו דאין כופין. ובשאר מקומות שאמרו חכמים יוציא ויתן כתובה, יש אומרים דכופין, ויש אומרים דאין כופין, וכן הסכימו הרמב"ן (בחי' לכתובות עז), והרשב"א ז"ל (בחי' כתובות סג.). וכך פשט המנהג בכל הארצות האלו דאין כופין. ע"ש. גם בשו"ת יכין ובעז ח"ב (סימן כא) כתב בדעת הרמב"ם, דבכל מקום שאמרו יוציא היינו כופין. ע"ש. ובשו"ת חוט המשולש שבסוף התשב"ץ ח"ד (טור ג' סימן לה), כתב שכדעת הרמב"ם כן גם דעת רש"י, [עי' רש"י כתובות סג: ד"ה לא כייפינן, וכ"כ בדעת רש"י תוס' שאנץ והריטב"א שם. ועיין תוס' כתובות שם.], ורבינו גרשום מאור הגולה [תשובות רבינו גרשום מאור הגולה סימן מ], ור"י ורשב"ם והראב"ד והסמ"ג [לאוין פא], וכמה מחכמי ישראל נמשכו אחריהם. ויעו"ש שמנה שבע שיטות שונות בטענת מאיס עלי. ע"ש. והרשב"א בתשובה ח"ז (סימן תיד), כתב דבטענת מאיס עלי לעולם אין כופין את הבעל לגרש, אלא אם רצה לגרש יגרש ואם לא רצה לא יגרש. ע"ש. וכ"כ הרמ"ך בהגהותיו על הרמב"ם שם. וכ"כ בהגהות מיימוניות שם. וכ"כ

גוזרין על כל זרע בית ישראל בחדרי חדרים ולא מודיעין להו, והם נתפסים באלה חמורה. וברור לכל בר דעת שזה ביון חמור, שהכל לפי המבייש, וגדולי ישראל הם המרחיקים, ואפילו הכי לא חשיב כפיה.

וכתב המרדכי כתובות פרק המדיר (סימן רד) וז"ל, וכולהו [דקתני בהו כופין] הוו כייפנין להו בשוטים, דאילו בדברים לא יוסר עבד, מיהו בכל הני דלא קתני כופין אלא יוציא ויתן כתובה, לא כפינן אלא בדברים דעלמא, כדפירשית לעיל, ולא בשמתא, דשמתא חמירא מנגידא, כדמוכח בפסחים ובמועד קטן וכו'. אבל הר"ם הכהן אומר בשם ר"ת, דנוכל לעשות שנקבל עלינו בגזירה שלא לישא וליתן עמו עד שיתן גט, אבל לנדותו לא. עכ"ל. וכ"כ עוד המרדכי בגיטין (סימן תסט), וז"ל, עוד אומר ר"ת שאם קדש אשה ואינה חפצה בו, אין לכופו לא בדיני ישראל ולא בעכו"ם שיגרש, אך אם נתפס עבור מס או דבר אחר, יכולים לומר לו לא נעזור לך לצאת מתפיסתך עד שתגרש, דאין זו כפיה, דאין עושין לו דבר, רק שנמנעים מלעזור לו. וכ"כ בשו"ת מהרי"ק (סימן כט). ע"ש.

(ו) **והנה** בשו"ת מהר"י קולון (שרש קב) כתב, הנה ידוע שרבינו תם הפליג לאסור לכופ את הבעל לגרש בטענת מאיס עלי, ושכל המעשה לכופ את הבעל לגרש, הרי זה טועה גמור, ומרבה ממזרים בישראל, ואף על פי כן כתב בתשובה המתחלת "מקול מחצצים", וז"ל: אך כל רבותינו שוו בדבר ותגזרו באלה חמורה על כל איש ואשה

אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה כלל. וכתב הגר"א בביאוריו דמה שכתב מרן אם רצה הבעל, היינו דפסק מרן דלא כהרמב"ם ורשב"ם, אלא כהתוס' כתובות (סג: ד"ה אבל), והרא"ש והרשב"א והר"ן והריטב"א דכתבו דאין כופין, וכ"כ כל המפרשים. ע"ש.

ענף ב

בענין הרחקות דר"ת ואי שרי לפרסמם

(ה) **והנה** רבינו תם בתשובה בספר הישר (סימן כד), כתב לחלוק על סברת הגאונים והרי"ף והרמב"ם, בפירוש יוציא ויתן כתובה, וסבירא ליה דאין לכופ על זה, וכן בטענת מאיס עלי אין לכופ, ואם כפורה הוי גט מעושה שלא כדין. מכל מקום בסוף דבריו כתב ר"ת וז"ל, אך אם כל רבותינו שוו בדבר, תגזרו באלה חמורה על כל איש ואשה מזרע בית ישראל הנלוים אליכם, שלא יהיו רשאים לדבר עמו ולישא וליתן עמו להרויחו ולהאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקרו בחלותו, ועוד יוסיפו חומר כרצונם על כל אדם, אם לא יגרש ויתיר אותו האיש את הילדה הזאת, שבזה אין כפיה עליו, שאם ירצה מקיים, והוא לא ילקה בגופו מתוך נדוי זה, אך אנו נתפרד מעליו. עכ"ל. הרי דכתב להדיא שבזה אין עליו כפיה, שהרי אנו בודלים ממנו, ואין אנו נוגעים בגופו.

וממה שכתב שגוזרים על כל איש ואשה מזרע בית ישראל, מבואר דמכריזין ומודיעים על כך, ומפרסמים לכל בית ישראל, דאטו מי

(סד. ד"ה יוציא) הנ"ל. נראה דשורש הדין הוא מדקיימא לן בשבת (מ.), אמר רבא כל העובר על דברי חכמים שרי למקרי ליה עבריינא. וכן דעת רבינו יונה שהובא בשטמ"ק כתובות (סד., הוב"ד לקמן). וכן פסק הרמב"ן בחידושו לכתובות (עז). בשם ר"ת בתשובה, דליכא אלא מצוה דרבנן שאומרים לו לגרש, ואי לא, עבר אדרבנן ושרי למקרייה עבריינא. וכ"כ הסמ"ג (סוף עשין מח) הנ"ל. וכ"כ המרדכי כתובות (רמז קצד). וכ"כ הריב"ש (סימן קכז), דכל אלו שאמרו חכמים יוציא ויתן כתובה, הסכימו כל האחרונים דאין כופין על הגט, אבל כופין על הכתובה, ומבקשין על הגט, ואומרים לו שחייב להוציא, ואם לא יוציא אין רוח חכמים נוחה הימנו, ושרי למיקרייה עבריינא, ולעולם אין כופין בשוטין ואין משמתין דכפיה היא, וכ"כ רבינו תם בתשובה דליכא עליה אלא מצוה דרבנן שלא תיעגן, ואי לא, עבדי רבנן הרחקה מיניה. וכ"כ הרמב"ן. וכ"כ הרשב"א בתשובה וכו'. ע"ש. וכ"כ הרשב"ץ בתשובה ח"ב (סימן סח וסימן רנו). וכ"כ בשו"ת יכין ובעז ח"ב (סימן כא). וכ"כ בשו"ת חוט המשולש שבסוף התשב"ץ ח"ד (טור ג' סימן לה). וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן פח). ועיין לעיל אות ג' מה שנתבאר מדברי הפוסקים דכפיה במילי לאו כפיה היא.

ותבט עיני בשו"ת מהרל"ח (סימן לג), דכתב, דסברת הר"ן והרא"ש והטור דאף שאין כופין בשוטים, מ"מ כופין בדברים דמותר לקרותו עבריינא ושאינו מקיים דברי חכמים, וכפיה כזאת לדעת כל הפוסקים עושים אותה, ואף שהר"ן וכל בעלי

מזרע בית ישראל והנלוים אליהם, שלא יהיו רשאים לדבר עמו, ושלא לישא וליתן עמו, ושלא להרויחו להאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקריו בחלותו, ועוד יוסיפו להחמיר כרצונם על כל אדם, אם לא יגרש ויתיר את אשתו, כי בזה אין כפיה עליו, שאם ירצה ימצא לו מקום ללכת שם, והוא לא ילקה בגופו מתוך נדוי זה, אך אנו נתפרד מעליו. עכ"ל רבינו תם. הרי לך בהדיא שאפילו בטוענת מאיס עלי, דס"ל לר"ת שאין כופין את הבעל לגרש, וחשיב גט המעושה שלא כדין, אעפ"כ ס"ל לר"ת שיכולים לגזור להבדל ממנו ולהרחיקו בכל מיני הרחקות, מפני שאין זה בגדר כפיה. עכ"ד.

ומרן הבית יוסף (סי' קלד) העתיק תשובת מהר"י קולון הנ"ל. ע"ש. וכן כתב המהר"י קולון (שם, ובשורש קלה) בשם ר"ת וז"ל, שבזה אין כפיה עליו, שאם ירצה ימצא לו מקום והוא לא ילקה בגופו מתוך נדוי זה, אך אנו נתפרד מעליו. עכ"ל ר"ת. ע"ש. וכתב שכן כתב הסמ"ק במצות חליצה. וכן העתיק הבית יוסף הנ"ל. וכ"כ בשמו המהרשד"ם יו"ד (סימן קלב). וכ"כ הגר"א אה"ע (סימן קנד ס"ק סז), דה"ט מפני שיכול להנצל מזה ע"י שילך לעיר אחרת, וכל שאין עושים מעשה בגופו לאו עישי מקרי, וכל זה עושים לו על שעבר על דברי חכמים. ע"כ. ולפי זה לכאורה אם אינו יכול לילך למקום אחר חשיב כפיה. אכן מדברי רבינו תם גופיה בספר הישר הנ"ל אין הכרח לזה כלל כמבואר לעיל. ויבואר עוד לקמן.

(ז) **והא** דמותר לקרותו עבריינא, כדכתבו התוס' כתובות (ע. ד"ה יוציא), והתוס' יבמות

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט

הרב יצחק ישראל

ומסקנת התוספות (ד"ה יוציא), והרא"ש (סימן יא), כפירוש ר"ח דאין כופין אותו בשוטים, אלא כופין אותו במילים, ואומרים שיוציא, ואם לא יוציא, מותר לקרותו עבריי. ע"ש. וכן מסקנת המהרח"ש אה"ע (סימן מט) גבי סרבן חליצה, אף שהחמיר שלא לכופ אם לא שבאה בטענה, מ"מ מסיק דעבדינן הרחקות דר"ת וקורין לו עבריינא. ע"ש. וכן מסקנת הש"ך בקונטרס גבורת אנשים, דאף דאין כופין ואף לא מנדין, ואף הרחקות דר"ת יש אומרים דבזמן הזה דחשיב כנידוי לא עושים, מ"מ אומרים לו שמותר לקרותו עבריי. ע"ש.

וזה לשון מרן בשו"ע אה"ע (סימן קנד סעיף כא), כל אלו שאמרו להוציא, כופין אפילו בשוטים. ויש אומרים שכל מי שלא נאמר בו בגמרא בפירוש כופין להוציא, אלא יוציא בלבד, אין כופין בשוטים, אלא אומרים לו חכמים חייבון להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עבריי. עכ"ל. הרי שפסק מרן בסתם כדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם והרשב"ם, דכל מקום שאמרו יוציא היינו דכופין בשוטים להוציא. אלא דקיימא לן דבערוה החמורה נקטינן ככל הדעות לחומרא, וכמו שכתב הגאון מהרי"ט אלגאזי ז"ל בשמחת יום טוב (סימן יא דף מד ע"ג), דלענין איסור ערוה אנו נוהגין לתפוס כל החומרות של כל הפוסקים, אלא דלהקל אין אנו יכולין לעשות הפך מרן ע"כ. והסכים עמו ג"כ הרב ראשון לציון מהר"א אשכנזי ז"ל ע"ש. ועיין בזה בשו"ת רב פעלים ח"ד (אה"ע סימן יב). וע"ע שו"ת יביע אומר ח"ח (אה"ע סימן כה). הלכך נקטינן כדעת היש אומרים

החידושים כתבו בפרק המדיר, שבכל מקום שאמרו רבותינו ז"ל יוציא ויתן כתובה, רוצה לומר מבקשים על הגט, כפיית דברים כזאת, בקשה נקראת, שהרי בפרק המדיר אמר באותם שהדין בהם כופין שהכפיה היא בשוטים, בדבריהם לא יוסר עבד. ואותה כפיה לבד, כתבו המפרשים דאין לעשותה כי אם באותם המקומות לבד שאמרו בהם בפירוש כופין. אבל כפיית דברים ראוי לעשותה בכל מקום שאמרו בהם ז"ל יוציא ויתן כתובה. הרי דלדעת כל הפוסקים בנדון שלפנינו כופין במילי, ודוקא הכפיה שאמרתי לקרותו עבריי שעובר על דברי חכמים, אבל לא מנדין ולא משמתין כלל. ע"ש. ועי' מ"ש מהריב"ל ח"ג (סימן קא). ועי' מה שכתב ע"ד בשו"ת מהרש"ך ח"ב (סימן קס), בתשובה למוהר"ר יוסף פורמון זצ"ל שהיה מורו ורבו דמהרש"ך, ושם כתב בתו"ד דהיכא דאמרו יוציא ויתן כתובה הוי פלוגתא דרבוותא אי כפינן ליה בשוטים או דכפינן ליה בדברים, וכפיה בדברים היינו דרך בקשה על הגט, ומבזינן ליה לקרותו עבריינא שעובר על דברי חכמים. ע"ש. וקלסיה המהרש"ך גופיה בח"ג (סימן מב), וע"ש שכתב שגם המהריב"ל וגם מהרלנ"ח הסכימו שמותר לומר לו שעובר על דברי חכמים ולקרותו עבריי. וכ"כ בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סוף סימן קעב) בשם רבינו תם, דבטענת מאיס עלי קרינן ליה עבריינא, ולא ידברו עמו ולא יתעסקו עמו עד שיגרש. ע"ש. וכ"כ מהרש"ל בים של שלמה יבמות (פרק ו), גבי נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה, וז"ל, והא דקתני יוציא, פי' הרי"ף דכופין אותו להוציא אפילו בשוטים,

עכ"ל. הנה השמיט שלא יבזה. ואפשר דגרסת הריב"ש ומהרמ"א היא עיקר, דאין הבזיון בכלל כפיה.

והנה רבינו יונה ז"ל בשיטה מקובצת כתובות (סד.) כתב וז"ל, דאף על גב דאין כופין לתת גט באומרת מאיס עלי, היינו כפיה בשוטים, אבל ב"ד מודיעים לו שמצוה עליו לגרשה, ונותנין לו עצה שיגרשנה, ואם לא יגרשנה, האי מאי דאמרינן האי מאן דעבר אדרבנן מצוה למקרייה עבריינא. ורבינו תם ז"ל היה אומר שאפילו זה לא נאמר לו, אלא שאם יבא לימלך אם יגרשנה בלא כתובה, ב"ד נותנין לו עצה שיגרשנה לאלתר. כן כתבו תלמידי רבינו יונה. ע"ש. והשתא אפשר דהרשב"א סבירא ליה כדעת רבינו יונה אליבא דר"ת, דאף למיקרייה עבריינא לא קרינן ליה, והיינו לא יבוזהו דכתב הרשב"א. קושטא דרבינו יונה נקט בדעת רבינו תם דאפילו לומר לו שמצוה עליו לגרש אין בית דין אומרים לו, אלא אם בא לימלך נותנין לו עצה שיגרשנה. ונראה דהא בהא תליא דאם מצוה עליו לגרש, אם לא מגרש מותר לקרותו עברייין, דהא קיימא לן דמאן דעבר אדברי חכמים שרי למיקרייה עבריינא, אבל אם אין עליו מצוה לגרש הרי שאינו עברייין אם לא מגרש, ורק עצה נותנים לו שיגרש.

ומה שכתב הרשב"א שיכולים בית דין לאיים עליו בדברים, אפשר דסבירא ליה כדכתב רב האי גאון בספר המקח והממכר (שער לא) הנ"ל, דהפחדת ב"ד לא הוי כלום, אלא במעשה ממש, לפי שהשומע הפחדתו אומר בלבו ב"ד אין דרכו להכות בני אדם

שהביא מרן, וכמו שפסק שם הרמ"א. ומ"מ אומרים לו בפירוש שחכמים מחייבים אותו להוציא, ואם לא יוציא מותר לקרותו עברייין. והרמ"א שם בהגהה כתב וז"ל, וכל מקום שאין כופין בשוטים, אין מנדין אותו גם כן, (מרדכי ריש המדיר). ומכל מקום יכולין לגזור על כל ישראל שלא לעשות לו שום טובה, או לישא וליתן עמו, (שערי דורא בשם ר"ת ובמהרי"ק), או למול בניו או לקברו, עד שיגרש (בנימן זאב ס' פח). ובכל חומרא שירצו ב"ד יכולין להחמיר בכהאי גוונא, ובלבד שלא ינדו אותו. ע"כ. ועיין עוד שו"ת שאלת יעבץ ח"א (סימן צו) דכתב דהעובר על דברי חכמים מותר לקרותו עברייין, ואף רשע מותר לקרותו כדמוכח ביבמות (כ.). ע"ש.

(ח) **ולכאורה** היה נראה דהוי פלוגתא דרבוותא אם מותר לבזותו, דהנה בתשובות הרשב"א המיחוסות ח"ז (סימן תיד), כתב באשה שאמרה על בעלה שאינו יכול לשמש כלל, וז"ל, אבל אין כופין אותו ליתן גט, אלא יכולין ב"ד לאיים עליו בדברים, ובלבד שלא ינדוהו "ולא יבוזהו" ולא יצערו אותו בגופו. עכ"ל. ומבואר דבזיון נמי בכלל כפיה. והובאה תשובתו כלשונה בבית יוסף אה"ע (סימן קנד). אולם הריב"ש (סימן קכו), הביא תשובת הרשב"א בזה"ל, גם הרשב"א ז"ל כתב בתשובה וכו' אבל אין כופין אותו ליתן גט, אלא יכול ב"ד לאיים עליו בדברים בלבד, ובלבד שלא ינדה ולא יכה ולא יצער אותו בגופו. עכ"ל. הנה השמיט שלא יבזה. וכן העתיק המהר"ם אלאשקר בתשובה (סימן פט) דברי הרשב"א בזה"ל, ובלבד שלא ינדה ולא יחרים ולא יכה ולא יצער אותו בגופו.

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט

הרב יצחק ישראל

(ט) **ובאמת** שקשה לומר דהרשב"א פליג על כל דברי הראשונים הנ"ל בדבר שהוא מוסכם בשרשו בתלמוד, דהא קיימא לן בשבת (מ.), אמר רבא האי מאן דעבר על דברי חכמים שרי למקרי ליה עבריינא. ועיין מאירי בית הבחירה שבת (מ.) דכתב וז"ל, כבר ידעת שלשון הרע מגונה ביותר, ומ"מ כל שמספרו כדי להבאיש מי ששמועותיו רעות, ומספר בגנותו כדי להרחיק אחרים מעליו שלא ללמוד ממעשיו, תבא עליו ברכה. ואף בעבירה של דברי סופרים מותר לקרותו עבריין ולספר בגנותו, שאלמלא דברי סופרים אף דברי תורה אין מתקיימים, והנוגע בהם כנוגע בבבת עינה של תורה. עכ"ל. ואם כן זה שעובר על מצות חכמים ודאי דשרי למיקרייה עבריינא, ולפרסמו ברבים. כל שכן אי לא ציית דינא. אלא על כרחך לא אמר כן הרשב"א דאין לבזותו אלא בדברים אחרים, כגון לקרותו ממזר או פסול, או לבזותו במה שטוענת כנגדו ישען ביתו וכו', דאף שנאמנת לענין שיוציא, לא סגי בזה שיהיה מותר גם לבזותו בזה. או בגוונא דליכא אפילו מצוה מדרבנן לגרש, וכאמור. וע"ע שו"ת הרשב"א ח"א (סימן אלף קצב, וסימן אלף רלה, וח"ו סימן עב). ואף רבינו יונה לא כתב אליבא דר"ת, דאף לומר לו לגרש לא אמרינן, אלא בטענת מאיס עלי, אבל בגוונא דהרשב"א הנ"ל דמכה את אשתו וכדומה, אפשר דרבינו יונה מודה לשאר הראשונים, דכפיה בדברים חשיב דרך בקשה ולא חשיב מעושה.

והנה הרשב"ש (סימן שלט), לאחר שביאר ופירט סוגי האונסים ובכללן עישוי מחמת

ולעשות מה שאינו ראוי. ע"ש. ולזה דייק הרשב"א בלשונו שיכולים ב"ד לאיים עליו, אבל אדם אחר, אם יש סיפק בידו לעשות, לא. ולפי זה לכאורה סבירא ליה להרשב"א שבזיון גרע טפי מאיום וחשיב כפיה בדברים. מיהו אפשר דהני מילי היינו דוקא היכא דהבעל אינו מודה לטענתה, וגם לא נתבררה טענתה, כדמוכח בתשובת הרשב"א ח"ז (סימן תיד). ע"ש.

ויתירה מזו כתב בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן לה) שאם הבעל מודה שאינו יכול כלל, כופין אותו בשוטים. והסכים עמו להלכה ולמעשה בשו"ת רב פעלים ח"ד אה"ע (סימן יב). (והש"ך בגבורת אנשים כ' דאין כופין להוציא אף כשהוא מודה לה, וכן במי שמונע ממנה כל חיי אישות שאינו זן ואינו משמש, אין לכופו, אבל אפשר לכופו לזונה או לשמש או שיתן גט, דבכהאי גוונא אין זה כפיה על הגט. ע"ש).

כתב הרשב"א בתשובה ח"א (סימן תרצג) דכופין להוציא, וז"ל, ולמי שהורגל לבעוס ולהוציא את אשתו תמיד, שכופין אותו להוציא וליתן כתובה. וכיוצא בזה כתב הרשב"א בשו"ת המיוחסות לרמב"ן (סימן קב) וזת"ד, אין לבעל להכות ולענות אשתו, דלחיים ניתנה ולא לצער, ואדרכא צריך לכבדה יותר מגופו, ואם הוא מכה ומצער שלא כדין והיא בורחת, הדין עמה, שאין אדם דר עם נחש בכפיפה וכו', אלא גוערים אותו ומייסרין ומודיעין שאם יכה שלא כדין, שיהא חייב להוציא וליתן כתובה. ע"ש.

אכן בשו"ת מהרח"ש אה"ע (סימן מט) הביא דברי המהריב"ל ח"ב (סימן יח) הנ"ל, ושבסימן עט נסתפק בזה קצת, ובסוף דבריו כתב וז"ל, וכיון דכן מיראי הוראה אני ולא אסמוך על דעתי לכוף לא בשוטים ולא בנדויים, אבל לעשות הרחקה דר"ת אע"פ שכתבתי צדדים להחמיר, מ"מ דעתי נוטה להקל, ואם יסכימו בעלי ההוראה להחזיק בזאת ההרחקה דר"ת גם אני מסכים עמהם, כיון דאיכא מרבוותא דסבירא להו דאפילו בנדוי ממש כייפינן ליה. ומסיק מהרח"ש, דכיון שכן נראה דלמעשה נקטינן כדברי הרב מוהרשד"ם שכתב דעבדינן הרחקה הנזכרת בלי שום חשש, וכן פסק הרב מורי מוהר"ש חיון זלה"ה בסימן כח מתשובותיו (שו"ת תורת אמת) יע"ש.

ולקושטא, דמדברי רבינו תם גופיה בתשובה לא משמע כדבריו, דהא להדיא כתב הטעם שאין זה כפיה, הוא משום שאין זה כפיה עליו, ואם ירצה יקיים והוא לא ילקה בגופו אך אנו נתפרד מעליו. ולא משמע כדברי מהריב"ל, גם מדברי כל הפוסקים הנ"ל שהביאו לדברי רבינו תם וסמכו על דבריו להלכה ולמעשה, נראה דלא סבירא להו כדברי המהריב"ל. גם הלבוש (בסוף סי' קלד) כתב, ואף על פי שאין כופין עכשיו לשום איש לגרש את אשתו, והיינו נמי שלא להטיל עליו חרם שיגרשנה, אבל אם רואים ב"ד לפי ראות עיניהם שיש תקנת האשה בדבר, כגון שטוענת מאיס עלי וכיוצא בזה, ויראה לב"ד שאין זיווגם עולה יפה, אפילו אין האיש מאותם שכופין להוציא, מ"מ יכולים ב"ד להטיל חרם

בושה ועישוי בדברים בלחוד כלומר הכנעה וביזיון, כתב ומעטה לא עלה בידינו בענין האונסין שקודם מעשה שנוכל לדון בהם, אלא שני דרכים הללו אונס הגוף ואונס ממון, וכ"ש אונס נפשות או באיומים וחששתם כנזכר, אבל שאר האונסין שהזכרתי להם למעלה אין להם ענין לנדון הזה. ואונס הבושת לאו אונסא הוא, דהא אמרינן התם (קידושין מה:): דאמר לה תהוי לקריבך, ואמרינן עלה שארית ישראל לא יעשו עולה. ע"ש.

(י) **אולם** מהריב"ל בתשובה ח"ב (סי' יח) כתב, איברא דרבינו תם שהוא ראש המחמירים בדין כפיית גט בטענת מאיס עלי, כתב, שמכל מקום יכולים ב"ד לגזור שיתרחקו ממנו בכל מיני הרחקות שבעולם וכו' עד שיגרש ושב ורפא לו, והסכימו על ההרחקה הזאת הסמ"ק ומהר"י קולון, ולא מצינו מי שיחלוק עליהם, מכל מקום לא ראינו לרבני הדור הזה שנהגו בכך, ואדרבה זכרנו כי פעם נועצו לב יחדיו רוב החכמים וחשבו לעשות ההרחקה הזאת, ורב גדול ומובהק שהיה בימים ההם מיחה בדבר. ואפשר לומר כי מה שלא נהגו בכך, משום דלא אכשור דרי, ויותר קשה להם ההרחקה מן הנידוי, ואם הנידוי הוי כפיה, כל שכן ההרחקה הנ"ל. איברא דזה ימים רבים שהסכמתי בזאת ההרחקה בפסק אחד מן הפוסקים שלי, אך אותו נידון לא דמי לנידון דידן, וגם באותו נידון לא נעשה מעשה. ותו לא מידי. ע"כ. ועיין גבורת אנשים מה שכתב בזה.

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט

הרב יצחק ישראל

ביניהם שלא יהיו רשאים לדבר עמו וכו'. ע"ש.

דבכל אמתלא כופין לחלוץ, אף על גב דלא עבדינן עובדא כוותיה, לכל הפחות יש לעשות הרחקה דר"ת, ולגזור באלה חמורה על כל איש מזרע ישראל להבדל ממנו ושלא לשאת ולתת עמו, וכל מיני הרחקות שאפשר לעשות, שהרי אפילו ר"ת שהחמיר מאד שלא לכוף באומרת מאיס עלי, מ"מ ר"ת בעצמו כתב הרחקה זו אפילו באשת איש, וכ"ש בנ"ד שיש לעשות כפיה זו להתרחק ממנו בכל מיני הרחקות וכו'. ע"ש. גם המהר"א ששון (סי' כח) הביא דברי מהריב"ל, ולבסוף הסתמך ע"ד המהרשד"ם לעשות מעשה בהרחקה דר"ת. ע"ש. וע"ע בשו"ת הגאון רבי בצלאל אשכנזי (סוף סימן יט). ובשו"ת בית דינו של שלמה (חאה"ע סי' א, דף צו ע"א). ע"ש.

ושוב ראיתי להגאון מהר"א אלפנדארי בשו"ת סדר אליה רבה (סי' יג דס"א ע"א), שהביא מ"ש מהריב"ל להחמיר, מפני שלא ראינו בדורות אלו שנהגו בהרחקה דר"ת, וכתב, ובמחכ"ת לא ראינו אינה ראייה, שאפשר דלא אתרמי להו כה"ג שיהיה נראה לב"ד שראוי לעשות ההרחקה דר"ת. וכמ"ש הלבוש. וגם מ"ש מהריב"ל שבזמנינו קשה להם ההרחקה דר"ת יותר מן הנידוי, טעם זה אינו מכיר, כי מי לא ידע בכל אלה דחמירא לאינשי ההרחקה יותר מהנידוי, כי מי יוכל לסבול החרם שלא ידברו עמו ושלא ישאו ויתנו עמו. (וכמ"ש בב"ב טז: או חברותא או מיתותא), ואין ספק שמי שירחק בדרך זו, תיכף ומיד יהיה כפוי, ויעשה כל מה שישאלו ממנו שלא כרצונו, כדי להנצל מהצער הבא לו בהרחקה זו, ומ"מ התיר ר"ת

(יא) **וכן** בקודש חזיתיה למרן היביע אומר זצ"ל ח"ח (אה"ע סימן כה), שכתב להשיב על דברי המהריב"ל הנ"ל, וזת"ד, ולפע"ד אין בזה די השב, שהרי עיקר הטעם של ר"ת, שמכיון שהרחקה היא מצדינו, והוא יכול ללכת למקום שאין מכירים אותו, ולישא וליתן עמהם, אין זו נקראת כפיה, וא"כ מה טעם להחמיר שלא לעשות ההרחקה משום דלא אכשור דרי, ואפילו שההרחקה תהיה יותר קשה מן הנידוי, מ"מ הנידוי הוא על גופו עצמו, והו"ל נקטי בכובסיה דלישבקי לגלימיה, כמ"ש בשבועות (מא.), ופירש רש"י, דהוי כאוחזו בביציו התלויים בו עד שיתן לו טלית שעליו. וכן מבואר בספר הישר שם. משא"כ ההרחקה היא לגבי דידן שנתפרד ממנו. והגאון מהר"א די בוטון בשו"ת לחם רב (סי' לא), הביא דברי מהריב"ל הנ"ל, וכתב, ומכל מקום אם יסכימו עמי הרבנים המובהקים לעשות מעשה בהרחקה דר"ת בנ"ד, אהיה נגרר עמהם להקל להלכה ולמעשה. ע"כ. והמהריב"ל עצמו לא הוסיף מדותיו בזה, כי בשו"ת מהריב"ל ח"ב (סוף סי' עט) כתב, ומיראי הוראה אני ולא אסמוך להקל לכוף בשוטים או בנידוי, אבל לעשות הרחקה דר"ת, אף על פי שכתבתי צדדים להחמיר, מ"מ דעתי נוטה להקל, ואם יסכימו עמי מחכמי העיר, בעלי הוראה, להחזיק בזאת ההרחקה בנ"ד, גם אני מסכים עמהם. ע"כ. וכן כתב בשו"ת מהרשד"ם (חאה"ע סי' מא), שמאחר שראינו לרש"י מאור הגולה דס"ל

הרמ"א (בסי' קנד). וא"כ בודאי דסמכין על כל הרבנים הנ"ל ולעשות ההרחקה דר"ת וכו'. עכת"ד.

והנה גם בשו"ת צל הכסף ח"א (סי' ה וסי' ו) האריך למעניתו בזה, והעלה דשפיר סמכין לעשות מעשה בהרחקה דר"ת. ע"ש. וכן נראה דעת הרב משכנות הרועים (מערכת מ' סוף אות רכט). ע"ש. וכ"כ בספר פחד יצחק (מערכת סוטה דף יז סע"ב). ע"ש. וע"ע בשו"ת ראש משביר (חאה"ע סי' לח) שכתב בשם שו"ת כרם שלמה (חאה"ע סי' כב) שרוב האחרונים הסכימו להרחקה דרבינו תם. ע"ש. וכן עשו מעשה גאוני בגדאד בי דינא רבה דבבל, ועל צבא תהלתם כמהר"ר אליהו עובדיה ז"ל גאב"ד דבגדאד, והובאו דבריהם בשו"ת שערי רחמים פראנקו ח"א (חאה"ע סי' ג דף י רע"ג), והסכימו עמהם חברי בית הדין הגדול בירושלים, הגאונים מהר"ר יעקב שאול אלישר, וכמהר"ר רחמים יוסף פראנקו, וכמהר"ר שמ"ח גאגין, זצ"ל. [וע' בשו"ת שואל ונשאל ח"ב חאה"ע סי' נה אות ו. וי"ל ע"ד]. וכל שכן בנ"ד שאין ספק שהבעל חייב להוציא את אשתו בגט, והסכמנו להחמיר עוד על הבעל המשיב לעשות לו הרחקה דר"ת. עכ"ד קדשו דמין היביע אומר.

וב"כ בשו"ת שמחת כהן חלק אבן העזר (סימן נה) דכתב, ועיין להרב בני בנימין והרב קרב איש אה"ע (סי' לו) שהאריך הרחיב בזה, ומסיק דלענין כפיה כפינן ליה למקרייה עבריינא ולהרחיקו בכל מאי דאפשר, עד שיבא לדין ויאמר שרוצה לגרש. ע"כ.

ההרחקה, מפני שאין כאן רידוי בגופו של הבעל, אלא אנו בעצמינו גודרים דרכינו בגיזת, לבלתי הטיב עם האיש ההוא, שאף שנאמר ואהבת לרעך כמוך, זהו כשהוא רעך במצות, אבל זה אשר לא טוב עשה בעמיו, לעגן בת ישראל, מצוה עלינו להרחיקו מאתנו כדי שישב מדרכו הרעה, ולהציל העניה העשוקה בידו, ושב ורפא לו. וכן מצאתי בשו"ת אהלי תם (סי' נב) בתשובת מהר"י אבאיוב, ובתשובת הגאון מהר"ר תם, שעלו בהסכמה שהתיקון של הרחקה דר"ת, חובה לעשותו כשטוענת מאיס עלי, ואפילו באשת איש גמורה. ולכן אין בזה שום פקפוק כלל, הואיל וראינו לשלשה גדולי ישראל, שני הגאונים הנ"ל, והגאון הלבוש שהחזיקו בהוראת ר"ת, כפי שהחזיק במעוז מהר"י קולון. והטעם שכתב מהריב"ל להחמיר, לא נהיר ולא בהיר, וכל הרבנים הבאים אחריו החזיקו בהרחקה דר"ת, ולא חששו לדבריו, ומהם, מהרשד"ם, ומהר"א ששון, ומהר"י הלוי (סי' א), והסכים עמו מהראנ"ח. וכ"כ בשו"ת מקור ברוך (סי' יח). וכן הסכים מהר"א מונסון בתשובה כתיבת יד, והביא שם תשובת מהר"י בי רב שהורה ג"כ לעשות הרחקה דר"ת. גם מורי הרב הגדול בשו"ת פני משה ח"ב (סי' ט) הסכים לעשות כן, וכתב, "וכן נעשה מעשה בכנופיא, שנתועדו מורי ורבותי בבית הועד, ואני מכללם, ועשינו מעשה בפומבי, וגורנו הרחקה דר"ת, על יבם שנתן כתף סוררת שלא לחלוץ ליבמתו, והכריזו עליו ההרחקה פעמים ושלש". וא"כ מי הוא הירא ורך הלבב שיהיה רואה דברי כל רבוותא הללו המקילים, ויהיה לבו נוקפו, ובפרט שגם מרן בב"י (סי' קלד) הביא דברי מהר"י קולון להלכה. וכן פסק

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט

הרב יצחק ישראל

האי גאון, והרי"ף, והרמב"ם, והרא"ש, ורש"י, והתוס' כתובות, והתוס' יבמות, והראב"ד, והרו"ה, והרמב"ן, והרשב"א, והמרדכי, ורבינו ישעיה דיטראני הזקן, ורבינו ישעיה אחרון, והסמ"ק, והטור, והריב"ש, והרשב"ץ, והרשב"ש, וחוט המשולש, ומהרי"ק, נמצא דדעת הר"מ שהזכיר המרדכי הוי יחידאה כנגד כל הראשונים הללו. וכן היא הסכמת גדולי האחרונים, מהם המהרשד"ם, ומהרש"ך, ורבו, ומהריב"ל, ומהרלנ"ח, ומהר"א ששון, ומהר"י הלוי, ומהראנ"ח, ומהר"י בי רב, והלבוש, ומהר"א די בוטון, וסדר אליהו רבה, ועוד רבים מגדולי הפוסקים כנ"ל, ועל צבאם מרן הבית יוסף והרמ"א. הלכך בתר שיפולי גלימיהו נקטינן. עכ"פ אם יש בידו לזון ואינו רוצה לזון, ומונע ממנה כל חיי אישות הן מזונות והן תשמיש, נראה דאף הנוב"ס ס"ל דנקטינן כדעת מרן והרמ"א וכל הפוסקים.

(יג) **ואחרי** הודיע אלהים אותנו את כל זאת, הנה הדבר פשוט וברור מעל לכל ספק דשפיר עבדינן הרחקות דרבינו תם בכל אלו שאמרו בהם חכמים יוציא ויתן כתובה, ולא חשיב גט מעושה בכהאי גוונא. והכי נמי דמכריזים על כך ברבים ומפרסמים לכל בית ישראל, ועדיין חשיב שיש בידו לילך למקום אחר שלא שמעו בדבר, או שאינם מקבלים עליהם, וכמבואר בדברי ר"ת גופיה ובדברי המאירי הנ"ל, וכן עולה משאר דברי הפוסקים הנ"ל. וכ"כ להדיא בשו"ת פני משה ח"ב (סי' ט) וזת"ד, וכן נעשה מעשה בכנופא, שנתועדו מורי ורבותי בבית הועד,

(יב) **ואמנם** בשו"ת נודע ביהודה תניינא (אבן העזר סימן צ), כתב לדייק מדברי הר"מ שהובא במרדכי דמילי נמי חשיב כפיה, וזת"ד, דהתוס' בכל הדיבור אזלי לשיטתם דכפיה לא שייך בדברים, וכמסקנת רבי אבא בסוף המדיר דבדברים לא יוסר, אלא כפיה היינו בשו"ת, וא"כ גם מה שאמרו בדף לט, למכפיה לחלוץ היינו בשו"ת, ודלא כדברי הירושלמי שהביא התוס' בריש פ' המדיר בד"ה יוציא בסוף הדבור, שכתבו שם דהירושלמי סובר דשייך כפיה במילי. אבל הר"ם שם במרדכי הרי מסיים דאי אמרה לא בעינא לא איהו ולא תוספת דיליה, כייפינן ניהליה למפקה בגט, ולא כפינן בשו"ת אלא במילי, עכ"ל שם במרדכי. וא"כ איהו סובר כהירושלמי דשייך כפיה במילי. וא"כ להר"ם ליכא קושיא מהחולץ כלל דכפיה שאמרו שם היינו במילי וכו'. בהא סלקי ובהא נחתה שחלילה לכופ האיש הזה בשו"ת ולא בנידוי כלל, ואפילו בדברים לומר לו שאם לא יגרש הוא עבריינ ג"כ איני מסכים, כיון שהוא אומר שרוצה לדור עם אשתו ולהשכיר עצמו ולעשות כל מה שבכחו לזון ולפרנס, ואם אין ידו משגת מי יעביד עובדא נגד דעת ר"י ור"ת דעני אין כופין אותו. ע"ש. ולכאורה לפי דעת הר"ם היכא דאמרו יוציא ואין כופין אף במילי לא כופין. ואפשר דאפילו לקרותו עבריינ לא שרי, וכדנקט רבינו יונה אליבא דר"ת כנ"ל.

מ"מ נראה דדעת הגאונים, ורוב ככל הפוסקים, וכן דעת רבותינו בעלי השלחן ערוך, דבדברים לא יוסר ולא חשיב כפיה. ככל האמור לעיל שכן דעת רבינו חננאל ורב

יוציא מכללם, ועשינו מעשה בפומבי, וגזרנו הרחקה דר"ת על יבם שנתן כתף סוררת שלא לחלוץ ליבמתו, והכרזנו עליו ההרחקה פעמים ושלש. ע"ש. ואע"ג דחליצה שאני כאמור לעיל, מ"מ מוכח דפשיטא ליה דההרחקות באות בהכרזה. וכן פסק מרן היביע אומר ח"ח (אה"ע סימן כה) וז"ל, אחר מתן פסק הדין הנ"ל, הרשינו לעורך הדין בא כחה של האשה המערערת, לפרסם את נוסח פסק הדין הנ"ל בעתונים ובמודעות, ככל אשר יראה לנכון, ולהביאו לידיעת גבאי בתי הכנסת שומרי משמרת הקודש, בכל העיר, ולידיעת יחידי בתי הכנסת, כדי שיעמדו על המשמר בביצוע פסק הדין הנ"ל, להבדל ממנו ולהרחיקו בכל מיני הרחקות. ע"ש.

העולה מן האמור

סוף דבר הכל נשמע, מי שבית דין פסקו עליו שמחוייב לגרש על פי המבואר בשו"ע, שהוא אחד מאלה שאמרו עליהם יוציא ויתן כתובה, וכל שכן אם הוא מאלה שאמרו עליהם דכופין להוציא, מותר לפרסם את פסק הדין בכל אתר ואתר, (כולל דרך האתרים ואתרי התקשורת השונים), ולאחר התראה מותר לפרסם שאינו שומע לדברי חכמים, ומותר לקרותו עברייני וכן מותר לקרותו רשע בכל אתר ואתר, לכל אדם, בכל עת. אבל לא יוסיפו לבזותו באופנים אחרים, כגון לכנות לו שם, או לקרא לו קריאות גנאי אחרות, או לפרסם דברי גנאי וביזיון שיודעים בו, חוץ מהנ"ל. וכן מותר לפרסם את מספר השנים שאשתו עגונה מסורבת גט ממנו שלא כדין. אך אין לכפותו על עצם הגירושין ככל האמור.

הנלע"ד כתבתי וציימו"נ אמן ואמן

יצחק ישראלי

אב"ד תורה ומשפט הרב הראשי ליהדות
בוכרה ארה"ב וקנדה

ואני מכללם, ועשינו מעשה בפומבי, וגזרנו הרחקה דר"ת על יבם שנתן כתף סוררת שלא לחלוץ ליבמתו, והכרזנו עליו ההרחקה פעמים ושלש. ע"ש. ואע"ג דחליצה שאני כאמור לעיל, מ"מ מוכח דפשיטא ליה דההרחקות באות בהכרזה. וכן פסק מרן היביע אומר ח"ח (אה"ע סימן כה) וז"ל, אחר מתן פסק הדין הנ"ל, הרשינו לעורך הדין בא כחה של האשה המערערת, לפרסם את נוסח פסק הדין הנ"ל בעתונים ובמודעות, ככל אשר יראה לנכון, ולהביאו לידיעת גבאי בתי הכנסת שומרי משמרת הקודש, בכל העיר, ולידיעת יחידי בתי הכנסת, כדי שיעמדו על המשמר בביצוע פסק הדין הנ"ל, להבדל ממנו ולהרחיקו בכל מיני הרחקות. ע"ש.

ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב רב אחד במכתבו, שאם מפרסמים ברשתות החברתיות על הבעל ומשפחתו, חשיב כאין לו מקום לברוח אליו, והוי גט מעושה. ובאמת שהוא לא חש לקמחיה, ואפילו לא טרח לברר אם יש ממש בדברי הבעל, ונחפז לפרסם דבריו ברבים (ללא הזכרת שמות), ועשה לו במה במקום שהיתה יפה לו השתיקה. שארי ליה מאריה.

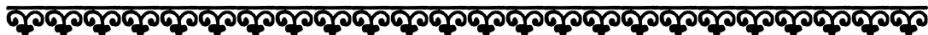
(יד) **ולענין** מעשה יש לחלק בין המקרים, דהיכא שאינו בכלל אלו שאמרו עליהם יוציא ויתן כתובה, יש להזהר טובא בכל כה"ג. אכן במי שאמרו עליהם דכופין להוציא, דמעיך הדין אפילו בשוטים כופין, אמנם למעשה אין כופין בשוטים, אבל ודאי דכופין בדברים ועבדינן הרחקות דר"ת ומפרסמים לרבים גם ברשת בכל אתר ואתר. וכן נקטינן לדינא במי שאמרו עליהם חכמים



בענין הפולמוס אודות כשרות חלב סתם בארצות הברית^[א]

הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט

כולל בית יוסף נובהרדוק, ברוקלין



להוציא את הפרות שנותחו מכלל העדר, ושלא לחלוב אותם.

אך מאז שנתעוררה השאלה נשמעה שמועה מתמדת מרבנים אחדים והרבה בני תורה, שאלו האוכלים מוצרי חלב סתם וסומכים על שיטת מרן האגרות משה זצ"ל^[ב] (שפיקוח הממשלה מהני להשוות את החלב בארה"ב לחלב ישראל), נכשלים חס ושלום באיסור טריפות בגלל השאלה הנ"ל. וזאת משום שהתיקון הנ"ל לא עוזר אלא לרפתות שמייצרים מוצרי חלב ישראל, דרך שם יכולים המשגיחים לברר ולהוציא את הפרות שנותחו מתוך העדר. אבל בשאר הרפתות בארה"ב שאין עליהם משגיחים, ואין שום קפידא להוציא ולהפריד את הפרות שנותחו בכדי לתקן קיבתן - היאך ישתה החלב מהן, והרי לא הוצאו הטריפות מתוך העדר.

ובאמת הרבה רבנים כתבו לאסור כל מוצרי חלב סתם מחמת החשש הנ"ל של

(א) **כבר** עברו כמעט שלושים שנה משיצא הפולמוס אודות כשרות החלב בארצות הברית, לאחר שנתגלה שמצוי שהרופאים מנתחים ומטריפים את הפרות שחלו במחלת הקיבה (Left Displaced Abomasum). והשאלה נתעוררה ברפתות שייצרו חלב ישראל, שהמשגיחים שעבדו שם הבחינו שהרבה פרות היו מנותחות, ולא היו ששים פרות כשירות בעדר כנגדם. וזה גרם למהומה גדולה בנוגע לכשרות החלב והגבינות (וגם לענין הכלים שנתבשלו בהם מוצרי החלב), דהגם שהחלב טריפה בודאי נתבטל ברוב מן התורה, מ"מ מדרבנן היה אסור כיון דלא היה ששים כנגד הטריפות. ובאותה תקופה עסקו הרבנים בנידון זה, ודיו רב נשפך אודות השאלה. ובעיקר עסקו הרבנים בכשרות החלב והגבינות שכבר נחלבו ויוצרו, אך על להבא עיקר הפולמוס הושקט, כיון שהארגונים והרבנים המכשירים מוצרי חלב ישראל אומרים שהם הקפידו מאז

[א] תמצית לספר שיראה אור בקרוב אי"ה הנקרא "חלב טריפה"

[ב] וראיתי באבקת רוכל בגליון ז' (תשרי תש"פ) שהאריך הרב יהודה פגיה שליט"א להוכיח שהמנהג בארה"ב מימות עולם היה לסמוך על הפרי חדש, ע"ש. ורציתי להוסיף לזה מה שהראה לי ידידי הרב אברהם וילנר שליט"א מלייקוואוד בעמח"ס מנחת אברהם, שבספר מכתבים מחטבים (דף 173) להרב רפאל מרדכי ברישנסקי זצ"ל - שהיה רב בניו יורק לפני כשמונים שנה (ה"דבר אברהם" כתב עליו שהוא היה "רב גדול ומפורסם עוד בעולם הישן") - כתב שבארה"ב סומכים על הפרי חדש, ע"ש.

רכד בענין הפולמוס אודות כשרות חלב סתם בארצות הברית

הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט

רק מדרבנן (כיון שהחלב טריפה בטל ברוב מה"ת), ואיכא פוסקים המתירים לספות איסורי דרבנן לקטנים בשעת הצורך (עיין ביאור הלכה סימן שמג), מכל מקום הא בכה"ג איכא טמטום חלב, וכמבואר להדיא בש"ך ובפרי חדש ביורה דעה (סימן פא). וכן זה נוגע מאוד לזקנים ולחולים הצריכים לאכול דוקא מוצרים ותרופות המיוצרים עם חלב סתם, והוא דבר שכיח מאוד בבתי חולים ובבתי אבות.

וכמו כן זה נוגע להרבה אנשים המקילים לענין נ"ט בר נ"ט של חלב סתם (המכונה - dairy equipment), שיש מעידים שמרן האגרות משה זצ"ל אמר שאף בעל נפש אין צריך להחמיר לענין כלים הבלועים מחלב סתם. וכן כתב הגאון האדיר הרב יוסף אליהו הענקין זצ"ל (גבורות אליהו יורה דעה סימן כט), וז"ל, כיון שיש בזה ערבות מטעם הממשלה לכן הרבה מקילים, ונאמר גם בשם הגה"צ חזון איש ז"ל, וממילא אפילו המחמירים מקילים בכלים. עכ"ל. והרי אי נימא שחלב סתם אסור משום חלב טריפה, הא אי אפשר להקל בכלים מחמת נ"ט בר נ"ט, דהא הוי נ"ט בר נ"ט דאיסורא.

(ג) **ועד** היום מוצרי חלב סתם עדיין נמצאים תחת השגחת הארגונים המוסמכים כמו ה-Orthodox Union, ושאר ועדי הכשרות הגדולים בארה"ב, שממשיכים לתת הכשר על מוצרי חלב סתם, אף לאחר שנתגלה שהרבה פרות נותחו בכדי לתקן קיבתן. והרבנים המובהקים שלהם כתבו תשובות אודות שאלה זו, ובעיקר

הטריפות, וכך כתב הרב מנשה קליין זצ"ל (משנה הלכות חלק יג סימן קיג), והרב בלייך שליט"א (Contemporary Halakhic Problems Vol. V), ועוד הרבה רבנים. ודברים חריפים בענין זה כתב הרב יצחק שטיין שליט"א דומ"ץ פאלטישען (קובץ גינת ורדים כסלו תשע"ב), וז"ל, שכהיום ברור שבחלב מן השוק אין המדובר עוד בחלב עכו"ם בלבד, רק בחלב טריפה או עכ"פ בחשש חמור של טריפה וברור שאין נוגע עוד ההיתר של האגרות משה כי מי אומר שהיה מתיר במציאות שכזה, עכ"ל.

(ב) **עם** זאת, הרי גלוי וידוע לכל, שגם בימינו במדינתנו יש אנשים יראים ושלמים שאוכלים ושותים כל מיני מוצרי חלב סתם, מבלי להתחשב עם השאלה הנ"ל. והגם שאמת הוא שהרבה מהם אינם יודעים כלל שהיה שום חשש אודות כשרות החלב, מ"מ יש ששמעו את השמועות שהרבנים אסרו החלב מחשש חמור של חלב טריפה, ואפילו הכי השאלה החמורה הזו לא עשתה רושם עליהם, והמשיכו לאכול את מוצרי חלב סתם.

וכן יש הרבה אנשים המקפידים הקפדה גמורה שלא לאכול חלב סתם אפילו בשעת הדחק, אלא דמכל מקום הם מקילים לכתחילה לענין קטנים, ובפרט לתינוקות שיש להם בעיות עיכול הצריכים תרכובות מזון מיוחדות המיוצרות עם חלב סתם. אך דא עקא, דאם יש חשש טריפות זה חמור יותר מהנידון של חלב עכו"ם גרידא, דאף על פי שהחלב אסור בנידון דידן לכל היותר

להתיר לכתחילה ע"פ סברתם (במקום שאפשר להשיג חלב כשר למהדרין), אינו פשוט כלל וכלל.

(ד) **ברם** כל הנ"ל הוא בהנחה שהגישה העיקרית בכדי להתיר את החלב, תלוי בהיתר הפרות שעברו ניתוח בכדי לתקן קיבתן. דהרי אם נניח שהעיקר להלכה הוא כשיטת הפוסקים המחמירים ומטריפין את הפרות שנותחו, נמצא שהדרך להתיר את החלב הוא רק אי נימא שאחוז הפרות הטריפות אינן יותר משיעור ששים (1.6%), בכל עדר ועדר. והרבנים האוסרים שעסקו בשאלה הנ"ל הניחו בפשטות שאין ששים בכל הרפתות בארה"ב, והביאו נתונים שאחוזי שכיחות מחלת הקיבה גבוהים בהרבה מששים, ועל כן אין שייך להתיר מטעם ביטול. ולדוגמא, עיין מ"ש הרב בלייך שליט"א (שם), ובספר מאזני צדק (יורה דעה חלק ג סימן א), ובמשנה הלכות (שם), ורב שטיין שליט"א (שם) – שכולם כתבו שאחוז הפרות הסובלות ממחלת הקיבה הוא בין 5-15%.

ויש שכתבו כן להדיא, שבכל הרפתות בארה"ב איכא טריפות. ולמשל, זה לשון הרב אשר אנשיל עקשטיין שליט"א דומ"ץ בקהל מחזיקי הדת דחסידי בעלזא (במכתב המובא בספר חלב ישראל כהלכתו דף תקמ"ב), "פה ארה"ב ששכיח בכל רפת חלב טריפות וכן היא המציאות בכל רפת". וכן כתב הרב צבי אורטנר שליט"א בספר מחשבת הצבי (סימן טז), "בחלב עכו"ם שהסכמת רוב הפוסקים בימינו לחשוש לו גם משום חלב היוצא מן הטריפה ע"י ניתוחי

תשובותיהם עסקו בכדי להתיר את הפרות שעברו ניתוחים ולומר שלא נטרפו מחמתן, ועל כן הבעיה מעיקרא ליתא. ולמשל, ידועה ומפורסמת תשובת הרב ישראל בעלסקי זצ"ל ראש ישיבת תורה ודעת, שהתיר את החלב מפני שהפרות לא נטרפו מחמת הניתוחים. והאריך בספרו הגדול שלחן הלוי (חלק בירורי הלכה סימן טו), להוכיח שאין דין טריפה על אותן הבהמות שנותחו, ומשום כך כל החלב והגבינות וכל מוצרי החלב היוצאים מאותן העדרים מותרים הם לכתחילה על פי דין. ואחד מחידושי הגדולים הוא, דאף שעל ידי הניתוחים נטרפו הפרות, מ"מ מכיון שלבסוף הבהמה חוזרת לברייתה ע"י רפואות בדוקות, והגסיון העיד עליהן שרפואות אלו מועילות, שאין על בהמה כזו דין טריפה והיא כשירה בלי פקפוק. ובדרך דומה לזה הלך גם הרב משה היינעמאן שליט"א (מסורה תשנ"ה), ראש הועד הכשרות של ה-Star-K בבאלטימאר.

והגם שכנראה סמכו ההמון על דברי הרבנים הנ"ל, ועל כן המשיכו לאכול מוצרי חלב סתם אף לאחר שנתגלתה הבעיה של חשש הטריפות, אך הרבה רבנים ובני תורה שלמדו את הסוגיות העמוקות של פרק אלו טריפות, הבינו שצדדי ההיתר שהציגו הרבנים הנ"ל הם מחודשים מאוד, כיון שהמתירים סמכו בעיקר על שיטות יחידאות שהם כנגד גדולי האחרונים שמימיהם אנו שותים (כמו הט"ז, הש"ך, התבואות שור, הפרי מגדים, הנודע ביהודה, החתם סופר, החכמת אדם, הערוך השלחן, ועוד הרבה אחרונים). ואשר על כן, אף אי נימא שאולי יש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק, אך

רכו בענין הפולמוס אודות כשרות חלב סתם בארצות הברית

הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט

הנקרא "הטריפות", כתבתי הרבה סימנים אודות דין הפרות שנותחו, ודנתי שם במיוחד בצדדי ההיתר המפורסמים שכתבו הרבנים, כמו נקב באלכסון ונקב זה שלא כנגד זה (סימן יא), וטריפה חוזרת להכשירה (סימן ו), ושיטת הרא"ה שקרום מחמת מכה הוא קרום בשאר אברים (סימן ג, וסימן יב). וכן האם צריכים לחוש בסתמא שמא ניקבה הקיבה במהלך הניתוח (סימן ט), ואם חלב טהור סותם את הנקב שנעשה בקיבה (סימן י), וכן האם יש להכשיר את הנקב בקיבה מחמת סתימה המתקיימת (סימן יג). וגם הארכתי שם (סימן יז) בענין מה שמרגלא בפומי דאינשי, שיש להתיר את החלב בשופי כיון שידוע לנו שהפרות חיות י"ב חודש, וקי"ל שטריפה אינה חיה. ועוד הצעתי שם שאר צדדי היתר (שלא דברו בו הרבנים), שאולי מהני בנדו"ד לסניף להתיר את החלב. ואקוה לה' שכל מה שכתבתי ימצא חן בעיני לומדי פרק אלו טריפות, ובמיוחד יהיה לתועלת לאותם הרוצים להעמיק בנדון זה הנוגע למעשה.

(ו) **ולאחר** שסיימתי לעיין בפרטי הניתוח ובסוגיות ההלכה, מניתי עצמי בכלל הסוברים שלכתחילה בודאי אין לסמוך על סברות המחודשות של הרבנים היכא שאפשר, כיון שלפי גדולי האחרונים הפרות נטרפות מחמת הניתוחים, (וכמו שהארכתי בכל זה בחלק הטריפות). ואשר על כן נראה שאם יש לפנינו פרה שבדאי עברה ניתוח בכדי לתקן קיבתה, שאין לשתות את חלבה מחמת האיסור של חלב טריפה, (עיין בספרי סימן יז אות ח). וכך גם שמעתי מכמה רבנים

הפרות בימינו, שלכל הדעות ישנו אחוז מסויים שאין ששים כנגדו בתערובת". ובהערות שם (אות ב) כתב הרב עקשטיין שליט"א, שעל חלב סתם יש "וודאי תערובות חלב טריפה שהוא איסור דרבנן ברור [כיון שיש רוב ולא שישים], וצריכים הכשר כדין".

(ה) **והנה** בעת שלמדתי בישיבה פרק אלו טריפות, החלטתי שאעמיק בנדון זה כמיטב יכולתי, כיון שהוא נוגע מאוד למעשה להרבה מאחב"י. ומתחלה הנחתי כנ"ל, שצדדי ההיתר בנדו"ד בעיקר תליא אם הניתוחים מטריפים את הפרות, ועל כן עיינתי בסוגיות ההלכתיות של פרק אלו טריפות, ובפרט במה שנוגע למעשה לדין הפרות שנותחו בכדי לתקן קיבתן. ובעת שעיינתי בנושאים הנ"ל, הבחנתי שהיו הרבה מחלוקות בין הרבנים בנוגע לניתוחים, הן לענין ההלכה והן לענין המציאות, וזה דחף אותי לברר ולאמת את פרטי הניתוח בעצמי. ועל כן התחלתי ליצור קשר עם פרופסורים ורופאים רבים בכל רחבי ארה"ב, וכן עיינתי בספרי רפואה ודוחות מחקר, בכדי להבין את כל פרטי הניתוח על בוריים. וגם הצלחתי ליצור קשר עם אחד מהרופאים שהמציא ניתוח מפורסם לתקן הקיבה. ובספרי "חלב טריפה" כתבתי מבוא מפורט על פי הנ"ל, לבאר את סוגי הניתוחים הנפוצים שבהן משתמשים הרופאים בכדי לרפאות את הפרות.

ולאחר מכאן התחלתי לעיין בדין הפרות שעברו ניתוח בכדי לתקן קיבתן, ואם נטרפות בכך. ובחלק הראשון של הספר

של טיפול בפרות החולות. והגם שהרבה מהם באמת ניתחו הפרות החולות ולא היה ששים בעדר כנגדם, מ"מ מצאתי שהרבה רפתות משקיעים הרבה כסף בכדי למנוע את המחלה, וכמו"כ הרבה רפתנים אמרו לי שהם בכלל אינם מטפלים עם הפרות החולות, אלא מוכרים או שוחטים אותן. ועל כן המציאות והכשרות של כל רפת היתה שונה כל אחת מחבירתה. וכנראה שהרבנים האוסרים הניחו, שמה שהם ראו ברפתות אחדות שבהן ייצרו חלב ישראל, שכך היא המציאות בכל הרפתות בארה"ב, ולפי המתבאר לא נראה כן.^[א]

בנוסף לזה, הצלחתי לדבר עם אותו פרופסור מ-Cornell University שדברו עמו כל הרבנים בשנות ה-1990's. כל האחוזים שציטטו הרבנים היה ממחקרו שנעשה ב-26 רפתות בניו יורק. והגם שזה נשמע מספר גבוה, מ"מ בתחלת שנות ה-1990 היו יותר מ-11,000 רפתות חלב בניו יורק בלבד. נמצא לפ"ז שמחקרו מהווה מדגם קטן מאוד (0.2%) של הרפתות בניו יורק, ולא מסתבר להסיק מסקנות לגבי שאר אלפי הרפתות בארה"ב על סמך מדגם קטן כזה. ואותו הפרופסור הסכים עם מה שאמרתי שאין להסיק שום מסקנות לגבי שאר הרפתות שבניו יורק ע"פ מחקרו, וכל שכן ברחבי ארה"ב. והארכתי בכל זה בספרי בסמך יט (אות א-ח), להציג את המציאות ע"פ המידע שאספתי ממאות רפתות ומומחים

מובהקים בארה"ב שדברתי עמם אודות שאלה זו, שהם הסכימו שדברי המתירים הם תמוהים ומחודשים מאוד, וכנגד גדולי האחרונים. ולא האמנתי איך כל כך הרבה אנשים לא אכפת להם כלל מהנושא הנ"ל, והתחלתי לחפש על מה סמכו הרבה מאחינו בני ישראל (הסומכים על מרן אגרות משה ודעימי ז"ל), שאוכלים ושותים חלב סתם מבלי להתחשב עם השאלה החמורה הנ"ל.

אך בתקופה זו שמתי לב לחוסר עקביות עם מה שהרבנים הניחו אודות המציאות בשאלתינו, שהצלחתי להשיג דו"ח מה-USDA (מחלקת החקלאות של הארה"ב) משנת 2014, ושם נכתב ששכיחות מחלת הקיבה היתה 2.2%. ומיד הכרתי שמספר זה הוא הרבה פחות ממה שנקטו האוסרים, שאחוזי השכיחות הוא לפחות 5% בכל רפת. והבחנתי שיש דברים בגו ושכדאי הוא לעיין ולברר יותר - ושאו"ל הנחת הרבנים אודות המציאות בנדו"ד אינן מתארות במדויק את מה שקורה למעשה. ועל כן התחלתי ליצור קשר עם מאות רפתנים ברחבי ארה"ב בכדי לברר מה נעשה באמת ברפתות. וכן יצרתי קשר עם רופאים המטפלים למעשה ברפתות, ועם מומחים רבים, ויש מהם ששלחו אלי את שכיחות המחלה ברפתות שהם עובדים בהם.

ולאחר בירור מקיף של כמה חודשים, הגעתי למסקנה שברור שאין עובדות אחדות לכל הרפתות. ואדרבה - לכל רפת היו אחוזים שונים של המחלה, ושיטות שונות

[א] ועוד מצאתי דבר חשוב מאוד הנוגע מאוד לעניינינו, והוא שברפתות הגדולות (יותר מ-500 פרות) שכיחות המחלה היתה נמוכה במיוחד, וכך גם אמרו לי הרבה מומחים שכן היא המציאות. ויש בזה נפקא מינה רבה לדינא, מכיון שהרפתות הגדולות מייצרות את רוב החלב (70%) בארה"ב, והארכתי בזה שם (אות ו).

רכח בענין הפולמוס אודות כשרות חלב סתם בארצות הברית

הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט

רבים ברחבי ארה"ב, בענין שכיחות המחלה והטיפול הנפוצים ברפתות בימינו, וכו"ל. ראש מחלקת החלב בה-Orthodox Union, ואף שלח מכתב הסכמה על המציאות בתחלת הספר.

אלא דאכתי לא נשלם הענין לגמרי,

(ז) **ולאחר** כל הנ"ל ברור ש"החסרון" של חלב סתם שאין עליו משגיחים הוא יתרון גדול, בענין זה של החשש טריפות. וזאת משום שברפתות שמייצרות את חלב ישראל, שם יכולים המשגיחים לברר את הנתונים ומספר הפרות הטריפות קודם החליבה, ואשר על כן בודאי מוטל על הרבנים המכשירים החיוב לברר מקודם את מצב הטריפות, ולהוציא את הפרות שנותחו. אבל במוצרי חלב סתם - שאי אפשר לברר את הרפת המקורית שממנה הגיע החלב - החלב מותר כיון שהוא ספק איסור דרבנן, ואין צריכים לחשוש לטריפות כלל. ולפי זה פשוט יותר מביעתא בכותחא, שאין צריך להחזיק מספק בשום רפת ברחבי ארה"ב, שהיא בחזקת איסור מחמת חשש הטריפות, כיון שיתכן שיש בהם ששים כנגד הפרות שנותחו או שאינם מנתחים הפרות כלל, וכדהארכתי בסמין יט.

ולא נשאר לנו לברר אלא את השאלה האם מותר לקנות לכתחילה ספק איסור דרבנן, במקומות כמו בברוקלין וליקווד שיכולים לקנות חלב כשר בלי ספק. ויסוד השאלה הוא האם זה בכלל מ"ש הפוסקים שספק דרבנן אסור לכתחילה, ודנתי בנידון זה בארוכה בסמין כ ע"ש.

ולא זו בלבד אלא שאף בזמן הפולמוס בשנות ה-1990' אודות הטריפות, היה

דהרבנים האוסרים כתבו שאפשר לברר ולעקוב אחר מוצרי חלב סתם לרפת המקורית שלה, ועל ידי זה יכולים כא"א לקבוע את האחוז של חלב טריפה הנמצא במוצרי חלב סתם. ולדבריהם אין להתיר החלב בנדו"ד, דאף שיש רפתות הכשירות כנ"ל, מ"מ הרי יכולים לברר ולעקוב אחר כל בקבוק חלב סתם לרפת המקורית שלה. ומכיון דאיכא לברורי - חייב לברר, אף שכל האיסור בנדו"ד הוא רק מדרבנן, ואין להתיר שום מוצר של חלב סתם אלא לאחר שנתברר שלא נתערב בתוכו אחוז של חלב טריפה האוסרו.

ברם כאשר ניסיתי לעשות זה ראיתי שגם זה היה כנגד המציאות, דהרי בלתי אפשרי הוא לברר ולקבוע בדיוק הרפת שממנה הגיע החלב במוצר מסוים. וזה מפני שהחלב מהרבה רפתות מתערב יחד במשאיות, ולאחר כך גם במיכלי ענק במפעלים המעבדים את החלב. ואחד מהמומחים הגדולים בענין זה הביע דעתו ואמר לי ש"קל יותר לברר את היער שממנו נלקחו העצים לבנות את הבית שלך, מלברר בדיוק איזה רפת היא המקור של חלב בבקבוק או מוצר מסויים". והארכתי גם בזה שם בסמין יט אות ט, להוכיח שזה נקרא ספק איסור כיון שא"א לברר מקור החלב, ע"ש. וכל המציאות שהצגתי בררתי ואישרתי עם מומחים רבים ברחבי ארה"ב, וכמו כן עם הרב אברהם גורדימר שליט"א

ושאלו שסמכו מעולם על מרן האגרות משה זצ"ל, יכולים להמשיך ולאכול כל מוצרי חלב סתם כיון שהוא מותר לגמרי. גם היו כמה רבנים האוסרים ששוחחתי עמם שחזרו בדעתם, והסכימו שהחלב מותר. והיו גם רבנים מחוגי החסידות שדברתי עמם שהסכימו שזה תועלת גדולה אף להם, דאע"פ שהם אינם מקילים כהאגרות משה כידוע, מ"מ הם מקילים בשעת הצורך לקטנים וחולים, ואשר על כן זה מאוד נוגע למעשה גם להם, (שאין כאן ספיית איסור דרבנן המטמטם את הלב וכנ"ל).

ובסיום הדברים אדגיש - וכך גם הדגשתי כמה פעמים בתוך ספרי - שאין כוונתי כלל לדון בעיקר היתרו של מרן האגרות משה ודעימיהו זצ"ל בדין חלב סתם (אם הוא חלב ישראל או חלב עכו"ם), ובודאי שכל אחד ימשיך כמנהגו, וכמסורת רבותיו ואבותיו. וכל כוונתי אינה אלא לפתוח את הנושא מחדש, ולהשקיט את הטענות מעל אחינו בני ישראל שהם נכשלים באיסור טריפות ח"ו. ואני תפלה שהמקום יהא בעזרנו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה.

יתרון גדול לאלו שהשתמשו במוצרי חלב סתם בלבד. וזאת משום דעל מוצרי חלב סתם מעולם לא היה חשש טריפות מחמת הפרות שנותחו בכדי לתקן קיבתו כנ"ל, כיון שלא היה אפשר לברר את הרפת המקורית שממנה הגיע החלב, והיה רק ספק איסור דרבנן - דיתכן שהחלב היה מרפת שלא היה בה שום פרות שנותחו. ומשא"כ במוצרי חלב ישראל - הא בעת שנתגלתה הבעיה של הטריפות ראו וגם ידעו המשגיחים את כל הנתונים באותן הרפתות, וידעו שלא היה שיעור ששים כנגד הטריפות, ועל כן לא היה דרך להתיר את החלב והגבינות (והכלים) למהדרין - כי אם בדיעבד ובהפסד מרובה בלבד, על פי שיטות ודעות יחידאות שאין הפוסקים סומכים עליהם לכתחילה.

(ח) **וסידרתי** את כל מה שמצאתי בענין הנ"ל (והוא נמצא בספרי בחלק "התערובת" בסימן יט), והצגתי אותו לפני הרבה רבנים חשובים ברחבי ארה"ב (וביניהם הרב דוד פיינשטיין זצ"ל), ורבים שיבחו אותה מאוד. ויש שאמרו לי שכדאי לפרסם הדברים ולהדפיס ספר בענין זה, בכדי להודיע בשער בת רבים שאין חשש טריפות על חלב סתם,



בית תלמוד





מבוי שהוא רחב עשרים אמה

הרב אשר שנוּרמאן

כולל אוהבי תורה ריבערדייל, ניו יורק



לפתח אחר, אבל במבוי עקום יש בשני ראשי' בכל צד רה"ר, ורגילות לילך דרך מבוי מצד זה לצד אחר משום הכי הוי מפולש וכו', עכ"ל. מבואר מדברי התוס' דכשהניח פס באמצעיתו לא מיקרי מבוי עקום, משום שהפירצה פחותה מעשר או משום שהניח צורת הפתח.

והק' השפת אמת על דברי התוס' וז"ל, קשה דהא ודאי הכי מייירי (שהפרצה פחות מ'), דאי לאו הכי נמצא דהמבוי רחבה יותר על ארכה, כיון דרחבה עשרים. ע"כ.

כתב הריטב"א וז"ל, פירוש ואח"כ נותן את הקורה מכותל לכותל, ומילתא פסיקתא נקט בכל מבוי אע"פ שהוא גבוה יותר מעשרה עד עשרים אמה כדין מבוי, וכן דעת התוס'. מבואר מדבריו שלהתוס' בעינן שהקורה תגיע מכותל לכותל.

והמשיך הריטב"א, אבל הראב"ד ז"ל כתב, שלא הכשירו אלא במבוי נמוך שהפס מגיע עד הקורה, או עד פחות מג' שהוא כלבוד ודברי נביאות הם. הרי מבואר, דבעינן שהקורה תהיה על גבי הכתלים, ולכן איירי כאן במבוי נמוך שהוא עשרה טפחים. ויש לבאר מה הם דברי נביאות, וכי בכל מקום

שנינו בעירובין (י.), תני לוי מבוי שהוא רחב עשרים אמה נועץ קנה באמצעיתו ודיו. הוא תני לה והוא אמר לה דאין הלכה כאותה משנה. איכא דאמרי אמר שמואל משמיה דלוי אין הלכה כאותה משנה. אלא היכי עביד אמר שמואל משמיה דלוי, עושה פס גבוה עשרה במשך ארבע אמות ומעמידן לארכו של מבוי. אי נמי כדבר יהודה דאמר רב יהודה, מבוי שהוא רחב חמש עשרה אמת מרחיק שתי אמות ועושה פס שלש אמות. ואמאי, יעשה פס אמה ומחצה וירחיק שתי אמות ויעשה פס אמה ומחצה, שמע מינה עומד מרובה על הפרוץ משתי רוחות לא הוי עומד. לעולם אימא לך הוי עומד, ושאני הכא דאתי אוירא דהאי גיסא ואוירא דהאי גיסא ומבטל ליה. ע"ש.

כתבו התוס' (דף י': ד"ה עושה) וז"ל, איכא מראש הפס של צד פנים עד הכותל אמצעי של מבוי יותר מעשר, צריך למבוי זה צורת הפתח, דהוי כמבוי עקום, ואף על גב דאליבא דשמואל קיימין כדפרישית לעיל, אי ביתר מעשר, בהא לימא שמואל תורתו כסתום דאפתיחת עקמומית קאי, וריצב"א פ', דהכא אפילו ביתר מעשר לא מיקרי מפולש, דכיון דשני הפתחים לרה"ר אחד, והעומד בפתח זה לא יסבב לבא סביב הפס

וכן כתב המשנה ברורה (סי' שסג ס"ק קמג) וז"ל, דאע"ג דמבואר לקמן (סימן שסד) במבוי עקום שעשוי כמין חי"ת, אפילו אין מפותחת עקמימותו עד כותל האמצעי עשר אמות נמי צריך שום תיקון, שאני התם דהוא עקום ממש. אבל הכא י"ל שע"י הפס נעשים כשני מבואות מחולקים לגמרי עד סופם. ואף דאין הפס מגיע עד לכותל האמצעי, מ"מ כיון דאין מסוף הפס עד כותל שכנגדו יותר מ' אמות, א"א לומר דהוי כפתח, ועל כן דינו כמבוי עקום. עכ"ל. הרי מבואר דפסקינן כהתוס', והבין דבריהם שהם כב' מבואות.

אכן לדברי הריטב"א הו"ל מבוי אחד, אכן כיון שרחבו עשרים יש בעיה של פרוץ, לכן ע"י הפס ד', נעשה כיש להאי מבוי ב' פתחים ומבוי סתום איקרי.

ויש להוסיף עוד, דלכאורה נפק"מ גדולה למעשה יש ביניהם. דהנה פסק המחבר (או"ח שסג, לג) וז"ל, וצריך שיהא בכל מבוי משנים אלו שהפס מפסיק ביניהם בתים וחצרות פתוחים לתוכו וכל תנאי מבוי. עכ"ל. הרי מבואר כיון שב' מבואות נפרדות נינהו, לכן צריכים כל תנאי מבוי בכל או"א.

ובד"י לת' דברי הריטב"א שכתב על הראב"ד 'דברי נביאות הן, י"ל דהנה הגמ' איירי על מבוי שהוא רחב עשרים אמה, ולא איירי כלל על גובה המבוי, [רק על גובה הפס שהוא י' טפחים], לכן היה קשה להריטב"א מנלן הא להראב"ד דאיירי במבוי נמוך, זהו דברי נביאות. אכן ס"ל להראב"ד, כיון דבעינן קורה על גבי מבוי והם כב' מבואות,

דפליגי הראשונים אהדדי מיקרי דברי נביאות.

והמשיך הריטב"א, והא דבעי שיהיה הפס משך ד' אמות בארכו של מבוי, פרש"י ז"ל טעמא כדי לעשותם כשני מבואות, ולכאורה אתיא כמאן דאמר משך מבוי ד' אמות, אי נמי דהכא כיון דמבוי אחד הוא יותר על עשרים אמות לכו"ע בעי ד' אמות משום הכירה. עכ"ל.

ויש להעיר, שהרי כתבו התוס' שאם יש מראש הפס של צד פנים עד כותל האמצעי של מבוי יותר מ' צריך צורת הפתח, והריצב"א הסביר למה אינו מבוי עקום, ומשמע מדברי הריטב"א דליכא חילוק אי יש יותר מעשרים או לא, ולא הק' כלל ממבוי עקום. ויש לבאר במאי פליגי.

ובד"י לת' יש להסתפק, כשמניחים פס ד' באמצע המבוי, האם מחלקים המבוי לשתיים ועכשיו הו"ל כב' מבואות, או"ד עדיין נשאר כמבוי אחד, אלא שהפס ד' באמצע עושהו שיש להאי מבוי ב' פתחים. לפי"ז מובן במאי פליגי התוס' והריטב"א. שיטת התוס' היא דהפס ד' עושהו לב' מבואות, לכן ליכא כאן בעיה של רחבו יתר על ארכו (ומתורצת קושית השפ"א). וכיון שהם כשתי מבואות שפיר הק' ממבוי עקום, לכן תירצו שצריכים לעשות צורת הפתח, או משום ששני הפתחים פתוחים לרה"ר אחד, ולא מיקרי מפולש לדברי הריצב"א.

היוצא מכל הנ"ל הוא, שלהריטב"א הו"ל
מבוי אחד עם ב' פתחים ולא בעי שהפס יגיע
לקורה. והראב"ד סבר שהן ב' מבואות, לכן
צריך קורה ע"ג מבוי, לכן המבוי נמוך והוא
עשרה טפחים.

על כרחך דהמבוי נמוך הוא וגבוה עשרה
טפחים. אבל הריטב"א סובר שהוא מבוי אחד
עם ב' פתחים' לכן שפיר קעביד אם הניח
הקורה מכותל לכותל' אע"פ שאין הפס מגיע
לקורה.



ביאור דברי תוס' בסוגיא דדבר חריף

הרב יוסף מושייב

בית מדרש גבוה, ליקווד



בשר רותח), מותר לאכול הדגים בכותח משום שטעם הבשר שבהם הוא חלש, שרק קבלו טעם בשר מדבר שקבל טעם בשר, וטעם חלש כ"כ לא אסרו חכמים, ולכן לא נחשב שאוכל בב"ח יחד. משא"כ בסכין של בשר שחתך בה צנון, שחריפות הצנון לא מחלישה את טעם הבשר, אלא אדרבה נשאר טעם הבשר חזק בצנון משום החריפות, ולכן אסור לאכול את הצנון עם הכותח דאוכל בשר בחלב. וזהו רק בצנון משום החריפות, אבל בדבר מתוק, כגון קישות, צריך רק לגרד מקום החתך, כמבואר ברש"י שהקישות היא מתוקה, ושמוננית הבשר רק צפה על מקום החתך, ולא נבלעת בתוכו. לכן אם גורד מקום החתך מותר לאכול הקישות בכותח ולא הוא אוכל בב"ח יחד.

ובתוס' (שם ד"ה אגב חורפיה בלע) כתבו וז"ל, יש ליוזר שלא לחתוך שומין כרישין ובצלים בסכין חולבת דחריפי טובא, והיכא דחתך ונתנן בקדרה מלאה מים רותחת מותר בששים לבטל טעם הבלוע בירק ונפלט מן הסכין, ע"כ. ומבואר מדברי התוס' שלא רק צנון הוא דבר חריף אלא אפילו שומין כרישין ובצלים יש להם אותו דין כצנון. ועוד מבואר שאם חתך דבר חריף בסכין חולבת ועבר ובישלו בקדירה של מים, צריך

איתא בגמ' חולין (סוף קיא.) אמר חזקיה הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח, צנון שחתכו בסכין שחתכו בה בשר, אסור לאכול בכותח, והני מילי צנון דאגב חורפיה בלע, אבל קישות גריד לבי פיסקי ואכיל, קילחי דליפתא שרי, דסילקא אסירי, ואי פתח בהו דליפתא שפיר דמי, ע"כ. ופרש"י אע"ג דקיימא לן נ"ט בר נ"ט מותר, שאני סכין דפעמים שהשמוננית קרוש עליו ואינו ניכר, וכשחותך הצנון הוא נ"ט הבא מן הממש. ועוד דמשום חורפיה בלע טפי מדגים הרתחים, ואגב דוחקא דסכינא פלט סכינא ובלע צנון. ע"כ תוכן דבריו. ובד"ה קישות פרש"י, מתוקה היא ואינו נבלע בתוכה, אלא השמוננית צף ועומד על מקום החתך עכ"ל. מבואר מהגמ' דאם חתך צנון בסכין שחתך בה בשר אסור לאכול עם כותח (דהיינו חלב), אע"פ שיש היתר דנ"ט בר נ"ט, לא שייך היתר זה להכא, משום ב' הטעמים שהביא רש"י, הראשון, משום שפעמים כשחותך בסכין של בשר, נשאר על הסכין שמוננית בשר שחתך מקודם, ועכשיו כשחותך צנון, נקרב על הצנון שמוננית בשר מהסכין, וכשרוצה לאוכלו עם כותח נמצא שאוכל בשר בחלב ממש. והטעם השני הוא, משום שבנ"ט בר נ"ט, כגון דגים שעלו בקערה של בשר (דהיינו שהעלו על קערה זו

מטעם ממשות ולא מטעם טעם הבלוע, ואין ראייה. ולפ"ז שפיר פ' תוס' דידן שצריך ששים בבצלים נגד להב הסכין, דיש שמנונית בשר הקרוש ולא טעם, ולכן לא מהני היתר דנ"ט בר נ"ט הכא דיש ממשות על הבצל.

וצ"ב אמאי נקטו תוס' את הציור של בישול בקדירה של מים ולא היה מספיק לאוקים שיש בקדירה תבשיל בשר שמבטל הדבר חריף. ומצאתי בתוס' הרא"ש שאכן כך פירש בחולין (קיב. ד"ה דאגב חורפיה בלע, באמצע דבריו) וז"ל, וה"ה שומין ובצלים וכרישין שרוצה לבשלם עם בשר דאין לחותכן בסכין חולבת, ואם חתך לא מהניא ליה הדחה ובעיא קליפה, ואם בישלם בלא קליפה מותר בששים לבטל טעם הסכין הנבלע בירק, עכ"ל. מבואר מדבריו דאם חתך דבר חריף בסכין חולבת אסור לבשלו עם בשר אא"כ חתך ממנה קליפה, ואם עבר ונתנה לקדירה עם בשר ולא חתך ממנה קליפה צריך ששים בתבשיל הבשר לבטל טעם החלב בדבר חריף. יוצא לפי תוס' הרא"ש שאפשר לבטל טעם חלב בדבר חריף בתוך קדירה של בשר ממש, ולפי תוס' שפי' שמבטל הדבר חריף במים דוקא משמע שלא מהני לבטלו בבשר ממש, וצ"ב אמאי לא.

ובשו"ע (יו"ד סי' צב סעי' א') פסק וז"ל, בשר שנפל לתוך יורה של חלב רותח טועם העובד כוכבים הקדירה וכו', במה דברים אמורים בשקדם והוציא החתיכה קודם שתפלוט חלב שבלעה, דהיינו קודם שתנוח היורה מרתיחה, אבל אם לא הספיק לסלקו עד שתוכל לפלוט החלב שבלעה, אע"פ

ששים בקדירה לבטל רק טעם הבלוע בירק שנפלט מהסכין.

וצ"ב למה התיירו תוס' הבצלים מטעם בטול בששים, הלא כיון שמבשל הבצל במים יש דין דנ"ט בר נ"ט לפי הפירוש הראשון של רש"י לעיל, דטעם הבשר נכנס לסכין ומהסכין לבצל ועדיין נחשב לטעם ראשון בבצל (כמבואר ברש"י לעיל שחריפות אינה מקלישה את דרגת הבליעה), ומבצל למים וממים לחלב. הרי יש כאן דין נ"ט בר נ"ט.

ועי' בתוס' חולין (קיא.; ד"ה הלכתא דגים שעלו, באמצע דבריהם) שכתבו וז"ל, בשם רש"י פ' ריב"ן חתנו דוקא עלו שרו אבל נתבשלו אסור דכחד טעמא חשיב, ובא מעשה בביצים שנתבשלו בקדרה של חלב ואסר לעשות בהם מולייתא של בשר, ויש להביא ראייה מדבריו שחתכו בסכין דאסור לאוכלו בכותח משום דאגב חורפיה וחשיב כחד טעמא ונתבשלו לא גרע מצנון, ומיהו לפירוש לשון אחר בקונט' דטעמא דאסור משום שהשומן קרוש על הסכין ואינו ניכר והוי טעם ראשון בצנון, עכ"ל. ונראה מדבריהם שיש מח' אם אמרינן היתר דנ"ט בר נ"ט בבישול, דהריב"ן סבר דלא אמרינן היתר דנ"ט בר נ"ט בבישול, ויש לכך ראייה מהלשון הראשון של רש"י מצנון שחתך בסכין שחתך בה בשר דחריפות הצנון לא מקלישה את טעם הבשר והוי טעם ראשון בצנון. והתוס' סברי דאין ראייה משם דבצנון סבר כלשון השני של רש"י דהטעם שאסור לאכול בכותח הוא משום שיש ממשות בשר על הסכין שנקרש על הצנון, והבעיה היא

ותי' החוו"ד דאפשר לסוחרו דפליגי בה בגמ' הטעם שהוא מותר הוא משום שיש רק טעם קלוש, ולכן הט"ז והש"ך שהתירו הבצלים כיון דטעם בשר הבלוע בבצלים וודאי סופו להסחט ולהיות טעם קלוש ואין איסור יכול לחול עליו, ולכן אין החלב שנכנס לבצלים אלו הבלועים מבשר נעשים נבילה, דסוף הבשר להסחט ולהיות קלוש ואין איסור יכול לחול על דבר קלוש. ואע"פ שעדיין לא נסחט עד דרגה של קלוש, קיימא לן לדעת תוס' דכל שסופו לצאת כאילו יצא כבר. משא"כ בחלב שנבלע בבשר, דטעם הבשר אף פעם לא יסחט לדרגה של קלישות, ולכן צריך ששים כנגד כל החתיכה.

והשיג עליו הגרע"א בהגהותיו וז"ל, ואני בעניי לא מצאתי כן, דשם נקט שבשלו בקדרה חולבת ובזה שפיר מהני ס' נגד כזית בשר שבבצלים, דהמים הנכנסים בהבצלים לא נ"נ, דהא קודם שנתחברו עם טעם הבשר שבבצלים הוי נ"ט בר נ"ט דהתירא ומה שיוצא ובא במים יחד עם טעם חלב שבקדרה ע"ז מהני ס' נגד הכזית בשר. אבל בבשלו הבצלים עם חלב ממש יש לומר באמת דבעינן ס' נגד כל הבצלים, אלא דתשו' מהר"ם לובלין סי' כח לא משמע כן, וצ"ע לדינא. עכ"ל. מבואר מדבריו דאין ראייה לקושיית החוו"ד מסי' צד דהא התם בישלו הבצלים בתוך קדירה של חלב ולא בחלב ממש, ולזה מהני ששים רק פעם אחת מהטעם שהזכיר, אבל אם בישל הבצלים בחלב ממש יצטרך ששים כנגד כל הבצלים.

וי"ל דרע"א חולק וסובר דכשמבשל בצלים הבלועים מבשר עם חלב ממש לא אמרינן

שטעמו עכו"ם ואין בו טעם כלל אסור, אא"כ יש בו ס', עכ"ל. וביאור דבריו הוא דאם נפל בשר לתוך יורה של חלב ולא הספיק להוציא את חתיכת הבשר עד שהתחילה לפלוט החלב שבלעה, חלב זה שנפלט מהבשר הוי חלב נבילה שיש בו טעם בב"ח ומתערב עם שאר החלב ולא סגי ליה בטעימת עכו"ם לבד אלא צריך ששים כנגדו משום שחלב האיסור שנפלט הוא מין במינו עם חלב ההיתר ולא יעמוד העכו"ם בהבדל הטעם.

ועי' בחוו"ד בביאורים (שם) שהקשה משיטת תה"ד שהקשה אמאי מהני טעימה לחלב שנתבשל בקדירה של בשר, הרי החלב שנכנס לתוך הקדירה נעשה נבילה ונפלט חזרה לחלב, וא"כ יצטרך ששים כנגד כל הקדירה משום חנ"ן. ותי' שיש חילוק בין בלוע בקדירה לבלוע במאכל, דכשבלוע בקדירה מקושרת בליעה זו בשאר הקדירה ולא נעשית נבילה, משא"כ בבלוע במאכל דאינו מקושר במה שבקדירה והוי כדבר נפרד שנאסר ונ"נ.

ולפי' זה הקשה החוו"ד דא"כ ג' זיתים של בצל הבלועים מכזית בשר ונפלו לתוך חלב יצטרך ג' פעמים ששים לבטלו מאותו טעם, דבלוע באוכל אינו מקושר בשאר המאכל ונ"נ, ואילו בסי' צד סעי' ו' מצינו שצריך ששים רק פעם אחת, וז"ל השו"ע שם, בצלים או ירקות שבלועים מבשר ובשלים בקדרה חולבת, אם ידוע כמה בשר בלוע בבצלים ובירקות אין צריך ששים אלא כנגד הבשר. עכ"ל.

בחלב ממש, דכל שסופו להסחט הוי כאילו נקלש כבר עכשיו ואין שם איסור יכול לחול עליו ויכול להתבטל.

ואם תקשה דתוס' יכלו לפרש שביטל הבצל הבלוע מבשר בחלב וצריך ששים נגד כל הבצל, וי"ל דאח"כ, אלא שתוס' רצו לפרש לנו עד היכן מבליע הסכין וכמה ששים יצטרך כדי לבטל רק להב הסכין, ולכן פי' שביטל הבצל הבלוע מבשר בקדירה של מים, ולזה צריך ששים רק כנגד להב הסכין, דכל מה שבולע הדבר חריף הוא מלהב הסכין, ונתבאר לנו לפ"ז מה צריך לבטל.

שהיות והולך הטעם ונקלש חזינן השתא כאילו הוא כבר קלוש ואין יכול לחול עליו איסור, אלא הוי כמו דינו של בשר הבלוע מחלב להחוו"ד. והחוו"ד סבר דלא הוי בשר ממש אלא בליעת בשר, לכן מהני הך סברא דסופו להקלש ואין איסור יכול לחול עליו.

ואולי יש לבאר את מח' התוס' ותוס' הרא"ש ע"פ מח' החוו"ד והגרע"א, דתוס' סברי כהגרע"א דכל הבלוע מבשר א"א לבטלו בחלב ממש, דיחול עליו האיסור, דלא אמרינן כל שסופו להסחט הוי כאילו נקלש כבר עכשיו. משא"כ תוס' הרא"ש סבר כהחוו"ד שיכול לבטל דבר הבלוע מבשר



בענין בליעות בבלי והמסתעף

הרב גבריאל רדפרד

כולל עבודת הלוי דנר ישראל, בולטימור



בריוח ודיו, אבל לגבי כחל יש מהם שיש להם הרבה חלב ויש פחות. וכן כתב מרן בבדק הבית שלו, (סע' צח סעיף ד'), בשם אורחות חיים. אבל לבסוף כתב המאירי אע"פ שהסברא נכונה היא, אין הסוגיא מוכחת כן שהרי תלו הדבר במאי דנפק, מנא ידעינן.

והנה הרמב"ן הביא מחלוקת בין התוס' להראב"ד, אם לגבי כלי אמרינן שיכול לשער כמה בליעות פולט, או לא. התוס' סוברים שכשם שאין יודעים כמה נפק מן הכחל או שאר איסורים, ה"ה בכלי, אמרינן שאינו יכול לשער כמה נפק, ע"כ משערינן בכל הכף, אבל הראב"ד סובר דהא דאמרינן לא יודע כמה נפק מיניה, הני מילי שאינו חוזר להיתרו הראשון לעולם, כגון בשר שנפל לתוך חלב שאסור לעולם, על זה אומרים שמשערינן בכולה, אבל לגבי כף שיכול להחזירו להיתר ע"י הגעלה, וגם בשר שלא נמלח ויכול לחזור להתר ע"י מליחה, אע"ג דלא ידעינן כמה נפיק מניה מיהו משערינן במה דנפק מיניה באומד יפה.

וכתב הש"ך (סי' צח ס"ק כא), שאין כוונת הראב"ד לפי שאין אומרים חנ"ן, אלא כמו שכתב הרמב"ן שסברת הראב"ד הוא על דרך

איתא בגמ' חולין (צז:): אמר רב נחמן גיד בששים ואין גיד מן המנין, כחל בששים וכחל מן המנין, ביצה בששים ואין ביצה מן המנין וכו', אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא איבעיא לן כי משערינן בדידיה משערינן, או במאי דנפק מיניה משערינן? פשיטא דבדידיה משערינן, דאי במה דנפק מיניה, מנא ידעינן. וכתב הרשב"א בתורת הבית (ארוך בית ד' א:), "מכאן אנו למדים לכל האיסורין שאין משערין באומד כמה פליטתו אלא בכולו וכו'".

אבל ק"ק למה איבעיא להו, דוקא לענין כחל אי בדידה משערינן ולא בשום דבר אחר, הלא זה לא הציור הרגיל של איסור שצריכים ס' וכתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א שרק הקשה לענין כחל שגוף הכחל מותר ורק החלב אסור אבל בשאר דברים פשיטא דבדידה משערינן. והסביר הרמב"ן הא דאמרינן בגמ' "מנא ידעינן כמה נפק מיניה", ואף על פי שיש לומר ניזיל בתר אומדנא, מידות חכמים כך, שלא ליתן תורת כל אחד כל אחד ואחד בידו. מאידך גיסא הביא המאירי (צז:): בשם קצת מחברים, שאין משערינן בכולו אלא בכחל בלבד, כיון דאיבעיא להו בש"ס לגבי כחל ולא בשאר מקומות. והסביר כי בשר רגיל יכול לשער

צריך אלא ס' לבטל הכזית שבלעה, אבל כף ישנה ובת יומא משערין בכולה. עכ"ל.

חנ"ן בבליעות

כתב הרמב"ן (דף צז:): שאם יודע כמה בליעות יש, כגון שאם ניצר מעת חלב בכף וחזר וניצר בו בשר, משערין באותו חלב, דהא יודע כמה חלב הוה. ויש לומר דדוקא בכף חדשה (שיכול לידע כמה בליעת יש) אבל בכף ישנה לא, משום דאותה טיפה נתנה טעם בכף ונעשה כל הבלוע בכף שבלעה בבישולים אחרים נבילה ואוסר. ע"ש. אלא שהרמב"ן מסיק שבין כף חדשה בין כף ישנה, לא אמרינן במאי דבלעה בשאר בשולים חנ"ן, דכי האי גוונא בבלוע לא אשכחן. עכ"ד.

וכתב החזון איש (ס' ט"ז ס"ק ג' ד"ה ועיקר), טעם לדברי הרמב"ן דס"ל דלא אמרינן חנ"ן בבליעות, משום דדבר הבלוע הוא טפל ובטל לכלי ואין לו שם בשר וחלב. ע"ש.

אבל הרשב"א (שם) חולק ואמר דאמרינן חנ"ן גם בבליעות. וע"ע להר"ן (חולין דף לה: בדפי הריף) שהביא את המחלוקת הנ"ל.

וכתב הבית יוסף (סי' צח סעיף ה'), ששיטת הר"ן נראה כדעת הרמב"ן. ע"ש. ונראה שהוא מדייק כן כיון שהביא שיטת הרמב"ן אחרונה, וגם אפשר לדייק כיון שמתחילה כתב איכא מ"ד שסובר דבכולה משערין וכו', אבל הרמב"ן סובר שאין חנ"ן בבליעות, שמשמע ששיטת הרמב"ן עיקר.

אפשר לסחטו מותר. ע"ש. נ"ל כוונתו כיון שאנו רואים שיכול להוציא האיסור ע"י הגעלה, ע"כ שאנו יכולים לשער שכולו יצא, וה"ה כמה נפק אל התבשיל, שאפשר לראות אם יש ס' כנגד הבליעות אם לאו.

אבל כתב הרמב"ן שנראה לו כדברי התוס', משום דבגמ' אמרינן הטעם דמשערין בדידיה משום דלא ידעינן כמה נפק מיניה, ולא עירב טעם אחר, ע"כ אין חילוק והפרש בכל איסור שאין משערין אלא בו. ע"ש.

והרשב"א (בתורת הבית בית ד' א:): הביא ג"כ דברי הראב"ד, וכתב ואלו דבריו ודבר זה נראה יפה וכו', אלא שקשה לן שאם כן אף בכחל נאמר כן שאע"פ שאין לו הכשר לאחר שנפל לקדירה של בשר, מ"מ אינו אוסר אלא בחלב שבו, וחלב שבו הרי אתה ממרקו קודם שנפל לקדירה בקריעה ובטיחה, וא"כ היאך אתה רואה אותו כולו איסור וכו'. אלא לעולם אין משערין אלא בכולו, כדעת התוס' והרמב"ן. אבל לכו"ע אי יודע כמה פולט לא משערין בכולה, כגון אי יש לו כף חדשה וניצר כזית חלב, אח"כ ניצר קדירה של בשר, אין צריך לשער בכולה, אלא כזית חלב. עכ"ד. (דרך אגב ע' ברמב"ן צז. שכתב לגבי פליטת בליעות שאין יכול לאמוד כמה נפק מיניה יכול לסמוך על טעימת עכו"ם.)

וכן פסק מרן בשו"ע (ס' צח סע' ה') וז"ל, אם יודע כמה הוא האיסור, כגון כף חדשה או שאינה בת יומא שניצר בה ובלעה כזית חלב, ואח"כ ניצר בה קדירה של בשר אין

שהקשה הרמ"א מס' צב שרואים שאומרים חנ"ן אפ' בבליעות, כתב הט"ז (שם) ששם יש היתר כמ"ש ס' ד (ע') פרי מגדים שצריך לומר ס"ק כ'), ואינו עיקר דין אלא חומרא.

כתב מרן השו"ע (ס' צח ס' ה') אם ידוע כמה הוא האיסור, כגון כף חדשה או שאינה בת יומא שניער בה ובלעה כזית חלב, ואח"כ ניער בה קדרה של בשר, אין צריך אלא ס' לבטל הכזית שבלעה. רמ"א - ולא אמרינן גבי כלי חנ"ן אפ' אם ניערו בי איסור. ע"כ. ואח"כ מרן (שם) הביא המחלוקת בין הרשב"א והרמב"ן הנ"ל, וכתב בסתם וז"ל, אבל כף ישנה ובת יומא משערין בכולה, ויש אומרים שגם בזו אין צריך אלא ס' לבטל הכזית שבלע. ע"כ. וכתב הרמ"א והסברא ראשונה עיקר, כמו שנתבאר לעיל גבי טיפת חלב שנפלה על הקדירה. ויש שאינן מחלקין בין כף ישן לחדש, רק בין כלי חרס לשאר כלים (מרדכי פרק ג"ה), ואומרים דבכלי חרס דאי אפשר להפריד האיסור ע"י הגעלה, אמרינן הכלי נעשה נבילה, אבל לא בשאר כלים, וטוב לחוש לחומרא. עכ"ל.

משמע מהרמ"א שיש קולא בדעת המרדכי שאין אומרים חנ"ן בהבליעות בין בכלי עץ בין בכלי מתכת רק אמרינן חנ"ן על כלי חרס. אבל כתב הט"ז (שם) שבמרדכי אין שום קולא, אלא רק בא להחמיר שצריך ס' אף כנגד הכלי חרס, אפ' בכלי חדש, אבל אה"נ שאומרים חנ"ן על הבליעות בין בכלי מתכת בין כלי חרס. אבל באמת אין נפקא מינה דהא כתב הרמ"א שיש להחמיר. עכ"ד. ולמסקנא כתב הט"ז (אליבא דהפרי מגדים בד"ה אבל רמ"א), שכלי חרס אין להחמיר

וכן בתרומת הדשן (ס' קפג) הביא דברי המרדכי בשם הראב"ן, במעשה שהיה בקדירה שהיתה אצל האש וניתז עליה חלב, ואמר ראב"ן שאין אומרים שהחלב הנבלע נותן טעם ברוטב שנבלע בתוך הכלי, ונאסר הרוטב, וחוזר ואוסר מה שבתוך הכלי, וכתב השערי דורא להסביר הראב"ן דאיסור בלוע לא אומרים חנ"ן. ע"ש.

אולם יש דיון מהו שיטת הטור, דז"ל הטור ואם ידוע כמה הוא האיסור, כגון כף חדשה שניער בה כזית חלב ואחר כך ביומו ניער בה קדרה של בשר, אין צריך אלא ששים לבטל הכזית שבלע, אבל כף ישנה שניער בה כמה פעמים אין יודעין כמה בלע ומשערין בכולה. עכ"ל. וכתב מרן הב"י ששיטת הטור כדעת הרשב"א.

אבל הרמ"א בדרכי משה (אות ח') הקשה שתי קושיות: א', שהרי הטור בסימן קז ס"ל בהדיא כדברי הרמב"ן, ב', ועוד שגם כאן משמע שסובר כהרמב"ן, מדכתב אבל כף ישנה דניער בו כמה פעמים, משמע שניער בו חלב כמה פעמים, ולא ידעין כמה בלע מן החלב ולכן משערין בכולו, אבל אי הוי כף ישנה בלוע מבשר ולא ניער בו אלא כזית חלב, אין צריך לשער רק מה שבלע מן החלב, וכו' עכ"ד. וסיים הרמ"א שם, אבל צ"ע מאי שנא מלעיל (ס' צב ס"ה), טיפת חלב שנפלה על הקדירה דאמרינן חנ"ן, ואפשר לחלק בין כלי חרס לשאר כלים. ע"ש. וע' בב"ח שצידד כמו מרן. וע"ע בט"ז (ס"ק ח') שכתב בדעת מרן ליישב הטור בס' קז, ששם מייירי בזבוב ואין חנ"ן בשאר איסורים, רק כאן שהוא בשר וחלב. וגם מה

צריך להחמיר אף במקום הפסד מרובה, מ"מ בנ"ד כיון שהרמ"א כתב שעקר כסברא ראשונה, יש להחמיר מדינא, ולא דמי למש"כ החיד"א.

כלל לא על הבליעות ולא על הכלי, אבל בשאר כלים אם האיסור הוא של בשר וחלב, אומרים חנ"ן על הבליעות, אבל במקום הפסד יכול להקל.

והנה הרמ"א כאן פסק דאמרינן חנ"ן בבליעות, אבל קשה שהרי הרמ"א לעיל (סי' צד סע' ב') פסק מי שתחב כף חלבי שתי פעמים בקדירה של בשר, שרק צריך לשער ס' פעם א', כדעת התרומת הדשן שאין אומרים חנ"ן בבליעות. ובאמת כבר והקשו כן הש"ך (שם ס"ק ו'), והגר"א (שם ס"ק ט'), ותי' הש"ך דבכה"ג אין להחמיר, ואפ' באיסור עצמו שנפל לקדירה כמה פעמים קי"ל דאין צריך אלא פעם א' ס'. ע"ש. וכתב הפרי מגדים להסביר שי"ל בצירוף טעם דאין שם כלי ראשון עליו, לאחר שהוציא את הכף ריקן. וע' לקמן (סי' צט ס"ק כא), וע' פרי מגדים.

וכן הש"ך (ס"ק חי) דייק מלשון הרמ"א דאומרים חנ"ן בבליעות בשאר איסורים, מיהו היינו דוקא במקום שאין הפסד, אבל במקום הפסד שרי בשאר איסורין בכלי ישר, כדמשמע בת"ח (כלל נא ד"ב). וכתב בפרי מגדים (ס"ק כא) שכוונתו להקל אפ' בכלי חרס. אבל הש"ך (ס"ק כא) חולק על הרמ"א בהבנת המרדכי, וכתב שאינו עולה על דעת לומר חנ"ן על גוף הכלי חרס, אלא נראה שכוונת המרדכי שרק אומרים חנ"ן בבליעות של כלי חרס בכלי ישר, אבל בשאר כלים (מתכת ועץ) ובבשר וחלב אומרים חנ"ן על בליעות, אבל בהפסד מרובה יש להקל. (אבל כלי חרס, ובשר וחלב, אינו מיקל אפ' בהפסד מרובה).

כתב הכף החיים (ס"ק סו), היכא דעבר הלילה ואח"כ ניער בה כזית חלב, ואח"כ קדירה של בשר, יש לסמוך אסברא שנייה ולהתיר, ואין צריך ס' אלא דוקא כנגד כזית חלב שבלעה, כיון דאיכא רבוותא דבלאו הכי סבירא להו דלינת לילה פוגם (בשם זבחי צדק אות נט). ושאלתי בזה את הרב יוסף ברגר שליט"א, ואמר לי, שבמקום הפסד מרובה, יש להקל.

ובתכמת אדם (ס' מד ס"ק חי) פסק כדעת הש"ך שיכול להקל בכלי מתכת שאין אומרים חנ"ן על בליעות במקום הפסד מרובה, וכן בכלי חרס בשאר איסורין אבל בבשר וחלב יש להחמיר. ע"ש. אבל כתב הכף החיים (ס"ק סה), דקיימא לן כסתם של מרן, ואע"פ שכתב מרן להקל בדעת הי"א, כבר כתב החיד"א במחזיק ברכה (סי' ט' אות ב') שבמקום שמרן החמיר בסתם והקל בי"א,



אם מותר להורות להחמיר נגד הדין והמסתעף

הרב יניב אזולוס

ראש כולל ערב תלמודו ביד, ליקווד



רשאי אפילו לתלמיד להורות לצד חומרא נגד הדין.

(א) צא ולמד ממה שכתב רבינו הרמב"ם ביד החזקה (בפרק יז מהל' מאכלות אסורות הל' כב) וז"ל, שמן של גוים מותר, ומי שאוסרו הרי זה עומד בחטא גדול, מפני שהמורה על פי בית דין שהתירוהו. עכ"ל. וכתבו הגהות מיימוני ומרן הכס"מ, דבירושלמי (פ"ק דשבת הלכה ד) איתא, יצחק בר שמואל בר מרתא נחת לנציבין, אשכח רבי שמלאי הדרומי יתיב ודריש, רבי ובית דינו התירו השמן, שמואל קביל עלוי ואכיל, רב לא אכל, א"ל שמואל אכול דלא כן אנא כתיב עלך זקן ממרא וכו', אטרח עליה ואכל וכו', ע"ש. ועוד כתבו הכס"מ והרדב"ז, דזהו שכתב רבינו הרי זה עומד בחטא גדול. כלומר שנקרא זקן ממרא. ועוד כתב שם בהגהות מיימוני דמהר"ם התיר השמן של גוים להדיא כל ימיו בכל מקום, ונתרעם על האוסרין. ע"ש.

והרב שלחן גבוה (יו"ד סימן קיד ס"ק כא), הביא את דברי הירושלמי והרמב"ם הנז', וכתב וז"ל ומכל מקום שמעינן מכאן, דכל מקום שיש מחלוקת באיסור והיתר הללו אוסרים והללו מתירים, ואיפסיקא הלכתא

עמדת ואתבונן, האם מותר לפוסק להורות להחמיר נגד הדין או שצריך שיוורה ע"פ הדין דוקא והאם מותר לפוסק להחמיר נגד מרן הש"ע. ובאמת שדין זה נוגע לכל אדם, לפי מה שפסק מרן בש"ע (יו"ד סימן רמב סע' ז-ט) ואלו דבריו, דלא מקרי הוראה אלא כשמורה על מעשה שבא לפניו, אבל אם שאלו לתלמיד הלכה כדברי מי, יכול לומר מה שבדעתו, כיון שאינו מורה על מעשה שבא לפניו. וכן לא מקרי הוראה אלא בדבר שיש בו חידוש לשואל, אבל בהוראה ידועה שהא פשוטה לכל, כגון נותן טעם לפגם או לבטל איסור בששים וכיוצא באלו, מותר. וכן כל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים יכול להורות בימי רבו, רק לא יורה דבר מלבו ולא יסמוך על ראיותיו לדמות מילתא למילתא מעצמו. עכ"ד. ודברי הש"ע הובאו להלכה בספר בן איש חי ש"ב (פרשת כי תצא אות ד), והוסיף על זה בזה"ל, ובספרי הקטן מקבציאל העליתי, דכל דין שפסקו מרן ז"ל בשלחנו הטהור שקבלנו הוראותיו, יכול להורות בלי נטילת רשות.

ע"ש. והוסיף על זה בהליכות עולם ח"ח (עמ' קעד), דמותר לתלמיד להורות לאחרים כדעת מרן אפילו אם הרמ"א והאחרונים חולקים על מרן, אנו פוסקים כדעת מרן אפילו להקל. ע"ש. ועל כן עלינו לברר אם

ממיר, אין אדם רשאי להחמיר אפילו על עצמו כדעת האוסרים, דהוה ליה כמוציא לעז על המתירים, כהכא שאע"פ שרב היה רוצה להחמיר על עצמו כת"ק דמתניתין הנ"ל לאסור השמן לעצמו ולא לאחרים, דהכי קאמר שמואל אכל ורב לא אכל, אלמא לעצמו החמיר, עם כל זה רצה שמואל לכתוב שהוא זקן ממרא, מפני שהוא כמוציא לעז על רבי ובית דינו שהתירוהו. דון מינה ואוקי בכל אתר ואתר כיוצא בו, שאין להחמיר בדבר שנהגו קולא שלא להוציא לעז על הראשונים. ע"ש.

(ב) **וכן** נראה שלדעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים, אסור למורה הוראה להורות להחמיר נגד הדין, וכן מצאתי בשו"ת הגאונים (סימן צג) שכתב וז"ל, ואותו אדם הגדול שסידר ההלכות גדולות חכם מופלא, אבל לא יכולנו לעמוד על דעתו בכמה מקומות, שכתב בטורפשא דכבדא שניקבה, טריפה, אפשר כן הוא אבל אין משיבין את הארי לאחר מיתה וכו', ולדעתי כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר, שהתורה חסה על ממונם של ישראל, אבל הרוצה להחמיר על עצמו יחמיר, ואין בכך כלום. ע"ש. ומבואר שאין למורה הוראה לפסוק לאחרים נגד הדין. ע"ש.

(ג) **ונראה** שדבר זה מוכח מהתלמוד בפ"ק דנדה (דף יב:), דאיתא התם אמר רב כהנא שאלתינהו לאינשי ביתיה דרב פפא ודרב הונא בריה דרב יהושע, כי אתו רבנן מבי רב וכו'.^[א]

[א] ושוב ראיתי בעין יצחק ח"ג (עמ' קמב), שכתב בענין המחמיר לעצמו ומיקל לאחרים והביא את דברי התלמודין הללו, ברכות כב. ונדה יד: ע"ש.

ומה שכתב שגזרו בבנות ישראל כל הרואה טיפת דם כחרדל שיושבת עליו שבעה נקיים אפילו ידוע שבא מן הצדיק, לא ידעתי אנה רמוזה גזירה זו בהש"ס, רבי זירא הוא דאמר בנות ישראל החמירו על עצמן שאם רואות טיפת דם כחרדל בסתם ראייה הוא דקאמר, אבל אם היה ידוע שבא מן הצדיק בזה לא החמירו לטמאות דם המכה, ואין לנו אלא מה שמוצאין אנו בהש"ס, אם אדם חשוב מרוב ענותו ופרישתו אינו רוצה לסמוך על עצמו לעשות מעשה, ינהג מדת פרישותו לעצמו, אבל לא ניתן ליכתב בספר להורות בו לדורות הבאים, כי מצינו הרבה בהש"ס שחשו חכמים לתקנת עגונות והקילו מאוד, כל שכן שלא יורה אדם להחמיר מדעתו אם לא שיביא ראיות ברורות מן הש"ס. ע"ש.

(ה) **וכן** מצאתי ראייה מדברי מרן הב"י, דאיתא בגמרא (כתובות כב.), בעא מיניה שמואל מרב, אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני אמר ליה אף בזה אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת, תנא מיניה ארבעים זימנין ואפ"ה לא עבד שמואל עובדא בנפשיה, וכתב הבית יוסף (יו"ד סימן קפה סע' ג), דאע"פ שהרי"ף שם כתב האי דלא עבד שמואל עובדא בנפשיה, נראה שלא לפסוק דחיישינן לה כתבה, דהא לא פליג שמואל עליה דרב בהדיא אלא שרצה להחמיר על עצמו, וכדדייק לישנא דלא עבד עובדא בנפשיה, ואפשר דאי הוו בעו לה מיניה אורויי נמי הוה מורה דנאמנת כרב וכו'. ע"ש. משמע מדברי הב"י שאין אדם רשאי להורות להחמיר נגד הדין, דכיון שסבר שמואל דהלכה כמו שהורה רב, אע"פ

וכן הוסיף להביא עוד מהמשנה בביצה (כא:), אמר רבן גמליאל מימיהן של בית אבא לא היו אופין פתין גריצין אלא רקיקין, אמרו לו מה נעשה לבית אביך שהיו מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל, להיות אופין פתין גריצין וחררין. ע"ש. משמע ג"כ שהיו מחמירים רק על עצמן ומקילים לכל ישראל, כיון דדבר שמותר מן הדין אין המורה הוראה רשאי להורות בו לחומרא. ודו"ק.

(ד) **וכן** דעת המאירי (יבמות יד. ד"ה מאחר) וז"ל, והנראה לברור מתוך דברי כולם הוא, שאם הם שוים בחכמה ובמנין כולם, הולכין אחר המחמיר בשל תורה, ואם הם שוים בחכמה אלא שהמועטין חולקין עם המרובין, אם המועטין מקילין אסור להם לנהוג היתר אף לעצמם, וכמו שאמרו בתלמוד המערב דרך תימה על רבן גמליאל במסכת ברכות (פרק א הלכה א) במשנה ראשונה פליג אדרבנן ועביד עובדה כנפשיה, ואם המועטין מחמירים רשאים הם להחמיר לעצמם, ולהורות כן לאחרים בחשאי, אבל אין מורין כן בפרהסיא כדבריהם וכו'. עכ"ל.

וכן כתב הרא"ש (נדה פרק תינוקת סימן ג) וז"ל, כתב הראב"ד וז"ל, ועכשיו אין אנו בקיאים בבדיקה. ועוד שאפילו ידוע שבא מן הצדיק הרי שגזרו בבנות ישראל כל הרואה טיפת דם כחרדל שיושבת עליו שבעה נקיים, ואין דבריו נראין להחמיר אדם מדעתו ולהוציא אשה מבעלה, דמה בקיאות שייך בבדיקה זו לראות אם הדם הוא בראש המוך או מן הצדיק, וגם רב אלפס הביא בהלכותיו לומר שסומכין על בדיקה זו לעשות מעשה,

עוד הב"ח (יו"ד סימן רצג אות ד"ה גם) לגבי תבואה חדשה של גוים, וז"ל: ולכן אין לשום גדול להורות הוראה לאיסור היפך המנהג שנהגו על פי גדולי ישראל להיתר, ומי שרוצה להחמיר לעצמו מדת חסידות הוא ולא יורה לאחרים, דלא ליתי לאינצויי, ודוקא במי שהורגל בשאר פרישות ומפורסם לחסיד רשאי לנהוג לאיסור גם בזו, כמו שכתב ראב"ה בריש ברכות לגבי ק"ש של ערבית ע"ש. וכ"כ עוד בשו"ת הב"ח (ס"ס א) וז"ל, ומי שרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים, כל שכן שהסברא הישרה היה להתיר וכמו שהתבאר בדברינו. ע"ש.

וכן נראה דעת הלבוש (יו"ד סימן רצג אות ג) שכתב וז"ל, וכן הדין אפילו באלו המדינות שברוב השנים זורעין קודם הפסח, אם לפעמים נמשכין ימי החורף עד לאחר הפסח עד שנודע בבירור שבכל הגליל זרעו אחר הפסח, יש לחוש ולהחמיר מן הסתם, אבל אין להורות ולמחות לאחרים במקום שרוב שתייתן ואכילתן ממינים אלו, כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ע"ש.

וכן דעת הט"ז (יו"ד סימן קפח סק"א) שכתב וז"ל, ומו"ח ז"ל כתב שמצא בכתבים בשם מהר"י מרגלית, שהאשה שיצאה ממנה סמיכות לבן ועב לאחר שרחצה במרחץ כמו ב' וג' שעות היא טמאה, שדרך הדם להתלבן מחמת רחיצה וכו', ודברים תמוהים הם שלא נמצא בתלמוד ובפוסקים רמז מזה, ולא מר בר רב אשי חתום עליה שבאו דברים אלו מפי מהר"י מרגלית, ובגמרא אמרינן על מראה שחור שהוא אדום אלא שלקה ואם

שהוא החמיר בזה לא החמיר אלא על עצמו, אבל לא להורות כן לאחרים. ודו"ק.

וכן משמע מדברי הרדב"ז ח"ד (סימן פ) שכתב וז"ל, שיש בידי כלל גדול, בכל דבר שנכתב בגמרא או באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות אפילו שיהיה הפך ממה שכתוב בספרי הקבלה, אני מודה בו ולא אחוש למה שכתוב באחד מאותם ספרים, ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג אותו ואם קולא לא אחוש לה וכו', ע"ש. משמע דלאחרים לא היה מורה להחמיר. וכן מצאתי בשו"ת לב חיים ח"א (כרך ב' סימן סד) שכתב, ואפילו שכתב הרב כנסת הגדולה (כללי הפוסקים אות א) בשם הרדב"ז דלחומרא הוא נוהג כהקבלה, אפשר דזהו לעצמו ולא לאחרים ע"ש. והרי זה כדברינו.

וכן משמע בדברי הרדב"ז בתשובה ח"א (סימן קסג), לגבי מה שהחמיר התרומת הדשן בחיבוק ונישוק סמוך לוסתה, וכתב שם וז"ל, והוי יודע דרוב הפוסקים אשר אנו רגילין לסמוך עליהם פסקו להקל וכו', הילכך איני רואה לחדש חומרות על ישראל מה שלא החמירו הראשונים, והלואי שישמרו מה שהוטל עליהם דתפסת מרובה לא תפסת, ולא ישאר בידם לא זה ולא זה. עכ"ל.

וראיתי עוד את דברי הב"ח (יו"ד סימן עב אות ה ד"ה מיהו) שכתב וז"ל, והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו, אבל לא יחמיר לאחרים כלל, כי מדינא העוף מותר בלי פקפוק מטעמים דאמרן ודו"ק. ע"ש. וכ"כ

בוה"ל, ואמת שכתבתי שם בשינוי מראה לחוד אף ששלט מעבר לעבר אין להטריף לאחרים, כיון שרש"ל וט"ז והש"ך ופר"ח מקילין, ומי שרוצה להחמיר כדעת השמלה חדשה, יחמיר לעצמו ולא לזולתו. ע"ש.

(ז) **וכתב** בספר מסגרת השלחן (יו"ד סימן קצ), שכתם שנמצא על בשרה מטמא בכגרים ועוד כמ"ש הש"ע בסתם, וכתב שאמנם בספר עקרי הד"ט (סימן כא אות כב), כתב ששאלו להגאון מהר"א ברודא בדין זה, והשיב שגם הוא דעתו להלכה להקל דלא כהרמב"ם, מ"מ למעשה דרכו להחמיר, מ"מ אני אומר שהחמיר יחמיר על עצמו דוקא, ולא להורות לאחרים. ע"כ.

וכן בשו"ת בנין עולם (יו"ד סימן כג) כתב וז"ל, ואע"פ שהפמ"ג בשפ"ד (סימן מו ס"ק ז) הביא דעת רש"ל שהחמיר דשומן העוף רך הוא ולא הוא סתימה, מ"מ הוא עצמו כתב דלא החמיר רק לעצמו, וכתב שם דאין להחמיר לאחרים, וכן העיד הפמ"ג שם שהמנהג פשוט להתיר בזה וכו'. ע"ש.

וכן מבואר בדברי מרן החיד"א (יו"ד סימן שלא אות כ), שאין להורות לרבים להחמיר אם פשט המנהג להתיר, שכתב וז"ל, ולכל הדברות אין להורות ברבים להחמיר בדבר שנתפשט הדבר להתר, ופסקו כן רבנן בתראי בתשובותיהם, ובמקום שבעלי תשוב"ה עומדין, אין צדיקים גמורים יכולים להחמיר לרבים, והדברים פשוטים וכו'. ע"ש.

וכ"כ הרב ערוך השלחן (יו"ד סימן קיג ס"ק מו) וז"ל, ולכן י"א ג"כ להיפך ולהחמיר דאם

איתא לסברא זאת היה לו לומר רבותא טפי דאפילו בלובן אשכחן לפעמים שלקה, וכן מבואר לקמן בסעיף זה דמתיר בלובן בסמיכות והוא עב, ולא מחלק בין אם רחצה בחמין קודם לזה, אלא דבר זה חומרא יתירה היא והמחמיר יחמיר לעצמו, ולא יורה כן לאחרים כלל כן נראה לע"ד. ע"ש. וכן מבואר בש"ך (יו"ד סימן נה ס"ק יד) שכתב וז"ל: ומכל מקום יש להחמיר בזה לעצמו, אבל לאחרים אין להחמיר כלל. ע"ש.

וכן הרב באר שבע בתשובה (סימן מח עמ' תקפה ד"ה ואשר) כתב וז"ל: הן אמת אילו הייתי נשאל בביתי על נידון כזה, לא היה ערב לבי לגשת לעבור בקום ועשה על דברי הירושלמי שאוסר בפירוש להעמיד חלב ביו"ט, וכתבו הר"ן והגהות מיימון והרוקח דברי הירושלמי לפסק הלכה, ולכן הייתי חושש להחמיר לעצמי. אמנם לאחרים הייתי מתיר בפשיטות לצורך יו"ט, במקומות שלא נהגו לפסוק כבעל הגהות, כי לענין הלכתא נראה לי שהיתר גמור הוא כאשר אברר בסמוך. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אגודת איזוב (יו"ד ס"ס ב) וז"ל, והבא להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים וכו'. ע"ש.

(ו) **ועיין** בדגול מרבבה (או"ח סימן שמ סע' ג), שכתב להתיר לאכול עוגה בשבת אף לגדולים שיש עליה אותיות או ציורים מכמה צדדים, דהוי פסיק רישא דמקלקל וכלאחר יד, ומוחק שלא על מנת לכתוב, וכ"ש אם עושה כן דרך אכילתו בפיו וכו', והיתר גמור הוא וכו', והמחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו שו"ת נודע ביהודה מהדו"ק (יו"ד סימן יד ד"ה הנה)

אם מותר להורות להחמיר נגד הדין והמסתעף

הרב ניב אזואלוס

אמת, שמותר לצער בעלי חיים לתועלת חכמת הרפואה. ולא עוד אלא שלפי דעתי אין כאן גם מידת חסידות, שמידת חסידות היא במקום שנוגע רק לעצמו, ורשאי אדם להחמיר על עצמו, אבל לא במקום שנוגע לאחרים, כי מאי חזית דצער בעלי חיים עדיף טפי מצער החולים, שאולי יוכל לעזור להם. ע"ש.

וכן בשו"ת באר משה חלק ו (סימן קיב) כתב וז"ל, ומה שרוצה האדמו"ר מסקולען להחמיר (להדיח פירות וירקות סמוך לסעודה) גם באבק שאיננו ניכר לעין, הוא חומרא יתירה והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו, אבל לא יורה לאחרים ע"ש.

וכן כתב מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בטהרת הבית ח"ב (עמ' פח) וז"ל, ומה שכתבנו שיכול הבעל לנגב ידיו ופניו במגבת של אשתו נדה, ואין צורך ליחד לו מגבת עבורו בימי נדתה, הוצרכתי לזה לפי שראיתי להגר"ח פלאגי" בספר כף החיים (סימן ד אות ח) שכתב, "גם יתן דעתו שלא יקנח במפה אחת של אשתו נדה לעת האוכל, ולא בבוקר כשרוחץ ידיו ופניו, שלא ינגב במגבת אחת", ברם בקושטא שמכיון שאין דין טומאה וטהרה בזמן הזה, וגם אין חשש בזה משום חיבה אין צורך להחמיר בזה, ואף כי ראיתי שיש מקפידים להזהר בזה, אינו אלא ממדת חסידות, והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו, ולא יורה לאחרים בחומרא זאת.

ע"ש. וע"ע שם (עמ' קנד). וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ד (יו"ד סימן קז על סימן קצז)^[א]

בשלו עכו"ם כמאכל בן דרוסאי וגמרו ישראל אסור, אא"כ הוא ע"ש או עיו"ט, או שיש הפסד מרובה בדבר או לכבוד אורחים, אבל יש מרבתינו שמתירין בכל ענין דלהקל אמרו דכמאכל בן דרוסאי הוי בישול ולא להחמיר, וזהו דעת הרא"ש והטור ורוב פוסקים, וכן משמע מדברי הרמב"ם, וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ט, וכתב שכן נוהגין ואין לפקפק כלל בזה, והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים. ע"ש.

וכ"כ בספר חכמה ומוסר (הל' פסח אות צג), דדבר שנחלקו בו הפוסקים מר לקולא ומר לחומרא, ראוי לכל ירא שמים להחמיר על עצמו בהני ז' הימים (של פסח) ולתפוס סברת המחמיר, אף שהוא דבר שאסור מדרבנן ראוי להחמיר על עצמו, ולהקל לאחרים. ע"ש.

וכן הגר"ח פלאגי" בשו"ת חיים ביד (סימן קח דף קכ ע"ב) כתב וז"ל, ולא ניתן רשות למורה לפסוק הלכה כאשר ייטב בעיניו, כי אנחנו מחוייבין ללכת בדרכי הכללים המקובלים בכל קהילה וקהילה וכו'. ע"ש.

וכ"כ בפתחי תשובה (יו"ד סימן לב ס"ק כו) שכתב וז"ל: ועיין בש"ע התניא ז"ל, (סימן לא סוף סק"ד) ובספר צמח צדק החדש, שכתבו לדינא דבעל נפש יחמיר לעצמו וכו', אבל אין להחמיר לאחרים. ע"ש.

וכן בשו"ת שרידי אש (יו"ד סימן צא אות ז) פסק כן בזה"ל, סוף דבר דינו של כת"ר דין

[ב] שכתב שם בזה"ל: ולמעשה יראה להקל כמו שכתבנו, כי בזמן הזה למי שמכיר מצב הדור ותכונותיו אסור לנו לדחות טבילה, כיון דע"פ עיקר הדין אין חשש כמש"כ רבינו הרמ"א בד"מ. עכ"ל.

במקומות אחרים, דאע"ג דאנו קבלנו הוראות מרן, מ"מ בכמה דברים מחמירין כדעת מור"ם וכו', ע"ש. וכ"כ בספרו טוב עין (סימן יח ס"ק סח) ע"ש. וכן בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן טו ד"ה וכבר) כתב וז"ל, ולא מיבעיא לדידן בני ארעא קדישא דנקיטינן כמרן וקבלנו הוראותיו, אלא דבאסור והתר חוששין על הרוב לכתחלה לדברי מור"ם וכו'. ע"ש. וכתב עוד בברכי יוסף (חו"מ סימן כה אות ו) וז"ל, ואנן בני א"י בתר מרן גרינא אם לא שהיה לחומרא דראוי לחוש להחמיר. ומ"מ אין למחות ח"ו בעושה כפסק מרן ע"ש. וכן בשיורי ברכה (יו"ד סימן שכד סק"א) כתב וז"ל, וכן בכמה דינים מאיסור והיתר פשט המנהג להחמיר הגם דמרן מקל וכו', ע"ש. דלכאורה מבואר

ועיין להגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת תבואות שמש (יו"ד סימן עב), פסק דין בענייני החומרות אימתי ראוי או אין ראוי להחמיר, ועיין שם שהביא בשם השדי חמד שהביא בשם ספר מעדני שמואל, מה ששמע בשם גדול וקדוש אחד, במה שאמרו חז"ל כל הפורץ גדר ישכנו נחש, דקאי גם על המחמירין יותר מכפי הגדר שגדרו חז"ל, זה נקרא ג"כ פורץ גדר וכו'. ע"ש. ועיין בהערה מה שהביא בספר הליכות שלמה (תפלה עמ' נה הערה 95) בשם הגר"ש אויערבך זצ"ל.^[א]

להורות להחמיר נגד מרן

(ח) **וכן יש לדון אם רשאי להורות להחמיר נגד מרן הש"ע**, הנה אע"פ שמרן החיד"א כתב בשיורי ברכה (דפוס שאלוניקי או"ח ריש סימן שלח) וז"ל, אמנם כבר כתבנו

[ג] וז"ל שם: בענין זה עורר פעם חכם אחד שלכאורה יש לפסול צורת קשר זה (של תפילין), אולם רבנו כתב על כך במכתב: "חלק גדול וחשוב מכלל ישראל עושים קשר כזה, חלילה להוציא לעז כלשהו, אע"פ שבכל דור ודור היו מערערים וצועקים על מנהג זה", והוסיף שהרוצה להחמיר לעצמו ולא לומר כן לאחרים. ומרגלא בפומיה, שרק לאחר העסק והעיון היטב בשרשי ההלכה ובעומק הסוגיא, ראוי להחמיר אם מרגיש צורך ורצון לכך, כי הרי יש להתבונן איך מותר לאדם להחמיר, הרי הוא מחויב לנהוג כמנהג הצבור וכפי עיקר ההלכה בש"ע, אלא דכיון שהעמיק בסוגיא ודעתו נוטה להחמיר, עליו להחמיר מפני שכן נראית לו ההלכה לאחר העיון, ותבוא עליו ברכה, אבל הריבוי בחומרות של בדרך זו מביא לידי כך שהטפל נעשה עיקר, ולא זו הדרך, ובפרט שהדבר מקשה על אנשי הבית והסובבים.

וכן היה משיב כשנשאל אם ראוי להחמיר שלא לסמוך על עירוב עירוני, אף שנעשה בהידור וכו', ובפרט הורע מאוד בעיני הדבר, שבעקבות כך שאברכים יראי ה' מחמירים על עצמם שלא לסמוך על העירוב, נושאות נשותיהם העגלות וכו' לבדן, וכמה פעמים גער על כך, ולאחד שהחמיר על עצמו בבחרותו, הורה לו לאחר נשואיו להתיר נדרו בפני שלשה, ולטלטל מאז ואילך רק בשעת הצורך, כדי לעזור ולישא בעול עם זוגתו.

ואירע פעם שראה אב ובנו הולכים ברחוב ביום השבת, כשהאב נושא ספסל ובנו צועד לצדו ואינו נושא כלום, וכאב לבו על הדבר מאוד, ובהזדמנות הראשונה דיבר על כך בסערת רוח בלימוד הישיבה, היאך משום חומרא בהלכות עירוב מזלזלים כל כך במצות כיבוד אב, החמורה שבחומרות (כלשון הירושלמי קדושין פ"א הל' ז), ובפרט שהרי מסתברא כהחזו"א (סימן קז ס"ק ה,ו,ז) שדעתו נוטה דבזה"ו כמעט שאין רה"ר דאורייתא, (ולענין זה יש לסמוך על כך), וכמו כן כשנשאל פעם על ידי תלמיד, אם ראוי לו לנהוג בביתו החומרא לנגב היטב את הצלחות בשבת קודם שמניח עליהם כל דבר גוש השיבו רבנו בשלילה, וכששאל שוב, ואחמיר ומה בכך, ענהו: התבונן נא, אם אתה תנהג כן, יתרגלו בני ביתך לכך ויחשבו שכן הוא מעיקר הדין, ואילו לכשיגדל בנך הרי יתכן מאוד שיתארח פעם בבית רבו ויראה שאינו מחמיר בדבר, ויקל כבודו בעיניו כמזלזל בהלכות בשבת, ואם כן יקרה, הרי יצא שכרך, בחינוך בנך, בהפסדך. וכהנה רבות ע"ש.

מכל זה שרשאי המורה הוראה להורות נגד הדין, ונגד מרן שקבלנו הוראותיו.

מ"מ כבר כתב הגאון החקרי לב (מהדורא בתרא חו"מ סימן ד דף קפ ע"ג) על דבריו בזה"ל, לדידי חזי שאין דבריו כי אם לת"ח בביתו, דרשאי להחמיר לעצמו, אבל דיין הקבוע אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד דעת מרן, שהרי במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לצורך מילה בשבת וכו'. ע"ש.

וכ"כ רבי אברהם כלפון בספר לקט הקציר (סימן לב) בזה"ל, ובהיותי אני הצעיר אברהם כלפון בליוורנו שנת תקס"ד, שאלתי את פי מורינו מופת הדור הרב חיד"א הי"ו על פתגמא דנא פה אל פה, ואמר לי אני נוהג כמו שכתב מרן ז"ל, ובדבר שהרב האריה [האר"י] החי מחמיר אני נוהג בדבריו, ואיני מחמיר אלא על עצמי וכו'. ע"ש.

וכן מרן החיד"א עצמו כתב במחזיק ברכה (או"ח סימן תסז אות ה) וז"ל, ומ"מ אשר תאוו נפשו להחמיר בזה וכיוצא בזה אין מזניחין אותו, כי כ"ע ידעי דבפסח כל אחד מחמיר לעצמו ועושה גדרים וסייגים, כי רב הוא תוקף איסור חמץ החמור מכל איסורין שבתורה, כאשר בירר הרדב"ז בתשובה סימן מתק"ק וכו', ומיהו את צנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו, ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי הדין דוקא וכו'. ע"ש.

(ט) **וגם** מדברי הגאון מהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יו"ט (סימן יב אות ו) אין סתירה לזה, שאע"פ שכתב וז"ל, דכבר ידוע דאף לדין דפסקין כמרן, בענין איסור ערוה בגיטין וקדושין ויבום וחליצה דחשיב דבר ערוה וכו', אנו נוהגין בא"י לתפוס כל החומרות של כל הפוסקים וכו'. ע"ש. כבר כתב על דבריו הגאון החקרי לב הנ"ל, דהנה הרב הודה במקצת דבכל האיסורים מלבד ערוה עבדינן כמרן אף להקל, וק"ל בדבריו שמכל דברי רבני האחרונים נראה דגם בערוה קבלנו הוראותיו אפילו להקל, ושו"ר שם (סימן עה) שכתב דבאיסור ערוה אנו מחמירין בכל הסברות כ"ש לכתחילה וליכא שום עיגון בדבר וכו'. ע"ש.

וכן בשו"ת ישיב משה שתרונג ח"א (סימן קפח) כתב וז"ל, וכיוצא בזה בענינים אחרים שהערך השלחן מחמיר כדעת הרבנים האשכנזים, ואנו מקובלים שהרב ז"ל אינו מורה כן לאחרים שלא כדעת מרן ז"ל, או כדעת הרבנים הספרדים המפורסמים רק מחמיר לעצמו וכו'. ע"ש.

וכן בשו"ת כרך של רומי (סימן כד דף קב ע"א) כתב וז"ל, ושוב נתעוררתי כאיש אשר יעיר משנתו, ונזכרתי שזה למעלה מט"ו שנה, כשהייתי על הארץ הטובה וכו' בעיר ירושלים, ודן את הדין לפני מורי הרב החסיד מוהרח"א גאגין בפסק הארוך אשר בספר חקרי לב סימן א שם, דנתי את הדין דבאיסורין ראוי לנו לתפוס כדעת המחמירין אפי' נגד מרן, מפני שנגררתי אחרי מה שכתב מוהר"ם סווין ז"ל בהסכמתו בתשובה

לעצמו ולא לאחרים. ע"ש. משמע דעתו שאין להורות לאחרים נגד פסק הש"ע אפילו להחמיר ודו"ק.

(יא) **ועוד** יש להוכיח דגם דעת מרן הש"ע עצמו דלאחרים יש לפסוק להקל, שכ"כ הב"ח (או"ח סימן שלב אות ב) בדעת מרן הש"ע, וז"ל ולפעד"נ דיש לכל אחד להחמיר בפלוגתא דרבוותא, ובש"ע (סע' ג) דפסק לקולא היינו להורות לאחרים. ע"ש.

וכן מצאתי בכנסת הגדולה (יו"ד סימן קיב הגב"י אות לו), שמבואר בדבריו שאין להורות לאחרים נגד פסק מרן להקל, וז"ל ולכן אני מחמיר לעצמי כסברת האוסרים ומקל לאחרים, דכדאי הוא רבינו הב"י לסמוך עליו וכו'. ע"ש. והעתיקו להלכה הרב טהרת המים (מע' פ אות קפה) ע"ש.

וכן מבואר בספר חסד לאברהם אלקלעי (הל' ערוב סימן כב דף נט:) שכתב וז"ל, ומעתה איך יעלה על אדם להחמיר משום ספקו של המג"א, דאמר למילתיה בלשון אפשר, ונקום אנן בקום עשה להחמיר נגד מרן וכל האחרונים הנגררים בתריה וכו', ע"ש.

(יב) **ולעומתם** מצאתי בספר זבחי צדק (יו"ד סימן סו אות ה) שכתב, ואנן בדידן מיום שעמדנו על דעתינו כך נהגנו לכל שואל לאסור לו בכל פנים כל הביצה בין בחלמון בין בחלבון, ואע"פ שהביא קודם לכן דעת מרן הש"ע שפסק להקל כנמצא דם על

אשר בספר חוקי חיים וכו', ואח"כ נקראתי עם הרב הגדול סבא דמשפטים מוהרי"ט אליקים ז"ל, וראה עיניו הפסק הארוך, וכשהגיע לענין זה צעק עלי בקול מר ושופר, וכה אמר לי, לא תציית להני כללי דמוהר"ם סוין ז"ל ומוהר"א גאגין תלמידו, וכמרן נקטינן בין להקל בין להחמיר ועל מדוכה זו ישב מרן מלכא מר זקנך (החקרי לב) וכל חכמי הדור הסכימו לדבריו ומהר"ם סוין ביטל דבריו¹ וכו'. ע"ש.

וכן בשו"ת תעלומות לב ח"ב (אבן העזר סימן ה דף יז ע"ב), תמה על אחד האחרונים במה שכתב בדעת הגאון החקרי לב, וכתב עליו וז"ל, ואחר המחי"ר אין זה מן הישוב, שכבר הוכחתי שלא אמרה הגאון ז"ל אלא כשמרן ז"ל מקל נגד רבים, דבכה"ג בחו"ל יכול הדיין להורות ולהכריע כסברת הרבים דפליגי עליה דמרן, כי רובה דאורייתא, אבל אם מרן ז"ל מקל, וכוותיה קיימי רבים, ואפילו בספק שקול מודה הגאון ז"ל דאפילו בחו"ל נקטינן כוותיה, וא"כ בנסתרים ע"י חולי דרובא דרבוותא ס"ל להקל, והרמב"ם ז"ל בראשם אפילו לפי דעתו, אם מרן ז"ל היה מגלה דעתו להקל, ודאי דגם בחו"ל לא היו רשאים להחמיר הפך דעתו ורבים אשר אתו וכו'. ע"ש.

(י) **וכן** מצאתי בהקדמה לספר שלחן עצי שטים מהגאון בעל מרכבת המשנה שכתב וז"ל, כשהדעה השנייה בלשון וי"א והראשונה בלשון סתם, אין הולכין אחר החיתום, אפילו להחמיר בדברי תורה, אלא

[ד] עיין בסוף תשובת החקרי לב הנז', שם תמצא דברי מהר"ם סוין אלו.

שהביא את דברי החיד"א שכתב בכמה מקומות הנו"ל דבכמה דינים באיסור והיתר פשט המנהג להחמיר נגד מרן, ושהחקרי לב כתב דכל מש"כ החיד"א זה דוקא לת"ח בביתו להחמיר לעצמו אבל לא להורות לאחרים, דאינו רשאי אפי' להחמיר נגד מרן. וכתב ע"ז הכף החיים דאכן משאר דברי החיד"א הנו"ל לעיל, משמע דבאיסור והיתר יש להחמיר לכתחילה אף להורות, וכל שכן אם גם האחרונים מסכימים להחמיר או לאסור וכו'. ע"ש.

ועוד הביא מדברי השדי חמד (מע' חמץ ומצה סימן ט אות כ), שהביא את דברי השלחן גבוה (סימן תמח אות א), שכתב שנוהגים להקל כדעת מרן ולא חוששים לחומרת האחרונים, וכתב ע"ז השד"ח וז"ל, ומה שכתב (השו"ג) שקבלנו הוראות מרן, הנה בכמה דינים באיסור והיתר פשט המנהג להחמיר במקום שמרן מיקל, וכבר העיד מרן החיד"א דבכמה כרכים ועיירות נוהגים הת"ח ויראי שמים לעשות איזה תיקון לחוש לדעת החולקים שהם רבים והרמ"א פסק כן, ושמדברי הרב בית דוד נראה שגם בשאלוניקי נהגו להחמיר. ע"ש.

עוד הביא הגרי"ח סופר בספרו מאמר יעקב (סימן כט עמ' קמב), להוכיח ממש"כ הגר"ח פלאג"י בספרו גנזי חיים (מע' ה אות מז דף סח ע"ב) וז"ל, מעשה בשוחט ששחט, ושוחט אחר ראה שעשה 'שהיה', והשוחט הראשון הכחישו וקפץ ונשבע שלא עשה שהיה, ועם כל זה העד השוחט השני מכחישו, ולפי דברי מהרי"ק [דכוותיה פסק מרן בש"ע], עד אחד

החלבון, שזורק את הדם ואוכל הביצה, ואם נמצא בחלמון כל הביצה אסורה. ע"ש. משמע דעתו דמותר לפוסק להורות להחמיר נגד פסק הש"ע. ודו"ק. וע"ע בש"ע הגר"ז (יו"ד סימן לב סק"ו), ודו"ק.

(יג) **וראיתי** בספר ברכי נפשי ח"ב (סימן ח אות קכא) לבנש"ק הגרי"ח סופר שליט"א, שכתב שלא נהגו בזה כדברי הגאון החקרי לב, אלא נהגו אף להורות לאחרים להחמיר ודלא כמרן ז"ל. והביא שכן כתב בספר ארץ חיים (סתהון כללים כלל יב ד"ה והנה), בתשובת חקרי לב הביא דברי מהר"ם סווין ז"ל, שברוב דיני יו"ד ואבה"ע אנחנו מחמירים בארץ ישראל נגד פסק מרן ז"ל, ובדף הנו"ל הביא החק"ל דברי הברכ"י (חו"מ סימן כה אות ו) וכתב ע"ז, דלדידי חזי שאין דבריו כי אם לת"ח בביתו דרשאי להחמיר על עצמו, אבל דיין הקבוע אינו רשאי להורות אפי' להחמיר נגד מרן ז"ל וכו'.

וכתב עליו הארץ חיים וז"ל, אכן מדברי הברכי יוסף גופיה בחיים שאל הנו"ל, ובשיורי ברכה הנו"ל מתבאר דנוהגים בכמה דינים מאיסור והיתר להחמיר אף להורות לאחרים וכו', וכן הוא באמת מנהגינו בא"י עד היום וכו'. ע"ש. מבואר בדבריו שהבין דמה שכתב מרן החיד"א שנוהגים בדברים מסויימים להחמיר נגד מרן, הכוונה היא גם להורות לאחרים.

וכן הביא עוד הגרי"ח סופר מדברי מו"ז הכף החיים (או"ח סימן תסח אות נח),

מפורש בדבריו שיש לפסוק כדעת מרן בכל מקום דהיינו בין להקל ובין להחמיר, וכן עיקר בדעת הגר"ח פלאג"י.

וכן מוכח מדברי הגאון רבי יעקב פראג"י בשו"ת מהרי"ף (סימן נט עמ' רנג בדין מרא דאתרא במקום מחלוקת) שכתב וז"ל, דע שזה הוא במקום שאין להם מארי דאתרא, רב שנהגו לסמוך עליו בכל מה שפוסק בדיני התורה. אבל באתרא שיש להם רב מארי דאתרא ולמדם תורה, שנהגו לסמוך עליו בדיני התורה בקוליה ובחומריה, דברי אותו הרב שקבלו עליהם הוקבעו עליהם בחובה, כאילו דבריו הם הלכה למשה מסיני שאין בה מחלוקת, והזו מדבריו אפילו מקולא לחומרא הרי הוא כאילו זו מדברי תורה ומזלזל בכבוד רבם שלמדם תורה. ע"ש. ובדבריו מבואר שאין אדם רשאי להחמיר אפילו על עצמו במקום מרא דאתרא, וכל שכן שאין רשאי להחמיר על אחרים. ודו"ק.

(טו) **לסיכום:** מוכח מהתלמוד בכמה דוכתי, ובדברי הגאונים, ורש"י, והרמב"ם, ומהר"ם מרוטנבורג, והרא"ש, והמאירי, והבית יוסף, והרדב"ז, והב"ח, והט"ז, והש"ך, והבאר שבע, והנודע ביהודה, והפמ"ג, והגר"ז, והצמח צדק, והאגודת איזוב, ושלחן עצי שטים, וערוך השלחן, ומסגרת השלחן, וערוך השלחן, והחקרי לב, ומרן החיד"א, ומהרי"ט אלגאזי, והגר"ח פלאג"י, והשרידי אש, והבאר משה, שכולם כתבו שפוסק אינו רשאי לפסוק לאחרים להחמיר נגד הדין, ודוקא לעצמו רשאי להחמיר. ודו"ק. וע"ע בפירוש הר"ש סיריליאנו למס' שביעית (ספ"ט).

בהכחשה לאו כלום הוא, וכן פסק מורינו הרב הגדול רבי יצחק מאיז"ל בספרו שו"ת שפת הים (סימן סב), ברם רבו החולקים שהחמירו בזה, כמו שכתב מרן זקניי ז"ל בספר חקרי לב (יו"ד סימן קצד), ומר בריה המלך דוד בתשובתו אשר בספר אחי וראש (יו"ד סימן ג דף ט ע"ג), והרב המחבר שם (סימן ד), והסכימו לפסול השוחט בעד אחד בהכחשה ע"ש, וכן ראוי להורות, וכיון שכן נראה לי להעביר השוחט הזה. עכת"ד הגר"ח פלאג"י.

וכתב ע"ז הגר"ח סופר, דמבואר מכאן שאכן כך נהגו וכך עשו, שהיו מורים לאחרים להחמיר נגד פסקי מרן ז"ל, וכך עשו מעשה, שהעבירו השוחט כנ"ל, והוכיח דס"ל כמו שכתב הגאון חיד"א בכמה דוכתי, כמו שכבר הובא לעיל ע"ש.

(יד) **ובאמת** שלפענ"ד אינה ראייה כלל, די"ל דדוקא התם פסקו להורות שלא כדעת מרן, מחמת שהיו הדברים נכרים ויש רגלים לדבר שהיתה שהיה בשחיטה, או שמא מחמת שכן היה המנהג כתבו כן, אבל אין להוכיח משם דיותר להורות להחמיר לאחרים נגד הש"ע, ובפרט שראינו שהגאון חקרי לב כתב במפורש שאין להחמיר נגד מרן הש"ע, וכן דעת הגר"ח פלאג"י בשו"ת חיים ביד (סימן קח) שכתב, והנה גלוי וידוע ומפורסם בכל העולם כי חכמי ספרד ורבני וצרפת, קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לפסוק הדין בכל מקום כדברי רבינו יוסף קארו ז"ל, ואעפ"י שיחלוקו עליו כל האחרונים, על כן יאמרו המושלים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו וכו'. ע"ש.

ישראל. ולדעת כמה גדולים דינו כעובר על עבירות שבין אדם לחבירו, שאין יום הכפורים מכפר ח"ו (יומא פה:), ושגגת תלמוד כזו בודאי שעולה זדון, וכ"כ בספר נפלאות חדשות (פרשת אמור), בשם הגאון רבי אברהם אבוש גאב"ד פרנקפורט דמיין (וכ"כ בשמו בספר שרי המאה ח"א עמ' קצה), וכיוצ"ב כתב גם בשו"ת תשובה מאהבה ח"א (ס"ס קפא), כי מי ששגג והטריף שלא כדין, עונשו חמור יותר ממי ששגג והיקל שלא כדין, שהאחרון חטאו בין אדם למקום, ושב ורפא לו, מה שאין כן הראשון שחטאו הוא בין אדם לחבירו, שאין יום הכפורים מכפר עד שישלם מביתו וכו', וע"ע שם במה שהאריך שאין להרבות חומרות על ישראל, ושהדבר מביא לידי יוהרא. ודו"ק.

וכתב מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יחווה דעת ח"ז (סימן קמט אות ב עמ' רנח), שהמורה להחמיר נגד דעת מרן, יש לקרוא עליו "הכסיל בחושך הולך" ע"ש.^[ה]

אתה הראת לדעת מה שנתבאר בדברינו באריכות, ושכן מוכח מהתלמוד, ומרבתינו הראשונים, ולהקת אחרונים, שהסכימו שאין למורה הוראה או לכל אדם באופן שמותר לו

ואע"פ שמצאנו שהגאון בעל זבחי צדק כתב שמותר להורות להחמיר נגד פסק מרן הש"ע, וכ"כ הארץ חיים סתהון, והכף החיים, ודברי מרן החיד"א נתונים במחלוקת, אם מוכח מדבריו שמותר להורות להחמיר נגד הש"ע כמו שנתבאר לעיל, אולם רוב מניין ורוב בנין של הפוסקים כתבו שאין להורות אפילו להחמיר נגד מרן הש"ע, והלא הם מרן החבי"ב בעל הכנה"ג, וטהרת המים, וכן מוכח מדברי הב"ח שכן נהג מרן הש"ע להקל לאחרים, וכן דעת הגאון החקרי לב, והמהרי"ט אלגאזי, והישיב משה שתרנג, וכן נהג הערך השלחן, שלא היה מחמיר אלא על עצמו ומורה לאחרים כדעת מרן, וכן דעת המוהרי"ט אליקים ושכן הסכימו כל חכמי דורו של החקרי לב לדבריו, ושאר המהר"ם סויון חזר בו, וכן כתב בשו"ת תעלומות לב, וכן מוכח מדברי הגאון בעל מרכבת המשנה בספרו שלחן עצי שטים, וכן מוכח מדברי מהר"י פראג"י, וכ"כ בחסד לאברהם אלקלעי, וכן דעת הגר"ח פלאג"י, וכן דעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בכמה מקומות.

וכתב הגאון הראשל"צ רבי יצחק יוסף שליט"א בספרו עין יצחק ח"ג (עמ' רנט), שהמחמיר לאחרים כנגד פסק מרן, ענוש יענש בידי שמים, שמאבד ממונם של

[ה] וידידי ר' עזרא גרסי שליט"א הראני מה שכתב בספר אביר הרועים החדש חלק שלישי (עמ' 381), ומחיבת הדברים אעתיקם כאן וז"ל, אמר פעם הרב א"ז, כי ראוי לו לת"ח שיחמיר על עצמו כמה שיוכל. גם הוא זצ"ל היה מחמיר על עצמו בכמה דברים, ועם כל זה הנהיג עצמו והורה לתלמידיו לנהוג קולא באיזה דבר, כדי לחזק ההיתר ולהנהיג לעולם. וכשראה למי מרבני הדור שמכביד בחומרותיו על הרבים, היה מצטער על זה. ופעם שמעתי שאמר, כמה אני מצטער כשאני לומד בספר קנה בושם, כמה הוא מחמיר (אף כי היה הרב א"ז מאוהביו, כאשר זכרתי בח"ב). ובפרט חרה אפו כשראה שמחמירים שלא כדין על הכלל מפני עניני חסידות, שמא יגרום הדבר למכשול, כי מרוב כובד המשא לא יוכלו עמוד. גם חשש הרב א"ז שמא מחמת ריבוי החומרות לא ישיגחו מה עיקר ומה טפל, ויבואו להקל בגופי תורה. עכ"ל.

קובץ אבקת רוכל בסלו תשפ"ב

להורות כמו שנתבאר, לפסוק לחומרא ויהי רצון שהשי"ת יאיר עינינו במאור
לאחרים, אם מצד הדין הדבר מותר, בין תורתו אמן.
שהוא מותר מחמת המנהג, או שהוא מותר
מכיון שכן פסק מרן בש"ע, ואם רוצה
להחמיר יחמיר על עצמו.



בדעת הסמ"ע דהגבהה מטעם יד

הרב אליעזר כהן

ראש כולל חושן משפט, קליוולאנד-ליקווד



**בביאור דברי הסמ"ע דהגבהה מטעם יד אף
היכא שבולט חוץ לידו, ואם מועיל בגט**

דאית להו דין יד כמו בגט דבעינן ונתן בידה.
ואולם חולק ע"ז הגרעק"א (שו"ת סי' רכט)
דלא מהני הגבה בגט. ועיין בשו"ת אבנ"ז
שם בזה, והוכיח גם מדברי הרמב"ן עה"ת
דגונב נפש ונמצא בידו, דמיירי שקנה ע"י
חצר, דאילו משך או הגביה לא נחשב "בידו"
והרי דמשיכה והגבהה לא נחשבים יד. ויש
להבין סברת פלוגתתם באיזה אופן דומה ליד
ובמה נחלקו מצוקי ארץ.

והנראה בעזה"י, דהנה בעיקר גדר קנין
משיכה מצינו דפליגי הרמב"ם והראב"ד אם
משך ברה"ר ואח"כ הכניס החפץ לרה"י אם
צריך שימשוך כולו ברה"י או דמספיק רק
מקצתו. ועיין בספר אהא"ז (פ"ב ממכירה
ועוד) דפליגי בגדר קנין משיכה אם הוא
מטעם מעשה קנין, או מטעם הכנסה
לרשותו, דדעת הראב"ד דבעינן הכנסה
לרשותו, אבל להרמב"ם דמספיק רק במכניס
מקצתו א"צ אלא שיהא מעשה קנין, ולזה
סגי בהכניס מקצתו, ע"ש. ואולם עיין במגיד
משנה דמ"מ אף להרמב"ם בעינן משיכת
כולו ברה"ר לפני שהכניסו, דהא במשיכה
צריך להוציא כל החפץ ממקומו, וכן מבואר
בלשון המחבר (קצח, יד) שפסק כהרמב"ם
דקנה בהכניס מקצתו כיון שמשך כולו
ברה"ר. אלא דלא נתבאר הטעם בזה למה

הנה בגדר דין הגבהה מבואר בסמ"ע בכ"מ
(עיין סימן קצו וקצח סק"ד) דקונה משום יד
וחצר, והקשה הנתה"מ הא א"כ אם בולט
חוץ לידו איך קנה. ובנתה"מ מסיק דעיקר
דין הגבהה הוא מצד דמוגבה מכחו ולא
מטעם יד, וא"כ אף בבולט חוץ מידו. ונפק"מ
בפחות מטפח, דאם משום יד גם פחות
מטפח, כדין חצר. ועיין בתורת גיטין סימן
קלט דנפק"מ גם לענין כונת קנין דאם משום
יד הא הוי כחצר דא"צ דעת אם משתמרת
ולכן מועיל בעל כרחא בגט, משא"כ בהגבהה
שהוא מעשה אז צריך דעת הקונה וא"כ לא
מהני בעל כרחא ע"ש, וכ"כ באבני נזר (סימן
קס, קסא) בשם המהרי"ט לחו"מ (סימן מא)
דהא דבענין דעת אחרת מקנה בעודר כו'
הוא רק משום דעושה מעשה אבל רשותו של
אדם קונה בלא דעתו, וכ' האבנ"ז דדבריו
קילורין לעיניים ע"ש. ועכ"פ דעת הסמ"ע
צ"ע איך יועיל מטעם יד אם בולט חוץ
לידוע והא לדעת הסמ"ע ליכא ענין זה
דמוגבה מכחו.

גם בעיקר הדין שכתב התו"ג שם אם מועיל
הגבה בגט, ע"ש שלמד כן מהא דאיתא
בקרא בקנינים שנקראו "מיד אמיתך" והרי

הרב אליעזר כהן

צריכים שימושך כולו ברה"ר והא משיכה ל"מ ברה"ר כלל, ועיין באהא"ז דמ"מ צריך משיכת כולו מדיני משיכה, ולא ביאר סברת הדין כ"כ איך יועיל ברה"ר. גם צ"ע מה שהקשה הגר"א (סק"כ) מסוגיא דשבת דבנסכא צריך שיוצינו כולו ע"ש.

ובס' שיעורי שו"ע ח"א נתקשינו עוד בזה, דהנה בדין משיכת כולו הנפסק בשו"ע (קצח, ב) דמקורו מהרמב"ם, עיין במ"מ שכתב דמיירי שמושכו מרה"י לרה"ר, וצריך להכניסו כולו ברה"י. ולכאורה סותר לדין דמכניס לרה"י דסגי במקצתו, ומאי נפק"מ אם מוציאו מרה"י לרה"ר או להיפך. ושם ביארנו בעזה"י דעיקר דין משיכה לדעת הרמב"ם הוא ג"כ מטעם רשויות, אלא דעיקרו מה שמוציאו מרשות המקנה דזהו עיקר דין משיכה, ולא מה שמכניסו ברשות הקונה. משא"כ להראב"ד עקרו מה שמכניסו לרשות הקונה. ולהכי להרמב"ם מועיל גם ברה"ר שהרי גם ברה"ר חזינן במשיכתו ששולט עליה יותר מן המקנה וזהו כעין הוצאה מרשותו, אלא דלא חזינן דשייך לקונה, דלזה צריך שיכנסינו עכ"ם לסימטא או רה"י דזהו הטעם דל"מ ברה"ר רק משום פרט זה, אבל להראב"ד דכולו ענין הכנסה לרשות הקונה לכן צריך שגם ההכנסה יהיה כולו ברשות הקונה.

כהרמב"ם דלא ס"ל כהראב"ד וסברא דרשויות. אבל נראה בעזה"י שיש עוד ענין דרשויות שהוא מצד זה שהרשות מראה בעלות ושליטה ולא מצד עצם זה דמונח שם. דהנה בדרך כלל מבינים אנו ענין רשויות כענין דומם שהוא מצד שהחפץ מונח ברשותו של אדם או שמושכו לרשותו והרשות הוא שפועל עליו חלות בעלות. אבל נראה שלדעת הרמב"ם אינו כן, אלא הוא מצד המעשה משיכה כולו, אלא דכדי שהמעשה משיכה תוכיח בעלות על החפץ צריכים שהחפץ ימשך למקום השייך לו, אבל סוכ"ס כולו ענין משיכה מצד עצמה והוכחה שהוא שלו. ונראה דגם בדברי הגאון בעל האה"ו יכולים להבין ד"ז במש"כ דמשיכה הוי מצד מעשה קנין, דמ"מ עקרו מצד המעשה ולא מצד הרשות ודלא כהראב"ד ו"ל, וק"ל.

ומעתה יובן לנו בעזה"י דעת הרמב"ם דעקרו המשיכה מרשות המקנה, דהרי באמת אין ההכנסה לרשות הזוכה אלא הוכחה שהמעשה הוא מעשה קנין בעלמא, וא"כ עקרו מה שמפקיע החפץ מרשות המוכר, ולכן שפיר מועיל מה שמשך ברה"ר כיון שאין חסרון מצד המקום אלא מצד המעשה וא"כ כל שלכסוף יש הוכחה מצד המעשה מספיק גם המשיכה ברה"ר להפקיעו מרשות הבעלים וכנ"ל.

ונראה דעל זה הדרך יכולים אנו להבין קצת עומק בדברי הסמ"ע דחשיב יד אף שכולט חוץ לידו, דודאי אין כונת הסמ"ע מצד דין יד דרשויות כאילו הוא מונח ממשי

ובס' שיעורי שו"ע ח"א נתקשינו עוד בזה, דהנה בדין משיכת כולו הנפסק בשו"ע (קצח, ב) דמקורו מהרמב"ם, עיין במ"מ שכתב דמיירי שמושכו מרה"י לרה"ר, וצריך להכניסו כולו ברה"י. ולכאורה סותר לדין דמכניס לרה"י דסגי במקצתו, ומאי נפק"מ אם מוציאו מרה"י לרה"ר או להיפך. ושם ביארנו בעזה"י דעיקר דין משיכה לדעת הרמב"ם הוא ג"כ מטעם רשויות, אלא דעיקרו מה שמוציאו מרשות המקנה דזהו עיקר דין משיכה, ולא מה שמכניסו ברשות הקונה. משא"כ להראב"ד עקרו מה שמכניסו לרשות הקונה. ולהכי להרמב"ם מועיל גם ברה"ר שהרי גם ברה"ר חזינן במשיכתו ששולט עליה יותר מן המקנה וזהו כעין הוצאה מרשותו, אלא דלא חזינן דשייך לקונה, דלזה צריך שיכנסינו עכ"ם לסימטא או רה"י דזהו הטעם דל"מ ברה"ר רק משום פרט זה, אבל להראב"ד דכולו ענין הכנסה לרשות הקונה לכן צריך שגם ההכנסה יהיה כולו ברשות הקונה.

ולהבנת הדברים בעזה"י נתבאר מה שנתברר בעזה"י לע"ע עוד יותר בהבנת סברת הרמב"ם, דבאמת מצינו בכל הפוסקים דמשיכה שייכת לרשויות, והא למש"נ מהאה"ז זה דלא כהלכה שהרי המחבר פסק

על דרך סברת הדין משיכה לדעת הרמב"ם דקיימא לן כן להלכה וכנ"ל.

ולכאורה זהו ג"כ סברת הרמב"ן והגרעק"א הנ"ל דלא נחשב בזה יד לענין גט, דכונת הדברים דמה שהתורה מכנה למקו"מ "מיד" אמיתך להגרעק"א הוא כהסמ"ע דפירושו שליטתו שהוא דין רשויות לענין הוכחת בעלות אבל לא דין ידו ממש שהוא כחצירו ממש וכנ"ל, דלענין גט לא נאמרה אלא דין יד דרשויות ממש, שהוא רק כשמונח כולה בידה, ואז א"צ לבוא מצד דין הגבהה וסגי מצד דין חצר לכו"ע, אבל דעת הנתה"מ דליכא דין חצר דהוכחת בעלות אלא דין חצר דרשויות ממש, וא"כ בהכרח דיד דקרא דקנה מיד אמיתך כונתה יד ממש וא"כ צריך שיועיל גם בגט, והבן.

בחצירו וא"צ דעת, דודאי מודה הסמ"ע גם לזה דצריך שיהיה ע"י מעשה. אלא כונתו ז"ל שיש בזה הדין רשויות דהוכחת בעלות שהוא דעת הרמב"ם שיש ג"כ ענין רשויות דהוכחת בעלות. וכמו שהעיר ידי"נ הגר"נ אדלער שליט"א דאילו מצד חצר ממש הרי הוא כחצר מהלכת ואיך מועיל קנין יד, אלא דביאורה דהוא גזה"כ דעל ידי שהוא ידו של הקונה בעצמו א"כ היד הזה מוכיח בעלות של בעל היד במה שהוא שולט על החפץ המונח בידו, וזהו גם הדין חצר דידיה, והיינו מצד ההוכחה במעשה ההגהה ולא עצם זה שמונחת בידו, דזה לא יתכן אלא כשכולו מונח בידו ולא כשכולט ממנו, אבל היכא שאין כל החפץ בידו מ"מ יתכן בה דין יד דהוכחת רשויות שמוכיח בזה שהוא בידו שהוא תחת שליטתו וברשותו, שהוא ג"כ מענין קנין רשויות, והוא ג"כ מכלל יד. וזהו



מגיד מישרים





יוסף הצדיק ואור חנוכה

הרב דוד נאבארו

ראש מוסדות 'מדרש דוד', סטאטין איילנד, ניו יורק



שהוא מעליו, וכמו שכתוב (בראשית מא, נה) 'ותרעב כל ארץ מצרים, ויצעק העם אל פרעה ללחם, ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם עשו'. ופירש רש"י 'לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו, וכשבאו אצל פרעה ואומרים כך הוא אומר לנו, אמר להם פרעה, למה לא צברתם לכן אוכל, ענו לו צברנו והרקיבה, אמר להם פרעה, א"כ כל אשר יאמר לכם עשו, גזר על התבואה והרקיבה, מה אם יגזור עלינו ונמות'.

ויוסף עלה לגדולה במצרים ע"י החלום של שר המשקים, ואומר בן איש חי (פר' וישב שנה ראשונה) שהחלום רומז לנו על בני ישראל בימי החשמונאים ובזמן חנוכה 'ובגפן שלשה שריגים והיא כפרחת עלתה נצה הבשילו אשכולותיה ענבים' (בראשית מ, י) נראה בס"ד, גפן זאת ישראל (שמו"ר מד, א) שהוא עץ חלש ורך, וכששורפין אותו עושה הרבה רעש אך פירותיו טובים מאד, שיש בהם אכילה ושתייה ושמחה, כך ישראל אף על פי שהם נראים חלשים ורכים, עושים פירות טובות בתורה ובמצוות ומקמים את כל העולם כולו ע"י שמירת התורה והמצוות, וכמו שהגפן אינה מקבלת שום הרכבה של נטיעה אחרת, רק של גפן בלבד כמו אדומים

כל שנה חנוכה יוצא לאחר פרשת וישב (וגם בחודש כסלו שמתחיל באות כ"ף ומסתיים באות וי"ו, דהיינו כ"ו, גי' שם הוי"ה), ובעזרת ה' יתברך נבאר את הקשר. מאחר שבסוף הפרשה על יוסף הצדיק שהוא מדת היסוד של עם ישראל הצדיקות עם הקב"ה בפרט ועם כל העולם כולו בכלל, ויוסף הצדיק ירד לשיא הטומאה בזמנה שהיא ארץ מצרים, שכל הנשמות של המבול ודור הפלגה נשטפו לשם, ולכן לתקן את העולם בני ישראל נשתעבדו בחומר, שזה מים וטיט, לתקן את דור המבול, ובלבנים, לתקן את דור הפלגה, ומכיון שיוסף הצדיק בתוך כל הטומאה של מצרים המשיך לעבוד את הקב"ה בצדקות גמורה שאי אפשר להיות צדיק רק על פי התורה הקדושה, לימודה ועשיית מצוותיה, נתן לנו יוסף הצדיק את האור וסלל את הדרך איך מתוך חושך העבירות והגלות והשתעבדות לעובדי ע"ז להמשיך לשמור תורה ומצוות, ולבסוף לגרש את החושך ע"י אור התורה הקדושה, ובסופו של ענין, יוסף הצדיק לבדו ע"י הקב"ה והתורה והמצוות גירש את החושך ממצרים, ושלט על כל מצרים והכריח אותם היות והם עבדיו לעשות ברית מילה, שהרי עבדים של יהודי חייבים בברית מילה וכיון שהוא מלך מצרים הרי המצרים הם עבדיו, חוץ מפרעה

וה"פתילה", והם חייבים להיות יחד היות ואם חסר אחד מהם אין 'אור'. וגם לאור יש שלשה גוונים: 'צהוב', 'אדום' ו'כחול', כנגד השלשה שמוציאים את ישראל מהחשך לאור, היינו 'תשובה', 'תפילה', 'צדקה'. ולכן בחנוכה נעשה הנס ע"י אור במנורה שהיא עשויה משלשה דברים, 'כלי', 'שמן' ו'פתילה', וגם לאורה יש שלשה גוונים כנ"ל, לרמוז שזכו לנס זה על אשר היתה עבודת הקודש אצלם שלימה ב'מחשבה', ב'דיבור' וב'מעשה'.

וגם יוסף הצדיק שעבד את ה' עבודה שלימה ע"י שלושת הנזכרים נעשה לו נס ע"י ה'אור' וניצל ממות מאשת פוטיפר, כמו שכתוב בתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית לט, יט) שהביאה את הבגד שיוסף השאיר אצלה ושמה עליו חלבון של ביצה כעדות שזה ש"ז של יוסף, ובבית דין של הכהנים המצרים חממו את זה ומיד ראו שזה חלבון של ביצה ולא ש"ז, וידעו שיוסף צדיק ולא עשה את מה שאשת פוטיפר העלילה עליו, ולכן לא הרגו אותו, אבל בבית סוהר שמו אותו בגלל כבוד פוטיפר שר הטבחים. וכשיוסף היה מלך במצרים זכר את הכרת הטוב שיש לו לכהנים, והשאיר להם לבדם את אדמתם, וגם נתן להם אוכל בחינם.

הנה, אנו רואים עוד רמז שהאור (אש) הציל את יוסף הצדיק. וגם כתוב (בראשית לט, יד) 'ראו, הביא לנו איש עברי לצחק בנו' - 'ראו' אותיות 'אור', וזהו שכתוב (תהלים צד, יא) 'אור' 'זרוע' 'לצדיק' - אותיות 'עוזר', לצדיק שהוא יוסף, ולכן גם

בירוקים ושחורים בלבנים ואינה מתערבת בשאר אילנות, כך ישראל כתוב בהם (במדבר כג, ט) הן עם לבדר ישכן, ואי אפשר שיטמע איש ישראל בסטרא אחרא ויתערב בה לגמרי שהרי סופו לצאת מהחושך לאור, ואפילו אם לא בגלגול הנוכחי, אזי ע"י כמה גלגולים, כמו שכתוב (ש"ב יד, יד) כי השם יתברך חושב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח.

וכאן באה השייכות של החלום של שר המשקים לחנוכה. שלשה שריגים כנגד 'נפש', 'רוח' ו'נשמה', שנמצאים בישראל דווקא, היות ואומות העולם אין להם רק 'נפש' מן קליפת העשייה. ותקון ישראל הוא שלשה מדרגות: כשאדם עושה תשובה הרי הוא מפריח את הנשמה והרי היא 'כפרחת', שזה מתחיל עם הרהור הלב, ואחרי הרהורי הלב מגיעים המעשים, והרי 'עלתה נצה'. אך בהתחלה, זה רק מיראה ופחד, ובסוף, שהתשובה היא מאהבה 'הבשילו אשכולותיה', וידוע כשהתשובה היא מאהבה, כל העבירות נהפכות למצוות. וגם הבשילו מלשון 'בישול', רומז על הצניעות, כמו שכתוב (מיכה ו, ח) 'הצנע לכת עם ה' אלוקיך', שאם יעשה את כל מעשיו בצניעות יצליח בהם יותר, כמו תבשיל בסיר מכוסה שמתבשל יותר טוב ויותר מהר.

ושלשת הסריגים גם כנגד טהרה פנימית של 'מחשבה', 'דיבור' ו'מעשה', ושלמות ישראל רק כששלושתם יחד על פי התורה הקדושה. ולכן התורה נקראת 'אור', ככתוב (משלי ו, כג), כי נר מצוה ותורה אור. והנה כולל שלשה דברים, והם: ה'נר', ה'שמן'

ראש חודש טבת, ואם זכינו אזי גם ברית מילה שדוחה שבת. ולכן בלילה הראשון של חנוכה תקנו לנו חז"ל שלוש ברכות: 'להדליק', 'שעשה נסים', ו'שהחיינו', על שמן זית וך, שתרגמו בארמית של שמן הוא 'משח', כנגד מילה, שבת, חדש.

ולכן, בזכות שלושת העובדות שהזכרנו, 'מחשבה', 'דיבור' ו'מעשה', שמקדשים אותם ולא נותנים לשום זר להתערב איתם, ניצלנו משושה הגזירות החמורות של שמ"ח, וגם זכות התורה הקדושה שרק על פי דעתה אנו חושבים, מדברים ועושים, שהיא חמש ספרים – שראשי התיבות של חמ"ש הם חדש, מילה, שבת, ובעזרת השם יתברך בחג החנוכה שיורד אור קדוש בעולם ע"י קיום מצוות חנוכה בשמחה של מחשבה דיבור ועשיה ויגאל עם ישראל מן החושך והגלות במהרה בימינו, אמן נצח סלה ועד.

החג נקרא חנוכה 'חנו' 'כ"ה' – גימ' עשרים וחמש, שמתחילת התורה לאחר עשרים וחמש מילים מהמילה בראשית מופיעה המילה 'אור'. ולכן הנס התחיל בכ"ד לחודש, ולזה המילה העשרים וארבע בתורה הרי היא 'יהי', גימ' עשרים וחמש, ומיד לאחריה המילה 'אור'. וגם היונים רצו לעשות שמ"ח לעם ישראל, והם ידעו שבעצמם לא יוכלו לחסל את עם ישראל, אבל כתוב בתורה הקדושה שהשם יכרית את עם ישראל אם לא ישמרו 'שבת', ולא יעשו 'ברית מילה', ואם לא ישמרו 'ראשי חדשים', אזי לא ידעו מתי זה פסח או כיפור ויאכלו כקיפור או יכשלו בחמץ בפסח, אזי עונשם כרת מן השמים ובתעלוליהם הנרשעים החליטו לגזור שלש גזירות שאסור לשמו חדש, מילה, שבת.

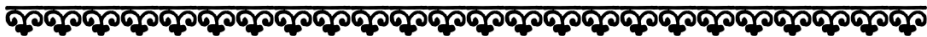
ולכן חג החנוכה מתחיל בכ"ה בכסלו ונמשך שמונת ימים שיהיה בתוכו גם שבת, וגם



חנוכה: שמאל דוחה וימין מקרבת

הרב אהרן חמווי

מח"ס מאורי אש ורב דק"ק ספרדים, בוסטון



מדת החסד והרחמים. דהיינו שמי שכל הזמן מסתכל רק קדימה וכמה עדיין נשאר לו, הרי הוא כל הזמן דורש מעצמו להתאמץ ולהתגבר יותר, בין אם מדובר בקניינים גשמיים או בדברים רוחניים, ה"ה דן בנפשו איך אפשר לשפר מעשיו בכדי להשיג מבוקשו. וזוהי בחינת מדת הדין. מאידך, המסתכל אחורה ה"ה כל הזמן רואה כמה התקדש ושמוח בהתקדמות היפה שלו ומשתבח ומתפאר במה שהשיג, ומתקדם בשמחה. וה"ה בבחינת מדת החסד והרחמים.

במש' שבת (כ"א): איתא: ת"ר מצות חנוכה כו', והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבן ור' יוסי בר זבדא, חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמה דב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין. ע"כ.

ובבבן, בית שמאי, שכידוע שתפסו את מדת הדין, מדליקים כנגד הימים הנכנסים, דהיינו שמסתכלים כלפי הסוף - דהיינו יום השמיני, וסוף החג. ועיניהם תמיד תלויות שם, שלא יסיחו דעתם לרגע ממחזו חפצם ותכליתם, ותמיד מתבוננים מה עליהם לעשות להגיע לשם כפי מדת הדין. וכן גם המספרים פוחתים והולכים, כמבואר בספה"ק שמדת הדין בחינת "אור חזור". וכעין האלפא-ביתא בהיפוך (תשר"ק).

אמנם בית הלל, שהם תפסו לעצמם מדת החסד והרחמים, מדליקים כנגד הימים היוצאים, דהיינו שמסתכלים על ההישגים שלהם. וכמה הצליחו עד עכשיו, ובכן הם

יש להבין הטעם הראשון של ב"ש וב"ה כנגד ימים הנכנסין והיוצאין, איזה מין טעם הוא זה, הרי זוהי עצם המחלוקת ולא הסיבה למחלוקת, ומובן מעצם המחלוקת שב"ש סופרים את הימים הנכנסין וב"ה את הימים היוצאים, וצ"ב.

ונלע"ד לתרץ שיש ב' שיטות איך להסתכל על מהלך החיים. והיינו, כשאדם נמצא במצב מסויים, וברצונו להגיע לתכליתו בחיים, ניתן להסתכל בב' פנים: או שהוא מסתכל קדימה כמה נשאר לו עדיין להגיע אל מחזו חפצו, או שהוא מסתכל אחורה לראות כמה הוא כבר התקדם. - ואלו ב' המדות הינן באמת כדוגמת מדת הדין לעומת

מ"מ יעקב אבינו ביקש את התגברות הדין ע"ע, כמו שאמר, אם יהיה אלקים עמדי, וכמו שפי' המפרשים. ובכן חי בעיקר במדת הדין, וכן יוסף שהיה בן זקונים, שזיו איקונין שלו דומה לשל אביו. ומה שקרה לזה קרה לזה. ובכן ג"כ יוסף חי בהתגברות מדת הדין. ובכן כשנולדו לו בנים קרא לראשון "מנשה" דהיינו שנשכח ממנו כל "עמלו", עמלות בתורה ומצוות שבבית אביו, ולא הסתפק בזה, אלא רצה תמיד לעלות ולהגיע לידי תכליתו בחיים. ודן דין בעצמו תמיד איך ניתן להשתפר. ורק אח"כ הבן השני קרא "אפרים", לקבל קצת נחת רוח מהדברים שהשיג עד עכשיו, וזה טפל אצלו בשיטתו.

וכן יוסף הגיש אל אביו את מנשה מימין ישראל ואפרים בשמאל. אמנם יעקב אבינו ראה שאין שיטה זו טובה לדורות, אלא צריך את אפרים מימין והתגברות החסד. ובכן שיטה זו רבים לחיות בה ותעלה בידם, משא"כ שיטת הדין שמתאימה רק לאנשים מסויימים (וכן לימות המשיח שהלכה תהיה כב"ש). ולעולם הזה צריך שתהיה שמאל דוחה וימין מקרבת, ולא איפכא.

ולמשל, מי שגמר מסכת קודם כל יעשה סיום וישמח על השגותיו, שבס"ד סיים מסכת. אמנם א"א אח"כ לאבד כיוונו בחיים, אלא מיד אח"כ יחשוב לעצמו מה בא אח"כ, להגיע לתכלית הנרצה. וכן בכל דבר שאדם עושה, תהיה שמאל דוחה וימין מקרבת.

עוד הערה שעלתה בדעתי ויש לעיין בזה עוד. והוא, שהאש שבערה במנורה ולא

בבחינת "אור ישר" שמסמל את מדת הרחמים, ממספר קטן למספר גדול.

והאמת היא שצריכים את שניהם: צריכים גם להסתכל אחורה וגם קדימה. שאם אדם מסתכל רק כמה נשאר לו, ולא שמח במה שהשיג עד עכשיו, ה"ה יכנס לדיכאון, רח"ל ויקוץ בחייו. ומאידך, מי שמסתכל רק אחורה ושמח בהשגותיו, ואינו מסתכל על ייעודו בחיים, עלול לחשוב שהוא כבר מסודר וגמר, וכשיטתו של עשו (שהוא מלשון 'עשוי' - גמור) וה"ה לבסוף פורש מלימודו. ובכן צריך אדם לסגל לעצמו את שני המבטים גם יחד בכדי להצליח. וא"כ צריך להבין מה המקום כאן למחלוקת ב"ש וב"ה.

ונלע"ד שאע"פ שצריכים את שניהם, מ"מ לב"ש צריך התגברות למדת הדין, ורק בדרך טפילה אליו מדת הרחמים, שזה העיקר וכך האדם גדל. ולב"ה צריך התגברות במדת הרחמים ולשמוח בהשגותיו, ומ"מ צריך עדיין אח"כ לראות לאן ממשיכים הלאה, ואיך להגיע לשם. וזה כעין מה שאמרו חז"ל "שמאל דוחה וימין מקרבת". דהיינו שמדת הדין לדחות היא המדה החלשה, לעומת ההתגברות של מדת הרחמים שמקרבת שצריכה התגברות יותר. ובכן מחלוקת ב"ש וב"ה היא בימים הנכנסים והימים היוצאים איזה מהם העיקר בחיים, כנ"ל.

ובזה יש להבין ג"כ ברכת אפרים ומנשה, וג"כ מובן השם 'מנשה'. והיינו שיעקב אבינו, שהוא מדת תפארת ומיזוג החסד והדין יחד,

ובדרך אחרת ידוע הנמשל בסנה שדומה לבנ"י שכלל שמנסים לשרוף אותו הוא קיים ואינו נשרף. ויש לקשר א"ז ג"כ לימי החנוכה שעמדו עלינו, על המנורה ועל השמן (שהם רמזים לחכמה), ולא הצליחו לשרוף אותנו, אלא נצח ישראל חי וקיים לעד.

כילתה את השמן, ה"ה ממש בדוגמת הסנה הבער באש ואיננו אוכל. והיא אש עליונה ורוחנית שאיננה שורפת, וכדמות האש שבערה מסביב לר"א ור"י בלמדם תורה [שחשב אבוי' שבאו לשרוף את ביתו, ואמ"ל שאין זו אש שורפת, אלא כאש של מת"ת שגם שם ההר בוער באש].



רבים ביד מעטים ושחוק ה'דרייד"ל'

הרב איתמר שאול עובדיה

בית מדרש גבוה, ליקווד



שהיונים רצו לבטל מעמד הר סיני ולו' שכל החכמות הן טבעיות ואין חכמת התורה, עפ"ל.

(ג) **היונים** גזרו לא ללמוד תורה, וגזרו על מילה, חודש ושבת. וכל עניינים אלו מורים שיש יותר מהטבע בלבד. תורה, פשיטא, הלא עליה נאמר אין כל חדש תחת השמש, אבל מעל השמש יש חדש. מילה, הסרת הערלה, האופן הטבעי שבו נולד האדם, ביום השמיני, שמונה מורה על מעל הטבע. חודש, דרצו לו' שאין מעלה לישראל לקדש חדשים ועי"ז לקבוע את המציאות. שבת, מורה על חידוש העולם. [עוד מובא שגזרו על טבילה, שגם טבילה היא מעל שכל אנושי, וכמו שכ' הרמב"ם ז"ל סוף הלכות טהרה.] גם כל אלו מיוחדים דוקא לישראל, שגוי שלמד תורה חייב מיתה. וכן גוי ששבת. וגוים מונים לחמה ולא ללבנה. ואף מילה לא נתנה להם, והנודר מן הערלים אסור אף מגוים מולים. [וכן איתא במדרש שרצו לבטל שמונת ימי חג הסוכות, והיינו כנ"ל, דיום שמיני של סוכות מורה על יחוד כלל ישראל, קשה עלי פרידתכם.] והמה לפי חכמתם החיצונית לא רצו להאמין שיש כח עליון, הבורא יתברך, שמייחד את שמו על אומה מהאומות, כי לדעתם הכוזבת שאין השגחה, עפ"ל, אין

(א) **ימי** חנוכה הנפלאים, כמו כל מועדי ישראל, מלאים למודים נחמדים, להבין ולהשכיל כיצד נעבוד את בוראינו יתברך ויתעלה. אחד מהלימודים העיקריים של חנוכה הוא שהטבע אינו הקובע את המציאות, כי גבוה מעל גבוה שומר ישראל, אבל העולם מונהג בהשגחה פרטית מאתו יתברך. ובעזה"י נלקט ונצרך כמה עניינים הכתובים בסה"ק וכמה חדושים כדרכה של תורה בס"ד המגדישים נקודה זו.

(ב) **ידוע** שהיוונים בחלו בחכמת התורה ובחרו בחכמתם החיצונית אשר כולה בנויה על הטבע. והא לך לשונו הזהב של בעל בני יששכר ז"ל (מאמרי כסלו-טבת ג, כד) בא"ד וז"ל, והנה רצו היונים להגביר חכמות החיצוניות (הטבעיים), באמרם שהכל הוא בטבע בתנועת הגלגלים מבלי השגחה, ע"כ יר"ן בגי' גלג"ל), שנקרא חש"ך ולבטל חכמות התורה אשר לאור"ה ניסע ונלך, ע"כ היה הנס באור"ה רמז לתורה אור ובמנורה בדרום ושמן, ע"כ הנצ"ל (והסוגריים במקור). ובזה יש לרמוז ע"פ הפס' בתהלים (סט) טבעת"י ביו"ן מצולה, שהעומק והחושך של יון היה בחי' טבע, שהכל תלו בחכמת הטבע. וא"ש ההמשך, טבעתי ביון מצולה ואין מעמ"ד, רמז

שום טעם שיהיה עם אחד מובחר^[א] מהשני. [כך הבנתי מדברי הגר"י דרילמן שליט"א]

וכיוצא לא ישים מגמתו שע"י הדבר הזה השיג מבוקשו, רק כפי השתדלותו בתורה ומצוות כן השיג מבוקשו ע"י המסחר וכיוצא כו', ועיקר טירחות ויגיעות באים לאדם מצד שהוא מאמין בטבעיות וחכמות חיצוניות בהתחכמו שע"י זאת הפעולה יבא לו מבוקשו זה, וע"י פעולה אחרת מבוקש אחר, הוא האיש הצריך להשתדלות ויגיעות כו', לא יוסיף ולא יגיע המשתדל בחכמתו רק כפי זכותו בחכמת התורה כן יהיה. ע"כ הנצל.

(ד) **אמנם** הנס היה דוקא ע"י כהניך הקדושים, כמו שכ' ויבדל אהרן להקדישו, שהיתה בחירה מיוחדת לא רק על האומה אלא אף באומה עצמה. והכל היה הפך מן הטבע כנודע, רבים ביד מעטים, גבורים ביד חלשים כו'. וכן בפך השמן שדלק שמונה ימים. להורות על ההפך מדעתם השפלה.

(ה) **ואפ"ל** שלכן אור חנוכה גדול כ"כ שמאיר אפי' למטה מיו"ד, ואפי' בנפשות הגרועות כו', כמו שהאריכו בסה"ק, דזה לעומת זה, שהרי חשך יון היתה בו חציפות ועזות של ביטול הגבולות. לכן הוצרך אור תקיף וחזק שמשבר את כל המחיצות לדחות את החושך. ומתאים מאוד לו' כן ע"פ מש"כ הבני יששכר ז"ל, ע"פ דברי הרוקח ז"ל ומהר"פ קאריצער ז"ל, דאור החנוכה הוא התנוצצות אור הגנוז. והענין לדרכנו כנ"ל שאור הגנוז אדם רואה בו מסוף העולם ועד סופו. שאין מחיצות בפניו. כי צריך אור גדול כזה לבטל חושך של יון, וק"ל.^[א]

(ז) **והנראה** דבסגולת אור חנוכה להאיר בנפשותינו שלא בחריצות והשתדלות תלויים הדברים, כלו' לא בסיבות הטבעיות אלא הכל בהשגחה פרטית, וא"כ אין שום מעצור להושיע בכל עת, וזו בחי' רבים ביד מעטים וכיו"ב, אשר ע"פ דרך הטבע נראה שהרבים והגבורים צריכים לנצח, ואעפ"כ המעטים והחלשים מנצחים, וק"ל. [ויש לרמוז בס"ד חנכ"ה בגי' הו"ן כ"ב, שההון תלוי כפי הזכות בכ"ב אותיות התורה, שהארה זו מתעוררת בפרט בחנוכה. כנ"ל.]

(ח) **והנה**, מנהג ישראל תורה הוא, וכאשר נתבונן בשחוק ה'דרייד"ל נראה שהרבה נרמז בו בדרך זו. ומראה מקום הוא לך לעיין בספר בני יששכר (כסלו טבת, מאמר ב' אות כה), מה שהאריך בביאור דברי המהר"ל ז"ל

(ו) **בהמשך** דברי הבני יששכר הנ"ל (באות ב') כותב וז"ל, מי שמבין באמת שכל ההנהגות הטבעיות המורגלות הם ע"פ התורה מהשגחה, הנה גם בהולכו בשו"ק למסחר

[א] ועפ"י יובן למה יון דוקא היו בבחי' חציפות ועזות, כמש"כ המפרשים (שפרצו י"ג פרצות), שלדעתם אין שום ענין לעשות גבולות בין דבר אחד לשני, שהכל שוה והכל הפקר, רח"ל. ולכן מובן למה היו מתגוששים ומתאבקים בלי בגדים, שהבגד הוא כסוי ומחיצה, וכאשר היו מתאבקים היו מבטלים את ההבדל הזה. וכן מובא במדרשים שגזרו להסיר הדלתות מהבתים, שלא תהיינה מחיצות, וכנ"ל. ואולי גם זה בבחי' ואין מעמד, שאין דבר העומד בפני הלצון של חכמי הטבעים.

[ב] וי"ל בס"ד, דיו"ן בגי' ל"ו פחות מאמנו"ה, כי ע"י שמאירים ל"ו נרות חנוכה שהם כנגד ל"ו שעות ששימש אור הגנוז, כדכ' הרוקח ז"ל, ע"י זה סר חושך יון ובאים לידי אמונה.

ותחתונים למעלה, דהקב"ה שהוא מרומם ומנושא למעלה מכל הרוחניות שכינתו בתחתונים, וזהו עליונים למטה, ומאידך כל ציורא דמשכנא רשום למעלה, וזה בחי' תחתונים למעלה. ומרומז בר"ת פסוק ג"אלת ש"בט נ"חלתך ה"ר ציון. ואצל המחקים כל זה רחוק מאד, שהם מבדילים ומפרידים בין היולי (שהוא הממוצע בין הכח לפועל, שקודם שיוצא לפועל בא לבחינת היולי והוא שורש כל הנבראים), נבדל (מלאכים המובדלים מן החומר), גלגלים (שהם בחי' חומר אלא שחומרם זך מאד), שפל (בעלי חומר). ולכן לא יתכן אצלם שהקב"ה ישרה שכינתו למטה או שאדם יעשה רושם למעלה. אך באמת בשורש הכל אחד והכל מתהפך ומתגלגל מנבדל לשפל וכן להפך וכן כולם. ואנו איננו צריכים לחקירותיהם וקושיותיהם, התלויים בדעתם הכוזבת. וזהו בחי' דרייד"ל שהוא גלגל החזור דעליון נעשה תחתון ותחתון עליון, והכל סובב הולך על ציר אחד, ע"ש.

(יא) **וא"כ** ע"פ הדברים האלה יש להמשיך מש"כ לעיל על דרך הבני יששכר. כי כל השתדלות בדרך הטבע לחוקרים היא בסיבה ומסובב דוקא והכל צריך להיות בסדר מסויים. אבל מי שמשתדל בהבנה אמתית שכפי זכותו בתורה כן יקבל מנתו וחלקו אינו צריך לסדרים אלו, כי הקב"ה עלת כל העלות מביא לו את פרנסתו אפי' בלי הסיבות הטבעיות. ונמצא ששתי הדרכים עולות בקנה אחד מלאות וטובות.

בענין ד' מלכיות הפרוד ומלכות ישראל המאחדת, ע' שם שביאר פסוק ואת יהודה שלח לפניו להורות לפניו גשנ"ה, ר"ת ג"ופני ש"כלי נ"פשי ה"כל, שהוא כנגד כחות הד' מלכיות כיעו"ש. וע' שם בהג"ה שכתב וז"ל, ובזה תבין מנהג ישראל תורה כו'. ומבאר שם שבחנוכה שהוא החינוך לגאולה העתידה בו יהיה השם אחד ושמו אחד, בו משחקים בדרייד"ל, כי הפרוד יתבטל ויקראו כולם בשם השם. וע' שם באורך כל המאמר.

(ט) **והנה**, בשחוק הדרייד"ל כולם עושים השתדלות שוה, לסובבו באצבעותיהם בתנועה קלה בעלמא, אשר אין לה כח להחליט מה תהא התוצאה. והנה, באותה תנועה קלה יש שמקבלים מעות ויש שמפסידים מעות. וזה לרמז על מש"כ לעיל שהשתדלות אינה הקובעת, שזהו היפך חכמת היונים חכמת הטבע. ואולי לכן הדרך לקבוע כמה מקבלים או מפסידים היא ע"י האותיות הכתובות על הדרייד"ל. כי כתב הבני יששכר (והו"ד לעיל אות ו') כי לא יוסיף ולא יגרע המשתדל בחכמתו, רק כפי זכותו בחכמת התורה כן יהיה, ע"כ. ולכן האותיות, קובעות כי בצל החכמה בצל הכסף, וק"ל.

(י) **ובספר** שיחות הר"ן^[1] אות מ' האריך לבאר איך שדרייד"ל בו רמזו ביטול חכמת החוקרים וחכמות חיצונות. ונשתדל להביא דבריו בקיצור. והיינו שחנוכה בחי' בית המקדש אשר הוא בחינת עליונים למטה

[ג] מעניין שבספרי הרחבי"ף ז"ל ובניו ז"ל הביאו עשרות פעמים מספרי לקוטי מוהר"ן ולקוטי עצות, ואכמ"ל. (וראיתי בספר ימי מוהרנ"ת שהוא ז"ל עצמו מכר את הספרים בסטנבול בדרכו לאר"י, ומן הסתם על ידו הגיעו לידי חכמי אומיר.)

חסדים לרוץ אחר דלים, ע"כ. וגם כאן אשתכח דאות ג' שהיא פחותה במספר היא המרמזת על גומל חסדים ואילו הדל"ת שהיא גדולה במספר מרמזת על הדל (ויש להמליץ כי אין הולכין בממון אחר הרוב).

(יד) **והנה** מושג זה, שלא בחיל ולא בכח, ושלאו בגבורה ובמנין תליא מילתא, מבריח בין הקרשים בהרבה אופנים בחנוכה, וכן מקושר הדק היטב בענין הנ"ל המרומז באותיות נגה"ש.

וכמו שמצינו בעל הניסים (וכבר הוזכר לעיל), רבים ביד מעטים וכל הענין, וכן פך השמן אשר ממנו הדליקו לשמונה ימים אע"פ שלא היה בו אלא ליום אחד (וכן מצינו במה שאוכלים מאכלי חלב בחנוכה זכר לנס שנעשה ע"י אשה, והיינו נמי כנ"ל שאשה תהרוג איש חיל גבור מלחמה הוא בחינת גבורים ביד חלשים). וכן מצות קידוש החודש, זה המאור הקטן גדול יהיה, שבו עיקר קביעות המועדים והזמנים, שישאל מונים ללבנה. וכן בברית מילה נוהגים לו' זה הקטן גדול יהיה. ורומז על ענין המילה עצמה, דע"י חיתוך והסרת הערלה, אשר לכאו' ממעט הגוף ומוציא דם, שנראה שממעט חיותו, ע"י זה אדרבה גדול יהיה, שע"י זה יזכה לכל המעלות הטובות של תורה וקדושה ויזכה לחיי נצח, ולא יכרת. וכן בענין שבת אשר הוא ממעט בעסק ובמלאכות, וכפי חיצוניות הדברים נראה שמפסיד, אבל באמת שבת היא מקור הברכה

(יב) **ובא** הרמ"ז גם כן במה מצינו שהרי לפי הסדר היה צ' להיות הנג"ש, וכנגד היולי נבדל גלגל שפל, ומדוע בא שלא כסדרן נגה"ש. אך לפי הכתוב לעיל יובן, דאדרבה, הקב"ה אינו מוגבל להשפיע דוקא בסדר מסויים, כי אין מעצור לכחו והוא מהווה הכל בשוה, רק שדרך כלל בחיצוניות נראה שיש עולמות נפרדים, אבל בפנימיות והיו לאחדים, כי אין לפניו נפ"מ בין זה לזה, ולא עוד אלא שבשורשו הכל אחד וכולם מתהפכים ומתגלגלים זה בזה, וכן בעניני הפרנסה ההשתדלות הטבעית אינה הקובעת אלא כפי זכותו בתורה, וק"ל.

(יג) **ובזה** יש להאיר עוד, דמנהג ישראל תורה וללמוד אני צריך, שלמה ע"פ הנהוג כפי מספר האותיות ככל שהוא קטן זוכה ליותר ממון וככל שהוא גדול מגיע לו פחות. כי ג' מקבל הכל, וה' שגדולה מג' מקבל רק חצי, ונ' שגדולה מה' אינו מקבל כלום, וש' שגדולה מכולם מפסיד הכל, ואיפכא מסתברא. אך לפי כל האמור מובן, שהפרנסה תלויה בזכויות, והמרבה והממעט כולם יקבלו מה שראוי להם, ואדרבה לפעמים מי שמרבה בהשתדלות מקבל פחות, כי יצא שכרו בהפסדו וזכויות התורה והממעט בהשתדלות לפעמים יקבל יותר כי הרבה זכויות בתורה, וק"ל.^[1]

וכן יש לרמוז במאמר רז"ל (שבת קד). גימ"ל דל"ת גומל דלים מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת, שכן דרכו של גומל

[ד] וע' בבני יששכר הנ"ל (ג, כד) וז"ל, ובוה היה הענין גם באוכלי המן, שט"ו העם ולקטו שטותא נקטי בליבייהו כאמור בוורה, על כו הוצרכו לטירחות. משא"כ לצדיקים ירד המן על פתח אהליהם כחצי קומת איש שלא יצטרכו אפילו לשוח, ועיקר טירחות ויגיעות באים לאדם מצד שהוא מאמין עדיין בטבעיות וכו', וע"ש עוד ויערב לך.

בלידת פרץ שממנו יצא המשיח, תחילה הוציא זרח את ידו והיה נראה שפרץ הוא הקטן, ולבסוף היה הגדול. וכן בלידת יעקב עצמו (שהוא זה שחזר על פכים קטנים – פך השמן, כנודע), תחילה יצא עשיו, אבל יעקב הקטן היה הגדול באמת. וע"ז ויאבק איש עמו, דעשיו הוא מסמל את ההפך מכל הנ"ל, שהוא מחשיב הכל רק כפי החיצוניות ולא כפי הפנימיות, כאמרו האדם האדם הזה (ובמקו"א כתבתי בזה באורך בס"ד, ע"פ הקדמות מרו"ל, שעשיו חי בהיום דוקא ומפלתו במחר, שהכל אצלו לפי הנראה לעינים עכשיו).

(טז) **וע"פ** כל האמור יונעם מאוד מדוע עשיו נהרג דוקא ע"י חושים בן דן. דהנה, גם חושים הוא בבחי' זה הקטן גדול יהיה, וכדמטו משמי' דמרנא החפץ חיים ז"ל שמנין שבט דן כמעט כמנין שבט יהודה, אע"פ שלדן לא היה אלא בן אחד, והו"א שיהיה מעוט באוכלוסין, הוא גדל כאחד השבטים המרובים באוכלוסין. ולא עוד אלא שחושים בן דן היה חרש. זת"ד ז"ל. וכדברינו הנ"ל. [ויבן מה שכתוב 'ובני דן חושים', ולא 'ובן דן חושים', דחושים עצמו היה מעט שהוא רב ולכן נקרא בני דן, וק"ל.] וגם לרבות דעשיו שהיה איש יודע ציד וגבור נפל ביד חרש שהכהו על קדקדו. וא"ש שעשיו יהרג דוקא ע"י חושים שהוא היפך בחינתו. וגם

לשומרה כראוי ומתברך בכל עניניו. ולפי הכתוב לעיל (בהערה לאות יג) יובן מדוע דוקא ברכו וקדשו במן, כי כן היה ענין המן מורה על השתדלות לא בטבעיות אלא בזכות התורה, וק"ל. ואדרבה מאד דאזער גרמיה איהו רב, וק"ל.

(טו) **והנה** בהמשך המאמר המובא בראשית דברינו (אות ב) כתב הבני יששכר שביטול הד' מלכיות אשר המה כנגד גופני, נפשי, שכלי, הכל יהיה ע"י משיח שהוא בגי' גשנ"ה^ה (וכן בגי' ה' מל"ך ה' מל"ך ה' ימל"ך, שאז תהיה לה' המלוכה ומושל בגוים), ויתבטל כח נח"ש, שגם הוא בגי' כנ"ל. זת"ד ז"ל.

ולכשנתבונן נראה דאף באלו יש בחינות זה הקטן גדול יהיה כדברי האוה"ח הקדוש הנודעים, שכל לידת משיח היא באופן זה, דנשמת משיח היתה בבנות לוט וע"י מעשה דתמר ויהודה. וכן מצינו דדוד הוא הקטן במעשה דישי ואשתו שרצה להוליד בן מהשפחה ולשחררו כו', וכמו שכ' הרחיד"א ז"ל (וזהו ובחטא יחמתני אמי). [ראה מדבר קדמות מערכת י' אות כ.]. ואף במעשה תמר, חוץ ממה שהיה מעשה משונה, וכמו שכ' האוה"ח הקדוש, הנה הכל אירע ע"י קטנות, כלו' שע"י שתמר לא נתנה לשלה, והיתה כאלמנה, וכן ע"י שיהודה ירד מאת אחיו, ע"י זה גופא נולד מושיען של ישראל. וכן

[ה] וע"פ דברי מוהר"ן ז"ל יש להוסיף, כי הרי רז"ל אמרו ששלחו להתקין בית תלמוד. והנה גם הוא בחינת בהמ"ק עליונים למעלה ותחתונים למעלה. כי אוהב ה' שערם המצוינים ואין לו אלא ד' אמות של הלכה, וזהו עליונים למעלה. וכן התחתונים דבריהם נאמרים באמת בשמים, כדאריז"ל בגיטין, יונתן בני כך הוא אומר. וזה בחינת תחתונים למעלה. וא"כ זהו להורות לפניו גשנ"ה בית התלמוד, כמו ביהמ"ק, וכנ"ל. (וכע"ז י"ל בפס' ונגשה יבמתו השערה, וק"ל.)

כאן בא הרמז כנ"ל, כי חשי"ם בגי' נגה"ש. והכל לפי דברינו.

אך ביתר שאת, כי בברכת יעקב לזן כתוב יהי זן נחש עלי דרך שפיפון עלי אורח כו'. והנה, ע' חולין דף י'. לענין משקין מגולין כמה ישהו ויהיו אסורין כו', כדי שיצא הרחש וישתה כו', הא קא חזי ליה, אלא ישתה ויחזור לחורו, ע"כ. דהיינו שאין לומר ששיעור גלוי משקין כדי שישתה, דלא ישתה הנחש דהאדם חזי ליה. וע"ז תירצה הגמרא דר"ל שיעור שישתה ויחזור לחורו בלי שיראנו. אמנם בתוס' שם (ד"ה וישתה) כתבו וז"ל, בירושלמי מתרץ כחוט השערה ושפיפון שמו ורשות נתנה לקרקע להבקע לפניו כו', ע"ש. דהיינו שלא יראנו כי הוא כחוט השערה. וע' במדרש תנחומא שברכה זו נאמרה על שמשון. והנה, מצינו בחושים ובשמשון ענין זה של מעט שהוא רב, ודוגמת שפיפון זה אשר הוא דק כחוט השערה, ועכ"ז נושך עקבי סוס ויפל רוכבו אחר. וכן מצינו שהיה מעט והוא רב כנ"ל (חשים בגי' נחש), וכן בשמשון שהיה יחידי והרג מאות פלשתים.

(יז) **ונסיים** בברכה שנזכה כולנו לאור באור האמונה המתפשט בנפשותינו בחנוכה, לדעת כי הוא מסובב הכל והוא משפיע ומהווה הכל, ונזכה לאורו של משיח, ויתבטלו כל הגלויות והצרות והמסכים המבדילים, והיה השם למלך על כל הארץ בתכלית השלמות, אכ"ר.



בדק הבית





בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת



[א]

תגובה לתגובת הג"ר משה שלמה פנחסי בגליון טו למאמר בדין בל תשחית

הרב שמעון תביריאן, בית מדרש גבוה, ליקווד

לכבוד הר' משה שלמה פנחסי שליט"א

נתכבדתי בקבלת הערותכם ע"י העומדים בראש הקובץ 'אבקת רוכל', אודות מה דכ' בגליון
העבר להעיר על דברי רבינו הבן איש חי בתורה לשמה או"ח סי' עו, דהמשאיר את הנר דלוק
בלילה אחרי גמר צרכיו, עובר על בל תשחית אע"פ דלא עבד שום מעשה.

והנני אשיב כסדר ההערות:

העיר כבודו מדברי הש"ע סי' קעא סע"ה, דהזורקים חטים צ' להרימם לבל ידרכו עליהם.

איני רואה בזה השגה, דהש"ע שם מיירי כשעבד מעשה, דז"ל הש"ע שם "הזורקים חטים
לפני חתנים צ' ליזהר שלא יזרקו אלא במקום נקי, וגם יכבדו אותם משם, כדי שלא ידרסו
עליהם. ע"כ. הרי מבואר דאין היתר לזרוק אלא רק אם המקום נקי וגם יכבדוהו בסוף, דאל"כ
אין תועלת במה דזורק למקום נקי, וכדכ' שם המ"ב, ואינו בשב ולא תעשה. ומתבאר זה ג"כ
מדברי מאמר מרדכי שם הובא בשע"צ, או"כ, דהנה הבית יוסף שם סיים דלא נהג ליזהר
בזה, ועכ"ז בש"ע נקט דצ' לכבדם, ובמאמר מרדכי שם כתב ליישב את המנהג, משום דהוי
שב ואל תעשה, ובעת הזריקה כיון דזורק למקום נקי לא נחשב כמאבד ביד, ורק אח"כ אין
לחוש מטעם הנ"ל, וע"ז פליג הש"ע דהוי מנהג בטעות, והטעם נראה פשוט, לא משום
דאיבוד בשב ואל תעשה אסור, אלא דזה נחשב קום ועשה ובידים ולא דמי לנר. ודו"ק.

ועוד העיר מד' משנ"ב ס"ק יא, דצ' להרים אוכלים המונחים על הארץ, אין דין זה נוגע
לאיבוד אוכלים, אלא בזיון אוכלים והם תרי דינים, כמבואר בלבוש ריש סי' רעא, הבאתיו
בריש דבריניו שם, ע"ש. ואין בזיון בנר דלוק.

ובזה גם מיושב התמיה בהמשך הדברים מהרמב"ם, דאיבוד אוכלים לחוד ובזיון לחוד, והסברה דאין איסור בל תשחית בשב ואל תעשה, כבר הובא במנחת יצחק ח"ג סי' מה אות ב, ולפי דבריכם לעיל היאך הותר לו להניח את אוכל לירקב ולא לטפל בו, ועוד דבל תשחית הוא איסור לאו, והאם נאמר לפי גישה זו דהוי לאו שאין בו מעשה אתמהא, וכעת אין בידינו ראייה דתהי' בזה עכ"פ איסור דרבנן, ויותר נראה דהתורה לשמה לאו דווקא נקט בל תשחית.

אודות הנהגה שלא להניח אוכלים תחת השלחן, לא מובן איך זה כילוי מאכלים, ומה שייך לדיני בל תשחית.

ומדבריכם נראה, דלא ביארתי שם כונתי, דבלי ספק אין זה הנהגה נכונה להעלים עין מכל מיני איבוד אוכלים, ובפרט דבשורש המצוה כתב החינוך מצוה תקכט, "כדי ללמד לנפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו ומתוך כך תדבק בנו הטובה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה, אוהבים השלום והשמחים בטוב הבריות ומקרבין אותם לתורה, ולא יאבדו אפי' גרגיר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדן והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל חכם, ולא כן הרשעים אחיהם של מזיקים שמחים בהשחתת עולם, והם משחיתים את עצמם. ע"כ. ואלו הדברים קילורין הם לעינים וכונתי רק דלקראתו בשם איסור אין בידנו ראייה, והתורה לשמה לאו דווקא כתב כן.

ואזכיר כאן לפני תלמידי החכמים מה ששמעתי פעם מת"ח חשוב מא"י, דהעיר 'דלא הצליח למצוא מקור לאיסור ביטול תורה, חוץ מאיסור בל תשחית'. וזה נראה דבר פלא.

ואני קבלתי מרבתי דביטול חיוב עשה דתלמוד תורה ג"כ אסור ונענש עליו, כמבואר בגמ', ולא משום בל תשחית, ועכ"ז ניתן לפרש באופן דומה קצת ע"פ דברי הוהר הקדוש (הובא בסוף ספר נפש החיים ש"ד פ' לד), דאזהרת בל תשחית קאי על תלמיד חכם, דאיהו אילנא דחיי כי ממנו תאכל, דלית הנאה ותיאובתא לרוח קודשא בהאי עלמא אלא אורייתא, דההוא זכאה כביכול איהו מפרנס לה, והמונע מזה תהי' בכלל אזהרת בל תשחית.

לכבוד התורה ולומדיה
שמעון תבריכיאן

[ב]

חליפת מכתבים בתגובה למאמר הגרמ"מ אייברמסון בגליון טו, בענין

חמין שהוחמו בהיתר בשבת ויו"ט

הרב עמנואל מולקונדוב, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

(א) תגובת הרב עמנואל מולקונדוב

בקובץ תשרי תשפ"ב האריך הרה"ג מנחם מנדל אברסמון, בענין חמין שהוחמו מאליהן ובחידושו של הגרע"א ובשאר האחרונים, והעלה שאין לסמוך על קולא זו, ודינם כדין חמין שהוחמו בשבת שאסורים בהנאה עיש"ב.

אולם יש להעיר בזה, שעצם חידושו של המג"א בסי' שכו סק"ו, שחמין שהוחמו בשבת בהיתר אסורים בהנאה ברחיצה – הוא חידוש גדול, וברבים מהראשונים והאחרונים מבואר לא כדבריו, ונראה שכן עיקר לדינא וכמו שנבאר בס"ד;

חמין שהוחמו בהיתר בשבת

אמת שבתו"י בדף לט ע"ב בשם מהר"ם מפורש כדעת המג"א, וז"ל ומהר"ם מפרש דחמין שהוחמו מע"ש היינו שנסתלקו מעל האור מבע"י, ושהוחמו בשבת היינו שהוחמו מבע"י כ"צ אך מתחממים והולכים גם בשבת דומיא דחמי טבריא וכו', וצוננין קרי שהיו חמין כבר ונצטננו וכו' ע"ש. ומפורש שגם כשחוממו בשבת בהיתר מקרי חמין שהוחמו בשבת.

והתהלה לדוד בסק"י, הוכיח כן מדברי הרא"ש בפרק ר"א דמילה סוסי' ב, אהא דכתב הרי"ף שמותר לרחוץ קטן לפני המילה בחמין שהוחמו בשבת, וכתב הרא"ש, לא שיאמר לנכרי להחם אלא אם הנכרי עשאו 'לעצמו' או אם עבר ישראל והחם אותן בשבת מרחיצין בהם את הקטן, אע"פ שאסרו רחיצת כל גופו בחמין שהוחמו אפילו מע"ש – לצורך המילה שרי. ע"כ. ומשמע שאם חימם הגוי לעצמו בשבת הוי חמין שהוחמו בשבת. אלא שאפשר שברא"ש יש ט"ס וצ"ל עשאו הנכרי 'מעצמו' כמו שהוא ברשב"א – עי' לקמן.

והר"ן כתב גבי משתטף בצונן ולא יעמוד כנגד המדורה שבת דף מ: - שנמצא כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת. וכ"כ המאירי, וכ"ה בתוס' הרא"ש בפירוש הראשון. ולכאורה נראה מדבריהם שאף שהוחמו בהיתר, שלא הגיעו ליד סולדת – קרו להו הוחמו 'בשבת'. אולם אין זה מוכרח כ"כ, שאפשר להידחק בדבריהם ולומר ד'בשבת' קאי ארוחץ ולא אהוחמו, וכוונתם דהוי כרוחץ בחמין בשבת. וראיה לזה מדברי המאירי, גבי לא יביא קומקום של חמין ויניחנו, שמא ישפכו מהמים עליו ונמצא רוחץ בחמין שהוחמו 'בשבת' ע"ש. ומי לא עסקינן שהמים הוחמו

מע"ש, ואפילו הורדו מהאש לפני שבת ובתחלת שבת הוא רוחץ בהם, ואעפ"כ כתב כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת, וע"כ דלא קאי 'בשבת' על הוחמו, ודוק.

אולם כבר כתב התהל"ד להוכיח מדברי הרשב"א בדף קלד: שחמין שהוחמו בשבת היינו שנעשה בהם איסור, שכתב הרשב"א ע"ד הרי"ף הנ"ל, שחמין שהוחמו בשבת היינו שחיים הגוי מעצמו [לצורך ישראל], ואפילו עבר ישראל ואמר לגוי שיחמם לו מים ואפילו ישראל עצמו שחיים מים. והקשה והא חמין שהוחמו בשבת אסורים מדבריהם בין ברחיצה ובין בשתיה, וכן נמי הרחצת כל גופו אסורה מדבריהם ואפילו אבר אחד. ותירץ דחמין שהוחמו בשבת קנסא הוא, ובמקום מצוה לא גזרו. וכן תירץ ר' יונה ע"ש. וכ"ה בריטב"א שם. ומפורש בדבריהם שהוחמו בשבת אין זה קשור כלל לדיני רחיצה, ואיסור נפרד הוא מדין מעשה שבת, ואם הוחם בהיתר לית לן בה אלא כחמין שהוחמו מע"ש.

וכן מתבאר מדברי הריטב"א בדף לט: שכתב דחמין שהוחמו בשבת ליכא מאן דשרי, ואפילו ליגע באצבע קטנה, כי היאך יהנה במעשה שבת אדרבה אסורים למוצ"ש בכדי שיעשו. ע"ש. וכ"כ עוד בסוף הסוגיא בדף מ. בפסק ההלכה, דחמין שהוחמו בשבת אסורים לרוחץ בהם כלום ואפי' באצבע קטנה, ולמוצאי שבת נמי אסורים בכדי שיעשו. ע"ש. ומבואר שחמין שהוחמו בשבת היינו הוחמו באיסור אבל בהיתר הוי כהוחמו מע"ש[1].

[1] ובשו"ת להורות נתן ח"י סי' מב אות ג, כתב להוכיח מדברי הריטב"א בדף לח: והרשב"א בדף לט:, גבי מעשה דאנשי טבריא שכשהוחם בשבת אסור. ע"ש. אולם דבריו צ"ע, דהתם ע"כ חשיב הוחם 'באיסור' ולא בהיתר, שהרי אסרו גם בשתיה, אולם אנן איירינן בהוחם בהיתר שמותר בשתיה, שמותר גם ברחיצה. וראיה שהרי מדברי הרשב"א והריטב"א שהבאנו, מבואר להדיא שהוחם בשבת דאסור היינו הוחם 'באיסור' ולא בהיתר.

וכן נראה פשוט דברי הרמב"ם בפרק כב ה"ג, והרמב"ן בדף מ:,, אהא דלא ישתטף אדם בצונן ויתחמם כנגד המדורה, שפירשו הם שהוא משום גזירת מרחצאות [והובאו בב"י]. והנה המג"א בסק"ה, כתב לשיטתו שחמין שהוחמו בשבת אף שהוחמו בהיתר, כגון שהפשירים ולא הגיעו ליד סולדת דינם כחמין שהוחמו בשבת, והכא שרי כיון שאין זו רחיצה גמורה עשאוה כחמין שהוחמו מע"ש, ולכן אם אינו כל גופו מותר וכל גופו אסור. ע"ש. אולם נראה כן מסתימת דברי הראשונים דהכא הוי דין מחדש, אלא שזהו דין רחיצה הרגיל, וכ"כ הגר"א בביאורו שם, דס"ל לראשונים אלו שכיון שהוחמו בהיתר הוי כהוחמו מע"ש. ע"ש. וכ"כ הבית מאיר על חילוק המג"א הנ"ל, דאינו יודע מאי קאמר. ע"ש.

ומצאנו כמה אחרונים דלא ס"ל כדברי המג"א, אלא שמים שהוחמו בהיתר בשבת דינם כהוחמו בע"ש ומותרים ברחיצת פניו ידיו ורגליו; העולת שבת בסק"י, כתב בפשיטות בתוך הדברים שרחיצת ידיו ורגליו מותר אפילו בחמין שהוחמו בשבת. ע"ש. וביאר דבריו המאמ"ר

באות ד, דמיירי שלא נעשה באיסור ע"ש. והמאמ"ר גופיה דחה את ראיות המג"א לאיסור. ע"ש. והחמד משה כתב בזה"ל, והרא"ש והמרדכי שאסרו לחמם אף ידיו לחוד נגד המדורה, ודאי דבריהם טעמא בעי. וטעם הראשון שכתב הרב"י אליבייהו שדומה כרוחץ במים חמים, ויבא להחם חמין לרוחץ גופו – כ"כ ע"פ דברי התוס' הנ"ל, אבל לפי מ"ש א"א לומר כן, דלא גרע ממים חמין שהוחמו בע"ש שמותר לרוחץ בהם פניו ידיו ורגליו, לכן נראה הטעם השני שכתב הרב"י אליבייהו עיקר, דלא אסרו רק במקום שהיס"ב. ע"ש.

הרי שפשוט לו שמים שהוחמו בשבת בהיתר – דינם שוה למים שהוחמו בע"ש. ובספר תורת שבת בסי' שכו אות ז כתב בתוך הדברים, גבי אדם שמשותף בצונן ועומד ליד אש במקום שאין היס"ב בזה"ל, שהרי מותר לרוחץ פניו ידיו ורגליו בחמין שהוחמו מע"ש, לכן לא אסרו רק אצל האש דהיינו במקום שהיס"ב וכו', ולא ידעתי במאי הכריע המג"א נגד המחבר שיסודו מן הירושלמי, וגם הרמב"ם ס"ל הכי, דבדף קלד, [שהביא המג"א ראייה לאיסור] – להחם במקום שהיד סולדת בו איירי משום סכנה, ורבנן ס"ל דליכא סכנה, ובסמ"ק לא נכתב רק בהוחמו בשבת (פי' ע"י גוי במקום שהיס"ב, או ע"י ישראל באיסור) ע"ש, הרי דקרי לחמין שהוחמו בשבת בהיתר – חמין שהוחמו מע"ש. וכן הבית מאיר דחה את ראיית המג"א מהגמ' בדף קלד, כדכתב התורת שבת הנ"ל, וכתב שבמקום שאין היס"ב רבו המתירים, והעיקר כדברי הב"י דס"ל להתיר עיש"ב.

והגרע"א בחידושו לך מ:, הקשה על דברי המג"א הנ"ל מהסוגיא בדף מב., שמותר לתת חמים לתוך קרים וקרים לתוך חמים באמבטי היכא דליכא משום בישול ע"ש בסוגיא, ואמבטי היא לרחיצה וכמו ששאלה הגמ' רחיצה בחמין מי ליכא, ומבואר דהיכא דליכא איסור של חימום המים מותר לרוחץ פניו ידיו ורגליו ע"ש. והאחרונים נדחקו ליישב קושיא זו לדעת מג"א – עי' אג"ט ותהל"ד, אולם כבר דחה דבריהם בשביתת השבת מלאכת מבשל אות קכו ע"ש. והוא עצמו בסוף דבריו כתב ליישב 'בדוחק', וסיים ולפום ריהטא לא מצאתי יישוב אחר בזה. ע"ש. אולם נראה שלמעשה לא נקיט כדברי המג"א, שהרי כתב בגוף ההלכה שם: אבל אם הוחמו בשבת (ול"א אפילו בהיתר) אסור לרוחץ בהם אפילו ידיו וכו' ע"ש, הרי שנקט את סברת המג"א בשם 'י"א', לומר שאין זו הסברא העיקרית. וע"ע בהגהות רע"א על המג"א סק"ד, מהא דאנשי טבריא שמוכח שאם לא נעשה מעשה כלל בשבת אלא מאליו שרי אף למג"א ע"ש. וגם זה חידוש הוא שלא הוזכר בראשונים.

חמין שהוחמו בהיתר ביום טוב

הנה החמד משה בסי' תקיא אות ב, כתב בדעת השו"ע בזה"ל, באמת אף אם מים שהוחמו לצורך דבר אחר ביו"ט [דהיינו שחוממו בהיתר ולא לצורך רחיצה] אסור לרוחץ בהם כל גופו. ע"ש. והחמד משה בהלכות שבת שהבאנו לעיל נקט שחמין שהוחמו בהיתר בשבת דינם כהוחמו מע"ש. ע"ש. ונראה מדבריו שלגבי רחיצת כל גופו ביו"ט הדבר שונה, וחמין שהוחמו

בהיתר אסורים ברחיצת כל גופו. וכן נקט בשו"ת זרע אמת סוסי' עא, וז"ל ואפילו לדעת הרי"ף ודעימיה דמתיר לרחוץ כל גופו ב"ט בחמין חוץ למרחץ – היינו דוקא בחמין שהוחמו מעי"ט ולא בחמין שהוחמו ביו"ט, 'ואפילו אם הוחמו המים לצורך בישול', והראיה ממ"ש הרמ"א בהג"ה בסי' תקיא ס"ב, אבל מותר לרחוץ תינוק במים שהוחמו ע"י ישראל ביו"ט אבל אסור להחם ביו"ט לצרכו אפילו ע"י גוי, אבל כשצריך לבשל או להדיח אז מותר להרבות בשבילו ע"ש, אלמא לתינוק דוקא שרינן כל הני מילי ולא לגדול ע"ש. וכן נקט בספר דמשק אליעזר [על ביאור הגר"א] בסי' תקיא אות ז, וז"ל לענ"ד נראה דביו"ט ג"כ אסור להרבות בשביל גדול אף לדעת המחבר דבהחם בעיו"ט מותר לרחוץ, וא"כ הה"ד בהחם ביו"ט בהיתר, ואף דמותר למלאות חבית מים אף שא"צ רק לקיתון אחד, נראה דהיינו דוקא אם המותר יתבשל שלא לצורך כלל או לצורך חול, דאין לחוש שמא יבשל רק לחול, אבל אם כוננו שיהיה המותר לצורך יו"ט בדבר האסור לבשל בשבילו לעצמו שפיר חיישינן שמא יבוא לבשל לצורך דבר האסור ביו"ט, וכ"מ מפורש מדברי התוס' בשבת לט: שכתבו ונראה לר"י דיכול לחמם אפילו ביותר מכדי שתיה וכו', ודוקא בכדי שיעור לרגליו אבל לצורך כל גופו לא, שהבלנים חשודים דלפעמים חממו עיקרן לרחיצה ע"ש.

אולם המאמר בסי' תקיא אות ד, כתב בתוך הדברים בזה"ל, ומ"ש [העולת שבת] מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מבע"י לאו דוקא, אלא ה"ה בהוחמו בו ביום כל שהוחמו בהיתר דמאי שנא וק"ל. ע"ש. ואע"פ שדבריו שם נסובים על רחיצת קטן, מ"מ מלשונו הנ"ל נראה ברור דסבירא ליה בפשיטות שאין הבדל בין הוחמו בהיתר ביו"ט להוחמו מעי"ט, ואף בגדול הדין כן, אלא שהוא איירי על דברי המג"א דאיירי בקטן, וע"ע לקמן.

וכן כתב הגר"א בביאורו בסי' תקיא ס"ב, על דברי הרמ"א [בשם הכל בו, שהביא הב"י] שכתב אבל כשצריך להם לבשל או להדיח מותר להרבות בשבילו [היינו בשביל הקטן], כתב הגר"א 'ועיין בסי' תקג שביו"ט אף לגדול מותר', וביאר בספר דמשק אליעזר שם בזה"ל, ביו"ט מותר להרבות אף בשביל גדול כמ"ש סי' תקג, ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שא"צ אלא לקיתון אחד וכו', וא"כ הא דנקט הרמ"א להרבות בשביל קטן היינו משום דגדול אסור לרחוץ אף שהוחם ביו"ט בהיתר, דהרמ"א לשיטתו דס"ל אפילו הוחם מעי"ט אסור לרחוץ כל גופו. עכ"ד.

ובאמת שכן נראה מדברי הארח"ח הלכות יו"ט אות יד, שהביא הב"י בסי' תקיא [ומקורו מהמכתם בביצה כא:], שכתב מחמין חמין ביו"ט ורוחץ בהם פניו ידיו ורגליו, ומותר להחם הרבה מן המים דומיא דממלאה אשה קדרה בשר. ועל זה הורו חכמים הראשונים במקום שיש תינוק שיש צורך לרחוץ כל גופו שנותנין מים הרבה להחם להדיח הקערות ומן השירים רוחצין גוף התינוק ע"כ, ומסתימת דבריו נראה שכשנחמם לצורך פניו ידיו ורגליו מותר

לחמם לצורך כל גופו באותה הקדירה, ומה שכתב במקום שיש 'תינוק' – נראה מדבריו דלאו דוקא, אלא דיבר בהוה וכפי שכתב 'שיש צורך לרחוץ כל גופו', ובגדול בדרך כלל אין 'צורך', שהרי מתרחצים בערב יום טוב, ורק תינוק דהיינו רביתיה היה רגילות לרוחצו כל יום, ולכן בתחלה כתב את עצם הדין שמותר להרבות לצורך רחיצת כל גופו, ולאחר מכן כתב את הפן המעשי שהוא לגבי תינוק. אלא שהאחרונים דס"ל שחמין שהוחמו בשבת בהיתר אסורים ברחיצה, ס"ל שה"ה ביו"ט ולכן פירשו את דברי הרמ"א [שהעתיק את דברי האר"ח הנ"ל], שההיתר להרבות הוא רק לקטן, אולם להאמור אין זה מוכרח בדברי האר"ח גופיה, ואדרבה מפשט לשונו נראה שמותר להרבות לכל אדם.

ומה שהקשה הדמשק אליעזר מדברי התוס' בשבת לט: – עי' בשפת אמת בביצה דף כא סוף ע"ב, שכתב די"ל דהתם מירי שמרבה בשתי קדירות ע"ש, ולפ"ז אין ראייה שאסור להרבות בקדירה אחת, ודוק היטב.

ובספר ברוך שאמר להגר"ב שרגא שליט"א ח"א עמ' קנ, כתב בפשיטות שמים שהוחמו בדוד שמש ביו"ט אסורים ברחיצת כל גופו, והיה טעמו דלא עדיף מחמי טבריא בכלי שאסורים ברחיצה משום שגזרו שלא במקומן דאטו לאיחלופי בתולדות האור כמבואר בסי' שכו ע"ש. אולם לא זכיתי להבין את הדימוי, דאם כן נאסור גם מים שהוחמו מעיו"ט ונמצאים על האש, או אפילו שאינם על האש אלא שנשארו חמים מעיו"ט, שהרי חמי טבריא הוחמו מעיו"ט אלא שנשמר חומם גם ביו"ט, אע"כ אין ללמוד משם להכא, משום שבחמי טבריא יש גזירה מיוחדת.

וע"כ נראה שכיון שזו מחלוקת ראשונים ואחרונים בדרבנן, ואין ראייה ברורה לאסור, והסברא הפשוטה היא שאין להחמיר ביו"ט יותר מבשבת, שהרי ביו"ט הקלו ברחיצה יותר מבשבת – העיקר לדינא הוא להקל בזה, שחמין שהוחמו בשבת או ביו"ט 'בהיתר' דינם כחמין שהוחמו מע"ש או מעיו"ט ומותר בשתיה וברחיצת פניו ידיו ורגליו בשבת, וברחיצת כל גופו ביו"ט לדעת השו"ע.

ואף חמין שהוחמו ע"י הבויילר ביו"ט [ע"י שעון שבת] – מותר להשתמש בהם לרחיצת כל גופו, עפ"י מה שכתב השש"כ פ"ב ס"ז, שנידון זה דומה ממש לחימום קדרה עם הרבה מים, אע"פ שלא צריך אלא לכוס אחת דשרי עפ"י סי' תקג, וגם כאן כיון שהוא מוציא את המים בהיתר, וכניסת המים נעשית בחדא טירחא [ועדיף מיניה דהא אינו מכויין, אע"פ שהוא פס"ד דניחא ליה] – אין איסור בישול במים הנכנסים, וגם מותר להשתמש בהם דחשיבי הוחמו בהיתר וכנ"ל.

וע"כ נראה שמותר, לנוהגים כדעת השו"ע, לרחוץ כל גופם ביום טוב במים חמים שהוחמו בהיתר, בין בדוד שמש ובין בבוילר.

(ב) תשובת הרב מנחם מענדל אייברמסן על הנ"ל

הנה ראיתי מה שהג"ר עמנואל מולקנדוב שליט"א, רצה להקל לבני ספרד ההולכים אחר פסקי מרן השו"ע, לרחוץ כל גופו במים חמים כהרגילות בימות החול, משום שהמים שהוחמו בדוד, הוחמו בהיתר, וכמו שבשבת מים שהוחמו בהיתר לדעת כמה ראשונים ואחרונים דינם כהוחמו בער"ש, ה"ה ביו"ט המים שבדוד הוחמו בהיתר, ודינם כהוחמו בעיו"ט, ולדעת מרן השו"ע, יש להתיר לרחוץ כל גופו כמו שנפסק להלכה בשו"ע סי' תקיא ס"ב, [ולדעת הרמ"א יש להקל עכ"פ לרחוץ כל גופו אבר אבר, כמו שכתב המ"ב יח]. ולענ"ד איני רואה שום מקום להקל בזה, ואף אין שום ספר שכתב מפורש כזה. וזה החלי בעזה"י.

הנה הג"ר מולקנדוב לא הביא כל לשון הכלבו וארחות חיים, שהוא המקור לדברי מרן הבית יוסף והרמ"א בסימן תקיא סעיף ב. וז"ל, "מחמין ביום טוב ורוחץ פניו ידיו ורגליו. ומותר להחם הרבה מן המים, דומיא דממלאה אשה קדירה בשר. ועל זה הורו חכמים הראשונים במקום שיש תינוק שיש צורך לרחוץ כל גופו, שנותנין מים הרבה להחם להדיח הקערות, ומן השירים רוחצין גוף התינוק. אבל במרחץ אסור אפילו פניו ידיו ורגליו, וכן נמי כל גופו בחמין שהוחמו ביום טוב משום גזירת מרחץ".

ודבריהם צ"ב, דמתחילה הקילו לרחוץ תינוק במים שהוחמו על ידי ריבוי שיעורים, ומיד אח"כ כתב לאסור לרחוץ כל גופו במים שהוחמו ביו"ט מגזירת הבלנין[2]. ועוד, שאם מותר לרחוץ כל גופו של תינוק, אמאי אסור לרחוץ פיו"ר במרחץ, הרי כמו שחז"ל לא גזרו על רחיצת כל גופם חוץ למרחץ, דהוא לצורך התינוק, יש להתיר אף פיו"ר בתוך המרחץ[3].

[2] תגובת הרב מולקנדוב: כונת הארח"ח להוחם 'באיסור', וכדעת הרמב"ם שהאיסור לחמם מים לרחיצת כל גופו זה משום גזירת מרחץ. ולשונו של הארח"ח הוא לשון הרמב"ם ממש בפ"א הט"ז, ולק"מ. תגובת הרב אברסמן: עיינתי בלשון הרמב"ם, והוא כתב שאסור 'לחמם מים לרחיצת כל גופו', והארח"ח וכל בו, כתבו לאסור לרחוץ כל גופו במים שכבר הוחמו, ולא שרצה לחמם, והיא נ"מ גדולה, ואין זה שייך זה לזה, ולא הבנתי מה שכבודו מדמה זה לזה. שהרמב"ם איירי לחמם, והארח"ח וכל בו איירי שכבר הוחמו בהיתר. [3] תגובת הרב מולקנדוב: כנ"ל, הוא סובר כדעת הרמב"ם שחץ למרחץ מותר כל גופו, ובמרחץ אסור אפילו פניו ידיו ורגליו, ואין חילוק בין תינוק לגדול, והדברים פשוטים. והאריכות בדעת הארח"ח מיותרת.

ולתרץ דבריהם, יש להקדים דברי הדרכי משה סי' תקיא ס"ב, דכתב דאסור לחמם מים לצורך תינוק [אף למילה], אבל אם הנכרי חימם מים לצורך עצמו, מותר לרחוץ בו. ויש לדייק מדבריו, דרק לתינוק מותר לרחוץ במים שהוחמו ע"י נכרי, אבל לא גדול[4]. וכן כתב המ"ב בשער הציון (ס"ק יב).

[4] תגובת הרב מולקנדוב: יתכן מאוד שמהר"א מפראג [מקור הדברים בדרכי משה] ס"ל כדעת הרא"ש שהבאנו לעיל, שגם בשבת חמין שהוחמו בהיתר אסורים ברחיצה, וא"כ ה"ה ביו"ט, ואנן עסקינן בדעת המתירים בשבת, שאין סברא וראיה מדברי הראשונים לאסור ביו"ט יותר מבשבת. תגובת הרב אברסמון: מה שהביא מהדרכ"מ מהר"א מפראג, אפשר ואפשר, אבל הפשטות אינו כן, וכבר כתבתי הרבה פעמים, שלא מצאתי שום ספר שכתב כדברך, ואף אחד מהם לא דימה יו"ט לשבת.

ויותר מזה מפורש בבית יוסף מהמרדכי, שהתיר לרחוץ תינוק ביו"ט משום היינו רביתיהו של התינוק, אבל אסור לחמם המים כדי לרחצו דאינו שוה לכל נפש, ע"ש. הרי דרך לתינוק חו"ל לא גזרו לרחצו, דזהו צרכי התינוק, אבל לגדול אין היתר לרחוץ אף כשהוחמו בהיתר.

ודברי הדרכי משה הנ"ל הובאו ברמ"א בזה"ל, אבל מותר לרחוץ תינוק במים שהוחמו על ידי ישראל ביו"ט. וכתב המ"ב, פירוש, כגון שעבר וחממו או שהוחם לצורך שתיה או פניו ידיו ורגליו, דשרי, ולגדול אסור אף בכאי גוונא לרחוץ ביו"ט, כיון שעכ"פ הוחמו ביו"ט, אבל לקטן מותר דהיינו רביתיה ולא גזרו ביה.

ונראה ליישב ע"פ דברינו דברי הכל בו וארח"ח. דהנה בתחילה כתבו שמותר לחמם מים לפניו ידיו ורגליו, שוב מותר להרבות ומותר להחם הרבה מן המים, דומיא דממלאה אשה קדירה בשר. אינו ר"ל, שמותר להרבות כדי 'לרחוץ' כל גופו דגדול, דודאי אין שום היתר כמו שכתבנו. וכן מדיוק לשונם הזהב, שלא כתבו דמותר להרבות 'לרחוץ' כל גופו, אלא ר"ל שמאחר שמותר לחמם לקצת גופו, אין איסור של מלאכת בישול אם מחמם יותר, שהרי זהו דומה לממלאה אשה קדירה בשר, דהיינו ריבוי שיעורים.

ושוב כתבו הכל בו וארח"ח, דבריבוי שיעורים מותר לרחוץ התינוק [דהיינו רביתיהו כמו שכתבנו לעיל]. ומה שכתבו אח"כ בזה"ל, אבל במרחץ אסור אפילו פניו ידיו ורגליו, וכן נמי כל גופו בחמים שהוחמו ביו"ט משום גזירת מרחץ, עכ"ל. אינפ חוזרים על מש"כ ברחיצת תינוק, אלא על מה שכתב בתחילת דבריו. דמתחילה כתבו שלגדול מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו. ועכשיו חזרו להזהיר, דמה שמותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו, היינו דוקא חוץ למרחץ, אבל בתוך המרחץ יש לאסור מגזירת המרחץ, שמא יבוא לרחוץ כל גופו. וכן למד הלבוש והמ"ב ס"ק ט, ודו"ק. וממשיך הכל בו וארח"ח, דלגדול יש לאסור לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בהיתר אף חוץ למרחץ, משום גזירת מרחץ כמו שחז"ל גזרו שלא לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בער"ש כבסימן שכו ס"א. ורק מותר לרחוץ חוץ למרחץ פניו ידיו ורגליו. [ולומר שהם דברו במים שהוחמו רק באיסור, דוחק גדול לומר כן, דמסתמת דבריו ודאי לא משמע כן].

ומאחר שביארנו היטב דברי הכל בו וארח"ח, יש ליישב מה שנראה סתירה בדברי הגר"א בביאורו לסי' תקיא ס"ב. דעל דברי הרמ"א שכתב 'אבל כשצריך להם לבשל או להדיח מותר

להרבות בשבילי' [היינו בשביל הקטן], כתב הגר"א בזה"ל, ועיין בס' תקג שביו"ט אף לגדול מותר, עכ"ל. ובהשקפה ראשונה, ר"ל דמותר להרבות כדי לרחוץ כל גופו של גדול. ומאידך גיסא, על מה שכתב הרמ"א מתחילת דבריו 'אבל מותר לרחוץ תינוק' כתב בזה"ל, כמו שכתב בפ' בתרא דיומא, דמותר ברחיצה ביה"כ משום דרביתיה וה"ה כאן, עכ"ל. ומבואר דרך לתינוק מותר לרחוץ, אבל לא לגדול. וכנראה שיש סתירה אם מותר לרחוץ גדול במים שהוחם בהיתר, או רק לתינוק דהיינו רביתיהו[5].

[5] תגובת הרב מולקנדוב: כבר כתב הדמשק אליעזר בדעתו, דהיינו לדעת הרמ"א שגדול אסור לרחוץ וקטן מותר דהיינו רביתיה, ואין שום סתירה בדבריו.

תגובת הרב אברסמון: מה שהביא מדמשק אליעזר, לא הבנתי דבריו [וגם לא ראיתי דבריו בפנים], דבריו פלא, שהרי גם לרמ"א יש נ"מ גדולה, שהרי כתב המ"ב ס"ק יח מראשונים ואחרונים, שאף להרמ"א מותר לרחוץ כל גופו אבר אבר במים שהוחם מעיו"ט, וא"כ אם מים שהוחמו בהיתר דינם כהוחמו מעיו"ט, יש להתיר לרחוץ אבר אבר. אלא ודאי שהגר"א המעתיק מהמג"א שגם הוא העתקה מהבית יוסף מהר"ן. ואין לי אפילו צד אחר לצדד בזה. ופשוט.

אמנם לדברינו, אין שום סתירה בדברי הגר"א, ובאמת הגר"א לא חידש שום דבר מעצמו, והכל העתקה מדברי הראשונים. דמה שכתב הגר"א שלגדול ג"כ מותר להרבות, אינו ר"ל 'כדי לרחוץ', דזה ודאי אין להתיר אלא לתינוק, כמו שכתב הגר"א מקודם וכמו שכתבנו לעיל. אלא ר"ל דאין צריך לדקדק לחמם רק לצורך פיו"ר, אלא יכול להרבות, ואין כאן איסור מלאכת בישול, וראיה לזה מס' תקג, ומקור לדברי הגר"א הם הכל בו וארח"ח הובאו לעיל שכתבו כן, וכן הובא בבית יוסף. ומה שכתב הגר"א שמותר לרחוץ תינוק משום רביתיה, ג"כ הוא העתקה מדברי המרדכי הובא בבית יוסף, אבל לא לצורך גדול.

ומה שהביא הג"ר מולקנדוב ראה מהמאמר מרדכי, דנראה דס"ל להתיר לרחוץ כל גופו גם לגדול כשהוחמו בהיתר. לענ"ד אין שום ראייה כלל וכלל, והמעייין היטב בדבריו, יראה שכל דבריו הם על רחיצת תינוק, ופשוט שאינו יכול לדייק מדבריו כלום. וזה פשוט.

וכן שאר כל האחרונים כתבו מפורש, דרך מותר לרחוץ תינוק משום היינו רביתיה, וכן כתבו מג"א, גר"ז, חמד משה ועוד ועוד, ומקור לדבריהם הם דברי הבית יוסף מהמרדכי ודרכי משה, וכן הוא בכל בו וארח"ח כנ"ל [ולא שהם הלכו לשיטתם בהל' שבת, דאם כן הו"ל לפרש כן, ופשוט]. וכן דייק כן הזרע אמת כמו שהביא הג"ר מולקנדוב. ואף החמד משה שבהל' שבת חולק על המג"א, וס"ל שמים שהוחמו בהיתר בשבת דינו כמים שהוחמו בער"ש, מודה שביו"ט יש להחמיר. והיינו משום שכן מפורש בראשונים כנ"ל.

ויוצא מכל דברינו, שמפורש בכל הפו' שאין היתר לגדול לרחוץ כל גופו במים שהוחמו ביו"ט אף כשהוחמו בהיתר, ולא ראיתי שום ראשון או אחרון או פוסקי זמנינו שכתב להתיר. [וכן

הגר"ע יוסף שג"כ חולק על המג"א בשבת, ראה בחזון עובדיה שבת ח"ו עמוד עו, אעפ"כ לא הקל לרחוץ כל גופו ביו"ט משום שהמים שבדוד הוחמו בהיתר, ראה בחזון עובדיה יו"ט עמוד מא-מב, אלא ודאי שאין להתיר. ובאמת מפורש בראשונים, עיין בבית יוסף ד"ה ובפרק כירה בשם הרא"ש, וכן כתב בקיצור במאמר ס"ק א, דבשעה שחז"ל גזרו שלא לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בער"ש מגזירת הבלין, גזרו ג"כ על מים שהוחמו ביו"ט באותו גזירה. והנה כמו שמים שהוחמו מער"ש נעשה בהיתר, גם מה שגזרו במים שהוחמו ביו"ט, ודאי דאיירי אף בהוחמו בהיתר[6], ואם לא צריכים היו הראשונים לכתוב כן בהדיא.

[6] תגובת הרב מולקנדוב: המאמר קאי על דברי השו"ע, שכתב שמותר להחם מים לצורך רחיצת פניו, אבל לא לצורך כל גופו, ומבואר דמיירי במחמם ביו"ט באיסור, וע"ז כתב שדינו כמו מים שהוחמו בער"ש, וגם זה פשוט מאוד.

תגובת הרב אברסמן: מה שהביא מאמר, הבאתי הראשונים שמפורש שהגזירה היתה שוה מער"ש ויו"ט, ולענ"ד אין מקום כלל לדחות זה, ולומר שהם איירי בהוחם באיסור. וראיה זו לענ"ד אין מה להשיב.

[ג]

תגובה לתגובת הג"ר בנימין אלון שליט"א בגליון טו למאמר בענין שמירה בבעלים

הרב שי שלום קבסה, מח"ס ביכורי שי, ירושלים ת"ו

לכבוד הרה"ג בנימין אלון שליט"א, ר"מ בישיבת 'אור ישראל', אטלאנטא

אתמול קיבלתי מכתבו הבהיר, עם הערותיו החשובות על מה שכתבתי בדין 'שמירה בבעלים', ומאד שמחתי לקרוא דבריו היקרים, והאמת אומר, שכת"ר הקשה על דבריני קושיא עצומה, והוצרכתי לחשוב הרבה מאד על הדברים, ועי"ז נלענ"ד שזכיתי להבין את הענין ביתר ביאור בס"ד, כדלהלן.

(א) מה שהקשה כת"ר דלפי מה שכתבתי, א"כ קשה מה החילוק בין גניבה ואבירה, לפשיעה, עכת"ד. זהו באמת קושיא עצומה על מה שכתבתי. והאמת היא שגם אני הקשיתי כן על האור שמח שהבאתי שם (ד"ה ונראה דהמשל"מ), כי ביארתי שם את הקובץ שיעורים כמו שביאר האור שמח, ונמצא שמה שהקשיתי שם על האור שמח, קשה באמת גם על מש"כ בביאור דברי הקוב"ש. כנראה בשעה שכתבתי את הדברים לא שמתי לב לזה, אבל ודאי זהו קושיא גדולה הצ"ע. [ואכתוב להלן מה שנלענ"ד בזה].

(ב) מה שהקשה על הנתיבות שכתב דשמירה בבעלים הוי פטור ב'תשלומים', דלפ"ז קשה אמאי כתב הרמב"ם דפשיעה בבעלים פטור, ולכן יותר מסתבר ששמירה בבעלים הוי פטור מדין

'שומר' ולא רק בתשלומים, ועפ"ז אתי שפיר מש"כ הרמב"ם דפשיעה בבעלים פטור, עכת"ד. דברי כת"ר הם ודאי מסתברים, ובאמת זהו בדיוק מה שכתב הש"ך (חו"מ סי' סו ס"ק קכו), וכך ביאר את דברי הרמב"ם הנ"ל. אמנם, הנתיבות כתב להדיא לא כך, אלא דבשמירה בבעלים, שם 'שומר' עליו אלא שפטור מתשלומים. ומה שהקשה כת"ר דלפ"ז אינו מובן אמאי פשיעה בבעלים פטור הרי 'פשיעה כמזיק' כידוע. י"ל דאין זה מדין מזיק ממש, וכמו שכתב כת"ר דודאי במזיק בידים ממש חייב אפילו כשהיה בבעלים, אלא דנחשב פשיעה כמזיק בצירוף החיובי שמירה שלו, ולכן י"ל דזהו החידוש של התורה דפשיעה בבעלים פטור, כיון שהתורה פטרה את כל ה'תשלומים' שבאו מחמת החיובי שמירה שלו. כך נראה לענ"ד לכאורה. ויתכן שיש בזה עוד ביאורים בדברי רבותינו האחרונים.

אמנם, לגבי עיקר קושינו הגדולה הנ"ל, דלפי הנתיבות שכל הפטור בבעלים הוא מדין ה'תשלומים', ולכן פשיעה ב'ספק' בעלים חייב, א"כ מה הסברא לחלק בזה בין פשיעה לבין גו"א. זהו באמת קושיא עצומה, כמש"כ לעיל, ולכן לענ"ד שעומק הענין הוא כך.

בחיובי שומר יש שתי ענינים: א' החיוב 'לשומר' על הפקדון. ב' ה'חיובי אחריות' לשלם אם פשע בשמירת הפקדון. והנה הש"ך ס"ל דהפטור של בעליו עמו הוא, שהוא בכלל לא שומר ואין עליו חיוב לשומר, ו'ממילא' פטור מאחריות והתשלומים. אבל הנתיבות ס"ל שיש עליו החיוב לשומר, אבל הוא פטור מ'החיובי אחריות' לשלם אם פשע. [לא כמו שכתבתי לפני כן שפטור רק מ'התשלומים', אלא שפטור לגמרי מכל עיקר ענין החיובי אחריות]. ולכן ב'ספק' שמירה בבעלים, והיה גניבה ואבידה, ס"ל להרמב"ם שהשומר פטור כיון שזה נחשב כאיני יודע אם 'התחייבתי לך', כי הדין שמירה בבעלים פטור מ'עיקר החיובי אחריות' של השומר. ועפ"ז מובן בפשיטות אמאי פטור בגו"א.

אלא דלפ"ז קשה, אמאי הפשיעה בספק בעלים חייב? וי"ל דהביאור בזה הוא מש"כ הרמב"ם ד'פשיעה כמזיק'. והענין הוא, דאין החיוב בפשיעה מדין 'החיובי אחריות' של השומר, אלא מדין פשיעה כמזיק. ואע"פ שאדם שאינו שומר ודאי פטור מפשיעה ולא אמרינן בו דפשיעה כמזיק, מ"מ בשומר שיש לו שם 'שומר' (דהיינו הענין הראשון שכתבנו לעיל), זה מספיק כדי לחייבו על הפשיעה שלו שיהיה לזה שם מזיק, וממילא פשיעה כמזיק וחייב. אבל לא מדין החיובי אחריות של השומר (דהיינו הענין השני שכתבנו לעיל), אלא דבצירוף השם 'שומר' שיש לו, ממילא חייב על הפשיעה, ובצירוף שניהם יחד חייב מדין פשיעה כמזיק, גם ללא החיובי אחריות של שומר.

כך נלע"ד בביאור דברי הקוב"ש, ועפ"ז אתי שפיר נמי דברי האור שמח בס"ד. והנני מודה לכת"ר מאד על הערתו החשובה הנ"ל, שעל ידי דבריו זכיתי לרדת לעומק הענין הרבה יותר

בס"ד, והנני מחזיק לו טובה מרובה על זה. אשמח מאד לשמוע אם כת"ר מסכים לזה, או שנראה לכת"ר לבאר הענין באופן אחר.

בידידות ובכבוד רב,
שי שלום קבסה
 ירושלים ע"ה"ק תובב"א

[ד]

הערות בעניני חנוכה

הרב משה פרץ, רב ומו"ץ בעי"ת מקסיקו סיטי

(א) שמן שנברא ע"י נס

הקשה מרן בב"י (סימן תר"ע), שכיון שהיה להם פך שמן להדליק בו יום אחד, נמצא שלא נעשה הנס אלא שבעה ימים, וא"כ מדוע קבעו חכמים להדליק שמונה ימים. וע"ע בזה בס' שיר מעון (ר"פ ויצא ד"ה במדרש), ובס' זך ונקי (פרק כב), ובס' ברוך שאמר על התפילה (עמ' קמו), ובס' משיעורי הראש"ל ח"ב (שיעור עב עמ' קמ), ובס' תורת המועדים למהר"ד יוסף נר"ו (חנוכה עמ' ג).

וכתב מרן בא' מתירוציו שבכל יום אחר שרוקנו את פך השמן לתוך המנורה, נתמלא הפך שוב בדרך נס. והקשה בס' מנחת אשר למהר"א וייס נר"ו (מועדים ח"ב, חנוכה סוף עמ' ד) בשם הרב דברי חיים, דאי הכי מיום השני והלאה לא היה השמן מן הזיתים אלא מן השמים, ולמנורה בעינין שמן זית זך דוקא. והביא בזה מדברי הש"ס במנחות (סט:): בענין חטים שירדו בעבים, ובסנהדרין (נט:): בענין בשר שירד מן השמים. וע"ע בזה בס' מועדים בהלכה (בעניני חנוכה), וברשימות (חוברת קעד), ובס' אמרי דוד למהר"ד מלינובסקי ז"ל (ח"א בסוה"ס עמ' ט), ובשו"ת אור לציון ח"ד (פרק מא הערה ב ד"ה וידועה), ובשו"ת עולת יצחק למהר"י רצאבי נר"ו (ח"א סימן פא), ובקו' הערות וביאורים (פר' מקץ תשס"א במאמר 'שמו של דבר הנברא ע"י נס').

ושוב כתב בס' מנחת אשר (שם) וז"ל, אך באמת תמה אני על קושיות מעין אלה, והלא הנס נעשה בשמן שבמנורת המאור, הרי שמן השמים נקבע ומפי הגבורה שידליקו בשמן זה, ומה יש לדון אחר מדותיו של הקב"ה, אלא פשוט שאין כ"ז אלא בדרך דרוש, וכמ"ש דרוש וקבל שכר. ע"כ. ודבריו נפלאו ממני, שכן כל כה"ג לא בשמים היא כדאיתא בתמורה (טז). ועי' בזה בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סימן מא), ובקו' מרי"ח ניוחח (גליון צו דף ח סע"ב).

(ב) למה אין מסכת חנוכה

כתב בשדי חמד (אס"ד מע' חנוכה סו"ס ז), וז"ל, וחקר הרב (יד נאמן) שם, למה לא הזכיר רבינו הקדוש במשנה דיני חנוכה ביחוד כמו דיני מגילה ופורים, ורק אגב גררא נזכר בבבא קמא (סב:). רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור וכו'. ע"ש שנשאר בתימה. וכמדומה לי שבילדוטי ראיתי בס' שבת של מי שחקר כן, ואינו עתה אצלי, וראוי לשים לב ודעת בדבר הזה, כי הלא דבר הוא. ע"כ. וחפשתי אגב ריהטאי בספר שבת של מי, ולא מצאתי שדיבר בזה.

ועי' למהר"י בן סאמון ז"ל בס' עדות ביהוסף ח"ב (בתשו' סי' טו) שהאריך בזה, וכתב בתירומו הראשון כי לא רצו שתתפרסם שמחת ישראל, שכן בימי טרכינוס מת בנו בימי חנוכה, ואמרו לו שהיהודים שמחים לאידו, ונהרגו הרבה מישראל. ואפשר להביא עוד בזה דברי הש"ס במגילה (ז.), אמר רב שמואל בר יהודה, שלחה להם אסתר לחכמים, קבעוני לדורות. שלחו לה, קנאה את מעוררת עלינו בין האומות. ועי' במש"כ בס"ד בחי' הש"ס שם. וע"ע להרב חיד"א ז"ל בס' דברים אחדים (דרוש לב דף קסו ע"א ד"ה ואני, ובהנד"מ עמ' תקצו), שהביא בזה דברים מפי השמועה בשם מהר"י בן סאמון ז"ל הנ"ל.

וע"ע במש"כ בזה בס' מאוצרנו הישן על חגים (עמ' עח ד"ה בספר), בשם ס' טעמי המנהגים, בשם הרב חתם סופר ז"ל. ומקורו מדברי ס' חוט המשולש (עמ' קמה). ועי' במה שהאריכו בדבריו בס' שערי למוד (מהדורה רביעית עמוד תלה), ובס' זכרונות ומסורות על החתם סופר (עמ' יד). ודברי הרב טעמי המנהגים בשם הרב חתם סופר הובאו גם בס' מעשה בראשית. וע"ע בס' מועדים וזמנים ח"ב (סימן קלז הערה ג), ובס' כתר שם טוב ח"א (עמ' תקיז אות ג), ובקובץ המאור (גליון תמה עמ' טז), ובס' סנסן ליאיר השלם (דף רצו ע"א), ובקובץ מרי"ח ניוח (גליון רכ דף יז ע"א). וראיתי בקו' מריח ניוח (גליון עא דף ו ע"ב) שציין בזה לשו"ת שואל ונשאל ח"ד (חאו"ח סימן לז). ואמ"א.

וראיתי להרב אשל אברהם בהקדמתו לפירושו למגילת תענית, שמגילת תענית היא מסכת חנוכה. ע"ש. ובפרקי מבוא למגילת תענית הוצאת עוז והדר (הערה ה), כתבו שמהר"י הלוי ליפשיץ בס' דרך אמונה (פרק א אות יג) כתב כמו כן, שכל הבריות של התנאים בענין חנוכה הלא הם כתובים כבר במגילת תענית ושגורים בפי כל אדם, ורבי לא ראה צורך לשנותם בש"ס. וכן הוא בשו"ת עדות ביהוסף הנ"ל. וע"ע למהר"י רצאבי נר"ו בס' שמן למאור (עמוד ו).

ויש לבאר עוד ע"פ דברי הרמב"ם (פ"ד מהלכות חנוכה הי"ב), שמצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, ולכן כיון שחביבה היא, ידעו כולם את הלכותיה, ולא חשש רבי שישכחו, ולא

שייך בזה עת לעשות לה' הפרו תורתך. ושור"ר שכ"כ כיו"ב הרב חתם סופר ז"ל בחידושו לגיטין (עח. ד"ה כנסי). ע"ש. וכ"כ בקובץ כאיל תערוג (גליון קפד דף ב ע"ב).

ובזה גם אפשר ליישב שאלת המפרשים [ע"י בס' אוצר פסקי המועדים (מהדורת תשס"ז סימן קיז), ודבריו חזרו ונדפסו בספר אהלי שם על הש"ע (סימן תרעא ס"א). ומה שכתב שם בשם ס' אור ההדלקה למהר"מ אזולאי ז"ל (סימן קכה), כן הוא גם בספרו עיון המועדים על חנוכה (סימן קכד).

וע"ע בס' חזון עובדיה על חנוכה (דף קלא ע"ב) בשם הרב חמד משה], מדוע ההידור במצות חנוכה הוא יותר משליש, ובבא קמא (ט:): איתא שהידור מצוה עד שלישי. ולהנ"ל י"ל שמכיון שחביבה היא עד מאוד מהדרים בה יותר משליש.

וע"י בקו' עומקא דפרשה (חנוכה תשע"ב דף יז ע"ב) שכ' לבאר ענין החביבות שבנר חנוכה. [וע"ע בקו' פני חמה (מקץ תשע"ב), ובקו' מריח ניחוח (גליון סח עמ' כ)].

(ג) שידודו כולם שהוא נס

כתב בקו' בית נאמן למהר"מ מאזוז נר"ו (גליון צג סימן כא), פעם הרב ע"ה אמר למה בית הלל אמרו מוסיף והולך, כי ביום הראשון כולם אמרו שזה לא נס אלא טבעי, כי יש שמן, וביום השני ראו שהשמן הוכפל פי שנים, אז החרדים התחילו להאמין, וביום השלישי התחילו להאמין המפד"ל, וביום הרביעי התחילו להאמין הליכוד, וביום החמישי התחילו להאמין המפא"י, וביום הששי התחילו להאמין המפ"ם [כצ"ל], וככה על הסדר עד שמונה

ימים שכולם הודו שזה נס ואי אפשר להסביר אותו. איך אומרים הרופאים היום נס רפואי, כלומר זה דבר מעל הטבע. אבל לכאורה למה לא יאמינו כולם כבר ביום השלישי או הרביעי?

אלא יש תשובה לזה, כי התוספות (שבת מד. ד"ה שבנר) כתבו בשם הגאונים שצריכים לשרוף מה שנשאר מהשמנים של חנוכה כי זה הוקצה למצותו, למה? כי בכל יום אתה מדליק בשביל חצי שעה, אבל לפעמים הנר כבה באמצע וההלכה שאם כבתה אין זקוק לה (ש"ע א"ח סי' תרעג סעיף ב), אז מה תעשה בשאריות האלה? כיון שהוקצו למצוותם אסור להשתמש בהם לדברים אחרים, ולכן עושה להם מדורה ושורפם.

ובמחזיק ברכה (סימן תרעז סק"ג) הביא שאלה מעניינת מאד, מה הדין אם נשאר שמן של חנוכה, ופתאום נהיה בשמן הזה ברכה, שהיה מונח בכלי ופתאום נוסף הרבה עד שהשפיע לכמה כלים, האם צריך לשרוף את הכל או לא? ואיך פתאום יקרה מקרה כזה? אבל הוא כותב שם, מעשה כזה היה בדור שלפנינו, שראובן ושמעון קנו שמן בשותפות, והוא היה מונח

בבית של שמעון, ופתאום שרתה בו ברכה כמו בשמן של אלישע (מלכים ב פרק ד), ומילאו ממנו כמה כלים. ועכשיו ראובן ושמעון רבו ובאו לפני בית דין, שמעון אומר: הבית שלי הביא את הברכה וא"כ הכל שלי, ואילו ראובן אומר: מה פתאום? השמן של שנינו ולכן נחלק הכל. ובא חכם אחד רבי יצחק ערוך, וכתב שאלה ותשובה על זה, ועמדו כמה חכמים על הענין הזה. וא"כ משמע ששמן יכול להתברך ויש דבר כזה ולכן אם היה הנס רק שנים או שלשה ימים אז היו אומרים שזה הטבע של השמן שלפעמים הוא מתברך, אבל כאשר הנס היה שמונה ימים ומפך קטן נעשה שמונה פכים, זה לא יכול להיות, ולכן כולם הודו שזה נס. ע"כ.

והוסיף ע"ז הרב אריאל גרינברג נר"ו, שגם שרה ורבקה התברך להן הנר ודלק מע"ש לע"ש.

ויש להקשות על דבריו, וכי משום שאירע הדבר ג' פעמים יחשבו שאין זה נס. והרי לא מצינו שמעשים בכל יום שקורים נסים כאלו.

ובדרך הפשט י"ל, שכן הוא דרך האדם שאינו משתנה בקלות, ולכן אמרו בב"מ (לא). הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים, ולכן גם מצינו שהמלקות היא ארבעים חסר אחת ולא די במכה אחת, וכמו"כ בנ"ד יש מי שצריך לראות הנס כמה פעמים עד שישתכנע.

(ד) בשיטת רש"י בברכה על ראית נר חנוכה

איתא בשבת (כג.), ורב ירמיה אמר, הרוואה נר של חנוכה, צריך לברך. ופרש"י (ד"ה הרוואה), הרוואה, העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק. ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב, דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה. ע"כ.

וכתב אאמו"ר נר"ו בס' אוצר פסקי המועדים ח"א (עמ' שסז ד"ה וביאר) ע"ד רש"י, וז"ל, והוא תמוה, ואם יושב בספינה והדליקו עליו בביתו, אמאי הוזקק לברכה. וי"ל בתרי אנפי, דאירי שישב בספינה עם אשתו ואף אחד לא הדליק בביתו. או שאפילו שמדליקה אשתו, עכ"פ חייב לברך, כיון שיושב הוא בספינה והוא עצמו לא הדליק ולא בירך. ויוצא לפי הפירוש השני שהכונה בזה "מי שלא הדליק בביתו", כלומר הוא עצמו, ואע"פ שאשתו הדליקה. ולפי זה יוצא שאם לא הדליק בביתו, חייב בברכת ראיה זאת, אע"פ שאשתו הדליקה. ע"כ.

ולענ"ד נראה דהעיקר כהפירוש השני, שכן לפירוש קמא "יושב בספינה" ו"מי שלא הדליק בביתו עדיין" היינו הך, ואיזה צורך ראה רש"י להוסיף "יושב בספינה", אלא ודאי דכוונת

"יושב בספינה" היינו לחדש דאע"ג שאשתו מדליקה עליו בביתו, מכיון שבספינה הוא נמצא ולא ידליק, עליו לברך ברכת הראיה. ואין לומר ד"מי שלא הדליק בביתו עדיין" היינו דאע"ג שידליק בהגיעו לביתו, מ"מ עתה בשעת הראיה יש לו לברך, ו"יושב בספינה" היינו שלא ידליק כל הלילה, ז"א, דהרי כ"ש הוא, אם המדליק לאחר מכן מ"מ עתה יברך על הראיה, ק"ו למי שלא ידליק כל הלילה דיש לו לברך. וא"כ מה צורך ראה רש"י בהוספת "יושב בספינה". ועי' בדברי רבינו המרדכי (סימן רז), שהבין בדברי רש"י במש"כ "מי שלא הדליק בביתו עדיין" דהיינו שגם לאחר מכן לא ידליק.

[ה]

בענין נטילה לאכילה ממי שלא נטל ידיו שחרית

הרב חזקיה דחבש, רב ק"ק שתילי זתים ראש העין, ומח"ס שתילי זתים עם פירוש באר מרים ג' חלקים ועטרת ישראל ורחמים ב' חלקים

נשאלתי מידידי הגאון רבינו גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים) מי שלא נטל ידיו שחרית, אי שפיר יכול ליטול ידים לחבירו לאכילה.

ואשר נראה לומר דהנה איתא בשו"ע סימן ד סעיף יא, לא יטול ממי שלא נטל ידיו שחרית. שת"ז: שהוא אינו יכול להבריח הרוח רעה כיון שעדיין הרוח רעה שורה עליו, וסמך מהכתוב והזה הטהור על הטמא (לבוש). והיינו דוקא שלא ישפוך על ידיו, אבל להביא לו מים מותר (מ"א), אבל בשאר נטילות אין להקפיד (כה"ג וע"ת ואז"ו ב' סדה"י וכ"מ מלשון רבינו כאן), ונ"ל שגם ט"ז ס"ל כן. והא דכתב וכ"ש בנטילה לאכילה, פירוש שאם המריק על ידי הנוטל לאכילה, עדיין לא נטל ידיו שחרית, ודלא כהבנת אז"ו ובה"ט, כנ"ל ודוק.

והא לך לשון ט"ז, ממי שלא נטל וכו', דכתיב והזה הטהור על הטמא. ונ"ל דה"ה בנטילה לאכילה, וכ"ש הוא, שהרי התם עיקר החיוב משום טומאה דסרך תרומה, ע"כ.

ובבאר היטב ס"ק ט אחר שהביא דברי הט"ז, כתב, וסדר היום ובעל יד אהרן ועולת תמיד כתבו, דבנטילה לאכילה אין להקפיד בזה כלל, עיין שם, ע"כ.

ובספר אז"ו אחר שהביא דברי הט"ז, כתב: אבל בספר עולת תמיד כתב בשם סדר היום ז"ל, היינו בנטילת ידים של שחרית ולא בשאר נטילה, ע"כ. ודוחק לומר דסדר היום לא מיירי בנטילה לאכילה רק בשאר נטילות, וכן באבודרהם, ובתשב"ץ סימן רעז, משמע דמותר, וכן נראה לקמן סימן קנט סעיף יא ויב, ע"כ.

ושם בסעיף יא כתב השו"ע, הכל כשרים ליתן מים לידים אפילו חש"ו גוי ונדה.

ובסעיף יב כתב השו"ע, אם הקוף נותן מים לידיים יש פוסלים ויש מכשירים. שת"ז: כיון שדרכו בכך לשרת לבני אדם בעניינים כאלה הוי כוחו כח גברא (לבוש), שו"ע: ונראים דבריהם.

ובמשנה ברורה סימן ד ס"ק כד כתב, ובנטילה לאכילה רשאי ליטול ממי שלא נטל ידיו, ע"כ. ובשער הציון אות לג כתב, פמ"ג וש"א, ע"כ.

ובפמ"ג במשכצות זהב אות ז כתב, ומ"ש נ"י לסעודה. הקשה בא"ר אות ז, וכ"כ של"ה וסדר היום, דבנטילת ידיים לסעודה שאין רק לתוספת קדושה רשאי ליטול ממי שלא נטל ידיו וכו', ע"ש.

שנראה שגם המשנה ברורה הבין ומסכים בדעת הט"ז, דס"ל שאינו יכול ליטול ידיו לאכילה ממי שלא נטל ידיו לאכילה.

גם הרב כף החיים אות ט"ל, אחר שהביא דברי הט"ז כתב, אבל האחרונים דחו את דבריו, א"ר אות ו וכו', וכתב שם המאמר מרדכי, וכן נהגתי כמה פעמים ליטול ידי ע"י מי שלא נטל ידיו עדיין לאכילה, ע"כ.

שנראה שגם הרב כף החיים, הבין ומסכים בדעת הט"ז דס"ל שאינו יכול ליטול ידיו לאכילה ממי שלא נטל ידיו לאכילה.

ורבינו ה"שתילי זתים" רוח אחרת עימו, שגם הט"ז סובר שבנטילה לאכילה, יכול ליטול את ידיו ממי שלא נטל ידיו לאכילה.

והשתא אשכחנא מרגניתא טבא בדברי רבינו ה"שתילי זתים", שכן בדברי השו"ע מבואר, שלא יטול ידיו שחרית ממי שלא נטל ידיו שחרית. ובפוסקים מבואר שבנטילה לאכילה יכול ליטול ידיו גם ממי שלא נטל ידיו לאכילה.

ועדיין לא נתבאר בדברי הפוסקים הנ"ל, אם יכול ליטול ידיו לאכילה ממי שלא נטל ידיו שחרית.

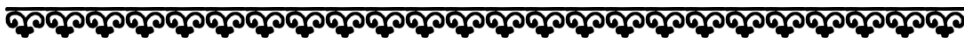
וברבינו ה"שתילי זתים" באו הדברים להדיא, שאינו יכול ליטול ידיו לאכילה ממי שלא נטל ידיו שחרית, וזהו כוונת הט"ז.

קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"ב



תוכן העניינים



פתח הבית א

בית נכאת

ספר 'חסדי דוד' על הלכות חנוכה סימנים תרע-תרעא ה
מתוך ספר 'קדשי דוד' ח"א למוה"ר דוד חסאן זלה"ה

עובדות והנהגות רבינו המורה, חכם עזרא עטייה זצוק"ל כז
מפי קודש מוה"ר ראובן שרבאני זצוק"ל

ענייני דיומא

ביטול תורה דרבים לצורך הדלקת נר חנוכה לט
הרב דוד פרץ, רב ואב"ד ק"ק שבת אחים, פנמה

מסיבות חנוכה וקניית מתנות מה
הרב בנימין צרויה, ראש חבורת כולל אור הלכה, ליקווד

בענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת מט
הרב שלמה סטברש, מח"ס נחלת יוסף וראש חבורה בבית מדרש גבוה, ליקווד

בענין חיוב מכירת כסותו להדלקת נר חנוכה נו
הרב יהודה אריאל עובדיה, רב מנין אברכים ספרדי וחבר בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

בגדר הידור מצוה דמוסיף והולך סט
הרב דניאל זרקייב, בית מדרש גבוה, ליקווד

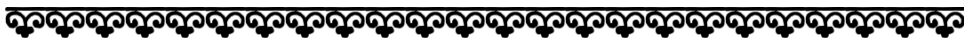
הדלקת וברכת נר חנוכה על ידי אחר עז
הרב עמנואל מולקנדוב, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



בדין נר חנוכה במתארח לאכילה ולא לשינה פא
הרב שלמה סודרי, מחבר ספרי 'הלכה שלימה', ליקווד

בין ישראל לעמים

לימוד אומנות בחדר בבית תיפלת העכו"ם צג
הרב שמואל כאשכרמאן, מח"ס מנחת שמואל וראב"ד ק"ק נר המזרח, אטלאנטא

הפיכת בית תיפלה של נוצרים לבית כנסת ולמחסן צז
הרב מרדכי לבהר, מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

בענין ספרי עבודה זרה המצויים בבתי מלון קא
הרב שי טחן, מח"ס שף ויתוב, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

האם נוצרים דינם כעובדי ע"ז קה
הרב יוסף קושנער, מח"ס המסחר בהלכה ועוד, דיין ומו"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

בגדר דין בחוקותיהם לא תלכו קיא
הרב יוסף פרץ, מח"ס נתן פריי, רב ומו"ץ בעי"ת פנמה

בענין מספר קומי ותספורת פטריה (mushroom haircut) קיט
הרב שאול סימן טוב, עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"ץ בעיר ליקווד

בענין ביטול תקרובת שאינה כעין פנים וחשש שערות הודו קלג
הרב שמואל בנימין האניגוואקס, מח"ס האלף לשלמה ועוד, דומ"ץ בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

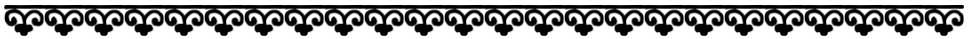
האם מותר לתת אוכל מסעודת מצוה לגוי קמא
הרב אהרן רקח, סגן רב אוהל שלום מרכז תורני, שיקאגו

קובץ אבקת רוכל

כסלו תשפ"ב



תוכן העניינים



בענין יין מפוסטר לענין יין נסך קנג
הרב איתן אביב, מו"ץ ומח"ס יין המשומר, כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד

אם בית דין רשאי לדחות גרים משיקולים חברתיים וכיו"ב קסא
הרב צבי אריה פרידמאן, דיין ומו"צ, בית הוועד לענייני משפט, ליקווד

בית יוסף

בענין אמירת קדיש דקודם הודו באמצע פסוקי דזמרה קעג
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי, מח"ס ישמח אב, בית מדרש גבוה, ליקווד

עיונים בדיני כיבוס בשבת קצה
הרב רפאל משה ישראל פנחסי, ראש כולל מדרש דוד ומו"ץ מנין אברכים ספרדי, ליקווד

תשובה בענין כהני חזקה רג
הרב שמואל יהודה לייב לאנדעסמאן, אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק

תשובה בענין לחץ חברתי על מסרב גט רז
הרב יצחק ישראלי, הרה"ר ליהדות בוכרה בארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס שו"ת מאבני המקום

בענין הפולמוס אודות כשרות חלב סתם בארצות הברית רכג
הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט, כולל בית יוסף נובהרדוק, ברוקלין

בית תלמוד

מבוי שהוא רחב עשרים אמה רלג
הרב אשר שנורמאן, כולל אוהבי תורה, ריבערדייל

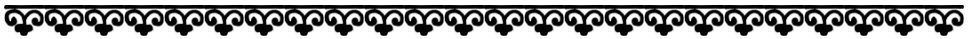
ביאור דברי תוס' בסוגיא דדבר חריף רלז
הרב יוסף מושייב, בית מדרש גבוה, ליקווד

קובץ אבקת רוכל

תשרי תשפ"ב



תוכן העניינים



בענין בליעות בכלי והמסתעף רמא
הרב גבריאל רדפרד, כולל עבודת הלוי דנר ישראל, בולטימור

אם מותר להורות להחמיר נגד הדין והמסתעף רמה
הרב יניב אזואלוס, ראש כולל ערב תלמודו בידו, ליקווד

בדעת הסמ"ע דהגבהה מטעם יד רנט
הרב אליעזר כהן, ראש כולל חושן משפט, קליוולאנד-ליקווד

מגיד מישרים

יוסף הצדיק ואור חנוכה רסה
הרב דוד נאבארו, ראש מוסדות 'מדרש דוד', סטאטין איילנד

חנוכה: שמאל דוחה וימין מקרבת רסט
הרב אהרן חמווי, ח"ס מאורי אש ורב דק"ק ספרדים, בוסטון

רבים ביד מעטים ושחוק ה'דרייד'ל' רעג
הרב איתמר שאול עובדיה, בית מדרש גבוה, ליקווד

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת רפג
[א] תגובה לתגובת הג"ר משה שלמה פנחסי בגליון טו למאמר בדין בל תשחית / הרב שמעון תבריכיאן [ב] חליפת מכתבים בתגובה למאמר הגרמ"מ אייברמסון בגליון טו, בענין חמין שהוחמו בהיתר בשבת ויו"ט / הרב עמנואל מולקונדוב, הרב מנחם מענדל אייברמסאן [ג] תגובה לתגובת הג"ר בנימין אלון שליט"א בגליון טו למאמר בענין שמירה בבעלים / הרב שי שלום קבסה [ד] הערות בעניני חנוכה / הרב משה פרץ [ה] בענין נטילה לאכילה ממי שלא נטל ידיו שחרית / הרב חזקיה דחבש