



קובץ
תורת ציון



חידושי אור לציון על מסכת מגילה



**ביאורים, עיונים ומאמרים
בתורתו של האור לציון**

ב'

תמוז ה'תש"פ

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

הודפס ב-
עול ההדפסות

ספרים וחברות
במחירים מוזלים ביותר

054-8499453

054-8543029



כל הזכויות שמורות

עורך: ישראל אליהו

המעוניינים לפרסם מאמרים,
תגובות וכן בכל ענייני הקובץ,
ניתן לפנות לדוא"ל:

h043434620@gmail.com

גרפיקה:



054-8479974 | yaeliyah2@gmail.com



תוכן העניינים

(המאמרים סודרו כפי סדר האול"צ, ע"מ להקל על הלומדים למצוא דבר דבור על אופניו)

חידושי מסכת מגילה (מרב רבינו בן ציון אבא שאול זצוק"ל).....	ה
חצי זית מז' המינים וחצי זית משאר מינים לענין צירוף לברכת נפשות, נספח – מעלת המג"א (הרב ישראל אליהו).....	לב
בנין וסתירה בכלים – שיעור מרבנו הגרב"צ א"ש זצוק"ל (הרב יצחק אזולאי).....	נ
פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן – בירור דעת האול"צ (הרב דוד אקלר).....	עה
שתי דעות המובאות בשו"ע (הרב אריאל אפרים אהרונב).....	צז
סוף זמן תפילת ערבית לכתחילה (הרב דוד אזולאי).....	קע
ברכת המפיל בלי שם ומלכות (הרב ראובן ניסן).....	קעח
הטמנה במקצת בדבר שאינו מוסיף הבל (הרב יהודה יוסף זאדה).....	קצט
תוספת שבת - בקבלה בפה או די בשביתה ממלאכה (הרב פנחס מוסבי).....	רטו
האם מערבית ואילך נחשב הזמן כלילה (הרב יוסף ישראל כהן).....	רכ
טלטול מאוורר בשבת ע"מ שלא יגנב (הרב גדעון בן משה).....	רכז
גדר יד סולדת, ושיעור המעלות שבו (הרב יצחק ברכה).....	רלג
סדר עטיפת הטלית (מרן הגאון רבי יעקב חיים סופר זצוק"ל, בעל כף החיים).....	רמז
התחיל להתפלל ערבית, ונזכר שכבר התפלל (הרב יהודה ברכה).....	רנא
לא הפקיר שדהו בשביעית, האם פירותיו מותרים לכל אדם (הרב שלמה בר כוכבא).....	רנג
קטן שהגדיל, לענין ספירת העומר (הרב רם אהרוני).....	רנו
קטן שהגדיל, לענין ספירת העומר (הרב אלעזר כהן).....	רס
מכשירי אוכל נפש שלא אפשר לעשותן מאתמול (הרב שלמה בר כוכבא).....	רצ
הערות על אול"צ ח"ה: שחיטת ספק חיה ביו"ט; נתכסה מקצת הדם ברוח; תפירת תפילין בגיד הנשה (הרב שמואל יואל סופר).....	רצג

**יבואו על הברכה כל התורמים לקובץ זה
יה"ר שזכות התורה וזכות רבינו זצוק"ל תעמוד להם
שלא תמוש התורה מפיהם ומפי זרעם**



הרב עמוס אליעזר קוסקס שליט"א וב"ב
זכות התורה תגן בעדו, לראות נחת מכל יוצא"ח
ולהצלחה בכל מעשי ידיו ברוחניות ובגשמיות



הרב נתנאל חגולי הלוי שליט"א וב"ב
יה"ר שיזכה לראות נחת מכל יוצא"ח
מתוך בריאות ונחת כל הימים אכי"ר



לע"נ ר' משה בר עישא ז"ל
ומרת מסעודה בת עזיזה ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה.

למשפחת בן שטרית



להצלחת כל התורמים החפצים בעילום שמם
שיתגשמו כל משאלות לבם לטובה
בבריאות איתנה ונהורא מעליא

אמן

רבינו הגדול מרן ה"אור לציון"
הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל

חידושי מסכת מגילה

על מסכתא דידן מסכת מגילה, לא הגיעו לידינו שיעורים מסודרים ממרן רבינו זיע"א. אלא שבהיות רבינו כמעין המתגבר ונהר שאינו פוסק, היה בהזדמנויות רבות מזכיר קושיא ותירוץ אודות סוגיות הגמ' במסכתין, באגב גררא, תוך כדי דיון בסוגיות של נשים נזיקין שלימד מרן זיע"א בישיבת פורת יוסף, ופעמים שבשיעורי הלכה שהיה מוסר מרן רבינו זיע"א בשאר מקומות שהיה מרביץ תורה, נשא ונותן בסוגיות שבמסכת מגילה, ונכתב בספר על ידי תלמידים מקשיבים.

כמו כן יש סוגיות במסכתין, הנמצאות גם במסכתות שעליהם הגיעו לידינו שיעוריו של מרן זללה"ה, ונמצאו בהם מחידושו ומדבריו הקדושים. ואף גם זאת, בכתבי יד רבינו ובמכתבים נמצאו כמה וכמה חידושים ועיונים הנוגעים למסכתא דמגילה.

על מנת שתהא תורתו שהגיעה לידינו ערוכה ומתוקנת לפני ציבור בני התורה הי"ו הצמאים אליה, ועושים אזנם כאפרכסת לקלוט ממנה כל מה שאפשר, קובצו כל אלו אל מקום אחד, ושובצו כפי סדר מסכתא דידן, ותליית שעלה בידינו חיבור חדש ומיוחד מליקוט זה של דברי מרן זיע"א על מסכתא הדין, יראו ישרים וישמחו, ולכל בני ישראל אור במושבתם.

נהגנו דייקנות במהלך עבודתנו, וכל הדברים המופיעים כאן הם המה דברי מרן זיע"א ללא שינוי, אלא שהדברים עברו עריכה לשונית ונוספו מראי מקומות. המופיע בסוגר מרובע הוא כנראה כונת מרן זיע"א, אך לא הגיע לידינו במפורש. ורק המופיע בסוגר עגול או בהערות למטה, הם מדברי העורכים.

התודה והברכה לכל המסייעים במלאכה, תלמידי רבינו הגאונים שליט"א, על שנהגו בנו טובת עין, והעניקו את כתביהם ודברי תורתם למכון "אור לציון". זכות הרבים תלויה להם, שלא תמוש התורה מפייהם ומפי זרעם. **וכאן** המקום להודות לכל הרבנים הגאונים חברי המכון החשוב "אור לציון", על טרחתם הרבה באסיפת החומר ובבירור שמועות רבינו.



ב ע"א

מתני'. מגילה נקראת ב"א וכו'.

איתא בירושלמי (פ"ק דמגילה ה"א), שכל החודש כשר לקריאת מגילה, שנאמר והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, ע"ש. והבבלי השמיט דין זה. וכתב הב"י (סימן תרפ"ח), ונראה לי דההיא בירושלמי דכל החודש כשר לקריאת מגילה לא ס"ל לתלמודא דידן מדלא מייתי לה, ע"כ.

ועל פי זה אפשר לבאר את דעת הרמב"ם, דהנה בגמ' בתענית (דף כ"ט ע"א) איתא משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. אך הרמב"ם (פ"ה מהלכות תענית ה"ו) והשו"ע (סימן תקנ"א ס"א) כתבו את הדין שמשנכנס אב ממעטים בשמחה, אבל לא הביאו שם ולא בהלכות מגילה את המשך דברי רב שגם משנכנס אדר מרבין בשמחה. וצריך ביאור בזה.

וכבר עמד בשאלה זו החתם סופר (בתשובה או"ח סימן ק"ס), ותירץ עפ"י דברי התוס' להלן (דף ל"א ע"ב ד"ה ראש חודש) דרב לטעמיה דדרש כמ"ד והשבתי חדשה, שכל חודש אב נוהג באבלות, (ראה בתענית דף כ"ט ע"ב), וא"כ גם דורש לענין אדר, דכתיב והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה, שמתחילת החודש מרבין בשמחה, אבל לדין דקי"ל כמ"ד שרק שבוע שחל בו ת"ב נוהג אבילות, דדרשינן כמ"ד והשבתי שבתה ולא חודשה, א"כ באדר דלא כתיב שבתה, אין להוסיף שמחה אפילו בשבוע שחל בו פורים, ע"ש.

ועל פי מה שהקדמנו לעיל, נראה לבאר עוד בדעת הרמב"ם, שכיון שלענין קריאת המגילה הלימוד מהפסוק והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה שנוי במחלוקת הבבלי והירושלמי, אפשר שגם לענין שמחה מראש חודש יהיה הדבר שנוי במחלוקת הבבלי והירושלמי, ומשום כך לא פסק הרמב"ם את דינו של רב לענין משנכנס אדר מרבין בשמחה, כיון שלדעת הבבלי אין הדין כן.

רש"י ד"ה אלא שהכפרים. וצריכים שיקראנה להם אחד מבני העיר.

משמע דס"ל לרש"י שבני הכפרים קורין בעיירות, ולא בכפרם. (ונחלקו הראשונים בדבר זה, דעת תוס' ביבמות בשם רבי חיים כהן (י"ד ע"א ד"ה כי) וריטב"א (שם) שקורין בכפרם. ואילו דעת הרמב"ן והרא"ש (שם) שקורין בעיירות).

והנה בגמ' ביבמות (דף י"ג ע"ב) הקשה ריש לקיש לרבי יוחנן על משנתינו, כיצד יתכן שחכמים תקנו זמנים שונים לקריאת המגילה, והלא נאמר בתורה (דברים י"ד) לא תתגודדו, ודרשו חז"ל לא תעשו אגודות אגודות. ופרש"י לא תעשו אגודות אגודות, דנראה כנוהגין שתי תורות, כשקורין כפרים את המגילה ביום הכניסה, ועיירות גדולות ב"ד, ומוקפות חומה בט"ו.

ולכאורה משמע מרש"י שם דס"ל שבני הכפרים קורין בכפרים, שאם ס"ל שקורין בעיירות, א"כ כל קושיית ריש לקיש איך בעיר עצמה חלק קורין ביום הכניסה וחלק קורין ב"ד, אך

ממוקפין לא קשיא ליה, ולמה כתב רש"י "ומוקפין חומה בט"ו", אלא ודאי דס"ל שהכפרים קורין בכפרם. ולכאורה דבריו התם דלא כדפירש הכא.

אולם באמת אין דבריו סתרי אהדדי, כי רש"י שם מבאר זאת דוקא בקושיית ריש לקיש, שאף אם נאמר שקורין בכפרים, ס"ל שיש לא תתגודדו. [וע"ז אמר לו רבי יוחנן שהיה לו קודם להקשות מפסחים דאיירי בשני מקומות ולא אמרין לא תתגודדו, ע"ש].

גמרא. אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו, אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין.

התפארת ישראל במסכת עדויות (פ"א) ביאר ג' חילוקי דינים בענין זה:

א. דבר שהוא מותר מהתורה ובאו ב"ד ואסרו משום סייג כדי שלא יבואו לידי איסור תורה וכדוגמת בשר עוף בחלב דמדאורייתא מותר ורק רבנן אסרו כדי שלא יבוא לאכול בשר בהמה בחלב, ובזה אפי' יקום ב"ד גדול במנין ובחכמה יותר מהב"ד שאסר מ"מ אינו יכול לבטל.

ב. דבר שתיקנו ב"ד וכדוגמת מה שהלל התקין פרוזבול ובזה אם ירצו לבטל התקנה צריך שיקום ב"ד גדול בחכמה ובמנין. (וכן מה שאמרה כאן הגמ', דאם אנשי כנה"ג תיקנו רק את י"ד וט"ו, לא אתו רבנן ועקרי תקנתא דתיקנו אנשי כנה"ג, דאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין).

ג. דבר שנאסר משום חשש כגון משקים מגולין דאסרו משום חשש שמא שתה מהם נחש, והאידנא אין נחשים מצויין כ"כ בזה אפי' ב"ד קטן יכול לבטל דברי ב"ד שגדול ממנו בחכמה ובמנין.

גמרא. אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין.

בפשטות הא דבעי גדול במנין, היינו דמנין בית הדין המבטל יהיה גדול טפי ממנין בית הדין שתיקן התקנה, וכבר העיר הרמב"ם ז"ל בפהמ"ש [עדויות פ"א מ"ה] דהא כל ב"ד הוא של שבעים ואחד והאיך שייך ב"ד גדול מחבירו. ונראה ליישב דאין הכונה לב"ד עצמו אלא שמנין התלמידים של ב"ד האחרון יהיה גדול יותר ממנין התלמידים של ב"ד הראשון, [ושו"מ שכן פירש הרע"ב שם]. ומכאן רואים גודל מעלת התלמידים שמוסיפים כח לרב דע"י מנין רב יותר של תלמידים יכול הרב לבטל דברי חבירו, וזהו מה שאמר רבי (מכות דף י' ע"א) "ומתלמידי יותר מכולם".

ב ע"ב

גמרא. כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר.

יש לדון, שאפשר שאין די שהמקום מוקף חומה מימות יהושע בן נון, אלא צריך שיש שם מקום ישוב מימות יהושע, וכגון איים שבים (על הצד דע"י מים מקרי מוקפים חומה, ראה בזה לקמן בדף ה' ע"ב). ולא דמי למש"כ הכל בו והביאו הרמ"א (סימן תרפ"ח ס"ה) שאם הוא בספינה

קורא ב"ד כמו רוב העולם, דהתם ודאי דלא חשיב הספינה מקום המוקף חומה מימות יהושע בן נון, אולם בעיר הנמצאת על אי בים עדיין יש להסתפק, וצ"ע.

שם.

כתב הרש"ש בחידושו, וכפי ששמעתי מפרסי אחד אשר שושן הישנה כבר נחרבה עד היסוד, ע"ש. ובאמת בביקורנו באיראן [בשנת תשל"ז] חקרנו על מקום העיר שושן ועל האפשרות לקרוא שם המגילה גם בט"ו, ונמצא שאינו מבורר.

ואף שיש מסורת ליהודי העיר 'המאדאן', האומרת שעיר זו היא שושן, ושקבורים שם מרדכי ואסתר, וגם כיום יש שם קברים שמצויין שם כן, (וכבר הוזכר כן מזמן קדמון במסעות ר' בנימין מטולידה), אין זה בירור ודאי שזו העיר שושן, וגם אפשר שלא נקברו מרדכי ואסתר בשושן. ויוצא א"כ שאין מקום בעולם שקורין בו בט"ו בלבד בברכה אלא בעיה"ק ירושלים.

ג ע"א

גמרא. מכאן סמכו של בית רבי, שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה.

וקשה שלכאורה מגילת אסתר שהיא חלק מנביאים וכתובים היא ג"כ דברי תורה, ומהו שאמרו מבטלים תלמוד תורה, וכי בקריאת המגילה יש משום ביטול תורה.

והנה הרש"ש כבר עמד בזה, וע"ש שתירץ עפ"י השו"ע יו"ד סימן רמ"ו סעיף ד', שכשיגדל בתורה עוסק רק בתלמוד ולא בתורה שבכתב. ועוד תירץ באופן שהתלמידים כבר שמעו מגילה, וכשהרב הולך לשמוע התלמידים מתבטלים, ע"ש. ובמהר"ץ חיות ג"כ עמד בזה, וכתב דהביטול תורה היינו על זמן ההליכה לבית הכנסת, ע"ש מש"כ בזה.

ונראה לבאר בזה, שאמנם אין ביטול תורה בקריאת המגילה, אולם יש לו לאדם חיוב לא רק לתלמוד תורה בהבנה פשוטה, אלא חייב הוא בעסק התורה דהיינו לעמול ולעיין בדברי תורה, ואין די בלימוד שטחי. וזהו שאומרים אמר רבי יהודה אשרי מי שעמלו בתורה, וראה גם בברכות דף י"ז ע"א, ובסנהדרין דף צ"ט ע"ב אדם לעמל יולד וכו' לעמל תורה נברא, ובתורת כהנים פרשת בחוקתי פרשה א' אות ב' אם בחוקתי תלכו להיות עמלים בתורה, ובדברי הב"ח בסימן מ"ז. ולכן אף מי שילמד את כל הש"ס מאה פעמים עד שיזכור הכל בעל פה, לא יצא ידי חובת החיוב לעמול בתורה, דהיינו להתייגע הרבה ולהתעמק בתורה לדעת ולהבין כל דבר על בריו, ואין מי שפטור מזה וכל אחד לפי כוחו, ואף מי שאין תורתו אומנתו יש לו לקבוע זמן ללימוד שיש בו עמל ביחס אליו, ואינו יוצא חובת דבר זה כשלומד ברפיון ובשטחיות.

והדבר מבואר בשו"ע (יו"ד סימן רמ"ו ס"ד) לגבי סדר לימודו של אדם, שחייב אדם לשלש לימודו שליש בתורה שבכתב שליש במשנה שליש בתלמוד דהיינו שיבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מתוך דבר וידמה דבר לדבר וידון במידות שהתורה נדרשת בהם עד שידע היאך עיקר המצוות והיאך יוצא האסור והמותר וכיוצא בזה דברים שלמד מפי השמועה, במה דברים אמורים בתחילת לימודו של אדם אבל כשיגדיל בתורה ולא יהא צריך לתלמוד תורה

שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי תורה שבעל פה כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב ליבו וישוּב דעתו, ע"כ. הרי שעיקר הלימוד הוא לעמול ולהבין דבר מתוך דבר.

ועל כן של בית רבי, שהיו מתעסקים בתורה ומתייגעים בה בעיון עמוק, כיון שהוצרכו להפסיק ולשמוע מקרא מגילה, אף שגם המגילה דברי תורה ואין כאן ביטול תורה, מכל מקום היה נחשב להם כמבטלים תלמוד תורה שהפסיקו את מצות יגיעת התורה*.

ובדרך זו יש לפרש גם את מה שאמרו האחרונים הנ"ל שהיה ביטול תורה מחמת הדרך, שאין לחשוד את תלמידי רבנו הקדוש שהיו מפסיקים ממשנתם כשמהלכים בדרך וכי כשהיו מהלכים בדרך היו משוחחים בדברי חולין בעלמא הרי ודאי שראשם ומעיינם היה בתורה (ראה ברכות דף כ"ד ע"ב שאי אפשר לתלמיד חכם לעמוד בלי הרהור תורה, וראה בסוטה כ"א ע"א בתוס' ד"ה זה ת"ח), אלא שמחמת הדרך הוצרכו ללמוד באופן קליל יותר ולא בהתעסקות ועמל התורה, ויכלו לקרוא מגילה במקומם ולהמנע מטרת הדרך, אלא משום ברוב עם הלכו לשמוע עם הציבור משום פירסומי ניסא, וכמ"ש הר"ן בדף ה' ע"א, ולכן חשיב להו מבטלים תלמוד תורה מחמת מקרא מגילה.

ד ע"א

גמרא. אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס.

הקשו המפרשים, מדוע הוצרכה הגמ' לטעם משום שאף הן היו באותו הנס, תיפוק ליה שבכל מצוה דרבנן יש לאו דלא תסור, והרי לענין איסורי לאוין השוה הכתוב אשה לאיש. וראה בזה בשו"ת חוות יאיר (סימן ח' וסימן ט'), ובשאלת יעב"ץ (ח"ב סימן ק"ב), ובמקראי קדש (חנוכה סימן י"ג).

אולם נראה שהקושיא מעיקרא ליתא, כי כלל יסדו חז"ל בתקנותיהם דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון (פסחים דף ל' ע"ב). ולכן מעיקרא לא תקנו מצוות עשה של דרבנן שהזמן גרמן לחייב בהן את הנשים, וכיון שאינן בכלל התקנה, אין בהם לאו דלא תסור. ולכן הוצרכה הגמרא לטעם שאף הן היו באותו הנס.

גמרא. ואמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום.

כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות מגילה הי"ג): אם חל זמן קריאתה בשבת, מקדימין וקוראין אותה קודם השבת. ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת, כדי להזכיר שהוא פורים. ע"כ.

וצריכים להבין מה הוצרך הרמב"ם להסבר זה. ונלע"ד שהרמב"ם התקשה קושיה עצומה במה שאמרה הגמ' ששואלין ודורשין בהלכות פורים כמו שדורשין בהלכות חג בחג. דבשלמא בכל

א. וכן תירץ מרן החזו"א (דרכי החיים ח"א, עמוד רל"ה).

החגים יש לדרוש כדי ללמוד הלכות החג איך לעשותם, לא כן בפורים (שחל בשבת) מאחר שלא נוהג בו שום הלכה מתקנת הנביאים, ומדוע דורשין ביום פורים, ועל זה השיב כדי להזכיר שהוא פורים.

ומדברי הרמב"ם הללו יש להביא ראיה דסבירא ליה כשיטת השו"ע (סימן תרפ"ח סעיף ו') שכתב, יום ט"ו שחל להיות בשבת, אין קורין את המגילה בשבת וכו', ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת. ע"כ. ודלא כדעת מהרלב"ח (סימן ל"ב) שסובר שיש לעשות את הסעודה ביום שבת. דאם ס"ל לרמב"ם כשיטת מהרלב"ח, לא היה צריך הרמב"ם להסבר זה, שהרי באותה שבת יש מצוות משלוח מנות וסעודת פורים, ומובן אמאי דורשין בהלכות פורים. ומדהוצרך הרמב"ם לבאר שזהו בכדי להזכיר שהוא פורים, משמע דאין לקיים מצות הסעודה ביום שבת, וכסברת השו"ע. כנלע"ד.

גמרא. ואמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום. מאי אריא פורים אפילו יו"ט נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה, קמ"ל.

איתא בגמ' בשבת (ל ע"א) על הפסוק (קהלת ד, ב) "ושבח אני את המתים שכבר מתו, מן החיים אשר חיים עדנה" – "מנהגו של עולם, שר בשר ודם מתקן תקנה, ספק שומעין לו ספק אין שומעין לו, ואילו משה רבינו גזר כמה גזירות, ותיקן כמה תקנות קבועות וקיימות הם לעולם ולעולמי עולמים". ופירש רש"י "ותיקן כמה תקנות – כי האי דתני במגילה, משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום".

והנה אם נאמר שכוונת רש"י הוא על מה שמשה תיקן לישראל דדורשין בעניני הרגל, צריך ביאור מדוע הביא רש"י דווקא תקנה זו, ולא הביא את תקנת משה לקרוא בתורה כל שני וחמישי כמ"ש הרמב"ם (הל' תפילה פי"ב ה"א), [וכמו שאמרו בב"ק (פב ע"א) שהנביאים שברור המדבר תיקנוהו]. ואדרבה עדיף תקנה זו שהיא תדירה השייכת בכל שני וחמישי, ולא רק קודם הרגל. ועי' מהרש"א שם מש"כ עוד על דברי רש"י.

ונראה לפרש, שכוונת רש"י הוא כלפי הא דאמר כאן ריב"ל "פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום", ועל כך הביאו הך ברייתא ד"שואלין ודורשין". והיינו שעל פי תקנתו של משה שתיקן לדרוש מענינו של חג בחג, תיקנו בפורים שחל בשבת לדרוש בעניני הפורים.

והחידוש בזה הוא, שאע"פ שהמועד של פורים לא היה בזמנו של משה, בכ"ז הועילה תקנתו לדורות אחריו – ואף לאשר יתחדש לעתיד לבוא. וזהו שהסמיכו (שם) על ברייתא זו את דברי שלמה "ושבח אני את המתים שכבר מתו, מן החיים אשר חיים עדנה", שאפילו כלפי מה שעדיין לא היה בימיו של משה, ורק בזמנים האחרונים באה, מכל מקום הועילה תקנת משה רבינו ע"ה.

ד ע"ב

גמרא. אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ובתקיעת שופר, ואין הכל בקיאים במקרא מגילה. גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירוהו ארבע אמות ברשות הרבים.

יש לדקדק, מדוע הוצרכה הגמרא להוסיף "הכל חייבין בקריאת מגילה ובתקיעת שופר", ולא אמרה מיד גזירה שמא יטלולנו. ואף הרמב"ם (פרק ב' מהלכות שופר הלכה ו') האריך לכתוב כן, וז"ל: ולמה אין תוקעין, גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, או מוציאו מרשות לרשות, ויבוא לידי איסור סקילה. שהכל חייבים בתקיעה ואין הכל בקיאים לתקוע. ע"כ. וצ"ב למה האריך כן.

ונראה שבאו לבאר את הסיבה מדוע חששו שישכח איסור העברה ברשות הרבים, והוא כיון שהכל חייבים בתקיעת שופר, ואדם בהול לקיים את חיובו (וכ"כ רש"י ד"ה הכל), חיישינן שישכח ויעביר ארבע אמות ברשות הרבים.

וא"כ לפי"ז יוצא נפק"מ, שאין זה אלא בדבר שאדם חייב מן הדין, אבל דבר שאינו חייב מן הדין, לא גזרו חכמים. [ועל פי זה מיושב מנהג ירושלים לעשות סדר תשליך גם כשחל ראש השנה בשבת (וכ"כ הבא"ח פרשת נצבים אות י"ב), ולא חיישינן שמא יטלול את הסידורים לצורך אמירת תשליך. והיינו טעמא שכיון שסדר תשליך אינו אלא מנהג, אינו בהול, ואין חשש שישכח. (ומה גם שעיקר סדר תשליך הוא קצר, ואין בזה חשש טלטול)].

ה ע"א

גמ'. אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה. הוה עובדא וחש ליה רב להא דרב אסי.

ופרש"י ד"ה ורב אסי. מצוה לחזור אחר עשרה משום פרסומי ניסא, אבל אי לא אשכח עשרה לא אמר רב אסי דלא ליקרי, שאין איסור קריאתה ביחיד, אלא מצוה לקרותה בעשרה. ע"כ. והיינו שכל דברי רב אסי שאמר דבעינן עשרה, הם רק למצוה מן המובהר, אבל ליכא איסור לקרותה ביחיד.

ונראה שהתוספות (ד"ה הוה עובדא) חולקים בזה על רש"י. שהרי כתבו, דהלכתא כוותיה דרב, דהא רבי יוחנן אית ליה כוותיה להלן (דף י"ט): דקאמר הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים יצא, ומסיק הא ביחיד הא בציבור, אלמא שקורין אותה ביחיד. ע"כ. ולכאורה מה הביאו ראיה מהך דרבי יוחנן, שדוקא בציבור לא יצא, אבל ביחיד יצא, הרי גם לרב אסי אם לא מצא עשרה וקראה ביחיד יצא, וא"כ היה מקום לומר דלעולם הלכה כרב אסי. ועל כרחך מוכח מדברי תוס' דסבירא להו בדעת רב אסי דאם קראה ביחיד אפילו בדיעבד אינו יוצא.

ה ע"ב

גמ', חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר וכו', דמספקא ליה משום דחד גיסא שורא דימא הות.

הספק לגבי טבריה הוא כיון שימה חומתה, האם ים חשיב חומה לענין זה שמוגנת על ידי הים ולא נוחה ליכבש, או שגלויה היא ולא נחשבת מוקפת חומה.

ולפי זה יש לומר בעיר הנמצאת באי, ומוקפת מים מכל צדדיה, וכעין העיר ונציה, שיש בה מקומות מוקפים מים מכל צד. שלכאורה יש לקרוא במקום כזה ב"ד ובט"ו כדין טבריה. (וראה בסנהדרין דף כ"א ע"ב ובבבן יהוידע שם). [אלא שיש עוד לדון אם אותו מקום היה מיושב בזמן יהושע בן נון, וראה בזה לעיל ב' ע"ב].

גמ'. חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר וכו', דמספקא ליה משום דחד גיסא שורא דימא הות. אי הכי אמאי מספקא ליה ודאי לאו חומה היא דתניא אשר לו חמה ולא שור איגר סביב פרט לטבריא שימה חומתה, לענין בתי ערי חומה לא מספקא ליה, כי קא מספקא ליה לענין מקרא מגילה מאי פרזים ומאי מוקפין דכתיבי גבי מקרא מגילה, משום דהני מיגלו והני לא מיגלו והא נמי מיגליא, או דלמא משום דהני מיגנו והני לא מיגנו והא נמי מיגניא משום הכי מספקא ליה.

מדברי הגמרא הללו מוכח דדין מקרא מגילה שונה משאר דינים. וכן מצינו שהכפרים הסמוכים והנראים לכרך נידונים ככרך לענין מקרא מגילה, מה שאין כן לענין בתי ערי חומה (עי' בדברי הר"ן לעיל דף ב' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ואמר ריב"ל). ולפי זה יש לומר אף לגבי חיבור העיר ע"י עירוב, דאף דמהני לענין שבת (למאן דאמר), מ"מ אפשר דאינו ענין למקרא מגילה, וממילא אין העירוב המקיף את הכרך עם עוד בתים מחוץ לכרך גורם להם להיות נדונים ככרך, דהרי דין מקרא מגילה שונה משאר דינים.

תוס' ד"ה ממעטין במשא ומתן.

דעת התוספות כאן דממעטין במשא ומתן היינו רק בשל שמחה, דומיא דבנין ונטיעה דבסמוך. ואילו דעת התוספות ביבמות (מ"ג ע"א ד"ה מלישא) כתבו דכל משא ומתן יש למעט, ואף שאינו של שמחה. יעו"ש בדבריהם. והב"י (סי' תקנ"א) הביא את כל זה, ובשו"ע (תקנ"ד סעיף כ"ב) סתם ולא חילק, ומשמע דס"ל כהתוספות ביבמות.

ו ע"ב

גמ'. יגעתי ומצאתי תאמין.

לכאורה דבר זה טעון הסבר, הלא 'יגיעה' צריכה להיות יום יום, שעה שעה, ואילו 'מציאה' באה בהיסח הדעת, שהרי לא הולכים בכוונה על מנת למצוא מציאה, א"כ איך אומרת הגמ' שהמציאה תלויה ביגיעה.

אלא לפעמים אדם לומד סוגיא ולא מצליח להבינה כראוי מחמת שיש לו קושיות עליה, ויגע ומנסה לתרץ בכמה צורות ולא עולה בידו, ועוזב סוגיא זו וממשיך הלאה, לאחר זמן הקב"ה מערה עליו רוח ממרום ומתייטבת לו כל הקושיות. נמצא שאילולי היגיעה הקודמת לא היה מוצא עתה מציאה, נמצא שהכל תלוי ביגיעה הקודמת.

ובדידי הוה עובדא שפעם נתייגעתי מאוד בהבנת דברי המהר"ם שיף במקום מסויים ולא עלה בידי, ולבסוף בהולכי בדרך נפל במוחי ביאור דבריו על נכון בדרך מציאה ממש. וכך היא דרכה של תורה.

ז ע"א

גמ'. רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא ואמר לו רבי אושעיא קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות.

ופירש רש"י (ד"ה ה"ג קיימת), קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, דהא תרי מנות איכא, ע"כ. ומוכח דשתיה בכלל אכילה, ויוצא ידי חובת משלוח מנות אף בשתיה. וכ"כ רוב האחרונים (יעויין בט"ז סי' תרצ"ה ס"ק ד' בשם תה"ד ובמג"א שם ס"ק י"א בשם השל"ה, ע"ש ובעוד אחרונים).

אולם רבינו חננאל גרס בגמ', "קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים", והוא כגירסת הירושלמי (פרק א' הלכה ד'), ופירש רבינו חננאל כלומר נתינת אביונים נתת לי מנה אחת והיא הדרך. ומוכח דלא מהני משלוח מנות במשקה.

ואמנם הריטב"א ג"כ גרס כגירסת רבינו חננאל, אך פירש שלא יצא ידי חובה משום שלא היתה התשורה יקרה בעיניו, ומוכח מדברי הריטב"א שבלא זה היה יוצא ידי חובת משלוח מנות אף במשקה. [ועל כן נראה שאעפ"י שמעיקר הדין אף יוצאים ידי חובת משלוח מנות בנתינת משקה וכדעת רוב הפוסקים והריטב"א, מ"מ לכתחילה ראוי לחוש לדברי רבינו חננאל ויש לשלוח שני מיני מאכל דוקא].

ז ע"ב

גמ'. שלח רבה ביד אביי וכו'.

לכאורה קשה שהרי אביי כהן הוה (חולין קל"ג ע"א), וכתב הרמ"א (או"ח סו"ס קכ"ח) "אסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה, דהוי כמועל בהקדש".

ויש שתירצו שכיון שאביי היה תלמידו של רבה ומשום הכי שרי.

ב. כן תירץ הפורת יוסף, ועוד תירץ שגם רבה כהן הוה (ר"ה י"ח ע"א), וכהן בכהן שרי. וכן כתב הבאה"ל (סוף סי' קכ"ח) לצדד שמותר להשתמש בו.

ובעצם הדין, יש שדנו לאסור אף אם נוטל שכר מלאכתו, אולם מהגמ' בכתובות (נ"ז ע"ב) "לקיט כהן לישראל" מוכח שמותר אם נוטל שכר. ואין לומר דלעולם איסורא הוא ואיירי בעבר ועבר איסורא, שהרי תוס' שם (ד"ה לקיט) כתבו שרגילין הלקיטין להשתכר עם ישראל.

ובמחילה גרידתא, יש פלוגתא [יעויין מרדכי גיטין סי' ת"א ובט"ז או"ח סימן קכ"ח ס"ק ט"ל], ואם מטי להכהן הנאה מזה מותר [יעויין בט"ז שם].

גמ'. אין בין שבת ליוה"כ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת.

בגמ' מו"ק (כ"ח ע"א) איתא שעונש כרת היינו שמת בגיל ששים. ובירושלמי (פ"ב דביכורים) כתבו שכרת היינו שמת בגיל חמישים.

ובדרך רמז אפשר לבאר מחלוקת הבבלי והירושלמי, דידוע דהעובר עבירה בא"י עונשו חמור יותר, כיון שקדושתה יותר מחו"ל (עיין כלבו סימן קכ"ז). ולכן הירושלמי שהוא תלמוד ארץ ישראל החמיר יותר, דכרת מיתתו בן נ', ואילו הבבלי היקל דמיתתו בן ס'.

ח ע"א

תוד"ה דריסת הרגל הא לא קפדי אינשי.

א. הקשו התוספות, דמשמע משאלת הגמרא הכא דדבר פשוט הוא שאין אדם מקפיד על דריסת רגל בחצירו. ומאידך מהסוגיא בחזקת הבתים (נז ע"ב) מוכח דמקפידים זה על זה בדריסת הרגל. ואם כן קשה היאך אמרינן הכא בפשיטות דאינשי לא מקפידים זה על זה בדריסת הרגל.

והתוס' כתבו ליישב בשם ר"ת [וביתר ביאור בב"ק נ"א ע"ב בשם ר"ת], דבשמעתין איירי במקום שאינם מקפידים זה על זה כגון בבקעה (שדה), ועל כן פשיטא לגמרא דאינם מקפידים זה על זה. ואילו הסוגיא בחזקת הבתים מיירי בחצר וכדומה שדרך האנשים להקפיד שם על דריסת הרגל.

והוסיפו תוס' דהגמרא הוכרחה לזה, דאי מיירי מתני' גם כן במקום שיש בו קפידא על דריסת הרגל, אם כן היאך אמרה המשנה דבכלים שאין עושין בהן אוכל נפש מודר הנאה אסור ומודר אכילה מותר, הלא כיון שמקפידים על זה, אם כן יש לזה שווי כספי, שכיוצא בו משכירין, ותניא בנדרים (לג ע"א) דאע"פ שמודר אכילה מותר בכלי שאין עושין בו אוכל נפש, מכל מקום אם משכירין כלי זה אסור (כיון שהשתמשות זו שווה כסף, ובכסף זה יכול לקנות אוכל, נמצא שהוא נהנה באכילה), ועל כרחך דמתניתין איירי בכלים שאין מקפידים עליהם, וממילא הוא הדין לגבי דריסת הרגל דמיירי דאין מקפידים. ועל זה שואלת הגמרא דאם כן גם מודר הנאה יהיה מותר דהא אינן מקפידים זה על זה, [ותירצה דמתני' כרבי אליעזר דס"ל ויתור אסור במודר הנאה].

ב. ובהגהות הב"ח הוסיף בסיום דברי התוס' "והוא הדין דהוה מצי למימר, כלים הא לא קפדי", ושכ"כ התוספות בב"ק שם אחר שהביאו דברי רבינו תם. ונראה בביאור דבריהם, דהנה רבינו

תם חידוש חידוש גדול, ע"פ הגמרא בנדרים שאומרת שכלי אף אם אין עושים בו אוכל נפש מכל מקום אם הוא ראוי להשכרה הוא שווה ממון ועל כן אסור אף למודר אכילה, (דשווה ממון הוא כאוכל), ועפ"ז חידוש רבינו תם דאם האנשים מקפידים שלא ישתמשו אחרים – ממילא הוה כדבר הראוי להשכיר ונחשב לשווה ממון ואסור גם במודר אכילה. ועל כן התקשו התוספות, שלפי חידוש זה שכל דבר שמקפידים ממילא נחשב כדבר הראוי להשכיר, מוכרח דאיירי בכלים שאין מקפידים עליהם, (דאם מקפידים ממילא חשיב כמשכירין כיוצא בהן), וא"כ קשה מדוע לא שאלה הגמרא גם על כלים "והא לא קפדי אינשי". וע"ז יישבו התוספות דאח"נ דיכלה הגמ' להקשות גם מכלים, וחדא מנייהו נקט.

ג. ותירצה הגמרא "הא מני רבי אליעזר דאמר ויתור אסור במודר הנאה". והנה אנן קיי"ל כרבנן דויתור מותר במודר הנאה, ולפי זה לכאורה היה צריך להיות הדין דמודר הנאה מותר בדריסת הרגל וכל שכן מודר אכילה, אכן לדברי רבינו תם יש כאן חידוש גדול להלכה, דכל הסוגיא איירי רק בבקעה שאין דרך להקפיד עליה, אבל במקום שמקפידים על חצר וכדומה, יהיה אסור אף לדעת רבנן גם במודר אכילה, דכיון דמקפידים עליה נחשב כדבר הראוי להשכרה, ועל כן אסור אף במודר אכילה. וזוהי חומרא גדולה להלכה של ר"ת, נגד שיטת רש"י (שכתב על המשנה, "דריסת הרגל - שהמודר הנאה אסור ליכנס לביתו, והמודר מאכל מותר", ומבואר דהסוגיא איירי בבית שדרך בני אדם להקפיד, ולא בבקעה כמו שהעמיד ר"ת).

ד. ומיהו בעיקר קושיית התוספות בסתירת הסוגיות, רש"י יענה דלק"מ, דשפיר יש לומר דהסוגיא בחזקת הבתים אתי כדעת רבי אליעזר הסובר שויתור אסור במודר הנאה, ועל כן פשיטא לן דאסורים לדרוך זה אצל זה. וכמסקנת הגמרא בשמעתין. ובאמת הגמרא בחזקת הבתים היתה יכולה גם כן להקשות בדיוק כמו בדוכתין, דהא לא קפדי אהרדי בדריסת הרגל, ולתרץ הא מני ר"א כו', אלא שסמכה על הגמרא אצלנו, וממילא נבין שגם שם המשנה כר"א, ולק"מ. ומיושבת דעת רש"י ז"ל.

ח ע"ב

מתני'. אין בין ספרים לתפילין ומזוזות, אלא שהספרים נכתבים בכל לשון, ותפילין ומזוזות אין נכתבים אלא אשורית.

כתב הכס"מ (פ"א מהלכות תפילין ה"ב), שמכאן למד הרמב"ם דספר תורה שחיסר בו אות אחת פסול, דתנן אין בין ספרים לתפילין ומזוזות, אלא שהספרים נכתבים בכל לשון, ותפילין ומזוזות אין נכתבים אלא אשורית, ומשמע דלשאר דינים שוים הם, ע"כ.

ולכאורה לפי זה היה אפשר להוסיף, שמזה שלא הוסיפה המשנה חילוק בדין קוצו של אות, שבס"ת כשר ובתפילין ומזוזות פסול, משמע שאין חילוק, וכשם שפסק הרמב"ם (פ"א מהלכות תפילין ה"א) דבתפילין קוצו של אות אחת מעכב, כך יהיה הדין גם בספר תורה, דקוצו של אות מעכב.

אולם אין זה מוכרח, דהרי המשנה שיירה ולא מנתה דין שלא כסדרן, דבס"ת כשר ובתפילין ומזוזות פסול, וא"כ אפשר לומר דה"ה בחסרון קוצו של אות, דבס"ת כשר ובתפילין ומזוזות פסול.

וכן נראה מדקדוק דברי הרמב"ם שמחולקים הם, שהרי בהלכות ספר תורה (פ"י ה"א) מנה הרמב"ם את דברים הפוסלים בס"ת, וביניהם כתב: 'חיסר אפילו אות אחת', שנפסדה צורת אות אחת וכו', ולא מנה הרמב"ם גם הא דקוצו של אות אחת מעכב, וכדרך שכתב לגבי תפילין דקוצו של אות מעכב. ומשמע שבספר תורה אין מעכב קוצו של אות.

וטעם החילוק בין תפילין ומזוזות לס"ת, אפשר משום דבתפילין ומזוזות כתיב וכתבתם, ודרשו רבותינו שתהא כתיבה תמה, משא"כ בס"ת דכתיב ביה ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, אין ריבוי לכתיבה תמה, ואינו פסול בו אלא אם נשתנתה צורת האות.

יב ע"ב

גמ'. איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי, קרי ליה יהודי אלמא מיהודה קאתי וקרי ליה ימיני אלמא מבנימין קאתי. א"ר נחמן, מרדכי מוכתר בנימוסו היה.

ופירש רש"י מוכתר בנימוסו, בשמות נאים. והגאון יערוך דבש ז"ל כתב (בפירושו 'ישועה גדולה' על מגילת אסתר) 'מוכתר בנימוסו' פירוש אחר, וזה תורף דבריו, ונראה כי במדרש (אסתר רבה ו' ב') דרשו "יהודי" יחודי, כי ה' וח' מתחלפות, והיינו מרדכי כי היה מפרסם יחודו של מקום, ע"כ. והעניין כי השי"ת נתן לנו אות תפילין וציצית לאות ברית על יחודו, וקשר האחדות והאהבה בינינו ובין הקב"ה הם אות ברית, ובזה נשתנו ישראל מהעמים, והלובש תפילין כראוי וכן ציצית, כל רואיו יכירוהו שהוא ישראלי והכתוב אומר: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דברים, כח' י') כי תפילין שבראש הם מעידים ביחוד הקב"ה, וכן מצות ציצית, שהם לזיכרון למצוות ה' ראוי להיותם בגלוי, ואמרו בגמרא במס' גיטין (מ"ג:): המוכר עבדו לנכרי בזמן שעשה לו נימוסו, ואמרינן מאי נימוסו, נשקא ופרש"י: "חותם שקושר אדון בעבדו לאות שהוא שלו". וכן אנחנו עם בני ישראל עבדי ה', והתפילין והציצית הם החותם שקשר אדון כל הארץ בנו לאות שאנו עבדיו, והם נימוסי שלנו שיש לנו מהקב"ה, ואין ראוי לילך בלתי חותמות אלו לאות שאנו עבדיו. ולכך יהודה לא מש מהם אף שהלך בדרך, וזהו "חותמך ופתילך" (בראשית ל"ח, י"ח) שהם התפילין והציצית כמו שפרשו רבותינו ז"ל. אך בשושן היו מתנכרים כל עם בני ישראל ולא היו מניחים אותם בפרהסיא לבל יכירו במ שהם יהודים, ולא כן מרדכי הצדיק, בחוץ וברחוב לעיני כל, חותם ה' ונימוסו בציצית ובתפילין על ראשו לקדש שם שמים ברבים, ובכל שושן היה מרדכי ניכר שהוא יהודי כי נימוסו של הקב"ה עליו. וזהו פירוש הגמרא מרדכי מוכתר בנימוסו היה ולכך נקרא איש יהודי כי ברבים ניכר שהוא יהודי כי עשה מעשה יהודה שהיה לו תמיד חותמו ופתילו

ג. **בבראשית** רבה שלפנינו הגירסא "אל תקרי יהודי אלא יחיד". ומיהו פירוש אחד להם, וכדפירש העץ יוסף: "כלומר שמי שמיחד השי"ת ודבק ביחידו של עולם הוא יהודי (ואותיות אה"ע מתחלפים)". ע"כ.

לקדש שם שמים ברבים. ולזה נתכוון המדרש "יחודי" שמה שהיה מוכתר בנימוסו היה מעיד על יחודו של עולם, ולכך נקרא יהודי ויחודי שלא כשאר בית ישראל. ולכן כשעשו תשובה אחר כך נאמר "ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר" (אסתר, ח', ט"ז) ודרשו רבותינו ז"ל "ויקר" זהו תפילין, שכולם הניחו תפילין לקדש שם שמים ברבים, ע"כ תורף דבריו.

ויש להוסיף שמשום כך נהגו העם במלאת לנער י"ג שנה, לעשות שמחה ומשתה ולחנך את הילד במצות התפילין יותר משאר המצוות אע"פ שבהיכנסו ל"ג שנה נתחייב בכל המצוות, ומפני שמצות תפילין מסמלת את האמונה, ובהיות שכל המצוות שאדם עושה אותם הוא רק אחרי שמאמין בהקב"ה ובתורתו ובמצוותיו, על ההשגחה העליונה, וכמו שפסק מרן ז"ל בשולחנו הטהור בסימן כ"ה וזה לשונו: "יכוון בהנחתם שציונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים, על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המח, כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכוח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו, וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במח וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעט הנאותיו", ע"כ. לכן כשנכנס האדם לגיל חיוב המצוות מחנכים אותו במצות התפילין המורה על האמונה שזהו היסוד לכל המצוות.

יג ע"א

גמ', וישנה ואת נערוהיה וכו', ושמואל אמר שהאכילה קדלי דחזירי. ופירש רש"י דהיינו בשר דבר אחר ומתוך אונסה לא נענשה. ועיין בתוס'.

קשה שהרי אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים כדאיתא בחולין דף ז' ע"א, וכתבו התוס' שם בדף ה' ע"ב ובגיטין דף ד ע"א דהיינו במידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור, וא"כ כיצד באה אסתר לידי אכילת דבר איסור. וכבר עמדו המפרשים בזה.

ונראה ליישב, שהנה הרמב"ם בפרק ב' מהלכות שבת הלכה ג' כתב לענין חילול שבת בחולה שיש בו סכנה וז"ל כשעושים דברים האלו אין עושין אותן לא ע"י גוי ולא ע"י קטנים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם וכן פסק בשו"ע בסימן שכ"ח סעיף י"ב, ולכאורה צריך ביאור כיון שיכול לעשות על ידי גוי ולא תתחלל השבת מדוע יעשו ע"י ישראל. ונראה דס"ל להרמב"ם שכיון שיש בהצלת חיי ישראל משום לא תעמוד על דם רעיק ומצוה רבה איכא והתורה התירה החילול באופן הזה, א"כ אדרבה מוטב שתיעשה המצוה ע"י ישראל מאשר שהגוי יעשה ולא תתקיים המצוה (וראה מה שנתבאר בזה בספר אור לציון תשובות ח"ב פרק ל"ו בבאורים לתשובה ב' וראה בדברי האור החיים בפרשת כי תשא על הפסוק לעשות את השבת), והשתא אתי שפיר שלענין אסתר שכל שהותה אצל אחשוורוש היה מאת ה' למען הצלת כלל ישראל והתורה התירה אכילת מאכלות אסורות לצורך פיקוח נפש, לא נחשב כאן כלל תקלה של איסור, אלא אדרבה החשיבו לה דבר זה למצוה גדולה של הצלת כלל ישראל (וראה בזה במהרי"ק שורש קס"ה ע"ש), וחשיבא לה האכילה כסעודה של מצוה.

יג ע"ב

רש"י ד"ה בשבעה באדר מת משה. שנאמר והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הראשון, צא מהם למפרע שלשים יום באבלו של משה ושלשה ימים שהכינו להם צידה שנאמר הכינו לכם צידה כי בעוד שלשה ימים אתם עוברים וגו', הרי בשבעה באדר מת משה. (ומקור דבריו מקידושין ל"ח ע"א).

ומזה יש להוכיח, שעל הצד שהיתה שנה זו שנה מעוברת, היתה מיתתו של משה באדר שני. שהרי הגמ' מונה שלשים ושלשה יום למפרע מעשרה בניסן ונמצא שהוא בז' באדר, ואילו היתה שנה מעוברת היה זה בז' באדר שני¹. [והוא נפק"מ לנוהגים להתענות בז' באדר שהוא יום פטירת משה רבינו, שיש להתענות באדר שני].

יד ע"א

גמ'. אי הכי הלל נמי נימא וכו', רב נחמן אמר קרייתה זו הלילא, רבא אמר אכתי עבדי אחשוורוש אנן.

והנפק"מ בין שני התירוצים, באופן שאין לו מגילה, האם יקרא את ההלל. שלפי הטעם שקרייתה זו הלילא יקרא את ההלל, ולטעם דאכתי עבדי אחשוורוש אנן א"כ גם כשאין לו מגילה לא יקרא.

והמאירי כתב שטעם ראשון נראה יותר, ולפ"ז יש לקרוא את ההלל כשאין לו מגילה, וכן הביא דבריו החיד"א בברכ"י (סי' תרצ"ג ס"ק ד'), אך כתב על דבריו דלהלכה נקטינן כרבא דהטעם משום דעבדי אחשוורוש אנן, ולא יקרא הלל, ע"ש. ושוב בספרו מחזיק ברכה שם ס"ק א' כתב, שמדברי הרמב"ם מוכח שנפסק הטעם דקרייתה זו הלילא, ע"ש. [ולמעשה יש לומר הלל שלם ובלא ברכה, כיון דספק ברכות להקל].

ד. וראה לרעק"א בגליון הש"ס כאן.

ה. כ"כ ראה זו המהרי"ל (שו"ת סימנים ל"א, ק"ד), ואמנם סיים דאף שמת משה באדר שני, יש להתענות באדר ראשון. ע"ש. אלא שדעת התה"ד (סימן רצ"ד) דאם נפטר אביו באדר שני, שיצום בשני. וראה במכילתא דבשלח (פרשתא דויסע סוף פרשה ו') דפליגי תנאי, רבי יהושע אומר ארבעים יום אכלו את המן אחרי מות משה, כיצד משה מת בשבעה באדר ואכלו ממנו ארבעה ועשרים יום של אדר וששה עשר של ניסן הרי ארבעים. רבי אלעזר המודעי אומר שבעים יום אכלו את המן אחת מיתתו של משה, הא כיצד משה מת בשבעה באדר ואכלו ממנו עשרים וארבע של אדר ראשון ושלשים של אדר שני ששנת עיבור היתה וששה עשר של ניסן הרי שבעים שנאמר וישבות המן וגו'. רבי יוסי אומר נ"ד שנה אכלו ישראל את המן ארבעים שנה בחיי משה וארבע עשרה אחרי מיתתו וכו'. ע"כ. והשתא צ"ל דהגמ' בקידושין קאי אליבא דרבי יהושע ולא כרבי אלעזר המודעי. וראה בתורה שלמה (שמות ב' ב') שהביא גרסאות שבשבעה בשבט מת משה וי"א בא' בניסן, ע"ש. איך שיהיה, ראיית רבינו היא מדברי הגמ' בקידושין.

טז ע"א

תוס' ד"ה ודחי. שמעתי שעשרה אלפי ככר כסף עולין חצי שקל לכל אחד מישראל שהיו שש מאות אלף כשיצאו מצרים, ואמר שיתן לאחשורוש כל פדיונם, ודוק ותשכח.

וצריך ביאור כיצד הוא החשבון, שכבר התקשו המפרשים שהרי מבואר בפסוק בספר שמות (פרק ל"ח פסוקים כ"ו כ"ז וברש"י שם), שמנין חצאי השקלים של שש מאות אלף עולה מאת ככר, וא"כ כיצד עלה החשבון לעשרת אלפים ככר.

והרבה ביאורים נאמרו בזה. ונראה שהביאור הנכון הוא כפי שציין המהרש"א בח"א לדברי החזקוני (ריש פרשת כי תשא פרק ל' פסוק י"ד) ובתוספת ביאור, דהנה כל אדם מישראל היה נותן כל שנה מחצית השקל בשקל הקודש, דהיינו שני דינרים (כמבואר בקידושין דף י"ב ע"א וברמב"ם בפ"א מהלכות שקלים ה"ו), וימי שנתינו בהם שבעים שנה, וא"כ מגיל עשרים שהיו נותנים מחצית השקל (וכדכתיב כל העובר על הפקודים מכן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה') עד גיל שבעים, דהיינו במשך חמישים שנה, נתן כל אחד מישראל מאה דינרים, ומאה דינרים הם מנה של חול (ראה מלאכת שלמה מסכת פאה פרק ח' משנה ה'), וכיון שהככר הוא שישים מנה (כמבואר בבכורות דף ה' ע"א וברש"י שם), א"כ שישים איש נתנו ככר, הרי שישים ריבוא נתנו עשרת אלפים ככר. ויצא החשבון מכוון.

ואין להקשות שהרי לדעת הרמב"ם (פ"א מהלכות שקלים ה"ז) החיוב ליתן מחצית השקל הוא מגיל י"ג שנה ולא מגיל עשרים, וכן דעת הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות פרק ל' פסוק י"ב), שכן לפי סברתם היא גופא היתה טעותו של המן, שראה במקרא מכן עשרים שנה ומעלה, ולא ידע תורה שבעל פה שלמחצית השקל לקורבנות ציבור החיוב הוא מגיל י"ג, (וראה בתוס' יו"ט בשקלים פרק א' משנה ד'). ומשום כך לא נתן לאחשורוש כל פדיונם. ובזה ניחא שלא צריך לדחוק בלשון התוס' או לשנות הגירסא. (וראה עוד בזה בתוס' הרא"ש דף י"ג ע"ב, ובדברי המהרש"ם על התוס' ובשו"ת שער אפרים סימן מ"ה).

טז ע"ב

גמ'. ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נשאים מטוב מצרים, מאי מטוב מצרים, אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר שלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו.

ויש שהקשו, כיצד שלח יוסף הצדיק ליעקב אבינו יין ישן, הרי יש לחוש בו משום יין נסך, שהרי אם ישן הוא כיצד ידע יוסף מה טיבו.

ונראה דלא קשיא, דאין ישן פירושו שעברה עליו שנה, וכדשנינו בב"ב דף צ"ח ע"א, שאם אמר לחבירו 'יין ישן' אני מוכר לך, היינו משל אשתקד, ו'מיושן' משל שלש שנים. וכן הוא בשו"ע חו"מ סימן ר"ט ס"י, אמר לו יין ישן אני מוכר לך, נותן לו משל שנה שעברה. וראה בסמ"ע

שם. וראה גם במנחות דף פ"ז ע"א ובפסחים דף מ"ב ע"ב וברש"י שם, ע"ש. והרי יוסף הצדיק כבר מלך כמה וכמה שנים, והכין בעצמו יין כשר, ואת אותו יין שלח ליעקב אבינו¹.

גמ'. אמר ר' חנינא בר פפא, דרש ר' שילא איש כפר תמרתא, כל השירות כולן נכתבות אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח, חוץ משירה זו (עשרת בני המן) ומלכי כנען, שאריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה, מ"ט, שלא תהא תקומה למפלתן.

יעויין ברש"י שכתב אריח הוא הכתב, לבינה הוא חלק, שהוא כפליים מן הכתב, והאריח הוא חצי לבינה.

משמע מדברי רש"י דבעינן שהמרחק החלק שבין הכתבים יהיה כפליים מן הכתב, ואם החסיר משיעור זה, וקירב המילים זו לזו, פסולה.

ונראה שהרמב"ם ז"ל חולק בזה על דברי רש"י, דהנה הרמב"ם השמיט להאי דינא לגמרי, ואף בפרק ב' דהלכות מגילה שהזכיר לדיני כתיבת המגילה ותפירתה וכו', לא הזכיר להאי דינא כלל, ובעניויות לא מצאתי ברמב"ם שהזכיר צורת השירות הכתובות באריח על גבי לבינה אלא בשירת האזינו, שכתב (פ"ח מהלכות ס"ת ה"ד, בתוך ספר אלה הדברים) וז"ל: צורת שירת האזינו, כל שיטה ושיטה יש באמצע ריוח אחד כצורת פרשה סתומה, ונמצא כל שיטה חלוקה לשתיים וכו'. עכ"ל. וידוע דשיעור פרשה סתומה הוא כשיעור ט' יודיין (ולכל היותר כשיעור ג"פ אש"ר להמחמירים), ולפ"ז יוצא דלהרמב"ם כל שיש כשיעור זה בין הכתבים המגילה כשרה, ואין צריך שהריוח יהיה כפליים מן הכתב.

ובמשנ"ב (סי' תרצ"א ס"ק י"ז) כתב דצריך להניח כפליים מן הכתב, וציון לדברי רש"י הנ"ל. אולם לפי מה שנתבאר דלהרמב"ם כל שיש כשיעור ט' יודיין בין הכתבים המגילה כשרה. [אמור מעתה, מאחר דבני ספרד בתר שיפולי גלימי דהרמב"ם גרירן, וכמ"ש בשו"ת אבקת רוכל (סי' ל"ב וסי' ק"מ), יש להכשיר המגילות שנכתבו כן].

גמ'. דברי שלום ואמת, א"ר תנחום ואמרי לה א"ר אסי מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה.

הטעם דבעי שרטוט בס"ת יש בזה שני טעמים, דרש"י כאן (ד"ה כאמיתה) פירש דהוא הלכה למשה מסיני, אבל תוס' במנחות [דף ל"ב ע"ב] כתבו דהוא חיוב משום זה אלי ואנוהו (והעיר על כך רע"א בגליון הש"ס), ויעויין בתורה תמימה עה"פ זה אלי ואנוהו [שמות ט"ו ב'] מש"כ נפק"מ בין שני הטעמים².

ו. וכע"ז תירץ הגר"א זצ"ל (איילת השחר בראשית, מ"ה, כ"ג).

ז. וז"ל התורה תמימה: ונ"מ שאם זה משום ואנוהו או הלכה למשה מסיני פשוטה לענין כשרות, וגם י"ל נ"מ לענין בזבז ממון יותר משליש דאם הוא משום ואנוהו אין זה אלא הדור מצוה אינו מחויב לבזבז על זה ממון יותר משליש שריו כגון אם מוצא לקנות שתי ס"ת אחת שנכתבת בשרטוט ואחת שלא בשרטוט והמשורטט עולה בדמים יקרים ואם הוא הלכה למשה מסיני הרי זה פרט מעיקרי המצוה ולא סגי בלא"ה. ע"כ.

גמ'. כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו, לרוב אחיו ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין. אמר רב יוסף, גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, דמעיקרא חשיב ליה למרדכי בתר ארבעה ולבסוף בתר חמשה.

ופרש"י שפירשו ממנו מקצת סנהדרין, לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה.

ולכאורה צריך ביאור, למה ירד מחשיבותו, והרי עסק בפיקוח נפש של כלל ישראל, ואין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. (וראה בב"ח יו"ד סימן רנ"א ובט"ז שם ס"ק ר ובחידושי חתם סופר במגילה שם).

ונראה שאמנם ודאי מי שעוסק בתורה, ובאו אליו בשביל פיקוח נפש, הרי מוכרח ללכת ולהציל, שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, אבל אין לעזוב את הלימוד ולחפש להתעסק בפיקוח נפש, לפי שאז ודאי יורד ממדרגתו, שאין מעלה גדולה יותר מלימוד התורה, משום שכלל שהאדם לומד תורה יותר, כך משרה הקב"ה את השכינה כביכול בתוך המח שלו, ונעשה קדוש. ולכן מרדכי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה כדי להציל ישראל מחשש פיקוח נפש, (ראה בבן יהוידע שם), ירד מחשיבותו אצל חכמים. ויש ללמוד מכאן מעלת לימוד התורה שהעסק בה גדול מהעסק בהצלת נפשות, והעוסק בה הוא במעלה הגדולה ביותר, ומי שעוזב לימודו ומחפש מצוות והצלת נפשות יורד הרבה ממדרגתו.

יז ע"ב

גמ'. בששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא.

היינו בזמן של 'בעתה'. אבל בזמן של 'אחישנה', כל יום אחכה לו. (וראה גם בסנהדרין דף צ"ח ע"א).

שם.

יש לבאר בזה דרך דרוש, על פי מה שנתבאר באורך באול"צ שביעית (מבוא ענף א' אות ז' – ט') שלדעת הרמב"ם המנין שאנו מונים היום לאחר בית שני, אינו המנין האמיתי מן התורה. ומה שאנו מונים כיום, זהו זכר למה שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים, כדי שלא תשתכח תורת שביעית מישראל. ע"ש.

והנה כשיבוא משיח צדקנו בב"א, כיון שאין המנין שלנו המנין האמיתי, יעזבו מנין זה ויתחילו במנין חדש, דהיינו שיתחילו למנות משנה ראשונה. וכן מדוקדק מדברי הרמב"ם (פרק י"ב מהלכות שביעית הלכה ט"ז) שכתב, "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ, יתחילו למנות שמיטין ויובלות". והיינו משום שאין המנין כיום המנין האמיתי ואינו אלא מדרבנן.

ועל פי זה יש לבאר כאן, דכיון שמוכרחים להתחיל במנין חדש כשיבוא המשיח, ואם יבוא באמצע שני שבוע יפסק המנין באמצע, על כן יבוא משיח במוצאי שביעית, כדי שלא ייראה

שמה שנהגו עד עתה במנין השמיטות נהגו שלא כהלכה לאמיתה ויגרם גנאי ועגמת נפש לישראל, ולכן כדי לחזק מה שנהגו, יבוא במוצאי שביעית, והמנין ימשיך כפי שמנו עד אז.

יח ע"א

גמ'. רב דימי אמר, אמרי במערבא, מלה בסלע משתוקא בתרין.

יש לבאר זאת, שהנה ידוע שעל לימוד תורה השכר הוא עצום, בכל מילה מקיים מצות עשה (כמ"ש הגר"א בספר שנות אליהו פ"א דפאה). וזה שאמרו "מלה בסלע" – אם נניח שעל כל מילה של לימוד תורה השכר הוא סלע, "משתוקא בתרין" – היינו שאם רצה להפסיק באמצע לימודו ולדבר דברים בטלים, וכפה את יצרו ולא דיבר, מגיע לו שכר פי שניים משכר הלימוד עצמו. שזהו דבר גדול עצום ונפלא מאוד, עצירת התאוה והתגברות עליה, כמ"ש (אבות א', י"ז) שמעון בנו אומר כל ימי גדלתי בין החכמים, ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה.

יח ע"ב

גמ'. שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה, משום רבי יהודה בן בתירה אמרו אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך הגדול מעשה.

מפשטות הלשון משמע, שפירוש 'מעשה' הוא בין יבום ובין חליצה. (וכן פירש רש"י ד"ה עד).

ורש"י ביבמות (דף י"ח ע"ב, ד"ה עד) פירש, "עד שיעשה אחיך מעשה, עד שייבם אחיך את היבמה". ונראה שאין הכרח מדבריו שכוונתו יבום בדוקא, דאפשר דנקט יבום משום דמצות ייבום עדיף.

יט ע"א

גמ'. ואמר רבא בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהם, מאי טעמא, האי כבני העיר בעי למיקרי, ורבנן הוא דאקילו על הכפרים כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים, הני מילי כי איתיה בדוכתיה, אבל כי איתיה בעיר כבני עיר בעי למיקרי.

כתבו רש"י והתוס' דמיירי שבן הכפר הקדים וקרא כבר המגילה ביום הכניסה בכפר, ואחר כך הלך לעיר והיה שם בליל י"ד, וע"ז קאמר רבא, דבין כך ובין כך, היינו בין אם דעתו לחזור קודם יום י"ד בבוקר, ובין אין דעתו לחזור עד יום י"ד בבוקר, חייב לקרוא עמהן בלילה כיון שמעיקר הדין צריך לקרוא ביום י"ד, לפיכך כשנמצא בעיר, חייב לקרוא עמהן, אע"פ שכבר קרא קודם לכן בכפר ביום הכניסה, והקשה לו אב"י מהברייתא (לפי הגהת אב"י בברייתא), דאיתא התם בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא כמקומו, והשיב לו רבא דיש להגיה ולגרס קורא עמהן, עכת"ד מהלך הגמ'.

ונראה להסביר את מחלוקת אב"י ורבא, דלאב"י דין קריאת בני הכפרים ביום הכניסה כדין קריאת בני העיירות ב"ד וכבני הכרכין בט"ו, ולכן כיון שכבר קראו ביום חיובם אינם צריכים לחזור ולקרוא ביום חיוב בני הפרזים אפילו כשנמצא ביום י"ד בעיר, ואפילו אם אין דעתו

לחזור עד שיאיר יום י"ד, ורבא סובר דהא דבני הכפרים קוראין ביום הכניסה, אין זה יום חיובם ממש, אלא עיקר חיובם לקרוא בי"ד כמו בני העיירות, אלא שחכמים הקילו עליהם לקרוא קודם לכן ביום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים, ואם יארע שזודמנו ביום י"ד בעיר, חזרו לעיקר הדין לקרוא ביום י"ד.

ואין נראה לפרש בדעת רבא, שאע"פ שכבר יצא ידי חובה במקומו, ונעשה אח"כ בן מקום אחר שיתחייב מחדש, ונפק"מ דה"ה על בן עיר שיצא י"ח מעירו ביום י"ד, והלך לכרך בליל ט"ו וביומו, שיתחייב קריאת המגילה מחדש, [והא דקאמר רבא הטעם דהאי כבני העיר בעי למיקרי וכו', דמשמע דדווקא בבן כפר קמיירי, היינו לחידושא שבבן כפר אפילו דעתו לחזור קודם שיאיר יום י"ד, מתחייב שוב כבני העיר, מהאי טעמא דכבני העיר בעי למיקרי, אבל אם אין דעתו לחזור, יתחייב שוב גם ללא הטעם הזה, וה"ה לבן עיר שהלך לכרך]. דזה אינו, דאם כן נחלקו אביי ורבא בתרתי, חדא דנחלקו בעלמא במי שכבר יצא ידי חובתו במקומו, ואח"כ הלך למקום אחר בזמן חיובם, ואין דעתו לחזור קודם היום, שלדעת רבא יתחייב שוב בקריאתה במקום האחר, ולדעת אביי לא מתחייב מחדש, ועוד פליגי בבן כפר שהלך לעיר ואפילו אין דעתו לחזור, שלדעת רבא יתחייב שוב מטעם דכבני העיר בעי למיקרי וכו', ולאביי יפטר, ומנלן לעשות מחלוקת בין אביי ורבא בתרתי, לכן נראה כמו שביארנו בתחילה.

ולפי"ז יוצאת נפק"מ, דבן עיר שיצא י"ח בעירו ביום י"ד, ואח"כ הלך לכרך ע"מ להיות שם ליל ט"ו ויומו, יודה רבא לאביי שבין כך ובין כך קורא כמקומו, כלומר שיצא כבר ידי חובה ביום י"ד ואינו מתחייב שוב בקריאתה.

[ואמנם בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) איתא, רבה בר בר חנה בעי, בן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, ובן כרך שעקר דירתו בליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן. משמע לכאורה דפליגי על הבבלי שהוכחנו לעיל שאינו מתחייב שנית". אבל אפשר לומר דלא פליגי, דהירושלמי מיירי במי שעקר דירתו היינו שעובר לגור בכרך באופן קבוע, לפיכך חייב פעם נוספת בכרך, אבל הבבלי מיירי במי שלא עקר דירתו. וצ"ע בזה. ואף אי פליגי י"ל לענין הלכה דקי"ל כבבלי שנפטר בעירו ואין מתחייב שוב. ועיין מש"כ בזה הגרצ"פ פרנק זצ"ל בספרו מקראי קודש פורים סי' י"ט].

תוד"ה על הספר ובדיו. פירש ר"ת שהדיו שלנו הוא דיו גמור, אבל של עפצים לא הוי דיו, והכי משמע וכו'.

אך דעת הרמב"ם (פ"א מתפילין ה"ד) שהדיו היינו אותו שעושין מעפצים, אלא שמוסיפים בזה שמן זית או דבש, וז"ל שם "כיצד מעשה הדיו, מקבצין העשן של שמנים או של זפת ושל שעווה וכיוצא בהן, וגובלין אותו בשרף האילן ובמעט דבש, ולותתין אותו הרבה, ודכין אותו עד שיעשה ריקין ומיבשין אותו ומצניעין אותו, ובשעת כתיבה שורהו במי עפצים וכיוצא בו

ח. ולפי צד זה דפליגי הבבלי והירושלמי, צ"ב מדוע עדיף לומר דלא נפיש פלוגתא בין אביי ורבא וממילא מחמת זה נאמר דהבבלי והירושלמי פליגי, הלא מאידך איכא למימר דלא נפיש פלוגתא בין הבבלי והירושלמי ונאמר דאביי ורבא פליגי בתרתי. ונראה דרבינו ס"ל דלא הוי ליה לבבלי לסתום ולסמוך על הירושלמי, ומדסתם משמע דאפושי פלוגתא בין אביי לרבא לא מפשינן.

וכותבו בו, ע"כ. ובזה יתיישבו כל קושיי ר"ת, דמי עפצים גרידא אה"נ דלא מהני, אך כאן שמוסיף עוד דברים מהני. [וכהיום נדמה לי שרגילין לעשות דיו טוב אליבא דכ"ע].

תוד"ה ובלבד שיהו משולשין. [בענין אופן תפירות הגידין במגילה].

שיהיה מראש התפר עד הגיד, כמגיד לגיד חברו, בין מלמעלה בין מלמטה וכו', ולא כמו שמפרשים שישים הגיד בראש הדף ובאמצעיתו ובסופו.

לפי פירוש תוס', בשתי הקצוות של המגילה אין תפירות גידין ורק באמצע יש שלש תפירות. ולפי"ז נמצא שיש שלש תפירות וארבע אוירים ביניהם, דבתחילה וסוף יש אויר ללא תפירת גידין, ואחר כך באמצע יש עוד שני אוירין בין השלש תפירות.

ובריטב"א ביאר"ט דכוונת תוס' לבאר את דברי הגמ' "ואמר רבי חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת, נקראת ספר - שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת אגרת - שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה אמר רב נחמן ובלבד שיהו משולשין", וביארו תוס' לחבר את דברי הגמ' למקרה אחד - שאם תפרה בפשתן ואחר כך הטיל בה שלשה חוטי גידין משולשין כשרה. ואפשר לומר דסבר הריטב"א לדייק זאת מלשון התוס' במכות (ט' ע"ב ד"ה משולשות) שכתבו "שמתחילת התפירה עד חוט של גידין" דמשמע דמיירי דבתחילה תפר המגילה בפשתן, ואחר כך תפר שלשה מקומות בגידין.

וזוהי שיטת התוס', אמנם מצינו עוד שיטות בראשונים באופן תפירת הגידין, דהרי"ף (ו' ע"ב מדפי הרי"ף) סבר דתופר בשני קצות המגילה ואחת באמצע [והוא דעת ה"ש מפרשים שהביאו תוס' בסו"ד]. ושיטת הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב ה"א) דמשולשין היינו שתופר ג' תפירות בראש המגילה ועוד ג' תפירות בקצה המגילה למטה ועוד ג' תפירות באמצע. (וכן פירש רבינו חננאל). וכן פסק השו"ע (סי' תרצא ס"ו) משום דבהכי יוצא ידי כל השיטות, וכתב דתפירה אחת יעשה בחלק הרביעי מצד זה ותפירה אחת יעשה בחלק הרביעי מצד האחר.

יט ע"ב

תוד"ה ורבי.

הקשו התוס' מדוע חכמים פוסלים קטן לקרות את המגילה ולהוציא אחרים ידי חובתן, הרי אף גדולים אין חייבים במגילה אלא מדרבנן, ותירצו משום שהקטן הוא תרי דרבנן, שהרי אף בשאר מצוות אינו חייב מדאורייתא, ואין תרי דרבנן מוציא חד מדרבנן.

ונראה שהרמב"ם נתכוין לתרץ תירוץ אחר על קושיית התוס'. דהנה בפרק א' מהלכות מגילה הלכה א' כתב הרמב"ם, והכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים, ומחנכין את הקטנים לקרותה. הרי שחילק ולא כתב לשון חיוב בקטנים, אלא כתב מחנכין,

ט. **יעויין** בריטב"א כאן, וביותר בריטב"א עמ"ס מכות ט' ע"ב, שכתב "לענין מגילה שתפרה בפשתן שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה ובלבד שיהיו משולשין".

שפירושו שיש להרגילם לזה, אבל אינו חיוב גמור, וכמו מה שכתב בפרק ד' מהלכות קריאת שמע הלכה א', נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה, ומברכין לפנייה ואחריה, כדי לחנכן במצוות. הרי שפסק הרמב"ם שקטנים פטורים מק"ש, וכמ"ש רש"י בברכות כ' ע"א, שקטנים פטורים משום שאין האב מצוי אצלם בשעת ק"ש, ואפ"ה כתב הרמב"ם שמלמדין אותם לקרותה, כיון שאין זה לשון חיוב, משא"כ במקום שחייבים כתב הרמב"ם לשון חיוב, וכמו שכתב הרמב"ם לענין ברכת המזון בפרק ה' מהלכות ברכות הלכה א', הקטנים חייבים בברהמ"ז מדברי סופרים, כדי לחנכן במצוות. ולכן נראה שבזה רצה ליישב קושית התוס', מדוע אינם יכולים להוציא אחרים ידי חובה, ותירץ משום שאין חייבים ממש בקריאת המגילה, אלא שצריכים להרגילם לזה. ולפי זה, מזה שהרמב"ם לא תירץ כהתוס', נראה שסובר שאף תרי דרבנן מוציא חד דרבנן.

ונפק"מ, שלדעת הרמב"ם, קטן שלא אכל כדי שביעה (דהו"ל תרי דרבנן), יכול להוציא גדול שלא אכל כדי שביעה (דהו"ל חד דרבנן). [וראה עוד בשו"ת אור לציון ח"ב פ"ג ה"ז].

כ ע"א

רש"י ד"ה משום.

פירש"י משום דכתיב יהיה גרסין כל ימי זוב טומאתה כמשכב נדתה יהיה לה, והך קרא מראית שומרת יום כנגד יום קאי, מריבוי כל ימי דרשינן לה במס' נדה (דף ע"ג ע"א), ואמרינן התם יהיה לה, מלמד שסופרת אחד לאחד קצת מיום המחרת, הלכך בלילה מיהת תטבול דעבדה קצת שימור, קמ"ל כיון דהאי אחד לאחד משום ספירה היא מדוגמת ספירת ז', כל ספירה דיממא היא, דכתיב וספרה לה שבעת ימים (ויקרא ט"ו), עכ"ל.

משמע דפשיטא ליה לרש"י דהאי ספירת ז' נקיים לכו"ע, בין לר' יוסי ובין לרבנן, בעינן בהו ספירת יום (ולא תועיל בדיקת לילה). דהא קרא כתיב שבעת ימים, ואפילו לס"ד דגמ', אלא דפליגי בשומרת יום כנגד יום, דלא כתיב יום בבדיקתה, אי בעיא נמי בדיקת יום דוקא, דומיא דז"נ, או אפילו בדיקת לילה מהני, ור' יוסי הוא דס"ל דשומרת יום כנגד יום מיהת לא בעיא בדיקת יום, ורבנן ס"ל דהוי דומיא דז' נקיים. (וכדכתב רש"י מדוגמת ספירת שבעה), ואפילו בה בעינן בדיקת יום דוקא. [וראה עוד בזה באורך בשו"ת אור לציון ח"א יו"ד סי' ז].

תוד"ה ולא טובלין.

רבינו תם חידש ב' דינים: א', שהטבילה (שהיא לטהרה) צריכה להיות ביום. וראיתו, מהמשנה הכא שטובלין ביום. ב', שהטמא צריך לטבול ב' טבילות, אחת קודם הזאה (לנקיות), ואחת לאחר הזאה (לטהרה). וראיתו, מדהקדים הכתוב הזאה לטבילה (ולכריתות), ואילו הכא ובכריתות (ט'). ובפרה (פ"ב מ"א) וביבמות (מ"ו): הקדים התנא טבילה להזאה. אלא משום דהו"ב טבילות.

ורייב"א חולק על דין א' דר"ת, וסבירא ליה דטבילת האדם (לטהרה) יכולה להיות גם בלילה, ומה שכתבה משנתינו שאין טובלין אלא ביום, איירי בטבילת אזור דהויא ביממא.

ולגבי דין ב' דר"ת לא גילה דעתו, וניתן לפרשו בכמה אופנים:

אפשר דמודה בזה לר"ת ששתי טבילות הן, אחת קודם הזאה ואחת אחר הזאה.

ואפשר דס"ל שבאדם ישנה רק טבילה אחת, וקודם ההזאה. וכמו באזור. והא דמשמע בפסוק שהטבילה אחר ההזאה, הוא יפרש את הפסוק והזה וכו', וכבר רחץ במים קודם לכן, שאז ההזאה שמזין עליו מהניא, ויהא טהור.

ואפשר דס"ל שבאדם ישנה רק טבילה אחת, ולאחר ההזאה. וכדמשמע מהפסוק. והא דמשמע מכריתות שהטבילה קודמת להזאה, יפרש דלעולם הזאה קודמת, ומתניתין התם הקדימה למנות טבילה ואח"כ הזאה, כיון שטבילה נוהגת בכל הזמנים, ואח"כ נקטה הזאה, שאין נוהגת אלא בזמן הבית, ולא משום שהטבילה קודמת להזאה. וכן לא יקשה ממסכת פרה, שהוא יפרש דהאי דנקט טובל בלילה ומזה ביום, נקט כן אגב שהזכיר קודם לכן את האזור שטובל ומזה ביום, ולכן נקט גם באדם טובל ומזה, ואה"נ דהוה מצי למינקט באדם מזה וטובל, ולא נחתה המשנה לדקדק בדבריה. [וכן איתא באליה רבה על המשניות, שכוונת המשנה שמזה קודם הטבילה, ע"ש].

והרמב"ם (הלכות פרה אדומה פרק י"א הלכה ב', ובכס"מ שם. ובפירושו למסכת פרה פרק י"ב משנה י"ב) פוסק בדין א' כרייב"א, שטבילת הטמאים בין ביום ובין בלילה, וטבילת אזור אינה אלא ביום. ולגבי דין ב', סובר הרמב"ם שבאדם ישנה רק טבילה אחת ולאחר הזאה, ומה שבמסכת פרה אמרו שטובל בלילה ומזה ביום, איירי בנתאחרה ההזאה, ולא היה יכול להזות ביום השביעי, דבכה"ג טובל בלילה, ומזה ביום השמיני, אך לעולם בלא נתאחרה, ההזאה קודמת לטבילה. אולם רייב"א נראה דלא מפרש התם הכי דא"כ הוה ליה לפרש, אלא י"ל לדידיה דנקט באגב, וכדפי'.

כ' ע"ב

תוס' ד"ה לקמיצה. וכן תנופה והגשה אין צריך בהו כהן.

מדברי התוספות בקידושין (דף ל"ו ע"א ד"ה הסמיכות), עולה דהגשה נעשית רק ע"י כהנים, ודלא כמו שכתבו כאן^א. ונראה שצריך להגיה בתוספות כאן^ב. ולהלכה קי"ל כדברי התוספות

י. צ"ע מה יענה אהכא ואיבמות.

יא. ראה לרעק"א בגליון הש"ס שנשאר בצע"ג מכח קושיא זו.

יב. רבינו לא ביאר כיצד יש להגיה בדברי התוספות. ושמא כוונתו שיש לגרוס "אין מעכב בהן כהן", והיינו שאף שלכתחילה יש להגיש ע"י כהן, מ"מ בדיעבד שעשאן זר כשרים, וכמו שפסק הרמב"ם (פי"א מפסולי המוקדשים ה"ז) "ואם לא הגיש ולא הניף הכהן כשרות".

שם דהגשה נעשית רק על ידי כהנים, וכדמוכח התם בגמ' דמייתי קרא ד"וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן" ומבואר דהוא דוקא בכהנים.

כא ע"א

מתני'. מקום שנהגו לברך (לאחריה) יברך, ובמקום שנהגו שלא לברך לא יברך.

ופירש"י לא יברך, אין צריך לברך.

משמע מדברי רש"י שמכל מקום אם ירצה לברך יוכל לברך, אף על פי שנהגו שלא לברך³. והכי טעמא, דכך היתה התקנה, שמי שירצה לברך יוכל לברך אף במקום שלא נהגו לברך.

והנה הארחות חיים (הל' מגילה אות ז') הביא בשם הירושלמי, שהיחיד לא מברך אחר קריאת המגילה.

ואולם כיון דברכה אחרונה של המגילה תליא במנהגא, כדמשמע מדברי רש"י כאן, ואם ירצה לברך יוכל לברך אף על פי שנהגו שלא לברך. ממילא יש לומר כן אף לגבי יחיד, דאף דאיתא בירושלמי שהיחיד לא מברך אחר קריאתה, מכל מקום אם ירצה לברך רשאי.

ועל פי דברי רש"י אלו יש סעד למה שכתב הגרי"ח (בא"ח פ' תצוה אות י"ג): הקורא יחיד יברך גם ברכה אחרונה של המגילה, וכו', וכן המנהג פה עירנו, וכן ראוי לנהוג בכל מקום, ולא יאבד היחיד ברכה יקרה זו. עכ"ל. ולכאן' היה מקום להקשות, דהיאך פסק הגרי"ח נגד הירושלמי. אולם ע"פ הנ"ל מיושב, שיש לומר שאף לשיטת הירושלמי שהיחיד לא מברך אחר קריאתה, מכל מקום אם ירצה לברך רשאי. [וכיון שעל פי הסוד יש מעלה וחשיבות לברכה זו, ראוי שלא לזלזל בה, ולברך בשם ומלכות⁴].

כד ע"א

מתני'. קטן וכו', ואינו נושא את כפיו. ופרש"י (ד"ה ואינו) דהיינו טעמא, משום שאין כבוד של צבור להיות כפופין לברכתו.

ולפי טעם זה נראה, שבמקום שכל הציבור הוא מבני גילו, וכגון בישיבה לצעירים שכולם בני גילו, אף שיש שם מחנך או רב, רשאי לישא כפיו בקביעות⁵.

יג. וכ"כ להדיא הר"י מלניל והנמוק"י כאן: "מקום שנהגו שלא לברך לא יברך, אין צריך לברך, אבל לא אסור לברך אם ירצה".

יד. וראה בזה בקובץ רב ברכות (ח"ג, עמוד 99 והלאה) בדברי הרב אריאל אפרים אהרונוב, אשר הוכיח כי דעת כל הראשונים שהיחיד מברך ברכה אחרונה, ואף דעת הארחות חיים נראית הכי, ושכן דעת הב"י. ע"ש. וראה עוד שם בעמוד 115 והלאה, וכן באור תורה (תרכ"ג) מה שנתבאר בדעת רבינו בזה.

טו. ולהלכה נפסק (שו"ע בסימן קכ"ח סעיף ל"ד), שקטן שלא הביא שתי שערות, אינו נושא את כפיו בפני עצמו כלל, אבל עם כהנים שהם גדולים נושא ללמוד ולהתחנך, ומי שהביא שתי שערות נושא את כפיו אפילו בפני עצמו, ומיהו דוקא באקראי בעלמא, אבל לא בקביעות, עד שיתמלא זקנו. ע"כ. וחידוש רבינו הוא, שיכול לישא כפיו בקביעות אם כולם בני גילו.

כד ע"ב

גמ'. אין מורידין לפני התיבה לא אנשי בית שאן ולא אנשי בית חיפה ולא אנשי טבעונין, מפני שקורין לאלפין עינין ולעינין אלפין.

בשו"ע (סימן קכ"ח סעיף ל"ג) כתב, מי שאינו יודע לחתוך האותיות, כגון שאומר לאלפין עינין ולעינין אלפין וכיוצא בזה, לא ישא כפיו. וטעם הדבר משום שהציבור מסיחם דעתם כששומעים שינוי האותיות^{טז}, ולכן כתבו האחרונים (המג"א שם ס"ק מ"ו ועוד) שאם כל בני עירו קוראין כך מותר לישא כפיו. והנה שינוי המבטא הוי כקורא לאלפין עינין, ומותר לעלות רק במקום שהציבור מכירים מבטא זה ולא יבואו להסיח דעתם.

ויש שרצו לומר, שאין לכהן לעלות לדוכן במקום שאין המבטא שלו שוה למבטא הש"צ (אף במקום שהציבור מכירים מבטא זה ולא יבואו להסיח דעתם), משום שיש בזה חסרון של 'אמור להם', שלמדו מכאן שהש"צ מזהיר אותם לברך, כמבואר בסוטה ל"ח ע"א, וברש"י שם, וכן בתוס' בברכות ל"ד ע"א ד"ה לא, הביאו מדרש טעמי יתרות וחסרות, 'אמור להם' מלמד ששליח ציבור אומר להם על כל דיבור ודיבור, וכן הוא במדרש רבה פרשת נשא פרשה י"א אות ד', ע"ש, וכאן הרי מה שהכהנים אומרים לא שמעו מהש"צ. ואין נראה כן, דמלבד דשינוי במבטא אפשר שאינו חסרון ב'אמור להם', נראה שמדין 'אמור להם' יצאו ע"י מה שאמר הש"צ תיבת 'כהנים', וראיה לכך, שהרי השו"ע כתב שם בסעיף י"ג שמתחילין הכהנים לומר יברכך ולא שומעים מילה זו מהש"צ, מוכח שאין דין אמור להם אלא במילת כהנים, ואין לחוש כשאין המבטא שוה, וצריך לומר שאין המדרש הנ"ל להלכה, וכבר כתב בב"י שם שאין ההקראה אלא מנהג בעלמא, ולכן אין מעכב אופן ההקראה.

כה ע"א

גמ'. אמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

ולכאורה צריך להבין כיצד נוהגים העולם להתפלל ולבקש על יראת שמים, או שמתפללים יה"ר שפלוגי יהיה צדיק וכדו', והרי כאן הגמ' אומרת שיראת שמים אינה בידי שמים.

ויש שפירשו [בשם האדמו"ר מגור הזקן], "הכל בידי שמים" כלומר שבשאר עניינים, אף שאדם מתפלל מ"מ לא מוכרח שיקבלו ולא כל אדם זוכה שתתקבל תפלתו, אולם - "חוץ מיראת שמים" שעליה אם האדם מתפלל כביכול מוכרחים בשמים לקבל את תפלתו, ואין הדבר תלוי ברצונם. ועל כן אנו מתפללים על יר"ש.

^{טז}. **יעוין** בפמ"ג (סימן קכ"ח משב"ז אות ל') שיש בזה ב' טעמים: חדא דהיינו משום שאומרים "יער ה'" והוי קללה (וכן פרש"י כאן). ועוד משום שלא יסיחו הציבור דעתם. ושכ"כ הלבוש. והוסיף הפמ"ג שלטעם א' לא מהני דש בעירו, ואילו לטעם ב' מהני דש בעירו. וכיון שהמג"א כתב (סי' קכ"ח ס"ק מ"ו) פסק שאם כל בני עירו קורין כך שרי, על כן נקט רבינו בפשיטות כדעה זו (וע"ע בכה"ח סי' קכ"ח אות קצ"ב).

ועוד י"ל, שתפילותינו הן לא עבור עצם היר"ש, אלא בכדי שיהיו בידנו אמצעים המסייעים לקבלת יר"ש. וכגון אדם שמצבו דחוק יש לו נסיון גדול מאד לרמות את האנשים במכירות וכדו', וע"ז התפילה שלא יהיה מצבו דחוק, ומתוך כך לא יכנס לנסיון. או שתפילותינו שלא תהיה לו פרנסה בדוחק וע"י כך יתבטל מלימודו וכדו', אלא ישיג את פרנסתו בנקל וזה יסייע בעדו שיוכל לשקוד על התורה בנקל.

כח ע"א

גמ'. כל תלמיד חכם שמברך לפניו אפילו כהן גדול ע"ה, אותו ת"ח חייב מיתה, שנאמר כל משנאי אהבו מות.

גדר ת"ח לענין זה הוא, היודע לפסוק הלכה מתוך עיון בספרים, וכמ"ש בשו"ת התשב"ץ (ח"א סימן קמ"ו) שגדר ת"ח הוא כל ת"ח שהגיע להוראה, וראוי לדרוש בריבם, ותורתו אומנותו, ורחמי שומעניה, ופרקו נאה, ויש בו יראת שמים. ע"ש. ונראה פשוט שמה שכתב התשב"ץ 'הגיע להוראה' היינו אף שצריך תחילה לעיין בספרים כדי לפסוק את ההוראה.

גמ'. מר זוטרא כי הוה סליק לפורייה, אמר שרי ליה לכל מאן דצערן.

כתבו האחרונים, שעל פי גמרא זו נהגו לומר קודם השינה, הריני מוחל וסולח לכל מי שהכעיס והקניט אותי וכו'. ואולם נראה שמי שיש לו טינא או כעס על חבריו ואינו מוחל לו, אין לו לומר קטע זה, שכיון שאינו מוחל איך יאמר הריני מוחל וסולח, והרי כתוב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני (תהלים ק"א), ואיך ידבר שקר לפני הקדוש ברוך הוא, ולכן ישתדל למחול לו בליבו, ואם אינו יכול למחול, ידלג קטע זה עד שיעביר דבר זה מליבו לגמרי.

כט ע"א

מתני'. בשניה זכור.

והיינו בכדי להקדים זכירה לעשיה (עי' בגמ' להלן ל' ע"א).

ומה שהביאו בשם החתם סופר (ראה בספר מהר"מ שיק על המצוות מצוה תר"ה), שצריכים לזכור לפחות פעם ב"ב חודש, וכמו שמצינו לענין אבידה בב"מ דף כ"ד ע"ב שאבידה משתכחת ב"ב חודש, (וע"ש בתוס' ד"ה לבתר), וכן בברכות דף נ"ח ע"ב שהמת משתכח מהלב תוך י"ב חודש, נראה שאין הדברים מוכרחים לענין פרשת זכור, שהרי מה שאנו קורין קריאת זכור בשבת שלפני פורים ודאי שאינו אלא מדרבנן, שהרי קודם זמן מרדכי ואסתר שלא היה פורים, פשוט שלא קראו באותה שבת קריאת זכור. ומסתמא סמכו על הקריאה שהיו קורין בפרשיות התורה לפי הסדר, והרי במערבא היו מסיימים את התורה בג' שנים כדאיתא לעיל (דף כ"ט ע"ב), ומוכח שאין חיוב מן התורה יותר מפעם בג' שנים.

רש"י ד"ה ברביעית החודש הזה לכם. בירושלמי (פ"ג ה"ה) גרסינן, אמר רבי חמא בדין הוא שיקדום החודש לפרשת פרה, שהרי באחד בניסן הוקם המשכן, ובשני לו נשרפה הפרה, ומפני מה הקדימוה, שהיא טהרתן של ישראל.

ומדברי הירושלמי הללו רצה להוכיח הבית דוד (שו"ת או"ח סימן ק"ו), שאם שכחו לקרוא פרשת פרה, יקראו פרשת פרה בשבת הבאה יחד עם פרשת החודש, שהרי לפי דברי הירושלמי יש שייכות לפרשת פרה בשבת זו. וכ"כ מהר"י אלגאזי (בספרו אמת ליעקב, משפט כשנפל טעות בסדר קס"ת, אות ה'), וכתב שמשום סברא זו אף שבפרשת שקלים אין תשלומין לשבת אחרת, ועבר יומו בטל קרבנו, מכל מקום בפרשת פרה שיש לה שייכות בשבת החודש, ישלים בשבת החודש, ע"ש. וכ"כ עוד אחרונים.

אולם הדברים צריכים עיון, שהרי יש להבין את כוונת שאלת הירושלמי מדוע פרה קודמת, והנה ודאי שלא עלה על דעת הירושלמי לשאול שיקראו את שתי הפרשיות, החודש ופרה, יחד באותה שבת, שודאי לא יטריחו את הציבור לקרוא את שניהם יחד ולגלול מפרשה לפרשה, אלא ודאי דהוה פשיטא שבשבת הסמוכה לניסן יקראו רק פרשה אחת, אלא כוונת שאלת הירושלמי היא, שהיה צריך לקרוא את פרשת פרה בשבת שלפני ראש חודש ניסן, ואילו את פרשת החודש להקדים בשבוע שלפניו. ותירץ הירושלמי שהקדימו פרשת פרה משום שהיא טהרתן של ישראל. ולפ"ז אין צד לקרוא את שניהם יחד, שלאפשרות זו לא היה אפילו סלקא דעתין. ועל כן נראה שאם שכחו לקרוא פרשת פרה בזמנה, לא שייך שיקראו בשבת אחת גם פרשת פרה וגם פרשת החודש. ולא יקראו פרשת פרה עם ברכות התורה, ועכ"פ אפשר לקרוא את פרשת פרה בלא ברכה ויכול להקדים איזו פרשה שירצה.

ל ע"א

גמ', איתמר פורים שחל להיות בע"ש רב אמר מקדימין פרשת זכור ושמואל אמר מאחרין. רב אמר מקדימין כי היכי דלא תיקדום עשיה לזכירה, ושמואל אמר מאחרין אמר לך כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשיה וזכירה בהדי הדדי קא אתיין.

כתב הרי"ף בפ"ק (דף ג' ע"א): פורים שחל בשבת, מאחרין ועושין המשתה ביום ראשון ולא בשבת. ומקור דין זה הוא מהירושלמי כמובא בר"ן ד"ה מתני'.

אולם הגר"א (בביאורו לשו"ע סי' תרפ"ח ס"ק י"ח) הביא מקור אחר לדברי הרי"ף. שכתב, שנראה שגירסת הרי"ף בגמ' כאן היא כגירסת הספרים הישנים, "רב אמר מקדימין כי היכי דתקדום זכירה לעשיה, ושמואל אמר כיון דאיכא מוקפין, קדמי זכירה לעשיה", ולא כגירסתינו "בהדי הדדי". ע"כ. ומדברי הגר"א מובן שכיון שעושים ביום א' את הסעודה, שבת שלפניו נקראת 'קדמי זכירה לעשיה'.

ודבריו צריכים עיון, שמלבד שלדבריו קשה מדוע הרי"ף לא נסתייע מתלמודא דידן אם היתה גירסתו כן, זאת ועוד הרי לדברי רב נחמן כשחל י"ד בשבת עצמה עדיין היא מחלוקת, דהיינו

שלדעת רב קורין זכור בשבת שלפניה (דהיינו בז' אדר), ואם כדברי הגר"א שנקראת יום העשיה ביום א', א"כ גם כשחל י"ד בשבת עושים הסעודה ביום א', ויום א' נקרא יום העשיה, וא"כ היה צריך לקרוא בי"ד לכו"ע, שתהא זכירה סמוכה לעשיה, וצע"ג.

לב ע"א

גמ', ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג.

עיין לעיל דף ד' ע"א, בביאור דעת הרמב"ם, מהו החילוק בין שואלין ודורשין האמורים בכל המועדים, לבין פורים שחל בשבת ששואלין ודורשין בענינו של יום. ע"ש.

שם.

עיין לעיל דף ד' ע"א, שנתבאר שמלבד מה שתיקן משה לדרוש בעניני הרגל, גם הועילה תקנתו לדורות אחריו, ואף לאשר יתחדש לעתיד לבוא. ושעל פי זה תקנו חז"ל "פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום". והיינו על פי תקנתו של משה שתיקן לדרוש מענינו של חג בחג. ע"ש.

הרב ישראל אליהו שליט"א
מח"ס הפסח במועדו

צירוף חצי זית משבעת המינים וחצי זית משאר מינים לענין ברכת בורא נפשות

בסוגיא זו סלל רבינו האור לציון דרך חדשה ודייק את ההלכה מדברי הראשונים, ובזה כביכול 'עקף' את הצורך למשא ומתן בדברי האחרונים. שהרי אף אם יימצאו כמה אחרונים שכתבו לחוש לסב"ל (עובדא שנעמוד עליה להלן), הא קי"ל שדברי האחרונים במקום הראשונים לא יעמדו. להלן נדון בדבריו בס"ד, והבאנו למעלה את דברי האול"צ, ובשולי הדף כתבנו ביאור והערות לדבריו כפי הנלע"ד, וכפי שניתן לשמוע מרבינו בהקלטת שיעור בדיון זה (ונמצאת ב'קול הלשון').

עסקנו גם בדברי כמה אחרונים, בכדי להשלים הענין מכל צדדיו. ונבאר האם חלקו על הכנה"ג או לא, ואם חלקו מדוע חלקו, כי חלקם לא ראו את דברי הכנה"ג בפנים, וחשבו שדבריו מבוססים רק על ספק ספיקא.

לבסוף הוספנו מאמר בענין מעלת המג"א, בהיות שרבינו זצ"ל החשיב מאד את סברתו והגיונו, וכתבנו להוכיח שגם גדולי הדורות נתנו לדבריו משקל רב. ונמצא א"כ שאף אם יכתבו כמה אחרונים מסברא נגד דבריו, קשה לעשות נגדו סב"ל. (וכ"ש בנדו"ד, שכדבריו מוכח מהרשב"א והשו"ע).



דברי האור לציון (ח"א או"ח סימן י"ט) עם ביאורים

שאלה: מי שאכל שיעור חצי זית משבעת המינים, שברכתו האחרונה מעין ג', ועוד חצי זית משאר מינים שברכתו האחרונה בורא נפשות רבות, האם מצטרפים לכזית ויברך בורא נפשות רבות, או שאינם מצטרפים.

תשובה: המ"א (רס"י ר"י ס"ק א') כתב וז"ל: נ"ל דכל האוכלים מצטרפים לכזית, אכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית אחר מברך אחריהם בנ"ר (כנה"ג), ונ"ל דה"ה פת ודבר אחר, עכ"ל.

והגרע"א בהגהותיו לשו"ע שם העיר על דברי המ"א בזה הלשון, עיין מ"א לעיל סימן ר"ח וצ"ל"ע, ועיין מש"כ סי' ר"ו בגליון, עכ"ל, ונראה שכוונתו להקשות דלכאורה המ"א סותר עצמו במה שפסק בסס"י ר"ח (ס"ק כ"ו) שברכת בנ"ר אינה פוטרת מעין ג' (וכמו שביאר המח"ש שם דברי המ"א), ולפ"ז לכאורה גם לא יצטרפו חצי זית משבעת המינים וחצי זית ממין אחר לברכת בורא נפשות רבות, ונשאר בצריך עיון.

והנראה לפע"ד בזה דיש ליישב דעת המ"א שהוא גדול הפוסקים האחרונים*, וגם אין הכרח לומר שהרע"א חולק על דברי המג"א אלא שתמה על דבריו, והנה מלבד שמצד הסברא נראה שמצטרפין מין ז' עם שאר מינים לברכת בנ"ר, דסוף סוף נהנה במעיו

א. נראית כוונתו שאף אם נמצא כמה מהאחרונים שחולקים להדיא על המג"א [וראה להלן אם באמת ישנם כאלה], מ"מ יש לידע משקל של המג"א אשר הוא גדול הפוסקים האחרונים. ואין עושים בהכרח סב"ל מחמת כל שיטה המובאת באחרונים אם אינה נראית. ועיין בזה להלן במאמר נפרד עמוד מ"ו.

ויש להוסיף, שאף הכנה"ג [אשר הוא מקור דברי המג"א] הוא מגדולי הפוסקים האחרונים, וכמ"ש החיד"א (שם הגדולים מערכת גדולים אות ח' [י"ז] ערך מורינו הרב חיים בנבנשת): "הרב הנזכר מאיר עיני גולה הוא בספרי כנסת הגדולה אשר נדפסו בשמונה חלקים, ובלעז לא ירים איש מורה הוראה הבקי בדרכי הוראה והוא מיראי הוראה את ידו בשום הוראה עד שילך מהרה לבית הכנסת, ויראה מה בפיו ומה ירמזון עיני חכמתו". וממילא אף לו יצויר שנמצא אחרונים אשר מפקפקים על דבריהם, יש לתת לסברת הכנה"ג והמג"א משקל מכריע יותר. ואה"נ אם אחרים יחלקו עם ראיות לדבריהם מהש"ס או מהראשונים, ודאי שיש לחוש לדבריהם, אך כאשר נחלקו בסברא, אין אנו מחוייבים לעשות סב"ל מכח שיטות האחרונים. ורק בראשונים אנו עושים סב"ל מבלי להפעיל שיקול דעת.

ב. כוונת רבינו שאף הגרע"א כתב דצריך לעיין, אך למעשה לא כתב לחלוק, ואפשר שלהלכה יורה כהמג"א. וכך הוא בהקלטת רבינו בשיעור: "ואפילו שהגרע"א הקשה, יש שעשו את רעק"א חולק. לא, רעק"א הקשה קושיא, קושיא זה לא פסק". [ואין כוונת האול"צ שאין לחוש לשיטות המסופקות כאשר כנגדם יש שיטות שכתבו בפשיטות לברך, דאין ספק מוציא מידי ודאי. דהא לגבי ברכת השלוח התחשב האול"צ (ח"ב פ"ד הכ"א) בדעת התוספות ועוד ראשונים שהסתפקו ופסק דסב"ל אף נגד ראשונים אחרים שכתבו לברך נפשות. ובביאור שיטתו כתבתי בס"ד במק"א, ע"פ דברי הנמוק"י (ב"ק דף ז': בדפי הרי"ף) ועוד ראשונים, דהכלל ד'אין ספק מוציא מידי ודאי' שייך רק באופן שהמסופקין לא ידעו מדברי הודאין, אך אם ידעו מדבריהם והסתפקו, חשיב כספק. ואכמ"ל].

גם בשו"ת יב"א (ח"ב או"ח ס"ח) כתב כלל זה, שדרך הפוסקים שאף אם עומדים במקום בצריך עיון, עם כל זה פוסקים הלכה כן. ושמצינו כעין זה בכ"מ בש"ס ופוסקים. בכתובות (ק"ח:) אדמון אומר בשביל שאני זכר הפסדתי. אר"ג רואה אני את דברי אדמון, וכ' התוס' והרא"ש (שם) בשם ר"ת דהלכתא כרבנן. וה"ט דאדמון לאו לאפלוגי אתא אלא מתמה בעלמא הוא. ור"ג נמי דאמר רואה אני את דברי אדמון, לאו משום פסק דין אלא משום שיש ודאי לתמוה, ע"כ. וכה"ג נמי בסנהדרין (כ"ו:) אר"ג החשוד על העריות כשר לעדות, א"ר ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר. וכ' הרא"ש דהלכה כר"ג, דלא נחלק רב ששת בהדיא, אלא כמתמיה על דבריו, מ' בכתפיה ומכשרת ליה. ואין תימא כל כך, דלא מלקינן ליה אלא על לא טובה השמועה. ע"ש. ובב"מ (פ"ב:) ר' אליעזר אומר זה וזה ישבוע, ותמה אני אם יכולין זה וזה לישבע. ע"ש. ואף על פי שכאן כ' בלשון וקיבל דברי. וביבמות (ס"ז) מ' קתני וקבלו, והורו לו קתני, דמסתבר טעמיה ולעולם פליגי בדינא. ע"ש. פשוט שלשון פוסקים לעצמן, ול"ד ללשון הגמרא. וע"ע בספר אבני שוהם (דמ"ח ע"ג) ע"ד הרא"ש שכתב ותימה וכו', שאע"פ שתמה ע"ז, הדין דין אמת. וכמ"ש הרא"ש עצמו במקום אחר. ע"ש. וכן מפורסם שכן דרך הפוסקים, וכמ"ש המהר"ח פלאגי בס' חקות החיים (דף ס"ז), דמצינו לכמה רבנים שכתבו שאם הפוסק מקשה או מתמיה על איזה רב שהביא, אינו מפני שחולק עליו בעיקר הדין, לפי שכן דרך הפוסקים לכתוב מה שיש לו להקשות אף שאינו חולק בעיקר הדין. עכ"ד היב"א. ויש להוסיף עוד ראיה לזה מדברי הרמ"א בד"מ יו"ד סימן קס"ח סק"ב, שנשאר בצ"ע על דברי תה"ד, ומ"מ למעשה פסק כתה"ד, כמו שהעירו שם בהערות על הטור הוצאת מכון ירושלים, ע"ש. ואף בנידון דידן, בספר בירך את אברהם הקשה ע"ד הכנה"ג, אולם אח"כ המשיך והעתיק את דינו בשתיקה, ומוכח כהנ"ל.

בכזית, עוד י"ל דע"כ לא אמרינן דברכת בורא נפשות רבות לא פוטרת חיוב מעין ג'. אלא בגוונא שהתחייב לברך מעין ג' ובא לפטור עצמו בבנ"ר. אבל בגוונא שמעולם לא התחייב בברכת מעין ג', וכגון שאכל חצי כזית מז' המינים. שפיר י"ל שמצטרף לעוד חצי זית משאר מינים לברך בנ"ר, ולא משום שבנ"ר פוטרת במקום מעין ג'. ובאמת שהמעין היטב בדברי המחז"ש (רס"י ר"י) יראה שכן כוונתו לבאר בדעת המ"א, וכן נ"ל עיקר.

וכדברינו יש להוכיח מהרשב"א בחידושו לברכות (דף ל"ח ע"ב) ומדברי מרן השו"ע (סימן ר"ח סעיף ט'), דהנה במסכת ברכות (דף ל"ח ע"ב) איתא: אמר ר' חייא בר אבא, אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובירך עליו תחילה וסוף, אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי, בתחילה מברך עליו בפה"ע ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין ג', אלא אי אמרת לאו במילתייהו קיימי, בשלמא בתחילה מברך עליו שהכל, אלא לבסוף מאי מברך, דילמא בנ"ר, ובתר הכי אמרינן שם בגמ', א"ל ר' ירמיה לר' זירא, ר' יוחנן היכי מברך על זית מליח, כיון דשקל לגרעינתיא בציר ליה שיעורא, א"ל מי סברת כזית גדול בעינן, כזית בינוני בעינן, וההוא דאיתנו לקמיה דר' יוחנן זית גדול הוה, דאע"ג דשקלוה לגרעינתיא פש ליה שיעורא וכו'.

וכתב הרשב"א שם בחידושו, דנראה שכל שאין בו כזית לא מברך אחריו כלל, חדא דהא אמרינן הכא כיון דבצר ליה שיעוריה לא מברכין בסופיה, ומשמע דאפילו למאי דדחינן ואוקמינן דבסופיה בריך בנ"ר קא מתמה ר' ירמיה. ואפילו נאמר כיון דלר' זירא קא מקשינן לה, למאי דס"ל בהא כר' זירא קא בעי, כלומר דלמאי דסבירא לך בסופיה בריך על העץ, כי שקלת ליה לגרעינתיא בצר ליה שיעורא ולא אפשר לברוכי עליה ברכה של תורה, אבל לעולם בנ"ר (כצ"ל ולא שהכל דט"ס הוא) מברכין ליה, אפילו הכי לאו סברא הוא שנשתנית ברכתו מחמת שיעורין, שאין שינוי הברכות אלא בשינוי המין או וכו', עכת"ד.

ומעתה אם איתא דהרשב"א סובר שבז' המינים שברכתם מעין ג', אם אכל מהם פחות מכשיעור לא יוכל לברך בנ"ר אפילו יצרף לכשיעור ממין אחר, וכמו שכתב הגרע"א, ומפני שברכת בנ"ר אינה פוטרת ז' המינים שצריכים מעין ג', א"כ מעיקרא איך עלה על דעתו בקושיא לומר שיברך בנ"ר, הלא כמו שאינו מברך מעין ג' כשאין באכילתו כשיעור, כך גם בנ"ר לא יברך, שברכה זו לא שייכת בז' המינים כלל, והיכי ס"ד לומר שיברך בנ"ר, אבל אם נאמר שהרשב"א סובר שבגוונא שלא יכול לברך מעין ג' רשאי

ג. בהקלטת שיעור הביא רבינו ראייה מדברי הרשב"א בברכות מ"ח. שכתב: "ואי נמי, לא בריך אחריו מעין שלש, אבל בורא נפשות בריך אחריו, דהוא ברכה דרבנן לשיעורא דרבנן, וכפי הסברא שכתבתי בפרק כיצד מברכין, אלא שאין נראה לי כן כמו שכתבתי שם", ע"כ. וכוונת הרשב"א למ"ש בחידושו לברכות ל"ח ע"ב המובאים כאן למעלה. וראיית רבינו מהרשב"א כמו שדייק מהרשב"א כאן, והכל שורש אחד.

לברך בנ"ר, שפיר קא מתמה הרשב"א דיברך לפחות בנ"ר, (ודחי לה דלאו סברא הוא וכו'), ומוכח כדברינו, דס"ל להרשב"א דבגוונא שאינו יכול לברך מעין ג' על ד' המינים. רשאי לברך בנ"ר (כשמשלים השיעור ע"י מין אחר), שהרי לא נתחייב מעולם במעין ג', ולא משום שברכת בנ"ר פוטרת במקום מעין ג'.

ד. ביאור ראיית רבינו כפי הנראה לענ"ד, בהקדים משל: הרי הדין הוא שבכביש שתנועת המכוניות בו דלה באופן שאין רכב זה רואה רכב אחר, ונסע בו במשך שבעים ושתים דקות מברך הגומל. ועתה לו יצייר שאדם שנסע חצי שיעור מזה (37 דקות), ויבא הרשב"א ויאמר: דאמנא א"א לברך בחצי שיעור ברכת הגומל אך אולי בחצי שיעור סגי לברך נפשות, ושוב ידחה הרשב"א דלאו סברא הוא שנשתנית ברכתו מחמת שיעורו שאין שינוי הברכות אלא בשינוי המין, ועל כן לא יברך נפשות, ע"כ. ומיד התמיהה תעלה, דאיך העלה הרשב"א על דעתו שנפשות שייכת בכלל במקום הגומל, וכן מדוע בתירוץ כתב רק דבחיצי שיעור לא מברכים ברכה אחרת, ולא דחה מהשורש בדכלל אינה שייכות לברכת נפשות עם הגומל. ע"כ המשל.

והנה קושיית הרשב"א מבוססת על ב' הנחות יסוד: א', ששבעת המינים יש בהן שייכות לברכת נפשות, ואינו כברכת הגומל שאינה שייכת כלל לברכת נפשות. [ונפק"מ שיוכל להצטרף עם פירות אחרים לשיעור כזית. דבפני עצמו כשאכל שיעור כבר לא יוכל לרדת לנפשות. וכלומר דהרשב"א ידע שתצא כזו נפק"מ]. ב', שעל חצי שיעור אפשר לברך. והשיב הרשב"א: "לאו סברא הוא שנשתנית ברכתו מחמת שיעורו, שאין שינוי הברכות אלא בשינוי המין, אי נמי במין אחד בשנשתנית צורתו דהוה ליה כמין אחר כגון שנשתנה מחטה לקמח ומקמח לתבשיל או לפת, אבל שתהא הברכה משתנה מריבוי למיעוט הא לא אשכחן", וכוונתו **דלא מצאנו בתלמוד** שינוי בברכה אלא בשינוי אופנים, או בשינוי המין, או במין אחד אלא שנשתנה צורתו, אבל מריבוי למיעוט לא מצאנו. וגם אין סברא שתשתנה ברכתו מחמת שיעורו. ומשמע מלשון המסקנא של הרשב"א שחזר בו רק מהנחה ב', שכתב שעל חצי שיעור לא משתנית ברכתו, אך מהנחה א' ששייך לברך נפשות על ד' מינים, לא חזר בו. ומ"ש "שאיין שינוי הברכות אלא בשינוי המין" היינו כאשר אכל ממנו בפני עצמו בלא צירוף אחרים שאין מברכים עליו בפני עצמו ברכה אחרת, שלא מצינו שינוי ברכה אלא בשינוי המין.

ובשורת יב"א (ח"י או"ח סימן י"ט) כתב שאין מכאן ראייה כלל, ועד שבא ללמוד כדבריו מן הצד שאפילו תאמר, נימא ליה שפיל לסיפיה דקרא, בסיום דברי הרשב"א, דלאו סברא היא שנשתנית ברכתו מפני השיעור, כי לא שמענו שיהיה שינוי בברכה אלא כשנעשה מין אחר ולא מפני שהשיעור מועט, ע"כ. (וכ"כ כע"ז בשמש ומגן). והבין היב"א שמש"ש הרשב"א לאו סברא הוא שנשתנית ברכתו מחמת שיעורו "שאיין שינוי הברכות אלא בשינוי המין", והו חלק ממה שהרשב"א חזר בו, שתחילה הבין ששייך שינוי ברכה בשינוי המין, וכמו שנתבאר לעיל שההור"א בנויה על הנחה שפירות ד' המינים יש להם איזו שייכות לברכת נפשות, ולבסוף חזר בו מזה וסבירא ליה שאין להם שייכות לשום ברכה אחרת כיון דאין שינוי הברכות אלא בשינוי המין. אולם מדקדוק לשון הרשב"א נראה שאין כוונתו בתירוץ שחזר בו לגבי להצטרף עם חצי שיעור ממין אחר, ורק חזר בו ממה שרצה לומר שכאשר הוא בפני עצמו מחמת מיעוט השיעור שייך לברך ברכה אחרת, שבוה התחיל ד"לאו סברא הוא שתשתנה ברכתו מחמת שיעורו", ואח"כ הביא **סייעתא לדבריו** שהרי **לא מצינו** שמשנית הברכה אלא רק בשינוי המין או שנשתנית צורתו, ושוב הוסיף "אבל שתהא הברכה משתנה מריבוי למיעוט **הא לא אשכחן**", הרי שהביא הרשב"א כל זה כראיה ומשמע שמסברא ב' לבדה חזר בו, אך מעצם הדבר שישנה שייכות ב' המינים לברכת נפשות, מזה לא חזר, ואם איתא שהיה חוזר אף מזה, היה לו לומר שכלל לא שייך לברך על ד' המינים ברכת נפשות, ולא מחמת שאין שיעור במה שאכל. ותו דאם חזר בו אף מעצם השייכות של ד' המינים לנפשות, וראייתו לזה ממה שלא מצינו ברכה אחרת אלא על שינוי המין ולא על מיעוט, מאי ראייה דדלמא מה שלא מצינו ברכה אחרת היינו שאין לברך עליו עצמו כשהוא פחות מכזית, אבל לא מצינו שום מקור שאין לו כלל שייכות לנפשות לענין שאם עוד לא נכנס לשיעור כזית לא יכול אף להצטרף, ומדוע חזר בו הרשב"א מזה בלא שום ראייה. ואין לומר דא"נ חזר בו אך לא הביא לזה ראייה אלא חזר בו משום סברא, דענין הסברא כתב רק על מיעוט שיעור שיברך עליו בפני עצמו ולא על עצם סברת אפשרות השייכות לנפשות. וכיון שבהו"א ידע הרשב"א שמשמע מדבריו שישנה אפשרות לצירוף עם חצי זית אחר, מדוע לא טרח לשלול זאת במסקנתו, א"ו שמזה לא חזר בו. וברור דכוונת הרשב"א במ"ש דלאו סברא שנשתנית ברכתו מחמת שינוי השיעור היינו כשאוכלו בפני עצמו, שאז לא יברך על חצי שיעור, משא"כ כשהוא מצטרף עם חצי אחר. ועוד הוסיף הברכה יצחק שאין לרחק הסברות כל כך, ולומר שבתירוץ חזר בו לגמרי משתי ההנחות.

ואין לדחות דשמא הרשב"א הוא מהסוברים שברכת בנ"ר פוטרת מעין ג', ועל כן ס"ל נמי דחצי שיעור מזה ומזה מצטרפים, דלא מצינו לרשב"א שאמר כן, וגם לא אישתמיט שום אחרון שיוכיח כן מהרשב"א, וגם הגינת ורדים (בתשובתו, כלל א' סי' ט"ו). וצוין גם ברע"א בגיליון השו"ע לסי' ר"ו) שחתר להוכיח מאיזה ראשונים דבנ"ר פוטרת מעין ג' לא הביא כן מהרשב"א, וממילא ע"כ לחלק כנ"ל.

וגם מדברי מרן השו"ע משמע כדברינו, דבסימן ר"ח (סעיף ט') פסק שאם עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ועשה ממנו פת, מברך המוציא וברכה מ"ז, ודווקא כשיש בו כזית בכדי אכילת פרס, אבל אם אין בו כזית בכדי אכילת פרס מחמשת המינים, מברך בתחילה המוציא כיון שיש בו טעם דגן, ולבסוף על המחיה, ואם בשלו בקדירה, מברך בתחילה בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות רבות, ע"כ. ומפשט לשון השו"ע משמע דאיירי שאכל כזית בלבד מכל התערובת, ואפ"ה קאמר בסיפא שמברך בתחילה במ"מ ולבסוף בנ"ר, וכ"כ המשנ"ב שם (ס"ק מ"ו) והפ"ח בשו"ת מים חיים (סי' א'), דאיירי שאכל כזית מכל התערובת. (והן אמנם שלמעשה אנחנו פוסקים שלא יברך מעין ג' אא"כ אכל כזית מהדגן דוקא וכדי אכילת פרס, היינו מחמת סב"ל, אבל פשט לשון השו"ע משמע דאיירי שאכל כזית מהכל), ואם איתא שדגן ושאר מינים אינם מצטרפים לכזית כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס, אם כן אפילו בנ"ר לא יברך, אלא ודאי שחצי כזית מז' מינים וחצי זית משאר מינים מצטרפים".

ה. וכן הביאו ראיה זו בשו"ת בית יהודה עייאש (ח"ב סי' צ"ח) [והביאו הברכ"י (סימן ר"י) בשתיקה], ובשו"ת שבט הלוי ח"ד (ס"ס כד). וכן מוכח מדברי שו"ת זרע אברהם (או"ח סימן א') שדן לגבי קמח שבישלוהו עם תירוש ונהפך לגוש אחד, וכתב שאם אכל כזית בלבד מהתערובת, יברך נפשות, והשוה זאת לדינו של הכנה"ג. וכן משמע מדברי המרומי שדה (ברכות מ"א). כאשר יתבאר להלן בדברי המרומי שדה. ובילקו"י (ח"ז עמוד תפ"ה), אחר שהביא ראיה זו, כתב: "הנה אף על פי שמרן בשו"ע פסק כן, למעשה אין אנו פוסקים בזה כדעת מרן, ואין לברך מעין שלש אלא אם כן אכל כזית מהדגן דוקא, ובכדי אכילת פרס, משום דחיישינן להחולקים, וספק ברכות להקל, כמבואר באחרונים שם, ומעתה אין להוכיח מדברי מרן הנ"ל, אחר שאין אנו פוסקים כן למעשה", ע"כ. וכן כתב להקשות ביב"א (ח"ח סימן כ"ג אות כ"ה), [והוסיף, שאולי אחד מתלמידיו כתב תשובה זו מבלי לעיין בה כראוי והכניסה בתוך ספרו, ע"כ. אולם ישנה הקלטה מרביתו שאומר בפירוש את דין זה, עם ראיה זו מהשו"ע לא כתבו את ספריהם?]. ומבואר לעיל שהביאו ראיה זו מהשו"ע לא כתבו את ספריהם?].

אולם דברי האול"צ ברורים, שהראיה היא מהסיפא דהשו"ע שיברך נפשות ובהו אנו פוסקים כהשו"ע. דהיינו אף שברישא דהשו"ע אנו מחמירים נגד השו"ע שאם לא אכל כזית מהדגן אלא רק כזית מהתערובת לא יברך מעין ג' [וגם בזה, דעת האול"צ (ח"ב פי"ד הכ"ד) שרק כאשר המילוי ניכר יש לאכול כזית מהדגן, אך אם נילוש ממש סגי בכזית מהתערובת ע"מ לברך מעין ג', וחלק על הזבחי צדק שהחמיר שאף בכה"ג לא יברך מעין ג'], מ"מ דעת השו"ע גופיה דאוכל כזית מכל התערובת, ומינה דאף בסיפא דהשו"ע דאם אין כזית דגן בכא"פ שפסק השו"ע שיברך נפשות (ובזה פסקינן כוותיה), היינו שאכל מכל התערובת רק כזית.

ואין לומר דשאני הכא שהם מעורבים והדגן נתבטל בשאר מינים, דאם כן גם בתחילה לא יברך מזונות. אלא ע"כ לומר שהדגן מחמת חשיבותו אינו בטל, וא"כ ה"ה ה"נ לענין ברכה אחרונה¹.

ועל כן נ"ל עיקר כדברי הכנה"ג והמ"א, דחצי זית משבעת המינים וחצי זית משאר מינים מצטרפים לענין בורא נפשות רבות. ומיהו היינו היכא דלא אכל משבעת המינים אלא פחות מ - 18 - 20 גרם, אבל היכא דאכל שיעור זה. יש לחשוש לשיטת הרמב"ם דס"ל דשיעור של כזית הוא שליש ביצה, ומתחייב בברכה מעין ג', ובכה"ג אין בורא נפשות פוטר על המחיה, וכנ"ל².

ע"כ תשובת האול"צ



ו. ובשורת שמש ומגן (ח"ג ס"א) וביביע אומר (ח"י סימן י"ט) כתבו לדחות: דשאני התם שנתערבו ביחד, ונעשו גוש אחד, ומש"ה אזלינן בתר רובא, שהוא משאר מינים, הילכך מברך בנ"ר. ומה שהקשה האול"צ שא"כ למה יברך במ"מ בתחלה, לק"מ, דשאני ברכה ראשונה שמברכים אף על כל שהוא, ואין צריך שיעור לברכה ראשונה. וכמ"ש התוס' (ברכות ל"ט). וכיון שיש שם קצת דגן, ויש במאכל טעם דגן, צריך לברך במ"מ. משא"כ באוכל חצי כזית פת וחצי כזית פירות, שאינם מצטרפים לבנ"ר. עכ"ד.

אולם ראיית האול"צ היא שמוזה שמברכים מזונות משמע דהדגן לא בטל. ואף שמברכים ברכה ראשונה על כל שהוא, מ"מ מדוע יברך דוקא על מזונות ולא על שאר המינים שהם הרוב, ומה בכך שהם נותנים טעם, והלא גם שאר הפירות נותנים טעם, אלא מוכח דלא בטל כלל, וממילא ה"ה לברכה אחרונה. ועוד ראייה לזה, דהא דעת רב אחאי גאון דעל פחות משיעור אין מברכים ברכה ראשונה ואף לא שהכל, וכן לדעת רבינו יונה דעל כל שהוא אין מברכים כברכת הפרי אלא שהכל (הובאו בב"י ריש סימן ר"י), וא"כ איך יפרנסו תלמוד ערוך דכל שיש בו מחמשת המינים מברכים מזונות (ואף שהרוב אינו מזונות), והלא לשיטתם על אותו משהו מחמשת המינים אין מברכים מזונות כשהוא בפני עצמו, אלא ודאי שכיון שנמצא שם דגן הוא מעלה את כל המאכל למזונות ולא משום שעל אותו משהו בפני עצמו מברכים מזונות, ומוכח דאף לדין דצריך שיעור לברכה ראשונה אמרין דאין המזונות בטלי ואין זה משום שא"צ שיעור לברכה ראשונה.

נותר לדבר היב"א דאם נעשו גוש אחד אזלינן בתר רובא ומברך נפשות וכהשו"ע, נמצא שהזבחי צדק חולק על השו"ע בדין זה, שהרי הזבחי צדק דיבר על רחת חלקום שנעשה הכל גוש אחד, וכתב שאין לברך, ומכאן זה הבין היב"א שהזב"צ חולק על הכנה"ג, ולדבריו הרי הוא חולק אף על השו"ע שפסק לברך נפשות].

וכבר הזכרנו שכן הבינו בשו"ת בית יהודה עייאש (ח"ב סי' צ"ח), ובשו"ת שבט הלוי ח"ד (ס"ס כד). וכן מוכח מדברי שו"ת זרע אברהם (או"ח סימן א') שדן לגבי קמח שבישלוהו עם תירוש ונהפך לגוש אחד, וכתב שאם אכל כזית בלבד מהתערובת, יברך נפשות והשוה זאת לדינו של הכנה"ג (ולא כתב שהוא כל שכן), ומשמע דס"ל דאין חילוק בין שני חצאי זיתים בפני עצמן לבין אם נהפכו לגוש אחד. וכן משמע מדברי המרומי שדה (ברכות מ"א). כאשר יתבאר להלן.

ז. ואף שאין לנו מקור מפורש בדעת הרמב"ם ששיעור כזית הוא שליש ביצה, שהרי דבר זה למדנו ממה שהרמב"ם (פ"א מעירובין ה"ט) פסק כר' יוחנן בן ברוקה (עירובין פ"ג): דשיעור שתי סעודות לעירוב הוא כשישה ביצים, וכתב שהן י"ח גרוגרות (כמבואר בעירובין פ'): וגרוגרת היא יותר מכזית (כמבואר בשבת צ"א). נמצא שכביצה מחזיקה שלש גרוגרות, וכיון שכל גרוגרת היא קצת יותר מכזית, נמצא שהכזית הוא קצת פחות משליש ביצה. ולפ"ז אולי נאמר שהוא הרבה פחות משליש ביצה, וא"כ כבר נתחייב מעין שלש אף ברבע ביצה וכדו'. וצ"ל דאפוא פלוגתא בינו לבין התוספות לא מפשינן, ועל כן נעמיד דעתו על שליש ביצה ולא פחות. וכן הסכים עמי מרן רה"י הגאון רבי יצחק ברכה שליט"א.

דיון בדברי האחרונים

ראשית כל נקדים כלל בספק ברכות, שלא הרי מחלוקת האחרונים כהרי מחלוקת הראשונים, שבמחלוקת הראשונים אנו מחוייבים לקבל סברתם ולחוש להם בסב"ל, אבל במחלוקת האחרונים מותר לנו להפעיל שיקול דעת, ואין עושים בהכרח סב"ל, אא"כ הסברות שקולות. וממילא אם כל גדולי הפוסקים פסקו כדעת הכנה"ג והמג"א, ויש ראיות לדבריהם, והסברא נותנת כך, הרי זה כאילו אין כאן ספק, ואף אם ימצאו כמה אחרונים הסוברים שאינם מצטרפים, א"צ לחוש להם. [ובפרט שחלקם לא חלקו אלא נשארו בצ"ע, וחלקם לא ראו כלל את הכנה"ג בפנים].

הכנסת הגדולה לא הסתמך רק על ספק ספיקא

כותב הכנה"ג (סימן ר"י): שהאוכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית מדבר שברכתו האחרונה בורא נפשות, יברך בורא נפשות רבות, משום דאיכא כמה ספיקי ספק אם הלכה כהר"י ז"ל דאפילו על שבעת המינים אפילו בפחות מכזית יברך בורא נפשות רבות, ואם תמצא לומר שאין הלכה כמותו, דהא ספק אם הלכה כמותו אם בורא נפשות רבות מברכין בפחות מכזית, ואת"ל דבהא נמי אין הלכה כמותו שמא לא חלקו על הר"י ז"ל אלא דוקא באכל פחות מכזית אבל כשאכל כזית בין הכל יברך בורא נפשות רבות, וכיון דאיכא ספיקי טובא דמסייעי לברך הכי נקטינן, כל שכן שנראה פשוט דאין לספק דאפילו לדברי הרא"ש ז"ל דאין לברך בנ"ר באוכל בפחות מחצי זית משבעת המינים באוכל פחות מכזית מזה ופחות מכזית מזה בנדון שלנו ודאי דמברך בנ"ר אכל מילי שייכא. ע"כ. והביאו המג"א (סימן ר"י סק"א) להלכה. וביאר המחצ"ש כיון דאין שיעור בז' מינים, ומצד הדין גם על ז' מינים הוה ליה לברך בורא נפשות רבות. אלא מצד חשיבותו קבעו לו ברכה מיוחדת, וכיון דאין בו כשיעור ואי אפשר לברך ברכה המיוחדת לו, עכ"פ לא גרע משאר אוכלים שאינן מז' מינים, ומצטרף לחצי זית ממין אחר, והוי כאלו אכל כשיעור מפרי שאינו מז' מינים דמברך בורא נפשות רבות. גם יש דעות בפוסקים [כנה"ג שם] דאפילו אכל חצי שיעור מין ז' ולא אכל שום פרי אחר, אפילו הכי מברך על אותו חצי שיעור מז' מינים בורא נפשות רבות. וניהו דלא קימא לן הכי, מכל מקום כהאי גונא דאיכא שיעור בצירוף ודאי מברך בורא נפשות רבות לכולי עלמא, ע"כ. ובאור לציון (ח"א סי"ט) ביאר יותר, דע"כ לא אמרינן דברכת בורא נפשות רבות לא פוטרת חיוב מעין ג', אלא בגוונא שהתחייב לברך מעין ג' ובא לפטור עצמו בבנ"ר. אבל בגוונא שמעולם לא התחייב בברכת מעין ג', וכגון שאכל חצי כזית מז' המינים, שפיר י"ל שמצטרף לעוד חצי זית משאר מינים לברך בנ"ר, ולא משום שבנ"ר פוטרת במקום מעין ג', ע"כ.

וכמה אחרונים הבינו שכל דינו של כנה"ג הוא מטעם ספק ספיקא, ולכן הקשו והרי לא עבדינן ספק ספיקא בברכות, ושהמג"א והחיד"א ועוד פוסקים סותרים עצמם, דמחד כתבו דלא עבדינן ס"ס בברכות, ומאידך העתיקו להאי דינו של הכנה"ג. ועוד האריכו שם על סמך הבנה זו. אולם הדבר מבואר לעיל שלא מכח ס"ס פסקו כן, והס"ס הוא לרווחא דמילתא, אלא עצם הסברא שמצטרפין היא כמ"ש המחצ"ש והאול"צ שכיון שעדיין לא הגיעו כלל

לברכת מעין ג' ממילא מצטרפין עם שאר פירות לברכת נפשות, ובזה כו"ע יודו, אלא שהוסיפו לרווחא דמילתא עוד צדדים. והברירה בידינו או לומר שהמג"א והפמ"ג והחיד"א והבא"ח והשד"ח סותרים עצמם, או לומר שאין סתירה והביאור הוא כנ"ל. וכיון שגם עצם הדין מסתבר, נראה שאין זה נכנס בגדר 'ספק' בכדי שנאמר סב"ל. וכ"כ השד"ח (ח"ד מערכת ברכות אות כ"ד) בפירוש, שהכנה"ג לא הסתמך על הס"ס לבד, אלא ס"ל דבכה"ג כו"ע יודו.

ובשו"ת יב"א כתב שישנם כמה וכמה אחרונים שחולקים על דינו של הכנה"ג, ואשר על כן פסק דסב"ל. ואולם כדרכה של תורה ואחה"מ לענ"ד יש לעמוד על דעת כמה מהם, כאשר יתבאר להלן בס"ד.

דעת הגרעק"א, הבית מאיר והישועות יעקב

הגרעק"א (בהערות על השו"ע) הקשה ע"ד המג"א "עיינן מג"א לעיל סוף סימן ר"ח וצל"ע". וכוונתו שהרי המג"א שם כתב שברכת נפשות אינה פוטרת מעין שלש. וכעיי"ז כתב הבית מאיר (סימן ר"י) "צריך עיון בגוף הספר, כי מה שכתב דכל האוכלין מצטרפין, לפום ריהטא יראה לי דזה דוקא כשברכותיהן שוות, דאי באינן שוות מה ענינם לצירוף וכו'". וכן הקשה הישועות יעקב (סימן ר"י סק"ב) דכיון דאזיל לה ברכת מעין ג' אינו שייך לברך בנ"ר (ואמנם לבסוף הסכים עם דינו של הכנה"ג, ע"ש).

וכל אלו הגאונים כפי הנראה לא ראו את ספר הכנה"ג בפנים (והבית מאיר כותב במפורש שלא ראה בגוף הספר), שהרי בכנה"ג התבאר (כפי ביאור המחצ"ש) שבגוונא שמעולם לא התחייב בברכת מעין ג', וכגון שאכל חצי כזית מז' המינים, שפיר י"ל שמצטרף לעוד חצי זית משאר מינים לברך בנ"ר, ולא משום שבנ"ר פוטרת במקום מעין ג'. וכ"כ השד"ח (ח"ד מערכת ברכות אות כ"ד) שדין זה דהכנה"ג הוא מוסכם לכו"ע ואין צריך לס"ס, ומה שהקשה הבית מאיר, זהו משום שלא ראה בגוף דברי הכנה"ג כמו שהעיד על עצמו, עכ"ד השד"ח. וכ"כ בברכת יצחק (סימן ר"י) שלא היה לפני הגרעק"א ספר הכנה"ג, דעל הס"ס שעשה הכנה"ג לא חלה קושיית הגרע"א.

ובלאו הכי הבאנו לעיל (הערה ב') מפי סופרים וספרים שדרך הפוסקים שאף שמקשים קושיא או נשארים בצ"ע, עכ"ז אינם חולקים בהכרח על עצם הדין. והוא הדין לגבי פוסקים אלו, שלא כתבו לחלוק בדין, אלא רק הקשו. ובנידון דידן הבירך את אברהם יוכיח, שאף שהקשה ע"ד הכנה"ג, מ"מ לדינא הסכים עמו (כפי שיתבאר להלן בדבריו).

דעת הכהונת עולם

כתב הכהונת עולם (בהשמטות, דף צ"ט ע"ב) כמה קושיות על הספק ספיקא שעשה הכנה"ג, והוסיף שגם מו"ז ומו"א הקשו על הכנה"ג.

אולם העיר בברכת יצחק (סימן ר"י) שכל קושיות הכהונת עולם הן על הס"ס, אך לא דחה את עצם סברת כנה"ג דבכה"ג כו"ע יודו, ומשום דעדיין לא הגיע לכלל מעין שלש. וקי"ל דאפושי פלוגתא לא מפשינן, והוא כלל אלים, ועל זה לא ראינו שדחה בעל כהונת עולם.

נוהמעין בכל דברי הכהונת עולם, ובפרט בסו"ד (דף ק' ע"ד), יראה שלא חלק לדינא על הכנה"ג, אלא פלפל על הס"ס. ולבסוף אף הראה לו פנים, ע"ש.

דעת היד אהרן

היד אהרן (הגה"ט סימן ר"י אות ה'. דף כ"ה ע"ד) הביא מדברי האחרונים בזה: דעת הכנה"ג ששני חצאי זיתים מצטרפין, ומאידך דעת הכהונת עולם משם אביו ומשם חמיו שחלקו וכתבו שאין לברך, ע"כ. ולפי קוצר דעתי לא ראיתי הכרעה בדבריו לדינא, וקשה לעשות ע"פ דבריו סב"ל נגד המג"א.

דעת יד הקטנה

בספר פקודת אלעזר (סימן ר"ח) ובשו"ת יב"א (ח"ט או"ח סימן ק"ח הערה צ"ט) כתבו, שבספר יד הקטנה (הלכות ברכות פ"א סק"ח) הביא את דברי הכנה"ג וחלק עליו.

אולם זה לשון ספר יד הקטנה: "ולקוצר דעתי דבר זה **צריך עיון**, שהרי הר"י פוסק שמברכים נפשות אפילו על פחות מכזית, ולכן פסק שעל ז' המינים בפחות מכשיעור שיש לו לברך בורא נפשות, וכתב ע"ז הרא"ש שבשביל חיסרון השיעור לא תשתנה ברכתו. הרי דהרא"ש דחה סברת הר"י, ואף שהרא"ש סובר דבורא נפשות אינה צריכה שיעור מ"מ הוא דוחה אותה מטעם דלא שייך בה ברכה אחרת כלל. ומעתה מה מועיל הצירוף של חצי זית ממין אחר להחצי זית מן השבעת מינין, כיון דב"נ לא שייך להחצי זית מן שבעת המינין והרי אינה פוטרת אותה והרי לא נשאר כל הברכה רק בשביל החצי זית מן מין אחר, ובאמת על פחות מכזית אין מברכין אחריה כלל".

הא קמן שלא חלק על דין הכנה"ג, אלא רק כתב להקשות. וכן כתב בריש דבריו "צריך עיון". והוא מצטרף לדברי הגרעק"א (והבית מאיר) שנשאר בצ"ע, אשר כתב האול"צ שאין הכרח שחולק אלא רק שתמה על דברי המג"א (ולעיל בהערה ב' הבאנו מקורות שאף שישנם פוסקים שנשארים בצ"ע, עם כל זה להלכה לא חלקו, ע"ש).

דעת החיד"א

בברכי יוסף (סימן ר"י סק"א) העתיק את דברי הכנה"ג, ושכ"כ הבית יהודה (ח"ב סי' צ"ח), וכן הסכים גם בשו"ת טוב עין (סימן י"ח אות נ"ה). ואף שהחיד"א עצמו ס"ל דלא עבדינן ס"ס בברכות (מחבר"ר סימן ז'). ומזה מוכח דס"ל דלאו דוקא מדין ס"ס אתי עלה, אלא כמו שסיים הכנה"ג דכ"ש כאן שהדבר פשוט שמצטרפים אף מבלי הס"ס. וכנזכר לעיל.

ובספר פקודת אלעזר (סימן ר"ח) ובשו"ת יב"א (ח"ט או"ח סימן ק"ח הערה צ"ט) כתבו, שאילו היה החיד"א רואה את דברי החולקים (דברי הכהונת עולם) היה חוזר בו. אולם אחה"מ לענ"ד דבר זה תמוה, שהרי החיד"א בברכ"י הביא שכן כתב הבית יהודה, והמעין בבית יהודה יראה שהביא ראייה מדברי השו"ע לדבריו. ורחוק לומר שהיה עושה סב"ל מחמת כהונה רואה את סברת האחרונים שחלקו על השו"ע. זאת ועוד, שהחיד"א ראה את ספר כהונת עולם, ומביאו רבות בספריו (ולדוגמא: ברכ"י או"ח סי' תי"ח אות ב', ובאבה"ע סי' א')

אות ט"ז, ובחור"מ סי' ט' אות ג', וביו"ד בשיו"ב סי' קע"א אות א', וכהנה רבות), ומסתמא ראה את דבריו אף בנידו"ד, ובכ"ז כתב לברך, אלמא דלא ס"ל דנכנס בגדר ספק.

ועוד טען שם הגרע"י זצ"ל: "ובלאו הכי כיון שלא כתב הברכ"י דהכי נקטינן, או וכן עיקר, עדיין לא גילה דעתו בזה, ואכתי טעון לינה בעומקה של הלכה. וכמ"ש בשו"ת חיים שאל (ר"ס ח'). ע"כ. אך כלל זה כתב החיד"א רק על ספרו ברכי יוסף, אולם החיד"א שב והסכים לדינו של הכנה"ג גם בשו"ת טוב עין (סימן י"ח אות נ"ה), כיעו"ש. [ושמא ביב"א ח"י (או"ח סי' י"ט אות ב') הרגיש בזה, וזוהי כוונתו במה ששלח לטוב עין דף מ"ד ע"א (והוא ט"ס וצריך להיות דף מ"ב ע"א), אשר שם הסכים עם דינו של הכנה"ג].

דעת הבירך את אברהם

ביב"א ח"י (או"ח סי' י"ט אות ב') כתב: "גם בספר בירך את אברהם (סימן נ"א אות ג') כתב לדחות דברי הכנה"ג שהסתייע בדינו משום ספיקי טובא להצריך לברך בנ"ר, דאנן לא קי"ל הכי, שהרי שהרי כתבו המכתם לדוד והמחזיק ברכה שאפילו במקום שלשה ספיקות ויותר אין לברך". ע"כ.

אולם בספר בירך את אברהם התייחס רק על מה שרצה הכנה"ג להסתייע בס"ס, והעיר ע"ז שלא עושים ס"ס בברכות ושכ"כ החיד"א במחזיק ברכה בסימן ז', אך לא דחה את עצם הדין, והרי הכנה"ג הדגיש בסוף דבריו שאף מבלי הס"ס יש לברך נפשות, שכתב לבסוף שכ"ש כאן שאין להסתפק. וכשם שהחיד"א גופיה שכתב במחבר"ר שאין עושים ס"ס בברכות ובכ"ז העתיק את דינו של הכנה"ג (ברכ"י סימן ק"י; טוב עין סימן י"ח אות נ"ה), אלמא דלא סתרי אהדדי ומהטעם שכתבנו, כך י"ל לגבי בירך את אברהם.

ואדרבה לאחר הערתו הנ"ל המשיך והביא את דברי המג"א לגבי צירוף פת עם שאר מיני אוכלים, שמצטרפים, אלמא דלא פליג על עצם הדין. וכ"כ השד"ח (ח"ד מערכת ברכות אות כ"ד) שאין כוונת הבירך את אברהם לחלוק ולומר שלא יברך, אלא רק העיר על האי ס"ס, אולם בנידו"ד כו"ע יודו דמברך ואין אנו צריכים לס"ס. [וכ"כ ביב"א ח"א (או"ח סי' י"ב אות י') דממ"ש בהמשך דבריו דין צירוף פת עם שאר מיני אוכלין, משמע דלדינא לא פליג. וא"כ תמוה אחה"מ מדוע בחלק י' שב והביא את ספר בירך את אברהם באופן שמוכן כאילו חלק על הכנה"ג].

דעת הרוח חיים (לגר"ח פלאג'י)

ברוח חיים (סימן ר"י) הביא את שיטות הפוסקים בקצרה: שדעת "מרנא" הכנה"ג שמצטרף לברכת נפשות, ועיין בברכי יוסף, ודעת הכסא אליהו דאם ז' המינים מצטרפי עם פרי העץ יברך על העץ ואם מצטרף עם שאר דברים יברך נפשות, וסיים בזה"ל: "ובלא"ה בספר כהונת עולם דף צ"ט ואילך תמצא חולקים בזה", ע"כ.

ויש לעיין בלשון זו, האם חלק בזה לדינא על הכנה"ג, או שהוא כמראה מקום בלבד לשיטות האחרונים בזה. ונראה שקשה לומר שחולק על הכנה"ג לדינא אחר שהביא את הברכ"י, והלא

הברכ"י הביא משם הבית יהודה ראייה מהשו"ע לדברי הכנה"ג, וא"כ איך יחלוק על השו"ע מחמת דברי האחרונים. ובפרט דהגר"ח פלאגי גופיה ס"ל שאף במחלוקת הראשונים לא אמרינן סב"ל כהמיעוט נגד רבים (שו"ת לב חיים ח"ב סימן ל"ז), וכ"ש כאן שרוב ככל הפוסקים סוברים שיברך נפשות ובכללם השו"ע, והסוברים שלא לברך הם המיעוט ומהאחרונים, קשה לומר שכוונתו בדבריו אלו לפסוק דסב"ל.

דעת הזבחי צדק

הזבחי צדק (ח"ב סימן קי"ב אות כ') דן לגבי 'חלקום' העשוי מקב אחד חלב חטה וכנגדו ששה קבין סוכר, אשר בתחילה ברכתו מזונו, אך לגבי ברכה אחרונה הביא בזה הזב"צ ג' דעות: א', דעת הזרע אברהם והפרח שושן דאם יש בו כזית דגן בכא"פ, אך אכל ממנו כזית לבד אינו מברך על המחיה אלא נפשות, כיון שסוף סוף לא אכל כזית דגן, אלא צריך לאכול את כל הפרס בכדי לברך על המחיה. ב', דעת הגנת ורדים דאם יש בו כזית דגן בכא"פ, אפילו אכל רק כזית מהתערובת מברך על המחיה. ג', דעת הפרי חדש אפילו אם אין בתערובת כזית דגן בכא"פ אלא רק טעם דגן, ואכל כזית מהתערובת, מברך על המחיה. וסיכס הזב"צ: ולענין הלכה היה ראוי לפסוק כסברא שלישית שהיא סברת הפר"ח, יען שפשט דברי מרן מוכח כוונתייהו, אבל מה נעשה דאנן מיראי הוראה וכבר השרישונו רז"ל ספק ברכות להקל, על כן אין לברך על המחיה עד שיהא בו כבא"פ וגם שישער שאכל בפועל כזית דגן, וכסברא ראשונה. ומיהו גם בורא נפשות לא יברך כיון שיש צד שברכתו על המחיה, וברכת נפשות לא פוטרת על המחיה, ועל כן אין לאכול כזית מן החלקום כדי שלא יצטרך לברך ברכה אחרונה, או שיפטור אותו עם פה"ב וגם ישתה מים, או יאכלם בתוך הסעודה, עכ"ד.

ומזה למד היב"א דס"ל לזבחי צדק דלא כהכנה"ג, שהרי כתב שאם אכל כזית מהחלקום, לא יברך עליו בורא נפשות, אף שסוף סוף אכל כזית, ומשמע שאין מצטרף הדגן עם הסוכר לחייבו ברכת בורא נפשות.

ובמחכ"ת הרמה, תמוה מאי ראייה איכא מדבריו, והלא הזב"צ כתב דיש צד שכבר התחייב בברכת על המחיה (ואף ס"ל שכן הוא מעיקר הדין לברך על המחיה), ורק משום סב"ל חשש לחולקים ועל כן כתב שלא יברך על המחיה. אך סברת המג"א מתאימה למקרה שאין שום צד שהתחייב על המחיה ועל כן הוא יכול להצטרף לברכת נפשות, וכמו שביאר המחצ"ש. (ולכן גם לא הזכיר הזב"צ את המג"א וחלק עליו, שאין דרכו של הזבחי צדק לחלוק על המג"א בהבלעה מבלי להביאו ולבאר אמאי חולק. וכל זה מוכיח שכלל אינו חולק על המג"א). ושו"ר שכן ביאר הברכת יצחק (סימן ר"י).

דעת המרומי שדה

רש"י בברכות (מ"א: ד"ה פת) כתב, שפת הבאה בכסנין (דהיינו לרש"י עיסה שנלושה עם שקדים) שאכלה אחר ברכה"מ אין מברך לבסוף 'ולא כלום', והבינו התוספות (מ"א: ד"ה אלא) בדעת רש"י שמ"מ בורא נפשות יברך, והקשו דא"כ אמאי קאמרה הגמ' דוקא 'פת הבאה בכסנין' לימא נמי אורז ודוחן, שאף עליהם מברך נפשות. ויישב המרומי שדה (ע"פ

דברי הגר"א בסימן ר"ח ס"ק ל"ה, ע"ש), דמיירי שאכל מעט, רק כזית, ואין במה שאכל שיעור כזית דגן בפני עצמו ולא שיעור כזית מהשקדים בפני עצמו, ואה"נ דסובר רש"י שלא יברך כלל, ואף לא ברכת נפשות, וזוהי כוונתו במה שאמר 'ולא כלום' דהיינו בלא שום ברכה, ומה שלא נקט אורז ודוחן משום שבהם יברך נפשות. וסובר רש"י דלא כהכנה"ג שחצי זית משבעת המינים אינו מצטרף עם חצי זית משאר מינים. ע"כ דברי המרומי שדה. ומזה הביא היב"א (ח"י או"ח סימן י"ט) דמצינו עוד דעה דלא כהכנה"ג.

אולם המרומי שדה לא כתב זאת לדינא, אלא רק כתב ליישב דברי רש"י מקושיות התוספות, וע"ז כתב שרש"י לא ס"ל כהכנה"ג. ומ"מ לדינא מסתברא שיודה המרומי שדה שיברך נפשות וכדעת השו"ע (סי' ר"ח ס"ט) והכנה"ג והמג"א¹. ואין לומר שמ"מ נעשה סב"ל מכח שיטת רש"י, דהבנה זו בדעת רש"י היא נגד מ"ש ראשונים בדעת רש"י, הם התוספות ותוספות ר"י החסיד והא"ז (סימן קמ"ט) שהבינו בדעת רש"י שיש לברך נפשות, וכן נגד דברי הגר"א (סימן ר"ח ס"ק ל"ה) שהבין ברש"י שיש לברך נפשות. אלמא דלא שמיע לן ולא סבירא לן דברי המרומי שדה בדעת רש"י לדינא. ואיך שיהיה, בשו"ע נפסק (סי' ר"ח ס"ט) שאם אין כזית בכדי אכילת פרס ובישלו יש לברך נפשות, ואפילו כשאכל רק כזית מכל התערובת. וכן פסקו כל הפוסקים. ואף היב"א מודה שיברך נפשות. [ואגב, מדברי המרומי שדה משמע שהבין כראיית האול"צ מדברי השו"ע, שהרי כתב המרומי שדה שאם נאמר בדעת רש"י שלא מברכים כלל על התערובת זהו דלא כהכנה"ג, ומשמע שאם נאמר (וכ"פ בשו"ע) שמברכים נפשות הרי זה כדברי הכנה"ג. והיב"א כתב לדחות דשאני התם דנהפכו לגוש אחד. אך גם רש"י איירי שנהפך הכל לגוש אחד, וע"ז אומר המרומי שדה שרש"י סובר שלא מברך כלל כיון דלא ס"ל כהכנה"ג, ולכאורה הלא אף אם נפסוק שמברך נפשות אינו ענין להכנה"ג, דשאני דברי השו"ע שנילוש יחד ונהפך לגוש אחד, ואמאי תלה המרומי שדה את הדברים זב"ז. ומשמע דס"ל כהבנת האול"צ (והבית יהודה והשבט הלוי), דמדברי השו"ע משמע דס"ל כהכנה"ג].

דעת זכרונות אליהו (לר"א מני)

בזכרונות אליהו (מערכת צ' אות א') הביא את דעת הסוברים שיברך בנ"ר, ואת היד אהרן בשם הכהונת עולם, וסיים "וחזרנו על הכלל ספק ברכות להקל ואין לברך".

ואולם כתבנו לעיל שהכהונת עולם לא דחה את סברת הכנה"ג דבכה"ג כו"ע מודו. וממילא קשה להסתמך ע"ז ולעשות סב"ל נגד סברת הכנה"ג והמג"א. [ולעיל הערנו שגם היד אהרן לא הכריע בזה לדינא שלא יברך].

ח. **ובזה** יש ליישבו מהשגת השבט הלוי (ח"ד סי' כ"ד) שכתב על דברי המרומי שדה: "ובעניות דעתי לא יראה כדבריו, דהא לא דברי המג"א סי' ר"י לבד הוא דוחה, אלא גם פשטות השו"ע סי' ר"ח ס"ט הנ"ל דמבואר דפחות מכאכ"פ נהי דלא מברך על המחיה ובהמ"ז, אבל בורא נפשות מברך", ע"כ. ולדברינו י"ל דאה"נ דהמרומי שדה לא בא לחלוק לדינא, ורק כתב ליישב את דברי רש"י.

דעת השדי חמד

בעל השדי חמד בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן א' דף ח' ע"ב) הקשה ע"ד הכנה"ג, דאף דאפשר דהתוספות לא חלקו על ר"י באופן שאין שיעור כזית, מ"מ אפשר דאף בהכי חלקו, וא"כ מידי ספק לא יצאנו, וסב"ל. ע"כ. י"ל דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וזהו כלל יסודי בהלכה, וכיון שלא כתבו להדיא שחלקו עליו אף בזה הרי זה כאילו כתבו שאינם חולקים, והסברא מובנת שעדיין לא הגיע לברכת מעין ג' וממילא עדיין יכול להצטרף עם דבר שברכתו נפשות.

ובאמת שלבסוף השדי חמד חזר בו בספרו (ח"ד מערכת ברכות סימן א' אות כ"ד), וסבירא ליה שמצטרפים. והיינו משום ש"ל דהדבר פשוט דבכה"ג כו"ע מודו דמברך מנ"ר, ואין אנו צריכים לס"ס. והוסיף השד"ח: "ועיין מ"ש במכתב לחזקיהו בחלק התשובות סי' א' ד' ח' ע"ד, והאמת נראה כמו שכתבתי כנז"ל".

ואמנם בשדי חמד ח"ח (פאת השדה, עמוד אלף תשנ"ג) הובא מכתב מאת הקדוש רבי ישמעאל הכהן הי"ד, לפקפק על האי דינא דהכנה"ג. [ולא השיב לו השד"ח]. וזת"ד: הכהונת עולם הביא משם אביו, שחמיו הקשה על הכנה"ג שהרי הראשונים חלקו על הר"י, גם ספק אחר קליש דאינו אלא דר"י הסתפק ואילו שאר הראשונים חולקים. ועל כן כתב אביו שאין לברך. ע"כ מכהונת עולם. אלא שמני"ר בדברי קדשו כתב שאין אנו צריכין לס"ס כאשר מבואר בדברי הכנה"ג, שנפשות אכל מילי שייכא. אך זהו משום שסובר הכנה"ג שברכת נפשות אכל מילי שייכא, וכמו שכתב להלן שדבר המסופק אם ברכתו מעין שלש או נפשות יברך נפשות. אולם לדידן דמצינו פלוגתא בזה, ש"א שאם התחייב מעין שלש לא נפטר בברכת נפשות, שבנו לדין סב"ל. אולם כיון שהרבה פוסקים כתבו דין זה, אפשר לומר שכל זה היכא שהתחייב במעין שלש דהוא ספק דאורייתא דלא נפטר בנפשות, משא"כ אם אכל חצי זית דאין שיעור מדאורייתא, דמצטרף לנפשות. אך עדיין לבי מהסס, דאפשר דלא מטעם דדאורייתא הוא ואין נפשות פוטרתו, אלא כמ"ש הרשב"א דנפשות אינו ברכה על מה שנהנה. ועם כי סוף סוף נהנה בכזית וחיובא דברכה מעין שלש ליכא, יברך בורא נפשות רבות, שכן סברת רבני אחרונים שנמשכו אחר דברי הכנסת, עדיין עומד דעת הרב מוהר"ש פרימו והרמ"ך וכו', ולדעתי זאת היתה שכתב הרב חסד לאלפים בסימן ר"י אות ב'. ושב ואל תעשה עדיף. עכ"ד רבי ישמעאל הכהן. ולענ"ד י"ל שאף בז' המינים אם אכל פחות מכזית אכתי לא הוי הנאה חשובה, ושפיר מצטרף לשאר מינים. וגם צ"ע לקוצ"ד אמאי לא השיב על הטענה האחרונה שכתב.

דעת הפני יצחק

הגאון רבי יצחק אבולעפיא בספרו פני יצחק (ח"א מערכת הברכות אות כ"ט), הביא בשתיקה את דברי הכנה"ג והמג"א, ומשמע דמסכים עמהם.

ושם באות צ"ד כתב עוד בזה"ל: אכל חצי שיעור משבעת המינים וחצי שיעור משאר פירות, יברך באחרונה בורא נפשות רבות, כמ"ש הכנה"ג בסי' ר"י והב"י ח"ב סי' צ"ח. והרב חסד

לאלפים כתב וז"ל אם אכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית ממין אחד אם השני חצאים הם מפירות האילן יברך על העץ, ואם אינם מפירות האילן או ששתה חצי רביעית יין וחצי רביעית משקין אחרים י"א שמברך בורא נפשות רבות וי"א שאינו מברך כלל ושב ואל תעשה עדיף, עכ"ל יע"ש. ובדינו הראשון כן הסכים הרב כסא אליהו בסי' ר"י אות ב' וכבר כתב הכסא אליהו עצמו שם דהרב בית יהודה בסי' צ"ח לא הבין ונמשך אחריו הרב ברכ"י, יע"ש. וא"כ הדר דינא לברך (שהכל) [צ"ל בורא נפשות], אפילו שהב' חצאים הם מפירות אילן ודלא כהחס"ל וכסא אליהו. וגם הראיה שהביא לזה הרב כסא אליהו שם לא מכרעא כלל כמ"ש הרוואה. עכ"ל הפני יצחק.

וגם כאן חזינן שחלק על דינו של הכסא אליהו שכתב שאם אכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית מפירות העץ שיברך מעין שלש, וכתב ע"ז הפני יצחק שכיון שהבית יהודה והברכי יוסף חולקים הדר דינא לברך בורא נפשות, ולא על העץ. וזהו כדעת הכנה"ג והמג"א. וע"פ זה העיר בברכת ה' (ח"ב עמוד ק') ע"ד היב"א (ח"א או"ח סי' י"ב) שכתב שהפני יצחק הביא להלכה את דברי החסד לאלפים שלא יברך נפשות, וכתב הברכ"ה שזה אינו מדויק שבאמת דעת הרב פני יצחק שם לברך בורא נפשות. וכן שם באות כ"ט הביא הפני יצחק דברי הכנה"ג בשתיקה, ומשמע שמסכים לו, עכ"ד הברכ"ה. [ואמנם דעת הברכ"ה למסקנא דסב"ל, אולם המעיין בדברינו כאן יראה מתוכם תשובות לכל דבריו, אחה"מ]. וביב"א ח"י (או"ח סי' י"ט בהערה) כתב שהברכת ה' אגב שטפיה לא דק כראוי, שהרב פני יצחק לא כתב להעיר אלא על דין הראשון שהחצאים הם מפירות האילן. אבל על דין האחרון דמירי שהחצי השני אינו מפירות האילן הסכים להחס"ל דשב ואל תעשה עדיף. ומה שהעיר שבאות כ"ט הביא את דברי הכנה"ג בשתיקה, הרי בכל מקום ככה"ג אזלינן בתר משנה אחרונה, ומכיון שבאות צ"ד הביא את דברי החס"ל, והסכים עמו דשב ואל תעשה עדיף, כן יש לתפוס בדעתו ז"ל. ופשוט. עכ"ל היב"א. אולם לענ"ד צדקו דברי הברכת ה', שהרי אף בדין הראשון כתב שאם אכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית משאר פירות העץ שיברך בורא נפשות, אלמא דס"ל כהנה"ג. (וזה מלבד הדוחק לומר שהפני יצחק חזר בו).

לסיכום: מצאנו שדעת הרמ"ך (אבי הכהונת עולם) ומהר"ש פרימו (חמיו), והחסד לאלפים (סימן ר"י), ורבי ישמעאל הכהן, ור"א מני, והפקודת אלעזר (סימן ר"ח), שהאוכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית משאר אוכלים, לא יברך כלל, (ועסקנו בדבריהם לעיל). ואולם רוב ככל האחרונים סבירא להו שחצי זית משבעת המינים וחצי זית ומשאר מינים מצטרפים לברכת נפשות. ובעקבותם הלך רבינו האול"צ, והוסיף לזה ראיות מדברי הרשב"א והשו"ע (ולעיל בהערות ד', ה', ו', ביארנו את הראיות לפענ"ד). [ואפשר שאילו החולקים היו רואים את הראיות מהרשב"א והשו"ע היו חוזרים בהם]. ולפ"ז צ"ע דברי הגאון יב"א (ח"ט סימן ק"ח אות צ"ט), שכתב כי האול"צ פסק מסברתו לברך נגד כל האחרונים, ואיה הלך הכלל של סב"ל. ע"כ. והרי האול"צ לא פסק רק מסברתו אלא הביא ראיה לזה מדברי הרשב"א והשו"ע, וכן אין זה נגד כל האחרונים ואדרבא האול"צ הלך בזה עם רוב ככל האחרונים: כנה"ג, המג"א, הגר"ז (ברכת הנהנין פ"ח אות ז'), זרע אברהם (או"ח סימן א'), החיד"א, בית יהודה, חיי אדם (כלל נ'), הבא"ח (ש"א מסעי ס"ה), שד"ח, פני יצחק (ח"א מערכת הברכות

אות כ"ט, צ"ד), מרומי שדה, משנ"ב (סימן ר"י סק"א), כה"ח (סי' ר"י סק"ג), שבט הלוי ועוד. ומ"ש 'איה הלך הכלל של סב"ל', כבר ביארנו שדעת הגר"צ שאין אנו מחוייבים בסב"ל אלא לראשונים, אולם כשישנה מחלוקת באחרונים, אפשר להכריע ביניהם אף בברכות. ובפרט בנידו"ד שכמעט ואין זה נכנס בגדר מחלוקת משום שכל גדולי האחרונים [רוב מגין ובנין] עומדים בשיטה אחת, שאפשר לילך אחריהם. וכ"ש כאשר ישנן ראיות מדברי הרשב"א והשו"ע, שא"צ לחוש כלל לסב"ל.



נספח – מעלת המג"א

הגאון רבי שלמה מגנוז שליט"א בהספדו על רבינו הגר"צ, אמר: "ואמר רבינו כי לדעתו חיבור המגן אברהם שווה יותר מכמה אחרונים ודבריו נאמרו בקיצור נמרץ, וכמה דיו נשפך להסביר דבריו כנראה למעיין בפרי מגדים ועוד אחרונים, ולפי סדר הדורות ההבדל ביניהם הוא מאה שנה בלבד, ובכל זאת רואים איך מתבטא הפרי מגדים עליו בחרדת קודש "הנה גזר האדון", וכוונתו על המגן אברהם, על אף שהיה הוא גאון מופלג" (תפארת ציון עמוד שכ"ז).

וזוהי כנראה כוונת האול"צ דלעיל במה שכתב שהוא "גדול האחרונים", דהיינו שאי אפשר לבטל דבריו בקלות, ועל כן טרח והצדיק את הצדיק.

ובספר ילקו"י (שבת א' עמוד תרפ"ח) כתב ע"ז, דלא מצינו בכל גדולי האחרונים שכתבו שקיבלנו הוראות המג"א, ומה שהביאו בשם הגר"צ שדעת המג"א שקולה כעשרים אחרונים, כבר השבנו על זה דו לא שמענו, דלאו רבותא היא למיחשב גברי רברבי, ומצינו בכמה דוכתי שאנו נוקטים לדינא דלא כהמג"א, וכמו לענין לדור מעל ביהכנ"ס, שבהגלות נגלות תשובת הרמב"ם נקטינן לדינא דלא כהמג"א, ומותר לדור מעל ביהכנ"ס. ע"כ.

ראוי שהבא לפסוק הלכה ידע משקל של כל פוסק

ואולם מה שכתב "דלאו רבותא למיחשב גברי רברבי", נראה שאדרבא חובה על הפוסק (אשר הוא בר הכי) להתבונן ולבחון משקל של כל פוסק, אם הוא מגדולי הפוסקים בעיון, אם לאו. וכבר אמרו בגמ' (שבת קי"ט:) לא חרבה ירושלים אלא בשביל שהושוו קטן וגדול וכו'. ופירש המהרש"א שהשוואת הגדולים עם הקטנים גורמת חסרונות וריקות במורי התורה, ע"ש.

וכן היה מעולם שחכמי הדורות אמדו בדעתם לדעת משקל ומעלת האחד על פני השני, כמו שמצאנו במשנה באבות (פ"ב מ"ח), הוא היה אומר אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה מכריע את כולם, אבא שאול אומר משמו אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הורקנוס אף עמהם ורבי אלעזר בכף שניה מכריע את כולם. וכן בגמ' פעמים רבות, וכגון בברכות (ל"ח:) וכי מה ענין רבי בנימין בר יפת אצל רבי

חייא בר אבא וכו'. וכן "רב תנא הוא ופליג", וכן רב הונא גדול היה משמואל (תוספות בכורות י"ד.), וכל ספרי הכללים מלאים בכללים אלו, וזיל קרי בי רב. וכן לגבי הרשב"א, בב"א או"ח סימן ס"ו כתב דכוותיה דהרשב"א ראוי להורות כי הוא רב מובהק, וביו"ד סימן ק"ה "וזה דבר שאפילו בר בי רב דחד יומא לא יטעה בו כל שכן הרשב"א שהוא אורו של עולם" ובסימן קט"ו כתב עליו "עמוד העולם". ובסימן ק"י כתב עליו: מעיין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור. ובסימן קי"ב גם המהרשד"ם (יו"ד סימן קע"ד) כתב בכמה תשובות שרבו מהר"י טייטצאק היה מחשיב סברת הרשב"א שקולה כנגד רוב הפוסקים. והביאוהו בשתיקה היד מלאכי (כללי הרמב"ן והרשב"א אות ז'), והחיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים מערכת ש' אות י"ט). ורבי יהודה זרחיה אזולאי המגיה של שו"ת הרדב"ז (סימן ב' אלפים צ"ה) כתב: וכבר ידוע מה שהעיד מרן ז"ל על הרשב"א שאם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים אחת, והרשב"א בכף השניה, הוא מכריע את כולם. ע"ש. וכן בספר פני הבית (סימן קע"א) העיד משמיה דמרן ז"ל ששיטת הרשב"א שקולה כנגד רוב ככל הראשונים. וכן לגבי הר"ן, כתב הריב"ש (שו"ת סימן שע"ה) אין ערוך אליו בכל חכמי ישראל ואין להשוות כולם לפניו כקליפת השום. וכן הב"י (או"ח סימן ש"ח) כתב שהר"ן הוא רב מובהק וכוותיה ראוי להורות. וכן לגבי הריב"ש, אמר מהר"י בירב (הביאו בשו"ת אבק"ר סימן ע"ג) שיש לסמוך על תשובות הריב"ש יותר מפוסקים אחרים שבזמנו, ותופס סברתו יותר מפוסקים אחרים, וכן כתב בשו"ת בית יוסף (דיני כתובות סימן ב') תלמידי הריב"ש אנו ומימינו אנו שותים ומי כמוהו מורה רב וגדול בישראל. ובאחרונים כתבו כן על אבן העזר שהלכה כמותו בכל מקום (חלקת יואב אבה"ע סי' ל"ב), והחת"ס על האליה רבה: "בענייני או"ח יש לפסוק כבעל אליה רבה" (בית ישראל בפתיחה לח"ח). גם ידוע הכלל בסיכום דעות הפוסקים "רוב מנין ורוב בנין". ועל כן הבא לפסוק הלכה מוכרח לדעת מי חשוב ממי.

ואף לאידך גיסא, כתב בשו"ת התשב"ץ (ח"א סימן נ"א) שהראב"ע לא היה רב בקי בדינין. וכ"כ עוד חכמים.

ומ"ש שראינו פעמים שנוטים מסברת המג"א, אין זו ראייה, שיש פעמים שראו שיש ראיות וכדו' כנגדו. ואטו משום שפעמים אנו נוטים מסברת מרן השו"ע, נאמר שבדרכי שלא קיבלנו הוראותיו?

ובאמת שאם יש ראיות, ודאי שהאחרונים לא נמנעו מלחלוק על המג"א. אך אם הדבר תלוי בשיקול הדעת ובסברא, כמעט ולא חלקו. וכמו שכתב העולת שמואל (קוידר, סימן טו"ב) "וכבר קבלו עליהם לדון ע"פ המג"א בא"ח וע"פ הש"ך ביו"ד וע"פ הב"ש באבה"ע וע"פ הסמ"ע בחו"מ, ובכ"ז אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ, עאכ"ו בנ"ד שלא נאמר הכלל הזה בפירוש, רק שכן נהוג עלמא, ואם בעל נפש אתה ותמצא ראיות נכונות היפוך דעתם ותמצא תנא דמסייע בדברי האחרונים זולתם, תוכל להכריע כנגדם, והעד על זה תשובות האחרונים שנושאים בדבריהם ומכריעים כנגדם", ע"כ.

ומה שהביא הילקו"י דבנידון דירה ע"ג ביהכנ"ס לא אזלינן אחר המג"א (בסימן קנ"א ס"ק י"ח, שכתב בשם כנה"ג שאף שכתב הרמ"א שאם ייחדו בית לביהכנ"ס לאחר שנבנה מותר לשכב בעלייה שעליו, מ"מ שומר נפשו ירחק מזה). דבריו תמוהים, דאף אי ניהב ליה הכי [ויעויין באול"צ ח"ב (פמ"ה ה"ס) שאסר. ולית ליה האי כללא דאילו מרן היה רואה את דברי פוסק פלוני היה חוזר בו, כמובא באול"צ יבמות כ"ב ע"א, ואכמ"ל], זהו מחמת שהחיד"א כתב (חיים שאל ח"א סימן נ"ו) שכיון שמצאו תשובת הרמב"ם כנגדו, אין לילך בזה אחר הכנה"ג, ואף על השו"ע שכתב (סי' קנ"א סי"ב) שיש להסתפק אם מותר להשתמש בעליה שעל גבי בית הכנסת תשמיש שאינו של גנאי, כתב שם החיד"א שנראה שהשו"ע היה חוזר בו מחמת תשובת הרמב"ם. ומה ענין זה למקרה שישנה את סברת המג"א מחד, וכנגדה עומדת סברת אחרונים אחרים (ואין ראיות מכריעות), דבכה"ג סברת המג"א יש לה משקל כבד.

יחס הפוסקים לדברי המג"א

ויש לדעת כי רבינו הגר"ב זצ"ל לא חידש ענין זה, אלא זוהי דרך שדרכו בה רבים וטובים. וליקטתי מעט מלשונות הפוסקים בזה כדלהלן.

בארץ חיים (סתהון. קונטרס הכללים, כלל כ"ד) כתב, "מצאתי בכרם שלמה אשכנזי על יו"ד סוף סימן רמ"ב שכתב וז"ל, כבר קיבלו לדון על פי המג"א באו"ח ועפ"י הש"ך ביו"ד וכו', ובכל זה אין למדין מן הכללות וכו', רק שכן נהוג עלמא, עכ"ל". והארץ חיים לא העיר מאומה על דברי הכרם שלמה הנ"ל.

ובשו"ת עולת שמואל קוידר (סימן טו"ב) כתב, "וכבר קבלו עליהם לדון ע"פ המגן אברהם באורח חיים". והבאנו כל דבריו לעיל.

ובשו"ת דברי ישראל (ח"ב סימן מ"ט) גם הביא את דברי הכרם שלמה והעולת שמואל, והסכים עמהם.

והפמ"ג כתב באגרותיו (אגרת ה', ונדפסו בתחילת הפמ"ג לשו"ע או"ח), הלא ידוע מאדונינו המ"א ז"ל כל ימיו חולין בטהרה ובצמצום והיה לומד תורה לשמה, וכעת רבן של כל בני הגולה וכוכבו מאיר מסוף עולם ועד סופו.

והגרעק"א כינה את המג"א 'גדול האחרונים' (חידושי שבת כ"א: ד"ה ומ"ש חתני). וידוע שרע"א הכיר אף ספרים רבים מבני ספרד. ובקובץ עלי ספר (קובץ ג', עמ' ד') הובא סדר יומו של הגרעק"א, וכתוב שם, כי לאחר תפילת מנחה היה מוסר שיעור ב"מגן אברהם".

ו**כתבו** על רבי זלמן מוילנא זצ"ל: "מספרי רבותינו האחרונים היה חרות על לבו שגור על לשונו בע"פ ספר מגן אברהם מראשו עד סופו, הוא אמר, גדול הוא בעיני כבוד האחרון הזה כאחד מן הראשונים" (תולדת אדם ח"א סוף פ"ו).

וכע"ז כתב עליו רבה של ליסא רבי יעקב יצחק (שהיה רבו של המג"א), "יניק וחכים וכו', לא כאחד מדורות האחרונים רק כאחד מן הגאונים הראשונים" (גדולי הדורות ח"א עמוד 222).

והחזו"א אמר על פירוש המגן אברהם שהוא הפירוש הכי מובחר על השו"ע (ארחות רבינו עמוד קמ"ה). ועוד כתב, סוף הוראה המקובלת מפי רבותינו אשר מפייהם אנו חיים כמו מרן הב"י ומג"א ומשנ"ב (אגרות ח"ב סימן מ"א). ועוד כתב, המג"א הוא רבינו, ואנו כולם תלמידיו, ואשרי מי שזכה להיות מתלמידיו (אגרות ח"ג סימן נ"ה).

וכן מנהג תונים – לפסוק בד"כ כהמג"א, וכפי כתב בספר עלי הדס (פ"ג אות כ"א), בשם ספר יצחק ירנן לרבי יצחק הכהן (ח"ב דף מ"ג ע"א): "אנן נגררין גם אחר פסקי המג"א בכל מקום, כידוע לכל חכם לב". ובעלי הדס (שם) הביא בשם הרה"ג הנאמ"ן שליט"א שהמנהג בתונים היה ללמוד שו"ע או"ח עם מגן אברהם. והביא הגאון היח"ס שליט"א (מנוחת שלום ח"ד אות כ') שכ"כ הגאון רבי משה זקן מאזוז אב"ד ג'רבא בספרו ויען משה (על או"ח סימן ע"ד. נדפס בסוף ספרו שערי משה): "שמעו אזני שכתב החיד"א ז"ל שנתקבלו להלכה מ"ש המג"א ז"ל". וא"כ מצאנו דבר זה אף בשם החיד"א. ואף שלא נמצא כן לפנינו בספרי החיד"א, שמא הוא בספרי החיד"א שלא נדפסו, ואולי החיד"א אמר כן בע"פ בעת שביקר בתונים והעבירו כן במסורת לדורות הבאים. והגאון הנזכר כפל ושילש את הדברים (בספרו ויען משה סימן ס"ח, ויסמוך משה דף י"ג ע"ב).

והגריח"ס בחיבורו הדר יעקב (ח"ג סימן כ"ד) כתב שכמה וכמה מהאחרונים הכתירו את המגן אברהם בתואר "גדול האחרונים". עיין בשו"ת הגרע"א (מהדורה תניינא, סי' קכ"ה ד"ה זהו), ושו"ת חת"ס יו"ד (ח"ב סי' ו'), ושו"ת תשובה מאהבה ח"א (סי' מ"ז), ושו"ת אבני נזר (חור"מ סי' נ"ה), ושו"ת ברכת רצ"ה (סי' ע"ח דצ"ט רע"א). ע"כ. [ויש להוסיף ע"ז את בעל הילקו"י עצמו במכתב (הובא בדברי בניהו ח"ג סימן ל"ד) שכתב שהמג"א גדול האחרונים].

ועצם הדבר שנתחברו על דבריו כמה וכמה ספרים (מחצ"ש, לבושי שרד, פמ"ג א"א, בגדי ישע, יד אפרים) רואים כמה החשיבו את דעתו. וכן רוב ככל הפוסקים האחרונים פותחים בדריהם בדברי המג"א ודנים ומפלפלים בדבריו, וכל זה מוכיח שידעו והבינו שהוא מגדולי האחרונים.

הרב יצחק אזולאי שליט"א
כולל שובי נפשי

שיעור הלכתי ממרן רבינו הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל בענין בנין וסתירה בכלים בשבת והמסתעף לזה בענין פתיחת קופסת שימורים בשבת

עניינו של שיעור זה הוא ביאור "סעיף אחד" בשלחן ערוך, סימן שי"ד סעיף א', ובו נכללו כמה יסודות בהלכות שבת: בנין וסתירה בכלים, בגדר מקלקל, בגדר מכבה, בגדר קורע, בדין דבר שאינו מתכוין ופסיק רישיה בדרבנן. ועוד. שיעור זה מסרו רבינו (קודם מחלתו) באחת ממוצאי השבתות בבית הכנסת היזדים כשנתבקש למלאות את מקומו של ידידו הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל, ונדפס בשו"ת אור לציון חלק א' סימנים כ"ד-כ"ו.

סידרן של דברים, וכמובן גם ניסוחם, שונים הם בין הנאמר בשיעור לנדפס בשו"ת אור לציון. כמו כן שני מהלכים שנאמרו בשיעור לא נדפסו בספר, ומאידך נוספו בספר מהלכים (בסימן כ"ה בדין פסיק רישיה) שלא נאמרו בשיעור. נדמה כי הדברים במסירתם בשיעור והנדפס בשו"ת אור לציון משלימים זה את זה, וכמה פנים לפנים, על כן חשבנו שיהיה בזה תועלת להגיש לפני הלומדים את דברי רבינו כמסירתם בשיעור, אשר יכולים לשפוך אור ותוספת ביאור על הנדפס. הדברים כאן הועתקו מסרט הקלטה, והשתדלנו עד כמה שאפשר להיצמד ללשון רבינו כפי שנאמרו בשיעור ולמוסרם כנתינתם, ובפרט באותם דברים הכוללים דיוקים סברות וביאורים, פרט לשינויי עריכה מתחייבים, וביני ביני הוספנו [בתוך סוגריים] תוספת ביאור בדברי רבינו כפי הנראה לע"ד. כמו כן הוספנו מעט הערות שאינם נוגעים ישירות לביאור הדברים, אותם הנחנו בשולי הגיליון כדי שלא להפריע את רצף השיעור. אין מן הצורך לומר שהעיקר בזה כפי שנדפס בשו"ת אור לציון, ולא באנו כאן אלא להוסיף ולחדד בהסברם של דברים, ואגב כן הגשתם בפנים חדשות.

אגב אעיר, כי השם לב יראה שרבינו אינו מזכיר בקיאות בדבריו רק את המוכרח, על אף שיש מן הקושיות והתירושים והביאורים שאמרם – שנמצאים בספרי רבותינו גדולי הדורות, ובדאי שרבינו ידעם, ובפרט את אותם שהם על הדף, ואפי' הכי לא הזכירם. ונראה לי טעמו בזה, כי ברבות הבקיאות יהיה נעדר ההרגש בחידושים ובמהלך הביאור, כי מטרת רבינו היא להעביר ביאור נכון בסוגיא בדברי רבותינו הראשונים. ואם היה מזכיר בקיאות, היתה מטרה זו נעדרת,

אשר על כן מיעט רבינו בבקיאאות ובהזכרת שמות חכמים וספרים, ועשה עיקר בביאור מהלך הסוגיא, וכן בביאור הסברות, היישובים וחידושי הדינים.



מרן בשולחן ערוך (סימן שיד סעיף א) כותב: אין בנין וסתירה בכלים, והני מילי שאינו בנין ממש כגון חבית [הגה: שאינה מחזקת ארבעים סאה] שנשברה ודיבק שבריה בזפת, יכול לשוברה ליקח מה שבתוכה, ובלבד שלא יכוין לנוקבה נקב יפה^א, דאם כן הוה ליה מתקן מנא. אבל אם היא שלמה אסור לשברה אפילו בענין שאינו עושה כלי. ואפילו נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש. ואפילו אם יש בה נקב חדש, אם להרחיבו אסור. [הגה: ובלבד שיתכוין לכך]. ואם היה סכין תקוע מערב שבת בחבית מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף. הגה: ודוקא שהוציאו גם כן פעם אחת מבעוד יום אבל אם לא הוציאו מבעוד יום אסור דהוי פסיק רישא דעושה נקב ופתח לחבית.

דעת מרן שיש בנין וסתירה בכלים

דעת מרן כשיטות הסוברים שיש בנין וסתירה בכלים, ולכן כתב שמה שאמרו חכמים אין בנין וסתירה בכלים היינו דוקא בבנין שאינו גמור כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת, אבל חבית שלמה אסור לשבור אותה בשבת, ופשט דברי מרן מורים שהטעם הוא משום סותר.

שאלה א' - מדוע מרן לא פסק כהרי"ף והרמב"ם

מדברי הרמב"ם (הלכות שבת פרק כג הלכה ב) משמע שמותר לשבור חבית אפילו שלימה, שכן העתיק לשון המשנה בשבת (קמו). בסתם: שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ולא כתב דהיינו דוקא בחבית שבורה. הן אמת שהרב שלטי הגבורים (שבת סא. אות א) רוצה להעמיד בדברי הרמב"ם דאף הוא מיירי בחבית שבורה, וכמו שהגמ' בביצה (לג:) העמידה את המשנה, מכל מקום קשה להעמיד כך גם בדברי הרמב"ם, מפני שדרך הפוסקים לפרש ולא לסתום. גם הרי"ף העתיק את המשנה שובר אדם חבית וכו' ולא כתב דהיינו דוקא בחבית שבורה, משמע שסובר שמותר לשבור כל חבית. ואם כן צריך להבין מדוע מרן שדרכו בקודש לפסוק תמיד כשני המאורות הגדולים הרי"ף והרמב"ם, השמיט כאן את דבריהם ולא פסק כמותם. ובפרט ששבירת חבית בשבת איסורה מדרבנן משום מקלקל, וקיימא לן בשל סופרים הלך המיקל, ואם כן היה לו למרן לפסוק כדברי המקילים.

א. **בשיעור** אחר על דברי מרן הללו אמר רבינו: "מה זה 'יפה' אני לא יודע, אם מתכוין לשבור כך לאט לאט מסביב אסור, אם מתכוין לשבור סתם מותר".

שאלה ב' - מהו המקור לדברי הרמ"א שגם בחבית שבורה אם היא מחזקת ארבעים סאה אסור לשברה

דעת הרמ"א שאף בחבית שאינה גמורה אין מותר לשברה אלא בשאינה מחזקת ארבעים סאה, ויש להבין מהו המקור לדבריו אלו. הן אמת כי מצאנו להתוספות (עירובין לד. ד"ה ואמאי) והר"ן (שבת סא: מתני' ד"ה שובר) שכתבו שארון [גדול, ובאור זרוע (ח"ב סימן עח אות יב), והובא בתרומת הדשן (סימן סה), והעתיקו בבית יוסף כתבו ששעורו הוא] שמחזיק ארבעים סאה [שאז] דינו כבנין ואסור לשברו, אמנם שם מדובר במגדל שלם ולא שבור, ואם כן מנין להרמ"א שגם בחבית שבורה אסור לשברה אם היא מחזקת ארבעים סאה.

שאלה ג' - במה נחלקו מרן ורמ"א בסכין תקוע בחבית מערב שבת אם מותר להוציאו בשבת

עוד יש להבין במה נחלקו מרן ומור"ם אם היה סכין תקוע בחבית מערב שבת, שלדעת מרן מותר להוציא את הסכין אפילו שזה פסיק רישיה, ומקורו מדברי התרומת הדשן (סימן סד) שסובר שפסיק רישיה דרבנן מותר, ואילו הרמ"א אינו מתיר להוציאו אלא רק אם שלף אותה מבעוד יום והחזיר אותה דאז לא הוי פסיק רישיה, וגם שיטה זו מקורה בסוף דברי התרומת הדשן שם.

ביאור הסוגיא בביצה שהוא היסוד למחלוקת הראשונים אם מותר לשבור חבית שלימה בגמרא ביצה (לג:): איתא: אמר רב יהודה אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי, ועל כן מותר לקטום ולתקן קש של שבלין בשבת לחצוץ בו שיניו. הקשה רב כהנא לרב יהודה מהברייתא שאמרה שהקוטם עצי בשמים להריח בהם פטור אבל אסור, ואם קטמו לחצוץ בו שיניו חייב חטאת. ויש כמה בשמים שהם ראויים למאכל בהמה. [ועל זה תירצה הגמ' ששם מדובר בעצי בשמים קשים שאינם ראויים למאכל בהמה. אחר כך] הביאה הגמ' ברייתא אחת שאומרת לא יקטמנו להריח בו - שיש בו איסור דרבנן, וברייתא אחרת אומרת מותר, [תירצה הגמ'] הא רבי אליעזר הא רבנן, רבי אליעזר מאי היא, דתניא רבי אליעזר אומר נוטל אדם קיסם משלפניו לחצוץ בו שיניו, לקחת לבד, אבל אסור לשבור אותו, ואם קטם אותו לחצוץ בו שיניו, רבי אליעזר מחייב חטאת, וחכמים אומרים שאינו אסור אלא משום שבות².

ב. הנה לפנינו בגמ' התירוץ על סתירת הברייתות הוא: הא ברכין הא בקשין. אחר כך שאלה הגמ' בקשין אמאי לא, והרי שנינו שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי. ועוד שמצאנו לרב יהודה שהיה חותך עצי בשמים אף על פי שהיו ראויים לעשות מהם בית יד לקרדום וכדומה. ועל זה השיבה הגמ' הא רבי אליעזר הא רבנן, דתניא וכו', רבי אליעזר דקאמר התם חייב חטאת הכא פטור אבל אסור, רבנן דקא אמרי התם פטור אבל אסור הכא מותר לכתחילה. עד כאן דברי הגמ', וכן הוא בנדרס בשו"ת אול"צ. אמנם מדברי רבינו בשיעור נתעוררתי שאפשר שלפי מסקנת הגמ' שיש מחלוקת בין רבי אליעזר לרבנן אי שרי לקטום להריח, אם כן באמת אפשר ליישב כך את סתירת הברייתות, שהברייתא האוסרת לקטום הוא כרבי אליעזר, והברייתא שמתירה לקטום הוא כרבנן, ומה שהגמ' בתחילה לא העמידה כך אלא חילקה בין רכים לקשים, אפשר שהוא משום דניחא לה להעמיד הברייתא אליבא דחד תנא.

שוב מצאתי ברבינו חננאל על הגמ' בביצה שם שכתב בזה"ל: "תני חדא קוטמו ומריח בו ואוקימנא ברכין, ותניא אידך לא יקטמנו ואוקימנא בקשין, ואקשינן בקשין אמאי לא והא תנן שובר אדם חבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשותה כלי, ועוד הא רבא ורבין בני רב אדא אמרי דרב יהודה הוה מפשח ויהיב להו אלוותא פישחי פישחי וכו', ופרקינן אלא לא קשיא הא דתני קוטמו רבנן, והא דתני לא יקטמנו רבי אליעזר".

מדברי הגמ' למדנו שמי ששבר קיסם בידו ועשה ממנו כלי, אף שעשה זאת בלי סכין לחדד אותו, לרבי אליעזר חייב חטאת, ולדעת חכמים פטור אבל אסור.

שואלת הגמ' לרבי אליעזר שמחייב חטאת איך מותר לשבור חבית לאכול ממנה גרוגרות, ופירש רש"י שמא בשעה שישבור את החבית יכוין לעשות כלי ויבוא לידי חיוב חטאת. מתרצת הגמ' לרבי אליעזר המשנה מדברת בחבית מוסטקי, ופירש רש"י חבית שדיבקו אותה בזפת, והטעם הוא, כיון שהכלי אינו חשוב כל כך, לכן אין חשש שמא יכוין לעשות אותה כלי. והתוספות מפרשים כיון שמדובר בחבית שבורה והדביק את החתיכות יחד אחד עם השני, זה לא חשוב כלי, ואין בו דין כלי, לכן משום כך מותר לשבר.

סברת הרא"ש שגם לרבנן המשנה מדברת בחבית מוסטקי, ודבריו הם המקור לדברי השלחן ערוך

הרא"ש כותב, אפילו שהגמ' שהעמידה את המשנה בחבית מוסטקי הוא רק לרבי אליעזר, מכל מקום בהיות שגם לרבנן מי שישבור את החבית וכוונתו לעשות אותה כלי יהיה חייב חטאת, אם כן גם לדעת רבנן צריך להעמיד את המשנה בחבית מוסטקי.

עכ"ל. נמצא שכך מפרש רבינו חננאל את מהלך הסוגיא: שבתחילה תירצה הגמ' על סתירת הברייתות שיש לחלק בין רכין לקשין, ועל זה הקשתה מהמשנה שובר אדם חבית וכו' וכן מרב יהודה שמדבריהם משמע שגם בקשין יהיה מותר לקטום להריח, ומכאן זה חזרה בה הגמ' מהתירוצי הא ברכין הא בקשין, ותירצה תירוצי אחר ליישב את סתירת הברייתות והוא הא רבי אליעזר הא רבנן, שהברייתא שאוסרת לקטום להריח הוא כרבי אליעזר, והברייתא שמתירה הוא רבנן. ובזה מתיישבים שתי השאלות, גם השאלה מהמשנה דשובר חבית וגם מדברי רב יהודה, שהם סוברים כרבנן שמותר לקטום להריח. ולאחר מכן שאלה הגמ' רק על רבי אליעזר מה יעשה עם המשנה דשובר חבית, ועל זה השיבה הגמ' שגם הוא יכול לסבור כמותה שמותר כיון ששם מדובר במוסטקי. וזה שונה מפירוש רש"י שפירש כך את מהלך הסוגיא: בתחילה הביאה הגמ' את הסתירה בין הברייתות ועל זה השיבה הא ברכין הא בקשין ותירוצי זה נשאר גם למסקנה, אחר כך הקשתה הגמ' על הברייתא דבקשין אסור לקטום להריח, מהמשנה שאמרה שובר אדם חבית וכו', וכן מרב יהודה דהוה מפשח אלותא וכו', ועל זה השיבה הגמ' הא רבי אליעזר הא רבנן, ומפרש רש"י, הברייתא שאמרה בקשין לא יקטמנו סובר כרבי אליעזר שבקטום לכלי חייב חטאת ולכן גם להריח אסור, ואילו רב יהודה שהיה קוטם להריח סובר כרבנן דהקטום לכלי פטור אבל אסור ולכן להריח מותר לכתחילה. ולפי זה יוצא שבשלב זה לא תירצה הגמ' כלום מהמשנה שובר חבית וכו', רק עתה שואלת הגמ' שוב ולית ליה לרבי אליעזר שובר אדם את החבית וכו', ותירצה הגמ' שהתם מיירי במוסטקי. ולפי פירוש רש"י יוצא שהגמ' שאלה את אותה שאלה פעמיים, והשיבה עליה רק בפעם השניה. על כל פנים למדנו מדברי רבינו חננאל שעל סתירת הברייתות תירצה הגמ' במסקנתה הא רבי אליעזר הא רבנן, והוא כלשון רבינו בשיעור, על אף שאיני יודע אם נתכוין לכך כשאמרו.

ג. **הנה בשו"ת באול"צ** (דף נד ע"ב ד"ה ודעת) כתוב בזה הלשון: "ודעת הרא"ש (בשבת דף קמ"ו, פרק כא סי' ו), ותוס' (שם, בעירובין [נדצ"ל: ובעירובין] דף ל"ד ד"ה ואמאי), דאף שהגמ' העמידה לרבי אליעזר בחבית של מוסטקי, על כרחך אף לרבנן צריך לומר כן, דלא נחלקו רבי אליעזר ורבנן אלא גבי חיוב חטאת, אבל מידי דאיסורא איכא, והכא שריא לכתחילה, אלא על כרחך גם לרבנן צריך לאוקמי במוסטקי". ע"כ.

ובאמת ששני הלשונות אמת, כי הרא"ש כתב את שני הסברות הנ"ל, האחת במסכת שבת, והשנית במסכת עירובין (פרק ג סי' ה). במסכת שבת כתב הרא"ש: "מתניתין. שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי. במסכת יום טוב מוקי במוסטקי ... ואף על גב דלא מוקי לה במוסטקי אלא לרבי אליעזר, דפרץ ולית ליה לרבי אליעזר הא דתנן שובר אדם את החבית וכו' ומשני מתניתין במוסטקי, ומיהו גם לרבנן צריך לאוקמי במוסטקי, דלא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בחיוב חטאת אבל מודו דאיסורא איכא, והכא שריא לכתחילה, אלא על כרחך גם לרבנן צריך לאוקמה במוסטקי". והם הדברים הכתובים באול"צ.

והסברה השנית כתבו הרא"ש בעירובין וז"ל: "... ויש לומר דבמסכת יום טוב מוקי לה במוסטקי, ואף על גב דהתם לא מוקי לה במוסטקי אלא לרבי אליעזר, מיהו גם לרבנן איכא לאוקמי הכי, דרבנן לא פליגי עליה דרבי

ודברי הרא"ש הללו הם המקור לדברי מרן שהתיר לשבור רק בחבית מוסטקי ולא בחבית שלימה, כיון שאף לרבנן אסור לשבור חבית שלימה.

שאלה על הגמ' בביצה מדוע לא חששה בשבירת החבית למלאכת סותר

יש לשאול על דברי הגמ' בביצה: כשמשבר את החבית, אפילו אם נאמר שזה לא כלי, הרי כל דיון הגמ' הוא לא על עצם השבירה, אלא שמא בשעה שישבור את החבית יתכוין לעשות ממנה כלי, אבל איפה הלך החשש של שבירת כלי, הלא אם נגיד שיש בנין וסתירה בכלים, אז כמו שאסור לבנות כך אסור לסתור, ואם כן למה הגמ' צריכה לבוא לידי הבנה שמדובר כאן בחבית מוסטקי דוקא משום שמא יבוא לידי בנין [דהיינו שאם יתכוין לעשות אותה כלי יהיה חייב משום מתקן מנא], בלאו הכי היתה הגמ' אומרת בפשטות שאסור לשבור את החבית מדין סותר כלי, ומטעם זה צריך להעמיד בחבית מוסטקי.

שאלה לאידך גיסא על השלחן ערוך שאסר בשובר חבית מדין סותר

בכל אופן מהגמ' משמע שכל מה שהוכרחנו להעמיד בחבית מוסטקי הוא משום שמא יכוין לעשות כלי, אלא שמדברי השולחן ערוך משמע שהוא מדין סותר [וכמו שנתבאר לעיל בתחילת הדברים ד"ה ודעת], וצריכים להבין, שמהגמ' משמע שכל החשש שאסור לשבר חבית הוא משום שמא יעשה אותו כלי, אבל עצם השבירה אין בה איסור מדין סותר. אחר כך ראיתי שהתוספות בעירובין כך משמע מדבריהם [שהאיסור בשבירת חבית הוא מדין סותר], והחזון איש (סימן נא אות ב) עמד על דבריהם בזה¹.

אליעזר דקאמר ולא להריח בו אלא משום דאיהו סבירא ליה דבקטימת קיסם לחצות בו שיניו חייב חטאת, ורבנן נמי אי הוו מחייבי הוו מודו דאסור לקטום ולהריח, הלכך בתיקון כלי דשייך ביה בנין מודו רבנן דאסור לשבר החבית ולאכול ממנו גרוגרות אי לאו דאיירי במוסטקי, דבנין גמור וסתירה גמורה שייכא שפיר בכלים². והם הם הדברים האמורים כאן.

אמנם מה שצוין באול"צ גם לדברי התוספות בשבת ובעירובין, הנה שם כתבו כדברי הרא"ש בעירובין ולא כדבריו בשבת.

ד. פירוש, אפילו אם נסבור כסברת התוספות שההיתר בחבית מוסטקי הוא משום שאינה חשובה ככלי, ולא כרש"י שסובר שהיא כן חשובה כלי רק שמחמת גריעותה לא חוששים שיתכוין לעשות אותה כלי. והנפקא ביניהם היא ברורה, שאם נבוא לדון בשבירת חבית מוסטקי משום סותר, יהיה חילוק בין פירוש רש"י להתוספות, שלפי רש"י כן יהיה מקום לאסור לשבור חבית זו מדין סותר כיון שסוף סוף יש לה דין כלי, אבל לפי התוספות שכתבו שבגלל שהוא מוסטקי אין בו דין כלי, אם כן גם דין סותר לא יהיה בו. וזהו שמקשה רבינו, מדוע הגמ' בביצה דנה רק מדין שמא יתכוין לעשות כלי ואז יהיה חייב מדין מתקן מנא, ולכן הוכרחה הגמ' להעמיד דמירי בחבית מוסטקי שבזה אין חשש שיתכוין לעשות כלי, בלאו הכי יש לאסור לשבור חבית מדין סותר אי לאו דאיירי במוסטקי שאין בו דין כלי ולכן אין בו משום סותר. וזהו לסברת התוספות, אמנם לסברת רש"י הקושיא היא יותר גדולה, שגם אחרי שאנחנו מעמידים את המשנה במוסטקי עדיין יהיה קשה מדין סותר, דאף דלא חיישינן במוסטקי שמא יעשהו כלי, מיהו בלאו הכי יש לאסור לשבור חבית גם של מוסטקי מדין סותר, כיון שעל כל פנים יש בו דין כלי.

ה. מפשט לשון רבינו משמע שהוא מקשה על עצם הדין שכתב השו"ע שיש דין סותר בשובר חבית, והלא מהגמ' ביצה משמע שאינו אסור אלא מדין שמא יבוא לעשות אותו כלי, וכן משמע מדברי החזון איש שכתב וז"ל: "עירובין ל"ד ב' תוד"ה ואמאי, אבל לשבור הכלי ולקלקלו אסור דשפיר שייך בנין וסתירה בכלים והא דשרי כו'. דבריהם ז"ל צריכים עיון, דהא בגמ' שם מבואר דמשום מלאכת סותר ליכא, אלא ראוי לאסור שמא יעשה פתח יפה ולכך מוקי לה במוסטקי, וצריך לדחוק דכונתם דכיון דשייך בנין לא שרינן לעשות פתח דרך שבירה דלמא יכוין מלאכתו לעשות יפה...". עכ"ל. נראה מדבריו שהוא מקשה על עצם דברי התוספות שכתבו דבחבית

שלימה איכא דין סותר, הרי מהגמ' בביצה משמע שאין בשבירת חבית דין סותר אפילו בחבית שלימה, ולא העמידו במוסותקי אלא משום שמא יכוין לעשות כלי. ועל זה תירץ החזון איש שבאמת גם התוספות סוברים שאין דין סתירה בחבית ואפילו בחבית שלימה, ומה שכתבו התוספות דשייך "בנין וסתירה בכלים", עיקר כוונתם על "בנין", שכוין שיש בנין בכלים, אסור לסתור, ולא מדין סותר אלא דילמא יכוין לעשות כלי.

ודבריו אלו של החזון איש הם המשך לדבריו שם באות א' שכתב: "שבת קמ"א' מתני' שובר אדם את החבית ליטול הימנו גרוגרות ובלבד שלא כו', דרך שבירה אין כאן איסור סתירה, אף על גב דסותר שלא על מנת לבנות נמי איכא שבות, הכא משום דאין בנין וסתירה בכלים מותר לכתחלה, ואף על גב דבעשיית כלי ממש שייך בנין גם בכלים, וכמו שכתבו תוספות לעיל ק"ב ב' ד"ה האי, ואם כן גם סתירת כלי דין הוא דחשיבא סתירה, מכל מקום מותר בכלים, דכמו דלא חשיב בנין בכלים בהחזרת תריסין - ביצה י"א ב', ובהפקעת חותמות - שם ל"א ב', אף על גב דבמחזור תרויהו אסירי, ועל כרחק דבכלים לא חייל שם בנין אלא כמעשה גמור, הכי נמי בסתירה דרך שבירה להוציא מה שבתוכה לא חייל שם מלאכה על זה בכלים, והיינו דין חותך ומפקיע ולא אסירין משום מלאכת סתירה, והכי אמרינן בהדיא עירובין ל"ה א' במגדל של עץ דמותר לשברו משום שאין בנין וסתירה בכלים, ומיהו דוקא שאינו מדקדק בשבירתה, אבל אם מדקדק שיתהוו נקב יפה בזה יש איסור בנין דעושה פתח, והיינו דתנן ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ובגמ' ביצה ל"ג ב' מסקינן דלא הותר רק במוסותקי, ומיהו מבוואר בגמ' שם דמשום מלאכת סותר ליכא, אלא כיון שאם מדקדק לעשות נקב יפה איכא משום בונה מן התורה, ראוי לאסור אף בשובר דלמא ידקדק ולפיכך מוקי לה במוסותקי". [וכמדומה אני שלושן הסמ"ג (חלק מצות לא תעשה מצוה סה) מסייעין לדברי רבינו החזון איש, שכתוב שם בזה"ל: "דוקא סותר על מנת לבנות, אבל סותר על מנת לקלקל פטור. ויש סותר בכלים שמותר, כדתנן בפרק חבית, שובר אדם חבית לאכול ממנה גרוגרות, וקאמר שמואל בביצה פרק המביא (לא, ב) חותמות שבקרקע מתיר אבל לא מפקיע ולא חותך, וחותמות שבכלים מתיר מפקיע וחותך אחד שבת ואחד יום טוב". ומה שכתב "יש סותר בכלים" משמע שאף על פי שבאמת בשובר חבית הוא עושה מלאכת סותר, מכל מקום כיון שזה בכלים מותר לכתחילה, אף על פי שבסותר כזה בבנין ממש יהיה אסור].

ומה שהקשה החזון איש מהתוספות בעירובין ולא הקשה מהתוספות בשבת, היינו משום שהתוספות בעירובין כתבו להדיא שיש דין סתירה בשובר חבית ולכן צריך להעמיד במוסותקי, שכך הוא לשונם שם: "... ועוד דבכלי נמי שייך בנין וסתירה ... אבל לשבר הכלי ולקלקלו אסור דשפיר שייך בנין וסתירה בכלים, והא דשרי לשבר החבית הא מוקי לה בביצה פרק המביא במוסותקי, פירוש חתיכות המדובקות יחד". אבל בגמ' שבת (קמ. ד"ה שובר) הקשו התוספות מהמשנה בעירובין גבי מי שנתן עירובו במגדל וכו', ותיצו: "ונראה דהתם אסור לשבר את המגדל, והכא דשרי לשבר את החבית משום דמייירי במוסותקי ... ומשום הכי דוקא חבית שרי דמחמת גריעותו לא חייס עליה וליכא למיחש שמא יתכוין לעשות כלי". עכ"ל. ולפי לשונם זה אפשר לומר שבאמת אין דין סותר בחבית, ומה שאסור בחבית וכן במגדל היינו משום שמא יכוין לעשות כלי. ולכן הקשה החזון איש מהתוספות בעירובין ולא מהתוספות בשבת.

אלא שלכאורה קשה על זה, שאם נאמר שגם כונת רבינו להקשות מהגמ' בביצה על עצם הדין שכתב השו"ע שיש דין סותר בשובר חבית, וע"ז כתב רבינו שכן משמע מדברי התוס' בעירובין ושגם עליהם יש להקשות מהגמ' בביצה, יהיה קשה על רבינו דמה חידוש מצא בדבריהם בזה, הרי גם מדברי הרא"ש בעירובין (פ"ג ס"ה) משמע כן, שכתב שם בזה"ל: "גמ'. ואמאי הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר הוא ... ותימה מאי קשיא ליה הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר, והלא מותר לשבר כלי בשבת לאכול מה שבתוכו, כדתנן שובר אדם את החבית לאכול ממנו גרוגרות. ויש לומר דבמסכת יום טוב מוקי לה במוסותקי, ופירש רש"י שברי כלים המדובקות יחד על ידי זפת דמחמת גריעותו לא חיישינן שמא יתכוין לעשות כלי .. הלכך בתיקון כלי דשייך ביה בנין מודו רבנן דאסור לשבר החבית ולאכול ממנו גרוגרות אי לאו דאיירי במוסותקי, דבנין גמור וסתירה גמורה שייכא שפיר בכלים ...". נמצא דגם הרא"ש סובר שהמשנה מדברת במוסותקי ולכן אין בו משום סותר, ודברי הרא"ש הביאם רבינו לעיל, ואם כן מה מציאה מצא רבינו בדברי התוספות שלא מצאם בדברי הרא"ש. וככלל שאלת רבינו על השו"ע היא בעצם שאלה על הרא"ש שהוא המקור לדברי השו"ע, וכמו שכתב רבינו לעיל.

והיה נראה לומר בכונת דברי רבינו, שאין כוונתו לשאול על עצם הדין דכתב השו"ע דבשובר חבית איכא משום סותר, אלא רק להקשות מדברי השו"ע על סתמות הסוגיא בביצה, שמפשט הסוגיא בביצה משמע שהדין בשובר חבית הוא אם יש חשש שמא יתכוין לעשות אותה כלי, ומטעם זה העמדנו את המשנה דשובר חבית במוסותקי, אלא שלאחר שהעמידנו אותה במוסותקי שאז אין חשש שמא יעשה אותה כלי, ממילא נוכל ללמוד מזה שכוין דאיירי במוסותקי אין בזה גם משום סותר. וזהו בעצם דברי הרא"ש בעירובין. אמנם מדברי התוספות בעירובין משמע שהם מפרשים שהסוגיא בביצה עצמה מדברת מדין סותר, שכך הוא לשונם: "אבל לשבר הכלי ולקלקלו אסור דשפיר שייך בנין וסתירה בכלים, והא דשרי לשבר החבית הא מוקי לה בביצה פרק המביא במוסותקי".

ביאור דברי רש"י בטעם ההיתר לשבור חבית בשבת

כפי שנתבאר, הסוגיא בביצה אינה דנה בטעם הדבר שמותר לשבור חבית. באמת רש"י בשבת מפרש שהטעם שמותר לשבור חבית היינו משום "שאינן במקלקל שום איסור שבת". הר"ן תמיה עליו איך אפשר לומר שאינן במקלקל שום איסור שבת, הרי קיימא לן כל המקלקלים פטורים אבל אסורים, ועל כן מסביר הר"ן שהטעם שמותר לשבור את החבית אפילו שזה מקלקל, כיון שהוא לצורך אוכל נפש, אבל רש"י מסביר מטעם שאינן במקלקל שום איסור.

יש ליישב דברי רש"י מקושית הר"ן, בהקדים קושיא אחרת של החזון איש (סימן נא סק"ח) על פירוש רש"י. ידועה שיטת רש"י שהעושה כלי בשבת אינו חייב משום בונה אלא משום מכה בפטיש, וממילא גם בסותר כלי אין בו דין סותר כמו בסותר בנין, אם כן מפני מה רש"י צריך לומר שמותר לשבור חבית משום שבמקלקל אין איסור שבת, הלא לשיטת רש"י אין כאן סתירה כלל, שסתירה שייכת רק בבנין קרקע אבל לא בחבית.

והשכתי ליישב קושית הר"ן וקושית החזון איש אחת בשניה. רש"י היתה לו שאלה גדולה, איך מותר לשבור חבית, הרי קיימא לן בכל מלאכת שבת - מתקן חייב, כנגדו מקלקל גם כן חייב. כותב חייב, מוחק על מנת לכתוב חייב. בונה חייב, סותר על מנת לבנות חייב. תופר חייב, קורע על מנת לתפור חייב. אמנם במלאכת תיקון מנא אין כיוצא בו, שבשעה שמקלקל מנא אין שום דין איסור של מקלקל. ובוזה מבוארת כוונת רש"י, שרש"י מפרש שאין דין קלקול בכלל, אין מושג של קלקול כלי. מכיון שאין מושג קלקול של כלי, ממילא מותר.

אם כן לפי רש"י מותר לסתור כלי, אין בזה שום איסור, האיסור הוא לבנות מטעם מכה בפטיש, אבל מי שמבטל כלי אין בזה איסור סותר. ובוזה מיושב קושית הר"ן, שמה שאנחנו אומרים כל המקלקלים פטורים זהו בזמן שעשו מלאכה, אבל מי שלא עושה מלאכה ומקלקל, אין בזה שום איסור. ומעתה אדרבה דברי הר"ן הם קשים, איך התירו מקלקל בשביל אוכל נפש.

ומזה שהסמיכו דין בנין וסתירה בכלים לסוגיא דביצה, משמע שהם מפרשים שגם הסוגיא בביצה עוסקת בדין סותר, ומה שהעמידה הגמ' שם במוסתי היינו להרויח שלא יהיה בשבירת חבית דין סותר, ועל זה מקשה רבינו שבאמת הסוגיא בביצה דנה רק משום שמא יתכוין לעשות כלי ולא מדין סותר. כך היה נראה לפרש דברי רבינו, אלא שאף לפי זה עדיין קשה על רבינו דהיכן ראה שהתוספות מפרשים כך את הסוגיא, שאפשר שאף הם מפרשים את הסוגיא בביצה שהוא מחשש שמא יכוין לעשות כלי, אלא שלאחר שבמסקנה ביארה הגמ' שמדובר במוסתי מטעם שאין בזה חשש שמא יעשה כלי, אנחנו נפרש שגם מטעם זה אין חשש סותר, וכמו שכתבנו שכן הבינו בדברי התוספות בשבת וברא"ש בשבת ובעירובין. ומה שכתבו התוספות: "והא דשרי לשבר החבית הא מוקי לה בביצה פרק המביא במוסתי", אין כוונתם שהגמ' בביצה העמידה את המשנה במוסתי כדי שלא יהיה דין סותר, אלא שהגמ' העמידה כן מטעם שמא יכוין לעשות כלי, ואחרי שהגמ' העמידה במוסתי מטעם שמא יכוין לעשות כלי, אנחנו נוכל לבאר שמטעם זה דמיירי במוסתי גם אין בו דין סותר. ונמצאו דבריהם כאן דומים לדבריהם בשבת, ולדברי הרא"ש בשבת ובעירובין. ועוד צ"ע בזה.

ו. ביאור דברי רבינו, שיש חילוק בין מלאכה רגילה לבין מלאכת תיקון מנא, שבמלאכה רגילה המלאכה עצמה היא אסורה, למשל מלאכת בונה, אף על פי שהתכלית בבניה היא המגורים או השימוש באותו בנין, מכל מקום הבניה עצמה חשיבה מלאכה. וכן כותב חייב על עצם הכתיבה, ולא על התוצאה במה שרוצה להועיל בכתיבתו. וכן תופר חייב על עצם התפירה, ולא על התועלת היוצאת מתפירתו כלבשת הבגד וכדומה. מה שאין כן במתקן מנא, שעצם תיקון הכלי אינו חשיב מלאכה, אלא רק הכשרו לשימוש. ועל כן מתקן מנא חייב משום מכה בפטיש,

פשט הסוגיא דביצה משמע שהאיסור לשבור חבית בשבת הוא משום בונה

על כל פנים למדנו מהסוגיא דביצה, שלשבור חבית בשבת האיסור הוא מטעם שמא יבנה, שמא יתכוין לעשות כלי, אבל לא בעבור שהוא סותר.

ולפי דברי רש"י שסובר אין בנין וסתירה בכלים, לכאורה יהיה מותר לשבור חבית אפילו לא במוסטקי, שמשום סתירה אין כאן, ומשום חשש שמא יכוין לעשות כלי, זה תלוי ביסוד המחלוקת שאני רוצה להסביר.

בדעת הרשב"א בענין בנין וסתירה בכלים, וקושיית החזון איש עליו

הרשב"א דן אם יש סתירה בכלים או לא, ואף על פי כן הוא סובר שמותר לשבור חבית שלימה, מפני שהוא מסביר שמה שהעמידה הגמ' את המשנה במוסטקי זה דוקא אליבא דרבי אליעזר, אבל אליבא דרבנן אפילו בחבית שהיא אינה מוסטקי מותר לשבור אותה.

מקשה עליו החזון איש, כיצד יתכן לומר שלדעת חכמים יהיה מותר לשבור אפילו חבית שלימה, הלא כל מה שהגמ' הוצרכה להעמיד בדעת רבי אליעזר דבחבית מוסטקי עסקינן, זהו בעבור שרבי אליעזר סובר שאם חותך קיסם בשבת חייב חטאת, ולכן סובר רבי אליעזר שאסור לקטום אפילו להריח שמא יתכוין לעשות כלי, יוצא שכל מקום שיש חשש שמא יבוא לעשות כלי אסור לשבור [אפילו כשאינו מתכוין לעשות כלי], אם כן חבית שאם ישבור אותה ויתכוין לעשות כלי יהיה חייב חטאת, איך נתיר לשבור אותה לכתחילה, [ולכן מכוח זה העמידה הגמ' את המשנה לרבי אליעזר במוסטקי שבזה אין חשש שיכוין לעשות אותה כלי, וכיון שבחבית גם לרבנן אם יתכוין לעשות אותה כלי יהיה חייב חטאת, אם כן גם לדעתם חייבים להעמיד במוסטקי שבזה אין חשש שיכוין לעשות אותה כלי].

ו"מכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה" (תוספות שבת קב: ד"ה מכה), נמצא שעל אף שהמכה בפטיש לא עשה כלום בגוף התיקון, רק הכשיר את הכלי לשימוש על ידי המכה אחרונה שנתן, זה נקרא מתקן מנא וחייב. ולכן יש חילוק ביניהם לגבי המקלקל אותם, שדבר שהוא מלאכה בעצמותו כגון בונה, כותב, תופר, אזי גם במקלקל אותו דהיינו סותר, מוחק, קורע, כשהוא על מנת לתקן, חייב עליו, כיון שהוא מלאכה ממש, שכמו שבונה הוא מלאכה בעצמותו, כך גם סותר הוא מלאכה בעצמותו, ולכן בסותר על מנת לבנות חייב שהוא כמו בונה, ובסותר שלא על מנת לבנות פטור אבל אסור, ואף על פי שבצורת המלאכה אין שינוי בין סותר לבנות לסותר על מנת לסתור, מכל מקום פטור שמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל על כל פנים גם בסותר על מנת לסתור חשיב כעושה מלאכה בפועל רק שפטור עליה. וכן הוא במוחק ובקורע שהם מלאכות בעצמותם ולכן חייב כשהוא על מנת לתקן. מה שאין כן בדבר שאין בו מלאכה בעצמותו כגון מתקן כלי שכל מלאכתו הוא להכשירו לשימוש, לכן במקלקל כלי אין בו מלאכה כלל, שהרי גם מתקן כלי אינו מלאכה בעצמותו וכל חיובו הוא רק במה שמכשירו לכלי, אם כן מקלקל כלי שמוציא אותו משימוש, אין בו שום מלאכה, רק מקלקל בעלמא, ומקלקל כזה הוא מותר גמור. מעתה מה שכתב רש"י "דאין במקלקל שום איסור בשבת", כוונתו שהקלקל במהותו אין בו שום מלאכה, רק כאשר מתחבר לקלקול סוג של מלאכה, כגון סותר, מוחק, קורע, אז בזה אמרו "כל המקלקלין פטורין" שפירשו הוא כל העושים מלאכה דרך קלקול פטורין, שמה שאמרו "פטורין" משמע שבהפך "חייבין", וזהו דוקא כשבהפכו עושה מלאכה כגון בונה, כותב, תופר. מה שאין במתקן מנא שאינו חייב על עצם התיקון אלא על הכשירו לכלי, ממילא גם בהפכו דהיינו מקלקל, לא על זה נאמר "כל המקלקלין פטורין", אלא מותר גמור הוא. ובדעת הר"ן שסובר שגם על זה נאמר "כל המקלקלין פטורין", צריך לומר או שסובר שיש בשובר חבית דין סותר ואפילו הכי כתב רש"י שהוא מדין מקלקל, ואם כן היא מלאכה דרך קלקול. או שהוא סובר שאין סתירה בכלים, ואפילו הכי נאמר על זה "כל המקלקלין פטורין", שאין לו את החילוק בין עושה מלאכה דרך קלקול, לבין מקלקל בעלמא, שלעולם נאמר עליהם "כל המקלקלין פטורין".

ישוב שיטת הרמב"ם שמתיר לשבור אף בחבית שלימה

יש קושיא גדולה על הרמב"ם מהסוגיא דביצה, שהגמ' העמידה את המעשה דרב יהודה שהיה משבר עצי בשמים אפילו עבים שהיו ראויים לידיות של פטישים וכדומה, אליבא דרבנן שסוברים שאם שובר קיסם לחצוץ בו שיניו איסורו מדרבנן, ולכן כשלא מתכוין לחצוץ בו שיניו מותר, אבל לפי רבי אליעזר שסובר שהשובר קיסם לחצות בו שיניו חייב חטאת, אסור גם לשבור בשמים להריח בהם. והנה הרמב"ם פוסק שמי ששבר קיסם בשבת לחצוץ בו שיניו אפילו ביד חייב חטאת, משמע שהוא סובר כמו רבי אליעזר, ומאידך גיסא פוסק הרמב"ם שמותר לקטום בשמים, אם כן דברי הרמב"ם תמוהים מאד.

עוד יש קושיא גדולה להרמב"ם שאומר יש בנין וסתירה בכלים, אם כן איך מתיר לשבור חבית [אפילו שלימה, וכמו שנתבאר לעיל בראשית הדברים], היה לו לאסור או מטעם סותר, או מטעם שמא יתכוין לעשותו כלי.

חשבתי ליישב את דבריו בדרך זו: ידועה המחלוקת אם יש בנין וסתירה בכלים, הרמב"ם דחה סוגיא של ביצה [שמשמע ממנה שאין בנין וסתירה בכלים] מסוגיא של שבת [הסוברת שיש בנין וסתירה בכלים], שמסוגיא של ביצה כאן משמע מי שחותך קיסם לחצוץ בו שיניו אליבא דרבנן יש בזה איסור מדרבנן [ואם כן משמע שמהתורה אין בנין וסתירה בכלים], והרמב"ם מסביר את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, לא כמו פירוש רש"י [שפירש בדעת חכמים] שבגלל שקוטם אותו ביד אין בזה חיוב מהתורה, ובוזה נחלקו רבי אליעזר ורבנן, שרבי אליעזר סובר שמי שקוטם קיסם בידו זה נקרא מלאכה שלא על ידי שינוי ולכן יהיה חייב, וחכמים סוברים שמי שקוטם קיסם ביד זה נקרא שינוי ופטור, אבל אם קוטם אותו בסכין יהיה חייב לכולי עלמא. אלא הרמב"ם סובר שבין לרבי אליעזר ובין לרבנן זה נקרא מלאכה בין אם קוטם בכלי ובין אם קוטם ביד, והמחלוקת ביניהם הוא אם יש בנין וסתירה בכלים או לא, ורבי אליעזר סובר יש בנין וסתירה בכלים, ולכן אמר שמי שקוטם קיסם לחצוץ בו שיניו חייב חטאת, וחכמים שפוטרים הוא משום שסוברים אין בנין וסתירה בכלים. ופסק הרמב"ם הלכה כרבי אליעזר שחייב, משום שקיימא לן יש בנין וסתירה בכלים.

אלא שאם כן יהיה קשה מדוע הרמב"ם התיר לקטום להריח, וכן התיר לשבור חבית שלימה, הרי לרבי אליעזר אסור לקטום בשמים להריח שמא יבוא לכוין לתקן כלי, ומטעם זה יהיה אסור לשבור חבית שמא יכוין לתקן אותה. אלא הרמב"ם סובר אחרי שרב יהודה עשה מעשה רב שהיה קוטם אלוטא ואלוטא ולא היה חושש שמא יכוין לעשות כלי וקיימא לן יש בנין וסתירה בכלים, מוכרח לומר שלהלכה לא חוששים שמא יתכוין לעשות כלי, ולכן מותר לשבור חבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ואין חשש שמא יתכוין לבנות.

לסיכום: הרמב"ם פסק כרבי אליעזר שהקוטם לחצוץ בו שיניו חייב חטאת, וזאת משום שקיימא לן יש בנין וסתירה בכלים. מאידך במה שאוסר רבי אליעזר לקטום להריח בו שמא יתכוין לעשות כלי, בזה לא פסק הרמב"ם כמותו, משום שמצאנו מעשה רב דרב יהודה שהיה

קוטם אלותא ולא חשש שמא יתכוין לעשות כלי. ולכן גם בחבית התיר הרמב"ם לשוברה ולא חשש שמא יתכוין לעשותה כלי, ודלא כרבי אליעזר שחשש לזה ועל כן הוכרחה הגמ' להעמיד את המשנה לדעתו במוסתקי, שבאמת לא חיישינן לזה, ולכן אין צורך להעמיד את המשנה במוסתקי.

ישוב דעת הרמב"ם שלא חשש בשובר חבית מדין סותר

אלא' שעל כל פנים יש להבין מדוע התיר הרמב"ם לשובר חבית, הן אמת שמטעם בונה - שמא יתכוין לעשות כלי, לא חוששים לזה, [כמו שלא חשש רב יהודה לזה כאשר קטם אלותא אלותא], מכל מקום יש איסור סתירה בעצם שבירת את החבית, ומדוע לא חשש הרמב"ם לזה.

והנה מלבד מה שאומר הר"ן שכיון שזה לצורך אוכל נפש לא אסרו חכמים, נראה ליישב כך: הרמב"ם פוסק בפרק ב' מהלכות שבת: כל המקלקלים פטורים, אבל סותר על מנת לבנות במקומו חייב, המוחק על מנת לכתוב במקומו חייב. וכאן יש לדקדק למה כתב על מנת לבנות במקומו, על מנת לכתוב במקומו. בכתיבה זה מובן, שאם אדם מוחק הדבר כדי לכתוב, הוא לא יכול בפירוורם של המחיקה לכתוב במקום אחר, ולכן תפס הרמב"ם לשון מוחק על מנת לכתוב במקומו. אבל בסותר נראה מדברי הרמב"ם שאינו חייב אלא דוקא אם רוצה לבנות באותו מקום, אבל אם סותר על מנת לקחת את האבנים ולבנות במקום אחר, זה בדרך מקלקל ויהיה פטור, וצריך להבין מאיפה מקורו של הרמב"ם לזה.

הגמ' אומרת בשבת דף ל"א: המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מפני גוים מפני לסטים או בשביל שישן החולה פטור, כחם על הנר כחם על השמן כחם על הפתילה חייב, ורבי יוסי פטור ככולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם.

שואלת הגמ', מאי טעמא דרבי יוסי, אם הוא סובר כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אז גם כשחם על השמן יהיה חייב, ואם הוא סובר כרבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, היה צריך להיות שגם אם התכוין לפתילה יהיה פטור שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

אמר עולא, לעולם כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, וקסבר רבי יוסי סותר על מנת לבנות במקומו הוי סותר, שלא על מנת לבנות במקומו לא הוי סותר ופטור.

רבי יוחנן אמר, רבי יוסי סובר כמו רבי שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ומה שחייב בפתילה מיירי בפתילה הצריכה הבהוב, שאם מכבה אותה זה נקרא מלאכה הצריכה לגופה, שהוא צריך כדי לעשות מזה פחם, ולכן חייב. ואומרת הגמ': הכי נמי מסתברא, מפני שכתוב מפני שעושה פחם ולא שנעשית פחם.

והנה מסוגיא זו נראה שלענין הלכה בסותר לא בעינן שיסתור על מנת שיבנה במקומו, שהרי תנא קמא סובר כרבי יהודה שאפילו אם מכבה בשביל שהוא חס על השמן חייב, וזה נקרא

ז. כל המהלך הזה עד ישוב דברי מרן להלן (ד"ה על פי זה) לא נמצא באול"צ.

סותר שלא על מנת לבנות במקומו ואפילו הכי חייב. ובמחלוקת תנא קמא ורבי יוסי פסקינן הלכה כתנא קמא, והוא סתם משנה. ועוד שלפי מסקנת הגמ' טעמו של רבי יוסי לא מטעם שבעינן סותר על מנת לבנות במקומו, אלא שהוא סובר כרבי שמעון, ושאינו בפתילה שחייב כיון דמיירי בפתילה הצריכה הבהוב. אם כן פשט הסוגיא מורה שסותר לא בעינן על מנת לבנות במקומו, אלא אפילו אם סותר שלא על מנת לבנות במקומו גם כן יהיה חייב, אם כן יש בזה תמיהה על הרמב"ם מדוע פסק - כפי שמשמע מפשט לשונו - שסותר אינו חייב רק על מנת לבנות במקומו. זה נגד הסוגיא.

מלבד זה, הרמב"ם עצמו פסק שאם מכבה את הנר בשביל שחם על השמן גם כן חייב, והגמ' קורא לזה סותר שלא על מנת לבנות במקומו, אם כן קשה על הרמב"ם מיניה וביה, שמצד אחד הוא פוסק כדעת תנא קמא כחם על השמן חייב, ונמצא לפי זה שסותר על מנת לבנות שלא במקומו יהיה חייב, שכך סובר תנא קמא כפי שמשמע מדברי הגמ', ואם כן קשה איך מצד שני פסק הרמב"ם שסותר שלא על מנת לבנות במקומו פטור, הרי לדעת תנא קמא חייב, והוא פוסק כדעת תנא קמא. זו תמיהה גדולה.

וליישב זה רציתי לומר דבר חדש: האם מכבה זה בגדר סותר או בגדר בונה. התוספות לקמן (דף צד ע"א ד"ה רבי) מבינים שמכבה זה בגדר סותר, אולם אפשר שהרמב"ם יסבור שמכבה זה בגדר בונה. הגמ' אומרת כל המקלקלין פטורים חוץ מחובל ומבעיר, אמר ליה פוק תני לברא, בחובל צריך לכלבו, ובמבעיר צריך לאפרו. יוצא, עיקר מבעיר זה מקלקל, ואם מבעיר זה מקלקל, המכבה הוא מסלק קלקול.

אם כן אף שהגמ' רצתה לומר שמחלוקת רבי יוסי ותנא קמא הוא בסותר על מנת לבנות במקומו אם פטור או חייב, זהו רק לפי ההוה אמינא בגמרא שחשבנו שבזה נחלקו, אבל לפי המסקנא אפשר לומר שכל מכבה זה לא סותר, זה בונה, ואם כן ישאר לנו שסותר בעינן על מנת לבנות במקומו, שלא נחלקו בזה בכלל. ובוזה מיושבים דברי הרמב"ם, שמה שפסק הרמב"ם שסותר בעינן על דעת שיבנה במקומו, כך קיימא לן. ומה שפסק המכבה כחם על השמן חייב, היינו משום שזה לא מקלקל אלא זה מתקן, והרמב"ם סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה.

לפי זה, אם אנחנו צודקים ששיטת הרמב"ם היא שאפילו בשאר מלאכות, המקלקלין פטורין רק אם כל מלאכתם רק לקלקל, אבל אם זה על מנת לתקן, אפילו לא על מנת לכתוב, מוחק שלא על מנת לכתוב, על מנת לתקן, יהיה חייב, ואילו בסותר דוקא על מנת שיבנה במקומו, לפי זה נמצא שלהרמב"ם אין דין סתירה בכלים לעולם, אין בהלכות שבת דין סותר בכלי, אפילו לשיטת הרמב"ם שסובר יש בנין בכלים, אבל סתירה לא ימצא בעולם, מפני שדוקא בבנין שבונים אותו על גבי קרקע, אזי יש את המקום שעליו בונים, ויש את הבנין עצמו. אולם בכלי, אם אני שובר כלי לשנים כי אני צריך את החתיכה הזו להשלים לכלי אחר, זה נקרא סותר בכדי לקחת את אבני הסתירה לבנות אותם במקום אחר, ולא חשיב כסותר לבנות במקומו. וגם אם אני רוצה להוציא חלק מהכלי ולבנות לחלקים אחרים במקום, זה חזר להיות כמו שאתה

לוקח את החלק הזה לצרף אותו למקום אחר, ואין חילוק בזה בין אם אתה מביא אותו כאן, או אתה מצרף אותו למקום אחר, ולכן לא שייך בכלי סותר על מנת לבנות במקומו.

ובזה מיושבים דברי הרמב"ם, שהרמב"ם סובר יש בנין וסתירה בכלים, אבל בסותר כלי אין חיוב, לכן לשבור חבית איזה חשש איסור יש בו, אם משום שמא יתכוין לתקן כלי, הרמב"ם סובר שאין לנו לגזור שמא יכוין לעשות כלי, וכמו שראינו בדבריו שסובר שמי שקוטם קיסם לחצוץ בו שיניו חייב, ובכל זאת מותר לקטום בשמים להריח בהם, ולא גזרו שמא יבוא לעשות מהם כלי, ואם כן גזירה אין כאן. ומדין סתירה גם כן אין לנו לחוש, מפני שאנו אומרים שהרמב"ם סובר אין סותר אלא על מנת לבנות במקומו, ובכלים לא שייך הדבר הזה. וזאת מלבד מה שאפשר ליישב דברי הרמב"ם שסובר כדברי הר"ן שלצורך אוכל נפש התירו, ולכן לא חשש בזה מדין סותר.

ישוב דברי השלחן ערוך מדוע לא פסק כהרי"ף והרמב"ם להתיר לשבור חבית שלימה על פי זה יתפרשו לנו דברי השלחן ערוך [שפסק לאסור לשבור לא חבית שלימה], מדוע לא פסק כדברי הרי"ף והרמב"ם [שפסקו שמותר לשבור גם חבית שלימה], ולא סמך עליהם באיסור דרבנן להקל.

לגבי הרי"ף הנה דעתו היא שאין בנין וסתירה בכלים, כך הכריח הר"ן בסוף פרק כירה (שבת מו.) גבי טלטול מנורה של פרקים שהאיסור בה הוא משום בונה או סותר, והרי"ף השמיט את הגמ' הזו, ואומר הר"ן שהטעם שהשמיטה מפני שהוא סובר אין בנין וסתירה בכלים. וכיון שכן מטעם זה פסק הרי"ף שמותר לשבור חבית שלימה, שכל מה שהגמ' הוצרכה להעמיד בחבית מוסטקי זה רק אליבא דרבי אליעזר [שסובר שיש בנין וסתירה בכלים], אבל לפי רבנן [שסוברים שאין בנין וסתירה בכלים] יהיה מותר¹. אמנם אנן קיימא לן שיש בנין וסתירה בכלים, ממילא הדין צריך להיות שאסור לשבור חבית שלימה שמא יבוא לידי איסור דאורייתא [אם יתכוין לעשות אותה כלי²], ולכן מטעם זה פסק מרן שאסור לשבור חבית שלימה.

עתה נבוא לשיטת הרמב"ם. הרמב"ם מתיר לשבור חבית שלימה, וכבר בארנו [שבחבית שלימה יש שני טעמים לכאורה לאסור לשבור אותה, או מדין סותר או מדין שמא יתכוין לעשות כלי, והנה מדין סותר לא שייך כאן כי הרמב"ם סובר שאין בנין וסתירה בכלים. אמנם מדין שמא יתכוין לעשות כלי היה לו להרמב"ם לאסור לשבור חבית שלימה, אלא שכבר הוכחנו שהרמב"ם אינו חושש לזה, שהרי כבר בארנו] שמצד אחד הרמב"ם מחמיר וסובר שמי שקוטם

ח. וכן כתב הרשב"א (ביצה לג:) בדעת הרי"ף בדין זה, וז"ל: "אלמא אפילו חבית גמורה לרבנן שובר ואינו נמנע לפי שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים ... והרי"ף גם כן כתבה סתם במקומה, וכן כאן, ולא כתב האי אוקמתא דרב אשי דאוקמא במוסתקי, נראה שכן דעת הרב ז"ל דבחבית גמורה היא מתנייה".

ט. כפי מה שכתב רבינו לעיל בדעת הרמב"ם שאף שסובר יש בנין וסתירה בכלים, מכל מקום מותר לשבור חבית שלימה, וזאת מפני שני טעמים, או משום שלדעת הרמב"ם סותר אינו חייב רק על דעת לבנות במקומו וזה לא שייך בכלים וכנ"ל, או שסובר כמו הר"ן שלצורך שבת התירו. אם כן גם בדעת מרן נוכל לומר כך, שאף שסובר שיש בנין וסתירה בכלים יהיה מותר לשבור חבית שלימה מהטעמים הנ"ל [ועל כל פנים לפי טעם הר"ן שלצורך שבת התירו], לכן כתב רבינו כאן שעיקר טעמו של מרן הוא שמא יכוין לעשות כלי. וכן מבואר בדברי רבינו בסמוך בישוב דעת מרן מדוע לא פסק כהרמב"ם.

קיסם לחצות בו שיניו חייב, ומצד שני פסק שמותר לשבור בשמים להריח, משמע שאינו חושש בזה שמא יתכוין לעשות כלי, ולכן גם בחבית התיר הרמב"ם לשבור אותה ולא חשש בזה שמא יתכוין לעשות אותה כלי.

אמנם לדידן אנחנו פוסקים שמי שקוטם קיסם ביד לחצות בו שיניו פטור אבל אסור, ואם קטמו בכלי חייב חטאת, וכיון שמי שקוטם קיסם ביד איסורו הוא רק מדרבנן, לכן מותר לקטום בשמים בידו ואין חשש שמא יתכוין לעשות כלי, שגם אם יתכוין לעשות כלי, כיון שהוא קוטם בידו אין איסורו אלא מדרבנן, ולכן לא גזרינן בזה כשקוטם להריח. אמנם זה שייך רק לגבי בשמים, אבל בחבית הגזירה היא שמא יתכוין לעשות כלי [שהוא אסור מהתורה], כמו שכתבו הרא"ש והתוספות. ולכן לא יכל מרן לפסוק כהרמב"ם, ומוכרח היה לפסוק כשיטת הרא"ש.

ישוב דעת הרשב"א שמתיר לשבור חבית שלימה

נשאר לנו שיטת הרשב"א שסובר שמותר לשבור חבית שלימה, ותמה עליו החזון איש כיצד יתכן להתיר, הרי הגמ' הסבירה אליבא דרבי אליעזר שאסור לשבור חבית שמא יבוא לעשות כלי, ואנן קיימא לן שיש בנין וסתירה בכלים, ואפילו לרבנן צריך להיות לפי המסקנה שיהיה אסור לשבור חבית [מטעם שמא יתכוין לעשות כלי, ולא התירו רבי אליעזר וחכמים לשבור חבית] רק בחבית מוסטקי, אם כן איך פוסק הרשב"א שמותר לשבור חבית שלימה.

ונראה לי בעזרת ה' ליישב, שישנו עוד דבר שבזה יהיה מחלוקת בין הרשב"א להרא"ש, הנה בארנו למעלה שמי שקוטם קיסם ביד לחצוץ בו שיניו, נחלקו בזה הרמב"ם ורש"י, שלדעת הרמב"ם חייב, ולדעת רש"י זה נקרא שינוי ופטור. ולפי זה יש לנו לדון במי ששובר חבית ביד ומתכוין לעשות לה כלי, האם זה מלאכה דאורייתא או דרבנן. הרשב"א סובר כמו שקוטם קיסם בידו איסורו מדרבנן, גם שובר חבית ביד אפילו מתכוין לעשות אותה כלי, לייפות אותה, איסורו מדרבנן. אם כן כמו שמותר לחתוך בשמים ביד ולא חוששים שמא יתכוין לעשות אותה כלי, כך גם לשבור חבית, [כאשר הוא שובר אותה בידו], אפילו שיש חשש שמא יתכוין לעשות אותה כלי, הרי אף אם יתכוין לזה, אין בזה איסור דאורייתא, אף שיש כאן בנין וסתירה בכלים, מפני ששבירה ביד זה הוי כמו קטימה ביד, ואין בזה חיוב דאורייתא אלא מדרבנן^א.

א. נראה שצריך לומר "שיש כאן מתקן מנא", כיון שהרשב"א סובר שאין דין בנין וסתירה בכלים. יא. נמצא לפי דברי רבינו אלו שלדעת הרשב"א מה שאמרו שובר אדם חבית וכו' היינו כששובר ביד, אבל בכלי אסור לשבור חבית שלימה, גזירה שמא יתכוין לעשות אותה כלי. אולם רש"י במשנה פירש: "שובר אדם חבית - בסכין או בסייף", ולא מצאנו להרשב"א שיחלוק עליו בזה, אף שבחידושו דן הרבה בדברי רש"י. ואשר על כן נראה לענ"ד אם יורשה לי, שהרשב"א מחלק בין שובר חבית לקוטם קיסם, שרק בקוטם קיסם גזרינן שמא יתכוין לעשות כלי כיון שהוא בדרך תיקון, אבל בשובר חבית שהוא דרך שבירה וקלקול לא חיישינן שמא יתכוין לעשות אותה כלי. ואמינא לה מהא דכתב הרשב"א (שבת קמו. ביצה לג:) "ז"ל: "שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות. פירש רש"י ז"ל משום שאין במקלקל שום איסור שבת, ואינו מחזור בעיני, דאי משום מקלקל לכתחלה מי שרי. ויש לומר כיון דבעלמא במתקלקל פטור אבל אסור, הכא משום צורך שבת מותר לכתחלה. אלא דאכתי קשיא שהרי ביום טוב פרק המביא אקשינן: קשי [עצי בשמים קשים שאמרת שאסור לקטום], מאי שנא מהא דתנן שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ואם איתא, מאי קושיא, שאני הכא דמקלקל הוא, וכיון דבעלמא פטור אבל אסור, הכא מותר לכתחלה". ע"כ. וביאור דבריו הוא, דאם איתא ששובר חבית יש בו דין מקלקל ורק משום צורך שבת התירו, מה מקשה הגמ' מחבית שמותר על

בזה נתיישרה שיטת הרשב"א, ובזה בעזרת ה' פירשנו את שיטת השו"ע מדוע נטה קו מדברי הרי"ף והרמב"ם והחמיר לשבור חבית שלימה, ולא התיר אלא בחבית במוסטיק.

הטעם שהגמ' בביצה לא דנה בשבירת חבית מדין סותר, והשו"ע כתב שאסור מדין סותר נשאר לנו להבין, הגמ' בביצה בהוה אמינא שלה דנה בטעם שאסור לשבור חבית שהוא משום שמא יתכוין לעשות כלי שאז הוא חייב, וכמו שפירש רש"י, אבל לא דנה על עצם השבירה, ואם כן יש להבין מדוע השולחן ערוך דן על עצם השבירה.

אני חושב לדעתי, לפי ההוה אמינא שהבנו שמדובר במשנה בחבית שלימה, אזי בזה שייך לומר למה מותר לשבור הרי זה סותר, וצריך לומר שכיון שזה לצורך אוכל נפש יהיה מותר. אבל לפי המסקנה שהעמדנו את המשנה בחבית מוסטיק, וקיימא לן יש בנין וסתירה בכלים, למה נסביר שאסור לשבור חבית רק מחשש שמא יבנה [דהיינו יתכוין לעשות כלי], עצם השבירה אסורה מטעם סותר.

זה שהגמ' מתחילה חשבה שאין לאסור שבירת חבית מטעם סותר, זה בגלל כי לא היה אפשר לה לפרש את המשנה למה מותר לשבור חבית, ופלפלה למה לא נגזור שמא יבוא לבנות, אבל אחרי המסקנה שהעמידה הגמ' את המשנה בחבית מוסטיק, ואם לא היתה מוסטיק אסור, וכך פוסק הרא"ש גם אליבא דרבנן, אז בפשטות אפשר להבין שאין הטעם רק שמא יבוא לעשות כלי, אלא מפני שסותר כלי, ובזה לשון השו"ע מיושב. וגם התוספות בעירובין כך נראה מדבריהם שאסור מטעם סתירה, והכל מתיישב בעזרת ה'.

ביאור דברי הרמ"א שגם בחבית מוסטיק מותר לשבור רק בפחות מארבעים סאה נשאר לנו להבין מה טעמו של הרמ"א שסובר שבכלי המחזיק ארבעים סאה, אפילו אם היא שבורה ודבוקה בזפת, גם כן אסור לשבור אותה.

קוטם שאסור, שאני שובר חבית דמקלקל הוא, וכיון דבעלמא בשאר מקומות כל המקלקלין פטור אבל אסור, הכא מותר לכתחילה. והנה הרשב"א ביאר כאן רק את הצד הראשון לגבי שובר חבית שכיון שהוא מקלקל מותר לכתחילה, אך לא ביאר את הצד השני של קוטם חבית מדוע יהיה אסור, אלא שנלמד את זה מדברי הרשב"א כדבר והפכו, שאם בחבית ההיתר הוא משום מקלקל, אם כן בקוטם בשמים האיסור הוא משום מתקן, אלא שעל כל פנים הוא פטור כיון שאינו מתכוין בקטימה זו לעשות כלי, אבל אם בקטימה זו היה מתכוין לעשותה כלי, היה חייב חטאת. ובזה הרשב"א יכול לסבור כרש"י שלדעת חכמים יש חילוק בין שובר ביד לשובר בכלי, ויהיה בדין קוטם לדעת חכמים שלשה חילוקים, בקוטם להריח מותר, בקוטם ביד לכלי פטור אבל אסור, וקוטם בכלי לכלי חייב חטאת. אולם לגבי שבירת חבית שהוא דרך שבירה ולא דרך תיקון, בזה יסבור הרשב"א שמותר לשבור חבית גם בכלי, וכמו שפירש רש"י ששובר בסכין או בסייף, שכיון שהוא דרך שבירה ולא דרך תיקון, אין חשש בזה שמא יתכוין לעשות כלי. כנלע"ד, וא"ש את"מ. כל זה כתבנו רק בדעת הרשב"א, אבל בדעת רש"י אין הכרח לפרש כן, דאפשר שהוא סובר כדעת הרא"ש דמיירי הכא במוסטיק, ולכן גם בשובר בכלי לא חיישין שמא יתכוין לעשות כלי. ואפשר שלכן הזכיר רבינו כאן בתחילה את הרא"ש, שאמר שיש בזה מחלוקת הרשב"א והרא"ש, שכיון שהרא"ש סובר דהכא מיירי במוסטיק שמתעם זה אין חשש שיתכוין לעשות כלי, אם כן הרא"ש יכול יסבור דמיירי ששובר את החבית בסכין או בסייף, מה שאין כן לדעת הרשב"א (לפי ביאור רבינו) מדובר במשנה ששובר ביד ולכן לא חיישין שמא יתכוין לעשות כלי. ואם נאמר שרש"י סובר כהרשב"א דמיירי במשנה אף בחבית שלימה, אזי נוכל לפרש בדעתו כמו שפירשנו בדעת הרשב"א.

אמרנו כבר שלפי שיטת רש"י שסובר אין בנין וסתירה בכלים, מה שהגמ' העמידה בחבית מוסטקי, זהו משום שבוזה אין חשש שמא יתכוין לעשות כלי כיון שזה כלי לא כל כך חשוב. אולם לדעת התוספות הטעם הוא שמכיון שזה שבור ודבוק בזפת אין עליו שם כלי². ויהיה נפקא מינה בין רש"י לתוספות במי שבאמת נתכוין לעשות כלי האם חייב או לא, לפי שיטת רש"י יהיה חייב כיון שזה נקרא כלי, אף שהוא כלי גרוע, ולפי שיטת התוספות יהיה פטור כיון שזה לא נקרא כלי.

המשנ"ב פוסק שאם נתכוין לעשות כלי חייב, והחזו"א מעיר עליו ואומר אמנם זו שיטת רש"י, אבל לפי שיטת התוספות שחבית מוסטקי לא נקרא כלי, אם כן אפילו התכוין לעשות אותה כלי, אין כאן חיוב מהתורה, וראוי לפסוק כמו התוספות שהם בתראי.

נראה שדעת התרומת הדשן שהרמ"א הביא אותה [שאף בחבית מוסטקי אם היא מחזקת ארבעים סאה אסור לשברה] הוא לפי שיטת רש"י שגם חבית שהיא מדובקת בשברים יש עליה שם כלי, וההיתר לשברה הוא משום שאין דרך לכוין לתקן אותה יפה, והמשנ"ב פסק כפי שיטת רש"י.

ודעת התרומת הדשן שהעתיק הרמ"א היא שבחבית גדולה יש בנין וסתירה בכלים, כפי שיטת רש"י [שסובר שאין דין בנין וסתירה בכלים, אולם בחבית גדולה זה יוצא מדין כלי וחשיב כבנין ממש ולכן יש בו דין בנין וסתירה], וכפי שיטת רש"י גם כאשר היא מדובקת במוסטקי יש לה דין כלי. זאת אומרת כך, בכלי שאין בו ארבעים סאה אין בנין וסתירה בהם [לפי רש"י שאין בנין וסתירה בכלים], ולכן בחבית מוסטקי מותר [שאף שיש בו דין כלי לדעת רש"י, מכל מקום מותר כיון שאין בנין וסתירה בכלים], זה [כ]שאני פוסק כמו דברי הגמ' [שהמשנה מדברת בחבית מוסטקי], וגם לרש"י יבוא טוב [שמדין סותר אין בו משום שאין בנין וסתירה בכלים, וגם משום שמא יתכוין לעשות כלי אין בו כיון שמדובר בחבית מוסטקי]. אבל בכלי המחזיק ארבעים סאה, אפילו שאנחנו קיימא לן יש בנין וסתירה בכלים ואין חילוק בין גדול לקטן, מכל מקום לחוש לשיטת רש"י [שסובר שאין בנין וסתירה בכלים, ו]שמחלק בין כלי גדול לכלי קטן [שבכלי גדול יש בנין וסתירה ובכלי קטן אין בנין וסתירה], ואפשר לומר דוקא בחבית קטנה שמדובקת במוסטקי מותר [שבחבית קטנה שמדובקת במוסטקי יש בה שני טעמים להיתר (לדעת רש"י), גם שאין בה דין בנין וסתירה בגלל שהיא קטנה, וגם שאין לחשוש בה שמא יתכוין לעשות כלי כיון שהיא מוסטקי], כפי מה שהסביר רש"י שאין חשש שמא יכוין לעשות אותו כלי, אבל בכלי שמחזיק ארבעים סאה, שהסתירה עצמה זה מלאכה [אף לדעת

יב. בנדרס באל"צ (דף נז ע"א ד"ה וליישב) כתוב כך: "הנה הזכרנו כבר דעת רש"י דההיתר של מוסטקי הוא משום שאין בו חשש שמא יעשה כלי, ואף אם יעשה כלי אין שם כלי עליו". ולפי המבואר למעלה יש לחדד שזה מחלוקת רש"י והתוספות, שלרש"י כיון שהוא של מוסטקי אין חשש שמא יתכוין לעשות אותו כלי, ואילו להתוספות שאין בו כלי, ואף אם יעשה אותו כלי אין שם כלי עליו. ופשוט.

רש"י שמודה שבכלי גדול יש דין בנין וסתירה], לכן משום כך בזה אנחנו אומרים שיש לאסור. בזה דברי רמ"א נתפרשו היטב".

ישוב דברי רש"י בדין קורע"

על פי מה שאמרנו שרש"י סובר אין בנין וסתירה בכלים ולכן מותר לשבר ולקרוע, וכל החשש שיש זה רק שמא יתקן, [וכשאנו מתכוין לתקן] אין בזה אפילו איסור דרבנן, כמה יפים דברי רש"י שנתקשו בו האחרונים.

יג. רואה אני צורך לבאר דברי רבינו (חוץ ממה שביארנו למעלה בתוך הסוגריים): יש שתי סוגי מחלוקות בין רש"י להתוספות. מחלוקת אחת - האם יש בנין וסתירה בכלים, שלדעת רש"י יש לחלק בין כלי גדול לכלי קטן, שבכלי קטן אין בנין וסתירה ובכלי גדול יש. ולדעת התוספות אין לחלק בין כלי גדול לכלי קטן שבשניהם אמרינן יש בנין וסתירה. מחלוקת שניה - בטעם ההיתר שמותר לשבור חבית מוסתקי, לדעת רש"י כיון שהוא כלי גרוע אין חשש בזה שיבוא לכיון לעשות כלי, ולדעת התוספות כיון שהוא כלי גרוע אינו חשוב כלי, ואף אם יתכוין לתקן כלי לא יעשה בזה איסור כיון שאין בו דין כלי. נמצא לפי זה שלדעת רש"י לגבי בנין וסתירה יש חילוק בין כלי גדול לקטן, ואילו לגבי החשש שמא יכוין לעשות כלי אין חילוק בין גדול לקטן. ולדעת התוספות אין חילוק בין כלי גדול לכלי קטן, הן לענין סותר שבשניהם אמרינן שיש בנין וסתירה בכלים, והן לענין מוסתקי שבשניהם אמרינן שאין בהם דין כלי.

ואפשר שהמחלוקות תלויות אחד בשני, שלפי רש"י שבכלי קטן אין בנין וסתירה בכלים, כל הדיון הוא אם מותר לשבור אותו אם לאו זה רק מטעם האם חוששים שמא יכוין לעשות כלי, ולכן כאשר העמדנו במוסותקי שמותר לשבורו פירש רש"י שבגלל שהוא מוסתקי אין חשש שיכוין לעשות אותו כלי. מה שאין כן לדעת התוספות שגם בכלי קטן יש דין בנין וסתירה, אם כן כאשר העמדנו במוסותקי אי אפשר לפרש שההיתר הוא מטעם שאין חשש שמא יכוין לעשות כלי, שעדיין יש מקום לאסור לשבור את המוסתקי מדין סותר, שהרי לדעת התוספות יש בנין וסתירה בכלים, לכן פירשו התוספות שבמוסותקי אינו חשיב כלי, ובוזה הרווחנו את שתי הדברים, גם שאין בו דין סתירה וגם שלא חוששים שמא יכוין לעשות אותו כלי.

עתה נשוב לעניינינו, הנה במחלוקת הנ"ל של רש"י ותוספות, לפי רש"י יש קולא וחומרא, וגם לפי התוספות יש קולא וחומרא, לרש"י יש חומרא בכלי גדול שגם במוסותקי אומרים שיש בו בנין וסתירה ואסור לשבור, ומאידך יש קולא בכלי קטן שגם בכלי שלם לא אמרינן בו בנין וסתירה ומותר לשבור. ולפי התוספות יש חומרא בכלי קטן שלם שיש בו דין בנין וסתירה ואסור לשבור, ומאידך יש קולא בכלי גדול של מוסתקי שאין בו דין כלי ולכן מותר לשבורו שאין בו לא דין סותר ולא חשש שמא יכוין לעשות בו כלי. נמצא שאם באנו להחמיר כשניהם ולצאת ידי חובת כולם גם לשיטת רש"י וגם לשיטת תוספות, היינו אוסרים לשבור כלי גדול אף במוסותקי מדין סותר כשיטת רש"י, והיינו אוסרים לשבור כלי קטן שלם מדין סותר כשיטת התוספות, ולא היינו מתירים רק בכלי קטן שהוא מוסתקי, שאז מותר בין לרש"י ובין לתוספות.

מעתה מובנים דברי מור"ם שסובר שגם במוסותקי אינו מותר לשבור רק בחבית קטנה שאינה מחזקת ארבעים סאה, כיון שהוא רוצה להחמיר גם כשיטת רש"י שבמוסותקי גדול אסור מדין סותר, אבל בכלי קטן שלם אסור בלאו הכי מדין סותר דהכי קיימא לן שיש בנין וסתירה בכלים וכדעת התוספות. אולם מרן סתם הדברים ולא חילק בין גדול לקטן, יש לומר שסובר לגמרי כהתוספות ואין חילוק כלל בין חבית גדולה לקטנה, שבחבית שלימה לעולם אסור בין גדול ובין קטן מדין סותר, ובחבית מוסתקי לעולם מותר בין גדול בין קטן, כיון שאינה חשובה ככלי ולכן אין בה לא סותר ולא שמא יכוין לעשות אותה כלי.

ובנדרס באל"צ (דף נז ע"א ד"ה וליישב) באו הדברים בקיצור נמרץ, ואנו הרחבנו בס"ד. ויש להעיר שלענ"ד נפל שם טעות סופר, שכך כתוב שם: "ונראה לע"ד שדברי תרומת הדשן שהביא הרמ"א אזלי לשיטת רש"י דסבירא ליה דאף במוסותקי אם יתכוין לעשות כלי חייב, ולכך דוקא בכלי קטן לא חיישינן שמא יעשה כלי משום שאינו חשוב, אבל בכלי גדול המחזיק ארבעים סאה אף במוסותקי חיישינן שמא יעשה כלי". ע"כ. ומלשון זה משמע שלפי רש"י החילוק בין גדול לקטן במוסותקי הוא האם חיישינן שמא יתכוין לעשות כלי או לא, אולם זה אינו, שבאמת לענין שמא יתכוין לעשות כלי אין חילוק בין גדול לקטן, שכיון שהוא כלי גרוע, אף שהוא כלי גדול אין חשש שיתכוין לעשות כלי. וכל החילוק לרש"י בין גדול לקטן אף במוסותקי הוא מדין סותר, שבגדול יש דין סותר אף במוסותקי כיון שלדעת רש"י גם כלי מוסתקי חשיב כלי, ובקטן אין דין סותר כיון שרש"י סובר שבכלי קטן אין דין בנין וסתירה בכלים, וגם משום שמא יכוין לעשות כלי אין חשש כיון שמדובר במוסותקי.

יד. מהלך זה בביאור דברי רש"י בביצה, לא נדרס באל"צ.

רש"י בדף ל"ד בביצה, על מה שאמרו שם: תנו רבנן, אין מפציעין את הקנה לצלות בו מליח, אבל מפציעין את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תקרע. מפרש רש"י: ואפילו נקרעת לא איכפת לן דאין זה קורע על מנת לתפור. מקשה כאן גיליון הש"ס, קשה לי הא מכל מקום אסור מדרבנן, ואמאי לא כתב רש"י כפשוטו דהא קיימא לן כרבי שמעון דדבר שאין מתכוין מותר, ופסיק רישיה לא הוי דהוי רק חשש שמא תיקרע. זאת אומרת למה לא נאמר פשוט שזה לא הוי פסיק רישיה ולכן מותר.

כאן צריך להבין, נעזוב דין קורע, איפה הלך דין משבר כלי שהוא מקלקל, [ולזה חייבים לתרץ שההיתר הוא משום דלא הוי פסיק רישיה], ואם כן למה לא אמר רש"י שמותר מטעם דלא הוי פסיק רישיה.

ואפשר לומר כך, לדין משבר כלי, רש"י לשיטתו שסובר אין בנין וסתירה בכלים, לכן אפילו ודאי יקרע מותר. לדין קריעה שהיא מלאכה אחרת, רש"י סובר שאין חיוב קורע רק על מנת לתפור, אבל אם קורע שלא על מנת לתפור אין כאן מלאכת קריעה, ולכן אומר רש"י אפילו יקרע, כיון שזה לא על מנת לתפור, אין הפיטור שלו מחמת מקלקל, אלא מחמת שאין זה קריעה כלל, שקריעה היינו רק על מנת לתפור, אבל שלא על מנת לתפור זאת לא מלאכה כלל, ולכן אפילו היתה קריעה על מנת לתקן, אם לא היה על מנת לתפור יהיה פטור. כך אפשר להסביר כוונת רש"י^{טו}.

ישוב מחלוקת מרן ורמ"א בדין סכין התקוע בחבית מערב שבת

נחזור לענין שהתחלנו בו בענין החבית, בזה [שביארנו במחלוקת רש"י ותוספות בטעם היתר שבירת חבית מוסתקי האם הוא משום החשש שמא יכוין לעשות כלי - כדברי רש"י, או שאין לו דין כלי - כדברי התוספות] אולי אפשר להסביר מה שנתפרש לנו דבר חדש, הרמ"א סובר כשיטת רש"י שחבית מוסטקי יש לה דין כלי שלימה, והטעם שמותר כי אין חשש [שמא יתכוין לעשות כלי, ומרן סובר כשיטת התוספות שהטעם הוא משום שאין לו דין כלי, ובזה נוכל לבאר את מחלוקת מרן ומור"ם בדין סכין התקוע בחבית מערב שבת אם מותר להוציאו או שאסור משום דהוי פסיק רישיה^{טז}].

בדין פסיק רישיה בדרבנן

בסימן רע"ז כתב מרן שאסור לפתוח את הדלת מול הנר שמא יתכבה, והלא כל כיבוי לדעת מרן זה מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ומכיון שפטור אז למה אסור, אלא ודאי פסיק רישיה בדרבנן אסור.

טו. חשבתי להציע ישוב נוסף לדברי רש"י לפום ריהטא מבלי התבוננות מספקת, והוא על פי דברי רבינו בסוף השיעור בדעת הרמב"ם שכל קורע שחייב זה רק כשמקרע שתי עורות המדובקין, אבל בעור שלם מביירתו אין בו דין קורע. ואם כן כאן כשקורע המטלית, הרי מטלית זו שלימה מתחילת ברייתה ולא מדבקת, ואפשר שעליה לא נאמר דין קורע.

טז. כאן חסר בהקלטה והשלמנו הלשון על פי המובן.

בסימן שט"ז כותב מרן אסור לפרוס מחצלת על הדבורים שמא יעופו הדבורים, אלא אם כן הניח להם מקום שיעופו שאם לא כן הוי צידה, והלא צידת דבורים זה מדרבנן.

עוד מקשה מדברי התוספות בשבת ק"ג שאמרו שם שגם באיסור דרבנן פסיק רישיה אסור.

עוד מקשה מסימן של"ז שאסור לכבד את הבית מחשש השויית גומות אם זה לא מרוצף, והלא זה איסור דרבנן כיון שהוא כלאחר יד.

והנה מה שהקשה מדבורים זה לא קשה לפי שיטת מרן שסובר שדבורים יש במינן ניצוד, אם כן כל קושייתו רק לשאר המפרשים שאומרים שדבורים אין במינן ניצוד.

ומה שהקשה מדברי התוספות בשבת, לדעתי דעת התוספות מוכרח לומר שהם סוברים שפסיק רישיה בדרבנן אסור, ויש לי ראייה גדולה על זה. ידועה היא מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדבר שאין מתכוין אם מותר או אסור, במקום שזה לא פסיק רישיה, שרבי שמעון מתיר ורבי יהודה אסור, ושיטת רש"י והתוספות היא שרבי יהודה שאוסר הוא רק מדרבנן.

הגמ' ביומא אומרת: כהן גדול שביום הכפורים צריך לטבול, אם היה זקן או חולה מחממין לו עשישיות של ברזל ומכניסים אותם בתוך המקוה שיטבול. שואלת הגמ': והלא מצרף. מתרצת הגמ' שלא הגיע לצירוף. אביי אמר אפילו תימא שהגיע לצירוף, הוא סובר כדעת רבי יהודה שבדבר שאין מתכוין מותר. מקשה הגמ' מימול בשר ערלתו אפילו במקום בהרת, והלא שם לא מתכוין, אומרת הגמ', כי קאמר רבי יהודה בכל התורה, אבל בדרבנן לא.

בגירסא בגמרא שלנו כתוב אין שבות במקדש, רש"י מוחק את זה, סובר רש"י שכיון שצירוף איסורו מדרבנן והוא לא מתכוין, לא אסר רבי יהודה דבר שאין מתכוין רק במלאכה דאורייתא, אבל באיסור דרבנן סובר רבי יהודה דבר שאין מתכוין מותר. זה שיטת רש"י.

התוספות דחו אותו מדין גורר, שאסור לגרור מיטה כסא וספסל וכדומה, והרי כל חורש כלאחר יד הוא איסור דרבנן ובכל זאת אסר רבי יהודה דבר שאינו מתכוין.

יוצא לשיטת רש"י, לרבי יהודה דבר שאין מתכוין בדרבנן מותר, ולשיטת התוספות דבר שאין מתכוין לרבי יהודה בדרבנן אסור.

עתה נראה מה חמור יותר, דבר שאין מתכוין לרבי יהודה, או פסיק רישיה לרבי שמעון. כל פסיק רישיה חייב, דבר שאין מתכוין לרבי יהודה הוא אינו חייב. הפסיק רישיה מה עושה, כאילו כיוין. דבר שאינו מתכוין זה לא הוי פסיק רישיה, אפילו שאוסר רבי יהודה, סוף סוף הוא לא התכוין.

אם דעת התוספות אפילו בדבר שאינו מתכוין במלאכה דאורייתא שהיא איסורו דרבנן, אסור גם במלאכה דרבנן, מכל שכן לרבי שמעון [שסובר] להלכה שפסיק רישיה במלאכה דאורייתא אסור, מכל שכן שכן צריך להיות גם [במלאכה דרבנן] שיהיה אסור. אני רואה את זה כמעט דבר ברור מאוד.

אז מה שהוא מקשה מהתוספות אין כל כך קושיא, כי התוספות לשיטתם. יכול להיות לשיטת רש"י שסובר דבר שאינו מתכוין אליבא דרבי יהודה במלאכה דרבנן מותר, לשיטתו גם פסיק רישיה בדרבנן יהיה מותר, ולכן אין קושיא מהתוספות.

אבל יש קושיא גדולה מהרמב"ם שכתב: מחממין לו עשישיות של ברזל, והטעם הוא משום שאין שבות במקדש. ויש להבין שיטת הרמב"ם, הנה מצרף משום מאי מיחייב, המפרשים כולם סוברים מטעם מתקן כלי, וכך כנראה סובר הרמב"ם בפירושו למשניות, אבל הרמב"ם בהלכותיו כותב שמצרף חייב משום מכבה. מי שלקח גחלת ברזל וכיבה אותו במים, אם נתכוין לכבות זה נקרא מצרף וחייב משום מכבה, וכשלא מתכוין לא חייב. הרב המגיד מסביר שמצאנו בכמה מלאכות שאם אדם לא מתכוין להם זאת לא מלאכה.

והנה בהלכה זו אומר הרמב"ם שהטעם הוא משום שאין שבות במקדש, וקשה למה הרמב"ם צריך לומר מטעם שאין שבות במקדש, תגיד פשוט, פסיק רישיה בדרבנן צריך להיות מותר.

אי אפשר להסביר שיטת הרמב"ם שהאיסור בזה הוא מדין מוקצה, א' - למה צריכים לקחת עשישיות שמוקצים, יחממו בכלים שאינם מוקצים. חוץ מזה בפירוש המשניות כותב הרמב"ם: עושה מעשה כזה, ואין איסור בעשייה, משום שאין שבות במקדש. הרמב"ם לא מזכיר את ענין הטלטול, יוצא שהאיסור הוא לא הטלטול אלא כיבוי, ומשמע מדבריו שאם לא היה זה במקדש יש כאן איסור שבות, וזה פסיק רישיה בדרבנן, [ומזה מוכח שהרמב"ם סובר שפסיק רישיה בדרבנן אסור].

ואין לפרש שהאיסור הוא מטעם שזה מחמם את המים ואולי יטבול בהם הכהן טבילה, שזה לשונו של הרמב"ם גם בפירוש המשניות וגם בהלכותיו: מחממים לו עשישיות ומחממים את המים שאין שבות במקדש, או שמחמין לו חמין מערב שבת ושופכים אותו למקוה, ואם השבות בזה הוא בגלל הטבילה, היה צריך לומר את שניהם ביחד: מחממין עשישיות או מחממין מים וטבול בהם שאין שבות במקדש, נראה מדבריו הרמב"ם ברור שדין החימום עצמו, הכיבוי של הגחלת הברזל שמכבה אותו במים, בהיות שאין כוונתו לכבות אלא לחמם את המים, זה איסור דרבנן, ופסיק רישיה בדרבנן אסור, על אף שכוונתו רק לחמם את המים.

דין סכין התקוע בחבית מערב שבת

עתה נבוא לדין סכין התקוע בחבית מערב שבת אם מותר להוציאו בשבת, אם נסביר כמו שאמרנו ששיטת רמ"א כשיטת רש"י [שההיתר במוסתקי הוא משום שאין חשש שמא יכוין לעשות כלי], אבל שיטת השולחן ערוך כמו שיטת התוספות [שחבית מוסתקי אין לה דין כלי], ירווח לנו מאוד להבין למה מותר להוציא את הסכין מהחבית [לדעת מרן]: א' - החבית הזאת נקראת שבורה, מי שעושה פתח בה לא נקרא בונה, ואפילו שהיא מדובקת בשברים, ועוד שהוא לא מתכוין, ומלבד זה הפתח לא נקרא פתח [מן התורה] רק אם עשוי להכניס ולהוציא, אבל פתח שלא עשוי להוציא ולהכניס אפילו בפתח של בנין גמור אין איסורו אלא מדרבנן, וכאן זה פתח שלא עשוי להוציא ולהכניס, ובחבית שהיא מוסטקי שהיא לא נקראת שלימה אז יהיה מותר.

לפי זה יתפרש יפה בדרך חריפות שבזה נחלקו המחבר ורמ"א, דעת מרן שהוא סובר כשיטת התוספות שחבית מוסטקי יש לה דין שבר ולא דין כלי, ולכן אפילו אם היה תקוע מערב שבת ולא הוציא והחזיר אותו יהיה מותר [להוציאו בשבת], כי יש בו תרתי דרבנן [שאינו מתכוין, והפתח אינו עשוי להכניס ולהוציא]. אבל שיטת הרמ"א כבר הוכחנו שהוא אסר לשבור חבית המחזקת ארבעים סאה אף בחבית מוסטקי, וזאת משום שהוא סובר שאפילו חבית מוסטקי אין לה דין שבר כלי אלא דין כלי שלם, ומי שמשבר אותו חייב אם מתכוין לבנות, משום כך אמר שאם לא היה תקוע מאתמול, אפילו שהפתח הזה לא עשוי להכניס ולהוציא שאין איסורו אלא מדרבנן, אפילו הכי אסור, שפסיק רישיה בדרבנן אסור".

ראיות לאיסור ולהיתר בדין פסיק רישיה בדרבנן

מלבד זה שהוא דרך חריפות, אני חושב שיש כמה ראיות לאיסור ויש ראיות להיתר, וצריך לראות את היסוד שבדבר, כמו שמקשה המגן אברהם דכל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור

יז. כאן מפרש רבינו את מחלוקת מרן ומור"ם שלא כהבנת האחרונים בדבריהם, שאין מחלוקתם רק בדין פסיק רישיה בדרבנן, אלא בכלל במהות חבית זו שיש בה נקב וסכין תקוע בו, שכיון שיש בחבית נקב דינה כדין מוסטקי, ובה נחלקו מרן ומור"ם אם יש חבית זו יש דין כלי או לא. ולפי זה גם מה שכתב השו"ע קודם לכן "ואפילו אם יש בה נקב חדש, אם להרחיבו אסור", וכתב על זה מור"ם בהגה "ובלבד שיתכוין לכך", יתבאר על פי מה שביאר רבינו כאן, שכיון שיש נקב בחבית הרי דינה כדין חבית שבורה שדינה כדין מוסטקי, ובחבית מוסטקי סובר מרן שאין עליה דין כלי, ולכן לשבורה בעלמא יהיה מותר כדין כל חבית מוסטקי, שכיון שאינה חשובה ככלי אין בה דין סותר, רק שאסור להרחיב את פתחה משום מתקן כלי, ולכן כתב מרן בסתם שאפילו אם יש בה נקב חדש מותר לשבורה כדין חבית מוסטקי, אבל אסור להרחיב את הנקב מדין מתקן מנא. מה שאין כן מור"ם שסובר כרש"י שגם חבית כזו יש דין כלי, וכל ההיתר לשבורה הוא רק משום שאין חשש בזה שיכוין לעשות אותה כלי, לכן הוסיף הרמ"א "ובלבד שיתכוין לכך", אבל מרן לשיטתו לא הוצרך לכתוב כן. והנני מציג כאן מדברי רבינו בשיעור אחר בביאור דברי מרן הללו, מבלי שיש סיפק בידי להתבונן בהם. וז"ל (מועצת מסרט הקלטה): ואפילו יש בה נקב חדש אם להרחיבו אסור: הגה: ובלבד שיתכוין לכך - מרן סובר אפילו אם הוא לא התכוין לכך אסור, זה מתקן מנא, מור"ם אומר מתי הוא מתקן מנא, רק אם מתכוין לכך, אבל אם לא התכוין לכך מותר, מחלוקת מרן ומור"ם אם לא התכוין לכך, לדעת מרן אסור, ואין בו חיוב, ולדעת רמ"א מותר. [שאלת תלמיד: מה מחלוקתם. תשובת הרב:] אם לא התכוין לנקוב אותה נקב יפה, דעת מרן אסור כיון שהיא שלימה, ודעת מור"ם מותר, כיון שהוא לא מתכוין לנקוב נקב יפה. [שאלת תלמיד: המשנ"ב כותב שהרמ"א בא לפרש את מרן, וז"ל: ובלבד שיתכוין - בא לבאר בזה רק דעת המחבר דדוקא כשמתכוין להרחיב, אבל אם אינו מתכוין אף על גב דהוי פסיק רישא שיתרחב על ידי פעולתו שרי, וכמו שסיים המחבר בעצמו אחר כך, אבל דעת הרמ"א גופיה אחר כך בהג"ה דאפילו אם אינו מכין להרחיב אסור אם הוא פסיק רישא. תשובת רבינו:]. פה הרב הוא רוצה לפרש שמרן ומור"ם לא נחלקו, ואני פירשתי שמרן ומור"ם נחלקו. עכשיו מור"ם סותר את עצמו, מור"ם כותב ובלבד שלא יתכוין לכך, אבל אם התכוין לזה אסור, כלומר למור"ם מותר, כך אומר מור"ם, אחר כך מור"ם אומר לא נתכוין לעשות נקב יפה אסור, אם כן מור"ם סותר עצמו. אז פה הוא בא לפרש דעת מרן, מרן מתי התיר, דוקא בזמן שהוא לא מתכוין. אז מתי אסר, דוקא אם מתכוין, אבל לא מתכוין מותר. ומור"ם אומר אפילו אם אין מתכוין לכך אסור.

עכשיו הסברות הפוכות, מה שמרן אסר דוקא אם מתכוין לכך, אבל אם לא מתכוין לכך מותר, איפה זה כתוב במרן, מרן לא כתב את זה, [תלמיד: אם להרחיבו]. אני חוזר איפה כתוב במרן. מה שכתב מרן להרחיבו (איך מדובר) בחבית שלימה או בחבית שבורה, [תלמיד: שלימה]. אם להרחיבו אסור, אבל אם לא להרחיבו מותר, למזה, כשהוא שובר אותו, לא עושה אותו פיו רחב, כך הפירוש, [תלמיד: היה נקב], אבל אם לא היה נקב אסור, אם כן מרן אסר בין אם היה לו נקב ובין לא היה לו נקב, במה מרן התיר, דוקא אם היה נקב ולא מתכוין להרחיבו, אז פשוט מותר, הרי לא עשה כלום, מה מור"ם צריך ללמד אותנו אם לא נתכוין להרחיבו מותר, [תלמיד: המשנ"ב אומר שהוא בא לפרש]. פשט מרן משמע שמרן מתיר אם נקוב ולא מתכוין לנקבו, כך פשט מרן.

עליה, וגורר גם כן, משמע דפסיק רישיה בדרבנן אסור, ובשולחן ערוך מצאנו כעין סתירה בדבריו.

בבית יוסף כתוב: לסגור תיבה שיש בה זבובים בעל התרומות אסור, כיון שצד אותם בשבת. מרן תמיה למה אסור, זה לא הו' פסיק רישיה, וגם הלא זבובים אין במינם ניצוד, וגם הוא לא הכניס אותם בתוך הגוהרקי שלהם, ואינו חייב משום צידה רק אם הכניס אותם בתוך גוהרקי דהיינו בתוך הכלוב שלו. אולם כותב מרן היות שיצא מבעל התרומות לאיסור הכי נקטינן. והביא אותו הרמ"א בשולחן ערוך. בשולחן ערוך לא הביא אותו מרן, אבל בבית יוסף גילה דעתו דהכי נקטינן.

עוד לקמן בדיני דברים האסורים אומר מרן: יש לזהר אם אכל תותים שלא יקנח ידיו במפה שיש בזה משום צובע ואסור. וקשה שהרי זה דרך קלקול ואין איסורו אלא מדרבנן, וכן הוא לא מתכוין, ולמה יש להזהר, והרבה מתירים. מזה נראה שגם במלאכה דרבנן יהיה אסור.

השאלה היותר גדולה היא, שרבינו זלמן בענין חבית פוסק כדעת הרמ"א שצריך שהסכין תהיה תקועה בו מערב שבת והוציא אותה, אבל אם לאו אסור, ומשמע שסובר שפסיק רישיה בדרבנן יהיה אסור. אולם בהלכות לולב סימן תרנ"ח, דעת הרמ"א שאסור לעטוף את האתרוג בבד שזה מוליד ריחא, והמגן אברהם שם מביא דעת רש"ל שסובר שכיון שאינו מתכוין מותר, ומה שאמרו מוגמר זה על ידי אש, אבל שלא על ידי אש מותר ביום טוב של סוכות.

והנה המגן אברהם שם דעתו לאסור, וזה כשיטתו כאן, אבל רבינו זלמן שם פוסק שמותר לעטוף את האתרוג בבד ואפילו שזה מוליד ריחא כיון שאין כוונתו לכך, ודבר שאין מתכוין מותר, וצריך להבין מדוע כאן לגבי חבית פסק רבינו זלמן לאסור אף שהוא דבר שאינו מתכוין.

לכן אני רוצה לומר שיש בזה שלשה חילוקים. יש דבר שהוא עושה מלאכה גמורה, רק שפטור עליה מחמת שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן התוספות בשבת ק"ג סוברים שבמלאכה שאינה צריכה לגופה שפטור, בפסיק רישיה יהיה אסור, ששם הוא עשה מלאכה גמורה, ולולי שאסרה התורה מלאכה מחשבת היה חייב, והטעם שהוא פטור בגלל שאינו חשיב מלאכת מחשבת, אבל המעשה עצמו היא מלאכה גמורה שאם יחשוב לגופה יהיה חייב, לכן בזה בדרבנן גם כן יהיה אסור.

נבוא לענין צידת זבובים, שם הוא עשה את פעולת הצידה, אבל הזבובים אין במינם ניצוד, החיסרון היא לא במלאכה אלא בסוג הצידה, אבל סוף סוף מעולם לא יבוא לידי איסור תורה, לכן מרן היה דעתו להתיר, לולי סברת בעל התרומות שאוסר ואי אפשר לחלוק עליו, וטעמו בעבור שסוף סוף עשה מלאכת צידה, לכן בדבר דרבנן אוסרים.

נבוא לדין כיבוי שמרן בסימן רע"ז פסק [שאסור לפתוח את הדלת כנגד הנר שמא יכבנו הרוח, ששם גם] אילו יוצא לשם פחם [דהיינו אם היה מכבה כדי לעשותו פחם, היה] זה מלאכה הצריכה לגופה, לכן אסור [גם כשאינו מתכוין לכך]. וכן כיבוד הבית שמה הוא עושה מלאכה, חורש ממש, רק שעושה מלאכה כלאחר יד, לכן אוסר מרן.

אבל בדין מי שתקע סכין בחבית, גם אם הוא ירחיב אותו זה לא מלאכה בכלל, כי לא נקרא פתח רק העשוי להכניס ולהוציא, וכיון שזה לא מלאכה בכלל, בזה נחלקו מרן ומור"ם אם גזרינן שמא יעשה פתח או יתכוין לעשות פתח להכניס ולהוציא. ובזה מיושב מחלוקת מרן ומור"ם.

נבוא לדין מי שנתלכלכו ידיו בתותים וכדומה אם יקנח ידיו במפה, אם הוא יתכוין לצביעה יהיה חייב, שם חסר בעבור הכונה, לכן יש חשש שמא יכוין לזה, בשביל זה מרן אוסר אפילו בדרבנן.

נבוא לדין לעטוף את האתרוג בדבר מוליד ריחא, הנה מלאכת מוליד ריחא אין דוגמתא בשום ט"ל מלאכות, אין אחת מט"ל מלאכות שאסור משום מוליד. מי שמשבר קרח מוליד מים, וכן מי שמוליד ריחא, לא מצאנו דוגמתא גזירה משום איזה מלאכה, או מלאכה בשינוי, זה לא מלאכה בכלל, אלא שאסורו חכמים משום שנראה כבורא דבר חדש, כמו שהקב"ה ברא את העולם בריאה חדשה, לכן אסרו חכמים להוליד שזה דומה לבריאת העולם, אבל זו לא מלאכה, לא מצאנו דוגמא למה אסרו חכמים איסור שיהיה זה כעין מלאכה או משהו, זה לא מלאכה, לכן יש מקילים, אפילו שסוברים בשאר מלאכות שפסיק רישיה בדרבנן אסור, ואפשר לומר שזה היה טעמו של רבינו זלמן שהתיר להוליד ריחא.

יוצא לסיכום: מרן דעתו שיש בנין וסתירה בכלים, לכן לא הותר לדעת מרן רק אם שובר כלי שהוא שבור, אבל כלי שלם אסור שמא יעשה ממנו כלי¹⁷. ומה שלא סמך מרן על שיטת הרי"ף והרמב"ם שמתירים לשבור חבית שלימה, אין לומר שמרן נעלם ממנו דעתם של הרי"ף והרמב"ם. וכן דוחק לומר שישבור מרן שגם הרמב"ם מתיר רק בחבית שבורה וכמו שכתב בשלטי הגבורים, על כן נראה לומר כמו שכתבנו שלא פסק כהרי"ף כיון שהוא סובר שאין בנין וסתירה בכלים. והרמב"ם [אף על פי שסובר שיש בנין וסתירה בכלים, מכל מקום פסק שהקוטם לחצות בו שינוי חייב, ואפילו הכי פסק שמותר לקטום להריח, ומשמע שסובר דלא גזרינן שמא יבוא לעשות כלי], אמנם הוא יחידא בזה, דאנן קיימא לן שזה [דהיינו הקוטם לחצות בו שינוי היא] איסור מדרבנן, ולכן משום כך מותר [אף לדעת מרן] לקטום קסמים, וקולתו חומרתו [דהיינו קולתו של מרן שהקוטם לחצות בו שינוי אין בו אלא איסור דרבנן, היא חומרתו שמשום זה פסק שאסור לשבור חבית שלימה גזירה שמא יתכוין לעשות כלי, מה שאין כן בקוטם להריח שלא גזרינן כן כיון שאף אם יקטום בידו לכלי אינו אסור אלא מדרבנן], בשביל זה פסק מרן להחמיר [שאסור לשבור חבית שלימה].

דין פתיחת קופסאות שימורים בשבת

נשארה לנו השאלה בקופסאות סרדינים אם מותר לפתוח אותם בשבת או לא, ויש לדון בהם אם יהיה אסור לפתוח אותם מדין בונה, או מדין סותר, או מדין קורע.

¹⁷ **יח. ובלאו** הכי אסור מדין סותר כיון דסבירא ליה למרן דיש בנין וסתירה בכלים, וכמו שאמר רבינו בתחילת הקטע.

כתב מרן בשולחן ערוך : חותלות של תמרים מותר להפקיע ולחתוך אותם בשבת משום שאינם חשובים כלי. כך הסבירו המפרשים. ואם נאמר שהאיסור לפתוח קופסת שימורים הוא מדין סותר, אם כן אפשר שכמו בחותלות תמרים מותר לקרוע, כך גם בזה יהיה מותר.

החזון איש מחדש חידוש גדול, שקופסאות אלו כל עוד שהם סגורים ואטומים אין עליהם שם כלי, רק כשאדם פותח אותן נהיה על זה דין כלי. ולפי זה הדיון כאן אינו מדין סתירה אלא מדין בנין, שאם יהיה דעתו להשתמש בהם לאחר מכן יהיה אסור לפותחם בשבת, כמו שאסרו בחבית מחשש שמא יתכוין לעשות אותו כלי.

אמנם מה שכתב החזון איש שלפעמים משאירים את הקופסאות הללו כדי להניח בהם מסמרים וכדומה, זה היה שייך לומר לפני שנים אחדות, אבל היום בימינו שזורקים את הקופסאות הללו בגמר שימושם, אפשר שיורה החזון איש גם כן להתיר.

אמנם החזון איש עדיין מסתפק לאסור בזה, שהרי עצם הדבר שאני פותח אותו לשעה כדי לקחת לאכול ממנו, הרי אני עושה כאן כלי, ולכן אפשר שיש לאסור בזה.

נראה לי שיסוד ההלכה של חותלות של תמרים שמותר לחתוך אותם, יסודה היא בהלכות טומאה וטהרה. המשנה בכלים אומרת, וכך פסק הרמב"ם: חותלות של תמרים שהם סגורים אינם מקבלים טומאה, ואם עשויים להכניס ולהוציא בהם אז מקבלים טומאה, אמנם כשהם סגורים אינם מקבלים טומאה, ואם קרע אותם על מנת לאכול מהם ואחר כך לזורקם גם כן לא מקבלים טומאה. יוצא שמה שאומר החזון איש שכלי סגור אין עליו דין כלי, זה כתוב ברמב"ם, שחותלות של תמרים כיון שהם סגורים לא מקבלים טומאה, שאין לו דין כלי.

על כל פנים, לפי זה יוצא שהדיון בפתיחת קופסאות שימורים אינו על שהוא סותר, אלא מחשש שמא בונה. ומדברי הרמב"ם הללו אפשר להוכיח שמותר, שהרי אפילו שהוא פותח את החותלות על מנת לאכול מה שבתוכו, אם דעתו לזורקו אחר כך אין לו דין כלי לקבל טומאה, אפילו שהוא עדיין משאיר חלק מהאוכל בקופסה עד שיסיים אותה, אפילו הכי אין לו דין כלי, וכמו שלענין טומאה וטהרה אין לו דין כלי, כך נראה שגם לענין בנין אין לו דין כלי להחשיבו כבונה. שהרי מהו הגדר של בנין, שהוא עושה אותו כלי, אבל אם הוא אינו כלי לענין טומאה, אזי אינו נקרא כלי [גם לענין שיחשב כבונה אותו], ולכן גם כאשר הוא פותח אותו לשעה על דעת לאכול מה שיש בתוכו, נראה שאין בזה דין כלי.

טבילת כלים בקופסאות שימורים שבאות מחו"ל

ובזה רציתי לדון דבר חדש לענין טבילת כלים, בקופסאות השימורים שבאים מחוץ לארץ (אני לא דן עכשיו על מאכלות בישולי עכו"ם, אני דן על הקופסא) אם צריך להטביל אותם, שלפי דברינו יוצא שלא צריכים להטביל אותם בכלל, כיון שהם עשויים לפתוח ולזורק אותם לאחר מכן, אין עליהם דין כלי.

הבעיה היתה על צנצנות קפה, שבחוץ לארץ הבתי חרושת ממלאים צנצנות קפה שלא על דעת לקבל אותם בחזרה, וזה עשוי על מנת להשתמש בהם, כמובן שאת הקפה לא שותים ביום אחד

או ביומיים, זה לוקח זמן, וזה דומה לחתולות של תמרים שלא אוכלים אותם ביום אחד, אבל הם עשויים על דעת לזרוק אותם בגמר שימושם, כך דעתם של הבתי חרושת והסוחרים, אשר על כן כאשר הם באו בכוונה זו לידי הקונה, אין לו דין כלי, שכל כלי שעשוי לאכול ואחר כך לזרוק אותו אין לו דין כלי.

אני רוצה לומר חידוש יותר גדול, אפילו אם מתכוין היהודי להשאיר אותו אצלו בגמר שימוש להשים בתוכם כבוסים וכדומה, ואם כן נהיה לו עתה דין כלי, [כיון] שייצור הכלי נעשה על ידי המחשבה של היהודי שחשב לעשות אותו כלי [אין הוא צריך טבילה], ולפחות [יהיה הדין כן] בכלי זכוכית שטבילתו מדרבנן, שיהיה אפשר לסמוך על סברא זו, ובזה הקלנו קולא גדולה שאין צורך להטביל כלי זכוכית [המשמשות למילוי ונמכרות במילואותם כצנצנות קפה וכדומה].

דין קורע בקופסאות שימורים

נשאר לנו לברר אם יש דין קורע בקופסאות שימורים. הנה במלאכת קורע אם חייב דוקא על מנת לתפור, או אף שלא על מנת לתפור אם הוא על מנת לתקן יהיה חייב. מפשט דברי הרמב"ם משמע שקורע אפילו על מנת לתקן יהיה חייב, אבל מדברי רש"י לא משמע כך^{יט}, אולם המשנ"ב רוצה לומר שגם דעת רש"י כך. ודעת הריטב"א יחידאה היא שאומר שאינו חייב קורע רק על מנת לתפור. להלכה אנחנו מחמירים שכל קורע אפילו שלא על מנת לתפור, אם הוא על מנת לתקן גם כן יהיה אסור.

והנה מי שפותח קופסא על דעת לאכול האם זה נקרא מקלקל או לא. נראה לומר שכמו שהגמ' סברה שאם הוא צריך דם לכלבו, אפילו שזה נקרא קלקול, כיון שצריך לְדַבֵּר זה נקרא מתקן, גם זה נקרא מתקן. אף שאמרנו שבסותר אם כוונתו לקחת את האבנים, להרמב"ם אולי לא יהיה חייב, זהו דוקא בסותר, וזאת על פי דברי הרמב"ן שסובר שכל המלאכות האסורות בשבת צריכות להיות דומות למה שהיה במשכן, הוא דן לענין חובל לכלבו, או מבעיר לאפרו, שכיון שאין דרך לשרוף לשם אפר, ולחבול בשביל הכלב, אין זה בגדר מתקן. ועל כן בסותר, אין דרך אדם לסתור בית אלא אם כן לבנות במקומו, אבל אין דרך לסתור בשביל לקחת אבנים למקום אחר, ולכן אינו חייב על כך. אולם זה שייך דוקא במלאכת סותר, אבל במלאכת קורע אולי שייך גם כן בכלל לעצמו.

עוד יש לנו לדון בזה מדברי הרמב"ם שכתב מי שמדבק נייר בנייר או עור בעור חייב משום תופר, והמפרק נייר או עור חייב משום קורע אם זה על מנת לתקן. והנה בקופסאות שימורים יש שני סוגי פתיחות, יש קופסאות שפותחים אותם על ידי ששופרים את הכלי, ויש סוג פתיחה שמפרידים את המכסה מההלחמה, וסוג זה הוא לכאורה כמו מפרק נייר, שלא דוקא בנייר יש תופר, שכבר הוכיח המשנ"ב שגם בעצים, אם הדביק עץ בעץ חייב משום תופר, וכך הוא פשט הגמ' בענין מי שעושה חבית, תנור, כְּנֶרֶת, שחייב אחת עשרה, ואם חייטיה לפומיה חייב שלש עשרה, חד משום תופר, ושם זה קנים, נמצא שיש בו חיוב מדין תופר. ומי שמפריד עץ מעץ גם

יט. ראה לעיל תחת הכותרת "ישוב דברי רש"י בדין קורע".

כן יהיה חייב משום מפרק, כמו מפרק נייר. ואותו דבר מדביק פח עם פח חייב משום תופר, וכשמפרק אותו יהיה חייב משום קורע.

אבל המשנ"ב מחדש חידוש גדול, הוא אומר שמלאכת קורע הוא דוקא אם צריך את שתי החתיכות, אבל אם הוא לא צריך את שתי החתיכות אין בזה מלאכת קורע. וטעמו הוא משום שהוקשה לו מדוע בשובר חרס וכדומה אינו חייב משום קורע, ויש מי שרצה לומר שאין מלאכת קורע רק בדבר שנעשה על ידי אדם כמו תפירה וכדומה, דומיא דיריעות המשכן שהיו תופרים מסביב וקורעים, והמשנ"ב דוחה אותו מהירושלמי שכתוב שם שגם בעור יש בו דין קורע, ולכן הוא מחדש שמי שקורע שתיים או שלשה קרעים בנייר יהיה חייב אם רוצה את שניהם.

והנה אם נסביר שכל קורע אין חילוק בין מפריד מקום ההדבקה ללא מפריד מקום ההדבקה, בשניהם שייך קורע, יש לנו ראייה להתיר בפשיטות. שכתוב בתוספתא במסכת ביצה והביא אותה הב"י, מותר לקרוע עור מעל פי החבית כדי לקחת ממנו יין, והרי בעור שייך קריעה ובכל זאת מותר, וכך גם בקופסאות שימורים, אפילו אם נאמר שיש בו משום קורע, לצורך אוכל יהיה מותר, ומה שנפרש בתוספתא בביצה, נפרש גם את ההלכה.

אמנם דברי המשנ"ב קשים בעיני מאוד, שאם כדבריו מדוע הרמב"ם כותב מי שמפרק את הנייר, למה לא אמר שקורע את הנייר, ממה נפשך, אם מדובר שקורע והוא צריך רק צד אחד, הלא אין בזה קורע לשיטתו. ואם צריך את שתי החתיכות, גם כשקורע את הנייר לשתיים בלי שהוא מפרק [הוא חייב, אם כן], למה כתב הרמב"ם בעור אם הדביק אחד עם השני חייב משום תופר, ואם פירק אותו חייב משום קורע, היה אומר שקורע את העור³.

בכל אופן אם נפרש כך [כדברי המשנ"ב], אזי בקופסאות שימורים לא יהיה חשש של קורע, אבל עדיין צריך עיון, כיון שנראה שהירושלמי שאמר קורע עור חייב מדובר בקורע בהדבקה עור, וזה כמעט מוכרח בהרמב"ם שאמר אם פירק עור ולא אמר קרע עור. ואם נסבור כך יצא לנו חומרא, שיתכן שלפרק קופסת סרדינים בהדבקה אולי יש בזה חשש קורע.

בכל אופן איך שיהיה אני אומר את הדברים הללו לפתוח קופסת שימורים אפילו אם יש צדדים להתיר, זה רק לענין שמי שעושה כן אין למחות בידו, אבל למעשה עוד צריך להתיישב בדבר.

כ. ואפשר לבאר החילוק בזה בין קורע עור שלם למפריד עורות המדובקים, דהנה כל מלאכת מקלקל שחייב עליהם - באופן שחייב דהיינו כשעושה כן בדרך תיקון - חייב עליהם מדין מתקן, כגון סותר על מנת לבנות חייב מדין בונה, וכן מוחק על מנת לכתוב חייב מדין כותב, וכן בקורע על מנת לתפור חייב מדין תופר. ונמצא שהקלקול הוא המשך המלאכה של התיקון שקדם לו, וזה שייך דוקא אם קדם התיקון בידי אדם שאז יש לייחס את הקלקול הבא אחריו שאף הוא נעשה בידי אדם לתיקון שקדם לו, אבל בעור שלם שאין תיקונו בידי אדם, אי אפשר שקלקולו שיבוא לאחר מכן בידי אדם יתייחס אל התיקון שלפניו שלא היה בידי אדם, אבל אין לייחס את התיקון בידי אדם שיבוא לאחר הקלקול, כי אז התיקון הוא דבר חדש, ואין קלקול מתייחס לתיקון, אלא רק לתיקון שקדם לו שהוא נחשב כהמשכו, ולא לתיקון שיבוא לאחר מכן, שהוא כבר תיקון חדש ואינו מתייחס לקלקול שקדם לו.

הרב דוד אקלר שליט"א
רב ומו"צ בקהילה התורנית נתיבות

ביאור דעת השו"ע בדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן (מו"מ בדברי מרן רה"י רבינו הגדול בעל האול"צ)

המאירי (בהקדמתו לבית הבחירה אבות בסדר הרבנים עמוד נ"ד) כתב על פירוש רש"י: "... תשובתו מתוך דבריו, כולם נכונים למבין, אין מעלתו ניכרת רק ליחידים, כי במילה אחת יכלול לפעמים תירוצים של חבילי קושיות... " וכן ראויים הדברים להיאמר על בעל האול"צ זצ"ל.



שער ראשון

ג' אופנים שכתב בשו"ת אול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה שאפשר לבאר דעת השו"ע בדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן

(א) הנה בשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה) דן בשיטת השו"ע בדין פס"ר באיסור דרבנן, ואחר שהביא דברי המגן אברהם סי' שי"ד ס"ק ה', שהביא ד' ראיות מהשו"ע לאסור פס"ר באיסור דרבנן, הוסיף שלכאורה יש מקום להביא עוד ה' ראיות נוספות מהשו"ע שאוסר פס"ר באיסור דרבנן, ע"ש. [יעויין בהרחבה בספרי ניחא ליה לדוד (שער ראשון ושער שני)].

וכתב לבאר דעת השו"ע בדין זה, שהרי לכאורה ישנה סתירה מהשו"ע סי' שי"ד סעיף א' שמתיר בשבת תוספת פתח בחבית שאינו עשוי להכניס ולהוציא ע"י הוצאת והכנסת סכין, ומקור דין השו"ע הינו משו"ת תרומת הדשן סי' ס"ד שהטעם שהתיר שם הינו משום פס"ר באיסור דרבנן, וא"כ לפי"ז לכאורה נמצא ראייה מהשו"ע להתיר פס"ר באיסור דרבנן, וצ"ע בפסקי השו"ע.

ולסיכום דבריו שם נמצינו למדים שישנם ג' אפשרויות לבאר דעת השו"ע בדין זה:

אופן הראשון שכתב בשו"ת אול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה

(ב) **האופן הראשון** - דעת השו"ע שבדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן יש לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, וכדלהלן:

א. פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מהתורה ורק משום שעושה המלאכה שאינה צריכה לגופה הוי איסור דרבנן אסור הואיל והפטור הינו רק משום חסרון במלאכת מחשבת התלוי במחשבתו ולא משום חסרון בגוף המלאכה.

ובכלל זה נכלל כל פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מהתורה והפטור הינו רק משום חסרון במלאכת מחשבת התלוי במחשבתו ולא משום חסרון בגוף המלאכה, דהיינו בסוג מקלקל כגון בצביעה בדרך לכלוך שהמלאכה כשלעצמה מהתורה ורק משום שעושה המלאכה מקלקל בדרך לכלוך הוי איסור דרבנן, וכן במוחק שלא על מנת לכתוב שהמלאכה כשלעצמה מהתורה ורק משום שמוחק שלא על מנת לכתוב הוי איסור דרבנן אסור. [מוחק שלא על מנת לכתוב אינו מבואר כן בדבריו להדיא, אמנם ע"כ דצ"ל כן בדבריו].

וכן פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מהתורה ורק משום שעושה המלאכה כלאחר יד הוי איסור דרבנן אסור, הואיל והפטור הינו רק משום חסרון במלאכת מחשבת [יעויין באבן העזר סי' קכ"ג בחלקת מחוקק (ס"ק ה'), בית שמואל (ס"ק ד'), פרי חדש (שם), ועוד יעויין באגלי טל (פתיחה ס"ק ג')] התלוי בדרך המלאכה ולא משום חסרון בגוף המלאכה. [כלאחר יד אינו מבואר כן בדבריו להדיא, אמנם ע"כ דצ"ל כן בדבריו].

[ולפי"ז יש לבאר מש"כ באול"צ שם ד"ה "יש שעושה מלאכה" שכתב "...הפטור... במלאכה שאינה צריכה לגופה היינו משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה... וכיון דהדבר משתנה ע"י מחשבתו... אסרו חכמים פס"ר אף דרבנן", שאין כוונתו שבחומר איסור פטור מחמת מלאכת מחשבת נכלל רק מלאכה שאינה צריכה לגופה, סוג מקלקל שאינו מקלקל גמור כגון בצביעה בדרך לכלוך, (וכן מוחק שלא על מנת לכתוב), שמשתנה ע"י מחשבתו, אלא כוונתו אף לכלאחר יד שלא משתנה ע"י מחשבתו, שהרי תלה הפטור במלאכת מחשבת, ורק הזכיר לדוגמא פרט אחד, לחומר איסור פטור מחמת מלאכת מחשבת, שמשתנה ע"י מחשבתו, ודו"ק].

ב. פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא (כגון שישנו חסרון בסוג המלאכה שצד מין שאין במינו ניצוד) אם נעשית פעולת המלאכה (צידה) אסור.

ג. פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא וכן לא נעשית פעולת המלאכה מותר.

[ועפ"י אפשר לבאר השו"ע סי' שי"ד סעיף א' שמתיר בשבת תוספת פתח בחבית שאינו עשוי להכניס ולהוציא ע"י הוצאת והכנסת סכין, משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא וכן לא נעשית פעולת המלאכה שמוותר].

ד. פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל מותר.

[ועוד יעויין, בנידון פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל שמותר, בשו"ת אול"צ (ח"ג פרק כ' תשובה ה')].

ה. פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור מותר.

(אינו מבואר כן בדבריו להדיא, אמנם ע"כ דצ"ל כן בדבריו (מכיון שבשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה ד"ה "ולפי"ז אפשר להסביר") ושו"ת אול"צ (ח"ב פרק ל' תשובה ז') כתב שע"כ צ"ל כן בדעת השו"ע)).

(ועוד יעויין, בנידון פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור שמותר, בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק ל' תשובה ז')).

ג) ואכן יסוד זה, שבפס"ר באיסור דרבנן ישנו חילוק בין סוגי האיסורי דרבנן, כבר נזכר במאירי (שבת ק"כ:) שכתב "נר שאחורי הדלת אסור לפתוח ולנעול, שמאחר שהוא קרוב לדלת כל כך אי אפשר שלא יהא הרוח מכבה והרי הוא פס"ר. ושמא תאמר והרי אין בכיבויו זה אלא איסור חכמים אפילו היה מתכוין בו, שהרי סוגיא זו לדעת ר' שמעון, והרי הוא סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, וכבר ביארנו שכל פס"ר במלאכת סופרים שמותר בענין זה, כמו שביארנו בצירוף... ומ"מ תירצו בה גדולי הדורות, שלא אמרו שלא לחייב בפס"ר באיסור חכמים, אלא בדבר שאין באותה מלאכה איסור תורה כלל, כגון מצרף, אבל בכיבויו שיש בו איסור תורה, בפתילה שצריך להבהבה, לא".

ועוד עיין שכיוצא בזה כבר נזכר בשער המלך (הלכות שבת פרק כ"ה הלכה כ"ה) לבאר דברי תרומת הדשן, שיש לחלק בפס"ר באיסור דרבנן בין מלאכה שאינה צריכה לגופה לשאר איסורי דרבנן, שכתב "...וכל פס"ר בדרבנן שרי לרבי שמעון, וכמ"ש הרב בעל תרומת הדשן ז"ל סי' ס"ד... הן אמת דקשה טובא לפי שיטה זו מהא דגרסינן בשבת פרק כל כתבי דף ק"כ:, נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו, ואם כבתה כבתה, לייט עלה רב, ומסקינן דהיינו טעמא דלייט עלה רב, משום דבהא אפילו רבי שמעון מודה, דהא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה רבי שמעון בפס"ר ולא ימות, הרי דאע"ג דכיבויו לרבי שמעון לא אסור מן התורה משום דהו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה, אפ"ה אמרינן דמודה רבי שמעון בפס"ר, וכן הקשה הרב מגן אברהם (סי' שי"ד ס"ק ה')... ומיהו יש לדחות, דאע"ג דמלאכה שאינה צריכה לגופה לרבי שמעון אינו אלא מדרבנן, מ"מ החמירו בו יותר משאר איסורי דרבנן, כיון דהמלאכה גופה מלאכה דאו' היא, ובדעתו הדבר תלוי, דאי עביד לה לגופיה מחייב עליה מדאו', החמירו בו חכמים ועשאוהו כדין של תורה, משא"כ בשאר איסורי דרבנן, דהמלאכה גופה עיקרה מדרבנן, ולא אתי בה לידי איסור תורה, לא החמירו חכמים בפס"ר... וא"כ אף אנו נאמר בפס"ר באיסורא דרבנן, דשרי לרבי שמעון לדעת הרב בעל תרומת הדשן וסיעתיה, דבמלאכה שאינה צריכה לגופה לרבי שמעון החמירו טפי...".

וכן עיין שכיוצא בזה כתב בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קי"ג) לבאר דברי תרומת הדשן, שיש לחלק בפס"ר באיסור דרבנן בין סוגי האיסורי דרבנן, שבאיסור דרבנן שמעשה המלאכה אסור מדאו' ורק משום כללי מלאכת שבת אסור מדרבנן, כגון מחמת שאינה צריכה לגופה או כלאחר יד או מקלקל, תרומת הדשן אוסר בפס"ר, משא"כ באיסור דרבנן שמעשה המלאכה אינו אסור מדאו' אלא מדרבנן, תרומת הדשן, שהינו המקור לדברי השו"ע סי' שי"ד סעיף א', מתיר בפס"ר, שכתב שם "...אבל נלפע"ד לתרץ דברי תרומת הדשן מכל הקושיות... ומעתה י"ל דודאי לא עלה על דעת תרומת הדשן לפסוק בכל איסור דרבנן דפס"ר מותר נגד כל פסקי הנ"ל, רק דעת תרומת הדשן לפענ"ד הוא כן, הרי חזינן דעת תרומת הדשן להתיר אמירה לעכו"ם בפס"ר... דאיסור אמירה לנכרי הוא בגדר איסור שאין לו עיקר מהתורה ומשום הכי שרינן ביה פס"ר... והנה בר"ן פרק המצניע... חזינן שיש חילוק בין דבר שעיקרו מדברי סופרים ובין היכי דאיכא דררא דאיסורא דאו'. ומעתה נחזי אנן, אם עשה מלאכה גמורה בשבת רק החסרון שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה או כלאחר יד או מקלקל, המלאכה נעשית רק שלא נעשית בתנאים הדרושים לחייב עליהם בשבת, זה מקרי איסור דרבנן שיש בו דררא דאו'... ויש איסורי דרבנן שלא נעשית כלל מלאכה דאו', כגון כרמלית או פחות מד' אמות או פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא דמהתורה לא הוי פתח כזה, זה מקרי דבר שעיקרו מדרבנן".

וכן עוד יעויין שכיוצא בזה כתב במלאכת מחשבת (ח"א סי' ז' אות א'-ח', ובעוד מקומות) לבאר דברי תרומת הדשן, שיש לחלק בפס"ר באיסור דרבנן בין סוגי האיסורי דרבנן, שבאיסור דרבנן שמעשה המלאכה אסור מדאו' ורק משום כללי מלאכת שבת אסור מדרבנן, כגון מחמת שאינה צריכה לגופה או כלאחר יד או מקלקל או מוחק שלא על מנת לכתוב, תרומת הדשן אוסר בפס"ר, משא"כ באיסור דרבנן שמעשה המלאכה אינו אסור מדאו' אלא מדרבנן, תרומת הדשן, שהינו המקור לדברי השו"ע סי' שי"ד סעיף א', מתיר בפס"ר.

ועוד יעויין שכיוצא בזה כתב בתוספת אהל (סי' ש"מ ס"ג ענף ג') שיש לחלק בפס"ר באיסור דרבנן בין סוגי האיסורי דרבנן, ע"ש.

ובענין החילוק שבין סוגי האיסורי דרבנן, כיוצא בזה מצינו בר"ן לענין הכלל שאין גוזרים גזרה לגזרה באיסור שבת, דהנה איתא בגמרא שבת (צד:) "ההוא שכבא דהוה בדרוקתא, שרא רב נחמן בר יצחק לאפוקיה לכרמלית, א"ל רבי יוחנן אחוה דמר בריה דרבנא לרב נחמן בר יצחק, כמאן, כרבי שמעון, אימר דפטר רבי שמעון מחיוב חטאת, איסורא דרבנן מיהא איכא. א"ל האלהים דעיילת ביה את, ואפילו לרבי יהודה שרי, דמי קאמינא לרשות הרבים, לכרמלית קאמינא, גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

וכתב הר"ן (שם) "ודאמרינן אימר דפטר רבי שמעון מחיוב חטאת, איסורא דרבנן מיהא איכא. קשיא, ואמאי, וכיון דברשות הרבים לרבי שמעון לא מתסר אלא מדרבנן, בכרמלית אית לן למשרי לגמרי, דהכי אמר רבא בפרק קמא (י"א:) גבי לא יעמוד אדם ברשות הרבים וישתה ברשות היחיד, דבכרמלית שרי, דכיון דברשות הרבים לא מתסר אלא משום גזרה, בכרמלית לא גזרינן גזרה לגזרה. יש לומר, דכי אמרינן הכי, הני מילי בדבר שאין בו סרך מלאכה כי ההיא דלא ישתה, דלא מתסר אלא משום חששא, דשמא ימשוך הכלי אצלו, אבל מידי דדמי למלאכה דאורייתא אלא שפטור עליה מפני שאינה צריכה לגופה, בכיוצא בזה כרמלית ורשות הרבים שוין הן". הנה מבואר בדברי הר"ן שישנו חילוק בין סוגי האיסורי דרבנן, שבאיסור דרבנן שמעשה המלאכה דומה לאיסור דאורייתא ורק משום כללי מלאכת שבת אסור מדרבנן, כגון מחמת שאינה צריכה לגופה וכדומה, גוזרים גזרה לגזרה באיסור שבת, משא"כ באיסור דרבנן שמעשה המלאכה אינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן לא גוזרים גזרה לגזרה באיסור שבת.

וכן מבואר בשו"ע שיש לחלק בין מלאכה שאינה צריכה לגופה לשאר איסורי דרבנן, דהנה יעויין בשו"ע (סי' ש"א סעיף ב') שכתב "מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו... מותר להוציאו לכרמלית, ואם היה להם מקום לצאת בו אין מוציאים אותו, אלא מניחים אותו במקומו ויוצאים הם... ויש מי שמתיר להוציאו אף לרשות הרבים ע"י תינוק אבל לא ע"י ככר...".

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק י') "אף לרשות הרבים, טעמו דהו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה, דהא אין צריך למת, ולית ביה רק איסור דרבנן לרבי שמעון דקי"ל כוותיה, ובמת לא גזרו מפני כבוד הבריות, אבל הדעה הראשונה ס"ל דלא התירו אלא כרמלית דלית ליה עיקר בדאורייתא, משא"כ בזה דשם מלאכה עליה אלא שאין צריך לגופה לא התירו אף במת".

הנה מבואר להדיא בדברי השו"ע ומשנה ברורה, שאיסור דרבנן דמלאכה שאינה צריכה לגופה נחשב איסור דרבנן חמור.

אופן השני שכתב בשו"ת אור"ח ח"א או"ח סי' כ"ה

(ד) האופן השני - דעת השו"ע שבדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אין לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, ובפס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אסור, בתרי דרבנן אפשר שאסור ובתלת דרבנן מותר.

[ועפ"י] אפשר לבאר השו"ע סי' ש"ד סעיף א' שמתיר בשבת תוספת פתח בחבית שאינו עשוי להכניס ולהוציא ע"י הוצאת והכנסת סכין, משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתלת דרבנן (פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא, מלאכה שאינה צריכה לגופה, מקלקל).]

פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל מותר.

ועוד יעויין, בנידון פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל שמותר, בשו"ת אול"צ (ח"ג פרק כ' תשובה ה').

פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור מותר.

[אינו מבואר כן בדבריו להדיא, אמנם ע"כ דצ"ל כן בדבריו (מכיון שבשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה ד"ה "ולפי"ז אפשר להסביר") ושו"ת אול"צ (ח"ב פרק ל' תשובה ז') כתב שע"כ צ"ל כן בדעת השו"ע)].

[ועוד יעויין, בנידון פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור שמותר, בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק ל' תשובה ז')].

(ה) [והנה אע"פ שבאול"צ באופן השני נראה שעדיין מסתפק בדעת השו"ע אם יש להתיר בפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן, שכתב שם "...וא"כ לא מצאנו מקור בתלמוד שלדעת רבי שמעון בתלאת דרבנן לאסור, אבל בחדא דרבנן ואפשר שאף בתרי דרבנן יאסור גם מרן", מ"מ יעויין בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק ל' תשובה ב'), שו"ת אול"צ (ח"ב פרק מ"א תשובה ד'), שו"ת אול"צ (ח"ב פרק מ' תשובה א') שמבואר משם שעיקר דעתו שפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן מותר. אמנם עדיין יש לבאר במה תלוי צדדי ספקו. וכדלהלן.

(ו) ואפשר לומר דמש"כ בשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה) באופן השני שיש להסתפק בדעת השו"ע אם פס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן אסור, הינו משום שמצד אחד נראה לומר שדעת השו"ע שנוקט להלכה כמו התירוף השני בתוספות כתובות ה': ד"ה "אם תימצי לומר", ובדברי התוספות לא מצינו איסור בפס"ר דלא נחא ליה אלא בחד דרבנן ולא בתרי דרבנן, וממילא בדעת השו"ע אין לנו לאסור בפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן, ומצד שני לכאורה ישנה ראייה מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז שאוסר בפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן.

וביאר הענין, מצד אחד הנה יעויין בשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה ד"ה "ונראה לענ"ד" וד"ה "ולפי דברינו אלו") שהביא דברי התוספות כתובות ה': ד"ה "אם תימצי לומר" בתירוף השני שכתב שבנידון עשיית חריץ ע"י גרירת כלים אינו נחשב מקלקל גמור מכיון שלפעמים מתקן קצת שכשעושה חריץ מצד אחד משוה גומות מצד שני, וכתב באול"צ שנמצא לפי התירוף השני בתוספות שבעשיית חריץ ע"י גרירת כלים הוי פס"ר דלא נחא ליה בחד דרבנן משום כלאחר יד, ובאופן זה אמרינן שרבי שמעון שמתיר באינו מתכוין מודה לאסור בפס"ר, וכתב שנראה לומר שהשו"ע נקט להלכה כתירוף השני בתוספות.

ומתוך דברי האול"צ באופן השני ד"ה "ונראה לענ"ד" וד"ה "ולפי דברינו אלו" נראה שעיקר דעתו שדעת השו"ע שנוקט להלכה כמו התירוף השני בתוספות כתובות ה': ד"ה "אם תימצי לומר", ומדברי התוספות לא מצינו איסור בפס"ר דלא נחא ליה אלא בחד

דרבנן ולא בתרי דרבנן, וממילא בדעת השו"ע אין לנו לאסור בפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן אלא בחד דרבנן, ע"ש ודו"ק.

ומצד שני לכאורה ישנה ראייה מהשו"ע (סי' שכ"ו ס"ז), שאוסר בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית, שפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן אסור (משום כרמלית וכלאחר יד) (כנזכר בשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה ד"ה "וכן יש להוכיח") בתחילת דבריו, אחר שהביא דברי המגן אברהם סי' שי"ד ס"ק ה', שהביא ד' ראיות מהשו"ע לאסור פס"ר באיסור דרבנן, הוסיף שלכאורה יש מקום להביא עוד ה' ראיות נוספות מהשו"ע שאוסר פס"ר באיסור דרבנן, ואחת מהראיות שהביא הינה מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז, ע"ש. וכן יעויין בשו"ת מעשה ארג (ח"ב סי' ו' פרק ג' אות ח'), שכתב בשם הג"ר יעקב יוסף זצ"ל, שהאול"צ הוכיח מהראיה שהביא מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז שדעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אסור ודלא כשיטת היב"א, ע"ש).

אמנם נראה לומר דמש"כ בשו"ת אול"צ ח"ב (פרק ל' תשובה א', פרק מ"א תשובה ד', פרק מ' תשובה א') בדעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן מותר, וכמו שמתוך דברי שו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה ד"ה "ונראה לענ"ד" וד"ה "ולפי דברינו אלו") באופן השני נראה שעיקר דעתו שדעת השו"ע שאין לאסור בפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, מכיון שלכאורה אפשר לדחות הראיה מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז, מהטעם הנזכר בשו"ת יב"א (חלק ד' או"ח סי' מ' אות ו'), דיעויין שם שכתב שמהשו"ע (סי' שכ"ו ס"ז), שהינו דינא דגמרא (שבת קמ"א.), שאוסר בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית, אין להביא ראייה שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, מכיון שהינו דינא דגמרא ואפשר לומר שאכן מעיקר הדין לפעמים צריך שיהא מותר (היכא דלא ניחא ליה), אלא שהשו"ע אוסר בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית מכיון שפעמים ניחא ליה בטלטול המים שנהנה לקרר גופו והוי פס"ר דניחא ליה, (וכמו שע"כ צ"ל כן בדברי הערוך, דס"ל שפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דאו"י וכ"ש באיסור דרבנן מותר, שלכאורה קשה על דבריו מהגמרא שבת קמ"א. שמבואר שם שאסור בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית ואע"פ שלכאורה הוי פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, אלא ע"כ צ"ל שהערוך יבאר דברי הגמרא שיש לאסור מכיון שפעמים ניחא ליה בטלטול המים שנהנה לקרר גופו והוי פס"ר דניחא ליה באיסור דרבנן), ע"ש.

וכן כיוצא בזה נראה לומר שאין להביא ראייה שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, מהשו"ע (סי' שט"ו סעיף י"ב), שהינו דינא דגמרא (שבת פ"א.), שאוסר בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל (שכשעוסק בתליית הפרוכת הדרך שמתקפלת הפרוכת מעט ברוחבה, ואם יהיה הקפל טפח הוי אוהל, יעויין במשנה ברורה (שם ס"ק מ"ד, מ"ה)).

וביאור הענין, הנה יעויין בגמרא שבת (קל"ח:): "...גוד בכיסנא מותר לנטותה בשבת, אמר רב לא שנו אלא בב' בני אדם אבל באדם אחד אסור". ובביאור דברי הגמרא נאמרו פירושים רבים, שישנם ביאורים סתומים בהבנת מציאות הנידון, יעויין בר"ן (שבת קל"ח: ד"ה "באדם אחד"), וכן עיין ברש"י (ד"ה "באדם אחד"), אחר שהביא פירוש רבותיו ותשובת הגאונים, כתב על דברי הגמרא "ואיני יודע מהו", ואכמ"ל.

והרמב"ם (הלכות שבת פרק כ"ב הלכה ל"ב) והשו"ע (סי' שט"ו סעיף י"ב), ביארו באופן זה דברי הגמרא דס"ל שגוד הינו כעין פרוכת, ופסקו להלכה "הנוטה פרוכת וכיוצא בה צריך לזהר שלא יעשה אוהל בשעה שנוטה, לפיכך אם היתה פרוכת גדולה תולין אותה שנים אבל אחד אסור".

ופסק הרמב"ם והשו"ע הינו איסור מדינא ולא ממידת חסידות, ואע"ג שהשו"ע כתב לשון "צריך לזהר", מצינו לשון "צריך לזהר" אף היכא שהינו איסור מדינא [יעויין בשו"ע סי' ד' סעיף כ"א, שו"ע סי' קס"א סעיף א', שו"ע סי' קס"ב סעיף ט', י', שו"ע סי' קע"א ס"ה, שו"ע סי' רנ"ד סעיף ד', שו"ע סי' רצ"ג סעיף ב', שו"ע סי' שיי"ט סעיף י"א (י"ב, י"ד), שו"ע סי' ש"כ סעיף י"א, כ', שו"ע סי' שכ"ו ס"ה, ועוד פעמים רבות מצינו בלשון השו"ע ש"צריך לזהר" הינו איסור מדינא. וכן יעויין בשדי חמד (כללי הפוסקים סי' ט"ז אות ד') וביעיר אוזן (עין זוכר מערכת צ' אות ו') ובברכי יוסף (יו"ד סי' רע"ו אות ב' ד"ה "איברא") ובערך השולחן (סי' קי"ט ס"ק כ') ובשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סי' ב' אלפים נ"ז) ובשדי חמד (מערכת צ' כלל ה'). ואכמ"ל. וכן בהלכה זו לשון "צריך לזהר" מוכרח שאינו מידת חסידות אלא איסור מדינא, שהרי כתב השו"ע "אבל אחד אסור", ודוק.

והנה צריך עיון בדברי השו"ע, דיעויין במאמר מרדכי (סי' שט"ו ס"ק י"א) שכתב "קצת קשה הא לית ביה מחיצות, וגם הוי דבר שאין מתכוין, ויש ליישב". וכוונת המאמר מרדכי במש"כ "וגם הוי דבר שאין מתכוין", שצריך ליישב דברי השו"ע שאוסר בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל, מכיון שמצד המציאות ליכא פס"ר דעשיית אוהל בתליית הפרוכת, שהרי כשעוסק בתליית הפרוכת אין הכרח שהפרוכת מתקפלת קפל טפח ויהא עשיית אוהל.

וכן יעויין בשער הציון (סי' שט"ו ס"ק נ"ג), דקאי אדברי המשנה ברורה (שם ס"ק מ"ד) "בשעה שנוטה, כלומר דבשעה שעוסק בתלייתה דרך הוא שמתקפלת מעט מרוחבה, ואם יהיה הקפל טפח הוי ליה אוהל", שכתב "ואע"ג דאינו מכוין לזה, ועל כרחך אנו מוכרחין לומר דסבירא ליה דפס"ר הוא, והוא דוחק. ולולא דמסתפינא הוה אמינא דהאי מימרא הלא הוא מימרא דרב בגמרא [לפירוש הר"ן דגוד הינו פרוכת] ויתכן משום דרב אזיל לשיטתיה [בדף כ"ב] דסבירא ליה דבר שאין מתכוין אסור, אבל לפי זה יקשה על הרמב"ם שפסק כן להלכה, והלא אנן קי"ל דבר שאין מתכוין מותר".

ובביאור כוונת שער הציון נראה לומר, דמש"כ "ואע"ג דאינו מכין לזה" כוונתו כדברי המאמר מרדכי (שאפשר שראה דבריו, ובהערתו נתכוין להערת המאמר מרדכי), שצריך ליישב דברי השו"ע שאוסר בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל, מכין שמצד המציאות ליכא פס"ר דעשיית אוהל בתליית הפרוכת, שהרי כשעוסק בתליית הפרוכת אין הכרח שהפרוכת מתקפלת קפל טפח ויהא עשיית אוהל.

ומש"כ "ועל כרחק אנו מוכרחין לומר דסבירא ליה דפס"ר הוא, והוא דוחק", כוונתו שאפילו אם על כרחק צריך לומר שהשו"ע אוסר בשבת לתלות פרוכת משום דס"ל שהינו פס"ר דעשיית אוהל, אמנם הינו דוחק, ואין כוונתו שהדוחק הינו מבחינת ההלכה לומר שפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן אסור, היות ודעת השו"ע שפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן מותר, [וכמש"כ במשנה ברורה (מהדורת דרשו סי' שט"ו הערה 91) שדעת השו"ע בסי' שיי"ד סעיף א' שפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן מותר, וכמבואר במשנה ברורה שם ס"ק י"א, ע"ש], אלא כוונתו שדעת השו"ע שפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן אסור, אמנם הינו דוחק לומר שהטעם שהשו"ע אוסר משום פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, שהרי הינו דוחק מבחינת המציאות לומר שהינו פס"ר, היות ובתליית הפרוכת ליכא פס"ר דעשיית אוהל.

(ולפי"ז נראה לומר בדעת המשנה ברורה דס"ל בדעת השו"ע שפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן אסור. ואין לומר שכוונת שער הציון שהשו"ע אוסר דוקא בפס"ר דניחא ליה באיסור דרבנן, ואין ראיה מדבריו לפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, מכיון שנידון השו"ע הינו פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, דהיינו דלא אכפת ליה בעשיית האוהל. ע"כ נראה בכוונת שער הציון דס"ל שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, ודו"ק היטב. ואכן יעויין בהרחבה לקמן (שער רביעי אות ה', ו') בכוונת המשנה ברורה דס"ל שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן).

ומש"כ "ולולא דמסתפינא הוה אמינא דהאי מימרא הלא הוא מימרא דרב בגמרא [לפירוש הר"ן דגור הינו פרוכת] ויתכן משום דרב אזיל לשיטתיה [בדף כ"ב] דסבירא ליה דבר שאין מתכוין אסור, אבל לפי זה יקשה על הרמב"ם שפסק כן להלכה, והלא אנן קי"ל דבר שאין מתכוין מותר", כוונתו שאולי בדוחק גדול מאוד אפשר לומר, שאע"פ שבהלכה זו איירי בדליכא פס"ר דעשיית אוהל, מ"מ השו"ע בהלכה זו פסק כרב שיש לאסור אף בדליכא פס"ר, אלא שהעיר שקשה מאוד לומר כן בדברי הרמב"ם והשו"ע שפסקו כן להלכה, שהרי קי"ל להלכה שבדליכא פס"ר אין לאסור, ולכן הקדים "ולולא דמסתפינא הוה אמינא..."

נמצא משמע מדברי שער הציון שלמסקנה ביאר דברי השו"ע כתחילת דבריו, שהשו"ע איירי בדליכא פס"ר דעשיית אוהל, וכן מבואר בדבריו במשנה ברורה (שם ס"ק מ"ד) שכתב "בשעה שנוטה, כלומר דבשעה שעוסק בתלייתה דרך שהוא שמתקפלת מעט מרוחבה, ואם יהיה הקפל טפח הוי ליה אוהל", ומדכתב "ואם יהיה הקפל טפח" מבואר

דבריו דליכא פס"ר דעשיית אוהל, ולכך נתכוין בשער הציון במש"כ בתחילת דבריו "ואע"ג דאינו מכיון לזה" שצריך ליישב דברי השו"ע שאוסר בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל, מכיון שמצד המציאות ליכא פס"ר דעשיית אוהל בתליית הפרוכת, שהרי כשעוסק בתליית הפרוכת אין הכרח שהפרוכת מתקפלת קפל טפח ויהא עשיית אוהל.

ועוד יעויין בחזון איש (או"ח סי' נ"ב ס"ק ה') שהעיר שדברי הרמב"ם [והשו"ע] סתומים, ואחר שהביא ביאור המשנה ברורה שתולה הפרוכת למחיצה ולא לגג, וישנו חשש כשעוסק בתליית הפרוכת שמא יתקפל טפח, כתב כמה הערות שיש לתמוה מאוד על הביאור, ע"ש. אמנם בסוף דבריו כתב "ולדינא אחרי שאין אנו יודעים כוונת הרמב"ם בבירור, אנו חייבים לעשות כדברי רבותינו אשר דבריהם מפורשים לנו, כי אנו תלמידים בהלכות אלו".

והנה באדני שלמה (סי' שי"ד אות ק"ה) כתב שמהשו"ע סי' שט"ו סעיף י"ב, שאוסר בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל, ישנה ראייה שדעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אסור. ולענ"ד אי אפשר להביא ראייה מהשו"ע סי' שט"ו סעיף י"ב שדעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אסור.

א. מכיון שעשיית אוהל ע"י תליית פרוכת נראה שנחשב אינו מתכוין, דהיינו ליכא פס"ר, וכדברי מאמר מרדכי ושער הציון, היות ומצד המציאות ליכא פס"ר בעשיית אוהל בתליית הפרוכת, שהרי כשעוסק בתליית הפרוכת אין הכרח שהפרוכת מתקפלת קפל טפח ויהא עשיית אוהל.

ב. אפילו אם על כרחך צריך לומר שהשו"ע אוסר בשבת לתלות פרוכת משום דס"ל שהינו פס"ר דעשיית אוהל, (ואע"פ שהינו דוחק, וכדברי שער הציון, שמבחינת המציאות דוחק לומר שהינו פס"ר, היות ובתליית הפרוכת ליכא פס"ר דעשיית אוהל), מ"מ אי אפשר להביא ראייה שהטעם שהשו"ע אוסר הינו משום פס"ר דלא ניחא באיסור דרבנן, דהנה כמו שמבואר לעיל, שמהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז, שהינו דינא דגמרא שבת קמ"א., שאוסר בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית, וכן מהשו"ע סי' שי"ד ס"ז, שהינו דינא דגמרא שבת פ"א., שאוסר בשבת למשמש בפי הטבעת בצרור משום השרת הנימין, אין להביא ראייה שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, מכיון שהינם דינא דגמרא ואפשר לומר שהשו"ע אוסר לא מטעם פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אלא מטעם אחר [כמבואר שם], וכמו שע"כ צ"ל שהערוך יבאר דברי הגמרא שבת קמ"א. ודברי הגמרא שבת פ"א. שיש לאסור לא מטעם פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אלא מטעם אחר [כמבואר שם], ממילא עזה"ד נראה לומר שאין להביא ראייה שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, מהשו"ע סי' שט"ו סעיף י"ב, שהינו דינא דגמרא שבת קל"ח.:, שאוסר בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל, מכיון שהינו דינא דגמרא ואפשר לומר שאכן מעיקר הדין צריך

שיהא מותר היות והוי פס"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן, אלא שהשו"ע אוסר בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל, לא מטעם פס"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן אלא מטעם אחר (וכמו שע"כ צ"ל כן בדברי הערוך, דס"ל שפס"ר דלא ניהא ליה באיסור דאו"י וכ"ש באיסור דרבנן מותר, שלכאורה קשה על דבריו מהגמרא שבת קל"ח: שמבואר שם שאסור בשבת לתלות פרוכת משום עשיית אוהל ואע"פ שלכאורה הוי פס"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן, אלא ע"כ צ"ל שהערוך יבאר דברי הגמרא שיש לאסור לא מטעם פס"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן אלא מטעם אחר. [אמנם בנידון תליית הפרוכת אי אפשר שהערוך יבאר דברי הגמרא שיש לאסור מכיון שפעמים ניהא ליה בעשיית האוהל והוי פס"ר דניהא ליה באיסור דרבנן, היות ועשיית האוהל הינו באופן מוחלט פס"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן].

ומ"מ נראה שע"כ צ"ל שהטעם שהשו"ע אוסר לתלות פרוכת משום עשיית אוהל אינו משום פס"ר דלא ניהא ליה באיסור דרבנן, מכיון, שכאמור לעיל, עשיית אוהל ע"י תליית הפרוכת נראה שנחשב אינו מתכוין, דהיינו ליכא פס"ר, וכדברי מאמר מרדכי ושער הציון, היות ומצד המציאות ליכא פס"ר בעשיית אוהל בתליית הפרוכת, שהרי כשעוסק בתליית הפרוכת אין הכרח שהפרוכת מתקפלת קפל טפח ויהא עשיית אוהל, אלא שנראה לומר בדעת השו"ע שאע"פ שעשיית אוהל בתליית הפרוכת הינו ליכא פס"ר ומהאי טעמא אין לאסור, מ"מ מטעם אחר השו"ע אוסר, ויש ליישב].

ז) ועוד אפשר לומר (שמעתי מידי"נ הגאון רבי ב.י. שליט"א) דמש"כ בשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה) באופן השני שיש להסתפק בדעת השו"ע אם פס"ר דלא ניהא ליה בתרי דרבנן אסור, הינו משום שיש להסתפק שרבי שמעון שאוסר בפס"ר דעשיית חריץ אם הינו משום עשיית חריץ, ובעשיית חריץ הוי פס"ר דלא ניהא ליה בתרי דרבנן משום כלאחר יד ומלאכה שאינה צריכה לגופה שהרי אינו צריך לחריץ אלא לעפרה, ומכאן מקור דעת השו"ע שפס"ר דלא ניהא ליה בתרי דרבנן אסור, או שרבי שמעון שאוסר בפס"ר דעשיית חריץ אינו משום עשיית חריץ אלא משום שמשוה גומות מצד שני, ובהשוואת גומות הוי פס"ר דלא ניהא ליה בחד דרבנן משום כלאחר יד, ומכאן מקור דעת השו"ע שפס"ר דלא ניהא ליה בחד דרבנן אסור וממילא אין מקור שדעת השו"ע לאסור בפס"ר דלא ניהא ליה בתרי דרבנן.

(אמנם מצדדי הספק יותר נראה לומר שרבי שמעון שאוסר בפס"ר דעשיית חריץ הינו משום עשיית החריץ דומיא דרבי יהודה שאוסר באינו מתכוין אפילו דליכא פס"ר, ומדברי התוספות כתובות ה': ד"ה "אם תימצי לומר" בתירוצו השני נראה שרבי יהודה אוסר משום עשיית חריץ, שהרי התוספות לא כתבו בטעם האיסור ברבי יהודה שהאיסור אינו משום עשיית החריץ אלא משום השוואת גומות שמשוה גומה מצד אחר, אלא כתבו בטעם האיסור משום שאינו מקלקל לגמרי, וטעם זה שייך לומר בעשיית חריץ שעיקרו קלקול אלא שמתקן קצת ע"י שמשוה גומות מצד אחר, משא"כ בהשוואת

גומות לא שייך לומר טעם זה שהרי עיקרו תיקון, ומכיון שלרבי יהודה טעם האיסור משום עשיית חריץ, מסתברא כשאמרו מודה רבי שמעון בפס"ר, היינו ומודה לדברי רבי יהודה שאוסר משום עשיית חריץ, וממילא בעשיית חריץ הוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן משום כלאחר יד ומלאכה שאינה צריכה לגופה, ולפי"ז לכאורה נמצא שמכאן מקור דעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן אסור, ודלא כמו שמתוך דברי האול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה ד"ה "ונראה לענ"ד" וד"ה "ולפי דברינו אלו") באופן השני נראה שעיקר דעתו שדעת השו"ע שאין לאסור בפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, וצ"ע).

ח) וכאמור, נראה לומר שאע"פ שהאול"צ עדיין נשאר בספק בדין פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, ולא הכריע בספק, מ"מ עיקר דעתו להקל.

ולפי"ז יתיישב, שלא תהא סתירה בין הפסקים, אמאי בשו"ת אול"צ ח"א כתב שיש להסתפק בדעת השו"ע אם פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן אסור, ואילו בשו"ת אול"צ ח"ב כתב בדעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן מותר, מכיון שהנראה לומר שראה לנכון שיש מקום לשנות את פסק ההלכה משו"ת אול"צ ח"א לשו"ת אול"צ ח"ב, דהנה שמעתי מבחיר תלמידי האול"צ הגאון רבי דוד פנירי שליט"א, ששאל לאול"צ שפעמים ישנם סתירות בפסקיו, והשיב שאין סתירה, מכיון שפעמים לציבור תלמידי חכמים ובני תורה פסק להחמיר ואילו לציבור המון העם פסק להתיר. וכן מצאתי בספר רבינו האול"צ (כרך א' פרק ל"ה עמוד 559) שכתב "ככלל היו פסקי רבינו מחושבים לאור כל שיטות ההלכה מותאמים לשואל, הפעיל שיקול דעת אימתי להמליץ בפני השואל להחמיר ומתי לא, תלוי האם הוא בן תורה אם לאו... והאם קל או קשה להחמיר... פעמים רבות כשהעירו על סתירות בין פסקיו בשיעוריו, אמר "ביום שיש השיעור לבני תורה ואני מחמיר, תדקדקו בדברי ותראו באיזה לשון אמרתי, בשבת השיעור לבעלי בתים ואני מקל..."

נמצא שדרך האול"צ, כעדות תלמידיו המובהקים והנאמנים, שפעמים לציבור תלמידי חכמים ובני תורה פסק להחמיר ואילו לציבור המון העם פסק להתיר.

ולפי"ז, אפשר ליישב הסתירה בפסקי האול"צ, דהנה מש"כ בשו"ת אול"צ ח"א (או"ח סי' כ"ה) שיש להסתפק בדעת השו"ע אם פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן אסור, פסק כן לציבור תלמידי חכמים ובני תורה (שהרי הספר שו"ת אול"צ ח"א מיועד לתלמידי חכמים ובני תורה), ואילו מש"כ בשו"ת אול"צ ח"ב (פרק ל' תשובה א', פרק מ"א תשובה ד', פרק מ' תשובה א') בדעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן מותר, פסק כן לציבור המון העם (שהרי הספר שו"ת אול"צ ח"ב מיועד לאו דוקא לתלמידי חכמים ובני תורה אלא אף להמון העם).

(נמצא שיש להעיר אודות מש"כ בעמודי שש (קונטרס ווי העמודים סי' א' ענף ו' אות ט"ז), דמש"כ בשו"ת אול"צ ח"ב (פרק ל' תשובה א', פרק מ"א תשובה ד', פרק מ' תשובה א'), בדעת השו"ע, שפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן מותר, שגגה היא, מכיון שבשו"ת אול"צ ח"א אור"ח סי' כ"ה כתב שאפשר שדעת השו"ע לאסור בפס"ר דלא נחא ליה אף בתרי דרבנן, ע"ש.

וזה אינו, מכיון שבשו"ת אול"צ ח"א, בדעת השו"ע, לא כתב לאסור אלא נסתפק אם לאסור בפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן, ומ"מ עיקר דעתו להקל, ונראה שעדיין מסתפק בדעת השו"ע וכן ההוראה לתלמידי חכמים ובני תורה להחמיר בפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן, ואילו מש"כ בשו"ת אול"צ ח"ב, בדעת השו"ע, להתיר בפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן כן ההוראה להמון העם להתיר בפס"ר דלא נחא ליה בתרי דרבנן, וכנ"ל).

אופן השלישי שכתב בשו"ת אול"צ ח"א אור"ח סי' כ"ה

האופן השלישי - דעת השו"ע שבדין פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן אין לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, ובפס"ר דלא נחא ליה בחד דרבנן אסור, בתרי דרבנן אפשר שאסור, ובתלת דרבנן מותר.

פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור מותר.

[ועפ"י אפשר לבאר השו"ע סי' שי"ד סעיף א' שמתיר בשבת תוספת פתח בחבית שאינו עשוי להכניס ולהוציא ע"י הוצאת והכנסת סכין, משום דהוי פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור. ועוד יעויין, בנידון פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור שמותר, בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק ל' תשובה ז').]

פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל מותר.

(ועוד יעויין, בנידון פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל שמותר, בשו"ת אול"צ (ח"ג פרק כ' תשובה ה')).

(יא) **והנה** אע"פ שמשלשון האול"צ בתחילת דבריו, שכתב "ובדרך אחרת נראה לבאר את שיטת מרן בזה, דאמנם דעתו לפסוק בכל פס"ר באיסור דרבנן לחומרא, וכמו שהוכיח המגן אברהם", לכאורה מדכתב "בכל פס"ר מדרבנן לחומרא", משמע דבדין פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן אין לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן וכן אין לחלק בין מניין האיסורי דרבנן, ובפס"ר דלא נחא ליה אפילו בתלת דרבנן אסור ורק היכא דהוי מקלקל גמור מותר וכן היכא שאין לו עיקר מהתורה כלל מותר, (ולפי"ז אתי שפיר מש"כ בשו"ת אול"צ (ח"א אור"ח סי' כ"ה ד"ה "וכן יש להוכיח") בתחילת דבריו שישנה ראייה מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז, שאוסר בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית, שפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן ואפילו בתרי דרבנן אסור), מ"מ מהמשך

דבריו, שכתב "אבל היכא דהוי מקלקל... אף דהוי פס"ר מותר, ומקורו של מרן לדין זה הוא מן הסוגיא כתובות ה': דמשמע דלדעת ר' יהודה דבר שאין מתכוין במקלקל מותר, וכתירוץ בתרא דתוספות שם ואף שלא במקום מצוה שרי", ומדכתב "...וכתירוץ בתרא דתוספות שם..." , מבואר שהאופן השלישי קאי אתירוץ השני בתוספות כתובות ה': ד"ה "אם תימצי לומר" שנמצא מדברי התוספות בתירוץ השני שפס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אסור, בתרי דרבנן אפשר שאסור, ובתלת דרבנן אין משם ראייה לאסור.

ולפי"ז נמצא שבאופן השלישי דעת השו"ע שבדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אין לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, ובפס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אסור, בתרי דרבנן אפשר שאסור, ובתלת דרבנן מותר.

נמצא מבואר שאין חילוק בין האופן השני לאופן השלישי בדעת השו"ע בדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, שאין לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, ובפס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אסור, בתרי דרבנן אפשר שאסור, ובתלת דרבנן מותר, ובפס"ר דלא ניחא ליה היכא דהוי מקלקל גמור מותר וכן היכא שאין לו עיקר מהתורה כלל מותר, וכל החילוק בין האופן השני לאופן השלישי הינו בביאור טעם השו"ע בסי' שי"ד סעיף א', שהתיר בשבת תוספת פתח בחבית שאינו עשוי להכניס ולהוציא ע"י הוצאת והכנסת סכין, שלאופן השני הינו משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתלת דרבנן, ואילו לאופן השלישי הינו משום דהוי מקלקל גמור].

שער שני

בשו"ת אול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה לא מבואר להדיא כאיזה אופן הכריע להלכה [אם כאופן הראשון או כאופן השני והשלישי]

לבאר דעת השו"ע בדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן.

(א) והנה בדברי האול"צ [שו"ת אול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה] לא מבואר להדיא כאיזה אופן הכריע להלכה, [אם כאופן הראשון או כאופן השני והשלישי], לבאר דעת השו"ע בדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, אלא לכאורה נראה שרק כתב ג' אפשרויות לבאר דעת השו"ע.

(ב) **ומ"מ בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל (שכתב באופן הראשון) נראה בדעת האול"צ שלפי כל הג' אופנים מותר.**

ונראה לומר כן, מכיון שמרהיטות לשון האול"צ נראה שישנו חילוק בין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא וכן לא נעשית פעולת המלאכה שמותר לפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל שמותר, שכתב שם באופן הראשון שישנם ג' חילוקים בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, ובחילוק הראשון,

לאחר שכתב שבפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מהתורה ורק משום שעושה המלאכה שאינה צריכה לגופה הוא איסור דרבנן או בסוג מקלקל שאינו מקלקל גמור כגון בצביעה בדרך לכלוך שהמלאכה עיקרה מהתורה ורק משום שעושה המלאכה מקלקל בדרך לכלוך הוא איסור דרבנן אסור הואיל והפטור הינו רק משום חסרון במלאכת מחשבת התלוי במחשבתו ולא משום חסרון בגוף המלאכה, כתב שם "משא"כ בסכין התקוע בחבית בסי' שי"ד, דאף אם יתכוין להרחיב הפתח אכתי כל איסורו מדרבנן, שהרי אין הוא פתח העשוי להכניס ולהוציא, דעת מרן להחזיר בכהאי גוונא, שהרי סוף סוף לא נעשית מלאכה אפילו כשמתכוין לכך", ואילו בחילוק השלישי כתב "והיכא דהאיסור דרבנן קיל טובא, וכגון שאין לו עיקר מהתורה כלל, שפיר יש להקל בכל פס"ר בדרבנן בכהאי גוונא", ונראה שכוונתו לומר שיש לחלק בין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורי' וכן לא נעשית פעולת המלאכה לפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, דהיינו שאין לומר דמש"כ שבפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל שמותר הינו דוקא לאופן הראשון, שהרי באופן הראשון כבר כתב שבפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורי' וכן לא נעשית פעולת המלאכה שמותר, א"כ כ"ש שמותר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, אלא ע"כ מש"כ שבפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל שמותר הינו אף אם לא ננקוט להלכה לג' חילוקים שבאופן הראשון אלא ננקוט להלכה כאופן השני והשלישי, ודו"ק.

וכן מוכח ממש"כ האול"צ בהמשך דבריו שהשו"ע הרב (סי' שי"ד ס"ג) מחמיר בעשיית נקב בחבית ע"י הכנסת והוצאת הסכין בפתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא, ע"ש, והוא פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורי' וכן לא נעשית פעולת המלאכה, ואילו בשו"ע הרב (סי' תקי"א ס"ז) פסק להקל לעטוף אתרוג בבגד ביום טוב, ע"ש, מכיון שאיסור מוליד ריחא הינו איסור דרבנן שנראה כבורא דבר חדש, והוא איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, ולכן בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל יש להקל, ונראה שכוונת האול"צ בביאור דעת שו"ע הרב שע"כ צ"ל שישנו חילוק בין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורי' וכן לא נעשית פעולת המלאכה לפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, ודו"ק.

[אמנם יעויין באדני שלמה (סי' שי"ד אות מ"ו) שהעיר שדברי האול"צ בביאור דעת שו"ע הרב צ"ג, שהרי מצינו בשו"ע הרב (סי' ש"כ סט"ז), דקאי אדברי השו"ע סי' ש"כ ס"ט "השלג והברד אין מרסקין אותם, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו

מימיו...", שכתב שהטעם שאסור לרסק השלג והברד הינו כדעת רש"י דדמי למלאכה שבורא את המים והינו מוליד, ע"ש, ואיסור מוליד הינו איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, וכן מצינו בשו"ע הרב (סי' שכ"ג סי"ב), דקאי אדברי השו"ע סי' שכ"ג ס"י "אין חופפין כלים במלח לפי שהמלח נמחה כשחופף בחזקה", שכתב שהטעם שאסור לחוף כלים במלח הינו מהטעם שנתבאר באיסור לרסק השלג והברד, ע"ש, (דדמי למלאכה שבורא את המים והינו מוליד, ואיסור מוליד הינו איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל), נמצא בשו"ע הרב בסי' ש"כ סט"ז ובסי' שכ"ג סי"ב ס"ל שפס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל אסור, ודלא כמש"כ האול"צ בדעת שו"ע הרב סי' תקי"א ס"ז שהטעם שמותר לעטוף אתרוג בבגד ביום טוב, מכיון שאיסור מוליד ריחא הינו איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, ולכן בפס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל יש להקל, ע"ש.

ואכן נראה שדברי האול"צ בביאור דעת שו"ע הרב צע"ג. ולולי דבריו נראה לומר בביאור דעת שו"ע הרב דס"ל שפס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל אסור, וכמו שמבואר בשו"ע הרב בסי' ש"כ סעיף ט"ז ובסי' שכ"ג סעיף י"ב, ורק בנידון עטיפת אתרוג בבגד ביום טוב ישנו טעם מיוחד להתיר מכיון שאיסור מוליד ריח הינו איסור דרבנן קל וגרע משאר איסורי דרבנן כולל איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל. ואכן נראה שכן משמע מדברי מחצית השקל (סי' תרנ"ח ס"ק ב') שכתב "ודע אע"ג דמגן אברהם מסיק בסי' שי"ד דלא כתרומת הדשן אלא אפילו באיסור דרבנן פס"ר אסור, מ"מ הוצרך להביא ראיה דאסור להוליד ריח באינו מתכוין והוא פס"ר דאסור, משום דמשמע מדברי מהרש"ל דאיסור מוליד ריח הוא איסור קל וגרע משאר איסורי דרבנן", ומדכתב שאיסור מוליד ריח גרע "משאר איסורי דרבנן" ע"כ משמע מדברי המחצית השקל כחילוק הנ"ל שאיסור מוליד ריח בעטיפת אתרוג בבגד ביום טוב הינו איסור דרבנן קל וגרע משאר איסורי דרבנן כולל איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, ודו"ק].

וכן מבואר בשו"ת אול"צ (ח"ג פרק כ' תשובה ה') שכתב להתיר הולדת אש ביום טוב בפס"ר דלא נוחא ליה מכיון שהינו פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן, ע"ש. נמצא ע"כ שההיתר הינו משום דהוי פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל.

ג) וכן מ"מ בפס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור (שכתב באופן השלישי) נראה בדעת האול"צ שלפי כל הג' אופנים מותר.

ונראה לומר כן מכיון שבשו"ת אול"צ ח"א (או"ח סי' כ"ה) ושו"ת אול"צ ח"ב (פרק ל' ה"ז) כתב שע"כ צ"ל כן בדעת השו"ע, שהרי השו"ע סי' תק"א סעיף ו' התיר להסיק כלים ביום טוב, והקשה המג"א שם ס"ק י"ג היאך השו"ע התיר להסיק כלים ביום טוב

הרי הוי סותר, ותירץ המגן אברהם שכמו שהותרה הבערה ביום טוב לצורך אוכל נפש גם הותרה סתירה ביום טוב לצורך אוכל נפש.

וכתב באול"צ שכל זה דוקא לשיטת הרמ"א סי' תקי"ד סעיף א' שמתיר כיבוי ביום טוב לצורך אוכל נפש, ה"ה שאפשר להתיר סתירה ביום טוב לצורך אוכל נפש, משא"כ לדעת השו"ע שלא התיר כיבוי ביום טוב לצורך אוכל נפש, ה"ה שאין להתיר סתירה ביום טוב לצורך אוכל נפש. ולכן כתב שדעת השו"ע להתיר פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור, וממילא מובן שהשו"ע פסק שמסיקים כלים ביום טוב אע"פ דהוי סתירה, הואיל ואינו מכוין לסתירה וכן הוי מקלקל גמור, ופס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור מותר.

וכן מבואר באול"צ ח"ב (פ"ל ה"ז) שכתב להתיר להניח סיר אלומיניום על האש בשבת, ולא חשש שלכאורה הינו מחמם מתכת בשבת שחייב משום מבשל, הואיל ואינו מתכוין לבישול וכן הסיר אלומיניום מתקלקל כשמניחו על האש, א"כ הוי פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור ולכן מותר].

מכמה מקומות בשו"ת אול"צ משמע שלא נקט לדינא כאופן הראשון

ד) והנה משו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ו ד"ה "הכלל העולה"), שכתב שם "... וגם נתבארה בס"ד סוגיא דפס"ר בדרבנן, דלא כל איסורי דרבנן שוין בזה", לכאורה משמע שנקט לדינא כאופן הראשון, שדעת השו"ע שבדין פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן יש לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, שהרי לאופן השני והשלישי, אע"פ שישנו חילוק בין סוגי האיסורי דרבנן דהיינו שמחלק בין שאר איסורי דרבנן למקלקל גמור וכן לאיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, מ"מ עיקר החילוק הינו בין מנין האיסורי דרבנן דהיינו שמחלק בין חד דרבנן לתרי ותלת דרבנן, וממילא לכאורה לא נחשב כל כך שלא כל האיסורי דרבנן שוים, שהינו משמע על סוגי האיסורי דרבנן ולא על מנין האיסורי דרבנן.

וכן מהאול"צ שביעית (משניות פ"ג מ"ט) שכתב שההיתר לסקל אבנים מהשדה בשביעית משום שהינו פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן, ע"ש, לכאורה משמע שנקט לדינא כאופן הראשון, שדעת השו"ע שבדין פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן יש לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, שנמצא ע"כ שההיתר הינו משום דהוי פס"ר דלא נוחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא וכן לא נעשית פעולת המלאכה, שהרי לאופן השני והשלישי, שבפס"ר דלא נוחא ליה בחד דרבנן אסור, הו"ל לאול"צ לאסור.

ה) אמנם מרהיטות לשון האול"צ, בשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה), לכאורה משמע שלא נקט לדינא כאופן הראשון אלא כאופן השני והשלישי, שהרי לאחר שכתב לבאר האופן הראשון, כתב שם ד"ה "ולפ"ז נוכל להבין" "וכל מה שחילקנו כאן בדעת מרן,

היינו לפי הבנת המגן אברהם, שדעתו של מרן להתיר פס"ר בדרבנן, ולקמן יתבאר שאפשר שגם לדעת מרן יש לאסור פס"ר בדרבנן, ואילו בהמשך דבריו כשכתב לבאר האופן השני, כתב שם ד"ה "ולפי דברינו אלו" "ולפי דברינו אלו נראה לומר דגם מרן אוסר בפס"ר בדרבנן", וכן כשכתב לבאר האופן השלישי כתב שם ד"ה "ובדרך אחרת נראה לבאר" "ובדרך אחרת נראה לבאר את שיטת מרן בזה דאמנם דעתו לפסוק בכל פס"ר באיסור דרבנן לחומרא, וכמו שהוכיח במגן אברהם, אבל היכא דהוי מקלקל, אף שכל המקלקלין אסורים מדרבנן, מ"מ כשאנו מתכוין אף דהוי פס"ר מותר", ומתוך שכבר באופן הראשון כתב "...ולקמן יתבאר שאפשר שגם לדעת מרן יש לאסור פס"ר בדרבנן", וכן באופן השני כתב לשון "נראה לומר" שגם השו"ע אוסר בפס"ר בדרבנן, וכן באופן השלישי כתב לשון "נראה לבאר" שיטת מרן בזה, נראה לומר שמשמעות הדברים שבאופן הראשון כתב בעיקר לתרץ קושיות המגן אברהם על השו"ע, שהבין המגן אברהם בדעת השו"ע שמתיר פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, אמנם עדיין לא כתב הנראה לומר בדעת השו"ע, ובאופן השני והשלישי כתב הנראה לומר בדעת השו"ע, שפס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אסור, בתרי דרבנן אפשר שאסור, ובתלת דרבנן מותר, ובפס"ר דלא ניחא ליה היכא דהוי מקלקל גמור מותר, ודו"ק.

וכן משו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' כ"ה ד"ה "וכן יש להוכיח") משמע שלא נקט לדינא כאופן הראשון, שהרי בתחילת דבריו אחר שהביא דברי המגן אברהם סי' שי"ד ס"ק ה', שהביא ד' ראיות מהשו"ע לאסור פס"ר באיסור דרבנן, הוסיף שלכאורה יש מקום להביא עוד ה' ראיות נוספות מהשו"ע שאוסר פס"ר באיסור דרבנן, שכתב שם ד"ה "וכן יש להוכיח" "וכן יש להוכיח מהשו"ע... שאוסר בפס"ר בדרבנן... אבל יש להוכיח מדברי מרן בסי' שכ"ו ס"ז, דכתב שם הרוחץ בנהר צריך שינגב גופו יפה כשעולה מן הנהר, שלא ישארו המים עליו ויטלטלם ד' אמות בכרמלית וכו', ובודאי אינו מתכוין לטלטל, ואפ"ה אסר מרן משום דהוי פס"ר, אע"פ שהוא בתרתי איסורי דרבנן, א. שאיירי בכרמלית ב. דהטלטול כלאחר יד שאין דרך הוצאה בכך".

מבואר באול"צ שיש להביא ראיה מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז, שאוסר בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית, שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן [ואפילו בתרי דרבנן משום טלטול ד' אמות בכרמלית וכלאחר יד], (ודלא כיב"א (ח"א או"ח סי' מ' אות ו'), שכתב שאין להביא ראיה מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז, שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, מכיון שי"ל שאכן מעיקר הדין לפעמים צריך שיהא מותר (היכא דלא ניחא ליה), אלא שהשו"ע אוסר בשבת לעלות מהנהר ולטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית מכיון שפעמים ניחא ליה בטלטול המים שנהנה לקרר גופו והוי פס"ר דניחא ליה, ע"ש, וכן יעויין בשו"ת מעשה ארג (ח"ב סי' פ"ג אות ח'), שכתב בשם הג"ר יעקב יוסף זצ"ל, שהאול"צ הוכיח מהראיה שהביא מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז שדעת השו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אסור ודלא כשיטת היב"א, ע"ש). והנה בנידון שמטלטל המים שעל גופו ד' אמות בכרמלית

כשעולה מהנהר גדר האיסור הינו פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאו' וכן לא נעשית פעולת המלאכה, וא"כ לפי"ז לפי האופן הראשון הו"ל לשו"ע להתיר, נמצא משמע מכאן שהאול"צ לא נקט לדינא כאופן הראשון. [ואין לומר שהאול"צ חזר בו מהראיה שהביא מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז מחמת דברי היב"א, וממילא אין משמע מכאן שהאול"צ לא נקט לדינא כאופן הראשון, שהרי באופן הראשון שכתב בעיקר לתרץ קושיות המגן אברהם על השו"ע, שהבין המגן אברהם בדעת השו"ע שמתיר פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, וכן לתרץ הראיות הנוספות שהביא האול"צ מהשו"ע, לא הזכיר כלל ליישב הראיה מהשו"ע סי' שכ"ו ס"ז ואף לא כיישוב דברי היב"א, ע"כ משמע שנשאר שמכאן ראיה שהשו"ע אוסר בפס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, וממילא משמע מכאן שהאול"צ לא נקט לדינא כאופן הראשון, דאל"כ לאופן הראשון הו"ל לשו"ע להתיר, שהרי גדר האיסור דטלטול ד' אמות בכרמלית הינו פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יגיע לידי איסור דאו' וכן לא נעשית פעולת המלאכה, ודו"ק היטב].

וכן משו"ת אול"צ (ח"א סי' כ"ט ד"ה "ועוד נלע"ד") משמע שלא נקט לדינא כאופן הראשון, שדן אם בשבת מותר לפתוח זרם מים באסלת השירותים שיש בה סבוכה ריחנית המכילה חומר הצובע את המים, ולאחר שכתב ג' טעמים להתיר [מכיון שמלאכת צובע במים דוקא כשעושה צבע שראוי לצבוע בו דברים אחרים, (המים שבאסלה אינם נצבעים במידה שיוכלו לצבוע בו דבר אחר), וכן מכיון שצובע לזמן קצר שאין מלאכתו מתקיימת לזמן ממושך (המים הראשונים נשטפים והולכים ובאים אחרים במקומם), וכן מכיון שאין הצבע מתקיים (הצבע מתנדף מאליו)], כתב שם "ועוד נלע"ד, דאף את"ל דאחר כל הני ג' טעמים, אכתי איסורא דרבנן מיהא איכא, מ"מ הו"ל פס"ר דלא נחא ליה (כלומר דלא אכפת ליה) בדרבנן בכוח שני דשפיר יש להקל בזה... ולפי"ז בנידון דידן שהמים נשפכים על הסבוכה ע"י כוחו, שהרי אינו שופכם עליה בידיו ממש, שפיר יש להתיר מהטעם הנ"ל אף אי נימא דאית בה איסורא מדרבנן....".

והנה משמע מהאול"צ שבנידון השאלה אי אפשר להתיר משום פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן בלבד אלא בצירוף הטעם דהוי כח שני, ובנידון שפותח זרם המים על הסבוכה הצובעת את המים, גדר האיסור הינו פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאו' וכן לא נעשית פעולת המלאכה, א"כ לפי"ז לפי האופן הראשון הו"ל לאול"צ להתיר אף בלא צירוף הטעם דהוי כח שני, ורק לפי האופן השני והשלישי, שאוסר פס"ר דלא נחא ליה בחד דרבנן, אי אפשר להתיר משום פס"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן בלבד אלא בצירוף הטעם דהוי כח שני, נמצא משמע מכאן שהאול"צ לא נקט לדינא כאופן הראשון.

וכן משו"ת אול"צ ח"ב (פ"ל ה"ב), בדין פתיחת ברוז המים החמים שהוחמו ע"י דוד שמש בשבת, משמע שלא נקט לדינא כאופן הראשון, שכתב שלענין כניסת המים הקרים לתוך הדוד המלא מים חמים יש להקל, משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן (בישול בתולדות חמה וגרמא) שמותר לדעת השו"ע, ע"ש.

והנה משמע מהאול"צ שבנידון השאלה אי אפשר להתיר משום פס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אלא משום פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, ובנידון פתיחת ברוז המים החמים שהוחמו ע"י דוד שמש בשבת, גדר האיסור הינו פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאו' וכן לא נעשית פעולת המלאכה, א"כ לפי"ז לפי האופן הראשון הו"ל לאול"צ להתיר אף בלא הטעם דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, נמצא משמע מכאן שהאול"צ לא נקט לדינא כאופן הראשון.

וכן משו"ת אול"צ (ח"ב פמ"א ה"ד), בדין סגירת ברוז ההסקה בשבת, משמע שלא נקט לדינא כאופן הראשון, שכתב להתיר לסגור ברוז ההסקה משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן (כיבוי וגרמא) שמותר לדעת השו"ע, ע"ש.

והנה משמע מהאול"צ שבנידון השאלה אי אפשר להתיר משום פס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אלא משום פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, ובנידון סגירת ברוז ההסקה בשבת, גדר האיסור הינו פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאו' וכן לא נעשית פעולת המלאכה, א"כ לפי"ז לפי האופן הראשון הו"ל לאול"צ להתיר אף בלא הטעם דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, נמצא משמע מכאן שהאול"צ לא נקט לדינא כאופן הראשון.

ו) מכל האמור לעיל, נמצא משמע שהאול"צ לא נקט לדינא כאופן הראשון. [ולפי"ז מש"כ לעיל (אות ד') שמשו"ת אול"צ ח"א או"ח סי' כ"ו ד"ה "הכלל העולה", שכתב שם "וגם נתבאר בס"ד סוגיא דפס"ר בדרבנן, דלא כל איסורי דרבנן שוין בזה", לכאורה משמע שנקט לדינא כאופן הראשון שדעת השו"ע שבדין פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן יש לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, צ"ל בכוונת דבריו שלא רק לאופן הראשון יש לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, אלא אף לאופן השני והשלישי יש לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן, שהרי יש לחלק בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן בין שאר איסורי דרבנן לאיסורי דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל, וכן יש לחלק בפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן בין שאר איסורי דרבנן למקלקל גמור, ולפי"ז נמצא שאין הכרח מדבריו אלו שנקט לדינא כאופן הראשון, שהרי אף לאופן השני והשלישי יש לחלק בין סוגי האיסורי דרבנן].

וכן לפי"ז מש"כ בעמודי שש (ווי העמודים סי' א' ענף ו' אות ט"ז) להעיר על מש"כ באול"צ שביעית משניות פ"ג מ"ט שההיתר לסקל אבנים מהשדה בשביעית הינו משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, שהרי לפי מש"כ באול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה באופן השני והשלישי שבפס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן אסור הו"ל לאול"צ לאסור, יש ליישב שהאול"צ כוונתו לומר שאפשר לבאר המשנה בשביעית עפ"י האופן הראשון בשו"ת אול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה, דהיינו שאפשר לומר שטעם ההיתר לסקל אבנים מהשדה בשביעית מכיון שגדר האיסור הינו פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שהמלאכה כשלעצמה מדרבנן אלא שיש לו עיקר מהתורה אמנם לעולם לא יכול לבוא לידי איסור דאורייתא וכן לא נעשית פעולת המלאכה, אמנם אין כוונתו לומר שנקט לדינא כאופן הראשון אלא שנקט לדינא כאופן השני והשלישי. [ועיין במלאכת מחשבת (ח"א פ"ז אות ל"ה) שכתב שהאול"צ נקט לדינא כאופן הראשון. וזה אינו, כמבואר לעיל].

מכמה מקומות באול"צ ח"ב וח"ג מבואר שנקט לדינא כאופן השני והשלישי

והנה מצינו בפסקים בשו"ת אול"צ ח"ב וח"ג שמבואר שהאול"צ נקט לדינא כאופן השני והשלישי, שפס"ר דלא ניחא ליה בתרי ובתלת דרבנן מותר, וכן פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל מותר, וכן פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור מותר.

ח) והפסקים שמצינו מבואר שהאול"צ נקט לדינא שפס"ר דלא ניחא ליה בתרי ובתלת דרבנן מותר, שכן מבואר בשו"ת אול"צ (ח"ב פ"ל ה"ב) בדין פתיחת ברוז המים החמים שהוחמו ע"י דוד שמש בשבת, שכתב שלענין כניסת המים הקרים לתוך הדוד המלא מים חמים יש להקל בזה משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן (בישול בתולדות חמה וגרמא) שמותר לדעת השו"ע, וכמו שנתבאר באול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה, ע"ש.

וכן מבואר בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק מ"א תשובה ד') בדין סגירת ברוז ההסקה בשבת, שכתב להתיר לסגור ברוז ההסקה משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן (כיבוי וגרמא) שמותר לדעת השו"ע, וכמו שנתבאר בשו"ת אול"צ ח"א או"ח סכ"ה, ע"ש.

וכן מבואר בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק מ' תשובה א') בדין מחיקת אותיות שעל גבי עוגה בשבת, שכתב שהנוהגים כהשו"ע מותר לחתוך עוגה שכתוב עליה אותיות משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, וכמו שנתבאר בשו"ת אול"צ ח"א או"ח סי' כ"ה, ע"ש. [ולכאורה כוונתו לתרי דרבנן למוחק שלא על מנת לכתוב (מלאכה שאינה צריכה לגופה) (וכמו שכתב שם בתשובה בח"א או"ח סי' כ"ה) (וכן מקלקל)].

ט) והפסק שמצינו מבואר שהאול"צ נקט לדינא שפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל מותר, שכן מבואר בשו"ת אול"צ (ח"ג פ"כ ה"ה) שכתב להתיר הולדת אש ביום טוב בפס"ר דלא ניחא ליה מכיון שהינו פס"ר דלא ניחא ליה

באיסור דרבנן, ע"ש. נמצא ע"כ שההיתר הינו משום דהוי פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה כלל.

(י) והפסק שמצינו מבואר שהאול"צ נקט לדינא שפס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור מותר, שכן מבואר בשו"ת אול"צ (ח"ב פרק ל' תשובה ז') שכתב להתיר להניח סיר אלומיניום על האש בשבת, ולא חשש שלכאורה הינו מחמם מתכת בשבת שחייב משום מבשל, הואיל ואינו מתכוין לבישול וכן הסיר אלומיניום מתקלקל כשמניחו על האש, א"כ הוי פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן היכא דהוי מקלקל גמור ולכן מותר.

הרב אריאל אפרים אהרונוב שליט"א רו"כ "תהילות יוסף" ראשון לציון

בעניין שתי דעות המובאות בשולחן ערוך

פתיחה: כידוע קיימת מחלוקת בכל הנוגע לדרך ההוראה בדינים שהשולחן ערוך הביא בהם שתי דעות. והנה בספר אור לציון כתב בזה דברים יסודיים, אולם יש חולקים בזה. ואחר בירור רחב ומעמיק בסייעתא דשמיא, התברר שדרכו של האור לציון בעניין זה היא הדרך הישרה שיבור לו האדם מהרבה טעמים וראיות שיתבררו להלן, וכבר כמה שנים שנלקט תחת ידי חומר רב בנושא. ומאחר וכיום כל המרבה בציטוטים הרי זה משובח, טרחתי והארכתני בכל זה, אבל שקדתי מאוד לבדוק את כל המקורות בעיון ובדקדוק. ואחרי ככלות הכל, התברר ששיטת האור לציון בזה היא מסורת ההוראה היותר ברורה ומובהקת המקובלת ביד רובא דרובא מגדולי האחרונים, רוב מניין ורוב בניין, עם מילתא בטעמא בדברים המתקבלים על הלב. והגם שיש חולקים בזה גם בספרי האחרונים, מכל מקום קשה מאוד לעשות עיקר דווקא מדבריהם, לנוכח כל מה שיתברר להלן. והגם שנתארכו הדברים יתר על המידה, המעיין בכל זה בישוב הדעת ימצא ידיעות חשובות בעזרת ה'. להלן קרוב לסוף המאמר, אות נ, ישנו סיכום של כל הפרטים המתבארים במאמר, עם ציונים לכל מקום במאמר בו מתבאר העניין בהרחבה, ויכול לשמש כעין מפתח קצר לעיקרי הפרטים המתבארים במאמר, וכן מפתח לדברי האחרונים המדברים בנושא זה המוזכרים במאמר.



א. בספר אור לציון (ח"ב מבוא אות יג) כתב, שכאשר השו"ע הביא שתי דעות בסתם ויש, במקום שהסתם להקל והיש להחמיר כתב השו"ע את דברי המחמירים כדי להורות שבמקום שבקל אפשר להחמיר יש להחמיר כשיטה זו, ובמקום שהסתם להחמיר והיש להקל כתב השו"ע דברי המקילים כדי להורות שבמקום שיש עוד צד להקל אפשר להקל.

ובהמשך דבריו (אות טו) כתב, שכאשר השו"ע סתם כדעת המקילים, ואח"כ כתב שיש מחמירים, דעת השו"ע שבהפסד מועט יש לחוש לדברי המחמירים, ורק בהפסד מרובה אפשר להקל.

וכוונת האו"ל בכל זה, שהגם שבכל המקומות הללו דעת השו"ע שמעיקר הדין אפשר להקל כסברת הסתם, ואפילו בהפסד מועט, והמקל בזה יש לו על מי לסמוך, מכל מקום לא לחינם השו"ע כתב גם את סברת המחמירים, אלא על מנת להורות שראוי לחוש לדבריהם ולהחמיר.

ובספר יבי"א (ח"ט סי' קח אות ב) השיג על האו"ל, והאריך לטעון מדברי האחרונים שכתבו שסתם ויש העיקר כסברת הסתם. אבל באמת גם האו"ל מודה בכל זה, שמעיקר הדין הלכה כסברת הסתם אף להקל, ואף בהפסד מועט, אלא שלכתחילה דעת השו"ע שבהפסד מועט ראוי לחוש לסברת המחמירים שהביא בשם יש אומרים (אבל בהפסד מרובה אפשר להקל אף לכתחילה ואין צריך לחוש למחמירים).

ובאמת רבים מן האחרונים שהזכיר היבי"א שם, שכתבו שהעיקר כדעת הסתם, מכל מקום הם עצמם גילו דעתם במקומות אחרים שלעניין מעשה דעת השו"ע שראוי לחוש לשיטת היש מחמירים שהביא. כך יתברר להלן לעניין הש"ך (להלן אות טז), הפר"ח (להלן אות לד), היד מלאכי (להלן אות ו), הכנה"ג (להלן אות כז), מהרי"ט (להלן אות כא), הב"ח (להלן אות לב) והתעלומות לב (להלן אות ז). גם החיד"א, שבאמת זמן רב סבר שאין השו"ע חושש כלל לדעת היש אומרים, מכל מקום בזמן מאוחר יותר חזר והסתפק בזה כפי שיתברר להלן (אות לג). כמו כן יתברר להלן (אות טז) שכל הנראה כך גם האמת בדעת הפמ"ג, שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש אומרים. אולם מהאופן שבו הספרים הללו מובאים ביבי"א הנ"ל, נראה שכאילו הם סוברים שאין השו"ע חושש כלל לדעת היש אומרים, ולא היא. גם בנוסף על כל זה, רבו מאוד הסוברים שדעת השו"ע לחשוש לכתחילה לדעת החולקים, כפי שיפורט להלן במאמר זה. וראה עוד להלן (אות מג) הערה על דברי היבי"א בעניין נוסף כיוצא בזה.

ואכן דרכו הנזכרת של האו"ל היא המקובלת ביד רוב ככל חכמי הדורות, כפי שיפורט בהמשך, וזוהי מסורת ההוראה המובהקת מקדמת דנא. ובספר יבי"א הנ"ל השיג עוד על האו"ל מדברי שו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' צז) שכתב, שמרן כתב סברת המחמירים בלשון יש אומרים כדי לחלוק כבוד לבעלה. אבל האמת אדרבה דברי הרמ"ע מפאנו מפורשים כהאו"ל. שכן אחר שנשאל שם הרמ"ע מפאנו שהשו"ע בפסק אחד (אם יש טרפה בנשברה עצם אמצעית, יו"ד סימן נה סעיף א) סתם כדעת המתירים ולאחר מכן הזכיר שיש אוסרים, וכתב השואל שהשו"ע הניח את הדבר בספק ולא הכריע, וביקש את הכרעת הרמ"ע, על זאת השיבו הרמ"ע: 'דע כי המחבר ההוא רבן של בני הגולה, זה דרכו בשו"ע הקבוע להוראה, להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת, והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים, אם כן מה שסתם תחילה כדעת הגאונים להתיר הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעלה, שגם הם גדולים ורבים, ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוונתיהו'.

הרי שתחילה כתב הרמ"ע מפאנו בפירושו 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים'. והם הם דברי האו"ל. ואמנם לאחר מכן חזר הרמ"ע וכתב שהשו"ע זכר הסברא השניה כדי 'לחלוק כבוד לבעלה' וכו'. ולכאורה בהשקפה ראשונה לאו רישיה סיפיה ולאו סיפיה רישיה. אולם בספרי גדולי הדורות כבר ביארו עניין זה בכמה וכמה דרכים, כפי שיורחב בהמשך. ותחילה נזכיר שתי דרכים עיקריות שנאמרו בזה. יש שהבינו שמה שכתב בסיפא 'לחלוק כבוד לבעלה' כוונתו בעצם למה שכתב ברישא 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', כלומר שהשו"ע כתב סברא זו על מנת לחוש לה, ובזה

גופא הוא חולק לה כבוד, להורות שאינה סברא דחוויה וראוי לחוש לה. ויש שהבינו שהרישא והסיפא בדברי הרמ"ע הם שני טעמים נפרדים, למה השו"ע הביא את סברת היש אוסרים אחר שסתם כדברי המתירים, טעם ראשון כדי לחוש לה, וטעם שני כדי לחלוק כבוד לבעלה. אלו שתי דרכים מפורסמות בביאור דברי הרמ"ע מפאנו, וכפי שנפרט מכאן ואילך את דברי גדולי הדורות בזה. לאחר מכן יוזכרו דרכים נוספות שנאמרו בדברי האחרונים בביאור דברי הרמ"ע.

ב. בבית יוסף (סי' לב סעיף נא) הביא לדברי הר"י אסקנדרני, גבי התפירות שבתפילין: 'וכתב עוד שנים עשרה תפירות אלו צריך שיהיו כולן בחוט אחד ולא יפסק החוט, ואם נפסק פסולים, עכ"ל, ואיני יודע מנין לו'. והנה בשו"ע שם, אחר שהזכיר לדין התפירות, הוסיף: 'ויש מי שאומר שי"ב תפירות אלו יהיו בחוט אחד'. וכתב על כך בספר נהר שלום על אתר: 'נראה דדעת הרב בית יוסף שלא לחוש למה שאמר ואם נפסק פסולים, אלא דחלק כבוד לסברתו לחוש לה לכתחילה, והיינו טעמא דבשו"ע לא העתיק אלא מה שאמר שיהיו בחוט אחד, ולא סיים דאם נפסק פסולים'.

הרי שהשתמש במטבעות לשונו של הרמ"ע מפאנו 'דחלק כבוד לסברתו לחוש לה לכתחילה', ואין שום ספק מהיכן נובעים דבריו. וניכר שחיבר רישא דדברי הרמ"ע ('והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים') עם סיפא דדבריו ('לחלוק כבוד לבעלה') כאחד. והגם שנידון זה אינו בסוג סתם ויש, מכל מקום מה שאמר הרמ"ע מפאנו לגבי סתם ויש, אמר הנהר שלום לגבי נידון זה, וזה מוכיח היאך הבין את דברי הרמ"ע מפאנו לגבי סתם ויש.

ג. גם בספר באר חיים (חלק בישולי נכרים סי' מח), אחר שהביא את דברי הרמ"ע מפאנו מרישא לסיפא, כתב בשם אביו הגאון ר' יהודה עדס שליט"א: 'ובישוב הדבר אמר לי מורנו הגאון רבי עזרא עטיה זצוקל"ה, דאם נאמר שכוונת השו"ע שאין לחוש לדעה זו כלל, האם לזה יקרא לחלוק כבוד לבעל הסברא, להביא סברתו ולומר שאין צריך לחוש לדבריו, אלא ודאי מה שכתב לחלוק כבוד לבעלה כוונתו כמו שכתב בתחילת דבריו, דאיכא למיחש לסברא האחרת'.

ד. בספר פעולת צדיק (ח"ב סי' עב) הביא רק את הרישא שבדברי הרמ"ע מפאנו 'דהיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', ואילו את הסיפא 'לחלוק כבוד לבעלה' לא זכר כלל. ואילו בספר אליה רבא (סי' פא ס"ק ח) ואליה זוטא (סי' תקטו ס"ק ד) הביא רק את הסיפא שבדברי הרמ"ע מפאנו 'שלא כתב היש אומרים אלא כדי לחלוק להם כבוד', ואילו את הרישא 'דהיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים' לא זכר כלל. וזה מוקשה, דהפעולת צדיק היה לו לבאר על פי דרכו מה כוונת הרמ"ע גם בסיפא, והאליה רבא היה לו לבאר על פי דרכו מה כוונת הרמ"ע גם ברישא.

וביותר קשה, שהפעולת צדיק שם הביא לדברי האליה זוטא (וציין 'סימן תס"ו משם הסמ"ע', ולא מצאתי, וכנראה נפלה שם ט"ס), ותמה עליו: 'מה שכתב בספר אליה זוטא שמה שמביא

מרן סברת החולקים היינו כדי לחלוק להם כבוד וכו', ואחר המחילה אומר כי לא מן השם הוא זה, דלפי דבריו אם כן בכל מקום היה צריך מרן להזכיר דעת החולקים לחלוק להם כבוד, אלא ודאי שהעיקר הוא כדברי הרמ"ע, וביאור דבריו שדעת מרן לומר שאפשר לסמוך על אותה סברא בשעת הדוחק שאינה דחוייה כל כך'. אבל זה מוקשה מאוד, שהרי הרמ"ע עצמו טבע את המושג 'לחלוק כבוד לבעלה', ועל פיו כתב האליה זוטא את דבריו, ואם כן מהו דקאמר הפעולת צדיק 'העיקר כדברי הרמ"ע', הא אלו ואלו דברי הרמ"ע. אבל האמת כאמור שהפעולת צדיק לא זכר כלל מסיפא דלישנא דהרמ"ע, ונראה שבאותה שעה הייתה העתקה מקוצרת לפניו.

על כל פנים, אין ספק שאילו הייתה מועתקת לפניו גם סיפא דלישנא 'לחלוק כבוד לבעלה', שהוא היה מפרשה על פי רישא דלישנא, דחלוקת כבוד זו היא על ידי שראוי לחוש לסברא זו לחומרא, או לסמוך עליה בשעת הדחק לקולא, וכמו שראינו שאחז בחזקה ברישא דלישנא דהרמ"ע, ואף הוסיף לתמוה דאין לפרש לחלוק לה כבוד בסתם מבלי לחוש לה, דאם כן בכל מקום היה צריך השו"ע להזכיר דעת החולקים לחלוק להם כבוד. ואין ספק שהפעולת צדיק מצטרף להבנת הנדר שלום ור' עזרא עטיה הנזכרים לעיל, הגם שאין זה מבואר כראוי בדבריו.

ובספר שתילי זיתים (הקדמת הספר, כללי הפסקאות ב), הביא גם כן לדברי האליה זוטא, ולתמיהת הפעולת צדיק, וכתב ליישב שלזה גופא נתכווין גם האליה זוטא, שהשו"ע הביא סברת היש מפני כבודם, כדי שאם יהיה מי שירצה לסמוך על דבריהם בשעת דוחק, או הפסד, יסמוך, או יעשה בדיעבד, עכ"ד. והנה זה לקולא, אולם משמע נמי כשסברת היש היא לחומרא, הביאה השו"ע להורות שראוי לחוש ולהחמיר, דמאי שנא.

ה. גם בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' קיד) העתיק אך ורק את הרישא שבדברי הרמ"ע מפאנו 'היכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', ומוכרח שההסבר בדבריו הוא ככל הנ"ל, שהסיפא 'לחלוק כבוד לבעלה' תתפרש על פי הרישא דעל ידי שהוא חש לסברא זו בזה גופא הוא חולק לה כבוד.

ראה שו"ע חו"מ סימן רמא סעיף ד: 'יש אומרים שכשם שהמוכר צריך לסיים הממכר כך הנותן וכו', ויש חולקים ואומרים שבין במכר בין במתנה יכול להקנות דבר שאינו מסוים'.

היש קמא היא סברת הרמב"ם, והיש בתרא היא סברת הטור. והנה חכם אחד הבין על פי תשובת הרמ"ע מפאנו הנ"ל שהשו"ע נתכווין לפסוק כהיש קמא, היינו כהרמב"ם. ולזאת השיבו העבודת הגרשוני, שהרמ"ע לא דיבר כי אם רק במקום שהשו"ע סתם תחילה כדעה אחת ולאחר מכן כתב שיש חולקים, שבזה הלכה כסברא קמא שכתב בסתם, אבל במקום שהשו"ע כתב יש ויש העיקר כהיש בתרא.

וזה לשון העבודת הגרשוני: 'הנה במחילה מכבודו מכ"ת לא כיון יפה, האמת הוא שכן כתב בתשובת מנחם עזריה סימן צז, וזה לשונו, דע כי המחבר ההוא רבן של כל בני הגולה, וזה דרכו בשולחן ערוך הקבוע להוראה, להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת, והיכא דאיכא

למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים, אם כן מה שסתם תחילה כדעת הגאונים להתיר הוא פסק גמור וכו' עכ"ל. אבל האמת יעשה דרכו, שאין כוונתו כי אם שכן דרכו של השולחן ערוך להביא תחילה הדעה היותר מוסכמת בסתם, ואח"כ מביא דעת אחרת דאיכא למיחש לה גם כן בשם יש אומרים, וכמו דאיתא בנידון ההוא בשבירת עצם האמצעי למעלה מצומת הגידין. אבל כשמביא גם הדעת הראשונה בשם יש אומרים כמו בנידון דידן, ואח"כ כתב ויש חולקין, נראה יותר שאין דעתו מסכמת עם הדעה הראשונה, דאי לאו הכי הוה ליה לסתום ולא לפרש יש אומרים, זה נ"ל לע"ד פשוט וברור. ע"כ דברי העבודת הגרשוני.

הרי שבמקום שהוא מעתיק לפני השואל את הפרטים העיקריים מתוך דברי הרמ"ע, על מנת ללמדו שלא דיבר הרמ"ע אלא במקום שהשו"ע סתם תחילה, הוא מעתיק רק את לישינא דרישא 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים'. גם אחר העתקת הלשון, הוא חוזר ומפרש 'ואח"כ מביא דעת אחרת דאיכא למיחש לה גם כן בשם יש אומרים', והעלים עין מכל וכל מלישינא דסיפא 'לחלוק כבוד לבעלה', ואין שום ספק שגם לדעתו, כהחכמים הנ"ל, הכל היינו הך, שכן בזה גופא שחוששים לאותה סברא חולקים לה כבוד.

ו. ולפי כל זה, מוכח שכמו כן הייתה גם הבנת גם היד מלאכי, שכתב בכללי השו"ע (אות י): 'ואמת הדבר דמדברי הרמ"ע ריש סימן (צו) [צז], וכן ממה שכתב הש"ך ביורה דעה סימן (קמב) [רמב], מוכח בהדיא שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים'. (מה שהזכיר לדברי הש"ך, יתבאר להלן אות טז בהרחבה).

מבואר שאף היד מלאכי, ככל האחרונים הנ"ל, הבין בדברי הרמ"ע מפאנו שדעת השו"ע לחוש לסברת היש, הגם שסתם תחילה שלא כמותם. וברור שגם הוא הבין שבזה גופא השו"ע חולק כבוד לאותה סברא, ורישא וסיפא בדברי הרמ"ע חדא נינהו.

ומכל זה יש להוכיח שכך היא גם דעת ר' אברהם הכהן (בנו של ר' כלפון משה הכהן) בדעת הרמ"ע מפאנו, וכפי העולה מספרו בית אברהם על הלכות תערובות (חיבור זה צורף גם אל תוך ספרו שלחן אברהם), כפי הנוסח המקורי, והמעתיק שם לא הבין את דברי המחבר והפך כוונתו. שכן כה מופיע שם בדברי ר' אברהם הכהן (סי' קא אות טו): 'לכן נראה לע"ד דמוכח מכאן כמו שכתבו איזה פוסקים, דכשמביא מרן יש אומרים אחר הסתם דעתו דראוי להחמיר כיש אומרים כשאין הפסד מרובה, עם שלדינא דעתו כסתם, שרבים וגדולים הם היש אומרים וכו', וכן ראיתי להרב דרכי נועם שכתב שנראה שחשש לסברת הרא"ש היכא דאפשר כגון דליכא הפסד מרובה ע"ש, וכן משמע דעת הש"ך בסימן סט סעיף ב, ומדברי הרמ"ע מפאנו בסימן צז [אין נראה כן], ועיין מה שכתב הרב יד מלאכי בכללי השו"ע אות י'.

האמור בסוגריים מרובעים '[אין נראה כן]' הוא השלמת המעתיק מדעתו, וכמו שמקובל להשלים בסוגריים מרובעים במקום שנראה. אבל בוודאי שהמעתיק הלז לא הבין נכוחה את דברי המחבר, שאדרבה התכווין שכן משמע גם מדברי הרמ"ע מפאנו כדברי הדרכי נועם והש"ך (שהשו"ע חושש לכתחילה במקום הפסד מועט לדעת היש), וכמו שתכף ומיד ציין על

כך 'ועיין מה שכתב הרב יד מלאכי בכללי השו"ע אות י', וזהו היד מלאכי דידן הנ"ל שכתב בפירושו: 'ואמת הדבר דמדברי הרמ"ע ריש סימן (צו) [צז], וכן ממה שכתב הש"ך ביורה דעה סימן (קמב) [רמב], מוכח בהדיא שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים'. ואיך יכתוב ר' אברהם הכהן שמדברי הרמ"ע 'אין נראה כן' (שהשו"ע חושש לדעת היש), ותכף ומיד יציין ליד מלאכי שכתב בפירושו בדעת הרמ"ע שהשו"ע חושש ליש, והוי ראייה לסתור. ומוכח בפשיטות שהוספת המגיה בזה אינה נכונה, ויש להשאיר את הנוסח המקורי על מכונו כפי שנמצא בעצם כתב יד המחבר. ונמצא שגם ר' אברהם הכהן מצטרף בזה להבנה בדברי הרמ"ע מפאנו שדעת השו"ע לחשוש לחומרא לדעת היש, וכדברי הרמ"ע 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים'.

ויעיין עוד להלן (אות מז) שר' אברהם הכהן קבע בזה מסמרות שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש, וכמו שכתב בהרבה מקומות, ראה שם.

ז. גם בספר נר מצוה (ח"ב אות ש"ק רן דף פז ע"א) ובספר תעלומות לב (ח"ג דף קיב ע"ד) הביאו את דברי היד מלאכי הנ"ל בשתיקה ובהסכמה גמורה, שמדברי הרמ"ע מפאנו מוכח בהדיא שדעת מרן הוא שיש לחוש לדעת החולקים. אמנם שניהם השיגו על שאר דברי היד מלאכי שם, שנראה ממנו שגם במקום שהשו"ע מביא דעת יחיד וכותב שחלקו עליו, שכאילו גם בזה יש מקום להתחשב בדברי היחיד, ועל זה השיגו החכמים הנ"ל שבאופן כזה בוודאי אין לחוש לסברת היחיד. והוסיף בספר תעלומות לב לבאר: 'באשר יראה הרואה בתשובת הרמ"ע סימן צז, ובדברי הש"ך ביורה דעה סוף סימן רמב, דלא איירי אלא ביש אומרים ויש אומרים, או יש חולקים, או סתם ויש אומרים, ולא נחתי להא כשכותב יש מי שאומר וחלקו עליו, עכ"ד. ומוכח שלגבי יש אומרים ויש אומרים, או יש חולקים, או סתם ויש אומרים, הסכים התעלומות לב בפשיטות עם האמור ביד מלאכי שמדברי הרמ"ע 'מוכח בהדיא שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים', וכמו שהעתיק התעלומות לב שם בראש דבריו בשתיקה ובהסכמה. וכאמור כיוצא בזה מבואר גם בדברי הנר מצוה הנ"ל.

ח. וככל זה נראה גם משו"ת התעוררות תשובה.

הנה השו"ע הזכיר בשני מקומות מעין מחלוקת בינו לבין הרמב"ם, האם איסור תענית בראש חודש הוא מדאורייתא או מדרבנן. ראה שו"ע או"ח סימן תיח סעיף ד: 'ואם נשבע בפירוש להתענות בראש חודש, נראה לי שחלה עליו שבועה, כיון שאינו אלא מדרבנן, אלא שמדברי הרמב"ם נראה לכאורה שהוא מדאורייתא'. וכן בשו"ע או"ח סימן תקע סעיף ג: 'ואם נשבע להתענות בחנוכה ופורים, חלה שבועה עליו כיון שאינו אלא מדרבנן, ונראה לי דהוא הדין לראש חודש וערב יום כיפור שאינם אלא מדרבנן, אלא שמדברי הרמב"ם נראה שהם של תורה'.

ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' שסה ד"ה ונראה לי), דן אם מותר לחתן בערב חופתו להתענות בימים שאסור להתענות בהם, וכתב שבימים שאסור להתענות בהם רק מדרבנן יתענה תענית שעות, ולגבי ראש חודש כתב: 'ובראש חודש יש קצת צד להקל להרמב"ם

דסבר בהלכות נדרים שאסור מן התורה להתענות בו, וחולק רבינו המחבר כבוד לשיטתו בשו"ע ריש הלכות ר"ח סימן תיח ס"ד ובהלכות תענית סימן תקע'.

הרי שההתעוררות תשובה השתמש במטבע שטבע הרמ"ע 'לחלוק כבוד לשיטתו', כשכוונתו שיש להתחשב בזה בפועל למעשה, אשר משום כך כתב שלעניין ראש חודש יש קצת צד להקל לפי הרמב"ם, והיינו שאין לחתן להתענות אז כלל אפילו לא תענית שעות, מאחר שלרמב"ם יום זה אסור בתענית מדאורייתא. ומבואר שההתעוררות תשובה סבר שהשו"ע פוסק מעיקר הדין כפי סברתו, שאיסור תענית בראש מחודש הוא מדרבנן, אלא שחולק כבוד לשיטת הרמב"ם שאיסורו מדאורייתא, והיינו שיש להתחשב בזה למעשה, וממילא נפק"מ לגבי הנידון ידיה שיש להקל בזה לחתן שלא יתענה כלל.

הן אמת שיש מקום להעיר על עצם הבנת ההתעוררות תשובה בדעת השו"ע, כי נראה שכוונת השו"ע לפסוק מעיקר הדין את הרמב"ם, שהרי כתב בתחילה נראה לי וכו' ושוב הביא את סברת הרמב"ם, ובפשוט לא שנא מכל יש ויש שהעיקר כסברא האחרונה. עכ"פ ההתעוררות תשובה הבין שהשו"ע נתכווין בעיקר לפסוק כסברתו, ועל פי זה כתב ההתעוררות תשובה לגבי נידונו שיש קצת צד להקל על פי הרמב"ם שהשו"ע חולק כבוד לסברתו, וכאמור השתמש בזה בלשונו של הרמ"ע מפאנו 'לחלוק כבוד' במובן של להתחשב בזה לדינא. וזה מלמד היאך הבין את דברי הרמ"ע מפאנו בעניין זה. וזה מתאים עם הרישא שבדברי הרמ"ע 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', כי על ידי שחוששים לסברא זו כשהיא לחומרא, או מתחשבים בה במקום הצורך כשהיא לקולא, בזה גופא חולקים לה כבוד.

ט. העולה עד כה, שהעבודת הגרשוני, היד מלאכי, הנהר שלום, הנר מצוה, התעלומות לב, הפעולת צדיק, השתילי זיתים, הבית אברהם, ההתעוררות תשובה ור' עזרא עטיה, כולם פירשו סיפא דלישנא דהרמ"ע מפאנו 'לחלוק כבוד לבעלה' שרצונו לומר לחשוש לכתחילה לאותה סברא, וכלשון הרמ"ע עצמו ברישא 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים'. ולדברי השתילי זיתים גם האליה זוטא נתכווין לזה, הגם שהזכיר רק סיפא דלישנא 'לחלוק כבוד לבעלה'.

י. וכמו כן קרוב לוודאי שכך הייתה גם הבנת הצדק ומשפט.

ראה בשו"ע חו"מ סימן קכו סעיף ג, שם נאמר דין של אמר ראובן לשמעון סתם במעמד שלושות תן מנה ללוי וכו', ופסק השו"ע בסתם שקנה, ויש אומרים שלא קנה. והנה הסתם היא סברת הרמב"ם והיש אומרים היא סברת הרמ"ה והרא"ש, כמבואר בטור שם.

ובספר צדק ומשפט (דף ס ע"ד-סא ע"א ד"ה איך שיהיה) הביא לדברי הרב מהרי"א (הוא מהר"י אלמידה בחידושו שבסוף ספר שני המאורות הגדולים), שכתב על ההלכה הנ"ל שהשו"ע לא הכריע, וביאר את דברי עצמו (וכולו לקוח מדברי הש"ך שם [ס"ק כא]): 'ודוחק לומר דכיון דכתב סברת הרמב"ם בסתם וסברת הרא"ש בשם יש אומרים גילה דעתו דנקטינן כסברא ראשונה, דלא היה לו להביא סברת הרא"ש כלל, כמו שדרכו בכל מקום שכותב בסתם

על פי הכרעתו בבית יוסף או בבדק הבית ואינו מזכיר בשו"ע דעת החולקים כלל. עד כאן דברי מהרי"א.

והשיב על כך הצדק ומשפט (דף סא ע"א ד"ה ואני): 'ואני עני תם ולא אדע איך פה קדוש יאמר כדברים האלה וכו', אף את"ל דיכריעו ראיות הרמב"ן לפסוק כמותו בסתם, לא בשביל זה ישמיט סברת הנהו רבוותא **לחלוק להם כבוד לפחות להביאם בשם יש אומרים, שאם ימצא הפוסק איזה סניפים אחרים יכול הוא לפסוק כוותיהו, וזה ברור.**

הרי לפנינו שבעל הצדק ומשפט השתמש במטבע הלשון שטבע הרמ"ע מפאנו 'לחלוק להם כבוד לפחות להביאם בשם יש אומרים', ותוך כדי דיבור הסביר מהי חלוקת כבוד זו 'שאם ימצא הפוסק איזה סניפים אחרים הוא יכול לפסוק כוותיהו', והיינו מאחר וסברא זו הוזכרה בשו"ע, בוודאי לשם להתחשב בה לדינא נאמרה, לפסוק כמוה אם ימצאו סניפים נוספים, אבל לא חלוקת כבוד בעלמא ללא שום משמעות מעשית.

והנה הרמ"ע מפאנו בתשובתו איירי בדיני איסור והיתר (אם יש דין טרפה בנשברה עצם אמצעית), והצדק ומשפט איירי בדיני ממונות (האם קנה המנה או לא קנה), ועל כן לגבי דיני איסור והיתר נכון לומר בסגנון 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים' כלשון הרמ"ע מפאנו, והיינו שיש לחוש לסברת המחמירים ולהטריף, אבל לגבי דיני ממונות סגנון זה אינו כהוגן, כי לעולם האחד זוכה בממון והשני מפסיד הממון, ומה חומרא וקולא שייך בזה. על כן, בנוגע לדיני ממונות, הדרך היחידה לפרש את דברי הרמ"ע בשלמותם מרישא לסיפא, היא כסגנונו של הצדק ומשפט 'לחלוק להם כבוד לפחות להביאם בשם יש אומרים, שאם ימצא הפוסק איזה סניפים אחרים יכול הוא לפסוק כוותיהו'. אבל קרוב מאוד לוודאי שבענייני איסור והיתר גם הצדק ומשפט היה אומר דברים כפשוטם כפי שהם מופיעים במקורם בדברי הרמ"ע, שהשו"ע חלק כבוד לסברא זו ע"י שהורה לחוש לה לכתחילה היכא דאפשר. וכאמור לעיל יסוד הדברים אחד הוא, שסברא שהובאה בשו"ע הובאה לשם להתחשב בה לדינא, אם בדיני איסור והיתר לחוש לה לחומרא, או לסמוך עליה לקולא בהצטרף צדדים אחרים, וכן בדיני ממונות לסמוך עליה בהצטרף צדדים נוספים.

מעתה נחזור ונאמר, שהעבודת הגרשוני, היד מלאכי, הנהר שלום, הנר מצוה, התעלומות לב, הפעולת צדיק, השתילי זיתים, הבית אברהם, ההתעוררות תשובה ור' עזרא עטיה, כולם פירשו סיפא דלישנא דהרמ"ע מפאנו 'לחלוק כבוד לבעלה' שרצונו לומר לחשוש לכתחילה לאותה סברא, וכלשון הרמ"ע עצמו ברישא 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', ולדברי השתילי זיתים גם האליה זוטא נתכווין לזה, וקרוב מאוד לוודאי שכך הייתה גם הבנת הצדק ומשפט.

יא. כאמור לעיל (אות א), דרך נוספת ישנה באחרונים, שדברי הרמ"ע מפאנו ברישא ('והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים') ובסיפא ('לחלוק כבוד לבעלה') הם שני טעמים נפרדים.

הנה בשו"ע אה"ע סימן צג סעיף יח, כתב: 'אלמנה שאין שטר כתובה יוצא מתחת ידה אין לה מזונות שמא מחלה כתובתה או מכרה או משכנה אותה, ויש חולקים'. הסתם היא סברת הרמב"ם, והיש חולקים היא סברת הרא"ש, כמבואר בטור ובבית יוסף שם.

וכתב על כך ר' יוסף הלוי (בעל מטה יוסף) בתשובתו שבספר גנת ורדים (חו"מ כלל ג סי' כט): 'וכל שכן שגם מרן לא פסק בהחלט כסברת הרי"ף והרמב"ם, שהרי הביא גם כן סברת הרא"ש וסיעתו בשם יש חולקין, מוכח דסבירא ליה דיש לחוש לדברי החולקים, וכמו שכתב מוה"ר מנחם עזריה בתשובה ריש סימן (צו), [צו], והביאו הש"ך ביו"ד סימן (קמב) [רמב], וזה לשונו, דע כי המחבר ההוא רבן של בני הגולה, זה דרכו בשו"ע הקבוע להוראה, להביא תחילה דעת היותר מוסכמת, והיכא דאיכא דאיכא למיחש לסברא האחרת מייתי לה בשם יש אומרים. ואם כן אית לן למימר שדעת מרן שיש לחוש לדעת החולקים וכו'. ואע"ג דהרב מנחם עזריה כתב עוד תירוץ אחר, לאו דפליג אתירוצא קמא, אלא הא והא איתנהו כל חד כדשייך'. ע"כ דברי ר' יוסף הלוי.

אם כן לדעתו יש בדברי הרמ"ע מפאנו שני טעמים למה הביא השו"ע סתם ואחר כך יש, טעם ראשון כדי לחוש לסברת היש, וטעם שני לחלוק כבוד לבעלה שגם הם גדולים ורבים ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוונתיהו, והתירוצים לא פליגי אהדדי, והא והא איתנהו כל חד כדשייך.

ובספרו מטה יוסף חזר וכתב דהשו"ע הביא סברת היש מי שאומר על מנת לחוש לה לכתחילה. שכן בשו"ע יו"ד סימן סט סעיף יט, כתב: 'אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים'. וכתב על כך בספר מטה יוסף (ח"ב יו"ד סי' ב, עמ' קלד במהדרו 'ירושלים תשע"א): 'דכתב הרמב"ם שאפילו לאחר מליחה אין לבשל הבשר אלא אם כן יתנהו במים רותחין, כדי שיתלבן מיד ולא יצא דם, וכתב בבית יוסף דטוב לחוש לדבריו לכתחילה, וגם בשו"ע סימן סט הביא סברתו וכתב ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחין, כדי ללמדנו שצריך לחוש לדבריו לכתחילה'. ובזה הוא לשיטתו בתשובתו הנ"ל, על פי דברי הרמ"ע מפאנו, שבמקום שהשו"ע סותם תחילה כמקילים, ואחר כך מזכיר סברת המחמירים בשם יש אומרים, זהו כדי לחוש לאותה סברא לחומרא.

יב. גם מדברי המאמר מרדכי נראה שדרך בדרך זו, שדברי הרמ"ע מפאנו כוללים שני טעמים נפרדים.

ראה בשו"ע או"ח סימן פא סעיף ב: 'היה קורא וראה צואה כנגדו ילך כדי שיזרקנה מאחוריו ארבע אמות וכו' ואין צריך לחזור אלא למקום שפסק, ולהר"ר יונה אם היה במקום שהיה לו לתת אל לבו שיש שם צואה צריך לחזור לראש'. הרי שתחילה סתם להקל (והיא סברת הרשב"א), ושוב הזכיר סברת ה"ר יונה לחומרא.

וכתב על כך המאמר (סוף סי' פא): 'דנהי דברוב המקומות בשו"ע אינו מביא שתי דעות, אלא כותב סתם כסברא שהיא עיקרית לדעתו בלי מחלוקת, כאן הזכיר נמי סברת ה"ר יונה,

ולעולם סברת הרשב"א ז"ל עיקר לדעתו, ולא כתב סברת רבינו יונה אלא לחלוק לה כבוד או לומר שיש מקום למחמיר שיחמיר'.

גם בסימן רעא אות א כתב המאמ"ר: 'שהרי כלל גדול מסור בידנו מגדולי האחרונים ז"ל, ובראשם הרב ב"ח, שדעת מרן כסברא ראשונה שמביא בסתם, ואינו מזכיר סברת יש אומרים אלא לחלוק לה כבוד, אי נמי לסמוך עליה בדאיכא צד קולא אחרת, או להחמיר בדאיכא צד חומרא אחרת'.

גם בסימן תרכו אות ז כתב המאמ"ר: 'והרי מרן ז"ל כתב סברא זו בסתם וסברת ראבי"ה בשם יש אומרים, ולפי הכלל המסור בידנו העיקר אצלו כסברא קמייטא שמביא בסתם, ואינו מביא היש אומרים אלא כדי לחלוק להם כבוד, או לחוש לסברתם היכא דאפשר וכיוצא'.

הרי שבכל מקום הוא חוזר ואומר שני טעמים בנשימה אחת לכך שהשו"ע מביא סתם ויש, או לחלוק כבוד לסברת היש, או לחוש לה בדאפשר, והם הם הטעמים הנזכרים בדברי הרמ"ע ברישא ובסיפא 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', וגם 'לחלוק כבוד לבעלה'.

ועוד חזר המאמ"ר וכתב כיוצא בזה גם בסימן שכה אות ה, ומשם ניתן להבין היכן מקור דבריו, וזה לשונו שם: 'דהא כלל גדול מסרנו גדולי האחרונים ז"ל, שדעת מרן ז"ל כדעה קמייטא שמביא בסתם וכו', ולא הביא היש אומרים אלא לחלוק לה כבוד, אי נמי להקל ולסמוך עליה בהצטרף שם איזה צדדין, כמבואר בדברי האחרונים ז"ל בכללי השו"ע, עיין ב"ח ביו"ד בקונטרס אחרון ובש"ך ושאר אחרונים'. הנה שוב הזכיר לשני הטעמים כדרכו (ומשום שבמקרה זה סברת היש לקולא כתב דיש לסמוך עליה בהצטרף עוד צדדים, ומינה נמי כשסברת היש לחומרא דראוי להתחשב בה, וכמו שכתב בהדיא בשאר מקומות כנ"ל. הכלל בכל זה, שסברת היש אינה בטלה ולא הובאה בשו"ע אלא כדי לחוש לה או להתחשב בה כל מקום כפי השייך). ומכאן גם נשמע איה מקור דבריו, ממה שציין לב"ח ולש"ך ביו"ד, וכוונתו לדברי הב"ח הנדפסים לפנינו בתחילת הטור חלק יורה דעה (פסק בהנהגות הוראה דאיסור והיתר), ולדברי הש"ך ביו"ד סוף סימן רמב (פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר) דקאי על דברי הב"ח הללו, ושם העתיק הש"ך את כל דברי הרמ"ע מפאנו, ומן הסתם זהו מקור דברי המאמ"ר בכל דוכתא, כי דבריו מתאימים ממש לשתי האמירות שבדברי הרמ"ע ברישא ובסיפא.

כללם של דברים, נראה שהמאמ"ר הבין את דברי הרמ"ע שהם כוללים שני טעמים למה השו"ע מביא סתם ויש, האחד כדי לחוש לה, השני כדי לחלוק כבוד לבעלה, וכהבנת ר' יוסף הלוי הנזכר לעיל (אות יא). וכבר כתב ר' יוסף הלוי דלא פליגי שני הטעמים אלא הא והא איתנהו כל חד כדשייך, וכך ממש נראה גם מהמאמ"ר שהזכיר בכל מקום את שני הטעמים בחדא מחתא.

וראה עוד בשו"ע או"ח סימן סא סעיף י: 'כשקורא קריאת שמע מעל מיטתו מותר לקרות כל הפרשה ולחזור ולקרותה, ויש מי שאומר שגם בזה יש ליזהר מלומר פסוק ראשון'. וראה בב"י שהיש מי שאומר הוא מהר"י אבוהב.

וכתב על כך המאמ"ר על אתר, אות ח: 'ואין להקשות מאחר דמין ז"ל בבית יוסף כתב דראוי לחוש לדברי מהר"י אבוהב שהוא בעל סברא זו, למה כתביה בשו"ע בשם ויש מי שאומר, דכפי הכלל סבירא ליה למרן כסברא קמייטא, שהרי גם בב"י לא לא פסק לגמרי כמהר"י אבוהב, אלא כתב שראוי לחוש לדבריו, ור"ל דאע"פ דלפי שורת הדין יש לנו להתיר כרוב פוסקים המתירין, מכל מקום ראוי לחוש לדבריו. וגם בשו"ע הלך בשיטה זו, ולכך הזכיר סברתו לומר שיש לחוש לו מיהא, כן נראה לי. והרב ברכי יוסף נר"ו בקונטרס אחרון לא כתב כן, ודברי האליה רבא מטין כדבריו. הנה המאמ"ר לדרכו הנ"ל בדעת השו"ע, שסתם ויש משורת הדין העיקר כסתם, ומהיות טוב ראוי לחוש לסברת היש. ומה שהזכיר בשם הברכ"י שלא כתב כן, יתברר באורך להלן (אות לג). ומה שכתב שדברי האליה רבא מטין כדבריו, הרי זה מסייע למה שכתב השתילי זיתים בדעת האליה רבא, כמובא לעיל (אות ד).

ועוד להשלמת ביורר שיטת המאמ"ר בכל זה (גם לגבי יש ויש בשו"ע) ראה להלן (אות כג).

יג. העולה עד כה, בנוגע לדברי הרמ"ע מפאנו בעניין סתם ויש בשו"ע, שברישא כתב 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', ובסיפא כתב 'ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעלה', יש לזה שתי הבנות בספרי האחרונים.

לדעת העבודת הגרשוני, היד מלאכי, הנהר שלום, הנר מצוה, התעלומות לב, הפעולת צדיק, השתילי זיתים, הבית אברהם, ההתעוררות תשובה ור' עזרא עטיה, היינו 'למיחש לסברא אחרת' היינו 'לחלוק כבוד לבעלה', כלומר שבזה גופא הוא חולק לה כבוד בכך שמורה לחוש לה לכתחילה (כשהיא לחומרא), או לסמוך עליה בצירוף קולא נוספת וכיו"ב (כשהיא לקולא). ולדעת השתילי זיתים גם האליה זוטא נתכווין לכך, הגם שהזכיר רק סיפא דלישנא 'לחלוק כבוד לבעלה', וקרוב מאוד לוודאי שכך הבין גם הצדק ומשפט.

ולדעת ר' יוסף הלוי, וכן נראה גם מדברי המאמ"ר, רישא וסיפא דהרמ"ע הם שני טעמים נפרדים, או למיחש לסברא האחרת, או לחלוק כבוד לבעלה, כל חד כדשייך, ולא פליגי.

יד. והנה לעיל (אות א) נזכר כי ישנן עוד דרכים בהבנת דברי הרמ"ע מפאנו. אכן גם התורת השלמים ובנו בעל השמן למנחה הבינו מדברי הרמ"ע מפאנו שלדעת השו"ע כל סתם ויש יש להחמיר כדעת היש, אבל בדרך שונה קצת מכל המבואר עד כה.

כתב השו"ע יו"ד סימן קפו סעיף א: 'אשה שיש לה וסת קבוע אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש, ואדרבה אין לה לבדוק בפני בעלה בשעת תשמיש כדי שלא יהא לבו נוקפו. והרמב"ם ז"ל מצריך לבדוק אחר תשמיש הוא בעד אחד והיא בעד אחד וכו', ולדעתו הצנועות בודקות עצמן אף לפני תשמיש'.

אם כן לפנינו סתם ויש, תחילה סתם השו"ע שאשה שיש לה וסת קבוע אין לה לבדוק קודם תשמיש, ואף לאחר תשמיש אינה צריכה בדיקה כלל, ושוב הביא את דעת הרמב"ם שמדינא צריכה בדיקה אחר תשמיש, ומידת צניעות לבדוק אף קודם תשמיש.

אולם בסימן קפד שם סעיף א, כתב השו"ע: 'וכל אשה שיש לה וסת קבוע בא עליה שלא בשעת וסתה, ואינה צריכה בדיקה לפני תשמיש'.

והסכימו האחרונים שסגנון הלכה זו הוא דווקא לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל שבסימן קפו. ראה דברי הש"ך על אתר: 'היינו להרמב"ם שהביא המחבר ריש סימן קפו, אבל לרוב הפוסקים שהביא שם, ולדעת הרב (בהגהה) שם וכאן, אין לה להחמיר כלל לבדוק, לא לפני תשמיש וכו' ולא לאחר תשמיש' וכו'. וכן כתב הגר"א על אתר: 'זהו דעת הרמב"ם, ועיין ריש סימן קפו, אבל כל הפוסקים חולקים עליו ואין מצריכין אף לאחר תשמיש כמו שנתבאר שם'. וכן כתב התורת השלמים על אתר: 'דמלשון המחבר משמע דאינה צריכה בדיקה אבל אם רצתה להחמיר תחמיר, ולאחר תשמיש על כרחא צריכה בדיקה, והוא דעת הרמב"ם שהביא המחבר ריש סימן קפו, וכן כתב הש"ך'.

כלומר לפנינו בסימן קפד מופיעה הלכה פסוקה לחומרא, שלא כדברי הסתם לקולא שבשו"ע בסימן קפו, אלא כחומרת הרמב"ם שם. ולהלן יוסיף ויתבאר העניין.

אולם האורח מישור (על הדרכי משה הארוך), סימן קפד (אות א), הביא את דברי התורת השלמים הנ"ל (אותו הוא מכנה 'מנחת יעקב' על שם ספרו זה על תורת חטאת להרמ"א), ואת דברי הש"ך הנ"ל, ותמה עליהם שכיצד זה יסתום השו"ע בשני מקומות דסתרי אהדדי, והרי הש"ך עצמו הביא ביו"ד סימן רמב את תשובת הרמ"ע מפאנו שסתם ויש בשו"ע הלכה כסתם (לדעת השו"ע עצמו). ועל כן כתב האורח מישור שהשו"ע בסימן קפד קיצר בלשונו, ויש לפרש דבריו כשיטת הסתם שבסימן קפו.

על כך השיב בנו של התורת השלמים, בהגהתו 'שמן למנחה' המצורפת לספרו של אביו 'סולת למנחה' (דף צח ע"ג, ובשו"ע מהדורת פרידמן צורפה הגהה זו בסמיכות לדברי התורת השלמים הנ"ל), שאכן דעת השו"ע היא להחמיר כהרמב"ם 'על פי הכלל המסור בידינו דברוב מקומות נתפשט המנהג להחמיר כוותיה', עכ"ד. וכוונתו לדברי הרמ"ע מפאנו עצמו שכתב בחתימת לשונו: 'ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותיהו' (כמובא לעיל אות א). כלומר מאחר והאורח מישור הקשה מהרמ"ע מפאנו שלדעת השו"ע סתם ויש הלכה כסתם, השיב לו השמן למנחה מדברי הרמ"ע עצמו, שהשו"ע מביא את דעת היש לחומרא מאחר ובהרבה מקומות נתפשט המנהג לאסור כמותם, והתכווין השו"ע להורות שבדרך חומרא ראוי להשוות המידות בכל המקומות ולנהוג כך לחומרא, הגם שמעיקר הדין היה ראוי לפסוק לקולא כסברת הסתם, ולפי זה מובן למה בסימן קפד סתם השו"ע כסברת הרמב"ם המחמיר, כיון שלעניין מעשה בלאו הכי כך יש לנהוג. וכך גם ביארו בקצרה בהגהות והערות שבשו"ע מהדורת פרידמן (יו"ד סי' קפד אות ד) את דברי השמן למנחה: 'כוונתו לכלל הידוע

דמעיִקֶר דינא פסק כדעה ראשונה וכו', אלא דיש לנהוג למעשה כדעה השנייה המובאת בשו"ע' (וציינו לש"ך בשם הרמ"ע מפאנו).

אולם מאחר והשמן למנחה לא הזכיר במפורש את הרמ"ע מפאנו בדבריו, לא הבין בעל האורח מישור את תשובתו, וסבר שהשמן למנחה התכווין לומר שלגבי הנידון דידהו התבאר באיזה מקום שפשט המנהג להחמיר כהרמב"ם, ועל כך כתב האורח מישור להשיב במהדורא בתרא (מופיעה על הד"מ הארוך יו"ד אחר סי' קפט, ראה שם בדבריו לסי' קפד ס"ק א): 'ובשמן למנחה כתב, גם בסימן קפו כתב ע"פ הכלל המסור בידינו דברוב מקומות נתפשט המנהג כרמב"ם להחמיר כוותיה, לא ידעתי היכן מצא זה הכלל, הלא אדרבה הכלל מסור בידינו שדעה ראשונה שהביא בסתם פסקינן כוותיה, כמו שכתוב בתשובת מנחם עזריה'.

על כך חזר להשיב האב, בעל תורת השלמים, בקונטרסו 'לא הביט און ביעקב' המצורף לספרו שו"ת שבות יעקב חלק ג (ד"ה ועתה אשיב): 'השיג עלי ועל הש"ך ועל בני הרב מהר"ש זצ"ל בשמן למנחה בלי טעם וסברא כלל, כי דברי המה פשוטים וברורים, דבסימן קפד סעיף א פסק להדיא דרק לפני תשמיש אינו צריך בדיקה, אבל לאחר תשמיש צריך בדיקה, גם משמע רק אינו צריך בדיקה אבל הרוצה להחמיר יחמיר, ובסימן קפו מביא דעת הרמב"ם לדעה שנייה, וכתב בתשובת המנחם עזריה בסימן (סו) [צז] בתשובתו, וזה לשונו, בהרבה מקומות נתפשט המנהג להחמיר כוותיה, עכ"ל, והרב אורח מישור במהדורא בתרא העתיק תחילת דברי המנחם עזריה, ושטיא שפיל לסיפא שכתב כן להדיא שם בתשובה, ועל זה הכלל כוונת בני הרב שם, והאורח מישור הבין שכוונתו על הרמב"ם ולא דק'.

כללם של דברים, בעל התורת השלמים ובנו השמן למנחה, הבינו מדברי הרמ"ע מפאנו שבמקום שהשו"ע מביא סתם לקולא ויש לחומרא, הרי שמעיִקֶר הדין היה ראוי לפסוק כסברת הסתם לקולא, אך מאחר ובהרבה מקומות פשט המנהג להחמיר כסברת היש, כתב השו"ע את סברתם להורות שכך ראוי לנהוג לחומרא בכל המקומות. ושניהם סמכו על חתימת לשון הרמ"ע: 'ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותיהו', ולא הסבירו את כל דברי הרמ"ע שקודם לכן ושאר לשונותיו. ואין ספק שלדעתם הכל עניין אחד, שדעת השו"ע לחלוק כבוד לסברא המחמירה, ולהורות להחמיר כוותה, מאחר וכך פשט המנהג בהרבה מקומות. ולדעת שני החכמים הנ"ל, אב ובנו, זהו הטעם שהשו"ע בסימן קפו הביא סתם לקולא ויש לחומרא (הרמב"ם), ובסימן קפד חזר וסתם לחומרא כהרמב"ם. וכן כתבו שניהם בדעת הש"ך לדעת השו"ע. (אמנם האורח מישור ככל הנראה לית ליה הכי בדעת השו"ע, אך אינה ראייה ברורה, כי הרי הוא לא הבין שבעלי מחלוקתו נסמכו על סיפא דסיפא דלישנא דהרמ"ע, ולא נחית לזה, ולא ביאר מכל זה מאומה).

טו. וידידי הרה"ג ישראל אליהו שליט"א הראני, שמדברי בעל תורת השלמים בחיבורו חק יעקב על הלכות פסח, מבואר בהדיא שסתם ויש השו"ע חושש לדעת היש לחומרא (וזה מתאים עם דבריו הנזכרים לעיל באות הקודמת).

ראה שו"ע או"ח סימן תמוז סעיף י: 'נותן טעם לפגם מותר גם בפסח'.

ובשו"ע או"ח סימן תסז סעיף יב: 'אם נמצאת חיטה בקועה או לחם חמץ בכלי של מים ואין בו כדי ליתן טעם ובישלו באותם מים תבשיל או לשו עיסה מותר, ויש מי שאוסר אם הוא בתוך הפסח'.

ו**כתב** על כך החק יעקב (סי' תמז סוף אות יב): 'ובהא דחיטים בבאר הוי נותן טעם לפגם אין זה ברור, כמבואר גם כן בסימן תסז סעיף יב מדברי המחבר שיש מי שאוסר בנמצא חיטה במים, אף שהמחבר פסק בפשיטות להתיר בנותן טעם לפגם תוך הפסח כמבואר [כאן] בסעיף יוד'.

מבואר מדבריו, כי אם היה ברור להלכה שחיטה במים דינה כנותן טעם לפגם, לא היה לו לשו"ע להביא בזה מחלוקת בלשון סתם ויש, אחר שסתם במקום אחר שנותן טעם לפגם בפסח מותר, הגם ששני הסתם מתאימים זה עם זה. ומבואר שלכתחילה חושש השו"ע לדעת היש מי שאוסר (לגבי חיטה במים) לחומרא.

טז. והנה מה שכתבו התורת והשלמים ובנו השמן למנחה בדעת הש"ך, שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש אומרים, הם דברים ידועים ומפורשים בש"ך עצמו בכמה מקומות. אם כי שלעצם הבנת דברי הרמ"ע מפאנו, יתברר מדברי הש"ך להלן שהבין באופן שונה מכל המבואר עד כה (וזהו דרך נוספת בהבנת הרמ"ע, וכנזכר לעיל אות א שיש כמה דרכים בזה).

ויש לדעת שכבר דן הש"ך בעניין זה בהרחבה ביו"ד סוף סימן רמב (פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר, מד"ה ומתוך מה שכתבתי, ואילך), למה זה בהרבה מקומות לא הכריע השו"ע הדין לגמרי אלא הניח הדבר במחלוקת. וכתב על כך הש"ך שמונה תירוצים.

תירוצ א, כאשר הרבים מחמירים והיחיד מיקל, אם זה איסור דרבנן, הזכיר השו"ע דברי היחיד כדי לסמוך עליו בהפסד מרובה (אבל לא באיסור תורה).

תירוצ ב, אפשר שהשו"ע מביא דברי היחיד החולק, מטעם האמור במסכת עדויות (פרק א משנה ו), שאם יאמר אדם כך אני מקובל יאמרו לו כדברי איש פלוני שמעת (ופירש הרמב"ם שם: 'שאם למד אדם אותו הדבר, וחשב שהכל מודים בו, וימצא שעושים חילוף הדברים, ויבוא בלבו ספק, אז נודע לו שזה הדבר שלמד הוא דעת יחיד וכבר נדחה').

תירוצ ג, אפשר שמביא השו"ע דברי היחיד החולק, כדי שלא יחשבו שדין זה הוא מוסכם מהמשנה או הש"ס, ואם יראו האחרונים לפסוק בראיות כשיטת היחיד רשאים.

תירוצ ד, משום שבכמה ארצות ומקומות יש מנהגים חלוקים, לכך הביא השו"ע את דעת החולק, שאם יש מקום שמורים כך יש להם על מה לסמוך. וכאן הביא הש"ך את תשובת הרמ"ע מפאנו דידן, והעתיק כל לשונו, ולמד מדבריו כאמור (מן הסתם בעיקר מסיפא דסיפא דלישניה 'ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותייהו'. ומכאן נבין שהש"ך למד כל דברי הרמ"ע מפאנו בדרך זו, וע"פ זה יש לפרש כל לשונות הרמ"ע, והבנת הש"ך בזה היא שונה מכל האמור לעיל).

תירוץ ה', במקום שהשו"ע תופס שפוסק אחד הוא גדול והשני קטן, ולא ברירא ליה מילתא שהוא גדול נגד קטן, לכך הביא דעת החולק, שאם יהיה מי שיחמיר ויאסור כדעת הקטן לא מהדרין עובדא (כלומר לא מחזירים הדבר להתיר).

תירוץ ו', אפשר שהביא דעת החולק לקולא, להורות שלפעמים בהצטרף צד היתר נוסף יהיה אפשר לסמוך ולהקל.

תירוץ ז', אפשר שהביא דעת החולק להורות שאם ימצא בחיבורים אחרים כסברא זו, ממילא יהיו שני הצדדים שקולים, או יתהפך הדבר וסברת היחיד תהיה רבים.

תירוץ ח', אפשר שהביא דעת היחיד לחומרא, כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו כדברי היחיד או הקטן, דאע"ג דהלכה פסוקה דהלכה כרבים, מכל מקום אולי בספרי הפוסקים יש ראייה לסברא זו.

והנה רוב ככל תירוצי הש"ך הללו מלמדים שהשו"ע הביא דעת החולק על מנת להתחשב בה למעשה, ככל האופנים שנאמרו. ובתירוץ ח כתב בהדיא שהשו"ע הביא דברי החולק לחומרא כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו. ולהלן (אות יז) נברר מהו 'בעל נפש'.

כמו כן יש להבחין היטב שכל דברי הש"ך הללו עוסקים כאשר פסק השו"ע כרבים נגד היחיד, או כגדול נגד הקטן, אבל הרבה פעמים עינינו רואות נידונים שיש בהם צדדים שווים קצת וסברות הקרובות להיות שקולות, ולא בהכרח יחיד נגד רבים או גדול נגד קטן, ולפעמים אלו שתי כתות ראשונים, או החולק הוא פוסק מפורסם בעל משקל, וא"כ קל וחומר שבמקומות כאלו יש יותר ויותר משמעות לדברי החולק, ככל האופנים האמורים בדברי הש"ך, ולא לחינם הביא השו"ע את דעת החולקים. קל וחומר בן בנו של קל וחומר במקום חשש איסור תורה, שאין ספק שלכתחילה ראוי מאוד לחוש לדברי החולקים, וכל זה לדעת השו"ע עצמו (ע"פ הש"ך), וכל בר דעת יודה בזה.

ולעיל (אות ו'), הובאו דברי היד מלאכי בכללי השו"ע (אות י) בזה"ל: 'ממה שכתב הש"ך ביורה דעה סימן (קמב) [רמב], מוכח בהדיא שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים'. וככל הנראה סבר היד מלאכי שזהו התירוץ העיקרי בדברי הש"ך, הנוגע לרוב ככל המקומות בשו"ע. וראה גם להלן (אות כ) שכן נראה גם מהתוספת שבת, שזהו התירוץ העיקרי בש"ך.

וראה עוד בשו"ע חו"מ סימן קכו סעיף ג שהובאה מחלוקת בשם סתם ויש, והש"ך על אתר שם (ס"ק כא) כתב להשוות את הדעות שכל אחת עוסקת באופן אחר (וממילא בטלה המחלוקת), ונימק את דבריו: 'השתא אתי שפיר הא דהביא כאן בשו"ע ב' דעות ולא הכריע, ודוחק לומר דכיון דכתב סברת הרמב"ן בסתם וסברת הרא"ש בשם יש אומרים גילה דעתו דנקטינן כסברא הראשונה, דלא הוה ליה להביא סברת הרא"ש כלל, כמו שדרכו בכל מקום שכותב בשו"ע בסתם על פי הכרעתו בבית יוסף או בבדק הבית ואינו מזכיר בשו"ע דעת החולקים כלל'. וכל הנחלים הולכים אל הים, שכל דין השנוי במחלוקת בשו"ע בוודאי אין כאן הכרעה ברורה, כי אם נטיה היאך לפסוק, אבל הדעה האחרת לא בטלה, ואילו הייתה בזה

הכרעה ברורה לא היה לו לשו"ע להביא את הדעה החולקת, כמו שעשה במקומות רבים אין מספר, וכל שאפשר להשוות את הסברות ולומר שאין מחלוקת עדיף טפי.

והנה כפי שהוקדם לעיל, בדברי הש"ך על השו"ע מוזכר בכמה מקומות שהשו"ע הביא את דברי החולק על מנת לחוש לו היכא דאפשר (וגם זה ככל האמור, שמאחר ואין בזה הכרעה ברורה דעת השו"ע היא שראוי לחוש).

ראה שו"ע יו"ד סימן סט סעיף יט: 'אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים'. וכתב הש"ך על אתר (ס"ק עח): 'ולהכי הביא המחבר סברא זו, דהיכא דאפשר יש לחוש לעשות כן, וכמו שכתב בבית יוסף'.

וביותר, ראה עוד בשו"ע שם סעיף ב: 'אם מלח ולא הדיח תחילה ידיחנו וימלחנו שנית, ויש אוסרים'. הרי סתם לקולא ויש אוסרים לחומרא. והנה בב"י שם כתב בעניין זה: 'ולענין הלכה, אע"פ שסמ"ק אוסר, אם הוא במקום שיש הפסד מרובה או שהוא בערב שבת ואי אפשר להכין אחר כדאי הם הר"ם והרא"ש לסמוך עליהם'. ובש"ך על אתר (ס"ק יב) הביא את דברי הב"י הללו, וכתב על כך: 'ונראה דעת הבית יוסף לסמוך עליהם במקום הפסד מרובה אם הדיחו ומלחו שנית דווקא, וכן משמע מדבריו כאן בשו"ע'. כלומר מאחר והשו"ע הביא דין זה בשם סתם ויש, יש לפרשו כמבואר בבית יוסף, שלכתחילה מחמירים כסברת היש ורק במקום הפסד מרובה סומכים להקל כסברת הסתם.

הן אמת שהפרי מגדים (סי' סט משב"ז אות א) כתב שהשו"ע חזר בו מדבריו בב"י, מאחר ובב"י כתב להקל רק בהפסד מרובה או במקום צורך גדול (ערב שבת), ואילו בשו"ע סתם כדברי המקילים ושוב כתב ויש אוסרים. גם המחב"ר (אות ו) נטה לזה (ומדבריו נראה שנידון זה, או שהוא סותר לכלל המפורסם שסתם ויש הלכה כסתם, אם נבוא להשוות את דברי הב"י והשו"ע כאחד, או שנאמר דזו אחת מן ההלכות דחזר בו ממה שכתב בב"י כשחיבר השו"ע', כלשונו). אבל ר' אברהם הכהן בספרו ברית אברהם (מערכת ס ס"ק ט דף יח ע"א) הביא את דברי המחב"ר הללו, וכתב שאין צריך לפרש את דברי השו"ע שלא כדברי עצמו בב"י, אלא האמת היא כמו שפירש הש"ך את השו"ע, שלכתחילה צריך לאסור כדעת היש ורק בהפסד מרובה יש להקל כדעת הסתם. והוסיף הברית אברהם שמכאן מוכח (לכל מקום) שדעת השו"ע בסתם ויש לחוש לדעת היש (וראה עוד להלן אות מז שכן כתב ר' אברהם הכהן ביתר ספריו בהרבה מקומות, שסתם ויש השו"ע חושש לכתחילה לדעת היש, והביא לכך ראייה נוספת ממקום אחר בשו"ע, וכתב שכן דעת רוב האחרונים). גם הכף החיים (יו"ד סי' סט אות טל ואות מה) נטה הרבה לדברי הש"ך בפירוש השו"ע שם (ורק לבסוף צידד 'אף אם תימצי לומר דכאן בשו"ע חזר בו ממה שכתב בב"י וכו').

ואם הרשות נתונה להציע את הנלע"ד בזה, יש לומר בדרך אמצעית, שהאמנם בב"י פסק שאין להקל בזה כי אם בהפסד מרובה או בערב שבת, ואילו בשו"ע מאחר ולא פירש כל זה, אדרבה סתם כדברי המקילים, נראה שבאמת נטה יותר להקל בזה מעיקר הדין (אף בלא הפסד מרובה או בערב שבת), ומכל מקום עדיין חשש לכתחילה לשיטת האוסרים, ועל כן כתב דין

זה בלשון סתם ויש, להורות שהמיקל בזה אפילו בהפסד מועט יש לו על מה לסמוך, אך לכתחילה ראוי לחוש בזה לדעת האוסרים ולהקל רק בהפסד מרובה. וכל זה על מנת לקרב את דבריו שבשו"ע לדבריו שבב"י ככל האפשר. אבל להרחיקם לגמרי מן הקצה אל הקצה, ולומר שבב"י הקל רק בהפסד מרובה, ואילו בשו"ע הקל לכתחלה בשופי אף בהפסד מועט ולא חשש כלל לדברי המחמירים, אין זה מסתבר. ושוב ראיתי שכך כתב הזרע אמת (ח"ב סי' כד להל' מליחה סי' ט): 'אם היה ברור לנו שלא הודח הבשר, הדבר תלוי במחלוקת אם יכול להדיחו ולמולחו שנית, דאיכא מאן דאמר דשרי ואיכא מאן דאמר דאסור, והביא השו"ע בסימן סט סעיף ב דעת ראשון סתם ודעת אחר דאוסר בשם יש אומרים **דנראה דדעתו נוטה לדעת ראשון**'.

ויש להעיר שככל הנראה גם הפרי מגדים סובר כן, כלומר הגם שכתב שהשו"ע חזר בו ממה שכתב בב"י, זה לענין שמעיקר הדין אפשר להקל גם בהפסד מועט ולא דווקא בשעת הדחק, אבל מ"מ עדיין מאחר והשו"ע הביא לסברת היש אוסרין, בא להורות בזה שיש לחוש היכא דאפשר. והראיה לזה מדין החליטה, שכתב השו"ע יו"ד סימן סט סעיף יט: 'אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים'. היש מי שמצריך הלז הוא הרמב"ם כידוע. וכתב על כך הפמ"ג בהקדמה לסימן סט: 'ויש לראות בסעיף (ט) [יט] הביא המחבר שתי דעות למי שרוצה להחמיר, כמו שכתב הש"ך, ולמה בסעיף ה לא כתב כלום, וכי תימא דהמחבר חשש לסברת הרמב"ם ולא לסברת הרא"ה, אכתי נמי להרמב"ם נמי אסור לחתוך וכו', ובפנים אבאר'. וחזר על כך הפמ"ג בפנים שם משב"ז אות טז: 'ויש לראות מפני מה לא הביא כאן המחבר דראוי ליהזר לכתחילה כמו שכתב סעיף יט'. הרי שהפמ"ג הסכים שהסברא שהביא השו"ע בשם היש הוא על מנת לחוש לה. ומה שכתב הפמ"ג ברישא 'למי שרוצה להחמיר' הוא לא דווקא, שהרי ציין על כך 'כמו שכתב הש"ך', והש"ך הלא כתב: 'ולא הכי הביא המחבר סברא זו, דהיכא דאפשר יש לחוש לעשות כן'. וכן מדויק בסיפא דלישנא דהפמ"ג 'דהמחבר חשש לסברת הרמב"ם'. וכן הוא בהדיא בדבריו במשב"ז, דלדעת המחבר 'ראוי ליהזר לכתחילה'. כללו של דבר, נראה דדעת הפמ"ג בדעת השו"ע, דסתם לקולא ויש לחומרא, מעיקר הדין אפשר להקל כסתם אף בהפסד מועט, מ"מ לכתחילה ראוי לחוש ולהחמיר כסברת היש היכא דאפשר.

ויש להביא לזה ראייה נוספת מהפרי מגדים ביו"ד סימן ב. ראה שם בשו"ע סעיף ו: 'מומר לאחת משאר עבירות אין צריך לבדוק לו סכין, ולהרמב"ם צריך'. אולם הנה זה מיד לאחר מכן בסעיף ז שם, כתב השו"ע הלכה המתאימה לדעת הרמב"ם. וכתב על כך הפמ"ג (מש"ז אות י): 'ויש לראות דהמחבר סעיף ו משמע דפוסק דלא כהרמב"ם, דמביא בסתם דעה א, ואם כן לאיזה נפקא מינה אי הוה כשאר כל אדם, והנך רואה דעתו כהרמב"ם ז"ל'. כלומר הפמ"ג יודע בבירור שבסעיף ו סתם ויש פוסק השו"ע כסתם שלא כהרמב"ם, אבל מסעיף ז 'הנך רואה דעתו כהרמב"ם ז"ל', ומן הסתם כוונת הפמ"ג שלעניין מעשה השו"ע חושש לדעת הרמב"ם שהביאו בדעת היש בסעיף מו, ועל פי זה כתב את הלכה ז. וכן הוכיח הזבחי צדק על אתר מכל זה שהשו"ע חושש לסברת הרמב"ם, הגם שתחילה סתם שלא כמותו.

נחזור לדברי הש"ך ונסכמם. דבריו מבוארים בכמה מקומות, דסתם ויש בשו"ע הרי שלדעת השו"ע ראוי להחמיר כסברת היש. וכבר כתב כן בפירוש בתירוצו ח הנ"ל, שהשו"ע הביא דעת היחיד לחומרא, כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו כדברי היחיד או הקטן, דאע"ג דהלכה פסוקה דהלכה כרבים, מכל מקום אולי בספרי הפוסקים יש ראייה לסברא זו, כמובא לעיל. ומינה דק"ו כשהחולקים הם כמה גדולים ואינה דעת יחיד, וק"ו במקום חשש איסור תורה. וכבר קבע היד מלאכי ע"פ דברי הש"ך הללו: 'ממה שכתב הש"ך ביורה דעה סימן (קמב) [רמב], מוכח בהדיא שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים'. וראה עוד להלן (אות כ) בשם התוספת שבת בשם הש"ך.

יז. והנה מה שכתב הש"ך בתירוצו ח הנ"ל, שהשו"ע הביא דעת היחיד לחומרא כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו, יש לברר מה הכוונה 'בעל נפש'.

והנה בפסחים מ ע"א נאמר: 'אמר רבה בעל נפש לא ילתות' וכו'.

ובפירוש רש"י על אתר (כולל הגיליון): 'בעל נפש, חסיד. ס"א, ירא שמים החרד על נפשו'.

גם ברש"י נדה טז ע"ב: 'בעל נפש, חסיד'.

אולם ברש"י חולין ו ע"א: 'אם בעל נפש אתה, אם אדם כשר אתה, כדאמרינן בפסחים בעל נפש לא ילתות, אדם כשר'.

בפירוש רבינו חננאל פסחים שם: 'בעל נפש, כלומר המתרחק מריח עבירה ומדקדק הרבה על עצמו'. בערוך (שנמשך אחר ר"ח), ערך בעל נפש, מופיע פירוש זה כך: 'חסיד המתרחק מריח עבירה ומדקדק על עצמו'.

בר"ף וברא"ש פסחים שם: 'אמר רבא בעל נפש לא ילתות, כלומר מי שמדקדק עצמו [ברא"ש: עליו] במצות'.

נמצאו אפוא כמה פירושים בדברי הראשונים מהו 'בעל נפש', ויש בהם כמו שלוש או ארבע דרגות: חסיד, ירא שמים, מדקדק במצוות, אדם כשר.

והנה הש"ך לא ביאר אחר איזה מן הפירושים בראשונים הוא נמשך באומרו שהשו"ע הביא סברת החולק כדי שבעל נפש יחמיר. ופשיטא שיש הבדל גדול בין אם הכוונה לחסיד או אם הכוונה לאדם כשר (וראוי לשים לב, שהיד מלאכי המובא לעיל בסוף האות הקדמת, כתב בשם הש"ך רק 'שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים'. ונראה שהבין שדברי הש"ך נאמרו לכל אדם כשר באשר הוא).

ויש ללמוד מדברי הב"י והשו"ע עצמו שלדעתו גדר 'בעל נפש' הוא אדם כשר, ממה שדן בב"י יו"ד (סי' קצו) השייך לסעיף ו) בעניין עומק בדיקות הפסק טהרה ושבעה נקיים, האם צריכות להיות עד מקום ששמש דש, או שאין צריך כ"כ לעומק, ולעניין מעשה מסיק: 'והנראה לי לבעל נפש, דכיון דהרא"ש ורבינו ירוחם והגהות מיימוניות הצריכו שהבדיקה

תהיה בעניין זה, שיצא את כולם, ויצוה בביתו בדביקה שבודקת בהפסקה, ובדיקה אחת מבדיקות שבתוך השבעה, תהיה בעניין שיגיע עד מקום שהשמש דש, ושאר הבדיקות אף אם לא יגיע שם לית לן בה'. ובשו"ע שם (סעיף ו) פסק דין זה אפילו למי שקשה לה מאוד: 'כל בדיקות אלו בין בדיקת הפסק [טהרה] בין בדיקת כל השבעה צריכות להיות בבגד פשתן וכו', ותכניסנו באותו מקום בעומק לחורים ולסדקים עד מקום ששמש דש, ותראה אם יש בו שום מראה אדמומית וכו', ואם יקשה בעיניה מאוד להכניסו כל כך בעומק, לפחות בדיקה של יום הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהיינה עד מקום שהשמש דש'. הרי שמה שכתב בב"י לבעל נפש, כתב בשו"ע למי שקשה בעיניה מאוד לעשות כן (ולמי שלא קשה לה מאוד עליה להחמיר יותר מהבעל נפש ולבדוק כך בכל שבעת הימים), הרי שאין למטה ממדרגת בעל נפש, היינו כל אדם כשר.

ועכ"פ לעניין מעשה (לגבי מקומות שהשו"ע הביא סברת היש אוסרים, וכתב הש"ך שזה 'כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו') מסתבר שהכל לפי העניין. במידי דרבנן, ורבו המתירים בדברים המסתברים, מן הסתם החסיד יחמיר על עצמו. ואם המחלוקת שקולה או קרובה להיות שקולה, וגם דברי האוסרים קרובים אל הדעת, מן הסתם ראוי שכל ירא שמים או מדקדק במצוות יחמיר. ובמקום חשש איסור תורה, בוודאי כל מי שהוא בגדר אדם כשר יש לו להחמיר.

ית. עד כה התבררו ארבע דרכים מספרי האחרונים בביאור דברי הרמ"ע מפאנו.

דרך א, סתם ויש בשו"ע העיקר כדעת הסתם, ומ"מ לדעת השו"ע לכתחילה ראוי לחוש לדעת היש היכא דאפשר, ובזה חלק השו"ע כבוד לסברת היש. והיינו 'היכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', והיינו 'ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעלה' שכתב הרמ"ע. כך דעת העבודת הגרשוני ועוד הרבה אחרונים דעימיה המנויים לעיל (סוף אות י).

דרך ב, סתם ויש בשו"ע העיקר כסברת הסתם, ומה שהביא השו"ע סברת היש הוא לאחד משני טעמים, או לחוש לה היכא דאפשר, או לחלוק לה כבוד, וכלשונות הנ"ל שברמ"ע, ולא פליגי שני התירוצים אלא כל חד כדשייך. כך דעת המטה יוסף לעיל (אות יא), וכנראה כך גם דעת המאמר לעיל (אות יב).

דרך ג, סתם ויש בשו"ע מעיקר הדין היה צריך לפסוק כדעת הסתם לקולא, אך למעשה דעת השו"ע להחמיר כדעת היש מאחר ובהרבה מקומות פשט המנהג כמותם, וראוי להשוות המנהגים בכל המקומות. והיינו סיפא דסיפא דלישנא דהרמ"ע 'ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוונתיהו' (ויש להסביר את שאר לשונותיו של הרמ"ע בדרך זו). כך דעת התורת השלמים ובנו השמן למנחה לעיל (אות יד).

דרך ד, סתם ויש בשו"ע הלכה כסתם, ומה שהביא השו"ע סברת היש, להורות שאם יש מקום שנוהגים כך יש להם על מה לסמוך. והיינו נמי ע"פ סיפא דסיפא דלישנא דהרמ"ע 'ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוונתיהו'. כך דעת הש"ך לעיל (אות טז). ולפי הבנה זו לא נאמר

בדברי הרמ"ע דראוי לחוש באיזה אופן לשיטת היש (ולפי זה צ"ב רישא דלישנא דהרמ"ע 'היכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים').

עכ"פ, כאמור לעיל, עוד כתב הש"ך עצמו שבעה טעמים נוספים למה זה הביא השו"ע סברת החולק, ורוב ככל הטעמים הללו לומר דיש להתחשב בשיטה זו, לפי האופנים השונים שמנה שם הש"ך. ולתירוץ ח שם כתב הש"ך להדיא, שהשו"ע הביא דעת היחיד לחומרא כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו כדברי היחיד או הקטן. ואם כך ביחיד נגד רבים או בקטן נגד גדול, ק"ו במחלוקת שקולה או קרובה להיות שקולה, וק"ו בחשש איסור תורה, שיותר ויותר ראוי לחוש לכתחילה לדברי האוסרים. וכן קבע היד מלאכי ע"פ הש"ך, שדעת השו"ע היא שיש לחוש לדעת החולקים, כמובא לעיל (אות ו).

עד כאן ארבעת הדרכים המתקבלות על הלב, כפי שנאמרו בדברי האחרונים, בביאור דברי הרמ"ע מפאנו.

יט. אולם בספר אבני שיש (לר' שאול ישועה אביטבול) כתב בזה דברים אחרים, ומבואר שהבין את דברי הרמ"ע מפאנו בדרך אחרת מכל הנ"ל, ויש להתבונן בכל דבריו.

כתב השו"ע אה"ע סימן טו סעיף יח: 'אשת אחי אבי אביו מן האם, ואשת אחי אם אמו בין מן האב בין מן האם, מותרות, ואשת אחי אבי אביו מן האב, ואחות אבי האב בין מן האם בין מן האב, ואחות אם האם, מותרות, ויש מי שאוסר באלו'.

ובספר אבני שיש (מהדור' ירושלים תרצ"ה ח"א סי' קו, מהדור' לוד תשע"א ח"א סי' עז) דן בזה בהרחבה, וכתב שרובא דרובא מהראשונים התירו, והיש מי שאוסר שהזכיר השו"ע הוא ר"י הזקן. וא"כ יש לקבוע הלכה כרוב הראשונים, ועוד במילי דרבנן, ואין לחוש לשיטת ר"י הזקן.

ובתוך דבריו כתב האבני שיש: 'ואין לומר דלהכי כתב מרן ויש מי שאוסר, לאורויי לן שנחוש לדברי היחיד לכתחילה, דזה אינו מדרכו של מרן, שהרי מצינו בכמה דוכתי בשולחנו הטהור שכתב ויש מי שאוסר וראוי לחוש לדבריו לכתחילה, כדאיתא ביו"ד סימן כג סעיף ה, ובסימן כד סעיף ח וסעיף ט וסעיף יב, ואם היה דעת מרן במה שכתב ויש מי שאוסר כוונתו לחוש לדבריו לכתחילה, למה הוצרך לפרש בכל הני דוכתי ויש לחוש לדבריו לכתחילה, אלא ודאי היכא דגלי לן לחוש לדברי היחיד חוששין והיכא דלא גלי אין חוששין. ועוד מה נדבר ומה נצטדק בהיכא דכותב מרן ויש מי שמתיר, מה חששא שייך בהתר. וכי תימא א"כ למה כותב דברי היחיד כל עיקר, והוה ליה לסתום, כדרכו בכמה דוכתי לסתום כדברי המרובים ואינו מזכיר לסברת היחיד כלל בשולחנו הטהור, כבר עמד על זה הרה"ג מהרמ"ע מפאנו בסימן (סז) [צז], הביא דבריו הרב המאסף בחו"מ סימן כה בכללי הקים לי אות נד, דמה שכותב תחילה בסתם הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא זכר הסברא השנית אלא לחלוק כבוד לבעליה'. עכ"ל האבני שיש.

ראינו בדבריו שני נימוקים למה אין לומר שהשו"ע הביא סברת היש מי שאוסר לומר שיש לחוש לדבריו. האחד, מזה שהשו"ע פירש כן בכמה מקומות שראוי לחוש, ומשמע שבמקומות שלא פירש אין לחוש. השני, מזה שלפעמים הביא השו"ע סברת המקל בלשון יש מי שמתיר, ומה חשש שייך בהתר. ובזה הביא האבני שיש לדברי הרמ"ע מפאנו, שלא הביא השו"ע את סברת החולק אלא לחלוק לה כבוד. ומבואר שהאבני שיש הבין דוהי חלוקת כבוד בעלמא ללא שום משמעות מעשית.

אולם כל דבריו קשים להולמם. מה שנימק תחילה דוודאי היכא דגלי לן השו"ע לחוש לדבריו היחיד חוששין והיכא דלא גלי אין חוששין, הוא תמוה מאוד, כי בדרך זו יתבטלו כל דרכי ההוראה המפורסמות בשו"ע. ראה להיד מלאכי (כללי השו"ע אות יג), שהביא לדברי האחרונים שיש אומרים ויש אומרים בשו"ע הלכה כיש אומרים בתרא, אולם הקשה על כך היד מלאכי מהאמור בשו"ע או"ח סימן פז סעיף ב: 'גרף ועביט של חרס או של עץ שכפאו על פיו, יש מתירין ויש אוסרין, והלכה כדברי האוסרין'. וכתב היד מלאכי: 'ואם דעתו ז"ל לפסוק על הסתם כסברא שניה למה הוצרך לפסוק כדברי האוסרין, הלא מסתמא כן הוא'. ועוד ציין היד מלאכי לשו"ע אה"ע סימן (סא) [סב] סעיף יב: 'השמישים האוכלים אחר סעודת נישואין יש אומרים שאין מברכין ז' ברכות ויש אומרים שמברכין, ולזה הדעת נוטה'. וכתב על כך היד מלאכי: 'אלמא דמסתמא לא פסקינן כיש אומרים בתרא, מדאיצטריך למימר עליה ולזה הדעת נוטה'. וראה שם ביד מלאכי שהסיק שהקושיות הללו בוודאי קשות, ולא מצא דרך ליישבן.

ובספר שולחן גבוה, בכלליו שבתחילת או"ח (אות כ), הביא לדברי האחרונים שיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש בתרא, וכתב על כך בזה"ל: 'וכן נראה מדברי מרן בשו"ע או"ח סימן ס [סעיף ד] דכתב זה לשונו, יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה, וכן הלכה, ע"כ. גם בסימן נט סעיף ג כתב, יש אומרים שקדושת יוצר יחיד אומרה, ויש אומרים שיחיד מדלגה, ויש לחוש לדבריהם. הרי שלשון אחרון עושה הוא עצמו עיקר, וזה בנין אב שבכולן'. עכ"ל השולחן גבוה. הוי אומר לדעתו אדרבה השו"ע מגלה בכמה מקומות את דרכי ההוראה שבספרו, ומזה יש ללמוד לכל המקומות.

אבל בספר שדי חמד (ח"ו כללי הפוסקים סי' יג אות טו) כתב להשיג על דברי השולחן גבוה הללו: 'אדרבא מצינא למימר איפכא, מדהוצרך לומר כן הלכה מכלל דבעלמא אינו ברור לפסוק כסברא האחרונה. ומה שכתב דזה בנה אב וכו', לפי הנראה לא ראה הרב כי לא במקום אחד ושני מקומות כתב כן מרן בשולחנו הטהור, כי ברבים היו מקומות כיוצא לזה, והרי הוא בבל יאמר דהן לבנין אב'. וכאן ציין השד"ח להרבה מקומות בשו"ע, ונעתיק כמה מהם. או"ח סימן יא סעיף י: 'יש אומרים שבתוך רוחב הבגד אין לו שיעור, ויש אומרים שדין רוחב הבגד כדין האורך, ונראין דבריהם'. או"ח סימן סו סעיף ד: 'כהן שהיה קורא קריאת שמע וקראוהו לקרות בתורה, יש מי שאומר שמפסיק, ויש מי שאומר שאינו מפסיק, והלכה כדבריו'. או"ח סימן קנט סעיף יב: 'אם הקוף נותן מים לידיים יש פוסלים ויש מכשירים ונראים דבריהם'. או"ח סימן רעג סעיף ז: 'יש אומרים שאין מקדשין אלא לאור הנר, ויש

אומרים שאין הקידוש תלוי בנר וכו', והכי מסתברא'. וראה עוד ביתר דברי השד"ח שם, ומה שהמסיק מכח הקושיות הללו שהכלל יש ויש הלכה כיש בתרא אינו כלל ברור.

גם לענין סתם ויש הלכה כסתם, התקשה השד"ח שם (אות ח), מהאמור בשו"ע או"ח סימן מו סעיף ט: 'לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה'. ועוד באו"ח סימן קסא סעיף ד: 'שיעור נטילת ידים, כל היד עד הקנה של זרוע, ויש אומרים עד מקום חיבור האצבעות לכף היד, וראוי לנהוג כדעת הראשון'.

ויש להעיר גם מהשו"ע או"ח סימן רעב סעיף ד: 'מקדשין על יין לבן, והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד, אבל מבדילין עליו, ומנהג העולם כסברא ראשונה'. ועוד באו"ח סימן רפד סעיף ב: 'אם חל ראש חודש בשבת אין המפטיר מזכיר של ראש חודש כלל, ויש אומרים שאע"פ שאינו מזכיר בחתימה של ראש חודש מזכירין אותו בתוך הברכה וכו', והמנהג כסברא הראשונה' (ובשד"ח נדחק שם דבאלו אתא לאשמועינן שכן הלכה מדינא וממנהגא, אולם אין זה מחזור כ"כ מה הצורך בזה).

ואכן בספר משפטים ישרים (לר' רפאל בירדוגו) החליט מכח טענות אלו לדחות את כללי ההוראה המקובלים. וזה לשונו (סי' נג): 'כלל מורגל בפי הכל, שכל מקום שמביא בשו"ע סברות הרבה פוסקים, [הלכה] כיש אומרים בתרא אם היה דרך יש אומרים ויש אומרים, ואם הביא האחד בסתם הלכה כסתם. ולדעתי נראה שכלל זה משתבר ונופל מכמה מקומות בשו"ע, כאשר אבאר. אלא שעיקר הוא שדעת הרב ז"ל דהוי ספיקא דדינא, והמוציא מחבירו עליו הראיה. והסיבה שכתב הסברא הראשונה בסתם וכתב עליה ויש אומרים, הוא לסיבה שיעתיק הרב דברי הרמב"ם ככתבם וכלשונם, ושוב כותב עליו ויש אומרים, ולפעמים מעתיק לשון הטור וכותב ויש אומרים, וכוונתו להודיענו שיש חולקים בזה והוא ספק ואין בידו להכריע. ותדע שאם כוונתו היתה שלא לחוש כלל לסברת יש אומרים, והלא מעטים הם הדינים שהם מוסכמים ורובא דרובא יש בהם מחלוקת, ולמה אינו מביא סברותיהם, אלא ודאי כמו שכתבתי עיקר. ואמת ויציב שהרב בשולחנו בא לסלק המחלוקות, וכל מקום שאין בידו להכריע מפאת הצדדים שהם שקולים כותב שניהם, או בדרך סתם ויש אומרים, או בדרך יש אומרים ויש אומרים כששניהם מחודשים לא נזכרו בדברי הרמב"ם או הטור וכו'. והראיות שיעדתי הם אלו, אחת, [חושן משפט] סימן פב [סעיף ח] כתב יש אומרים ויש אומרים וסיים והכי מסתברא, ומדהוצרך להכריע משמע היכא דלא הכריע הוי ספיקא. ומינה נמי יפול הכלל האחר, דאזלינן בתר סתמא דדינא אף שכתב אח"כ ויש אומרים, שהרי בסימן צב סעיף ט העתיק הדין ההוא, וסתמא דדינא היא סברא שדחה כאן, והיש אומרים היא כמו שהכריע בסימן פב. ועיין עוד באורח חיים סימן ס סעיף ד שסיים וכן הלכה, וכן בסימן סו סעיף ד יעו"ש'. עכ"ל המשפטים ישרים.

והנהגה דבריו נאמרו בין לדיני חושן משפט (כמו שהזכיר בהתחלה דהמוציא מחבירו עליו הראיה), וציין לחושן משפט סימן פב וסימן צב, ובין לדיני אורח חיים כמו שציין בסוף דבריו לאורח חיים סימן ס וסימן סו (וממילא הוא הדין לשאר חלקי השו"ע). ומה שכתב בתוך

דבריו: 'ותדע שאם כוונתו היתה שלא לחוש כלל לסברת יש אומרים, והלא מעטים הם הדינים שהם מוסכמים ורובא דרובא יש בהם מחלוקת, ולמה אינו מביא סברותיהם, אלא ודאי כמו שכתבתי עיקר', רצונו לומר, שאם יהיה מי שיטען שהשו"ע הביא את סברות החולקים לסיבה אחרת ולא לשם לחוש לאותה סברא (כגון לחלוק לה כבוד בעלמא ללא שום משמעות מעשית, וכהבנת האבני שיש לעיל), אם כן מאי שנא שבכל המקומות לא הביא סברת החולקים, הלא רובא דרובא מהדינים יש בהם מחלוקת, אלא על כרחך כדבריו שבכל המקומות הללו השו"ע לא הכריע והוי ספקא דדינא וכו'.

ובאמת בעיקרי הדברים נמצא שגם המשפטים ישרים מצטרף לכל האחרונים הרבים המובאים במאמר זה, שדעת השו"ע לחוש לשיטה החולקת שהביא (וכלשונו: 'ותדע שאם כוונתו היתה שלא לחוש כלל לסברת יש אומרים' וכו'), והגם שיש קצת שינויי דברים בינו לבין האחרונים, מכל מקום היסודות דומים.

השתא נחזור לדברי האבני שיש שכתב: 'ואם היה דעת מרן במה שכתב ויש מי שאוסר כוונתו לחוש לדבריו לכתחילה, למה הוצרך לפרש בכלל הני דוכתי ויש לחוש לדבריו לכתחילה, אלא ודאי היכא דגלי לן לחוש לדברי היחיד חוששין והיכא דלא גלי אין חוששין'. אבל אם צדקו דבריו בזה, הרי שגם בנוגע לסתם ויש בשו"ע, ובעיקר ליש ויש, יש לטעון אותה טענה עצמה ממש, דהיכא דגלי לן השו"ע דהלכה כהסתם או היש, הכי נקטינן, והיכא דלא גלי לן אין הלכה כהסתם או היש, וכמו שבאמת הסיקו היד מלאכי והשדי חמד והמשפטים ישרים דיש לפקפק בכלל זה (בעיקר לגבי יש ויש) מכח הראיות הרבות הנ"ל.

אולם אעפ"כ המוסכם יותר בדברי האחרונים שסתם ויש הלכה כסתם ויש ויש הלכה כיש בתרא, ואם כן על כרחנו לומר כדברי השולחן גבוה הנ"ל, דבכמה מקומות כתב כן השו"ע דהלכה כסתם או כיש בתרא, וזה בנין אב לכל המקומות כולם. וא"כ הוא הדין והוא הטעם ממש לטענת האבני שיש, דבכמה מקומות כתב השו"ע סתם ויש וראוי לחוש לסברת היש, וזה בנין אב לשאר המקומות בשו"ע. וכן כתב בכף החיים (או"ח סי' יג אות ז), אחר שהביא דברי פוסקים רבים דדעת השו"ע לחוש לחומרא לסברת היש, הוסיף בזה"ל: 'וכן כתב מרן ז"ל עצמו ביו"ד סימן סט סעיף כ יעו"ש'. וזה לשון השו"ע שם: 'בשר שנמלח ושהא כדי מליחה ונתנוהו אח"כ בכלי בלא הדחה ונתמלא מציר מותר, ולפי זה בשר שנפל לתוך ציר היוצא מהבשר אחר ששהא כדי מליחה מותר, ויש מי שאוסר בזה ובזה, ויש לחוש לו לכתחילה'. וא"כ הרי שלדעת הכה"ח השו"ע גילה כאן (ובעוד מקומות) שיש לחוש לכתחילה לדעת היש מחמירים, וזה בנין אב לכל המקומות כולם בשו"ע.

כללם של דברים, אם צדקה טענת האבני שיש, הרי שבסגנון זה ממש יתבטלו כללי השו"ע היותר מפורסמים ומקובלים, אלא על כרחך כדברי השו"ג והכה"ח שבכמה מקומות גילה השו"ע כן כבנין אב לשאר מקומות, וא"כ אדרבה טענת האבני שיש תתהפך לראיה שדעת השו"ע לחוש לסברת החולק שהביא בלשון יש אומרים, הגם שתחילה סתם שלא כמותו.

ומה שהוסיף עוד האבני שיש לטעון: 'ועוד מה נדבר ומה נצטדק בהיכא דכותב מרן ויש מי שמתיר, מה חששא שייך בהתר'. כבר נאמרו בזה כמה סגנונות בדברי האחרונים. או לומר שבהצטרף צדדים נוספים אפשר להקל, כמובא לעיל (אות יב) בשם המאמר מדרכי, ועוד לעיל (אות א) בשם האור לציון, וקצת דומה לזה הובא לעיל (אות י) בשם הצדק ומשפט. או לומר שהרוצה יכול לסמוך להקל, כמובא להלן (אות לו) בשם היעב"ץ. או לומר שאפשר לסמוך על סברא זו בשעת הדחק, כמובא לעיל (אות ד) בשם הפעולת צדיק, ועוד לעיל (שם) בשם השתילי זיתים, ולהלן (אות כט) בשם המשאת בנימין והכנסת הגדולה, ולהלן (אות לה) בשם הר"ש נאווי והפרח שושן, ולהלן (אות מד) בשם הכף החיים. או לומר שאפשר לסמוך על סברא זו בהפסד מרובה, כמובא להלן (אות לד) בשם הפרי חדש, והסכים עמו הנחפה בכסף.

ומה שהביא האבני שיש לדברי הרמ"ע מפאנו, שלא הביא השו"ע הסברא השנית אלא כדי לחלוק כבוד לבעליה, הוא ג"כ תמוה מכמה פנים. ראשית, הוא הביא זה בשם הרב המאסף בחו"מ סימן כה, וכוונתו לספר כנסת הגדולה, אבל נעלם מעיני האבני שיש שהכנסת הגדולה עצמו סבירא ליה בהרבה מקומות שהשו"ע הביא סברת החולק על מנת לחוש לה לכתחילה, כמו שיתבאר בהרחבה להלן (אות כז). ועוד קשה על האבני שיש, שהוא מתעלם מכל וכל מלשון הרמ"ע מפאנו ברישא: 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים'. ועוד קשה עליו, מה שהובא לעיל (אות ג) בשם ר' עזרא עטיה זצ"ל: 'האם לזה יקרא לחלוק כבוד לבעל הסברא, להביא סברתו ולומר שאין צריך לחוש לדבריו'. ועוד קשה עליו, מה שהובא לעיל (אות ד) בשם הפעולת צדיק: 'אם כן בכל מקום היה צריך מן להזכיר דעת החולקים לחלוק להם כבוד'. וכיוצא בזה הובא לעיל (אות טז) גם בשם הש"ך, וגם זה קשה על האבני שיש: 'שלא היה לו לשו"ע להביא סברת החולק כלל, כמו שדרכו בכל מקום שכותב בשו"ע בסתם ע"פ הכרעתו בבית יוסף ואינו מזכיר בשו"ע דעת החולקים כלל'. וכיוצא בזה הובא לעיל בסמוך גם בשם המשפטים ישרים: 'והלא מעטים הם הדינים שהם מוסכמים ורובא דרובא יש בהם מחלוקת, ולמה אינו מביא סברותיהם'. וכן יובא כיוצא בזה להלן (אות לד) בשם הנחפה בכסף: 'דאם לא כן (שהשו"ע מתחשב לדינא בדעת היש לקולא) לא הוה ליה להזכירם כלל, כיון שאין הלכה כסברתם אפילו בהפסד מרובה'. וכיוצא בזה יובא להלן (אות לו) בשם היעב"ץ, שהשו"ע מתחשב לקולא בדעת היש, 'שאם לא לתכלית זו נתכווין למאי נפקא מינה טרח בכדי' (להזכיר סברא זו בספר שו"ע שכולו נועד לכתוב הלכה פסוקה). וכן מובא להלן (אות כח) בשם הכנה"ג, שהשו"ע מתחשב לדינא בדעת היש קמא, כי 'אין ספק דלא לחינם כתב סברת המתיר'. וכן הובא להלן (אות כט) כיוצא בזה בשם המשאת בנימין, שהשו"ע מתחשב בדעת היש קמא, 'דאם לא כן לא היה לו להביא דעת המתירין בספר שו"ע'. וכל אלו טענות פשוטות מצד השכל, ההיגיון והסברא, וכל זה נגד דברי האבני שיש. ועוד יוקשה לדברי האבני שיש, לשם מה כל חילוקי הלשונות הללו בדברי השו"ע, פעמים הוא כותב פסק מוחלט ללא מחלוקת, ופעמים הוא מביא מחלוקת בלשון סתם ויש, ופעמים הוא מביא מחלוקת בלשון יש ויש, ומה הטעם ומה הצורך בכל הסגנונות הללו, ולמה לא יכתוב הכל בדרך אחת קצרה ופשוטה, וכמו שתמהו הבית דינו של שלמה

כמובא להלן (אות מ), וההלכה למשה כמובא להלן (אות מו), וכתבו שעל כרחק אין אלו אלא דרגות הכרעה שונות, כלומר הלכה פסוקה בשו"ע ללא מחלוקת היא הכרעה ברורה לדעתו, אולם מחלוקת בלשון יש ויש הרי הוא כמסופק בזה אלא שדעתו נוטה ליש בתרא, ומחלוקת בלשון סתם ויש הוא קרוב להכריע כדעת הסתם אך עדיין לא ברירא ליה מילתא לגמרי. ועל כן בוודאי כל בר דעת מבין שבמקומות כאלו שאין הכרעת ההלכה ברורה, בוודאי יש מקום רב לחוש ולהחמיר, ובפרט בחששות של איסורי תורה אין ספק ששומר נפשו ירחק מלהקל בשופי, בדברים שאינם מוכרעים בשו"ע עצמו.

ומכאן מודעא רבא, שאם ימצאו אחרונים שכתבו בסתם ע"פ דברי הרמ"ע, שהשו"ע הביא סברת החולק 'לחלוק כבוד לבעליה', ואכן ישנם אחרונים כאלה (כגון החלקת מחוקק סימן א אות יא בהגהת בנו שם), הרי שיקשה עליהם טובא כל הנ"ל, וכדי להצילם מתמיהות אלו נוכרח לומר שקיצרו בלשונם, וככל הנראה נתכוונו לאחת מן הדרכים המבוארות לעיל (אות יח) בהרחבה, שחלוקת כבוד זו היא או להתחשב באותה שיטה, או לחוש לה, כל מקום כפי השייך. וכן הובא לעיל (אות ד), שהאליה זוטא כתב בסתם 'לחלוק לה כבוד', והשתילי זיתים פירשו שהכוונה להתחשב בה לדינא, על מנת למלטו מן התמיהות הנ"ל. ומי מהאחרונים שלא נוכל לפרשו כך, כמו האבני שיש הנ"ל, הרי שנאלץ להסכים כי שיטתו בזה דחויה, ואין העיקר כדבריו, כי רבו התמיהות והחולקים בזה, ויש להסכים שהעיקר כשאר האחרונים רבים ונכבדים המוזכרים לעיל ועוד להלן.

עד כאן כל מה שנוגע לביאור דברי הרמ"ע מפאנו. מכאן ואילך נוסיף להביא עוד הרבה אחרונים שכתבו שדעת השו"ע לחוש לסברת החולק, הגם שלא זכרו כלל מדברי הרמ"ע.

כ. בספר תוספת שבת נמשך בפשיטות אחר תירוץ ח הנ"ל של הש"ך (ראה לעיל אות טז) כדעת השו"ע.

ראה שו"ע או"ח סימן שעב סעיף טו שכתב תחילה דין בסתם (כסברת הרמב"ם), ולאחר מכן כתב 'והרא"ש ז"ל כתב בהפך' וכו'. וכתב על כך התוספת שבת על אתר (ס"ק מח): 'דהא ודאי פשיטא דדעת המחבר לפסוק כדעה ראשונה שהביא בסתם כידוע, ודעה השנייה לא הביא אלא לחומרא בעלמא שבעל נפש יחמיר לעצמו, וכמו שכתב הש"ך ביורה דעה בכלליו סימן רמב, וא"כ הכא ודאי פשיטא דאשירה אסור בכל עניין כדעת הרמב"ם, אלא דנפקא מינה מדעת הרא"ש דגם באילן יש להחמיר כהרא"ש' וכו'.

ויש להעיר, שבנידון זה באמת זו רק 'חומרא בעלמא' כלשונו (ואעפ"כ לבסוף סיים ואמר 'יש להחמיר כהרא"ש'), כיון שהוא מידי דרבנן (האם ע"י האילן יכולות שתי החצרות לערב יחד), ובמחלוקת שקולה בין הרמב"ם לרא"ש. אולם במחלוקת בלתי שקולה, וקל וחומר בחשש איסור תורה, פשיטא שהצורך להחמיר הולך וגובר.

כא. לעיל (אות טז) הובאו דברי השו"ע יו"ד סימן סט סעיף יט: 'אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים'. והזכרנו את

דברי הש"ך על אתר (ס"ק עח): 'ולהכי הביא המחבר סברא זו, דהיכא דאפשר יש לחוש לעשות כן, וכמו שכתב בבית יוסף'.

כמו כן הובאו שם גם דברי הפמ"ג (הקדמה ליו"ד סי' סט, וסי' סט משב"ז אות טז), שהשו"ע הביא את שיטת היש משום 'דראוי ליוזר לכתחילה'.

ולעיל (אות יא) הובאו גם דברי המטה יוסף (ח"ב יו"ד סי' ב, עמ' קלד במהדור' ירושלים תשע"א) בעניין זה בזה"ל: 'וגם בשו"ע סימן סט הביא סברתו וכתב ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחין, כדי ללמדנו שצריך לחוש לדבריו לכתחילה'.

והנה בשו"ת מהרי"ט (ח"ב או"ח סי' א) כתב לגבי עניין אחר, שסתם ויש בשו"ע, כאשר הסתם לקולא והיש לחומרא, 'משמע שרוצה לפסוק כדברי המתירין ממה שהביא דבריהם בסתם', ובכל דבריו שם לא הזכיר שעכ"פ חשש השו"ע לחומרא לדעת היש (ועדיין יש קצת מקום לומר שזה רמוז בלשונו 'רוצה לפסוק כדעת המתירין', רוצה לפסוק כך אבל אינו פוסק כך לגמרי, שעדיין חושש למחמירים). אבל הנה במקום אחר בשו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סוף סי' קכב), כתב לגבי נידון החליטה שהוזכר לעיל: 'הרב מהר"י קארו ז"ל הא חש לה להא דהרמב"ם, שכתב שם ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחין'. ומסתבר שההפרש בין שני המקומות הוא, שבמקום הראשון דעתו האישית של מהרי"ט הייתה להקל, כפי הנראה מכל התשובה שם, על כן לא הוצרך לפרש שלחומרא מיהא חשש השו"ע לסברת היש, כיון שסבר שאין בזה צורך. ואילו לגבי נידון החליטה, דעתו האישית של מהרי"ט הייתה להחמיר בזה, על כן הסתייע גם ממה שהשו"ע עצמו חשש לחומרא לסברת הרמב"ם. עכ"פ נראה שדברי מהרי"ט לעניין החליטה הם בנין אב לכל מקום בשו"ע, שסתם לקולא ויש לחומרא חושש השו"ע לדעת היש, הגם שמעיקר הדין הלכה כדעת הסתם. והנה מהרי"ט היה בצפת כבן שש וחצי שנים כשנפטר מרן ר' יוסף קארו, וגם היה גיסו של אחד מבניו (מן הסתם היו נשואים לשתי אחיות), וכפי שרשם כל זה מהרי"ט עצמו בזכרונותיו שנדפסו בתחילת ספר 'תשובות ופסקי מהרי"ט החדשים' (ראה שם עמ' יט שהוא נולד בתחילת שנת שכ"ט, ובעמ' כ שר"י קארו נפטר בשנת של"ה וסמוך לכך הוא היה אצלו ונישק את ידו, ובעמ' כג שהוא היה גיס של בנו של ר"י קארו). וא"כ מהרי"ט הכי קרוב לזמנו ומקומו ובני חוגו של ר"י קארו, והוא כותב בדעתו של ר"י קארו שהוא חשש בשו"ע לסברת היש (הגם שסתם תחילה שאין צריך ליתנו במים רותחים). וקרוב מאוד שהייתה לו ידיעה מבית מדרשו של ר"י קארו עצמו בעניין זה.

גם בספר ויאמר יצחק (ח"א, לקוטי דיני שבסוף יו"ד ס"ק כט דף קד ע"ד) כתב גבי נידון החליטה: 'דבשלמא אם לא חש להביא בסעיף יט כי אם סברא קמא לבד, דאחר שנמלח והודח מותר ליתנו אפילו בצוננים, אז הוה אמרין דמאי דלא חילק בכך בסעיף יא היינו כיון דהלכה היא בצוננים, אמנם עתה שאנו רואים דמון חשש להביא סברת היש מי שמצריך ליתנו ברותחין שהיא סברת הרמב"ם, אם כן בהכרח לומר דלא כתבה אלא כדי לחוש לה לעשות כן לכתחילה'.

ויש לדעת כי גם בספר פתח הדביר (סי' רנג אות ז) האריך הרבה בעניין החליטה, והסכים ברוב פשיטות עם דברי הש"ך הנ"ל שהשו"ע הביא סברת הרמב"ם (ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים) להורות דהיכא דאפשר יש לחוש לעשות כן, וכמו שכתב בבית יוסף. ומכלל דברי הפתה"ד שם משמע, שמכאן יש ללמוד כידיעה כללית לכל מקום בשו"ע כשמביא סתם ויש, שכוונתו לחוש לכתחילה לסברת היש. והיינו מדכתב הפתה"ד: 'וטעם מרן ז"ל שמביא גם הסברא דלא סבירא ליה כוותיה, עיין להרב ש"ך ז"ל יורה דעה בכללים שבסוף סימן רמב שהביא כמה תירוצים על זה, ואולם הכא חדית לן טעמא אחרינא בסוף סימן סט ס"ק עח' (והעתיק דברי הש"ך הנ"ל בעניין החליטה), ומשמע שזהו טעם כללי לכל המקומות בשו"ע. וראה עוד בפתה"ד שם, דבתחילה סבר שכך גם המנהג הרווח להחמיר בדין חליטה, אולם מאחר ובכמה מאכלים לא חששו בזה הסיק שעיקר המנהג הוא כדברי החולקים על הרמב"ם, וסוף דבר כתב דמי שאינם נוהגים בזה כהרמב"ם אין לגעור בהם, ואמרינן הנח להם לישראל, דמנהג אבותיהם בידיהם ויש להם על מה שיסמוכו. ובחתימת דבריו שם: 'וא"כ הנוהג כהחולקים על הרמב"ם ז"ל שבקינן ליה אמנהגיה ואין בידינו לכופו מן הדין. אבל לדעת השו"ע גופיה, כאמור, הסכים הפתה"ד דראוי לחוש בזה היכא דאפשר.

גם בספר זבחי צדק (יו"ד סי' סט ס"ק רה), הביא בפשיטות ובהסכמה לדברי הש"ך הנ"ל, שהשו"ע כתב סברת היש מיש מצריך לומר לך דהיכא דאפשר יש לחוש לעשות כן.

נמצא שכבר הסכימו מהרי"ט, הש"ך, הפמ"ג, המטה יוסף, הויאמר יצחק, הפתח הדביר והזבחי צדק, בדעת השו"ע עצמו, שיש לחוש ולעשות חליטה היכא דאפשר, כפי שהורה בב"י ובשו"ע לחוש לזה.

אולם בספר בן איש חי, הלכות מליחה, לא הזכיר דבר זה כלל. וקרוב לומר שזה מחמת שכבר פשט המנהג כדברי הרמ"א שכתב 'והמנהג כסברא ראשונה וכן עיקר'. גם מהכף החיים (יו"ד סי' סט ס"ק רצ) משמע קצת שנמשכים אחר דברי הרמ"א בעניין זה (מדכתב 'וכל שכן לדידן דנוהגין להשהות במליחה כשיעור שעה', ע"ש).

ומכל מקום ראוי מן הסתם שהמדקדקים יחוושו להוראת הב"י והשו"ע לחוש לזה היכא דאפשר, וכדברי שאר האחרונים הנ"ל. ואין זה דבר קשה כל כך, רק בשעה שבאים לבשל את הבשר או העוף יש למלא את הסיר במים, ולהרתיחם תחילה היטב, ואז נותנים בתוכם הבשר ומתבשל שם.

כב. גם הבית שמואל כתב דסתם לקולא ויש אומרים לחומרא, השו"ע חושש לדעת היש אומרים לחומרא (קיבלתי מידידי הרה"ג ישראל אליהו שליט"א).

ישנו נידון המופיע בשני מקומות בשולחן ערוך: יורה דעה סימן רכב סעיף א, אבן העזר סימן פה סעיף יא. הנידון הוא כאשר משהו נותן מתנה לאישה על מנת שאין לבעלך רשות בזה ומה שתרכי תעשי בזה (תנאי כללי), האם התנאי מועיל והבעל לא קונה את המתנה, או שהתנאי אינו מועיל והבעל לא קונה. לדעת הרמב"ם הבעל לא קונה, ולדעת התוספות הבעל קונה.

השו"ע באה"ע סימן פה סעיף יא פוסק בפשיטות כדעת הרמב"ם, בלא הבאת שני צדדים, שבתנאי כללי כזה 'או על מנת שתעשי מה שתצוי בלא רשות הבעל' שאכן התנאי מועיל והבעל לא קנה.

אולם ביו"ד סימן רכב סעיף א, השו"ע חוזר ומביא נידון זה במחלוקת סתם ויש: 'המודר מחתנו, והוא רוצה לתת לבתו מעות כדי שתהא נהנית בהם ומוציאה אותם בחפציה, הרי זה נותן לה ואומר לה, הרי המעות הללו נתונים לך במתנה ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן וכו', ואפילו אמר על מנת שאין לבעליך רשות בהם אלא מה שתצוי עשי בהם, לא קנה הבעל, ומה שתצוי תעשה בהם וכו'. ויש אומרים דאפילו באומר לה על מנת שאין לבעליך רשות בהם ומה שתצוי תעשי בהם, קנה הבעל, ואסור בהם'.

הסתם בשו"ע היא דעת הרמב"ם, שאכן הבעל לא קנה את המעות הללו, ולא עברו בזה על איסור הנדר, ואילו היש אומרים היא דעת התוספות שבתנאי כזה הבעל כן קונה ועברו על איסור הנדר.

לשינוי הזה שבין אה"ע ליו"ד נדרש הבית שמואל (אה"ע סי' פה ס"ק כג) וכתב: 'וסתם כאן כרמב"ם משום [ש]רוב הפוסקים סבירא להו כשאומר על מנת ומה שתצוי מהני וכו', וביו"ד סימן רכב הביא שם דעת התוספות דשם לענין איסור חשש לדעת תוספות גם כן'.

כלומר באה"ע שאינו נוגע לחשש איסור, אלא רק אם הבעל קנה או לא קנה, סתם השו"ע כהרמב"ם שהבעל לא קנה. ואילו ביו"ד שהחותן והחתן מודרים הנאה זה מזה, הביא השו"ע את דעת התוספות בשם יש אומרים לחשוש להם לחומרא, שהחותן לא יתן מתנה כזו לבתו, כי לדעת התוספות גם הבעל קונה ועוברים בזה על איסור הנדר.

כג. לעיל (אות יב) הזכרנו את דברי המאמ"ר לגבי סתם ויש בשו"ע, שמשום שני טעמים כתב השו"ע באופן זה, או לחלוק כבוד לאותה סברא, או לחוש לה לחומרא או לסמוך עליה לקולא בהצטרף צד נוסף. ועתה נזכיר מה שכתב עוד המאמ"ר גם בנוגע ליש ויש (סי' כה אות טז), ואלו דבריו: 'דבשו"ע שהביא שתי סברות הנה כתב יש אומרים ויש אומרים, דלפי הכלל המסור בידנו סבירא ליה עיקר כיש אומרים בתרא וכו', ואינו מביא היש אומרים האחר אלא לחלוק כבוד, או אם יצטרף שם קולא אחרת'. הנה גם כאן הוא חוזר על שני הטעמים כדרכו, וראינו שכשם שהם אמורים לעניין סתם ויש כן הוא גם לעניין יש ויש (ובפשטות אתיא מק"ו).

ומכאן נחזה לדבר פלא במאמ"ר ועוד אחרונים. כתב השו"ע או"ח סימן שיח סעיף ה: 'יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין'. הרי לפנינו הלכה בסגנון יש ויש. והנה סברא קמא היא דעת ר' אליעזר ממיץ שיש בישול אחר צליה או אפיה, וסברא בתרא היא דעת הראב"ה שדחה לסברת הרא"ם, ובבית יוסף שם כתב על כך: 'והיה דאבותיה ראב"ה ממסקנא דפרק כיצד מברכין היא קושיא חזקה' וכו'. ואכן כאמור בשו"ע העלה לסברת היש

קמא כהרא"ם ולסברת היש בתרא כהראבי"ה, וקיימא לן יש ויש הלכה כיש בתרא, וזהו כפי שאכן הסכים בב"י עם קושית הראבי"ה על הרא"ם.

והנה עוד איתא בשו"ע בהמשך הסימן שם, סעיף טו: 'דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו'. ותמה על כך המאמ"ר (אות טז): 'ותמיהא לי מילתא טובא, דנראה ברור דלדעת הסוברים לעיל סעיף ה' דיש בישול אחר צלי ואחר אפיה, הוא הדין שיש צלי אחר בישול, ואסור לתת דבר שנתבשל כל צרכו נגד המדורה אם הוא יבש לפי שנצלה שם וכו', ומרן ומור"ם ז"ל לעיל סעיף ה' חששו לסברא הנוכרת, וצ"ע אם כן מפני מה התירו כאן לתת דבר יבש שאין בו מרק נגד המדורה במקום שהיד סולדת בו, והרי הוא נצלה שם, וחיובא איכא לדעת המחמירים לעיל בסעיף ה'. וע"ש שנדחק מאוד בישוב קושיא זו בכמה אוקימתות קשות. והוא פלא גדול, הרי בידוע שיש ויש הלכה כיש בתרא, וכמו שכתב המאמ"ר עצמו כמובא לעיל משמו, ואעפ"כ לא מצא מנוח כיצד זה יסתום השו"ע נגד סברת היש קמא לה חשש לעיל, ונדחק בזה מאוד, ולא העלה אפילו על דרך 'על כורחנו לומר' שבסעיף טו סתם כסברת היש בתרא שבסעיף ה' שהיא הסברא העיקרית בעיניו, זה לא עלה על דעתו של המאמ"ר אפילו כצד. ומן הסתם כל זה לחומר חשש איסור תורה.

וכבר קדמו להמאמ"ר בספר מנחת כהן (משמרת השבת שער ב פרק ד) שהקשה כן, אחר שכתב בהדיא כי לעניין בישול אחר צליה ואפיה חשש מהר"י קארו לסברת הרא"ם (בסעיף ה), ואילו לעניין צליה ואפיה אחר בישול לא חשש לרא"ם (בסעיף טו), והקשה על כך המנחת כהן: 'ולא ידעתי למה, שאם רצה לחוש לדברי הרא"ם בעניין נתינת פת לכלי שהיד סולדת בו משום שהוא ספק של תורה, היה לו להחמיר גם כן בנתינת דבר מבושל אצל האש כיון שלדעת הרב חייבים עליו חטאת, ואם הוא מקל בזה היה לו להקל גם כן בחלק הראשון, וצ"ע'. גם בספר בית מאיר (סעיף טו) תמה כן והניח בצ"ע, הובא גם בביאור הלכה (סעיף טו) שסיים 'עיי' במאמ"ר שנדחק לישב'. ואיש מן הגדולים הללו לא העלה על דעתו לומר את הישוב הכה פשוט לכאורה, שבסעיף טו סתם השו"ע כסברת היש בתרא שהביא בסעיף ה, שהיא הסברא העיקרית לדעתו והסכים לה בב"י, ומוכח שלדעתם לעניין מעשה חשש השו"ע לסברת הרא"ם באופן שאין להקל בזה.

ופלא על פלא אשכחן בדברי מהרי"ל ואלו המובאים בברכי יוסף על סעיף טו שם (שיורי ברכה אות ג) בזה"ל: 'כנגד המדורה וכו', דאין דרך בישול בכך, אבל על גבי האש ממש אסור כמבואר בב"י, וטעמא דקיימא לן כמאן דאמר יש בישול אחר בישול, וכל שכן שיש בישול אחר אפיה וצליה ואפיה אחר בישול, מהרי"ל ואלו בהגותיו כ"י. והנה בדברים הללו תורצה הקושיא הנ"ל, שכל שהוא כנגד המדורה (במרחק מה) אין זה דרך בישול או צליה או אפיה, אבל על האש ממש אסור 'דקיימא לן כמאן דאמר יש בישול אחר אפיה וצליה ואפיה אחר בישול', כלשונו, אבל כאן הבן שואל היכן קיימא לן כך, הלא בסעיף ה' סברת היש בתרא היא שאין בישול אחר צליה ואפיה והוא הדין שאין צליה ואפיה אחר בישול, וקיי"ל הלכה כיש בתרא, ואם כן היאך קאמר מהרי"ל ואלו דקיי"ל כמ"ד יש בישול אחר צליה ואפיה.

ובפשטות אין שום הסבר לזה אם לא על דרך המבואר לעיל, שכל אימת שהשו"ע הביא את סברת המחמירים בדעת היש קמא, בוודאי חשש לה, ומאי דאמרין הלכה כיש בתרא היינו להלכה ולא למעשה, כי למעשה יש לנהוג כסברת האוסרים לה חשש השו"ע, ולהכי קאמר מהרי"ל ואלי דקי"ל כמ"ד יש בישול אחר צליה ואפיה, היינו לעניין מעשה. וכל זה לחומר חשש איסור תורה.

וכל אלו הדברים מאלפים מאוד כיצד התייחסו גדולי הדורות לדרכי ההוראה של השו"ע, המנחת כהן, המאמר מרדכי, הבית מאיר, מהרי"ל ואלי והביאור הלכה, ויש מהם מנושאי כליו המובהקים של השו"ע הבקיאיים בשיטתו, וחיבוריהם מאירים כל פינה וזווית בדבריו, והנה פשוט להם בתכלית דיש אומרים ויש אומרים דעת השו"ע לעניין מעשה לנהוג כחומרת היש אומרים קמא באין תפונה, במקום חשש איסור תורה. וזהו חזיון גדול.

כד. גם מהר"ם בן חביב כתב בפירוש שהשו"ע חשש לחומרא לסברת הרא"ם הנ"ל, ודבריו יובאו בסמוך. אם כי מדבריו משמע קצת שהמקל בזה יש לו על מי לסמוך כעיקר הדין, היינו כסברת היש בתרא, דלא כהאחרונים הנ"ל שסגרו את הדלת והבינו בדעת השו"ע שאין לזוז מחומרא זו. עכ"פ הצד השווה שבהם שהשו"ע הביא את דעת הרא"ם (יש קמא) על מנת לחוש לה לעניין מעשה.

וזה לשון מהר"ם בן חביב בתשובתו הנדפסת בספר גנת ורדים (כלל ג סי' ו קרוב לסופו): 'וראינו למרן מהרי" קארו ז"ל דכתב בשו"ע סימן שיח, יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירים, עכ"ל. ומדראינו דסברת הר"א ממיץ דאוסר שנאה בלשון יחיד וסברת המתירין החולקין עליו שנאה בלשון רבים, משמע דסבירא ליה ז"ל דדעתו הוא לפסוק כמתירין דאחרי רבים להטות, והזכיר סברת האוסר לחוש לדבריו לכתחילה'.

ובסוף התשובה שם הורה כן למעשה, לחוש לסברת הרא"ם: 'אך לדעת רא"ם יש לזוהר מלעשות כן, משום דסבירא ליה דיש בישול אחר אפיה, וגם סבירא ליה דיש לחוש דיש דברים דמתבשלים בכלי שני, וראוי לחוש לדברי הרא"ם לכתחילה'. והיינו כדבריו הקודמים, שכן היא הוראת השו"ע עצמו. וראה עוד להלן (אות כה) לגבי סתם ויש לדעת מהר"ם בן חביב.

גם מהר"י פראג"י בתשובתו הנדפסת שם (סי' ג), כתב: 'וגם רבינו הגדול מהרי" קארו סברא דרא"ם דיש בישול אחר אפיה העלה בשו"ע בלשון יש מי שאומר, דסבירא ליה דהיא סברא יחידית וכו', עוד חזינן דסוגיין דעלמא דלא כרא"ם, דאנו מזהירין להמון עם שלא יתנו פת בקערה ויערו עליהן ולית מאן דמשגח בן, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים, שהרי יש להם סמוכות לסמוך עליהם'. הרי שמלכתחילה היה מזהיר להמון העם לחוש לסברת היש קמא שהביא השו"ע, אפילו שהיא סברא יחידית. וטעמו מן הסתם ככל האחרונים הנ"ל, שהשו"ע עצמו הזכיר סברא זו על מנת לחוש לה, ורק אחר שלא שמעו בקולו להחמיר אמר שיש להם על מי לסמוך, היינו על היש בתרא שהביא השו"ע.

וכך מתבאר בפירוש בדברי מהר"י פראג"י עצמו במקום אחר, לגבי סתם ויש, שהשו"ע חושש לסברת היש הגם שסתם תחילה לקולא, וכמובא בשו"ת מהר"י פראג"י (סי' נז): 'א"כ לפי דרך מרן הר"י קארו זלה"ה, אם איתא דהרי"ף ורש"י והר"ן והרמב"ם והרא"ש פליגי על ר' אליעזר וראבי"ה, היה פוסק הדין כרש"י והר"ן והרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל ודלא כראבי"ה ור' אליעזר, אלא אם היה חושש לסברתם, אחר אשר היה פוסק הלכה כעמודים אשר בית יוסף נשען עליהם, (ו)אח"כ היה מעלה סברתם בלשון יש אומרים'.

ומשמעות דבריו שסתם ויש לדעת השו"ע מעיקר הדין הלכה כסתם, אלא שחושש לחומרא לסברת היש. ומינה נמי לעניין יש ויש, שדעת השו"ע לחוש לכתחילה לסברת היש קמא, דמאי שנא, אדרבה אתיא מק"ו. וכאמור כן נהג ר"י פראג"י למעשה, שחשש ליש קמא שיש בישול אחר אפיה או צליה, והזהיר את המון העם שלא יתנו פת בקערה ויערו עליה.

כה. ומשארנו לדברי מהר"ם בן חביב לעיל (אות כד), גבי יש ויש, שהשו"ע חושש לכתחילה לסברת היש קמא האוסר, נראה עוד שכיוצא בזה כתב מהר"ם בן חביב גם לעניין סתם ויש, שהשו"ע חושש לכתחילה לסברת היש, הגם שסתם תחילה דלא כוותה.

ראה שו"ע אה"ע סימן קכט סעיף יח: 'מי שנשתנה שמו מחמת חולי, אע"פ שקורין אותו תמיד בשם ראשון, מכל מקום שם השינוי עיקר, וכותבין אותו קודם, ואח"כ דמתקרי פלוני שם ראשון. ודוקא כשקורין אותו לפעמים בשם שני, אבל אם אין קורין אותו בשם שני כלל אינו כותב אלא שם ראשון בלבד, ויש מי שמצריך שני גיטין בשני שמות'. היש מי שמצריך הוא רבנו פרץ, כמבואר בב"י שם.

וכתב על כך מהר"ם בן חביב בספרו גט פשוט (סי' קכט אות צז): 'ומרן כאן בשו"ע לא כתב לחוש אלא לסברת ר' פרץ דהיכא דנשתקע שם שני יש מי שמצריך שני גיטין בשני שמות'.

וראה עוד שו"ע אה"ע סימן קכד סעיף ט (לעניין גט): 'לא יתנו לה עד שתתייבש הכתיבה והחתימה יפה פן יהא קרוי כתב שיכול להזדייף'. ומשמע שעל חתימת העדים אין להקפיד בעוד הדיו לח. אבל הנה זה בשו"ע שם סימן קל סעיף כב: 'יש מי שאומר שצריך שייבש הגט קודם שיחתמו העדים'. ולכאורה תרתי דסתרי.

וכתב על כך מהר"ם בן חביב בספר גט פשוט (סי' קכד אות מח): 'לא יתנו לה עד שיתייבש, מלשון זה משמע דבשעת חתימת העדים לא איכפת לן אם כתיבת הגט היא לחה עדיין, אלא בשעת נתינת הגט ביד האשה אז בעינן שלא יתנו לה עד שתתייבש כתיבת הגט וחתימת העדים, וזה סותר למה שכתב מרן סוף סימן קל סעיף כב דיש מי שאומר דצריך שייבש הגט קודם שיחתמו העדים, ומבואר בב"י שמה שכתב כאן הוא סברת סמ"ג וספר התרומה והגהות מיימוניות, ומה שכתב בסימן קל היא סברת הקונדרים, ומשמע דפליגי אהדדי. ואפשר דמשום הכי כתב כאן סתם והתם כתב בשם יש מי שאומר, לומר דסברא יחידאה היא, אלא דלכתחילה מיהא טוב לחוש לדברי הקונדרים'.

והנה זה במקום שדעת היש היא יחידאה, קל וחומר במקום שכמה גדולים עומדים בשיטה זו, וק"ו בחשש איסור תורה, דבוודאי ובוודאי יש לחוש לסברת היש.

וראה עוד להלן (אות מג) דברי הרב פעלים בשם תשובת מהר"ם חביב לעניין ממונות: 'דגם הרגילים לילך בעקבות מרן ז"ל, אין להוציא ממון מיד המוחזק, משום דמרן בשו"ע לא החליט בשו"ע לפסוק בסתם כהרא"ש והטור, אלא כתב ויש אומרים דחייב באונס גדול, וכוונתו רצויה לרמוז לנו דאינו מחליט הפסק לחייב שומר שכר בגניבה באונס'.

וכל הנחלים הולכים אל הים בדעת מהר"ם בן חביב בדעת השו"ע, והכל יסוד אחד.

כו. בשו"ת שערי רחמים (לר' רחמים פרנקו) (ח"א סי' ב, במהדור' חדשה ירושלים תש"ע עמ' 29), הביא גם כן את הקושיא הנ"ל בשו"ע לגבי דין יבשות הדיו, וכתב על כך: 'כבר כתב הרב גט פשוט ז"ל שם (סימן קכד), דמשום הכי כתב כאן סתם ושם כתב בשם יש מי שאומר, לומר דסברא יחידאה היא, אלא דלכתחילה מיהא טוב לחוש לדברי הקונדרים, יעו"ש'.

נראה אפוא שגם השערי רחמים מסכים בפשיטות עם דברי הגט פשוט בעניין זה.

כו. בספר כנסת הגדולה, סוף חלק אורח חיים, ישנם 'כללים בדרכי הפוסקים', ובכלל סב כתב: 'פוסק שמביא סברא אחת בסתם, והסברא האחרת בלשון יש אומרים, דעתו לפסוק כאותה סברא שכתב בסתם'. וציין למקורות שכתבו כן. וברור שזה כולל גם את ספר שולחן ערוך, וכך מוכח מעיון במקורות שציין שם.

אבל הנה זה במקומות רבים שהשו"ע כתב סתם ויש, רגיל הכנסת הגדולה לכתוב על כך: 'ובספר הקצר הביא את שתי הסברות ולא הכריע, ומהכלל המסור בידנו דהסברא שכתב בסתם היא העיקרית הכי נקטינן'. ראה כמה דוגמאות: שו"ע או"ח סימן שמה סעיף ז (סתם ויש) ובשיירי כנה"ג סימן שסד הגב"י אות ב, שו"ע שם סימן תנ סעיף ו (סתם ויש) ובשיירי כנה"ג לשם הגה"ט אות ב, שו"ע שם סימן תרמז סעיף ב (סתם ויש) ובשיירי כנה"ג לשם הגב"י אות א, שו"ע יו"ד סימן יט סעיף ה (סתם ויש) ובכנה"ג לשם הגב"י אות ו, שו"ע שם סימן קנה סעיף ב (סתם ויש) ובכנה"ג לשם הגב"י אות כ, שו"ע שם סימן קסד סעיף א (סתם ויש) ובכנה"ג לשם הגב"י אות ח.

ובמקומות רבים אחרים שהשו"ע כתב סתם ויש, רגיל הכנה"ג לכתוב בקיצור: 'ובספר הקצר הביא את שתי הסברות ולא הכריע'. ראה כמה דוגמאות: שו"ע או"ח סימן רב סעיף י (סתם ויש) ובכנה"ג לשם הגב"י אות יא, שו"ע שם סימן שפב סעיף יב (סתם ויש) ובשיירי כנה"ג לשם הגב"י אות ז, שו"ע חו"מ סימן קסא סעיף ג (סתם ויש) ובכנה"ג סימן קסג הגב"י אות נב.

וכבר נבוכו בזה, מה כוונת הכנסת הגדולה בכל זה, מצד אחד הוא אומר שדעת הפוסק לפסוק כסברא שהביא בסתם, ומצד שני הוא אומר שהשו"ע הביא את שתי הסברות ולא הכריע,

ולפעמים תוך כדי דיבור הוא חוזר ואומר אבל הסברא שהביא בסתם היא העיקרית לדעתו. ולכאורה כל דבריו סותרים אלו את אלו.

וראה בספר שולחן גבוה תחילת חלק או"ח, כללי השו"ע (סעיפים יו-יח), שהקשה כל זה על הכנסת הגדולה, וסיים 'ואם כן לכאורה נראה דדברי הרב ז"ל קשין להולמם וצל"ע'.

כמו כן, בשנת תקנ"ד נדפסו בשלוניקי ספרי כנסת הגדולה עם הגהותיו של בעל השולחן גבוה (שהיה רב בשלוניקי), וכנאמר שם בשער הספר: 'בהגהה מדוייקת מספר כנסת הגדולה מהרב השקדן בעל שלחן גבוה ז"ל אשר דבר המלך ורתו מגי'ה'. והנה גם בהגהתו שם על הכנסת הגדולה (יו"ד סי' יט הגב"י אות ו) קבע בעל השולחן גבוה את קושייתו, שכן על מה שכתב שם הכנסת הגדולה שהשו"ע הביא את שתי הסברות ולא הכריע ומיהו הסברא שמביא בסתם היא העיקרית בעיניו, מופיעה בסוגריים הגהתו של בעל השולחן גבוה: '(מכאן תברא למה שכתב הרב ז"ל בטור זה בדוכתא טובא בכנסת הגדולה, ורבינו בספר הקצר הביא שתי סברות ולא הכריע, והא הוא ז"ל כתב הכא דסתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם, וא"כ הסברא שמביא בסתם מכריע כמותה וצל"ע)'. הגהה זו נקבעה גם בשאר המהדורות של ספר כנסת הגדולה שנדפסו מכאן ואילך.

אבל הנה החיד"א בספרו מחזיק ברכה (יו"ד סי' נה סוף אות ד) נדרש לזה, וכתב על כך: 'ומריש כי הוה חזינא דברי הרב כנסת הגדולה בענינים אחרים שכותב על מרן שהביא שתי הסברות ולא הכריע כיוצא בזה, הוה קשיא לי דהרי סתם כסברא אחת ומסורת בידינו שדעתו כמו שסתם, וכך הייתי מקשה על איזה אחרונים שכותבים כך, כאשר כתבתי בענייתי בכמה ענינים. אבל נראה דלא קשיא מידי, דכל שכתב סברת החולק נמי קרי ליה ולא הכריע, ודעת הכנסת הגדולה ודעימיה שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו'.

ועל פי דברי החיד"א הללו, התפשט בספרי האחרונים שכך היא דעת הכנסת הגדולה ודעימיה. ראה זבחי צדק (יו"ד סי' סט ס"ק כט): 'ומה גם לדעת הכנה"ג ודעימיה, דסבירא להו לדעת מרן ז"ל, בכל מקום שסתם מרן בשו"ע להתיר ואח"כ כותב ויש אוסרין, שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו, כמו שכתב רבינו חיד"א ז"ל במחב"ר לעיל סימן נה סוף אות ד'. וכן בספר כף החיים (או"ח סי' יג אות ז): 'והוא על דרך מה שכתבו הפוסקים ז"ל, דכל מקום שסתם מרן ז"ל להתיר ואח"כ כותב יש אוסרים חושש לסברת האוסרים לכתחילה, כמו שכתב רבינו חיד"א במחב"ר יו"ד סימן נה סוף אות ד לדעת הכנה"ג ודעימיה'. וכן בספר ישכיל עבדי (ח"א יו"ד סי' יב אות ו): 'דהגאון חיד"א במחב"ר יו"ד סימן נה אות ד כללא כליל לן לדעת הכנה"ג ודעימיה, שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו'.

והנה ישוב זה שכתב החיד"א בדעת הכנסת הגדולה, שלדעתו סתם ויש בשו"ע הלכה כסתם ומכל מקום כתב השו"ע סברת היש להודיע שיש לחוש לסברא זו, הם בעצם דברים מפורשים בכנסת הגדולה עצמו בכמה מקומות.

ראה שו"ע או"ח סימן תקכז סעיף כב: 'אם נזכר ביום טוב ראשון שלא ערב וכו' יכול לערב בתנאי וכו', ויש אומרים דאי לית ליה מידי דבשיל מאתמול לא מהני תנאו'. סברת היש אומרים היא סברת ה"ר אפרים, כמובא בטור. וכתב על כך בשיירי כנסת הגדולה על אתר (הגב"י אות כ): '**ונראה מדברי רבינו המחבר בספר הקצור שיש לחוש לסברת רבינו אפרים, אבל הב"ח כתב דרבינו אפרים ז"ל הוא יחיד כנגד כל הגדולים**'.

וראה עוד שו"ע יו"ד סימן פא סעיף ה: 'מי רגלי בהמה וחיה הטהורים, וחלב ומי חלב שלהם, מותר, והוא הדין למימי חלב שלהן, ויש מי שאוסר בזה'. והנה האוסר במימי חלב הוא ה"ר אליעזר, כמובא בטור, ויש בזה שייכות לדין אבר מן החי, יעו"ש.

וכתב על כך בכנסת הגדולה (שם הגב"י אות מ): 'רגילין הרופאים לתת רפואה לשתות מי חלב בבוקר בבוקר, ונשאלתי אם מותר לשתותם או לא, מפני שיש מי שאמר שאסור לשתותם. והשבתי, דאם מי חלב הללו הם נסיובי דחלבא, הא ודאי אין כאן מקום לספק, דלכו"ע שרו אפילו להרב ר"א דאסר. ואם הם מי חלב שהוציאו ממנו כל האוכל אחר שעשו את הגבינה, גם בזה מותר, דאע"ג דהרב רבינו אליעזר אסר, רבינו שמחה והרא"ש ורבינו בעל הטורים מתירים, והסכימו כן האחרונים. ואפילו לרבינו אליעזר דאסר, [ו]נראה מדברי רבינו המחבר בספר הקצור דיש לחוש לדבריו, לרפואה אע"פ שאין בו סכנה יודה דמות' וכו'.

ובזה התקיימו במלואם דברי החיד"א בהסבר כוונתו של הכנסת הגדולה, שכתב בהרבה מקומות שהשו"ע לא הכריע בין שתי הסברות, כי הגם שהסברא שהביא בסתם היא העיקרית בעיניו, מכל מקום מאחר ולא הוכרע כך בעיניו לגמרי, כתב סברת היש חולקים להודיע שיש לחוש לדבריהם.

כת. והנה כל האמור לעיל מהכנסת הגדולה הוא לגבי סתם ויש. והוא הדין נמי לגבי יש ויש.

ראה שו"ע או"ח סימן שכ סעיפים ד-ה: 'מותר לסחוט אשכול ענבים לתוך קדרה שיש בה תבשיל כדי לתקן האוכל, דהוה ליה משקה הבא לאוכל וכאוכל דמי וכו'. יש מי שאומר דהוא הדין לבוסר שמותר לסוחטו לתוך האוכל, ורבנו תם אוסר בבוסר'.

וכתב על כך בשיירי כנה"ג שם (הגב"י סעיף ז), שהגם שבכל מקום יש ויש העיקר כיש בתרא, 'אפשר דהכא שאני, שלא אמר יש מי שאומר ויש מי שאומר, אלא יש מי שאומר ורבינו תם אוסר בבוסר, אולי רצה לומר דסברת ר"ת היא יחידאה וכו'. ואף אם נאמר דהרב ז"ל לא פסיקא ליה מילתא וכתב שתי הסברות ולא הכריע, אין ספק דלא לחינם כתב סברת המתיר, אלא לומר דהרוצה לסמוך על סברא זו יכול לסמוך עליו'.

הנה מה שכתב בצד השני 'ואף אם נאמר' וכו', רצונו לומר אפילו אם נסכים שסגנון זה אינו שונה מכל סגנון של יש ויש, דקיי"ל הלכה כיש בתרא, ואם כן גם כאן לעיקר הדין סבירא ליה לשו"ע כדעת ר"ת האוסר בבוסר, מכל מקום לא לחינם הביא גם את סברא קמא (ולזה רגיל הכנסת הגדולה לומר שהשו"ע הביא את שתי הסברות ולא הכריע כמבואר לעיל באורך), לומר דהרוצה לסמוך עליה, ומן הסתם היינו במקום צורך רב וכיו"ב, יכול לסמוך עליה.

והיסוד בכל זה, שסברות שהועלו בספר שו"ע אינן רק לשם חלוקת כבוד בעלמא ללא התחשבות בדעתן, אלא עשה כן לשם התחשבות בדעתן, היינו לחוש להן לחומרא, או לסמוך עליהן לקולא במקום צורך, או בהצטרף צד קולא נוספת וכיוצא בזה, כמוזכר לעיל בשם האחרונים.

וראה עוד להלן (באות הבאה) מה שהובא בכנסת הגדולה כיוצא בזה גם בשם המשאת בנימין, בנוגע לסתם ויש, כשהסתם לחומרא והיש לקולא, שהשו"ע הביא סברת היש לקולא לסמוך עליה בשעת הדחק או בהפסד מרובה, והכנסת הגדולה הסכים עמו בעיקר הדבר. והכל סובב סביב האמור לעיל, שסברות שהועלו בשו"ע הן נוגעות לדינא ממש, כל מקום כפי השייך.

כט. כתב השו"ע יו"ד סימן קיח סעיף א: "יין ובשר וחתוכת דג שאין בה סימן שהפקיד או שלח ביד גוי צריך שני חותמות וכו', ויש אומרים שאף בדברים שצריכים שני חותמות, לא אמרו אלא בשולח על ידי גוי שאינו עתיד לראות החותם, אבל מפקיד שעתיד לראות חותמו די בחותם אחד כי הוא ירא'. הרי שסתם לחומרא דבין מפקיד בין שולח צריך שני חותמות, ושוב הביא שיש אומרים שרק בשולח צריך שני חותמות, אבל מפקיד די בחותם אחד.

ואולם בסימן קל שם סעיף א, סתם השו"ע: 'מותר להפקיד ולשלוח יין ביד גוי אם הוא חתום בחותם בתוך חותם או מפתח וחותם'. ולא חזר והזכיר שיש מחלקים בין מפקיד לשולח, ומקילים שבמפקיד די בחותם אחד.

ו**כתב** על כך בשו"ת משאת בנימין (סי' כט): 'ואע"ג שהרב בית יוסף פסק בסימן קל דבעי ב' חותמות, ואפילו בדיעבד אסור בשתיה בחותם אחד, מכל מקום כיון שהרב רמ"א ז"ל בהג"ה בסימן קיח ובסימן קל כתב דביעבד סגי בחותם אחד, עליה סמכין דבתראה הוא, ובכל מקום אנו הולכין אחר דבריו. ונראה דבשעת הדחק או בהפסד מרובה כנידון דין גם הרב בית יוסף מודה דסגי בחותם אחד, שהרי בשו"ע בסימן קיח כתב גם כן דעת המתירין בחותם אחד, ומשמע דבשעת הדחק או בהפסד מרובה יש לסמוך אדעת המתירין, דאם לא כן לא היה לו להביא דעת המתירין בספר שו"ע'.

ומזה נשמע גם כן כאשר סתם השו"ע כמקילים וכתב שיש אוסרים, הרי שבא לומר שלכתחילה ראוי לחוש לדברי האוסרים, דאם לא כן לא היה לו להביא דעת האוסרים בשו"ע, והיינו הך.

וב**ספר** כנסת הגדולה (יו"ד סי' קיח הגב"י סעיף ט) הסכים עם עיקר טענתו של המשאת בנימין, שאכן בנוגע לסימן קיח שהשו"ע הביא את שתי הסברות, זהו כדי להתחשב בסברת היש מקילים במקום צורך גדול או הפסד מרובה, אלא שאין ללמוד מכך לסימן קל לעניין חשש יין נסך, וזה לשון הכנה"ג: 'דבסימן קיח כתב שתי הסברות לומר דבשעת הדחק או הפסד מרובה יש לסמוך על סברא זו, ודוקא בשאר דברים, אבל ביין משום חומרא דיין נסך יש לתפוס כסברא הראשונה לגמרי דאפילו בשעת הדחק או הפסד מרובה לא סגי בלאו הכי

אם לא החתים ב' חותמות'. ולדעתו משום כך בסימן קל לא חזר השו"ע והזכיר לסברת המקילים, משום חומרא דיין נסך.

ל. **לעיל** (אות כז) הובאו דברי החיד"א, שמתחילה היה תמה על הכנה"ג ועוד אחרונים שרגילים לכתוב לגבי סתם ויש שהשו"ע הביא את שתי הסברות ולא הכריע, ותמה החיד"א הלא בידוע הוא שהלכה כסתם, ושוב תירץ: 'אבל נראה דלא קשיא מידי, דכל שכתב סברת החולק נמי קרי ליה ולא הכריע, ודעת הכנסת הגדולה ודעימיה שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו'.

מעשה ראה שו"ע או"ח סימן שלו סעיף א: 'עלה באילן בשבת, בשוגג מותר לירד במזיד אסור לירד, ואם עלה מבעוד יום בכל גווני מותר לירד משחשכה. ויש אומרים דהני מילי כשהיה דעתו לירד מבעוד יום, אבל אם לא היה דעתו לירד מבעוד יום לא ירד משחשכה כיון שהיה דעתו לישב שם באיסור'. הנה סתם לקולא ויש לחומרא.

וכתב על כך בספר נחלת צבי (לר' צבי כץ) על אתר (ס"ק א): 'והר"ב שו"ע הביא שני דעות אלו ולא הכריע'. והנה למסקנת החיד"א הנ"ל אמירה זו בדברי האחרונים פירושה שלכך כתב השו"ע סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו (הגם שמעיקר הדין הלכה כהסתם). מעשה לדברי החיד"א גם הנחלת צבי מצטרף להבנה זו בדעת השו"ע.

לא. **לעיל** (אות כז) הובאו דברי השו"ע יו"ד סימן פא סעיף ה, שהביא סתם לקולא ויש לחומרא, ובכנסת הגדולה שם כתב שנראה מהשו"ע שיש לחוש לסברת היש. והנה דברי הכנסת הגדולה הללו הובאו בשתיקה כהודאה גם בספר שולחן גבוה על השו"ע שם (סוף ס"ק טז בשו"ג).

עוד הובאו לעיל (אות כז) דברי השו"ע או"ח סימן תקכז סעיף כב, שהביא סתם לקולא ויש לחומרא, והיא סברת רבינו אפרים, וכתב על כך בשיירי כנסת הגדולה שם שנראה מדברי השו"ע שיש לחוש לסברת רבינו אפרים. והנה גם בספר שולחן גבוה לשם (ס"ק לג) כתב מדנפשיה שהשו"ע 'תפס סברת ה"ר אפרים לחוש משום שהר"ן ז"ל הביא לו סמך מן הירושלמי'. ולהלן שם (ס"ק לד) הביא השולחן גבוה את דברי השיירי כנסת הגדולה הנ"ל, שהשו"ע חשש לסברת ה"ר אפרים, וכתב על כך השולחן גבוה דמכל מקום יש לפסוק כדעת הסתם שבשו"ע, כי אם נחוש לחומרת ה"ר אפרים יש חשש דאתי לידי קולא ותקלה ממקום אחר, ראה שם בדבריו. הרי שהוצרך לטעם מיוחד, כלומר חשש תקלה, למה בנידון זה יש לנקוט כסברת הסתם ולא לחוש לדעת היש לחומרא. אבל בלא חשש תקלה יש לחוש לדעת היש לחומרא, וכמו שהביא בשתיקה בשני מקומות לדברי הכנסת הגדולה שהשו"ע כתב סברת היש מחמירים כדי לחוש לה לכתחילה.

והנה יסוד מוסד זה שהשו"ע חשש לדעת היש אומרים לחומרא הגם שסתם דלא כוותה, הוא חוזר ונשנה במקומות רבים בספר שולחן גבוה. ונראה שהשולחן גבוה למד זאת מדברי הכנסת הגדולה הנ"ל, אותם הביא בעצמו (והגם שלעיל הזכרנו קושיית השולחן גבוה על הכנסת הגדולה שכתב שהשו"ע לא הכריע בין שתי הסברות, זהו משום שלדעת השולחן

גבוה זה אכן נקרא שהשו"ע הכריע בין שתי הסברות. הוי אומר, לדעת הכנסת הגדולה השו"ע לא הכריע בין הסברות, רק הדעה שהביא בסתם היא העיקרית בעיניו, ומכל מקום חשש לכתחילה לדעת היש לחומרא, ואילו לדעת השולחן גבוה השו"ע כן הכריע בין שתי הסברות כסברא שנקט בסתם, ואעפ"כ חשש לכתחילה לדעת היש לחומרא. ולמעשה כמעט אין שום נפק"מ בין שני הניסוחים).

כאמור עניין זה שהשו"ע חשש לסברת היש, הוא שנוי בשולחן גבוה במקומות רבים בנוסף על הנ"ל.

ראה שו"ע או"ח סימן תקסב סעיף יב: 'תענית שגוזרים על הציבור אין כל יחיד צריך לקבלו בתפילת המנחה, אלא שליח ציבור מכריז התענית והרי הוא מקובל. ויש אומרים דהני מילי בארץ ישראל שהיה להם נשיא וכו' אבל בחוצה לארץ צריכים כל הציבור לקבל על עצמם כיחידים שכל אחד מקבל על עצמו'. היש אומרים היא סברת הרמב"ן.

וכתב על כך השולחן גבוה שם (ס"ק כב): 'ואע"ג דכל מקום דשניים מינייהו מהרי"ף והרמב"ם והרא"ש קיימי בשיטה אחת, סותם רבינו כוותייהו ואינו חש לסברא אחרת כלל כנ"ל בכללים, הכא אע"פ שהרא"ש והרמב"ם קיימי בשיטה אחת, חש לסברת הרמב"ן מפני שסברת הרמב"ם לאו בפירושא איתמר אלא מכללא. וכבר ידעת דסתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם, הילכך הכא בנידון דידן לכתחילה צריך לקבל היחיד כל אחד בפני עצמו התענית מבעוד יום, ואם בדיעבד לא קיבלו תעניתו תענית'. הרי שכתב בפירוש שלכתחילה חש השו"ע לסברת הרמב"ן שהביא בשם היש אומרים, וע"פ זה הורה השולחן גבוה לנהוג כן הלכה למעשה, אולם בדיעבד אם לא עשו כן יסמכו על סברת הסתם.

ובמקום אחר כתב השולחן גבוה כיוצא בזה גם לעניין קולא, היינו שהשו"ע סמך על סברת היש לקולא בשעת הדחק. ראה שו"ע או"ח סימן תקפו סעיף ט: 'נסדק לרוחבו במיעוטו כשר, ברובו פסול, אלא אם כן נשאר מהסדק לצד פיו שיעור תקיעה וכו', ויש מכשירים בנשתייר אפילו שלא לצד פיו'.

וכתב על כך השולחן גבוה שם (ס"ק לב): 'ואין להקשות מאחר שהרמב"ם והרא"ש ושאר פוסקים הנ"ל קיימין לדעת אחד ששיעור שופר בעינן לצד הפיו כמו שסתם רבינו בתחילה, למה חש לסברת העיטור והר"י נ' גיאת ואפילו בלשון יש אומרים, די"ל כיון דמכל מקום דאורייתא הוא כדאי הוא העיטור והר"י נ' גיאת לסמוך עליהו בשעת הדחק'.

ובמקום נוסף, שהשו"ע כתב סתם לקולא ויש לחומרא, ובמקום אחר כתב הלכה פסוקה (ללא שתי דעות) המתאימה רק עם דעת הסתם הנ"ל, התקשה בזה השולחן גבוה, למה לא חשש השו"ע במקום השני לדעת היש לחומרא כמו שעשה במקום הראשון, ונדחק ליישב ולחלק בין הנידונים, ולא העלה אפילו כאפשרות לומר שבמקום השני כתב כעיקר הדין כמו שסתם במקום הראשון.

ראה שו"ע יו"ד סימן צד סעיף א: 'התוחב כף חולבת בקדירה של בשר, או איפכא, משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדירה. ויש מי שאומר שאם הכף של מתכת משערים בכולו משום דם מקצתו חם כולו'. וכתב על כך בשולחן גבוה שם (ס"ק ג): 'ויש מי שאומר וכו', היא סברת רבינו פרץ ז"ל הנ"ל, וסתם רבינו כסברא הראשונה משום דרבים ניהו הסוברים כן וכו', וכבר ידעת דסתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם'.

אבל הנה זה להלן בסעיף ז שם, כתב השו"ע: 'בשר רותח שחתכו בסכין חולבת כל החתיכה אסורה אם אין בה שישים כנגד מקום הסכין שחתך הבשר' וכו'. והקשה על כך בשולחן גבוה שם (ס"ק כד): 'וקשה מאי שנא גבי כף דחש לעיל בסעיף א לסברת ה"ר פרץ, ולא כתב כמו שכתב הלבוש דלמאן דמצריך בכף של מתכת שישים כנגד כולו, הכי נמי בסכין בעינן שישים כנגד כולו. ואולי י"ל בדוחק דסבירא ליה לרבינו דחמיר תשמיש הכף מתשמיש הסכין וכו', ולכך גבי סכין לא חש רבינו לסברת ה"ר פרץ ז"ל'. הרי שעם כל מה שכתב לעיל בסעיף א שדעת השו"ע לפסוק כסברת הסתם דרבים ניהו דלא כה"ר פרץ, מכל מקום בסעיף ז העדיף להדחק (כמו שכתב בעצמו שהוא דוחק) למה זה לא חזר השו"ע וחש לסברת ה"ר פרץ כמו שעשה בסעיף א, ולא אמר שכאן סתם כעיקר הדין שם.

וכאמור לעיל, יסוד זה שהשו"ע חש לסברת היש, מופיע בעוד הרבה מקומות בספר שולחן גבוה, ראה לו חלק או"ח סימן תרמח ס"ק יד, סימן תרסד ס"ק יז, סימן תרעד ס"ק ב, חלק יו"ד סימן פד ס"ק נב, סימן קנז ס"ק ג, סימן קפד ס"ק יז, סימן קפז ס"ק יז, סימן רכח ס"ק פא.

לב. והנה כתב הב"ח בפסק בהנהגות הוראה דאיסור והיתר (מופיע בספר הטור תחילת חלק יו"ד): 'עוד יש מקום עיון בשו"ע במקומות שלא הכריע הרב בית יוסף לפסוק כדעת אחד מהפוסקים, דלפעמים כותב בתחילה בסתם לאיסור ואח"כ אומר ויש מי שמתיר, או ויש חולקים, ולפעמים כותב בהיפך בתחילה בסתם להיתר ואח"כ יש מי שאוסר, השתא לא איתמר הלכה לא כמר ולא כמר. ומכל מקום הדבר מבואר דמה שכתב הרב בתחילה בסתם הוא העיקר לדעת הרב, לפי שהוא דעת רוב הפוסקים, ומה שכתב אח"כ ויש מי שחולק הוא כטפל לגבי העיקר, מפני שהוא דעת יחיד, או מקצת פוסקים, אי נמי אפילו יחיד כנגד יחיד או רבים כנגד רבים אלא דהרב תופס דעת אחד מהם בחזקה שהוא קטן כנגד גדול הימנו בחכמה ובמנין, לכך כתב דעת הגדול בסתם ודעת הקטן בלשון ויש מי שחולק לפי שהוא כטפל לגבי העיקר'. עכ"ל הב"ח.

מבואר בדבריו שכל שהשו"ע הביא את שתי הסברות מיקרי לא הכריע, אולם העיקר לדעתו הוא כמו שכתב בסתם. וכבר התבאר לעיל (אות כז) כיצא בזה בדעת הכנסת הגדולה.

והנה בספרו הב"ח על הטור מתבאר בהרבה מקומות, כי לדעת השו"ע יש לחוש לכתחילה לדעת היש אומרים, וזה משלים את דבריו בפסק הנ"ל, כלומר מאחר שהשו"ע לא הכריע לגמרי כאחת הסברות, הגם שהעיקר לדעתו כסברא שהביא בסתם, מכל מקום ראוי לחוש

לכתחילה לדעת היש אומרים. וכל זה ממש כפי שהתבאר לעיל (אות כז) גם לדעת הכנסת הגדולה.

ראה שו"ע או"ח סימן שכד סעיף ג: 'אין גובלין מורסן לבהמה או לתרנגולים אבל נותנים בו מים וכו', ויש אוסרים ליתן מים על גבי מורסן בשבת וכו'. היש אוסרים הוא בעל התרומה. וכתב הב"ח שם אות ב: 'ובשלחן ערוך כתב ב' הדעות, ומשמע דיש לנהוג לחומרא כבעל התרומה'.

וראה עוד שו"ע או"ח סימן שב סעיף ו: 'טיט שעל רגלו מקנחו בכותל אבל לא בקרקע דילמא אתי לאשוויי גומות, ויש מי שאוסר אף בכותל'. וכתב על כך הב"ח שם סוף אות ג: 'ואפילו ברגלו יחף יש להחמיר בכותל ובקרקע וכו', ובית יוסף חשש גם כן לחומרא וכתב בשולחן ערוך ויש מי שאוסר אף בכותל, והכי נקטינן, ודלא כהגהת שולחן ערוך דמיקל בלא טעם'.

ובשו"ע יו"ד סימן רא סעיף מט: 'במה דברים אמורים בממשיך מי גשמים בעלמא, אבל אם ממשיך ממעיין או מקוה אפילו על ידי דבר המקבל טומאה כשר וכו', ויש מי שאינו מחלק בכך'. ובב"ח שם סוף אות נב: 'ובשו"ע כתב תחילה כדברי רבינו, ואח"כ כתב ויש מי שאינו מחלק בכך עכ"ל, נראה שדעתו גם כן שיש להחמיר'.

ובשו"ע או"ח סימן רב סעיף י: 'פירות ששראן או בשלן במים, אע"פ שנכנס טעם הפרי במים אינו מברך על אותם המים אלא שהכל, והרא"ש כתב דאפשר שאם נכנס טעם הפרי במים מברך בורא פרי העץ'. וכתב הב"ח שם אות ז: 'ולענין הלכה נראה דמספיקא יש לברך לפניו שהכל ולאחריו אין לו תקנה אלא אם כן ישתה מהן בתוך הסעודה וכו', ובשו"ע הביא שני הדיעות בסתם ולא הכריע'. ונראה דמה שכתב הביא שתי הדעות בסתם הוא לאו דווקא, שהרי סתם בתחילה שאין מברכים על אותם המים אלא שהכל, ושוב הביא סברת הרא"ש שאפשר שאם נכנס טעם הפרי במים מברך בורא פרי העץ, והב"ח כתב כל זה ונתן כמה עצות לחומרא כיצד לצאת ידי דעת הרא"ש, ושוב סיים דהשו"ע לא הכריע, ורצונו לומר דאף לדעת השו"ע עצמו ראוי לנהוג בחומרות הללו, וככל המוכח לעיל משאר דברי הב"ח.

והנה כתב השו"ע סימן רעא סעיף ב: 'נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא דאיתקש זכור לשמור וכו', ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם'.

אולם בשו"ע סימן תרפט סעיפים א-ב, לגבי קריאת המגילה, כתב: 'הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים וכו', אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע מי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא, ויש אומרים שהנשים אינם מוציאות את האנשים'. הרי שבסתם פסק שהשומע ממי שהוא חייב בקריאתה יצא והיינו נמי נשים, ושוב הזכיר דעת היש אומרים דאין הנשים מוציאות את האנשים.

והב"ח סימן רעא (אות ב) תמה על כך ש'הפסקים סותרין זה את זה דנראה דאין לחלק בין קידוש למגילה, ולפע"ד נראה עיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה שאין הנשים מוציאות לאנשים'. ובברכי יוסף סימן רעא (אות א) תמה על הב"ח, שהרי בסימן תרפט סתם השו"ע דנשים מוציאות את האנשים, וא"כ הפסקים מתאימים זה עם זה. אבל האמת שהב"ח לשיטתו ככל המבואר לעיל, שכוונת השו"ע להורות להחמיר כסברת היש, ולכך תמה למה שם חשש השו"ע וכאן לא. וכך באמת מדוקדקת לשון הב"ח, שהסיק שנראה עיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה.

ולעצם קושיית הב"ח, כבר כתבו הט"ז (סי' רעא ס"ק ב) והמג"א (סי' רעא ס"ק ב) חילוקים בין מגילה לקידוש, וכן פסק המשנ"ב (סי' רעא ס"ק ד) בשם עוד אחרונים, ולפי זה אתי שפיר למה במגילה חשש השו"ע להחמיר לכתחילה ובקידוש לא.

לג. איברא, דמדברי החיד"א בברכ"י סימן רעא הנ"ל נראה שלא סבר כן, שהשו"ע חשש לשיטת היש אומרים. והאמת שדבר זה מפורש ביותר בברכ"י סימן סא בקונטרס אחרון שירי ברכה אות ב, שסתם ויש בשו"ע אין השו"ע חושש כלל לדעת היש, והוזכר בקצרה לעיל (סוף אות יב).

ודברי החיד"א בברכ"י קונטרס אחרון הנ"ל, מבוססים על מה שהזכיר שם 'וכבר כתבו מגדולי האחרונים דמין עצמו אמר כן' שהלכה כדעת הסתם, ומכח זה הבין החיד"א שאין אפילו מקום לדעת השו"ע לחוש לסברת היש אומרים. אולם עד עתה לא התברר מי הם האחרונים הללו מהם נראה כדבר הזה. ובהגהות פאת דוד על הברכ"י שם ציין לשמונה מקורות: שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן צז, שו"ת מהרי"ט או"ח סימן א, מהר"ש אבן דנאן בספר פאס וחכמיה חלק ב עמוד 102, שיירי כנה"ג או"ח סימן שמה הגהת ב"י אות ג, ש"ך בכללי איסור והיתר יו"ד סימן רמב אות ה, חלקת מחוקק סימן א ס"ק יא, אליה רבא סוף סימן פא, גנת ורדים אה"ע כלל ד סימן ל.

אולם מרוב האחרונים הללו אדרבה נראה ההפך. בנוגע לרמ"ע מפאנו, כבר הארכנו (לעיל אותיות א-יד) שרבו האחרונים הלומדים בדבריו שדעת השו"ע לחוש לחומרא לסברת היש. בנוגע למהרי"ט, כבר הובא לעיל (אות כא) שהוא עצמו כתב שדעת השו"ע לחוש לחומרא לסברת היש. בנוגע לכנה"ג, כבר הובא לעיל (אות כז) באורך שלדעתו השו"ע חושש לחומרא לסברת היש. בנוגע לש"ך, כבר התבאר לעיל (אות טז) באורך שלדעתו השו"ע חושש לחומרא לסברת היש. בנוגע לאליה רבא, כבר הובא לעיל (אות ד) שבספר שתילי זיתים כתב כך לדעתו שהשו"ע חושש לחומרא לסברת היש, ולעיל (אות יב) הובא בשם המאמ"ר שכתב שדברי האליה רבא מטיין כן. בנוגע לחלקת מחוקק, ראה לעיל (סוף אות יט) מה שהערנו בזה. ולעניין הגנת ורדים, עיינתי שם וראיתי שהזכיר כי סתם ויש השו"ע תופס לעיקר את הסברא שהביא בסתם. ובאמת אין חולק בזה, השאלה אם אין לדעתו מקום (או צורך) לחוש לחומרא לסברת היש, ולא ראיתי ראייה ברורה לזה מדברי הגו"ר שם.

וראה עוד להלן (אות לד) שאפילו רבו של החיד"א, ר' יונה נבון בספרו נחפה בכסף, הסכים בפשיטות בדעת השו"ע שכל שהביא סתם ויש דעתו להתחשב לדינא בדעת היש. וכל זה חוץ מעוד הרבה מאוד אחרונים (מהם קדומים לחיד"א) שהובאו במאמר זה, שהסכימו שדעת השו"ע לחוש לחומרא לסברת היש אומרים. כך שלא ברור מי הם האחרונים להם נתכוון החיד"א שמדבריהם מוכח שדעת השו"ע שהלכה כסתם לחלוטין, בלא שום צורך לחוש לחומרא לשיטת היש אומרים, ולא ברור ממי קיבל החיד"א דבר זה, שכן כאמור אף בבית מדרשו של רבו לא שנו כך. עכ"פ כך דעת החיד"א בספרו ברכ"י הנ"ל.

והנה כל הדברים הנ"ל נדפסו ע"י החיד"א בשנת תקל"ד בספרו ברכי יוסף או"ח (שכלל בסופו גם את ה'קונטרס אחרון שיורי ברכה' לחלק זה). אבל בשנת תקמ"ה הדפיס החיד"א את ספרו מחזיק ברכה (על או"ח ויו"ד), ושם לבסוף השתנתה דעתו קצת בעניין זה, כפי שיפורט.

תחילה חזר החיד"א וכתב גם במחבר"ר, חלק יו"ד סימן ט אות ב, ככל הנ"ל, שסתם לקולא ויש לחומרא בשו"ע דעת השו"ע להקל לגמרי כסברת היש, ולא חש לחומרא לסברת הסתם. אמנם כתב שם החיד"א, שיש קבלה ביד גדולי הדורות שבאו אחר השו"ע שיש לסמוך על הסתם להיתר בהפסד מרובה דווקא, אבל בהפסד מועט לכתחילה חוששים לסתם (וזו ידיעה חשובה מאוד, שהגם שבדעת השו"ע עצמו עדיין הסכים החיד"א שדעתו להקל לגמרי, מכל מקום לעניין מעשה הוא מודה שקבלה ביד גדולי הדורות להחמיר לכתחילה). עכ"פ, כאמור, בדעת השו"ע עצמו עדיין עמד החיד"א בדעתו הראשונה שפרסמה בשנת תקל"ד בספרו ברכ"י, שאין השו"ע חושש לחומרא לסברת היש.

אולם בהמשך ספרו מחבר"ר הנ"ל (שכאמור נדפס בשנת תקמ"ה), חלק יו"ד סימן נה סוף אות ד, כתב החיד"א את מה שהובא משמו לעיל (אות כז) בהסבר דעת הכנסת הגדולה, ונחזור ונעתיק לשונו כאן: 'ומריש כי הוה חזינא דברי הרב כנסת הגדולה בענינים אחרים שכותב על מרן שהביא שתי הסברות ולא הכריע כיוצא בזה, הוה קשיא לי דהרי סתם כסברא אחת ומסורת בדינו שדעתו כמו שסתם, וכך הייתי מקשה על איזה אחרונים שכותבים כך, כאשר כתבתי בעניותי בכמה ענינים. אבל נראה דלא קשיא מידי, דכל שכתב סברת החולק נמי קרי ליה ולא הכריע, ודעת הכנסת הגדולה ודעימיה שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו'. עד כאן דברי החיד"א שהובאו לעיל.

כלומר כאן בעצם התחדש לחיד"א לראשונה שישנה הבנה אחרת בדעת השו"ע בכל זה, והיא של הכנה"ג ושאר אחרונים דעימיה שרגילים לכתוב שהשו"ע הביא את שתי הסברות ולא הכריע, והסיק החיד"א שלדעתם הגם שהעיקר להלכה כסברת הסתם, מכל מקום אין זו הכרעה גמורה, ולכך כתב השו"ע את סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו.

וכאן הוסיף החיד"א את הדברים הבאים, לגבי נידונו שם (בו סתם השו"ע להקל ושוב הביא ויש מחמירים): 'והן לו יהי דדעת מרן לסמוך על הסברא שסתם להתר כמו שכתבתי לעיל סימן ט אות ב, מכל מקום למעשה נקטינן להחמיר'.

כלומר אחר שהבין שדעת הכנה"ג והאחרונים שדעת השו"ע לחוש לחומרא לסברת היש, חזר החיד"א והסתפק במה שהיה ברור בעיניו בכל המקומות עד כה, וכתב על כך 'והן לו יהי' (לשון ספק) שהצדק עם מה שכתבתי לעיל שדעת השו"ע גופיה להקל, מכל מקום למעשה נקטינן להחמיר, וכמו שכתבתי שם שקבלה ביד חכמי הדורות לחוש לחומרא לסברת היש. וכוונתו היא דממה נפשך יש להחמיר, אם האמת כהכנה"ג והאחרונים הרי שלדעת השו"ע גופיה יש להחמיר, ואם האמת כדעתי הראשונה שדעת השו"ע עצמו להקל מ"מ קבלה ביד חכמי הדורות להחמיר.

עכ"פ נוכחנו שאחר שהבין החיד"א כי דעת הכנה"ג ועוד אחרונים בדעת השו"ע עצמו שיש לחוש ולהחמיר כסברת היש, חזר החיד"א בעצמו והסתפק בדבר זה, הגם שעד כה לא סבר כך, ושוב צידד שמא האמת כהכנה"ג והאחרונים, וכתב על סברתו הראשונה כמסתפק 'הן לו יהי' כדבריו. ומעתה אין ספקו של החיד"א מוציא מידי ודאם של שאר האחרונים (ק"ו שכפי המתבאר במאמר זה רבים מאוד וטובים, רוב מנין ורוב בנין, סבירא להו בדעת השו"ע גופיה שיש להחמיר). ובלאו הכי כתב החיד"א למעשה שההנהגה היא להחמיר ממה נפשך וכנ"ל.

אולם שוב חוזר ומתעורר הקושי בהמשך דברי החיד"א בספרו מחבר"ר הנ"ל, בסימן סט אות ו, המובא לעיל (אות טז ד"ה הן אמת), ששוב נראה שם שנטה לזה שאין דעת השו"ע לחוש כלל לשיטת היש, ולמה זה לא הזכיר שם החיד"א את דעת הכנה"ג ודעימיה, שעל פי זה אין צורך לצדד שהשו"ע חזר בו לגמרי מדבריו בב"י וכו'. וקרוב לומר שלפי שעה אישתמיטתיה דבר זה מזכרוננו, ואילו זכרו היה חוזר ומצדד כהכנה"ג, וכפי שעשה לעיל שם בסימן נה (וכבר הסביר החיד"א עצמו בספרו דבש לפי [מערכת ש סוף אות כה]: 'והטיב אשר דיבר הרב חוות יאיר ז"ל, דלשון אישתמיטתיה הוא דרך כבוד, כי לשעה הושמט מהם דבר זה, אך כבר ידע ליה והיתה עמו').

כללם של דברים, זמן רב סבר החיד"א בדעת השו"ע שהלכה כסתם לקולא לגמרי, ואין השו"ע חושש כלל לדעת היש. ובכל זאת כתב שהסכמת גדולי הדורות מעצמם שלמעשה יש לחוש ולהחמיר. ושוב בזמן מאוחר יותר הבין החיד"א שדעת הכנה"ג ועוד אחרונים בדעת השו"ע עצמו שיש לחוש ולהחמיר, ועל כן חזר החיד"א והסתפק בזה, וכתב על סברתו הראשונה 'הן לו יהי' כמסתפק. ומ"מ לעניין מעשה הסכים לאסור ממה נפשך, או שדעת השו"ע עצמו להחמיר, או שכך הסכמת גדולי הדורות. ושוב במקום מאוחר יותר לא זכר מדברי הכנה"ג, וקרוב לומר שלפי שעה אישתמיטתיה. ומ"מ כאמור כך או כך אין נפק"מ דממה נפשך יש להחמיר כמו שכתב הוא עצמו.

לד. כאמור לעיל באות הקודמת, בתחילת ספר מחזיק ברכה חלק יו"ד, עדיין החזיק החיד"א לגמרי בשיטתו, שאין השו"ע מתחשב כלל בדעת היש ואמרים אחר שסתם תחילה שלא כמותם. יש להזכיר שמכח זה תמה החיד"א שם על הפרי חדש, אבל מזה מתברר שהפרי חדש עצמו נקט (כמו רוב ככל האחרונים) שהשו"ע מתחשב לדינא בסברת היש.

ראה שו"ע יו"ד סימן ט סעיף א: 'אם שחט בסכין מלובנת שחיטתו פסולה, ויש מכשירים'. וכתב הפר"ח לשם: 'ודע שמהרש"ל והב"ח פסקו לאסור כסברא הראשונה, ולי נראה לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה, וכמשמעות דברי המחבר'.

ועל כך העיר החיד"א במחבר"ר שם (אות ב): 'הרב פרי חדש כתב דיש לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה וכמשמעות דברי מרן, ואיני רואה שום משמעות בלשון השו"ע, כיון דסברה ראשונה נקט לה בסתם, דמסורת בידנו דדעתו לפסוק בסתם, וכמו שכתבו ז"ל משם מרן עצמו'.

כאמור מזה מתברר שהפר"ח עצמו הבין שאם השו"ע מביא דעה החולקת, הגם שמעיקר הדין פסק להחמיר שלא כמותה, סוף סוף מאחר והזכירה בשו"ע בוודאי משמעות הדברים שיש לסמוך עליה בהפסד מרובה, שלא לחינם הזכירה.

ובאמת הנה זה רבו של החיד"א, ר' יונה נבון, בספרו נחפה בכסף (ח"ב עמ' לז סי' ט), פירש כך בפשיטות את דברי הפרי חדש הללו, ואף נראה בבירור שהסכים עמו בזה בדעת השו"ע, כפי שיובא מיד (וכבר תמהנו לעיל [אות לג] ממי קיבל החיד"א דבר זה שאין השו"ע מתחשב כלל בסברת היש אומרים, הרי גם רבו לא סבר כך, ובאמת זו דעה קשה ולא מחוורת, וראה לעיל [אות יט ד"ה ומה שהביא] כמה מוקשית דעה זו).

ואלו דברי הנחפה בכסף (על דברי השו"ע הנ"ל 'אם שחט בסכין מלובנת שחיטתו פסולה ויש מכשירים'), וזה לשונו: 'ולענין הלכה במחלוקת זה, פסקו רש"ל והב"ח והלבוש כסברא הראשונה לפסול השחיטה וכו', וכן נראה שהוא דעת הש"ך והט"ז, גם הפרי תואר העלה להחמיר והאריך בזה וכו', והכי נקטינן להחמיר בזה וכו' וכסברת כל האחרונים הנ"ל, שכן נראה שהוא גם כן סברת מרן בשו"ע שפסק סברא זו בסתם ואח"כ כתב דיש מכשירין, משום שדעתו להחמיר בשל תורה וכו'. ואף שהפרי חדש ז"ל כתב שיש לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה וכמשמעות דברי המחבר, ונראה דהיינו ממה שהזכיר מרן סברת המכשירים, דאם לא כן לא היה ליה להזכירם כלל, כיון שאין הלכה כסברתם אפילו בהפסד מרובה, מ"מ כיון שכל האחרונים הנזכרים הסכימו לאסור נראה לי להחמיר בזה אפילו בהפסד מרובה'. עכ"ל הנחפה בכסף. ומוכח בבירור שהסכים עם דברי הפר"ח בדעת השו"ע שדעתו להקל בהפסד מרובה, ואף ביארו בטוב טעם, שאם לא כן לא היה לו לשו"ע להזכירם כלל וכו'. אלא שלעניין מעשה כתב הנחפה בכסף שיש להחמיר אף בהפסד מרובה, מחמת שרבים מן האחרונים הסכימו לאסור בזה.

ומזה יש ללמוד גם כן לחומרא, שכאשר השו"ע סותם לקולא ומזכיר שיש אומרים לחומרא, מן הסתם משמעות הדברים שראוי לחוש לחומרא ולהחמיר, ובפרט בחשש איסור תורה, שאם לא כן לא היה לו לשו"ע להזכירם כלל כיון שאין הלכה כסברתם כלל, וכמו שביאר הנחפה בכסף לדברי הפרי חדש. והכל יסוד אחד. וכן כתב להדיא בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב יו"ד סי' נד) בדעת הפרי חדש, דלא שנה לעניין זה בין קולא לחומרא.

ושוב מצאתי בספר בית אברהם על הלכות תערובות (סי' קא אות טו) לר' אברהם הכהן (חיבור זה צורף ג"כ אל תוך ספרו שלחן אברהם) שכתב להוכיח מדברי הפרי חדש במקומות אחרים, שדעתו בדעת השו"ע שסתם לקולא ויש לחומרא כוונת השו"ע להחמיר לכתחילה כדעת היש.

לה. שו"ע אה"ע סימן קסט סעיף מז: 'הסומא אינו חולץ לכתחילה, ואם חלץ חליצתו כשרה, ויש מי שאומר שאם אין אלא אח חולצת לכתחילה'.

וכתב על כך ר' שבתי נאווי בתשובתו שבספר פרח שושן (אה"ע כלל ב סי' ב): 'ומכל מקום לנידון דידן לא נפקא מידי, דכיון דמרן הביא דברי הראב"ד בשם יש מי שאומר, ואפשר לומר דכיון דסברת הראב"ד היא יחידית ולא מצאה בשום פוסק הביאה בשם יש מי שאומר, אע"ג שהוא מסכים בה להלכה, כי אפשר שלא נחלק עליו אדם בזה. או שכוונתו לומר שיש מי שאומר כך ופליג על הקודם, ונפק"מ לסמוך עליו בשעת הדחק, שודאי כל מקום שמרן מביא סברת יש מי שאומר הוה ליה לומר שאפשר לסמוך גם כן על סברא זו שאינה דחוייה כל כך לפי ראיות עיני הפוסק, ואם כן אין לך שעת הדחק יותר מנידון דידן'.

ובתשובת הפרח שושן על דבריו שם (סי' ג) השיב עליו, שבדברי הש"ך יו"ד סימן רמב מבואר שדווקא באיסור דרבנן סמך השו"ע על דברי היש בשעת הדחק אך לא באיסור תורה, ונידון דידהו הוי דבר יש לו עיקר מן התורה. אלא הטעם שהשו"ע הביא כאן סברת היש מי שאומר, הוא ע"פ שאר דברי הש"ך שם, לומר שאם יביאו האחרונים ראיות ברורות לשיטה זו הרי שיש לפסוק כמותה.

והנה כל דברי הש"ך הללו הובאו בהרחבה לעיל (אות טז), והערת הפרח שושן היא ע"פ האמור שם בתירוק א (שבאיסור דרבנן השו"ע מזכיר דברי היחיד על מנת לסמוך עליו בהפסד מרובה, אך לא באיסור תורה), ועל כן הסכים הפרח שושן במקרה זה כמו תירוק ג שם (שאם יראו האחרונים לפסוק בראיות כשיטת היחיד רשאים).

וכבר הוזכר לעיל, כי הכלל העולה מרוב ככל דברי הש"ך שם, שהשו"ע לא מביא בחינם את סברת החולקים, אלא להורות שיש להתחשב בזה לדינא, כל מקום לפי העניין. וכן לחוש לה כאשר היא לחומרא. ונוכחנו עתה כי גם הפרח שושן ובן מחלוקתו מצטרפים להסכמה בעיקרי הדברים.

לו. בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' כ) דן אודות דברי השו"ע יו"ד סימן רצד סעיף ז: 'דין נטע רבעי נוהג אף בחוצה לארץ, ויש מי שאומר שאינו נוהג אלא בארץ וכו'. והנה הסתם לחומרא והיש לקולא.

וכתב על כך היעב"ץ: 'דעתו של בעל שו"ע נוטה יותר אם לסתם שלו, או ליש אומרים, מכל מקום ודאי רצה להודיענו בזה שלא ראה כוחו יפה לדחות הדעה האחרונה מכל וכל, אלא אדרבה נתכווין בלא ספק לומר הרוצה לסמוך להקל יבוא ויסמוך, שהרי יש לו אילן גדול להתלות בו ושכדאי לסמוך עליו, ושעכ"פ אין לתפוס הסומך עליו, שאם לא לתכלית זה

נחכווין למאי נפקא מינה טרח בכדי (אחר שכל עצמו של חיבור שולחן ערוך לא בא אלא לפנות הדרך וליישר המסילה לפסק הלכה להוציאנו מן המבוכה). דלא דמי לההיא דתנן בבביתא, למה נזכרו דברי היחיד בין המרובין לבטלה וכו' וק"ל, וזהו דרכו של רבי במשנה בהבאת דברי יחיד, ונקרא בשם, על מנת לבטלו. לא כן דרך השו"ע לגמרי, דלא אכפל לאשמועין מאי דלא צריך ליה לפסק כלל, ואם מביא פעמים דברי היחיד ולא נראו בעיניו דוחה אותם בפירוש (שהפוסקים לא באו לסתום אלא לפרש), משא"כ כשמביא דעה סתמית תחילה ואחריה דעת יש אומרים, ושתיק ליה, ודאי להכי אייתיה, למימרא דההיא דנסיב ברישא (עם שדעת רבים או גדולים נוטה אחריה, מכל מקום שכנגדם חלוק או חולקים עליהם, ועדיין הדבר שקול) לא מוסכמת בהחלט'. עכ"ל היעב"ץ.

הרי לנו שלדבריו השו"ע הביא את סברת היש כדי 'לומר הרוצה לסמוך להקל יבוא ויסמוך'. וזה בהתאם לנידונו שהסתם להחמיר והיש להקל. וממילא שמעינן נמי איפכא, שבמקום שהסתם לקולא והיש לחומרא, לדעת השו"ע ראוי לחוש לשיטת המחמירים, דבוודאי לא טרח בכדי, ולא אכפל לאשמועין מאי דלא צריך ליה לפסק הלכה כלל, וכפי שנימק היעב"ץ בהרחבה ובטוב טעם, ולא שנא בעניין זה בין קולא לחומרא.

לז. שו"ע יו"ד סימן קפו סעיף ב: 'אם אין לה וסת קבוע, שלש פעמים הראשונים צריכין לבדוק קודם תשמיש ואחר תשמיש, הוא בעד שלו והיא בעד שלה. ואם הוחזקה באותם שלש פעמים שאינה רואה דם מחמת תשמיש, אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש. ולהרמב"ם והרא"ש כל זמן שאין לה וסת צריכה היא בדיקה לעולם קודם תשמיש ואחר תשמיש, והרמב"ם מצריך שגם הבעל יבדוק עצמו אחר תשמיש'.

וכתב על כך בשולחן ערוך הגר"ז על אתר (ס"ק ז): 'וגם השו"ע לא הביא דעת הרמב"ם והרא"ש אלא שראוי לבעל נפש לחוש לדעתם, אבל העיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע'.

גם בספר לחם ושמלה (סי' קפט, שמלה, ס"ק ט) כתב: 'ואמנם לפע"ד נראה כי אף שהמחבר בסימן קפו כתב דעת הרמב"ם והרא"ש לבסוף, מכל מקום להלכה דעתו דהעיקר כסברא הראשונה שכתב שם בסתם, דאשה שאין לה וסת קבוע אם הוחזקה שאינה רואה דם מחמת תשמיש שוב אינה צריכה בדיקה כלל וכו', ולא הביא דעת הרמב"ם והרא"ש אלא להורות דבעל נפש יכול להחמיר על עצמו, ואין בזה משום שלא יהא לבו נוקפו'.

והנה מה שכתב הלחם ושמלה בלשון 'בעל נפש יכול להחמיר', הוא שייך בנידון זה שהיה מקום לחשוש שיהיה לבו נוקפו ופורש (והוא חומרא דאתי לידי תקלה), ועל כן שמא ראוי שלא להחמיר אף לבעל נפש, לזה כתב השו"ע הביא סברת המחמירים להורות שאין בזה חשש הנ"ל, ובעל נפש יכול להחמיר. ומזה יש ללמוד שבשאר נידונים שדעת המחמירים אין בה כל חשש תקלה, הרי שבוודאי השו"ע הביא את דעת החמירים ללמד שראוי לבעל נפש להחמיר, וכסגנון הגר"ז הנ"ל אפילו בנידון זה (שהיה מקום לחוש ללב נוקפו ופורש) שראוי לבעל נפש לחוש לדעתם'.

ובביאור גדר 'בעל נפש' ראה לעיל (אות יז).

לח. גם בספר משחא דרבנותא כתב שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש.

כתב השו"ע אה"ע סימן יז סעיף יז: 'יצא גוי וישראל מעמנו למקום אחר, ובא הגוי ואמר איש שיצא מכאן עמי מת, משיאין את אשתו, אע"פ שאין הגוי יודע אותו האיש. ויש אומרים שצריך שיאמר קברתיו'.

וכתב על כך בספר משחא דרבנותא (ח"ב אה"ע סי' יז דף קד ע"ב ד"נה ובענין): 'ובענין קברתיו, אף שלרוב הפוסקים לא בעינן קברתיו, וכן סתם מרן סימן יז סעיף יז, מ"מ מצאנו לאחרונים ז"ל שחששו הרבה לסברת הרמב"ם דבעי קברתיו, ומרן עצמו הביא הסברא הנזכרת בשם יש אומרים, ובתשובותיו גם כן חש לה'.

לט. גם משו"ת הרב"ך מתבאר שסתם ויש כוונת השו"ע להתחשב לדינא בדעת היש (קיבלתי מידידי הרה"ג ישראל אליהו שליט"א).

בטור ובית יוסף או"ח תחילת סימן תקל"א הובאה שיטת רבינו תם, שמי שהתגלח קודם חול המועד מותר לו להתגלח בחול המועד. הטור חלק על זה, וכתב הב"י שגם שאר הראשונים חלקו על זה.

ובשו"ע שם (סעיף ב) פסק גם כן שלא כרבינו תם: 'אין מגלחין במועד אפילו אם גילח קודם המועד'.

בשו"ת הרב"ך (סי' יח) נשאל, מה הדין באיש שיש לו מעין חולי, שאם אינו מגלח כמה ימים פורחות בזקנו אבעבועות, וע"י זה הוא מסוגל לבוא לידי חולי ממש, האם יוכל לסמוך בדיעבד על שיטת רבינו תם.

והשיב הרב"ך: 'מי יבוא אחר המלך אשר פשטו הוראותיו בכל ישראל, הוא השליט על הארץ, הוא המשביר לכל אשר בשם ישראל יכונה, ואחריו כל אדם ימשוך, ובתר דקא שקיל וטרי ביתה יוסף על כל מאי דכתיב ומפורסם בפוסקים המפורסמים על דברי רבינו תם שהתיר לגלח במועד למי שכבר גילח קודם המועד, פסק בספרו הקצר פ' אלה הדברים, זה לשונו, אין מגלחין במועד אפילו אם גילח קודם המועד, ואם סברת רבינו תם היתה נראית לא היה נמנע מלהביאה בשם יש אומרים כמנהגו הטוב. אלא ודאי ראייה גדולה היא זו שלא רצה להזכירה כלל, לפי שלא נתקבלה מהפוסקים מהטעמים שהביא בספרו הגדול שעליהם אין להשיב'.

ומבואר בדבריו שסברא שיש לה מקום השו"ע מביאה בשם יש אומרים, הגם שסתם שלא כמותה, ועל כן אילו בנידון זה היה השו"ע מביא גם סברת רבינו תם לפחות בשם יש אומרים, אזי היינו לומדים מזה שבשעת צורך גדול מיהא יש לסמוך על רבינו תם כמו שהוא שיש לו חולי האבעבועות וכו', אבל מאחר שהשו"ע סתם לגמרי שלא כרבינו תם, ולא הביאו אפילו בשם יש אומרים, אין עצה ואין תבונה ואי אפשר להקל כלל אפילו לבעל חולי האבעבועות.

והנה זהו לקולא, היינו כאשר הסתם לחומרא והיש אומרים לקולא, שבמקום צורך גדול אפשר לסמוך על שיטת היש לקולא. ומזה יש ללמוד ג"כ ההפך, כאשר הסתם לקולא והיש לחומרא, שראוי לכתחילה לחוש לחומרא לשיטת היש, שהכל יסוד אחד, היינו שהשו"ע מביא סברא הנראית בשם יש אומרים.

מ. והנה בספר בית דינו של שלמה (חלק חו"מ סי' ז) נדרש בארוכה לנידון דידן, מדוע פעמים השו"ע מביא שתי דעות ופעמים לא. ואחר שהזכיר שכידוע השו"ע נוהג בדרך כלל באחת מתוך שלוש אפשרויות: (א) פסק חלוט ללא מחלוקת; (ב) יש אומרים ויש אומרים; (ג) סתם ויש אומרים; כתב על כך בדף קנג ע"א: 'דאכתי קשיא דאמאי שני בדיבוריה ממקום למקום, דהא ודאי לאו על מגן עביד הכי מרן לשנו'ת לתלמידיו בדרכים שונים, זימנין [הכין] וזימנין הכי וזימנין הכי, כיון שדעתו לפסוק כחד מאן דאמר למה הוא מזכיר הדעת האחרת כלל. אלא ודאי שהדברים מוכרחים בדבר שהשכל מחייבו, דאיכא בינייהו דינא רבא ודינא זוטא, והוא, כי במקום שסתם כחד מינייהו בלי שום חולק דעתו מכרעת הכרעה גמורה כאותו דעת, ושכנגדו חולק עליו דבריו בטלין אצלו. ובמקום שמביא תרי יש אומרים, דעתו נוטה יותר לפסוק כיש אומרים בתרא טפי מקמא, כיון שהביא דבריו באחרונה, ומ"מ דברי היש אומרים קמא אינם דחויים, ויש מקום לדבריהם למי שלבו חפץ לסמוך עליהם. וכשמביא סברא סתמית ואח"כ יש אומרים, יותר דעתו נוטה לפסוק כסברא קמיתא מאותו יש אומרים בתרא כשמביא תרי יש אומרים, ומ"מ אותו יש אומרים שמביא אחר הסתם יש להם קצת סמך, ונפקא מינה למי שהוא חכם ומבין מדעתו ונטה דעתו להכריע הלכה כמותם, הרשות בידו להכריע ויעשה מה שלבו חפץ ודעתו מסכמת'.

ואחר שהאריך עוד לבסס דבריו אלו, הוסיף וכתב בדף קנג ע"ב: 'ואף אם תמצי לומר דאין לחלק בדברי השו"ע כי הני חילוקי, מ"מ הדבר ברור שיש חילוקים בין כשפוסק בסתם, ובין היכא דמייטי יש אומרים ויש אומרים, ובין היכא שמביא סתם ואח"כ מחלוקת, ואנחנו לא נדע, דמילתא דפשיטא היא דמרן ז"ל גריס ודייק בלישניה וכל דבריו באו בהשכל ודקדוקי סופרים'.

ועוד שם: 'אלא הוא הדבר אשר דיברנו, דהיכא שמביא מרן בשו"ע תרי יש אומרים ודאי שדעתו נוטה יותר לדעת היש אומרים בתרא טפי מקמא, מ"מ מאן דעבד כקמאי עבד ואין מזחיתין אותו'.

ועוד כתב בדף קנג ע"ג: 'הרי מצינו להרב עצמו בעל הכללים (א"ה, הכוונה לכנה"ג) שחילק לעניין דינא בין היכא דמייטי סברא סתמית בלי שום חולק, להיכא שמביא אח"כ ויש אומרים, ודינא רבא קמ"ל דמצי למימר קים לי כיש אומרים שמביא אחר הסתם. אמנם איכא למידק בה, דפרנסת לי דיני ממונות, צא ופרנס לי דיני איסור והיתר, דלא שייך לומר בהו קים לי, מה טעם קמיתא לדברי יש אומרים. ובהא ודאי איכא למימר, דהיכא שהיש אומרים מיקל בא לומר שבשעת הדחק יכול לסמוך עליו, כההיא שמזכירין דברי היחיד בין המרובים, והיכא שמחמיר בא לומר שהמחמיר יחמיר ולית ביה משום יוהרא. אי נמי יש לומר שאם היה חכם

ומבין מדעתו להבין ולהורות, ודעתו נוטה ליש אומרים, יוכל לסמוך עליו, וכדבר אשר דיברנו לעיל. ומזה יש ללמוד לחלק גם כן היכא שמביא תרי יש אומרים כדבר האמור'.

אחר כל זה כתב עוד שם: 'וכל מה שכתבתנו חילוקים בדברי מרן, במה דברים אמורים לאחרים, אבל אנן בדידן שקיבלנו הוראותיו של מרן בעצם כפי מה שנטה דעתו, אפילו במקום שהביא תרי יש אומרים פסקינן הלכתא כיש אומרים בתרא, וכ"ש במקום שהביא סברא סתמית אף שכתב אח"כ יש אומרים הלכה כסתם, וכל שכן היכא שסתם בלי שום חולק'.

והנה בכל דבריו מבואר פעם אחר פעם, שדעת השו"ע עצמו בכל המקומות שהביא מחלוקת, אם זה יש ויש הרי שהוא רק נוטה ליש בתרא, ואם זה סתם ויש הרי שהוא נוטה עוד יותר לסתם, ובכל אלו יש נפקותות שונות כפי שכתב, או שהרוצה לסמוך יסמוך, או שהמחמיר יחמיר, או שהחכם ומבין מדעתו הרשות בידו להכריע כסברא החולקת, ובדיני ממונות שהמוחזק יכול לטעון קים לי כסברא החולקת שהביא השו"ע. וביסודם של דברים הרי שהוא מסכים עם רבים מאוד מהאחרונים המובאים במאמר זה, שסברא המוזכרת בשו"ע היא לשם להתחשב בה לדינא, ולא סתם חלוקת כבוד ללא שום משמעות מעשית, עד כדי כך שכתב שלדעת השו"ע עצמו החכם יכול להכריע כסברא החולקת אם נטתה דעתו לכך. והדבר פשוט וברור אצלו שיש סיבה לחילוקי לשונות אלו בשו"ע, ואין דרגת הכרעת ההלכה שווה בכל אלו, כמו שחזר ואמר כמה פעמים.

אמנם לבסוף כתב שכל זה לדעת השו"ע עצמו, וכך נכון לנהוג במקומות אחרים, אבל אנן בדידן שקיבלנו הוראותיו של מרן בעצם כפי מה שנטה דעתו' הרי שההלכה לגמרי כסתם וכיש בתרא. כלומר במקומו המנהג היה לנקוט למעשה גם 'כפי מה שנטה דעתו' של השו"ע, ולא רק כפי מה שהכריע לגמרי. ומ"מ במאמר זה נוכחנו שרבים מאוד גדולים וטובים מחכמי הדורות, כתבו ע"פ דעת השו"ע עצמו שראוי לחוש לחומרא לסברא החולקת, או שיש לסמוך עליה לקולא בהפסד מרובה וכד', וכן שהמוחזק יכול לומר קים לי כסברא החולקת שהביא השו"ע (להלן אות מג), ומבואר מכל זה שברוב ככל המקומות והדורות לא קיבלו הוראות השו"ע גם כפי מה שנטתה דעתו, אדרבה נמשכו אחר כוונתו המקורית שבכל המקומות שהביא מחלוקת היינו לומר שיש להתחשב בדעה החולקת למעשה.

וכך הייתה גם מסורת ההוראה בדור האחרון בארץ ישראל, לחוש לחומרא לסברא החולקת שבשו"ע וכו', כפי שהורו בספריהם והנהיגו החכמים שעלו ארצה והשתקעו בה, הלא המה: הכף החיים (להלן אות מד), הישכיל עבדי (להלן אות מה), הגר"ע עטיה (לעיל אות ג), האור לציון (לעיל אות א), הגר"י צדקה (להלן אות מט), השמחת כהן (להלן אות מח) והגר"ש מאזוז שקיבל מרבו (להלן אות מז). וראה עוד להלן (אות מג) שנהגו בירושלים מדורות להורות שיכול המוחזק לטעון קים לי כסברא החולקת המובאת בשו"ע, ויסוד הנהגה זו מושתת על ההבנה שהשו"ע עצמו הביא סברת החולקים על מנת לחוש לה (וכן כתב בפירוש הבית דינו של שלמה בדבריו המובאים לעיל).

מ*. גם בספר שער המפקד (ח"ב הלכות גיטין דף פא ע"א-ע"ב ד"ה אמ"ה) כתב בפירוש שסתם ויש בשו"ע הרי שהוא לא הכריע בזה, וכתב את סברת היש כדי שכל אחד יחוש לעצמו (קיבלתי מיד ידי הרה"ג ישראל אליהו שליט"א).

בנדרים (סג ע"א) נחלקו ר' מאיר ור' יהודה לגבי אמירת חודש 'אדר' סתם, ר' מאיר סובר שסתם אדר הוא אדר שני, ור' יהודה סובר שסתם אדר הוא אדר ראשון. הרא"ש והר"ן פסקו כר' יהודה והרמב"ם פסק כר' מאיר.

והנה בשו"ע נשנו בעניין זה שתי הלכות בשני מקומות.

בחור"מ סימן מג סעיף כח, כתב השו"ע כהלכה פסוקה: 'שני שטרות שנעשו בשנה מעוברת וכו', ואם בשניהם נכתב אדר סתם הוי כמי שכתוב בשניהם אדר ראשון'. הרי שפסק כאן במוחלט כהרא"ש והר"ן שפסקו כר' יהודה שסתם אדר הוא אדר ראשון.

ולעומת זאת ביו"ד סימן רכ סעיף ח, השו"ע מביא את המחלוקת הנ"ל בלשון סתם ויש: 'אמר עד ראש חודש אדר, עד ראש חודש אדר ראשון וכו', ולהרמב"ם אם ידע שהשנה מעוברת ואמר עד ראש חודש אדר אסור עד ראש חודש אדר שני'.

ו**כתב על כך** בשער המפקד: וכן דעת מרן דהלכה כר' יהודה דסתם אדר הוא הראשון, שכן פסק בחור"מ סימן מג סעיף כח יעו"ש וכו'. אלא שמרן גופיה בהלכות נדרים בסימן רכ סעיף ח פסק במי שנדר עד ראש חודש אדר, עד ראש חודש אדר הראשון וכו', ולהרמב"ם אם ידע שהשנה מעוברת ואמר עד ראש חודש אדר אסור עד סוף אדר השני, עכ"ל. וקשה על מרן דהכא בנדרים מספקא ליה, ובחושן משפט פסק דהלכה כר' יהודה דסתם אדר הוי אדר הראשון והכריע כן, ומדוע הכא בנדרים הזכיר סברת הרמב"ם כנראה דלא מכרעא ליה. ולענ"ד לישיב דעת מרן ז"ל וכו', אלא דנראה לי שדעת מרן לחלק בין ממונא לאיסורא, ור"ל נהי דאיפסיקא הלכתא כר' יהודה דסתם אדר הוא אדר הראשון, הגם דהרמב"ם חולק וסבירא ליה דהלכה כר' מאיר, היינו בממון הקל פסקינן בהחלט כר' יהודה ולא חיישינן לפלוגתא, אבל בנדרים דהיא מילתא דאיסורא דלא יחל דברו חייש מרן גם לסברת הרמב"ם, ולזה הזכיר[נ] בדיני נדרים כמי שאומר שכל אחד יחוש לעצמו במילי דנדרים לאסור על עצמו מה שאסר עד (סוף) [ראש חודש] אדר השני'.

מא. לעיל (אות כג) הובאו דברי השו"ע או"ח סימן שיח סעיף ה: 'יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין'.

ושם ראינו לדברי האחרונים שהבינו ברוב פשיטות שהשו"ע חשש לחומרא לשיטת היש קמא (הגם שמעיקר הדין הלכה כיש בתרא כידוע), ונוכחנו שגם הביאור הלכה (שם סעיף טו ד"ה והוא יבש) הסכים עם האחרונים הללו בפשיטות.

והנה גם לעניין סתם ויש מבואר כך במשנה ברורה. ראה שו"ע או"ח סימן שכ סעיף ז: 'לסחוט כבשים ושלקות, אם לגופם וכו', ואם צריך למימיהן מותר לסחוט לתוך קדרה שיש בה אוכל, אבל אם אין בה אוכל אסור. ולרבנו חננאל כל שהוא צריך למימיהן חייב חטאת, אפילו סחט לקדרה שיש בה אוכל'. הרי לנו סתם לקולא ויש אומרים (רבנו חננאל) לחומרא.

ובמשנ"ב על אתר (ס"ק ל), אחר שביאר סברת רבנו חננאל, כתב: 'ואף דכל הפוסקים פליגי על זה, דסבירא להו דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי, וכנ"ל בסעיף ד, והלכה כדבריהם, ולכך הזכיר המחבר דעתם בסתמא, מכל מקום הביא גם כן דעת רבנו חננאל להורות דטוב להחמיר כדבריו, והמחמיר תבוא עליו ברכה, וכמו שכתב בתשובת הרא"ש שהובא בבית יוסף'.

ואולם הנה בביאור הלכה במקום אחר (סי' יא סעיף ב ד"ה לשמן) מופיע: 'אך מה שהוכיח הפמ"ג מהלבוש שסובר גם כן כהנחלת צבי, המעיין בבית יוסף ובלבוש יראה להפכו, כי הדעה המוסכמת כתב סתמא והדחוייה בשם יש אומרים כידוע'.

והנה קודם כל יש לדעת כי אין מדובר כאן כלל על השו"ע כי אם על הלבוש. הנושא הוא האם שזירה בציצית היא לעכובא, ובשו"ע לא הביא בזה כלל שתי דעות, רק בסעיף ב כתב: 'וצריכין שזירה ושיהיו שזורין לשמן', ובסעיף ג כתב: 'אם נתפרקו משזירתן ונעשו ששה עשר כשרים, והוא שישתייר בשיזור כדי עניבה'. ועל כך כתב הבה"ל הנ"ל (בתחילת דבריו) כי מהשו"ע סעיף ג מוכח שהשזירה היא לעכובא. וכאמור השו"ע לא הביא בזה שתי דעות. אולם הלבוש (סעיף ב) הביא בזה שתי דעות בסתם ויש, וזה לשונו: 'וגם השזירה שיש אומרים דילפינן תכלת תכלת ממשכן וכו' צריכין ג"כ שיהיו שזורין לשמן, דילפינן לבן מתכלת שיהיו שזורין דשיון הן, ויש אומרים שהשזירה אינה מעכבת דלאו גזירה שוה גמורה היא שאינה מופנה, אבל המנהג בכל ישראל לעשותן שזורין'. והנה מה שפתח ואמר 'וגם השזירה שיש אומרים דילפינן תכלת תכלת ממשכן' היא הקדמה לשתי השיטות שהזכיר לאחר מכן, השיטה הראשונה היא מה שהוסיף אח"כ בסתם 'צריכין ג"כ שיהיו שזורין לשמן', וזה מטעם שלשיטה זו היא גזירה שוה גמורה. והשיטה השנייה היא מה שהוסיף ואמר 'ויש אומרים שהשזירה אינה מעכבת דלאו גזירה שוה גמורה היא'. ועל כל זה סיים הלבוש כי 'המנהג בכל ישראל לעשותן שזורין'. והנה הפמ"ג שם (א"א אות ג) כתב על כך: 'ואליה רבא אות ב בשם הנחלת צבי דיעבד בלא שזור כשר, וכן דעת הלבוש כתב מנהג יע"ש'. כלומר הפמ"ג הבין מזה שהלבוש סיים ואמר שהמנהג לעשותן שזורין, משמע שאינו מעכב רק מנהג. ועל כך השיב הביאור הלכה שמה שהוכיח הפמ"ג מהלבוש כהנחלת צבי שבדיעבד כשר בלא שזירה, זה אינו, 'כי הדעה המוסכמת כתב סתמא והדחוייה בשם יש אומרים כידוע'. היינו הסתם ויש שבלבוש הנ"ל. וכאמור אין זה נוגע כלל לשו"ע, שלא כתב בזה כלל שתי דעות.

ואולם מה שהוסיף הביאור הלכה ואמר 'כידוע', לא ברור האם התכווין שידוע כי כך הוא דרכו של הלבוש. ויש מקום להבין, וזו כנראה האמת, שכוונתו שכך ידוע ג"כ מספר שו"ע (שהוא מפרשו באופן קבוע) שהדעה הדחוייה כותב בשם יש אומרים אחר שסתם שלא כמותה, וא"כ מזה יש להקיש גם ללבוש. ואם כך באומרו השיטה 'הדחוייה' משמע שאין

להתחשב בה למעשה. אבל לכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם מה שהבאנו לעיל בשם המשנ"ב בסימן שכ לענין סחיטת כבשים, שהשו"ע סתם תחילה לקולא דלא כרבנו חננאל, ושוב הזכיר את סברת רבנו חננאל, וכתב המשנ"ב ד'אף דכל הפוסקים פליגי על זה וכו' והלכה כדבריהם, ולכך הזכיר המחבר דעתם בסתמא, מכל מקום הביא גם כן דעת רבנו חננאל להורות דטוב להחמיר כדבריו'.

אולם נראה שהחילוק הוא פשוט, בסימן יא שיטת הסתם (שבלבוש) היא לחומרא שהשזירה היא מעכבת, ואילו שיטת היש אומרים היא לקולא שהשזירה אינה מעכבת, על כך אמר הבה"ל שהשיטה הדחוייה מובאת בשם יש אומרים, וכידוע גם מספר שו"ע, שמכיוון שהיא לקולא ולא נפסקה להלכה הרי שהיא נחשבת שיטה דחוייה, שהרי לא שייך לחוש לשיטה שהיא לקולא (והוא לא סבר לומר בסגנון שאפשר לסמוך עליה בשעת הדחק או במקום צורך גדול וכד', כפי שהובא לעיל כמה פעמים בשם אחרונים אחרים). אולם כאשר שיטת הסתם היא לקולא ושיטת היש אומרים היא לחומרא, בזה סבירא ליה למשנ"ב שמעיקר הדין הלכה כסתם לקולא, ומכל מקום הביא השו"ע גם דעת היש אומרים להורות שטוב להחמיר כדבריהם.

וזה גם מה שהובא לעיל מסימן שיח, לגבי יש קמא לחומרא ויש בתרא לקולא, שהסכים המשנ"ב כהאחרונים שדעת השו"ע להחמיר כהיש קמא.

הכלל העולה, לדעת המשנ"ב, כאשר השו"ע פוסק לחומרא, אין מקום להתחשב בשיטת היש לקולא, ועל כן היא נחשבת לשיטה דחוייה. אולם כאשר פסק השו"ע לקולא, הרי שחשש לחומרא גם לשיטה החולקת, בין לגבי סתם ויש ובין לגבי יש ויש.

מב. בספר זבחי צדק (יו"ד סי' סט אות כט), הביא בהרחבה את שני צדדיו של החיד"א, שנידונו במחזיק ברכה סימן ט אות ב, וסימן נה סוף אות ד, האם כשהשו"ע הביא סתם ויש כוונתו לחוש לחומרא לדעת היש (כדעת הכנה"ג ודעימיה כפי שהוכיח החיד"א), או שלדעת השו"ע אין לחוש אבל גדולי הדורות שלאחר מכן ראו לחוש לסברת היש (כפי שצייד החיד"א גופיה). וכתב החיד"א שלענין מעשה הרי אין נפק"מ בין הצדדים, ועל כן למעשה נוקטים להחמיר בהפסד מועט, אבל בשעת הדחק או בהפסד מרובה סמכין אסתם מרן להתיר. עכ"ד הזבחי צדק בשם החיד"א.

אבל בכל המקומות מכאן ואילך, קבע הזבחי צדק פעם אחר פעם דווקא כדעת הכנה"ג ודעימיה, שדעת השו"ע עצמו לחוש לסברת היש לחומרא (מן הסתם מטעם שאין ספקו של החיד"א מוציא מידי ודאם של הכנה"ג ודעימיה).

ראה בדבריו סימן עג אות יד: 'ולענין דינא יש לחוש לסברא שניה, ואין להתיר אלא דוקא בהפסד מרובה או לכבוד שבת ואי אפשר להכין, שכן דעת מרן ז"ל שבכל מקום שסותם להתיר ואח"כ כותב ויש אוסרים, שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו, ועיין לעיל סימן סט אות כט'.

וראה עוד בדבריו סימן פא אות כז: 'מיהו לדידן שקיבלנו הוראות מרן ז"ל, וכתבנו לעיל בסימן סט אות כט דכל מקום שסותם מרן להתיר ואח"כ כותב ויש אוסרין או יש מי שאוסר, הוא להודיע שיש לחוש לסברא זו, ואין להתיר בהפסד מועט, אבל בהפסד מרובה או שעת הדחק סמכנין אסתם מרן להתיר'.

ועוד שם אות לב: 'ולענין הלכה, כבר כתבנו לעיל לדעת מרן ז"ל דהיכא דסותם כדעת המתירין ואח"כ כותב ויש אוסרין דעתו ז"ל לחוש לסברת האוסרים, ואין להתיר אלא דווקא בהפסד מרובה או שעת הדחק'.

ובסימן פז אות נו: 'ולענין הלכה כבר כתבנו כמה פעמים דדעת מרן היכא דסותם כדעת המתירים ואח"כ כותב ויש אוסרים או יש מי שאוסר שדעתו לחוש לדעת האוסרים ואין להתיר אלא דווקא בהפסד מרובה או בשעת הדחק'.

ובסימן צד אות יג: 'ולענין דינא כבר כתבנו לעיל סימן סט אות כט, דכשכותב מרן ז"ל סברא ראשונה בסתם להתיר, ואח"כ כותב ויש אוסרים, או יש מי שאוסר וכו', לפיכך כותב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו, ואין להתיר אלא דווקא בהפסד מרובה או לכבוד שבת ואי אפשר להכין אחר'. וראה שם עוד בהמשך דבריו.

וראה עוד בזבחי צדק סימן ב אות לז, שהוכיח מדברי השו"ע שם משני סעיפים הסמוכים זה לזה, שסתם ויש מחמיר השו"ע כדעת היש.

מג. בשו"ת רב פעלים (ח"ב חו"מ סי' ג) הביא את דברי האחרונים, שבמחלוקת סתם ויש שבשו"ע אין להוציא ממון מיד המוחזק ע"פ סברת הסתם (כלומר המוחזק יכול לומר קים לי כסברת היש), ויסוד הדברים הביא בשם מהר"ם בן חביב בזה"ל: 'דגם הרגילים לילך בעקבות מרן ז"ל, אין להוציא ממון מיד המוחזק, משום דמרן בשו"ע לא החליט בשו"ע לפסוק בסתם כהרא"ש והטור, אלא כתב ויש אומרים דחייב באונס גדול, וכוונתו רצויה לרמוז לנו דאינו מחליט הפסק לחייב שומר שכר בגניבה באונס'. ועוד הביא הרב פעלים כיוצא בזה גם בשם הכנה"ג בתשובה. (ויש להוסיף, שכבר התברר לעיל [אותיות כד-כה] שכן דעת מהר"ם בן חביב גם בשאר חלקי השו"ע, שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעה החולקת שהביא. וכן התברר לעיל [אות כז] שכן גם דעת הכנה"ג בשאר חלקי השו"ע, שדעת השו"ע לחוש לחומרא לסברא החולקת שהביא. ואם כן הרי שהם לשיטתם גם בענייני חושן משפט, שאין להוציא ממון מיד המוחזק בדין השנוי במחלוקת בשו"ע, כיון שאין כאן פסק גמור).

ואמנם בהמשך דבריו שם כתב הרב פעלים באופן נוסף, דאפילו נאמר שדעת השו"ע גופיה לפסוק לגמרי כדעת הסתם ולא לחוש לסברת היש, מ"מ גדולי הדורות חששו שלא להוציא ממון ע"פ סברת היש, ע"ש. הנה זה כתב הרב פעלים לדעת החיד"א שהזכיר שם, שצידד כך בדעת השו"ע שאינו חושש לסברת היש (וכן דעת עוד קצת אחרונים).

אולם בספרו בן איש חי (ש"ב קרח ו) קבע להלכה בדעת השו"ע שסברת היש הובאה על מנת לחוש לה (וזה נכון בין בדיני ממונות לחוש לה שלא להוציא ממון מן המוחזק, ובין באיסור

והיתר לחוש לה לכתחילה לחומרא), וזה לשון הבא"ח שם: 'כף של חלב שתחבו אותה בקדירה של בשר וכו', מיהו אם הכף הוא של מתכת וליכא הפסד מרובה, משערין בכולו, דבמתכת אמרינן חם מקצתו חם כולו, אבל אי איכא הפסד מרובה או שעת הדחק לא אמרינן חם מקצתו חם כולו וכו', יען כי מרן ז"ל סתם בסימן צד סעיף א' כסברת המתירין, ולא הביא סברת האוסרין אלא בשם יש מי שאומר, וכן בסעיף ו' לא זכר סברת האוסרין כלל, ובסימן צח סעיף ג' אחר שסתם כהמתירין כתב יש מי שמחמיר וכו', והיינו לחוש בהפסד מועט דווקא'.

ובדרך אגב, בנוגע לקים לי כסברת היש, הנה בספר יבי"א חלק ה' (חו"מ סי' ב') האריך בזה, ומסיק: 'כלל העולה שבין כשפוסק מרן בלשון סתם ויש אומרים, בין כשפוסק בלשון יש אומרים ויש אומרים, לעולם מצי המוחזק לטעון קים לי כאחת הסברות הפוטרת'. וטעם כל זה, כפי שמבואר שם באריכות בשם הרבה ספרי אחרונים, שהלכות כאלו בשו"ע אינן הכרעות ברורות, וגם הביא דברי מהר"ם בן חביב והכנסת הגדולה הנ"ל, שסתם ויש בשו"ע כוונת השו"ע לרמוז שאינו מחליט הפסק וכו', ושיוכל המוחזק לטעון קים לי כסברא הפוטרת. גם הביא (באות ג') עדויות שכך הייתה הוראה קבועה בירושלים מדורות, לפטור המוחזק ע"פ דברי האחרונים הנ"ל, ודחה דברי מי שפקפק בזה. תשובה זו נכתבה בשנת תשי"ב (ככתוב בראשה), ונדפסה ע"י המחבר בספרו יבי"א הנ"ל בשנת תשל"ו. ועוד בשנת תשנ"ה הדפיס המחבר את ספרו יבי"א חלק ח', ואף שם (חו"מ סי' א') חזר והסכים ככל הנ"ל. הוי אומר שנים רבות הסכים ואף הורה היבי"א שהמוחזק יכול לטעון קים לי כסברא החולקת שבשו"ע, ועיקרי דברים אלו מושתתים על דברי האחרונים שהשו"ע עצמו חושש לסברות החולקים, מאחר ולא כתב בזה הלכה פסוקה ללא מחלוקת. והסכים היבי"א שכך הייתה הוראה קבועה מדורות.

אולם הנה בספרו יבי"א חלק ט' (חו"מ סי' א' אות ו'), הדפיסו המחבר בשנת תשס"ב, חזר ונדרש לזה, אולם שם שינה טעמו: 'ומכל מקום אומר אני שמאחר שלא יצא דבר זה ממחלוקת, וידוע מה שכתב מרן החיד"א בספר ברכ"י ובשיו"ב (או"ח סימן ס"א ס"ק ג') ([ב]) בשם גדולי האחרונים, דמרן עצמו אמר שדעתו לפסוק הלכה כסתם נגד יש אומרים ע"ש, והכי נקטינן בכל מילי דאיסור והתר, וכבר כתבנו שמאחר שמרן הוא מרא דאתרין, ומפיו אנו חיים בכל מכל כל, וקבלנו הוראותיו ככל אשר יאמר כי הוא זה, לפיכך ראוי להטיל ביניהם פשרה הקרובה לדין, ושלא לפסוק בפשיטות נגד דעתו של מרן ולומר שהמוחזק מצי טעין קים לי כדברי היש אומרים נגד הסתם שבשו"ע'.

אולם אחה"מ כמה קשה לזנוח מסורת הוראה ברורה שהייתה מוסכמת אצלו עשרות שנים, ואף הסכים שכך הייתה הוראה קבועה בירושלים מדורות, ולבחור בזמן מאוחר בדרך חדשה. ואין ספק שמסורת הוראה זו לה הסכים היבי"א עשרות שנים, דומה לעיקרי שיטתו של האור לציון המובאת לעיל (אות א'), שהשו"ע עצמו חושש לסברת החולקים בכל מקום (וכאמור לעיל כך מבואר גם ביסוד דין זה בספרי יבי"א חלק ה' וחלק ח'). ומה שנימק היבי"א בדבריו האחרונים ע"פ דברי החיד"א 'דמרן עצמו אמר שדעתו לפסוק הלכה כסתם נגד יש אומרים', ראה לעיל (אות לג') שלא נתברר מי הם האחרונים הללו האומרים שאין השו"ע חושש כלל

לדעה החולקת שהביא, אדרבה מרוב ככל האחרונים מבואר שדעת השו"ע לחשוש לסברא החולקת לחומרא.

מד. בספר כף החיים (לרי"ח סופר) כתב שזהו יסוד מוסד בדעת השו"ע לחוש לדעת החולקים, ועשה עיקר מדברי הכנה"ג ודעימיה.

וזה לשון הכה"ח (או"ח סי' יג אות ז): 'והוא על דרך מה שכתבו הפוסקים ז"ל, דכל מקום שסותם מרן ז"ל להתיר ואח"כ כותב יש אוסרים חושש לסברת האוסרים לכתחילה, כמו שכתב רבינו חיד"א במחבר"ר יו"ד סימן נה סוף אות ד לדעת הכנה"ג ודעימיה וכו', וכן משמע מדברי השולחן גבוה או"ח סימן לב אות לד וכו', וכן משמע מדברי הנהר שלום על או"ח סימן לב וכו'. וכן כתב מרן ז"ל עצמו ביו"ד סימן סט סעיף כ יעו"ש, ועוד עיין ביו"ד סימן רפו סעיף י. ועיין ג"כ בזבחי צדק סימן סט אות רה. וכן בכל מקום שסותם מרן לאסור ואח"כ כותב ויש מכשירין, היינו לסמוך על ההיתר בהפסד מרובה, אלא הנכון להחמיר אפילו בהפסד מרובה והכי נקטינן כמו שכתב החיד"א במחבר"ר יו"ד סימן ט אות ב. וכן פסק רבינו הגדול בספר זבחי צדק סימן צח אות נח. וכן מצינו גבי יש אומרים ויש אומרים שכותב מרן ז"ל, שכתבו הפוסקים דדעתו לפסוק כסברא שניה וכו'. משמע מכל הנזכר לעיל, דכשמביא מרן ז"ל סברא בסתם ואח"כ יש חולקין דדעתו לפסוק כסתם, וכשמביא יש אומרים ויש אומרים דעתו לפסוק כסברא שניה, וכשהוא דעת החולקין או סברא ראשונה להחמיר חושש להם לכתחילה, וכשהוא להקל סומך עליהם בשעת הדחק'. עכ"ל הכה"ח.

וראה עוד בכף החיים או"ח סימן שפא אות ו: 'וכבר כתבנו לעיל סימן יג אות ז דדעת השו"ע לפסוק כסברא שמביא בסתם, ורק כשמביא יש אומרים לחומרא חושש לו לכתחילה, ואם כן הכא נמי שכתב ולהרמב"ם וכו' הוא כמו יש אומרים שחושש לו לכתחילה, דאם לא כן למה הביאו בשו"ע'.

והנה כל אלו היסודות הכתובים כאן בדברי הכה"ח, חוזרים ונשנים בספרו במקומות רבים מספור, וכעת יצויינו כמה מהם (אבל יש עוד רבים).

סתם לקולא ויש לחומרא חושש השו"ע לשיטת היש לחומרא: או"ח סימן פא אות יג, או"ח סימן צט אות יג, או"ח סימן קב אות י, או"ח סימן שא אות קסד, או"ח סימן שב אות מט, יו"ד סימן עג אות כ, יו"ד סימן פא אות לח.

יש אומרים לחומרא ויש אומרים לקולא חושש השו"ע לשיטת היש קמא לחומרא: או"ח סימן פא אות ד, או"ח סימן קנג סוף אות יח, או"ח סימן שמו אות יז, או"ח סימן שסג אות קיא, או"ח סימן תקסז אות יב, יו"ד סימן ד אות כח.

סתם לחומרא ויש לקולא סומך השו"ע בשעת הדחק על שיטת היש לקולא: או"ח סימן קב אות ז, או"ח סימן קכח אות ריט, או"ח סימן קנד אות צח, או"ח סימן רעז אות טז, או"ח סימן רצו אות ל.

יש מתירין ויש אוסרין סומך השו"ע בשעת הדחק על שיטת היש קמא לקולא: או"ח סימן שלד אות טז, או"ח סימן שלד אות נד, יו"ד סימן קיג אות לה.

מה. בספר ישכיל עבדי (ח"א או"ח סי' יא אות ה), הביא את שני צדדיו של החיד"א, לדעת הכנה"ג ודעימיה דעת השו"ע לחוש לסברת היש, ולדעת החיד"א עצמו הן לו יהי שדעת השו"ע לסמוך לגמרי על סברת הסתם, מ"מ למעשה נקטו גדולי הדורות לחומרא כסברת היש, והוסיף על כך הישכיל עבדי בזה"ל: 'ועיין להכף החיים בסימן יג אות ז שאסף איש טהור כעמיר גורנה להקת הפוסקים הסוברים כן דלכתחיל חושש מרן להחמיר'.

וראה עוד לישכיל עבדי שם (יו"ד סי' יב אות ו) שנמשך ברוב פשיטות אחר דעת הכנה"ג ודעימיה: 'ואולם כל היד המרבה לבדוק בסברת הפוסקים עיניו יחזו דלק"מ, דהנה כבר כתבנו לעיל בחלק או"ח סימן יא אות ה, דהגאון חיד"א במחבר"ר יו"ד סימן נה אות ד כללא כליל לן לדעת הכנה"ג, דכל שכתב סברת החולק קרי ביה ולא הכריע, ולדעת הכנה"ג ודעימיה שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו'.

מו. בספרי ר' כלפון משה הכהן ישנה מבוכה בדבר זה, כי פעמים רבות כתב שדעת השו"ע לחשוש לחומרא לשיטת היש, ואילו כמה פעמים כתב ההפך. וניסיתי להעמיד משנה ראשונה ומשנה אחרונה בדבריו, ולא עלה בידי. וניכר שכל ימיו אין ולא ורפיא בידיה, ולהלן ננסה לברר טעם ספיקותיו בזה, ואף נטען שקרוב מאוד לומר שכיום היה חוזר ומסכים לחלוטין שדעת השו"ע לחוש ליש אומרים לחומרא. וכעת יפורט הכל.

שנות חייו של ר' כלפון הן תרל"ד-תש"י.

והנה בשנת תרפ"ב הוא התחיל לחבר את ספרו באר משה על השו"ע, כמו שכתב בשער הספר שם (אולם הספר לא נדפס בחייו רק למעלה מארבעים שנה לאחר פטירתו – בשנת תשנ"ו), ושם בחלק יו"ד סימן קפו סעיף ב כתב השו"ע בסתם שאישה שאין לה וסת קבוע אינה צריכה בדיקה כלל לפני תשמיש ולאחר תשמיש, ולאחמ"כ הוסיף השו"ע: 'ולהרמב"ם והרא"ש כל זמן שאין לה וסת צריכה היא בדיקה לעולם קודם תשמיש ואחר תשמיש'. וכתב על כך ר' כלפון בבאר משה על אתר (אות ב): 'ולהרמב"ם והרא"ש וכו' מדהוצרך מרן ז"ל לזה נראה דכוונתו שיש לחוש להם מיהא לכתחילה, וכהאי גוונא זכורני שכתבו בכללי הפוסקים ז"ל, אע"ג דלדינא סבירא ליה למרן ז"ל כמו שסתם' וכו'. הרי שלדבריו כאן סתם ויש חושש השו"ע לדעת היש לכתחילה.

ואולם בשנת תש"ג הדפיס ר' כלפון את ספרו ברית כהונה (חלק יו"ד), ושם (מערכת מ אות א) כתב בשם הישיב משה: 'דמקובלים אנחנו דדעת מרן כמו שכתב בסתם להתיר בין בהפסד מרובה בין בהפסד מועט, ולא כתב ויש אומרים אלא לחלוק כבוד לאותה דעה, או לומר דהרוצה להחמיר רשאי ואינו נחשב כחולק על דעת מרן'. מכאן נראה שסבר שסתם ויש לחומרא אין השו"ע חושש לכתחילה לדעת היש.

ואולם בשנת תשי"א (אחר פטירתו) נדפס ספרו הלכה למשה, והנה בספר זה עצמו יש שינויים ממקום למקום בעניין זה.

יעויין שם במערכת ס אותיות ב-ג, שהן שתי פסקאות זו אחר זו, ושתייהן כסותרות זו את זו לענייננו.

באות ב כתב: 'סתם ויש אומרים, הגם דקיימא לן כסתם, מ"מ בהפסד מועט חוששין לסברת יש אומרים כמו שכתב הרבה מחב"ר וכו', וה"ה אם הזכיר אח"כ המחלוקת בלשון יחיד ויש מי שאוסר וכיוצא, דכיון דמרן הזכירו וחס לו חוששין לו בהפסד מועט, וכמו שנתבאר מדברי מהר"ם שתרוג נר"ו בתשובותיו אלי'.

אולם מיד לאחר מכן באות ג כתב: 'כשסתם מרן ז"ל להתיר ומסיים על זה ויש אוסרים, הישיב משה ז"ל סימן שה כתב דמקובלים אנחנו דדעת מרן כסתם בין בהפסד מרובה בין בהפסד מועט, ולא כתב ויש אומרים אלא לחלוק כבוד לאותה דעה, או לומר דהרוצה להחמיר רשאי ואינו נחשב כחולק על דעת מרן'.

ושלושה שינויים יש בין שתי הפסקאות הסמוכות הללו. (א) באות ב הוא מזכיר בברכת החיים את 'מהר"ם שתרוג נר"ו', ואילו באות ג הוא מזכירו בברכת המתים 'הישיב משה ז"ל' (הוא ר' משה שתרוג). (ב) באות ב כתב שבתשובותיו של ר' משה שתרוג אליו התבאר שהשו"ע חושש לחומרא לדעת היש, ואילו באות ג הביא בשם תשובתו של ר' משה שתרוג בספר ישיב משה שהשו"ע אינו חושש לדעת היש. (ג) ממילא דעתו של ר' כלפון עצמו משתנה בעניין זה מפסקה לפסקה, שכן באות ב הוא נמשך אחר תשובותיו של ר' משה שתרוג שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש, ואילו באות ג הוא נמשך אחר תשובתו האחרת של ר' משה שתרוג שבספרו ישיב משה שאין השו"ע חושש לחומרא לדעת היש.

מכל זה מוכח שהפסקאות והכללים שבספר הלכה למשה נכתבו בתקופות שונות, ולא ברצף אחד. כמו כן התברר שהיו להם לר' משה שתרוג ולר' כלפון בעניין זה משנה ראשונה ומשנה אחרונה, וקשה לעמוד על בירור הדברים לגמרי.

והנה במקום נוסף באותו ספר עצמו, כלומר הלכה למשה הנ"ל (מערכת ש אות ב) הוא נדרש שוב לעניין זה, והקשה למה זה לפעמים השו"ע סותם הדין לגמרי, ולפעמים מזכיר סתם ויש, ולפעמים מזכיר יש ויש, שמאחר והלכה כסתם או כיש בתרא היה לו לשו"ע לסתום תמיד, ומה הם חילוקי הלשונות הללו. וכתב על כך: 'ונלע"ד כעת לומר דמדרגות מדרגות בהכרעה יש'. וביאר דבריו, שכאשר הדבר ברור לשו"ע לגמרי הוא סותם כך לחלוטין, אולם כאשר ראה שעדיין יש מה לעיין בדבר הוא כותב בסתם ויש, וכאשר הוא יותר מסופק בדבר הוא כותב יש ויש באופן שנוטה יותר ליש בתרא. ובתוך דבריו הזכיר את דברי האחרונים שבלשונות של מחלוקת בשו"ע יש לחוש לכתחילה לדברי המחמירים, וכתב על כך 'ואפשר שגם מרן ז"ל כן דעתו' (מאחר והעניינים לא מוכרעים אצלו לגמרי וכו"ל).

העולה עד כה, לר' משה שתורג (במכתבי תשובותיו) הייתה בעניין זה משנה ראשונה ומשנה אחרונה, פעם כתב שהשו"ע חושש לכתחילה לשיטת היש לחומרא, ופעם כתב שאינו חושש. ובעקבות כך גם עמיתו ר' כלפון כתב פעם כך ופעם כך. ולהלן בסמוך יובא טעם נוסף לספיקו של ר' כלפון בכל זה, ונטען שכיום יש לומר שהיה מחליט בפה מלא שדעת השו"ע אכן לחשוש לחומרא לדעת היש.

והנה בספרו שו"ת שואל ונשאל על תשעת חלקיו, נדרש עוד ר' כלפון לעניין זה במקומות רבים, וכפי מה שמצאתי ברוב ככל המקומות שם (שבעה במספר) הוא מסכים שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש, וכפי שיפורט. יש להזכיר שכל ספרי שו"ת שואל ונשאל נדפסו לאחר פטירתו, אולם ככל הנראה את כתיבת התשובות (וסידורם לכדי חיבור מיוחד) הוא התחיל בשנת תרפ"ה, כמו שמוזכר בשער חלק א. גם מתוך התשובות הללו אין לדעת בבירור מהי משנתו הראשונה ומהי משנתו האחרונה, שכן כלל התשובות שם כלולות מצעירותו ומזקנותו. למשל, בחלק א ניתן לראות תשובות רבות מסביבות שנות תר"פ-תר"צ, ובאותה מידה ניתן גם לראות תשובה משנת תש"ב (אה"ע סי' מד) כשמונה שנים לפני פטירתו, וכן תשובה משנת תש"ז (או"ח סי' לז) כשלוש שנים לפני פטירתו. כך שאין לקבוע מתוך התאריכים וסדר הדפסת ספריו את משנתו הראשונה והאחרונה בעניין זה.

כאמור בשבעה מקומות בשו"ת שואל ונשאל מצאתי שהוא כותב בבירור שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש. וחפץ הייתי להעתיק כל לשונותיו הברורות בעניין זה, כמו: 'ומשמע דיש לחוש לכתחילה לדברי יש מי שאוסר דאי לא תימא הכי למה כתבו בשם יש מי שאוסר'; 'דכל כהאי גוונא נראה לי דמרן ז"ל כוונתו לחוש לסברתם בהפסד מועט'; 'והגם דכתב ויש מי שאוסר לחוש לדבריו'; אולם לשם הקיצור אסתפק רק בציון המקומות הללו: חלק א יו"ד סימן מג, חלק ב או"ח סוף סימן כט, שם סימן נג, שם יו"ד סימן נד, חלק ו יו"ד סימן מו, חלק ז אה"ע סימן יז סוף ד"ה וראיתי, חלק ח יו"ד סימן קמח.

לעומת כל זאת בשואל ונשאל חלק ג או"ח סימן כה כתב שאין השו"ע חושש לדעת היש, וכן משמע קצת גם מדבריו בחלק ב אה"ע סימן טז.

שוב רואים אנו כי אין ולא ורפיא בידיה (אם כי מן הסתם ישנה משמעות לכך שברוב המקומות שם הוא מסכים בפשיטות שהשו"ע חושש לדעת היש). ונראה כי מתוך אחת התשובות שם ניתן להבין מהו שורש ספיקו העיקרי בכל זה, ולמה גמגם בזה פעם כך ופעם כך.

ואלו דבריו בחלק ב יו"ד סימן נד: 'שאלה, מה הוא ההפרש לדינא בין אם כותב מרן ז"ל דעתו בסתם להתיר ואח"כ ויש אוסרים, לאם כותב דעתו ז"ל בסתם לאסור ואח"כ ויש מתירין. תשובה, כבר על מדוכה זו עמד הרב חיד"א במחבר יו"ד סימן ט וסימן נה וסימן סט, ולולי דבריו ז"ל נראה לי דמסימן סט מוכח כהלך"ט דיש אוסרים שכותב מרן ז"ל לאסור בהפסד מועט לחוש להאוסרים, וכן מה שכתב בסתם לאסור ואח"כ ויש מתירים הוא להתיר בהפסד מרובה לסמוך על המתירים כמו שכתב הפרי חדש בסימן ט וכו'. אלא שאיני סומך על

מה שתרצתי טרם אראה דוגמאות וראיות לזה מהפוסקים, וצ"ע עוד בזה לעת מצוא בעה"ר.
עכ"ל.

נוכחנו אפוא כי מסברא דנפשיה היה נראה לו שדעת השו"ע לחשוש לחומרא לדעת היש (וכתב שכן מוכח מהשו"ע עצמו יו"ד סימן סט), ושלא כדברי החיד"א בזה (וכמו שכתב 'ולולי דבריו'). ומסוף דבריו ניכר כי חשש לקבוע מסמרות בזה, לחלוק על דברי החיד"א, ללא ראיות ודוגמאות ברורות מדברי האחרונים ('אלא שאיני סומך על מה שתרצתי טרם אראה דוגמאות וראיות לזה מהפוסקים'). ואם כן מן הסתם רשאים אנו לומר שלו ראה את כל המובא במאמר זה בס"ד, דוגמאות וראיות רבות מאוד (לעשרות) מן הפוסקים, בוודאי היה שש ושמה לקיים את דבריו ולקבוע בהם מסמרות ללא ספק כלל, שאכן דעת השו"ע לחשוש לחומרא לדעת היש.

ועל כל פנים איך שיהיה בדעת ר' כלפון, הנה זה בנו ר' אברהם הכהן, סבר במוחלט שהשו"ע חושש לדעת היש אומרים לחומרא, כפי שיובא להלן (אות מז). ואולי יש בזה כדי ללמד גם מה האמת והמסקנה בדעת אביו ר' כלפון. וראה שם שבאחד המקומות משמע שר' אברהם כותב כן בדעת אביו (אמנם כל זה אינו ברור לגמרי, שמדברי ר' אברהם הבן יש להסיק במוחלט שכן מסקנת אביו ר' כלפון, שכן ר' אברהם נפטר על פני אביו ר' כלפון בחייו בשנת תרצ"א). וראה עוד להלן שם שר' אברהם כותב שכן דעת רוב האחרונים (שהשו"ע חושש לסברת היש), ושלא כדעת הישיב משה. וכבר כתבתנו שקרוב מאוד לוודאי שאילו ראה ר' כלפון עצמו שכן דעת רוב ככל האחרונים ממש, בוודאי היה קובע בזה מסמרות.

וכמו כן גם תלמידו של ר' כלפון – ר' רחמים חי חזיתא הכהן*, הסכים כי האמת בדעת השו"ע שהוא חושש לדעת היש אומרים לחומרא, וכמובא להלן (אות מח).

ומכל האמור נמצא, שהישיב משה אין ולא ורפיא בידיה, ובתשובותיו לר' כלפון משה הכהן כתב שהשו"ע חושש לחומרא לדעת היש אומרים, ואולם בתשובות אחרות ממנו שהתפרסמו בספרו ישיב משה התבאר ההפך מזה. כמו כן בספרי ר' כלפון עצמו יש בזה כמה סתירות, כי פעמים רבות כתב שדעת השו"ע לחשוש לחומרא לדעת היש, וכמה פעמים כתב ההפך מזה. וכפי מה שביירנו לעיל קרוב מאוד לוודאי שכיום היה ר' כלפון חוזר ומחזיק בעוז בדעה זו שדעת השו"ע לחשוש לסברת היש. ועכ"פ כך הוסכם אצל הבתראי שברכני ג'רבה, ר' אברהם בנו של ר' כלפון, ור' רחמים חי חזיתא הכהן תלמידו של ר' כלפון, שהאמת כדברי רוב האחרונים שדעת השו"ע לחוש לכתחילה לדעת היש אומרים.

מז. הנה לעיל (אות טז ד"ה הן אמת) הובאו דברי ר' אברהם הכהן (בנו של ר' כלפון הכהן הנזכר לעיל באות הקודמת) בספרו ברית אברהם, שכתב שמדברי הב"י והשו"ע ביו"ד סימן סט מוכח שסתם ויש בשו"ע השו"ע חושש לכתחילה להחמיר כדעת היש בהפסד מועט.

א. ראה בהקדמת בנו של ר' כלפון לספר שואל ונשאל (תולדות המחבר ר' כלפון) שתיאר את מסע ההלוויה של ר' כלפון: 'ראשון למספידים היה הרה"ג מוה"ר ר' רחמים חי חזיתא הכהן שליט"א, תלמידו הותיק של אמור"ר ז"ל, שכעת הוא ממלא מקומו לרב ראשי בעירנו'.

וראה עוד בשו"ת שואל ומשיב, מאת ר' שלמה מאזוז ורבו ר' אברהם הכהן הנ"ל, חלק אה"ע, בתשובת ר' אברהם הכהן שם (סי' א אות ד) שכתב: 'ומה שכתב דמין סתם להיתרא, עיין שם שזכר דעת האוסרים בלשון יש מי שאוסר, ובכהאי גוונא כתבנו במקום אחר **דדעת רוב האחרונים שדעתו לחוש להאוסרים**, ואין כן דעת מוה"ר ישיב משה נר"ו'.

ובספרו ברית אברהם (מערכת ס אות ט) הביא ר' אברהם הכהן נידון זה, האם דעת השו"ע לחוש לסברת היש אומרים לחומרא במקום שסתם תחילה לקולא, ובתוך דבריו (דף חי ע"א) כתב: 'ויש להוכיח כסברא זו דדעת מין במה שכתב ויש אומרים לחוש לדבריהם באין הפסד מרובה' וכו'. ובהמשך שם (דף חי ע"ב) הוסיף: 'ובחידושי להלכות תערובות סימן קא הוכחנו עוד שכן דעת מין'. כוונתו בזה אל ספרו בית אברהם על הלכות תערובות (חיבורו זה צורף ג"כ אל תוך ספרו שלחן אברהם, והציונים להלן נלקחו מתוך השלחן אברהם שהוא מתוקן יותר).

ואכן בספרו בית אברהם סימן קא אות טו (עמ' רמ), כתב בהרחבה להוכיח מדברי השו"ע עצמו, וכן מדברי כמה אחרונים, שסתם לקולא ויש לחומרא חושש השו"ע לכתחילה לדעת היש אומרים בהפסד מועט, יעויין שם.

ועוד כתב בסימן קה אות נג (עמ' שלט): 'וכבר כתבנו בעניותנו בסימן קא אות טו, דבכל מקום שמזכיר מין בשו"ע סתם ויש אומרים, דעתו לחוש ליש אומרים במקום שאין הפסד מרובה ע"ש, ונראה לי שהוא הדין ליש מי שאומר'.

ועוד בסימן קט אות ה (עמ' שסט): 'וכבר כתבנו בסימן קה אות נג, דכל מקום שמזכיר מין יש אומרים, או יש מי שאומר, דעתו לחוש לסברא הנזכרת אם אין הפסד מרובה'.

ועוד בסימן קיא אות כ (עמ' תלז ד"ה המבשל): 'ובמקום שאין הפסד מרובה ראוי להחמיר בכף של מתכת להצריך שישים כנגד כולו אפילו לא הכניס אלא מקצתו (שעל כן הזכירה מין ביש מי שמחמיר)'.

וראה עוד בספרו וישב אברהם (או"ח סי' לז), שדן לגבי חוזר ונעור בפסח האם יש להחמיר (שהשו"ע בסימן תסז סעיף ד כתב בסתם שאין חוזר ונעור ויש חולקים), והביא שם את דברי אביו ר' כלפון שמשמע ממנו שלהלכה אינו חוזר ונעור, וכתב על כך ר' אברהם: 'ומכל מקום אף לפי מה שכתבתי דנקטינן כדעת מין ז"ל, נראה דבהפסד מועט יש להחמיר, וכמו שכתבתי במקום אחר דכשכותב מין סתם ויש אומרים דעתו דיש לחוש ליש אומרים, ונראה שהוא הדין ליש חולקין'. ומשמע שאמר זה גם לדעת אביו ר' כלפון.

מח. גם בספר שמחת כהן (לר' רחמים חי חויתה הכהן, תלמידו של ר' כלפון הכהן הנזכר לעיל [אות מ]), כתב בכמה מקומות כי העיקר בדעת השו"ע לחשוש לשיטות החולקות שהביא בשם יש אומרים, הגם שסתם תחילה לקולא.

ראה שם (מהדורת תשנ"ו), חלק או"ח, חידושי שו"ע (שבסוף הכרך), ריש סימן תמוז: 'אם נתערב החמץ קודם פסח ונתבטל בשישים אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. לכאורה נראה דלדעת מרן יש לחוש לסברא האחרונה שהביא דחוזר וניעור, דהנה כתב הרב מחזיק ברכה חלק יו"ד סימן ט, משם הלכות קטנות, דקיבל מרבתי דכל היכא דכותב מרן סתם יש להכשיר ואח"כ יש אוסרין אזלינן לחומרא בהפסד מועט ע"ש, ועיין עוד להמחזיק ברכה ביו"ד סימן נה סוף אות ד שכתב דמרן שמביא סברת יש אומרים דעתו לפסוק כן להחמיר בהפסד מועט כהחולקים, ע"ש'.

ומכל זה מובן, שהשמחת כהן סבר וקיבל מה שכתב המחבר"ר הנ"ל (אות כז) בסימן נה סוף אות ד: 'דכל שכתב (השו"ע) סברת החולק נמי קרי ליה ולא הכריע, ודעת הכנסת הגדולה ודעימיה שלכך כתב סברת החולק להודיע שיש לחוש לסברא זו'. והגם שהחיד"א עצמו שם קצת הסתפק בזה (שכתב 'והן לו יהי דדעת מרן לסמוך על הסברא שסתם'), סבר השמחת כהן שאין ספקו של החיד"א מוציא מידי ודאם של הכנה"ג ודעימיה. ומינה דמה שכתב המחבר"ר בסימן ט בשם הלכות קטנות דקיבל מרבתי שיש לחשוש לדעת היש בהפסד מועט, היינו שכן דעת השו"ע עצמו, אחר דברי הכנה"ג ודעימיה. והגם שהחיד"א עצמו שם טען שאין כן דעת השו"ע, רק גדולי הדורות שאחריו ראו לחוש בהפסד מועט, זה כתב החיד"א קודם שנודע לו משיטת הכנה"ג ודעימיה, אבל מאחר והשמחת כהן הסכים לשיטת הכנה"ג ודעימיה שהתבררה לחיד"א להלן בסימן נה, שדעת השו"ע גופיה לחשוש לסברת היש, ממילא הקבלה ההיא של הלק"ט מרבתי יכולה להתייחס עד מרן השו"ע עצמו.

ואמנם בהמשך דבריו שם כתב השמחת כהן, דדעת רבני תונס אינה כן, מכך שגם בענייני חו"מ כשהשו"ע הביא סתם ויש, מנהגם שאין המוחזק יכול לטעון קים לי כסברת היש, ומוציאים ממון ע"פ שיטת הסתם, ומזה נראה דסבירא להו בדעת השו"ע שאין שום צד לחוש לשיטת היש. אבל ממה שיובא עתה יוכח שלדעת השמחת כהן עצמו הנכון הוא בדעת השו"ע שכן ראוי לחוש, וכמו שכתב בתחילת דבריו.

ראה בהמשך ספרו שם, סימן תסו סעיף ג בשו"ע (אות ב בספר שמחת כהן): 'שק מלא קמח שנתלחלח מזיעת החומה מותר, ויש אוסרים. צ"ע דבסימן תסז סעיף ז פסק לתשובת הרשב"א דישאל שיש לו בורות מלאים חיטים, וחושש שמא יש בקרקעית הבור ובקירותיו חיטים מבוקעים מלחות הבור והארץ, בביטול בעלמא סגי, ע"ש. משמע דלחות הבור והארץ מחמיצה. ונ"ל כפי מה שכתבו האחרונים ז"ל, דהיכא דסתם מרן להתיר ואחר כך הביא יש אוסרים יש לחוש לסברת האוסרים בהפסד מועט ע"ש. ובמקום אחר כתבתי דאפשר לומר דמרן גופיה שהביא דעת האוסרים הוא לחוש להם בהפסד מועט, אבל לדינא אה"נ דעתו להתיר. וכן כתב מהר"ם בן חביב, והובאו דבריו להגאון רב פעלים ז"ל חלק ב חו"מ סימן ג, וזה לשונו, דגם הרגילים לילך בעקבות מרן ז"ל אין להוציא ממון מיד המוחזק, משום דמרן בשו"ע לא החליט לפסוק בסתם כהרא"ש והטור אלא כתב ויש אומרים דחייב באונס גדול, וכוונתו רצויה לרמוז לנו דאינו מחליט הפסק לחייב שומר שכר בגניבה באונס, ע"ש. וכן כתב הכנה"ג בתשובת בעי חיי חו"מ השניות דף קיט עמוד ד, והביא דבריו הרב שם, דכשכותב

מרן סתם ויש אומרים הגם שדעתו כסתמא מכל מקום כותב יש אומרים דדעתו לומר קים לי כיש אומרים, עש"ב. ועוד הביא דעת רבים וגדולים דסבירא להו הכי, יעש"ב. והשתא אתי שפיר דכאן סתם מרן להתיר דכן דעתו להתיר לדינא, והביא דעת היש אומרים לומר דבהפסד מועט או אם אין שעת הדחק יש לחוש להם, שאין הדבר מוחלט להתיר לגמרי, ולכן בסימן תסז פסק לתשובת הרשב"א דשם אינו רוצה לאוכלם רק להניחם כמות שהם, ולכן הצריך ביטול לצאת ידי דעת האוסרים בזעה כיון דליכא שום הפסד במה שמבטל'. עכ"ל השמחת כהן.

הרי שהשמחת כהן חוזר וטוען שדעת השו"ע לחוש לסברת היש, וע"פ זה תירץ את הקושיא בדברי השו"ע שדבריו כמו סותרים ממקום למקום, ותירץ דבמקום אחד סתם להחמיר כסברת היש שחשש לה במקום אחר. וכל דבריו בנויים על דברי האחרונים שלגבי דיני חו"מ חוששים לסברת היש ולא מוציאים ממון מיד המוחזק.

ואולם בהמשך דבריו שם כתב השמחת כהן תירוץ נוסף על הקושיא בשו"ע, ולפי תירוץ זה אין הכרח לתירוץ הראשון שדעת השו"ע במקום אחר לחוש ולהחמיר כסברת היש. אבל השמחת כהן עצמו שב וגילה דעתו במקום אחר מהו התירוץ העיקרי בעיניו. ראה שם בתחילת הכרך, בתשובתו סימן קיח (ומדבריו מוכח שהיא נכתבה אחר דבריו הנ"ל בחידושי השו"ע), וזה לשונו שם: 'והנה נודע מה שכתבו האחרונים דקי"ל הלכה כסתם, מיהו הרב שולחן גבוה ס"ק ה הקשה מדברי מרן בסימן תסז, דישראל שיש לו בורות מלאים חיטים וחושש שמא יש בקרקעית הבור בקירותיו חיטים מבוקעים מליחות הבור והארץ, בביטול בעלמא סגי, משמע דליחת הארץ מחמצת, ע"ש. ובחידושי לשו"ע כתבתי לתרץ ע"פ מה שכתבו האחרונים, והובאו דבריהם להגאון רב פעלים ז"ל ח"ב חו"מ סימן ג, דמרן שמביא סתם ויש אומרים אינו מחליט הדבר לגמרי, הגם שדעתו לדינא כסתם, מכל מקום מצי המוחזק לומר קים לי כיש אומרים, וכתבתי דמזה סמך למה שכתבו רבני האחרונים ז"ל דהיכא דמרן ז"ל סתם להתיר וכתב ויש אוסרים, דיש לחוש בהפסד מועט לדעת היש אוסרים, דהיינו משום דמרן גופיה לא ברירא ליה להתיר לגמרי, הגם דדעתו לדינא כסתם. וא"כ יש לומר דבסימן תסז דאיתיה בתקנתא לבטל ויוצא ידי כולי עלמא שפיר דמי, מ"מ בשעת הדחק ובהפסד מרובה יש להתיר בלאו הכי דזיעת החומה אינה מחמצת. ועוד תרצתי שם באופן אחר על פי דברי הרשב"ש וכו', והנראה עיקר מה שתירצתי בתחילה, שהוא מתאים למה שכתבו רוב האחרונים דהיכא שמביא מרן דעת יש אומרים לאסור יש לחוש לסברתם בהפסד מועט, וכמו שכתוב אצלי בס"ד במקום אחר. ועכ"פ גם לכל התירוצים יש לחוש לדעת היש אוסרים כמו שנתבאר. ומכל מקום היכא דאיכא הפסד מרובה או שעת הדחק יש מקום להתיר כדעת הסתם'.

הרי שהשמחת כהן חוזר פעם אחר פעם כי העיקר בדעת השו"ע לחשוש לדעת היש אומרים, הן בעיני איסור והיתר והן בעיני ממונות, וחזר השמחת כהן ופירש דעתו שזהו התירוץ העיקרי בעיניו. ומסיק בכל מקום להחמיר לכתחילה בהפסד מועט, ורק בהפסד מרובה ובשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת הסתם לקולא.

מט. גם הגאון ר' יהודה צדקה זצ"ל, כתב במכתב שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש אומרים. ראה מכתבו שבקובץ בית אהרן וישראל (שנה ח, גליון ד [מו], ניסן-אייר תשנ"ג, עמ' קיד). וזה לשון המכתב:

לכבוד הגאון הגדול וכו'. הנני להשיב על מספר שאלות ומנהגים שכת"ר רצה לדעת אותם כפי מנהג ספרד, והתייעצתי בזה עם הרה"ג ר' בן ציון אבא שאול שליט"א. א, בענין וכו'. ב, בענין דבר הראוי להתכבד דעת מרן דוקא שהיא מבושלת, ומה שהביא יש אומרים זהו רק לחומרא בהפסד מועט כמו שכתב כף החיים. ג, בענין וכו'. בברכה נאמנה, יאודה צדקה'.

נ. כעת נסכם בקצרה את כל מה שהובא במאמר עד כה, לפי סדר האותיות.

אות א: האור לציון כתב שסתם ויש חושש השו"ע לכתחילה לדעת היש. היב"א השיג על דבריו מהאחרונים שכתבו שסתם ויש הלכה כסתם, אולם האמת שרבים מן האחרונים הללו עצמם כתבו שלכתחילה מיהא דעת השו"ע שראוי לחוש לסברת היש. ועוד השיג היב"א מדברי הרמ"ע מפאנו, שכתב שהשו"ע הביא סברת היש 'לחלוק כבוד לבעלה', אבל האמת שהרמ"ע עצמו הלא הקדים ואמר 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', ואלו הם ממש דברי האו"ל. וכיצד יש לבאר רישא וסיפא דהרמ"ע כאחד ('והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', 'לחלוק כבוד לבעלה'), נאמרו כמה דרכים בספרי האחרונים כפי שיובא מכאן ואילך.

אות ב: נראה שהנהר שלום מפרש ברמ"ע 'לחלוק כבוד לסברא זו ע"י שחוששים לה לכתחילה'.

אות ג: כנ"ל ביאר גם הגר"ע עטייה זצ"ל.

אות ד: בספר פעולת צדיק הזכיר רק רישא דהרמ"ע 'דהיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', ואחז בזה בתוקף. וניכר שהייתה לפניו העתקה מקוצרת בלי הסיפא ('לחלוק כבוד לבעלה'), אך מכלל דבריו מובן שאילו ראה גם את הסיפא, היה מפרשה כהרישא, שהיינו לחלוק כבוד לבעלה ע"י שחוששים לה לכתחילה.

ובספר אליה זוטא ההפך, הביא רק את הסיפא 'לחלוק כבוד לבעלה' מבלי הרישא, ותמה עליו הפעולת צדיק שהדברים חסרי פשר. ובספר שתילי זיתים כתב שצריך לפרש שלזה גופה התכוון גם האליה זוטא, היינו לחלוק כבוד לבעלה ע"י שהוא מתחשב בה לדינא.

אות ה: גם משו"ת עבודת הגרשוני מוכח שלחלוק כבוד לבעלה היינו ע"י שחוששים לה לכתחילה.

אות ו: וכן מוכח שכך הבינו גם היד מלאכי והבית אברהם.

אות ז: וכן מוכח שכך הסכימו גם הנר מצווה והתעלומות לב.

אות ח: וכן נראה שכך הבין גם ההתעוררות תשובה.

אות ט: סיכום כל שמות החכמים הנ"ל שפירשו סיפא ורישא דהרמ"ע כאחד, דהיינו לחלוק כבוד לבעלה ע"י שחוששים לה לכתחילה.

אות י: וכמו כן קרוב לוודאי שכך הייתה גם הבנת הצדק ומשפט.

אות יא: שיטת המטה יוסף שרישא וסיפא ברמ"ע הם שני תירוצים נפרדים, ולא פליגי, והא וזה איתנהו כל אחד כפי השייך.

אות יב: וכך נראה מדברי המאמר מרדכי בהרבה מקומות, שהבין שאלו שני טעמים נפרדים ברמ"ע.

אות יג: סיכום שתי ההבנות בדברי הרמ"ע שהובאו עד כה בשם האחרונים.

אות יד: התורת השלמים ובנו השמן למשחה הבינו ג"כ מהרמ"ע שהשו"ע מחמיר כדעת היש, אבל בדרך שונה קצת מכל הנ"ל, ודבריהם מהווים הבנה שלישית בדברי הרמ"ע.

אות טו: דברי בעל התורת השלמים בחיבורו חק יעקב, מהם מוכח שסתם ויש השו"ע מחמיר כדעת היש.

אות טז: דברי הש"ך בהרחבה מדוע השו"ע מביא סתם ויש, וכתב בזה הש"ך שמונה תירוצים, ורובם ככולם מורים שכוונת השו"ע בכל זה להתחשב בדעת החולק למעשה (ובתוך כך התברר שלש"ך ישנה הבנה אחרת בדברי הרמ"ע מפאנו, והיא דרך רביעית בפני עצמה מכל מה שהתבאר עד כה). ובתירוץ ח כתב הש"ך בפירוש, שהשו"ע הביא סברת היש לחומרא כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו (וראה להלן אות יז מהו גדר 'בעל נפש'). וכן כתב עוד הש"ך בכמה מקומות נוספים, שסתם ויש השו"ע הביא דעת היש על מנת לחוש לה לכתחילה, וכן כתבו האחרונים בדעת הש"ך בדעת השו"ע. כמו כן טען הש"ך באחד המקומות, שדוחק לומר שסתם ויש השו"ע גילה דעתו שהלכה כסתם לגמרי, שא"כ לא היה לו להביא סברת החולק כלל, כמו בכל מקום בשו"ע שכותב בסתם ע"פ הכרעתו בב"י.

עוד הובאו דברי הזרע אמת שסתם ויש בשו"ע 'נראה דדעתו נוטה לדעת ראשון' (ואין ספק שכלול בזה שלכתחילה ראוי לחוש לחומרא לסברת היש, מאחר ואין כאן הכרעה ברורה, וק"ו בחשש איסור תורה).

כמו כן הובאו דברי הפרי מגדים, אשר מכללם נראה שסתם ויש בשו"ע, הגם שמעיקר הדין הלכה כסתם להקל אף בהפסד מועט, מ"מ לכתחילה חושש השו"ע לסברת היש לחומרא.

אות יז: בירור מהו גדר 'בעל נפש' (שכתב הש"ך באות הקודמת שסתם ויש בשו"ע זהו 'כדי שבעל נפש יחמיר לעצמו'). והתברר שלדעת השו"ע עצמו גדר 'בעל נפש' היינו אדם כשר.

אות יח: סיכום ארבעת הדרכים שהובאו לעיל בשם האחרונים בהסבר דברי הרמ"ע מפאנו.

אות יט: בספר אבני שיש הבין דרך חמישית בדברי הרמ"ע מפאנו, שהכוונה לחלוקת כבוד בעלמא ללא כל משמעות מעשית, וכתב שאין דעת השו"ע לחשוש לחומרא לדעת היש אומרים, ונימק זאת בכמה נימוקים וראיות לדעתו. אך כל דבריו בזה מוקשים ותמוהים מאוד מכמה פנים, ומוכרחים להסכים ששיטתו בעניין זה דחויה.

בתוך הדברים שם הובאו דברי ספר משפטים ישרים, שגם הוא נקט בתוקף שדעת השו"ע לחוש לסברת היש אומרים.

אות כ: בספר תוספת שבת נמשך בפשיטות אחר דברי הש"ך שסתם ויש השו"ע חושש לכתחילה לחומרא לדעת היש.

אות כא: סיכום בדין החליטה, שהשו"ע כתב בזה סתם לקולא ויש לחומרא, וכתבו הרבה אחרונים שכוונתו בזה לחוש לחומרא לדעת היש: ש"ך, פמ"ג, מטה יוסף, מהרי"ט, ויאמר יצחק, פתח הדביר וזבחי צדק. והוזכר שמהרי"ט הכי קרוב לזמנו ומקומו ובני חוגו של מרן המחבר ר"י קארו, והנה הוא כותב בדעת השו"ע שהוא חושש לסברת היש, וקרוב מאוד שהייתה לו ידיעה בעניין זה מבית מדרשו של השו"ע עצמו.

אות כב: גם הבית שמואל כתב שסתם ויש השו"ע חושש לדעת היש אומרים לכתחילה. **אות כג:** דברי המאמר מרדכי גם לגבי יש אומרים ויש אומרים, שדעת השו"ע להתחשב לדינא בדעת היש אומרים קמא. ובמקום שיש חשש איסור תורה, הדבר ברור לחלוטין שלדעת השו"ע עצמו אין להקל כדעת היש בתרא כלל, הגם שמעיקר הדין הוא נוטה לדבריהם והיה מקום לפסוק כמותם. וכן סוברים גם המנחת כהן, הבית מאיר, מהרי"ל ואלו והביאור הלכה, שבחשש איסור תורה דעת השו"ע שלמעשה אין להקל כדעת היש בתרא. **אות כד:** דעת מהר"ם בן חביב שיש ויש בשו"ע, הגם שמעיקר הדין אפשר להקל ולפסוק כיש בתרא (אף בחשש איסור תורה), מ"מ לכתחילה חושש השו"ע לסברת היש קמא. וכן דעת מהר"י פראג'י לעניין יש ויש. גם לגבי סתם ויש כתב מהר"י פראג'י שהשו"ע חושש לדעת היש אומרים. **אות כה:** דברי מהר"ם בן חביב שסתם ויש בשו"ע, לכתחילה חושש השו"ע לחומרא לדעת היש.

אות כו: בשו"ת שערי רחמים נמשך בפשיטות אחר דברי מהר"ם בן חביב הנ"ל. **אות כז:** מסקנת החיד"א (ובעקבותיו הזבחי צדק, הכף החיים והישיביל עבדי) בדעת הכנסת הגדולה, שסתם ויש השו"ע חושש לכתחילה לדעת היש. וכן מבואר בפירוש בדברי הכנה"ג עצמו בכמה מקומות.

אות כח: עוד מבואר בדברי הכנה"ג, גבי יש אומרים לקולא ויש אומרים לחומרא, שכוונת השו"ע שבמקום צורך אפשר לסמוך על היש קמא לקולא, כי 'אין ספק דלא לחינם כתב סברת המתיר'. ולפי זה אין ספק שהוא הדין ג"כ לחומרא, שלכתחילה חושש השו"ע לסברת היש קמא, מאותן נימוק עצמו, שלא לחינם כתב סברת המחמיר.

אות כט: וכן כתב בפירוש המשאת בנימין, שבשעת הדחק או בהפסד מרובה סומך השו"ע על דעת היש קמא לקולא, 'דאם לא כן לא היה לו להביא דעת המתירחן בספר שו"ע'. וכן הסכים הכנה"ג עם המשאת בנימין.

אות ל: גם הנחלת צבי, ע"פ דברי החיד"א, סובר שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש.

אות לא: בספר שולחן גבוה כתב בהרבה מקומות שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש.

אות לב: גם הב"ח כתב בהרבה מקומות שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש. **אות לג:** דעת החיד"א בעניין זה: שנים רבות הוא סבר בדעת השו"ע שהלכה כסתם לקולא לגמרי, ואין השו"ע חושש כלל לדעת היש. ומ"מ כתב שהסכמת גדולי הדורות מעצמם לחוש ולהחמיר. אולם בזמן מאוחר יותר, הבין החיד"א שדעת הכנה"ג ועוד אחרונים בדעת השו"ע שיש לחוש ולהחמיר, ועל כן חזר החיד"א והסתפק בכל זה, וכתב על סברתו הראשונה 'הן לו יהי' כמסתפק. ומ"מ לעניין מעשה הסכים לאסור ממה נפשך, או שכך דעת השו"ע עצמו להחמיר, או שכך הסכמת גדולי הדורות.

אות לד: דעת הפרי חדש, שסתם לחומרא ויש לקולא בשו"ע, כוונת השו"ע שבהפסד מרובה יש לסמוך על המכשירים. ומן הסתם מזה יש ללמוד גם לחומרא, שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש, כי הכל יסוד אחד, וכן כתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב יו"ד סימן נד)

בדעת הפר"ח. וכן הוכיח בספר בית אברהם (סי' קא אות טו) מדברי הפרי חדש במקומות אחרים.

גם הנחפה בכסף נמשך אחר דברי הפר"ח הנ"ל והסכים עמו (גבי סתם לחומרא ויש לקולא שכוונת השו"ע שבהפסד מרובה יש לסמוך על המכשירים).

אות לה: דעת ר' שבתי נאוי, שסתם לחומרא ויש לקולא בשו"ע, כוונת השו"ע שבשעת הדחק אפשר לסמוך על המקילים. ולדעת הפרח שושן, כן הוא בחשש איסור דרבנן, אך בחשש איסור תורה אין לסמוך על המקילים אף בשעת הדחק. ומה שהביא השו"ע סברת היש לקולא (בחשש איסור תורה), כדי לומר שאם יביאו האחרונים ראיות לשיטה זו יש לפסוק כך. הכלל העולה מדבריהם, שהשו"ע מביא דעת היש לקולא על מנת להתחשב בה כפי השייך. ומן הסתם מזה יש ללמוד גם לחומרא, שיש לחוש לכתחילה, דלא שנא.

אות לו: דעת היעב"ץ שסתם לחומרא ויש לקולא, כוונת השו"ע שבאופנים מסוימים אפשר לסמוך על דעת היש, 'שאם לא לתכלית זו נתכווין, למאי נפקא מינה טרח בכדי' (להזכיר סברא זו בשו"ע שכולו נועד לפסק הלכה). ומזה יש ללמוד גם לחומרא, שלכתחילה ראוי לחוש לסברא זו, שאם לא כן למה טרח בכדי להזכירה.

אות לז: מדברי הגר"ז והלחם ושמלה מתבאר, שסתם לקולא ויש לחומרא בשו"ע, כוונת השו"ע שבעל נפש יחמיר כסברת היש (וגדר 'בעל נפש' התבאר לעיל אות יז).

אות לח: גם בספר משחא דרבנותא כתב שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש. **אות לט:** משו"ת הרב"ך מתבאר, שסתם לחומרא ויש לקולא, דעת השו"ע שאפשר לסמוך על היש במקום צורך גדול. ומן הסתם משמע גם לחומרא, שלכתחילה חושש השו"ע לחומרא לדעת היש, דלא שנא.

אות מ: דברי הבית דינו של שלמה באורך, שחילוקי הלשונות בשו"ע, הלכה פסוקה ללא מחלוקת, סתם ויש, יש ויש, מורים בהכרח על דרגות הוראה שונות, ורק הלכה פסוקה היא הכרעה ברורה לדעת השו"ע, משא"כ לשונות המחלוקת שאין בזה הכרעה ברורה רק נטיית השו"ע היאך לפסוק, ודברי החולקים הובאו בשו"ע על מנת להתחשב לדינא לחומרא או לקולא.

אות מ*: גם בספר שער המפקד כתב בפירוש שסתם ויש בשו"ע הרי שהוא לא הכריע בזה, וכתב את סברת היש כדי שכל אחד יחוש לעצמו.

אות מא: גם מדברי המשנה ברורה והביאור הלכה מתבאר, שסתם ויש חושש השו"ע לחומרא לדעת היש. וכן יש ויש חושש השו"ע לחומרא לדעת היש קמא. אולם כאשר סתם לחומרא ויש לקולא, אין מקום לדעת המשנ"ב (בדעת השו"ע) להתחשב בשיטה המקילה.

אות מב: הזבחי צדק קבע הלכה למעשה במקומות רבים שדעת השו"ע לחוש לחומרא לדעת היש אומרים, וגם כתב להוכיח כן מדברי השו"ע עצמו.

אות מג: גם הבן איש חי קבע כן להלכה, שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש אומרים.

בדרך אגב, הוזכר כי עשרות שנים הסכים בספר יבי"א שיכול המוחזק לטעון קים לי כסברא החולקת שהובאה בשו"ע, ויסוד דבר זה מושתת על דברי האחרונים האומרים שהשו"ע עצמו

מביא את הדעה החולקת על מנת לחוש לה. והסכים היב"א שכן הייתה הוראה קבועה מדורות בירושלים. אולם בזמן מאוחר שינה היב"א טעמו בזה.

אות מד: גם הכף החיים קבע כן כיסוד מוסד באין ספור מקומות, שכל מחלוקת שהובאה בשו"ע היינו לשם להתחשב לדינא בדעת החולקים, אם לחומרא לכתחילה, ואם לקולא במקום הצורך, וכתב שדבר זה מוסכם מהפוסקים ומוכח מהשו"ע עצמו.

אות מה: גם בספר ישכיל עבדי קבע להלכה שסתם ויש השו"ע חושש לחומרא לדעת היש. **אות מו:** בספרי ר' כלפון משה הכהן ישנה מבוכה בזה, במקומות רבים כתב שסתם ויש דעת השו"ע לחשוש לכתחילה לסברת היש, אולם בכמה מקומות כתב ההפך מזה. וכמו כן אותה סתירה קיימת גם במכתבי ר' משה שתרוג, כמובא בדברי ר' כלפון בכמה מקומות. ומתברר שאין ולא ורפיא בידיהו, וקשה לעמוד בבירור מהי משנתם הראשונה ומהי משנתם האחרונה בכל זה.

על כל פנים על פי דבריו של ר' כלפון באחת מתשובותיו, ניתן להבין מהו שורש ספיקו העיקרי בכל זה, והוא, שמסברתו האישית הוכח לו מדברי השו"ע עצמו שהוא חושש לחומרא לדעת היש, ועל כן כתב ר' כלפון שנראה לו לחלוק בזה על החיד"א (דעת החיד"א בעניין זה התבארה בהרחבה לעיל אות לג), אלא שהוא לא רוצה לסמוך על סברתו הפך החיד"א עד שלא ימצא לזה ראיות מעוד אחרונים הסבורים כן. וא"כ קרוב מאוד לוודאי שאילו ראה את כל מה שהובא במאמר זה בס"ד, עשרות פוסקים שהסכימו כך בפשיטות, בוודאי היה שמח לקבוע מסמרות ולהחליט כסברתו הנ"ל, שאכן דעת השו"ע לחשוש לסברת היש לחומרא.

ובכל אופן דעתו המוחלטת של ר' אברהם בנו של ר' כלפון, היא, שדעת השו"ע לחוש לכתחילה לדעת היש (להלן אות מז). וכן דעת ר' רחמים חי חויתא הכהן תלמידו של ר' כלפון (להלן אות מח).

אות מז: דעת ר' אברהם הכהן (בן ר' כלפון הנ"ל) במוחלט שדעת השו"ע לחשוש לחומרא לדעת היש, וכתב שכן מוכח מדברי השו"ע עצמו.

אות מח: גם השמחת כהן לר' רחמים חי חויתא הכהן (תלמיד ר' כלפון הנ"ל) כתב בכמה מקומות, כי סתם ויש העיקר בדעת השו"ע לחשוש לשיטת היש לחומרא.

אות מט: וכן הזכיר הגר"י צדקה זצ"ל במכתב, שהשו"ע הביא סתם ויש לחשוש לחומרא לדעת היש בהפסד מועט.

אות נ: הסיכום הנוכחי.

אות נא: על דברי ספר עין יצחק בעניין זה.

* * *

העולה מכל המדובר עד כה, לעניין סתם ויש בשו"ע, כבר הסכימו רבים וטובים ונכבדים מרבני האחרונים, שדעת השו"ע לחשוש לחומרא לדעת היש: נהר שלום (לעיל אות ב), הגר"ע עטייה (לעיל אות ג), פעולת צדיק (לעיל אות ד), שתילי זיתים (לעיל אות ד), ולדבריו כן גם דעת האליה זוטא (לעיל אות ד), עבודת הגרשוני (לעיל אות ה), יד מלאכי (לעיל אות ו), דרכי נועם (לעיל אות ו מובא שם בבית אברהם), נר מצווה (לעיל אות ז), תעלומות לב

(לעיל אות ז), התעוררות תשובה (לעיל אות ח), צדק ומשפט (קרוב לוודאי) (לעיל אות י), מטה יוסף (לעיל אות יא), מאמר מרדכי (לעיל אות יב), תורת השלמים ובנו השמן למנחה (לעיל אות יד), ש"ך (לעיל אות טז), זרע אמת (לעיל אות טז), פרי מגדים (לעיל אות טז), משפטים ישרים (לעיל אות יט), תוספת שבת (לעיל אות כ), מהרי"ט (לעיל אות כא), ויאמר יצחק (לעיל אות כא), פתח הדביר (לעיל אות כא), בית שמואל (לעיל אות כב), מהרי" פראג' (לעיל אות כד), מהר"ם בן חביב (לעיל אות כה), שערי רחמים (לעיל אות כו), כנסת הגדולה (לעיל אות כז), נחלת צבי (לעיל אות ל), שולחן גבוה (לעיל אות לא), ב"ח (לעיל אות לב), הגר"ז (לעיל אות לז), לחם ושמלה (לעיל אות לז), משחא דרבנותא (לעיל אות לח), שער המפקד (לעיל אות מ*), משנה ברורה (לעיל אות מא), זבחי צדק (לעיל אות מב), בן איש חי (לעיל אות מג), כף החיים (לעיל אות מד), ישכיל עבדי (לעיל אות מה), קרוב לוודאי שכך צריכה להיות מסקנת ר' כלפון משה הכהן בספריו (לעיל אות מו), ר' אברהם הכהן בן ר' כלפון (לעיל אות מז), שמחת כהן לר' רחמים חי חויתא הכהן (לעיל אות מח), הגר"י צדקה (לעיל אות מט). גם דברי הבית דינו של של שלמה (לעיל אות מ) קרובים לזה.

ואם כך הוא לגבי סתם ויש שהשו"ע חושש לדעת היש, קל וחומר לגבי יש ויש שבוודאי השו"ע חושש ליש קמא לחומרא (שהרי לשון יש ויש מורה יותר על חוסר הכרעה ברורה מאשר לשון סתם ויש, ראה לעיל אות מ, ואות מו ד"ה והנה במקום), ופשוט שכל האחרונים המרובים הנ"ל יאמרו כן. וכן כתבו בהדיא: מאמר מרדכי (לעיל אות כג), מנחת כהן (לעיל אות כג), בית מאיר (לעיל אות כג), מהרי"ל ואל"י (לעיל אות כג), ביאור הלכה (לעיל אות כג), מהר"ם בן חביב (לעיל אות כד), מהרי" פראג' (לעיל אות כד) וכף החיים (לעיל אות מד), שיש ויש לדעת השו"ע יש להחמיר כיש קמא.

ובאותה דרך, כתבו הרבה אחרונים שסתם לחומרא ויש לקולא, מתחשב השו"ע בדעת היש לקולא (ונאמרו בזה סגנונות שונים: או שבהצטרף צדדים נוספים אפשר להקל, או שהרוצה יכול לסמוך ולהקל, או שאפשר לסמוך על המקילים בהפסד מרובה או בשעת הדחק): פעולת צדיק (לעיל אות ד), שתילי זיתים (לעיל אות ד), מאמר מרדכי (לעיל אות יב), פרי חדש (לעיל אות לד), נחפה בכסף (לעיל אות לד), ר' שבתי נאווי ופרח שושן (לעיל אות לה), יעב"ץ (לעיל אות לו), שו"ת הרב"ך (לעיל אות לט), כף החיים (לעיל אות מד).

ועוד באותה דרך, כתבו האחרונים שיש לקולא ויש לחומרא, במקום הצורך מקל השו"ע כיש קמא: כנסת הגדולה (לעיל אותיות כח-כט), משאת בנימין (לעיל אות כט), כף החיים (לעיל אות מד).

וכל העניינים הללו נובעים מיסוד אחד, שלא לחינם הביא השו"ע שתי דעות, אם לא לשם לחוש או להתחשב בשיטה החולקת לדינא, לקולא או לחומרא כל מקום כפי השייך.

גם בתוך הבאת דברי האחרונים לעיל (על סדר המאמר), הובאו בכמה מקומות דברי האחרונים שאמרו כמה ראיות בסגנונות שונים מתוך דברי השו"ע עצמו שהוא חושש לסברת

היש. ראה לעיל: אות יד, אות טז ד"ה הן אמת, שם ד"ה ויש להביא, אות יט ד"ה אולם אעפ"כ, סוף אות מב, אות מז ד"ה ואלו דבריו, אות מז ד"ה ובספרו וד"ה ואכן.

ואמנם מנגד ראינו שדעת החיד"א הייתה שנים רבות שאין השו"ע חושש כלל לסברא החולקת שהביא, אולם התברר שבזמן מאוחר יותר הוא חזר והסתפק בזה (לעיל אות לג). וכן ראינו שדעת האבני שיש שאין השו"ע חושש לסברא החולקת (לעיל אות יט), וייתכן שכך גם דעת ר' משה שתרוג (לעיל אות מו), וראה עוד להלן (אות נא) שעוד כמה אחרונים סוברים כן. אבל כפי שנזכרנו לעיל, רבו עד למאוד גדולי הדורות הסוברים שדעת השו"ע לחשוש לשיטת היש לחומרא, ואין ספק שיש לעשות עיקר מדבריהם, לפי שהם רוב מניין ורוב בניין, ורבים מהם מורים מובהקים ופוסקים מפורסמים שהכל שותים מימיהם. מה גם שלעיל (סוף אות יט) הוזכרו תמיהות קשות על שיטת האבני שיש ודעימיה.

וכל זה מסכים ועולה עם דרכו בהלכה של האור לציון, כמובא לעיל (אות א), וכבר הוזכר שם שדרכו זו היא הדרך המקובלת ביד רוב ככל חכמי הדורות, ושזוהי מסורת ההוראה המובהקת, וכבר נתקיימו דבריו במלואם.

נא. בספר עין יצחק (מהדורת תשס"ט ח"ג עמ' תסד ואילך), נדרש ג"כ לנידון דידן. ותחילה קבע (עמ' תסד אות י): 'כשמרן כותב סברא אחת להקל בסתם, ואח"כ כותב ויש אומרים להחמיר, דעת מרן להקל לגמרי כדעת הסתם אפילו בהפסד מועט, וכך יש להורות לדינא, וכמו שכתבו רוב ככל האחרונים'. אבל אין זה נכון, כי רוב ככל האחרונים כתבו ההפך מזה, וכפי שהובאו לעיל עשרות גדולי הדורות שנקטו שדעת השו"ע עצמו לחוש לחומרא לסברת היש. ולעניין האחרונים שציין העין יצחק, ראה להלן.

* * *

עוד הביא העין יצחק (עמ' תסה) את דברי הרמ"ע מפאנו, שהשו"ע הביא סברת היש אומרים 'לחלוק כבוד לבעליה', ושוב כתב העין יצחק שצריך ביאור מהו א"כ מה שכתב הרמ"ע ברישא 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', וכתב העין יצחק לפרש כל זה בחמש דרכים, וכולן מכוונות לכך שאין כוונת השו"ע לחוש לכתחילה לדעת היש. ולא מובן למה לא העלה גם פירוש פשוט כזה, לפחות כאפשרות נוספת, שהלשונות היינו הך, כלומר שבזה השו"ע חולק כבוד לאותה סברא ע"י שהוא חושש לה לכתחילה. וכל הזמן הוא חוזר ואומר שהרמ"ע לא אומר דבר כזה (שלדעת השו"ע יש לחוש לסברת היש אומרים), אך כל זה רק על פי החלטתו לפרש בדרכים שונות, ולברוח מהפירוש הפשוט הנ"ל.

ועל כל פנים כל מה שרוצה לחדש ולפרש מדעתו זו זכותו, אבל אין זה מבטל את דברי האחרונים גדולי הדורות שקדמונו. וכבר הבאנו לעיל (אותיות ב-יד) כמה דרכים שהעלו האחרונים בביאור דברי הרמ"ע מפאנו, וראינו שרבים ונכבדים מהם פירשו את דבריו שדעת השו"ע לחוש לכתחילה לדעת היש אומרים (ורבים מהם הבינו כאופן הפשוט הנ"ל, שהיינו לחוש לה לכתחילה היינו לחלוק לה כבוד). כך פירשו את דברי הרמ"ע: העבודת הגרשוני, היד מלאכי, הנהר שלום, הנר מצוה, התעלומות לב, הפעולת צדיק, השתילי זיתים (ולדבריו

גם האליה זוטא נתכווין לזה), הבית אברהם, ההתעוררות תשובה, ר' עזרא עטיה, וקרוב לוודאי גם הצדק ומשפט. ובאופן נוסף פירשו את דברי הרמ"ע מפאנו המטה יוסף והמאמ"ר, וגם לדבריהם כוונת הרמ"ע שהשו"ע חושש לכתחילה לדעת היש. ובאופן נוסף פירשו את דברי הרמ"ע מפאנו התורת השלמים ובנו השמן למנחה, וגם לדבריהם כוונת הרמ"ע שהשו"ע חושש לכתחילה לדעת היש. הצד השווה שבהם שכולם הבינו מתוך דברי הרמ"ע מפאנו שדעת השו"ע לחשוש לכתחילה לדעת היש, וכמו שכתב הרמ"ע בהדיא 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים'. ואת יתר לשונות הרמ"ע ביארו האחרונים הנ"ל איש איש בדרכו.

* * *

עוד הביא העין יצחק (עמ' תסה) לדברי הבית דינו של שלמה, כך: 'שוב ראיתי כיוצא בזה בשו"ת בית דינו של שלמה (חור"מ סי' ז) שכתב, דלהכי הביא השו"ע דעת היש אומרים, דאם תפס המוחזק לא מוציאים מידו, ולגבי איסור והיתר הזכיר השו"ע דעת היש אומרים לומר שהמחמיר יחמיר, ולית ביה משום יוהרא, ולעולם אין מרן חושש ליש אומרים, ע"כ'. עד כאן העתקתי מהעין יצחק. אבל המילים 'ולעולם אין מרן חושש ליש אומרים' אינן כתובות בספר בית דינו של שלמה בשום מקום, והעין יצחק בדאן מלבו. ולהלן שם (עמ' תסז-תסח) חזר העין יצחק והביא את דברי הבית דינו של שלמה הללו עם המילים הנ"ל, וכתב על כך: 'ומבואר להדיא שדעת מרן עצמו שלא לחוש כלל להיש אומרים'. אבל כאמור המילים הללו אינן כתובות כלל בבית דינו של שלמה לא בהדיא ולא ברמז. כמו כן לא הביא העין יצחק את עיקרי דבריו של הבית דינו של שלמה שם, הובאו לעיל (אות מ) בהרחבה, שכל לשון מחלוקת בשו"ע (כלומר סתם ויש או יש ויש) מורה שאין הדבר מוכרע לדעת השו"ע לגמרי. ולפי זה כתב הבית דינו של שלמה שם, שלעניין יש ויש 'דעתו (של השו"ע) נוטה יותר לפסוק כיש אומרים בתרא טפי מקמא, כיון שהביא דבריו באחרונה, ומ"מ דברי היש אומרים קמא אינם דחויים, ויש מקום לדבריהם למי שלבו חפץ לסמוך עליהם'. ולעניין סתם ויש כתב הבית דינו של שלמה: 'אותו יש אומרים שמביא אחר הסתם יש להם קצת סמך, ונפקא מינה למי שהוא חכם ומבין מדעתו ונטה דעתו להכריע הלכה כמותם, הרשות בידו להכריע ויעשה מה שלבו חפץ ודעתו מסכמת'. ועוד כתב שם הבית דינו של שלמה לעניין סתם ויש: 'דהיכא שהיש אומרים מיקל בא לומר שבשעת הדחק יכול לסמוך עליו, כההיא שמזכירין דברי היחיד בין המרובים, והיכא שמחמיר בא לומר שהמחמיר יחמיר ולית ביה משום יוהרא. אי נמי יש לומר שאם היה חכם ומבין מדעתו להבין ולהורות, ודעתו נוטה ליש אומרים, יוכל לסמוך עליו, וכדבר אשר דיברנו לעיל. ומזה יש ללמוד לחלק גם כן היכא שמביא תרי יש אומרים כדבר האמור'. וכל זה ועוד יותר מזה, הובא כבר לעיל (אות מ) בהרחבה. ופשוט וברור שדבריו של הבית דינו של שלמה בכללותם אינם מסכימים עם שיטת העין יצחק, אדרבה דבריו קרובים הרבה יותר לדברי האומרים שמאחר והשו"ע לא הכריע בכל אלו ראוי לחוש לכתחילה ולהחמיר.

* * *

עוד הביא העין יצחק (עמ' תסו אות ג) לדברי שו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רצג): 'אודיעך מה שקיבלתי מרבתי הלכה למעשה, בטור יורה דעה כל היכא דסתם מרנא הבית יוסף להכשיר ואח"כ יש אוסרין, הלכה רווחת לפסוק כיש אוסרין בהפסד מועט'. ודייק העין יצחק שמשמע מזה 'שרק לגבי איסור והיתר נהגו להחמיר כהיש אומרים, אך בשאר חלקי השו"ע משמע שתפסו לגמרי כסברת הסתם'. והנה לו יהי כדבריו, אבל אם כך יש לצפות ממנו שלפחות לגבי דיני איסור והיתר הוא יורה בכל מקום לפסוק כיש אוסרים בהפסד מועט, וכמו שכתב ההלכות קטנות שכך קבלה בידו מרבתי הלכה למעשה ושכך הלכה רווחת (גם החיד"א במחבר"ר יו"ד סימן ט אות ב וסימן נה סוף אות ד הביא את דברי ההלכות קטנות הללו למעשה), ואם כן לא מובן למה זה קבע העין יצחק בתחילת דבריו שם (עמ' תסד), הובא לעיל: 'כשמרן כותב סברא אחת להקל בסתם, ואח"כ כותב ויש אומרים להחמיר, דעת מרן להקל לגמרי כדעת הסתם **אפילו בהפסד מועט, וכך יש להורות לדינא**'. אבל הרי הוא הודה בעצמו שקבלה ביד גדולי הדורות ('גדולי ירושלים' כלשונו שם) הלכה למעשה שלפחות בדיני איסור והיתר מחמירים לכתחילה כיש אומרים בהפסד מועט.

* * *

עוד הוסיף העין יצחק (עמ' תסו ואילך) לציין לספרי האחרונים שכתבו שלדעת השו"ע הלכה כסתם לגמרי ואין מקום לחוש לסברת היש אומרים. אולם יש להעיר על כמה מצויניו.

כתב (עמ' תסז אות יא): 'גם בשו"ת זרע אמת חלק ב (יו"ד סימן כד) כתב, דבשר שנמלח בלא הדחה קמייתא, יש להתיר ע"י הדחה שנית אף בהפסד מועט, וכדעת הסתם בשו"ע, ודלא כמו שנתבאר בב"י, ע"ש. ומבואר דסתם ויש הלכה כסתם לגמרי, אף במקום שבב"י כתב להקל רק במקום הפסד מרובה'.

אולם תמוה מאוד היאך ראה כל זה בדברי הזרע אמת, והנה דבריו במושלם (ח"ב סי' כד להל' מליחה סי' סט): 'אם היה ברור לנו שלא הודח הבשר, הדבר תלוי במחלוקת אם יכול להדיחו ולמולחו שנית, דאיכא מאן דאמר דשרי ואיכא מאן דאמר דאסור, והביא השו"ע בסימן סט סעיף ב דעת ראשון סתם ודעת אחר דאוסר בשם יש אומרים **דנראה דדעתו נוטה לדעת ראשון**'.

כלומר לדברי הזרע אמת מאחר והשו"ע הביא בנידון זה מחלוקת בלשון סתם ויש נראה שדעתו נוטה לדעת הסתם (ומלשון הזרע אמת נראה כך גם לגבי כל סתם ויש בשו"ע בכל מקום). וא"כ הרי שלדבריו אין בזה הכרעה, רק נטיית דעת השו"ע. ואולי משמעות הדברים שבמקום צורך המקל יכול לסמוך על נטיית דעתו של השו"ע, אבל פשיטא שיש מקום ואף ראוי לחוש לדעת היש, מאחר וההלכה לא הוכרעה שלא כשיטה זו.

* * *

עוד כתב העין יצחק (עמ' תסז אות יב): 'וכן משמע מדברי הרב שולחן גבוה בכללי השו"ע שלו דהעיקר כהסתם' וכו'. והרחיב קצת בבירור דעת השולחן גבוה בעניין זה.

אולם כבר הובא לעיל (אות לא) ממקומות רבים בספר שולחן גבוה, שהוא כותב בפשיטות שהשו"ע חושש לדעת היש.

* * *

עוד כתב העין יצחק (עמ' תסח אות יד): 'וכן משמע קצת ממה שכתב בשו"ת תעלומות לב' וכו'. וניסה ללמוד מדבריו שאין השו"ע חושש לדעת היש.

אולם כבר הובא לעיל (אות ז) מספר תעלומות לב, שהביא בהסכמה לדברי היד מלאכי הבאים: 'ואמת הדבר דמדברי הרמ"ע ריש סימן (צו) [צז], וכן ממה שכתב הש"ך ביורה דעה סימן (קמב) [רמב], מוכח בהדיא שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים'.

ועוד ציין העין יצחק (עמ' תסט אות יט) לספר שמש ומגן, שציין לדברי התעלומות לב הנ"ל אליהם ציין העין יצחק (מהם ניסה ללמוד שאין חוששים לדעת היש). אבל עיינתי בשמש ומגן שם, וראיתי שהביא את דברי התעלומות לב הללו לגבי עניין אחר לגמרי, ולא עסק כלל בנידון דידן האם מחמירים כדעת היש או לא. ואיך שיהיה דברי התעלומות לב מפורשים במקום אחר וכו"ל, שהביא בהסכמה את דברי היד מלאכי, שמדברי הרמ"ע מפאנו ומדברי הש"ך 'מוכח בהדיא שדעת מרן הוא דיש לחוש לדעת החולקים'.

* * *

עוד כתב העין יצחק (עמ' תסח אות טו): 'וכן נראה דעת הרב שמחת כהן'. וציין לדבריו באחד המקומות.

אולם תמוה, כי מדברי השמחת כהן הללו להם ציין העין יצחק, ומשאר מקומות בדבריו, מבואר שהעיקר כדברי האחרונים שהשו"ע חושש לחומרא לסברת היש, וכפי שהובא בהרחבה לעיל (אות מח).

* * *

עוד כתב העין יצחק (עמ' תסח אות טז): 'וכן מבואר מדברי המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן יא ד"ה לשמן) שכתב, דמה שהוכיח הפמ"ג וכו' כי הדעה המוסכמת כתב סתמא והדחיה כתב בשם יש אומרים כידוע, ע"כ. הנה שתפס בפשיטות דהסברא שהובאה בשם יש אומרים היא סברא דחיה, וכתב על זה שהוא ידוע'.

אולם לעיל (אות מא) הובאו דברי המשנ"ב במקום אחר שסתם ויש השו"ע חושש לדעת היש (וכן יש ויש). ומה שציטט העין יצחק בשמו, התבאר שם באר היטב.

* * *

עוד כתב העין יצחק (עמ' תסח אות יז): 'וכן כתב בהלכה למשה דאין חוששין כלל ליש אומרים' וכו'. ושוב חזר והתקשה מדבריו במקום אחר שמשמע שם שיש לחוש ליש אומרים.

ראה לעיל (אות מו) בירור רחב בדעתו של ר' כלפון משה הכהן בעניין זה (בספרו הלכה למשה ועוד), והתברר שם שקרוב מאוד לוודאי שהעיקר בדעתו שהשו"ע חושש לחומרא לסברת היש.

* * *

עוד כתב העין יצחק (עמ' תסט אות יח): 'וכן כתב הרב ישיב משה דהלכה כהסתם לגמרי אף בהפסד מועט'.

אולם ראה לעיל (אות מו) שאין זה ברור בדעת ר' משה שתרוג (בעל הישיב משה), כי פעמים אחרות כתב שדעת השו"ע לחשוש לדעת היש.

* * *

ומה שכתב העין יצחק (עמ' תפד-תפה) שמדברי החיד"א נראה שאין השו"ע חושש לדעת היש, ראה לעיל (אות לג) שהתבאר באורך כי אכן כך הייתה דעת חיד"א שנים רבות, אולם בזמן מאוחר יותר הוא חזר והסתפק בזה, וצייד שמא האמת כדברי האחרונים הסוברים שהשו"ע חושש לדעת היש.

* * *

לאחר כל ההערות הנ"ל, על פיהן נשמטו כמה מן הספרים להם ציין העין יצחק, נותרו אפוא הספרים הבאים להם ציין (עמ' תסו-תסט) שמבואר בדבריהם שאין לחשוש לחומרא לדעת היש (ומשמע שכך דעת השו"ע עצמו): חלקת מחוקק, אבני שיש, משפט וצדקה ביעקב, זרע יצחק, חלקו של ידיד, משנת רבי אליעזר, כפי אהרן, מצרף לכסף. ואכן בדקתי ציונים אלו במקורותיהם ונמצא כדבריו. ויתכן שכך גם העיקר בדעת החיד"א ור' משה שתרוג הנזכרים לעיל.

אולם ראוי להזכיר כי לעיל (אות יט) הובאו תמיהות גדולות על דברי האבני שיש הנ"ל, עכ"פ כך אכן דעת האבני שיש. אולם כתבנו שם (סוף אות יט): 'ומכאן מודעא רבא, שאם ימצאו אחרונים שכתבו בסתם ע"פ דברי הרמ"ע, שהשו"ע הביא סברת החולק לחלוק כבוד לבעליה, ואכן ישנם אחרונים כאלה (כגון החלקת מחוקק סימן א אות יא בהגהת בנו שם), הרי שיקשה עליהם טובא כל הנ"ל, וכדי להצילם מתמיהות אלו נוכרח לומר שקיצרו בלשונם, וככל הנראה נתכוונו לאחת מן הדרכים המבוארות לעיל (אות יח) בהרחבה, שחלוקת כבוד זו היא או להתחשב באותה שיטה, או לחוש לה, כל מקום כפי השייך. וכן הובא לעיל (אות ד), שהאליה זוטא כתב בסתם לחלוק לה כבוד, והשתילי זיתים פירשו שהכוונה להתחשב בה לדינא, על מנת למלטו מן התמיהות הנ"ל. ומי מהאחרונים שלא נוכל לפרשו כך, כמו האבני

שיש הנ"ל, הרי שנאלץ להסכים כי שיטתו בזה דחויה, ואין העיקר כדבריו, כי רבו התמיהות והחולקים בזה, ויש להסכים שהעיקר כשאר האחרונים רבים ונכבדים המוזכרים לעיל ועוד להלן. עד כאן דברינו לעיל.

עכ"פ כאמור כך אכן דעת האבני שיש, ולו יהי שכן גם דעת בנו של החלקת מחוקק. מכל זה נמצא שאולי יש לנו מניין אחרונים הסוברים כך, שאין לדעת השו"ע להתחשב בדעת היש. וקרוב לוודאי שהמחפש ימצא עוד אחרונים נוספים שכתבו כיוצא בזה.

אבל מנגד, הנה זה לעיל (ראה לסיכום לעיל סוף אות נ) הובאו למעלה מארבעים אחרונים הסוברים שסתם ויש השו"ע חושש לדעת היש, וביניהם פוסקים מפורסמים מאוד, ואם כן התברר שרוב מניין ורוב בניין מהאחרונים עומדים בשיטה זו. וראה גם לעיל (סוף אות מ) שכן הייתה מסורת ההוראה בדור האחרון בארץ ישראל, לחוש לחומרא לסברא החולקת שבשו"ע. כך שכל מודה על האמת יודה שזוהי הדרך הישרה שיבור לו האדם, ושכן עיקר.

* * *

עוד הביא העין יצחק (עמ' תפח) לדברי האור לציון שסתם ויש חושש השו"ע לדעת היש, וכתב על כך: 'ואמנם לאחר אלף המחילות אינו מובן אמאי חלק על הרמ"ע מפאנו בהאי כללא שקיבל מרבתי שהיו בדורו של מרן, שמבואר מדבריו להדיא דבכל סתם ויש הלכה כסתם לגמרי'.

אולם אין הדברים נכונים, ואדרבה דברי הרמ"ע מפאנו מסייעים לאור לציון, וכמו שכתב הרמ"ע בפירוש 'והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם יש אומרים', וכבר הובא לעיל (אותיות ב-יד) באורך ורוחב כי אחרונים רבים ונכבדים הבינו מדברי הרמ"ע הללו שדעת השו"ע לחשוש לכתחילה לסברת היש אומרים. ותו לא מדי.

הרב דוד אזולאי שליט"א

תל ציון

בענין סוף זמן תפילת ערבית לכתחילה

ביאור דעת רבינו ה"אור לציון" זצ"ל, שעדיף להתפלל ביחידות לפני חצות, מאשר להתפלל בציבור לאחר חצות

א'. דברי רבינו זצ"ל בספרו "אור לציון"

בספר אור לציון (ח"ב סי' ט"ו הלכה ט') מבוארת דעת רבינו הגדול זצוק"ל שמי שאינו מוצא מנין לתפילת ערבית אלא אחר חצות לילה, עדיף שיתפלל ביחידות לפני חצות מאשר להתפלל בציבור לאחר חצות. ובטעמו של דבר נתבאר שם בזה"ל: בשו"ע בסימן רל"ה סעיף ג', כתב, לכתחילה צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא. הרי שפסק מרן כדעת הרמב"ם והסמ"ג שלכתחילה זמנה עד חצות, וכדעת חכמים בריש ברכות שעשו סייג עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, וכמבואר בב"י שם. והוא הדין לתפילת ערבית שיש לכתחילה להתפלל קודם חצות לילה וכו'. עי"ש.

והנה פסיקת רבינו חתומה ניתנה, שהרי מרן השו"ע נקט דבריו על זמן ק"ש, ומהיכי תיתי לומר שהוא הדין לתפילת ערבית שיש לכתחילה להתפלל קודם חצות לילה וכו', ולכאורה תלי תניא בלא תניא. צא וראה מדברי הרמב"ם שלענין ק"ש (פ"א מהל' ק"ש ה"ט) פסק שלכתחילה זמנה עד חצות, ובכל זאת לגבי תפילת ערבית כתב להדיא (בפ"ג מהל' תפילה ה"ו) "תפלת הערב זמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר", ואם כן מנלן שגם מרן השו"ע לא יסבור כן שיש לחלק בין ק"ש שזמנה לכתחילה עד חצות, ובין תפילת ערבית שזמנה לכתחילה עד עמוד השחר.

זאת ועוד, הרי ידועה שיטת רבינו זצ"ל (במבוא לאור לציון ח"ב ענף ד') שבמקום שמרן לא גילה דעתו יש לבני ספרד לילך אחר הוראות הרמב"ם. ואם כן בנדון דידן שמרן לא גילה דעתו מתי סוף זמן תפילת ערבית, ושפתי הרמב"ם ברור מיללו שזמנה כל הלילה אף לכתחילה, א"כ צריכין אנו לפסוק כוותיה דהרמב"ם, וכמו שהעירו כמה מחכמי זמנינו על דברי רבינו, ועל צבאם רשכה"ג הגר"ע יוסף זצוק"ל ביבי"א (ח"י סוף סי' י"א), וחזר ושנאה בתשובה שנדפסה באור תורה (והובאה בשו"ת בית נאמן ח"א סי' י"ד), והצד השווה שבהם שכולם הביאו את דברי הרמב"ם הנ"ל, ואין ספק שרבינו הגדול זצ"ל אשר עיניו כיונים על אפיקי ה"יד החזקה", ונהירין ליה כל שבילי הרמב"ם כשבילי דנהר דע"ה, בוודאי לא נעלמה ממנו הלכה למשה, ובעינן למשכוני נפשין להאיר את דרכו דרך המלך.

ובטרם כל נפתח בביאור הסוגיא בכללותה, ומינה נפרס המפה הלכה ולמעשה:

ב'. דין תפלת ערבית כדין הקטר חלבים ואיברים

במתני' ריש ברכות שנינו: "מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים עד חצות, רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר. מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע, אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות, ולא זו בלבד אמרו אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, אם כן למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק אדם מן העבירה". ויש לעיין מה ראה ר"ג להאריך בלשונו טובא ולענות לבניו גם על מה שלא נשאל, לימא בפשיטות אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרות, ולא אמרו חכמים עד חצות אלא כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שהרי גם אי נימא שכך תקנו חכמים רק במצות ק"ש, אכתי איכא למימר דלכתח' הוא דתקון ולא בדיעבד, וחזוק הוא שעשו לדבריהם כדתניא להלן (ד:), ולא באו לבטל זמן ק"ש מחצות עד עה"ש, ולשם מה הוצרך להביא ראיה לדבריו דכל שמצותו בלילה כשר בדיעבד כל הלילה. [וגם אם ר"ג התכוון ללמד לבניו הלכות נוספות, עדיין יל"ע קצת מדוע רבינו הקדוש היה צריך לשנותן כאן, ולא הו"ל לאתויי אלא מענין ק"ש דבו עסקינן].

ונלע"ד בס"ד, דבאריכות דבריו ביקש רבן גמליאל להשיב לבניו גם על מה שלא שאלוהו, דהיינו לענין תפלת ערבית, שנתקנה כנגד הקטר חלבים ואברים כדאי' בפ' תפלת השחר (ברכות כו:), האם גם בזה גזרו חכמים שזמנה לכתחילה עד חצות, או שרק בק"ש דערבית עשו חכמים סייג לדבריהם שזמנה לכתחילה עד חצות, אבל לגבי תפלה לא עשו סייג. וזהו שאמר ר"ג לבניו "ולא זו בלבד אמרו, אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עה"ש וכו'", וממילא גם תפלת ערבית שנתקנה כנגד הקטר חלבים ואברים, זמנה עד שיעלה עמוד השחר.

ולפ"ז יוצא שדין זה אי אמרינן שגם תפילת ערבית זמנה עד חצות לכתחילה, תלוי הוא בפלוגתא דרש"י והרמב"ם הכא גבי הקטר חלבים ואברים, אי אף בהו אמרו חכמים עד חצות. דלרש"י שכתב "והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה, והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (כ:): כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים". א"כ הוא הדין דכוותה בתפלת ערבית שזמנה כל הלילה אף לכתחילה, ולא גזרו בה חכמים כלל עד חצות. אמנם לדעת הרמב"ם דס"ל שאף בהקטר חלבים ואברים אמרו חכמים שזמנן לכתחילה עד חצות, א"כ אף תפלת ערבית דכוותה צריך להיות שזמנה לכתחילה עד חצות אליבא דר"ג, וכפי שיתבאר להלן.

ג'. ביורור דעת הרמב"ם בגדר תפלת ערבית רשות אלא שקיבלוה כחובה

והנה בגמ' (ברכות ד:) אמרו: "לעולם חכמים כרבן גמליאל סבירא להו, והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא

ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה, וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה". ופריך בגמ': "מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה, איבע"א משום דאיכא אונס שינה ואיבע"א לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות, קמ"ל דחובה". עכ"ד הגמ'.

ואיכא למידק טובא במה שאמרו באבע"א בתרא לאפוקי ממ"ד תפלת ערבית רשות, דאי נימא דסייג זה חכמים עשאוהו לזמן ק"ש, א"כ תפלת ערבית מאן דכר שמה כדי לאפוקי ממ"ד דהיא רשות. ועוד יש לדקדק במה שאמרו "חכמים עשו סייג לדבריהם", הלא אי נימא דעיקר סייג זה תקנו חכמים לזמן ק"ש, א"כ אין זה סייג שעשו חכמים לדבריהם, אלא לדברי תורה, שהרי זמן ק"ש מן התורה הוא ולא מדברי חכמים [הגם שהם הגבילו לזמן השכיבה]. אע"כ לומר, דלעולם עיקר הסייג דחכמים דהכא נאמר לגבי תפלה, וחזי לאיצטופי לגבי ק"ש [ובמק"א הארכת לזמן דהסייג לתפילה חמיר טפי, שהרי זמן ק"ש דערבית ארוך יותר מזמן תפלת ערבית משום שהוא תלוי בזמן שכיבה, וזמנו באונס הוא עד הנץ החמה כמ"ש בגמ' ברכות ח: ט. ובשו"ע או"ח סו"ס רל"ה, אך תפלת ערבית שזמנה תלוי בזמן היום והלילה, לעולם אינה אלא עד עה"ש, ואכמ"ל], ולכן חכמים עשו סייג "לדבריהם" היינו לזמן תפילה שהיא מדרבנן.

ובאמת כד נעיין בדברי הרמב"ם נראה שמוכח מדבריו להדיא שעיקר הסייג שעשו חכמים לדבריהם הוא גבי תפלה ולא לגבי ק"ש, שכן את הדין שאמרו חכמים עד חצות הביא בהל' ק"ש (פ"א ה"ט), וז"ל: "אי זהו זמן ק"ש בלילה, מצותה משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואחר וקרא עד שלא עלה עה"ש יצא יד"ח, שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה". אמנם את לשון הברייתא הנ"ל של סייג חכמים, קבעה הרמב"ם בהל' תפלה (פ"ו ה"ו) ולא הזכיר שם ענין ק"ש כלל, וז"ל: "אע"פ שתפלת ערבית רשות, לא יבא אדם ממלאכתו ויאמר אוכל מעט ואישן קמעא ואח"כ אתפלל, שמא תאנוס אותו שינה ונמצא ישן כל הלילה. אלא מתפלל ערבית ואח"כ אוכל ושותה או ישן". וחזינן מפורש יוצא מפי הרמב"ם שהסייג שעשו חכמים לדבריהם הוא לענין תפלת ערבית בלבד. אלא דעדיין קשה, דמאחר דחזינן שהסייג שעשו חכמים נאמרה בעיקרה גבי תפלת ערבית, א"כ אמאי פסק הרמב"ם לעיל מיניה (פ"ג ה"ו) שתפלת ערבית "זמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר", ומשמע שלכתחילה יכול אדם להתפלל ערבית עד עמוד השחר, מדלא נקט כאן כמו שנקט בק"ש דזמנה עד חצי הלילה ואם עבר ואחר והתפלל עד עה"ש יצא יד"ח.

ברם התשובה לכך היא, משום דהרמב"ם לשיטתיה אזיל שתפלת ערבית רשות [ופסק כתיורין הראשון בגמ' שם דאמרו חייב מיתה משום דאיכא אונס שינה, ולא ס"ל כתיורין השני "לאפוקי ממ"ד תפלת ערבית רשות, קמ"ל דחובה], וס"ל להרמב"ם שבדבר של רשות לא שייך לומר שחכמים הגבילו את זמנה לכתחילה עד חצות, וכמ"ש איהו בהלכה שלאחמ"כ (ה"ז): "לפי שתפלת ערבית רשות - אין מדקדקין בזמנה". וכמ"ש נמי להדיא בפ"י למשנה ריש פ' תפלת השחר: "ומה שאמר תפלת הערב אין לה קבע, מפני שאינה חובה כשחרית

ומנחה, אבל היא רשות, ר"ל התנדבו בה בלבד, ועל כן לא הקפידו על תחילת זמנה וסופה, ויכול אדם להתפלל אותה עד עלות השמש". וכל הסייג דחכמים לדעת הרמב"ם זה לענין אכילה ושתייה ושינה קודם ערבית, דזה אסור עד שיתפלל, אבל לענין זמנה לכתחילה לא הגבילו כלל ומותר להתפלל ערבית כל הלילה עד עלות השחר.

אלא שיש לעיין עוד בדעת הרמב"ם, במ"ש בפ"א מתפילה ה"ו: "ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה, ואעפ"כ נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית וקבלוה עליהם כתפלת חובה", וא"כ קשה כיון שישאל הדור קבלוה לתפילת ערבית כחובה, אם כן צריך להיות שחזר הדין שזמנה לכתחילה עד חצות, דעד כאן לא אמר הרמב"ם שתפילת ערבית אין מדקדקין בזמנה אלא משום שהיא רשות, אבל אחר שקיבלוה עליהם לחובה לכאורה צריך לחזור הדין שיהא זמנה לכתחילה עד חצות כדין כל דבר שבחובה.

והנראה בס"ד לבאר דעת הרמב"ם ביסוד מה ש"קיבלוה עליהם כתפלת חובה", היינו שקבלו עליהם חובה להתנדב אותה, אך לא קבלוה שתהיה חובה עליהם בדרגת חובה כמו תפילת שחרית ומנחה, וכמ"ש להדיא בלשונו בתחילה ההלכה: "ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה". והראיה לזה ממ"ש להלן (פ"י מהל' תפלה ה"ו): "מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל, פוסק ואפי' באמצע ברכה. ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא ע"ד שאינה חובה". והשיגו הראב"ד ז"ל: אין כאן נחת רוח. וכתב מרן הכס"מ, נראה שטעמו [של הראב"ד] שאע"פ שתפלת ערבית היתה רשות, עכשיו כבר קבעוה חובה כדאמרינן בפ"א. ואין זה דבר מוכרח ויש מקום לדברי רבינו, מאחר שמתחילתה היתה רשות. ונראה שהכסף משנה לומד בדעת הרמב"ם, דמה שקיבלוה עליהם חובה היינו כמו שהיתה מתחילתה בתורת נדבה, וקיבלוה ישראל עליהם לחובה להתנדב אותה, ולכן נשאר עליה שם רשות ונדבה תמיד. וזהו שדייק הרמב"ם לומר "שלא התפלל אותה מתחילה אלא ע"ד שאינה חובה", ולא אמר שלא התפלל אותה אלא ע"ד שהיא רשות, היינו משום דגם כשקיבלוה עליהם כחובה לא קיבלוה חובה כשאר התפילות, אלא שהתחייבו להתפלל אותה בנדבה. [שו"ר בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם פ"י שם שכתב כן במפורש וששתי מאוד, וליוקר אמריו אצטט לשונו: "וערבית דין רשות ונדבה עלה, והא דקבעוה לחובה פירושו שקבעו חובה על עצמן להתפלל תפלת רשות ונדבה, אבל התפלה בעצמותה נדבה ורשות היא, כיון דבעיקר תקנת וחובת תפילה אינה רק רשות ונדבה". עיי"ש באריכות דבריו. והביאוהו כמה וכמה פוסקים, וע"ע במה שפלפלו בדבריו בספר בית גמליאל והראש"ל הגר"א בקשי דורון זצ"ל בהסכמתו שבראש הספר שם, והביאה בספרו בנין אב ח"ד סי' ג'].¹

ואחר עלות כל זאת מוכח להדיא מדברי הרמב"ם דאי הוה ס"ל דתפלת ערבית חובה מצד עצמה, אה"נ היתה תקנת חכמים דעד חצות חייאל אף גבי תפלה, כדין הקטר חלבים ואיברים דס"ל להרמב"ם שזמנם לכתחילה עד חצות. אך היות וס"ל דתפילת ערבית רשות, ע"כ אין מדקדקין בזמנה ולא אמרינן שזמנה לכתחילה עד חצות, כי אם כל הלילה זמנה. ולפ"ז נוכל למילף מיניה לרבן גמליאל ששיטתו הידועה בפרק תפילת השחר שתפילת ערבית חובה

(ברכות כז:), אם כן במה שאמר לבניו שגם הקטר חלבים ואיברים שאמרו בהם חכמים עד חצות מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, היינו ללמד יצא דגם תפלת ערבית דינה כדין הקטר חלבים ואברים, וכמו שבהם גזרו חכמים שזמנם עד חצות לדעת הרמב"ם, כך גם גבי תפלת ערבית לר"ג זמנה לכתחילה עד חצות, ובדיעבד עד עה"ש. ולכן האריך רבן גמליאל והשיב לבניו גם על מה שלא שאלוהו, שכן לשיטתיה אזיל שדין תפלת ערבית כדין הקטר חלבים ואיברים, ואם נאמר שגזרו בהם עד חצות לכתחילה, גם תפלת ערבית שהיא חובה גמורה לר"ג זמנה עד חצות לכתחילה, וכדין זמן ק"ש ללמדך ששקולים הם.

ד'. שיטת הראשונים בגדר תפלת ערבית שקיבלו כחובה

נמצינו למדים מכל זה דהאי דינא דסוף זמן תפילת ערבית לכתחילה אם הוא עד חצות או עד עמוד השחר, תלוי הוא בגדר מה שאמרו חכמים "תפלת ערבית רשות היא אלא שקבעו לחובה", האם התפילה עצמה נהפכה לחובה כשחרית ומנחה, או שאף על פי שקיבלו לחובה עדיין תורת נדבה עליה, ודעת הרמב"ם כפי שהובררה לעיל היא שתפלת ערבית בעצמותה עדיין דין רשות לה, ואע"פ שישראל קבלו עליהם כחובה, עדיין החובה היא להתפלל אותה בנדבה. אלא שבשאר הראשונים מצאנו שלמדוה בדרך אחרת, וכך היא סתמות לשון הרי"ף והרא"ש שכתבו (בסוגיא דתפלת ערבית רשות או חובה בפרק תפילת השחר): וקיי"ל דהלכה כרבא [דתפלת ערבית רשות], מיהו הני מילי היכי דלא צלי ליה כלל, אבל היכא דצלי ליה לתפלת ערבית, כבר שוייה עליה חובה וכו'. ואפי' למאן דאמר רשות, חובה היא דליתא, אבל מצוה איתא, והאידנא נהוג עלמא לשוייה כחובה. ועי' להרשב"א (להלן כז:) שכתב: וכתב גאון ז"ל דאי צלי לה חזא זימנא שויא עליה כחובה ונהוג בה כל מילי דתפלת חובה. משמע שכן הבין הרשב"א ז"ל בלשון הרי"ף, דכיון דשויה עליה כחובה, נהוג בה כל מילי דתפלת חובה, והיינו כתפלת שחרית ומנחה.

זאת ועוד, דעה רווחת היא בראשונים דתפילת ערבית רשות לאו היינו לאפוקי דאינה חובה, אלא להורות נתן דרשות היא לגבי מצוה אחרת דאז אמרין תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם אין לו לבטלה. וכמ"ש תוס' להלן (כו.) [וע"ע במ"ש תוס' בחגיגה (ט:)] ד"ה או תפלה של ערבית. ודו"ק]. וכ"כ בתוס' רא"ש ובמאירי ושטמ"ק ועוד. ומוכח דתפלת ערבית לא תליא בקבלת ישראל עלייהו כחובה, אלא כבר מעיקר הדין חובה היא להתפלל תפלת ערבית, ומה שאמרו שהיא רשות אינו אלא רק כלפי מצוה אחרת, אבל לא לגופא, כי תפילת ערבית כשלעצמה חובה גמורה היא.

ה'. דעת מרן השו"ע בגדר תפלת ערבית שקיבלו כחובה

ואחר כל זאת נבוא לברר מקחו של צדיק - מרן השו"ע בהאי דינא, דהרואה יראה שמרן העלים עיניו לגמרי מדין זה של סוף זמן תפלת ערבית, לא מיניה ולא מקצתיה, וגם בביתו חמק עבר לה. וע"פ מה שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם ביסוד הדין דתפילת ערבית רשות אלא שקיבלוה ישראל עליהם כחובה, שפירושו הוא שקיבלוה עליהם בנדבה, מזה נוכל ללמוד מה דעת מרן בזה. כי הנה לעיל הבאנו מה שפסק הרמב"ם (פ"י מהל' תפלה ה"ו): "מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל, פוסק ואפי' באמצע ברכה. ואם היתה תפלת ערבית אינו

פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא ע"ד שאינה חובה. והשיגו הראב"ד ז"ל: אין כאן נחת רוח. וביאר מרן בכסף משנה: נראה שטעמו שאע"פ שתפלת ערבית רשות, עכשיו כבר קבעוה חובה כדאמרינן בפ"א. ואין זה דבר מוכרח ויש מקום לדברי רבינו, מאחר שמתחילתה היתה רשות. עכ"ל. וביארנו לעיל דהכסף משנה הבין בדעת הרמב"ם דמה שקיבלוה חובה היינו שהתחייבו להתנדב אותה, ולעולם היא באותה דרגה שהיו נוהגים אותה מתחילתה, ואינה נהפכת להיות חובה בעצמותה כשחרית ומנחה.

והנה מרן בעריכת שולחנו בהאי הלכתא נטה קו מדברי הרמב"ם, ולא העתיק להאי חילוקא דבין תפלת שחרית ומנחה לתפלת ערבית, אלא כתבה בסתם (או"ח סי' ק"ז סעי' א'): "ואם התחיל להתפלל ע"ד שלא התפלל, ונזכר שכבר התפלל - פוסק וכו'". וכתב המג"א (סק"ג): מדסתם, משמע דס"ל כהראב"ד, דאפי' בערבית שהיא רשות פוסק, מאחר דשויה עליה כחובה. הרי לנו דעת המגן אברהם שמרן אינו סובר כדעת הרמב"ם בגדר תפילת ערבית רשות שקיבלוה חובה להתנדב, אלא אדרבה רוח אחרת עמו, שקיבלוה עליהם חובה ממש כתפילת שחרית ומנחה, ועל כן ס"ל דגם בתפילת ערבית פוסק באמצע התפילה כמו בתפילת שחרית ומנחה כי חובה היא כמותם. ומעתה הדר דינא דזמן תפילה כזמן ק"ש ושניהם לכתחילה עד חצות. [ועי' בס' ילקו"י ח"א (עמ' ר"ג) בתשובת הגרע"י זצ"ל שפסק בערבית שאינו פוסק וכדעת הרמב"ם, אלא יסיימה ע"ד נדבה, וטעמו ונימוקו עמו משום שרבים מהראשונים פירשו כוונת הראב"ד שלא כמו שפירש בכסף משנה. מ"מ דעת מרן השו"ע ברורה מסתמות לשונו דגם בתפילת ערבית פוסק וטעמו כמ"ש איהו לפרש בכסף משנה כוונת הרמב"ם, ולכן המג"א שפיר דייק בדבריו כמו שנתבאר. ומה שהביא שם מספר מאורי אור שתמה על דברי המג"א שהרי בבית יוסף לא הזכיר כלל דברי הראב"ד בזה, אלא רק דברי הרמב"ם וסתמו כפירושו, וזיל בתר טעמא דלא שייך לומר כן בערבית, ואף דשויוה כחובה אינו אלא שלא לבטלה משום מצוה אחרת ואין זה ענין לדהכא, ואדרבה ממה שלא הזכיר בבית יוסף דעת הראב"ד משמע טפי דלא נוחא ליה בדעתו. עכת"ד. אחר המחילה המעיין בבית יוסף יראה שלא הביא כלל ד' הרמב"ם והראב"ד בדין זה, ומה שהעתיק דברי הרמב"ם אינו אלא לענין אחר לגמרי, להוכיח שהוא סובר כד' הרי"ף דהא דאמר רבי יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו לא פליגא אדרב יהודה כלל, אבל לגבי מי שנזכר שכבר התפלל והחילוק שבין ערבית לתפלת שחרית ומנחה לא נגע בזה כלל. זאת ועוד מ"ש שם בס' מאורי אור "ואף דשויוה כחובה אינו אלא שלא לבטלה משום מצוה אחרת", במחילה אין זה אלא לדעת התוס' ודעימיה שכתבו שמעיקרא אינה רשות אלא לגבי מצוה אחרת ואף למ"ד תפלת ערבית רשות, אבל לדעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם כשקיבלוה כחובה, הרי קיבלוה חובה לגמרי ולא רק שלא לבטלה משום מצוה אחרת (אלא שלדעת הרמב"ם קיבלוה חובה להתנדב אותה בנדבה) וכמו שנתבאר כל זאת לעיל].

ו'. עיון בדעת השו"ע והמג"א מדין ברכת מעין שבע

אלא דעדיין יש מקום לעיין בזה מענין לענין באותו ענין, במה שכתב הטור (בסי' רס"ח): כתב רב עמרם טעה ולא הזכיר של שבת בערבית מחזירין אותו, ורב משה גאון כתב יחיד שטעה ולא הזכיר אתה קדשת בליל שבת, אם שמע מש"ץ מגן אבות בדברו שהיא ברכת מעין

שבע מראש ועד סוף יצא ידי חובתו, ורב נטרונאי כתב אפי' לא התפלל ז' ברכות כלל ושמע מפי ש"ץ מגן אבות מראש ועד סוף יצא י"ח. ותמה הטור עליהם: ותימה הוא כיון שמחזירין אותו אם לא הזכיר של שבת, היאך יוצא בברכה אחת מעין שבע וכו'. וכתב הב"י אין ספק שיש לתמוה על דברי הגאונים האלה כמו שתמה רבינו, אך יש לומר שטעם הגאונים האלו דכיון דתפלת ערבית רשות לא חמירא כשאר תפלות לרב משה כדאית ליה ולרב נטרונאי כדאית ליה, וכן נראה מדברי סמ"ג (עי' עשין יט קא ע"א) שהביא דברי הגאונים האלו שטעמם משום דתפלת ערבית רשות: עכ"ד הב"י. והנה בשו"ע (סי' רס"ח סעי' י"ג) למרות שתמה עליהם, פסק כדברי הגאונים שאם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת, או שלא התפלל כלל ושמע מש"צ ברכה מעין שבע מראש ועד סוף, יצא. וכתב שם המג"א (סקט"ו): "ועיקר הטעם משום דתפלת ערבית רשות מקלינן בה". והרואה תמה, חדא הרי כו"ע מודו דקיבלוה כחובה עליהם, ומה היא זו שאמרו דכיון דתפלת ערבית רשות מקלינן ביה, ומה גם שכבר נתבאר דעת מרן בדין נזכר שהתפלל כבר, שמסתמות לשונו משמע דגם בערבית פוסק, ופירש המג"א משום דס"ל למרן כהראב"ד דאפי' בערבית שהיא רשות פוסק, מאחר דשויה עליה כחובה. ואם כן קשיא שו"ע אשו"ע קשיא מהמג"א אמג"א, דמאי שנא הכא שפסקו להקל משום דתפילת ערבית רשות, ומאי שנא התם שפסקו להחמיר משום דתפילת ערבית קיבלוה כחובה?

והנראה בס"ד שהתירוץ לכך הוא ממש"כ מרן גופיה בדין אמירת הפסוקים ויראו עיננו וכו' קודם ערבית, שהביא מרן בב"י (סי' רל"ו) דברי רבינו יונה שנתן טעם למנהג: שבתחילה שהיתה תפלת ערבית רשות היו אומרים אלו הפסוקים שיש בהם שמונה עשרה הזכרות כנגד שמו"ע ברכות, וחותמין עליהם ואומרים קדיש ויוצאים. ואח"כ אע"פ שקבעוה חובה נשאר הדבר כמו המנהג הראשון, ולא הוי הפסקה בין גאולה לתפלה כיון שמתחלה אדעתא דהכי קבעוה חובה לא מיקרי הפסקה. ע"כ דבריו. לפי זה אפשר ליישב גם כאן, דמה שקיבלוה חובה קיבלוה כמו המנהג הראשון, והיות שבמנהג הראשון החשיבו לתפילת מעין שבע כתפילת ערבית לצאת בה יד"ח, לכן גם לאחר שקיבלוה חובה עדיין עומדת על מקומה הראשון שנחשבת כתפילת ערבית, והשומע אותה מתחילה ועד סוף יוצא בה יד"ח כאילו התפלל תפילת ערבית ממש, כי על תנאי זה קיבלוה לתפילת ערבית שתיחשב ברכת מעין שבע כתפילת ערבית עצמה.

וראיה לדבר, ממ"ש הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' רפ"ג, הובא בב"י סי' רל"ז) במה ששאלוהו מהו שיחזיר שליח צבור שמו"ע בתפילת ערבית כדרך שהוא מחזיר בתפילת שחרית מוסף ומנחה? והשיב הרשב"א: דבר ברור הוא שאינו מחזיר, לפי שאין שליח צבור מחזיר תפילה אלא להוציא את שאינו בקי וכו', וכיון שכן למה יחזיר בתפילת ערבית והא קיי"ל תפילת ערבית רשות. ואפי' לדברי הגאונים ז"ל שאמרו שאם התפלל פעם אחת קבלה עליו בחובה, אם התפלל בקי הוא ואין ש"צ מוציאו, ואם אינו בקי ולא התפלל פטור הוא. ואם החזיר ש"צ את התפילה נמצא שהוציא שם שמים לבטלה. ואף הרמב"ם ז"ל כן כתב (הל' תפילה פ"ט ה"ט). עכ"ד. חזינן דגם לדעת הגאונים הללו שקיבלוה חובה, לא הצריכו להחזיר ש"ץ תפלתו בערבית, והטעם לזה ברור, שכן בעת שקיבלוה חובה קיבלוה כמו

שהיתה במנהג הראשון, וכמו שמעיקרא לא היה חזרת הש"ץ בערבית כך קבלוה כחובה מבלי שתהיה חזרת הש"ץ בערבית, א"כ הכא נמי צ"ל דכשקיבלוה כחובה קיבלוה ע"ד שברכת מעין שבע הרי היא כדין חזרת הש"ץ להוציא בה יד"ח את מי שטעה או לא התפלל אותה כדינו הראשון.

ז'. זאת תורת העולה

ואחר כל הדברים האלה, זו אשר נלע"ד טעם אמת למה לא הזכיר מרן בשולחנו הטהור לסוף זמן תפלת ערבית כלל, והיינו משום דס"ל דהאידינא קיבלו עליהם ישראל לתפלת ערבית כחובה גמורה כתפילת שחרית ומנחה, ולפי מה שנתבאר הרי שאם תפילת ערבית חובה אזי שווה דינה לזמן ק"ש שהוא לכתחילה עד חצות, וכמו שנתבאר דעיקר סייג דחכמים נאמר גבי תפלה ומנחה נמשכת לק"ש דערבית, ורק למעט יצא לדעת הרמב"ם דס"ל שתפלת ערבית עדיין יש לה דין רשות ונדבה אמרינן שאין מדקדקין בזמנה, אך בדעת מרן חזינן דס"ל כפשטות דברי הרי"ף והרא"ש ושאר הראשונים דקבלוה ישראל לתפלת ערבית חובה ממש, ממילא הדר דינא כדעת ר"ג דס"ל דתפלת ערבית חובה, וגזרו בה חכמים עד חצות לדעת הרמב"ם כדין הקטר חלבים ואיברים שזמנם לכתחילה עד חצות. ומסתבר הדבר שמרן השו"ע פסיק ואזיל כדעת הרי"ף והרא"ש, כשיטתו המפורסמת דאזיל בתר שני רועים מתוך השלשה, ודלא כהרמב"ם דעדיין יש לה דין תפלת נדבה. ומה שלא כתבה במפורש היינו משום דלאו בפירוש איתמר, כי אם מכללא איתמר ומדיוקא דשמעתין, ולכן העדיף שלא לחלוק על הרמב"ם להדיא והעדיף להכלילו בסתם בתוך זמן ק"ש דערבית, שהרי בלא"ה גם כך מנהג העולם לסמוך גאולה לתפילה ולקרוא ק"ש ולהתפלל בחדא מחתא, כסתמות לשון הברייתא בברכות (ד:): "אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה, וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך". ואין כ"כ נפק"מ מצויה למעשה למעט במקרים חריגים, כגון שקרא ק"ש בלא ברכותיה, או כדהכא שנתאחר עד קרוב לזמן חצות הלילה, לכן מרן לא טרח וכתב לה.

ובזה חזרנו על הראשונות ליישב דעת מרן רבינו הגדול זצ"ל שלמד בדעת מרן להשוות דין זמן תפילת ערבית לכתחילה מדין זמן ק"ש לכתחילה, והיינו כי לפי מה שנתבאר הרי לנו שאם תפילת ערבית חובה היא שווה זמנה ממש לזמן ק"ש של ערבית, וכיון שמרן השו"ע ס"ל דתפילת ערבית האידנא חובה היא וכמו שלמד המג"א בדעתו, ממילא שווה זמנה לזמן ק"ש שלכתחילה היא עד חצות, ובדיעבד עד עלות השחר. ובמקום שמוכח שדעת השו"ע שונה מדעת הרמב"ם, הרי קיבלנו הוראות מרן לעשות כמותו בכל מקום.

והעולה מן האמור להלכה ולמעשה, דהירא את דבר ה' יקפיד להתפלל תפלת ערבית לכתחילה קודם חצות הלילה, ולא יכניס עצמו בחשש וספק שיעבור חלילה על דברי חכמים שעשו סייג לדבריהם גם לתפילת ערבית. ומי שלא התפלל ערבית עד סמוך לחצות הלילה, ואם ימתין עד שיתאספו מנין עשרה יעבור זמן חצות, עדיף לקרוא ק"ש ולהתפלל ערבית ביחיד קודם חצות הלילה, ולא יקרא את שמע לבדה קודם חצות ואח"כ ימתין לתפלת ערבית בצבור, דחמורים דברי חכמים מדברי תורה. כנלע"ד.

הגאון רבי ראובן ניסן שליט"א

מח"ס יראת ההוראה

בענין ברכת המפיל דקי"ל שהיא ברכת הנהנין, ואסור להפסיק בשום דבר בינה לשינה, ולכן המנהג לברכה בלי שם ומלכות שמא יפסיק אח"כ בדיבור

רבינו הגדול מרן הגרב"צ בעל האור לציון, גדול שבגדולים וענק שבענקים, כח לימודו ועומק עיונו גדול ונורא, כפי שהעידו עליו תלמידיו בכתב ובעל פה. כל פסק הלכתי של מרן הגרב"צ טומן בתוכו עיון עמוק ודק. בד בבד עם כח הפסיקה האדיר, היו נר לרגליו כללים ברורים, שמיוסדים ומושרשים במסורת הפסיקה לדידן בני ספרד, שמהם אין לזוז. אחד מהכללים הוא כמה גדול כח המנהג, ואיך להתייחס בכובד ראש למנהג שכבר נהוג. בהרבה פסקים של האור לציון רואים אנו שמחד מראה הוא איך לכאורה יוצא להלכה מעיון בנבכי הסוגיא, אלא דמאידיך מביא שהמנהג למעשה לא כן, ואז צולל במים אדירים ועוקר הרים וטוחנן זה בזה ומוכיח את צדקתו ויושרו של המנהג, ושדוקא כך צריכים לנהוג למעשה. ועיין בכל זה בהקדמה לאור לציון חלק ב', ובפרט בעמוד י"ג איך שביאר את לשון הרמב"ם שכתב "שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה", עיי"ש. ועיין עוד באור לציון שביעית עמוד ח' מה שהוציא עוד מדברי הרמב"ם הנ"ל, עיי"ש.

וכאן בנידון שלפנינו, בענין ברכת המפיל, חזינן כנ"ל, שנתן האור לציון משקל גדול למנהג, שאף שבודאי לית מאן דפליג שברכת המפיל נתקנה לברכה בשם ומלכות, בכל אופן מנהג ידוע ומפורסם הוא לברך בלי שם ומלכות, והאור לציון כתב הנפק על מנהג זה לאשרו ולקיימו כדחזי, ואכן כשמעמיקים אנו בנבכי הסוגיא בראשונים ובאחרונים, מוצאים אנו כי מנהג זה אמת ויציב ונכון וקיים, ומיוסד ומושרש על אדני ההלכה הצרופה. **אלא שהאור לציון כדרכו מקצר ועולה, ומקום הניח לנו להעמיק ולבאר בזה באורך וברוחב, ולגלות צדקתו ואמיתותו של מנהג זה להלכה ולמעשה.**



פתיחה: בספר אור לציון חלק הגש"פ עמוד ר"י כתב וז"ל: לענין ברכת המפיל, כבר נהגו לאומרה בלא שם ומלכות. ואף הנוהג לאומרה בשם ומלכות כפי עיקר הדין, כשאומרה אחר חצות יאמרנה בלא שם ומלכות, עכ"ל. וכן בשו"ת אור לציון לרבינו ז"ל, בחלק ב' פרק ט"ו

שאלה י"ב, הביא מנהג זה לברך המפיל בלי שם ומלכות, אף שמעיקר הדין היא נאמרת בשם ומלכות, ובביאורים שם ביאר, שטעם המנהג הוא משום שחוששים שמא יבואו לידי הפסק בדיבור וכדומה בין הברכה לשינה, ולכן קיים ואישר מנהג זה. ובשו"ת יביע אומר חלק ט' סימן ק"ח אות קי"ז, השיג על האור לציון הנ"ל, ועיקר השגתו היא, דס"ל שברכת המפיל אינה ברכת הנהנין אלא ברכת השבח וההודאה שנתקנה על מנהגו של עולם, ולכן אין חשש כלל משום הפסק בין הברכה לשינה כי אינה ברכת הנהנין על השינה שעומד לישן עתה זה המברך, אלא ברכת השבח וההודאה לה' על טבע השינה בעולם, ונתקנה על מנהגו של עולם שישנים בכל לילה, ולכן אף אם הפסיק בדיבור בין הברכה לשינה לית לן בה, וממילא אין סיבה לברך בלא שם ומלכות. ע"כ. ואני בעוניי נראה לי שודאי דיבר נכונה רבינו האור לציון, וכפי שנבאר לפנינו באריכות, וזה החלי בעזה"ו.

א. מקור הדין של ברכת המפיל, ומחלוקת הראשונים בגדר הברכה, והנפק"מ בזה

בגמ' בברכות דף ס' ע"ב, הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע, ואומר ברוך המפיל חבלי שינה וכו', ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו. [ואף על פי שבגירסת הגמ' נזכר שם ומלכות רק בחתימה, מכל מקום ברמב"ם בפ"ז מהלכות תפילה ס"א נזכר להדיא שם ומלכות גם בפתיחה, וכן הוא בהרבה ראשונים. ומאידך הבה"ג בהלכות ברכות פ"ט, והרי"ף על הגמ' שם, לא גרסו שם ומלכות לא בפתיחה ולא בחתימה. ועכ"פ אין שום נפק"מ בזה כי בודאי כוללו מודו שנתקנה ברכה זו לאומרה בשם ומלכות, בפתיחה ובחתימה, ופשוט].

והמאירי על הגמ' שם כתב וז"ל: הנכנס לישן על מטתו אומר וכו' המפיל וכו', וכשמתעורר משנתו אומר אלהי נשמה וכו'. יש מי שאומר שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום, והוא בזמן שכיבה וקיימה לרוב העולם, אבל אם ישן ביום אינו צריך לברך, שלא על מעשה של עצמו נתקנו אלא על נהג שבעולם, שדרך לשכב כלילה ולעמוד ביום, ויש חולקים בדבר, עכ"ל. וכן הביא מחלוקת זו בספר הבתים בשערי תפילה שער עשירי סעיף א' וז"ל: יש מי שכתב כל זמן שישן מברך המפיל אפילו ישן ביום, והראב"ד כתב שאפילו ישן ביום כעין שינת לילה אינו מברך, לפי שאינו מברך אלא על מנהג העולם ועל סדורו, עכ"ל.

והעמיד לן כאן רבינו המאירי וכן ספר הבתים את שתי השיטות בראשונים בגדרה ומהותה של ברכת המפיל, דלפי דעה אחת ברכת המפיל אינה בברכות הנהנין שאדם מברך על מעשה עצמו והנאתו, אלא היא ברכה של שבח והודאה על מנהגו של עולם, שבכל לילה השם יתברך מפיל חבלי שינה על בני אדם, [ועיין בכמה ראשונים שגרסו המפיל חבלי שינה "על האדם" ולא על "עיני", רבינו חננאל על הגמ' שם, והרא"ה על הגמ' שם, והמאירי שם, והרוקח בסימן שמ"ה, ועוד], ושיטה זו שהביא המאירי בשם "יש מי שאומר" שברכת המפיל נתקנה על מנהגו של עולם, היא שיטת הראב"ד שהביאו בספר הבתים הנ"ל, וכן הביאו הריטב"א והשיטה מקובצת בברכות שם בשם הראב"ד, וכן הוא ברא"ה בברכות שם, וכן הוא באורחות חיים במנין המאה ברכות סעיף ט', דכולהו סבירא להו שברכות אלו נתקנו על מנהגו של עולם שדרך לישן כלילה ולעמוד ביום, ולכן אין מברכים אותם אלא פעם אחת בלבד בתחילת כל לילה שאז הוא זמן שכיבה לרוב העולם, וזהו מנהגו של עולם בענין השינה, ולא מתייחסים כלל למה שעושה

האדם עכשיו בפועל כגון אם ישן ביום וכדו', כי הברכה לא מסויימת על מעשיו ופעולתו והנאתו בפועל של האדם ככל ברכות הנהנין, אלא שבח גרידא על סדרו של עולם בענין השינה שעל הרוב היא בתחילת כל לילה, ולכן רק אז מברכים, וכמבואר כל זה בלשון המאירי וספר הבתים הנ"ל.

והשיטה השניה שהביאו המאירי וספר הבתים היא כפי שמבואר בלשונם הנ"ל דאדרבא ברכת המפיל היא ככל ברכות הנהנין, שבכל פעם שבא להינות עכשיו מהשינה צריך לברך ואפילו ביום, וככל שאר ברכות הנהנין שמברכים אותם לעולם בכל זמן לפני כל הנאה, ואינה ברכת השבח על מנהגו של עולם, דאז שייכת הברכה רק בזמן שכיבה וקימה אצל רוב בני אדם שזה פעם אחת בלילה, אלא היא ברכת הנהנין דשייכת לעולם בכל זמן, ושיטה שניה זו שהביאו המאירי וספר הבתים, כך היא שיטת השבולי הלקט בענין תפילה שבולת ב', שהביא כן בשם הרב אביגדור והרב שמחה, וכן הביא שיטה זו בשם בספר תניא רבתי בענין המאה ברכות ד"ה ובכל פעם.

הרי לן מחלוקת ראשונים אי ברכת המפיל היא ברכת הנהנין על מעשה האדם עצמו, שבכל פעם שבא להנות מהשינה מברך עליה ברכת הנהנין, והוא ככל שאר ברכות הנהנין שבכל פעם שנהנה מברך, או דהיא ברכת השבח על מנהגו של עולם, ומברכין לה רק פעם אחת בתחילת הלילה, דאז הוא מנהגו של עולם, וככל הנ"ל.

והנפק"מ הגדולה ביותר בזה היא, אם יש לחוש משום הפסק בדיבור בין ברכת המפיל לשינה או לא, דאי נימא דהיא ברכת הנהנין על עצם השינה של המברך, אז ודאי דאם הפסיק בדיבור בין הברכה לשינה, הוי כמו אם הפסיק בדיבור בין ברכה לאכילה בשאר ברכות הנהנין, שאז נחשבת הברכה לבטלה, וגם כאן אם הפסיק בדיבור בין ברכת המפיל לשינה הוי ברכה לבטלה, ולכן ודאי שיהיה אסור להפסיק בשום דיבור בין ברכת המפיל לשינה, אבל אי נימא דברכת המפיל היא ברכת השבח על סדרו ומנהגו של עולם, שמשבחים לקב"ה בכל לילה בזמן שכיבה על הנאת השינה שברא בעולמו, אבל אין הברכה על עצם שינת האדם המברך, אם כן ודאי שאין שום חשש מצד ברכה זו אם הפסיק בדיבור בינה לבין השינה.

ב. דעת הרמב"ם שברכת המפיל כשאר ברכות השחר שהם כברכות הנהנין שרק מי

שנתחייב בהם מברכם

והנה לגבי ברכות השחר הביא הבית יוסף בסימן מ"ו סעיף ח', מה שנחלקו הראשונים האם הם ברכות השבח שנתקנו על מנהגו של עולם וצריך לברך אף אם לא נתחייב בהם, או אם הם כברכות הנהנין וצריך לברכן רק אם נתחייב בהם, ולהלכה פסק שם בב"י וכן בשו"ע שאין לברכם אם לא נתחייב בהם.

והביא שם בבית יוסף שזוהי דעת הרמב"ם, וכפי שכתב בהלכות תפילה פרק ז' הלכה ז' והלכה ט', וז"ל: כל ברכה [מברכות השחר] שלא נתחייב בה אינו מברך אותה וכו', ונהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו כולן זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן, וטעות היא, ואין ראוי לעשות כן, ולא יברך אדם ברכה אלא אם כן נתחייב בה, עכ"ל.

ובש"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם בסימן פ"ג האריך והרחיב בטוב טעם ודעת לבאר ולנמק ולבסס את דעת אביו שברכות השחר הם ברכות הנהנין שנתקנו על הנאת האדם עצמו ולא על מנהגו של עולם, וכיון שבתוך דבריו שם התייחס להדיא גם לגבי נידונינו בענין ברכת המפיל, לכן נביא כאן את דבריו. וז"ל שם: השאלה השניה. הזכרתם, שהמנהג פשוט אצלכם מקדם, לברך הברכות המפורסמות כמו מתיר אסורים ופוקח עורים והשאר, כל יום השכם, בבית הכנסת וכו', ומה שאנו אומרים הוא, שלא אתם בלבד טועים בשאלה הזאת, אלא רוב המקומות ששמענו עליהם עושים כמוכם וכו', וכך היו עושים במצרים, עד שבטלנו מנהג זה וכו', [משום] שאין מברכים ברכה אלא בשעתה, בזמן חיובה, כי הברכות האלה לא תקנו החכמים ז"ל חובה לאומרים כמו אמירת שמונה עשרה ברכות של תפילה, אלא הן תוקנו למעשים ותנועות, ואין טעם לאומרן בבית הכנסת ברבים, בהעדר התנועות והמעשים האלה וכו'. ואולם מקצת הברכות, כמו אלהי נשמה שצריך אדם לאומרה בשעה שנעור משנתו, והמעביר שינה מעיני שתקנוה שתאמר אחר רחיצת הפנים, ופוקח עורים שתיקנוה שתאמר אחרי פתיחת העינים מן השינה, וכיוצא בהם, אין אמירתם בבית הכנסת תמיד ברכה לבטלה, כי תיקנום שתאמרנה אחרי מעשים ותנועות הכרחיות לפי הרוב, [דהיינו שעל הרוב היו אותם מעשים ותנועות אצל הציבור], ואף על פי שתקנו שתאמרנו תיכף לתנועות ולמעשים האלה, הרי [מכל מקום גם] אם יאחרו ויאמרו אותן בבית הכנסת, אין זו ברכה לבטלה לפי הרוב, [דהיינו שעל הרוב כיון שהציבור ודאי נתחייבו באותם הברכות שהרי נתעוררו משנתם, ופקחו עיניהם, ורחצו פניהם, לכן אפילו שברכו אותם מאוחר בבית הכנסת בכל אופן זה לא ברכה לבטלה כיון שבפועל היו חייבים בהם ועדיין לא ברכו אותם], אלא שבמקצת הזמנים אפשר שתהא ברכה לבטלה [דהיינו באופן שבאמת לא נתחייבו הציבור בברכה זו], למשל אם מברכים המעביר שינה וכו', ביום תשעה באב או ביום כיפור, שאין בהם רחיצת הפנים, וכיוצא בזה. ואולם מקצת הברכות כמו רוקע הארץ על המים שאינה חובה אלא על מי שהיה ישן על מטה, ומלביש ערומים שאינה חובה אלא על מי שהיה ערום בשנתו, וכיוצא בהם, הן לפי הרוב ברכה לבטלה, כי אין הבדל בין מי שישן בלבושו ובין [בבוקר] מלביש ערומים שהיא תודה על טובה, [והוא לא היה שייך בה כי ישן עם בגדיו], ובין מי שברך הטוב והמטיב או שהחיינו, ולא אירע אצלו דבר מתחדש המחייב את הברכה הזאת וכו' [שזה ודאי ברכה לבטלה, ואותו דבר מי שישן עם בגדיו ולא היה צריך ללבוש בגדים בבוקר, אם מברך מלביש ערומים זה ברכה לבטלה]. כללו של דבר ברוב הזמנים תהיה אמירת רוב הברכות האלה בבית הכנסת על הסדר כמו שנתפשט המנהג, לבטלה, ואסורה היא, וצריכים לחזור מן הטעות הזאת כמו שביאר אבא מארי זצ"ל בחיבורו בפרק השביעי מהלכות תפילה, ואין מברכים ברכה אלא בזמנה, בשעת חיובה. ומי שטוען לאמירת הברכות הנזכרות בבית הכנסת ברבים כפי המנהג הפשוט, במה שאמרו ז"ל: כל הברכות אף על פי שיצא מוציא, ושרוב הקהל אינם יודעים את הברכות האלה בעל פה, ואם לא ישמעו אותם בבית הכנסת לא יברכו. הרי נאמר לטוען הזה, ומנין ברור לך שהשומעים חייבים בברכות האלה, שתאמרנה כולן, עד שאתה טוען במה שאמרו כל הברכות אף על פי שיצא מוציא. [כי] מה שמתחייב מן הטענה הזאת [שכדאי לברך בבית הכנסת כדי להוציא את מי שלא בירך], הוא [רק] שיברכו מה שודאי אצלך שהשומע חייב בו [כמו קידוש היום וכדו'], לא מה שאתה מסופק [אם השומע חייב בכלל], והרי כאן בהרבה דברים אינו חייב [תמיד] כמו

שבארנו [שלפעמים פטורים מהם וכן"ל], ולפי ההקש הזה [כמו שרצו לומר אלה שטענו בעד לקיים את המנהג לברך ברכות השחר בבית הכנסת מצד הקש שעשו לדין של אף על פי שיצא מוציא, אם כן יוסיפו עוד מנהגים כדוגמת המנהג הזה, ולדוגמא], יברכו בבית הכנסת בתחילת הלילה עם תפילת מעריב, [ברכת] המפיל חבלי שינה על עיני, כי היא חובה בזמן השינה, ואפשר שיש שם מי שאינו זוכרה, ובתחילת כל חודש יברכו אשר במאמרו ברא שחקים כי היא חובה על מי שרואה את הלבנה בהתחדשותה בתחילת החודש, [ויוציאו את כל הציבור, שמא יש בהם מי שאינו יודע את הברכה], וכמו כן יברכו הטוב והמטיב ודיין האמת גם כן, כי אפשר שיש שם מי שחייב בזה ואינו יודע לברך, וכמו זה ימצאו הרבה וכו', עכ"ל.

ומבואר לן כאן בדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם בביסוס שיטת אביו, שברכות השחר אינם על מנהגו של עולם אלא על מעשה האדם עצמו והנאתו, ולכן שלל מכל וכל את המנהג לברך בבית הכנסת כדי להוציא את הציבור, מכיון שרק אם באמת נתחייב בהם האדם אז שייכות אצלו ברכות אלה, והיות שלא ברור שהציבור שבבית הכנסת התחייבו, לכן א"א לברך כדי להוציאם.

ובתוך דבריו דימה לן להדיא את ברכת המפיל לכל שאר ברכות השחר, דלא אמרינן שהיא על מנהגו של עולם, ולכן אין לברך אותה בבית הכנסת להוציא את הציבור אפילו שלא חייבים בה, כי אדרבא כברכת הנהנין דיינינן לה, ולכן רק מי שישן בפועל ומתחייב בברכה זו אז יברכנה בשעתה, ומי שלא מתחייב בה אין לו לברכה כלל, כמו שאר ברכות השחר, וכמבואר להדיא בדבריו וכן"ל.

ובתשובתו שם האריך לחזק בזה את פסק אביו הרמב"ם שפסק שברכות השחר לא נתקנו על מנהגו של עולם אלא רק למי שנתחייב בהם, ופשיטא ליה לרבינו אברהם דשוו להדדי ברכת המפיל וברכות השחר, שלכן כתב בפשיטות שגם ברכת המפיל אין לברכה אלא רק מי שנתחייב בה וכן"ל, ומבואר דודאי סבירא ליה כן בדעת אביו שגם ברכת המפיל היא כברכות הנהנין דוקא ושייכא רק למי שנתחייב בה.

ומדויק מאוד שהרמב"ם כתב דין זה של ברכת המפיל בד בבד עם דיני כל ברכות השחר, ופתח בדבריו בכותרת ראשית "חכמים תקנו ברכות לברך אותן בכל יום ואלו הן" וכו', ואז כתב את ברכת המפיל ואחריה את כל ברכות השחר, ודו"ק.

והנה לשון הגמ' הוא "הנכנס לישן על מטתו אומר שמע וברוך המפיל" וכו', אולם הרמב"ם בהלכות תפילה פרק ז' הלכה א' כתב וז"ל: כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך המפיל וכו', עכ"ל. ושינה מלשון הגמ' "הנכנס לישון על מטתו" וכתב "כשיכנס אדם למטתו", וכבר עמדו בזה מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמ'. ומשמעות שינוי הלשון הוא, ש"הנכנס" משמעותו "הבא להיכנס", דהיינו כשמכין עצמו להיכנס, אבל "כשיכנס" משמעותו כשכבר נכנס בפועל. וכבר ביאר בזה הנימוקי מהרא"י על הרמב"ם שם וז"ל: כשיכנס אדם למיטתו מברך וכו', עיין בית יוסף סימן רל"ט שכתב שלדעת רבינו בפרק ב' מהלכות קריאת שמע הלכה ב', גם כששוכב על מיטתו רק שהוא מוטה על צידו ממש, שרי לכתחילה לקרות קריאת שמע, ועל כן מה שנאמר בגמ' [לקרוא] קריאת שמע על מטתו, [היינו] על מטתו ממש, וזהו המבואר כאן בלשון רבינו

[שכתב] "כשיכנס אדם על מטתו", ושינה מלשון הגמ' ברכות דף ס' ע"ב [שאמרו] הנכנס לישן על מטתו. ואפשר שבא רבינו להורות בשינוי לשון זה מלשון הגמ', לרמוז לדברי המגן אברהם בסימן רל"ט ס"ק ג' בשם סדר היום עיי"ש, עכ"ל.

והיינו דביאר לן בדעת הרמב"ם, על פי מה שכתב הבית יוסף שלדעת הרמב"ם קריאת שמע שעל המיטה היא כפשוטו ממש שיקראנה כשהוא שוכב על מטתו בפועל, שלכן שינה הרמב"ם וכתב "כשיכנס", והיינו כשנכנס בפועל למטתו ושוכב בה, ועל זה סיים לבאר עוד בכוונת הרמב"ם בזה, דמה דהצריך הרמב"ם לקרוא ק"ש ולברך המפיל כשהוא שוכב על מטתו, זה כדי להסמיק את ברכת המפיל לשינה שלא יהיה שום הפסק בניהם, וכדברי הסדר היום שהביאו המגן אברהם שכתב שיקרא קריאת שמע ויברך המפיל דוקא רק כשרואה שהשינה באה עליו ולא קודם לכן, כדי שלא יהיה הפסק בין ברכת המפיל לשינה, ולכן הדגיש הרמב"ם "כשיכנס אדם על מטתו", וכנ"ל.

ועל כל פנים הדברים תואמים למה שביאר רבינו אברהם בן הרמב"ם שברכת המפיל היא כברכת הנהנין שרק מי שמתחייב בה בפועל שייך בה וכנ"ל, והיינו פשוטו כמשמעו שמשם עומד לישן בפועל ונופלים עליו חבלי שינה, אז חייב לברכה, וכפי שדייק הנימוקי מהרא"י בלשון הרמב"ם. ועיין בלשון הרמב"ם שם בהלכות תפילה פרק ז' הלכות א' וב' שלאחר שכתב לברך המפיל ולקרא קריאת שמע הדגיש וכתב "ואחר כך יישן", ודו"ק.

ולגבי עצם הדבר מה שהשווה רבינו אברהם בן הרמב"ם את ברכת המפיל לשאר ברכות השחר, דבר זה מבואר להדיא גם בשאר הראשונים שהבאנו לעיל בריש אות א', דבחדא מחתא מחתינהו לברכת המפיל וברכות השחר, ודנים בהם אם נתקנו על מנהגו של עולם או לא, והדברים פשוטים.

ג. דעת מרן השו"ע בפשיטות שגם ברכת המפיל היא ככל ברכות השחר דהו כברכות הנהנין ורק מי שנתחייב בהם מברכם

והנה לגבי דעת מרן השו"ע גם כן הדברים פשוטים, מעצם זה שפסק לן מרן ז"ל לענין ברכות השחר כדעת הרמב"ם שרק מי שנתחייב בהם מברכם, ולא אמרינן על מנהגו של עולם נתקנו וכמבואר בשו"ע סימן מ"ו סעיף ח', ממילא פשיטא דכיון דסבר מרן דלא נקטינן למעשה דעל מנהגו של עולם נתקנו, מהיכי תיתי שבברכת המפיל כן ינקוט כן, ופשוט. ובפרט שחזינן להדיא ברמב"ם ובשאר הראשונים שהשוו להדדי את ברכת המפיל וברכות השחר וככל הנ"ל.

ועל כל פנים הדבר מבואר להדיא גם בדברי מרן כאן בברכת המפיל גופא, דסבירא ליה דהיא כברכת הנהנין ולא על מנהגו של עולם, דהנה כתב מרן כאן בסימן רל"ט סעיף א' וז"ל: קורא על מטתו פרשה ראשונה של שמע, ומברך המפיל חבלי שינה, ואומר יושב בסתר עליון וכו', עכ"ל. ומבואר בדבריו שהסדר הוא קודם קריאת שמע ואחר כך ברכת המפיל, וביאר בזה המגן אברהם שם בס"ק ב' וז"ל: ומברך המפיל, משמע דברכת המפיל יאמר אחר שמע, כדי שתהא הברכה סמוכה לשינה וכו', ומסדור לשון הטור והשו"ע משמע דאחר שמע יאמר המפיל ואחר כך יאמר יושב בסתר, וצריך לומר דטעמו משום דשמע אין אומרים משום שמירה רק משום

דילפינן מקרא אמרו בלבבכם, כדאיתא בגמ', שצריך לומר דברי תורה או קריאת שמע סמוך לשינה, ולכן צריך לומר [את הקריאת שמע] קודם ברכת המפיל שלא יהיה הפסק בין ברכה לשינה, אבל יושב בסתר ואינך [שאר פסוקים] דהוי משום שמירה לא הוי הפסק, עכ"ל.

והרי לן להדיא דביאר המגן אברהם בדעת מרן, דמה דסבירא ליה דקודם קורין את שמע ואחר כך מברכין המפיל זה משום שלא יהיה הפסק בין ברכה לשינה, וחזינן להדיא דדעת מרן דברכת המפיל היא ככל ברכות הנהנין והמצוות שנתקנו דוקא על עצם העשייה או ההנאה, וגם ברכת המפיל אותו דבר שנתקנה על עצם השינה, וממילא צריך להזהר שלא יהיה שום הפסק בין הברכה והמפיל לשינה, ולכן קוראים קריאת שמע לפני המפיל כדי שלא תהיה קריאתה מפסיקה בין ברכת המפיל לשינה, ורק הפסוקים של יושב בסתר ושאר פסוקי שמירה לא נחשבים להפסק בין המפיל לשינה כיון דהוה מעניינא דהברכה גופא שהוא ענין השמירה בלילה, מה שאין כן בקריאת שמע שהיא משום תורה ולא משום שמירה שלכן תחשב להפסק אם יאמרנה אחרי ברכת המפיל.

וביאר שם המגן אברהם עוד, דגם לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים שסוברים שמברכים קודם ברכת המפיל ואחר כך קורין קריאת שמע, אין זה משום דלא סבירא להו דיש איסור הפסק, דודאי גם הם מודו דברכת המפיל היא כברכות הנהנין ואין להפסיק בינה לבין השינה זולתי בפסוקי שמירה שהם מאותו ענין וכו"ל, אלא דהם סברי דגם קריאת שמע עצמה היא משום שמירה, ולכן קריאתה גם כן לא הוי הפסק כמו שאר פסוקי שמירה, דכל זה הוא מענין הברכה והמפיל בענין השמירה בלילה. ולמעשה כך נהגינן אנן לומר את הקריאת שמע אחרי ברכת המפיל, משום דכך הכריע לן רבינו האר"י ז"ל וכפי שהביא הכף החיים שם בס"ק ו', עיי"ש. ואין בזה שום נפק"מ לנידונינו במה שמבואר לן שברכת המפיל היא ברכת הנהנין ואסור להפסיק בינה לבין השינה, וכפי שביאר המגן אברהם הנ"ל דגם לשיטה זו ודאי שברכת המפיל היא כברכת הנהנין ויש איסור להפסיק בינה לבין השינה, רק דס"ל דגם הקריאת שמע היא משום שמירה ולא היא הפסק וככל הנ"ל, ופשוט.

ועל כל פנים לעניננו למדנו דדעת מרן היא שברכת המפיל היא כשאר ברכות הנהנין שצריך להזהר שלא יהיה הפסק בין הברכה להנאה, ולכן צריכין להזהר שלא להפסיק בין ברכת המפיל לשינה וככל הנ"ל.

וכך ביאר לן גם רבינו השל"ה הקדוש בהאי שיטתה הנ"ל שמברכים המפיל בסוף, ודבריו קילורין לעיניים בכל ענינא הדין, לכן נביא בכאן את לשונו, במסכת חולין פרק דרך חיים סעיף י"ח בהגה"ה שם וז"ל: בגמ' בפרק הרוואה משמע בהדיא, ובכל הפוסקים, דברכת המפיל אומר באחרונה, וכן ראיתי בקריאת שמע שסידר הגאון המקובל איש האלהים מהר"ם קורדוברא, שסידר ברכת המפיל באחרונה, ופשוט הוא. וכן כתב בהדיא בספר המוסר פרק ד' דלאחר קריאת שמע יאמר ברכת המפיל. ומסתבר טעמם, כי איך יפסיק לאחר ברכת המפיל שהיא ברכת השינה, וכבר ידוע שאסור להפסיק בין הברכה לבין הענין שמברך עליו. ואף על גב דשינה אין בידו [תמיד] ולפעמים מפסיק הרבה בעל כרחו בין הברכה לשינה, זו אינה כלום, דאונס פטריה רחמנא, ואין מחוייב לתקן אלא דבר שתלוי בו, עכ"ל.

ודבריו נפלאים, דביאר לן דאף על גב דאמרינן דברכת המפיל היא ככל ברכות המצוות והנהנין וודאי שיש איסור להפסיק בינה לבין השינה, מכל מקום זה רק במה שביד האדם למעבד שהוא איסור הפסקה בדיבור ובהסח הדעת וכדו', אבל מה שמכח הכרח מפסיק בשתיקה עד שנופלים עליו חבלי שינה זה לא הוי הפסק כלל, וכפי שמבואר כל זה להדיא גם לגבי ברכות הנהנין בסימן ר"ו סעיף ג' במשנ"ב שם ס"ק י"ב, ובכה"ח שם ס"ק ט"ז, "דשתיקה לא חשיבא הפסקה לא שנה מרובה ולא שנה מועטת", עיי"ש.

ונתבאר לן להדיא על כל פנים דדעת מרן השו"ע היא, דודאי ברכת המפיל הויא כברכת הנהנין ולא על מנהגו של עולם ולכן פסק לקרוא קריאת שמע לפני ברכת המפיל כדי שלא יהיה הפסק בין הברכה לשינה.

ומצאתי בס"ד שכבר הוכיח כן הגר"א מני זלה"ה בספרו זכרונות אליהו הלכות ברכות מערכת ה' סעיף ב' וז"ל: מדברי מרן ז"ל שאנחנו קבלנו הוראותיו, דסבירא ליה שאין לברך אותה [את ברכת המפיל] קודם קריאת שמע משום הפסק, משמע דלא סבירא ליה [שנתקנה] על מנהגו של עולם, והוי הפסק [אם מפסיק בדיבור כמו בברכות הנהנין], עכ"ל. והדברים ברורים.

והעולה לן בדעת מרן השו"ע, הן ממה דבברכות השחר לא סבירא ליה שעל מנהגו של עולם נתקנו, והן ממה שפסק להקדים את הקריאת שמע לפני המפיל, דודאי סבירא ליה שברכת המפיל הויא כברכת הנהנין, וככל הנ"ל.

ודע דאף שלפי דעה זו בראשונים שברכת המפיל היא ברכת הנהנין, צריכים לברך אותה גם על שינה ביום, וכמבואר בדברי המאירי וספר הבתים הנ"ל באות א', מכל מקום כבר כתב הבית יוסף בסוף סימן רל"א שלמעשה לא נהגו לברך ביום. ושם איירי לענין ברכת אלהי נשמה, שאותם הראשונים הנ"ל סברי שברכות השחר וברכת המפיל הם ברכות הנהנין, וצריך לברכם גם על שינה ביום לפנייה ואחריה, והבית יוסף שם הביא את דבריהם לגבי ברכת אלהי נשמה לאחר השינה ביום וכתב שלמעשה לא נהגו כן, ופשוט דהוא הדין גם לענין ברכת המפיל. וכוונת הבית יוסף היא, שאף לשיטתו בסימן מ"ו סעיף ח' דנקט כהראשונים הנ"ל שברכות השחר הם ברכות הנהנין לא על מנהגו של עולם ולכן אין לברכם אם לא נתחייב בהם, אם כן לפי זה צריך להיות שיברכו אותם גם על שינה ביום, וכמבואר בראשונים הנ"ל, מכל מקום ביום לא נהגו לברכם. ופשוט שחוששים לסב"ל לשיטת הראשונים דסברי על מנהגו של עולם, דלשיטתם אין מברכין ביום אלהי נשמה והמפיל, וכמפורש בדבריהם הנ"ל באות א', דמנהגו של עולם הוא דוקא בלילה ולא ביום. ובסימן מ"ו סעיף ח' לענין ברכות השחר מרן גופיה חשש להם לחומרא, וכתב שאם לא נתחייב בברכות השחר יברכם בלא שם ומלכות, והיינו לחשוש להחמיר כשיטת הראשונים הנ"ל ולברך לפחות בלי שם ומלכות.

ד. קיי"ל כהוראת רבינו האר"י דברכות השחר על מנהגו של עולם נתקנו, אולם ברכת המפיל ודאי דהיא כברכת הנהנין, וביאור ההבדל ביניהם

והנה כבר נודע בשערים דאף דמרן השו"ע סבירא ליה דברכות השחר הוו כברכות הנהנין ורק מי שנתחייב בהם מברכם, ולא אמרינן דעל מנהגו של עולם נתקנו, וכנ"ל, מכל מקום אנן קיי"ל

כרבינו האר"י ז"ל [שער הכוונות דף א' ע"ג] דסבירא ליה דכל ברכות השחר על מנהגו של עולם נתקנו, ובין אם התחייב בהם ובין אם לא התחייב בהם מברכם, וכמו בכל מקום דקיי"ל כרבינו האר"י גם נגד מרן, וכמבואר כל זה בפשיטות באחרונים בסימן מ"ו סעיף ח', וכמובא בכה"ח שם ס"ק מ"ט עיי"ש.

אלא דרבינו האר"י ז"ל השמיע לן כזאת רק לגבי ברכות השחר, וכמבואר בשער הכוונות שם שהדגיש לן שכל הח"י ברכות השחר נתקנו על מנהגו של עולם וחייבים לברכם כל יום אפילו אם לא נתחייב בהם, חוץ מברכות על נטילת ידים ואשר יצר, שרק אם נתחייב בהם מברכם, כיעוי"ש. אבל לא השמיענו כזאת כלל לגבי ברכת המפיל, שצריך לברך אותה אפילו אם לא נתחייב בה כיון שעל מנהגו של עולם נתקנה. ואדרבא כתב בשער הכוונות דף נ"ד ע"ג, ובשער התפילה הנד"מ בדף ש' ע"ב וז"ל: הנה בתחילת הלילה "בלכתו לישן" יאמר הסדר שנסדר בעזרת ה', ברכת המפיל וכו', ויכוין כי ענין "השינה הזו" תכליתה היא וכו', עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שברכת המפיל שייכת בהולך לישון דוקא.

ובהמשך שם בדף נ"ה ע"ד, ובשער התפילה בדף ש"ו ע"ב, לאחר שביאר את כל הסדר של ברכת המפיל וקריאת שמע וכל הפסוקים של השמירה שאחר קריאת שמע, כתב וז"ל: ואחר כך תאמר פסוק בידך אפקיד רוחי וכו', ודע כי צריך לישן תכף אחר הפסוק הזה, ולא תהרהר בנתיים בהרהור אחר כלל, עכ"ל. וכתב שם שאם לא נרדם ירהר במחשבתו בדרוש הנוגע לענין בחינת השינה, עיי"ש. והרי לן להדיא כמה הזהיר רבינו האריז"ל שלא יהיה הפסק והיסח הדעת מהשינה אפילו בהרהור ובמחשבה, אחר שאמר את ברכת המפיל והקריאת שמע והפסוקים, ועל כל פנים ודאי דלא סבירא ליה כלל בברכת המפיל כמו בברכות השחר דהוי על מנהגו של עולם ויצטרך לברך המפיל גם אם לא ישן, אלא ברכת המפיל היא דוקא אם ישן בפועל והוא ברכת הנהנין על השינה, ובודאי שיש איסור להפסיק בין ברכת המפיל לשינה, והדברים פשוטים.

וכן מצאנו להדיא בסידור האר"י ז"ל, לרבי שבתי מראשקוב חלק ב' עמוד רח"צ שכתב וז"ל: אסור לדבר כלל אחר קריאת שמע [שעל המיטה], דהוי הפסק בין ברכה לשינה, ויזהר בזה מאוד מאוד, עכ"ל. והיינו כנ"ל.

וכבר עמד בזה בדעת רבינו האריז"ל, בשו"ת מחשבות בעצה למהרי"ן ז"ל בסימן ד' דף ו' ע"ב, וז"ל: אירע לו שאינו יכול לישן אחר ברכת המפיל ומצטער הרבה לשכב במטתו מחשש ברכה לבטלה וכו', והספק עד מתי מחוייב להצטער ולשכב במטתו מחשש ברכה לבטלה, דבכתבי האר"י לא נמצא היתר לברך על מנהגו של עולם רק בח"י ברכות של שחר, עכ"ל. והיינו כנ"ל שרק לגבי ברכות השחר חזינן שדעת רבינו האר"י שנתקנו על מנהגו של עולם, מה שאין כן בברכת המפיל, וכפי שביארנו לעיל.

וביאור דעת האר"י ז"ל על דרך הסוד, מדוע רק ברכות השחר נתקנו על מנהגו של עולם וצריכים לברכם גם אם לא נתחייבו בהם, לעומת ברכת המפיל דהויא ברכת הנהנין ואם לא ישן לא מברכה, כבר ביארו בזה רבותינו המקובלים וכדלקמן. וראשית נפתח בדברי מרן הרי"ח

טוב זלה"ה שייסד והשריש לן את גדר הדברים בהבדל בין ברכות השחר לברכת המפיל, ואחר כך נביא את עומק הביאור על דרך הסוד.

ברב פעלים חלק א' סוד ישרים סימן י"ד בתשובה לכמוהר"ר שמעון אגסי זלה"ה בהבדל בין ברכת המעביר חבלי שינה לבין ברכת המפיל, כתב מרן הרי"ח טוב זלה"ה וז"ל: מה דמות תערוך לברכת המפיל עם ברכת המעביר, והלא ברכת המעביר מלבד שיש בה כוונות שצריך לכוין בהם הפך ברכת המפיל, עוד יש בה תוספת כוונות להועיל בדברים אחרים גם כן, ולכן היא מכלל י"ח ברכות שאין לה ביטול בשום זמן, שאפילו לא ישן כל הלילה מברך המעביר, אך "ברכת המפיל אין בה חיוב כל כך" דכוותה [כמו ברכת המעביר] דהא אם לא ישן כל הלילה אינו מברך המפיל, וכן אפילו אם ישן אחר חצות אינו מברך המפיל, וכן כתב הרב דברי שלום בהגהותיו על ספר הכוונות, דמסיק שם שאם נזדמן שלא ישן אלא עד אחר חצות, אפילו שירצה לישן אחר חצות לא יברך ברכת המפיל, יעויין שם. וכן המנהג פשוט שגם החסידים המנדדים שינה מעיניהם אין מברכים המפיל אם נעורים כלילה, ועם כל זה ברכת המעביר [ושאר ברכות השחר] מברכין. ועוד נמי דאפילו בכל לילה יש הרבה חסידים שאין מברכין המפיל בשם ומלכות קודם השינה, דחוששין שמא יפסיקו בדיבור בין הברכה לשינה, עכ"ל.

ודבריו נפלאים בהשרישו לן דשניא לגמרי ברכת המפיל מברכת המעביר ושאר ברכות השחר, דכל ברכות השחר הם חובה גמורה לדין שאין להם ביטול בשום זמן בין ישן לא ישן, אבל ברכת המפיל "אין בה חיוב כל כך כמו ברכות השחר", וכפי שביאר שהיא נתקנה רק אם ישן בפועל, אבל אם לא ישן כלילה לא מברכה, והיינו שהיא ממש ברכת הנהנין שרק אם נהנה אז מברך, אבל אם לא נהנה לא מברך, ולא אמרינן בה שעל מנהגו של עולם נתקנה. והוכיח כן מיניה וביה, שהרי אי נימא שברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה, א"כ פשיטא שהיינו צריכים לברכה כל ערב בלי שום קשר לשינה בפועל, כמו שמברכים כל יום המעביר חבלי שינה גם אם לא ישן בפועל ולא נתחייב בה. ועוד הוסיף בזה שהרי אחר חצות לילה לא מברכים כלל אף פעם, ואפילו לפני חצות בכל לילה מנהג רבים וטובים לא לברך כלל ברכת המפיל בשם ומלכות, ועוד יש להוסיף בזה מה שהביא הכה"ח בסי' רל"ט סק"ז, שבכל ליל שבת, ובכל לילות העומר, ובעשרת ימי תשובה, בכל זמנים אלו לא שייכת כלל ברכת המפיל על פי הסוד, ואין לברכה אלא רק בלי שם ומלכות, עיי"ש. באופן שודאי ברכת המפיל אינה ברכה חובה גמורה שחייבים לברכה כל יום וכמו שאר ברכות השחר שנתקנו על מנהגו של עולם וחייבים לברכם כל יום, אלא ברכת המפיל היא כברכת הנהנין שרק אם נהנה בפועל כעת משינה אז מברך.

וביאור הענין בעומק על פי הסוד נתבאר לן בדברי המהר"א שרעבי ז"ל נכדו של מרן הרש"ש ז"ל בספרו דברי שלום מדף ס"ח ע"ג והלאה, ואתו עמו מצורפים שם גם דברי כמוהר"ר רפאל קאלמארו ז"ל. ונביא את דבריהם שם, וז"ל: בענין ברכת המפיל וכו', [יש להסתפק] אם ראוי לאומרה אף כשהוא נעור [כל הלילה], יען דברכת המפיל נתקנה על המעשה אשר נעשה למעלה [בכל לילה], שהוא הסתלקות המוחין מז"א ונתינתם בנוקבא כדי לבנותה, ואם כן נמצא [לכאורה] דהוי כמו ברכות השחר הנאמרות על מנהגו של עולם, ונאמרות אפילו כשלא ישן

וכו', [וכן כאן לגבי ברכת המפיל יהיה צריך לאומרה אפילו כשהוא ער כל הלילה, מצד מנהגו של עולם והבחירות העליונות הנעשים כל לילה שעליהם רומזת ברכת המפיל], וצריך להתיישב בדבר וכו'. והנה יש טעם לחלק שפיר בין ברכות השחר לברכת המפיל, והוא במה שכתב הרב ז"ל בשער הכוונות בסדר הלילה וכו', ענין כוונת השינה הוא שיכוין האדם שהוא עצמו הוא בחינת ז"א דכורא אשר הפיל עליו המאציל תרדמה וישן, ואז המוחין שלו מסתלקין ממנו, ונודע כי המוחין שלו הם בחינת נשמתו ורוחניותו וכו', והנה כמו כן ממש צריך אדם התחתון לכוין בעצמו כי רוחניותו ונשמתו מסתלקת ממנו וכו', יעויין שם. ונמצינו למדים מדברי הרב ז"ל שהאדם בעת השינה מתדמה אל הז"א ממש. ואם כן, כשהוא ישן [בפועל] ובא להדתמות לז"א בסוד הדורמטיא והעלאת מ"ן, [אז דוקא] תיקנו לברך ברכת המפיל, אבל כשהוא נעור כל הלילה על מה יברך ברכת המפיל, מאחר שאין לו אז דמיון עם הז"א. לא כן ברכות השחר, שהם נתקנו לצורך המשכת המוחין, לכן ודאי דצריך לאומרם בכל ענין [אפילו אם לא נתחייב בהם, כדין] להמשיך המוחין, ואם אינו מברך אותם מונע המשכת השפע וכו'. דבשלמא ברכת המפיל אין ראוי לאומרה אלא בעת השינה דאז נעשה הפעולה הזו בפועל בעצמו שמסתלקת נשמתו בעת השינה, אבל כשהוא ער וכו', כיון דאינו נעשה בפועל אינו מברך, דלא מצינו ברכה כי אם על מעשה המצוות בדיבור או במעשה, אבל וכו' ברכת המעביר וכו' יוכל לאומרה אפילו כשהוא ער [כל הלילה], דאין הברכה זו נאמרת על בחינת עצמו אלא על מנהגו של עולם, אבל ברכת המפיל וכו' נאמרת על עצמו וכו', ואינה נאמרת כי אם כשרוצה לישן קודם חצות דאז עביד מעשה בגופיה, אבל כשהוא ער אין לאומרה, עכ"ל.

והדברים נפלאים ומאירים, דדוקא ברכות השחר נתקנו על מנהגו של עולם שהם הדברים שהקב"ה מחדש בטובו בעולמו בכל יום, וממשיך שפע טוב מלמעלה למטה, וכנגד זה אנו מברכים את כל ברכות השחר לשבח להקב"ה על הטובות והשפע שנמשך בכל העולמות, ולכן מברכים אותם לעולם בכל זמן בין אם נהנה מהם בפועל ובין אם לא נהנה מהם בפועל, אבל ברכת המפיל נתקנה מעיקרא כנגד בחינת סילוק מוחין ודורמטיא וחסרון שפע, ותיקנוה רק למי שבפועל ישן ומסתלקת ממנו הנשמה, וברכתו היא הוראה על הבחינה שנעשית אצלו אז בפועל.

ועל כל פנים נתבאר לך בטוב טעם ודעת דגם לדידן דנהגינן כרבינו האר"י שפסק לך שברכות השחר נתקנו על מנהגו של עולם, והם חובה תמיד בכל יום מצד תיקון והנהגת העולם ולא מצד שייכות עם האדם עצמו שמברכם, שלכן אין שום הגבלה בזמן חיובם ובכל יום ויום חייבים לברכם, מכל מקום ברכת המפיל אין ענינה כך כלל וכלל, אלא אדרבא נתקנה רק בזמן שיש לאדם המברך בעצמו שייכות בפועל עם הברכה ככל שאר ברכות הנהנין, ואינה ברכה של חיוב תמידי גמור כברכות השחר, וכדמפורש ברב פעלים הנ"ל שכתב "דברכת המפיל אין בה חיוב כל כך כברכות השחר", כי כך נתקנה מעיקרא כמו כל ברכות הנהנין שרק אם נהנה האדם בפועל אז מברכם, וממילא פשיטא שיהיה איסור הפסק בין ברכה לשינה כמו איסור הפסק שבכל ברכות המצוות והנהנין שאסור להפסיק בין ברכה לעשיה, וכמו שסיים הרב פעלים הנ"ל שמסיבה זו נמנעים הרבה חסידי עליון מלברכה בשם ומלכות, שמא יפסיקו בדיבור בין הברכה לשינה, דאז תהיה הברכה לבטלה, כמו בכל ברכות הנהנין, ופשוט.

ה. פסקם של גדולי רבותינו האחרונים דלהלכה ולמעשה נקטינן דברכת המפיל כברכת הנהנין ואסור להפסיק בינה לבין השינה שלא תהיה ברכה לבטלה, ודלא כהפוסקים שהקילו בזה

והנה מלבד מה דחזינן עד השתא בדעת הרמב"ם והשו"ע והאר"י ז"ל, דודאי כולו סבירא להו דברכת המפיל כברכת הנהנין היא, וממילא ודאי שיש איסור להפסיק בינה לבין השינה, וכדביארו לן להדיא גם המגן אברהם והשל"ה, נייתי השתא לגדולי וענקי רבותינו הפוסקים דפסקו לן כך להדיא.

ונפתח בדברי הרב סדר היום בסדר קריאת שמע על המיטה, וז"ל: יברך ברכת המפיל חבלי שינה על עיני, ונראה לי שבכונה הזאת אין לברכה בכל שעה שרוצה לשכב, [אלא] עד שיראה בעצמו שהשינה באה עליו ועפעפי עיניו נאחזות לישן, כי איך יברך המפיל שינה, ועדיין השינה לא באה אלא שהוא מכין לה מקום שתבוא, ודאי ברכה לבטלה היא, ולפי שראיתי הרבה בני אדם טועים בזה הענין, ובכל עת וזמן שמבקשים לשכב על מטותיהם מברכין, כתבתי זה, כי ראוי לכל ירא שמים להזהר מזה, ושלא יברך אותה כי אם בשעה הראויה לה, והוא טעם נכון, עכ"ל. והביאו ופסקו להלכה רבינו המהר"א אזולאי, בהגהותיו על הלבוש, בסימן רל"ט ס"ק ב'. והרי לן להדיא דסבירא להו דברכת המפיל היא כברכת הנהנין, ואם מפסיק בינה לבין השינה הרי שהברכה שבירך היא ברכה לבטלה.

וכן חזינן דסבירא ליה להדיא לרבינו היעב"ץ, דברכת המפיל היא כברכת הנהנין, ונביא כאן את דבריו משני מקומות בסידורו בית יעקב. ראשית, מה שכתב בסדר קריאת שמע שעל המיטה סעיף י' עמוד תקפ"ז בנד"מ, וז"ל: אחר שגמר קריאת שמע שעל המיטה, יסיח דעתו מעסקיו וישן מיד. ואם עדיין לא יוכל לישן, יהרהר בפסוקי הרחמים, או יחזור עליהם בפה ובלב, עד שישתקע בשינה מתוך הרהור דברי תורה. ולא יפסיק בשום מעשה ודיבור בין קריאה לשינה, כל שכן שלא יאכל ולא ישתה, אם לא מהכרח גדול, ואז [במקרה שכן] הפסיק בהכרח בין קריאת שמע לשינה [יחזור ויקרא קריאת שמע פרשה ראשונה לפחות, עם פסוק בידך אפקיד רוחי, אבל ברכת המפיל אינו צריך לחזור, אם לא הסיח דעתו מהשינה, ואם הסיח, נראה לי שצריך לחזור ולברך גם כן, עכ"ל. הרי לן דסבירא ליה להדיא דאם עשה הפסק והיסח הדעת בין ברכת המפיל לשינה, הוי כמו הפסק בין ברכת הנהנין להנאה וצריך לחזור ולברך.

ועוד כתב שם בעמוד תרפ"ט, וז"ל: הישן בתחילה קודם שישמש, ודאי מברך תחילה ברכת השינה [המפיל], ואז אחר שקיים מצות עונה וחזור לישן, נראה לי שאינה חובה לחזור ולברך ברכת השינה, הגע בעצמך המפסיק שנתו כמה פעמים בלילה אחת, האם יצטרך לחזור ולברך כל פעם שרוצה לישן עוד, כזה לא שמענו, ולא אשתמיט תלמודא ולא אחד מפוסקי הלכות להזכיר חילוק זה, אלא סתמא דמילתא ברכה אחת עולה לו לכל הלילה. עם שיש לומר, שכשמפסיק בה הפסקה גדולה כמו בעשיית התשמיש לא הוצרכו להשמיענו שיחזור ויברך כשחזור לשינתו, דממילא משמע, מכל מקום אין בזה הכרע. ונראה דמאן דהדר מברך [אחר התשמיש] נמי לא הפסיד, אף על גב דספק ברכות להקל וכו', לפי שהוא דבר התלוי גם בכוונת המברך, שאם מתחילה נתכוון בברכתו [כשבירך המפיל] לפטור כל השינה של לילה זו אף על

פי שיפסיק בה, שוב אינו צריך לברך כל אותה לילה אפילו מפסיק בה כמה פעמים, כיון שמתחילה היה בדעתו לפטור הכל בברכה אחת, ודמיא לברכת הנהנין שפוטר כל מה שאוכל ונהנה, אף על פי שמפסיק באכילתו והנאתו, כל שלא הסיח דעתו. אכן מי שירצה לחזור ולברך ברכת השינה משהפסיק בה, הרשות בידו, והוא יכוין מתחילה שלא לפטור רק שינה ראשונה, ואז כשחוזר ומברך אינה לבטלה, וכך נכון בעיני, עכ"ל.

ושוב הרי לן להדיא דסבירא ליה שברכת המפיל היא ממש ברכת הנהנין גמורה, והשווה לגמרי את כל דיניה לדיני ברכות הנהנין עם כל דיניהם ופרטיהם, הן לענין היסח הדעת דהוי הפסק בין הברכה לעשיה ולהנאה, והן לענין שיועיל כוונה מתחילה כדי שלא יחשב היסח הדעת, או לאידך גיסא שיועיל כוונה שלילית שודאי יחשב להיסח הדעת ויברך שוב, והדברים ברורים.

ועיין עוד בלשונו של רבינו מרדכי ששון בספרו מזמור לאסף דף קנ"ג ע"א שכתב וז"ל: המפיל חבלי שינה על עיני וכו', היא ברכה אחת מהמאה ברכות שחייב לברך בכל יום, והיא הנאה לאדם ששוכב [בלילה לישן] עיף ויגע, ועומד [בבוקר] חזק ובריא, לכן מברכין בכל לילה על השינה שהיא הנאה גדולה, ולכן אם לא בירך ברכה זו בכל לילה עונשו כמי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, עכ"ל. ודו"ק.

נמצינו למדים מכל הנ"ל דברכת המפיל ברכת הנהנין היא, ודיניה ופרטיה שווים לדיני ברכות הנהנין, וודאי שיש איסור להפסיק בינה לבין השינה.

ואולם מצאנו להרב כנסת הגדולה בסי' רל"ט סק"א דרוח אחרת עמו, והשיג על הרב סדר היום הנ"ל, דלאחר שהביא שם בתחילה את דבריו של הסדר היום, כתב עליו וז"ל: מה שכתב בעל סדר היום שהיא ברכה לבטלה [אם מפסיק בין הברכה לשינה], לא דיבר נכונה, שאינו מברך [על] עתה, כלומר אינו אומר המפיל עתה חבלי שינה, אלא המפיל חבלי שינה על עיני, והוא על השינה שעתיד לישן, דומיא דהנותן לשכוי בינה, שאע"פ דלא שמע קול תרנגולא [מברך], וכן כל שאר ברכות השחר אומרים אותם [תמיד], שהן על סידור העולם והנהגתו, והכא נמי המפיל מברך על מה שעתיד לישן, עכ"ל. והיינו דסבירא ליה להכנה"ג דבאמת גם ברכת המפיל היא על מנהגו של עולם ככל שאר ברכות השחר, ולכן אין חשש מצד הברכה אם יהיה הפסק בינה לבין השינה, כיון שנתקנה על מנהגו של עולם, ולא על השינה בפועל של המברך.

ועוד הוסיף בזה בספרו שיירי כנסת הגדולה בסימן רל"ט ס"ק ה' וז"ל: ואומר ברוך המפיל וכו', ולא חיישינן שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה וכו', [מכיון] שברכת המפיל חבלי שינה על עיני היא ברכת ההודאה על טבע השינה ההכרחית לקיום האדם, דאי אפשר שלא ישן שלשה ימים. אי נמי דברכת המפיל חבלי שינה על עיני היא ברכת השבח על מנהגו של עולם, כברכת הנותן לשכוי בינה שיכול לברך אותה על מנהגו של עולם אפילו לא שמע קול תרנגול, עכ"ל. והביא את זה שם בשם הרב ברכת אברהם.

ושוב גם כאן מבואר לן בדבריו, דלעולם מברכים ברכת המפיל בכל גוונא, אף היכא דיש חשש שמא לא יישן, ולא הוא כלל ברכה לבטלה אפילו אם לא יישן, כיון דהיא ברכת הודאה או שבח על מנהגו של עולם, ולא על השינה של עצמו מברך, ואינה כברכת הנהנין.

ולשיטה זו אין הכי נמי לעולם בכל לילה צריך לברך ברכת המפיל, אפילו בלילה שלא ישן בו, כיון שמברך ומודה לקב"ה על טבע השינה שברא בעולם, ומשבח לו על סדרו ומנהגו של עולם שיש להם טובה זו של שינה בכל לילה, וכמו בברכות השחר שמברכים אותם כל יום אפילו אם לא נתחייב בהם.

וכן מבואר להדיא גם באליה רבה שגם הוא סבירא ליה בזה כהכנסת הגדולה, וכתב בסימן רל"ט ס"ק ג' וז"ל: ברכת המפיל הוא על טבע השינה, שאי אפשר שלא יישן, עוד יש לומר שהמפיל הוא על מנהגו של עולם כמו ברכת הנותן לשכוי בינה, "ואפילו לא יישן מברך", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו בתירוצו השני דסבירא ליה דברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה כברכות השחר, ולכן גם אם לא ישן מברך מצד מנהגו של עולם כמו בברכות השחר.

וכן מבואר בדברי המעשה רוקח על הרמב"ם בפרק ז' מהלכות תפילה הלכה א' וז"ל: ברכת המפיל "אין אנו מברכים על השינה", אלא אנו מברכים ומשבחים להשם יתברך שהוא המפיל חבלי שינה על עינינו, כלומר שדרכו בכך ברוך הוא על פי הטבע לקיום העולם, ואף אם לא ישן אחר כך מה בכך, עכ"ל. וכן מבואר גם בדברי המהר"ץ חיות בברכות י"א ע"ב על תוס' ד"ה שכבר וז"ל: מברכין המפיל חבלי שינה וכו', והברכה היא על טבע השינה אשר נתן ה' לכל יצורי חלד, ואף על גב דלא ישן עתה, מכל מקום ענין השינה ישנה בעולם, עכ"ל. ומבואר דס"ל דברכת המפיל היא על מנהגו של עולם ולא על עצם השינה של המברך, ולכן גם אם לא ישן כלל מברך אותה. ועיין עוד בערוך השולחן סימן רל"ט סעיף ו', עיי"ש ודו"ק.

וכבר הבאנו לעיל באות א' שלמעשה זה שתי דעות בראשונים, אם ברכת המפיל היא ברכת הנהנין על השינה של האדם עצמו, או אם היא ברכת השבח על מנהגו של עולם, ובדברי הכנסת הגדולה והאליה רבה והמעשה רוקח והמהר"ץ חיות הנ"ל מבואר דנקטו בזה כהדעה בראשונים שברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה, ולא על מעשה האדם ושינתו בעצמו, ולכן גם מי שלא ישן כלל שפיר מברך ברכת המפיל וכמו בברכות השחר בדיוק, דלשיטתם מה שאמרו בגמ' דברכות הנ"ל "הנכנס לישן על מיטתו אומר המפיל", זה בדיוק כמו שאמרו שם "כי שמע קול תרנגולא לימא הנותן לשכוי בינה", ובכל זאת אין צריך שישמע את קול התרנגול בפועל, וכן בשאר ברכות כמלביש ערומים וזוקף כפופים, אלא כל יום בבוקר בזמן שכך הוא סדרו ומנהגו וטבעו של עולם שהתרנגול קורא, ובני אדם עומדים זקופים, ומתלבשים, אז מברכים את אותם ברכות להודות ולשבח להקב"ה על טובות אלה שהנהיג בעולם, ואף שלשון הגמ' כי שמע, כי זקיף, כי לביש, אין הכוונה כשעושה כן בפועל, אלא הכוונה היא שבזמן שכך הוא נוהג העולם אז מברכים, וכן לגבי הנכנס לישן, אין הכוונה כשעושה כן בפועל, אלא הכוונה בזמן שכך הוא נוהג העולם אז מברכים ברכה זו, ולכן מברכים אותה בכל תחילת לילה, ואפילו מי שלא ישן כלל באותו לילה.

ולעומתם שאר האחרונים שהבאנו לעיל כהשל"ה והסדר היום והמג"א והמהר"א אזולאי והיעב"ץ כולו סבירא להו להלכה כהדעה בראשונים שברכת המפיל היא ברכת הנהנין על השינה של האדם עצמו המברך, וממילא פשיטא שגם יש איסור הפסק בין ברכה לשינה, כמו בברכות הנהנין ממש.

והורב חיי אדם בכלל ל"ה סעיפים ב' וד', הביא את שתי השיטות הנ"ל, ומצדד בזה להלכה, ולמסקנה מחמיר לכתחילה כהשיטה שברכת המפיל היא ברכת הנהנין ואסור להפסיק בינה לבין השינה בשום דבר, ובדיעבד סומך על השיטה שברכת המפיל היא על מנהגו של עולם ולא על השינה של המברך בפועל, וז"ל שם: צריך לברך ברכת המפיל, ולא חיישינן שמא לא יכול לישון, רק שיזהר שלא יאכל וישתה, ולא יפסיק אחר הברכה, ולכן אם צריך לשמש מטתו, יקרא על כל פנים פרשה ראשונה של קריאת שמע ויברך ברכת המפיל, אחר התשמיש. והישן ביום אין צריך לברך ברכה זו, אף על גב שנראה שהיא ברכת הנהנין, מכל מקום אי אפשר לברך ביום דחיישינן שמא לא יוכל לישון, אבל בלילה אפילו לא ישן כלל לא הוי לבטלה [מה שבירך המפיל], דיש לומר דתיקנו אותה על מנהג העולם כמו ברכות השחר, עכ"ל.

וכבר בא חכם הכהן הגדול מאחיו, רבינו המשנה ברורה בסימן רל"ט, בביאור הלכה ד"ה סמוך למטתו, והשיג על דעתם של הכנסת הגדולה והאליה רבה והחיי אדם הנ"ל, וסבירא ליה דודאי נקטינן דברכת המפיל ברכת הנהנין היא על שינת האדם בפועל ולא על מנהגו של עולם, וז"ל שם: סמוך למיטתו, עיין משנה ברורה ס"ק ג' מה שכתבנו בשם הכנסת הגדולה, ועיין בחיי אדם חלק א' כלל ל"ה סעיף ד', שמצדד לומר דאפילו לא היה יכול אחר כך כלל לישון, גם כן אין הברכה לבטלה, דעל מנהגו של עולם הוא מברך, וכן משמע בחד תירוצא באליה רבה סק"ג, ולעניות דעתי צריך עיון בזה, אחרי דברכה זו מברך על עצמו המפיל חבלי שינה על עיני וכו', ועל כל פנים נראה לי דאם מסתפק שמא לא יוכל אחר כך לישון בודאי אין כדאי לכתחילה לברך, עכ"ל. ופשיטא ליה להמשנה ברורה דודאי ברכת המפיל היא ברכת הנהנין על שינת האדם עצמו, ולכן רק אם יודע שבודאי ירדם אז מותר לו לברכה.

ועיין שם עוד במשנה ברורה ס"ק ב' וד' וה' שלכן גם פסק שעדיף לברך ברכת המפיל בסוף אחר כל הפסוקים סמוך לשינה ממש, וכן כשמשמש מטתו יברך ברכת המפיל אחר התשמיש, וכן פסק עוד שכל כך צריך להיזהר שלא להפסיק כלל בין ברכת המפיל לשינה, שלכן אם בירך המפיל ואחר כך הוא תאב לשתות או לדבר איזה ענין נחוץ, בכל אופן לא ישתה ולא ידבר, אפילו שזה נחוץ לו, כיון שבזה יפסיק בין ברכת המפיל לשינה, עיי"ש.

וכן פשיטא ליה כל זה למרן החזון איש בקונטרס פסקים ודברים [הנדפס בסוף ספר אמרי יושר, נזיקין] באות צ"ח, וז"ל: אין להפסיק בין ברכת המפיל לשינה, ואף אם נזדמן לו לברך אשר יצר לא יפסיק. ובלייל עונה יאמר המפיל אחר כך, עכ"ל. צא וראה כמה כל כך הוה פשיטא ליה דברכת המפיל היא ברכת הנהנין, שלכן פסק בסכינא חריפא שאם עשה צרכיו אחרי ברכת המפיל לא יברך אשר יצר.

והאמת היא שהדבר פשוט ביותר, דכיון שלמעשה לא ראינו ולא שמענו לברך המפיל בכל לילה אף בלילות שלא ישנים בהם, וכפי שכן הוא באמת להשיטות דסברי שברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה, א"כ ודאי דנקטינן כהשיטות דהיא ברכת הנהנין דוקא, ושייכת רק אם ישן כעת בפועל, וממילא פשיטא שגם יש איסור הפסק בין הברכה לשינה, וככל דיני ברכות הנהנין, ופשוט.

והנה מצינו גם למרנא ורבנא הגר"א מני זלה"ה שהאריך בהאי ענינא, ולימדנו להועיל דודאי פסקינן ומורין להלכה ולמעשה שברכת המפיל היא ברכת הנהנין על עצם השינה של המברך ולא על מנהגו של עולם, וכפי שכתב בספרו זכרונות אליהו אורח חיים הלכות ברכות מערכת ה' סעיף ב', ובתחילה הביא שם להגר"א אלאזרקי שהעיד על הרבה גדולי ישראל שלא ברכו ברכת המפיל בשם ומלכות, מטעם שמא יצטרכו להפסיק בדיבור בין הברכה לשינה, שאז תהיה ברכת המפיל שבירכו, ברכה לבטלה, והגר"א אלאזרקי השיג עליהם מדברי הכנסת הגדולה הנ"ל שכתב שברכת המפיל היא על מנהגו של עולם ולא ברכת הנהנין, ולכן גם אם הפסיק ודיבר בין הברכה לשינה לא תהיה ברכת המפיל ברכה לבטלה.

והגר"א מני שם יצא בכל תוקף לחזק ולאשר את מנהגם של הרבה גדולי ישראל הנ"ל, שחששו מברכה לבטלה אם יפסיקו בדיבור בין ברכת המפיל לשינה, ודחה את דברי הכנסת הגדולה שספק להלכה שברכת המפיל היא על מנהגו של עולם, דודאי קיי"ל שהיא ברכת הנהנין, וז"ל שם: הנה מה שכתב [הכנסת הגדולה שלהלכה נקטינן שברכת המפיל] על מנהגו של עולם נתקנה, והוי כברכת הנותן לשכוי, דבר זה צריך עיון גדול לפי קוצר דעתי, שאם כן גם אם לא ישן צריך לברך [וכמו בברכות השחר שכיון שנתקנו על מנהגו של עולם לכן מברכים אותם גם אם לא נתחייבו בהם], וזה לא נשמע בעולם שצריך לברך אפילו אם לא ישן, ומעשים בכל תפוצות ישראל שמגדדים שינה מעיניהם, ולא ראינו שבירך איזה חסיד ברכת המפיל וכו', ואם כן טעם ששמע [הגר"א אלאזרקי שהסיבה שנהגו הרבה גדולי ישראל לא לברך המפיל בשם ומלכות שמא יפסיקו אחר כך בדיבור], אמיתי הוא, עכ"ל.

והדברים מבוארים ופשוטים לאור כל הנ"ל, שהרי מפורש בדבריהם של הכנסת הגדולה והאליה רבה והמעשה רוקח והמהר"ץ חיות הנ"ל, דכיון דברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה, ואינה קשורה כלל לעצם השינה של המברך, לכן שייכת הברכה גם אם לא ישן בפועל כלל, כמו כל ברכות השחר, וככל הנ"ל, ופשיטא אם כן דצריך לברכה בכל לילה אף שלא ישן באותו לילה בפועל, וכיון דלא שמענו ולא ראינו כזאת בישראל שמברכים המפיל גם בלילה שלא ישנים בו, הרי לך סימנא שלא פסקינן ונהגינן כלל וכלל כאותה שיטה ולא קיי"ל כוותה אלא לענין ברכות השחר בלבד, וכמו שהארכנו לעיל באות ד' שקיי"ל כהאר"י ז"ל שברכות השחר על מנהגו של עולם נתקנו, אבל זה רק בברכות השחר בלבד ולא בברכת המפיל, דבזה ודאי סבירא לן כמרן השו"ע שקבלנו הוראותיו, דלא סבירא ליה כלל להלכה כהאי שיטתא שהברכות נתקנו על מנהגו של עולם, ולכן פשיטא שפסקינן שברכת המפיל היא ברכת הנהנין וחייבת להיות סמוכה לשינה ממש, וודאי שאם יפסיק בדיבור בינה לבין השינה, היא ברכה לבטלה, ובזה העמיד וקיים ואישר הגר"א מני ז"ל את מנהגם בקודש נהדר של הרבה גדולי ישראל שלא ברכו ברכת המפיל בשם ומלכות, מחשש שמא יצטרכו להפסיק אחר כך בדיבור, ותהיה ברכת המפיל לבטלה, ופשוט.

עוד הביא שם הזכרונות אליהו להרב פתח הדביר שגם כן החזיק בשיטת הכנסת הגדולה, ועוד תמה הפתח הדביר על היעב"ץ שכתב שברכת המפיל היא ברכת הנהנין, וכתב על זה הזכרונות אליהו שם וז"ל: "ואחר המחילה, כיון שאין נוהגים לברך אותה אפילו שלא ישנו, כמו הנותן

לשכוי בינה שאפילו שלא שמע קול התרנגול מברך, [הרי לן דודאי] לא סבירא לן [שברכת המפיל] על מנהגו של עולם נתקנה. ומה גם דמרוכ הפוסקים, וכן מדברי מרן ז"ל שאנחנו קבלנו הוראותיו, דסבירא ליה שאין לברך אותה קודם קריאת שמע משום הפסק [וכפי שביארנו כל זה לעיל באות ג'], משמע דלא סבירא ליה [שברכת המפיל היא] על מנהגו של עולם, והוי הפסק [אם מפסיק בינה לשינה], וממילא מה שתמה [הפתח הדביר] על הרב יעב"ץ ז"ל, לא תימה היא, והאמת עם הרב יעב"ץ ז"ל שמדמה ברכה זו לברכת הנהנין, והויא ברכה לבטלה אם הפסיק [בדיבור וכדו'] אחר הברכה, וכן דעת סדר היום וכו', וכפי זה מי שחושש שמא יפסיק [אחר הברכה] ואינו מברך [בשם ומלכות], טוב עושה, ועיין בירך את אברהם דף ק"פ ע"א שלא מצא טעם למנהג, ולפי זה יש טעם, עכ"ל.

ודבריו נפלאים וברורים דודאי אנן פסקינן דברכת המפיל היא ברכת הנהנין ולא על מנהגו של עולם, שהרי אין אנו מברכים אותה רק אם ישנים בפועל, ולכן ודאי שצריכינן להזהר מהפסק בין ברכה לשינה, וככל הנ"ל.

ומה שסיים הגר"א מני שהרב בירך את אברהם כתב שלא מצא טעם למנהג, הנה הרב כף החיים הביאו בסימן רל"ט ס"ק ז', שגם כן כתב שראה לנוהגים כן שמברכים המפיל בלי שם ומלכות, והשיג עליהם מדברי הכנסת הגדולה הנ"ל שפסק שברכת המפיל אינה ברכת הנהנין אלא על מנהגו של עולם. ועל זה השיג עליו בחזרה הגר"א מני שבודאי ובודאי איכא טעמא רבה למנהג זה, כיון דאין אנו פוסקים כלל שברכת המפיל נתקנה מצד מנהגו של עולם, אלא אדרבא כברכת הנהנין דיינינן לה, ובודאי שצריכים להזהר מלהפסיק בדיבור וכדו' בין ברכה לשינה, ולכן שפיר הוא לנהוג לברך בלי שם ומלכות, כדי שאם יפסיק לא תהיה הברכה לבטלה.

וזה מציון הרב מאורי אור בחלק באר שבע דף מ"ג ע"א שדיבר בנידון דידן, וכתב להיפך מדברי הגר"א מני, שהרי כל ראייתו של הזכרונות אליהו דלא פסקינן דברכת המפיל הויא על מנהגו של עולם, זה מהא דלא מברכים אותה בזמן שנשארים ערים כל הלילה, והמאורי אור סבירא ליה דבאמת היא על מנהגו של עולם אלא דבכל אופן מאידך אם לא ישן לא מברך, וכדלקמן. וראיתי לכמה ממחברי זמנינו שהביאו את דבריו, ולפי עניות דעתי דבריו תמוהים ביותר ולא ניתנו להאמר, לכן אמרתי להביא בכאן את דבריו, ולבאר את השגתי עליהם, ולהוכיח שודאי דברי הגר"א מני ברורים ופשוטים לאמיתתה של תורה, ואין בהם נפתל ועיקש.

וזה לשון הרב מאורי אור שם: סימן רל"ט אין אוכלין ושותין ומדברים אחר קריאת שמע. היינו קביעות סיפור, דהוי היסח הדעת. ונהגו [להתיר] בשתית מים וסיפור צרכיו, ואין להקפיד אפילו נמשך טובא, משום דברכת המפיל אינו כברכת הנהנין, רק ברכת שבח צרכי עולם וכו', ואפילו בההוא דפרק ט' כד שמע קל תרנגולא, קיי"ל אפילו לא שמע, [ואם כן גם פה בהמפיל הוא על מנהגו של עולם כמו ברכות השחר. ואל תקשה דאם כן יברך המפיל גם אם לא ישן כלל כמו בברכות השחר, זה אינו, שהרי] אכן בודאי כשדעתו לנעור כל הלילה אסור לברך [המפיל], דכיון שנתקן בהודאה על חבלי שינה ותנומה על עיני ועפעפי, לא יתכן, [והיינו דכיון דסוף סוף נתקנה הברכה להודות על השינה, אז לא יתכן לברכה אם לא ישן]. וגם תשכיבני לשלום, [דכיון שאומרים בברכת המפיל "שתשכיבני לשלום", לא יתכן לומר כן אם לא שוכב לישון], אבל

בדיעבד אינו ברכה לבטלה [גם אם לא ישן בסוף]. וברכת השכיבנו [איך אומרים השכיבנו בערבית גם אם לא מתכוונים לישן הלילה], טופס ברכה כך, ולא ישנה אפי' דעתו לנעור, עכ"ל.

ואחר המחילה רבה, כל דבריו מקשה, ולא זכיתי להבינם כלל. ראשית שהרי מבואר להדיא באותם פוסקים שנוקטים דברכת המפיל היא על מנהגו של עולם, דודאי מברכים אותה גם אם לא ישן כלל, וכפי שהבאנו לעיל את דבריהם המפורשים בזה של הכנסת הגדולה והאליה רבה והמעשה רוקח והמהר"ץ חיות. ועוד דממה נפשך אם תאמר שרק מי שישן בפועל מברכה ומי שלא ישן לא מברכה, אם כן מיניה וביה שוב הויה כברכת הנהנין ולא על מנהגו של עולם, דאם מברך על מנהגו של עולם מה לי ישן ומה לי לא ישן. ומה שכתב שכיון שמודים בה על חבלי שינה ותנומה, ואם לא ישן אז לא יתכן לומר זה, גם זה מאוד תמוה, ראשית דאם כן אדרבא מזה גופא שנתקנה בנוסח זה תוכיח שהיא ברכת הנהנין ולא על מנהגו של עולם, וכהוכחת הביאור הלכה וכו". ועוד אם באמת היא על מנהגו של עולם אז אתי שפיר מאוד להודות על שינה ותנומה, ולומר ותשכיבני, ולכוין בזה על כללות העולם ששייכים בזה עכשיו, והרי גם בברכת "המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי" נקטינן לאומרה גם מי שלא ישן, וכפי שהביא הוא גופיה דוגמא מברכות השחר, ואיך יאמר ויודה האדם שהשם יתברך העביר חבלי שינה מעיניו ותנומה מעפעפיו אם לא ישן ולא נם ולא נרדם, אלא דכיון דהכוונה היא על סדרו ומנהגו של עולם ולא על עצמו ממילא שייך לומר כך, והכא נמי בהמפיל נאמר כך. והתימה הגדולה ביותר היא על מה שסיים שגם בגלל שאומרים ותשכיבני לשלום לכן אם לא שוכב לא שייך, והקשה הרי אומרים בערבית "השכיבנו" גם בימים שלא שוכבים לישון, ותירץ ששם "טופס ברכה כך", והדברים מרפסן איגרי, אטו המפיל לאו טופס ברכה הוא, הרי הוא טופס ברכה קבוע מהגמ' בברכות הנ"ל, ומאי שנא, ולכן פשיטא שכמו שבערבית אומרים השכיבנו גם בזמן שאין כוונתנו לשכב כלל, כי טופס ברכה על מנהגו של עולם הוא שבליילה זה זמן שכיבה בעולם, כך גם בברכת המפיל למ"ד שהיא על מנהגו של עולם אומרים בה נוסח של ותשכיבני לשלום בשופי גם אם לא מתכוון לישון כלל, וכמבואר להדיא בכל אותם הפוסקים שנקטו להלכה שברכת המפיל היא על מנהגו של עולם שודאי מברכים אותה גם באופן שלא ישן כלל, והיינו אף דאומרים בה ותשכיבני, וכו". ולכן אנן דלא נהגינן לומר המפיל בלילות שלא ישנים בהם, מוכח דלא קי"ל כלל וכלל שהמפיל היא על מנהגו של עולם אלא ברכת הנהנין הויה, וקמה וגם ניצבה ראייתו של הגר"א מני הנ"ל, דודאי קי"ל שהיא ברכת הנהנין דוקא ויש איסור להפסיק בשום דבר בינה לבין השינה, וטוב עושים אלה שמברכים המפיל בלא שם ומלכות, מחשש שמא יצטרכו להפסיק בדיבור ותהיה ברכת המפיל לבטלה.

ו. המנהג למעשה לברך ברכת המפיל בלי שם ומלכות מחשש שמא יפסיק אח"כ בדיבור
כתב הגר"ח פלאג' בספרו רוח חיים על השו"ע בסימן רל"ט ס"ק א' וז"ל: מברך המפיל, ומנהגינו שלא לאומרה בהזכרת שם ומלכות, ועיין להרב בית עובד דף קמ"ה ע"א, וכן הוא בסידורים קדמונים, עכ"ל. והעד העיד בנו רבינו הגר"ח פלאג' שלמעשה המנהג לברך המפיל בלא שם ומלכות, ופשוט דהיינו ככל הנ"ל שחוששים שמא יפסיק אחרי הברכה בדיבור וכדומה, וכפי שהביא הזכרונות אליהו הנ"ל שהטעם של הרבה גדולי ישראל שנהגו לברך המפיל בלא שם ומלכות זה משום החשש שמא יפסיקו בדיבור אחר הברכה.

ובנוסף העיד לן הגר"ח פלאג"י שכך הוא בסידורים קדמונים, והיינו שזה מנהג ותיקין קדמון והוא פשוט ומרווח וידוע ומפורסם וכך הדפיסו למעשה בסידורים וכן נהגו בפועל. וציין עוד הגר"ח פלאג"י להרב בית עובד בדף קמ"ה ע"א, שכתב שם על ברכת המפיל וז"ל: יש אומרים הברכה בלי הזכרת השם, והכל הולך אחר המנהג, עכ"ל.

והרב יפה ללב בנו של הגר"ח פלאג"י בסימן רל"ט ס"ק י"ג בנד"מ, כתב שבתחילה נהג לברך בלי שם ומלכות, ואחר כך שינה לברך בשם ומלכות מחמת שראה את דברי הרב בירך את אברהם הנ"ל באות ה' שהביאוהו הזכרונות אליהו והכף החיים, דאזיל בתר סברת הכנסת הגדולה שברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה ולכן אין חשש הפסק בין הברכה לשינה, וכתב שם עוד הרב בירך את אברהם שאף על פי שראה נוהגים לברך אותה בלי שם ומלכות, מכל מקום לא ראה בפוסקים מי שאומר כך, עכ"ד. והביאו שם היפה ללב, וגריר בתריה.

אולם כבר השיג עליו המהר"א פאפו בספרו דמשק אליעזר מערכת ש' ערך שינה ס"ק ב', והביא בתחילה את דברי היפה ללב בשם הבירך את אברהם הנ"ל, וכתב עליו וז"ל: והוא פלא, שהרי מר אביו ז"ל ברוח חיים בריש סימן רל"ט כתב שמנהגינו לברך המפיל בלי הזכרת השם, וכן הוא בכמה סידורים ישנים, עכ"ל.

עוד העיד לן על מנהגו בזה המהר"א פאפו ז"ל שם בדמשק אליעזר בהלכות ברכות מערכת ב' סעיף י' וז"ל: ברכת המפיל וכו', ידוע דיש מי שאומר שאין לברך ברכה זו אלא דוקא כשחבלי שינה באים עליו, ומנהגי לאומרה בלא שם ומלכות, דספק ברכות להקל, עכ"ל.

עוד מצינו עדות על מנהגם של חסידי עליון בזה, בספר תפילה לדוד לרבי דוד עמאר זלה"ה מחכמי ורבני בית אל, שכתב במשפט הברכות, משפט ברכת המפיל, סעיף שנ"ו וז"ל: ראיתי חסידים שאין אומרים ברכה זו, דשמא לא ישן והוי ברכה לבטלה, שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה, עכ"ל. ועיין שם מה שכתב להשיג על זה משום דסבירא ליה שברכת המפיל היא ברכת השבח על מנהגו של עולם ולא ברכת הנהנין, וכשיטת הכנסת הגדולה ודעימיה. ובאמת כתב שם שלפי זה שהיא על מנהגו של עולם צריך לכאורה לברכה גם בלילה שלא ישן בו, וכמו שברכות השחר מברכים אותם גם אם לא ישן ולא נתחייב בהם, אלא שכתב שם לחלק באופן תמוה ביותר, על פי מה שכתב היד אהרן שברכת הנותן לשכוי בינה אפשר לברכה רק כשהאיר היום דוקא ולא כשעדיין לילה, דכיון שאומרים בה להבחין בין יום ובין לילה, היא שייכת רק ליום בלבד, ולפי זה ביאר שגם ברכת המפיל שנתקנה רק ללילה, היא שייכת רק למי שהולך לישון בלילה, עכ"ד. וכל דבריו בזה תמוהים טובא, ולא זכיתי להבין כלל מה שביאר בזה, ובפרט שלא קיי"ל הכי כלל לגבי ברכת הנותן לשכוי בינה, אלא מברכים אותה בשופי גם בלילה. וגם מה שהשיג על מנהגן של חסידים לברך המפיל בלי שם ומלכות מכח שיטת הכנסת הגדולה ודעימיה כבר ביארנו לעיל באריכות בטוב טעם ודעת דודאי לא קיי"ל הכי להלכה, אלא נקטינן בברירות ובפשיטות שברכת המפיל היא ברכת הנהנין דוקא, וודאי שיש איסור להפסיק בינה לשינה בשום דבר, שלא תהיה הברכה לבטלה, וכן אם לא באה לו שינה אחר כך ולא ישן, ודאי שתהיה הברכה לבטלה, וכפי שפתח התפילה לדוד בנימוק מנהגם של חסידים.

וכבר העד העיד בנו רבינו הגר"א מני זלה"ה שלמעשה רוב החכמים בירושלים עיר הקודש נהגו לברך המפיל בלי שם ומלכות דוקא, וכפי שכתב בתשובתו לשאלת מרן הרי"ח טוב זלה"ה, שנדפסה בספר מן הנגזרים כרך י"א עמוד רי"ח, וז"ל: שאלה, איך נוהגים בעיר הקודש בענין ברכת המפיל, לברכה בשם ומלכות, או בלא שם ומלכות, ואותם שאין מברכין בשם ומלכות, אם יש להם על מה שיסמוכו. תשובה, הרוב אין מברכין בשם ומלכות, עכ"ל. הרי לן עדות נאמנה מרבינו הגר"א מני ז"ל שכך נהגו למעשה רוב החכמים כאן באתרא קדישא הדין ירושלים דדהבא. וזה מלבד מה שהשבח השביח את המנהג הזה בספרו זכרונות אליהו הנ"ל באות ה', וכתב שמי שנהג כן לברך בלי שם ומלכות טוב עושה, ובשום אופן לא יברך בשם ומלכות אם יודע שיכול להיות שיפסיק אחר כך בדיבור וכדומה.

וכן נהג מרנא ורבנא הרי"ח טוב זלה"ה, דמלבד שהעיד בנו בספרו רב פעלים חלק א' סוד ישרים סימן י"ד על "הרבה חסידים" שלא מברכין המפיל בשם ומלכות, וכמו שהבאנו את דבריו לעיל באות ד' עיי"ש, עוד כתב לן בזה בספרו בא"ח שנה א' פרשת פקודי סעיף י"ב וז"ל: ברכת המפיל נתקנה בשם ומלכות, וכן צריך להיות כפי דברי רבינו האר"י ז"ל, אך יש נוהגים שאין מברכים אותה בשם ומלכות, וכן מנהגי ומנהג אדוני אבי ז"ל, והטעם מפני החשש שמא יהיה מוכרח להפסיק באיזה דברים שיהיה מוכרח לדבר בס, עכ"ל, ועיי"ש עוד כל דבריו.

והרי לן דאף דפתח ואמר שודאי נתקנה ברכת המפיל בשם ומלכות, ולית מאן דפליג בזה, וגם לפי רבינו האר"י כך הוא, מכל מקום מצד שלא תהיה הברכה לבטלה לא מברך בשם ומלכות, והיינו דודאי מודים ואומרים אנו שהברכה נתקנה בשם ומלכות, ואין לנו בזה ספק כלל שכך צריך להיות מן הדין, רק החסרון מצדינו שמסתפקים אנו שמא נפסיק בין הברכה לשינה והוי ברכה לבטלה, לכן אין אנו מברכים. אטו אדם שמצונן ומנוול מאוד, ומסתפק אם ירגיש חוש הריח שלו, ולכן לא מברך על הבשמים בהבדלה, נימא ליה דכיון שנתקנה ברכת הבשמים בהבדלה לברכה בשם ומלכות, חייב הוא לברכה, פשיטא שלא, שהרי אם יברך יכנס לספק ברכה לבטלה, וכן כאן מה מהני לן שכך צריכה להיות ברכת המפיל עם שם ומלכות דוקא מצד התקנה מעיקר הדין, הרי סוף סוף אם יש חשש ברכה לבטלה, לא מברכין, לכן אע"פ שפתח ואמר מרן הרי"ח טוב זלה"ה שברור שכך הוא מצד הדין לברך בשם ומלכות, מכל מקום ביאר בצדק וביושר שמצד חשש ברכה לבטלה, לא מברך בשם ומלכות, והדברים פשוטים וברורים.

ומכאן תצא השגה על הרב כה"ח ז"ל שכתב בסי' קל"ט סק"ז, לאחר שהביא את דעת הרב בירך את אברהם שלא חושש משום הפסק בין ברכת המפיל לשינה משום דסבירא ליה שברכת המפיל נתקנה על מנהגו של עולם, כתב הכה"ח "וכן ראוי לנהוג, דכיון שנזכר בגמ' ובדברי האר"י ז"ל אין לחוש לספק ברכות", ע"כ. ונוראות נפלאות על דבריו, דמאי קאמר, ומה שייכות יש בזה דכיון שכך הוא לפי הגמ' ורבינו האר"י ז"ל, לא חיישינן לספק ברכות, אמאי לא חיישינן, הרי החסרון הוא לא מצד שמא באמת אין דין לברך בשם ומלכות, שע"ז נאמר דכיון שכך הוא על פי הגמ' ורבינו האר"י אז ודאי מברכין, דבזה אין לנו שום ספק, וכולי עלמא מודו שודאי נתקנה הברכה לאומרה בשם ומלכות, אלא כל החשש הוא מצדינו, שמא נפסיק בין ברכה להנאה, ותהיה הברכה לבטלה, בדיוק כמו אדם שחושש שלא יריח את ריח הבשמים

וכנ"ל, ולכן לא זכיתי להבין את טעמו ונימוקו, ופשיטא שקיי"ל בזה כרבינו הגר"ח פלאג'י ז"ל, ומרן הרי"ח טוב ז"ל, ורבינו הגר"א מני ז"ל, ומהר"א פאפו ז"ל בדמשק אליעזר הנ"ל, דמברכין בלא שם ומלכות דוקא, וככל הנ"ל.

וכן פסק רבינו הישכיל עבדי בחלק ח' אור"ח סימן כ"ב שאלה י"א, וז"ל: שאלתו על ברכת המפיל בקריאת שמע על המיטה, אם צריך לברך. אנו נוהגים לא לברך כפי שכתב הבא"ח וכו', שמא יצטרך להפסיק בדיבור, ויש כמה פוסקים דסבירא להו שאם הפסיק הוי ברכה לבטלה. ומטעם זה גם אנחנו נהגנו לא לברך, ודלא כהרב ברוך את אברהם שהביא הכה"ח בסי' רל"ט ס"ק ז', שבא בנותן טעם משום שעל מנהגו של עולם שהוא טבע השינה הוא מברך כמו ברכת הנותן לשכוי וכו', דאחר המחילה רבה, כאן בברכה זו דהמפיל וכו', על עצמו הוא מברך, עכ"ל.

ועוד כתב שם בחלק ח' בהשמטות סימן ט"ו אות י"ב וז"ל: ברכת המפיל בקריאת שמע שעל המיטה, מנהגינו לברך בלי שם ומלכות, וכן המנהג כאן בארץ, עכ"ל. וכן פסק מהר"א אמינוף תלמודי בספרו ליקוטי דינים סימן נ"ז ס"א וז"ל: בקריאת שמע על המיטה וכו' יאמר ברוך המפיל שינה בלי שם ומלכות, עכ"ל. וכ"פ המהר"י שחיבר ז"ל בספרו שו"ת יצחק ירנן סי' ט"ז וז"ל: ברכת המפיל לא נהגנו לברך אותה בשם ומלכות, עכ"ל. וכ"פ המהר"ש משאש ז"ל בספר ילקוט שמש, בסי' רל"ט ס"ק פ"ה וז"ל: בק"ש על המיטה נוהגים שלא לברך ברכת המפיל בשם ומלכות, עכ"ל. וכ"פ הגר"מ אליהו בספרו מאמר מרדכי, ימות החול, פרק כ"ח סי"ז וז"ל: ברכת המפיל וכו', מנהג ירושלים ע"פ רבינו אליהו מני לברכה בלי להזכיר שם ומלכות, עכ"ל.

השתא דאתית להכי, יוצא בהינומא פסקו של רבינו הגדול מרן האור לציון הנזכר בריש דברינו, שהכריע לן למעשה כמנהג זה דנהגין לברך המפיל בלא שם ומלכות, על אף שמעיקר הדין ודאי שהיא צריכה להאמר בשם ומלכות, וכל זה מחשש שמא יפסיקו בדיבור וכדומה בין הברכה לשינה ותהיה הברכה לבטלה, ואישר וקיים לן מנהג זה להמשיך ולנהוג כך להלכה ולמעשה ולא לבטלו, ומה שהקשה עליו בשו"ת יביע אומר הנ"ל שהרי ברכת המפיל היא על מנהגו של עולם ולא שייך איסור הפסק בין ברכה לשינה, לא קשיא מידי, דאדרבא ואדרבא למעשה פסקינן ומורינן שברכת המפיל היא אכן ברכות הנהנין, וכפי שהארכנו לעיל טובא בטוב טעם ודעת, ולכן ודאי שיש איסור להפסיק בינה לבין השינה, ופסק האור לציון אמת ויציב ונכון וקיים, לאשר ולקיים מנהג זה, דטב הוא וטב להוי.

הרב יהודה יוסף זאדה שליט"א

מח"ס דבר יהודה

הטמנה במקצת בדבר שאין מוסיף הבל, לדעת מרן

א'. בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ז יד) כתב מרן רבינו הגדול זלה"ה חידוש גדול לדינא דאף שנחלקו מרן השו"ע והרמ"א בס' רנ"ג (ס"א) בדין הטמנה, דמרן כתב שהטמנה ע"ג גחלים מיקרי הטמנה אע"ג דהיא רק מצד אחד, אבל הרמ"א כתב וז"ל: וי"א דאפי' אם הקדירה עומדת ע"ג האש ממש, כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי וכן המנהג, ע"כ, והיינו דלהרמ"א בעינן הטמנה בכולה ולהשו"ע הטמנה במקצת שמה הטמנה, מ"מ מודה מרן השו"ע להרמ"א דהטמנה במקצת בדבר שאמו"ה אינו הטמנה, ולא פליגי מרן ומור"ם אלא בדבר המו"ה דווקא אבל באמו"ה לכו"ע דווקא במטמין כל הקדירה אסור אבל הטמנה במקצת לאו שמה הטמנה, ע"ש מה שביאר טעמא דמילתא לחלק בין מו"ה לאמו"ה, והוא דבר שהשכל והסברא מעידין עליו.^א

א. ובביאור החילוק כתב מרן זלה"ה וז"ל: והחילוק בין הטמנה בע"ש [שאסור רק- כצ"ל] במו"ה ליום שבת שאסור אף באמו"ה הוא, דבע"ש טעם הגזירה משום שמא יטמין ברמץ, ולכן יש לאסור אף בהטמנה במקצת דהא איכא חשש חיתוי, משא"כ בהטמנה ביום שבת טעם האיסור הוא דחיישינן שמא ימצא קדירתו צוננת ויבוא להרתחה, ולכן דווקא במקום שהטמין כולה יש לחוש לכך משא"כ בהטמנה במקצת וכו', עכ"ד. והיינו דאין שום סברא כלל לומר דכיון שהם שניהם דיני הטמנה ונאמרו בגמ' (לד':) בלשון אחד ומקום אחד, א"כ נאמר דאין לחלק בניהם ואם במו"ה הטמנה במקצת שמה הטמנה ה"ה באמו"ה, שהרי ודאי ע"כ דאין דומים שהרי אין גזירת הטמנה באמו"ה מפני טעם גזירת הטמנה במו"ה, דהטמנה במו"ה גזרו משום חיתוי ולפיכך אסור אף בע"ש, משא"כ באמו"ה לא אסור אלא מפני דחיישינן שמתוך שהקפיד עליה שתשתמר חומה אם ימצא שהקדירה צוננת ולא נתקיימה מחשבתו יבוא להרתחה ולבשל בשבת, והשתא לפי"ז א"כ אין צד סברא לומר דבאמו"ה תחשב הטמנה במקצת הטמנה, דבשלמא במו"ה ס"ל להשו"ע דכיון דעכ"פ ג"ז מו"ה לקדירה וכו' נראה מחוש הראות, א"כ אכתי בחשש חיתוי הוא עומד, דמה לי אם טמן בכולה דחיישינן שיטמין ברמץ כולה, לבין טמן חצייה דחיישינן דיטמין ברמץ כה"ג ג"כ בחצייה, הא סו"ס גם בזה אפשר שיבוא לחתות, אבל באמו"ה דגזרו רק מפני שמתוך שהקפיד על חומה שתשתמר אם ימצא שנתקררה יבוא להרתחה, א"כ אין צד סברא לומר דגם במקצת איכא חששא, שהרי אין הטמנה במקצת באמו"ה משמר חום קדירה ולא כלום, ואף אם יש קצת שמירה בכך הרי אף אם ימצא שנתקררה קדירתו אין זה שינוי גדול כ"כ עד שנחוש שיבוא לחלל השבת ח"ו ולהרתחה הקדירה, דבוודאי אין אנו חוששין שיבוא אדם לחלל שבת, ורק בהיכא שמעשיו מוכיחין דקפיד אז חיישינן שאם ימצא שלא נעשה רצונו שהקפיד עליה ישכח ויפשע וירתח ונמצא מחלל שבת, וא"כ בהטמנה במקצת שאינה משמרת כלום באמו"ה וגם אין מעשיו מוכיחין שהוא מקפיד אלא מעט, ואדרבה לא חש לטמון כולה ומוכיח הוא שאינו מקפיד, ואם הוא לא חש אנן מי ניקום וניחוש שיחלל השבת, דאי"ז דומה לטומן במו"ה שודאי גם בהטמנה במקצת ניכר בו תוספת חום הגחלים וכדו' ומעשיו מוכיחים שמקפיד על חימומה ואיכא חששא דיתחה ברמץ, וכיון דמעיקרא נמי לא היו שווים בגזירותיהם א"כ שפיר יש לנו לחלק ולא לדמותם לעניין הטמנה במקצת, דאין סברא לגזור באמו"ה אף בהטמנה במקצת וגם אין לומר לא פלוג דמעיקרא נמי פליגי ולא דמו בגזרותם, ודו"ק. ובה נסתלקו דברי שו"ת שיח דוד (ח"א ס' ד) שכתב שאין סברא כלל לחלק, שהרי כל הטעם לאיסור אף במקצת הוא משום שג"ז הוא בכלל הגזירה שמא יבוא לחתות ולהרתח וא"כ מה שייך לפלוגי בזה, ע"ש. ולא ירד לעומק סברת מרן זלה"ה, דאדרבה אין סברא שלא לחלק, שאין הטמנה במקצת במו"ה משום שהוא בכלל הגזירה דלא פלוג, אלא אדרבה דגם בזה יש לגזור ממש משא"כ באמו"ה, ולחלק בין מו"ה לאמו"ה ודאי דיש לחלק דמי הכריחנו להשוותם, אדרבה מעיקרא לא דמו בגזירותיהם, ודו"ק. ומ"ש הגר"ז (שועה"ר מהדו"ב לס' רנט) דדוחק לחלק בניהם נגד משמעות לשון הגמ' (לד':) מפני מה אמרו אין טומנים בדבר שאמו"ה משחשיכה וכו' מפני מה אמרו אין טומנים בדבר המו"ה ואפילו מבע"י וכו', ע"ש. אחרי"כ כלפי לייא

והנה בשו"ת שיח דוד (ח"א ס' ד) כתב לדחות דברי מרן זלה"ה וז"ל: הנה מדברי הרשב"א ר"פ במה טומנים (מז:): מבואר להדיא שלא כדבריו, דהרשב"א מיייתי ראייה דהטמנה במקצת שמה הטמנה ממתני' דטומנים בגיזי צמר ומטלטלים אותם (מט.), ושם הוי דבר שאמו"ה ומזה כ' הרשב"א להוכיח דכמו בדבר שאמו"ה הטמנה במקצת שמה הטמנה ה"ה בדבר המו"ה, ומבואר להדיא שאין לחלק בכך, עכ"ד. וע' בס' עטה אור (ס' לד או"ב). ואין דבריו נכונים כלל לא מיניה ולא מקצתיה, דהרשב"א לא מיירי כלל בדבר שאמו"ה ולא מיייתי כלל ראייה לדבר שאמו"ה ולא היו דברים מעולם, וכך הוא לשון הרשב"א: שהרי כל זמן שפני הקדירה דבוקים על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה, וכמ"ש בריש פרק כירה (לו: ד"ה עד) משמן של רבינו ור"ח וגאונים ז"ל שהטמנה במקצת שמה הטמנה ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדירה, ותדע לך מדקתני מתני' (מט.) כיצד הוא עושה נוטל את הכיסוי והן נופלות, אלמא כיסוי הקדירה היה מגולה, ואעפ"כ לא התירו אלא בדבר שאמו"ה אבל בדבר המוסיף אסור, וא"ת בשכולה טמונה חוץ מפיה א"כ נתת דברך לשיעורין, עכ"ד. והמעין ישר יראה דהרשב"א לא מיירי אלא בדבר המו"ה ולא מיייתי ראייה כלל ממתני' דגיזי צמר שהם דברים שאמו"ה אלא רק מיייתי ראייה מדברים המו"ה, והיינו דהרשב"א לא הביא ראייה מגיזי צמר הכתובים במשנה אלא אדרבה הביא ראייה מדבר המו"ה שלא כתוב במשנה, דהא הרשב"א מיייתי ראייה מהא דע"כ מיירי הכא בשפיה של קדירה מגולה דאל"כ איך נוטל את הכיסוי לנערה והלא גיזי צמר מוקצין הן בשבת א"ו ע"כ דמיירי שהקדירה מגולה למעלה ואינה טמונה בפיה, וא"כ לא מיירי הכא בהטמנת כולה אלא בהטמנה במקצת, ואם איתא דהטמנה במקצת לאו הטמנה היא ושרי א"כ אמאי נקט תנא גיזי צמר דהוא דבר שאמו"ה דשרי בע"ש אפי' לטמון בכולו, אדרבה הו"ל לאשמועין רבוותא בדבר המו"ה ממש שאסור לטמון בו בע"ש, ואפ"ה הוה שרי לפי דהקדירה מגולה בפיה ואינה אלא הטמנה במקצת, ומדלא קתני הכי אלא רק בדבר שאמו"ה ש"מ דהטמנה במקצת שמה הטמנה ולפיכך דווקא גיזי צמר שאמו"ה, דבע"ש שרי לטמון בדבר שאמו"ה, אבל לאוקמי בדבר המו"ה א"א אף דהכא מיירי בהטמנה במקצת, דמ"מ הטמנה במקצת שמה הטמנה, וא"כ לא הביא הרשב"א ראייה כלל מדבר שאמו"ה דהיינו גיזי צמר דמתני' אלא אדרבה מיייתי ראייה מדלא קתני דברים המו"ה, ובאמת שזה ודאי דא"א לדייק ולהביא ראייה מגיזי צמר דמתני', דהא ע"כ מיירי הכא בשטמן בע"ש שהרי בשבת אינו יכול לטמון מפני שהם מוקצה, וא"כ אפי' הייתה טמונה כולה בגיזי צמר ואף פיה היה מכוסה הוה שרי, דהא מותר לטמון בע"ש את הקדירה בדברים שאמו"ה, וא"כ מגיזי צמר דמתני' דהוי דבר שאמו"ה לא משמע מידי לדינא דהטמנה במקצת, ורק מדיוקא מדלא קתני מתני' דברים המו"ה אף דמיירי תנא בהטמנה במקצת, ש"מ דהטמנה במקצת במו"ה הוי הטמנה, וכל זה פשוט

דהרי לא השוו בניהם כלל אדרבה אמרו להדיא מפני מה אסרו מו"ה מפני גזירה זו ומפני מה אסרו אמו"ה מפני גזירה אחרת, וא"כ אדרבה חילקו ביניהם ולא השוו אותם, דמה שהביאו דין שניהם בגמ' במקור"א לומר מה טע"ז ומה טע"ז, אי"ז ראייה כלל דהשוו ביניהם דהא סו"ס שניהם דיני הטמנה, ואדרבה הביאו שני דיני הטמנה אלו לומר דכל אחת שונה בגזירתה מחברתה, וזה פשוט. ובאמת דמדברי הרשב"א (מז:): שהביא ראייה שהטמנה במקצת במו"ה שמה הטמנה, מוכח דיש לחלק, דהרי טרח להביא ראייה דהטמנה במקצת הטמנה היא אף בכל הדברים המו"ה ולא רק בגחלים דאיירו בהם הגאונים, ומוכח להדיא דיש מקום וסברא לחלק אם לא שהביא ראייה ממתני' דגיזי צמר אע"פ דבגמ' אמרו בסתמא על כל המו"ה, וע' להלן שהארכתי בביאור הרשב"א, ודו"ק היטב.

וברור בלשון הרשב"א ולא ידעתי איך משמע מיניה דאף באמו"ה דינא הכי דהטמנה במקצת שמה הטמנה, וא"כ מ"ש בשיח דוד הנז' דהרשב"א יליף מאמו"ה למו"ה, זה ודאי טעות הוא דודאי לא למד הרשב"א מגיזי צמר שהם אמו"ה ומותר בע"ש לטמון בהם אפי' בהטמנת כל הקדירה, ורק מייתי ראייה מדברים המו"ה דלא קתני מתני' וזה פשוט.

ובאמת נ"ל דמדברי הרשב"א יש להוכיח כדברי מרן זלה"ה, שהרי כתב הרשב"א (שם) וז"ל: שהרי כל זמן שפני הקדירה דבוקים 'על פני דבר המוסיף הבל' זו היא הטמנה וכו', הרי דלא קאמר הרשב"א דהטמנה במקצת שמה הטמנה אלא בדבר המו"ה, דאם איתא דס"ל להרשב"א דה"ה בדבר שאינו מוסיף דינא הכי דהטמנה במקצת שמה הטמנה א"כ למה קאמר שכל זמן שהקדירה דבוקה ע"ג דבר המוסיף הבל הוי הטמנה, אדרבה הול"ל שכל זמן שהקדירה דבוקה ע"פ דבר אפי' שאמו"ה הוי הטמנה, ולמה הדגיש הרשב"א לומר דבר המו"ה, דאף דמיירי הרשב"א במו"ה מ"מ לא הו"ל למימר הכי דמשמע מיניה דדוקא במו"ה דינא הכי אדרבה הו"ל לאשומענין חידושא דאפי' באמו"ה דינא הכי דהטמנה במקצת שמה הטמנה, ולכה"פ הו"ל לשתוק ולהניח הדבר בסתם ולומר שכל זמן שפני הקדירה טמונים הוי הטמנה וכו' והוה שמענין דבין טמונים במו"ה ובין טמונים באמו"ה הוי הטמנה, ומדדייק למימר שכל זמן שפני הקדירה דבוקים 'על פני דבר המוסיף הבל' הוי הטמנה וכו', ש"מ דדוקא בכה"ג דדבר המו"ה דאיירי ביה הרשב"א הטמנה במקצת שמה הטמנה וכדמוכח ממתני' דגיזי צמר, אבל דבר שאמו"ה לא מיקרי הטמנה בו אלא בשכולה טמונה אבל הטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה ודו"ק. אבל באמת לענ"ד אין אנו צריכים לדיוק לשון הרשב"א, דהמעין בדברי הרשב"א יראה להדיא דהרשב"א ס"ל ודאי כדעת מרן זלה"ה, דהנה הרשב"א הכריח דינו דלא כהרמב"ן מדין הטמנה במקצת דהויא הטמנה, ותראה דלא הונח לו כלל בדברי הגאונים שכתבו להדיא דהטמנה במקצת שמה הטמנה, עד שהוצרך להביא ראייה לזה ולומר תדע שכך הוא וכו' ממתני' דגיזי צמר, ומבואר דהרשב"א סבר דמדברי הגאונים אין ראייה כלל לדין דגפת דמיירי ביה הרשב"א, והיינו דיש לומר דעד כאן לא אמרו הגאונים דהטמנה במקצת שמה הטמנה אלא בעל גבי גחלים, ואפשר דבשאר הטמנות במקצת באמו"ה וגם במו"ה (ואפי' בגפת דזיתים דמסיק הבל וחמיר משאר מו"ה) לא הוי הטמנה במקצת הטמנה, וא"כ אין הכרח לדבריו לחלוק על הרמב"ן, ולכך הוצרך להביא ראייה ממתני' דגיזי צמר דמוכח מיניה דבכל דבר שמו"ה דינא הכי דהטמנה במקצת שמה הטמנה, דאם יש מקום לחלק ולומר דאין הטמנה במקצת במו"ה שאינו גחלים או אינו מסיק הבל וכדו', א"כ למה לא אוקמי תנא המשנה בדבר זה, א"ו דבכל דבר המו"ה דינא הכי דהטמנה במקצת שמה הטמנה, וזהו שכ' הרשב"א וז"ל: שכל זמן שפני הקדירה דבוקים ע"פ דבר המו"ה זו היא הטמנה כמ"ש בשם הגאונים דהטמנה במקצת שמה הטמנה ותדע לך מדקתני מתני' וכו', ע"כ. הרי דהביא ראייה למאי דמפרש דברי הגאונים בכל דבר המו"ה ולא רק בגחלים, ודו"ק. והשתא לפי"ז הרי דמוכח להדיא ברשב"א כדעת מרן זלה"ה דהטמנה במקצת באמו"ה לאו שמיה הטמנה, דהא מעיקרא הו"א דאין הטמנה במקצת הטמנה אלא בגחלים אבל בשאר הטמנות ואפי' במו"ה ומסיק הבל אין הטמנת מקצת הקדירה חשיב הטמנה, אלא דלמסקנא סבירא לן דבכל דבר המו"ה דינא הכי דהטמנה במקצת הטמנה היא מדיוקא דמתני', וא"כ כיון דלא מוכח ממתני' אלא דאף במו"ה דינא הכי, אבל לא מוכח

מידי דגם לגבי אמו"ה אמרינן כן, א"כ מאיזה טעם נאמר דהרשב"א חזר בו ממאי דס"ל בהו"א דאינה הטמנה, דאם חזרנו בנו לומר דבמו"ה היא הטמנה לפי דהכי מוכח ממתני', מי מכריחנו לחזור בנו היפך סברתינו גבי אמו"ה, והרי ודאי הוא דיותר יש סברא לדמות דברים המו"ה לגחלים מלדמות אמו"ה למו"ה, וכ"ש שיותר יש לדמות ולהשוות גפת דמו"ה ומסיק הבל לגחלים, מלדמות אמו"ה למו"ה, וא"כ אף אם למסקנא שמעינן דבכל מו"ה הטמנה במקצת הטמנה היא דומיא דגחלים, מ"מ באמו"ה אכתי אין הכרח כלל לחזור בנו מסברתינו שלא לדמות ההטמנות, ודו"ק הרבה. שו"ר בס' אור הלבנה (חילו ס' פז) שכ' דמדברי הרשב"א מוכח דלא חשיב הטמנה במקצת הטמנה אלא במו"ה דווקא אבל באמו"ה אינה הטמנה אלא בכולה לכו"ע, ע"ש.²

ב. הנה הרמב"ן (מז): בדינא דקופה שטמן בה כתב וז"ל: ואפשר דאפילו יש שוליים לה כיון שהן נוגעים בגפת עצמו נקרא הטמנה, שאם טמן בדבר שאמו"ה וטמן על הכל בדבר המו"ה אף זה אסור, וצד אחד אסור, ובלבד במיני דמסקי הבלא וכו', עכ"ד, ומבואר דהשתא בפירושו השני חוזר בו ממה דסבר בפירוש קמא דהטמנה במקצת לאו שמיא הטמנה וס"ל דשמיא הטמנה, ומפשט דבריו נראה דלא חזר בו לומר דהטמנה במקצת שמה הטמנה אלא רק בגפת דזיתים דאיירי בה (או בגחלים דדמיא ליה וכמ"ש להדיא בריש כירה בשם ר"ח ע"ש), שהרי כתב להדיא דצד אחד אסור ובלבד במיני דמסקי הבלא, ומוכח דרק בגפת דזיתים וגחלים שמסקי הבלא דינא הכי דהטמנה במקצת שמה הטמנה אבל בשאר מילי לא, וכן פירשו דבריו כמה מהחכמים באוזנינו שמענו וגם הלא בספרתם, והביאו מזה ראייה דדינא דמרן זלה"ה דלכו"ע הטמנה במקצת באמו"ה אינה הטמנה, ולפי"ז מה דסבר הרשב"א בהו"א דיליה דהגאונים לא דיברו אלא בגחלים דווקא עד שהוצרך להביא ראייה דהגאונים בכל מו"ה איירי ולא רק בגחלים, להרמב"ן הכי הוא מסקנא דמילתא דרק בדברים דמסקי הבלא הטמנה מצד אחד שמה הטמנה, מיהו לענ"ד נראה דאין לפרש דברי הרמב"ן כן, דע"כ דהרמב"ן לא קאמר דלא הוי הטמנה במקצת הטמנה אלא רק במיני דמסקי הבלא, דמלבד שהוא תמוה לאפוש פלוגתא בין הרמב"ן להרשב"א בזה, וע' בפרמ"ג (רנט מש"ז ג) ובתהל"ד (רנט סק"ז) שהכריחו דעת השו"ע דהטמנה במקצת שמה הטמנה בכל דבר המו"ה ולא רק בגחלים מדברי הרשב"א דעמד בזה והוכיח כן ממתני', ע"ש, ואם איתא דהרמב"ן פליג בזה וס"ל דרק במיני דמסקי הבלא הדין כן א"כ מאי הוכחה איכא לדברי השו"ע אפשר סבר כהרמב"ן, וגם למה לא זכרו דברי הרמב"ן על לשונם, ובאמת דהמעין בדברי הרמב"ן יראה דהכי הוא פירושו, דבפירוש ראשון ס"ל להרמב"ן דהטמנה במקצת לאו שמיא הטמנה ולכן אפילו אין שוליים לקופה לא נאסר אלא בשכולה טמונה, והיינו דאע"ג דהיא טמונה רק מצד אחד בגפת המו"ה והא הטמנה במקצת לאו שמיא הטמנה, מ"מ כיון שכולה טמונה עכ"פ א"כ מה שטמונה היא בגפת זיתים דמסיק הבל כ"כ הוי כאילו נותן כוח להטמנה זו להחשיבה טמונה בכולה במו"ה דסו"ס טמונה היא ומצד אחד הוא מסיק הבל, אבל בפירוש זה השני חוזר בו הרמב"ן וס"ל דהטמנה במקצת שמיא הטמנה, ולפיכך אינו צריך כלל להטמנת הקופה דבלאו הכי אסור דהטמנה במקצת אסורה, (וע"ז הקשה הרשב"א עליו דא"כ למה אמרו קופה שטמן בה) וס"ל דאפ"י יש לה שוליים אסור דהקופה אינה חוצצת הכא שהוא גפת דזיתים דמסקי הבלא, ואף דלכאורה אכתי לא יועיל כלום לאסור שהרי אם יש לה שוליים אף אם נסבור דהטמנה במקצת אסורה אבל הכא הלא קודם שטמונה היא במו"ה היינו בגפת, טמונה היא בקופה שהיא אינה מו"ה כלל, וע"ז תירץ הרמב"ן דמ"מ אם טמן בדבר שאמו"ה וטמן על הכל בדבר המוסיף אף זה אסור, וא"כ כיון דטמן בגפת שהוא מו"ה על הקופה שאינה מו"ה והטמנה במקצת הטמנה היא לפיכך אסור, (וע' בספ"ת ס' רנא ומשמע דס"ל כדעת הרמב"ן בזה ע"ש ודוק"ה), וע"ז מסיק הרמב"ן דמ"מ כ"ז הוא רק במיני דמסקי הבלא, דעד כאן לא אמרינן דהקופה לא חייצא ואמרינן דאם טמן באמו"ה וטמן עליו במו"ה, דחשיב כאילו טמן במו"ה, אלא רק הכא דהוא גפת דזיתים דמסיק הבלא ולכן שפיר חשיב הטמנה במו"ה, משא"כ בגפת שומשמן אף דהוא גם מו"ה מ"מ כיון דלא מסיק הבלא אינו הטמנה בכה"ג, זה הנ"ל ברור בדברי הרמב"ן, וע' בחידושי הר"ן קופה שטמן בה (שבת מז): בשם הרא"ה והרמב"ן ותראה להדיא כפירושינו ברמב"ן, ולפי"ז אין ראייה כלל לדברי מרן זלה"ה מדבריו, דמ"ש הרמב"ן דהטמנה מצד אחד הטמנה היא ובלבד בדבר דמסיק הבל, אין בא לומר דבשאר דברים המו"ה אין הטמנה במקצת חשיבה הטמנה, אלא דר"ל דכה"ג דקופה דבעינן למימר דלא חייצא ואם טמן באמו"ה וטמן על הכל במו"ה אף זה אסור, זה אינו אלא רק במיני דמסקי הבלא, ודו"ק. וע' בס' הלכות שבת בשבתו (פ"ה סי"ג) מש"כ, ולהנ"ל ז"א, ובלא"ה דבריו צ"ע דלפ"ד

ב'. אמנם ראיתי להגאון רבינו זלמן שכתב בשו"ע (מהדו"ב לס' רנט) וז"ל: ואין לומר דהרשב"א מודה בדבר שאמו"ה דבעינן כולו דווקא, דהא למד כן ממשמעות המשנה ומשם יש ללמוד ג"כ לאינו מוסיף, שלא התירו אלא מבעוד יום, ע"ש. [והיינו דאף דהרשב"א ודאי לא איירי אלא במו"ה ולא מייתי ראיה אלא למו"ה ודלא כהשיח דוד, מ"מ ממקום שהביא הרשב"א ראיה להטמנה במקצת במו"ה ה"ה דאפשר להביא ראיה להטמנה במקצת באמו"ה, וא"כ אף דהרשב"א לא מיירי אלא במו"ה מ"מ ע"כ דמודה הוא דה"ה באמו"ה דמאותה משנה דגיזי צמר יש ללמוד גם לאמו"ה], אבל באמת דבריו תמוהין לענ"ד, דהנה לכאורה היא גופא מנ"ל דמיירי תנא בע"ש דווקא, הא ע"כ למד כן ממאי דאמרי במתני' דגיזי צמר מוקצין הם ואם טמן בהם כיצד יעשה נוטל הכיסוי והן נופלות וכו', ומוכח א"כ דהטמין בע"ש דבשבת אסור להטמין בהם דהא מוקצין הם ואינו יכול ליגע בהם כלל ורק דאם טמן בע"ש ורוצה ליטול הקדירה כעת בשבת שרי ליה ע"י שנוטל הכיסוי וע"י כך הם נופלות וכו', והשתא א"כ פשוט הוא דהא דמיירי תנא בע"ש דווקא לפי דבשבת א"א לשנותה מפני דין מוקצה, וא"כ צ"ע על הגר"ז דדייק מדלא שרי רק בע"ש ולא בשבת ש"מ דהטמנה במקצת באמו"ה בשבת אסורה, וזה תמוה דעד כאן לא מיירי בשבת אלא מפני דין מוקצה, אבל בלא דין מוקצה ה"ה דכה"ג אף בשבת שרי, ולכאורה דברי הגר"ז אין להם הבנה כלל. ונ"ל דכוונתו ז"ל, דהנה הא ע"כ הרשב"א ס"ל דליכא למימר דמדין טלטול דמוקצה נגעו בה, דהא הרשב"א מייתי ראיה ממה דלא מיירי תנא במו"ה אף דמיירי בהטמנה במקצת וש"מ דהטמנה במקצת שמה הטמנה, ולכאורה מאי ראיה איכא לעולם אימא לך דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה, והא דלא איירי תנא בדבר המו"ה ודיבר רק מגיזי צמר דאמו"ה, היינו לפי דתנא דין מוקצה אתא לאשמועינן דאין מטלטלין הגיזי צמר וכו' ואם טמן בהם כיצד יעשה נוטל הכיסוי והן נופלות, ומה ראיה איכא מהא דלא מייתי תנא דבר המו"ה דהטמנה במקצת שמה הטמנה הא לא מיירי בהכי מפני דינא דמוקצה, א"ו צ"ל דהרשב"א ס"ל דמתני' לא אשמועינן דינא דמוקצה אלא אגב גררא ועיקר מתני' לדין דהטמנה אתא, ולפיכך דייק שפיר דאם הטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה א"כ למה לא אוקמי אפי' במו"ה, והשתא את"ש דברי הגר"ז דדייק דלפ"ד הרשב"א דלא אמרינן דהתנא דינא דמוקצה אתא לאשמועינן ולפיכך לא מיירי במו"ה, אלא אדרבה דייק הרשב"א מדלא קתני מו"ה אף דיש מקום לדחות דהיינו מפני דינא דמוקצה, א"כ ה"ה דיש לדייק אמאי לא התירו ההטמנה באמו"ה כה"ג שפיה מגולה למעלה והיא הטמנה במקצת אלא רק בע"ש אבל לא בשבת, א"ו דהטמנה במקצת שמה הטמנה אף באמו"ה ולפיכך דווקא בע"ש שרי לפי דאין אסור להטמין בע"ש בדבר שאמו"ה אבל בשבת אסור אע"ג דהוי הטמנה במקצת, דמ"מ אף באמו"ה הטמנה במקצת שמה הטמנה, ודו"ק. שו"ר להגאון פרמ"ג (רנג א"א סק"יז) שכתב וז"ל: ובחידושי הרשב"א הקשה דא"כ למה אמרו טומנין בשלחין כיצד יעשה נוטל הכיסוי דמשמע דמגולה למעלה, ואפ"ה במו"ה אסור, ולדעת הרמ"א אפ"ל דלאו להכי איירי אלא לעניין טלטול מוקצה, ואה"נ כל שמגולה למעלה פיה וכיסוי לבד אף שכולה טמונה מותר לדעה זו, ע"ש. ודו"ק.

א"כ אפי' במו"ה ממש לא הוי הטמנה, דהא בגפת דשומשמיין מותר להרמב"ן, ומכל הפוס' נראה דזה פשוט לכו"ע דאסור לדעה זו וכהפרמ"ג והתהל"ד, ודו"ק.

אבל לענ"ד ז"א כלל, דזה ודאי דידע הרשב"א דמתני' תרתי אשמועינן דינא דמוקצה ודין דהטמנה, אלא דייק הרשב"א דאם איתא דהתנא ס"ל דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה א"כ ה"ה דהו"מ לאוקמי בדבר המו"ה, ואע"ג דבעי לאשמועינן דינא דטלטול הא אכתי הו"ל לאוקמי בדבר המו"ה שהוא ג"כ מוקצה [וכהנך דכתיבי במתני' ריש במה טומנים (מז): דאף דיש מהם כמה דאינם מוקצין בשבת אבל ודאי דאפשר לאוקמי במטמין בזבל או חול וסיד וכדו' דמוקצין הם, דהא לא איירי במייחד אותם להטמנת שבת דא"כ אף בגיזי צמר שרי כדאיתא בגמ' (נ.) ובשו"ע (רנט א), אבל בגחלים ממש א"א להעמיד דא"כ נמצא דמכבה ע"י נטילת הכיסוי שהם נופלים לקרקע], ולמה אוקמי תנא דווקא בגיזי צמר שהם דבר שאמו"ה, א"ו דדוקא באמו"ה שרי כה"ג לפי דשרי להטמין באמו"ה בע"ש, אבל בדבר המו"ה אסור אע"ג דהויא הטמנה במקצת דהטמנה במקצת שמה הטמנה, דהא זה ודאי אין לומר דתנא דין מוקצה בגיזי צמר ושלחין דווקא אתא לאשמועינן, דהא אין אנו עוסקים הכא כלל בדיני טלטול דהכא פרק דהטמנה הוא, ורק דאתא לאשמועינן דרך גררא דינא דמוקצה התלוי בהטמנה והיינו מה יעשה אם טמן בדבר המוקצה ולומר דפתורנו ליטול הכיסוי והן נופלות וכו', דזהו דין מוקצה התלוי בדין הטמנה דשפיר יש לומר שמקומו הכא, אבל לומר דאתא לאשמועינן דין טלטול דשלחין וגיזי צמר בשבת זה ודאי לא עלתה על דעת, וא"כ ס"ל להרשב"א דממה דלא מיירי במו"ה מוכח דכה"ג אסור דהטמנה במקצת שמה הטמנה, אבל דברי הגר"ז ודאי דאין לומר, דהא ודאי דהתנא כל עיקרו הוא לומר דינא דטלטול התלוי בהטמנה והיינו דאם טמן בע"ש בדבר האסור בטלטול בשבת כיצד יעשה יטול הכיסוי והן נופלות, וא"כ מוכרח התנא לאוקמי דווקא בע"ש דרק אז אפשר לו להטמין בדבר האסור בטלטול בשבת, וא"כ איך דייק הגר"ז ממה שלא התירו אלא מבעוד יום דש"מ דבשבת כה"ג אסור, דזה אינו, דאוקמי תנא בע"ש דווקא דאל"כ אינו יכול ללמדנו כל דינא דמתני' כלל, ואין זה דומה כלל להא דהרשב"א, ודו"ק הרבה.¹

ג. **ודברי הפרמ"ג** שכתב לתרץ הרמ"א כן צ"ע, ובאמת בלא"ה יש לתמוה על דברי הפרמ"ג בזה, דהנה המעיין ברש"י (מט. ד"ה נוטל) יראה דעקר ראיית הרשב"א ממקומה, שכתב וז"ל: נוטל כיסוי של קדרה שיש תורת כלי עליה ואע"ג שהן עליה לא אכפת לן דלא נעשית בסיס להם שאין עשוי אלא לכסות קדירה, עכ"ד. ומבואר דס"ל דכיסוי קדירה היה מכוסה, ודלא כהרשב"א דדייק דממה שהתירו ליטול הקדירה מוכח דכיסוי קדירה היה מגולה, וא"כ צ"ע על הפרמ"ג דתירץ שיטת הרמ"א בדרך רחוקה ודחוקה כמשנת' ולא זכר שר דברי רש"י להדיא, וע' בריטב"א החדשים (שם) ודו"ק, וכפליים לקושיא בזה דהנה הלא השו"ע להדיא כתב כדברי רש"י דמיירי אף שהיא מכוסה בכולה אפילו למעלה, שכתב (רנט א) וז"ל: והנ"מ סתם גיזים שאין עומדים לסחורה אבל אם נתנם לאוצר לסחורה צריכים ייחוד, ואם טמן בהם בלא ייחוד מנער הכיסוי והן נופלות, דהיינו לומר שנוטל כיסוי הקדירה שיש תורת כלי עליה ואע"פ שהם עליה לא איכפת לן דלא נעשית בסיס להן, עכ"ל. וע' בבי' דכתב מקורו מרש"י, וא"כ הרי להדיא דאף השו"ע הכי מוקים לה במכוסה כולה כרש"י וא"כ מה הוק"ל להפרמ"ג עד דהוצרך לתרץ בדרך רחוקה, ולמה לו לתרץ דברי מור"ם בדרך שונה מדברי השו"ע עצמם, ובאמת דהפרמ"ג עצמו זכר דברי רש"י הללו (א"א רנט סק"ט), וצ"ע. ואין לומר דכיון דעכ"פ מגולה היא במקצת כדי מקום אחיזה שלא יגע במוקצה להדיא, כדכתב השו"ע גבי מוכין וה"ה לגיזים, וע' במשנ"ב (סק"ח) וכ"ה להדיא ברש"י עצמו לעיל (נא. ד"ה או שטמן) ע"ש, א"כ הדרא ראיית הרשב"א למקומה, דזה ודאי אין סברא לומר דגם שיעור קטן כזה כדי אחיזה יד בעלמא יתיר ההטמנה מדין הטמנה במקצת, (ובאמת דהפוס' שקלי וטרי להרמ"א עד כמה הוא שיעור הטמנה שיחשב בכולה ולא במקצת, (ע' בפרמ"ג מש"ז רנט ובחיי"א כלל כ סכ"ב ועוד אח' וע' במשנ"ב דרשו רנא הערה 50) ולפי"ז הרי דיש מקום לפשוט, אבל באמת דליתא, וראה בלשון הפרמ"ג (א"א רנא סק"ז) דהרמ"א ס"ל דאם מגולה למעלה פיה וכיסוי לבד הוי הטמנה במקצת, ומבואר דלמטה משיעור זה

והאיר ה' עיני ומצאתי להגאון פרמ"ג (ס' רנט מש"ז ג) שכתב וז"ל: הטמנה להמחבר כל שנוגעת בגחלים ודבוק בהם אף שקדירה מגולה הוה הטמנה ואסור, וה"ה בכל הדברים המוסיפים הבל כן הוא לדעתו ע' חידושי הרשב"א במה טומנים (מז): קופה שטמן בה יעו"ש, ומה הם הדברים המו"ה מבואר בס' רנו ס"ג, עכ"ל. ומדבריו נמצאנו למדים דס"ל בפשיטות דדעת מרן השו"ע דאין הטמנה במקצת חשובה הטמנה אלא רק בדבר המו"ה אבל בדבר שאמו"ה לא מיקרי הטמנה אלא אם טומן בכולה ממש, ומבואר ג"כ דס"ל בפירוש דברי הרשב"א כמ"ש בס"ד דלא הביא הרשב"א ראייה כלל אלא למו"ה לומר דגם במו"ה שאינו גחלים הוי הטמנה במקצת הטמנה, דהו"א דכיון דהגאונים לא איירו אלא במניח הקדירה ע"ג הגחלים א"כ דווקא בזה אמרינן הטמנה במקצת שמה הטמנה, ונחלק ונאמר דאין ללמוד שאר הדברים המו"ה מגחלים, וקמ"ל דממתני' דגיזי צמר יש ללמוד גם לשאר דברים המו"ה, ומדבריו יש ללמוד דק"ו לאמו"ה דאין ללמדו מדין דמו"ה, דיותר יש סברא לחלק בין דבר המו"ה לדבר שאמו"ה וכסברת מרן זלה"ה, מלחלק בדברים המו"ה עצמם בין גחלים לשאר המו"ה, וכ"ש דיותר יש לדמות דין גפת דזיתים דמסיק הבל לגחלים, ומוכח דהפרמ"ג הבין דברי הרשב"א דאינם סותרים כלל חידושו של מרן זלה"ה ולא עוד אלא דמסייעין לו, ולעולם לא אסר מרן השו"ע הטמנה במקצת אלא בגחלים וה"ה ג"כ שאר דברים המו"ה אבל בכל הדברים שאמו"ה לא אסר בהטמנת מקצת קדירה אלא רק במטמין כולה, וע"ע במ"ש הפרמ"ג בס' רנג (א"א יז) ובס' רנח (מש"ז סק"א) ודו"ק, וזה ככל דברינו בס"ד, וששתי.

ג'. וראיתי עוד להגר"ז (שם) שכתב להביא ראייה לדבריו וז"ל: ובר מכל דין מבואר כן בהדיא מלשון הרשב"א ור"ן פ"ג (יט). הובא בשו"ע ס' רנו דווקא שלא יתנף וכו', עכ"ד. ור"ל דכתב השו"ע (ס"ב) וז"ל: אפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו אסור להטמין בשבת אפילו בדבר שאינו

לא עלתה על דעת, ודו"ק, ובאמת דמלשון הרשב"א עצמו שכתב דא"ת בשכולה חוץ מפיה וכו' ולא קאמר כדי תפיסת יד משמע ודאי דבכה"ג לא מיקרי הטמנה במקצת, וצ"ע. (ולפי"ז מש"כ הריטב"א (מז): לדחות ראית הרשב"א לפי דאיכא לאוקמי מתני' שיש על הכיסוי בית יד כדרך שעושין לו עכשיו ואותו בית יד אינו מכוסה אבל שאר הכל מכוסה וכו' ע"ש, אולי דאף הרשב"א אסיק הכי אבל לא נח"ל מדינא דמוקצה דנעשית בסיס, ודו"ק, ומדברי הריטב"א הללו מוכח ג"כ דלכו"ע אין גילוי מקצת כזה משווה לה הטמנה במקצת, ודו"ק). והנה במשנה (מט.) אמרו דלראב"ע קופה מטה על צידה ונוטל שמא יטול ואינו יכול להחזיר וחכ"א נוטל ומחזיר, ופירשו בגמ' (נ): דהכל מודים שאם נתקלקלה הגומא שאסור להחזיר ולא פליגי אלא אם חוששין, ופרש"י שאסור להחזיר לפי שמזוז הגיזין לכאן ולכאן, ע"ש. אבל הרמב"ם בפיהמ"ש כתב לפרש וז"ל: כי מי שהטמין קדירה בתבן וכשהסיר הקדירה נהרס המקום וכו' אסור לו להשיב הקדירה לתוך התבן כי מקומו נפסד ונרפה ותצטרך הקדירה לעשות לעצמה מקום בתבן כשמחזיר אותה ונמצא כמי שטומן בשבת, ע"ש. וכתב הב"י (רנט ס"ג) דלהרמב"ם אפילו בדבר שאינו מוקצה אסור להחזירו אם נתקלקלה הגומא, ע"ש. ובשו"ע (שם) הבי"ד הרמב"ם בשם י"א ע"ש. וע"ע בפירוש רבינו פרחיה (שבת מט.) שכתב ג"כ כהרמב"ם. והנה גיזי צמר הלא הם דברים שאמו"ה וא"כ ע"כ צ"ל דמה שאסר הרמב"ם להחזיר לגומא דהוי כמטמין לכתחילה בשבת היינו לפי דס"ל דמיירי הכא דהיא טמונה בכולה ואין פיה מגולה וכדאוקמי לה רש"י והריטב"א למתני' זו, דלפ"ד הרשב"א דהכא איירי בהטמנה במקצת א"כ אין לפרש האיסור בהחזרה בנתקלקלה הגומא מפני איסור הטמנה דהא אדרבה הטמנה במקצת באמו"ה לכו"ע לאו שמה הטמנה, וע"כ א"כ דלהרמב"ם מיירי בהטמנה בכולה שאף פיה מכוסה היה כהריטב"א ורש"י, ודו"ק. שו"ר שהוא להדיא ברמב"ם וברבינו פרחיה שכתבו שפיה של קדירה מכוסה בבגד ועליו גיזת וכו' ע"ש. ובזה הונח לי מה דהשו"ע כתב (רנט א) לאוקמי הך מתני' דגיזי צמר בכה"ג דטמונה כולה כדברי רש"י והריטב"א ולמה לא העמיד כהרשב"א וכו', אבל לפי מש"כ דמוכח דהרמב"ם ס"ל ג"כ דמיירי בהטמנת כולה, ולפי דאין דינא דהרמב"ם אלא באם מוטמנת כולה והלא השו"ע מייתי לה להרמב"ם (רנט ג) בסברת י"א עכ"פ, א"כ מוכרח היה לאוקמי מתני' בהטמנת כולה, ודו"ק.

מו"ה, ומ"מ לשום כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים או כדי שלא יתסנף בעפרורית שרי, שאין זה כטומן להחם אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדירה, ע"כ, והוא מדברי הרשב"א והר"ן, ומדלא התירו לעשות כן אלא כדי שלא יסנף וכדו' אבל בעלמא לא, ש"מ דכה"ג דהטמנה במקצת באמו"ה שמה הטמנה. ואני בעוניי לא אבין, דלא ידעתי מנ"ל להגר"ז דמיירי דווקא בכה"ג דהטמנה במקצת, דדבר זה לא נזכר לא ברשב"א ולא בר"ן ולא בשו"ע ולא בשאר פוס', ואדרבה הלא מצד הסברא ודאי אין לזה שום טעם לחלק בין הטמנה בכולה להטמנה בחצייה דאם טעם ההיתר הוא דכיון שעושה לשומרו מן העכברים וכו' ואין כוונתו להחם ולפיכך שרי, א"כ מה לי חצייה מה לי כולה זיל בתר טעמא דסו"ס הא אין כוונתו להחם אלא לשמור שלא יתסנף ולהצילו מן העכברים, (ואם אמת דיש מקום בראש לומר דכל שאינו צריך להציל אלא ע"י הטמנת חצייה והוא מטמין כולה דמוכח דכוונתו להחם דאסור, הנה אינו אלא באם א"צ להציל ע"י כיסוי כולה אבל בכה"ג דכדי להציל מוכרח הוא להטמין כולה הא ודאי דשרי, ולענ"ד נראה דאף זה אינו מוכרח כלל ונראה אדרבה דשרי, ולפמ"ש האח' דאפי' כוונתו להחם שרי אם יש בכוונתו גם להצילו מטינוף א"כ ע"כ דגם בכה"ג שרי), ובאמת דדברי הגר"ז צ"ע דאטו אם צריך הוא לשמור מטינוף ע"י הטמנת כולה מי אסור, הא ודאי דשרי לעשות כן, וא"כ מי הכריחו לאוקמי דברי הראשונים והשו"ע דווקא בכה"ג דהטמנה במקצת, וצ"ע. וע' בשו"ת שיח דוד (ח"א ס' ג סוף ענ"א) שכתב לדייק מלשון הרשב"א דמיירי במכסה כולה, ע"ש. אבל אינו מוכרח. שו"ר בתורת שבת (רנז סק"ט) שביאר דברי השו"ע דמיירי בהטמנת כולה, וכתב דיש לדייק כן מהר"ן וכו', ע"ש.⁷

גם מה דפשיט"ל להגר"ז דלא שרי להציל מן הטינוף אלא בדבר שאמו"ה, וכ"כ בתורת שבת (רנז סק"ט) ע"ש, (וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס' לד או"כ)). לכאורה י"ל דאינו מוכרח כלל דשפיר י"ל דאפי' בדבר המו"ה שרי אם עושה כן כדי להציל מן העכברים וכדו', דנראה דאין סברא לחלק בין נותן דבר המו"ה לדבר שאמו"ה הלא בשניהם איכא טעמא דאינו אלא כנותן כיסוי על הקדירה לשומרה, הגע עצמך אטו מי לא שרינן ליה לאיניש לכסות קדירתו שעל האש בכסוי שלה אם עשוי הוא מבגדים וכדו' דמיקרי מו"ה אם הקדירה ע"ג האש כדכתב הרשב"א ר"פ במה טומנים (מז:) וכדפסק מרן (רנז ח), הא ודאי דכיון דזה כיסוי שלה והוא

ד. והיה מקום לומר דהגר"ז למד כן מדברי הרמ"א דעל דברי מרן הגז' כתב מור"ם וז"ל: וע' לעיל ס' רנג, ע"כ. ולכאורה יפלא מה רצה בזה האדון ז"ל, ותראה להמשנ"ב בביאה"ל שכ' איני יודע כוונתו וכו' ע"ש שהשיא דבריו למרחקים, ואפשר שלמד הגר"ז דהרמ"א פליג בזה על השו"ע דלא התיר אלא מטעם דלהציל מטינוף וכדו' אבל בלי זה אסור, דכל זה הוא רק לשיטתו דס"ל דהטמנה במקצת שמה הטמנה אבל למ"ש הרמ"א לעיל ס' רנג דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה א"כ אין אנו צריכים לטעם דטינוף וכו', וא"כ מוכח דכל זה הסעיף מיירי בהטמנה במקצת ולא התיר השו"ע אלא מפני טעם העכברים והטינוף אבל הרמ"א ציין לס' רנג דהתם ס"ל דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה וא"כ בלא טעם דהצלה שרי. אבל ראיתי להגר"ז גופיה שכתב (מהדור"ב לס' רנט ד"ה וגם ספה"ת) וז"ל: והו דעת רמ"א שלא הגיה כלום בשו"ע ס' רנז ס"ב אמאי דמבואר דבכסוי פיה לבד כדי להחם ולא כדי שלא יתסנף אסור וכו', ע"ש. ומבואר דס"ל דודאי לא נתכוון הרמ"א לחלוק על השו"ע ולכן כתב ציון לס' רנג, ובאמת נ"ל דודאי א"א לומר דלכך נתכוון הרמ"א דכיון דלא כתב לחלוק כלל ולא הגיה כלום אלא רק ציין ללמעלה מוכח דאין חולק כאן בעיקר הדין, דאם בא לחלוק היה מפרש דבריו להדיא כדרכו תדיר, ומוכרח דרק כוונתו כמ"ש הביאה"ל וכדו', וע' בתורת שבת (רנז סק"ט) משכ"ב כוונת הרמ"א דר"ל דדברי הרשב"א והר"ן מיירי רק בהטמנת כולה, ודייק לה מלשון הר"ן, ע"ש. סו"ד לא ידעתי מי הכריחו להגר"ז לדחוק להעמיד דברי השו"ע והראשונים רק בכה"ג, וצ"ע.

אינו אלא מכסה לשמור קדירתו כדרך כל כיסויי הכלים אין לנו לדון במה שהוא מו"ה, וא"כ הכא נמי דכיון שהוא נותן דבר זה המו"ה כדי לשמור מן העכברים או טינוף וכו' דשרי, דהא בהדיא דימו הרשב"א והר"ן והשו"ע הך דינא דהצלה לדין כל כיסוי קדירה דעלמא, וכן ראיתי בשו"ת אז נדברו (ח"ה ס' טו) שכתב דה"ה במו"ה, ע"ש. וכ"כ הגרש"ז אויערבך בס' מאור השבת (ח"א מכתבי הגרש"ז מכתב יא) וז"ל: נראה כן לענ"ד שגם אם מו"ה (ולא יגיע ל"ס"ב), אין שמירה מעכברים נקראת הטמנה, ע"ש. וע' בס' שלחן שלמה (רנז סק"ו). וכ"כ במנוח"א (ח"א פ"ג סכ"ו הערה 85) וע' בהלכ"ב (חי"ד ע' רצט) ועוד אח'.

ומה מאוד יש לתמוה ע"ד הגר"ז דס"ל דהשו"ע מיירי בהטמנה במקצת ובדבר שאמו"ה וס"ל להשו"ע דהטמנה במקצת שמה הטמנה אפי' באמו"ה ולפיכך לא התיר אלא כדי שלא יטנף וכדו' דבא להציל ולא להחם אבל בלא"ה אסור, דא"כ לדעת הרמ"א דס"ל דאפי' בדבר המו"ה ואפי' בגחלים לא מיקרי הטמנה במקצת הטמנה עד שיטמין כל הקדירה, א"כ ודאי דשרי ליה אפי' שלא כדי להציל מטינוף וכדו' דבלא"ה הא אינה הטמנה כלל דהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה, ונמצא דהרמ"א פליג בזה על השו"ע דלא התיר אלא מפני הטינוף והעכברים דלדידיה ל"צ לזה כלל דבלא"ה אינה הטמנה, והדבר צ"ע מאוד דהלא הרמ"א גופיה הבי"ד הרשב"א והר"ן הללו להלכה בד"מ (ארוך רנז סק"א) וע"כ א"כ דס"ל דגם לשיטתו דהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה בעינן הכא לטעם דהצלה מטינוף ועכברים, וע"כ דהיינו לפי דמיירי הכא בכה"ג דמטמין את כולה לגמרי ולא רק מקצתה, ולכאורה דברי הגר"ז צ"ע. שו"ר שכבר נרגש מזה הגר"ז (מהדו"ב לס' רנט ד"ה וגם ספה"ת) וכתב וז"ל: משא"כ באינו מוסיף רק שמעמיד שלא יצא ההבל החוצה העיקר תלוי בפיה, שכשפיה מגולה יוצא ממנו ההבל יותר בכפלי כפליים מיציאתו מדופניה מגולים, משום הכי כיסוי פיה מיקרי עיקר ההטמנה וכו', וזהו דעת רמ"א שלא הגיה כלום בשו"ע ס' רנז ס"ב אמאי דמבואר דבכיסוי פיה לבד כדי להחם ולא כדי שלא יתטנף אסור וכו', עכ"ד, והיינו דאזיל הגר"ז לשיטתיה שם במהדו"ב דלכו"ע הטמנה במקצת באמו"ה הוי הטמנה אם המקצת היינו על פיה למעלה שזה עיקר ההטמנה ומיקרי כולה טמונה, ולפיכך הכא דמיירי לפי דעתו בהטמנה במקצת ע"ג קדרה מלמעלה א"כ מיקרי לכו"ע הטמנה אף להרמ"א ולפיכך לא הגיה הרמ"א כלום, ואת"ש דלא פליגי השו"ע והרמ"א כלל לענין דינא ולא חלק הרמ"א על הרשב"א והר"ן בזה שהרי הביא דבריהם בד"מ. ואכתי לא איפרק מחולשא דזה ודאי תימה הוא לאוקמי דברי הרשב"א והר"ן והשו"ע רק בכה"ג דמכוסה רק למעלה אף דודאי רוב פעמים כ"ה דמכסה למעלה עכ"פ כדי להציל, אבל ודאי דיש גם דוכתי טובא דמציל דופני הקדירה וכדו' ואינו מטמין אלא צדין ומדלא חילקו בזה הרשב"א והר"ן ש"מ דבכל גוונא שרי, מיהו לפי מאי דסבר הגר"ז דלשון הרשב"א והר"ן משמע דאיירי בכיסויי פיה א"כ לא דיבר השו"ע אלא בכה"ג דהוא הרגילות תדיר ולפיכך לא הגיה מור"ם לחלוק עליו, אם כי אפשר דבאמת פליגי לענין דינא במכסה להציל דופני קדירה לבד, אלא דהשו"ע לא דיבר מענין זה ולפיכך לא פרס מור"ם שמלתו, ודו"ק.

ולכל הדברות אין ראית הגר"ז מהא דהצלה מטינוף ראה אלא בהניח לנו ג' הנחות האחד דמיירי הכא דווקא בדבר שאמו"ה השני דמיירי הכא בהטמנה במקצת דווקא, ועוד דלכו"ע אף להרמ"א דס"ל דהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה מ"מ אם טומן פיה של קדירה כמי שטמן

כולה מיקרי, דאם לא נאמר כן תיקשי כנ"ל דלהרמ"א שרי בלא טעם דהצלה דלא כהרשב"א והר"ן והלא הביא הרמ"א דבריהם להדיא בד"מ, והנה ב' הנחות ראשונות דמיירי הכא בהטמנה במקצת דווקא ומיירי נמי בהטמנה בדבר שאמו"ה דווקא כבר כתבתי שיש לפקפק ולומר דזוהי הנח"ה שוברת דאדרבה נראה ברור דאין חילוק בין כולה לחציה בין מו"ה לאמו"ה דסו"ס זיל בתר טעמא דאינו מכוון להחם אלא לשמור ולכסות הקדירה והר"ז דומה לכל כיסויי קדירות דעלמא, אבל באמת אף אם נסבור דמוכרחין אנו לאוקמי דברי השו"ע והראשונים דווקא באמו"ה כסברת הגר"ז, אכתי למאי דס"ל לכל האח' פשוט דדעת הרמ"א דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה לא שנא חציה בדפנות לא שנא שטומן רק פיה בכל גוונא אם אינו הטמנת כולה (או עכ"פ רובה ממש, ע' פרמ"ג מש"ז סו"ס רנט ובאח') אינו הטמנה לדעה זו, ודלא כחידוש הגר"ז דכיסוי פיה של קדירה בהטמנה חשיב כהטמנת כולה אף להרמ"א דס"ל דהטמנה במקצת שמה הטמנה, דזה דברי תימה ואינו ממשמעות הראשונים כלל וכל האח' לא נחתי להאי חילוקא כלל ובדודאי דלא קיי"ל הכי כלל (ובמקו"א הארכתי להוכיח מדברי הראשונים וכל האח' דפליגי ודאי ע"ז ואין מקומו כאן), א"כ ע"כ לומר דהשו"ע מיירי בכל גוונא אפי' בהטמנת כולה, דאל"כ אלא דמיירי בהטמנה במקצת והוצרך השו"ע לטעם דהצלה לפי דהטמנה במקצת שמה הטמנה, א"כ הרמ"א ודאי פליג ע"ז דלדידיה ל"צ לזה כלל דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה, וזה ודאי אין אנו יכולים לומר דהא בהדיא ס"ל למור"ם ז"ל בד"מ כדברי הרשב"א והר"ן הללו, וא"כ אף דהגר"ז הציל עצמו מקושיא חמורה זו (דהרמ"א להדיא ס"ל כהרשב"א והר"ן ואיך העמיד דברי השו"ע דווקא בהטמנה במקצת) ע"י דס"ל לחדש דגם להרמ"א הטמנה במקצת שמה הטמנה אם הוא על פיה של קדירה, מ"מ לפי האמת וההלכה דודאי לא קיי"ל כחידוש זה דהגר"ז וכל האח' ודאי פליגי על זה, א"כ על כורחינו לאוקמי דברי השו"ע דמיירי בהטמנת כולה ג"כ ולפיכך הסכים הרמ"א לדין זה, ונמצא דאין להביא ראיה כלל מדברי הרשב"א והר"ן להטמנה במקצת באמו"ה, דלא כמ"ש הגר"ז מדברי הרשב"א והר"ן 'מבואר להדיא' דהטמנה במקצת שמה הטמנה אף באמו"ה, דז"א כלל אלא לדידיה שהניח יסודות חדשים ושלא כדעת הפוס' ובנפול היסוד נפל הבניין, ואדרבה פשט לשון הרשב"א וגם עצם דבריו מוכיחין דווקא בדבר המו"ה דינא הכי וכמשנ"ת, ודו"ק.^ה

ה. ומש"כ הגר"ז עוד (שם) דא"כ נתת דברין לשיעורין, ע"ש. ור"ל דהלא הרשב"א עצמו כתב דאין לדחות הראיה מהא דגיזי צמר ולומר דלעולם הטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה והא דגיזי צמר דמגולה למעלה יש לדחות דלא חשיב הטמנה במקצת דלפי שכולה טמונה ורק פיה מגולה חשיב הטמנה בכולה, דאם נאמר כן הרי נתת דברין לשיעורין. וע"ז כתב הגר"ז דלפי"ז א"א לומר דמודה הרשב"א בדבר שאמו"ה דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה אלא עד שיטמין בכולה, דא"כ נתת דברין לשיעורין. אבל לענ"ד לק"מ דלא דמי כלל דרך אם אנו אומרים דהטמנה במקצת הטמנה היא ורק פלגינן שיעור הטמנה לומר דכולה לו"ד אלא אפילו פיה מגולה וכדו' א"כ נתת דברין לשיעורין, אבל אם נאמר בדבר המו"ה הטמנה במקצת שמה הטמנה ובדבר שאמו"ה הטמנה במקצת לאו שמה הטמנה, מה נתינת דברים לשיעורים איכא, דהרי אין זה דומה אלא לדינים מחולקים כבישול וצידה, ה"ה הכא דדבר המו"ה גזרו בו מפני טעם אחד ובאמו"ה מפני טעם שונה ולא דמו כלל בגזירותם, אם אומנם שניהם בשם אחד יכונה דין הטמנה, אבל אין איסורן ומקורם וגזרותם שווה, ומה שייכות יש לומר דבשני דברים מחולקים אם ניתן הבדל ושוני ביניהם יקרא הדבר נתינת דברינו לשיעורין, וזה ברור ודברי הגר"ז תמוהין אצלי וצ"ע. ובאמת דמבואר להדיא ברשב"א דלא כדבריו, דהלא הרשב"א הביא ראיה דהטמנה במקצת שמה הטמנה ולא סגי ליה בדברי הגאונים דהטמנה ע"ג גחלים הוי הטמנה לפי דאיכ"ל דדווקא בגחלים הדין כן, אבל בגפת דיתים דאיירי ביה הרשב"א וכ"ש בסתם דברים המו"ה אולי אין הטמנה בהם

ד'. ואנכי הוואה למרן רבינו זלה"ה שהביא ראיה לדבריו (שם) מהא דאמרין בשבת (מ: אר"י בן אבדימי פעם אחת נכנסתי אחרי רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פח של שמן באמבטי וא"ל טול בכלי שני ותן, ולכאורה קשה דאם בישול ליכא דכ"ש אינו מבשל מ"מ הטמנה להיכן הלכה, והאח' תירצו דמירי בכה"ג שאינו טומן כולו אלא מגולה למעלה, ולכאורה לא תורץ בזה אלא להרמ"א דס"ל דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה אבל להשו"ע דהו"א הטמנה אכתי קשה, א"ו דאף מרן מודה להרמ"א דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה בדבר שאמו"ה, והכא הוי דבר שאמו"ה לפי שכל שעה מתקרה והולך, ומוכח ג"כ דדעת מרן השו"ע דלא כדעת הט"ז דהטמנה בכ"ש אם עושה כן לזמן קצר הוי הטמנה במו"ה ולא מיקרי כ"ש אמו"ה אלא בהטמנה לזמן ארוך וכו', את"ד מרן זלה"ה. ואני בעוניי אני מבין ראייתו כלל דהנה הא דטול בכ"ש ותן פסקו מרן להלכה בשו"ע (שיח סי"ג) וז"ל: מותר ליתן קיתון של מים או של שאר משקין בכלי שני שיש בו מים חמים, אבל בכ"ר אסור, ע"ש. והנה מרן האו"ל הבין דטעם ההיתר הוא לפי דכ"ש דבר שאמו"ה הוא לפי דכל שעה מתקרה והולך ולפיכך אם מטמין באופן שאינו מטמין כולו אלא במקצת שרי, דגם להשו"ע הטמנה במקצת באמו"ה שרי, אבל באמת הדבר צ"ע דמי הכריחנו לאוקמי דברי השו"ע דווקא בכה"ג דאין נותן קיתון כולו באותן המים חמים שבכ"ש, דהשו"ע לא חילק כלל בזה ומשמע דמירי בכל גוונא ומשמע דאפי' מטמין כולו שרי, וא"כ ע"כ צ"ל דהטעם בזה הוא לפי דהכא אין דין הטמנה כלל, והיינו לפי דכבר כתב מרן השו"ע (רנז ו) להדיא וז"ל: מותר להטמין בשבת דבר צונן בדבר שאמו"ה כדי שלא יצטנן ביותר או כדי שתפיג צינתו אבל בדבר המו"ה אפי' להטמין צונן גמור ואפי' מבעו"י נמי אסור, ע"ש, וא"כ הכא נמי כיון דדעת השו"ע דכלי שני לא חשיב דבר המו"ה לפי שכל שעה מתמעט חומו והולך וכדכתב בב"י (סו"ס רנח), א"כ מותר להטמין בו את הקיתון של המים דהו"א ליה הטמנת צונן בדבר שאמו"ה שמותר להטמין אפי' כולו בשבת, וא"כ אין זה עניין כלל להטמנה האסורה באמו"ה בשבת ואיך דייק מזה מרן זלה"ה דדעת השו"ע דהטמנה במקצת באמו"ה לאו שמיה הטמנה, דאין טעם ההיתר בקיתון מטע"ז אלא רק מטעם דשרי להטמין את הצונן בשבת בדבר שאמו"ה, רצ"ע. שו"ר להגאון א"ר (רנח סק"ג) דמירי בהטמנת כולה והטעם דשרי לפי דכ"ש מיקרי דבר שאמו"ה ומותר לטמון את הצונן בשבת בדבר שאמו"ה, ע"ש, והביאו ג"כ הבאה"ט (רנח סק"א). וכ"כ לבאר כן דברי השו"ע הגאון ר"ז בשו"ע"ר (שיח סכ"ג) וז"ל: מותר להעמיד קיתון של מים או של שאר משקין צוננים בתוך כלי שני שיש בו מים חמים, ואפילו להטמין כולו בתוכה שמותר להטמין את הצונן בדבר שאמו"ה וכו', ע"ש, וכן ראיתי להגאון רא"מ הורביץ (הגהות שבת מ:): שכתב וז"ל: טול בכלי שני ותן, ואין בו משום הטמנה וכו' וע"כ דבתר דשמע רבי היתר הטמנת צונן, ע"ש. וע' בשו"ת תהילת יצחק (ח"א או"ח יד). וא"כ אין טעם ההיתר בזה לדעת השו"ע מטעם דמגולה למעלה וס"ל דהטמנה במקצת באמו"ה שרי,

במקצת חשיבא הטמנה, ולזה הביא ראיה ממתני' דגיזי צמר דמוכח דבכל דבר המו"ה דינא הכי, ונמצא דהרשב"א הוה ניחא ליה לחלק ולומר דאין הטמנה במקצת הטמנה בכל דבר המו"ה אלא פלגין, ולא עוד אלא אפי' בדברים המו"ה אשר הם מסקי הבל כגחלים וגפת זיתים, פלגין בנייהו לומר דדווקא בגחלים דינא הכי ולא בגפת זיתים, ומבואר להדיא דלא היה קשה בזה כלל דנתת דברין לשיעורין שהקשה הרשב"א גופיה בסמוך, ומבואר דרק באם מחלקים בדבר עצמו ככמותו ושיעורו הוי נתינת דבר לשיעורין אבל לחלק בין המינים אינו כלום דמאן דחיק לן להשוותם עד שנאמר שלא לחלקם, ודו"ק.

אלא הטעם הוא רק מפני דכיון דהוי צונן והמים הם דבר שאמו"ה א"כ מותר מדין הטמנת צונן בשבת, ואיך הכריח מרן זלה"ה חידושו מהכא.

והנראה לענ"ד דמרן זלה"ה ס"ל דאין מקום לאוקמי הא דקיתון מפני טעם היתר הטמנת צונן בשבת בדבר שאמו"ה, דהא לא התירו להטמין את הצונן אלא כדי שלא יצטנן יותר או כדי להפיג צינתו, אבל כדי לחממו ולהוליד בו חום אסור, וכדכתב רבינו יונה והר"ן והרשב"א וכן פסק הגר"א (ס' רנח) כן להלכה, ולענ"ד ברור דדעת הרמב"ם (פ"ד משבת הל"ו) וה"ה (שם) ומרן הב"י (ס' רנח) ועוד רוא"ח הכי לדינא דאין מותר לטמון את הצונן אלא כדי שלא יצטנן יותר או כדי להפיג צינתו אבל להוליד בו חום אסור, דעד כאן לא פליגי הראשונים על רש"י (נא. במשנה) והתירו אף לחממו אלא לומר דלא רק כדי שלא יצטנן שרי אלא אף כדי לחממו להפיג צינתו שרי, אבל לכו"ע מיהא לחממו להוליד בו חום אסור, (ובמקו"א הארכתי בזה ואין כאן מקומו, וראה להלן), ולפיכך הכא דלא חילק השו"ע בדבר לומר דמיירי רק בכה"ג דלהפיג צינה בלבד ולא עוד אלא דחילק בין כלי ראשון לכ"ש ואם איתא הא בכ"ש גופיה הו"ל לחלק דאף בו לא מותר אלא כדי להפיג צינתו ותו לא, ומדלא חש הרב"י לזה וסתם הדברים, ש"מ דס"ל דבכל גווני מותר הכא אפי' מוליד חום ממש ומחממו, דהרי ודאי הוא דסתם נתינת קיתון של מים בכלי וכמעשה דרב אבדימי במרחץ היינו כדי לחמם ולא רק להפיג צינה ואם איתא דהשו"ע מיירי רק בכה"ג דלהפיג צינה הו"ל לפרש כן להדיא, וא"כ ע"כ דטעם ההיתר בזה הוא לפי דהטמנה במקצת בדבר שאמו"ה אף השו"ע מודה דאינו חשיב הטמנה, ודו"ק.

ומצאתי תנא דמסייע לדברי מרן זלה"ה הוא הגאון חס"ל שכתב (שיח סק"ז) וז"ל: מותר ליתן קיתון של מים או של שאר משקין בכ"ש שיש בו מים חמים אם הוא מגולה למעלה, עכ"ל, והנה זה ודאי דהגאון חס"ל כדעת מרן השו"ע אזיל דס"ל דהטמנה במקצת שמה הטמנה, וא"כ מה מהני מידי הא דהוא מגולה למעלה, דבשלמא ה"ט"ז ושאר אח' שכ' דמיירי בכה"ג דמגולה למעלה, היינו לפי דאזלי בתר מור"ם ז"ל דסבר דהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה, (ולפיכך שרי אע"ג דס"ל להט"ז דזה מיקרי דבר המו"ה כיון שנותן לזמן מועט וכו'), אבל לדידן דקיי"ל כדעת השו"ע דפסק כהגאונים ורוב הראשונים דהטמנה במקצת שמה הטמנה א"כ מה יהגה מזור הא דהיא מגולה למעלה, ואם נאמר דהבין הגאון חס"ל כדברי הא"ר והאח' דהכא טעם ההיתר מפני דשרי להטמין את הצונן בשבת בדבר שאמו"ה, א"כ קשה איפכא דלמה לי שמגולה למעלה הא אפי' כולו טמון בכ"ש שרי דשרי לטמון את הצונן, א"ו ע"כ דס"ל דטעם ההיתר דהשו"ע אינו מטעם דשרי לטמון את הצונן לפי דמשמע דהכא אפי' לחממו מותר ולא רק להפיג צינה ואינו מותר לטמון את הצונן אלא להפיג צינה ולא לחממו, וא"כ ע"כ דס"ל להגאון חס"ל דטעמיה דהשו"ע הוא לפי דס"ל דהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה בדבר שאמו"ה ולפיכך אם הוא מגולה למעלה שרי, ונמצא דמדברי הגאון חס"ל שמעינן תרתי חדא דטעם השו"ע אינו מטעם דשרי להטמין את הצונן בשבת, אלא אדרבה הכא הטמנה הוא ולא שרי אלא לפי דהטמנה במקצת הוא ושרי לכו"ע באמו"ה, ומיניה דס"ל כדעת מרן האו"ל דדברי

מִרְן הַשׁוֹעַ מוֹכְרָחִין לַהֲדִיא דִּהֲטַמְנָה בִּאֲמוּ"ה ל"ח הַטַּמְנָה אִם הוּא בִּמְקַצָּת, וְדוּ"ק הִיטֵב.¹ וְכַעַת רֵאִיתִי בַּעֲרוּה"ש (שִׁיחַ סִקְנָה) שֶׁכָּתַב וז"ל: וַיִּזְהַר שֶׁלֹּא יִטְמִין כָּל הַקִּיתוֹן בְּתוֹךְ הַכְּלִי שֶׁזֶהוּ הַטַּמְנָה וְאִסּוּר בִּשְׁבַת אֲפִילוּ בְּדִבְרֵי שִׁאֲמוּ"ה אֲלֵא יִהְיֶה הַקִּיתוֹן מִגּוּלָה לְמַעֲלָה, ע"ש, וּמוֹכַח דִּהְבִּין דְּלֹא כִּהָא"ר דְּמוֹתֵר מִטַּעַם הַטַּמְנָת צוֹנֵן שֶׁהִרִי הוּצָרָךְ לִהְיוֹת הַקִּיתוֹן מִגּוּלָה גַּם בְּדִבְרֵי שִׁאֲמוּ"ה, (וַע' מִש"כ בִּס' רִנַּח סִק"ג, וי"ל), וּלְפִי"ז צ"ל דִּהָא דְּשִׁרִי לַהֲשׁוֹעַ ג"כ אִף דִּס"ל דִּהֲטַמְנָה בִּמְקַצָּת שֶׁמָּה הַטַּמְנָה הֵינּוּ לְפִי דְּבִאֲמוּ"ה גַּם לַהֲשׁוֹעַ אִינָה הַטַּמְנָה, דְּדוּחָק לֹאמֹר דְּלֹא

ו. אֲלֵא שְׂרָאִיתִי דְּכָתַב הַחֲס"ל לַהֲדִיא לְעִיל ס' רִנַּח (ס"ד) וז"ל: וְכִי"ז בְּעִינֵין שֶׁהִיא וְכו' אֲבָל הַטַּמְנָה ע"ג גַּחְלִים לְדַבְרֵי הַכָּל אִסּוּר (שׁו"ע ס"א) אִם הַקִּדְרִיה מְכוּסָה לְמַעֲלָה (הֶרֶם"א שם), עכ"ל. וּמִשְׁמַע דְּפֶסֶק כְּדַעַת הֶרֶם"א דִּהֲטַמְנָה בִּמְקַצָּת לֹאֻ שְׁמִיהַ הַטַּמְנָה, וְא"כ לְפִי"ז לִיכָא לְרֵאִיָּה כָּלִל מְדַבְּרִיו בִּס' שִׁיחַ, וְדוּ"ק. אֲבָל בִּאֲמַת לִעֲנֹד הַדְּבָר צ"ע גְּדוּל לֹאמֹר דְּשִׁבְיָךְ דְּבָרֵי הָרֵאשׁוֹנִים וּפֶסֶק הַשׁוֹעַ וְאִזְלִי בְּתַרְיָה דִּהֶרֶם"א, וְאִם הִיא זֶה לְחֹמְרָא אֲוִלִי הִיא מְקוֹם לִזֶּה וְאִף זֶה מְדוּחָק כּוֹלִי הִיא וְאֲוִלִי, אֲבָל הִיא לְהַקֵּל שֶׁלֹּא כִּסְבַּרְתָּ הָרֵאשׁוֹנִים שֶׁפֶּסֶקוֹ כִּהְגָּאוֹנִים וְכַדַּעַת וּפֶסֶק הַשׁוֹעַ זֶה לֹא יַעֲלֶה עַל דַּעַת, וַע' לְהַגָּאוֹן פֶּרֶם"ג (רִנַּח מִש"ז ג) שֶׁכָּתַב דָּאֵךְ לְדַעַת מוֹר"ם ז"ל וְדָאֵי מַעֲיָקֵךְ הַדִּין הִיא הַטַּמְנָה בִּמְקַצָּת הַטַּמְנָה וְיִשׁ לְהַחֲמִיר וְלֹא הִיקֵּל אֲלֵא לְפִי הַמְנַהֵג, ע"ש. וְא"כ אִיךְ נִיקֹם וְנֹאמֵר דָּאֵנִן דְּקִיבְלָנוּ הוֹרָאוֹת מִרְן הַשׁוֹעַ 'אֲפִילוּ מוֹר"ם ז"ל וְאֵלֶךְ פּוֹס' כְּמוֹתוֹ חוֹלְקִים עָלָיו בֵּין לְהַקֵּל וּבֵין לְהַחֲמִיר' (לִשׁוֹן הַגָּאוֹן שׁו"ע בִּס' אוֹהֵל יוֹסֵף יו"ד ל), 'וְכָל מוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרָה לְבָנֵי הַסְּפָרְדִּים כְּדַעַת אַחַד מִן הַפּוֹס' וַיִּבְטַל פֶּסֶק הַבֵּית יוֹסֵף, הִנֵּה זֶה הַמּוֹרָה יוֹרָה כִּבֵּן סוֹרֵר וּמוֹרָה' (לִשׁוֹן הַגָּאוֹן הַגְּר"ח פְּלָאֲגִי בִּס' חִיִּים בֵּיד סו"ס קח), נִלְךְ בְּדִין זֶה לְהַקֵּל שֶׁלֹּא כְּדַעַת הַשׁוֹעַ שֶׁפֶּסֶק כִּהֶרֶשׁוֹנִים וְהַגָּאוֹנִים וְנִלְךְ בְּדַעַת מוֹר"ם שֶׁאֲפִשֶׁר אִף הוּא לֹא הִתִּיר אֲלֵא מְדוּחָק, וְיִמִּי מְכַרְיָחֵנוּ לְהַקֵּל בְּדִין זֶה שֶׁלֹּא כִּסְבַּרְתָּ מִרְן הַשׁוֹעַ שֶׁלֹּא מִצָּאֵנוּ קוֹשִׁיא מְבוֹרֶרֶת לְדִינוּ וְכִמְעַט כָּל הָרֵאשׁוֹנִים הִכִּי ס"ל וְהוּא סְבַרְתָּ הַגָּאוֹנִים וְכֵן נִרְאֶה דַּעַת הָרֵא"ש (פ"ג ס"א) וְאֲוִלִי כ"ה גַּם דַּעַת הֶרֶם"בִּים (פ"ד בִּסּוּפֹ) וְהִיא (שם) וְדוּ"ק, וְנִמְצָא שֶׁכִּמְעַט כָּל עֲמוּדֵי הַהוֹרָאָה וְגְדוּלֵי הַדּוּרֹת מְסַכְּמִים לִזֶּה, וְא"כ אִיךְ אֲפִשֶׁר שִׁיעוּבֹב צְדִיק דְּרַכּוּ דֶּרֶךְ יִשְׂרָאֵל לְרַעוּת בִּשְׂדֵה אַחֵר וְלֹא עוֹד לְהַקֵּל וְלֹא עוֹד בְּלִי לִיתֵן טַעַם וְטַעֲנָה הַמְכַרְיָחוֹ לִזֶּה לְפִי דַּעַתוֹ, וּבּוֹדָאֵי וּפְשׁוּט לִעֲנֹד דִּזֶּה לֹא עֲלָתָה עַל דַּעַת הַגָּאוֹן חֲס"ל מַעוֹלָם, וְלִכֵּן נ"ל בִּס"ד בּוֹה, דִּהִנֵּה כָּתַב מִרְן (רִנַּח ס"א) וז"ל: וְכָל זֶה בְּעִינֵין שֶׁהִיא שֶׁהַקִּדְרִיה יוֹשֶׁבֶת עַל כֶּסֶף שֶׁל בְּרוֹזֶל אוֹ עַל גִּבִּי אֲבָנִים וְאִינָה נּוֹגַעַת בְּגַחְלִים, אֲבָל הַטַּמְנָה ע"ג גַּחְלִים לְדַבְרֵי הַכָּל אִסּוּר, ע"כ, וְהִנֵּה לְכַאֲוָרָה יֵשׁ מְקוֹם לְשַׁאֲלָה דֹאִי"ז לְדַבְרֵי הַכָּל, דִּהָא לְדַעַת רִש"י וְהַתוֹס' (שְׁבַת לו.) שֶׁרִי אִף בִּכְה"ג אִם הוּא כִּמְאֹב"ד, (וְכֵן פֶּסֶק הֶרֶם"א בַּהֲגָה), וַע"כ לְתַרֵּץ כְּדוּוֹנַת הַשׁוֹעַ דְּאַחֵר שֶׁהִבִּיא מַחֲלֻקַּת הָרִי"ף וְהֶרֶם"בִּים וְסִייעָתָם וְהַתוֹס' וְרִש"י וְסִייעָתָם אִם מוֹתוֹר בִּשְׁהִיָּה בְּלֹא גְרוּ"ק אִם הַקִּדְרִיה מְבוֹשְׁלָה כִּמְאֹב"ד, לִזֶּה אֲמַר דְּמ"מ לְכוּ"ע בְּהַטַּמְנָה לֹא נִחְלָקוּ וְלְדַבְרֵי הַכָּל הַטַּמְנָה ע"ג גַּחְלִים אִסּוּרָה, וְהֵינּוּ כָּל חַד כְּדֹאִית לִיה וְדוּ"ק. וְנ"ל דִּהַגָּאוֹן חֲס"ל הוֹק"ל ג"כ כְּעִי"ז בְּדַבְרֵי עֲצֻמוֹ, וְהֵינּוּ דִּהָא ז"ל כָּתַב כְּעִין לִשׁוֹן הַשׁוֹעַ וְכָתַב ג"כ דִּהָא לְדַבְרֵי הַכָּל וְהוֹק"ל דֹאִי"ז לְדַבְרֵי הַכָּל דִּהָא לְסְבַרְתָּ הַתוֹס' בִּשְׁם ר"ת וְדַעֲיִמִּיָּהּ דִּס"ל דִּהֲטַמְנָה בִּמְקַצָּת לֹאֻ שְׁמָה הַטַּמְנָה ג"ז מוֹתֵר, לְפִיכֵךְ כָּתַב לְדַבְרֵי הַכָּל הֵינּוּ אִף לְדַעַת הֶרֶם"א דְּלֹא חֲשִׁיב הַטַּמְנָה בִּמְקַצָּת הַטַּמְנָה אִסּוּר ע"ג גַּחְלִים אִם הוּא מְכוּסָה לְמַעֲלָה, בְּאֹפֶן שֶׁלְּפִי"ז לֹא בֵּא הַחֲס"ל לְדוֹן כָּלִל בְּדִין דִּהֲטַמְנָה בִּמְקַצָּת וְלֹאמֹר דִּהִלְכָּה כְּמוֹר"ם וְלֹא כִּהַשׁוֹעַ, אֲלֵא דְּבִדְנָא דְּעִסִּיק בֵּיה הֵינּוּ לֹאמֹר דִּבְהֲטַמְנָה לִיכָא קוּלָתָה רִש"י וְסִייעָתָה דָּאֵם הוּא כִּמְאֹב"ד אוֹ מְבוֹשֶׁל כ"צ וּמִצְטַמֵּק וַיִּפֶּה לוֹ שֶׁרִי, דִּבְהֲטַמְנָה לְדַבְרֵי הַכָּל אִסּוּר אִם הוּא מְכוּסָה לְמַעֲלָה, וְאִמַּת הוּא לְדִידִין דְּפֶסֶקִין כִּהַשׁוֹעַ דִּהֲטַמְנָה בִּמְקַצָּת שְׁמָה הַטַּמְנָה א"כ אֲפִילוּ אִינָה מְכוּסָה לְמַעֲלָה אִסּוּר, כְּנִלְעַנֵּד לִיִּישֵׁב דְּבָרֵיו מִחוּמַר הַקּוֹשִׁיא. שׁו"ר דְּבִאֲמַת לִק"מ, דִּהִנֵּה הַגָּאוֹן חֲס"ל הַקִּדִּים לִנּוּ בּוֹזָת הַקִּדְמָה לְהַלְכוֹת שֶׁהִיא חֲזֹרָה וְהַטַּמְנָה וְכָתַב וז"ל: וְהוּאִיל וְאִלוּ דְּבָרִים הַצְרִיכִים לְכָל אָדָם מִיָּדִי שְׁבַת בִּשְׁבַתוֹ וְכו' אַחֲלָקֵם לִג' רֵאשִׁים, הַחֲלָק הָאֶחָד דְּבָרִים הַמוֹתִירִים לְגַמְרִי, הַחֲלָק הַשֵּׁנִי דְּבָרִים הָאִסּוּרִים לְגַמְרִי, וְהַחֲלָק הַג' דְּבָרִים שִׁישׁ אוֹסְרִים וְהַנּוֹהֲגִים הִיתֵר יֵשׁ לָהֶם עַל מֶה שִׁסְמְכוּ וְכו', ע"ש. וְעַתָּה תַּחֲזוּה דְּמ"ש הַחֲס"ל דְּרוּקָא אִם הוּא מְכוּסָה ג"כ לְמַעֲלָה הִיא הַטַּמְנָה, לֹא כָּתַב כֵּן אֲלֵא בְּחֲלָק הַשֵּׁנִי שֶׁל דְּבָרִים הָאִסּוּרִים לְגַמְרִי, וְלְפִיכֵךְ רָצָה לִהְיוֹת שׁוֹלְחָנוּ שְׁלֵם לְהִבִּיא דְּבָרֵי הֶרֶם"א לְדַבְרֵיו אִינוּ אִסּוּר לְגַמְרִי בְּהַטַּמְנָה אֲלֵא אִם מְכוּסָה לְמַעֲלָה ג"כ, וְלֹא הִבִּיא לְפֶסֶק כְּמוֹתוֹ כָּלִל אֲלֵא מִטַּעַם הַנֵּזֶק, וְלְפִיכֵךְ בְּחֲלָק הַג' דִּהִלְלוּ אוֹסְרִים וְהִלְלוּ מִתִּירִין כָּתַב לַהֲדִיא (סִק"ב) וז"ל: כָּל מֶה שֶׁהִתִּירוּ בְּעִינֵין שֶׁהִיא, הֵינּוּ כִּשְׁהַקִּדְרִיה יוֹשֶׁבֶת עַל כֶּסֶף שֶׁל בְּרוֹזֶל אוֹ ע"ג אֲבָנִים וְאִינָה נּוֹגַעַת בְּגַחְלִים, אֲבָל הַטַּמְנָה ע"ג גַּחְלִים אִסּוּר. וַי"א דֹאִפִּי אִם הַקִּדְרִיה עוֹמֶדֶת ע"ג הָאֵשׁ מִמֶּשׁ כ"ז שֶׁהִיא מְגוּלָה לְמַעֲלָה לֹא מִקְרִי הַטַּמְנָה וְשִׁרִי וְכו', עכ"ל. הִרִי דְּפֶסֶק בִּסְתָמָא וּבְרִישָׁא וְדָאֵי כְּדַעַת מִרְן הַשׁוֹעַ דִּהֲטַמְנָה בִּמְקַצָּת שְׁמָה הַטַּמְנָה, וְלֹא הִבִּיא דְּבָרֵי הֶרֶם"א אֲלֵא לִהְיוֹת שׁוֹלְחָנוּ שְׁלֵם לִזְכוֹר גַּם דַּעַת הַמִּתִּירִין, וְדוּ"ק. וְהַשִּׁיט יִזְכְּנִי לְכוּן לֵאמֹת.

כתב אלא למאי דסבר כהרמ"א דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה ולא איכפת ליה מדעת השו"ע, דהא סו"ס הרי היה הוא צריך ליתן טעם לעצמו מה היה היתרו דהשו"ע, ואין לומר דהבין טעם ההיתר מפני טעם אחר להשו"ע, דא"כ למה לא ביאר טעם זה גם לדעת הרמ"א ומי הכריחו לומר טעם שונה לזה ולזה, א"ו דאף טעם זה דכתב דהיינו דכיון שהוא מגולה הוי הטמנה במקצת ושרי אתי שפיר גם להשו"ע ודו"ק. וראיתי להחזו"א (ס' לו סל"ב) שכתב לתמוה על האח' ז"ל בהא דהעמידו הא דקיתון במגולה למעלה דזה לא יועיל אלא לסברת הרמ"א דס"ל דהטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה, אבל לדעת השו"ע וכן פסק החזו"א עצמו דהטמנה במקצת שמה הטמנה אכתי קשיא, ויצא לחדש דאין הטמנת כלי בתוך כלי חשיבא הטמנה וכו' ע"ש, ומבואר ג"כ דס"ל דלא כהא"ר ודעימיה דהכא מותר מטעם דשרי להטמין את הצונן בשבת בדבר שאמו"ה, דהכא אסור הוא דחשיב כטומן להחם וכו' ע"ש, וא"כ לפי"ז צריך ליתן טעם למה התיר השו"ע הטמנה זו דקיתון, וע"כ לומר דהשו"ע לא אסר הטמנה במקצת אלא באמו"ה אבל באמו"ה לכו"ע הטמנה במקצת לאו שמיה הטמנה, ואף דהחזו"א ביאר טעם ההיתר מפני דהטמנת קדירה בתוך קדירה ל"ח הטמנה, הנה דבר זה הוא חידוש גדול וכל האח' פליגי על זה דהא הט"ז וכל האח' שקלי וטרי אי שרי ליתן בקבוק של תינוק לתוך כ"ש לחממו וכו' ומוכח דס"ל ודאי דאף הטמנת כלי בכלי חשיבה הטמנה, ובאמת דהחזו"א נרגש מכל האח' וכתב לחלוק עליהם, ע"ש, אבל ודאי דלדידן אין כוחנו יפה להלכה לחלוק על סברת כל האח' בחילוק דין חדש, וא"כ לדידן דודאי ס"ל דאף הטמנת כלי בתוך כלי חשיבא הטמנה א"כ ע"כ השו"ע שהתיר הטמנת הקיתון בכ"ש הוא מפני דס"ל דהטמנה באמו"ה אינה הטמנה אלא בכולה, ודו"ק. שו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס' מז) שכתב וז"ל: ומה שהביא מחזו"א, הנה החזו"א חולק על הסכמת האח' שאם הכלי טמונה לגמרי תוך כלי אחר אסור והחזו"א מתיר וכמדומני שהסכמת אבותינו ורבותינו הוא כהט"ז להחמיר בזה, ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח ס' יז) שאין מורים כהחזו"א בזה, ע"ש. וזה ברור להלכה כדעת כל האח' יתר היא שלא תמוט.

ה'. וראיתי יש מדמין להביא ראיה מהא דכתב מרן (ס' רנח) וז"ל: מותר להניח מבעו"י כלי שיש בו דבר קר ע"ג קדירה חמה, שאין זה כטומן בדבר המוסיף הבל, ע"כ, וביאר בב"י דהיינו לפי דאדרבה כל שעה חומה מתמעט והולך, ע"ש. וכתב המחצה"ש (שם סק"א) וז"ל: נראה לענ"ד דהמג"א מפרש דברי הרב"י דמשו"ה הוצרך לטעם דאזיל לשיטתיה דאם הקדירה עומדת ע"ג גחלים אע"ג שמגולה למעלה ומצדדים מיקרי הטמנה, לכן הוצרך וכו', ע"כ. והיינו דהשו"ע מיירי דנותן הדבר הקר ע"ג הקדירה חמה בלי לטמון הכלי הקר כלל דלא מיירי כלל במכוסה בבגדים אלא דמונח בעלמא ע"ג הקדירה, ולפי דס"ל להשו"ע דהטמנה במקצת שמה הטמנה וא"כ הכא נמי אם היה לזה דין מו"ה היה אסור דאסור להטמין באמו"ה אפי' בע"ש, לפיכך פירש הב"י דאין זה מו"ה דכל שעה חומה מתמעט והולך, וזהו שכ' בשו"ע שאין זה כטומן בדבר המו"ה, וכ"כ לפרש הפרמ"ג (מש"ז א) ועוד אח'. וא"כ לפי"ז מדהתיר השו"ע רק בע"ש ולא בשבת מוכח דאפי' כה"ג דהוא הטמנה במקצת בלבד ואמו"ה אפי' לא שרי אלא בע"ש שמותר להטמין באמו"ה בע"ש, אבל בשבת דאסור לטמון אפי' באמו"ה ה"ה דאסור אפי' ע"ג קדירה חמה דהו"ל הטמנה במקצת באמו"ה, ע' בשו"ת שיח דוד (ח"א ס' ד) שכ"כ

להוכיח דלא כמרן זלה"ה מדין זה, ע"ש. אבל באמת לענ"ד ז"א, דמלבד כי אפשר לפרש דברי מרן דאיירי בכה"ג דמכוסה כולו בבגדים והו"ל הטמנה גמורה ולא רק במקצת, וכמו דפירש כן להדיא התו"ש (שם) והגר"א (שם) ועוד אח' וכ"פ המשנ"ב (סק"ב), וא"כ מיירי בהטמנת כולה ולפיכך אע"ג דהוי הטמנה באמו"ה מ"מ אסור בשבת, הא בלא"ה אף אם נפרש דברי השו"ע כהמחצה"ש ופרמ"ג דמיירי בהטמנה במקצת מ"מ אין הכרע כלל לנ"ד, דהשו"ע לא קאמר כלל דבשבת אסור כה"ג דהוא אמו"ה במקצת, רק דקאמר דבע"ש שרי להניח דבר קר ע"ג קדירה חמה דהוי אמו"ה לפי שכל שעה מתקרב והולך ואינו מו"ה, וה"ה דגם בשבת שרי כה"ג דהטמנה במקצת באמו"ה שרי לכו"ע, ומ"מ דייק השו"ע דדווקא בע"ש שרי והיינו לא מטעם דבשבת אסור כה"ג מדין הטמנה, אלא דלפי דמיירי השו"ע במניח דבר קר ע"ג דבר חם, לזה לא התיר אלא בע"ש דבשבת הרי הדבר אסור מפני דיכול להגיע ליס"ב ונמצא מבשל בשבת, ודו"ק. וכ"כ הפרמ"ג גופיה להדיא (שם) וז"ל: ובשבת אסור אם יתחמם שיד סולדת בו מכלי ראשון נמצא מבשל בשבת, משא"כ אם א"א שיס"ב בעליונה אף בשבת מותר וכו', ע"ש. וכ"כ המשנ"ב (שם) ע"ש. וא"כ אי"ז כלל מדיני הטמנה כ"א מדיני בישול ודו"ק.

ו'. ותבט עיני להגאון משנ"ב (רנג סקס"ט) שכתב וז"ל: ואין טומנין בשבת אפילו בדבר שאמו"ה ולכן אפי' היה המאכל חם ורותר אסור, ואם אינו טומן היטב בתוכם שהוא פתוח מלמעלה שרי דזה לא מיקרי הטמנה כמ"ש הרמ"א וכו', ע"ש. ומבואר להדיא דס"ל דאף בדבר שאמו"ה אין מותר בכה"ג דמגולה למעלה דהוי הטמנה במקצת אלא רק לשיטת הרמ"א דס"ל דהטמנה במקצת שמה הטמנה, משא"כ להשו"ע דס"ל דהטמנה במקצת שמה הטמנה גבי גחלים ה"ה דהכא לא מהני מידי מה שמגולה למעלה אף דהכא הוא דבר שאמו"ה, ומוכח דס"ל דאף בדבר שאמו"ה דעת השו"ע לאסור בהטמנה במקצת, ודו"ק. וכ"כ הבאה"ט (סקי"ז) והמחצה"ש (ס"ק כה), ע"ש. מיהו מ"ש המשנ"ב בשעה"צ (סה) דכ"כ הט"ז ע"ש, אחה"ר נ"ל דז"א, דהט"ז נשמר מזה וכתב (סקי"ד) בסתמא וז"ל: דאע"ג דכרים וכסתות אינם מו"ה מ"מ אסור בשבת, ואע"ג דבחזרה שרי וכו' היינו במקום שאינו דרך הטמנה אבל כאן שהוא דרך הטמנה אסור, משו"ה מותר להניחו בכרים וכסתות אם הוא פתוח מלמעלה, עכ"ל. הרי שלא כתב דזה הוא רק לדעת הרמ"א דס"ל דהטמנה במקצת לאו שמה הטמנה, אלא אדרבה סתם הדבר להתיר, ומשמע דאף לדעת השו"ע מותר כה"ג, ואם אומנם יש לדחות דלא חש לדעת השו"ע לפי דקאי ואזיל על בעל דברים הוא מור"ם ז"ל, מ"מ זה ודאי דמה שכתבו המשנ"ב ובאה"ט והמחצה"ש בשם הט"ז דדין זה רק אליביה דהרמ"א, אין שמועתם שמועה גמורה דאין הכרח כלל דגם הט"ז ס"ל הכי ואדרבה משמע טפי דגם הט"ז ס"ל דזה שרי לכו"ע אף להשו"ע דאף דס"ל דהטמנה במקצת שמה הטמנה מ"מ אי"ז אלא בדבר המו"ה אבל הכא דאינו מו"ה שרי לכו"ע. והראוני להגר"ג יברוב בס' דברי סופרים (משנ"ב שם) שכתב דאדרבה מפשט דברי הט"ז משמע מדסתם ולא כתב דזה רק להרמ"א דס"ל דאף להשו"ע לא חשיב הטמנה במקצת הטמנה בדבר שאמו"ה ע"ש. והוא כמ"ש בס"ד. (ובאמת דמהמשנ"ב גופיה מוכח סברא זו דהא טרח להודיענו דזה אינו אלא רק להרמ"א ומבואר דחש שלא לסתום הדבר דנפקא טעות בי מדרשא לומר דהוא לכו"ע, וא"כ לסברתו הא הט"ז דסתם ולא חש לה ש"מ דס"ל

דהוא דעת הכל, ודו"ק, וי"ל. מיהו המשנ"ב לפי דלא הרגיש שיש לחלק בין דבר המו"ה לאמו"ה לפיכך פשיט"ל דהט"ז לא איירי אלא למור"ם).

והנה הביאה"ל (רנח ד"ה שאין זה) כתב וז"ל: ומדברי הפרמ"ג משמע דבעינינו שהוא צונן, אם לא יוכל לבוא ליס"ב שיהא חייב משום מבשל, אפי' דרך הטמנה שרי, דהא לדידיה ס"ל להב"י דמה שנוגע במחם וטמונה בו מקצתו הוא בכלל הטמנה ואפ"ה שרי אם לא יהיה ע"י זה יס"ב, ודלא כרבינו יונה והגר"א, אבל אין דבריו מוכרחין בדעת הב"י וכו', עכ"ל. ולענ"ד נראה דלק"מ, דודאי אף הפרמ"ג מודה להר"י והר"ן שהביא הגר"א דאסור להוליד חום בשבת בדרך הטמנה, דאף דהתירו לטמון את הצונן בשבת בדבר שאמו"ה מ"מ לא התירו אלא כדי שלא יצטנן יותר או אפי' כדי להפיג צינתו, אבל לחממו ולהוליד בו חום ודאי אסור אף שלא מגיע ליס"ב, שנראה שכן דעת הרמב"ם וה"ה (פ"ד משבת הל"ו) והרב"י (ס' רנח) וכ"מ מדברי השו"ע (רנח ס"ה ועוד) ושכן נראה דעת הרשב"א והריטב"א ועו"ר, וע' בחזו"א (ס' לז סקי"ח) דאין חולק על זה כלל, ע"ש. וא"כ ע"כ דלא התיר הפרמ"ג הכא בהטמנה במקצת לדעת השו"ע אף דס"ל הטמנה במקצת שמה הטמנה אלא לפי דאירי בדבר שאמו"ה כדכתב הב"י דאינו מו"ה לפי שכל שעה מתמעט חומה והולך, וס"ל להפרמ"ג דאף להשו"ע אין הטמנה במקצת חשיבא הטמנה אלא בדבר המו"ה אבל באמו"ה אינו הטמנה לכו"ע אלא במטמין כל הקדירה, וא"כ הא דהתיר הפרמ"ג אינו לפי דס"ל דשרי להוליד חום בשבת שלא כהר"י ור"ן והגר"א ושאר רוא"ח, דודאי מודה הוא בזה אם היה איירי במטמין כולה דחשיב דרך הטמנה ובכה"ג אף דהוא צונן ומותר להטמין את הצונן בשבת באמו"ה מ"מ אין מותר אלא להפיג צינה ולא לחממו, אלא רק התיר לפי דס"ל דכה"ג דהוא הטמנה במקצת באמו"ה לא חשיב דרך הטמנה כלל לכו"ע אף לדעת השו"ע, ודו"ק.

ז'. המורם מן האמור דלפי ענ"ד נראה ברור דאין הטמנה במקצת חשיבא הטמנה אף לדעת השו"ע אלא בדבר המו"ה אבל בדבר שאמו"ה שרי לכו"ע בהטמנה במקצת דלא חשיב הטמנה אלא בכולה, ואף דדעת הבאה"ט ומחצה"ש ומשנ"ב וכ"מ בבית מאיר (רנח ס"א) ובחזו"א (ס' לז סקי"ט) דאין לחלק בזה ואף באמו"ה הטמנה במקצת להשו"ע הוי הטמנה, מ"מ נ"ל ברור דאין לחוש לזה דאחר דאף בדבר המו"ה לדעת הרמ"א וכמה מן הראשונים לא הוי הטמנה במקצת הטמנה, ואף להשו"ע דס"ל דהויא הטמנה דעת כמה אח' דלא אמרה אלא בדבר המו"ה אבל באמו"ה אינה הטמנה אלא בכולה, וכיון דתליא בפלוגתא דאחרונים וברשב"א מבואר להדיא כסברת המתירין, א"כ אין לנו לחוש כלל להחמיר באיסור דרבנן כזה לסברת האוסרין, ובפרט דנמצאו דבריהם שלא כדעת הרשב"א, וכן פסקו להלכה הגאון פרמ"ג (רנח א"א יז ורנח מש"ז א ורנט מש"ז ג) והגאון תהל"ד (רנז ז) וכ"מ דעת הגאון חס"ל (שיח יג) והערוה"ש (שיח סקנ"ה) וכ"כ מרן זלה"ה (או"ל ח"ב פי"ז יד) ובברכת יצחק (ברכת השבת פ"ה) ובס' אור הלבנה (ס' פז) ובאורחות שבת (פ"ב הערה קסח) ועוד, וכן עיקר להלכה ולמעשה, והשי"ת יאיר עינינו לכיון האמת.

הגאון הרב **פינחס מוסבי שליט"א**
 רב קהילת "בית הרואה" רמות, ומח"ס פנחס יפלל

תוספת שבת – האם בקבלה בפה תליא מילתא, או די בשביתתו של האדם ממלאכה

בסייעתא דשמיא, זכורנו שבימי הבחרות כאשר למדנו אצל מורנו ורבנו הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל את דברי השולחן ערוך הלכות שבת סי' רס"א, ס"ב: י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, רצה לעשות כולו תוספת עושה, רצה לעשות ממנו מקצת עושה. ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום, מחול על הקודש, עכ"ל.

והסביר מוריניו שכאשר אנחנו מתפללים בבית הכנסת מנחה לפני השקיעה, מקיימים אנחנו גם מצות תוספת שבת, כי כבר אנחנו בדלים מכל מלאכה, והרי התוספת היא היבדלות ממלאכה, ולא תלויה בקבלת שבת שבאמירת "בואי כלה" וכדו', עכ"ד.

והיה קשה לנו מדברי המשנ"ב ס"ק כ"א וז"ל: "רצה לעשותו כולו תוספת" היינו על ידי דיבור, שהוא מקבלו עליו לשם תוספת שבת או ע"י אמירת ברכו, בזמן שהוא עדיין יום, עכ"ד. ולכאורה משמע שהבין שהתוספת היא דוקא באמירה. והוסיף המשנ"ב: ואם מהני לזה קבלה בלב עיין לקמן סימן תר"ח, ג, בהג"ה ומשנ"ב שם ס"ק טו, ומנהגנו שהאשה המדלקת נרות לשבת היא מקבלת שבת בהדלקה זו, עכ"ל. הרי שדוקא באמירת "קבלת שבת" או "ברכו" או הדלקת נרות שבת, הוי קבלה לקיום מצוה תוספת. ולכאורה אפשר להבין מדבריו שמצוות תוספת שבת היא דוקא בדיבור או במעשה ולא הימנעות ממלאכה בלבד! וכמ"ש בס"ק כ"ח: דכיון דקבל עליו שבת בפירוש – חמור מבין השמשות בלי קבלה, עכ"ל.

ונראה להסביר בס"ד, שודאי אמת הם דברי רבינו הגרב"ץ ז"ל שתוספת שבת היא להוסיף זמן לפני השקיעה להיבדל ממלאכה. שהרי תוספת שבת לדעת הראשונים (לא כהרמב"ם) נלמדה מדין תוספת תענית בערב יום הכפורים. כמ"ש ביומא פ"א, שציותה התורה להתחיל התענית מבעוד יום התשיעי, וגם להוסיף תענית ביציאת היום אחר צאת הכוכבים, עד שיראו שלושה כוכבים קטנים רצופים, ולדעתם גם במלאכה, מצות התורה להוסיף בכניסתו וביציאתו. ומכאן למדנו על שאר השבתות וימים טובים.

וזוהי מצות "תוספת שבת", שהיא מצות עשה להימנע ממלאכה כאשר עדיין הוא יום השישי, לפני בין השמשות, ולהימנע ממלאכה במוצאי ש"ק אחר זמן ראיית שלשת הכוכבים הראשונים, עד שיראו שלשה כוכבים קטנים רצופים (הרמב"ן בתורת האדם, וכ"כ המשנ"ב רצ"ג סק"ה, ורמזו בס"ר ס"א ס"ק י"ט).

הרי ברור שמצות התוספת שבת מתקיימת במניעת מלאכה, בכניסה ויציאה, מבלי לומר בפה "הריני מקבל עלי תוספת שבת". וכמו במצות התורה בתוספת יום הכפורים סימן תרח, א:

"אוכלים ומפסיקים קודם בין השמשות כי צריך להוסיף מחול על הקודש", עכ"ל. וכן הוא בב"י סימן תרכ"ד, ב.

אם כן צריך להבין את דברי המשנ"ב לגבי שבת (בסי' רס"א ס"ק כ"א) באומרו שתוספת שבת היא ע"י דיבור שהוא מקבל עליו זמן זה לתוספת שבת.

ונראה בס"ד ליישוב, ע"פ דבריו בספרו מחנה ישראל (פ"ה ה"ה, דף רטז) שתוספת שבת החיובית על פי הדין (שהיא חצי שעה לפני צאת הכוכבים) חלה מאליה, אף בלא קבלה, ורק התוספת שקודם לכן אשר אינה מחויבת על פי הדין, תלויה בקבלתו. וכן כתב החיי אדם (שבת כלל ה' ס"ב) שאפילו לא התפלל ולא קיבל, כיון שהגיע חצי שעה קודם הלילה ממילא חל עליו שבת, ורק בזמן שקודם לכן תלוי אם קיבל עליו שבת. וטעות גדולה בזה להמון העם שחושבים שאין השבת חלה אלא ע"י אמירתם. עכ"ד.

ועתה נבין את לשון המשנ"ב שכתב (כ"א): "רצה לעשותו תוספת, היינו ע"י דיבור". כי כאן היינו דוקא שמקדים לקבל הרבה זמן קודם השקיעה, שזה תלוי בקבלתו את השבת בדיבור, אבל סמוך לשקיעה, משמע שלא תלוי בקבלתו.

וגם מדבריו שהפנה לדין קבלה בלב אם מהני קבלה, בסימן תר"ח (ס"ק טו), הרי שם מדובר בתוספת זו (סימן תר"ח, ס"ג): "אם הפסיק מאכילתו בעוד היום גדול, יכול לחזור ולאכול כל זמן שלא קיבל עליו התענית". משמע שזה הזמן שאחר פלג המנחה, ולא סמוך ממש לשקיעה. (ובסי' תקנ"ג, ס"א, בערב ת"ב שאין מצות התורה להוסיף תענית מבעוד יום, אינו חייב בתענית עד שיקבל עליו בפירוש. רמב"ן).

פירוש דברי השו"ע, שאין צריך דוקא דיבור אלא גם במעשה הוי קבלת שבת

אמנם בס"ד נראה לפרש את דברי מרן (רסא, ב) "רצה לעשותו כולו תוספת עושה" - אינו בדיבור, כדברי מורנו המשנ"ב, אלא בהדלקת נר שבת. וכמ"ש מרן מיד בסעיף שאחר זה שמדבר על הדלקת נר שבת. וזה לשונו: "מי שאינו בקי בשיעור זה" של זמן השקיעה האחרונה שהיא זמן בין השמשות שעליו צריך להוסיף עוד זמן קודם לו, ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות וכו'.

הרי שגם בסעיף הקודם שכתב השו"ע: "רצה לעשותו תוספת - עושה" היינו ע"י הדלקת נרות שבת, ולכן כתב שאם אינו בקי, ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות שהוא ודאי לפני סוף השקיעה (בין השמשות)^א.

א. ובס"ד כבר ביארנו בקונטרס, שהשמש בראש האילנות הוא ודאי אחר "תחילת השקיעה" שהזכיר רבינו תם בשיטתו, כי אי אפשר לקבל שבת לפני תחילת השקיעה (ועוד שלש דקות), שזהו זמן "פלג המנחה" שהיא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים (ושקיעה ראשונה היא שעה וחומש קודם צאת הכוכבים, הוי שלש דקות ביניהם), כמ"ש הרמב"ן בתורת האדם ומרן פסקו בסימן רס"א.

והסבר 'תחילת השקיעה' שכתב מרן כרבינו תם, נראה שאינו כמו שהבינו שהוא אחר שנעלמה השמש מן השמים ושר"ת חולק על הגאונים וכו', כי מרן כתב (סי' רס"ג, י"ד) שאם התפללו ערבית אחר הדלקת נרות שבת, ואח"כ נתפזרו העבים וזרח החמה, אם הדליקו אחר פלג המנחה, יצאו הציבור ידי חובתם. הרי שאחר תחילת השקיעה

ולכן מנהג בני ספרד וא"י להדליק אז את נרות שבת כחצי שעה לפני שהשמש נעלמת מאחורי ההרים, וזהו כ-40 דקות קודם השקיעה האופקית שבלוח שלנו, שהוא שעה 12 בשעות א"י והוא זמן קריאת המוגרב בירושלים העתיקה. כפי שכתב כ"ה החיים או"ח רנ"ו אות ה': מנהגנו פה עה"ק ירושלים ת"ו להכריז בשעה י"א ושליש (11:20) מן היום להכין עצמם להדלקה. ואחר עשרה דקים חוזר ומכריז שידליקו, עכ"ל.

אם כן ראינו שהצפירה בימינו 40 דקות לפני השקיעה שבלוח, היא ההכרזה שהיו מכריזים בירושלים 40 דקות לפני המוגרב, ואין קושיא על הרב טוקצינסקי ז"ל, כי הוא כתב זמן הצפירה, להדליק את הנרות תוך כמה דקות, וכך צריכים לנהוג כל מקום בא"י, כי הוא זמן שהשמש בראש האילנות (כמו בתפילת נעילה, וכמ"ש הפוסקים בסי' תרכ"ג).

ולכן בהדלקת נר שבת בעוד היום גדול, כתב מרן (רסג ס"ד): "אם רוצה להדליק נר שבת בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד" והסביר המשנ"ב (ס"ק יז): "היינו שיפרוש עצמו מכל מלאכות האסורות בשבת, אפילו דרבנן", עכ"ל. וכיון שהזמן הוא הרבה לפני השקיעה, הרי הוי קבלת שבת **במעשה** הדלקת הנר. ואפילו בלי לומר בפה בדיבור. ועל זה דיבר מרן, ולא כפי שכתב המשנ"ב דלעיל שמדובר בשו"ע שמקבל בדיבור. (ואה"נ שאף דיבור יועיל לקבלת שבת).

והסבר "הקבלה" שיש בהדלקת נר שבת, נראית ע"פ דברי הר"ן בגמ' שבת (כג:): שכתב (על הרי"ף דף י"ב ע"ב): "ודאי דרבנן הכי תקון, שתהא הדלקת הנר של שבת מלאכה אחרונה ושלא יעשה אחריה מלאכה כלל... ונמצא שהיא כתחילת שביתה וקבלתה... מכל הני שמעתתא מוכח, כי מי שמדליק את הנר, כבר הוא גומר בדעתו שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום מלאכה אחרת, ואין לך קיבול שבת גדול מזה, ונמצא שהוא מקבל שבת לאחר הדלקתו", עכ"ד.

תנאי מועיל כשמדליקים כעשר דקות קודם השקיעה, ובנשים לא מועיל תנאי והנה בשולחן ערוך (סימן רסג ס"ד) כתב: לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד, רשאי. ע"כ. והרב זצ"ל אמר לנו שמה שחייבים לקבל שבת זהו בשביל שיהיה ניכר שמדליק לכבוד שבת, שאם תמשיך לעשות מלאכה לא ניכר כלל שהדליקה לצורך שבת. ורק סמוך ממש

עדיין יש שמש בשמים, אלא שהתחילה אור הזריחה של החמה (האור הזורח בצבע לבן) להיכנס בעובי הרקיע ומצהיב האור שלה, ו"נסתלקה החמה" היינו שעלתה זריחתה מן הארץ והוא לשון 'כי סליק'. וזהו יותר מחצי שעה לפני שהשמש נעלמת אחרי ההרים, שהוא יותר מארבעים דקות לפני השקיעה שבלוח, ומאז הוא זמן הדלקת נרות שבת. [ובארץ ישראל שהיא 320 מעל קו המשווה הנשף ארוך יותר, כמו שעה וחצי בזמני ניסן ותשרי, כמ"ש "זריחה השמש" לרב מלכה ז"ל].

ולכן כתב מרן (או"ח סי' תרכ"ג) שמתפללים נעילה כשהחמה בראש האילנות, וכתב בשולחן הפנים ועוד אחרוני חכמי ספרד, שהוא כחצי שעה לפני שנעלמת השמש אחרי ההרים, וזהו הזמן שאחר תחילת השקיעה שהזכירו ר"ת ומרן וכו'. (ומורינו הגרב"צ זצ"ל הזכיר תמיד, שרבינו תם אינו חולק על הגמ' שכאשר ישנם ג' כוכבים הוי לילה). וזהו עד כשלים וחמש דקות אחר שנעלמת השמש מעינינו.

לשקיעה כשכבר מתחיל להחשיך מועיל לעשות תנאי (וכל זה לאנשים שאח"כ אומרים קבלת שבת בביהכנ"ס, אך הנשים נהגו כבה"ג, וכדלקמן). ושאלתי את הרב זצ"ל, האם ארבעים דקות קודם השקיעה זה נקרא 'סמוך'? וענה שלא נחשב סמוך, אלא כעשר דקות לפני השקיעה.

וכל זה באנשים שמדליקים, אך הנשים נהגו כבה"ג, וכמו שכתב השו"ע בהלכות חנוכה שיש להדליק נרות חנוכה ואח"כ נרות שבת, ומוכח שחשש לבה"ג, וא"כ לדעת בה"ג הרי נפסק בשו"ע דלא מהני תנאי [אף כשמדליקה ממש סמוך לשקיעה] (סי' רס"ג ס"י).

וכן היה מנהג אמותינו כל השנים מדורות הראשונים עד האחרונים שאחר הדלקת נר שבת אסורות לעשות מלאכה. ובימינו, לצערנו לימדו נשים, שע"י תנאי יכולות לעשות מלאכה אחר ההדלקה. ואינו נכון לדעת מרן ומנהג אמותינו!

הנראה לענ"ד כתבנו בס"ד להעמיד ולהסביר דברי מרן והאחרונים ומנהג ישראל כל הדורות. וזו היתה דעתו של מורנו ורבינו הגרב"ץ זצוק"ל.

אחר כך ראיתי שכבר הביאו דברי רבינו באור לציון חלק ב פרק יח, ה"ב. והסבירו שם שדברי המשנ"ב לאדם שרוצה להוסיף על השבת מפלג המנחה שצריך בקבלת פיו. ואנו הרחבנו בזה בס"ד מדברי המשנ"ב בספרו מחנה ישראל ומדברי החיי אדם כנזכר. ועוד הסברנו שהשו"ע איירי בהדלקת נרות שבת, ולא בדיבור. והנלע"ד כתבתי.

ויש להוסיף כי ישנה שיטה אחרת, והיא שיטת הריטב"א (גמ' ר"ה ט: ובדפוסו עמוד עד. ובחידושו לשבת ובחידושי תענית יב) שתוספת שבת אינה בדיבור וביטול מלאכה בלבד, אלא שיוסיפנו מדברים של קדושה או בתפילה או בקידוש, עכ"ד.



אמר העורך, מ"ש הרב הגאון שליט"א בשם מרן רבינו הגרב"צ שאם מדליקה יותר מעשר דקות קודם השקיעה צריכה לקבל שבת, ראיתי שכן אמר גם הרה"ג גדעון בן משה שליט"א בשם רבינו זצ"ל, והוסיף שראייתו היתה ממ"ש השו"ע (סי' רס"ג ס"ד): לא יקדים למהר להדליק בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, ואם רוצה להדליק בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה, ע"כ. והנה השו"ע ס"ל כר"ת לענין זמן צאה"כ², וא"כ לשיטתו פלג המנחה הוא שלש דקות קודם שקיעת החמה דהגאונים³, ועל זמן זה כותב השו"ע שאז מחוייב לקבל שבת דעדיין לא ניכר שמדליק לכבוד שבת, ורק כשידליק סמוך לשקיעה השניה אז ניכר שמדליק לכבוד הלילה. אמור מעתה דגם לדידן דנקטינן כהגאונים, מ"מ לא מסתבר שנחלקו כ"כ מאימתי הוא הזמן שיהא ניכר שמדליק לכבוד הלילה, וגם הוי אפוישי פלוגתא בינייהו, וכמעט שהיא מחלוקת במציאות, דלגאונים חצי שעה קודם השקיעה הראשונה כבר ניכר שמדליק לכבוד שבת, ואילו לר"ת רק אחרי שתעבור יותר מחצי שעה מהשקיעה הראשונה רק אז ניכר שמדליק לצורך הלילה. ולכן יש לצמצם המחלוקת ולהורות שרק אם מדליק בסמיכות ממש לשקיעה דידן כלומר בערך כרבע שעה קודם השקיעה, שאז מתחיל להחשיך, מקרי ניכר שמדליק לצורך הלילה, ואז רשאית שלא לקבל השבת בהדלקה, אבל אם מדליקה קודם הזמן הזה צריכה לקבל עליה השבת, ולא מועיל תנאי (קובץ יחוד דעת, א', ירושלים התשע"ט, עמ' נ'). ע"כ.

ב. וסובר האול"צ שישנה מחלוקת בין הגאונים לר"ת, כמובא בהקדמת אול"צ ח"ב ובעוד מקומות, וכנודע. **ג. ואמנם** אם נשער את פלג המנחה מהנץ החמה עד השקיעה וכדעת הגר"א (שכך סובר שיש לשער את כל השעות הזמניות), אתי שפיר, דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם השקיעה הראשונה אף לשיטת ר"ת. אכן רבינו זצ"ל נאמן לשיטתו שהעיקר כהמג"א שיש לחשב מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ושכן דעת השו"ע, כמבואר באול"צ ח"ב פ"ו ה"ד, ע"ש בראייתו. ובאמת שכן ס"ל לרוב הראשונים ולר"ת גופיה שיש לשער את זמני היום מעה"ש עד צה"כ.

הגאון רבי יוסף ישראל הכהן שליט"א
רו"כ יוסף חיים ומח"ס מה אהבתי תורתך

האם מ'ערבית' ואילך נחשב הזמן כ'לילה' לדעת השו"ע

הנה נדון זה תלוי בכמה וכמה שאלות לגבי כל דיני התורה:

האחד: אדם שקיבל על עצמו 'תוספת יוה"כ' ובא ללבוש 'טלית' האם מברך על הטלית או לא?

השני: אדם שלא היה לו תפילין עד הערב, והתפלל ערבית ב'פלג המנחה' ולאחר מכן נזדמנו לו תפילין האם יניחם או לא, ואם כן האם בברכה או לא.

השלישי: אדם שקרא ק"ש של הלילה בעלות השחר, ואח"כ הולך למקום סכנה האם יקרא גם של שחרית באותו הזמן.

הרביעי: אדם שקיבל ע"ע תוספת שבת האם יכול להתפלל מנחה?

החמישי: אדם שהתפלל תפילת ערבית ולאחר מכן קיבל 'שמועה' שאד מקרוביו נפטר ל"ע, האם מתחיל את מנין ימי האבילות מהיום או מיום המחרת.

השישי: אשה שהתפללה ערבית ולא הפסיקה בטהרה האם מותר לה להפסיק בטהרה או לא.

השביעי: אם התפללו הקהל ערבית (או הדיינים והאיש והאשה) ורצים ליתן גט האם נחשב ל'מסירת גט בלילה' דלא עבדינן לכתחלה, או דשרי לכתחלה.

השמיני: מוהל שקיבל שבת ונזדמנה לו 'מילה' האם מותר לו למול את הולד בזמן 'תוספת שבת' או לא דחשיב מילה שזמנה ב'חול' ואיהו ב'שבת'.

כל הנדונים הללו תלויים וקשורים במחלוקת התרוה"ד והמהרי"ל האם 'ערבית' ו'תוספת שבת' מחשיבים את הזמן ל'לילה' או שאין כאן אלא דין מסויים ו'צירוף' ליום שלאחריו, אבל הלילה עדיין מוגדר כלילה רק בצה"כ בלבד.



שיטת מרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל

א[הגאון בעל האור לציון זצ"ל כתב בזה בכמה מקומות, ומהם בחלק ב' (סימן יח אות ט בהערה): ויש לאשה להתפלל תפילת מנחה קודם הדלקת נרות שכיון שמקבלת שבת בהדלקת נרות שוב אינה יכולה להתפלל מנחה וכמבואר בשו"ע בסימן רס"ג סעיף ט"ו, ואם שכחה

להתפלל קודם הדלקת הנרות תתפלל ערבית שתים לתשלומי מנחה, וה"ה במקום שהאיש מדליק מוקדם כיון שמוכרת לקבל שבת כמו שנתבאר צריך להתפלל מנחה לפני הדלקת נרות אף אם יצטרך להתפלל ביחידות כיון שאח"כ שוב לא יוכל להתפלל מנחה. **ובחלק ד (פט"ז אות א)** "ויש להזהר לברך על הטלית לפני שמקבל עליו תוספת יוה"כ".

והמעין בכל דבריו יראה דס"ל דכן הוא בכל דיני התורה דערבית, או קבלת שבת, או תוספת יוה"כ או יו"ט, חשיב כתחלת לילה, ורק לגבי דין מילה הוא דין שונה. והיות שמצאנו חולקים בדבר וס"ל דלגבי הרבה דינים אין הדין כן, אמרנו לברר הסוגיא משרשה, בעזרת השי"ת.

סברת התרומת הדשן ד'ערבית' מחשיבה כ'לילה' לכל דבר [וקושיות על דבריו]

בן הנה התרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן קכא) פוסק דלאחר תפלת ערבית נהפך ה'יום' ל'לילה', וא"א להניח תפילין, או לברך על ציצית וכן לענין הפס"ט דלא יכולה האשה לבדוק לאחר תפלת ערבית. וזה לשונו: "מי שהזיד או שגג ולא בירך טלית או תפילין ביום עד אחר תפילת ערבית, אם יניחם בלא ברכה או בברכה, או לגמרי לא? היכא דעדיין הוא יום, נראה דאינו מברך כלל, לא אציצית ולא אתפילין, אף על פי שעדיין יום. וציצית דליכא קפידא אם מתעטף בלא ברכה מתעטף אפילו הוא לילה גמורה, אבל תפילין שאסרו חכמים להניחם בלילה אסור ג"כ להניחם אחר תפילת ערבית, הואיל ועשה לאותה שעה לילה בתפילתו, תרי קולי לא עבדינן. והכי פסק מהר"ם לענין אבילות, ב"מ שאין מונין לאחר תפילת ערבית למקצת היום, הואיל וכבר התפללו תפילה של לילה ע"ש".

ולכאורה זו סברא מחודשת עד מאד, דכיצד ה'תפילה' משנה את המציאות ל'לילה'? ובפרט קשה משום שבגמ' ברכות (כו ע"ב) מבואר דתפלת ערבית עד הערב משום ש'תמיד של בין הערבים – קרב והולך עד הערב' ותפלת ערבית 'אין לה קבע' משום ש'איברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה'. ודעת ר' יהודה תפלת מנחה עד 'פלג המנחה' משום ש'תמיד של בין הערבים – קרב עד המנחה' ואילו ערבית אפשר להתפלל מ'פלג המנחה' משום שכשמשתיים זמן מנחה מתחיל זמן 'ערבית', ומבואר שם דרב מצלי בערב שבת (ערבית) מבעוד יום, כר' יהודה.

נתבאר דאין הטעם שתפלת ערבית מ'פלג המנחה' לדעת ר' יהודה הוא משום שהוי 'לילה' אלא משום שנגמר זמן 'הקרבת תמיד של בין הערביים', ומתחיל 'הקטר איברים' מ'פלג המנחה'.

ויתירה מכך הלא לגבי דין 'לילה' מבואר בגמ' בשבת לה ע"א דר' יהודה עצמו אומר דאין הדבר תלוי אלא ב'הכסיף העליון והשוה לתחתון' שהוא החשכת האור, וזה"כ ומבואר שם גם דקודם השקיעה הוא 'יום גמור'. וא"כ על כרחך מה שאמר דנגמר זמן הקרבת התמיד של בין הערביים אינו מצד דין 'לילה' אלא שהוא דין מיוחד ב'תמיד' וממילא בערבית וא"כ כיצד תפילת ערבית מונעת מהאדם להניח תפילין או ציצית בברכה או הפס"ט?

והתירו"ד (סי' רמח) כתב ע"ד המהרי"ל שחלק עליו וס"ל דלא הוי 'לילה' ממש, שדוחק גדול הוא לומר דאחר תפילת ערבית לא חשיב מ'עיצומו של יום' "דהא כתיב ערב ובקר וצהריים

אשיחה ואהמה ומיניה ילפינן שלשה שלש תפילות לכל יום ערבית ושחרית ומנחה, ולדברי אחד מן הגדולים לא היינו מתפללין רק שתי תפלות בגוף היום".

ובאמת מצינו בראשונים שהביאו להאי קרא כמקור לדין ג' תפלות, בבה"ג בהל' ברכות למד מכאן דא"א לכלול את הג' תפלות ביחד. וכ"כ גם הרא"ש (ברכות פ"ה ס' ד') ובסמ"ג (מצוה יט) ובתוס' ברכות (כ, ב). אולם מ"מ האי דינא דג' תפלות אינו מן התורה, אלא דלהרמב"ם (ודעמיה) יש דין להתפלל תפלה אחת מן התורה ולדעת הרמב"ן אף זה אינו מה"ת (ויעו' בס' אהבתי תורתך שהארכנו בביאור שיטת הראשונים בזה). ולפי כל הפוסקים האי קרא ד'בוקר וערב וצהריים' אינו מקור החיוב מדברי קבלה לג' תפלות, אלא רק סיפור דברים בעלמא, ואינו אלא אסמכתא. וכן כתב להדיא המאירי (ברכות לא, א) דזהו 'רמז' מדוד אך לא מקור הדין.

ואמנם שיטת רס"ג, וכן מבואר בזה"ק (רע"מ פנחס רנו, ב) דג' תפלות מה"ת, ואולי לשיטתם יש לומר דערבית הוי מה"ת והוא קובע דין לילה. אבל לדעת רוב הראשונים והפוסקים דתפלת ערבית רשות קשה טובא לומר כן דערבית תקבע את גדר הלילה לכל מצוות התורה ואף מדאורייתא.

סברת מהרי"ל דאין 'ערבית' וגם 'תוספת שבת' מגדירות את הזמן כ'לילה' וראיות לזה **ג]** **ובאמת** המהרי"ל (החדשות סימן צה) חולק על דברי התרומת הדשן וס"ל דלענין ד' נקיים 'ערבית' לא מגדירה את הזמן ל'לילה' וז"ל; "לענין ד' נקיים, נהי דאיהי קמוסיף על היום, מ"מ לאו לילה חשיבא שלא יעלה אותה לילה ויום למנין ד', **דלא קפיד רחמנא אלא אעיצומו של יום.** ואפי' תוספת שבת שהוא דאורייתא אין נראה לי כלל דלא מצי פסקא ביה דאינו נחשב לילה לכל מילי. הא קמן אין בו כרת ולא, אלא תוספת וסניף ליום חשיב, ולענין ספירת ד' נקיים לא בעינן לההוא תוספת אלא כל יום כ"ד שעות לכל היותר".

הרי שנחלקו התרומת הדשן והמהרי"ל האם אחר 'ערבית' הוי 'לילה ממש' וכ'עיצומו של יום' או דלמא אין זה 'עיצומו של יום' אלא 'סניף' ליום שאחריו.

ואותה המחלוקת עצמה נחלקו בדין 'תוספת שבת' – האם נחשב הדבר כ'שבת' ממש, או רק 'דיני שבת' חלו עליו אבל אין כאן עיצומו של יום ממש.

ולכאורה יש להביא ראיה לנדון זה דהנה במו"ק (ג' ע"ב) איתא "יכול ילקה על התוספת (שביעית)", והקשו התוס' מאי קס"ד שילקה הרי אין לוקין אלא על לאוין, ותוספת ילפינן מקרא ד'בחריש ובקציר תשבות", וביארו תוס' דס"ד דהתוספת היינו שהשביעית מתחלת מהשנה השישית, וכל דין שביעית יהיה בשישית, וקמ"ל שאינו כן.

ונראה מדברי תוס' דאם ה'תוספת' גדרה הוא שיהא התוספת כ'עצם השביעית' היו לוקין על התוספת, אבל מכיון דאינו כ'עצם השביעית' אין לוקין על התוספת. וממילא בדין 'תוספת' שבת שלכו"ע אין בו 'כרת' ו'לאו', א"כ אין גדר ה'תוספת' שיהא כ'עיצומו של יום' אלא 'סניף' בעלמא ליום שבת ונראה דכ"ש הוא לתפלת ערבית. וזה נראה כונת המהרי"ל בסוף דבריו דתוספת שבת לא חשיב לילה לכל מילי 'הא קמן אין בו כרת ולא'.

ועוד ראייה יש מתוס' בפסחים צט ע"א דמבואר "ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתינא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה, ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:): מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום", הרי שמצה וכל דברים התלויים ב'לילה' אסור לעשותן עד שתחשך ולא סגי בקבלת שבת, הרי להדיא דלא חשיב לילה גם לאחר קבלת שבת. וכן נפסק בשו"ע סי' תעב דבפסח אין לומר קידוש עד שתחשך, הא קמן דאף שקיבל ע"ע יו"ט לא חשיב 'לילה'.

ועוד ראייה מכתובות מז ע"א דאיתא התם דמוסר האב בתו נערה לקדושין בשבתות וימים טובים, ומקשו התוספות "אע"ג דאמר במו"ק (דף ח: ושם) ושמת בחגך ולא באשתך דאין נושאים נשים בחולו של מועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא, כדאמר בחגיגה (דף ח: ושם) דהוי מדאורייתא, איכא למימר דהכא אירי שעה אחת קודם יו"ט שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה", מתבאר מתוך דברי תוס' ד'תוספת יו"ט' אע"ג דהיא אסורה במלאכה מ"מ אין דין 'ושמת בחגך' ולא באשתך, הא קמן דאין זה כ'עיצומו של יום' אלא 'סניף ליום' בלבד.

דעת מהר"ם מרוטנבורג לחלק בין 'מילה' ל'אבילות'

דן והנה המהר"ם מרוטנבורג (שהיה קודם להם הרבה והם נו"נ בדבריו) דיבר בהאי דינא וחילק בין 'אבילות' ל'מילה'.

א: אבילות. במרדכי (מועד קטן הלכות אונן רמז תתקכג) "מי שהתפלל ערבית ועדיין יום הוא קודם צאת הכוכבים ושמע שמועה על מתו נראה להר"מ מונה מיום של מחרת ואותו יום אינו עולה לו אף על פי שעדיין יום הוא, וטעמא הוי משום דהוי כמו תרי קולי דסתרן אהדדי, דאחרי שכבר התפלל ערבית ועשאו לילה ואחר שעשאו לילה תעשהו יום. ונהי דאמר' פרק תפלת השחר דעבד כר' יהודה עבד דאמר תפלת ערבית מפלג מנחה ואילך דהיינו שעה ורביע קודם לילה דעבד כרבנן עבד, ואפי' לדברי המפרשים דמי שירצה יכול לעשות היום כר' יהודה ולמחר יעשה כרבנן, מ"מ ביום אחד לא עבדינן תרי קולי דסתרן אהדדי". ונפסק דברי המהר"ם בשו"ע סימן שע"ה סעיף יא, ובסימן תב.

ב: מילה. כתב מהר"ם מרוטנבורג שאין הדבר תלוי כלל בתפילת ערבית, או בקבלת שבת לא לאחר ולא להקדים וכן מבואר בשו"ע יו"ד סי' רסב סעיף ז'.

הרי שלגבי 'אבילות' ה'ערבית' משפיעה ומגדירה זאת כלילה. ואילו לגבי 'מילה' לא. וצריך להבין את החילוק ביניהם.

ביאור התרומת הדשן ד'מילה' הוי בידי שמים [ושונה משאר דיני התורה]

הן בתרומת הדשן מבאר דבכל דיני התורה אזלינן בתר ה'גברא' אם התפלל ערבית או קיבל 'תוספת שבת' חשיב לילה, אבל 'מילה' שאני ומבאר בזה"ל "דלענין מילה הספק נולד ובא מן

השמים ואין בידי אדם לשנותו, ואין שייך לומר כאן הואיל ועשהו לילה שוב אין לעשותו יום דתרי קולי לא עבדינן דאין אנו עושין אותו יום אלא מן השמים נולד, משא"כ לגבי גט ואבילות והפסק בטהרה דכולו בידי אדם הן, ימתינו עד למחר ליתן הגט או תפסיק למחר או יקדימו קודם תפילת ערבית, והמגיד שמועות האבילות ג"כ בידו היה להקדים או לאחר".

הרי דמחלק בין מצוות התלויות 'בידי אדם' בזה תלוי ב'מעשה האדם' אם התפלל או קיבל תוספת שבת, ובזה משפיעים מעשיו על 'חוביו', משא"כ בדברים שאינם 'בידי אדם' אלא 'בידי שמים' הדבר לא תלוי כלל במעשה האדם. ולכן 'מילה' שהוא דבר התלוי 'בידי שמים' אין התפלה או תוספת שבת משפיעה על זמן המילה אלא צה"כ, משא"כ בשאר הדינים התלויים ביד האדם ובידו לעשותם לכאן או לכאן ה'ערבית' או ה'תוספת שבת' משנה את גדרי הזמן עבורו.

ואמנם ראיתי למורנו הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל (אור לציון ח"ד פרק טז סימן א) שעמד בזה גבי 'טלית' בערב יוה"כ דלאחר שקיבל ע"ע תוספת יוה"כ שוב אין יכול לברך על הטלית ע"ש. ונתקשה מאי שנא ממילה וביאר דהחילוק הוא בין דברים שהנפק"מ מהם היא לאותה שעה, לבין דברים שהנפק"מ היא לאחר זמן, ובמילה הנפק"מ היא לאחר ח' ימים, ולכן נחשב שנולד ביום ו' ונימול ביום ו' ולא בשבת. אבל בדברים שהם נפק"מ באותו היום בלבד יהיה הדין דחשיב לילה.

ועדיין לא ירדנו לסוף דעת התרוה"ד דמאי שנא הא מהא, וביאור הענין נראה דגם התרומת הדשן מודה דב'עצם' אין כאן 'לילה' דהרי לא הגיע זמן צה"כ, אלא דזהו זמן שאפשר לעשותו לילה על עצמו אם ירצה, ע"י תפלת ערבית או תוספת שבת, והא ראייה דלשאר כל אדם אינו לילה כלל וכלל. וא"כ רק במה דתלי בו ובמעשיו חשיב 'לילה' ולא במה דתלוי 'בידי שמים'.

ומכל מקום הדברים יגיעים כיצד ישנו 'לילה לחצאין' דלזה 'יום' ולזה 'לילה' ? אתמהא. ובפרט קשה מש"כ דאם לא הניח תפילין עד שהתפלל ערבית, שוב לא יניח תפילין וליהוי 'קרקפתא דלא מנח תפילין', והרי זה חומרא דאתי לידי קולא עצומה.

והיה נראה דדעת התרומת הדשן היא דהוא מדין קבלה ו'נדר', וכידוע דהנדרים חלים על המצוות כדברי הרשות, וכמבואר ברמב"ם (הל' נדרים פ"ג ה"ו) דאם נדר מהתפילין התפילין אסורות עליו, ע"ש. וממילא בשאר דברים הדבר תלוי בו ובנדרו ונדר דהוי עליו לילה לכל דבריו, אבל לענין 'מילה' אין הדבר תלוי בו ובנדריו אלא במציאות של התינוק שהיא 'בידי שמים'.

וכן ראיתי בספר שמן למאור (עמ' מא) שהביא בשם מרן הגרש"ז אורבאך והגר"ש אלישיב לגבי מוהל שקיבל על עצמו שבת ונודמנה לו מילה שיעשה התרה על הקבלה ויוכל למול.

ביאור המהרי"ל דדין 'אבילות' בעינן 'יום גמור' להחשיבו לעלות למנין ז'
ון והמהרי"ל חילק להיפך דדין 'אבילות' הוא דין מיוחד דצריך להחשב 'יום' גמור כדי לעלות למנין שבעה, וכיון דעשאו לילה בתפלתו שוב אינו עולה למנין ז'. אבל לענין ז' נקיים אע"ג

דהוא מוסיף על היום שלמחרתו מ"מ "לאו לילה חשיבא" משום ד'לא קפיד רחמנא אלא אעיצומו של יום'. זה תו"ד.

ונראה כוונתו דמחלק בין ז' נקיים דבעינן ז' ימים שלימים של כ"ד שעות שהיא נקיה, והא איכא. משא"כ באבלות שהוא מצד דין "יום" ו"לילה" ואף ע"פ שאינם שלימים, הרי שלא תלוי הדבר ב'זמן' של כ"ד שעות, שהרי יש בו דין "מקצת היום ככולו", וסגי במקצת היום הראשון לפחות מאבלותם יום אחד כאילו כל אותו היום עלה לאבלות, אמנם מתוך 'קולו' איכא בו 'חומרא' דבעי שיהיה 'יום גמור' ואם גם המקצת הזה הוא 'סניף' ליום המחרת שוב לא סגי אותו ה"מקצת" שנשאר להחשיב אותו ככל היום כולו.

בירור דעת השו"ע

זן בדעת השו"ע יש לדון, דהנה בבית יוסף (יו"ד סימן קצו) הביא המחלוקת בזה הלשון "כתוב בתרומת הדשן שאם התחילו הקהל להתפלל ערבית ועוד היום גדול, יש אומרים שיכולה לבדוק באותה שעה ותתחיל מיום המחרת, והוא ז"ל חלוק בדבר משום דכיון דהתחילו הקהל להתפלל ערבית כבר עשו אותה שעה לילה, הילכך חשבינן כאילו הוא מיום המחרת, והילכך אין יום המחרת עולה לה מן המנין דיום שפוסקת בו אינה סופרתו למנין שבעה. והאגור (סי' אלף שעז) כתב שמהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' צה) השיב כסברא ראשונה, דאחר תפלת ערבית נחשב יום לענין הפסקה ואפילו בערב שבת אחר תפילת ערבית וקבלת שבת כי ההיא תוספת לא שייכא לענין נדה". הרי דהביא שני הדעות ולא הכריע. והרמ"א כתב דלכתחלה יש לחוש לדעת התרוה"ד אך בדיעבד מהניא בדיקה א לאחר ערבית או תוספת שבת.

אולם בספר בן איש חי (הלכות שנה שניה - פרשת צו סעיף יא) החמיר בזה וז"ל "ואם האשה היא דרכה להתפלל, צריכה לעשות הפסק בטהרה קודם שתתפלל ערבית, שאם התפללה ערבית אינה יכולה לעשות הפס"ט. וכן אם הדליקה נרות שבת או יום טוב, אינה יכולה לעשות הפסק בטהרה, אף על פי שעוד היום גדול".

ולכאורה צריך להבין אמאי דהרי הרמ"א פסק דלכתחלה יש לחוש לדעת התרוה"ד, אך בדיעבד מהני הפס"ט אחר ערבית, ונמשכו אחריו אחרונים רבים רבים. ובפרט שהב"י הביא דעת מהרי"ל באחרונה יש מקום גדול לומר דפסק כמותו. וכ"כ בס' טהרת הבית.

ואמנם נראה דאף אם מרן הב"י סתם את הדברים בסימן זה, מ"מ פירש בו' מקומות את דעתו להדיא דפסק כתרומה"ד, ולכן החמיר הבא"ח בזה יותר מהרמ"א, משום דדעת הב"י כתרומה"ד, וזה יבואר כעת בס"ד דזהו דעת מרן מהר"י קרוא בשו"ע בכל המקומות.

לענין ברכה על טלית - ובשו"ע אורח חיים (סימן יח סעיף א) ואחר תפלת ערבית, אע"פ שעדיין יום הוא, אין לברך עליו (פסקי מהרא"י סי' קכ"א). ובליל יום כפורים יתעטף בעוד יום ויברך עליו (תשב"ץ):

לענין הנחת תפילין - ובסימן ל סעיף ה - ויש מי שאומר שאם התפלל תפלת ערבית מבע"י עד שלא הניח תפילין, אין לו להניחם אח"כ:

לענין ק"ש - ובסימן נח סעיף ה - אם נאנס ולא קרא ק"ש ערבית עד שעלה עמוד השחר, כיון שעדיין לא הנץ החמה קורא קריאת שמע ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע ערבית. ואם היה אנוס באותה שעה לצאת לדרך מקום גדודי חיה ולסטים, לא יקרא אז ק"ש פעם שנית לצאת בה ידי חובת ק"ש של יום, שמאחר שעשה לאותה שעה לילה אי אפשר לחזור ולעשותה יום:

לענין מנחה בע"ש - ובסימן רסג סעיף טו - "מי ששהה להתפלל מנחה בע"ש עד שקבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותה בהכ"נ אלא ילך חוץ לאותו בהכ"נ ויתפלל תפלה של חול, והוא שלא קבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול, אלא יתפלל ערבית שתים".

לענין אבילות - ובשו"ע יורה דעה - סימן שעה סעיף יא - מי שהתפלל ערבית, ועדיין הוא יום, ושמע שמת לו מת, יש מי שאומר שמונה מיום המחרת, ואותו יום אינו עולה: שו"ע יורה דעה סימן תב - מי שהתפלל כבר ערבית ועדיין יום הוא, ושמע שמועה קרובה, מונה מיום מחר, ואותו יום אינו עולה לו:

ואמנם גבי מילה כתב השו"ע דאין תפילת ערבית או 'תוספת שבת' מעלה או מורידה הרי זה דין מוסכם גם לדעת תרוה"ד מצד שהוא 'בידי שמים' וכמושנ"ת לעיל. וכן באה"ע בסדר הגט (סימן קנד סעיף פט) שכתב שמועיל מסירת גט בדיעבד אף לאחר ערבית אין כאן ראייה דלא פסק כתרוה"ד, אלא משום דכל דין מסירת גט בלילה במחלוקת הוא שנוי דרוב הפוסקים סוברים דמותר ליתן גט בלילה ד'גט' לא חשיב 'דין', והוא חומרא מצד סברת האו"ז, ולכן בלא"ה אפי' נתן בלילה מהני בדיעבד הגט. וז"ל השו"ע שם "וכן אם התפללו הקהל ערבית, אע"פ שהיה עדיין יום, אין ליתן גט אז, מפני שכבר חשוב לילה, אם לא בשעת הדחק שאז אפי' בלילה ממש יכתב וינתן".

מכל הראיות הללו מבואר דדעת השו"ע היא כתרומת הדשן דחשיב 'לילה' לאחר 'ערבית', ואפי' להניח תפילין אסר בזה, וזה נראה טעמו של הרב בא"ח דהחמיר בדין זה טפי מהרמ"א ושאר האחרונים שנמשכו אחריו משום שהשו"ע ס"ל לפסוק בסכינא חריפא כתרומת הדשן, וכן נראה דעת מרן הגר"צ אבא שאול, ודעתם מיוסדת על דעת השו"ע בכל הני מקומות, וכאמור.

הגאון רבי גדעון בן משה שליט"א
רו"כ ובית הוראה "יורו משפטיך", ואב"ד לממונות ירושלים

בדין טלטול מאורר מחצר ביהכנ"ס לתוך בית הכנסת בשבת

נשאלתי מירידי הר"ר שלמה לוק שליט"א גבאי בית הכנסת "גאולת ישראל" בעיר נס ציונה. יען כי עקב המצב השורר בארץ ובעולם כולו הננו מתפללים במרחב הציבורי ולא בתוך בית הכנסת, ואצלינו מתפללים בחצר בית הכנסת. אך דא עקא כי מזג האויר נעשה חם מאד, ובפרט באיזור שלנו ישנה גם לחות גבוהה מאד, לכן טרחתני להביא לחצר בית הכנסת שני מאווררים גדולים, ע"מ להקל את עומס החום מעל המתפללים. ואני מתכוון לחבר את המאווררים עם כבל חשמל ארוך, עם שעון שבת שמכוון מערב שבת, והם יפעלו בזמני התפילות בלבד. וכעת נפשו בשאלתו אם יהיה מותר להכניסם בשבת לתוך בית הכנסת ע"מ לשמרם שלא יגנבו, או לא. דלכאורה הרי הם כלי שמלאכתו לאיסור.

תשובה: א. תחילה וראש עלינו לברר איזה דין יש למאוורר, אם דינו ככלי של היתר או שנחשב עכ"פ ככלי שמלאכתו לאיסור או שמא הוי כמוקצה מחמת חסרון כיס. והנה יש מאחרוני זמנינו שלדעתם מעיקרא המאוורר דינו ככלי שמלאכתו להיתר, וס"ל דעד כאן לא נחשב הכלי לכלי שמלאכתו לאיסור רק אם הוא עומד לעשיית המלאכה האסורה בעצמותו, דומיא דפטיש שעושים בו את גוף המלאכה וכיו"ב, משא"כ אם שימושו וייעודו הוא לדבר המותר, אע"פ שצריך לעשות מלאכת איסור כדי להעמידו על מתכונתו, לא חשיב משום כך ככלי שמלאכתו לאיסור, דשימושו הוא תשימש היתר. וכן דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל, כפי שכתב בשמירת שבת כהלכתה (מהדו"ב פרק יג סע' מ הערה קלד) וז"ל: שמעתי מהגרשו"א זצ"ל, דכיון שהמאוורר עומד לטלטל קצת, אין עליו שם מוקצה כלל. עכת"ד. וי"ל דהוה כמו שעון עם בטריה שמותר לטלטלו. ועיין גם בשו"ת מנחת שלמה (מהדורא חדשה ח"א סי' ט ס"ק ח). עכת"ד השש"כ. ובאמת שבמנח"ש שם מצדד מאד להקל דחשיב ככלי שמלאכתו להיתר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (ח"ה מאו"ח סימן כג), שכלי חשמל אינם מוקצים בשבת, ומותר לטלטלם, אא"כ הם כלים שעושים בהם מלאכה, אבל אם פעולתם אינה מלאכה האסורה בשבת, אין להחשיבם כדין כלי שמלאכתו לאיסור מחמת שמקבלים כוחם ע"י דבר האסור. כי כלי שמלאכתו לאיסור פירושו שעושים בו מלאכה של איסור, ולא דבר שנעשה ע"י כח האיסור. רק צריך להזהר שלא להפרידם מחיבורם לחשמל. ע"כ. וע"ש שביקש מנכדו לפרסם הדברים בשמו שכך דעתו ולא כדמשמע מדבריו (בחלק ג מאו"ח סימן מט, וח"ד סימן צא סעיף ה), דחשיבי ככלי שמלאכתו לאיסור, דליתא. [ובשש"כ הנ"ל ראה רק מש"כ בחלק ג, וחשב דס"ל להאג"מ דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, וליתא כאמור]. וכ"כ בשו"ת בית אבי (ח"ג סימן לד) שעצם מלאכת המאוורר אינו דבר האסור, אלא שנעשה ע"י דבר האסור, לכן י"ל שאין זה כלי שמלאכתו לאיסור, ומותר בטלטול אפילו שלא לצורך גופו ומקומו, ועכ"פ לצורך גופו ומקומו בודאי שמותר. ע"ש. וכן נראה דעת הגר"ש ואזנר בעל שו"ת שבט הלוי וכמו שהעיד נכדו הג"ר יוסף בנימין ואזנר שליט"א בקובץ עטרת שלמה (שנת תשס"ה עמ' קמח). ושכן ראה מעשה

בבית מר זקנו, שהחשיב המאוורר ככלי של היתר. ע"ש. ולענ"ד כך גם משמע מדברי מרן החזו"א (או"ח סימן מא או' טז) מקושייתו. ע"ש ודו"ק. ובספר "מנוחת אהבה" להגאון הגדול רבי משה הלוי זצ"ל (ח"א פרק כד הלכות לה-לז ובהערות שם) כתב שמכשירים חשמליים שאין בהם חוט להט או גוף חימום, מעיקר הדין אינם נחשבים מוקצה, רק ככל כלי היתר שמשמשים בהם, מ"מ היות ומאוורר וכיו"ב הפעלתם אסורה בשבת, אין להורות היתר לטלטלם בשבת, מפני חשש פירצה בחומת הדת, ואם נקל בזה יבואו להקל יותר, ושכן מורה להלכה הגאון הנאמ"ן שליט"א. ע"ש. עכ"פ חזינן דמעיקר הדין ס"ל שהוא כלי שמלאכתו להיתר. ונראה דבשעת הדחק כבנ"ד, ובצירוף מה שנותן עליהם דבר המותר (כדלקמן), יודה גם הוא להקל.

ולפי שיטות המתירים, מעיקרא המאוורר דינו ככלי של היתר, ומותר לטלטלו בשופי, לכל מקום ולכל מטרה, ואין צריך לו שום תקנה אחרת.

ב. ואמנם יש מן האחרונים שדנים אותו ככלי שמלאכתו לאיסור, ומהם: השמירת שבת כהלכתה (מהדו"ב פי"ג סע' מ) וציין לשו"ת אגרות משה פינשטיין ח"ג (מאו"ח סימן מט ו-נ) ולשו"ת חלקת יעקב (ח"א סימן מ וח"ג סימן קפא). ע"ש. וכן ס"ל בשו"ת באר משה ח"ח (סימן לא), ובשו"ת אז נדברו ח"ח (סי' לג או' ב), ובשו"ת להורות נתן חלק י' (סי' לו). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי חלק ח (סימן קסז ס"ק ה) שאם המאוורר אינו פועל, פשיטא שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ואפילו בשעה שהוא פועל יש צדדים להתיר, ולכל הפחות אם מטלטלו ברגל יש להקל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ז (סימן לח או' ג), דחשיב ככלי שמלאכתו לאיסור. ע"ש ונכ"כ גם בחזון עובדיה שבת ח"ג (עמ' עח-פג), ובהליכות עולם ח"ג (עמ' קצד סע' א) שמאוורר המופעל מע"ש מותר לשנות כוונתו כדין כלי שמלאכתו לאיסור, ואע"פ שהמאוורר פועל ע"י זרם החשמל, מ"מ אין בו משום איסור מוקצה. ע"ש]. וכלי שמלאכתו לאיסור, לא הותר לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו, כלומר להשתמש בו לדבר המותר, אבל מחמה לצל או להצילו מגניבה לא הותר, כמבואר בשו"ע (סימן שח סע' ג): כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצוע בו אגוזים, קרדום לחתוך בו דבלה. בין לצורך מקומו, דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם וכו'. אבל מחמה לצל, דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם, אסור. עכ"ל. הא קמן מפורש בשו"ע שאסור לטלטל גם כלי שמלאכתו לאיסור על מנת להצילו מגניבה.

ונראה לי דאפ"ה יש בו צד קולא אחר, והוא שתוכל לקחת שקית של סוכריות וכד' (או שאר דבר המותר), ולהצמיד אותה לעמוד המאוורר או להניחה עליו או על הבסיס שלו, באופן שיהיו צמודים אליו ע"י סרט דבק או גומיה, ולטלטל המאוורר על ידם. והראיה לכך ממאי דאיתא בשו"ע שם (סעיף ה) וז"ל: יש מתירים לטלטל כלי שמלאכתו לאסור אפילו מחמה לצל ע"י ככר או תינוק. ע"כ. והיא סברת הראב"ן המובא בב"י, דס"ל דמה שאמרו בגמרא (שבת קמב ע"ב) לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, היינו מת והדומה לו, כלומר מוקצה מחמת גופו, דאין תורת כלי עליהם, אבל בדבר שיש תורת כלי עליו, אה"נ שמותר לטלטלו ע"י ככר או תינוק, וזהו שאמרו (שבת קכג ע"ב) מדוכה מטלטלין אותה אגב השום שבה. ואע"פ שהדבר

לא יצא מידי מחלוקת, דאמנם הכי ס"ל להראב"ן (ואפשר שגם הרא"ש הכי ס"ל), מ"מ בספר אורחות חיים (הלכות שבת אות שסט), ובכלבו, ובספר ההשלמה (הובא גם בספר המאורות (שבת קכג). חולקים על זה, וס"ל דלא אמרו היתר ככר או תינוק אלא למת בלבד. וכן דעת הרשב"א בחידושו לשבת (קכג.), וכ"כ הרמב"ן והריטב"א והמאירי שם. [ועיין בספר בני ציון ליכטמן סימן שח ס"ה ס"ק ט, שכתב דכמעט כל הראשונים סבירא להו לחומרא]. מ"מ מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ז (או"ח סימן לט או' א) העלה להקל בזה, וס"ל שזוהי גם דעת מרן השו"ע אע"פ שכתבה בלשון "יש מתירים". וחזר להקל גם בחזון עובדיה שבת חלק ג (עמוד נד סע' ג), וכתב, כלי שמלאכתו לאיסור ורצה לטלטלו מחמה לצל (שלא יגנב או יאבד), מותר לטלטלו ע"י שיתן עליו ככר לחם או כלי שמלאכתו להיתר. ואז יטלטלנו לכל מקום שירצה. ע"ש. ואמנם דעת מו"ר מרן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל דאין להקל בזה אלא בשעת הדחק, ולא לכתחילה, כיון דלא נפק מפלוגתא, וגם מרן השו"ע שיכל את ידיו ולא כתבה כהלכה פסוקה שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפילו מחמה לצל ע"י ככר או תינוק, אלא כתב "יש מתירים" לרמוז דיש גם אוסרים, ואין לסמוך להקל אלא בשעת הדחק. עכת"ד. (ועיין אור לציון ח"ב פרק כו סימן ד בהערה ד"ה ועוד). וכן נראית דעת המשנה ברורה שם (ס"ק ה) שכתב: הנה דעה זו היא דעת הרא"ש, אבל הרבה מהראשונים (בעל ההשלמה והמאור והרשב"א והכלבו) חולקים על זה וסבירא להו דלא התירו ככר או תינוק אלא למת בלבד לטלטלו על ידיהם, וכדלקמן סימן שיא סע' א, אבל לא בשאר מוקצה אף שהוא כלי, וכן הכריעו הרבה אחרונים (הט"ז והגר"א ודרך החיים). וסיים (בשעה"צ שם או' כד): ומ"מ כתב בהגר"ז דבהפסד מרובה יש להקל. ע"כ. ומשמע דהכי דעתו להקל בשעת הדחק. וכ"פ בכה"ח סופר (ס"ק נב), ובספר מנוחת אהבה ח"א (פרק יב סע' ח). ע"ש. ועיין בספר דברי שלום (להגאון השקדן רבי שלום מזרחי זצ"ל או"ח ח"ג סימן צה). וכן הוא הכא בנדון דידן שיש חשש שיגנבו וכדו' דהוי הפסד מרובה, ושפיר יש להקל.

ג. אלא דיש מאחרוני זמנינו שהחמירו מאד ודנו את המאוורר החשמלי כמוקצה מחמת חסרון כיס. ובספר שלמי יהודה על הלכות מוקצה (פרק ב הערה מט) כתב, שמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל דמאוורר קטן שאין קובעים לו מקום, הוא כלי שמלאכתו לאיסור, אבל מאוורר שקובעים לו מקום מוקצה הוא. ע"ש. ובספר שבות יצחק הלכות מוקצה (פרק ב סעיף א ס"ק ג) לאחר שהביא שיטת האג"מ במשנתו הראשונה דמאוורר הוא כלי שמלאכה, כתב, ושמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל דמאוורר התלוי בקביעות על הקיר, כיון שקבע לו מקום הוי מוקצה ואסור בטלטול אף לצורך גופו ומקומו, כדין שעון שעל הכותל המובא לעיל. ע"ש. [וכוונתו אליבא דהחזו"א, דכל דבר שהרגילות לקבוע לו מקום, וכך דרך תשמישו, חשיב כמוקצה מחמת חסרון כיס]. וכ"כ הגאון רבי נעים גבאי נר"ו בתשובתו שנדפסה בשו"ת יצחק ירנן ח"ב (סימן לב) ומדמה לה לנר הדולק בשבת, והסכים עמו הגהמ"ח הגר"י ברדא שליט"א. וכ"פ להחמיר שלא לטלטל המאוורר כלל בשו"ת משנה הלכות קליין ח"א (סימן רפב). ע"ש. ודעת מו"ר מרן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל שכל כלי שמייחדים אותו לתשמיש מסויים, ואין רגילות להשתמש בו לשאר תשמישים, חשיב כמוקצה מחמת חסרון כיס (ובלבד שהוא כלי שמלאכתו לאיסור). שכ"כ באור לציון (ח"ב פרק כו סע' א) וז"ל: כל הכלים החשמליים, כגון: מאוורר

או תנור חימום חשמלי, יש להם דין מוקצה מחמת חסרון כיס, ואסור לטלטלם בשבת, היות שכל כלי החשמל אדם מקפיד שלא להשתמש בהם לתשמיש אחר, וכיון שמלאכתם לאיסור, הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. מלבד כלים מועטים שיש להם שימוש היתר בשבת, וכגון קומקום חשמלי שאין מקפידים שלא להשתמש בו לתשמיש אחר, שהרי שומרים בו מים ומוזגים בו, ולכן לא הוי מוקצה מחמת חס"כ. ומ"מ דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, כיון שעיקרו לתשמיש אסור, ודינו כדין סיר שמותר לטלטלו כשיש בו אוכלין, וכמ"ש הפמ"ג (סימן שח א"א ס"ק ט) בשם חידושי הרשב"א, ולכן מותר לקחת ממנו בשבת מים ורותחים. ע"כ. וכן שמענו מפיו כמה וכמה פעמים. [ובאמת שלכאורה הוא חידוש בהגדרת מוקצה מחמת חסרון כיס, דבעלמא ידענו דדווקא כלי שמקפיד עליו שלא להשתמש בו תשמיש אחר "כדי שלא יתקלקל", או ש"מייחד לו מקום" מחשש שלא יפגם ולא ייפסד, הוא דחשיב כמוקצה מחמת חס"כ, וכמ"ש המשנ"ב בסימן שח (ס"ק ג) ובבה"ל שם (סוף ד"ה חוץ ממוקצה). ע"ש. וחידוש רבינו זיע"א שגם אם מייחדו "לתשמיש מסויים" בלבד, ולא משתמש בו לעוד שימושים, ג"כ חשיב כמוקצה מחמת חסרון כיס. ואע"פ דפשט לשון השו"ע משמע לכאורה כוותיה, שכתב (סימן שח סע' א): כל הכלים ניטלים בשבת, חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה או של מילה וכו', כיון שמקפידים "שלא לעשות בהם תשמיש אחר" אסור לטלטלו בשבת. ע"כ. ומשמע דמה שלא עושה בהם תשמיש אחר מחשיבם כבר לחס"כ. מ"מ י"ל דזיל בתר טעמא, וטעמא דמוקצה מחמת חסרון כיס הוא בעיקר משום הקפידה שיש בהם מחמת שחם עליהם, ולא רק מה שלא משתמש בהם לדברים אחרים. ועוד דמה שרוב כלי החשמל והדומה להם משמשים כיום למטרה אחת ולא לשאר תשמישים, הוא משום שהכלים נעשו מצויים לרוב, לכן מיעידים כל כלי למטרה מסויימת ולא לכמה מטרות, ואכתי אינו חס עליהם כ"כ וחושש לקלקולם כי היכי דלהוו מוקצה מחמת חס"כ. וצ"ע].

ד. ואפ"ה אני אומר שיועיל גם לשיטתם להניח עליו דבר המותר ולטלטלו בשבת. וחילי ידידי הוא מדברי הגאון ר' עקיבא איגר זצ"ל בהגהותיו לשו"ע (סימן שח ס"ה), דעל מש"כ השו"ע שם, דיש מתירים לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפילו מחמה לצל ע"י ככר או תינוק, כתב הוא ז"ל, וה"ה כלי שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס נראה שמותר אף שאין בו היתר לעצמו לצורך גופו ומקומו. דהא מקור דין זה יצא מההיא דמדוכה דיש בה שום (שבת קכג ע"ב), והרי בר"פ כל הכלים רצה להוכיח מזה הברייתא דכלי שמלאכתו לאיסור אסור לצורך גופו ומקומו. הרי אף דאין לו היתר כלל, אפ"ה מטלטל אגב השום. ולפ"ז ה"ה נר שהדליקו באותה שבת מותר ע"י ככר או תינוק. וכן הביא המאור בשם חכם אחד וכו'. ע"ש. הא קמן שמתיר לטלטל מוקצה מחמת חס"כ ע"י ככר או תינוק. ואע"פ דאיהו גופיה לא פסק כן בתשובה (סימן כב). וע"ע בהגהותיו שבסימן רסו (סע' יג). מ"מ רבים הם המתירים. עיין במאירי (שבת קכג. סוף עמ' תעט), שכל שיש עליו תורת כלי ניטל ע"י ככר או תינוק, אפילו שלא לצורך גופו ומקומו. ומשמע שמיקל אפילו במוקצה מחמת חס"כ. וכן בחידושי הרשב"א (שבת קכג). כשהביא דעת המתירים בכלי שמלאכתו לאיסור ע"י כאו"ת, כתב הטעם מפני "שיש תורת כלי" עליהם, (ולא כתב מפני שיש בהם דרכי היתר לטלטלם), ומשמע כנ"ל. וכן הלשון בתשובת הרא"ש (כלל כבסי' ח), שהיא מקור הדין, שטעם ההיתר בכלי שמל"א בככר או תינוק, הוא משום "שיש

עליו תורת כלי". ומשמע שמתירים אף במוקצה מחמת חס"כ כיון שיש תורת כלי עליו. וכן דייק מרן החזו"א (סימן מז ס"ק יא) מתשובת הרא"ש דמי שמתיר כלי שמלאכתו לאיסור ע"י ככר או תינוק, מתיר נמי בסכינא דאשכבתא, דהוי מוקצה מחמת חס"כ (כדאיתא בשבת קכ"ג ע"ב), ע"י ככר שרי. אלא שסיים, ומיהו אין כן דעת שאר מפרשים. ע"כ. וכן נראה דעת המ"א להקל. דעל מה שכתב מרן בסימן שח (סעיף לה) שמותר להחזיר גרף של רעי כשנתן לתוכו מים. ומהר"י אבוהב הקשה ע"ז, שהרי לא התירו ככר או תינוק אלא למת בלבד. ותירץ המ"א (ס"ק סא) דלא קשיא מידי, דבכלי שרי. וכתב הלבושי שרד, דס"ל להמ"א שאע"פ שגרף של רעי הוי מוקצה מחמת גופו, וגרע מכלי שמלאכתו לאיסור, מ"מ הואיל וכלי הוא, מותר, כמו בכלי שמלאכתו לאיסור. ע"ש. נמצאנו למדים דלכל הני רבוותא מועיל לטלטל גם מוקצה מחמת חסרון כיס ע"י ככר או תינוק. וא"כ גם אי נימא דהמאורר חשיב כמוקצה מחס"כ, יש להקל לטלטלו ע"י דבר המותר.

ה. **איברא** דחזי הוית למרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בחזון עובדיה שבת חלק ג (עמוד נו-נח) שישב על מדוכא זו, ולאחר שהביא דברי הפוסקים בזה מערכה מול מערכה, סיכם וכתב, ולהלכה נראה שמכיון שאפילו בכלי שמלאכתו לאיסור שמותר בטלטול לצורך גופו או מקומו, פוסקים רבים ס"ל דלא מהני ביה ככר או תינוק, כ"ש דלדידהו לא מהני ככר או תינוק בכלי מוקצה מחמת חסרון כיס. הלכך אף לדידן דנקטינן כמו שפסק מרן להתיר ככר או תינוק בכלי שמלאכתו לאיסור, מ"מ בכלי המוקצה מחמת חסרון כיס העיקר להחמיר. עכ"ל. ולאחר נשיקת עפר כפות רגלי רבינו הגדול, לא ידעתי למה נסוג אחור אחר שהביא להקת פוסקים המקילים במוקצה מחמת חסרון כיס, והוא במילתא דרבנן דקי"ל ספק דרבנן לקולא. ונראה דרבינו נמי בדרך חומרא אמרה ולא לאסור מדינא. וכן משמע ממה שפסק רבינו עצמו בחזון עובדיה פסח (מהדו"ב עמוד רסו) לגבי מצה שמורה בערב פסח שחל בשבת, דקי"ל שהיא מוקצה כיון שאסורה באכילה, ולקטנים לא חזיא, דאדם לא יתן לקטן שאינו מבין בסיפור יציאת מצרים, מצה שמורה המיוחדת לצאת בה בליל הסדר, וכדאיתא בחזון עובדיה (שם) ואפ"ה התיר רבינו ליתן עליה דבר המותר (חזרת), ולטלטלה אגב החזרת. ע"ש. וכ"ש לשיטת הפוסקים הנ"ל, דמעיקרא לא מקילין בזה אלא בשעת הדחק, וכדעת הגר"ז הנזכר לעיל, דבכה"ג יש להקל בשעה"ד גם במוקצה מחמת חסרון כיס. ודו"ק. וכ"כ באור לציון ח"ב (פרק כו סע' ד בהערה ד"ה ועוד). ע"ש. ועוד דבנ"ד איכא לצרופי דעת הפוסקים הסוברים דמאורר הוא כלי שמלאכתו להיתר מעיקרו, דיש להקל בשופי ע"י היתר דככר ותינוק.

ודע דמה שאמרו ככר או תינוק הוא לאו דווקא אלא ה"ה אם נתן עליהם כל דבר המותר. כ"כ כל האחרונים בסימן שיא (סעיף א) לגבי מת, וה"ה הכא בנ"ד למי שמקילים בזה. וכ"כ להדיא המשנ"ב (סימן שח ס"ק כו) בנ"ד. ולכן אמרתי שתקח חבילת סוכריות או קופסת טונה וכד' מהדברים המותרים, ותצמיד אותה מערב שבת לעמוד המאורר או לבסיסו, ואז תוכל לטלטלו לתוך בית הכנסת בשבת, גם לדעת המחמירים, דחשיב בודאי כשעת הדחק, וגם שהוא לצורך מצווה.

ודע עוד, דכיון דהכא מכח התירא דככר או תינוק אתינן עלה, אין צריך שהדבר המותר יהיה חשוב יותר מהדבר האסור, כמו שאמרו בבסיס לדבר האסור והמותר, אלא הכא בכל דבר מותר שרי לטלטל, דומיא דככר על המת, וכי ס"ד שהככר חשוב יותר מהמת? ! הא ודאי לא, ואפ"ה שרינן. וה"ה נמי בנ"ד. [וכן משמע מדברי המשנ"ב (בסימן שיא ס"ק ב) בשם האחרונים, דטעם ההיתר בטלטול ע"י ככר או תינוק הוא משום "דלא מינכר" כל כך טלטול המוקצה אף שגם המת הוא מוקצה, מפני שמטלטל שניהם כאחד. ומשמע דמשום היכר אתינן עלה, ולא משום חשיבות הדבר המותר. וגם לטעם שכתב החזו"א (או"ח סימן מז ס"ק ט וכ"ג) שההיתר לטלטל מת כאשר מונח דבר היתר על גביו, הוא מפני שכשיכול לקחת את הדבר המותר ולטלטלו בפני עצמו, ואינו לקחו, נראה הדבר כאילו המוקצה הוא טפל ובסיס לדבר ההיתר, ושעיקר טלטולו הוא לצורך דבר ההיתר. ע"ש. וראיתי שגם החת"ס (בחיידושו לשבת קמב: ד"ה לא אמרו) מבאר ההיתר של ככר או תינוק כדברי החזו"א, דהמת בטל לגבי הככר או התינוק, וכאילו מטלטל רק הככר והתינוק ולא המת. וכן מבואר בתו"ש (סי' שיא ס"ק י). ע"ש. ומשמע מדבריהם דא"צ שהדבר המותר יהיה שווה יותר מהמוקצה, וכדאמרן].

ו. **ועדיין צריכין** אנו למודעי, דצריך להזהר מאד בעת שמעביר המאוורר ממקום למקום שיעבירונו בנחת ויתן דעתו שלא ינתק חלילה השקע מהתקע ויבא לידי כבוי המאוורר. וכבר הזהיר על כך בשו"ת אגרות משה (ח"ג מאו"ח סי' מט) שיזהר שהחוט יהיה ארוך ובאופן שאין לחוש שיתנתק ממקום חיבורו. ע"ש. גם בשו"ת יחיה דעת (חלק ה סי' כח) לגבי שימוש בשמיכה חשמלית בשבת, כתב, ונראה עוד שאין לחוש שמא בשעת שנתו יתהפך מצד לצד וינתק את השמיכה מזרם החשמל, שאין זה בגדר פס"ר כלל וכו'. ע"ש. נמצא שאין בידינו לאסור טלטול המאוורר משום החשש שמא יתנתק מהחשמל. ובפרט שגם אם יתנתק החשמל חלילה אין זה אלא איסור דרבנן דכיבוי גחלת של מתכת (עיין שו"ע סימן שלד סע' כז), ואין בכוחנו לגזור גזירה לגזירה.

הכלל העולה: במקום צורך כבנ"ד אפשר יהיה לטלטל מאוורר חשמלי בשבת אפילו מחמה לצל או להכניסו לבית הכנסת כדי שלא ייגנב, ע"י שיניח מערב שבת ע"ג המאוורר או על בסיסו או שיחברם לעמוד המאוורר, שקית סוכריות או שאר דבר המותר, ויצמידם אליו יפה שלא יפלו, וכן שיקפיד לקחת חוט חשמל ארוך שלא יהיה חשש שיתנתק החוט בעת טלטול המאוורר, ויזהר כשמזיז המאוורר שלא יתנתק מהחשמל. והנלע"ד כתבתי.

הגאון רבי יצחק ברכה שליט"א
ראש ישיבת עטרת יצחק, ומח"ס ברכת יצחק

גדר יס"ב ומהו שיעור מעלות החום שבו

מקורו של הגרשז"א שעד שיעור ארבעים וחמש מעלות לא הוי יס"ב

בענין שיעור החום של יס"ב אם שייך לברר מהו מעלות החום של יס"ב, הנה בספר מנחת שלמה להגרשז"א ח"א סימן צ"א אות ח כותב ללמוד ענין זה מהגמ' חולין דף ח, ב דאיתא שם מחלוקת בענין סכין ששחט בה בהמה אסורה אם נאסרת הסכין וכגון אם שחט טרפה אם הסכין נאסרת ובולעת מן בית השחיטה או שכה"ג אינה בולעת.

ובגמ' קאמר מחלוקת בזה אם נאסרת הסכין או לא ותלי לה בזה אם בית השחיטה רותח או צונן שאם בה"ש רותח א"כ נאסרת הסכין לא כן אם בית השחיטה צונן דלא נאסרת.

ומשמע לכאורה מפשט הגמ' שאם בה"ש רותח היינו שהוי כמו כלי ראשון שהיס"ב אבל למ"ד שבה"ש צונן אפשר שהוי ככ"ש ואפשר שהוי אין היס"ב שהרי לכאורה שני תנאים צריך לבליעה יס"ב וכ"ר. ואמנם אין זה פשוט דהא נחלקו הראשונים אם בכ"ש מבליע ומפליט וא"כ שייך לומר דחום בה"ש הוא כ"ש ומבליע או מפליט ועוד דגם בפחות מיס"ב אין זה פשוט דאין זה בולע דהש"ך בסימן ק"ה סוף סק"ה כתב דבולע ושכן דעת הרשב"א והטור והש"ך כתב דכן ראוי להחמיר.

והגרשז"א ס"ל שלמ"ד בה"ש צונן היינו שאין היס"ב ומש"ה בחום של בית השחיטה של ברווז דעולה לפחות לחום של 45 מעלות צלזיוס וממילא נשמע מזה שחום זה פחות מיס"ב ואע"פ שאין הכרח שיותר מזה הוא יס"ב מ"מ נשמע מזה ששיעור זה ודאי אין היס"ב. אבל יתכן שהוי יותר משיעור זה, אלא שנפק"מ דעד שיעור זה אין איסור מן התורה לחמם מים ויהיה מותר להניח מים עד שיעור זה שבזה אין בו משום מבשל.

ואמנם מורנו באול"צ (ח"ב פ"ל אות יב) כתב לדחות, שמא למ"ד בה"ש צונן לעולם היס"ב אלא שלא הוי חום של כ"ר אלא כ"ש ולכן אינו בולע.

דברי הרשב"א בחולין בענין בית השחיטה אם הוא יס"ב או כ"ש

וז"ל חידושי הרשב"א (חולין דף ח, ב), לימא בהא קמיפלגי דמר סבר בית השחיטה רותח, פי' דאע"פ שאין בית השחיטה רותח גמור שאפי' היד אינה סולדת בו ואילו לענין תולדות האור בכשיעור זה אינו רותח אלא פושרין ואינו מבליע שכך השוו רבנותא ז"ל דלענין תולדות האור אפילו כשהיד סולדת בו דוקא כלי ראשון הוא שמבשל ומבליע אבל כלי שני אינו בולע ולא מבליע ואפ"ה קים לי' לרב מכח התולדה דבית השחיטה דרכו לבלוע ולהבליע בשיעור החום המועט שבו כדין רותח ולפיכך קולף כיון שלא הכשיר הסכין אפי' כדין הצריך לחתוך בו צונן דהיינו שיפה, כך פי' רבינו הרב נ"ר. ותמיהא לי קצת מדאמרינן לא דכ"ע בית השחיטה רותח ומ"ד קולף שפיר ואם איתא דרותח כזה בעלמא אינו בולע ומבליע כלל היכי קאמר מאן דאמר

קולף שפיר כלומר כיון דבית השחיטה רותח דינא הוא דנימא קולף דאלמא משמע דמחמת רתיחתו הוא דניחא לן למימר דצריך קליפה ולא מחמת תולדתו, ואינו אלא מחמת תולדתו. ובסוף מס' ע"ז כתבתי טעם דברי האומרים דכלי שני אינו בולע וטעם דברי האוסרין כמו שמצאתי להם כתוב, עכ"ל הרשב"א.

ומדכתב הרשב"א בתחילה שאפי' היד אינה סולדת בו דמשמע דאפי' למ"ד בית השחיטה רותח אין היס"ב ודינו כפושרין דהשתא אזיל בשיטה דבתולדות האור לא מבליע אלא בשתי תנאים גם כ"ר וגם יס"ב לא כן כ"ש שאפי' אם היס"ב לא מבליע אבל גבי בית השחיטה קים ליה לרב דטבעו להבליע אע"פ ששיעור החום שבו מועט ועיין לקמן.

שאלה ברשב"א מדוע הזכיר כלי שני כאשר עוסק הוא בענין יס"ב

וצ"ב דמדוע מזכיר כאן הרשב"א דין של כלי שני שאינו מבליע ומה זה שייך לכאן ולכאורה הכא גבי בה"ש דינו ככ"ר אלא שאין היס"ב שכן משמע מדכתב שאפילו היד אינה סולדת בו ומדוע קאמר שכ"ש לא מבליע היה לו לומר שכל שאין היס"ב לא מבליע.

שני דרכים בביאור דברי הרשב"א

ויש לבאר בזה שני דרכים: **חדא** דהרשב"א לומד מדין הסוברים שכ"ש לא מבליע דה"ה דכ"ר פחות מיס"ב לא מבליע וה"ק הכא גבי בה"ש אפילו היד אינה סולדת בו וא"כ לא עדיף מכלי שני שהיס"ב שאינו מבליע וה"נ כ"ר שאין היס"ב. **ולפי"ז** למדים שבה"ש אין היס"ב.

ודרך שניה שהרשב"א קרי לכ"ש פחות מיס"ב כיון שדינו אפי' שיש"ב כמו פחות מיס"ב בכ"ר, ודרך זו לכאורה מסתברת טפי דלענין פחות מיס"ב בכ"ר לא מסתבר שצריך לזה ראייה דפשיטא דאינו בולע וע"כ שקאי על כלי שני וקרי ליה פחות מיס"ב. **אך יש לדחות** דס"ד שלגבי להבליע ולהפליט ס"ד שגם בחום שאין היס"ב מבליע ולכן הוצרך לומר שזה נלמד מכלי שני.

הוכחה דאפי' בפחות מיס"ב אוסר כ"ק לפי הרשב"א והטור

וז"ל הטור (יו"ד סימן קה), כתב הרשב"א יש אומרים שאין מפליט אלא חום של כלי ראשון שהוא מבשל אבל כלי שני וכן עירוי שהוא ככלי שני אינו מפליט, ולא נהירא שהרי חום של בית השחיטה וחום חלב הכסלים מפליט שהן פחותים מכלי שני **אלא כל חום שעל ידי האש מפליט אפי' אין היד סולדת בו**, ע"כ. ונראה לי שאין הנדון דומה לראיה שאין חום בית השחיטה וחום חלב הכסלים מפליט אלא כדי קליפה אבל להבליע בכל ההיתר לא חשוב חום אא"כ היד סולדת בו, עכ"ל.

ומשמע דכ"ק מודה הטור להרשב"א דאוסר אפי' בפחות מיס"ב ומשמע פשט הטור והרשב"א דחום בית השחיטה אין היס"ב ובטור נמי יש לדקדק דפתח בחום של פחות מכ"ש וסיים אפי' אין היס"ב וע"כ דלכלי שני קרי פחות מיס"ב או דמשהו את הדין של פחות מיס"ב בכ"ר לכלי שני דהיס"ב וגם בתורת חטאת להרמ"א כלל כג ג כתב בשם הטור דאוסר בפחות מיס"ב כ"ק וכן כתב הש"ך בסימן ק"ה סק"ה משמו.

הוכחה שכ"ר פחות מיס"ב לא מבליע אך מהש"ך לא משמע כך

ומשמע דגם לשיטות שכלי שני מבליע כ"ר לא מבליע אם אין היס"ב, וכן הוא ביו"ד (סימן קה ס"ב) וז"ל הש"ע שם, חום של כלי ראשון שהיד סולדת בו, מבשל ואוסר כולו. אבל חום של כלי שני אינו מבשל. ויש אומרים שגם כן אינו מפליט ואינו מבליע. וי"א דמכל מקום הוא מפליט ומבליע, ואוסר כדי קליפה. וראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחילה (ועי"ל סי' ס"ח סעיף י"ג), אבל בדיעבד מותר בלא קליפה, ובהדחה בעלמא סגי. (ועיין לעיל סימן ס"ח וצ"ב וצ"ה נתבאר דיני כלי שני ועירו), עכ"ל.

ומשמע דכלפי כ"ר לא כתב שאם אין היס"ב שיי"א שהוא מבליע ומפליט ולא כתב כן רק בכ"ש שהיס"ב וא"כ דוחק לומר שהרשב"א הוצרך ללמדנו שחום פחות מיס"ב לא בולע. אלא ע"כ שס"ל שחום של בית השחיטה לא מסתבר שיהיה נידון ככ"ר אלא ככ"ש ולעולם היס"ב.

ואמנם כבר כתבנו את דברי הש"ך ותורת חטאת והטור דמשמע מדבריהם דגם בפחות מיס"ב מבליע בכ"ר.

וגם הדבר צ"ב דא"כ מה השיעור בזה דלא ראינו חילוק בפחות מיס"ב כמה הוא השיעור ואטו אם לא יהיה קר לחוד יבשל ולולי דמסתפינא היינו אומרים דגם בטור לא שייך בליעה בפחות מיס"ב ורק בחום של כ"ש קרי ליה פחות מיס"ב אך פשט הש"ך לא משמע כן, וצ"ע בזה.

טעם למה בית השחיטה נידון ככ"ש ודברי הרשב"א בתוה"ב דמשמע לכאורה דהיס"ב וצד לדחות

ויתכן לבאר ענין זה על פי דברי התוס' (שבת מ ב) שכלי שני אין לו דפנות שיחממו אותו, וה"נ בית השחיטה שאין לו דפנות המחממות דינו ככ"ש.

ואמנם ק"ק שיחליט הרשב"א דכה"ג לא חשיב כ"ר, דמהיכא פסיקא ליה הכי אם איתא דהיס"ב, אבל אם אין היס"ב ניחא דעפ"ז מחליט הרשב"א דהוא פחות מכ"ש, אך יתכן דהרשב"א למד דלא הוי כ"ש מחמת דאין הוא מחזיק חום כמו כ"ר.

וז"ל הרשב"א בתוה"ב (הארוך ב"ד ש"א דף א ע"ב), ובודאי חום בית השחיטה מועט אפילו מרותח שבכלי שני ואפילו הכי מבליע, עכ"ל. ומזה משמע לכאורה שבה"ש היס"ב אלא דהוא חום מועט אפי' מכ"ש, אך יש לדחות דה"ק דמועט אפי' מרותח דהיינו יס"ב דבכ"ש.

דרך להוכיח שלפי הרשב"א בה"ש הוא יותר מיס"ב

ולכאורה יש לבאר את כוונת הרשב"א דסתם כ"ש אין היס"ב ולכן קרי לחום מועט פחות מכ"ש דהיינו פחות ממה דהוי בסתמא בכלי שני שהוא חם קרוב ליס"ב אבל בית השחיטה הוא פחות מכאן ולעולם בה"ש הוי פחות מיס"ב.

ולכאורה יש להוכיח כן מדקרי ליה הרשב"א בחולין כלי שני וקרי ליה פחות מיס"ב ונימא מש"ה דכוונתו שמסתמא הוא פחות מיס"ב ולכן קרי ליה פחות מכ"ש וגם מועט מיס"ב ויתקיים בזה לשונו של הרשב"א דהוי פחות מיס"ב.

וא"ש בזה גם מה שקרי ליה פחות מכלי שני ומה שייך ענין זה הרי כלי שני אינו מבשל לא מחמת החום המועט שבו אלא משום שדפנותיו קרים אבל לפי הנ"ל נחא שקרי ליה פחות מכלי שני היינו שסתם כ"ש הוא פחות מיס"ב.

ויש לדחות דדילמא ס"ל דבה"ש דינו ככ"ש אלא שיש בו חום מועט מכ"ש דעלמא וכמו שאומר שיש בו חום של כלי שלישי דהוא פחות חם מכלי שני ולכן קאמר הרשב"א שהוא פחות מכ"ש ולעולם היס"ב.

ומ"מ כ"ז קאי למ"ד שבה"ש רותח אבל למ"ד שבה"ש צונן לכאורה ע"כ לומר שאין היס"ב.

אך יש לדחות דס"ל דהואיל והוא פחות מחום של כ"ש אינו מבליע ומפליט וחיוב צונן וא"ש שלא פליגי במציאות אלא באיזה חום כ"ש מבליע ומפליט.

ולכאורה לפי דרכנו למדנו שחום של כלי שלישי לא מבליע ומפליט לפי הרשב"א שמסתמא הוא כמו בה"ש שקיי"ל שהוא צונן ולפי הנ"ל הטעם שהוא פחות מכלי שני ולכן הוא לא בולע ומה"ט גם בכלי שלישי אין לחוש שהוא בולע.

ואמנם זה תלוי בהנ"ל אם הרשב"א קאי על פחות מיס"ב ממש שלפ"ז לא תהיה הוכחה על כלי שלישי שהוא קל מכלי שני אבל לפי הצד דמייירי ביס"ב ואעפ"כ קרי ליה פחות מכ"ש א"כ נלמד מזה שכלי שלישי גרע מכ"ש. אך עדיין אין זה מוכרח שלמ"ד שכ"ש בולע שכלי שלישי לא בולע.

ואדרבא לפי מה שנבאר לקמן שהרשב"א ס"ל שלמ"ד כלי שני בולע לא צריך לומר שחום בה"ש יש לו טבע מיוחד להבליע והרי הרשב"א קאמר שחום בה"ש הוא פחות מכ"ש וא"כ ש"מ שכלי שלישי מבליע.

ונפק"מ עוד לענין הגעלה אם יצטרך כלי שלישי הגעלה או לא אע"פ שכלי שני מגעילים לכתחילה וכמבואר בסימן תנא ובי"ד סימן סח וקה.

ונחזור לענין המחלוקת של האמוראים במאי דפליגי אם בה"ש רותח או צונן דיש להבין אם פליגי בשיעור של יס"ב או שפליגי אם הוי כ"ש או כ"ר.

ומסברא לומר דיחלקו בשיעור של יס"ב נראה רחוק שזה יכולים לבדוק מהו שיעור יס"ב לא כן בגדר של כ"ר או כ"ש אך יתכן דהואיל וענין היס"ב אינו מבואר דכן דעת כל האמוראים אלא דר"י א"ש אמר דשיעורו ביס"ב א"כ דלמא מ"ד רותח ס"ל דאפי' פחות מיס"ב א"נ דפליגי מהו גדר יס"ב ומהו גדר בינוני בזה דהרי בגמ' משמע דאין היס"ב דבר ידוע הואיל ושאלה ה"ד יס"ב והוצרכה לבאר דכרסו של תינוק נכוית וא"כ יתכן דפליגי בגדר זה א"נ דפליגי אם בעי סולדת או נכוית ועיין בזה לקמן.

ולפי הרשב"א הנ"ל נחא די"ל שפליגי אם בטבעו של בה"ש מבליע ומפליט או לא אע"פ שחום כזה ברור שלא חשוב בעלמא חום שמבליע ומפליט ובזה פליגי הני אמוראי ולעולם

לכ"ע אין בה"ש חשיב חום מבליע אלא דמ"מ יש צד דמחמת טבעו יש לו כח מיוחד להבליע ובזה פליגי.

והנה לפי הרשב"א משמע דרבתינו למדו דחום בית השחיטה יש לו טבע מיוחד להבליע ובעלמא לא מבליע כך הוי למ"ד בית השחיטה רותח ולפי"ז למ"ד בית השחיטה צונן י"ל דפליג ולא חושש לטבע המיוחד של בית השחיטה.

אבל לפי הרשב"א גופיה דלמד מדין בה"ש דכלי שני מבליע א"כ הוי חום שגם בעלמא מבליע וא"כ מ"ד דס"ל דבה"ש צונן י"ל דס"ל דכ"ש לא מבליע.

ואמנם כתב הרשב"א בטעם המחלוקת דמ"ד בית השחיטה צונן היינו משום דאידי דהסימנין טרידי למפלט לא בלעי אך כך הוא בדחיה של הגמ' שם אבל בס"ד פליגי אם רותח או צונן וע"ע בל"ב דגמ' שם דקאמר דכ"ע בה"ש צונן וכן כתב בפר"ח סימן ס"ח לדחות הוכחת הרשב"א דכ"ש מבליע מדין בה"ש דלפי דחית הגמ' בל"ב דבה"ש צונן א"כ לא בולע ועי"ש.

ולפי הנ"ל יש לדחות הוכחת מורנו הגרב"ץ זצ"ל שלא מסתבר שיחלקו הני אמוראי בגדר החום של בה"ש דהא ענין זה משתנה בין סוגי הבע"ח וא"כ יהיה מחלוקת קיצונית דחד יסבור שאפי' חום הגבוה ביותר אינו יס"ב ואמורא השני יסבור דאפי' החום המועט ביותר של הבע"ח ג"כ לא חשיב יס"ב אלא ע"כ שפליגי אם חום של בה"ש הוא כ"ש או כ"ר.

אבל לפי הרשב"א הנ"ל בשם רבותיו אין הוכחה מזה דפליגי אם הוי כ"ר או כ"ש דהא י"ל דפליגי בטבע החום של בה"ש ולעולם שיעור של יס"ב ידוע לכ"ע ואע"פ שחום בה"ש פחות מיס"ב שייך לומר שיבלע מחמת טבעו וכנ"ל.

ועוד דלפי הש"ך ודעמיה שהבינו מהרשב"א דגם בחום שפחות מיס"ב מבליע ומפליט ומשמע דלמד כן מחום בה"ש וא"כ מוכח דס"ל דבה"ש הוי פחות מיס"ב.

והכלל לפי הנ"ל שאין הכרח ברשב"א אם למ"ד צונן בה"ש היס"ב או לא ויתכן שלכ"ע אין היס"ב ונחלקו אם הוא בולע מחמת טבעו המיוחד או לא. או דפליגי בפחות מיס"ב אם בולע או לא.

א"נ יתכן שלכ"ע היס"ב אלא דחשיב ככ"ש ונחלקו כנ"ל אם בולע מחמת טבעו המיוחד.

אם יש הוכחה מהרשב"א על הנ"ל מהא דס"ל שכ"ש מבליע דמוכח דבה"ש היס"ב וצד לתלות זה במשמעות הש"ע דפחות מיס"ב לא בולע ובדברי הש"ך דגם בפחות מיס"ב יש צד דבולע דדין של כ"ש דבולע למד הרשב"א מחום בה"ש

וכבר כתבנו דפי' זה שהביא הרשב"א בחולין הוא משם רבו. אבל בתוה"ב הארוך ס"ל לדינא שחום של בה"ש מבליע ומפליט ומשום דס"ל דכלי שני נמי כך דינו ולמד מדין בה"ש דכמו דיש מ"ד שבולע דהינו מ"ד דבה"ש רותח ה"נ בכ"ש בולע שדין כ"ש כדין בה"ש שמבליע כ"ק וכמו שהזכיר סברא זו בש"ע סימן קה הנ"ל.

ולפי"ז לכאורה אין צורך לומר כמו רבו של הרשב"א אלא שטבע כ"ש שבולע וכך רמז הרשב"א בחידושו על חולין הנ"ל שלפי רבו לא מובן מנין פשיט"ל לגמ' שבולע כ"ק למ"ד בה"ש רותח דקאמר בגמ' דלמ"ד רותח א"ש שקולף ואיך א"ש כיון שצ"ל שהוי דין מיוחד מחמת טבעו המיוחד ואין זה פשוט לומר הך סברא.

ומשמע שם ברשב"א שלפי מ"ד שכ"ש בולע א"ש ולא קשה הך קושיא שהקשה על שיטת רבו ומשום דכ"ש מבליע ומש"ה ה"נ למ"ד בה"ש רותח שהוא מבליע.

ונחלקו הני אמוראי אם בה"ש בולע או דאידי דטרידי הסימנים למפלט לא בלע.

ולפי"ז **משמע** שנשארה הסברא החיצונה כמו בעלמא דקיי"ל שכ"ש שאין היס"ב לא מבליע אפילו לשיטת הרשב"א שכ"ש מבליע וא"כ מבואר מזה שלכ"ע היס"ב בבה"ש.

אך לעיל כתבנו דיש סברא דאפי' בפחות מיס"ב מבליע וכדברי הש"ך בסימן ק"ה סק"ה ולכאורה לפי הך סברא גם בכ"ש הוי כך, וצ"ע.

ולפי הדרך שכתבנו לעיל בש"ע דמשמע דבכ"ש לא מבליע רק ביס"ב וכן בכ"ר א"כ מוכח דלפי הרשב"א דמשהו דין של בה"ש לעלמא ע"כ דהבין דבית השחיטה הוי חום של יס"ב.

והכלל דנראה דבזה תלוי המחלוקת גבי שיעור החום של יס"ב דלפי משמעות הש"ע דאין בליעה בפחות מיס"ב א"כ מ"ד שכ"ש בולע ולמד מבה"ש ע"כ דהוי יס"ב וכשיטת האול"צ אבל לפי הש"ך דס"ל דגם בפחות מיס"ב בולע לפי הרשב"א א"כ יתכן דחום בה"ש הוא פחות מיס"ב ואפ"ה בולע.

ונצטרך להחמיר עכ"פ בשיעור זה שלא לחמם מים בשיעור זה ששמא הוא היס"ב ועיין לקמן.

הוכחה חשובה לשיעור יס"ב והוכחה שיש"ב הוא בן דרוסאי בבישול מים, ולפי"ז יש הוכחה שיש"ב הוא חמישים מעלות והיא הוכחה חשובה

והנה לכאורה יש להוכיח שיעור של יס"ב דהנה בגמ' שבת מ ב איתא שמותר להניח מים במקום שלא יגיע ליד סולדת אבל אם יגיע ליס"ב אסור ומשמע שהטעם משום דבשיעור יס"ב יש בו משום בישול וידוע שיטות הראשונים שבמאכל בן דרוסאי הוי שיעור בישול ויותר ממאכל בן דרוסאי אין חיוב בישול ושיעור ב"ד י"א חצי בישול וי"א שליש בישול, וא"כ אם יס"ב הוי ב"ד ולכן יש איסור בבישול של מים לחממן עד שהיס"ב שיש איסור תורה לחממן עד יס"ב אבל פחות מיס"ב אין איסור תורה.

והיינו שאין איסור תורה להך שיטה שאחר שהיס"ב אין בו משום בישול וא"כ אין איסור תורה רק בבן דרוסאי שקודם שבא לב"ד לא שייך בישול שהוי חצי מלאכה ואחר שבא לב"ד לא שייך בו בישול אלא ע"כ שביס"ב הוי בן דרוסאי.

אבל פחות מב"ד זה חצי שיעור ולא מבעיא למ"ד שחצי שיעור לא אסור מן התורה במלאכות שבת שודאי אין איסור בפחות מב"ד אלא אפי' למ"ד יש איסור תורה מ"מ בחצי מלאכה לא הוי איסור תורה אלא ע"כ שלפחות יס"ב הוי בן דרוסאי ולא פחות מזה שא"כ לא היה איסור

לבשל עד יס"ב וגם לא יותר מזה שא"כ בפחות מכאן כבר היה איסור, ולפי"ז אם יס"ב הוי חצי בישול וידוע שבמים אין יותר משיעור רתיחה שמעלה בועות וא"כ שיעור זה הוא כ"צ במים ובגמ' שם קאי נמי על מים וש"מ ששיעור יס"ב הוא או חצי מהחום של רתיחה או שהוא שליש מהחום של רתיחה, וא"כ נפשוט מזה שיעור של יס"ב.

ואם שיעור רתיחה הוא מאה מעלות א"כ שיעור של יס"ב הוא חמישים מעלות למ"ד שב"ד הוא חצי בישול ולמ"ד שליש הוי שיעור של יס"ב חום מועט מאד שהוא שליש של מאה מעלות.

ומ"מ כל הוכחה זו שייכת לשיטת התוס' שיש דין של ב"ד גם במים אבל אין זה ברור ששאר ראשונים מודו בזה והפנ"י כתב בתחילת פ"ג משם זקנו שאין ב"ד במים ולפי"ז לא תהיה הוכחה אך לפי מה שרגילים לא משוינן פלוגתא בין הראשונים ללא הכרח ומש"ה יש הוכחה מהתוס' גם כלפי שאר ראשונים.

ואמנם יסוד זה שב"ד במים הוא גם חצי בישול אינו פשוט לומר כן אלא שכך משמע סתמות הפוסקים על צד שיש ב"ד במים שאינו שונה משאר דינים. והא שהוי כ"צ במים שיעור רתיחה לא פשוט לומר כן אלא שלא ראינו במציאות אלא שני שיעורים או רתיחה או יס"ב ודו"ק.

לפי החזו"א יש דחיה על הנ"ל

ומ"מ דעת החזו"א שבן דרוסאי במים מתחיל משיעור יס"ב כמבואר בסל"ז סק"ו שם ולפי"ז יוצא שיש"ב אינו ב"ד.

ולפי"ז צ"ל דיש איסור בישול מן התורה קודם שיהיה ב"ד וזה א"ש לשיטות שחצי שיעור אסור מן התורה במלאכות שבת אבל אם חצי שיעור מותר מן התורה לא מסתבר שבחצי מלאכה הוי איסור תורה ועוד צ"ל לפי החזו"א שפעמים גם על חצי מלאכה הוי איסור תורה.

איך משערים בן דרוסאי לפי החזו"א

ומ"מ לפי החזו"א שיש"ב הוא תחילת בישול א"כ שיעור ב"ד תלוי מזמן שהיס"ב וכגון אם יס"ב הוא חמישים מעלות יצא ששבעים וחמש מעלות זהו ב"ד ומאה מעלות הוא כ"צ וא"ש שב"ד הוא חצי בישול שהיינו חצי מזמן שמתחיל להתבשל לבין הזמן שהוא כ"צ וזמן שמתחיל להתבשל לפי החזו"א הוא יס"ב ואמנם יש סברא שלא משערים בשעות את המאכב"ד כי בתחילה יש שהות גדולה עד שמתחמם ושוב מתחמם מהר מאד וא"כ אפשר שב"ד הוי חמישים מעלות ויס"ב ארבעים או קרוב לזה אלא שבחזו"א עצמו כתב שם שמשערים ב"ד לפי שעות ואולי במים מודה שלא משערים לפי שעות, וצ"ע.

ואמנם משם החזו"א מפורסם שהורה שיש"ב הוי כחמישים מעלות, וזה א"ש עם החשבון שעשינו לעיל.

אם כרס ויד שוים וחילוק בין גדול לקטן ובין כרס ליד

והנה בגמ' איתא היכי דמי יס"ב כל שכרסו של תינוק נכזית. וצ"ב שלכאורה זה הוה סתירה דגבי תינוק הוה כויה וגבי גדול הוה סולדת. ועוד צ"ב דגבי תינוק ממחר לכוות קודם שגדול נכוה וחדא מתורצת בחברתה שסלידה של גדול וכוויה של קטן הם שוים ועוד יתכן שלא כל המקומות שוים ואין הוכחה מכרס ליד ומש"ה נקטו כרסו של תינוק ולא אמרו ידו של תינוק נכזית.

לענין יס"ב אם הוה שיעור של כויה או פחות ודרך לומר שהוה תחילת כויה

והנה עוד יש לברר אם יס"ב פי' נכזית, ובדיני כ"ש כתבנו להוכיח מפשט הירושלמי שיס"ב היינו נכויות, וכן פרש"י בחולין בפרק כל הבשר (דף קה ב).

אבל רש"י בשבת (מ ע"ב) מפרש דסולדת שמא תכוה שמשמע לכאורה שאין זה שיעור של כויה כיון שחושש שמא תכוה ולכן סולד.

ובני הישיבה רצו לבאר דהיס"ב מחמת שמא תכוה ולא מיירי בנוגע בו ומחמת כן סולדת אלא ירא לנגוע שמא יכוה, אך אכתי צ"ב למה הגמ' נקטה יד סולדת אם באמת היד נכזית.

ויתכן דמה שפרש"י בחולין נכויות היינו מתחילה ליכוות, ולכן היד סולדת ונשמטת שמא תיכוה כויה גמורה, אבל כרסו של תינוק הוה ממש כויה ולא רק התחלה של כויה והואיל שהוא תינוק ממחר ליכוות וזהו שיעור תחילת כויה בגדול.

עוד הכרח להנ"ל

ולפי הנ"ל שיד סולדת לאו היינו נכויות אלא פחות מכויה ממילא א"ש שכרסו של תינוק נכויות הוה בשיעור של סלידה של גדול אבל אם נימא שסולדת הוה כויה גמורה אצל גדול קשה דאיך כרסו של תינוק לא ממחרת ליכוות וע"כ לתרץ דשיעור כויה בגדול אפילו שהיס"ב לא נכוה מיד ולא הוה רק התחלה של כויה לא כן בתינוק שאותו שיעור של יס"ב מיד גורם לו כויה א"כ הדרך למה שכתבנו מתחילה דיס"ב היינו תחילת כויה.

אם כרסו של תינוק נמדד רק בתינוק בינוני או כולם שוים

ובגמ' גבי הא דבעי ה"ד יס"ב פרש"י הרי יש ב"א שידם סולדת מרתיחה מועטת ויש מרתיחה מרובה, וכוונת הגמ' שאי אפשר שכל א' ימדוד לפי ידו כיון שזה משתנה מאדם לאדם ולכן כדי לידע שיעור של בינוני אזלינן כפי כרסו של תינוק, ולכאורה מוכח מזה ששיעור של כרסו של תינוק הוה שווה בכל התינוקות דאל"כ מה הועלנו בזה שאזלינן בתר כרסו של תינוק דלמא אצל א' נכויות ואצל א' לא נכויות, אלא ע"כ שבתינוק כל הכרסות נכוים באותה שעה. וטעם הדבר דכויה הוה ענין של מציאות וזה בקל אפשר לידע, לא כן גבי יס"ב דהוה תלוי בטבעים. ועוד יתכן שגבי תינוק קל לשער בינוני, לא כן בגדול שכל חד כפי הרגלו, לא כן בתינוק שלא הספיק לפתח טבעים, ולכן קרוב הוה השיעור של התינוקות וקל יותר לבדוק, ועיין בפוסקים מ"ש בזה.

אם אדם אוכל או שותה יותר מיס"ב וכמה הוכחות שלא הוי הכי

ומ"מ לענין שיעור שאדם אוכל או שותה יש לברר אם הוא שיעור כמו שהיס"ב שמחמת שהוי חום כזה לא יאכל או ישתה בשיעור כזה שמא יכווה דהא פי' לעיל שיש"ב היינו כויה וגם אם נימא שלא היינו כויה מ"מ היינו מצב שאין היד יכולה לסבול שיעור חום זה ולכן היא סולדת וא"כ בכה"ג לא יוכל לאכול או לשתות בשיעור חום זה.

חילוק בין פיו ליד

ויש מחלקים דשאני פיו שרגיל במגע עם דבר חם ולעולם שייך שיאכל גם מה שיותר מיס"ב. ואמנם זה לא יתרץ רק אם נימא שיש"ב לא היינו נכווית אבל אם זה נכווית לא שייך לומר שגבי מקום שרגיל יותר בחום לא נכווה שכוויה תלוי במציאות ולא תלוי ברגילות לחום.

ומ"מ על צד ששייך להוכיח משתיה או אכילה, יתכן שאפי' אם שותה מעט מעט מ"מ לא עשוי הוא לשתות בענין שיכווה ולכן שייך לבדוק אפי' משתיה רגילה.

הוכחה להנ"ל מדין בשר וחלב וחמץ שאין האדם אוכל או שותה יותר מיס"ב

ועוד יתכן להוכיח מזה שאדם אוכל בשר וחלב באותו יום ולמה לא הוי כאן בליעה בחום של יס"ב ונימא ששוב יפלוט באותו יום בשר או חלב וכן ביום י"ד ניסן שאוכל חמץ ולמה לא חושש שבו ביום כשאוכל מאכל פולטים שיניו את המאכל, ומעשים בכל יום שהאדם אוכל עם שיניים תותבות ולא חושש שיפלוט בשר או חלב, ובשלמא מצד איסור בישול י"ל שלא שייך שבפיו יהיה כ"ר, אבל אכתי הרי יש כמה שיטות שכלי שני מבליע ומפליט וא"כ ניהוש שמא יאכל בשר וחלב יחד, ואם נתרץ דכה"ג לא יכול בענין אחר ולא גזרו רבנן שמהתורה אין איסור כיון שאינו מבשל בכ"ר אך קשה לשיטות שכלי שני מבליע ומפליט שלמה לא חוששים שהשיניים יבליעו או יפליטו ועוד תיקשי מהשיטות שגוש חשיב ככלי ראשון אם משכח"ל בשר וחלב שהוא גוש אלא ע"כ שאין נכנס לפיו שיעור של יס"ב ולכן לא שייך שיבשל וכן כתב בבא"ח פרשת בא אות ה שכל שאדם אין נמנע מלאכול או לשתות מרוב חמימותו הוי פחות מיס"ב ובאחרונים כתבו שכך נהגו המורים למדוד.

שיעור של שתיה של בינוני והנפק"מ בזה

ובמידות שמדדו שיעור של שתיה של בינוני, יצא שעד שבעים או שמונים מעלות אדם עשוי לאכול ולשתות, וא"כ מזה תהיה הוכחה ששיעור יס"ב הוא כשיעור של שמונים מעלות, וזה סותר למה שכתבנו לעיל דיס"ב הוא חצי או שליש משיעור רתיחה, וגם סותר את השיטה ששיעור בחום של כה"ש שעלה להם כארבעים וחמש מעלות.

צידוד להחמיר בשיעור יס"ב מארבעים מעלות ולא פחות מזה

ודעת החזו"א להחמיר מארבעים מעלות לחוש שמא הוי יס"ב וכן דעת הגר"ב צ"א"כ יש לנו לנקוט להחמיר שלא לחמם כשיעור זה וגם שאין להחזיר ע"ג האש וכו' רק בחום של למעלה משמונים מעלות.

ואמנם לכאורה צריך להחמיר משלשים ושמונה מעלות דהא בעוף קטן זהו שיעור בה"ש ויש מ"ד שבה"ש רותח וא"כ לכאורה הוי יס"ב בשיעור זה ולכאורה ע"כ לומר בדברי הרשב"א בשיעור בה"ש יתכן שהוא פחות מיס"ב ואעפ"כ יש מ"ד שהוא בולע לפי טבעו המיוחד של בה"ש או דס"ל דאפי' בפחות מיס"ב בולע כדברי הש"ך בסימן ק"ה או שנלמד מזה שיש"ב הווי שלשים ושמונה מעלות והואיל ולא שמענו מי שמחמיר גם בשיעור זה לכאורה ע"כ לומר בהרשב"א כנ"ל.

ומ"מ יתכן שבעוף גדול הוא השיעור של יס"ב ואעפ"כ יש מ"ד דבה"ש צונן משום דהוי חום של כ"ש שלא מבליע ומאידך מ"ד רותח ס"ל שמחמת טבעו בולע אפי' פחות מיס"ב כגון בעוף קטן ועיין. **ויתכן** עוד לומר שיש"ב הוי בשיעור של עוף גדול ומ"ד בה"ש רותח הווי את כל העופות מדרבנן לא כן מ"ד צונן שס"ל שכ"ש לא מבליע.

סיכום בענין גדר יס"ב

א. בגמ' חולין ח ב איתא דסכין דשחט בה טרפה אם בית השחיטה רותח נאסרת הסכין לא כן אם הוא צונן ולפי"ז משיעור בית השחיטה יש ללמוד לשיעור של יס"ב לפי מה דקי"ל דהוא צונן. **והרשב"א** שם ובתוה"ב בית ד ש"א כתב דלרבותיו אין ללמוד מבית השחיטה משום דיש לו טבע מיוחד לבלוע אבל הרשב"א כתב דלמדים מבית השחיטה ובש"ע סימן ק"ה משמע פשט דבריו דלכ"ע אפי' למ"ד כ"ש מבליע היינו דוקא ביס"ב וא"כ ע"כ לומר דבה"ש הוא יס"ב אבל הש"ך שם בסק"ה כתב דגם בפחות מיס"ב להרשב"א מבליע וא"כ שייך לומר דבה"ש הוי פחות מיס"ב ופליגי בזה האול"צ ח"ב פ"ל אות יב והגרשז"א במנח"ש ח"א סימן צ"א אות ח אם כונתו דהוי פחות מיס"ב או כחום של כלי שני ולפי הנ"ל תליא זה בדין כ"ש או כ"ר בפחות מיס"ב אם מבליע וכמדומה לן דלא שמענו למעשה מי שמורה כך בפחות מיס"ב דמבליע וא"כ ע"כ דחום בה"ש יס"ב אך כבר כתבנו דפשט לשון הש"ך לא משמע כך.

ב. יש להוכיח מדין מאכב"ד לסוברים דהוא חצי בישול דשרי להרתיח מים עד יס"ב ואם הכ"צ במים הוא הרתיחה ש"מ דיס"ב הוא הב"ד והוא חצי בישול דהוא כחמשים מעלות כפי שיעור של רתיחה דהוי ב"ד או חצי או שליש משיעור זה והוא שיעור של יס"ב ואמנם שיעור של שליש לא מסתבר דכששלשים וארבע מעלות חשיב יס"ב ועיין בחוות יאיר סימן ק"ד דכתב לחוש דכל דהוי יותר מחום הרוק היס"ב והעיר ע"ז בדר"ת בסימן צד סקנ"א דחלב בשעה שחולבין הוא צונן והוא כשיעור מ' מעלות צלזיוס כמו שכתב במנ"ש הנ"ל וכתב דגם החו"י שמא התכון על חום רוק של אדם חולה עי"ש. **אבל** לפי החזו"א סל"ז סק"ו שיעור הב"ד דהיינו חצי בישול הוא מתחיל אחר שהוא יס"ב דחצי הבישול בין יס"ב לבין כ"צ זהו ב"ד וא"כ יס"ב אסור אפי' שהוא פחות מב"ד וגם פחות מב"ד אסור לבשל ולפי"ז אם יס"ב הוא שיעור חמישים מעלות הוי ב"ד שבעים וחמש מעלות ואם הוא מ' מעלות ב"ד הוא שבעים מעלות ומ"מ לא שייך לידע לפי"ז שיעור של יס"ב.

ג. בגמ' מבואר דגבי גדול הוא בשיעור של יס"ב וגבי תינוק בשיעור דכרסו נכוית ומרש"י בחולין קה ב משמע דגם יס"ב היינו שיעור של כויה דכתב סולדת נכוית אבל מרש"י בשבת משמע דהוי סלידה ולא כויה ויתכן דרש"י בחולין קאי על תחילת כויה. **ובירושלמי** שבת ג ד

משמע דשיעור יס"ב היינו נכוית, אך יתכן דפליג על הבבלי, א"נ דהיינו נכוית של הירושלמי היינו סולדת של הבבלי ועיין לקמן.

ד'. בשיעור של כרסו של תינוק צ"ב דהרי עיקר מה דהגמ' שיערה בזה היינו משום דאין לידע מהו יס"ב דהא א' סולדת וא' לא סולדת ולפי"ז מוכח דכויה בכרסו היא שווה בכל אדם ואמנם יש לבאר דגבי תינוק דאינו מחמת טבע דהא עדיין קטן הוא ולכן שייך יותר לומר דלא נכוית.

ה'. יש מהאחרונים דמשערים כפי אכילה ושתייה וצ"ל דזה נמי לא קים לן שפיר מדהוצרך להביא הא דכרסו של תינוק ויש מחלקים דפיו דדרכו גם בדבר חם ואין הוכחה מזה על שיעור יס"ב.

ו'. יש הוכחה מדלא חוששים לאכול ביום א' בשר וחלב או חמץ ש"מ דהשינים אינם בולעות משום דלא היה שיעור של יס"ב, ועיין בבא"ח פרשת בא אות ה.

ז'. ודעת החזו"א להחמיר מארבעים מעלות לחוש שמא הוי יס"ב, וכן דעת הגר"ב צ. וא"כ יש לנו לנקוט להחמיר שלא לחמם כשיעור זה וגם שאין להחזיר ע"ג האש וכו' רק בחום של למעלה משמונים מעלות.



הרב דניאל הכהן סיטון שליט"א מח"ס ארחות רבית

השלמה לדברי מורינו הגאון הרב יצחק ברכה שליט"א

כידוע דברי מורה"י שליט"א עמוקים וצריכים עמל רב להבינם על בוריים ובפרט בסוגיא זו שהאריך מורנו בדרכים ובביאורים כהנה וכנהנה, ולמען הקל על המעיין אכתוב כאן את תורף הדברים כפי שהבנתי בדלותי מדברי מורה"י בענין זה, ואקווה שלא תצא תקלה מתח"י.



בענין שיעור יד סולדת בו, ידועה הוכחת המנחת שלמה (ח"א סי' צא) להגרש"ז זצ"ל דארבעים וחמש מעלות לא חשיב יד סולדת בו, ועיקר ראייתו מחום בית השחיטה דקיימא לן (יו"ד סי' י ס"א) דאינו מבליע ומפליט משום דקיימא לן דבית השחיטה צונן הוא. וידוע שישנם בעלי חיים שחום בית השחיטה שלהם מגיע עד ארבעים וחמש מעלות, וכיון דקיימא לן דצונן הוא ולא חילקו הפוסקים בסוגי הבעלי חיים שמע מינה דעד שיעור זה של ארבעים וחמש מעלות לא חשיב יד סולדת בו. עכת"ד בקיצור.

והנה אכן שפתי הרשב"א (בחי'דושי' לחולין ח: ובתורת הבית הקצר בית ד שער א דף ב ע"א) ברור מללו דבית השחיטה אין היד סולדת בו ובפשטות כוונתו מבחינה מציאותית, ולפ"ז צדק הגרש"ז בהוכחתו דארבעים וחמש מעלות אין היד סולדת בו.

אלא דהמעין ברשב"א בתורת הבית הארוך (בית ד שער א דף א ע"ב) יווכח שהוכיח לדינא מדין בית השחיטה רותח דגם כלי שני מבליע ומפליט, שהרי אפי' חום בית השחיטה המועט מחום של כלי שני מבליע ומפליט. ודעה זו הובאה בשו"ע (סי' קה ס"ב) די"א דכלי שני מבליע ומפליט ופסק מרן דיש ליתזהר לכתחילה כדעה זו.

והנה לפי מש"כ הרשב"א דבית השחיטה אין היד סולדת בו והוכיח מזה דכלי שני מבליע ומפליט א"כ מבואר להדיא דיש להחמיר בכלי שני אף שאין היד סולדת בו. וכן משמע להדיא מלשון הטור (יו"ד סי' קה ס"ב) שכתב בזה"ל "כתב הרשב"א יש אומרים שאין מפליט אלא חום של כלי ראשון שהוא מבשל אבל כלי שני וכן עירוי שהוא ככלי שני אינו מפליט ולא נהירא שהרי חום של בית השחיטה וחום חלב הכסלים מפליט שהן פחותים מכלי שני אלא כל חום שעל ידי האש מפליט אפי' אין היד סולדת בו ע"כ ונראה לי שאין הנדון דומה לראיה שאין חום בית השחיטה וחום חלב הכסלים מפליט אלא כדי קליפה אבל להבליע בכל ההיתר לא חשוב חום אא"כ היד סולדת בו". הרי לן שהבין מדברי הרשב"א לאסור אף באין היד סולדת בו, ואף הטור שחלק עליו לא חלק אלא שאינו מבליע בכולו אבל כדי קליפה שפיר מבליע אפי' באין היד סולדת בו.

גם בש"ך (סי' קה סק"ה) שכתב וז"ל "אבל כשהיד שולטת בו (א.ה. כלומר אינה סולדת) מוכח התם בירושלמי להדיא דשרי לכ"ע וכן הסכמת הפוסקים וכ"כ בת"ח כלל נ"ז דין י"ב אלא דבכלל כ"ג ד"ג פסק כהרשב"א וטור דצונן לתוך חם שאין היד סולדת בו צריך קליפה וצריך לומר דסבירא ליה דאע"פ שאין היד סולדת בו מבליע כדי קליפה וכן יש להחמיר אף על פי דמדברי שאר הפוסקים לא נראה כן ודו"ק". עכ"ל.

הא קמן דדעת הטור והתורת חטאת והש"ך אליבא דהרשב"א דאף חום שאין היד סולדת בו מבליע ומפליט. ולדרכם מוכח שהבינו את לשון הרשב"א כפשוטו דבית השחיטה אין היד סולדת בו מבחינה מציאותית, ולפ"ז שפיר יש לקיים הוכחת הגרש"ז דארבעים וחמש מעלות לא חשיב חום שהיד סולדת בו.

והנה מורנו האור לציון (ח"ב הערות פ"ל הערה יב) כתב לדחות את הוכחת הגרש"ז מדברי הרשב"א, דיש לומר דפליגי הני אמוראי לא במציאות אם חום בית השחיטה הוא רותח או צונן, אלא בדין, כלומר אם יש לבית השחיטה דין כלי ראשון המבשל או דין כלי שני דאינו מבשל, ומ"ד צונן סובר דיש לו דין כלי שני ולהכי יתכן דלעולם חום בית השחיטה יד סולדת בו ודלא כהגרש"ז אלא דאפילו הכי יש לו דין כלי שני ולכן אינו מבליע ומפליט. עכת"ד מורנו באול"צ.

אך דברים אלו צ"ב, דכבר נתבאר שהרשב"א בתורת הבית הארוך הוכיח מבית השחיטה דגם כלי שני מבליע ומפליט ופסק מרן דיש לחוש לשיטה זו לכתחילה, ולפי דברי הטור והתורת חטאת והש"ך הנ"ל מבואר להדיא דהרשב"א מחמיר גם בחום שאין היד סולדת בו מבחינה

מציאותית, וא"כ לא שייך לומר כדברי האול"צ דלמ"ד צונן היינו משום דיש לו דין כלי שני, שהרי הרשב"א סובר שגם כלי שני מבליע ומפליט אפי' בחום שאין היד סולדת בו, ועל כרחק דבית השחיטה מצד המציאות אין היד סולדת בו וכדברי הגרש"ז.

אך נראה דמצד אחר יש לדחות את הוכחת הגרש"ז ושמא לזה כיון מורנו האול"צ זצ"ל, דהנה ז"ל השו"ע (סי' קה ס"ב) "חום של כלי ראשון שהיד סולדת בו, מבשל ואוסר כולו. אבל חום של כלי שני אינו מבשל. ויש אומרים שגם כן אינו מפליט ואינו מבליע. וי"א דמכל מקום הוא מפליט ומבליע, ואוסר כדי קליפה. וראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחלה, אבל בדיעבד מותר בלא קליפה, ובהדחה בעלמא סגי". עכ"ל.

משמע להדיא מלשון השו"ע דכל מה שהחמיר דכלי שני מבליע אינו אלא בחום שהיד סולדת בו שהרי בזה איירי השו"ע כמו שכתב בתחילת הסעיף, ואם איתא שמחמיר גם באין היד סולדת בו כיצד לא הזכיר השו"ע דלשיטה זו יש להחמיר גם בחום שאין היד סולדת בו. ולא יתכן לומר שהרשב"א גופיה חושש אפי' לחום פחות מיד סולדת בו והשו"ע יפסוק כוותיה לחצאין רק בחום שהיד סולדת בו, שהרי הרשב"א הוא המקור שהובא בב"י לדעה זו דכלי שני מבליע ומפליט וכיצד יפסוק מרן דלא כוותיה.

גם הפרי מגדים (שפתי דעת יו"ד סי' קה סק"ה) כתב להדיא דכלי שני באין היד סולדת בו אפי' קליפה לא בעי. וגם מנהג המורים בזמננו נראה שאינם חוששים לכלי שני בחום שאין היד סולדת בו. וגם נראה דקשה במציאות לחשוש לחום שאין היס"ב דכיצד נשער מהו הגדר בזה, ואטו כל שאינו קר כבר נחשוש שמבליע ומפליט. ועל כרחנו לומר שס"ל להשו"ע דאף הרשב"א גופיה לא אסר בחום שאין היד סולדת בו, וכפי שנבאר אי"ה להלן.

ועוד נראה להוכיח כן, דהנה המעיין ברשב"א בחידושי לחולין (ח:): יחזה כעין סתירה בלשונו, שבתחילת דבריו כותב שבית השחיטה אין היד סולדת בו, ולאחמ"כ כותב דהוי ככלי שני וז"ל הרשב"א "דאע"פ שאין בית השחיטה רותח גמור **שאפי' היד אינה סולדת בו** ואלו לענין תולדות האור בכשיעור זה אינו רותח אלא פושרין ואינו מבליע שכך השו"ע רבוותא ז"ל דלענין תולדות האור אפילו כשהיד סולדת בו דוקא כלי ראשון הוא שמבשל ומבליע **אבל כלי שני אינו בולע ולא מבליע** ואפ"ה קים לי' לרב מכח התולדה דבית השחיטה דרכו לבלוע ולהבליע בשיעור החם המועט שבו" וכו' עכ"ל. ולכאורה קשה מה ענין כלי שני לכאן הלא סגי בזה שאין היד סולדת בו ולכן אינו מבליע ומפליט.

אלא נראה דביאור דברי הרשב"א כך הוא, דמש"כ לאסור בחום שאין היד סולדת בו, אינו כפשוטו מצד המציאות, אלא כוונתו מבחינה דינית דחום זה הוא כחום כלי שני שאינו מבשל. ומה שקורא לו בלשון אין היד סולדת בו היינו משום שבכלי שני אפי' אם תהיה היד סולדת בו הוי כאילו אין היד סולדת בו דכלי ראשון, ולכן נקט בלשון זו דאין היד סולדת בו.

אי נמי דכוונת הרשב"א באופן זה, דסתם כלי שני היד סולדת בו וקאמר הרשב"א דחום זה של בית השחיטה הוא מועט אפי' מכלי שני דעלמא אלא הוי כעין כלי שלישי וכיו"ב, ולעולם מצד המציאות שפיר היד סולדת בו. ועל כרחנו לומר שכן הבינו השו"ע והפמ"ג את לשון הרשב"א

במש"כ דאין היד סולדת בו, ולפ"ז אין להוכיח מדברי הרשב"א דבית השחיטה אין היד סולדת בו אלא אדרבה מוכח דהיד סולדת בו [ושמא לזה נתכוון הגר"צ בדחייתו] ודו"ק.

ונמצינו למדים שהוכחת הגרש"ז מלשון הרשב"א תלויה במחלוקת הפוסקים אם יש לחוש לדינא בכלי שני שמבליע ומפליט אפי' בחום שאין היד סולדת בו, דלדעת הטור והש"ך והתורת חטאת הנ"ל דס"ל דאפי' בכלי שני שאין היד סולדת בו יש לחוש, א"כ שפיר יש לקיים הוכחת הגרש"ז דחום של ארבעים וחמש מעלות אין היד סולדת בו. אך לדעת השו"ע והפמ"ג הנ"ל דכלי שני מבליע ומפליט רק בחום שהיד סולדת בו על כרחנו לומר דמש"כ הרשב"א אין היד סולדת בו אינו כפשוטו דלעולם שפיר היד סולדת בו ודלא כהגרש"ז.

והנפק"מ היוצאת משיטת השו"ע בענין זה דנצטרך להחמיר שלא לחמם מים בשיעור זה של חום בית השחיטה שמא היד סולדת בו. עכת"ד מורה"י שליט"א.

והנה שאלנו את פי מורה"י שליט"א דלפ"ז יצא שנצטרך להחמיר גם בשלושים ושבע מעלות, שהרי כתב הגרש"ז שישנם בעלי חיים שחום בית השחיטה אצלם הוא שלושים ושבע מעלות, וכיון שבית השחיטה על כרחך היד סולדת בו א"כ נמצא שמשלושים ושבע מעלות כבר הוי יד סולדת בו, וזה לא שמענו.

והשיב לנו מורה"י שליט"א דיש לומר דלמ"ד בית השחיטה רותח אין הכוונה שבכל סוגי בית השחיטה של הבעלי חיים היד סולדת ואוסר מעיקר הדין, אלא שכיון שיש חום של בית השחיטה שהוא יד סולדת בו ואוסר מעיקר הדין, להכי יש לגזור על כל סוגי בית השחיטה אטו בית השחיטה כזה שהיד סולדת בו וכעין לא פלוג, ולפ"ז אין הכרח להחמיר כבר בשלושים ושבע מעלות. ודו"ק.

עוד שאלנו את מורה"י שליט"א מלשון הב"י (סי' צה ס"ג) שכתב בזה"ל "אבל להרשב"א דחום דכלי שני מבליע ומפליט ואפילו אין היד סולדת בו". הרי לן שנוקט להדיא שהרשב"א אוסר אפי' בכלי שני שאין היד סולדת בו. והשיב לנו דגם לשון זו יש לפרשה דהכי קאמר הב"י דהרשב"א אוסר בחום כזה שהוא מועט מחום של כלי שני רגיל שחומו גבוה, ולשון אין היד סולדת בה אינה כפשוטה, אלא ביחס לכלי שני הרגיל אין היד סולדת בו, ולעולם מצד המציאות שפיר היד סולדת בו. ודו"ק.

מרן הגאון רבי יעקב חיים סופר זצוק"ל
בעל ספר 'כף החיים'

בענין סדר עטיפת הטלית לדעת האר"י ז"ל^א

הקדמה

(מאת הרב יצחק סופר שליט"א)

אחד מיסודות ההוראה שלימד רבינו הגדול הגר"צ זלה"ה, שבכל מקום שיש מחלוקת בין הפוסקים לכאן או לכאן, יש לו לאדם להשתדל לצאת אליבא דכולי עלמא, ולא לדחוק את עצמו כדעה אחת בלבד, אלא עליו לנהוג תמיד לרווחא דמילתא, כדי שיהיה קיום המצוות על צד הטוב ביותר.

ועיין במבוא לספר אור לציון חלק ב' (ענף ה) אשר הביא רבינו זלה"ה מספר דוגמאות, ואחת מהן היא בסדר עטיפת הטלית בשעת ברכה, שנוהגים לעשות "עטיפת ישמעאלים" לצאת ידי סברת הגאונים המובאים בטור או"ח ריש סי' ח', על פי דברי האר"י ז"ל בשער הכוונות המובא במגן אברהם (ריש סי' ח).

ונחלקו רבותינו האחרונים כיצד הוא סדר העטיפה. הרב החסיד רבי אברהם חיון המגיה בספר שלמי צבור (דף לב ע"א) כתב: "יש דרך ישר לפני איש לצאת גם לדעת הט"ז והרב בית יעקב ז"ל, אף שיברך מקודם בעודו הטלית בידו, והוא, שתכף לברכה ילבשו הטלית כולו דרך אחוריו על ראשו ועל גופו בבת אחת, דהשתא הוי עובר לעשייתן ממש בלי שום פקפוק כלל, ואחר שלבש בדרך זה יעלה הכנפות על צוארו ויתעטף כעטיפת הישמעאלים כדי הילוך ד' אמות". וסיים: וכן ראיתי לאנשי מעשה מיקירי ירושלם תובב"א נוהגים כן. עכ"ל. אמנם הבן איש חי כתב (בראשית אות ה): "סדר עטיפת הטלית גדול, הוא כך, אחר סיום הברכה תעטף בו ראשך בלבד, ולא כאותם המתחכמים לעטף בו כל גופם מתחלה, דאין לנו אלא דברי רבינו האר"י ז"ל".

והביא דבריהם רבינו הגדול זלה"ה באור לציון שם, וכתב: "ונראה דמלבד מה שכתב בכף החיים סימן ח' אות ג' שמנהג חסידי בית אל יכב"ץ ההולכים על פי דברי האר"י ז"ל להתעטף כמו שכתוב בשלמי

א. תשובה זו נמסרה מאת ניני הגאון המחבר זצוק"ל, ועל כך תודתינו נתונה להם.

צבור, הנה כיון שיכול לצאת אליבא דכולי עלמא, יש לו לנהוג כן, לרווחא דמילתא".

ועל פי זה כתב באור לציון ח"ב (פרק מד הלכה ח עמ' רעח): "סדר עטיפת הטלית גדול כך הוא, תחילה יעטוף בה ראשו וכל גופו, ולאחר מכן ירימנה ויכסה בה ראשו לבד, וישליך את הציצית לאחוריו לצד שמאל".

הרי פסק רבינו זלה"ה להלכה למעשה, שיש לנהוג כמנהג חסידי בית אל יכב"ץ המובא בכף החיים, מפני שבאופן זה יוצא אליבא דכולי עלמא.

ועיין כף החיים שם שכתב בסוף דבריו, שעשה סמך למנהג חסידי בית אל בספר תשובותיו הנקרא 'באר מים חיים', וז"ל: "אמנם חסידי בית אל יכב"ץ ההולכים על פי דברי האר"י ז"ל נוהגים כמו שכתב הרב שלמי צבור, משום דאין דבר זה מפורש בהדיא בדברי האר"י ז"ל, כיעויין שם בשער הכוונות דרושי הציצית, ואני עבדא עשיתי סמך לדבריהם בתשו' באר מים חיים יעו"ש".

לתועלת הלומדים ועל מנת להגדיל תורה ולהאדירה, מצורפת לפנינו בשלימותה תשובה זו שכתב הגאון בעל כף החיים זצ"ל, מתוך ספרו 'שו"ת באר מים חיים' שטרם נדפס ועודנו בכתב יד.

יהי רצון שזכותם של רבותינו הגדולים זצוק"ל תגן עלינו ועל כל ישראל אמן.



שאלה: בענין עטיפת הטלית לפי דברי האר"י ז"ל, איזה הוא הנכון לעשות, להתעטף בו קודם על גופו או אחר כך, דהיינו שיורידנו על גופו ואחר כך יחזור ויעלהו על כתפיו ויתעטף בו.

תשובה: בדברי האר"י ז"ל אין מפורש דבר זה בהדיא אם לעשות העטיפה קודם שיורידנו על גופו או אחר כך, אלא רק שכתב בשער הכוונות דרוש א' דציצית דצריך להתעטף כעטיפת ישמעאלים, ומחזירים שתי הציציות שבצד ימין על צד שמאל, באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הארבע ציציות, ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל במקום התחלת הנקבה מאחורי החזה וכו', וטוב ונכון לעשות כך, ולפחות ישאר מעוטף כך כדי שיעור הליכת ארבע אמות בעת שמתעטף בציצית, ואחר כך יסיר העיטוף מעל צוארו, וכך היה מנהגו של מורי ז"ל. עכ"ל.

וכן כתב בדרוש ב' (דף ה' ע"א): וכשמתעטף האדם בטלית צריך שיאחזו בצד הימני של הטלית בשתי הציציות שבו וישליכם לצד שמאל סביב גרונו על הכתף השמאלי לאחור, כדי

שיגיעו הציציות ברישא דנוקבא העומדת שם באחור בצד שמאל, כנודע דנקובא בשמאלא אתאחדת שהם הגבורות, ושתי הציציות האחרות השמאלים ישארו תלויים דרך פניו של אדם ולא באחור. עכ"ל.

והא דבדרוש א' כתב "באופן שיתחברו שם בצד שמאל כל הד' ציציות" וכו', והכא כתב רק השתי הציציות ישליכם לצד שמאל ושתי הציציות ישארו תלויים דרך פניו. וכבר כתבנו הטעם לזה בסה"ק כף החיים (סימן ח' אות ז') בשם אמת ליעקב, דתחלה ישליך הב' ימינים על צד שמאל, ולהשאיר הב' שמאלים לצד פניו, ולכוין לתת החו"ב ליעקב והחו"ג לרחל, ואחר כוונה זו ישליך גם הב' שמאלים על צד שמאל, יעו"ש. וכונה זו מפורשת בספר עולת תמיד (בדרושי הציצית דף כ"ד ע"א בהנדפס מחדש) ובסידור הרש"ש ז"ל.

נמצא דאינו מפורש בהדיא לעשות העיטוף קודם שיורידנו על גופו או אחר כך, רק שצריך לעשות עיטוף בשעת לבישה.

אבל מסדר הכוונות נראה דצריך לעשות העיטוף דוקא אחר שיורידנו על גופו, וישהה כדי הליכת ארבע אמות, ואחר כך יחזור ויעלנו על כתפיו ויעשה העטיפה. והוא כמו שכתב הרש"ש ז"ל בספר נהר שלום בענין כונת הברכות (דף ט"ז ע"ד), דעל ידי כוונת הברכה נמשך בחינת המקיפים ל"מ דצל"ם, ועל ידי עשיית המצות נמשך בחינת מוחין פנימיים צ' דצלם יעו"ש. ועשיית קיום מצות ציצית הוא שצריך ללבוש הטלית על הראש ועל הגוף, דעל הראש לבד לא חשיבה מצוה, כמבואר בשלחן ערוך או"ח סימן יו"ד סעיף יו"ד ובדברינו לסימן ח' אות ט' יעו"ש.

ואם כן כיון דעיקר מצות ציצית היא לבוש הגוף, ומוחין לצל"ם לא נגמר עד עשיית קיום המצוה, צריך תיכף לברכה להורידו על גופו ולשהות כדי הליכת ארבע אמות כדי לקיים המצוה ולהשלים כניסת מוחין דצל"ם שהם בחינת פנימיים ומקיפין, ואחר כך יחזור ויעלנו על כתפיו לעשות עטיפה להמשיך מוחין דחו"ב חו"ג ליעקב ורחל, כי זהו סדר האמיתי.

ומה שכתב בשער הכוונות (דרוש ו' דציצית דף ז' ע"ב) על האר"י ז"ל: כשהיה לובש טלית קטן היה נוהג לעטוף ראשו בו ממש והיה מברך להתעטף בציצית ואחר כך היה שומטו מעל ראשו ומורידו על שני כתפיו כדרך לבישתו. עכ"ל. אין לדקדק מזה שהיה עושה עטיפה קודם שהיה מורידו על גופו, אלא רק שבא להורות שגם בטלית קטן היה עושה עטיפה בשעת לבישה ומברך להתעטף וכמ"ש בשלחן ערוך או"ח סימן ח' סעיף ו', אבל לעולם תחלה אחר הברכה היה מניחו על ראשו ועל גופו להשלים כוונת הברכה והמצוה כנזכר, ואחר כך עושה עטיפה, ואחר העטיפה היה מכניסו בראשו ונותנו על כתפיו כדרך לבישת טלית קטן.

וכן הוא מנהג חסידי בית אל יכב"ץ שבעיר קודשנו ירושלים ת"ו ההולכים ע"פ תורת האר"י ז"ל, דאחר הברכה מורידים הטלית על גופם, ואחר כך חוזרים ומעלים אותו על כתפם ועושים העטיפה.

ובזה תבין כי מה שכתוב בשער הכוונות (דף כ"ז ע"ב) הוא העיקר, שכתב וז"ל: שבהגיעך אל מהר והבא עלינו ברכה ושלוש, תזקוף שני צדדי הטלית על שני כתפותך, באופן שישארו שני הציציות מאחור ושני ציציות לפניך, ואחר כך תקבצם יחד וכו'. עכ"ל. ולא כמו שכתבו המגיהים שם: באופן שיהיו שתי הציציות של האחור בפנים וב' ציציות שכבר הם בפנים נמצא ארבעתם בפנים וכו'. עכ"ל. ולפי דבריהם יהיה כל הטלית מקופל על הצוואר ולא על הגוף, ולא זכרו המבואר בשלחן ערוך כי מצות הטלית עטיפת הגוף ולא על הצוואר לחור, ואיך בשעה שקורא פרשת ציצית אינו מקיים מצות ציצית כתקנה שגופו אינו מעוטף בטלית.

וגם מה שכתב שם הרב מנחם מענכין ז"ל להביא ראייה משער הכוונות דף ז', אינו מוכרח. ועל כן אין לנו אלא מה שכתב כאן בשער הכוונות ודין השלחן ערוך שצריך עטיפת הגוף בעת שקורא פרשת ציצית. ואין צריך להאריך בדברים פשוטים. והשי"ת יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.

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

התחיל להתפלל תפלת ערבית, ונזכר שכבר התפלל

לכבוד כש"ת רבי וכו' שליט"א, שלום וברכה.

מה ששאלת אודות מ"ש בשו"ע (סי' קז סעיף א) דאם התחיל להתפלל על דעת שלא התפלל, ונזכר שכבר התפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה, אפילו יכול לחדש בה דבר. ע"כ. וכתב המ"ב בבאור הלכה בשם המג"א שאפילו בתפלת ערבית שהיא רשות, פוסק, מאחר דהשתא שוינן עלן כחובה, מסתמא התחיל בה אדעתא דחובה. אולם בספר כה"ח (אות יב) כתב כיון שיש אומרים שע"י חידוש א"צ לפסוק, יש לסמוך עליהם לגבי תפלת ערבית בצרוף דעת הרמב"ם. ע"ש. וכן פסק בספר ילקוט יוסף (חלק א' עמוד רג). ונודע שחלק א' נכתב ע"י מו"ר. ומאידך גיסא בשו"ת אור לציון (חלק ב פרק מה סעיף לד) העלה שבכל אופן יפסיק את התפלה, שאנו אין לנו אלא דעת מרן השו"ע שקבלנו הוראותיו, ואיהו סתם ולא חילק בין תפלה לתפלה. והערתם על כך ממ"ש מרן בכסף משנה (פרק י הלכה ו) להעיר על דעת הראב"ד שפליג על הרמב"ם (שסבר שאם היתה תפלת ערבית, אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא ע"ד שאינה חובה), וכתב שאין כאן נחת רוח, שנראה טעמו שאע"פ שתפלת ערבית היתה רשות, עכשיו כבר קבעוה חובה, והעיר ע"ז הכסף משנה שאין זה מוכרח, ויש מקום לדברי רבינו, מאחר שמתחלה היתה רשות. ע"כ. והשתא מאחר ואיכא גילוי שמרן בכס"מ מחזיק בידי הרמב"ם, איכא למימר שכן גם דעתו בשו"ע. ורצית לדעת חו"ד בזה.

תשובה: הנה אף שיש אומרים דאנן קיבלנו הוראות מרן אף במה שכתב בכסף משנה (הובאו בספר ברית יעקב סי' מ בהערה א), [וכן מבואר בספר שלום לעם למהר"ש הדאיה (חלק ב פרק ט). וע"ע במה שכתבתי בשו"ת ברכי"ה (ח"ה חיו"ד ס"ס יב). אולם לפי הדעות הסותרות שלא קיבלנו הוראות מרן במה שכתב בב"י (הובאו בשו"ת ברכי"ה חלק ג חיו"ד סי' ז אות ה, וחאה"ע סי' כה אות ז, וחלק ז חאו"ח סי' עט סוף עמוד רא), לפ"ז ק"ו שהדברים אמורים לגבי מ"ש בכ"מ], מ"מ מאחר ומרן בשו"ע סתם הדין בזה, נראה שכן דעתו אף לגבי תפלת ערבית, ואף שבכסף משנה כתב שיש מקום לדברי הרמב"ם, מ"מ אין זה אומר שהסכים עמו לדינא. ואף אם נאמר שכן דעתו בכס"מ, מ"מ מאחר ונראה שהשו"ע סותר את דבריו בכס"מ, כן יש לתפוס לדינא, מאחר ודבריו בשו"ע הם העיקר להלכה נגד הכסף משנה. וכ"כ הגר"י ידיד זצ"ל בספר ברכת יוסף (ח"ג עמוד קנב) שבמקום שמרן סותר את עצמו מהכסף משנה למה שכתב בשו"ע, פשוט שהלכה כמו שכתב בשו"ע שהוא אחרון. ועוד שהכסף משנה הוא פירוש לדברי הרמב"ם ואינו לפסק הלכה, משא"כ השו"ע שהוא לפסק הלכה. הובא בשו"ת יבי"א (ח"י חיו"ד סי' לז אות ב). ע"ש. וע"ע במה שכתבתי בשו"ת ברכת יהודה (ח"א חיו"ד סי' מו) לגבי היכא דאיכא סתירה בין השו"ע לבדק הבית, וצרף לכאן.

וכיו"ב חזינן להגר"ח סופר שליט"א בספר ברכי נפשי (סי' כג) שהביא את מ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' מא) להכשיר ס"ת שאין בו תגין, שאף שבשו"ע (סי' לו ס"ג) כתב

להכשיר זאת, מ"מ מאחר ובב"י כתב דהכי נקטינן להכשיר זאת, היכא דאין נמצא מי שיוודע לעשות תגין, כן יש לתפוס עיקר לדינא, משום שיש לומר שילמד סתום ממפורש, אולם בשו"ת יבי"א (ח"ט חיו"ד ס"כ אות ג) העיר לנכון שמאחר ובשו"ע כתב בסתמא שכשר לקרוא בס"ת זה, נראה שמיקל בזה בכל אופן, וש"מ דהדר ביה מר משמעתי. ע"ש. וק"ו שהדברים אמורים לגבי מ"ש בספר כס"מ, שיש לתפוס עיקר כמ"ש בשו"ע. ומה גם שי"א דאנן לא קבלנו הוראותיו בכס"מ, וכמ"ש בשו"ת עמק יהושע בקונ' אבני מילואים (סי' טו עמוד רסט) בשם ספר בקש שלמה (עמוד רכו). ע"ש. והן לו יהי אלא ספק, הא קי"ל סב"ל.

ולכאורה יש מקום עוד לחזק הוראה זו, ע"פ דעת הראב"ד הנ"ל שסובר שאין להמשיך להתפלל אף בתפילת ערבית^א, וקי"ל סב"ל. והעירני הרב ישראל אליהו שליט"א דהמחלוקת האם אמרינן סב"ל בתפילה אי לאו, לא קשורה לכאן, דאף לדעת הסוברים שלא אומרים סב"ל בתפילה, הרי טעמם הוא בכדי שלא יהיו שאר הברכות מכאן ולהבא לבטלה, משא"כ כאן שאם נאמר לו להפסיק דלא שייכא טענה זו. ואמנם בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח ס"ז) שלא אומרים סב"ל משיטת קדמונים שלא הובאה בשו"ע וברמ"א, ע"ש. ולפ"ז מאחר ושיטת הראב"ד לא הובאה בשו"ע וברמ"א אין לומר בזה סב"ל. אולם העירני הרה"ג ישראל אליהו שליט"א שמאידך דעת האור לציון (ח"ב פ"ד הל"א) דאמרינן סב"ל אף מדעת הריטב"א שלא הובאה בשו"ע וברמ"א. ע"כ. ודפח"ח.^ב

ובהיותי בזה, הנני להעיר אודות מה שנשאלתי בענין אדם שהתפלל מנחה גדולה שלא כדרכו להתפלל סמוך לשקיעה, ומחמת כן שכח והתפלל שוב תפלת מנחה סמוך לשקיעה, ולאחר התפלה בא לשאול האם זה נחשב שבירך ברכות לבטלה, ונומתי לו ממ"ש בספר מעשה נסים כצ"רי (עמוד סו סי' יא) שבכה"ג יצא ידי חובת תפלת ערבית. ע"ש. ומעתה אם קרה מקרה כנ"ל, ונזכר באמצע התפלה שכבר התפלל מנחה, לא יפסיק את תפלתו, אלא יסיים את תפלתו ויכוון לשם תפלת ערבית. ושור"ר שכ"כ בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סי' כב), ואף שסיים בצ"ע (הובא בספר פסקי תשובות סי' רלג בהערה 32), הנה לפי כל האמור, שפיר יש לסמוך ע"ז, ובפרט שכ"כ בפשיטות בספר מעשה נסים, ולרווחא דמילתא יחדש בה דבר. ואף למאי דכתב שם בשו"ת בצל החכמה להסתפק שאם התפלל בטעות פעם שנית תפלת מנחה לאחר פלג המנחה, והוא מקפיד להתפלל מעריב דוקא אחר צאת הכוכבים, דהאם עליו לחזור ולהתפלל שוב תפלת ערבית לאחר צאת הכוכבים, הובא בספר פסקי תשובות (שם בהלכה ה ובהערה 33), הנה לא מבעיא למאי דמבואר מסתמות דברי ספר מעשה נסים הנ"ל שאף בכה"ג יוצאים יד"ח, אלא אף למטוניה דמר, נראה דבכה"ג שפיר יש לסמוך על דעת הפוסקים הסוברים שבתפלת ערבית, אמרינן שיסיים את תפלתו, ומאחר ומעיקר הדין הגיע כעת זמן תפלת ערבית, שפיר נוכל להחשיב זאת בתור תפלת ערבית, ולסמוך על דעת הפוסקים המקילים בזה. ותו לא מדי.

א. וכן דעת ספר השלחן (הלכות תפלה, שער ד' עמוד רע"ג). ובשני ראשונים עבדינן סב"ל, כנודע. **העורך**.
ב. ויש לציין שרבינו מנוח על אתר כתב דהאידנא אף הרמב"ם מודה לראב"ד שיש לפסוק. ואמנם אח"כ הוסיף שמ"מ אם רצה להמשיך רשאי, ע"כ. אך אפשר לקחת את דבריו לחצאין. ושפיר י"ל שבזמנינו אף הרמב"ם יודה, ואף אם רוצה להמשיך אינו רשאי. ואין הדברים תלויין בז"ז. **העורך**.

הרב שלמה בר כוכבא שליט"א כולל 'יורו משפטיך'

אדם שלא הפקיר שדהו בשביעית, אם פירותיו מותרים לכל אדם

פסק מרן הגרב"צ א"ש זצוק"ל בספר אול"צ שביעית (עמ' ס"ה ה"ז): מי שלא הפקיר את שדהו בשנה השביעית אין להיכנס לשדהו לקחת פירות בלא רשותו, ויש להפריש תרומות ומעשרות מפירות שדה זו. עכ"ל.

ושם בנימוקים באר מרן הרב זצ"ל טעמו. ואת"ד: הנה ידועה מחלוקת מרן והמבי"ט בענין הפקרת שדהו בשביעית אם היא מצוה על האדם שיפקיר את שדהו ואם לא הפקיר עבר על מצות עשה אבל אין הפירות הפקר, או שההפקר הוא אפקעתא דמלכא. שלדעת מרן בשו"ת אבקת רוכל סי' כד המצוה היא על האדם ואם לא הפקיר אין הפירות הפקר וחייבים הם בתרו"מ, כיון שכל הפטור מתרו"מ בשביעית הוא מטעם הפקר, ולדעת המבי"ט בתשובותיו ח"א סי' י' ההפקר הוא מגזרת הכתוב אף כשלא הפקיר. ולמעשה העיקר כדברי מרן, ועל כן אין להכנס לשדה של אדם שלא הפקיר את שדהו ולקחת את פירותיו. וכן פירות שדה זו חייבים בתרומות ומעשרות. ע"כ.

וכדברי רבנו מבואר להדיא בדברי הגאון מנחת חינוך מצוה פד. וז"ל: ואני מסופק אי המצוה אקרקפתא דגברא הוא, דרחמנא ציוהו להפקיר פירותיו בשביעית ומחויב לקיים להפקיר, ואם מפקיר ה"ז הפקר אבל אם אינו מפקיר אינו מופקר, ונהי דעובר על עשה מ"מ אינו הפקר רק עובר על גזירת השי"ת א"כ אין אחר רשאי ליטלו והרי הוא גזל ביד אחרים כ"ז שלא הפקר, א"ד הפקר זה א"צ הבעלים להפקיר, רק הוא אפקעתא דמלכא שהוא ממילא הפקר, רק אם נעל כרמו עובר על עשה זו והרי הוא גזול הרבים, אבל ממילא הוי הפקר, אם כן פטור ממעשר בכל ענין, וכן אם אחר זכה בעל כרחו דבעלים הרי הוא שלו, דזוכה מן הפקר אף דלא הפקירו הבעלים. שוב האיר השי"ת את עיני ומצאתי במהרי"ט ח"א סי' מ"ב האריך וחלק על רבינו ב"י לענין פירות עכו"ם בקרקע עכו"ם, ודעת הב"י דאינו אפקעתא דמלכא רק מצוה עליו, ודעת המהרי"ט דהוא אפקעתא דמלכא וכו' עכ"פ ספיקא דילי ושאלתינו כשאלת הגדולים הנ"ל. עכ"ל. והרי זה מבואר כדברי רבנו לתלות שאילתא דא במח' מרן והמבי"ט ומהרי"ט בנו.

ובענ"ד נ"ל דבר חדש בזה. ואציעה נא דברי בפני מלכי רבנן.

הנה אעיקרא לכאו' דברי מרן דכל שלא הפקיר אין הפירות הפקר צריכים עיון טובא. וזה מהמבואר במשנה כלאים פ"ז מ"ה: אמר רבי יוסי, מעשה באחד שזרע את כרמו בשביעית, ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. ע"כ. ולא חילקה המשנה אם הפקיר או לא. וביותר, דזה שעמד וזרע מסתבר מאד שלא הפקיר כלל את כרמו. ובשלמא להמבי"ט ניחא דמופקר מאליו הוא והוי אינו שלו, אך למרן יקשה אמאי לא נאסר [והרמב"ם הל' כלאים פ"ה ה"ז פסק לדינא כר' עקיבא כיעו"ש].

וביותר יקשה לשון הרמב"ם ז"ל שם בפה"מ: ידוע לך שכל השדות בשנת השמיטה הפקר ואין לשום אדם בהן בעלות גמורה, ולפיכך נעשה כרמו בשנת השמיטה כמי שאינו שלו. והלכה כר' עקיבה. עכ"ל. ומשמע ממש כדברי המבי"ט דכל השדות ללא יוצא מן הכלל הפקר הם ולא תלי כלל אם הפקיר הוא או לא.

ועוד יש לדקדק בלשון הרמב"ם הנז', מהו שכתב: ואין לשום אדם בהם בעלות "גמורה", שמשמע בעלות גמורה ליכא, אך מקצת בעלות איכא. וכן מש"כ אח"כ: נעשה כרמו בשנת השמיטה "כמי שאינו שלו", משמע דאינו הפקר גמור רק דמי להפקר. וקשה ממ"נ, דאם עמד והפקיר שדהו כמצווה עליו אמאי אינו הפקר גמור, ואם לא הפקיר, לדעת מרן אמאי הוי כאינו שלו, הרי נשאר בבעלותו הגמורה. ובשלמא להמבי"ט י"ל דכיון דהוי אפקעתא דמלכא לא הוי ממש כהפקר גמור, אך למרן דהוא עצמו עומד ומפקיר קשיא ממ"נ וכמבואר.

ומצאתי בס"ד למהרי"ט שעמד בקושיא זו ממתני' דכלאים ע"ד מרן, וז"ל בתשובותיו (ח"א סי' מג): ובפ"ז דכלאים מבעיא לן בירושלמי במסכך גפנו של חבירו ע"ג תבואתו של חבירו, ומייתי דשמעינן מן הדא, א"ר יוסי מעשה באחד שזרע כרמו בשביעית, ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואין הגפן שלו ואין התבואה שלו, אלמא אפקעתא דמלכא היא שכל מה שיזרע בקרקע בשביעית רחמנא אפקריה. למדנו שאין הדבר כמו שכתב הרב ז"ל שלמד את הדבור בסתום ממנו דא"נ דאם גדר כרמו ולא הפקירה שהיא חייבת, דפשיטא דפטורה היא, דרחמנא אפקרא, כדהוכחנו מכל הני. עכ"ל". [ונקט בפשיטות דאיירי שלא הפקירה, כי דוחק גדול לומר שהפקירה, וכדכתיבנא].

והנראה לענ"ד בישוב דברי מרן, דבאמת אף מרן הב"י ס"ל דאף אם לא עמד והפקיר שדהו הרי השדה מופקרת מאליה בשביעית באפקעתא דמלכא ופירותיה מותרים לכל אדם, רק ס"ל דהפקר זה דהוא 'אפקעתא דמלכא' אינו הפקר גמור ואין כחו כמי שהפקיר בעצמו, ולכן ס"ל דאינו פוטר מתרו"מ עד שיפקיר ממש הפקר גמור, דרק הוא מהני לפטור מתרו"מ. אך אה"נ דאף מרן מודה דהפירות מותרים לכל אדם ואינם שלו, רק אין זה ההפקר שפוטר מתרו"מ, כיון דאינו הפקר גמור.

ומדויק מאד לשון מרן בתשובת אבקת רוכל הנז'. דז"ל שם: "ועתה ראיתי מה שכתב החכם כמוהר"ר משה מטרנאני נר"ו לפטור בשביעית ממעשרות גדולי שנת השמיטה בקרקע גוי ולקחם ישראל ממנו קודם מירוח ומירחן, וטען ראשונה כי מן התורה אין בשנת השמיטה חיוב במעשרות כו'. ואני אומר כי מה שהוא סובר שהוא עקשות הוא היורש, כי לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם הפקר, וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות. ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקיר כו', יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו, דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת, "אף על גב דרחמנא אפקירה, כיון דאיהו לא אפקריה" ואפי' אם תמצי לומר דפטורה איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה מה שאין כן בשל גוי כו'.

א. והא דמייתי לה מירושלמי ולא ממתני' נ"ל משום שהתם נחית לפסק הלכה למעשה כר"ע.

עכ"ל. הרי להדיא מבואר בלשונו דאף איהו מודה דרחמנא אפקריה, רק ס"ל דכיון דאיהו לא אפקריה ע"כ אין לפטור מתרו"מ².

ובזה א"ש לשון הרמב"ם הנז', ואדרבא הוי סיוע שיש בו ממש לדעת מרן, דאח"כ דלא הוי הפקר גמור רק כמו הפקר, כיון שרק רחמנא אפקריה ולא הוא עצמו. ולכן כתב דאין לו בהם בעלות "גמורה", והוי "כמי שאינו שלו", דאפקעתא דמלכא אינו הפקר גמור, וכמש"כ לפרש בדעת מרן ז"ל. וזה נפלא מאד³.

ולפי"ז נפקא לן לנדר"ד, דאף מי שלא הפקיר קרקעותיו בשביעית וגדלו בהם פירות, להמבואר נראה דאף לדעת מרן ז"ל כיון דרחמנא אפקריה מותרים הם לכל, ולא נחלק עם המבי"ט רק גבי תרו"מ. ודו"ק⁴.

עוד לכאור' יש להעיר, בדבריו מרן באבקת רוכל נתבאר דלא פסיקא ליה מילתא שברי כתב כך: ואפי' אם תמצי לומר דפטורה איכא למימר **שאני התם דרחמנא אפקריה** מה שאין כן בשל גוי. ע"כ. הרי דאף הוא כתב באת"ל דפטורה משום דרחמנא אפקירא. וא"כ אמאי נקטו הנמנח"ח ורבינו בפשיטות דדעת מרן דאין הפירות מופקדין מאליהן. אך לזה י"ל דאף שיש צד כזה מ"מ לא נוכל להתיר לבא ולעשות מעשה לאפוקי ממונא מהבעלים המוחזק בו. ויש לפלפל בזה אם במקום דלא בריא דעת מרן יכול המוחזק לומר קים לי.

ועכ"פ מסתבר לע"ד שאם קדם אדם ותפס פירות אין יכול בעל השדה להוציאם ממנו, לא מבעיא לפי מש"כ דאף למרן הפירות מותרים, אלא אף אם לא ננקוט כן, מ"מ הרי בדבריו מרן עצמו איכא ספיקא כמבואר בדבריו, ועוד דרכו החולקים עליו בזה, ורבים סוברים שי"ל קים לי אף נגד מרן [אלא שאין כן דעת רבותינו גדולי ספרד ע"ה. וכ"כ מרן רבינו זי"ע בכלליו במבוא לאול"צ ח"ב, וכן הסכים בשו"ת יבי"ע בכ"מ. וכידוע]. ואם התופס עכ"פ מבני אשכנז לכאור' לא נוכל להוציא מידו.

ואין צריך לומר שכל דברינו לפלפולא דאורייתא בעלמא ואינם להלכה ולמעשה כלל ועיקר. **ויהא** רעוא דזכות רבנו זצוק"ל תעמוד לנו ולכל העוסקים במלאכת הקודש לש"ש להגדיל תורה ולהאדירה, ונזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות. אמן ואמן.

ב. וידעתי שיש לדחוק ולפרש כוונתו, דאע"ג דרחמנא אפקירה, כיון דאיהו לא אפקריה א"כ לא חל ממילא גם הפקרא דרחמנא, דהוא תלוי ועומד בהפקרו. כן יש לומר. ולענ"ד הוא דוחק גדול ביותר. והבוחר יבחר. **ג. וודאי** דיש להעמיק חקר בחילוק זה, דאפקעתא דמלכא מוציאה מרשותו הפירות שיוכל כל אדם לזכות בהם, ומאידך לא פוטרת מתרו"מ. ולכאור' תלי בשורש פטור פירות שביעית מתרו"מ מהיכן נפק"ל, ומה טעמו. ועי'. **ד. וכמדומה** לי שהמנח"ח לא ראה גוף דברי תשובת מרן באבקת רוכל, שהרי תחילה חקר הוא עצמו בחקירה זו, ושוב כתב שמצא כן בשו"ת מהרי"ט. וע"כ נראה ברור שלא ראה דברי מרן במקומם.

הרב רם אהרונר שליט"א

כולל עטרת יצחק

בענין קטן שהגדיל בעומר

כתבו התוס' (מנחות סו. ד"ה זכר) והרא"ש (שם סי' מ') וכן הוא בר"ן בפסחים (כח.) בשם ההלכות גדולות שאם שכח ולא ספר יום אחד אינו יכול לספור עוד משום דבעינן תמימות, והתוס' חלקו בזה על הבה"ג וכתבו שדבריו תמוהים.

וכן כתב הטור (סי' תפ"ט) בשם רב האי גאון ור"י וז"ל כתב עוד בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות וכ"כ הר"י, עכ"ל.

ופשט הסביר שכתבו הראשונים בדעת בה"ג היא דבעינן תמימות וליכא, והיינו שכל המ"ט יום הם מצוה אחת וא"כ כשחיסר יום א' הרי חיסר במצוה ואינו יכול להמשיך לקיימה.

ולפי"ז יש עוד שני נפק"מ בין שיטת הראשונים לשיטת בה"ג כמבואר בדברי האחרונים: **א)** לבה"ג קטן שהגדיל תוך ימי הספירה צידדו האחרונים שאינו יכול להמשיך למנות בברכה כיון שעכשיו הוא מחוייב מהתורה ואינו יכול לקיים את כל המצוה שהרי בקטנותו היה פטור (יעויין במנ"ח מצוה ש"ו), וכן לשיטת רבינו סעדיה יהיה כך הדין כיון שחיסר לילה ראשונה שספר בה בעודו קטן.

ב) אם יודע בעצמו שבאחד הימים הוא יאנס ולא יוכל למנות, א"כ אסור לו להתחיל לספור בברכה שהרי לא יוכל לקיים את המצוה בשלמות ונראה לפי"ז שיש להזהר מלומר למי שמתחזק ומתחיל לקיים את המצוות ואינו מקפיד כ"כ שיברך על הספירה, שהרי אם ישכח באחד הימים נמצא שכל מה שברך היה לבטלה לפי בה"ג, וצריך להודיע לו שלא יברך רק אם יודע באופן ברור שהוא יזכור לספור את כל המ"ט יום].

אמנם דין זה לא ברור כ"כ, ונקדים לזה שצריך ביאור במה שחלקו הראשונים על בה"ג, שהרי לא כתבו שום מקור להיפוך רק כתבו שסברת בה"ג תמוהה ואין נראה כמותו, וצ"ב בזה איך חלקו על בה"ג בלא מקור ולא פירשו מה תמוה בדבריו ולכל הפחות היו צריכים להחמיר שמא הלכה כבה"ג.

אלא שנראה שישנם תמיהות עצומות על דברי בה"ג לפי הביאור הנ"ל:

א) אם כל הימים הם מצוה אחת א"כ למה תקנו חז"ל לברך על כל יום ויום בנפרד. **ב)** איך יתכן שחז"ל יתקנו לברך על כל יום כאשר אם ישכח יום א' נמצא שכל מה שבירך עד עכשיו היו ברכותיו לבטלה, הרי מצינו בכמה מקומות שהקפידו חז"ל מאוד שלא לברך אם יש צד שברכתו תהיה לבטלה, דוגמת זה מצינו לגבי שינה בסוכה כמש"כ הרא"ש בברכות (פ"א סי"ג) בשם ר"י שאין לברך על שינה שמא לא ירדם, וכן בתשובת הרשב"א (חלק א' סי"ח) כתב שאין לברך על מצוות שתלויות בקבלת אחרים כגון הלואה ביקור חולים תנחומי אבלים והבאת

שלום דשמא לא יקבל ממנו האחר (ואף שברור לו שירצה האחר במתנתו מ"מ שמא לא יקבל). וכן מצינו בפוסקים שמי שהפריש תרו"מ על תנאי לא יברך שמא לא יתקיים התנאי ואע"ג שהתנאי בידו והוא רוצה לקיימו (יעויין דרך אמונה תרומות פ"ד), וגם כאן היה לחוש שמא יאנס ולא יוכל לספור באחד מהימים שהרי במ"ט יום מצוי מאוד שכחה או אונס. והיה מן הראוי שלא יתקנו ברכה רק לבסוף ומצינו בכמה מקומות שתקנו חז"ל ברכה אחר קיום המצוה כשאי אפשר קודם כגון טבילת גר כמבואר בתוספות בפסחים (ז:), וכתבו עוד שמשום כך תקנו לברך בכל הטבילות אחר הטבילה.

ביאור האול"צ כשיטת בה"ג

ובאמת צ"ע מאי סבירא ליה לבה"ג, ובשו"ת אור לציון (ח"א סי' ל"ו) כתב לפרש את סברת בה"ג באופן אחר מהראשונים, ולפי"ז רצה ליישב את דבריו. ופירש דלבה"ג אין כל המ"ט מצוה אחת דלעולם כל יום הוא מצוה בפני עצמה כשיטת שאר הראשונים, רק דס"ל לבה"ג שיש דין תמימות בעצם הספירה העוקבת, והיינו שיספור בלא דילוג, ואם חיסר במנין יום אחד נמצא שהספירה היא לא תמימה שאיך יכול לספור את היום הבא אם חסר לו יום א' באמצע המנין. והשתא ניחא שתקנו ברכה על כל יום שהרי כל יום מצוה בפני עצמה, וכן ניחא שלא חששו לברכה לבטלה שהרי כל הזמן שספר כראוי קיים את המצוה בימים אלו ובירך כראוי, ורק אחרי שדילג יום אחד אינו יכול עוד לספור את שאר הימים כיון שאז המנין לא יהיה תמים.

ולפי"ז כתב האול"צ שהנפק"מ הנ"ל אינם נכונות, דאף אם יודע שלא יספור באחד הימים יכול הוא לספור עד אז כל עוד שלא דילג, ואין ברכותיו לבטלה, שהרי כל יום מצוה בפני עצמו, רק שאחרי שדילג יום אחד אינו יכול עוד להמשיך ולספור. וכן לפי"ז בקטן נהי שרק עכשיו נעשה מחוייב במצוה מ"מ אין כאן חסרון בתמימות שהרי עד עכשיו הוא ספר את כל הימים והמנין שהוא ממשיך לספור הוא בשלמות עם מה שספר כשהיה קטן, ומעכשיו יקיים בכל יום את מצוותו לספור (ויעויין שם שהאריך האול"צ לבאר מדוע אין חסרון לענין התמימות מצד מה שחלק מהמנין נעשה כשהיה קטן). אמנם מחודש הוא לפרש כן הדעת בה"ג בלא מקור, שהרי הראשונים פירשו לבה"ג באופן שונה, ולדבריהם אין לברך באופנים הנ"ל אליבא דבה"ג וא"כ לכאורה לא יצאנו מידי ספק.

מקור לדברי האול"צ

אמנם נראה שיש מקור לסברא זו בדברי המרדכי ורבינו תם, ונקדים לזה עוד דין שכתבו הראשונים בשם בה"ג: כתבו התוס' במנחות (סו. ד"ה זכר) בשם בה"ג שאם שכח לספור בלילה יספור ביום, ופשט לשונם שיספור ביום בברכה, וכן משמע מדברי הרא"ש בפסחים (סי' מ"א) שכתב בשם בה"ג שאם לא ספר בלילה יכול לספור ביום והביא חולקים על דבריו, והסיק שם שיספור ביום בלא ברכה משום שאינו ברור, ומשמע דלבה"ג יספור בברכה. וכן נראה מלשון הטור שכתב בסי' תפ"ט וז"ל כתב בעל הלכות גדולות שאם שכח לברך כל הלילה שיספור ביום ואינו נראה לר"י וא"א הרא"ש ז"ל כתב שיספור ביום בלא ברכה עכ"ל.

ופירשו הני ראשונים דדין זה תלוי אם מצוות קצירת העומר היא דווקא בלילה או שכשר לקצור אף ביום, ומבואר בגמ' (מנחות עב.) שנחלקו בזה התנאים דלמשנה דמסכת מנחות (עא.) נקצר ביום כשר, ולמשנה דמסכת מגילה (כ:) צריך לקצור את העומר דוקא בלילה ואם קצר ביום פסול, וכמו שדקדקה הגמ' במנחות (עב.) ואכמ"ל. וכתבו הני ראשונים דבה"ג פסק כמתני' דמנחות, והם האריכו להוכיח שהלכה כמתני' דמגילה, ונמצא דלהב"ג מצוות הספירה היא בין בלילה ובין ביום, ולתוס' ודעימייהו דוקא בלילה.

אמנם התוס' במגילה (כ:) בשם ר"ת, והמרדכי שם (רמז תת"ג) כתבו בשם בה"ג שאם שכח לספור בלילה יספור למחרת בלא ברכה, וכתב המרדכי דטעמיה דבה"ג שלא יברך משום דהלכה כמתני' דמגילה שאין הקצירה נוהגת ביום.

וקשה ממ"נ אם אין הקצירה נוהגת ביום א"כ מה מועיל שיספור ביום בלא ברכה, ואם אינו מעכב אם יקצור ביום א"כ מדוע לא יספור ביום אף בברכה.

ולפי סברת האול"צ אין כאן קושיא, שהרי יש דין תמימות על המניין שיהיה מנין שלם ולא חסר, ולפי"ז יש לפרש שלענין עצם הספירה של כל יום בפני עצמו עיקר המצוה היא לספור בלילה ואם לא ספר בלילה הפסיד את מצוות הספירה של אותו היום. אבל אפילו הכי מורין לו לספור ביום בלא ברכה לא מצד שהוא מקיים בזה את המצוה אלא מצד שאז נשאר אצלו דין התמימות של הספירה העוקבת, שהרי מה שמנה ביום הוא אמת שזה המנין של אותו היום, ועי"ז יכול להמשיך לספור למחרת שהרי הספירה ממשיכה להיות תמימה, ולפי"ז יוצא חידוש שהמצוה לספור לדעת בה"ג היא בלילה בדוקא, רק שיש עוד דין שהמנין הכולל יהיה בתמימות ואת זה אפשר לקיים גם אם ספר ביום, ושלא כדברי התוס' והרא"ש שכתבו בשם בה"ג שיכול לקיים את מצוות הספירה ביום. ונמצא לפי"ז שיש מקור לסברת האול"צ מדברי ר"ת והמרדכי.

ומצינו עוד חידוש גדול מזה במ"ש הבאה"ל (סי' תפ"ט ה"ח) בשם הרי"צ גיאת שכתב בשם רב האי גאון (הל' חדש וספיה"ע) שמי שחיסר יום אחד ונזכר למחרת יכול להשלים ע"י שיספור אתמול היה כך וכך והיום כך וכך (והאול"צ ציין שם להביא ראיה מדבריו לחידושו בדברי בה"ג) והרי כה"ג ודאי לא מקיים את מצות הספירה על אתמול, אלא רואים שענין התמימות הוא שהמספר יהיה שלם ואת זה הוא מקיים ע"י שמונה אתמול היה כו"כ, ואמנם דין זה שכתב הרי"ץ גיאת הוא מחודש שהרי לא מנה את היום באותו היום ממש, אבל במש"כ ר"ת והמרדכי בשם בה"ג למנות ביום שפיר ניחא שקיים בזה דין תמימות שהרי הוא מנה את היום בו ביום.

בירור בדברי התוס' במגילה

אמנם צ"ב בדברי התוס' במגילה שם שכתבו בשם ר"ת טעם אחר לבה"ג, וביארו דפסק בה"ג כמתני' דמנחות שקצירה שייכת ביום, וטעמיה דבה"ג שלא יברך משום דבעינן תמימות וליכא, ובפשוטו ביאור דבריהם שצריך שימנה את הימים בתמימות והיינו לילה ויום וכל שלא מנה יום שלם לא יברך, ולפי"ז צ"ב מנין למד בה"ג שאם חיסר יום אחד לא יוכל להמשיך לספור הרי צריך את הלימוד של תמימות לענין זה שלא יוכל לספור רק בלילה. ואין לומר דסובר ר"ת שלבה"ג אם חיסר יום אחד יכול להמשיך לספור שהרי התוס' שם במגילה כתבו דין זה שאם

חיסר יום אחד לא ימשיך לספור בברכה. ודבר זה קשה על דבריהם בין אם נפרש בבה"ג כהראשונים שכל הימים מצוה אחת ובין אם נפרש כסברת האול"צ שצריך שהספירה תהיה בתמימות, דכיון שלמדנו מתמימות שצריך שיהיו הימים תמימים לילה ויום, איך נלמד מזה עוד שאם חיסר יום אחד לא יספור עוד.

ונראה ליישב זאת דס"ל להתוס' דדין תמימות בפסוק נאמר הן על השבועות והן על הימים, שהרי מצוה למימני יומי ושבועי, וסברי התוס' דעל שניהם נאמר תמימות. וא"כ בשלמא על השבועות י"ל שהדין הוא שימנה שבועות תמימות ואם חיסר יום אחד לא ימשיך לספור וכן"ל, אבל על הימים מה שיך תמימות ולכך פירשו דהיינו שימנה יום תמים לילה ויום, ולכך נהי שהקצירה כשרה ביום אמנם לענין הספירה אין לספור ביום שהרי אינו יום תמים. אמנם קשה עדין כנ"ל למה כתבו לספור בלא ברכה הרי אינו מקיים מצוה במה שסופר ביום כיון שאינו יום תמים, ולסברת האול"צ ניחא שיספור בלא ברכה משום דע"ז ישלים את התמימות של השבועות שהרי אם לא יספור באותו היום לא יוכל להמשיך לספור אח"כ כיון שהמנין של שבעה שבועות אינו תמים עוד אצלו אחר שחיסר יום אחד, ונמצא א"כ שאף מדברי ר"ת מוכח כסברת האול"צ. וא"כ שפיר יש לסמוך על כך לדינא כיון דמוכח כסברא זו מדברי ר"ת והמרדכי ומסתברא לפרש לדברי בה"ג כוותיהו שלא יהיו דבריו תמוהים.

עוד מקור מדברי האור זרוע לדברי האול"צ

וכמו כן יש להוכיח את סברת האול"צ מדברי האור זרוע (סי' שכ"ט) שכתב בשם רבי יעקב בר יקר והראבי"ה שספירת היום אינו מצוה גמורה דלאו זמנה הוא ולכך לא יברך וז"ל ואומר רבינו אבי העזרי דקיי"ל כי האי סתמא דפרק הקורא את המגילה דנקצר בלילה [צ"ל ביום] פסול והא אתיא כר"ע דאמר כל מלאכה שאפשר לה לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת. ואמר בפ' ר"א דמילה אמר רב יהודה הלכה כר"ע ולא קיי"ל כסתמא דפ' העומר דקתני נקצר ביום כשר ומוכח ההיא סתמא דלא דחיא שבת. והיינו דפסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום מהך סתמא דמגילה. וכבר שאלו לר' יעקב ב"ר יקר זצ"ל מי ששכח ולא ברך בלילה מהו שיברך ביום ואמר שכר ספירה יהבו לי' שכר ספירה בזמנה לא יהבו לי' אבל איני יודע אם אמר למחר לברך ולספור [או] השיב להם שיספור בלא ברכה. ומורי רבינו אבי העזרי אמר דודאי כי שכח ולא ברך בלילה לא יברך ביום משום ברכה לבטלה אבל מונה למחר בלא ברכה ולולא שהוא קשה בעיניו לחלוק על הלכות גדולות הי' נראה בעיניו לומר אפי' לברך כההיא דפרק תפלת השחר טעה ולא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתים ודוקא בשוכח ולא בביטל כדמשמע התם עכ"ל.

הרי שצידד בשם ר' יעקב בר יקר והראבי"ה שאין לברך על הספירה משום דביום לאו זמנה הוא ואפ"ה הצריך לספור שהיא מצוה שלא בזמנה, וצ"ב אם הזמן הוא דוקא בלילה מה מועיל כשסופר ביום ועל כרחך דמהני לענין תמימות הספירה שבכך יוכל להמשיך לספור ספירה שלמה של מ"ט יום, ומספק"ל נמי אם מברך משום כך כדמצינו לגבי תפילת תשלומין דנהי שאינה עיקר המצוה בזמנה מ"מ לא גרע מתשלומין דהכא נמי הספירה מועילה לעצם רצף הספירה ושמא אף על כך תקנו ברכה כדמצינו בתפילת תשלומין.

הרב אלעזר כהן שליט"א
 ר"כ "שלמי מאיר" זכרון יעקב, ומח"ס האמת תורה דרכה

בדין קטן שהגדיל בימי העומר

ידועה הוראת מו"ר הגרב"צ זללה"ה, שקטן שהגדיל בימי הספירה רשאי להמשיך ולספור בברכה, וראינו לנכון להביא כאן מה שעלה בידנו בזה לפרש שיטתו הנקיה, וללבן הצדדים והסברות שהזכיר בדבריו העמוקים, וכן לבאר מה שנראה דגם רבותינו האחרונים סבירא להו הכי. ויה"ר שע"י העסק בתורתו יהיו שפתותיו דובבות בקבר ותהא נח"ר לנשמתו הטהורה, ויהא לנו ולכל ישראל למליץ יושר, עדי נזכה לביאת גו"צ בב"א.



א. מחלוקת הראשונים בדין קטן שהגדיל בימי אבילותו, ובאונן במוצ"ש.

הנה נחלקו הראשונים בקטן שהגדיל בימי אבילותו, דעת מהר"ם מרוטבורג (הל' שמחות סי' קנ) שמתאבל שבעה משיגדיל, כדין שמועה קרובה ברגל. ואע"פ שבשעה ראשונה לא היה מחוייב באבילות, אין דיחוי אצל מצוות. והרא"ש ס"ל (מו"ק פ"ג סי' צו) דכיון שנפטר בשעה ראשונה, שוב אינו מתחייב. ולא דמי לשומע ברגל, דהתם גברא בר חיובא, אלא שהזמן גורם שלא יתאבל עד אחר הרגל, [ועוד, דשם נהג מקצת דיני אבילות גם ברגל, וע"כ עולין לו למנין ל]. ולא דמי נמי לשאר שמועה קרובה שנוהג בה שבעה ושלשים, דשם תשלומין הן למה שהיה מחוייב מתחילה ולא נהג, אבל הכא שהיה פטור משעה ראשונה, הוי דומיא דחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, דלמ"ד כולן תשלומין דראשון פטור, כמ"ש בחגיגה (ב). ומרן השו"ע (שצו ס"ג) פסק כהרא"ש, שקטן שמתו אביו או אמו, אפילו הגדיל תוך שבעה פטור מאבילות.

עוד מצינו שנחלקו מהר"ם והרא"ש לגבי אונן במוצ"ש, אם יבדיל ביום ראשון, דלמהר"ם יבדיל בראשון, אע"פ שבמוצ"ש היה פטור, וכדינא דמי שלא הבדיל במוצ"ש יבדיל אח"כ. ולהרא"ש שוב אינו מבדיל, לפי שהיה פטור בשעה ראשונה, ודוקא מי שהיה מחוייב במוצ"ש אמרו בו שיבדיל אח"כ, אבל לא מי שהיה פטור במוצ"ש. ובזה פסק מרן השו"ע (יו"ד שמא), שחייב בהבדלה ביום ראשון לאחר הקבורה.

ב. קושית הב"ח על פסקי השו"ע הנ"ל דלכא' סתרי אהדדי, ותירוצי הט"ז והפרי הארץ. והב"ח (שצו סק"ב) הקשה פסקי השו"ע אהדדי, דנראה ברור דמהר"ם והרא"ש אזלי לשיטתם בשתי המחלוקות הנ"ל, ואם העיקר כסברת הרא"ש דכל שהיה פטור בשעה ראשונה שוב אינו מתחייב, א"כ גם בקטן פטור מלהתאבל, וגם באונן פטור מלהבדיל. ואם העיקר כסברת מהר"ם שגם בכה"ג מתחייב אח"כ, א"כ בתרוייהו יתחייב. ועפ"ז פסק הב"ח בשני הנידונים כמהר"ם

רביה דהרא"ש, שהאונן במוצ"ש חייב להבדיל ביום ראשון, וכן הקטן חייב להתאבל בגדלותו שבעה ושלשים.

והט"ז (שצו סק"ב) כתב, דלגבי אבילות מוכח בסנהדרין (מז:): דאם לא חיילא האבילות בשעת סתימת הגולל, שהיא עיקר המרידות, שוב אין חלה לאחר מכן, והוא ממ"ש שם דהרוגי ב"ד אין מתאבלין עליהן, משום דבשעת הקבורה אכתי רשעים הוו ולא נתכפר להם אלא מכי חזו צערא דקברא פורתא, ואז אין חוזרין להתאבל עליהן, משום דכיון דאידחו אידחו. ולפ"ז דקדק הט"ז, דכ"ש במקום שחל חיוב האבילות לעלמא, אלא שלא חל על הקטן, ששוב לא יתכן לחייבו אח"כ, ומה"ט פסק השו"ע דקטן שמת אביו והגדיל א"צ להתאבל כלל. משא"כ לגבי הבדלה, מעיקרא חיובה נמשך עד יום שלישי, ואינו בגדר תשלומין למוצ"ש, אלא זהו זמנו ממש, דומיא דק"ש וערבית שחיובן קודם האכילה ואעפ"כ זמנן כל הלילה, ועל כן אע"פ שהיה פטור במוצ"ש, מ"מ מתחייב להבדיל אח"כ, ודומיא דקטן שהגדיל בסוכות, שמחוייב מה"ת בשאר הימים. ומה"ט בזה פסק השו"ע שהאונן במוצ"ש חייב להבדיל ביום ראשון.

ובספר פרי הארץ (למהרי"מ מזרחי זצ"ל, [ח"א נדפס קושטא תפ"ז, ח"ב בשאלוניקי תקט"ו, והכת"י הנותרים נדפסו בח"ג בירושלים תרס"ה], ח"ג ס"א) כתב לתמוה ע"ד הט"ז, ממה שפסק מרן השו"ע (סי' רצט ס"ו) דאם שכח להבדיל במוצ"ש מבדיל עד יום ג', דאם כהט"ז שעיקר זמן ההבדלה הוא עד יום ג', א"כ אפילו הזיד ולא הבדיל במוצ"ש יבדיל עד יום ג', דומיא דמי שהזיד בתחילת זמן תפילה ולא התפלל, שעדיין הוא מחוייב ועומד עד סוף זמן תפילה. ועל כרחנו מה שמבדיל עד יום ג' הוא מדין תשלומין, ולא שהוא עיקר זמן הבדלה. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא סתירת פסקי השו"ע אהדדי, מ"ט בקטן שהגדיל בתוך ימי האבילות פטור, ע"י שלא נתחייב בתחילת הזמן, ומאידך באונן במוצ"ש יבדיל ביום ראשון, הלא גם הוא לא נתחייב בתחילת הזמן, וא"א שיהא בו חיוב תשלומין, וכנ"ל. [ולעיקר קושיית הפרי הארץ ע"ד הט"ז, י"ל דהשו"ע אורחא דמילתא נקט דשכח ולא הבדיל, שהרי בגמ' איתא בסתמא מי שלא הבדיל, וכ"מ ברמב"ם (פכ"ט ה"ד), וכ"כ להדיא בשו"ע הרב ובערוך השלחן ובמ"ב].

וביאר הפרי הארץ פסקי השו"ע, דגבי קטן הקיל שלא יתאבל, משום דהלכה כדברי המיקל באבל, אבל גבי הבדלה לאונן, כיון דההבדלה אינה מדיני אבילות, פסק כמהר"ם רביה דהרא"ש, דהגם שהיה פטור במוצ"ש, מ"מ מבדיל ביום ראשון. ומיהו יש להוסיף לבאר בדברי הפרי הארץ, שהרי הביא שם ממ"ש מרן השו"ע (שמא ס"ב) דאונן שלא התפלל ערבית א"צ להתפלל שחרית שתיים, [ודן שם בדברי הדרישה והט"ז, ע"ש], ואם איתא דס"ל למרן השו"ע דההבדלה ביום ראשון היא מדין תשלומין למוצ"ש, ועכ"ז חייב את האונן להבדיל בראשון, ה"נ היה לו לחייבו בשחרית שתיים, דהגם שהיא תשלומין לערבית, מ"מ יש לחייבו בה, כמו בהבדלה. וצ"ל, דכל מה שנחלק הפרי הארץ ע"ד הט"ז הוא רק לענין הבדלה עד יום ג', שזה אינו אלא מדין תשלומין, אבל לגבי הבדלה ביום ראשון מודה הפרי הארץ דחשיב עיקר זימניה, [וכמבואר בתוך לשונו שם, דיום ראשון הוא זמנו. ולפ"ז לדעתו אפי' הזיד ולא הבדיל במוצ"ש

מבדיל בראשון, ומ"ש מרן בלשון 'שכח' משום דאיירי גם להבדלה עד יום ג'. ועל כן, האונן במוצ"ש יבדיל בראשון, ולא מצד תשלומין, אלא דהוי עיקר זמנו, אבל שחרית אינו מתפלל שתיים, לפי שהיה אונן ולא נתחייב בזמן ערבית, [ועוד נ"מ בזה, דלהפרי הארץ אם היה אונן במוצ"ש עד ליל ב', שוב אינו מבדיל, דביום ב' הוא מדין תשלומין, וליכא תשלומין למי שלא נתחייב בזמן החיוב].

ומ"מ, ממה שהוצרך הפרי הארץ לבאר דגבי אבילות מקילינן משום דהלכה כהמיקל באבל, נראה דס"ל, דהאבילות היא מצוה שעיקר חיובה נמשך לזמן, ואינו רק כגדר תשלומין לשעה ראשונה, ודלא כמ"ש הט"ז בזה, אלא דס"ל להפרי הארץ דגם במצוה כזו נחלקו מהר"ם והרא"ש, ומהר"ם ס"ל דאם היה פטור בתחילת זמנה שוב אינו מתחייב בה אח"כ, והרא"ש פליג, ומעיקר הדין קי"ל כהרא"ש בזה, ולכן גבי הבדלה דעיקר זמנה ביום ראשון, האונן מחוייב בה אחר שיקבר המת, וכן קטן שהגדיל וגר שנתגייר, אלא דגבי אבילות דוקא מקילינן כמהר"ם, משום דהלכה כהמיקל באבל.

ולפ"ז סיכם הפרי הארץ, דכל שבזמן חיוב במצוה הוא פטור, כגון אונן או קטן או גר שנתגייר לאח"כ, אם המצוה ההיא זמנה נמשכת, כגון סוכה או הבדלה דזמנה יום ראשון, אז מחוייב האונן לעשותה לאחר שיקבר המת, וכן קטן כשהגדיל, או גר שנתגייר, מחייבי, הואיל וזמנה נמשכת. אבל בכל מצוה שאינה נמשכת, כגון התפילות שזמנן קבוע ערבית כל הלילה, ושחרית עד ארבע שעות, ומנחה עד הלילה, אז אינם חייבים בתשלומין הואיל ובזמן חיובו היו פטורין. עכ"ל.

ג. נידון הפרי הארץ עפ"ז בקטן שהגדיל בספיה"ע, וביאור דבריו.

ומעתה כתב עוד הפרי הארץ לדון לגבי מצות ספיה"ע, אי היא מצוה נמשכת או לא. ובתחילה הביא דברי הר"ן, שאין מברכין שהחיינו על ספיה"ע, לפי שאם לא ספר בלילה אינו סופר ביום, ופי' בזה מהרלב"ח, שע"ז שהלילות מופסקין זמ"ז, מוכח, דכל לילה היא מצוה בפ"ע, ואין המצוה מסתיימת עד מ"ט יום, וע"כ א"א לברך עליה שהחיינו, משא"כ אם היה מברך ביום, היה מוכח דכולהו כחדא, ובתחילת הזמן הגיע לתחילת זמן כל המצוה, ורשאי לברך שהחיינו. ולפ"ז, לדידן דאם שכח בלילה מונה ביום, נמצא שהיא מצוה נמשכת, ויהיה חיוב לקטן שהגדיל בימי העומר, או לאונן בעת תחילת המצוה, או לגר שנתגייר בימי העומר, למנות מזמן שנתחייבו ואילך, אע"פ שהיו פטורין משעה ראשונה, ודומיא דסוכה והבדלה.

אכן חזר הפרי הארץ וכתב דלא דמי, דבסוכה והבדלה כאשר מקיים המצוה עתה, הרי מקיימה מכאן ואילך בשלימות, משא"כ בספיה"ע, הלא אין מתקיימת המצוה בשלימות אלא במניית מ"ט ימים, והימים שעברו קודם שהגדיל וקודם שנתגייר, אין להם תשלומין, והו"ל כחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני, דפטור, וה"נ דכוותה כיון שהיה פטור עד עתה, גם מכאן ואילך אינו מתחייב.

ולפ"ז הסיק הפרי הארץ, דכ"ז כאשר הפסיד יום שלם, שאם נתגייר או הגדיל מיום שני ואילך, או שהיה אונן יממה שלימה, לא יוכל למנות בברכה בשאר ימים, שהרי זה דומה למי ששכח לילה ויום שלמים מן הספירה, שהפסיד הברכה בשאר ימים, כ"ש כאן שהיו פטורים עד הזמן ההוא, או יממה שלימה, ששוב לא יספרו בברכה. אבל, באופן שהגדיל הקטן או נתגייר הגר ביום הראשון של העומר, או שהיה אונן במוצאי יו"ט ראשון של פסח, ולמחרת נקבר המת, הרי מועלת ספירתו ביום, שיוכל למנות שאר ימים בברכה, דומיא דמי שלא ספר בלילה וספר ביום, שכיון שהמצוה חלה עליו ביום ראשון ולא הפסיד יום שלם, הגם שבליל ראשון לא היה מחוייב, מ"מ כיון שהמצוה נמשכת, מהני גם כשמתחיל החיוב מהיום ואילך, ומונה שאר ימים בברכה. עכת"ד.

והנה עיקר האופן שדן בו הפרי הארץ לכאורה צ"ב, דהיאך משכח"ל קטן שהגדיל ביום הראשון של העומר ואנו דנים על ספירתו ביום אם מהניא, דבשלמא בגר משכח"ל שנתגייר ביום א' דחוה"מ, ובלילה היה עדיין גוי, וע"ז חידש הפרי הארץ, דספירתו ביום מועלת אע"פ שלא היה מחוייב לספור בלילה, וכן משכח"ל באונן במוצאי יו"ט, ונקבר המת למחר. אבל בקטן שהגיע ל"ג שנה בא' דחוה"מ, הלא אינו מגדיל בבוקר של אותו היום, אלא מיד בכניסת הלילה כבר נעשה גדול, וא"כ כבר היה מחוייב למנות מן הלילה, ולית דינא ולית דיינא דבכה"ג דינו [למעשה] ככל שאר המון ישראל, דאם לא מנה בלילה ומנה רק ביום, שפיר דמי למנות שאר ימים בברכה.

ולכאור' עכצ"ל דנידון הפרי הארץ הוא רק באופן שבתחילת הלילה לא היה הקטן מחוייב, כגון שבדקוהו בלילה, ולא היו בו ב' שערות, ושוב חזרו ובדקוהו אחר שהאיר היום, ונמצאו בו ב' שערות, ונמצא שבמשך כל הלילה עדיין לא היה בר חיובא, [ולא חיישינן שמא נשרו אלא לגבי דאורייתא], ונעשה בר חיובא רק ביום עצמו, ודומיא דגר שנתגייר בעיצומו של יום. א"נ משכח"ל בבדקוהו בקטנותו ומצאו בו שערות, והן שומא אז, ואותן שערות עצמן נמצאו בו בתחילת גדלותו בלילה ובתחילת היום, דבכה"ג לא תלינן שבאו אחרות ונשרו, אלא תלינן דהנמצאות הן הן השומא שהיו בו קודם, וממילא עדיין קטן הוא, [וכמ"ש הבית שמואל (אה"ע סי' קנה סקכ"ט), ע"ש], ואם לאחר מכן בדקו קודם סוף היום ומצאו בו שערות חדשות, נעשה גדול רק משם ואילך. ובזה חידש והעלה הפרי הארץ, שכיון שאנו סופרים גם ביום, מוכח דנקטי' שהמצוה נמשכת, ואע"פ שלא נתחייב בתחילת הזמן, מ"מ נתחייב אח"כ בעוד שהוא זמן המצוה, ולכן מונה שאר ימים בברכה, כדין כל מי ששכח למנות בלילה ומנה רק ביום.

ד. רבותינו האחרונים שהביאו מסקנת הפרי הארץ, ודברי השע"ת בזה, וביאור דבריהם. ומן החיד"א בברכ"י (סק"כ וסקכ"א) הביא דברי הפרי הארץ בזה"ל: קטן שהגדיל תוך ימי העומר, וכן גר שנתגייר בתוך ימי העומר, וכן אונן לילה ויום שלם שלא נקבר עד אחר צאת הכוכבים בלילה שניה, כל הני מונים שאר ימים בלא ברכה. הרב מהר"ם מזרחי בשו"ת פרי הארץ ח"ג כ"י סי' ז'. גר שנתגייר ביום ראשון לעומר מונה בו ביום בלי ברכה ואח"כ בברכה. הרב מהר"ם הנז' בתשובה הנזכרת. עכ"ל. ובשלמי ציבור הביא הרב המגיה מהר"א חיון (שלמי

חגיגה דיני העומר אות לב, עמ' רנט בנדמ"ח) דברי מרן החיד"א בשם הפרי הארץ ככתבם וכלשונם. וכן הובא בזכור לאברהם (אלקלעי, אות ע) בשם הש"צ, אלא ששם נשמטו איזה שורות מחמת טעות הדומות, מתיבת 'שנתגייר' הראשונה, עד תיבת 'שנתגייר' השניה. וכן בסידור בית עובד (למהרי"ש אשכנזי, דיני ספיה"ע אות כה) ובספר חכמה ומוסר (למהר"א ענתבי, הל' פסח אות קמט) הביאו דברי מרן החיד"א בברכ"י ככתבם וכלשונם, ע"ש.

ובשע"ת (סק"כ) הביא דברי מרן החיד"א, וכתב בזה"ל: ומ"ש בקטן, אין זה לדידן, שהקטנים שהגיעו לחינוך סופרים ג"כ, ומכ"ש מופלא סמוך לאיש. ואם לא ספר עד שהגדיל, וכבר עברו מימי העומר, פשיטא דאינו מברך. ע"כ. וכן הוא להלכה כדבר פשוט בערוך השלחן (סקט"ו), ובכה"ח (סקצ"ד), שאם ספר בקטנותו, רשאי להמשיך למנות בברכה. [ומ"ש בערוך השלחן שאם לא בירך מקודם בקטנותו לא יספור אח"כ בברכה, נ' פשוט שכוונתו לא ספר מקודם].

והנה לכאורה מתחילת דברי השע"ת נראה שהבין, דהפרי הארץ ומרן החיד"א דיברו באופן שהקטן לא ספר בתחילת ימי העומר קודם שהגדיל, והנידון היה רק האם מעתה ואילך יתחיל למנות בברכה, וע"ז כתב הפרי הארץ שלא יברך, וע"ז כתב השע"ת, שלמנהגם שמברך מתחילת הימים מצד חינוך, וכ"ש כשהוא מופלא הסמוך לאיש, א"כ הרי ספר כל הימים, ויוכל למנות גם בשאר הימים בברכה. אכן, מהמשך דברי השע"ת נראה להיפך, שהרי ממשיך וכותב, דהא פשיטא שאם לא מנה בקטנותו וכבר עברו כמה ימים מימי העומר, בודאי דאינו מברך בשאר הימים, דלא עדיף מגדול. ולפ"ז צ"ע, א"כ מהו שנסתפק הפרי הארץ והאריך לדון בדבר, הלא אם איירי באופן שלא היה הקטן נוהג למנות מתחילת ימי העומר בקטנותו, פשיטא שאינו רשאי למנות שאר ימים בברכה. ויש לברר, האם הפרי הארץ איירי כשספר הקטן בקטנותו מדין חינוך, או שלא ספר כלל, ובמאי פליגי הפרי הארץ והשע"ת.

והנראה בביאור הדברים, דהנה הפרי הארץ לא הזכיר דבר וחצי דבר מדין חינוך הקטן שיספור בקטנותו, והרי דימהו לגר שנתגייר ולאונן, שבודאי לא ספרו כלל, ואע"פ שהדבר נראה פשוט שאם לא מנו בתחילת הימים בודאי אינן רשאים לברך מאמצע הימים ואילך, הלא עניינו הרואות שהפרי הארץ נסתפק גם גבי גר ואונן, שאע"פ שלא מנו מתחילת הימים [וגבי גר פשוט דאפילו ימנה בגויותו ליכא למ"ד שתועיל ספירה זו לדין תמימות], שמא חייבים למנות בברכה מאמצע הימים ואילך, ולמאי דס"ד דהפרי הארץ לומר שמצות ספיה"ע היא מצוה נמשכת דומיא דסוכה והבדלה, ס"ל שיש לחייבם למנות בברכה בשאר ימים, אע"פ שמתחילין מאמצע הימים בלבד.

ובאמת, כי לא נפלאות היא ולא רחוקה, כי כבר נמצא כן בשו"ת חסד לאברהם להגאון מבוטשאטש זצ"ל (תנינא סי' נו), שהעלה לדינא, דאפילו בגר שנתגייר באמצע ספיה"ע, סופר מכאן ואילך בברכה, דגם לדעת בה"ג דכל הימים מצוה אחת, מ"מ מדתיקנו ברכה לכל יום ויום מוכח שאם סופר כל הימים שמחוייב בהם, מקיים בזה המצוה כתיקנה, ודומיא דמ"ש בסוכה (כז:): דגם לר"א דבעי' סוכה לשבעה ואין עושין סוכה בחוה"מ, מ"מ גר המתגייר בחוה"מ וקטן המגדיל בחוה"מ עושין סוכה בחוה"מ ויוצאין בה יד"ח. וכן הוא דעת מהר"ש ענגיל (ח"ז סי' קיב) לדינא, דגם קטן שלא מנה כלל בקטנותו, כל שמונה בכל יום מעת שמגדיל

ואילך, ה"ז מונה בברכה. ונמצא כן גם בכתב סופר (סי' צט, ד"ה ונבוא) שצייד בתחילה לומר כן, דקטן המגדיל בספירה, וגר שנתגייר בספירה, אע"פ שלא ספרו כלל מתחילה, מ"מ מה שמונים מעתה ואילך זהו תמימות דידהו, ומברכין בשאר ימים.

אכן, חזר הפרי הארץ ודחה סברא זו, דאפילו נימא דספיה"ע היא מצוה נמשכת, מ"מ לא דמי לגמרי לסוכה, דבסוכה מקיים המצוה מעתה בשלימות, משא"כ בספיה"ע לעולם אין בידו לקיים המצוה בשלימות, כי כבר עברו וחלפו מס' ימים מתחילת הספירה, ואין להם תשלומין. וזהו ג"כ מ"ש הנה"ש (סק"ה) שמי שנמשכה קבורת מתו לילה ויום, ולא נשאר לו פנאי לספור אחריה, "בזה היה נראה דאין לספור שוב בברכה, דמה לי אם שכח מלמנות יום אחד לגמרי, מה לי שנפטר מלספור, אידי ואידי לא מיקיים ביה תמימות". והיינו שהוצרך הנה"ש לאפוקי מן הסברא הנגדית, שהיה מקום לומר, דסו"ס הרי מקיים הספירה בכל הימים שהיה מחוייב בהם, וכנ"ל, ולזה דחה, דדמי לשכח למנות יום שלם, דסו"ס אידי ואידי לא מקיים ביה תמימות, ולא אמרינן דזהו תמימות דידה. כ"ז הוא ביאור הס"ד והמסקנא בדברי הפרי הארץ.

אמנם, השע"ת לא ראה דברי הפרי הארץ במקורם, רק במה שהביאם מרן החיד"א מכתב יד, שהרי נדפסו רק שנים רבות לאחר זמנו, ועל כן תמה על הדברים, משום דהשע"ת פשיטא ליה כמסקנת הפרי הארץ, דאם לא התחיל הקטן למנות מיד בתחילת הימים, בודאי אין רשאי לברך בשאר ימים. אלא שהוסיף השע"ת לומר, שכיון שמחנכים את הקטנים לספור גם בקטנותם, א"כ נמצא שספר מתחילת הספירה, והא נמי פשיטא ליה להשע"ת, דמה שספר בקטנותו מועיל שיוכל להשלים המצוה ולברך גם בגדלותו.

ואשר נמצא מזה, דבאמת שני נידונים הם, הנידון הראשון: קטן שלא התחיל למנות, והגדיל באמצע ספיה"ע, דלהפרי הארץ [והכת"ס] יש לדון אם מחוייב לברך משהגדיל, והעיקר שאינו רשאי לברך, [וד' הא"א מבוטשאטש ומהר"ש ענגיל שרשאי]. והשע"ת פשיטא ליה דאין מקום לדון, ובודאי אינו מברך. והנידון השני: קטן שמנה בקטנותו, והגדיל באמצע ספיה"ע, ובזה פשיטא ליה להשע"ת שכיון שמנה בקטנותו, רשאי להמשיך ולברך בגדלותו, ובזה לא דיברו כלל הפרי הארץ ומרן החיד"א, [וגם לא האחרונים שהעתיקו דבריהם ככתבם וכלשונם].

ומיהו אכתי יל"ע קצת, היאך זה רק במקומו של השע"ת היו מחנכים קטנים [או מופלא הסמוך לאיש] בספירה, ובמקומם של הפרי הארץ ומרן החיד"א קטנים כאלו לא היו סופרים כלל ספירת העומר. וצ"ל, שאע"פ שגם במקומם היו מחנכים הקטנים לספור, מ"מ לא דקדקו עמהם שלא יפסידו שום יום עד שנוכל לסמוך ע"ז שיברכו בגדלותם, ולכן דן הפרי הארץ באופן שאין סומכין על ספירת הקטן, אבל אה"נ לעולם אפשר דמודה שאם דקדק לספור כל הימים, מהני.

ה. אם יש הכרח מהפרי הארץ דאיירי בקטן שמנה בקטנותו.

והנה הגר"ע יוסף זללה"ה כתב בשו"ת יחו"ד (ח"ג סכ"ט), שהמעין בספר פרי הארץ, ישר יחזו פנימו, שסובר במפורש, שאפילו אם ספר יום יום, ולא החסיר כלל, אעפ"כ אין בספירתו כלום, ומעתה ואילך יפסיק לברך. ואני בעניותי לא ידעתי היכן נמצא כן בפרי הארץ, כי לא

נזכר כלל בדבריו שהקטן ספר גם לפני שהגדיל, ואדרבה, הלא הפרי הארץ דימהו לגר, שבודאי לא ספר כלל. ושור"ר שכבר הרגיש בזה בציץ אליעזר (ח"ד סי' נה).

ואפשר, שהרב זללה"ה דקדק כן, ממ"ש הפרי הארץ בסוף דבריו בזה"ל: אבל בקטן שהגדיל וכן גר שנתגייר בא' משאר הימים של העומר, וכן אונן שעבר עליו יום א' שלם לילה ויום באנינותו, הרי זה דומה למי ששכח ולא מנה ביום א' שלם, דפסק מרן דמונה משם ואילך בלא ברכה, כ"ש כאן שהיו פטורין עד הזמן ההוא, דשוב לא יספרו בברכה כלל, דנידו"ד עדיף לפוטרים מכל וכל לטעמי תריצי דכתיבנא. ע"כ. ומן הלשון "דמונה משם ואילך בלא ברכה", והלשון "דשוב לא יספרו בברכה כלל", משמע, שעד אז היה מונה בברכה.

אמנם זה אינו נראה, דהלשון הראשון "דמונה משם ואילך בלא ברכה" הרי חוזר על מי ששכח ולא מנה יום שלם, וזה באמת היה מונה בברכה בימים הקודמים, ואין אנו דנים בו, אלא בקטן שהגדיל. והלשון "דשוב לא יספרו בברכה כלל", שהיא החוזרת על קטן שהגדיל, בודאי אין לפרש משמעותה דקודם לכן מנה בברכה, דהלא הפרי הארץ איירי גם בגוי שנתגייר, ובודאי לא מנה עד אז כלל, לא בברכה ולא שלא בברכה. [ועוד, דאם אכן ס"ל להפרי הארץ דקטן המגדיל בעומר אינו רשאי לברך מגדלותו ואילך, א"כ יש להורות לו שלא יברך גם בקטנותו, שהרי ידוע שיגדיל בעומר, ובודאי לא ישלם המצוה להשיטות שהיא מצוה אחת. ומה שהרגיש בזה היחוד וכתב שמגדלותו ואילך מצווה על ברכה לבטלה, נראה שאינו מיישב, דהוי דומיא דקטן שדילג יום א' שלם, שמחנכין אותו שלא לברך בשאר ימים, ואמנם י"א שרשאי לברך גם כשדילג יום, אבל מנא לן שכן הוא דעת הפרי הארץ עד שנפרש כן בדבריו. וצ"ע]. ומה שהוצרך הפרי הארץ לומר ש"דומה" למי ששכח יום א' שלם, זהו כדי לדחות מה דס"ד מתחילה, לדמותו למי שהגדיל בסוכות, שמחוייב משם ואילך מה"ת במצות סוכה, וככל המבואר.

והנה ביבי"א (ח"ג או"ח סי' כח) נראה, דהדר הרב זללה"ה ותבריה לגזיזה, שבאמת אין הדבר **מפורש** בדברי הפרי הארץ דאיירי שהקטן ספר בקטנותו, אלא שכן **נראה לפרש** בדבריו, מכח כמה סברות: א. דמסתמא גם בזמנו ובמקומו חינוכו הקטנים למנות, ואילו איירי כשלא ספר, הו"ל להפרי הארץ לפרש. ב. הלא פשיטא דאם לא מנה בקטנותו אינו רשאי לברך בגדלותו, ומה לו להפרי הארץ להאריך בראיות ודמיונות לחיגר וכו', הלא לא עדיף משאר גדול שדילג יום שלם. ג. ממה שלא מצא הפרי הארץ אופן לחייב הקטן אלא בהגדיל ביום הראשון, שסופר ביום בלא ברכה, ובשאר ימים בברכה, והבין היבי"א, שהפרי הארץ דחק עצמו בזה כהסוכרים דבעינן י"ג שנים מעל"ע, אשר מזה משמע, דבהגדיל בתוך ימי העומר לא משכח"ל שימנה בברכה.

והנראה לכאור' לענ"ד, כי אין בכח ראיות אלו להכריח ביאור דברי הפרי הארץ כמ"ש ביבי"א, כי מה שדימהו לגר, אינו משום דס"ל דספירת הקטן כמאן דליתא, אלא משום דאיירי בקטן שלא מנה קודם לכן, וביישוב הראיות הנ"ל י"ל: א. דאמנם חינוכו הקטנים למנות, אבל אפשר שלא הקפידו עמהם כ"כ שימנו כל הימים, ולכן דן הפרי הארץ באופן שא"צ לסמוך על ספירת הקטן קודם שהגדיל. ב. אין זה פשוט כ"כ דכשלא מנה בקטנותו אינו רשאי לברך בגדלותו, הא

קמן שיש מן האחרונים דלא נקטי הכי, וסבירא להו דעדיף משאר ישראל גדול שדילג יום ולילה, משום דעכ"פ הקטן מנה בכל הימים שנתחייב בהם וזהו תמימות ידיה, וס"ד דהפרי הארץ כסברא זו, ולכן דימהו לחיגר וכו' ושוב חזר ודחה, וככל המבואר לעיל. ג. לא נראה בדברי הפרי הארץ שנדחק לחפש אופן שיתחייב בברכה, אלא קושטא קאמר ביחס לנידונו שם, כדי לחדד ההבדל בין המקרים, דדוקא הגדיל ביום א' יתקיים כל המצוה, משא"כ בהגדיל אח"כ. וגם אצ"ל שהפרי הארץ נדחק לסבור דבעינן מעל"ע בהכנסו לשנת י"ג כדי למצוא אופן שיתחייב לספור בברכה, אלא איירי בהביא ב' שערות ביום, ולא היו בו קודם לכן בלילה, וכן"ל. [וע"ע בחזו"ע דהוסיף למיהדר ולמיתבר לגזיזה, שכתב שאינו מוחה בידי מי שמברך בגדלותו אם ספר בקטנותו].

ו. הבנת מרן החיד"א והרב משפט כתוב והמל"ח בדברי הפרי הארץ.

ונראה לדקדק עוד, שכן הבין גם מרן החיד"א בדברי הפרי הארץ, דאיירי באופן שהאונן לא ספר ספיה"ע בזמן אנינותו לילה ויום, וע"ז קאמר שבשאר ימים ימנה בלא ברכה, ומינה, דגם בקטן דיבר הפרי הארץ באופן זה, שלא מנה בקטנותו, וע"ז הורה שבשאר ימים ימנה בלא ברכה. והוא, דהנה במחבר"ר (סק"ו) הביא מרן החיד"א דעת הנוב"י (קמא סי' כז) דאם יודע שיהא אונן לילה ויום, יספור בלילה בלא ברכה, ובשאר ימים יספור בברכה. וכתב ע"ז מרן החיד"א בזה"ל: ומדברי קצת אחרונים משמע איפכא. והרב מהר"ם מזרחי בספר פרי הארץ, הבאתיו בברכי יוסף (אות כ), כתב בהדיא, דאונן לילה ויום יספור בשאר ימים בלא ברכה. והמעייץ יראה, כי אין דברי הרב נוב"י מוכרחים. ומ"מ נראה, דאם האונן ספר בלילה מעצמו ומדעתו, והיה מי שישתדל בעדו לצרכי קבורת המת, אז שאר ימים מצי לברך ולספור. ודוק היטב. עכ"ל.

אשר מבואר מזה, שמרן החיד"א העמיד מחלוקת הנוב"י והפרי הארץ כיצד ינהג האונן לכתחילה, האם יספור בלא ברכה בהיותו אונן, כדי שבשאר ימים יברך [וזו דעת הנוב"י], או שידלג ולא יספור כשהוא אונן, ועי"ז לא יברך בשאר ימים [וזו דעת הפרי הארץ], וע"ז כתב מרן החיד"א [מדנפשיה], שאם מ"מ ספר מעצמו, וסו"ס היה מי שישתדל עבורו בקבורת המת, נראה שיוכל לברך בשאר ימים. ודין זה אינו הדין המבואר בפרי הארץ, דהפרי הארץ איירי כשלא ספר, ומרן החיד"א אינו בא לחלוק על דבריו, אלא להוסיף, שאם מ"מ ספר בהיותו אונן, והיה מקום קצת לחייבו, יוכל לברך בשאר ימים. ומעתה דגבי אונן הבין מרן החיד"א בדברי הפרי הארץ דאיירי כשלא ספר באנינותו, י"ל דה"ה במה שהשווה לזה ג"כ דין הקטן, דאיירי שלא ספר בקטנותו, וכמבואר.

והנה מהר"ח פלאג"י זצ"ל במועד לכל חי (פ"ה אות ח) הביא ג"כ דין זה בזה"ל: גר שנתגייר וקטן שהגדיל - מונין בלא ברכה. ואם ביום אחד [נדצ"ל: ביום א', ופירושו: ביום הראשון] מנו בלא ברכה, אז מונין שאר הימים בברכה, ברכי יוסף, ומשפט כתוב. עכ"ל. ומקור תחילת דבריו [המשפט הראשון] הוא מהברכ"י, וסוף דבריו [המשפט השני] הוא מורכב מדברי מרן החיד"א והמשפט כתוב, שבס' משפט כתוב לרבי אברהם פינסו (נדפס שאלוניקי תקנ"ח) הביא בתחילה

לשון מרן החיד"א בשם הפרי הארץ גם לגבי קטן שהגדיל וגם לגבי גר שנתגייר, שימנו שאר ימים בלא ברכה, וכן מ"ש מרן החיד"א על גר שנתגייר ביום הראשון שימנה בו ביום בלא ברכה ואח"כ בברכה, והוסיף ע"ז בזה"ל: אמר הכותב, לפי מ"ש בסמוך, הקטן שנתגדל ביום ראשון לעומר, נראה דימנה כנזכר. עכ"ל.

וכוננת דברי הרב משפט כתוב פשוטה, ע"פ המבואר בברכ"י, שאם נתגייר הגר ביום הראשון של העומר, ומנה ביום הראשון בלא ברכה [כי בלילה עדיין היה גוי], רשאי למנות שאר ימים בברכה. אשר עפ"ז כתב הרב משפט כתוב מדנפשיה, שגם בקטן כה"ג, אם הגדיל ביום הראשון לעומר, ומנה רק ביום הראשון בבוקר, רשאי למנות בשאר ימים בברכה. וזהו שהביא המל"ח בשמו קיצור שני הדינים גם יחד, דאם מנו [הקטן או הגר] ביום הראשון בלא ברכה, אזי מונין שאר ימים בברכה.

ואשר נראה מזה, דהמשפט כתוב והמל"ח נקטי בהבנת דברי הפרי הארץ שהקטן לא היה מונה כלל בלילה שקודם גדלותו, ורק ביום דוקא מנה בלא ברכה, ודומיא דהגר ממש. ומינה, דגם מ"ש הפרי הארץ דהקטן שהגדיל אחר חמשה ימים בעומר אינו מברך, היינו נמי באופן הנ"ל, שלא היה מונה בקטנותו כלל, וכהבנת השע"ת, וככל הנ"ל.

ולפ"ז, מה שצינו [שמא הוא מן העורכים] בביאורים באול"צ (ח"ג פט"ז אות ה') לדברי מרן החיד"א והמל"ח, דסבירא להו שקטן שהגדיל בימי העומר אינו מונה בברכה בשאר ימים, ונראה מזה שהבינו, דמו"ר הגרב"צ זללה"ה חלוק על דבריהם, באמת נראה שאינו כן, אלא מרן החיד"א והמל"ח דיברו באופן שלא מנה הקטן מתחילת הימים, אבל באופן שמנה כל הימים, גם לדידהו מונה שאר ימים בברכה, וכדעת מו"ר הגרב"צ זללה"ה.

ז. דעות האחרונים בנידון זה.

ובמנחת-חינוך (מצוה שו אות ו) כתב, דהא פשיטא דלהראשונים שכל יום הוי מצוה בפ"ע, דגם קטן שנתגדל בימי הספירה רשאי לספור בברכה משיגדיל, ואע"פ שלא היה מחוייב בתחילת המנין, דאין המשך הימים מצד השלמה, אלא כל יום מצוה בפ"ע היא. וכן פשיטא עוד, דלהראשונים דאם הפסיד יום א' שוב לא יברך, גם קטן שלא מנה בקטנותו, או עבד שנשתחרר, בודאי אינם רשאים לברך, [וכדפשיטא ליה להשע"ת]. אכן, באופן שהקטן מנה גם בקטנותו, או העבד מנה קודם שנשתחרר [ויש לו מצוה בזה, דומיא דאשה], בזה נסתפק המנ"ח אם יוכלו להמשיך ולמנות בברכה. וצדדי הספק פ"י המנ"ח, אם תליא בחיוב ופטור, וכיון שהיו פטורין מלמנות כמה ימים, א"כ שוב א"א שיתחייבו מה"ת בהמשך הימים, או דלמא מועיל מה שמנו ומה שהיה הקטן מחוייב מדרבנן, שלא בטל החשבון, ויתחייב בגדלותו מן התורה. וע"ש עוד, שבעבד שאינו מחוייב מדרבנן לא שייכא סברא זו, רק אפשר דעצם מה שמנה ויש מצוה בזה מועיל שלא בטל החשבון, וכן צידד המנ"ח למסקנא, ודקדק מדינא דקיום פו"ר בגויותו, ע"ש.

ובספרי האחרונים אשר עמדו לדון בזה, הנה בשו"ת כתב סופר (סי' צט) האריך בדבר המקיים מצוה בזמן פטורו, דאינו יוצא בזה למה שיתחייב אח"כ, וסוף דבר צידד בתחילה דקטן שהגדיל באמצע ספיה"ע, אפילו לא מנה כלל בקטנותו, אפשר שיתחייב מה"ת מכאן ואילך, דזהו תמימות לדידיה. אכן הסיק דבזה אין ראייה, אבל אם ספר בקטנותו ודאי מועלת ספירת רשות שלו [או אף ספירה שלא לכוונת מצוה] לדין תמימות לחייבו בגדלותו מדינא, ועכ"פ בצירוף מה שהיה מצוה בספירתו מדין חינוך, בודאי יש להורות שמועלת להמשך הספירה דהוי תמימות. וכן במהר"ם שיק (סי' רסט) כתב שאע"פ שהעושה מצוה בזמן שהיה פטור אינה פוטרותו ממה שנתחייב בה אח"כ, מ"מ כיון שיש קצת מצוה בספירת הקטן, אע"פ שאינו מצווה ועושה, עכ"פ לענין דין תמימות די בזה, ולא דמי למי ששכח לגמרי, וע"כ רשאי להמשיך ולברך.

ובשו"ת אבני נזר (סי' תקלט) העלה, שאפילו ספר בקטנותו לא מהני לחייבו בגדלותו, דלא חשיב מצוה כלל. אמנם לא דן שם אלא מצד אם מעשה מצוה בזמן פטורו מהני מדי, ולא הזכיר ולא דן כלל בסברת המנ"ח הנ"ל, דגבי דינא דתמימות דספיה"ע אפשר דסגי במעשה הספירה לגופיה גם בלא חיוב. וע"ע בס' ציונים לתורה (כלל יב) שהביא כן מהחידושי הרי"ם שפקפק על מנהג העולם שממשיכים לברך, וע"ש שהאריך ליישב המנהג לברך. וכן הביא בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ז סי' קיב) בשם החידושי הרי"ם, וכתב לחלוק ע"ז, דאפילו לא ספר כלל בקטנותו י"ל דזהו תמימות ידיה, כ"ש אם ספר מקטנותו דמהני לחייבו בגדלותו מעיקר הדין לכו"ע.

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' ס') תמה הרבה על הוראת האבני נזר, דהלא גוף הספירה בזמנו רק מדרבנן לרוב הפוסקים, והברכה לכו"ע רק דרבנן, וא"כ הלא גם קודם גדלותו וגם עתה מחוייב מדרבנן לספור, ומה בכך שאם היתה הספירה מה"ת לא היה מחוייב בה קודם שיגדיל. [ואמנם לענין להוציא יש לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, אבל כפה"נ עיקר כוונתו דסו"ס לענין תמימות סגי במה שיש שם מצוה על מנייתו בקטנותו]. ובסוף דבריו הביא המנח"א שכ"כ הפרי הארץ ומרן החיד"א שקטן שהגדיל לא יברך, ולא ידע טעמם. וע"פ דברינו דלעיל, נראה שהפרי הארץ ומרן החיד"א לא דיברו כלל באופן זה שמנה בקטנותו, וכמ"ש השע"ת. [ולעיקר תמיהתו י"ל דדעת האבני נזר דאמנם יש חיוב חינוך דרבנן, אבל אינו ממשיך בגדלותו, ולסברת בה"ג לא יתכן שיתחדש בו חיוב באמצע ימי הספירה אחר שהפסיד כמה ימים, ונמצא דגם מדרבנן אינו מחוייב, לא מפני קטנותו ולא מפני גדלותו. ועיין בסמוך].

וע"ע גם בשו"ת הר צבי (ח"ב סי' עו) שכתב הגרצ"פ פראנק זצ"ל, שאע"פ שיש לדחות ראית המנ"ח מההיא דקיום מצות פו"ר בגויותו, מ"מ י"ל מסברא, דאע"פ שלא היה מחוייב, מ"מ אהני ספירתו בקטנותו משום דסו"ס קרינן בהו תמימות מצד שמנה בכל הימים. וכ"ה דעת רוב ככל גדולי הדור האחרון זכר צדיקים לברכה, הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה עמ' שנח), והגר"ש אלישיב (ישא יוסף סי' קיד), והגר"ח גריינימן (במכתב בס' חידושים וביאורים מנחות סו.), והגר"ש וואזנר (מבית לוי דיני ספיה"ע), והגר"נ קרליץ (חוט שני שבת ח"ד עמ' שעח).

שהקטן שהגדיל בימי העומר וספר בימי קטנותו, הרי זה ממשיך ומונה בברכה, וכדעת רוב ככל הפוסקים, ובפרט שכן המנהג.

ואשר עולה מכ"ז, כי האבני נזר והחידושי הרי"ם יחידאי נינהו במה שהסיקו שלא יכרך בשאר ימים, ולא השיבו לדחות עיקר מאי דפשיטא לרוב הפוסקים דספירתו בקטנות מועלת לדין תמימות.

ח. דברי מו"ר הגרב"צ זללה"ה בענין זה.

ומו"ר הגרב"צ זללה"ה בספרו אור לציון (ח"א סי' לו) כתב לעמוד בזה במחלוקת התוס' והבה"ג, שהתוס' הביאו מבה"ג דאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר, משום דבעינן תמימות. והתוס' כתבו ע"ז: ותימה גדולה היא ולא יתכן. ונראה מזה, דהתוס' נקטי בשיטת בה"ג דס"ל שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת, ולזה הקשו דלא יתכן לומר כן, שהרי מברכין בכל יום ויום. אכן שיטת בה"ג היא לפרש דינא דתמימות באופ"א, ולא כמו שבד"כ נוטים לפרש, דס"ל שציווי התורה למנות "את התקופה" וזה נעשה במ"ט ימים, [דוגמא לדבר: הלובש בגד שי"ב ד' כנפות מחוייב להטיל ד' ציציות, ולא חשיב מצוה עד שיסיים הטלת כולן], אלא לעולם הם מ"ט מצוות, ולכן מברכין בכל יום, אכן עיקר ומהות ענין וצורת ספירה, הוא באופן שמוסיף בכל יום ברציפות על מנין היום הקודם לו, ועל כן, אם דילג יום ל"ה, אין שייך שימנה ל"ז כשאינו ע"י הוספת א' על מניית ל"ו, שאין זו צורת ספירה כלל, [וע"ש באול"צ שנסתייע לזה מלשון הרי"צ גיאנות, שאם דילג יום, וימנה שני הימים אח"כ, ויאמר אתמול היה כו"כ והיום כו"כ, חשיב תמימות].

ואשר עולה לפירוש זה, דגם לשיטת בה"ג אין חסרון בעצם מה שלא ימנה כל המ"ט ימים, אלא כל החסרון דוקא במה שמפסיק רציפות המנין, ולכן, מי שיודע שיצטרך רח"ל לעבור טיפול רפואי בימי ספיה"ע, שע"ז לא יוכל למנות באחד הימים לילה ויום, הרי זה רשאי למנות בברכה מתחילת הימים עד לאותו היום, דאמנם אם היינו מפרשים בדברי בה"ג דצורת המצוה למנות כל הימים, א"כ בזה שיודע בודאות שלא ימנה כל הימים, יש לו לימנע מלברך מתחילת הימים, אבל לפירוש הנ"ל, דגם לבה"ג אין החסרון אלא בהפסקת הרציפות, א"כ כל עוד שסופר ברצף, ובכל יום מוסיף על היום הקודם, נמצא שאין חסרון בדבר, ורשאי לברך. [ומיהו עי' לשון מרן החיד"א (מורה באצבע אות ריז), דהשוכח למנות יום א' גורם שגם ברכותיו 'למפרע' הויין לבטלה, ודו"ק].

ועוד נמצא לפ"ז, דגם קטן המגדיל בימי העומר, אם מנה בימי קטנותו, הרי נמצא שיש לו ספירה רצופה בלא שום דילוג והפסק, והן אמת שלא היה מחוייב בקטנותו, מ"מ כ"ז חסרון אם נאמר שלשיטת בה"ג צורת המצוה למנות כל הימים דוקא, אבל להמבואר דצורת המצוה רק למנות בלי דילוג והפסק, והרי זה הקטן מנה כל הימים בלי דילוג והפסק, א"כ אין שום חסרון במעשיו.

והוסיף האול"צ וכתב, דאף אם נאמר דספירה שספר בקטנותו לא מהניא ליה כשיגדיל, וכמאן דליתא דמי, מ"מ מסתברא דכשם שאנו מצווים לחנך הקטן למצוות, וה"ט כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה ויורגל בקיום המצוות, הוא הדין נמי בגדול שהתחייב בחצי מצווה כשהגדיל [וכגון שהגדיל באמצעה], יתחייב לסיימה מדרבנן, כלומר דאף אם נאמר דבכה"ג פטור מהמצוה מדאורייתא, מ"מ יש לחייבו במצוה מדין חינוך. עכת"ד האול"צ.

ט. ביאור וליבון הסברות שכתב האול"צ, ולמה הוצרכו שתיהן.

יש לעמוד בזה, דאם כנים הדברים בפשט שיטת בה"ג, לכאור' סברא זו תהא נכונה גם באופן שלא ספר כלל בקטנותו, או בגר שנתגייר באמצע ימי הספירה, דכיון דגם לבה"ג אין צורת המצוה בדוקא לספור כל המ"ט ימים, אלא רק לספור ברציפות, א"כ גם באופן שהתחיל לספור מאמצע ימי הספירה ואילך, כי רק משם ואילך נתחייב, סו"ס אין במעשיו שום הפסק ודילוג, ומזמן שהתחיל חיובו הרי זה מוסיף יום על יום כדרך כל ספירה, ומה לנו שהתחיל למנות ביום שלישי ואילך ולא מנה כל הימים, סו"ס מאותו יום שהתחיל, שהיה באמת יום שלישי לספיה"ע, ספירתו ספירה מעלייתא. ולפ"ז היה נמצא, דדברי האול"צ מתאימים לסברת הגאון מבוטשאטש ומהר"ש ענגיל הנ"ל, וכמו שנסתפקו הר"ב פרי הארץ והכת"ס, שגם גר שנתגייר באמצע ימי הספירה, וגם קטן שלא מנה בקטנותו והגדיל בימי הספירה, הרי הן רשאין למנות בברכה מזמן שנתחייבו ואילך, דזהו תמימות דידהו, והלא בדברי האול"צ מבואר, שלא הורה כן אלא בקטן שמנה מתחילת ימי העומר גם בקטנותו.

ועוד יל"ע, דהנה כאשר דילג ע"ד משל ביום השביעי לספיה"ע, הן אמת שביום השמיני אינו יכול למנות בברכה, משום דאם ימנה שמיני הרי אינו מוסיף אחד על מנין ששה ימים שמנה קודם לכן, ואם ימנה שביעי, הרי עתה הוא יום השמיני, אבל לאחר שמנה בלא ברכה ביום השמיני, הרי לענין שאר הימים י"ל, דשוב אין בספירתו קלקול, דסו"ס כל יום ויום מוסיף אחד על מנין האתמול, ולכאור' יוכל לברך.

ואשר צ"ל בזה, דגם לביאור האול"צ בשיטת בה"ג, דאין עיקר המצוה למנות כל המ"ט ימים, אלא שלא לדלג יום משום דאז אינו צורת ספירה, מ"מ, נכלל בזה ג"כ שא"א להתחיל למנות מאמצע המנין ואילך, [אע"פ שבאמת זהו מנין אותו היום שנתחייב משם ואילך למנות], כי כל מהות וענין ספירה הוא ג"כ להתחיל דוקא מתחילת המנין, ולהוסיף יום אחר יום ברציפות. ועל כן, דוקא מי שמתחיל לספור כדינו, אע"פ שיודע שמחמת טיפול רפואי יפסיד בהמשך יום א', מ"מ כל שסופר ברצף, ה"ז מקיים המצוה כתיקנה גם לסברת בה"ג. אבל מי שנתחייב רק באמצע ימי הספירה, אין מועיל לו מה שיתחיל למנות ברציפות משם ואילך, דאמנם משם ואילך לא ידלג ויספור ברצף, אבל אין זה מצורת ספירה להתחיל לספור רק מאמצע המנין ואילך. ומהאי טעמא נמי ניחא מה שלאחר שדילג יום שביעי ומנה שמיני בלא ברכה אינו רשאי לברך גם בימים שלאחר מכן, דאמנם מתשיעי ואילך מוסיף כל יום אחד על המנין שספר אתמול, אבל ממהות ספירה שיהא מניינו מתחיל מתחילה, וממשיך ברציפות יום אחר יום, וכיון שדילג יום שביעי, הרי כבר נתקלקלה ספירתו לגמרי.

וגדר הדבר, דאמנם לביאור האול"צ בשיטת בה"ג אין החיוב למנות מ"ט ימים כאחד [ואינו כבגד ד' כנפות שצריך להטיל בו ד' כנפות], אלא כל יום ויום יש חיוב ומצוה בפ"ע לספור המנין של אותו היום, אבל הוא בתנאי שיש רציפות מתחילה ועד לאותו יום שסופר עתה, ולכן, כאשר יודע שלא יוכל להשלים המנין להבא, אין בזה חסרון, אבל כאשר בימים הקודמים קלקל הספירה, שוב אינו צורת מנין, ואינו רשאי לברך מכאן ואילך. ומאידך הקטן שהגדיל בעומר מחוייב מדינא לספור בהמשך הימים גם לשיטת בה"ג, משום שבפועל ספר ברציפות מיום ראשון ואילך, ועי"ז הרי הוא מקיים המצוה כתיקנה גם לבה"ג, [ולביאור זה אינו מצד מצות חינוך, אלא מצד עיקר המצוה ממש], ואין נ"מ במה שלא היה מחוייב בתחילת הימים.

ומיהו עדיין צ"ע, דהנה הא פשיטא, דגר שיתחיל למנות קודם שיתגייר, אין במעשיו כלום, וגם לדברי האול"צ אין תועלת בזה כדי שיוכל למנות בברכה לאחר שנתגייר, מצד שבצירוף מה שמנה בהיותו גוי הרי קיים צורת מנין וספירה כתיקנן, [וכ"ה בהדיא באול"צ (ח"ג פט"ז אות ה בביאורים), ע"ש]. וא"כ הדר דינא, דגם גבי קטן, על כרחנו אין די לנו בעיקר מה שספר בפועל בקטנותו, כדי שנוכל לקרות שם צורת מנין גם על ספירתו אח"כ, דאלמלא היה שם מצוה קצת על ספירתו, אלא היה דומה לגמרי לגוי שספר, לא היה במעשיו כלום. [ומה שמצינו שהקטן מוציא גדול שאכל שיעורא דרבנן, ומוכח דמעשי הקטן חשיב מצוה, אינו ראייה אלא דחשיב מצוה מדרבנן, אבל לעולם אפשר דכלפי דיני תורה אין במעשיו כלום, ודמי לגוי שנתגייר, וע"ע להלן בזה]. ולכאור' אין בביאור הנ"ל בשיטת בה"ג יישוב מוחלט בפני עצמו לטעם הדבר שהקטן שספר בקטנותו רשאי וחייב להמשיך ולמנות בברכה כשיגדיל.

ונראה, כי מטעם זה הוצרך מו"ר הגרב"צ זללה"ה להוסיף הסברה השניה, דאפי' אם נאמר דספירת קטן כמאן דליתא, מ"מ עדיין י"ל עוד טעם אחר בדין זה, והוא, דכשם שאנו מצווין לחנך הקטן במצוות שיקיימם כשיגדיל, ה"נ איכא מצות חינוך על מי שגדל בנתיים, ועדיין לא סיים המצוה, שיש חיוב מצד חינוך שיסיים המצוה, ואע"פ שבאמת אינו מחוייב מעיקר הדין, [ובזה שונה ביאור זה מביאור הקודם. ונ"מ, דלביאור ראשון ביד הקטן אף להוציא גדול יד"ח, משא"כ לביאור זה]. וכעין סברא זו [ולא דמיא לה לגמרי], נזכר כבר בס' ציונים לתורה (שם), דאטו גרע מי שהגדיל בנתיים שלא יצטרכו לחנכו, יותר מקטן שיגדיל רק בשנה הבאה. [ונראה, דבסברא שניה לחוד די כדי לחייבו בברכה בשאר ימים, גם בלא סברא ראשונה, וע"ע במה שיתבאר להלן].

י. בנידון הגרע"א בקטן שאכל והגדיל, ואם יש ראייה לחיוב חינוך בגדלותו, וביאור הדבר.

והנה הגרע"א באו"ח (ס' קפו סק"ב) נסתפק, בדין קטן שאכל כדי שביעה בסוף קטנותו, וז"ל: מסתפקנא באכל ביום האחרון של שנת י"ד [צ"ל: י"ג] לעת ערב קודם לילה, ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, אם מחוייב מדאורייתא לברך [ובנדמ"ח נוסף: על השביעה שבמעיו, או כיון דבשעת אכילה היה קטן אינו מחוייב מדאורייתא לברך]. ואם נדון דהוא דאורייתא, י"ל דאם בירך קודם הלילה, דכשהחשיך צריך לחזור ולברך, כיון דבעידן דבירך לא היה חייב מה"ת לברך, אין יכול לפטור חיובא של דאורייתא. עי' מג"א סי' רסז סק"א

ד"ה וצ"ע, עיי"ש. אח"כ הראה לי חתני וכו', דכעין זה ממש נסתפק בס' חכמ"א (כלל קנג) באם אכל כשהוא אונן, ונקבר המת קודם שנתעכל המזון, אם צריך לברך. ויש לחלק, דהתם החיוב נמשך מתחילת אכילה עד אחר עיכול, אלא דבעידן דעוסק במצוה היינו באנינות פטור מלברך, בזה י"ל דתיכף כשגמר המצוה צריך לעשות מצוותו דברהמ"ז, אבל בזה בנידו"ד בעידן אכילה הגברא בעצמו אינו בר חיובא, י"ל דמעולם לא מתחייב מדאורייתא. וצ"ע לדינא. עכ"ל הגרע"א.

ובאול"צ (שם) כתב לעמוד על ספיקו דהגרע"א, וז"ל: ויש להבין, אמאי העמיד הגאון ז"ל לספיקו בכה"ג שבירך בהיותו קטן, יותר הו"ל לידון בקטן שאכל כדי שביעה, ועדיין לא בירך ברהמ"ז כלל, והגדיל, אי חייב לברך בכלל או לא, וספיקו יחול בין בבירך ובין בלא בירך. אלא ודאי משמע, דמפשט פשיטא ליה, דאם לא בירך כלל בקטנותו, יצטרך לברך כשיגדיל ממה נפשך, או מדאורייתא, או עכ"פ מדרבנן ומדין חינוך, וכו"ל. וזכר לדבר ממש"כ רש"י והרמב"ן על הפסוק ושמתם את דברי אלה, ופרש"י אף לאחר שתגלו היו מצוינין במצוות, הניחו תפילין, עשו מזוזה, כדי שלא יהיו עליכם חדשים כשתחזרו, וכן הוא אומר הציבי לך ציונים עי"ש, ומשמע קצת דאף בגדול יש כעין גדר של חינוך. עכ"ל האול"צ. [א"ה: ודברי רש"י והרמב"ן מקורם בדברי חז"ל בספרי (פרשת עקב פרשה מג), ע"ש].

ויש לבאר תחילה דברי הגרע"א, ואח"כ נדון בהוכחה מדבריו לגבי חינוך. הגרע"א בריש דבריו צייר אופן של קטן שאכל בקטנותו והגדיל קודם שיעור עיכול, וכתחילה לא הזכיר כלל אם בירך או לא בירך. וע"ז נסתפק, האם חיוב הברכה נקבע רק ע"פ הנאת מעיו, וא"כ כעת חל על הקטן חיוב מה"ת לברך עי"ז שיש במעיו שיעור שביעה, ואע"פ שאכל בשעה שהיה פטור, או שמא אין החיוב אלא ע"י צירוף אכילה ושביעה, וכיון שבשעת אכילה קטן היה, שוב אין מתחייב מה"ת. וולהצד דשביעה לחוד ג"כ מחייבת, צידד הגרע"א, דאפי' אם בירך בקטנותו, י"ל דחייב לחזור ולברך בגדלותו, דמה שבירך כשנתחייב רק מדרבנן אינו פוטרו מחיובו בגדלותו מדאורייתא. ובפרט זה יש להאריך, ואכ"מ].

ועל עיקר הספק בחיוב ברהמ"ז העיר חתנו של הגרע"א, שבחכמ"א דן בכה"ג באונן שאכל באנינותו, ונקבר המת קודם שיעור עיכול, דבתחי' פשיטא ליה להחכמ"א דחייב לברך, דומיא דמי שפסקה אנינותו תוך זמן תפילה, דפשיטא דמחוייב להתפלל. ושוב צידד החכמ"א, דאפשר דפטור, משום דבעת אכילתו היה פטור, והיינו דבעי' דוקא 'ואכלת ושבעת' בשעת חיוב, ולא דמי לתפילה שהחיוב חל בכל רגע ורגע מזמנה גם אם בתחילת הזמן היה פטור. וכוונת חתנו של הגרע"א לדמות אונן וקטן להדדי, דבשניהם בשעת אכילה היה פטור, ובשעת שביעתו מחוייב, והספק שוה אם מתחייב ברהמ"ז ע"י הנאת מעיו לחוד, או דבעי' נמי אכילה.

וע"ז השיב הגרע"א, דאכתי לא דמו לגמרי, דהאונן אכילתו הו"א אכילה חשובה המחייבת, שדיברה בה תורה בקרא 'ואכלת', אלא דלגבי הברכה מיפטר משום עוסק במצוה, ולכן מיד בהסתלק הפטור שכבר אינו אונן, מחוייב לברך, אף להצד דבעי' נמי אכילה בחיוב ולא סגי בהנאת מעיו לחוד. משא"כ הקטן, אכילתו אינה כלום מה"ת, ולא רק שנפטר מן הברכה מסיבה צדדית, אלא לא דיברה תורה כלל באכילה כזו, [והוי דומיא דמי שאכל כשהוא שוטה, דגרע

מאונן], ולכן י"ל, דאי בעי' אכילה בחיוב ולא סגי בהנאת מעיו הרי הקטן פטור מלברך, אע"פ שהאונן חייב.

ולעיקר ספיקו זה של הגרע"א בזה, כתב באמרי בינה (או"ח סי' טו) דודאי חיוב בהמ"ז הוא על האכילה ועל השביעה יחד, ולכן מי שאכל שלא בדרך אכילה, כגון שעירב במאכליו דבר מר ביותר, או שאכל לרפואה דפטור מברכה ראשונה, אע"פ שיש לו הנאת מעיו בשביעה, מ"מ אינו מחוייב מה"ת לברך אחריו.^א ודקדק כן ממ"ש הרמ"א (רע"א ס"ו) ובמג"א (שם סקט"ו) שאם גמר סעודתו בע"ש אחר שקדש היום, ולא אכל כזית משחשיכה, אזלי' בתר תחילת הסעודה ואינו מזכיר של שבת, ואם היה חיוב בהמ"ז נקבע גם ע"י השביעה לחוד, הרי הוא שבע ועומד בשבת, ויתחייב להזכיר גם של שבת, אכן מאחר והחיוב נקבע רק בצירוף האכילה, ניחא דאינו מתחייב בכה"ג להזכיר של שבת, לפי שלא אכל כלל בשבת. ועפ"ז כתב דגם בקטן שאכל בקטנותו והגדיל ויש לו הנאת מעיו בשביעה, אינו חייב לברך מה"ת. וכ"כ בחזו"א (או"ח סי' כח סק"ה), דודאי החיוב רק בצירוף האכילה, ולכן מי שאכל כשהוא גוי, ונתגייר קודם שיעור עיכול, אינו מחוייב בהמ"ז ע"י הנאת מעיו לחוד. ולכן נראה דגם קטן שהגדיל קודם שיעור עיכול, אין חל בו חיוב מה"ת לברך על הנאת מעיו, לפי שבשעת אכילה לא היה בר חיובא.^ב

א. ועוד כתב, דגם כשאכל בלא צירוף כזית בכדי אכילת פרס, לא חשיבא אכילה, ואפי' שבע ע"ז במעיו, אינו מתחייב לברך מה"ת. ודבר זה תלוי בפלוגתא דרבוותא, כי הכנה"ג (הגה"ט בסי' רד) הביא שי"א שלא לברך אחר קפה רותח ברכה אחרונה, משום שלא שתאו בב"א, וחלק ע"ז, דלא בעינן כדי אכילת פרס אלא גבי יוהכ"פ, אבל לברכה אחרונה הרי נהנה גופו כשיעור וחייב לברך, וכ"נ דעת הגינת ורדים (כלל א' סי' יז), וכ"כ הפנים מאירות (ח"ב סי' כז), [מיהו י"ל דשאני קפה שכ"ה דרך הנאתו, ועכ"ז פשט המנהג שלא לברך, כמ"ש הברכ"י (רד סק"ה) והמ"ב (רי סק"א)]. והובא דברי הכנה"ג בעולת תמיד (סי' רז), דנ"מ גם לענין ברהמ"ז. אמנם הפר"ח בספרו מים חיים (סי' א') דחה דברי הכנה"ג בשתי ידים, דלעולם אם שהה יותר מכא"פ לא חשיב אכילה גם לברכה אחרונה. וכן דעת מהר"ם בן חביב בספרו תוספת יוהכ"פ (יומא פ:). וכן המג"א (רי סק"א) והמו"ק (סוף סי' רד) כתבו לחלוק ע"ד הכנה"ג, דגם לברכה אחרונה בעי' אכילה או שתייה כשיעור המצטרף, [ועי' במטה יהודה שהסכים להכנה"ג]. ובפמ"ג (שם) כתב, דאם אכל שלא בשיעור כדי אכילת פרס, וסו"ס שבע מזה, חייב מה"ת לברך, ודלא כהאמרי בינה. אמנם במנ"ח (מצוה שיג אות ב, ומצוה תל אות א) דחה דברי הפמ"ג, ע"ש. וגם בשעה"צ (שם סק"י) העיר על דברי הפמ"ג דאפשר דבעי' נמי אכילה וליכא.

ומיהו דע, דגם הסוברין דאכילה כזו מחייבת בהמ"ז, אין הכרח דפליגי על הכרעת האמרי בינה והחזו"א דבעי' אכילה ושביעה בהדדי, דלעולם י"ל דמודו דבעי' אכילה בחיוב, וקטן או גוי שאכלו אינם מתחייבין ע"י שביעה לחוד, אלא דלדעות אלו גם אכילה ביותר מכא"פ חשיבא אכילה לחייב בהמ"ז, משא"כ אכילת קטן וגוי לא חשיבא כלל, [ומאידך הסוברין דאכילה כזו לא חשיבא אכילה, וע"כ אינו מתחייב בהמ"ז, מוכח דנקטי כהאמרי בינה והחזו"א, דשביעה בלא אכילה אינה מחייבת].

וע"ע בחת"ס (סי' מט) שכתב דהגם דבכל המצות דכתיב בהו אכילה בעי' כזית, מ"מ קרוב לודאי דגבי בהמ"ז אם אכל פחות מכזית ושבע בזה חייב מה"ת. ונראה דלא ס"ל כהאמרי בינה, ועוד נראה דס"ל דשביעה בלא אכילה ג"כ מחייבת, ופשיטא ליה בספיקו של הגרע"א דקטן שהגדיל ושבע, חייב לברך מה"ת, ודלא כהכרעת האמרי בינה והחזו"א דבעי' נמי אכילה. ובשרד"ח (מערכת ברכות סי' ד' אות י') הביא מדברי הורב"ז (ח"ה ב' אלפים רכד) ועוד פוסקים דזקן או חולה השבעים בכזית חייבין מה"ת ומוציאין אחרים שאכלו כדי שובעם, ודקדק מדבריהם דבפחות מכזית מודו דאינן חייבין מה"ת, ודלא כחת"ס, ע"ש. ולכאז"ל גם נראה מדבריהם דנקטי דשביעה לחוד אינה מחייבת בלא אכילה, וכהכרעת האמרי בינה והחזו"א בספיקא דהגרע"א.

ב. ולפי דברי האמרי בינה והחזו"א, [ולנה"ל כ"ה דעת אחרונים רבים], נראה עוד, שאם אכל כזית בקטנותו, ואכל עוד פחות מכזית בגדלותו, ועי"ז שבע, גם בזה אינו מתחייב מה"ת, דסו"ס ליכא שיעור אכילה בגדלותו, והשביעה לחוד אינה מחייבת. אכן באופן שאכל כזית בקטנותו, וכזית בגדלותו, ושבע בצירוף שניהם, בזה

ועתה נבוא לדון בראייה מדברי הגרע"א לענין חינוך. הנה אילו היה הגרע"א מסתפק באופן זה: קטן שאכל בקטנותו, ובירך, והגדיל קודם שיעור עיכול, יל"ד אם צריך לברך שוב משום דהנאת מעיו לחוד מחייבת מה"ת, וברהמ"ז שבירך בקטנותו אינה פוטרתו, או דלמא אין הנאת מעיו לחוד מחייבתו. כל כה"ג, שפיר נוכל לדקדק מדבריו כמ"ש האול"צ, דמאיזה טעם כתב הנדון רק כשבירך בקטנותו, וספק אם צריך לחזור שוב, ולא דן גם כשלא בירך בקטנותו, וספק אם צריך לברך אם לאו, דסו"ס אם נאמר שאין חיוב חינוך בגדלותו, א"כ חיוב חינוך שהיה לו בקטנותו שוב אינו ממשיך כשהגדיל, ואין לחייבו אלא להצד דהנאת מעיו לחוד מחייבת בבהמ"ז מה"ת, ויהיה ספיקו של הגרע"א נכון ושוה בשני האופנים, בין שבירך בקטנותו, ובין שלא בירך, דחיוב דרבנן ליכא, [או משום שבירך בקטנותו, או משום דחיוב חינוך שלו פקע בגדלותו], וספק אם יש חיוב מה"ת ע"י הנאת מעיו. [ומיהו גם לזה י"ל, דלרבותא נקט הגרע"א ציור שיתחייב גם לברך שוב].

אכן, הלא הגרע"א לא כתב הספק כהנ"ל, אלא נראה ברור מתחילת דבריו, שנסתפק גם בכה"ג שהקטן לא בירך כלל בקטנותו, האם יש בו בגדלותו חיוב מה"ת לברך מצד הנאת מעיו לחוד, או שמא בעי' 'ואכלת ושבעת' דוקא. ורק אח"כ הוסיף הגרע"א לדון, דלהצד דהנאת מעיו לחוד מחייבת, א"כ גם כשבירך בקטנותו אינו נפטר עי"ז מחיוב הברכה שחל עליו בגדלותו ע"י הנאת מעיו דהשתא. ומיהו, לשון הגרע"א הוא: "אם מחוייב **מדאורייתא** לברך", ונראה מזה ברור, דדוקא על חיובו מה"ת נסתפק, אבל על החיוב מדרבנן לא נסתפק, וכמ"ש האול"צ. איברא, כי לא נתבאר בדברי הגרע"א **מאיזה טעם** אינו מסתפק על החיוב דרבנן, האם משום דפשיטא ליה דמדרבנן מחוייב לברך, ומצד דיש בו מצות חינוך אע"פ שהגדיל, וכדברי מו"ר הגר"צ זללה"ה באול"צ, ולכן דן רק על חיובו מה"ת, או שמא להיפך, הגרע"א לא דן על חיובו מדרבנן, משום דפשיטא ליה דמדרבנן אין בו חיוב חינוך, שאין שייך חינוך אחר שהגדיל, וכדס"ל להגרע"י זצ"ל בחזו"ע, ולכן דן הגרע"א רק מצד חיובו מה"ת אי סגי בהנאת מעיו לחוד.

ומיהו, כאשר נבוא לדון בסברא, להצד שאין חיוב בהמ"ז מה"ת אלא ע"י אכילה ושביעה בחיוב, [והיינו דאין הנאת מעיו לחוד מחייבת, וכדפשיטא להו להאמרי בינה והחזו"א], אשר לפ"ז קטן שאכל ונתחייב לברך מדרבנן, וקודם שבירך הגדיל [תוך שיעור עיכול], הרי מה"ת פטור, דסו"ס ליכא 'ואכלת', אבל עדיין יש לדון האם נשאר עליו החיוב לברך שחל עליו

נראה דחייב מה"ת, דסו"ס איכא אכילה ושביעה בגדלותו, [הגם שהיא מכח מה שהיה במעיו עוד כזית מקטנותו], ועי' כע"ז בבה"ל (קפד ד"ה בכזית). ועי' בכת"ס (ס"י לא) דפשיטא ליה דבשני האופנים חייב מה"ת, ולהנ"ל יש לחלק ביניהם. [וע"ע בציץ אליעזר (ח"ב ס"י ב) שנסתפק בגדול שאכל כזית ובירך, ואכל עוד חצי כזית ועי"ז שבע, אם עתה מתחייב בבהמ"ז מה"ת, או"י כזית קמא אזל ליה. וע"ע בשו"ת הר צבי (ח"א ס"י צב) בכע"ז, ואכמ"ל].

וע"ש עוד בכת"ס, שנסתפק כהגרע"א באכל כדי שביעה בקטנותו והגדיל, אם חייב בבהמ"ז מה"ת, משום דהשביעה לחוד מחייבת, או דפטור מה"ת משום דבשעת החיוב ע"י האכילה היה פטור, ובהמשך דבריו כתב, דאי בעי' אכילה ושביעה בהדדי, מה שמברך כל שיעור עיכול הוא בגדר תשלומין, ולפ"ז י"ל דאם היה פטור בשעה ראשונה שוב אינו מתחייב, וכדינא דקטן שהגדיל בשבעת ימי אבילות דאביו. ולכא"ו א"צ לזה, דגם אם בעי' אכילה ושביעה יחד, אצ"ל דהברכה עד שיעור עיכול הוא מגדר תשלומין, אלא שפטור מה"ת לפי שהאכילה היתה בקטנותו, וכנ"ל. ועיי'.

בקטנותו, או שנפטר מאותו חיוב ע"י שהגדיל. ובזה נראה לכאור' ברור מסברא, שנשאר עליו החיוב מדרבנן לברך, [וכ"כ בשבט הלוי (ח"ח סי' נו), ע"ש]. ואין זה ענין למה שנמצא בספרי הפוסקים (עי' ב"י וב"ח סי' רצז) דאין שייך חינוך אלא בקטנים, דכ"ז כשדנים על מצוה חדשה, שבאה לו בגדלותו, אבל אנו דנים במצוה שכבר נתחייב בה בקטנותו והגדיל קודם שקיימה, דנראה פשוט דלא פקע חיובו.

ונראה בזה, דלא מבעיא להני קמאי דמצות חינוך היא חיוב מדרבנן על הקטן עצמו, שאין כל טעם שייפטר מחיובו בכה"ג שהגדיל, דסו"ס כבר נתחייב, ואין סיבה שיפקע חיובו, [דכל מה שבד"כ לא הטילו עליו חיובין בגדלותו, משום שאין אנו נצרכין לזה, דבלא"ה חייב מה"ת, אבל בכה"ג שמה"ת אינו מתחייב על הנאת מעיו לחוד, וכבר נתחייב ע"י אכילתו ושביעתו בקטנותו, מאיזה טעם יפקיעו ממנו אותו חיוב מעתה ואילך]. אלא אפי' להראשונים דאין חיוב דרבנן על הקטן עצמו, רק הטילו על אביו לחנכו, מ"מ הלא בודאי יסוד הדבר מחמת רצון חז"ל שגם הקטן יתנהג במצוות הגם שאינו מחוייב, וא"כ י"ל, דה"ט דבגדלותו לא הטילו חיוב זה על אביו, משום שכבר הקטן מחוייב בפ"ע, ולא הוצרכו להטיל החיוב על אביו, אבל כאשר כבר הוטל על אביו לחנכו לברך על מה שאכל ושבע בקטנותו, וגם כשמגדיל אינו מתחייב מה"ת, [כגון בנדרו"ד, דהנאת מעיו לחוד אינה מחייבתו], שוב אין החיוב נפקע מאביו ע"י שהגדיל הבן, דסו"ס טעם המצוה קיים וממשיך גם עתה, שצריך שיתנהג במצוות גם כשאינו מחוייב מה"ת, וא"כ עדיין אביו מחוייב לחנכו לברך בהמ"ז גם בגדלותו, ע"פ אותו חיוב שחל עליו בקטנותו.

ואמנם, לסברא זו שאין חיובו הראשון פוקע, נראה שאין ראייה מצורת הספק שכתב הגרע"א, וכן"ל, אלא שנראה ברור שהיא סברא נכונה. ויש למצוא לה קצת סמך בהמשך דברי הגרע"א, במה שחילק בעצמו אח"כ, בין קטן שהגדיל לבין אונן, דבאונן חל החיוב באכילה, אלא שבזמן אנינותו היה פטור מלברך, וע"כ י"ל דמיד בסוף האנינות חוזר לחיובו מה"ת, משא"כ בקטן שלא היה ראוי מתחילתו להתחייב מה"ת. ואמנם, שם כתב כן הגרע"א ביחס לחיובו מה"ת, אבל כע"ז נוכל לומר כלפי החיוב דרבנן שחל על הקטן, דשייכא ביה סברא זו, שמתחילת האכילה כבר נתחייב מדרבנן, ואין גדלותו מפקעת חיוב זה, [עכ"פ להסוכרין שהחינוך הוא חיוב דרבנן על הקטן]. וכן מדוקדק מלשון החזו"א [הנ"ל], שכתב דקטן שהגדיל קודם שיעור עיכול אינו חייב לברך "מן התורה", מוכח דנקט דדוקא מה"ת אינו מחוייב, אבל מדרבנן מחוייב.

וכאשר נבוא לדון לענין מצות חינוך בקטן המגדיל בספיה"ע, אם שייכא ג"כ סברא הנ"ל, לומר שכיון שחל עליו חיוב ספירה בקטנותו מדין חינוך, שוב אינו פוקע ממנו בגדלותו, הנה נראה שאין לדמות לגמרי ספיה"ע ובהמ"ז אהרדי, די"ל, דבשלמא גבי בהמ"ז, מיד כשאכל חל עליו חיוב דרבנן לברך, דאין כל הכרח שתהא ברכתו לאחר שיגדיל, [ואפי' כשיאכל סמוך לסוף קטנותו ממש, מ"מ לא פלוג], ולכן הגם שהגדיל בנתיים אין החיוב נפקע. אבל בספיה"ע, שלדעת בה"ג היא מצוה נמשכת הנשלמת רק בצירוף המנין הרצוף כל הימים מתוע"ס, א"כ מאחר וידוע מעיקרא שיגדיל הקטן בימי העומר, ובשנה זו אינו שייך בהשלמת המצוה בצורתה

המחוייבת כגדול, אפשר שלא חל עליו מעיקרא חיוב חינוך בזה. ורק אם נניח תחילה במונח שיש חיוב חינוך בגדול, אזי נוכל לומר שהוטל עליו החיוב גם בקטנותו מפני שסו"ס יוכל להשלים המצוה מצד חינוך גם בגדלותו, אבל אם נפקפק בעיקר ההנחה שיש חיוב חינוך בגדול, לא נוכל לומר שחל חיוב בקטנותו ואינו פוקע בגדלותו.

ואמנם יש מקום לומר בסברה, שיש להשוות גם חינוך לספיה"ע, לחינוך לברהמ"ז, וגם בקטן המגדיל בימי הספירה, כאשר מתחילין לחנכו בקטנותו במצוות ספיה"ע, עכ"פ לשיטת בה"ג שרק באופן שסופר כל הימים מקיים המצוה, א"כ בודאי מתחילה **כבר בקטנותו** מצווין אותו ומחנכין אותו **בשעה ראשונה** שיספור **כל הימים**, ואע"פ שידוע שיגדיל באמצע, מ"מ אין זה גורם שלא יצטווה בקטנותו לספור כל הימים. וחיוב זה שבא עליו בשעה ראשונה, נשאר קיים ועומד עליו גם בגדלותו באותה דרגת חיוב [תרי דרבנן לרוה"פ דספיה"ע דרבנן, בין בקטנותו ובין בגדלותו], ואינו חיוב חינוך מחדש שנתחדש לו בגדלותו, אלא הוא מכח חינוכו בקטנותו, שאינו פוקע ממנו גם כשמגדיל, וכמו שנתבאר לגבי בהמ"ז ממש, [וכ"נ בדברי החוט שני בזה]. וכן נמי אף לקמאי דחיוב חינוך מוטל רק על אביו, מ"מ אותו החיוב אינו פוקע מאביו ע"י גדלותו, לפי שלא נכנס ע"י גדלותו להתחייב מה"ת, ועל כן מחוייב באותה דרגת חיוב להמשיך ולספור כל הימים. [וכ"ה בדברי החו"ב (שם), ע"ש].

ומיהו, כל זה ניחא אם נפרש בשיטת בה"ג כפי המקובל לפרש, דהמצוה היא אחת, לספור כל המ"ט ימים, דלפ"ז נוכל לומר, שחיוב זה חל מיד ביום הראשון של ספיה"ע, שאנו מצווין מעתה לספור מ"ט יום, והגם שהיא מצוה אחת שחל חיובה מיד, מ"מ משך קיום המצוה עד השלמתה נעשה במ"ט יום, ודוגמא לדבר הלוכש בגד שי"ב ד' כנפות, שמתחייב להטיל בו ד' ציציות, והוא חיוב שחל מיד בלבישת הבגד, אלא שכדי לקיימו בהכרח יעבור איזה זמן [שיעור הזמן הנדרש כדי לקשור ד' ציציות בד' כנפות]. ובזה י"ל, דגם בקטן שידוע שיגדיל בימי הספירה, מ"מ עתה בקטנותו חל עליו החיוב מצד חינוך, שיספור מעתה ואילך מ"ט ימים, ואע"פ שבהכרח קיום המצוה נמשך על פני מ"ט ימים, מ"מ החיוב חל מיד בתחילת הימים, ואינו פוקע ממנו בגדלותו, דומיא דבהמ"ז, [ודומיא דקטן שלבש בקטנותו בגד ד' כנפות והתחיל להטיל בו ציציות, והגדיל באמצע, דאין חיובו נפקע].

אכן, אם נפרש בשיטת בה"ג כמ"ש האול"צ, שהם מ"ט מצוות, וכל יום מצוה בפ"ע למנות באופן שמוסיף אחד על ספירת האתמול, א"כ אין המצוה חלה לכל המ"ט יום ביום הראשון, אלא כל יום ויום יש בו חיוב נפרד של ספירה באופן שיוסיף אחד על ספירת אתמול, [ולכן גם בידוע שיוכרח לדלג יום א', מ"מ כל הימים שעד אותו היום נחשבים לו למצוה שלימה לביאור האול"צ בשיטת בה"ג], מעתה לכאור' לא שייכא בזה הסברה הנ"ל שלאחר שחל עליו חיוב בקטנותו שוב אינו פוקע ממנו ע"י גדלותו, דמעולם לא נתחייב בקטנותו למנות גם בימים הבאים, רק לכל יום ויום יש חיוב בפ"ע. וצ"ל, דביאורינו הנ"ל דחיוב חינוך לגדול הוא מצד שהחיוב החל בקטנותו לא פקע ממנו, אכן אינו מתבאר אלא לכשנפרש דברי בה"ג דכל המ"ט יום היא מצוה אחת.

ומיהו, לדעת הני קמאי דנקטי דחיוב חינוך מוטל מדרבנן על הקטן עצמו, נוכל לומר, דאפי' אם לבה"ג המצוה מתחדשת בכל יום ויום, ואינה חלה מתחילה לכל מ"ט הימים, עכ"ז יש כאן מצות חינוך על הקטן שהגדיל, שישפור גם בשאר ימים בגדלותו, דכשם שחייבו חז"ל קטן בגיל י"ב שיקיים המצוות שיתחייב בהם אח"כ רק בגיל י"ג, כן אין טעם שלא יתקנו חיוב חינוך לקטן בן י"ג [לגבי מצוה זו דספיה"ע דלבה"ג נחשב קטן גם בגיל י"ג] שיקיים אותה כתיקנה כשיתחייב בה רק בגיל י"ד, וכסברא זו כתבו באול"צ (ח"ג פט"ז אות ה), [ויתבאר יותר בסמוך]. ועל כן, אע"פ שאין המצוה חלה מתחילת ימי הספירה לכל המ"ט יום, ולא שייכא סברא הנ"ל דחיוב שחל מעיקרא אינו פוקע, מ"מ יש חיוב חינוך מדרבנן על הקטן לספור גם בימים שלאחר גדלותו, ולכן נוכל לצרף שתי קבוצות הימים שספר בהם, האחת בקטנותו והשניה בגדלותו, אשר ע"ז נמצא שיש לו ספירה שלימה בכל הימים, ורשאי לברך גם בגדלותו. [וגם לא חשיב בקטנותו תרי דרבנן ובגדלותו חד דרבנן, משום דלבה"ג גם בגדלותו אינו אלא מכח חינוך דרבנן, וכמו בקטנותו ממש, ובתרווייהו הו"ל תרי דרבנן].

איברא, דלסברא זו אין מקור כלל מדברי הגרע"א, דאפי' היה מסתפק בנוסח הנ"ל רק בקטן שבירך, והיה משמע מדבריו דבלא בירך אינו מסתפק משום דפשיטא ליה דחייב מדרבנן מצד חינוך, [וכדמשמע מדברי החזו"א], מ"מ אין כל הכרח שהוא מצד חיוב חינוך המתחדש על קטן המגדיל ואינו מתחייב מה"ת, אלא לעולם אפשר שהוא רק משום הטעם המבואר במהלך הראשון הנ"ל, שחיוב חינוך שחל עליו [או על אביו] בקטנותו, אינו פוקע ע"י גדלותו, ולעולם אפשר דס"ל דאם אין נמשך בו חיוב מקטנותו [כגון בנידו"ד לבה"ג להבנת האול"צ, דכל יום מצוה בפ"ע], שוב אין מתחדש בו חיוב חינוך מחודש לעצמו בגדלותו. [ולפ"ז נמצא, כי מו"ר הגרב"צ זללה"ה שדקדק לפי שיטתו להוכיח מדברי הגרע"א כדבריו, ניחא יותר אם יפרש כמהלך הראשון הנ"ל, שחיוב הקודם אינו פוקע, [וכההבנה הפשוטה בשיטת בה"ג], ולא כמהלך השני שמתחדש על קטן המגדיל חיוב חינוך חדש, וצ"ע].

והנה באול"צ (שם) כתבו לבאר כן אפילו להסוברין דמצות חינוך אינה מוטלת על הקטן אלא על אביו, דמ"מ י"ל שבקטן שהגדיל חייב הוא עצמו מדרבנן במצוה זו, דדוקא בהיותו קטן אין שייך לחייבו בעצמו, אבל עתה שהוא גדול, חייבוהו חכמים מדין חינוך בדבר שמדאורייתא אי אפשר לחייבו. ע"כ. וכוונת הדברים פשוטה, דגם לדעות הראשונים שהחיוב לחנכו מוטל על אביו, מ"מ כל מה שלא הטילו על הקטן חיוב דרבנן, הוא מפני קטנותו, ומאידך בגדלותו לא הוצרכו לחייבו, מאחר וכבר הוא מחוייב מה"ת. אבל באופן שהגדיל ועכ"ז אינו מחוייב מה"ת, אין טעם שלא יטילו עליו חיוב לקיים המצוה מדרבנן, שאע"פ שחיוב אביו לחנכו פוקע, מ"מ חידשו בו חיוב מדרבנן לקיים המצוות. ואמנם לדעות אלו הוא חיוב מחודש, שאינו כגדר חיוב חינוך הרגיל, אבל הוא דבר שהדעת מסכמת עליו, [ולזה יש להביא סמך מדברי הספרי, שיעשו סימנים למצוות גם בגלות, וכו"ל].

איברא דלכאור' לדעת הראשונים דחיוב חינוך מוטל רק על אביו, א"כ נקטי דמעשה הקטן לא חשיב מעשה מצוה כלל, ואינו מוציא אף גדול שאכל שיעורא דרבנן, וכמו שכתבו הרמב"ן

(במלחמות ברכות יב. ועי' גם בחידושיו קידושין לא.) והריטב"א (מגילה יט:). וביאר הרמב"ן, דבעיקר נוסחי בברכות (כ:) לא קשיא לן כלל מבין המברך לאביו, דאיירי בהגיע לכלל שנים, אלא דמגיה ספרים הגיהו במיעוט נוסחאות להוסיף הקושיא ולטעמין קטן בר חיובא הוא וכו', והוא טעות, דדוקא גבי אשה אמרו כן דאיירי בדאכל האיש שיעורא דרבנן, [וגי' נדחה למאי דקיי"ל דנשים חייבות מה"ת], אבל הקטן אינו מוציא כלל. וכע"ז ביאר הר"ן (מגילה ו: בדפי הרי"ף), ע"ש. וכן הרגיש בזה הגרע"א (בגלהש"ס בברכות שם) דלהרמב"ן גירסא אחרת בגמ'. וכ"כ מדנפשיה הגר"א בביאורו (קפו ס"ב) דצ"ל דהר"ן לא גריס בגמ' ולטעמין וכו', ע"ש. וע"ע דבר חידוש בחקרי לב (סי' מה ד"ה והנכון) שיישב לשיטת רש"י, דבן מברך לאביו דוקא, לפי שאביו מחוייב לחנכו, וחשיב הבן מחוייב בדבר כלפיו, משא"כ לשאר בני אדם, וכ' שם שכ"ד הרמב"ם דקטן אפי' חד דרבנן לא מפיק חד דרבנן אלא באביו. אכן להרמב"ן אינו כן, דגם לאביו דאכל כזית לא מפיק, אלא בגדול או בעונה אחריו כל מה שאומר, וכנ"ל. [וע"ש עוד בדברי החק"ל שכן דעת רוב הפוסקים דאין מצות החינוך על הקטן אלא על אביו].

ומעתה, אם נימא דחיובו של אביו לחנכו פוקע בגדלותו, אלא שהקטן מתחייב מדרבנן במצות חינוך חדשה לעצמו, צ"ע היאך נוכל לצרף מה שהיה אביו חייב לחנכו בקטנותו, למה שמתחייב בעצמו בגדלותו, דאמנם תרויהו דרבנן, אבל חיוב הראשון דלא רמי אכתפיה דקטן כלל, אינו נחשב מעשה מצוה כלל לגביו, וחיוב השני של חינוך חל עליו רק כשמגדיל, וא"כ לגבי ספיה"ע אין לו ספירה שלימה בכל הימים, דמה שספר בתחילה כמאן דליתיה, ואותו חיוב שהיה על אביו לחנכו לספיה"ע, כבר הוא פוקע לגמרי בגדלותו, וחיוב החדש שבא עליו, אינו מתחילת הימים, רק מאמצען, ולכאור' שוב הו"ל כגר שנתגייר באמצע ימי הספירה, שאינו רשאי לספור משם ואילך בברכה.

ואשר עולה מדברינו, כי יתכן לפרש כוונת דברי מו"ר הגרב"צ זללה"ה בחיוב חינוך של קטן שמגדיל בימי העומר, בשני אופנים: האופן הראשון, דאינו מצד חיוב חינוך חדש, אלא דחיובו הראשון מצד חינוך לקיים מצוות ספיה"ע כתיקנה, הוא חיוב החל בקטנותו למנות כל הימים עד סופם, ואינו פוקע ממנו גם כשיגדיל, וזה בין להסוברין שהחיוב על הקטן עצמו, ובין להסוברין שהחיוב מוטל על אביו. ולחידוש זה, הגם שאין ראיה ברורה מדברי הגרע"א לגבי בהמ"ז, מ"מ הוא נראה ברור מסברא ויש לו קצת סמך בדברי הגרע"א. ומיהו ביאור זה מתאים רק עם ההבנה הרגילה בדברי בה"ג, דכל מ"ט הימים הם מצוה אחת, שחל חיובה ביום הראשון, ושוב אינו פוקע בגדלות הילד, אבל להבנה שחידש מו"ר הגרב"צ זללה"ה דכל יום הוא מצוה בפ"ע גם לבה"ג, א"כ לא נוכל לומר שחל החיוב ביום ראשון לכל הימים, אלא נצטרך לבאר כהאופן השני.

והאופן השני לבאר הוא, שיש חיוב המתחדש על קטן המגדיל בעת גדלותו, כאשר לא חל עליו חיוב מעיקר הדין, [כגון שאכל ושבע ולא בירך והגדיל, ואין הנאת מעיו לחוד מחייבתו בבהמ"ז מה"ת, או שהגדיל בימי העומר לשיטת בה"ג], כל כה"ג תיקנו לו חיוב חינוך מדרבנן. ולחידוש זה נראה שאין ראיה כלל מדברי הגרע"א לגבי בהמ"ז, וכמבואר. ולכאור' ביאור זה יועיל רק

לקמאי דנקטי דחויב חינוך מוטל על הקטן עצמו, די"ל שכשם שחייבוהו בקטנותו חייבוהו גם בגדלותו כשאינו מתחייב מה"ת, ועי"ז נמצא דכל ספירתו מתוע"ס שלימה מכח חויב חינוך דרבנן באותה דרגה. אבל לקמאי דנקטי דחויב חינוך דקטן מוטל רק על אביו, ולא חשיב מעשה מצוה כלל, א"כ אפי' יחדשו לו חויב חינוך בגדלותו לא יועיל להמשיך לספור בברכה, דספירתו בקטנותו לאו כלום היא, ונוכרח לבאר כהאופן הראשון.

יא. בראיות אם משכח"ל חויב חינוך בגדול.

א) איתא בפסחים (פח.) דשוחט אדם פסח על בנו ובתו הקטנים אף שלא מדעתם, אבל לא על בנו ובתו הגדולים, ופירש"י משום דבקטנים עליו לחנכם. ובחזו"ע הוכיח מזה, דאין חויב חינוך בגדול, ע"ש. והנה, מי שהוא גדול בעת השחיטה ביום י"ד ניסן, לכו"ע ניהא דאין בו חויב חינוך, שכבר הוא גדול ברשות עצמו וחייב מה"ת ככל המון ישראל, וגם לדעת האול"צ לא נאמר חויב חינוך בגדול אלא כשאין יכול לקיים המצוה מה"ת, וכנ"ל. ומי שיגדיל רק ביום ט"ז ניסן, והוא קטן גם עתה בעת השחיטה וגם בערב בעת אכילת הפסח, לכו"ע יש בו חויב חינוך להמנותו על הפסח ולשחוט ולאכול, ככל שאר קטן שהגיע לחינוך.

ומה שיש לדרון הוא, על קטן המגדיל בליל ט"ו, שבעת שחיטת הפסח הוא קטן, ובעת אכילתו הוא גדול, וקיי"ל דאכילת הפסח מעכבת (עי' רמב"ם פ"ד מק"פ ה"ב), וא"כ המצוה מתקיימת רק ע"י שנמנה על השה קודם השחיטה, וגם אוכל מן הפסח, ולהצד שאין חינוך בגדול כלל, וגם חויב שחל עליו בקטנותו פוקע, הרי קטן כזה לא יבוא לידי אכילה כלל, דמה"ת אינו ממנוי הפסח ואינו רשאי לאכול בגדלותו מפסח שנמנה עליו בקטנותו, וחויב דרבנן של חינוך שהיה עליו בקטנותו פקע בגדלותו, וא"כ לא תהיה מצוה לשחוט עליו כלל, לא מה"ת ולא מדרבנן. משא"כ אם יש חינוך בגדול שאינו יכול לקיים המצוה מה"ת מאיזה סיבה, וכ"ש לביאורנו הנ"ל שחויב שחל על הקטן בקטנותו אינו פוקע ממנו ע"י גדלותו, נמצא, כי יש חויב מצד חינוך לשחוט על קטן כזה, וגם אכילתו אח"כ תהא מצד מצות חינוך, וככל אכילת קטן הנמנה על הפסח, אע"פ שכבר הגדיל בליל ט"ו, דעכ"פ ע"י מצות חינוך דרמיה עליה עד עתה חשיב ממנוי הפסח מתוע"ס.

והנה במה שאמרו שם דשוחט אדם על בנו הקטנים, אין ראייה מכרחת דאיירי גם בקטן כזה המגדיל בליל ט"ו, [דשמא איירי רק בקטן המגדיל בט"ז], אבל אם לא נוכיח בראיה או בסברא אלימתא שיש לחלק, נראה דבפשטות איירי גם בכה"ג, דג"ז נקרא בפי התנא 'בניו הקטנים', כפי שהוא מצב הקטן עתה בעת השחיטה, [ואין נראה לומר שכיון שיגדיל אח"כ בליל ט"ו קרי ליה התנא עתה בעת השחיטה בקטנותו 'בניו הגדולים'], ומינה, דאע"פ שיגדיל בליל ט"ו, עכ"ז יש בו חויב חינוך בשחיטה ובאכילה. ונמצא, דאם יש להוכיח משם לדיני חינוך, לכאור' נראה יותר דיש ראייה משם לדברי האול"צ, דגם קטן שלא יתחייב מה"ת כשיגדיל, מ"מ יש בו עכ"פ חויב דרבנן, וחויב זה נמשך עליו גם בגדלותו, וכנ"ל.

ב) עוד איתא בנזיר (כט:), דלמ"ד דדינא דהאיש מדיר את בנו בנזיר הוא כדי לחנכו במצוות, כיון דנפיק מרשותיה והגדיל, תו לא מיחייב. ובחזו"ע הוכיח מזה דבקטן שהגדיל תו ליכא

חינוך. וגם בזה לפי הנ"ל ניחא, שהרי גבי נזירות אנו דנים עד איזה זמן רשאי אביו להדירו בנזיר, וע"ז אמרו, דמדנפיק מרשותיה שוב אינו יכול להדירו, ובגדול כזה אכן מוכח דליכא משום חינוך, שהרי כבר הוא עומד ברשות עצמו ובידו לידור מה"ת, ולא הוצרכו לתקן בו חינוך כלל. אבל בנידו"ד בקטן שהגדיל בעומר, הגם שהוא גדול עתה, מ"מ אחר שבתחילת ימי העומר קטן היה ולא מנה בחיוב, על כן לשיטת בה"ג אינו מתחייב מה"ת, וע"ז אנו דנים אם יש בו חיוב חינוך, או האם חיוב חינוך שחל עליו בקטנותו פוקע ממנו בגדלותו, ולזה אין כל ראייה לסתור.

ועוד, דהלא שם כתבו התוס' דה"ט דבנפק ליה מרשותיה ליכא חינוך, משום שהוא יכול לידור בעצמו, [והתוס' הוצרכו לזה משום דלא איירי התם במגדיל בב' שערות אלא בבא לעונת נדרים, וא"כ לא נפיק ממש מרשותיה דאביו, רק שבידו לידור בעצמו מה"ת, וזהו שביארו התוס' דמה"ט שוב ליכא חינוך], וכע"ז כתב בשטמ"ק בשם הרא"ש וז"ל: דכל מצוה שהוא מחוייב בה - אין אביו מחוייב לחנכו בה. ע"כ. וא"כ מזה גופא נראה להוכיח כדברי האול"צ, דדוקא כאשר בידו להתחייב מה"ת בעצמו, בזה אמרו דתו ליכא חינוך, אבל מי שאין בידו להתחייב מה"ת, [והרי אנו דנים לשיטת בה"ג דבעי' ספירת כל הימים יחד למצוה, ולדידיה אין ביד הקטן שהגדיל להתחייב עתה במצוה זו מעיקר הדין], י"ל שעדיין יש בו מצות חינוך גם בגדלותו, ואפי' על אביו.

ואם באנו לדון להשוות הנידון בקטן שהדירו אביו נזירות לנידו"ד בקטן שהגדיל בספיה"ע, לכאור' נראה דמשכח"ל בקטן שהדירו אביו בנזיר בקטנותו למשך זמן מה, ובתוך אותו הזמן הגדיל, דאם נימא דאין חיוב חינוך בגדול, וגם חיוב שהיה עליו בקטנותו פוקע בגדלותו, א"כ גם בכה"ג, משהגדיל ואילך שוב אינו חייב בנזירות שהזירו אביו, אף דחיילא בקטנותו. אבל אם כדברינו הנ"ל בביאור דעת האול"צ, דחיוב שהיה עליו בקטנותו אינו פוקע ממנו ע"י גדלותו, [אף אי נימא דאין בו חיוב חינוך המתחדש בגדלותו], א"כ גם בכה"ג שהדירו אביו בקטנותו, ואח"כ הגדיל תוך הזמן, יהא מחוייב להשלים הנזירות מצד מצות חינוך.

וקושטא דמילתא, כי בנידון זה ממש פליגי קמאי, כי דעת רבינו חננאל והתוס' והרא"ש והמאירי והשטמ"ק בנזיר (ל), דאם הדירו אביו בנזירות, והגדיל תוך זמן משך הנזירות, בטלה ע"ז נזירות אביו, ואינה נמשכת עליו מצד מצות חינוך.¹ וכן הוא בהדיא בתוספתא דנזיר (פ"ג

ג. והוא ע"פ ביאורם בגמ', וראיתי לנכון לעמוד בזה לפי שלא יתבארו הדברים כל צרכם אלא אחר העיון. בגמ' שם (כט:) הביאו מעשה ברבי חנינא שהדירו אביו בנזיר, והביאורו לר"ג לבודקו אם הביא ב' שערות או אם בא לעונת נדרים, [דפליגי בה רבי ור' יוסי ב"ר יהודה אם האב מדייר בנו עד שיביא ב' שערות או עד שיגיע לעונת נדרים], וא"ל רבי חנינא לר"ג: אל תצטער לבודקני, אם קטן אני אהיה בשביל אבא, ואם גדול אני אהיה בשביל עצמי, ונשקו ר"ג על ראשו ואמר מובטחני בו שיהא מורה הוראה בישראל. ומקשינן בגמ' (ל). היאך הועיל ר' חנינא כדבריו לצאת מכל ספק ולמנות ל' יום נזירות ממנ"פ ולהביא קרבנותיו, דכ"ז ניחא אם הביא ב' שערות קודם שהדירו אביו, או אם הביא ב' שערות רק אחר ל' יום שנהג בנזירות אביו, אבל באופן שהביא ב' שערות באמצע הזמן אינו מתיישב לשיטת רבי. ומשנינן דלרבי לא משכח"ל דנפיק מכל ספק, אלא בדיתב נזירות ידיה ונזירות דאביו.

ופירשו התוס' בשם רבינו חננאל, דבאו לבודקו ביום שהדירו אביו, ומשמע שבאמירתו אם גדול אני וכו' הועיל ר' חנינא שאף שלא יבדקוהו הרי הוא נזיר אחת ממנ"פ. ופרכינן, דבשלמא אם היו בו שערות באותה שעה, הרי

הי"ז) דלכית הלל מדיר אדם את בנו בנזיר, ואם הדירו כשהוא קטן וגילה, או שהביא שתי שערות, בטלה הימנו נזירות אביו. ע"כ. וכן משמע בירושלמי (נזיר פ"ד ה"ו) דפליגי תנאי עד מתי חלה נזירות שהדירו אביו, אבל לכו"ע פוקעת או בגדלותו או בהגעתו לעונת נדרים. וע"ע במנ"ח (מצוה שסח אות ט) שנסתפק אם השלים נזירות שהדירו אביו ואח"כ הגדיל, אם עדיין הוא אסור בכל דיני נזירות עד שיביא קרבנותיו, או שמא ג"ז נפקע בעת שמגדיל ואין לו שום ענין בנזירות ההיא עתה, והעלה שכן מסתבר טפי.

אמנם ברש"י בסוטה (כג.) איתא בהדיא דהאיש מדיר את בנו בנזיר, וחלה הנזירות עליו אף כשיגדיל. וכ"כ הרע"ב בנזיר (פ"ג מ"ח). ופירשו הסוגיא בנזיר (ל.) באופן אחר.⁷ ובתו"ט

לא חיילא דאביו וחיילא רק ידידה, או אם לא הביא שערות עד סוף ל' יום, חיילא רק דאביו, ולא חיילא ידידה, [שלא קיבלה אא"כ לא חיילא דאביו], אבל אם יבואו בו שערות תוך ל' יום, הרי תתבטל נזירות אביו, וגם נזירות ידידה הרי לא קיבלה אא"כ היה גדול באותה שעה, ועתה שקטן היה לא חיילא כלל. והוסיפו התוס': ואפי' נימא שהיה דעתו שלא תפסיק נזירות אביו כשיגדיל, מ"מ אינו ראוי שיביא קרבן לנזירות אביו וגם לעצמו לפי שלא פירש. ועוד כתבו, דלר' יוסי ברי' נחא, דאפי' יגיע לעונת נדרים באמצע ימי נזירות אביו, אין עונת נדרים דרבנן מפקעת מה שהדירו אביו, ודוקא גדלות דאורייתא דב' שערות מפקעת.

והרא"ש פירש ג"כ כעין דברי התוס', דבהגדיל באמצע בטלה נזירות אביו, אלא שהוסיף בנוסח אחר: דאפי' נאמר שנתכוון לקבל נזירות עצמו אם יגדיל ותתבטל נזירות אביו, [ותועיל קבלתו משום דסו"ס הגיע לעונת נדרים אף שאינו גדול], מ"מ לא משכח"ל שיביא קרבנותיו מיד בהשלמת נזירות אביו, [אלא אחר שישלים ל' יום מעת שהגדיל ואילך]. וכעין זה פירשו המאירי והשטמ"ק, [ושם הוסיף בשם הרא"ש טעם הדבר שנפרש כוונתו לקבל נזירות חדשה כשיגדיל ותתבטל נזירות אביו, שהרי ע"ז שבטלה של אביו אין כאן שום נזירות, והרי רצה לצאת מכל ספק בהבאת קרבנותיו, ע"כ קיבל ע"ע נזירות חדשה בכה"ג שתתבטל של אביו].

והמעין יראה, דלפי' התוס' סגנון קושית הגמ' הוא: שמא אין כאן אפי' נזירות אחת, דאם קטן היה בעת שנדר לא קיבל נזירות עצמו, ושל אביו פקעא, ולא פירש לקבל ע"ע להמשיך נזירות אביו אם יגדיל באמצע, וא"כ כיצד מביא קרבנות כלל. אבל להרא"ש והמאירי והשטמ"ק סגנון הקושיא הוא: שמא סוף הנזירות אינו אחר ל' יום מיום שהדירו אביו, אלא ל' יום אחר שהגדיל, ומאחר ואין ידוע מתי הגדיל, יש לחוש שהגדיל ביום אחרון של נזירות אביו, ופקעה, ונתחדשה עליו נזירות ידידה.

ובביאור תירוצי הגמ', הנה אמרו דלרבי בכה"ג שהביא ב' שערות באמצע הימים אין לו תקנה עד שישב נזירות ידידה ודאביו. והרא"ש לא ביאר בזה, אך נראה פשוט דס"ל לבאר, דלעולם כדברי המקשן כפי שפירש הרא"ש בדבריו, דיש לחוש שקיבל נזירות עצמו כשיגדיל ותתבטל נזירות אביו, וכיון שאין ידוע מתי הגדיל והתחילה נזירות עצמו, ושמא הגדיל ביום אחרון של נזירות אביו, ואז התחיל נזירות עצמו, ע"כ ממתיק עד שיעברו ס' יום, ויחייב ידידה ודאביו, ויש לו נזירות אחת ממנ"פ, ובאמת קודם לכן אינו רשאי להביא קרבנותיו.

ובדברי התוס' נתבאר [לפי' הגירסא שלפנינו בלא הגהת האחרונים], דיתבי ל' יום אחר שהדירו אביו, דממנ"פ איכא ל' או לפני הבאת סימנים או אחריהם, ועלתה לו נזירות אביו. אמנם האחרונים הגיהו דיתבי ס' יום, ועי"ז עלתה לו או נזירות ידידה או נזירות אביו. ולכאור' לפ"ז תירוצי הגמ' מתאים לסגנון הקושיא שפי' הרא"ש, וכנ"ל, אבל לפי' התוס' הלא קושית המקשן היתה דאין כאן אפי' נזירות אחת, דשל אביו פקעא, ושלו לא חיילא, ואפי' הסכים להמשיך נזירות אביו כשיגדיל, מ"מ לא פירש כן ולא מהני, וא"כ מה יועיל לומר דיתבי ס' יום דליהוי ליה ל' ממנ"פ, הלא סו"ס לא פירש קבלת נזירות ידידה בכה"ג, ושמא קטן היה בעת שהדירו אביו, והגדיל באמצע ופקעה, ואין כאן אפי' נזירות אחת.

ולכאור' היה נראה יותר להניח גירסת התוס' כמו שהיא לפנינו, ויתבאר תירוצי הגמ' בסגנון שכתבו התוס' בביאור הקושיא, והוא, דקשיא לן שמא הגדיל באמצע ושל אביו פקעא, ונזירות ידידה הא לא פירש להמשיכה להשלים נזירות אביו, ושמא אין כאן נזירות כלל. ולזה משנינן דלרבי אה"נ דאינו רשאי להביא קרבנותיו אלא באופן שפירש שגם אם יגדיל באמצע יהא 'משלים' נזירות אביו, ועי"ז כשימנה ל' יום [בלבד], יהיו מצורפים מקצתן משל אביו ומקצתן משלו, וזהו שכ' תוס' דממנ"פ איכא ל' יום בין הכל, לפני הבאת סימנים ואחריהם, ועלתה לו עכ"פ נזירות אביו [בלבד] שהסכים להשלימה.

ד. וראיתי לעמוד בזה לבאר שיטת המפרש שם בנזיר, אשר לשני פירושויו שם לא בטלה נזירות אביו כשיגדיל. ובפירוש ראשון ביאר, דמקשינן הכי: בשלמא אם הגדיל קודם שהדירו אביו, ניחא דיתבי רק לנזירות ידידה, וכן

אם הגדיל אחר ל' יום דנזירות אביו, נחא דיתב רק נזירות אביו, ובתרווייהו מביא קרבנותיו אחר ל' יום, אבל אם הגדיל באמצע הימים, הרי חלה עליו נזירות אביו, [ואינה פוקעת בגדלותו], ומאידך גם חלה עליו נזירות עצמו, וא"כ לא די לו בנזירות אחת דל' יום, וצריך לישב ב' נזירות. ופרט זה דגם לפי' ראשון שבמפרש צריך לישב ב' נזירות, [וממילא מוכח דס"ל דלא פקעה של אביו בגדלותו], הוא מפורש בדבריו, ע"ש, וזה דלא כמו שיש שפירשו דלפי' ראשון של המפרש ג"כ פקעה נזירות אביו בגדלותו. ולכאור' דבריהם צ"ע.

ונראה לבאר לפי שיטה זו, דהא דא"ר חנינא 'אם גדול אני אהיה בשביל עצמי' היינו לא רק אם גדול אני עתה אהיה נזיר מעתה בשביל עצמי, אלא גם אם גדול אהיה במשך ימי הנזירות של אבא, הריני מקבל מעתה נזירות משאגדל, [וכעין שכתב הרא"ש בביאור הקושיא, ולהמפרש כן פשיטא ליה להמקשן שזהו פירוש דברי ר' חנינא, ועי' בסמוך טעה ד], ועל כן, אם הוא גדול עתה ביום שהדירו אביו וכשבאו לבדוקו באותו היום, לא חיילא דאביו, וחיילא רק ידיה. ואם הגדיל אחר שסיים נזירות אביו פי' המפרש דלא חיילא עליה נזירות עצמו, משום דלא קיבל של עצמו אא"כ לא תחול נזירות אביו, או אם יגדל תוך נזירות אביו. ומאידך אם הגדיל במיעצי פי' המפרש דחלו עליו שתי נזירות, שכיון שבעת שהדירו אביו קטן היה, חיילא נזירות אביו ולא פקעה, וגם קיבל נזירות עצמו אם יגדיל באמצע, ומסיים נזירות אביו וחלה עליו נזירות עצמו, וצריך ס' יום.

ומאי דנקט המקשן לפרש כן דברי ר' חנינא, שאם גדול הוא עתה מקבל נזירות מעתה, וכן אם יגדיל במשך הנזירות מקבל ע"ע עתה נזירות משיגדיל, ואם יגדיל אחר כל נזירות אביו אינו מקבל ע"ע כלום, הוא משום דעצת ר' חנינא היתה לצאת מכל ספק ושלל יוצרכו לבדוקו בשום זמן, ועל כן, אם יגדיל אחר כל נזירות אביו, אין בכך כלום, דסו"ס ינהג כל נזירות אביו בשלימות ולא נולד שום ספק בדבר, [וככל קטן שמדירו אביו ומגדיל אחר שמסיים הנזירות], ולזה לא הוצרך לקבל שום נזירות לעצמו. אבל אם יגדיל באמצע, הגם דלקושטא דמילתא ס"ל להמקשן דאין זה מפקיע נזירות אביו, מ"מ מודה המקשן דר' חנינא חשש לזה שמא ג"ז גורם קלקול וספק בדינו [וכדס"ל לשאר ראשונים לדינא], ולכן בכלל עצתו ג"כ שאם יגדיל באמצע מקבל ע"ע נזירות משיגדיל ואילך כדי להוציא מכל חשש, אלא דמקשי' שע"ז קלקל להצריך עצמו לישב ב' נזירות, וכנ"ל.

ומ"מ, כ"ז קשיא דוקא לרבי, שהנידון היה אם הביא ב' שערות, אבל עכ"פ היה אחר עונת נדרים, ולכן אפשר שתחול נזירות עצמו הגם שלא הביא שערות, דס"ס הוי מופלא הסמוך לאיש, משא"כ לר' יוסי ב"ר יהודה שהנידון היה אם בא לעונת נדרים נחא, דאפי' בא לעונת נדרים באמצע, מה שנזר לעצמו קודם לכן לא חייל כלל, דעדיין לא בא לגדר מופלא הסמוך לאיש. ולזה משנינן בגמ' דלרבי לא נפיק יד"ח אא"כ ימנה ב' נזירות, שמא הגדיל באמצע ימי נזירות אביו, ואינו מפסיק של אביו, אלא מסיימה, ואח"כ מונה נזירות ידיה, ורק אח"כ מביא קרבנותיו.

ועוד פירש המפרש בלישנא אחרת, דלא באו לב"ד דר"ג לבדוקו ביום שהדירו אביו, אלא אחר איזה ימים, ואז אמר רבי חנינא אם גדול אני אהיה בשביל עצמי, ואם קטן אני אהיה בשביל אבא. ולזה פרכינן, דבשלמא אם יובר שגדול היה כבר בעת שהדירו אביו, ממילא לא חיילא דאביו, וחיילא ידיה [עכ"פ מעת שנדר ואילך], ואחר ל' יום [עכ"פ מעת נדרו] מביא קרבנותיו. וכן אם יובר שבעת שעמד בב"ד דר"ג עדיין קטן הוא, ממילא חיילא דאביו, ולא חיילא ידיה, שהרי לא קיבל ע"ע עתה אלא בתנאי שהוא גדול, ואחר ל' יום [מעת שהדירו אביו] מביא קרבנותיו, [ואפי' הגדיל אח"כ לית לן בה, דאין נזירות אביו פוקעת ע"ז]. וגם לא חיישי' לפרש דבריו דאז מקבל ע"ע נזירות נוספת ידיה. אבל הלא יש להסתפק גם שמא הביא שערות בימים שבנתיים, בין שעה שהדירו אביו לשעה שבא לב"ד ונזר בעצמו, ואילו כך היה, נמצא, דחיילא דאביו בעת שהדירו, שהרי קטן היה באותה שעה, ולא פקעה בגדלותו, ומאידך מאחר והגדיל קודם שבא לב"ד, הרי חיילא נמי ידיה, שהרי אז גדול היה והתנה דאם גדול הוא מקבל ע"ע נזירות, וא"כ לא סגי ליה בנזירות אחת וצריך למנות ב' נזירות. ולזה משנינן בגמ' דאח"כ לא נפיק יד"ח אא"כ ימנה ב' נזירות.

ומיהו הנמצא לביאור זה, דלכאור' לא מקשינן כן רק לרבי [וכגירסא שלפנינו], אלא גם לר' יוסי ב"ר יהודה, [וישתנה גם הגירסא, וכדאיתא בקמאי דכמה גירסאות בסוגיין, ולכן לא פירש המפרש בלישנא אחרתא פרט זה דקשיא דוקא לרבי, משום דלפי' זה ל"ג כן בגמ'], והיינו טעמא, דהרי גם לר' יוסי ב"ר יהודה יש להקשות בשהו כמו לרבי, דאמנם באו לבדוקו אם הגיע לעונת נדרים או לא, [ויתפרש ג"כ אם גדול אני שבאתי לעונת נדרים, ואם קטן אני שלא באתי], אבל סו"ס אם באו אחר איזה ימים מעת שהדירו אביו, שמא הגיע לעונת נדרים בימים אלו שבנתיים, ואכתי תיקשי לן, דחיילא דאביו בתחילה, כאשר קטן היה ועדיין לא בא לעונת נדרים, וחיילא נמי ידיה אח"כ, כאשר כבר הגיע לעונת נדרים קודם שבא לב"ד.

ואמנם, דמסתמא דר' חנינא עצמו ידע האמת אם הגיע לעונת נדרים בעת שהדירו אביו, או בעת שבדקו ר"ג, אלא שאינו נאמן ע"ז, ולזה הוצרך ר"ג לבדוקו בעדים שיעידו על מנין שנותרו, ועצת ר' חנינא היתה, שלא יוצרך ר"ג לטרוח אחר עדים בזה, משום דממנ"פ מקבל נזירות, ולזה פרכינן, מאיזה טעם שמח ר"ג בעצתו ונשקו על ראשו וכו', הלא אין בזה כדי להוציא מלב ר"ג כל ספק, ושיוכל להביא קרבנותיו אחר נזירות אחת, דסו"ס אכתי

(סוטה פ"ג מ"ח) עמד ע"ד הרע"ב בזה, וצייד בכוונתו שהנזירות חלה גם אחר שיגיע לעונת נדרים, אך לא לאחר שיגדיל, אבל בערל"נ (מכות כב.) העיר ע"ד התויו"ט, דדברי הרע"ב מקורם ברש"י בסוטה הנ"ל, ואין כוונתם שממשיכה לחול עליו רק כשיגיע לעונת נדרים, אלא אף כשיגדיל, ע"ש. וע"ע בתויו"ט שם דגם מדברי הרמב"ם נראה דס"ל כהתוס', דבגדלותו פקעה נזירות שהדירו אביו, אבל בתפא"י (מכות פ"ג אות ט) כתב בדעת הרמב"ם להיפך, ובמנ"ח (מצוה שעו) נסתפק בזה. ובפי' הו"ן עשיר (נזיר פ"ז מ"א) העיר ע"ד התויו"ט, דאשתמיטתיה דברי הירושלמי הנ"ל, מדהוצרך לדקדק כן מדברי הראשונים. ועוד יש להעיר, דסו"ס הלא כן הוא בהדיא בתוספתא הנ"ל. אך עכ"פ כ"ה ברש"י וברע"ב ובדברי המפרש בנזיר, דנזירות אביו לא בטלה בגדלותו, וכפה"נ נקטי דלא קיי"ל כאותה תוספתא.

ולכא' לפי כ"ז נמצא, דאותו הנידון האם מצות חינוך דקטן פוקעת בגדלותו כשאינו מתחייב מה"ת, תלויה בפלוגתא דקמאי, ואין זה במשמע, דלכא' סברא פשוטה היא דאין טעם שיפקע חיובו שהיה בקטנותו, וככל המבואר לעיל. ואין לומר דגם למ"ד דמדיר בנו בנזיר הוא מצד חינוך, מ"מ אינו ככל מצות חינוך דרבנן, אלא הוא דין גמור אשר רק יסודו ממצוות חינוך, ועיקרו מכח סמכות האב על בנו, ולכן פוקע בגדלות הבן, ומה"ט נמי אינו מחוייב להדיר בנו בנזירות כשאר חינוך למצוות התורה, וגם במיחה או שמיחו קרוביו מהני, מה שאינו כן בשאר מצות חינוך, כ"ז אינו, שבגמ' אמרו בהדיא (כט.) דלמ"ד שהוא מצד חינוך, אינו אלא מדרבנן, וככל מצות חינוך, ומה שרשאי להביא קרבנותיו עי"ז, משום דס"ל חולין בעזרה לאו דאורייתא, ואין שחיטה לעוף מה"ת, והא דמהני מיחה או שמיחו קרוביו, משום דכל חינוך דלא ניחא ליה [שמתבזה בנזירותו] יכול למחות, ופי' הראשונים דלא רצו לתקן בזה חינוך שמא ישמע לקרוביו ולא יקיים, ע"ש. [וגם מה שאינו מחוייב להדיר בנו כשאר חינוך לשאר מצוות, משום דגם מצות נזירות עצמה אינה מחוייבת לאדם, רק אם ירצה להזיר יזיר, ולכן גם החינוך לה אינו בחיוב, רק תלוי ברצון האב].

ובתחילה עלה במחשבה לומר, דפלוגתא זו דקמאי אם בטלה נזירות אביו בגדלותו, תלויה בפלוגתא דריו"ח ור"ל (נזיר כט.) אם הא דמדיר בנו בנזיר הוא מהלכה למשה מסיני, או אם הוא מצד מצות חינוך, ולמ"ד שהוא מצד מצות חינוך, מה שהדירו אביו בקטנותו אינו פוקע בגדלותו, וככל המבואר לעיל, דאין סברא לומר שיפקע החיוב. משא"כ למ"ד שהוא מהלמ"מ, י"ל דדוקא באותה הלמ"מ כך נתחדשה ההלכה, שתהא נזירות האב חלה על בנו רק עד שיגדיל הבן, ומיד כשיגדיל תפקע ותתבטל. ולפ"ז לא נוכל להקשות משם לסברתינו הנ"ל שאין החיוב פוקע בגדלותו, משום דלדינא קיי"ל כריו"ח דהא דמדיר בנו בנזיר הוא מהלמ"מ, ולעולם חיוב הבא מחמת חינוך כו"ע מודו דאם חל על קטן בקטנותו [או על אביו], ועדיין לא קיימו, וגם בגדלותו לא נתחייב מה"ת, אין חיובו הראשון פוקע ממנו בגדלותו. ונוכל גם לומר, דמה"ט

יש לחוש שבא לעונת נדרים בין זמן שהדירו אביו לזמן שבא לר"ג, ויש עליו שתי נזירות, ולזה משנינן דאה"נ דלא נפיק יד"ח [לכו"ע] אא"כ ימנה ב' נזירות, ושמחת ר"ג לא היתה על מה שע"י עצת ר' חנינא ייפטר בנזירות אחת, אלא שע"י עצתו א"צ לטרוח אחר עדים לידע מנין שנותיו.

ל"ק לרש"י והרע"ב והמפרש מדאיתא בתוספתא בהדיא דנזירות אביו בטלה בגדלותו, דכל דבריהם אליבא דר"ל דמדיר בנו בנזיר הוא משום חינוך, וע"כ נקטי דלא בטלה בגדלותו, וכנ"ל, אבל בתוספתא נקטינן כר"ח דמדיר בנו בנזיר מכח הלמ"מ, ולכן בטלה בגדלותו.

אמנם, הנה הוא דוחק רב, דלפ"ז לר"ל דס"ל דמדיר בנו בנזיר הוא משום חינוך, קשיא ממ"ש בברייתא דנזירות אביו פוקעת בגדלותו, דמוכח דאינו משום חינוך אלא מכח הלמ"מ. ועוד, דלפ"ז דברי רש"י והרע"ב והמפרש לא אתו כלל אליבא דהלכתא, ואין זה נראה. וקושטא דמילתא, דמוכח גם בסוגיא שם שאינו כן, שהרי בגמ' לעיל מינה (כט:): אמרו בהדיא, דבין רבי ובין ר' יוסי ב"ר יהודה מצו סברי כר"ל דמדיר בנו בנזיר מצד מצות חינוך, ובדעתם שקלינן וטרינן אח"כ, ושם פליגי קמאי בביאור הסוגיא אם נזירות אביו פוקעת בגדלותו, [וכנ"ל], וא"כ מוכח דבין למ"ד דמדיר בנו מצד חינוך, ובין למ"ד שהוא מהלמ"מ, מ"מ איכא קמאי דנקטי דנזירות אביו פוקעת, ואיכא דנקטי דאינה פוקעת, וש"מ לא תליא הא בהא כלל.

ושמא היה מקום לומר עוד, דפלוגתא דקמאי הנ"ל אם נזירות אביו בטלה בגדלותו, תלויה בפלוגתא דקמאי אם מצות חינוך מוטלת על האב, או שהקטן מחוייב מדרבנן, דלהסוברין דמוטלת על האב, על כן נקטי דמיד בגדלות הבן פוקעת נזירות אביו, [ומיהו עכ"פ נמצא דחיוב אביו לחנכו פוקע בגדלותו, ולא כמ"ש לעיל לצדד דאפשר דאף חיוב אביו ממשיך בכה"ג. ומיהו אין להוכיח מזה דבכה"ג לא נתחדש בקטן חיוב דרבנן לחנך עצמו כמה שאינו מתחייב לקיים מה"ת, אלא שאפשר שצריך לזה ראייה]. ואילו להסוברין דמצות חינוך מוטלת על הקטן מדרבנן, להכי נקטי נמי דאינה פוקעת בגדלותו, דאין סברא שיפסיק חיובו מדרבנן כאשר אינו מתחייב מה"ת. אכן ג"ז אינו עולה יפה, דהלא שיטת רש"י בברכות (מתח. ידועה, דס"ל דאין החיוב מוטל על הקטן אלא על אביו לחנכו, ומאידך רש"י עצמו הוא דס"ל (בסוטה כג.) דנזירות אביו חיילא על הקטן גם כשמגדיל, וכנ"ל, וש"מ דלא תליא הא בהא.

ואשר נראה לומר בזה, דאותו נידון של קטן שהדירו אביו ומגדיל תוך הזמן, אינו דומה כלל לנידון דנן, שהרי אנו דנים על קטן שנתחייב [הוא עצמו, או אביו לחנכו] במצוה מסויימת מדרבנן, וכאשר מגדיל אינו יכול להתחייב בה מה"ת, האם החיוב הקודם שחל בקטנותו פוקע או שממשיך לחול [עליו או על אביו] גם בגדלותו, וכגון שנתחייב בקטנותו למנות מ"ט ימי העומר ומגדיל באמצעו, או שנתחייב לברך בהמ"ז והגדיל קודם שבירך, או שנמנה על פסח והגדיל קודם שאכל ממנו. ובכל אלו האופנים, הרי א"א כלל שיתחייב עתה בגדלותו מה"ת, והיא היא הסברא שימשיך חיובו הראשון מדרבנן. משא"כ גבי קטן שהדירו אביו נזירות והגדיל, הרי מדרבנן חל עליו [או על אביו] חינוך דשמירת לאו דכל יחל דברו, ושמירת לאוי דנזיר, והן אמת שכאשר מגדיל, אם תתבטל נזירות אביו [להסוברין כן], נמצא ששוב אין בידו להמשיך שמירת לאוין אלו על אותה הנזירות שהדירו אביו, אבל סו"ס הרי עתה בידו לנדור נזירות חדשה, ולקיים בה בשופי שמירת כל אלו הלאוין מדאורייתא, וא"כ י"ל דאין נ"מ אם יקיים שמירתם באותה נזירות או בנזירות אחרת, ואמטו להכי נקטי רבינו חננאל והתוס' והרא"ש דנזירות אביו פוקעת, ואין זה ענין לנידונים הנ"ל, שאין בידו כלל לקיים המצוות דאורייתא ההם, ועל כן ניחא דחיוב דרבנן הקודם שהיה בו אינו פוקע, וככל המבואר לעיל.

והשטא דאחינן להכי, נמצא, דמדעת קמאי דנקטי דנזירות שהדירו אביו בטלה בגדלותו, אין להוכיח מידי לנידוד, ולעולם בשאר חיוב שחל מצד חינוך, ואין ביד הקטן שהגדיל להתחייב בו מה"ת, לא יפקע חיובו הראשון, [ואין מזה קושיא לדברינו הנ"ל בביאור"ד האול"צ]. אבל מאידך, מדעת רש"י והרע"ב והמפרש דנקטי דנזירות שהדירו אביו בקטנותו אינה בטלה ממנו בגדלותו, יש להוכיח גם לנידוד, דסו"ס מוכח מדבריהם דנקטי דמשכח"ל חינוך גם בגדול, ועכ"פ היכא דחל חיוב בקטנותו, שוב אינו פוקע ע"י גדלותו, [ויהיה מכאן ראייה לדברינו הנ"ל בביאור"ד האול"צ].

ג) עוד הביא הגרע"י זצ"ל בחזו"ע, דיש להוכיח מתשובת הגרע"א (קמא סוף סי' ז) דאין חינוך בגדול, וכוונתו למה שדן הגרע"א בדברי הרמ"א, ובהקדם דבגמ' (ערכין ב:) איתא קטן היודע לשמור תפיליו אביו קונה לו תפילין, אכן בעל העיטור כתב (שער א' הל' תפילין דף סא) דכ"ז בשהגיע ל"ג שנה, והביאו הרמ"א באו"ח (סוף סי' לז). והקשו הפמ"ג (א"א שם סק"ד) והגרע"א (בתשובתו הנ"ל) דאם כבר הגיע ל"ג שנה אינו מצד חינוך, אלא הרי הוא ככל גדול משאר המון ישראל שחייב בתפילין בפ"ע. והוסיף הגרע"א, דאפי' בדקוהו ולא מצאו שערות, הלא בדאורייתא חיישי' שמא נשרו. והפמ"ג הוסיף, דאפי' אם הקטן עני ואין בידו לקנות לעצמו, סו"ס אין החיוב מוטל על אביו יותר משאר כל ישראל שמצווין להחיותו.

ומכח קושיא זו ע"ד הרמ"א, דקדק הגרע"י זצ"ל, דנקטי הגרע"א [והפמ"ג] בפשיטות דאין חינוך בגדול. ולהאמור גם בזה ל"ק, שהרי שם קושית האחרונים היא שכבר הוא גדול גמור, וא"כ מתחייב מה"ת, ובגדול כזה לכו"ע אין בו חיוב חינוך דרבנן, אבל אנו דנים על קטן המגדיל ואין בידו להתחייב מה"ת, שנשאר בו החיוב מדרבנן. וכבר עמד בזה הגר"י ברכה שליט"א (בקובץ תורת ציון תשע"ט), ע"ש. [ומיהו, גם למה שתירצו האחרונים דאיירי בבא לכלל שנים ולא הביא שערות (וכדבסמוך)], פשיטא דאין להוכיח מזה דיש חינוך בגדול שאינו מתחייב מה"ת, דשם שלא הביא ב' שערות אכתי קטן גמור הוא, ולהכי בודאי דלכו"ע יש בו מצות חינוך].

והנה בעיקר ביאור דברי הרמ"א, יישב הגרע"א דאיירי בקטן שמצאו בו שערות בגיל י"ב, ושומא נינהו, ואותם שערות עצמן [לבדם] נמצאו בו גם בגיל י"ג, אשר בכה"ג כתב הבית שמואל (אה"ע קנה סקכ"ט) דלא תלינן שבאו בו אחרות בגדלותו ונשרו, דאחר דחוי' דשל שומא לא נשרו, מהיכי תיתי לומר דאחרות באו ונשרו, אלא אותן הנמצאות בו עתה כאן נמצאו וכאן היו, ושומא נינהו, ועדיין לא הגדיל. ובזה ס"ל להרמ"א ע"פ בעל העיטור, שיש בו חיוב חינוך, דאף שבא לכלל שנים עדיין הוא קטן.

והפמ"ג יישב, דאיירי בבא לכלל שנים ולא הביא שערות. ובבה"ל (ד"ה וי"א) עמד בזה, דסו"ס הלא מצד חזקה דרבא מחוייב להניח, ויישב דמ"מ לא פקע חיובא דאביו עי"ז. והיינו, דאמנם מחד גיסא מחייבין ליה להניח מכח החזקה, אך מאידך גיסא גם לא פטרינן לאביו מחיובו לחנכו מכח החזקה. ומבואר מזה, שהבה"ל פירש בדברי הפמ"ג שאנו מסופקין אם הביא ב' שערות, ולכן הקשה דעכ"פ מחוייב מצד החזקה, והוצרך לדחוק דאכתי חיובא דאביו קיים גם

נגד החזקה, אע"פ שמברך ברוך שפטרני בכל אופן שהגיע לכלל שנים. ולפ"ז למד הגר"י ברכה שליט"א (שם), דעכ"פ יש להוכיח מדברי הבה"ל דבספק הביא שערות, כמו שמצוי בהרבה קטנים שבאו לכלל שנים ואינם נבדקים, עדיין נשאר חיוב האב לחנכם גם אחר שבאו לכלל שנים, ועכ"פ מספק, ולפ"ז בקטן כזה המגדיל בספיה"ע, שוב יש כאן ספק נוסף שרשאי להמשיך לברך, דגם אם כבה"ג שהכל מצוה אחת, י"ל דחיובא דאביו ממשיך בו. ודפח"ח.

אמנם בעיקר דברי הפמ"ג יל"פ, דמ"ש להעמיד דברי הרמ"א כשבא לכלל שנים ולא הביא שערות, אין כוונתו שאנו מסופקין אם הביא שערות, אלא שבדקוהו וידוע שלא הביא שערות, ואף דבדאורייתא חיישי' שמא נשרו, משכח"ל בגוונא שנבדק מתחילת שנת י"ד ובמשך כל היום, ולא מצאו בו שערות, [וכע"ז במ"ב (תרטז סקי"א)] לענין קטן שבא לכלל שנים ביוהכ"פ, ובדקוהו כל היום, והיינו ברציפות מתחילת היום ועד שעת אכילתו, ולא הביא שערות, דחייב רק מדרבנן], וכיון שלא באו השערות כל אותו היום, בודאי עדיין קטן הוא, [דאילו באו קודם לכן [ונשרו] - שומא ניהו], וא"כ אינו מחוייב מה"ת, אבל אביו מחוייב לקנות לו תפילין להניח באותו יום מצד חינוך, משום שבא לכלל שנים. ואם נפרש כן, ל"ק משה"ק המ"ב דבלא"ה מחוייב מצד החזקה, וגם א"צ לדחוק לתרץ כהנ"ל.

ונראה, שהמ"ב לא פירש כן בדברי הפמ"ג, משום שהפמ"ג צייר עוד אופן, שלא הביא שערות עד רוב שנותיו, וחייב אביו לחנכו בתפילין עד אז, ובציור זה בודאי אין משמע דאיירי בנבדק תמיד ברציפות עד רוב שנותיו, [ואם לא היה נבדק ברציפות, הרי חיישינן שמא באו ונשרו בין הבדיקות, והדרא קושית הבה"ל לדוכתא]. ומיהו עדיין יתכן לפרש בדברי הפמ"ג דמשכח"ל בידוע שלא הגדיל, בציור שכתב הגרע"א, דרק אותן שערות שהיו בו בקטנותו נמצאו בו בגדלותו, [ולזה די שיבדקוהו פ"א בקטנותו, ופ"א בגדלותו קודם רוב שנותיו], דבזה ל"ח שבאו אחרות ונשרו וכמ"ש הבית שמואל כנ"ל, וא"כ עדיין קטן ודאי הוא, ואינו מחוייב מצד החזקה. והגם שהוא דוחק לבאר כן בדברי הפמ"ג, שלא פירש הדבר, מ"מ גם תירוצו של הבה"ל דחוק מאד, וכמבואר. ועיין.

ועכ"פ, לעיקר קושית הפמ"ג והגרע"א ע"ד הרמ"א ובעל העיטור, כתב הבה"ל כי האמת יורה דרכו שלא ראו דברי בעל העיטור במקורם, כי בדבריו מבואר בהדיא שפירש בגמ' דאיירינן [עכ"פ גבי תפילין וחלוקת תרומה] בגדול גמור, וגם עליו אמרו דאם אין יודע לשמור תפיליו פטור. ומה שאמרו שם בגמ' אביו חייב ליקח לו תפילין, [דגם בעל העיטור גרס כן בגמ'], לזה ציין הבה"ל שנתיישב בדברי הברכ"י. ובפירוש תפילה של ראש להגר"ח קניבסקי שליט"א (עמ"ס תפילין עמ' לח) הבין בדברי הבה"ל, שכוונתו למ"ש הברכ"י (סק"ד), דלרש"י יל"פ דמה שאמרו אביו חייב ליקח לו תפילין, אינו חיוב גמור, רק להרגילו קאמר. ולפ"ז הקשה שם הגר"ח ק"ש שליט"א ע"ד הבה"ל, דלא יתכן לומר כן בדעת בעל העיטור, שהרי פירש בהדיא דאיירי בגדול, ע"ש.

אמנם, בהערות למ"ב איש מצליח כתבו בזה, שכוונת הבה"ל למ"ש מרן החיד"א שם (שיו"ב סק"ב) בשם הרמ"ע מפאנו, דגבי לולב וציצית לא קתני אביו חייב ליקח לו וכו', משום דאין

צריכין חינוך ולימוד רק הגבהה ולבישה, [ובציצית אינו מתחייב אלא בלבישת ד' כנפות ואינו חייב ללובשן], משא"כ תפילין שהם חיוב גמור וצריכין חינוך לשמירתם. ולפ"ז יש לפרש כוונת הבה"ל, דאמנם הרמ"ע מפאנו עצמו לא ס"ל כבעל העיטור דאירי בגדול, אלא פירש דאירי בקטן, אבל עכ"פ ממה שביאר לשון 'אביו' לוקח לו תפילין, משום שנצרך בהן לחינוך יותר מבלולב וציצית, יש לבאר כן גם לשיטת בעל העיטור, דאף דלדידה איירי בגדול, מ"מ ניחא הלשון 'אביו' לוקח לו תפילין, דגם גדול צריך חינוך ע"י אביו בשמירת התפילין.

ואשר עולה מזה, דס"ל להבה"ל עכ"פ בדעת בעל העיטור, דגם גדול גמור, כל שצריך לחינוך ע"י אביו, כגון למצות תפילין, הרי יש חיוב על אביו לחנכו. והן אמת, כי אין להוכיח כן גם מעיקר דברי הרמ"ע מפאנו עצמו, משום דלדידה לא איירינן שם בגדול, אבל עכ"פ ממ"ש הבה"ל ליישב כן לדברי בעל העיטור, נוכל להוכיח דס"ל דיש חינוך בגדול כאשר נצרך לזה, והוא סיוע לדברי האול"צ.

ועיין עוד בדברי הגר"ק שליט"א בביאורו שם, שיישב בזה דמנפשיה כל עיקר קושית הפמ"ג והגרע"א, דהגם דלבעל העיטור איירינן בגדול, וא"כ כל ישראל מצווין בשוה לקנות לו תפילין, מ"מ יש חיוב חינוך יותר על אביו לקנות לו תפילין כשאין בידו מעות, ודומיא דיש על אביו חיוב יותר משאר ישראל להשיאו אשה, [ומה שמברך ברוך שפטרני בגדלות בנו, משום דמשם ואילך אינו נענש על עבירות בנו, אבל לעולם מה שאין ביד בנו לעשות, עדיין מוטל חיוב חינוך על אביו], ושם יישב בזה מה שקטן שהגדיל בספיה"ע ממשיך ומונה בברכה. וג"ז עולה כדברי האול"צ הנ"ל.

ובאמת שראיה זו ממה שהאב צריך להשיאו אשה כבר נזכרה בס' החינוך, שכתב (מצוה שצב) לענין מצות פדיון הבן, דגם כשהגדיל הבן מוטלת על אביו המצוה לפדותו בחמשה סלעים, וסיים: וכן נראה בקדושין. ופי' המנ"ח שם, שכוונתו למ"ש שם (כט.) לכלול כמה דברים של חיובי האב לבנו, למולו ולפדותו ולהשיאו אשה וללמדו אומנות, וכמו דלהשיאו הוא בגדלותו, גם לפדותו איכא נמי בגדלותו. ואמנם בדרך אמונה (פי"א מביכורים ה"ב בבה"ל ד"ה כשיגדל) פקפק בזה, ממה שאמרו (סנהדרין עו:) דמצוה להשיאו אשה סמוך לפרקו, ומוכח שם בראשונים שפירשו שהוא קודם גיל י"ג. [ולפ"ז גם אין ראיה משם דשייכא מצות חינוך בגדול]. אך לכא' יש ליישב, דכ"ז מצוה לכתחילה ששיאו אשה לבנו סמוך לפרקו, אבל גם אחר שהגדיל הקטן לא נפטר אביו מחיוב זה, ובסתם אמרו בן י"ח לחופה, וזהו שהוכיח החינוך גם לפדה"ב. וע"ע בס' דברות משה להגר"מ פיינשטיין זצ"ל (שבת סי' כו הערה פב) שהוכיח דיש על האב מצות חינוך גם בבנו שהגדיל, ממ"ש בהדיא בברייתא (קידושין ל.) לדרוש קרא דחנוך לנער על פי דרכו, דחד אמר משיתסר ועד עשרים ורתין, וחד אמר מתמני סרי ועד עשרים וארבעה, הא קמן דגם בגדול איכא חינוך. וכע"ז בשו"ת מועדים וזמנים (ח"ד סי' רפח).

ואמנם ראיות אלו יש לדחות, דס' החינוך לאו מצד מצוות חינוך אתי עלה, רק להשוות פדה"ב לחיוב להשיאו אשה, ומצוות אלו דלפדותו ולהשיאו אשה וללמדו תורה ילפי' בגמ' מקראי, ונראה שאינם מגדר שאר מצות חינוך מדרבנן, ואין ראיה משם כלל דשייכא מצוות חינוך גם

בקטן שהגדיל ומחוייב במצוות שאין בידו יכולת לקיימם, [כגון שאין בידו מעות ליקח תפילין ולישא אשה וללמוד אומנות]. ויש הרבה להאריך ולפלפל בזה בראיות ודחיות ובדברי האחרונים, ואכ"מ. אך עכ"פ באופן שאין בידו להתחייב מה"ת, וכגון הני דלעיל, שהחיוב מה"ת תלוי גם בחלקים שהיו בקטנותו, נראה לכאור' דמוכח מדברי הרא"ש הנ"ל בנזיר, וגם מסברא ברורה לענ"ד, שעדיין יש חיוב חינוך גם כשהגדיל. ועכ"פ חיוב שחל עליו בקטנותו ולא קיימו, [ולא נתחייב בו בגדלותו מה"ת], נראה לענ"ד פשוט שאינו פוקע ממנו, וככל המבואר.

הרב שלמה בר כוכבא שליט"א כולל יורו משפטיך

מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותן מאתמול

כתב מרן השו"ע (או"ח סי' תצה), כל מלאכה האסורה בשבת, אסורה ביו"ט חוץ ממלאכת אוכל נפש וכו', וכן מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותם מאתמול. ע"כ.

ובב"י שם כתב, ומ"ש רבינו וכן מכשירי אוכל נפש וכו' וכגון שאי אפשר לעשותן מאתמול וכו'. בפרק אין צדין (כח:) ויתבאר בסימן תק"ד בס"ד. ע"כ. כ"ה בדפוס ישן.

ובספר אול"צ ח"ג פ"ט ה"א כתב בזה"ל: "הנה כאן כתב מרן שמכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותן מאתמול מותרים, ובב"י כאן כתב [בדפוסים הרגילים] על דברי הטור שהביא דין מכשירין, שדין זה יתבאר בסימן תק"ד. ודבריו צריכים עיון, שהרי כל ענייני מכשירין נתבארו בסי' תק"ט ולא בסימן תק"ד. עכ"ל. [נבאמת שבכל הדפוסים החדשים כתבו: סי' תקט. אך לא ראיתי שציינו מקור להגהתם. וכנראה שמכח שהוקשה להם כן הגיהו מדעתם. ועי' ט"ז ס"ק א ומ"ב ס"ק ד שכתב שדין המכשירין יתבאר בסי' תקט (והביאם האול"צ שם). ואולי גרסו כן בב"י].

וכתב האול"צ ליישב, דהנה הרמב"ם כתב בפ"א מיו"ט ה"ח וז"ל, "אבל לשין ואופין ושוחטין ומבשלין ביום טוב, שאם עשה אלו מבערב יש בכך הפסד או חסרון טעם... וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהן חסרון אם נעשו מבערב עושין אותן ביום טוב, כגון שחיקת תבלין וכיוצא בהן", ע"כ. ותמוה למה הביא הרמב"ם דוגמא למכשירי אוכל נפש לתבלין, ולא הביא סכין שנפגמה ושפוד שנרצם וגריפת תנור וכיריים שבהם פליגי ר"י ורבנן (ביצה כח.) גבי מכשירי או"נ דאי אפשר לעשותם מאתמול. וכתב, דעל כן נראה דדעת הרמב"ם לפסוק כרבנן שאוסרים, וכמש"כ הרב המגיד ומרן בכ"מ בפ"ד ה"ח גבי שפוד, ולא התיר הרמב"ם אלא תבלין כיון דמפיג טעמו. וקרא הרמב"ם לתבלין מכשירי או"נ אף שלכאור' הוא בכלל או"נ, משום שאינו עשוי לאכילה אלא לתבל בעלמא להכשיר את האוכל לאכילה. אבל מכשירים ממש אסורים. ובזה ניחא דברי מרן השו"ע, שגם הוא ס"ל כהרמב"ם להחמיר במכשירי או"נ, ולכן בסי' תקט העתיק דברי הרמב"ם גבי שפוד כלשונם, ולכן בב"י בסי' תצה כתב שענין מכשירין יתבאר בסי' תקד, וכשיטת הרמב"ם שמכשירין שהותרו היינו רק כדוגמת תבלין. עכת"ד האול"צ.

וחשבתי בס"ד להביא סיוע שיש בו ממש לחילוקן בדעת הרמב"ם. דהנה בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תב נשאל, אם מותר להגעיל ביו"ט כלי שהיה ראוי בכניסת יו"ט ובלע איסור. והשיב וז"ל, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ולא מכשירי אוכל נפש, והגעלת כלים מכשירי אוכל נפש הוא ואסור ביום טוב בכל גוונא. עכ"ל. הרי דס"ל לאסור מכשירין אף בא"א לעשותם מאתמול [שהרי הכלי בלע איסור ביו"ט].

איברא דבח"ב סי' תקצד נשאל בשני ימים טובים הסמוכים לשבת מלפניו, אי שרי לשחוט מיו"ט הראשון לשבת. ואחר שביאר דיו"ט שני הוא ממנהגא, כתב וז"ל, ואם הבשר או העוף היא יותר טוב אם נשחט מאתמול, למה לא ישחוט מאתמול, הכא נמי לא שנה. עכ"ל. משמע דמכשירין דא"א מאתמול מותרים. והעיר בזה בשד"ח מע' יו"ט סוף אות כט. ע"ש.

ועפ"י חילוק האול"צ אתי שפיר, דיש לחלק בין מלאכה כהגעלה שהיא במכשיר, לבין הכנת האוכל נפש עצמו, דבזה ס"ל להרדב"ז להתיר במכ"ש מדיכת תבלין, וכמבואר בהרמב"ם הנז'. ונראה דקאי הרדב"ז בשיטת המ"מ דסתם מכשירי או"נ אסורין זולתי תבלין וכיו"ב, ומעתה כ"ש דבאוכל עצמו שרי במפיג טעם. והוא הוא מש"כ הרדב"ז "והא קי"ל מכשירי אוכל נפש אינם נעשים ביום טוב, ואפ"ה אם מפיגים טעמם עושין אותם ביום טוב". ודו"ק.

אמנם מש"כ ליישב עפ"י דברי הב"י שכתב "יתבאר בסי' תקד", לענ"ד לכאו' קשיא, שהרי כתב שם הב"י תחילה "בפרק אין צדין", ושם אין זכר כלל לדין תבלין אלא רק עיקר פלוגתא דר"י ורבנן [וקשה מאד לומר דלצדדין קתני לה, דלהטור מבואר הדבר בפרק אין צדין, אך יתבאר בתקד דאנן (הב"י גופיה) לא ס"ל כן אלא דוקא גבי תבלין, הא ודאי קשיא טובא ולענ"ד לא נתן להאמר]. וגם והמעין בסי' תקד יראה דלא נזכר שם בב"י כלל מילת מכשירי או"נ. וצ"ע.

ומש"כ שכ"כ הב"י סי' תקט בדעת הרמב"ם דס"ל לאסור וכדעת רבנן דר"י [וכן מבואר מדברי הבאה"ל סי' תקט ד"ה אותו, ושכן דעת מרן השו"ע לדינא], אף בזאת לענ"ד יש לעמוד על הדברים. דהן אמת שכ"כ הב"י תחילה (עמ' עא בד"ה הרמב"ם כתב) וז"ל: "הרמב"ם כתב בפרק ד' (ה"ח), שפוד שנרצף אף על פי שהוא יכול לפשטו בידו אין מתקנין אותו, ולא הזכיר דין שפוד שנרצם, ונראה מדבריו שהוא מפרש דנרצף היינו שנתעקם מעט והוא יכול לתקנו בידו, ונרצם שנעקם הרבה, ולפיכך כתב דאפילו נעקם קצת אסור לתקנו וכל שכן אם נתקלקל הרבה דאסור, שהוא סובר שאין הלכה כרבי יהודה דשרי מכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב. ע"כ. איברא דאח"כ בסמוך ונראה (עמ' עב ד"ה וזה לשון) כתב: "ואיכא למידק, דמשמע הכא דהרי"ף והרמב"ם סברי דהלכה כרבי יהודה במכשירין, ואילו מההיא דשפוד שנרצף משמע דהרמב"ם סבר לית הלכתא כרבי יהודה, וצריך לומר דאף על גב דמדאורייתא שרי כרבי יהודה רבנן אסרוהו, לפי שאין צורך אוכל נפש כל כך, שהרי יכול לתחוב בו הבשר אף על פי שהוא עקום, אי נמי אפשר לצלותה על גבי הגחלים. עכ"ל. ויוצא עפ"י זה דאדרבא דעת הרי"ף והרמב"ם לפסוק כר"י, ודוקא בשפוד שנעקם התירו דלא חשיב כ"כ צורך יו"ט.

והן אמת שמיד אח"כ הביא הב"י דברי הרב המגיד ומותיב ומפרק להו כיעו"ש, מ"מ אחד הוראה יראה כמה נדחק הרבה בישוב דבריו בדעת הרמב"ם, וביותר דמסיק דלדברי הרב המגיד א"א להשוות דברי הרי"ף להרמב"ם והניח דברי המ"מ בדעת הרי"ף בצ"ע. [וע"ע שם שתפס דברי הר"ן בדעת הרי"ף לדינא (ודלא כהרא"ש, בבאור דין "אבל במשחזות לא", ע"ש) מאחר "שמסכים דעת הרב לדעת התלמיד". וא"כ מסתבר מאד דאף בנד"ד יתפוס כבאורו בדעת הרמב"ם ודלא כמ"מ, אחר דהוכיח דלדבריו א"א להשוות דברי הרי"ף להרמב"ם]. וע"ע

דרישה שם שמיאן בפירוש הב"י בדעת המ"מ, וכתב ולע"ד קשה מאד לפרש כן בדברי המגיד משנה שיהיה פירושו נגד כל הפוסקים וכו' ע"ש דמסיק דאף למ"מ הלכה כר"י. ע"ש.

ולכאורה ישנה ראייה ברורה דמין פסיק כביאורו בהרמב"ם ודלא כדברי המ"מ, דהנה הקשה שם הב"י לדברי המ"מ, איך התיר הרמב"ם (פ"ג ה"י) גריפת תנור. ותירץ, דהרמב"ם ס"ל דנחלקו דווקא בתנור שאפשר לאפות בו ע"י הדחק, אך אם אי אפשר לאפות בו כלל אף לרבנן שרי [דגריפת תנור לאו מלאכה גמורה היא והיכא דא"א אא"כ גרף לא העמידו חכמים דבריהם. ע"ש].

והנה המעיין בשו"ע סי' תק"ז ס"ד יראה דמין התיר גריפת תנור אף בתנור דאפשר לאפות בו ע"י הדחק. וז"ל השו"ע: "תנור שנפל לתוכו מטיח הטיט, אם אפשר לאפות ולצללות בו בלא גריפה ולא יתחרך הפת או הצלי, אסור לגרפו מפני שהוא מטלטלו שלא לצורך... אבל אם יש בטיח שנפל לתוכו כדי לחרך הפת או הצלי אם היה נוגע בהם, אף על פי שבלא גריפה היה אפשר לאפות ולצללות בו, כיון שהיה מתחרך מותר לגרפו דחשיב טלטול לצורך. עכ"ל. הא קמן דאף דאפשר לאפות ולצללות בו ע"י הדחק התיר מין. ולשיטת המ"מ הרי ע"כ לומר דאסור בכה"ג [כשיטת רבנן, עפ"י מש"כ הב"י בדבריו], וע"כ דפסק מין דלא כמ"מ. ודו"ק. וע"ע בב"י סי' תקט ד"ה כתב הרשב"א.

ועל הכל יקשה פשט לשון השו"ע דסי' תצה "וכן מכשירי או"נ שלא היה אפשר לעשותם מאתמול". וצ"ע.

והן אמת דאף בבאה"ל סי' תקט ד"ה אותו נקט כן בפשיטות בדעת מין דס"ל כהמ"מ, וס"ל דדעת מין לאסור מכשירי או"נ דא"א לעשותם מאתמול. ושכ"כ עולת שבת.

אך אין נראה דעת הפוסקים כן. ראה להמבי"ט בקרית ספר הל' יו"ט פ"ד. ועי' לכמהר"ר מהר"ח בן עטר בספר ראשון לציון עמ"ס ביצה כח. ד"ה מאן תנא דנקט בדעת הרמב"ם דס"ל כר"י. ועי' ברכ"י ריש סי' תקב שהביא להתיר להדליק אש ביו"ט כל שלא היה אפשר לעשותו מעי"ט, ע"ש. ועי' עוד להרב מאמ"ר סי' תקט דנוקט בדעת הרמב"ם ומין דס"ל כר' יהודה, ושדברי המ"מ דחוקים, ופליג ע"ד העו"ש. וכן נראה בפשטות דעת כה"ח ריש סי' תקט. וע"ע להגר"א בבאורו בסי' תקט ס"ג.

ויהא רעוא דזכות רבנו הגה"ק בעל אור לציון צוק"ל ותורתו תעמוד לכל עם ישראל ולכל הטורחים להפיץ אור תורתו להיגאל גאולת עולם במהרה ברחמים. והשי"ת יעב"א.

הרב שמואל יואל סופר שליט"א ירושלים

בענין שחיטת ספק חיה ביו"ט

כתב באור לציון (ח"ה פ"ו תשובה ג'): שור הבר השחור הקרוי בערבית ג'אמוס, למנהג בני ספרד דינו כדין בהמה ואין צריך לכסות את דמו. ולמנהג בני אשכנז הוא הכוי שמכסים את דמו בלי ברכה וכו'. והוסיף בביאורים: בשו"ע (סי' כ"ח ס"ד) כתב הבופל"ו נהגו שלא לכסות את דמו. וכתב הרמ"א ויש מסתפקין בבופל"ו שהוא שור הבר שמא חיה הוא, על כן טוב לכסותו בלא ברכה וכו'. וטעם מחלוקתם, שלדעת מרן דינו כבהמה גמורה, ולדעת הדרכי משה הוא הכוי הנזכר בחולין דף פ' ע"א, ומנהג בני ספרד היה שלא לכסות דמו כלל, ולמנהג בני אשכנז שהבופל"ו (ג'אמוס) הוא הכוי, אסור לשחטו ביום טוב, עכ"ל בקיצור.

והנה זה פשוט שאסור לאשכנזי לשחוט בופל"ו ביו"ט עבור ספרדי, שהרי חיוב הכיסוי מוטל על השוחט, וכמ"ש בשו"ע (יו"ד סי' כ"ח ס"ח) מי ששחט הוא יכסה, וכיון שלדעת הרמ"א הבופל"ו הוא כוי אסור לבני אשכנז לשחטו ביו"ט. ונראה דגם אשכנזי אסור לו לתת לספרדי לשחוט בופל"ו ביו"ט, דאע"פ שהשוחט אינו צריך לכסות דמו לדעת מרן, מכל מקום הרי כתב שם בשו"ע: מי ששחט הוא יכסה, ואם לא כסהו וראהו אחר חייב לכסות, עכ"ל. ולכן כיון שחיוב הכיסוי אינו רק על השוחט, ממילא הנוהגים כרמ"א אין להם להניח שישחטו עבורם מה שנקרא כוי שאסור לשחטו ביו"ט לדעת הרמ"א.

עוד נראה, דשור הבר אשר נחלקו בדינו במסכת כלאים (פ"ח מ"ו), שלדעת ת"ק הוא בהמה ולדעת רבי יוסי הוא חיה, דהיה מותר לפוסקים כדעת רבי יוסי לשחוט ביו"ט שור הבר עבור הסוברים דהוא בהמה, והשוחט הוא יכסה את הדם. ושוחט ההולך כדעת ת"ק מותר לו לשחוט שור הבר עבור הסוברים דהוא מין חיה, והשוחט לא יכסה אלא הם יכסו את הדם. ואין דין זה דומה לדין ספק חיה ספק בהמה, משום שרק בספק אסור לשחוט משא"כ בודאי (לכל חד כדאית ליה) שמותר לשחוט.

ויש לדון במין שיי"א שהוא ספק חיה ואסור לשחטו ביו"ט ויי"א שהוא ודאי מין חיה ומותר לשחטו ביו"ט וצריך לכסות את דמו, [כגון כוי, דלתנא דמתניתין הוא ספק חיה, ולת"ק דברייתא ולרב נחמן הוא ודאי חיה כמ"ש בחולין (פ' ע"א)], האם למי שהולך כדעת הסוברים דהוא ספק מותר לו לשחטו ביו"ט בלי לכסות את דמו עבור הסוברים דהוא ודאי חיה והם יכסו את דמו, והספק הוא האם כל האיסור הוא רק מפני ביטול מצות הכיסוי, וכאן דהסוברים דהוא ודאי חיה הם יכסו את הדם אין איסור, או דילמא האיסור הוא בעצם השחיטה, שמין שאסור לכסות את דמו ביו"ט אסור לשחטו אף אם בפועל יש מי שיכסה דהיינו הסוברים דזה חיה ודאי, ונראה דכיון דעיקר חיוב הכיסוי מוטל על השוחט, אסור לו לשחוט מה שאסור לו לכסות את דמו ביו"ט אף אם יש בפועל מי שיכסה את דמו, ועיין כה"ח (יו"ד סי' כ"ח אות כ"א).



בענין נתכסה מקצת הדם ברוח

כתב באור לציון (שם תשובה ח') וז"ל: אם שחט עוף ויצאו כמה טיפות ונבלעו בעפר עד שאין רשומן ניכר, ואחר כך יצא דם רב וזב על גבי הקרקע ורישמו ניכר, יכול לברך ולכסות את אותו הדם, עכ"ל. עוד כתב באור לציון (שם תשובה ט') וז"ל: אם כיסתה הרוח את כל דם השחיטה, פטור השוחט מלכסותו, אבל אם כיסתה הרוח רק את מקצת דם השחיטה, חייב בכיסוי שאר הדם בברכה, עכ"ל.

ובביאורים הרחיב: יש להבין מהו ההבדל בין כיסהו הרוח וחזר ונתגלה שחייב בכיסוי, לבין אם כיסה השוחט וחזר ונתגלה שפטור מכיסוי, אלא יש לבאר שהפטור בכיסוהו הרוח אינו מטעם שנעשתה המצוה, אלא מטעם שבמציאות אין דם לכסות, והרי הוא כאילו המצוה מקויימת, ולכן ברגע שנתגלה הדם חזרה שעתה של המצוה, ושוב הרי הוא מתחייב בכיסוי. ולפי דרך זו יש לבאר שמה שכתב בשו"ע בסעיף ט"ו שאין השוחט צריך לכסות את כל הדם, אלא אפילו כיסה השוחט מקצת דמו יצא, היינו דוקא שכיסה המקצת בידיו, אבל בכיסוהו הרוח, יש לומר שדוקא כשכיסה הרוח את כל דמו, אז נדחתה המצוה, אבל אם כיסתה הרוח רק את מקצת דמו לא נדחתה המצוה, משום שבכיסוהו הרוח אינו קיום המצוה אלא רק דיחוי המצוה, וכיון שנשאר דם, עדיין קיים חיוב המצוה, מה שאין כן בכיסה מקצת דמו שאע"פ שנשאר עדיין רוב דמו גלוי, נפטר על ידי אותו מיעוט שקיים בו מעשה מצוה בידים. ולפי זה גם בנידון הזבחי צדק שנבלעים הטיפות הראשונות בעפר, יש לומר שכיון שאינו קיום המצוה בידים אלא רק דיחוי מצוה ככיסוהו הרוח חייב לכסות את הדם שנשאר, ולכן המנהג פשוט דלא כהזבחי צדק, ואפילו אם נבלע ונתכסה קצת מדמו יכול וחייב לכסות השאר בברכה, עכת"ד.

והיוצא מזה נחלקו רבותינו הזבחי צדק והאור לציון האם בדין כיסהו הרוח דנפטר מכיסוי הוא דהמצוה נתקיימה מאליה, או דהמצוה נדחת כיון שאין דם לכסות, דלפי הזבחי צדק פטור 'כיסוהו הרוח' הוא מטעם דנתקיימה המצוה מאליה, ולכן גם אם נתכסה מקצת מהדם על ידי רוח פטור מלכסות את השאר, אבל לפי האור לציון פטור 'כיסוהו הרוח' הוא מכיון שבמציאות אין דם לכסות, ולכן אם נשאר קצת מהדם שלא נתכסה ברוח חייב לכסות את השאר בברכה.

ונראה שבמחלוקת זו כבר נחלקו רבותינו הראשונים, דהנה נחלקו רבינו תם ורבינו משולם אם לברך על הדלקת נרות שבת, ודעת רבינו משולם שלא לברך, ולדעת רבינו תם יש לברך, ועל אחד הטעמים של רבינו משולם שלא לברך כתבו התוספות (שבת כ"ה ע"ב ד"ה חובה) וז"ל: ומה שאומר טעם אחר שלא לברך, משום שאם היתה מודלקת ועומדת לא היה צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ולא להדליק אחרת, אין נראה, דהא גבי כיסוי הדם אם כיסהו הרוח פטור מלכסותו, אפילו הכי כשמכסה צריך לברך, עכ"ל.

וכתב בשפת אמת שם וז"ל: יש להשיב על ראיה זו, דשאני התם דכמו שהוא מכוסה ליכא מצוה כלל, דמצוה לכסות דם ולא לכסות העפר, אלא שיכול לסלק העפר לגלות הדם ולחזור ולכסותו וזה אינו מחוייב, מה שאין כן הכא אי הוי מצוה מה בכך דאיכא נר דולק, מכל מקום ידליק הוא אחרת לשם מצוה. ונראה דאה"נ אי כיסה הרוח רק מקצת הדם אע"ג דיוצא המצוה במקצת דם

מ"מ נראה ודאי דחייב לכסות השאר, א"כ הוי לכאורה ראייה להיפוך מדברי התוספות, וצ"ע. עכ"ל.

ומתבאר מזה דרבינו תם הבין כדעת הזבחי צדק דהפטור בכיסהו הרוח הוא משום שנתקיימה המצוה מאליה, [ולפי זה בכיסתה הרוח רק מקצת הדם נפטור מלכסות], ולכן הוכיח מזה דגם מצוה שאפשר לה להתקיים מאליה, אם מקיים אותה האדם צריך לברך, ולכן גם אם נאמר דאם היה נר דולק מבעוד יום אין צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לשם שבת, מ"מ כשמדליק האדם נר שבת צריך לברך. אבל רבינו משולם הבין כדעת האור לציון והשפת אמת, דפטור דכיסהו הרוח אינו משום שנתקיימה המצוה מאליה אלא משום שנדחתה המצוה שבמציאות אין דם לכסות, [ולפי זה אם נשאר קצת דם שלא נתכסה ברוח חייב לכסותו בברכה], וממילא אין ראייה כלל מדין כיסהו הרוח לנר שבת דמצוה שאפשר לה להתקיים מאליה כשמתקיימת על ידי מעשה האדם טעונה ברכה, כיון דכיסהו הרוח לא חשיב כלל שנתקיימה המצוה מאליה, אלא שנדחתה המצוה כיון שאין דם לכסות.

ונראה דבמחלוקת זו נחלקו גם רבותינו האחרונים, דהנה בדין כיסתה הרוח כתב בכף החיים (אות ס"ד) וז"ל: כיסהו הרוח פטור מלכסות, ודוקא שכיסהו בדבר הכשר לכיסוי, אבל בדברים הפסולים לכסות צריך לכסות דלאו כיסוי מיקרי, פרי תואר שם, זבח תודה שם. וכן כתב השמלה חדשה דדוקא כשכיסהו הרוח בדברים שמכסין בו וכו', אבל אם כיסהו הרוח בדברים שאין מכסין בהם, או שלא היה למטה דברים שמכסים בהם, יש לגלותו ולגררו וליתן עפר למטה ולמעלה וכו', עכ"ל בקיצור. והיוצא מזה דהפרי תואר הבין כזבחי צדק דפטור כיסהו הרוח הוא משום שנתקיימה המצוה מאליה, ולכן הצריך שיהיה הכיסוי ברוח דוקא בדברים שכשרים לכיסוי, כפי דין כיסוי הדם על ידי אדם.

אבל החסדי דוד (תוספתא חולין פ"ו ה"ב) כתב וז"ל: ומדלא אשכח ש"ס לאוקמי ההיא מתניתא דמחייב בנבלע בקרקע אלא בשרישומו ניכר מוכח להדיא דאפילו נבלע בקרקע בתולה דודאי אין זה כיסוי עפר שאמרה תורה דבעינן דוקא עפר תיחוח, אפילו הכי פטור ולא מחייבין ליה לחפור הקרקע הנבלע בדם ולכסותו בעפר, ומינה דהוא הדין נמי כי דייקנן ממתניתין שאם כסתו הרוח ולא חזר ונתגלה דפטור מלכסות היינו אפילו כיסתו בדבר שאינו ראוי לכיסוי כגון בעפר המדבר וכיוצא, דלא חייבה תורה בכיסוי אלא לדם שהוא נגלה לעין. והוצרכתי לזה לפי שראיתי להרב פרי תואר ז"ל שיצא לידון בדבר חדש שאם כיסהו הרוח בדברים הפסולים לכיסוי צריך לכסות דלאו כיסוי מיקרי ע"ש. ולפעד"נ שיש להוכיח איפכא כדאמרן עכ"ל. ויוצא מזה דהחסדי דוד הבין כמו האור לציון דפטור דכיסהו הרוח הוא משום שהמצוה נדחת כיון שבמציאות אין דם לכסות, וזה יכול להיות גם כאשר נתכסה בדבר שאינו ראוי לכיסוי, ודלא כפרי תואר והזבחי צדק שלפי דבריהם פטור כיסהו הרוח היינו שהמצוה התקיימה אלא שהתקיימה מאליה, וממילא בעינן שזה יהיה כפי דיני המצוה בדבר הראוי לכיסוי, וכן אם כיסתה הרוח קצת מהדם כבר נפטור מכיסוי השאר בברכה.

ומעתה לאחר שנתבארה המחלוקת, דלדעת ר"ת פטור דכיסהו הרוח היינו שנתקיימה המצוה מאליה, וכן הבינו הפרי תואר והזבחי צדק, ולדעת רבינו משולם פטור דכיסהו הרוח היינו

שהמצוה נדחית כיון שאין דם לכסות, וכן הבינו החסדי דוד והשפת אמת והאור לציון, יש לברר דעת מרן כמאן סבירא ליה.

והנה בדין כיסהו הרוח נראה שדעת מרן היא דגם אם כיסתה הרוח בדבר שאינו ראוי לכיסוי פטור מלכסות, וכמו שכתב בחסדי דוד וז"ל: ועוד יש להוכיח כן ממאי דתניא שחט חיה ואחר כך שחט בהמה פטור מלכסות, ופירש רש"י שהרי דם בהמה למעלה ומה יכסה, ואם איתא מה בכך, הרי דם החיה שאינו מכוסה אלא בדבר הפסול לכיסוי ולא כיון מיקרי ואמאי פטור. ודע דהא דתניא שאם שחט בהמה למעלה פטור מלכסות צריך לומר בשקרש דם הבהמה שלמעלה באופן שלא נתערב עם דם החיה וכו', ואפילו הכי אשמועינן מתניא דכל שמכוסה דם החיה אפילו שמכוסה בדבר שאינו ראוי לכיסוי לא חייבה תורה במצות כיסוי וכו'. והכי מוכח מפירוש רש"י וכו', והכי נמי מוכח שהבינו רבותינו בעלי התוספות וכו'. ועיין להרשב"א ז"ל במשמרת הבית שהבין וביאר כך להדיא דמתניתין איירי בנקרש וכו' ע"ש. וראיתי להפרי תואר שם וכו', עוד כתב דהרשב"א בתורת הבית פסק דגם במציאות דדם חיה למטה מדם בהמה דבעי למיגרריה ולכסוייה, (וברור שט"ס יש בדבריו וצ"ל בדם בהמה למטה מדם חיה, וכן מבואר שם במשמרת הבית), ומכח דבריו כתב על מרן ז"ל דדבריו מוקשים וכו', ואנן בעניותין לא חזינן לא חזינן שום פלוגתא בין הרשב"א לשאר פוסקים וכו' עכ"ל.

אבל הפרי תואר כתב וז"ל: שחט חיה ואחר כך בהמה והיה במציאות שכבר היה דם החיה קרוש שבזה הוא מובדל בפני עצמו, גם אחר ששחט עליו דם הבהמה חייב לגררו ולכסותו בעפר כאשר צוה ה' דכל שבידו חייב עכ"ל. וכן הביא בכף החיים (אות ע"ט) וז"ל: שחט עוף או חיה ואחר כך שחט עליו בהמה פטור מלכסות, והיינו באופן שאין יכול לגרר הדם, אבל אם יכול לגרר דם בהמה יגרר ויכסה דם חיה, הרשב"א במשמרת הבית דף י"ט, כריתי אות ט"ז וכו' עכ"ל. וטעם הפרי תואר הוא משום דאזיל לשיטתו דפטור דכיסהו הרוח היינו שנתקיימה המצוה מאליה, ולכן בעינן דוקא שיהיה הכיסוי בדבר הראוי לכיסוי, וכיון דדם בהמה אינו ראוי לכיסוי אם קרש ויכול לגררו צריך לעשות כן, דהוי ככיסהו הרוח בדבר שאינו ראוי לכיסוי דצריך לגררו ולכסותו.

והנה המעיין בתוך דברי הפרי תואר יראה, שגם הוא מודה דלדעת מרן אם שחט חיה ואחר כך שחט על גבה בהמה, וקרש הדם אינו צריך לגררו ולכסות את דם החיה, ויוצא מזה דדעת מרן היא דגם אם נתכסה הדם בדבר שאינו ראוי לכיסוי פטור מלכסותו, וזה כדעת החסדי דוד והאור לציון דפטור כיסהו הרוח היינו שנדחית המצוה, ולא כדעת הפרי תואר והזבחי צדק דפטור כיסהו הרוח היינו שנתקיימה המצוה מאליה.



בענין תפירת תפילין בגיד הנשה

כתב באור לציון (ח"ה פי"א תשובה י' בביאורים) וז"ל: כל גידי גופה של בהמה טמאה ודאי אסור לעשות מהם תפילין, שהרי איננה מן המותר בפך, אבל מגידים המותרים שבגוף נבילות וטריפות של בהמה וחיה הטהורים מותר, שהרי כל מינה הוא מותר ורק היא אסורה. אבל בגיד הנשה של בהמה וחיה טהורה יש להסתפק, שהרי אמנם הבהמה עצמה היא בגדר המותר בפך, אך גיד הנשה שלה לעולם הוא אסור (וראה בשו"ע סי' ס"ה ובכ"י שם), ונחלקו בזה הפוסקים (וראה שו"ת גינת ורדים או"ח כלל ב' סי' י"ז ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ל"ט וערוך השלחן יו"ד סי' רע"ח אות ו'), ויש מקום לדון בזה, וצ"ע. עכ"ל.

והנה בספק זה הסתפק הרב בני יונה (יו"ד ריש סי' רע"ח, והובא בפתחי תשובה שם ובמשנ"ב סי' ל"ב ס"ק רכ"ד) וז"ל: הלכה למשה מסיני שאין תופרין ס"ת אלא בגדין, ולפי שצריך מותר בפך לא יהיו אלא מבהמה וחיה הטהורים, וצ"ע ליקח לתפור מגיד הנשה שאינה מותר בפך, עכ"ל. וטעם הספק הוא דמהלכה למשה מסיני ידעינן רק דצריך לתפור בגדין ולא ידעינן דבעינן לזה מין טהורה, ומכח קרא דהמותר בפך ידעינן שיהיו הגידים ממין טהורה, ולכן הסתפק אם גיד הנשה נכלל בגדר המותר בפך או לא.

אמנם יש לדון בזה לפי דברי הגמ' בשבת (כ"ח ע"ב) יעו"ש היטב, והיוצא משם דהא דבעינן תפילין מבהמה טהורה יש בו ג' חלקים: א, מה שיש בו כתיבה נלמד מדכתיב להדיא למען תהיה תורת ה' בפך. ב, גידים ושער נלמד מהלכה למשה מסיני. ג, רצועות אין זה נלמד מדכתיב להדיא, ואין זה נלמד מהלכה למשה מסיני, דנהי דגמירי שחורות טהורות לא גמירי, וזה נלמד מדברי רב יוסף דלא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד (ועיין מג"א סי' תקפ"ו ס"ק ג', וברכ"י שם ונוב"י תנינא או"ח סי' ג' ומשבצות זהב סי' ל"ב ס"ק כ"ז).

ומעתה דמפורש יוצא מדברי הגמ' דהא דבעינן לתפור תפילין בגידי טהורה הוא הל"מ, והוא לא נלמד מהפסוק דלמען תהיה תורת ה' בפך - מן המותר בפך, וכיון שגיד הנשה הוא בכלל גידי בהמה טהורה ולא מצינו שההל"מ מיעטה אותו, מנין לנו למעט גיד הנשה מדין מהמותר בפך. [ומה דבעינן במכות (י"א ע"א) דבס"ת יהיו גידים מטהורה הוא נלמד בהיקש דהל"מ מתפילין לס"ת אך לא מצד המותר בפך וכמו שיראה המתבונן. ודע עוד דאין סתירה למתבאר כאן מדברי הריטב"א והמאירי שהביא המחב"ר (סי' ל"ב ס"ק י"ט) וכדבארתי בס"ד בארוכה וכאן אכמ"ל].

וכל זה הוא על הצד דגיד הנשה לא מיקרי מן המותר בפך אמנם לקושטא דמילתא נראה דשפיר חשיב בכלל המותר בפך, דמצינו שיש בו היתר כמו שכתוב בשו"ע (יו"ד סי' ס"ד ס"ב) דבהמה שנשחטה ומצא בה עובר בן ח' חדשים גיד הנשה שלו מותר באכילה, אם כן גיד הנשה יש בו היתר אכילה, ואף שבבהמה רגילה גיד הנשה אסור באכילה, יש לדמות זאת לנבילות וטריפות שאסורים באכילה ומותר לכתוב על עורם, כיון שהם ממין המותר באכילה ולא בעינן שיהיו נאכלים בפועל, והוא הדין בגיד הנשה דכיון שיש בו היתר אכילה בעובר בן שמונה מיקרי כל גיד הנשה מן המותר בפך, דלא בעינן שיהא נאכל בפועל. וכן מצאתי בגידולי הקדש (סי' רע"ח

ס"ק ב') שכתב כעין זה. [וכבר קדם וכתב כן מהר"ם בן חביב (הובא בגינת ורדים או"ח כלל ב סי' טז) אלא שסיים וז"ל: אך טוב ליהרר שלא לתפור בגיד הנשה, משום דיש אומרים דגיד הנשה אסור בהנאה וכן נראה מדברי הזוהר, עיין ביו"ד בב"י סי' ס"ה עכ"ל]. ובמנחת חינוך (מצוה ג') כתב דלדעת הרמב"ם גיד הנשה נאסר מתחילת יצירתו ואין לו שום מצב של היתר. אך גם לפי זה נראה דשרי לתפור בגיד הנשה, שהרי עור וגידים ושער אינם נאכלים (עיין רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ד הי"ח ופ"ח ה"ה), ומיקרו מן המותר בפיך כיון שהם באים ממין הנאכל, וכן גיד הנשה לא בעינן שיהא מותר באכילה ומיקרי מן המותר בפיך כיון שבא ממין המותר באכילה, וכן כתב גידולי הקדש שם.