

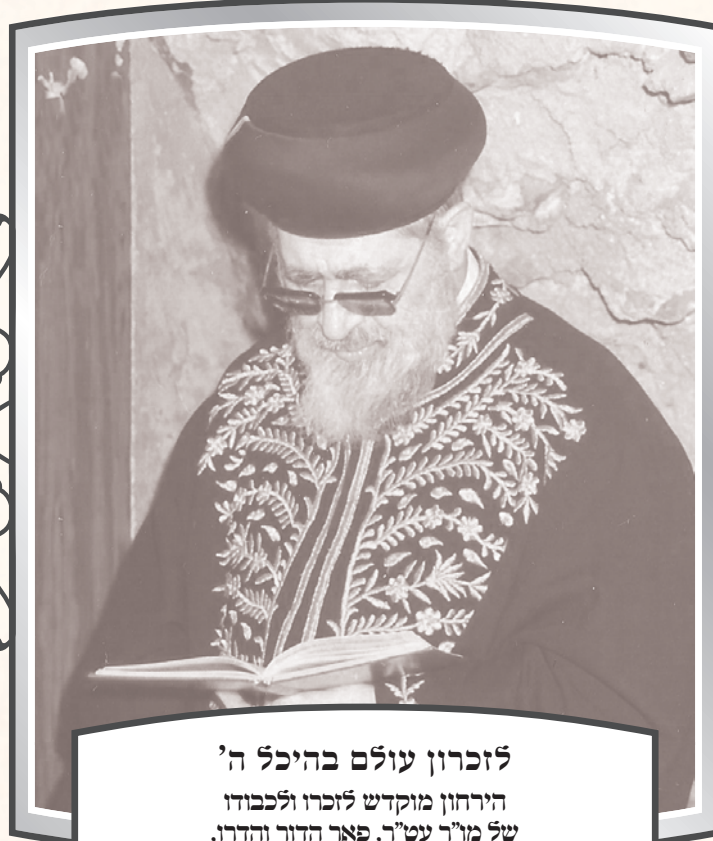
שנה ט"ו

165

שבט ה'תשע"ו

ירחון תורני

יתד המאיר



לזכרון עולם בהיכל ה'
הירחון מוקדש לזכרו ולכבודו
של מו"ר עט"ר, פאר הדור והדרו,
אשר כל בית ישראל הולכים לאורו,
שר התורה ועמוד ההוראה, גאון ישראל ותפארתו,
מרחבינו עובדיה יוסף זצוקללה"ה
רבן ומאורן של ישראל זיע"א



יו"ל ע"י ישיבת האר"י הקדוש שע"י מוסדות "יתד התשובה" בעיה"ק צפת ת"ו



חיי עולם



מאמרים מתורתם של רבנים תלמידי חכמים שהסתלקו לעולם שכולו טוב, נ"ע. ונקרא שמו "חיי עולם" ע"פ הגמרא (יבמות צז.) "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי, כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר... מאי קראה דובב שפתי ישנים...". ופירש רש"י (בכורות לא:) "הנאה היא לו שדומה כחיי"

סימן סח

הגאון הקדוש רבי אברהם פלאג'י זצוק"ל דברי אגדה ומוסר לט"ו בשבט (מתורגם מלאדינו)

שהיות ראש השנה לאילנות בתוך ימי השוכבי"ם, זוכה גם כן בעבור חשבון פ"ד תעניות הבאות רצופות, ולפי דברי הרב חמ"י [=חמדת ימים] פרק ג', תיקון הפירות הללו בא בכוונה מכוונת לתיקון פגם הברית.

נמצא שהשי"ת מסרו לנו דרך אגב לזכותנו, מה טוב חלקם ומה נעים גורלם. ובהיות כך, ויי לאותן הבריות המחכים לליל הפירות [=ליל ט"ו בשבט] כדי למלא בטנם כנקניקיה ויושבים לשולחן כלחוד השור את ירק השדה ואינם מכירים הברכה לכל דבר, ועוד פחות מכך יודעים מהו ספר פרי עץ הדר לקוראו, וכל שיודעים הוא, כי ראוי לאכול הכרפס והערמונים בדבש מחלת דבש, ועם המלון יין, ואיזה משקה מובחר יותר וכיוצא בו. בזה שקועים וספר בידם אינם נוטלים. השם יכפר בעדם.

ואשריהם יראי ה', שאפילו מי מהם שאינם מצויים בלימוד ספר פרי עץ הדר ואינם מרבים במיני פירות, מכל מקום נוהגים לתת בשולחנם מז' מינים ולקרוא ט"ו שיר המעלות שבספר תהילים. ויש מקומות שהמלומדים מורים שני שבועות קודם ט"ו בשבט לתינוקות אלפא ביתא ושירים, כדי שיהיו רגילים לקרוא ליד השולחן בליל ט"ו בשבט. וכל אחד עושה כפי מנהגו, אבל המובחר הוא שיקרא ארבע ועשרים מבעוד יום, כדי שלא יהיה קורא מקרא בלילה; ותכף אחר ערבית, סמוך לבין השמשות, יעמוד ליד השולחן ללמוד הפסוקים.

יום הגדול והנכבד הוא ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות, ומאת ה' היתה זאת, שרצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, והוא, שבפרק הקודם אמרנו כי בכלל תיקון פגם הברית הוא להרבות בברכות ולאומרן בכוונה גדולה יע"ש בס"ד. ונראה לעניות דעתי, שהסימן הוא "וברכות לראש צדיק", שכבר ידוע כי בחינת צדיק היא יסוד, שהוא מתוקן לפגם הברית. על שום כך, בא הרמז וברכות הנאמרות לראש, שהוא ראש השנה לאילנות. בזה נעשה צדיק יסוד עולם, על כן נכלל ראש השנה לאילנות בתוך ימי השוכבי"ם, ודבר בעיתו, מה טוב כי הזמן גרמא לתקן פגם הברית, ועל ידי הברכות בכוונה שאנו אומרים על הפירות ועל המשקין מתקנים פגם הברית. ונוסף גם הוא,

* דברי אגדה ומוסר נפלאים בעיני ט"ו בשבט לקוחים מתוך הספר "והוכיח אברהם" (פקק ל"ד), להגאון הקדוש רבי אברהם פלאג'י זצוק"ל, ראב"ד איזמיר המעטירה. ספרו זה נדפס פעם אחת בלבד, (חלק ראשון אומיר מרכ"ב, ומהדורא שניה מספרו זה ילאה שנת תרל"ו שנת תרמ"ב). שרי המס'כים לספר זה הלא המה רבי אבה'ו מרן הגר"ח פלאג'י וכמהור"ר רבי חיים ניסים אבולעפיא המכונה רב חנ"א, ספר זה מוזכר עשרות פעמים בספרי דרבי אבה'ו, כאשר עיני המעיין תחזינה משרים. כיום ספר זה הוא יקר המציאות הן מפני רוב השנים שעברו מאז הדפסתו, והן מפני שפת הלאדינו שאינה שגורה כלל בפי ההמון.

מאמר זה נמסר ונערך ואף תורגם משפת הלאדינו ללשון הקודש ע"י הג"ר יוסף חיים אוהב ציון יצ"ו, זכות הגהמ"ח תגן בעדו להתברך בכל מילי דמיטב ולראות נחת דקדושה מכל יוצאי חלציו, אכ"ר. **המערכת.**

ולפעמים יימצאו גם נשים בכלל ונמצאים פוגמים בראות, ואינם יודעים כי הוא הפך מן התיקון שראוי לעשותו בימים האלה, ובפרט בלילה הזה כמ"ש הרב חמ"י [=חמדת ימים] כנזכר. ואומר התנא דבי אליהו ובילקוט (ס' תשא), שבגלל שחוק וקלות ראש מתמעטים הפירות יע"ש. ובלילה הזה איך יוכל לעשות כן? ועוד שידוע מה שאומר הזוהר, שחודש טבת וחודש שבט קשים הם, וכתב בס' מורה באצבע אות ד"ש, שטוב הדבר לעשות קביעות [=מנהג קבוע] בכל אחד מימי אלו שני החודשים להתחנן אל ה', שהשי"ת יצילהו, אותו ואת כל בני ביתו ואת כל ישראל מכל מיני רע וצער, וחייב להזהר בכל דרכיו שלא לתת מקום למידת הדין שתשלוט בו ח"ו. עד כאן. ומיהו זה השומע זאת ועושה בליל ט"ו בשבט שגעונות של שחוק וקלות ראש ואינו מתיירא מאימת הדין ומתפאר ומתרברב, ומי יצילהו כאשר ח"ו תפגע בו מידת הדין? על כן מן הראוי שכל החש לנפשו שיקיים וגילו ברעדה ולא תאונה אליו רעה מראשית השנה ועד אחרית שנה.

ואני ההדיוט, נראה לי לומר שיש בלילה זה איסור נוסף לבלי עשות קלות ראש, ובפרט בערבוביא של אנשים ונשים, בחורים וגם בתולות, שלא ייבצר הסתכלות בהם. והוא שאמרה הגמ' במסכת סוטה, כי פריו של בן אדם אלו העיניים, כפי מה שפירש רש"י שם. ומהרש"א בח"א פ'ש'ו על שם פרי מעלליו התלויים בעיניים, דעינא וליבא תרי סרסורי דעבירה, יע"ש. ובהיות שבלילה הזה בא בן אדם לתקן פירות העולם בברכות, על דרך שהעומר והביכורים וניסוך המים והיין וכדומה גורמים להוריד השפע, אם כן, כיצד יתכן שיהיה מקלקל את פריו לחבול בעצמו בהיותו פוגם בעיניהם. אדרבא, כי האדם עץ השדה, צריך לעשות תיקון גם כן בפריו של האדם להיות שח עיניים, כפי שעושה תיקון בפירות השדה. ואם

ומה טוב ומה נעים, המביא תלמידי חכמים אל שולחנו לילה אחד בזה האופן, ולבד מהיותו מהנה אותו במתן שכרו, זוכה בהיותו ממלא גרונו של ת"ח יין בלילה שבו יכולים ת"ח לשנות. ומה גם, אם אינו בר הכי לקרוא בספר הלימוד, הנה יש לו ת"ח שיקרא בעבורו, או שקורין יחדיו, ומלמדו, ומקיים מצוות לימוד תורה וגמילות חסדים כחדא מחתא. ועוד זאת שכבר ידוע, שנמשלו ת"ח לפירות ובעלי הבתים לעלים, אם כן, הלילה הזה, שמביא לשולחנו כל מיני פירות, ראוי להביא גם פרי יפה תואר, שהוא הת"ח, ותכף לת"ח ברכה, לפי שבמקום לומר ברכה על הפרי אומר לו הפרי ברכה. וכל זה שאמרנו, שיקרא ת"ח לשולחנו, הוא בתנאי שיִדַע לבטח שלא תיוותר אשת חבר לבדה, או שלא תיעצב. הא לאו הכי, יותר מצוה שלא יקראהו, לפי שמצער לאשתו ויכולה לצאת קטטה בין איש לאשתו כסיבתו, כמו שכבר כתבתי בעניין זה בפ"ז. ואם ירצה לזכות עצמו, שישלח לו הכסף וההוצאות לביתו וישמחו אשתו ובניו עימו. ומי יתן והיה, שכשם שעושים הגבירים חילוק, ה' עליהם, נותנים בחגים ובמועדים איש כמתנת ידו, כל אחד כפי מנהג עירו, כך יעשו גם יום אחד קודם ט"ו בשבט, לפחות כאשר נופל ט"ו בשבט ביום שני, שיש ת"ח עניים מטופלים במשפחה וכל תינוק תובע אשר פריו יתן בעיתו ואין לו להוצאותיו, והקטנים רואים העוברים ושבים איש יביא בפרי, והשכנים בשולחנות מלאים פרי מגדים, עושה הדבר בלבול גדול בבית, ואין ידו משגת למלא תאוותו ומקבל הרבה צער. ובכן, מצוה רבה היא, כי כל שיש לו יכולת לתת לאחרים, ימצא לתת לת"ח המודע לו כפי מה שיוכל לתת. ואלו דברים שאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ובזה יהיה זוכה ועליהו לא יכול וכל אשר יעשה יצליח, אמן. לא כן הרשעים, המביאים ריקים ופוחזים לביתם לצחק ולהשתכר,

עושה שחוק וקלות ראש דמרגילין את האדם לערווה, הריהו פוגם בעיניים ואומרים לו מן השמים: קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, וחיך קודמין, רוצה לומר, בתחילה ראה לתקן פירותיך ואחר כך תראה לעשות תיקון פירות העולם.

ולפי דברי מהרש"א שהלב והעיניים הם פירות גוף האדם, חייב הוא להשגיח היטב בלילה הזה גם בדבר המסור ללב לחוד, מלבד שהעין רואה והלב חומד, קיימים גם כן מצד שני דברים שבלב, שהם מה שכתב בספר חסידים סימן מ"ו וזה לשונו: כשאומר ברכה על הפירות, שכבר רגילות הברכות בפיו, יזהר מאוד לאומרן בבכונת הלב בשם הבורא אשר עשה עימנו חסד ונתן לנו פירות ליהנות מהם. ואל יהי כאילו נזרקו מפיו, שבעבור זאת היה לקב"ה חרון אף על ישראל ואמר: יען כי ניגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. כי בעת שהיו אוכלים לחם ופירות ואומרים ברכה, לא היתה להם כוונת הלב, ועל כן התכעס השי"ת. עד כאן.

והרב חיים יוסף דוד אזולאי בספרו שמחת הרגל ח"ב כתב, שכל הקורא משל זה, בודאי צריך שיאחזנו רעד, לפי שבעומדו לפני השי"ת לומר תפילה, כמה מחשבות בהבלי העולם יש לו בליבו, יהא זה בתפילה או בברכות, או בקוראו גרסא. ואפילו הודף המחשבות, עם כל זאת, הן הולכות ובאות. ולו היה האדם אומר התחינות והברכות בלב טהור בלא שום הרהור כלל, היו באים לו שפע וברכה מלמעלה. ע"ש, שהאריך במוסר ודעת. ובהיות שכך, שעיקר הברכות היא כוונת הלב, והלב הינו פרי תבואה של האדם, כפי דברי מהרש"א, אם כן, היאך ייתכן שהלילה הזה הבא לתקן הפירות עם הברכות, יעשה זאת, שלא לומר הברכות בכונת הלב? שעל ידי כך, אין האדם מתקן פריו שלו, על דרך מה שאמרנו אודות העיניים. אשר על כן, יתגבר כארי לבלי הוציא מחשבת הלב מהברכות, ולאומרן בכונה גדולה, ויהיה מכוון להיות מתקן לכל השנה שחלפה שהיה אומר ברכות בלא כוונת הלב, ועל ידי זה תהוי ליה כפרה בקבלו עליו להזהר מכאן ואילך. ובס' החסידים ס"י תתי"ט כתב בזה הלשון: כתיב ברכי

עושה שחוק וקלות ראש דמרגילין את האדם לערווה, הריהו פוגם בעיניים ואומרים לו מן השמים: קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, וחיך קודמין, רוצה לומר, בתחילה ראה לתקן פירותיך ואחר כך תראה לעשות תיקון פירות העולם.

ולפי דברי מהרש"א שהלב והעיניים הם פירות גוף האדם, חייב הוא להשגיח היטב בלילה הזה גם בדבר המסור ללב לחוד, מלבד שהעין רואה והלב חומד, קיימים גם כן מצד שני דברים שבלב, שהם מה שכתב בספר חסידים סימן מ"ו וזה לשונו: כשאומר ברכה על הפירות, שכבר רגילות הברכות בפיו, יזהר מאוד לאומרן בבכונת הלב בשם הבורא אשר עשה עימנו חסד ונתן לנו פירות ליהנות מהם. ואל יהי כאילו נזרקו מפיו, שבעבור זאת היה לקב"ה חרון אף על ישראל ואמר: יען כי ניגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. כי בעת שהיו אוכלים לחם ופירות ואומרים ברכה, לא היתה להם כוונת הלב, ועל כן התכעס השי"ת. עד כאן.

והרב כמהר"ם די לונזאנו בס' ב' ידות דק"י ע"ב, נתן משל נאה ומשובח וזה תוארו: מלך אחד ציווה לעבדיו להביא בשר צלי שחשקה בו נפשו, ולפי שבשר צלי צריך הכנות רבות, כמו הפחם ומחתת הגחלים והאסכלה ושפודי הברזל ומלח והמפוח וסכינים ומזלגות ומים וכיוצא בו, לפיכך, הביאו אל חדר המלך כל כלי הבישול, כמו אפר ופחם ושאר דברים שמנינו, והניחום לפני המלך, והדליקו אש והלכו להביא הבשר, המלך ממתין לראות מתי יבואו, שהאש כבר כבתה וצריך להדליקה שוב ועדיין לא באו. וכבר שקע השמש ולא הביאו הבשר. בראות המלך זה העניין הרע שעשו לו, וחמתו בערה בו וכדי בזיון וקצף, שלבד מזה שלא קיימו מצוות המלך, היה בזיון גדול למלך

ושמעתי מפי מגידי אמת שהרב הקדוש מהר"ש שרעבי ז"ל, אמרו לו לילה אחד בחלום שיש איסור בביתו, ומדוע לא יוציאהו? והיה לו צער גדול, שביקש ולא מצא דבר. ובא לו בלילה שאחריו בחלום שהאיסור הוא, שהיתה לו בביתו קערה של מרקחת דובדבנים ועלו בה תולעים והיה חשש שמא יאכל משהו ממנה בהסח הדעת. ובשל חשבון באהליך עולה לו הזהירוהו בחלום וביערת הרע מקרבך. עד כאן שמעתי. היוצא מכאן, שאם יש לו לאדם בביתו דבר שאינו ראוי למאכל כמו גבינה מתולעת או תמרים נגועים וכדומה, צריך להרחיקם ולהוציאם לבל יהיה מכשול בסיבתו ולבל יעבור על לפני עיוור לא תתן מכשול. ופליאה גדולה בעיני על הרבה אנשים, שאינם מקפידים בענין בקבוקי היין, שכאשר נוטלים הבקבוק ליצוק יין, מותירים אותו בלתי פקוק ונופלים בתוכו זבובים ואין משגיח, ובפרט בקידוש והבדלה שעושה מצוה הבאה בעבירה. וצריך להזהר, בהיותו נעלם מן העין. הוא הדבר ביתושים בתוך המשקים, ובפרט בימות הקיץ. ובעת שלוקח הכוס, אם יודע בעצמו שאינו מבחין היטב, שיתן הכוס לאחרים שיבדקו, כמו שעושה כשמבקש לאכול זיתים, שאם הינו קצר הראות, או שהינו זקן, עושה בדיקה על ידי אחר. כך ינהג גם בכוסו, לעשות בדיקה על ידי אחרים. ואחי יפת החכם השלם והכולל עצו"ר כמה"ר יצחק פאלאג'י נר"ו נזהר לבלי אכול בלילה מרקחת שצבעה שחור, משום חששא די זבוב ופרעוש או נמלה שאינם נראים. והראנו מה שאומר בס' חסידים סימן תתל"ב וז"ל: אדם אחד רגיל היה שלא לשים ירק בקדירת הבשר בארוחות בלילות הקיץ, שהיה חושש מן הזבובים, שאינם ניכרים בהם, אלא שם היה בצלים ואת החלק הלבן של הפראסה [=כרת], שהרוטב הוא לבן, או היה מכנים בתבשיל ביצה, שאם נפל זבוב בתבשיל היה ניכר. עד כאן. תלמוד

נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו. וכי הקרביים אומרים ברכה? אלא, שכאשר אומר ברכה בל יחשוב בעניין אחר, וכל שכן אל יחשוב בדבר עבירה. עד כאן.

וזה בעצמו, ראוי גם כן לעשותו, בעניין בדיקת הפירות והירקות: בהיות שעם החשק שיש בו לאכול דבר מה כרעבתן, אינו נותן דעתו לתולעת, וכבר ידוע שבכל תולעת שאוכל, יש עליה חמש מלקיות. וזהו שאומר המרגניתא די ר"מ: מה הנאה לאכול מאכל שמביאו לדינים מרובים, דהיינו שבלי לחשוב אוכל תולעת, ויש לו דינים מרובים, כפי מה שפירש בס' כיסא דוד ד"ט ע"א. ועוד שם בד"מ ע"ב יע"ש. וכבר כתבתי במקום אחר אזהרה גדולה על האוכלים בלילות הקיץ בנגינות ובסוכות אל תחת הגפן ואל תחת תאנה ושאר אילנות שפורחים שם באויר יתושים קטנים עד מאוד ונופלים בתוך התבשיל וממלאים צלחות התבשיל והסלט, וביין, ואין מבחינים בהם בהיותם דקה מן הדקה, והישיבה שם לרענן הגוף מן החום, ומה התועלת, שאת הנשמה מלהטים הרבה וירום תולעים? על כן, מוטב שלא יהיה אוכל תחת אויר הרקיע בשום מקום ויהא מוכטח יותר. ואפילו בתוך הבית צריך שיהיה משגיח בעיניים פקוחות בעת שמבקש לאכול ולשתות, ויביט היטב בדבר שרץ קטן, כגון פרעושים או נמלים ויתושים וכדומה משאר שקצים ורמשים, לבל יבוא לידי כל מכשול. ובהיותו נזהר כראוי, אזי השם ברוך הוא לא יביא תקלה על ידו במידי דאכילה, כפי מה שאמרו התוס' כידוע. וכתב הש"ך ז"ל (ס' ראה), שהאוכל תולעים, יוצאות מגופו תולעים ואוכלות בשרו בקבר, כיע"ש. וזה מדוקדק בפסוק מישעיה האומר: ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים כי תולעתם לא תמות. והאמור "כי תולעתם" רומז שהתולעים שאכלו אלה, אוכלות את בשרם ושותות דמם רח"ל.

לנגד עיניו ומשאמר כבר הברכה על פרי אחר דומה לו, ואין חסר מאומה לשלוח ידו לאכלו, עם כל זה, ישהה מעט, ואם לא קרא אל יאכל גם זה לעומת זה. שאדם הראשון היה נחפז וחסר אורך רוח, וזה תיקונו. ויותר אורך רוח צריך לנהוג בשני ערלה, שחייב אדם להמתין אפילו בחוצה לארץ, שאם אינו עושה פדיון אינו יכול להיות נהנה. ובעוונות הרבים, רבים אינם מקפידים בפירות ערלה, ומצוה על חכמים [=רבנים], על פי המדרשים, שיהיו מוכיחים על כך ויבארו הסימן בשולחן ערוך יו"ד סי' רצ"ד, למען ידעו הדינים. וישראל קדושים, כאשר יידעו יהיו נזהרים.

וסדר הפדיון קל עד למאוד, בפרומה של כסף מזוקק, ואומר ברכה בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על פדיון כרם רבעי. ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שבזמן שבהמ"ק קיים היו הפירות רבעי להקדש, ועכשיו שאין בהמ"ק קיים יהי רצון מלפניך שתהא פרוטה זו להקדש ויצאו הפירות הללו לחולין. עד כאן. וימיל הפרומה לים המלח. ונוסח זה נמצא בכלבו סי' צ"ב ובמור"ם בד"מ סי' רצ"ד יע"ש. ומזה ילמד האדם באכילתו להאריך רוחו לבלי אכול כל דבר לבדוק מציאות תולעים ודברים הצריכים פתיחה, ואל יאמר ברכה אם לא פתח וראה, לבל תהיה הברכה לבטלה, שאין מועיל לו לאכול. ולפי זה, מצאתי טעם נכון למנהגנו, שכל אחד מן היושבים לשולחן יאמר ברכה על אחד הפירות, כדי שיהיו שתי ברכות ושיהא זוכה הפרי לברכה בפני עצמה, עד כמה שיכול. ומנהגנו שאומר ברכה על החיטה, למען יהיה לו סימן טוב שיביא המזונות בשפע, לחם רב חלב חיטים ישביעך; והאשה, על הזית, על שם בניך כשתילי זיתים סביב לשולחןך; ורימון או אגוז לבת, על שם כל כבודה בת מלך פנימה, כפי מה שאמרו בתיקונים על פסוק זה, שדומה הרימון לאגוז בהיותו סגור היטב כמו בת מלך פנימה;

מכאן, עד כמה צריך להזהר בזה. ותמיד יזהיר אדם לבני ביתו שלא ישאירו כל משקין שהם בלתי מכוסים, שמלבד הרע הזה של היתושים, מביא לכך ששורה רוח רעה בעת שנותר בלתי מכוסה בלילה. ובקידוש והבדלה, יין מגולה פסול כידוע. ואין צריך לומר, מקום שיש בו חששא די נחש, שחלילה, בלי לחשוב, עלול למצוא מולו מלאך המות, לא יבוא ולא יהיה! וחמירא סכנתא. ועל דבר זה אמרו: שומר נפשו ירחק מהם. ואפילו שמקובל היום, שבבוקר השכם רוצה לשתות קפה, אם נותרה התמצית מגולה, יוותר על שתית הקפה, שמא ישתה סם המות ח"ו. ובירושלמי תרומות, מביא כמה מעשיות מעניין ארם הנחש, שיודעזע האדם לקוראן, כפי מה שמצאנו בספר שתי ידות דמ"ז. ע"כ יע"ש. ואם הינו אדם שהרגלו להקפיד מאוד על גילוי, שהוא דבר המזיק לגופו, צריך להשתדל מאוד לבלי אכול כל דבר בלי לקלפו היטב לבדיקת מציאות תולעים, שדבר זה נוגע לנפשו, דהנפש החוטאת היא תמות, כי סם המות של הנפש הם התולעים. לפיכך בלילה הזה, בכל פרי שאוכל ומשקה ששותה מלבד שבדקם היטב, שיהיה מכוון להיות מתקן מאכלות אסורות שאכל ושתה לפני כן, ויקבל עליו קבלה גמורה דמכאן והלאה חושבנא טבא ליהוי לבלתי אכול ושתה דבר מבלי לבדקו היטב. וכל התחלות קשות, שאפילו אם יש בו התנגדות, אחר שהרגיל עצמו פעם או פעמיים ושלוש, לבלתי שים בפיו דבר מבלי לנקותו היטב, נעשה לו הרגל ואין חטא בא על ידו. ומלילה זה ואילך, יחל לנהוג בסבלנות, שבלי לקרוא התיקון הנהוג בפרי עץ הדר בנוגע לכל פרי, אל יאכל. ולפי דברי הרב חמדת ימים, הוא בא לתיקון חטא אדם הראשון כיע"ש. טוב הדבר, דבכלל התיקון הוא, שחטא אדם הראשון היה בחסר הסבלנות עד בוא הלילה. עתה בזה הלילה, שבא לתקן, צריך שינהג להפך. שבהיות הפרי

מפיאה ושלושה פרקים מבכורים וד' מראש השנה, עולים יחדיו לט"ו פרקים. ואלה ט"ו פירות הם כנגד בריאה, יצירה, עשיה. תמצא שמבארם שם אחת לאחת, ובכלל כתב שצריך לומר ברכה על ריח האתרוג, כדי לתת שפע וברכה לנשמה. ע"כ.

והשי"ת יזכנו לתקן כל פגמינו בנפשנו, רוחנו, ונשמתנו, ונזכה לשנים רבות נעימות וטובות אמן. ונהיה זוכים לראות פירות של זהב בבית המקדש שעתידי הקב"ה להחזירו לנו, שנאמר: פרוח תפרח ותגל אף גילת ורנן כבוד הלבנון אליך יבוא. יראו עיניו ויגל כבודנו. אכ"ר.



פיוט מיוחד לט"ו בשבט

חובר ע"י מורנו הגאון הגדול כמוה"ר משה צדקה שליט"א ראש ישיבת "פורת יוסף" {השיר מסכם את הלכות ט"ו בשבט העיקריות בקצרה} לחן: מפי אל / אבן מאסו הבונים

נְרַחֵיב פֶּה וְנִרְנְנָה, לְשׁוֹנֵנוּ לְךָ רָנָה.

א. פִּיּוֹם ט"ו בְּשֶׁבֶט - הוּא זְמַן הַחֲנֻטָּה.

נְרַחֵיב פֶּה וְנִרְנְנָה, לְשׁוֹנֵנוּ לְךָ רָנָה.

ב. אֵין תּוֹרְמִין מִשְׁנֶה לְשָׁנָה - הוּא יוֹם רֹאשׁ הַשָּׁנָה.

נְרַחֵיב פֶּה וְנִרְנְנָה, לְשׁוֹנֵנוּ לְךָ רָנָה.

ג. לְעֶרְלָה וְלִשְׁמִיטָה גַם הוּא רֹאשׁ הַשָּׁנָה.

נְרַחֵיב פֶּה וְנִרְנְנָה, לְשׁוֹנֵנוּ לְךָ רָנָה.

ד. פִּיּוֹם זֶה נְבֻרָכָה עַל פְּרוֹת הַשָּׁנָה.

נְרַחֵיב פֶּה וְנִרְנְנָה, לְשׁוֹנֵנוּ לְךָ רָנָה.

ה. בְּשִׁמְחָה וּבְצִהְלָה נְבֻרָכָה וְנִרְנְנָה.

נְרַחֵיב פֶּה וְנִרְנְנָה, לְשׁוֹנֵנוּ לְךָ רָנָה.

ו. הוּא יוֹם בְּרָכָה בְּפְרוֹת הַשָּׁנָה.

נְרַחֵיב פֶּה וְנִרְנְנָה, לְשׁוֹנֵנוּ לְךָ רָנָה.

פאר הדור והדרו, אשר כל בית ישראל הולכים לאורו מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל

סימן סט

לדבר אחר שטעם אך קודם הבליעה - אי שרי

שטעם לא הוי הפסק, כיון שנהנה החיך, שהרי מדבריי מרן הבית יוסף (סי' קסז) משמע להיפך וכו'. ע"ש.

אולם יש סיוע לדברי הגאון המחבר ולמנהג העולם, ממ"ש המאירי (ברכות מ.) וז"ל: כיון שבירך אדם המוציא, אסור לו לדבר "עד שיתן הפרוסה לתוך פיו". ואם סח בינתים צריך לחזור ולברך. ע"ש. וכן ראיתי בספר תוספת שבת בהגהות הש"ע (סי' קסז) שהעיר ע"ד המג"א, שהרי עכ"פ התחלת אכילה היא, ודמי למ"ש בסי' תלב בדין בדיקת חמץ. וכן כתב בחידושי הרש"ש (מריס נט.), ליישב קושית המג"א על השל"ה, דהכא הוי התחלת אכילה. וכ"כ הגאון מהר"י טייב בערך השלחן (סי' קסז סק"ג), דמשמע ודאי דאפילו למ"ד לעוס אינו כבלוע, מ"מ לעיסה תחלת אכילה היא, ולא דמי לטועם שא"צ ברכה, דהתם לא נתכוון לאכילה אלא לטעום, והאיכא מאן דאמר שאפילו בולע א"צ לברך, וא"כ ליכא למילף מינה. ודלא כהמג"א שכתב שלא יסיח עד שיבלע. ע"ש. וכ"כ בספר מגן גבורים (סי' קסז סק"ט) שהעיקר בזה כדעת השל"ה שאם שח א"צ לברך, שהלעיסה תחלת אכילה היא. ע"ש. וכן פסק בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' סו). ותנא דמסייע להאחרונים הנ"ל הוא הגאון מהרא"י בעל תרומת הדשן, וכמ"ש בשמו בספר לקט יושר (עמוד נט) וז"ל: ופירש ר"ח שאסור לדבר אחר ברכת הנהנין עד שיאכל וכו', אבל אינו צריך לבלוע קודם שידבר. ע"ש. ודלא כהרב בית מנוחה (דף נו ע"א), שחולק על הלך"ט הנ"ל, והעלה שאסור לדבר עד שיבלע, ואם סח צריך לחזור ולברך. ע"ש. דליתא. והעיקר כדברי האחרונים הנ"ל.

ואע"פ שנכון להחמיר שלא לדבר עד שיבלע, מ"מ אם שמע קדיש או קדושה וכיו"ב מותר ורשאי לענות. וכן העלתי בס"ד בשו"ת יביע אומר ח"ה (מא"ס סי' טז). ושם הבאתי דברי הגהמ"ח, ודברי החולקים. והמסקנא כאמור. ע"ש.

[ה]. בעמוד כו*, העלה להלכה כדברי השל"ה שאם הניח הפרוסה בפיו אע"פ שלעס וטעם ועדיין לא בלע בדיעבד אם עבר ודיבר, לא יחזור לברך שנית משום ספק ברכה לבטלה, ושכן כתב בשו"ת הלך"ט (מ"ג סי' לג), דאע"ג דמטעמת אינה צריכה ברכה, התם היינו טעמא משום שאינה מתכוונת לאכילה, משא"כ במתכוין לאכול ונתן המאכל לתוך פיו, תחלת אכילה היא, ושוב אין חשש להפסק, משום דהויא התחלת אכילה, ושאין בזה משום הפסק. ולא דמי למאי דקי"ל מטעמת א"צ ברכה, שהטועם לא נתכוון לאכילה. ודלא כהמג"א (סי' קסז ס"ק טז), שאחר שהביא דברי השל"ה, סיים, וע' בש"ע (סי' רי), שהלועס א"צ ברכה, א"כ עיקר הברכה על הבליעה. וצ"ע. וכתב הרהמ"ח, דליתא. ושכן מנהג העולם, שמיד אחר שמכניסים פרוסה לתוך פיו, ואפילו בלי לעיסה כלל, מתחילים לדבר אף בדברים שאינם מענין הסעודה, ולא ראינו פוצה פה ומצפצף על הדבר הזה כלל.

נ"ב. אמנם הגאון מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' עג), נשאל מהגאון מהר"א נחום, אם מותר לדבר אחר שהכניס המאכל לתוך פיו, שהואיל וטעם ונהנה החיך שפיר דמי לדבר, או דילמא שאסור לדבר עד שיאכל. והשיב, מאי דמבעיא ליה למרן, לדידי פשיטא לי שאף אחר שהכניס המאכל לתוך פיו, אסור לו לדבר, משום דקי"ל מטעמת אינה צריכה ברכה, ואע"פ ששם הכוונה רק לטעום ולא לאכול, מ"מ כיון שלא אכל עדיין אלא רק הכניסו לתוך פיו, בודאי נראה שאינו יכול להפסיק משום שהברכה לאו בטעימת החיך תליא מילתא, אלא באכילה תליא, ותמיהני איך כתב מרן דשמא כיון

* מתוך כתביו של מרן רבינו זי"ע, ובראשם כתב: **הערות לספר "טל אורות"** (שנת צורו המור (תשמ"ז) לפ"ק). נמסר לפרסום ע"י מוה"ר הג"ר משה יוסף שליט"א, בנו ויד"מינו של מרן, ובהשתדלות חתנו הרב יעקב סיני שליט"א, יה"ר שיעמוד מליץ יושר בעדם, אמן. **המערכת.**

הרב יוסף ליברמן

מח"ס שו"ת "משנת יוסף"

ראש כולל שומרי החומות ורב קהל סדיגורה, ירושלים

סימן ע

גדרי "וקדשתו" לכהן

בס"ד, כ"ח סיון תשע"ג

בשלהי חודש סיון, תתברך בכל ענין, אב בחכמה ורך בשנים, מופלג בהפלגת חכמים, הרה"ג ר' מתתיהו גבאי שליט"א, אחדשה"ט.

בענין מצות "וקדשתו" לכהן, הבאת שהגאון הגר"ח קנייבסקי שליט"א כשיש לפניו שאלות שונות, משיב תחילה לכהן משום "וקדשתו", הגם שהכהן אינו לפניו. – ומשו"ת שלמת חיים (סי' תקצ"ז) ששאל השואל אם יש ענין ללמוד קודם ש"ך ואח"כ ט"ז, משום וקדשתו, ואם זה דוקא בחיי הכהן ולא אחר מותו, וכדאשכחן בהלכות המת (צו"ד סי' שג) שלא נזכר שיש להוציא תחילה מטת הכהן. [וא"כ, כשהכהן חי, צריך לעיין בספרו לפני ספר שחיברו ישראל. – ואולי לכהן עצמו צריך לקדשו, אבל לא את ספרו]. – והשיב הגר"ח זוננפעלד זי"ע "דפשוט שאין בזה קפידא", ולא ביאר טעמו.

ושפיר ראו עיניך מה שכתבנו בס"ד בשו"ת משנת יוסף (סי' כג) לגבי המתנה בתור אם צריך לתת מקומו לכהן, וכן בנסיעה באוטובוס. ושכתב בשו"ת חלקת יעקב (סי' מט) לגבי אם יש דין קדימה לכהן באמירת קדיש, דכיון שכל האבלים שותפים בקדישים, ולפ"ד מג"א (רא סק"ד) אין אנו בקיאים ביחסי כהונה, וכ"כ בשו"ת בית אפרים (א"ח סי' ו) שהם רק כהני חזקה, א"כ י"ל בזה כהש"ך (יו"ד סי' א) דהגם דלא ראינו אינו ראייה, אבל בדבר התלוי במנהג הוי "לא ראינו ראייה", ולא ראינו ולא שמענו מעולם לתת קדימה לכהן בקדישים, ובתור, ובנתינת מקום להם.

לפ"ז פשוט דכמו"כ מעולם לא שמענו שעדיף ללמוד ש"ך לפני ט"ז, או קצות החושן שהיה כהן, לפני נתיבות המשפט וכדומה. אבל טוב עושה הגר"ח קנייבסקי שליט"א שעונה לכהן תחילה,

שעי"ז מקבל הכהן תחילה את התשובה לפני הישראל, ואינו דומה כלל ללומד הט"ז לפני הש"ך. – וכבר כתב הרמב"ם (כלי המקדש, ד א-ב) מ"ע להבדיל הכהנים ולקדשם וכו', וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהן כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה וכו' עכ"ל. – והיינו אפי' לפי המובן מדבריו שרק לדברים שבקדושה יש להקדימו, זה שייך גם במכתבי תורה, להקדים לכהן, אבל רק הנוגע לכהן עצמו, אבל לעיין וללמוד בספרו לפני ספרו של ישראל, זה לא שייך.

עיינתי בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' ללט) והוא כתב להקדים מוהל כהן לפני מוהל אחר, ובנדון שלו המוהל הכהן ה' המומחה הכי גדול בעיר, ואחז"ל צדק צדק תרדוף אחר ב"ד היפה, כמו"כ יש לילך אחר המוהל היותר יפה ובקי, ומה גם שהוא כהן, הסברא נותנת להקדימו עכתו"ד. – ושם כנראה לא היה עדיין שום מוהל מוזמן, ולכן אמר להקדים את המומחה הכהן. – וכמובן שאם האב הזמין מוהל ישראל קודם, אסור לחזור בו כדי לכבד הכהן, דבחזרתו עובר על שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב.

והאחרונים מביאים מחכמת שלמה למהרש"ק בהגהותיו שהשיג על מהרשד"ם, דקדימת כהן היא רק במה שאין בו שליחות, אבל במילה המוטלת על האב, אלא שהוא עשה שליח, יכול למנות במקומו למי שירצה. אא"כ ב"ד מלין אותו לא בתורת שליחות אז יקדימו לכהן [וצ"ב כי אם אין אב, מוטל על הב"ד, ואם אינם יכולים למול עצמם הרי ג"כ ממנים שליח].

ובספר בני ציון (להג"ר ז"ל ליכטמן ז"ל, סי' ר"א אות ו) מצדיק דברי מהרשד"ם דבכל דבר שבקדושה צריך להקדים את הכהן, ואם צריך לשליח שיעשה

להרחיב"א ז"ל לספר חסידים (סי' תק"ל) מביא חז"ל שבזמן שביהמ"ק קיים אדם מקריב קרבן ומתכפר לו, וכשאדם כותב בספר מה שלומד איזה חידוש, כתיבה זו היא עולה לו במקום קרבן עכ"ל. [וזה כמ"ש (מס' מ, ז) זבח ומנחה לא חפצת וכו' אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי]. א"כ בכותבו תשובה לשואל בדברי תורה ה"ז כעבודה, ובעיקרה דעבודה של הכותב ומחדש, אבל גם לשואל יש חלק בה, וא"כ יש מעלה להשיב תחילה לכהן. דושה"ט בברכה מרובה, יוסף ליברמן.

עבורו את המצוה, יקדים הכהן, אבל רק אם הכהן נמצא שם, אז יש חיוב וקדשתו, אבל א"צ לחפש אחרי כהן אם אינו שם, והעיקר תלוי בזה שרק אם הכהן נמצא שם מקדימין אותו עכתו"ד.

מעשה לכולי עלמא אין שום ענין לעיין וללמוד קודם בספר שחיבר כהן, אא"כ הוא משיב תשובה, טוב להקדים את הכהן, דעי"ז נותן תחילה לכהן את תשובתו בדברים שבקדושה. – ועוד טעם עפ"מ"כ התורת חיים (מוצא נאמרוניס) דכיון שמילה היא כקרבן טוב יותר לכבד בה את הכהן. – ובהגהות האזולאי

הופיע ויצא לאור במהדורה חדשה ומורחבת שו"ת "אבי בעזרי"

שאלות ותשובות בהלכה, בקצרה, לפי סדר השלחן ערוך, חלק או"ח ויו"ד, עם מקורות מהש"ס והפוסקים, עם "קונטרס אחרון" – תשובות במשא ומתן ופלפולים הלכתיים. ובסופו קונטרס "אור לי" – מאמרים על הפרשיות לזכרו של מרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א. מאת הגאון הרב יצחק לוי שליט"א, רב הישוב חוסן וראש כולל מעלות התורה ניתן להשיג (25 ש"ה) אצל הרב המחבר, בטל': 077-200-97-78 / 052-716-80-83 נתרמה כמות מצומצמת לחלוקה בכוללים ובישיבות, בטל' הנ"ל וכל הקודם זוכה!

הופיע ויצא לאור הספר הנפלא והחשוב "הפוסק"

אסופת מאמרים נבחרים, לדמותו ובמשנתו של בעל ה"שבט הלוי", רבן של ישראל מרן הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר זיע"א | מסכת חיי המופלאה, עובדות והנהגות, זכרונות וליקוטי שמועות, מראות קודש מחייו, אגרות ומסמכים נדירים בפרסום ראשון. נערך ע"י הג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש ניתן להשיג אצל הרב המחבר, בטל': 052-712-85-36 | ת.ד. 539 בני-ברק

הופיע ויצא לאור הספר הנפלא והחשוב "המשביר" – חלק שני

קובץ זכרון סובב הולך על משנת פוסק הדור מרן רשכה"ג רבינו עובדיה יוסף זיע"א לקט מאמרי זכרון ותשובות בהלכה בתורתו ובמשנתו של מרן זצוק"ל בפרסום ראשון בעריכת האחים המבורכים הרב יששכר דב הופמן והרב עובדיה הופמן שליט"א המעוניינים לרכוש את הקובץ ישלחו סך 50 ₪ לת.ד. 6916 ירושלים, ויצינו עבור קובץ "המשביר" והקובץ ישלח לביתם מיידית בעז"ה

הרב יהודה ברכה

מח"ס שו"ת "ברכת יהודה"-ו"ח, ועוד
ירושלים

סימן עא

האם יש זמנים מיוחדים לסעודות שבת

א. בגמ' שבת (ק"ז:) אמרו חייב אדם לאכול ג' סעודות שבת, ואסמכוהו אקרא דכתיב ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו בשדה. ונראה לכאורה שמזה שהמקרא חילק את סעודות שבת לג' פעמים, שצריך שכל סעודה תהיה בזמן מיוחד, דהיינו שסעודה ראשונה תהא בלילה, וסעודה שניה עד חצות היום, וסעודה שלישית משעת המנחה ואילך, אולם ראיתי בספר הלכות גדולות (הלכות שבת פרק טז) שכתב שאפילו מפסיק בשחרית באמצע סעודתו ומברך בהמ"ז, ואח"כ מברך המוציא וחוזר ואוכל כדי לקיים סעודה שלישית, שפיר דמי. ע"ש. ומבואר מזה שאין זמן לסעודות שבת, ולפ"ז צריך לומר דמה שחילק המקרא את סעודות שבת לג' פעמים, היינו לומר דבעינן שיסעד שלוש סעודות ביום שבת, אך לעולם לא בעינן זמנים מיוחדים. ודברי הבה"ג הובאו בחידושי הרמב"ן (שנת שס), ובחידושי הרשב"א (שס), [אולם מאחר ולא כתבו זאת בספרי ההלכה, אין ראיה מופתית שכך הם סוברים למעשה, וכיו"ב כתבו הפוסקים לגבי פירוש רש"י והתוס'. ויגיד עליו רעו שהרשב"א בתשובה הנז' לקמן הורה היפך מזה], ובר"ן על הרי"ף (מג: ד"ה מ"ר כמה), ובחידושו על הש"ס (שס). גם בספר המאורות (שנת שס) היקל בזה. וכ"כ בספר האגודה (שנת ס"י קמ"א) בשם ספר ראבי"ה (ס"י מל"ג). [אולם מדברי ראבי"ה גופיה בס' רנב משמע שמצוה מן המובחר לאכול סעודה שלישית במנחה]. גם בספר שבלי הלקט (ס"י נ"ג) לאחר שהביא את דעת המחמיר בזה, ציין לכמה גדולים שהקלו בזה. הובא בספר האגור (ס"י מו). וכ"כ בספר תניא (ס"י יח) צענין שלש סעודות. גם בספר הרוקח (הלכות שנת ס"י נ"ד) היקל בזה. ואף בספר פרדס הגדול (ס"י נ"א) כתב להקל בזה, אלא שסיים דמ"מ מצוה מן המובחר למעבדינהו שחרית ומנחה.

ב. אולם ר"ת בספר הישר (חידושים ס"י מ"ה) כתב וז"ל, שלוש סעודות בשבת אלו, הן א' בערב שבת,

וא' ביום שחרית, וא' בצהרים. ובדוכתה אחריתי חשיב להו להני ג' עיתות ביום עת סעודה. כדאמרינן קערות שאכל בהן ערבית, ידיח לאכול בהן שחרית, שחרית ידיח לאכול בהן בצהרים. נמצא דשחרית וערבית זמן סעודה הם. והמפסיקין על שולחנן ומברכין ברכת המזון בין שני תבשילין, טעות היא בידם, ובשלש סעודות לא יצא. עכ"ל. ומבואר מזה שסעודה שניה זמנה דוקא בשחרית. וכ"כ מהר"י ממרוייש בשו"ת מן השמים (ס"י י"ד) וז"ל ועוד שאלתי על המנהג שאנו נוהגין בשלש סעודות להפסיק בברכת המזון, ולחזור מיד לאכול ולברך ברכת המוציא, ויש חכמים שאומרים שאין אדם יוצא בזה ממצוות שלש סעודות, כי אע"פ שמפסיקין בברכת המזון, סעודה אחת היא, ואין אדם יוצא ידי שלש סעודות, אלא אחת בערבית ואחת בשחרית ואחת במנחה, ועל זה שאלתי אם טוב המנהג שאנו נוהגים, או אם הלכה כדברי המחמיר. והשיבו אשכילך ואורך, דבר זה מתורת משה רבינו למדנו דכתיב אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה, מה הימים מחולקים זה מזה, כך צריכות להיות השעות של שלש סעודות מחולקות זו מזו. עכ"ל. ואף בחידושי הריטב"א (הנחל מוסד ס"ג קוק שנת שס) חלק על דברי הבה"ג הנ"ל מתרי טעמי, חדא דבעינן שתהיה הסעודה לאחר מנחה, ועוד שיש בזה חשש של ברכה שאינה צריכה, ושכן הכרחתי לפני מורי ורבי. ע"ש. [ובחידושי הריטב"א הרגיל הביא בשתיקה את דברי הבה"ג, אולם כבר נודע שהם שייכי להר"ן, וכפי שכתבו מרנן ורבנן, הובאו בשו"ת ברכת יהודה חלק ב תאו"ח סי' נ"ג בהערה 1].

ג. גם התוס' בשבת (ק"ח. ד"ה צממא) כתבו להוכיח ממאי דאמרו שם במנחה מצילין מזון סעודה אחת, שזמן סעודה שלישית היא מן המנחה ולמעלה, ודלא כאותם שמחלקין סעודת שחרית ומברכין בנתיים. ועוד אומר ר"י שיש כאן איסור ברכה שאינה צריכה. ע"ש. וכ"כ הרא"ש (שנת פרק טז ס"י ה) [וכ"כ עוד

בתשובה כלל כב סי' ד, וסי' יג], והמרדכי (שנת ס"ט שז), ורבנו פרץ בהגהותיו לספר התשב"ץ (סי' כג), והגהות מיימוניות (פרק ל מהלכות שנת אור ו לוח ט), והטור באו"ח (סי' רנ"א). גם בשו"ת הרשב"א (חלק ז סי' מקל) הביא בסוף דבריו את דברי הרא"ש שאין ראוי להפסיק סעודת שחרית כדי לעשות שתי סעודות ליפטר מדין שלש סעודות, אלא יעשה את סעודה שלישית רק לאחר מנחה, וכן נמי כתב הר"מ במז"ל. ע"ש. [ומה שלמד כן בדעת הרמב"ם, עיין מ"ש בזה לקמן באות ו]. גם בספר אור זרוע (הלכות שנת סי' נב) כתב לתמוה על הנהגים לקיים את סעודה שלישית בבוקר ע"י הפסקה, אלא בעינן שיקיימה בשעת המנחה. ע"ש. וכן כתב בספר צדה לדרך (מאמר ד כלל ראשון פרק שמיני) וז"ל, יש אנשים שמפסיקין באכילת שחרית ומברכין ברכת המזון, ואוכלין פ"א לקיים מצות סעודה שלישית, ואם עשו סעודה זו משש שעות ולמעלה, יצאו ידי חובת סעודה שלישית, קודם זה לא יצאו. עכ"ל. גם בספר המנהיג (הלכות שנת הולאת מוסד הרב קוק עמוד קעט) כתב שיש סמך גדול מפרק כל כתבי למנהג ספרד ופרובינצא שמקפידים לעשות סעודה שלישית במנחה. ע"ש. גם רבנו ירוחם (נתיב יב) כתב שאותם שעושים ג' סעודות בשחרית שמחלקין סעודת שחרית לב', נראה דטועים הם. ע"ש. גם בספר הבתים (שערי הקידוש והשגיחה שער תשיעי) כתב, חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת, אחת ערבית ואחת שחרית ואחת מנחה וכו', יש מי שכתב שאינו יוצא מצות שלוש סעודות אא"כ יעשה חלוקות בזמנים אלו, והמפסיקין סעודתם בשחרית ומברכין, ואח"כ בוצעין ואוכלין אינן יוצאין ידי חובן, ולא מצאנו בזה ראייה מבוארת, וכבר נהגו הקדמונים לעשות כן, ומ"מ יראה לנו העיקר הוא לקבוע סעודות בזמנים הנזכרים. ע"כ. והמאירי אף שהיקל בזה בחידושו לשבת (סס), מ"מ בחידושו למס' פסחים (יג. ד"ה לעיין) כתב ומה שעושין הרבה בנ"א שאף בשחרית מפסיקין בברכה ועושין מאחת שתיים, אע"פ "שמנהג חלוש הוא, ואין השכל מורה עליו", מ"מ אין סתירה מכאן. ע"ש. ודו"ק.

ד. ובספר העתים (סי' קנ"ג) הביא את מה שנהגו לעשות את שתי הסעודות של היום על שלחן אחד עם הפסקה, וכתב לבאר, שאף שודאי מצוה מן המובחר למיעבד בשחרית ובמנחה, מיהו שאר עמא דלא אפשר להו לתקוני מאכל לתרי זמני לשחרית

למנחה, כי היכי דלא ליפשעו במצות ג' סעודות, שרינן להו, ולא הוי ברכות לבטלה. אולם מנהג תמוה הוא, דהא אפשר לקיימיהו במנחה, וכ"ש דעיקר מצותן במנחה, הלכך לא אפשר למיהוי תרתי דיממא, אלא חדא בשחרית וחדא במנחה, ומיהו נהוג קצת עמא למיעבדינהו אחד תכא שלא כהלכה, וממאי דגרסינן (פסחים יג.) י"ד שחל להיות בשבת, מבערין את הכל מלפני השבת, ומשיירין מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות, משמע מינה דסעודה שלישית במנחה היא. עכת"ד. ודבריו הובאו להלכה בתשובות הגאונים שערי תשובה (סי' קמח). ומבואר מזה דס"ל דכל סעודה צריך לעשותה בזמנה דוקא. וכן מבואר ממ"ש בספר מחזור ויטרי (סי' קנ"ט) שהמפסיקין על שלחנם ומברכין ברכת המזון בשחרית בין שני תבשילין, טעות הוא בידם, ולא יצא ידי חובתו. כך נמצא בתשובות הגאונים. ע"כ. ונראה מזה שהבין בדעת הגאונים הנ"ל, כמ"ש בביאור דבריהם. (ואף שהיה מקום לכאורה לומר דהאי תשובה הגאונים הנו' שם קאי על המשך דבריו, ולא על הרישא, מ"מ יותר נראה דקאי על מ"ש לעיל מיניה. ושור' שכן ניטנו את הדברים בקונן שיטות קמאי על שנת חלק ב עמוד אלף תקנ"ה). והן אמת כי בספר בני ציון (סי' רנ"א סק"ג ד"ה והנה) כתב שאף לדעת בעל העתים כל הקפידא שלו הוא משום חשש של ברכה שאינה צריכה, ולא משום דבעינן למעבד את הסעודה בשעת המנחה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קול אליהו טופיק (ח"צ סי' ה). במכת"ר ממאי דהדגיש בכל דבריו דבעינן שעת המנחה, ולא קאמר דבעינן שיהיה הפסקת זמן ביניהו, נראה מזה שאף איכא הקפדה על הזמנים. (ומ"ש מרן החיד"א בספר שו"ת צרכי צא"ח סי' רנ"א אות ב שם ספר העתים נגד המפסיקים את סעודתם, משום דהוי צרכה לבטלה. ע"ש. ולא העיר מענין הצעיה של קיום הסעודה שלא צומנה, משום דהתם קאי על מ"ש שם בש"ע בסעיף ג וז"ל, אם נמשכה סעודת הצוקר עד שהגיע זמן המנחה, יפסיק הסעודה ויצרך צומנה, ויטול ידיו ויצרך צרכת המזיא ויסעוד ויכון הדבר, שאם לא היה עושה כן, מאחר שנמשכה סעודת הצוקר עד אותה שעה, לא היה יכול לאכול אח"כ אלא אכילה גסה. ע"כ. ומאחר ומרן הש"ע קאי בסעיף זה לגבי הסעודה שנמשכה עד שהגיע זמן המנחה, לפיכך לא העיר מענין הצעיה של קיום הסעודה שלא צומנה, שהרי במקרה זה קיים את הסעודה השניה בצוקר, וכעת רואה לקיים את הסעודה שלישית לאחר שהגיע זמן המנחה).

ה. ובחידושי מהר"ם חלאוה על פסחים (דף יג ע"א) כתב לדחות את הראיות להיתר ולאיסור, ולא הכריע בדבר. גם בספר תשב"ץ (סי' כג) כתב שהיה מהר"ם אוכל סעודה ג' על שולחנו בבוקר, ולערב אוכל פירות, כי שמא לא יצא במה שאכל סעודה ג' בבוקר קודם מנחה גדולה לפר"ת שפירש שסעודה ג' אינה אלא לאחר מנחה גדולה. ושמא יצא במה שאכל סעודה ג' בבוקר שאמר משם דודו רבי נתן שאמר לו שיש בתרגום ירושלמי על הפסוק אכלוהו היום, דשרי לאפסוקי ולברוכי בין מיכלא למיכלא. ע"כ. ומבואר מזה שמר"ם נשאר בזה בספק ולא הכריעה בדבר. [ולגבי מה שציין לתרגום הירושלמי, הנה בתרגום ירושלמי שלפנינו לא מצאנו פרט זה, וכן העירו מזה בטור וש"ע מהדורת הדרת קודש בסוף כרך ב בהערות על הא"ר סי' רצא אות ה. ועכ"פ מחבר התרגום הנ"ל חי בדור הגאונים או הראשונים, וכפי שכתב הגר"ח סופר שליט"א בספר תורת יעקב בסופו במילואים והוספות (אות סג ד"ה ומה שנמצא). ע"ש. ולפי האמור מובן מדוע הפוסקים לא הכריעו את המחלוקת הזאת ע"פ דעת התרגום הנ"ל, וזאת משום שלא יצאו הדברים מבית מדרשם של התנאים או האמוראים]. ובספר ארחות חיים (דיני שלש סעודות דף סג ע"א) אף שהביא בתחילה את מ"ש בתרגום ירושלמי על הפסוק אכלוהו היום, דשרי לאפסוקי ולברוכי בין מיכלא למיכלא, מ"מ בסוף דבריו הביא את דברי הר"מ הנ"ל, ונראה דאף איהו מסופק בזה. ומעתה מה שהביא בשתיקה בספר כל בו (סי' לא דף לו טור ז) את תרגום ירושלמי הנ"ל, היה לו להביא גם את דברי הר"מ הנ"ל שהיה מסופק בזה, שהרי ספר כל בו הוא קיצור של ספר ארחות חיים, וכמ"ש מרן החיד"א בספר שה"ג בערכו דדרכו של ספר הכל בו על הרוב להעתיק מספר או"ח כאשר ידוע אצל עין רוגל. ועיין עוד במה שכתב הרב משה שלעזינגער במבוא לספר ארחות חיים (בהקדמה לכרך ז). וצ"ע.

ו. והנה ז"ל הרמב"ם (פרק ל מהלכות שבת הלכה ט) חייב אדם לאכול ג' סעודות בשבת, אחת בערבית אחת בשחרית ואחת במנחה. עכ"ל. ומזה שחילקו הרמב"ם לג' זמנים מוכח דס"ל שאף לסעודת שחרית יש זמן קבוע. וכ"כ ה"ה שמדברי הרמב"ם מבואר שיש זמן לכל סעודות שבת, ושם בספר העתים (סי' קנ"ג) הוכיח כן, ועיקר. ע"כ. ולפי מאי דביארנו לעיל בדעת בעל העתים שזמני סעודות שבת הם לעיכובא,

לפ"ז יוצא שכן הבין ה"ה בדעת הרמב"ם. וכ"כ בספר מעשה רוקח שמבואר דעת הרמב"ם דס"ל דכל סעודה צריך לעשותה בזמנה דוקא. ע"ש. וכן מוכח משו"ת הרשב"א (ס"ט) שהבין כן בדעת הרמב"ם. ע"ש. ושו"ר למהר"י עייאש זצ"ל בספר מטה יהודה (סי' רנ"א סק"ג) שכתב דמה"ה מוכח דאפילו למאן דמחמיר אינו אלא מצוה, ומ"מ אנן קי"ל כדעת הש"ע והטור דגם בדיעבד לא יצא יד"ח. ואפשר דלשון מצוה דכתב ה"ה, ר"ל ולא יצא ידי המצוה, שלא יצא יד"ח, ולא ידעתי למה מרן לא הזכיר דברי המ"מ. עכ"ל. ודבריו נאמנו מאוד שכן מבואר בספר העתים שזכר ה"ה שזו מצוה חיובית, והמעייין בדברי המט"י ובפרט במה שכתב שם בסוף דבריו, יראה שגם לסעודה שניה יש זמן מוגבל. וע"ע בספר יפה ללב (חלק ז סי' רע"ג אות ז). ודו"ק. ומכל האמור תשובה מוצאת למ"ש בספר אדני שלמה (סי' רפ"ח אות ה) שאין ראיה מדברי ה"ה שזמני הסעודות מעכבות, כי י"ל שלא דיבר רק לגבי מצוה לכתחילה. ע"ש. עיין ודו"ק. ושו"ר להרה"ג רבי ראובן שרביאני שליט"א שתפס עליו בזה, והובאו דבריו בקובץ בית הלל (גליון מד עמוד פז). ע"ש.

ז. גם הסמ"ג (עשין ז) כתב, חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת, אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה. ע"כ. וכ"כ האבודרהם (צענין סעודה ג') שצריך להיות זמניהם חלוקים, האחד בליל שבת, והשני בשחרית, והשלישי במנחה וכו'. ע"כ. וגם רבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא בסידורו (סוג"א נקונן שיטות קמאי עמ"ס שבת עמוד אלף תקנ"ח) כתב, ומיחייב אדם למיכל "תלת זמנין" בשבת. ע"כ.

ח. וכן מבואר ממ"ש בזה"ק פרשת יתרו (פס"ו) וז"ל ועל דא בעי ב"נ לאתענגא תלת זמנין אלין, דהא בהא תליא מהימנותא דלעילא בעתיקא קדישא, ובזעיר אנפין ובחקלא דתפוחין וכו', ומאן דגרע סעודתא מנייהו, אחזי פגימותא לעילא, ועונשיה דההוא ב"נ סגי וכו'. עכ"ל. ומזה דקאמר שיש תלת זמנין לסעודות שבת, נראה שאף לסעודת שחרית יש זמן מוגבל, וכן בקודש חזיתיה להגר"ח סופר זצ"ל בספר כה"ח (סי' רנ"א סק"ז) שלמד מדברי הוזה"ק הנ"ל שצריך להיות כל סעודה בזמנה, ראשונה בלילה, ושניה בשחרית, ושלישית אחר מנחה. ע"ש. וע"ע מ"ש בזה בסי' רעד ס"ק טוב. [ויתרה מזו הביא מרן החיד"א בנצוצי אורות (פרשת אמור דף נ"ד:) בשם

תקנה אחרת. ע"כ. וכיו"ב כתב בספר תורת שבת (ס"ט ס"ג) די"ל שדומה למי שלא התפלל ערבית, מתפלל שחרית שתיים, כמ"ש בסי' קח, ואפ"ה אין אומרים שיכול להתפלל תפלת מנחה בשחרית הקודם לה, דעיקרה אינו אלא תשלומין. ע"כ. וכיו"ב כתב הגר"י ענגיל זצ"ל בספר ציונים לתורה (סוף כלל לו ד"ה וע"ע ש"ע) דמי שלא אכל בליל שבת, אוכל ביום מתורת השלמה. ע"כ. וע"ע בספר ערך השלחן (ס"ט רעד). ודו"ק.

יא. אולם דבריהם צריכים עיון שהרי מלשון התוס' והרא"ש נראה דאף לכתחילה אפשר לעשות כן (וכן העיר נס"ח א"י הנחל מ"א סי' יא אות ו), ונראה בס"ד שהם הבינו בכוונת התוס' והרא"ש שלעולם יש להקפיד לכתחילה לקיים את סעודות שבת כל אחת ואחת בזמנה, אלא שמאחר ובדיעבד אפשר לקיים את סעודת ליל שבת למחרת ביום, לפיכך מטעם זה לא היה מקפיד שיטעמו כאן, שהרי אינו אלא חשש דילמא כי אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא וכו', ומאחר ובדיעבד הדבר מותר, לא חשש לזה רבה במקום שאינו אלא ספק. (ואף שמדברי המיד"א נספר נכ"י א"ח סי' ערצ אות ט וסי' רלא אות ד נראה שלפי דעת התוס' והרא"ש מותר לנהוג כן לכתחילה, נמכת"ר אין הדברים מוכרחים).

יב. והן אמת כי רבנו ירוחם (מלק א נתיב יז דף סה ע"ג) כתב וז"ל, ומ"מ יכול להשלים כל ג' סעודות ביום אם ירצה. ע"כ. ומשמע מזה דאף לכתחילה רשאים לנהוג כן, והרי איהו גופיה כתב בתר הכי שאותם שעושים ג' סעודות בשחרית שמחלקין סעודת שחרית לב', נראה דטועים הם. ע"ש. וצריך לומר כמ"ש בספר הלבוש (סי' רלא סעיף ג), ובספר מחצית השקל (ס"ט רעד), לבאר את הטעם למה שכתבו הפוסקים דמי שלא אכל בליל שבת, יאכל שלש סעודות ביום שבת. משום דחייב שלש סעודות בשבת ילפינן מדכתיב בפרשת המן ג' פעמים היום, ועיקרם על יום השבת נאמרו אחר שהניחו את המן עד הבוקר ורימה לא היתה בו, אמר להם משה אכלוהו היום וגו'. ע"כ. וחזינן מינה שזהו דין מיוחד הנאמר לגבי סעודת ליל שבת, ולפ"ז אין ללמוד מזה לגבי סעודה שניה ושלישית. עיין ודו"ק. וכן צריך לומר בדעת הרשב"א, שהרי לעיל הבאנו את מ"ש איהו בתשובה להחמיר שלא להפסיק את סעודת שחרית כדי לעשות שתי סעודות ליפטר מדין שלש

מפרשי הזוה"ק מאי דפירשו התם את דברי הזוה"ק, שמכאן טועין העושין סעודה ב' וג' יחד בחורף וכו'. ע"ש. ור"ל שאף היכא שנמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע זמן המנחה, שכתב הרא"ש שרשאי להפסיק את הסעודה ולברך בהמ"ז, וליטול שוב את ידיו ולברך ברכת המוציא ולסעוד, מ"מ לפי דעת הזוה"ק אין לנהוג כן. ומלבד זה התוס' (שנת קיט. ד"ה נמנחה) חולקים על סברת הרא"ש בזה, וסוברים שיש כאן איסור ברכה שאינה צריכה, וראוי לעשות כדבריהם. ע"כ.]

ט. והנה כתב מרן בש"ע בסי' רצא סעיף ב וז"ל, זמנה משיגיע זמן המנחה, דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאם עשאה קודם לכן, לא קיים מצות סעודה שלישית. ע"כ. וחזינן מיניה שמרן נקיט להלכה כדעת הסוברים שזמני הסעודות הם לעיכובא. וכן ראיתי להרה"ג רבי יצחק ברכה שליט"א בספר ברכת יצחק (ס"ט אות ז) שכתב להוכיח כיו"ב שיש זמן לסעודת שחרית. ע"ש. אולם עדיין צריכים אנו למודעי בזה, כי הנה התוס' בפרק ערבי פסחים (קא. ד"ה ונקיטא) כתבו לבאר את מ"ש שם בגמ' ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי כי הוינא בי מר, כי הוה מקדש, אמר לן טעימו מידי, דילמא כי אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו, דאין קידוש אלא במקום סעודה. והעירו ע"ז התוס' דמה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר, היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות, או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם נר ואין יין. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (ס"ט סי' ה). וכן פסק הרמ"א בסי' רצא סעיף א וז"ל, ומי שלא אכל בליל שבת, יאכל שלש סעודות ביום שבת. ואילו התוס' והרא"ש במס' שבת הנ"ל כתבו נגד אותם המחלקין סעודת שחרית, וכנ"ל, וגם הרמ"א לא העיר בסעיף ב על מ"ש הש"ע זמנה משיגיע זמן המנחה דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאם עשאה קודם לכן, לא קיים מצות סעודה שלישית. ע"כ. וש"מ שקיבל את דבריו. ונמצא א"כ שדבריו סותרים זה את זה. וכן מצאתי בספר חמד משה (סי' רעד) שעמד בסתירה זו, וכתב שאין טעם לחלק בין סעודה לסעודה. ע"ש.

י. וחזי הוית בספר א"ר (סי' רלא ס"ז) שכתב לתרץ דאפשר בסעודה ג' יש תקנה לקיימה עוד אחר חצות, לכך קאמר דאינו יוצא, משא"כ בשאר סעודות שאין

סעודות, אלא יעשה את סעודה שלישית רק לאחר מנחה, ואפ"ה איתא בחידושי תלמיד הרשב"א על מס' פסחים (הוצא בקונן שיטות קמאי עמוד ז' אלפיס כג) בשם רבו [הרשב"א] שאין אדם מחוייב לאכול בליל שבת, אלא אם רצה ממתין למחר, שאע"פ שהוא צריך לאכול ג' סעודות, מ"מ יכול הוא להשלימן מתי שירצה בכל יום השבת, שאין חיובן ערב ובוקר וצהריים לדעת המפרשים. ע"כ. והני מילי סתראי נינהו, אולם לפי החילוק הנ"ל נחא. וידידי הרה"ג רבי יעקב ישראל אברג'ל שליט"א כתב במכתבו אלי ליישב את דברי התוס' והרא"ש ע"פ דברי ספר הלבוש וספר מחצית השקל הנ"ל. ושכן כתב הרב אברהם יעקב בומבק נר"ו בקובץ למשה מתנה (עמוד קא). אולם לפי מה שביארנו את דברי הא"ר הנ"ל אין צורך להגיע לזה, אלא שצריכים אנו לדבריו כדי ליישב את דעת רבנו ירוחם.

יג. צופה הייתי בשו"ת אבי הנחל (סי' יא אות ו) שכתב ליישב את הסתירה הנ"ל, דלעולם לכל הסעודות יש זמן, אך אינן אלא לתחילת הזמן של כל סעודה וסעודה, דהיינו שסעודה ראשונה מתחיל זמנה בערבית, שניה משחרית, וסעודה שלישית משעת המנחה, אבל אין מכל זה ראיה "לסוף" הזמן של כל סעודה, ומש"ה אין חיוב לאכול ראשונה בליל שבת דוקא, ויכול לאכלה ביום. אבל אם מקדים סעודה שלישית קודם זמן המנחה לא יצא יד"ח כלל. ע"ש. אולם במכת"ר לא מצאתי טעם לחילוק זה, וכן בקודש חזיתיה בספר אליה רבה (סג) שכתב שדוחק לחלק בין קדימה לאיחור, ונראה כוונתו לחילוק שכתב הרב הנז', וחזינן לגברא רבא דקרי בקול גדול שהוא חילוק דחוק, והרב הנז' הביא התם את דברי קודשו של הא"ר, וא"כ היאך אנן ניקום ונחזיק בחילוק זה, אתמהא! (ובספר כנס יעקב סי' יג אות ג כמז צרוס מעלת הא"ר. ע"ש).

יד. והנה הפמ"ג (סי' רפח ס"א סק"א) כתב דאי טעים מידי קודם תפלת מוסף שרי להתאחר יותר משש שעות. והובא להלכה בספר מ"ב (סק"א), ובספר כה"ח (סק"ג). וחזינן מינה לכאורה שאין זמן מיוחד לסעודת שבת, ועכ"פ לסעודת שחרית. אולם י"ל דהפמ"ג קאי על דין תענית ולא על עצם דין סעודת שבת, והיינו שאם טעים מידי אין בזה איסור של תענית, אולם לגבי דין סעודת שבת לא קא מיירי, וי"ל דאה"נ דאיהו יודה דבעי לקיימה עד חצות,

ונפק"מ היכא דבלאו הכי לא יוכל לסעוד סעודת שבת לפני חצות, שלפחות יטעם מידי קודם חצות, ואז יוכל להתאחר יותר. וכן מוכח מדברי הכה"ח, שהרי איהו גופיה כתב שיש להקפיד לקיים סעודת שחרית עד חצות, וא"כ היאך הביא כאן בשתיקה את דברי הפמ"ג, אלא ע"כ שהבין בדעת הפמ"ג כמ"ש דאיהו לא מיירי בדין סעודות שבת, כי אם מדין תענית. ובשו"ת אור לציון (ח"ג פרק כא הלכה ז) כתב דהפמ"ג והמ"ב קאי לבני אשכנז דאזלי בתר שיטת הגאונים שהביא המ"מ (סג), שאין זמנים קבועים לג' סעודות, וכן משמע מתוס' פסחים (סג) דאפשר לאכול כל ג' הסעודות ביום. ע"ש. אך בני ספרד הנוהגים תמיד כשיטת הרמב"ם, וכמ"ש מרן באבקת רוכל בס"י לה ובסי' קמ, וכ"כ הכס"מ בפרק א מהל' תרומות הלכה יא, צריכים לנהוג כדעת הרמב"ם. ע"כ. אולם לפי מאי דהתברר לן דאף הרמ"א מודה שיש להקפיד על זמני הסעודות, ע"כ למימר כמו שכתבנו בס"ד. וכן מבואר בספר חידושי בתרא שהפמ"ג והמ"ב לא קאי על דין סעודת שבת. ע"ש. וידידנו הרה"ג ר' אליהו סעדון שליט"א הוסיף שהדבר מוכרח כהבנת הכה"ח, שהרי המ"ב לא חלק על פסק מרן לענין סעודה שלישית שא"א לעשותה קודם חצות, ומבואר דלא אזיל בתר שיטת הגאונים. [א"ה. ולדעת הסוברים דאיכא חילוק בין הקדמת סעודת ג' לדחיית סעודה שניה, נדחית ראיה זו].

טו. ומצאתי און לי ממ"ש בספר אבודרהם (נענין סעודה ג') שצריך להיות זמניהם חלוקים, האחד בליל שבת, והשני בשחרית, והשלישי במנחה וכו'. ומאידך גיסא כתב בסדר מוסף של שבת וז"ל, ומצוה על כל איש לאכול קודם חצי היום, כדי לקיים מצות עונג שבת, כדאמרינן בירושלמי ר' אחא ורב אבהו בשם ר' יוסי בר' חנינא אמר אסור להתענות בשבת עד שש שעות וכו'. ע"כ. והשתא לפי דבריו הנ"ל שצריך לאכול סעודה שניה בשחרית, אמאי הוצרך לומר הכא שצריך לאכול לפני חצי היום, כדי שלא יהיה בתענית, תיפוק ליה דבעינן זמן מיוחד לסעודת שחרית, אלא ע"כ למימר דאתא למימר דאף אם לא יוכל לסעוד סעודת שבת לפני חצות, שלפחות יטעם מידי קודם חצות כדי שלא יהיה בתענית.

ומכאן תשובה מוצאת למ"ש בספר הלכות שבת בשבת (ס"ד בקו') משמרת השבת הלכה טז) שכל מה שהקפידו רבותינו הראשונים לגבי זמני הסעודות,

סעודת שחרית, והשלישית סעודת מנחה, ומנחה הוי רק לאחר חצות. אך לפ"ז גם שחרית לא הוי אחר חצות, ואם היינו אומרים דסעודה שלישית אין יוצאים אא"כ התפלל מנחה מקודם, הוה א"ש. אבל באמת אינו כן כמ"ש בסי' רצא. ולכן אני אומר אף שהפוסקים לא הזכירו זה, מכל מקום ברור הוא שסעודה שניה צריכה להיות התחלתה על כל פנים קודם חצות, וכן אני נוהג. עכ"ל. [ומ"ש שסעודה שניה צריכה להיות התחלתה על כל פנים קודם חצות, איכא סמך לזה ממ"ש רב האי גאון שאם בא להתפלל מנחה עם דמדומי חמה, אע"פ שידוע שבאמצע תפלתו, יעבור זמן התפלה, אפ"ה רשאי להתפלל, שכל שהתחיל בהיתר, מותר לו להתחיל ולגמור תפלתו. הובא בשו"ת הגאונים (ליק סי' נא), וספר האשכול (עמוד נה-נו). וע"ע מ"ש בזה בשו"ת ברכת יהודה (מלק ד מאור סי' ד). ודו"ק. אולם לכתחלה יש להשתדל לאכול עכ"פ לפחות כזית פת לפני חצות היום].

יז. אולם עדיין צריכים אנו למודעי בזה, כי הנה הפמ"ג (סס) העיר ממ"ש רש"י במס' שבת (קז:) על המשנה מצילין מזון ג' סעודות הראוי לאדם לאדם, הראוי לבהמה לבהמה, כיצד נפלה דליקה בלילי שבת מצילין מזון ג' סעודות, בשחרית מצילין מזון ב' סעודות, במנחה מזון סעודה אחת. ופרש"י נפלה דליקה בלילי שבת. קודם אכילה: שחרית. קודם סעודה. ע"כ. ואמאי שינה רש"י לשונו וקאמר קודם סעודה, ולא קאמר קודם אכילה, וכפי שכתב קודם לכן, אלא ע"כ למימר שהיה דרכם לאכול כל שהוא קודם עיקר הסעודה הנאכלת בצהרים. ע"ש. [וכן העיר מזה הבחור היקר ר' יצחק לוריא טהור נר"ו במכתבו אלי]. אולם ממאי דכתב רש"י בספר פרדס הגדול (סי' נא) להקל לחלק את הסעודה השניה לשנים, ובתר הכי כתב דמ"מ מצוה מן המובחר למעבדינהו שחרית ומנחה, נראה מזה היפך דעת הפמ"ג, דאם איתא שסבר שהיה המנהג בזמן חז"ל לאכול את ב' הסעודות של היום לאחר הצהרים, אמאי כתב דמ"מ מצוה מן המובחר למעבדינהו שחרית ומנחה, הוה ליה למימר דמ"מ מצוה מן המובחר לחלק את הסעודות, ולא למימר שמצוה למעבדינהו שחרית ומנחה, אלא ע"כ למימר דלא נחית רש"י לדיוק זה. וכן ראיתי בספר מאמ"ר (סס) שהעיר על דעת הב"ח (סס) שכתב ג"כ לדיוק כיו"ב מדברי רש"י, שאין זה ראייה, משום שכך הוא דרך המפרשים שלא לכפול הדברים, ושזה

הוא דוקא לגבי סעודה שלישית, שלא להקדימה, אולם לגבי סעודה שניה, אם רוצה לאחרה, לית לן בה, שהרי לא העירו הפוסקים לגבי סעודה שניה שלא לאחרה, כי אם מדין תענית, וש"מ דאלולא בעיה זו, ליכא ביה שום חשש. ע"ש. ולפי כל האמור, ראייה זו נדחת היא. וידוע מ"ש הרא"ש בפרק אלו מגלחין שאין להוציא דין מכח קושיות, כי הוא בנין בלי יסוד, ואם יש תירוץ לקושיא, נתרועע היסוד ונפל הבנין. וע"ע מ"ש בזה בספר יד מלאכי בכללי שאר הפוסקים (פא 3). ודו"ק.

טז. וכן בקודש חזיתיה בספר ב"ח (ר"ס של) שכתב שאם נפלה דליקה ביום שבת והגיע חצות היום, ועדיין לא סעד סעודה שניה, דאין לו להציל אלא סעודה אחת, עבור סעודה שלישית, כי סעודה שניה כבר עבר זמנה, מפני שאין זמנה כי אם עד חצות היום. ע"ש. ואע"פ שהפמ"ג (סס מש"ז סק"א) חלק על הב"ח, וכתב שיש חיוב שלש סעודות אע"פ שעבר זמנם, וכמבואר בסי' רצא. ע"כ. והובא להלכה באחרונים. מ"מ נראה זהו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה י"ל דאף איהו יודה דיש זמן לסעודות שבת, וידוע דאפושי פלוגתא לא מפשינן. [ובספר פרי הגן (עמוד י) יישב את דעת הב"ח]. ולא אכחד כי ראיתי בספר מאמ"ר (סס סק"א) שחלק על הב"ח הנ"ל, וכתב שזמן סעודה שניה היא כל היום, ומאי דמקפדינן שסעודת שבת תהיה לפני חצות, האי טעמא משום שאסור לישב בתענית עד חצות היום, ולפיכך יש להציל מפני הדליקה, אף עבור סעודה שניה. ע"ש. אולם במכת"ר אין דבריו מוכרחים בזה. וכן ראיתי בספר ערוך השלחן (סי' רפא סעיף ז) שכתב שאף סעודת שחרית זמנה עד חצות וז"ל והנה באמת לפענ"ד צריכה להיות הסעודה השניה רק קודם חצות, שהרי כמו שהסעודה שלישית צריכה להיות רק אחר חצות כמו שיתבאר בסי' רצא, והטעם נראה דכיון דהג' סעודות ילפינן מתלתא היום, ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו בשדה (שנא קמ:) צריך להיות כל אחת זמן קבוע בפ"ע, אחת בלילה, ואחת ביום קודם חצות, ואחת לאחר חצות. אבל תמיהני למה לא הזכיר אחד מן הפוסקים דבר זה, וגם הרבה לא יחושו לזה. ואולי דטעם סעודה שלישית שאינה קודם חצות, אינה מטעם תלתא היום, אלא מפני שכל סעודה צריך להיות שמה עליה, דלילה סעודת ערבית, ודיום

מצחות הלשון. ע"ש. ואף שבספר פתח הדביר (ס' אות 6) העיר עליו שפירושו דחוק, וטפי מסתבר דיוקו של הרב פמ"ג. ושמכאן סמך גדול לנוהגים ביום שבת קודש, כי בצאתם בבוקר מבית הכנסת אוכלין אכילת עראי בפת הבאה בכיסנין, ובצהריים עורכין שלחן וקובעין שם סעודה שניה. ע"ש. הנה מדברי רש"י גופיה בספר הפרדס מבואר שהדיוק מדבריו במס' שבת, אינו מוכרח כלל. עיין ודו"ק.

שו"ר להגר"י פלאג'י זצ"ל בספר יפה תלמוד (שנת קי:) שתירץ את שאלת הפתח הדביר דאמאי שינה רש"י בלשונו בין אכילה לסעודה, משום שהכתוב קרא לאכילת לילה בשם אכילה, כדכתיב בסו"פ וישלח, ויקרא לאחיו לאכול לחם ויאכלו לחם וילינו בהר, וכתוב אחריו וישכם לבן בבוקר וגו', ולאכילת שחרית קרא בשם סעודה, דכתיב בפרשת וירא ואקחה פת לחם וסעדו לבכם, א"כ י"ל בזה דסעודת היום עדיפא מהלילה, לכן בלילה נקט אכילה דקילא, וביום נקט סעודה היותר כבודה, כמ"ש רש"י בספר יש"ש בגיטין (פ"ד ס' נא). ע"כ. (הוצא נספר קריט ספר הערות על ספר פתח הדביר ס' של אות 6). ודבר ה' אמת בפיו, שכן מבואר בספר הפרדס הנ"ל.

ית. נמצינו למדים: ממאי דכתב הש"ע שזמן סעודה שלישית משיגיע זמן המנחה, דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאם עשאה קודם לכן, לא קיים מצות סעודה שלישית. ע"כ. חזינן מיניה שמרן נקיט להלכה כדעת הסוברים שזמני הסעודות הם לעיכובא. (וצ"ע אור לליון ח"צ פרק כ"א הלכה ד' כתב דממה שכתב הש"ע נראה ס' רפט לישנא דסדר סעודת שחרית של שנת, ולא כתב סדר סעודה שניה, משמע שזמנה נשמרת דוקא. עיין נספר נרית יעקב סופר ס' מא הערה ד' שכתב מפי סופרים ומפי ספרים שכתבות הסימנים שצ"ע יאלו מידי קודשו של מרן ז"ל). ומ"ש הפוסקים דמי שלא אכל בליל שבת, יאכל שלש סעודות ביום שבת, כתבנו ליישב בכמה אופנים, ומעתה המעכבים את סעודת שחרית לאחר חצות היום, עוברים על דברי מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו. וכן דעת הרמב"ם, וכפי שביארו ה"ה. ומלבד זאת מבואר בזה"ק כדעת הרמב"ם, וידוע מ"ש הפוסקים דהזוה"ק מכריע במחלוקת הפוסקים. וכ"כ בפשיטות הגר"ש מזרחי זצ"ל בשו"ת דברי שלום (ח"ג ס' נא ד"ה נראה) שלאחר חצות היום עבר זמן סעודת שחרית. ע"ש. וכן העלה בשו"ת ויען אברהם סאלס (ח"ו ס' ד). ע"ש.

יט. ואחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת, דעת לנבון נקל דמ"ש בספר בני ציון (ס' רלא אות ג) להעיר על מ"ש הש"ע שאם עשאה קודם לכן, לא קיים מצות סעודה שלישית, ממאי דכתבו הבה"ג ועוד ראשונים שזמנה אף בשחרית, וא"כ בדיעבד עכ"פ י"ל שיצא יד"ח, וגם בשעת הצורך יש לסמוך על דבריהם. ע"ש. לפי כל האמור יצאו דברי הש"ע מחזקים, ועכ"פ אנו אין לנו אלא דעת מרן שקבלנו הוראותיו. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת אבי הנחל (ח"א ס' יא אות ה). ודו"ק. וע"ע בספר שלחן לחם הפנים (ס' רלא סוף עמוד רא). ודו"ק.

ודע דאנן עסקינן בדררא דאורייתא דחמיר טפי, שהרי לדעת הסוברים שחייב מצות סעודות שבת הם מדאורייתא (הוצא נספר כה"ס ס' רעד ס"ק כז), נראה שבכלל זה הם זמני הסעודות, לפי דעת הפוסקים דאיכא חיוב לקיים כל סעודה בזמנה.

כ. ומלבד כל הנ"ל, מי שמאחר את הסעודה לאחר חצות היום, נקלע לעוד בעיה הלכתית, שלפי דעת מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו, איכא איסור לאכול לפני תפילת מנחה, וכמ"ש בס' רלב סעיף ב. ואם יקפיד להתפלל מנחה קודם לכן, אפשר שלפי דעת רבנו האריז"ל לא יצא יד"ח, כי הנה כתב בספר בא"ח (שנה 3 פרשת חיי שרה הלכה יד) וז"ל זמן סעודה שלישית אחר תפילת המנחה, ואם נאנס ועשאה קודם יצא בדיעבד, ובלבד שלא יעשנה קודם שש שעות ומחצה, דאז היא בכלל שחרית, ולפי הסוד שגילה רבינו האר"י בזה, נראה דאם עשאה קודם תפילת המנחה לא יצא י"ח גם בדיעבד. עכ"ל. ומזה יש ללמוד שאף סעודה שניה, אין לקיימה ע"פ הסוד שגילה רבנו האריז"ל לאחר תפילת מנחה. וע"ע בדברי רבנו האריז"ל בספר שער הכוונות (דף עד ע"א) שכתב בסוד סעודת שחרית רזין עילאין, ובד"ה ענין סעודת שחרית דשבת כתב, ולכן אנו עתה עושין סעודה זו דשחרית אחר תפילת מוסף, כדי שיתגלו גם ג"ר דאבא, ויבקעו ויתגלו הארתם ותאיר אלינו וכו'. ע"כ. ונראה מזה דקביעת סעודת שחרית יש להסמיכה אל תפילת המוסף מטעם גילוי האורות. וכן ראיתי בספר פתח הדביר (ס' של אות 6) שדייק כן מדבריו. ע"ש. וע"ע בספר עולת שבת (ס' ט) מ"ש בשם ספר השל"ה הקדוש.

כא. ובשו"ת הרדב"ז (ח"צ ס' משנה) כתב שאנו נוהגים ומקובלים שצריך לעשות כל סעודה בזמנה

הצבור לביתם לפני חצות היום. ובפרט ביום שמחת תורה ששמחים אנו עם התורה, שצריכים לקיים את מצוותיה כדבעי. וכן שמעתי שהשיב למעשה לשואלים בערוצי הקודש הרה"ג בן ציון מוצפי שליט"א. וכן ראיתי בכמה מקומות שהקפידו גבאי בית הכנסת לערוך סעודה (עס פיתות וסלטס) לפני חצות היום, ואח"כ קיימו את ההקפות. כזה ראה וקדש. וכן העיר מזה בקונ' פנחס יפלל (חלק 3 עמוד 110).

כג. ובסיום דברי הנני להעיר, שנושא זה כבר נכתב בשו"ת ברכת יהודה (סס), אולם מאחר ובשו"ת אבי הנחל (סס אות 10) העיר על דבריני, וכתב שלא שידדנו עמקים בזה, ומסיק שאין הזמנים מעכבים. ע"ש. חזרנו שוב על המקרא, ביתר שאת וביתר עוז, כדי שלא תחשב שתיקה כהודאה, והמעין היטב בדבריני הנוכחים ימצא תשובה לכל הערותיו (חלק מהדברים הזכרנו במקומו). [ובהיות וע"י המחבר הנ"ל רווחא שמעתתא, מחזיקנא ליה טיבותא, ויישר חיליה לאורייתא. וכאן המקום להעיר אודות מה שראיתי לכמה מחברים שבעת שמעירים על דבריהם, הם נפגעים מדבר זה, ולא מסתייה שאינם שמחים בהערות אשר ע"י כך רווחא שמעתתא, אלא אף רודפים את אותם ת"ח אשר כל מטרתם לחפש את האמת. ה' ירחם על הדור היתום הזה. ועיין היטב במאמר "קבל האמת ממי שאמרה" הנדפס בקובץ תורת יוסף (גליון 10 ס' 33). ודו"ק. והאמת אומר שאם היה אפשרות לנהוג כפי מנהגו של הגרי"ח סופר זצ"ל שהיה משתדל שלא להזכיר את בעלי ההשגה (וכפי שכתב בס' תקומה ס"ק עט וז"ל, ואגב צאמי להעיר כי צריך האדם להזהר צדומו ככל מה דאפשר, שלא לעשות השגות על אחרים וכו'), אלא יש לעשות צדקמה ככל מה שאפשר שהדבר יזון מאליו וכו'. ע"ל. ועיין עוד מ"ש בזה בשו"ת ברכת יהודה חלק 1 במאמר "כללים נכונים לפרסם חידושי" אות 10. ודו"ק, כך הוה ראוי לנהוג, אולם מאחר וקשה לכתוב את השקלא וטריא מבלי להזכיר את בר פלוגתא, לפיכך אין הדבר כל כך מעשי, אולם יש להדגיש שהרב המשיג, עליו לנהוג בכבוד הראוי כלפי אותם ת"ח, ויזהר בלשונו שלא תהיה איזה פליטת קולמוס שאינה ראויה. ודי למבין בזה].

כד. וע"פ כל המדובר, איכא חיזוק למ"ש בשו"ת ברכת יהודה (ס"ה מ"א ס' 10) דמי שאכל סעודה שניה של שבת אחר חצות, ושכח לומר רצה והחליצנו בברכת המזון, שאינו צריך לחזור ולברך.

וכו', אך שמע בקולי וקיים מצות סעודה שלישית בזמנה אחר תפלת מנחה מיד "כי כסדר התפלות תקנום". ע"כ. ומבואר מדבריו דיש לאכול אף את סעורת שחרית מיד לאחר התפלה, משום שתיקנו את הסעודות כפי סדר התפלות. וכן מצאתי לראש"ל הגאון רבי דוד חזן זצ"ל בשו"ת נדיב לב (ס"א ס' 13) שכתב לדייק כן מלשון הרדב"ז הנ"ל, וכתב שכן הוא מנהג ירושלים וקושטא לסעודת סעודת שחרית מיד לאחר התפלה, ומנהג זה מיוסד על קו היושר והאמת, ודלא כאותם המקומות שנוהגים לקדש בבוקר ולאכול סעודת עראי, ובחצות היום אוכלים סעודת שבת. עכת"ד. [א"ה. מ"ש הרב נדיב לב שיש מקומות שנוהגים לקדש בבוקר ולאכול סעודת עראי, ובחצות היום אוכלים סעודת שבת, יש לציין למ"ש בספר פתח הדביר ס' קפא אות א שעל הרוב כשאוכלים ביום שבת קודש בבוקר פת הבאה בכיסנין מביאים ביצים ומפזרים עליו מלח. ובספר חינוך וחסדא (דק"א רע"ג) כתב שמנהגם לאכול בסעודת שחרית מיני מתיקה וקמחא ומגדים ואוכלים לשבעה עם החתן ושושביניו, ואחר חצי היום עורכים שלחן דגים ובשר ומיני תבשילין. ע"כ. ומה שהבין בשו"ת יבי"א (ס"ג מ"א ס' 10 אות 10 ד"ה וזו) דמיירי שהם אכלו גם לחם, הוא דחוק, ומחורתא כמ"ש לפרש את דבריו בפירושו האחרון. עיין ודו"ק]. ובספר יפה ללב (ס"3 ס' רעג אות 3) הביא את מ"ש הרב המקובל מוהר"א טובייאנה בסידור חסד לאברהם להדיא, יהא זריו לבלתי תת ריוח בין הדבקים בין תפלת מוסף לסעודת שבת כמו בהלילה בלי הפסק והעלם בנתיים. ע"כ. וע"ש עוד מ"ש שם בקונ"א (ס' רע"א אות 1, וס' רע"א אות 6). וע"ע מ"ש בזה בספרו נפש היפה (מע' 5 קונ' נפש יתירה בשנת אות 6). גם בספר שיבת ציון (שער 1 הלכה 13) כתב וז"ל, מצוה מן המובחר שתיכף לאחר קידוש, יטול ידיו ויברך המוציא על הלחם, והמדקדקים נזהרים כשיש חתן או אבי הבן וכיוצא, שלא לאכול מיני מזונות ותרגימא שם, ודבר זה נכון הן ע"פ ההלכה והן ע"פ הקבלה. ע"כ. וע"ש ביושב ציון שהביא המקורות לחידוש זה.

כב. לאור כל האמור, כתבנו בשו"ת ברכת יהודה (ס"3 מ"א ס' 13) להעיר לגבי היכא שחל שמחת תורה ביום שבת קודש, שלא יועיל אכילת מזונות לפני חצות, על דעת שיאכלו את סעודת שחרית בפת לאחר חצות היום, אלא יש להקפיד לעשות את הסעודה לפני חצות, או לקצר בהקפות כדי שיגיעו

ירתדות המשכן / שו"ת בהלכות שכנים

הרב גדעון עטייה

מח"ס "משפטי אמת" - ב"כ על הלכות שכנים, ירושלים

סימן עב

בדין תשלום "דמי תיווך" לחבירו שתיווך לו דירה

לכבוד מו"ר הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א, הראשון לציון והרב הראשי לישראל. בענין מה שביקש הדר"ג חו"ד בזה, הנה מצו"ב את אשר עלה במצודתי בס"ד.

אחד ופירנס את אשתו, חנן אומר איבד את מעותיו. והביא הר"ן משם הרשב"א בנדרים (דף לג:) דכי אמר חנן איבד את מעותיו, דוקא במפרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה וכו'. אבל פרנס סתם חוזר וגובה לפי שכל המפרנס סתם אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה והוייא לה כלוותה ואכלה, והביא ראיה דמפרנס סתם לא אמרינן במתנה קא יהיב ליה אלא לשם הלואה, מיורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות דחייב בעל השדה לשלם וכדאמרינן בב"מ (דף ק"ו). וכ"כ בביאור הגר"א (ס"ק יג) דהמקור מדין יורד לשדה חבירו שלא ברשות וההנהו לכו"ע חייב לשלם לו כל שכרו, וכן תנן בב"ב (דף ז:) המקיף את חבירו משלוש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, ופירש רש"י לתת חלקו בשלושת הראשונות, דכיון דגדר את הצד הפתוח גלי דעתיה דניחא ליה במאי דגדר חבריה. וכן אמרינן בב"מ (דף טו.) השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו נותן לו שכרו מושלם וחוזר ונוטל מבעה"ב מה שההנהו. מכל הני מוכח דאפילו לא ציווהו לעשות אלא מעצמו עשה חייב מקבל השירות וההנאה לשלם לו מה שההנהו. וא"כ בנידון דידן נראה אם לא אמר לו במפורש שעושה למטרת חסד אלא ביצע את התיווך שמראה לו היכן הדירה והלך הלה ושכר את הדירה מכוון המתווך, יכול המתווך לתובעו לשלם דמי התיווך כפי המקובל מדין שכירות פועלים. וכ"כ בשו"ת שמרו משפט (ח"א סי' מה) לגבי דין שדכנות.

אולם ראיתי בעלון "בית מרן" (מס' 37) במדור משפטי ישראל שכתב בנידון זה, ע"פ מה שהסיקה הגמ' בקידושין (דף נח.) שטובת הנאה אינה ממון. וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם, וא"כ בנידון דידן כיון שבזמן

אדם שמחפש דירה להשכרה, ופגש את חבירו ושואלו האם הוא מכיר באזור זה דירה להשכרה. והשיבו שהוא מכיר דירה בבנין זה אצל משפחה פלוני שדירתם עומדת להשכרה, ואותו אדם הלך ושכר את הדירה הזאת, ועתה בא חבירו ותובע ממנו דמי תיווך, שהרי המנהג לקחת דמי תיווך גם על השכרת דירה. האם בנידון דידן שלא אמר לו במפורש מעיקרא שיקח ממנו דמי תיווך הוא יכול לתובעו על כך או לא. וזו תשובתי:

הנה הרמ"א (ח"מ סי' קפ"ה) כתב, השדכן הוי כמו סרסור, ואם השדכן רוצה שישלמו לו מיד שכר שדכנותו והבעלים אינם רוצים לשלם עד הנישואין, תלוי במנהג המדינה. וכתב בביאור הגר"א (ס"ק כג) כמ"ש בריש פרק שביעי דב"מ עכ"ד. וכוונתו להא דתנן בב"מ (פג.) השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ולא להעריב אינו רשאי לכופן וכו', הכל כמנהג המדינה ע"כ. וכתב המאירי דהיינו ששכרם סתם ואח"כ אמר להם שישכימו קודם זריחת השמש ושיעריבו אחר שקיעת החמה, אם הוא במקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן, ע"ש. וכדרך זו כתב השיטמ"ק, השוכר את הפועלים למלאכתו סתם וריבה בשכרן יותר ממנהג שאר פועלי המדינה בסתם, ואחר ששכרן אמר להם להשכים ולהעריב יותר ממנהג שאר פועלי העיר אינו יכול לכופן על כך. ומשמע מדברי הרמ"א דסרסור ושדכן חשיבי כשוכר את הפועלים ולא הוי בגדר טובת הנאה.

ועוד כתב הרמ"א (ח"מ סי' קס"ד ס"ס ד) וז"ל: וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר בחינם עשית עמדי הואיל ולא ציוותיך, אלא צריך ליתן לו שכרו עכ"ד. ומקורו הוא מהר"ן בכתובות (דף קז:) דתנן מי שהלך למדינת הים ועמד

אולם יש מקום לדיון, מכיון שבנידון דידן לא איירי במתווך מקצועי אלא אדם פרטי שעשה עיסקא ולא התנה מראש כמה שיקבל, האם יקבל שכר כמו כל מתווך, או שיקבל שכר מועט כפי טורחו. וראיתי בשו"ת הרשב"א (ס"ד ס"י קכ"ה) שכתב וז"ל: ראובן הביא גויים אוהביו לחנותו של שמעון וקנו ממנו בגדים, ותבע ראובן את שמעון ליתן לו מנה בשכירותו, שכן מנהג בעלי חנויות ליתן שכר למביאי הקונים לחנותם, והשיב שמעון שאינו חייב כלום לפי שלא התנה לו כלום ואע"פ שנהגו בעלי חנויות, הדין עם מי: תשובה הדין עם ראובן התובע, שכל שנהגו בעלי החנויות בכך, כל שמביא קונים לחנות סתמן כפירושן שעל דעת כן מתעסק זה במלאכת בעל החנות ומביא לו ריווח ומשביח מקחו. וכלל הדברים מה שנהגו בהם הרבים סתם הרי הוא כתנאי מפורש. ועוד מה בין יורד לשדה חבירו שלא ברשות ונטעה והשביחה דאמרינן בב"מ (דף ק"א) שמשלם לו בעל השדה כל שכרו, לבין יורד לחנותו של חבירו והשביח מקחו במקום שנהגו ליתן לו שכר על זה. וכ"כ כנה"ג (סו"מ ס"י קפ"ה הגה"ט אות ו'), וכ"כ בספר ירים משה (שם הגה"ט אות ד). ובספר רוח חיים (שם אות א). ובספר אורח משפט (שם הגה"ט אות יא). ובספר דבר המשפט (שם אות א). וכ"כ בספר דיני ממונות (ס"ז שער ג פ"ח ס"ג), ומקורו מאותם הפוסקים שכתבנו. ומשמע מדבריהם דאפילו מתווך שאינו מקצועי כל שעושה טובה לחבירו ומרוויח ממנה ונהוג באותו מקום לשלם לפועל עבור טובה כזו, יקבל העושה טובה שכר מלא עבור עשייתו, ולא יכול בעל החנות לומר לו שעשה זאת עבורו בחינם, כיון שלא התנה עימו מראש שהוא עושה זאת בשכר, והיינו כמו שדקדקנו מדברי הרמ"א (סו"מ ס"י קס"ד) שבכל מקרה שהבעלים מעוניינים במלאכה שנעשתה עבורם, יקבל עושה המלאכה שכר אפילו אם עשה זאת מעצמו עבורם מבלי שהם פנו אליו בבקשה שיעשה עבורם את המלאכה הזאת, והמקור לדין הזה מהגמ' ב"מ (דף ק"א) מדין היורד לשדה חבירו שלא ברשות ונטע שם עצים משלם לו בעל השדה מה שהנהגו.

שו"ר לשו"ת ישכיל עבדי (מ"ה סו"מ ס"י ל ס"ז) שכן דקדק מדברי כנה"ג (שם), והביא שכ"כ בספר משכנות הרועים (מערכת ס לו כח). וסיים הממאן ליתן אין שומעין לו, ע"ש. והרי נידונם שם באינו סרסור

ששאל את חבירו והוא השיב לו, שניהם לא נתכוונו שישלם לו על כך, ורק עשה לו טובת הנאת ממון וטובת הנאה אינה ממון, ולכן להלכה אותו אדם השוכר לא יצטרך לשלם לחבירו על כך שטובת הנאה לא חשיב לממון עכ"ד.

ולענ"ד נראה דבנידון דידן לא שייך בהגדרת טובת הנאה, משום דההגדרה היא כמ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות ה"ה) וז"ל: ישראל שקידש בתרומה שהפריש מגרנו אינה מקודשת, שהרי אין לו למוכרה ואין לו בה אלא טובת הנאה, לפי שנותנה לכל כהן שירצה וטובת הנאה אינה ממון. או כמו שהביא כת"ר (שם) דוגמא באדם שבא לחבירו ומציע לו להשתתף באיזו הגרלה ולבסוף זכה אותו אדם בהגרלה, הדין הוא שיש לזה שזכה בהגרלה טובת הנאה כלפי חבירו ותו לא. אבל בנידון דידן מוכח מהרמ"א (שם) דלא הוי כדין טובת הנאה אלא כשכירות פועלים.

ועוד אפילו לפי מה שכתב בשו"ת שמרו משפט (שם אות ד) וז"ל: "מיהו בציבור שלא נהוג אצלם לדרוש דמי שכירות עבור פעולת שידוך אלא מקובל אצלם לעשות זאת לשם חסד, כל שלא התנה השדכן מראש שיורד לשם ממון לא יוכל לתבוע אח"כ דמי שידוך ואפילו שחשב לשם ממון, כיון שמקבל השירות נחשב כגברא דלא עביד למיגר וכמבואר בשו"ך (סו"מ ס"י רמ"ו ס"ק יא) דאם קרא לאורח הסועד אצל בעה"ב אחר בחינם פטור האורח שדעתו היה לאכול בחינם. וכן מבואר בקצה"ח (שם ס"ק ז). והטעם דלא חשיב נהנה ולא מזיק, וגם כאן יכול לומר הייתי יכול למצוא שידוך אצל אדם אחר שאינו נוטל דמי שידוך עכ"ד. ופשוט שכל זה שייך דוקא בשדכנות, אבל בתיווך לא מצינו ציבור שעושים פעולת תיווך לשם חסד, ולכך יכול לדרוש מהשוכר דמי תיווך כמקובל אע"פ שבשעת התיווך לא פירש שיהא בתנאי שישלם לו דמי תיווך. ובנידון דידן לא שייך שיאמר השוכר הייתי יכול להשיג דירה אחרת בשכירות אצל מתווך אחר בלא תשלום מכיון שאין מציאות כזו. וכדרך זו כתב בפתחי חושן (ס"ג פ"ד ס"ו) וז"ל: אפילו לא ביקש ממנו שיתווך או שישדך לו חייב לשלם שכר הראוי. וכתב במקורות (אות ז) שהביא מדברי הפוסקים שאינו יכול לומר בחינם עשית הואיל ולא ציוותיך, ונתבאר שאפילו הוא קרובו או אוהבו אינו יכול לומר חשבתי שתעשה בחינם עכ"ד.

אולם ראיתי בשו"ת מים רבים (ח"מ ס"ס זן) דכתב, מיהו באותם המקומות שהסרסורים נקובים בשמות, ופורעים מס למלך על האומנות שלהם ושכרם קצוב כך למאה, ודאי שהשדכן אם אינו מהנקובים בשמות אינו יכול לתבוע כך למאה וכפי קיצבת הסרסור, אלא שמין לו שכר טרחתו ויתפשו בו ביניהם על שיעור שכרו וכן מסתבר, והביאו בספר מטת שמעון (ח"צ ח"מ ס"י קפה הגנ"י אות טו). וכ"כ בספר דיני ממונות (ח"צ שער ג פ"ח נמקדות מס' 1) שכיום מקבלים המתווכים שני אחוזים בעיסקה של מכירת דירה, והעושה עיסקה בסתם על דעת אחוזים אלה עושה. ודע שהאחוזים שכתבנו הם רק למתווך שזו אומנותו ואף משלם מס בהיותו ידוע כמתווך, אולם אדם פרטי שעשה עיסקה ולא התנה מתחילה כמה שיקבל, אינו מקבל אחוזים אלא שמין לו שכר טרחתו ויתפשו בו ביניהם על השכר, ומקורו משו"ת מים רבים (ס"ט). ומטה שמעון (ס"ט). והוסיף שכן אמרו לו מתווכים שכן נהגו היום שאחוזים הנ"ל הם למתווך מקצועי דוקא עכ"ד.

ולענ"ד נראה לפי מה שפסק הרמ"א (ח"מ ס"י קפה ס"י) השדכן הוי כמו סרסור, והבאנו להקת הפוסקים שהבינו דאין הבדל בין מתווך מקצועי לבין מתווך שאינו מקצועי. ובין שדכן מקצועי לבין שדכן שאינו מקצועי. ופוק חזי כמה שדכנים ושדכניות עושים שידוכים ומקבלים דמי שדכנות במחיר מלא אף שאינם מקצועיים, א"כ צריך להיות כך הדין במתווכים שיכולים לתבוע מחיר מלא אף אם לא התנו מראש תחילה. אמנם רק במקומות שידוע שקיים בהם מנהג ברור שמשלמים מחיר מוזל למתווך שאינו מקצועי יקבל המציע כפי תעריף הנהוג. אולם בשאר המקומות יקבל המציע דמי תיווך כמתווך מקצועי, וכמ"ש בספר משפטי התורה (ס"ט).

לסיכום: אדם שמחפש דירה להשכרה או לקנייה, ופגש את חבירו ושואלו האם הוא מכיר איזה דירה להשכרה או לקנייה, והציע לו איזה דירה מסויימת, ואותו אדם הלך ושכר או קנה את אותה הדירה, יכול המתווך לתבוע את חבירו דמי תיווך כמתווך מקצועי, אע"פ שלא התנה מראש שיקח ממנו דמי תיווך, אלא אם כן יש מנהג ברור שמשלמים מחיר מוזל למתווך שאינו מקצועי, שאז יקבל המציע כפי מה שנהוג לשלם.

קבוע רק אפילו באנשים פשוטים, שאם המדובר בסרסור קבוע הלוא דין הוא שחייב ליתן לו סרסורתו מדינא, ואיך יעלה על דעת הקונה לסרב לשלם, אלא ודאי שהמדובר הוא על אנשים פשוטים שאינם סרסורים קבועים, ולכך הקונה מסרב לשלם בטענה שאין אתה סרסור קבוע, ועל זה כתב שהמסרב לשלם אין שומעין לו, מאחר שכן נהגו לשלם דמי תיווך אפילו מי שאינו סרסור מקצועי, ומנהג ישראל תורה הוא, וכן מוכח משו"ת חוט השני (ס"י ג') שבנידונו לא היה שדכן קבוע ובכל זאת פסק שחייב לשלם דמי שדכנות, וכן מוכח משו"ת שמרו משפט (ח"א ס"י מה) שבנידונו לא היה שדכן מקצועי ובכל זאת פסק שחייב לשלם דמי שדכנות, אע"פ שלא אמר לו מעיקרא במפורש שיקח ממנו דמי שדכנות, וכ"כ בספר משפטי התורה (ח"צ ס"י לו) לגבי תיווך. וז"ל: אם החבר [המציע דירה לחבירו] טוען שלא חשב בזמן ההצעה להציע זאת בחינם אלא הציע זאת בסתם, וכ"ש אם טוען שחשב אז בדעתו לקבל שכר עבור ההצעה, מגיע לחבר שמציע תשלום מלא כמו שמקבל מתווך מקצועי באותו איזור. והטעם כי כל מלאכה שאדם עושה לחבירו ונהוג לשלם עבורה כסף, מסתמא היא נעשית תמורת שכר ואין הפועל צריך כוונה מיוחדת לבקש שכר עבורה.

וכתב דמה שטוען הקונה אפילו אם נחשיב את המציע כמתווך, אולם מאחר והמציע לא השתתף בכל המשא ומתן המייגע שהם ניהלו בעצמם במשך תקופה ארוכה עם המוכר, לפיכך לכל היותר מגיע לחבר תשלום כמציע העיסקה בלבד, ועבור הצעה משלמים רק שליש מהשכר המלא שמקבל מתווך מקצועי המביא לידי גמר העיסקה, ולא מחיר מלא של תיווך כפי שתובע החבר המציע. ושלל טענה זו, שהדין מה שמקובל בתיווך [והוא הדין בשידוך] שהמציע מקבל שליש וגומר העיסקה מקבל שני שלישים משכר התיווך, זה קיים רק אם התווסף לפעולת התיווך אדם זר שלולא פעולתו לא היתה העיסקה מתבצעת לבסוף, אולם אם המציע היה האדם הזר היחידי בעיסקה, אז אע"פ שאת כל המשא ומתן המייגע עשו הצדדים בינם לבין עצמם, יקבל המציע את כל דמי התיווך, כי הוא נחשב המתווך הבלעדי בעיסקה, והם נחשבים בעלי דבר המבצעים את העיסקה למען עצמם.

הרב מאיר פנחס

מח"ס "תורת הישיבה", ועוד, ירושלים

סימן עג

הדלקת נרות שבת והזזת הפרוכת משמאל לימין

ועי' בחידושי הרש"ש (יומא נט.) מה שהעיר ע"ז מהמבואר שם בסוגיא דפריך לר"ע ולית ליה כל פינות וכו', ומשני דס"ל הקפה ביד ולא ברגל. ומוכח דביד לא אמרינן כל פינות, וכן הק' החמד משה (סי' מרעו) לדברי הפוסקים הסוברים דיש להדליק נ"ח בצד שמאל תחילה ולפנות לצד ימין. אולם החתם סופר בתשובותיו (א"ח סי' קפז), כבר כתב ליישב הסוגיא לפי"ד בטו"ט, יעו"ש. וכתב עוד, דחלילה שנעלמה מאלו הפוסקים סוגיא זו, והעלה שם לדינא, דכל העומד במקומו ועושה מצוה כגון נ"ח ולולב מתחיל בשמאל ופונה לימין, וסימן לדבר אותיות של תורה כשנכתבים נמשכים משמאל לימין. אולם כשמקיף ברגל, מתחיל להקיף בימין, ככהנים וס"ת.

וכן יש להוכיח ממה שפסק הש"ע (סי' תרנא סעיף י) יקיף דרך ימין בנענעו מזרח דרום וכו'. וכתבו האחרונים, דהיינו טעמא, דחכמים הזהירו אותנו תמיד לילך אחר צד ימין שלך. ומוכח דאפילו אין עוקר רגליו רק עומד במקומו, וכמ"ש הש"ע (שם סעיף ט'), "ואח"כ מטה ידו". (אלא דאין נהגין כזה מדעם האר"ל להטות כל גופו, עי' כה"ט שם א"ו נ)

ג. ואע"ג שהט"ז (סי' תרעו סק"ו) והלבוש, פי' גבי נר חנוכה כל פינות וכו', שידליק הנר הימני יותר ויפנה לשמאל. ובלבוש שם מביא ראי' לדבריו, ממה שאנו כותבים בלה"ק מימין לשמאל ולא כשאר אומות משמאל לימין, ובתשובת מהרי"ל (סי' מ') כתב וז"ל, ותמיהני על כתיבת תוה"ק דפונין לשמאל ע"כ. (היינו לדרכו דמשמאל לימין עיקר).

ובתשובת ח"ס או"ח (סי' קפ"ז) כתב ליישב, דאין סיום השורה סוף הענין אלא סוף הספר, והשתא דמתחיל כתיבה בימין ומסיים סוף הספר עם חצי שורה הנכתבת בימין א"כ התחיל בימין וסיים בימין, משא"כ אם היתה מתחילה התורה בשמאל לימין, היה מסיים הספר עם כתיבת חצי שורה השמאלית וא"כ היה התחלה בשמאל וסיום בשמאל.

רבים כשבאים לפתוח ההיכל מזיזים את הפרוכת שלפני ארון הקודש מצד ימין לצד שמאל, וכן כשמדליקים נרות שבת מקדימים להדליק הנר הימני, והנה לפי מה שאמרו רז"ל "כל פינות שאתה פונה יהיו לימין" לכאן יש לנהוג איפכא וכפי שנוהגים רובא דעלמא בהדלקת נרות חנוכה להדליקם משמאל לימין ומאי שנא הני?

א. הנה מקור הדין הוא בגמרא יומא (טו:): מא"ש דיהיב ברישא מזרחית צפונית והדר מערבית דרומית ניתיב ברישא מערבית דרומית והדר מזרחית צפונית, ומתמצת הגמ', כיון דאמר מר כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין למזרח ברישא פגע. ע"כ. וכן אי' בגמ' סוטה (טו:). וכן פסק הרמב"ם (פי"ד מהל' נשכ"פ הלכה יג) כשמחזירים הכהנים פניהם לצבור לברכם, וכשמחזירים פניהם מן הציבור אחר שמברכין, לא יחזירו אלא דרך ימין בכל מקום, "וכן כל פינות שאדם פונה לא יהיו אלא דרך ימין". ע"כ. וכן פסק הש"ע (סי' קכט סעי' יז). וכ"כ הפר"ח (סי' קלד ס"ק כח), והמ"ב (שם ס"ק ט') גבי הגבהת ס"ת שמראה כתיבתו לעם ויקיף ממזרח לדרום, ולמדו כן מהכהנים.

ב. ואע"ג שבכל הדברים הנז' ישנה הקדמה לרגל ימין על פני רגל שמאל, דינא הכי גם בידו ואין לחלק בזה, חדא דמצד הסברא מהיכי תיתי לחלק דלעולם החשיבות הוא הצד הימין, מה גם דמצינו שיש לצדד לצד ימין גם בידו, דהא כתב המהרי"ק (שורש קפג) בשם המרדכי בשם רבינו מאיר, דיתחיל להדליק נרות החנוכה בנר היותר ימני ובליל ב' כשמוסיף נר אחד סמוך לו ויברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי כדי להפנות לימין, וכדאי' ביומא כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין. וכדבריו העלה מרן הש"ע (סי' תרעו סעיף ה'). וכן נהג רבינו האר"י ז"ל (שע"כ דף קמ ע"ג). וראה עוד להלן (א"ו ג').

אלא דאיהו אזיל לשיטתו דגם גבי נר חנוכה בעינן משמאל לימין.

ה. וכן ראיתי דנקיט ואזיל הדרישה (סי' מרנא ד"ה מפילו כל) גבי הזזת הפרוכת דיש לפותחה משמאל לימין ודימהו שם להדלקת נר חנוכה. ומה שכתב איהו גופיה בפרישה (סי' קמ ס"ק כג) דלפי מה שכתב הב"י דבאמירת עושה שלום שלאחר י"ח, נותנים שלום לצד שמאל תחילה, ולית ביה משום כל פינות יהיו לצד ימין, כיון דאינו פונה לשום צד, הכא נמי בפתיחת הפרוכת מצד צפון לצד דרום, אין קפידא דהא גם כן אינו פונה. ע"כ. לאחר המחילה לא דק בדבריו, דהא מה שנסתייע מדברי הב"י גבי נתינת שלום שמקדים שמאל תחילה משום כל פינות, הנה המעיין יראה, דלא דיבר מזה מרן הב"י כלל, דזהו דינא דגמ' יומא (דף ג:) מי סברת לימין דידך לשמאל דידך דהוי ימינו של הקב"ה, וכ"כ הטור. אלא גבי הפלוגתא הנז' שם גבי איזה רגל יעקור תחילה, שהמהר"י אבוהב כתב, לעקור רגל ימין תחילה משום כל פינות וכו', ע"ז כתב הב"י, דלענין דינא יש לעקור של שמאל תחילה, ומשום דאינו ענין לכל פינות וכו', כיון שאינו פונה לשום צד רק עוקר רגליו לאחריו. ולפי"ז ליכא ראייה לדין הזזת הפרוכת דיש בה פנייה לצד ימין.

וכ"כ בשו"ת מהר"י ברונא (סי' לט) דיש להזיז את הפרוכת מהצפון לדרום משום כל פינות וכו'. וכן ראיתי בספר ויעמוד פנחס – מוסבי (עמ' פא) שנו"נ בארוכה, והעלה כדברינו בזה, ושם הביא בסופו, שכן היא דעת מרן הגר"ע יוסף צוק"ל, יעו"ש.

ונראה דגם בפתיחת ארון הקודש, יש להקדים דלת שמאל תחילה, ואע"ג דימין חשובה תמיד, מ"מ כיון דהוי מעשה אחד וזה בלא זה לא סגי, אמרינן ביה כל פינות וכו'. וראה עוד ברמ"א (סי' קס) גבי קציצת צפורני ידיו, דיש להתחיל ביד שמאל. ויש לחלק.

ו. ומ"מ פשוט דכ"ז הוא רק למצוה מן המובחר ולא לעיכובא, וכנז' בשולחן גבוה (סי' מרעו נסופו), ובביה"ל (סי' מרעו ד"ה מדי), ובכה"ח (ס"ס ס"ק לג). וע"ע בס' לקט קמח החדש (סי' מרנא ס"ק ג), ובפסק"ת (סי' קל ה"ע 53) ויש להשיב ע"ד כפשנ"ת.

והלענ"ד כתבתי וצור ישראל יאיר עיננו בתורתו.

ובתשובת צמח צדק (א"ח סי' סו) כתב דלק"מ קושית המהרי"ל, דאדרבה הכתיבה של לה"ק נקרא פונה לימין שהרי מקדים בכל אות הימין על שמאל שהרי כל השורה לפניו א"כ בכתיבת אות ראשון שכתבו בצד היותר ימיני זה עיקר פונה לימין וגם אח"כ כמו כן בכתיבת אות שני, יעו"ש. ובשו"ת שבט הלוי ח"ו (סי' פג) דחה דבריו, דכוונת המהרי"ל בקושייתו מצד הקריאה בתורה שהיא מימין לשמאל, ועל כן כתב ליישב, דאע"פ דסדר פני' לימין היינו משמאל לימין, אבל כתיבה כך נאמרה הל"מ וכך ראה משה כתיבת התורה והלוחות כתובים מימין לשמאל מימינו אש דת למו.

ונראה דאע"ג דהביה"ל (סי' מרעו ד"ה מדי) כתב, שאין לדחות דעת הט"ז ודעימיה מההלכה וכל אחד יעשה כמנהגו. מ"מ רובא דעלמא נהיגי כהוראת מרן הש"ע דיתחיל בשמאל. ומה גם דבשו"ת אבקת רוכל (סי' טו) הביא לדעה זו שכתבה הט"ז, דיתחיל מימין לשמאל, ודחאה למעשה. וראה עוד במג"א (סק"ה). גם הפרי חדש (סי' מרעו ס"ה) כתב, דיתחיל בנר הימיני יותר, ושכל המפרש כל פינות וכו', שהוא כדרך שאנו בני ברית כותבים, היינו מימין לשמאל, הוא פירוש משובש. וכן הוא מנהג העולם גבי הדלקת נ"ח דמתחילים הנר השמאלי תחילה ופונים לצד ימין, וכן נוהגים אף רבים מבני אשכנז וכפי שכתב הדרכי משה (ס"ה), וכן הכריע למעשה בשו"ת חת"ס (ס"ה) וכתב סימן לדבר, כאותיות ס"ת הנכתבות משמאל ונמשכות לימין, (הינו נורת הכמניס), וכן הובא בקש"ע (סי' קלט סעיף י'), ובערוה"ש (סעי' יא). וכן התפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל. וא"כ ה"ה בנידו"ד בהזזת הפרוכת דמאי שנא.

ד. ונראה לענ"ד פשוט דהוא הדין גבי הדלקת נרות שבת, דתתחיל האשה להדליק קודם הנר השמאלי ותפנה לימין ולא להפך, דחד דינא וחד טעמא אית להו לתרווייהו, ויש להזהיר לכתחילה בכך את הנשים. ודוחק לחלק, דשאני גבי הדלקת נר שבת דאין חיוב מעיקר הדין להדליק יותר מנר אחד וגרע מהידור דנר חנוכה הנז' עכ"פ בגמ'. ומצאתי להרב חוות יאיר בהערותיו 'מקור חיים' (ס"ס רסג) שכתב ג"כ להשוות בזה הדלקת נר שבת לנר חנוכה,

הרב ידידיה דהן

סימן עד

אמירת קדיש יתום ביחד, אחד בקול והשאר בלחש

וביאר זאת בשו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סימן קנט נמצא מנהגינו יפה כחו, כי אם יאמרו הרבה בבת אחת מ"מ אין הגורם אלא אחד מהם האומר קדיש ואידך נעשה מסייע ואין בו ממש עכ"ל.

אולם מנהג הספרדים לומר קדיש ביחד. ובודאי שימשיכו במנהגם, אלא שיש לדון אם יאמרו כולם בקול רם או רק אחד יאמר בקול וכולם יאמרו בקול נמוך כיון שהוכחנו לעיל שצריך לומר בקול בדוקא?

והנה בשו"ת בנין ציון סימן קכב דיבר בזה בארוכה ובסוף דבריו כתב שצריכים כולם לומר בקול שווה ולא אחד בקול והשאר בלחש וביאר שיש חילוק רב בין הספרדים ובין אשכנזים כי הספרדים כל תפלתם היא במקהלות בקול שווה בלי איחור ומיהור ואחרי שרגילים בזה גם כשיאמרו קדישים יחד נשמע קולם יחד כדאמרינן במגילה (דף נא) דאף דתרי קלי לא משתמעו מכ"מ בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין כיון דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי הרי דאפשר לשמוע גם הרבה קולות אי יהבי דעתייהו ובזה רגילים הספרדים מה שאין כן בנו אנשי אשכנז שאין מתפללין וקורין בקול א' וכשהרבה מתפללים יחד אי אפשר לשמוע ולכוון עכ"ל.

עוד כתב שם שאין לומר קדיש בלחש עם החזן כי הלא תכלית וגדולת ענין הקדיש הוא (כאשר שמע האש שרק ע"י זרכו את ד' המצורף אס יאמר זנו זרכים יזכה) שכמו שעל פי דבורו יזכו רבים לקדש שם ה' כן יזכה אביו על ידו וכי יושג תכלית זה אם האבלים יאמרו קדיש וקולם לא ישמע הלא שתיקתם יפה מדבורם כי נראה כשקר בפיהם ותרמית בלבם לומר לרבים שבחו לד' אתנו ואמרו אמן יש"ר ונשמרים לבלתי הרים קול לבל ישמעו רבים דבריהם ורק על דברת הש"ץ ישבחו הצבור.

וכן העיר בציץ אליעזר חלק ט סימן טו שאין כל תועלת באמירת קדיש בלחש בהיות דיוצא דהציבור לא עונים כלל בגינו איש"ר ואינו מזכה כלל לציבור בקדישו, והרי זהו כל התועלת של האמירה שיזכה עי"כ את הציבור שיענו אחריו וכדברי הח"ס הנ"ל.

שאלה. עמדתי ואתבונן כשאומרים היתומים קדיש ביחד האם עדיף שאחד יאמר הקדיש בקול רם וכולם יאמרו עמו בקול נמוך וזאת בכדי שלא יהיה בלבול, שאחד יקדים ואחד יאחר. וגם בכדי שהקהל ישמעו היטב את הקדיש. או שיש חיוב לכולם לומר בקו"ר?

תשובה. כתב הב"י או"ח (סי' נו) אהא דאמרינן שצריך לענות אמן יהא שמיה רבא בכל כחו. כתב ה"ר יונה בפרק מי שמתו (נרכות יג: ד"ה נכל כחו) כלומר בכל כח כוונתו ומפני שיש בני אדם שאין הכוונה שלהם מתעוררת אלא על ידי הכח אמר בכל כחו אבל אין צריך לתת קולות גדולות שיתלוצצו ממנו בני אדם. וכן פירש רש"י בפרק כל כתבי (ק"ט:) בכל כחו בכל כוונתו. והתוספות כתבו (שם ד"ה כל) ר"י אומר דיש בפסיקתא במעשה דרבי ישמעאל בן אלישע כשישראל נכנסין לבתי כנסיות ואומרים אמן יהא שמיה רבא מברך בקו"ר מבטלים גזרות קשות עכ"ל: נראה שצריך לענות בקו"ר. עכ"ל.

וכך פסק בשלחן ערוך יש לכוין בעניית הקדיש. ולענות אותו בקול רם עכ"ל. ועל כרחך גם אומר הקדיש צריך לומר בקול רם כי הרי אסור לעונה להגביה קולו יותר מהמברך.

והנה הרבה פוסקים סוברים שאין לומר כלל קדיש ביחד אפילו כולם בקול בשווה. כן מוכח מהרמ"א הלכות אבלות (סי' שצו ס"ד) בשם המהרי"ל (סוף הל' מפילה) שכתב שכיון שרק אחד יאמר קדיש ולא שנים ביחד לכן ביהכ"נ שהיו שם שלשה אחין ואחר, ושאל האחר אם יפיל גורל נגד כולן או כנגד אחד מהן ויפטר מכולן, והשיב דצריך להגריל נגד כל אחד ואחד דזכות אביהן עומד לו שזכה לבנים הרבה. וכן מעוד ענינים המובאים שם מוכח שלא נהגו לומר קדיש ביחד.

וכן מוכח מהב"י (סוף סי' תג ד"ה מלאמי) שהביא תשובת מהר"י שדן אם יש חלק בקדיש למי שלא דר בעיר או למי ששוכר דירה בעיר משמע שרק אחד אומר קדיש ולא כולם יחד וכנ"ל.

שכתב דאם שנים וג' אומרים קדיש והאחד קולו נמוך שאין הצבור שומעין קולו לא איכפת וכו'. וכן נוהגין בבית אל יכב"ץ, שהחזן אומר קדיש בכונה, ואם יש יאר צייט ורוצה בעל היאר צייט לומר קדיש יאמר בלחש, כדי שלא לערבב הכוונה של החזן עכ"ל נר"ו. אבל לעומת זה מביא שם מס' אמת ליעקב דמשמע דיש קפידא דלא לימא בלחש. ובעיקר נרתע שם ג"כ ממה שראה מ"ש בזה בשו"ת בנין ציון, כיעו"ש. אמנם לאחר מכן בהמשך דבריו כתב לומר מעין סברא דהאומר בלחש אומר למלאכים העומדים לימינו ולשמאלו שיענו או למלאכים הממונים על התפלות ע"ש. אבל לפענ"ד דחוק מאד לומר כן דונקדשתי בתוך בני ישראל כתיב, והקב"ה רוצה שבח ותהלה מקרוצי חומר ודלי מעש (ויעוין גס נט"ו א"ח ס"ג סק"א).

גם שאני התם בההיא דמהר"א מני ז"ל דנראה שהיה זה בעיקר על קהל מקובלים המכוונים בתפילתם שלא לערבב הכוונה של החזן בזה כיעו"ש, ועל כן העדיפו שהאחרים יאמרו בלחש, ומה שהבעל יא"צ בעצמו לא הלך לביכ"נ אחר (כפי ששאל שם סה"פ פ"ט) י"ל מפני שגם הוא שהיה בין המתפללים הקבועים בשם שהתפלל ע"פ הכוונות לא רצה להפסיד מכוונת החזן באמירת הקדיש ולכן העדיף לומר הקדיש בלחש ובלבד להצטרף עם החזן שהיה אומרו ע"פ ועם הכוונות. ועכ"פ העולם שאינם מתפללים כי אם בכוונה פשוטה, ובעיקר כשהחזן אינו מהמכוונים בודאי ובודאי שצריכים לדקדק לומר הקדיש בקול רם, וגם אפילו במכוונים נוטה שם הרב פעלים שיזהרו בזה לכתחילה וכי זה הכלל דשב ואל תעשה עדיף כיעו"ש, ואין להאריך יותר בזה בכאן. עכ"ל הצי"א.

המורם מכל האמור היות ויש חשיבות לומר הקדיש בקול רם לכן גם הספרדים שנוהגים לומר קדיש יתום כמה אנשים ביחד צריכים להיזהר בדברים דלהלן:

א. שכל אומרי הקדיש יעמדו ביחד אחד ליד השני וכך יאמרו הקדיש בקול רם ביחד בלי שזה יקדים וזה יאחר.

ב. שאחד יאמר בקול רם והאחרים יאמרו עמו בקול נמוך מעט באופן שישמעו לפחות שלשה אנשים בסביבתם אבל לכו"ע לא יאמרו בלחש לגמרי. וה' יאיר עינינו בתורתנו, אמן. ידידיה דהן.

אולם כף החיים סימן נה ס"ק לב כתב בשם פתח הדביר סי' קנה ב' שיכול לומר דבר שבקדושה בלחש עם הש"ץ משמע שגם קדיש יכול לומר בלחש כיון שיש אחרים אומרים בקול רם והגם דבעי למימר ואמרו אמן או ברכו וכו' ולית מאן דשמע ועני ליה י"ל כיון שיש אחרים עמו שאומרים בקול רם והוא מכוין לסיים עמהם כשעונים הקהל אמן או ברכו חוזרת על כולם עיי"ש שמביא ראיות לזה. וכתב שכן מנהג בית אל שאם יש לאחד יארצייט אומר קדיש בלחש עם החזן כדי לא לבלבל כוונת החזן. והציע בסוף שיגיד בלחש אבל שיגביה קולו קצת כדי שישמעו שנים שלשה אנשים ויענו לחזן ולו.

ובשו"ת בצל החכמה חלק ה סימן קלה כתב תוכחת מגולה להרבה בני אדם האומרים קדיש יתום בלחש באופן שאפי' האנשים העומדים על ידם סמוך להם אינם שומעין את הקול. וכבר הערותי הרבה פעמים לאומרי קדיש כאלה, שראוי לדקדק לומר קדיש בקול רם שעכ"פ תשעה בני אדם הקרובים אליו ביותר ישמעו קולו כך שיהיו עמו ביחד עשרה. דאל"כ הו"ל כאומר קדיש בתוך ביתו ביחיד, ולא מהני מה שנמצאים עשרה בני אדם אתו בביהכנ"ס.

וכתב שם שמסתבר כי ענין זה נמשך ממה שהרבה פעמים אומרים קדיש אנשים רבים ביחד ואלה האומרי' בלחש סומכים עצמם על כי האנשים זולתם אומרים קדיש בקול רם, וכיון שאלה אומרים בקול רם באופן שהציבור שומע אמירת הקדיש מפייהם הו"ל שפיר קדיש בעשרה, ושוב אין חשש אם הוא יאמרנו בלחש בלי הרמת קול. אבל לענ"ד זה אינו דסו"ס הוא אומר הקדיש בלחש וביחיד.

ועוד טעם הביא בשם ס' מגן האלף (דיני קדיש, פתח הסער אות ג') שהאומר קדיש (וה"ה שאר נרכות) בלחש הו"ל נקרא גזלן כי גזל את המצות שלא יוכלו לענות אחריו אמן ויהש"ר וכו' עכ"ל.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' טו) כתב שכשאין אפשרות לסדר שלא יגידו בב"א, יותר היה כדאי להנהיג כשאפשר הדבר שכל בעלי החיובים יעמדו במרוכז במקום אחד ויגידו קדיש בשוה באמירה נעימה ובקול. ולא שיאמר כ"א בפינה אחרת כי זה לא יועיל, ועינינו הרואות שזה עוד מרבה הבילבול. והגם דראיתי בשו"ת רב פעלים (ח"ג מא"ח סי' יד) שמביא בשם הרב הגדול החסיד מהר"א מני ז"ל

הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

מח"ס "אהל יעקב" ח"ה, ירושלים

סימן עה

חשש לא ילבש בנעלי בית

בס"ד. מוצאי אסרו חג סוכות תשע"ו

לכבוד ידידי היקר מרביץ תורה לאלפים הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעל מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש וש"א"ס יקרים, אחרי מבוא השלום והברכה, בדבר שאלתו בענין חשש לא ילבש בנעלי בית וכגון ביום כיפור שנוהגים ללבוש נעלי בית לבן של נשים האם יש בזה איסור דלא ילבש?

תשובה: והנה יש לחלק את התשובה לג' חלקים, א' האם נעלי בית נחשבים כמלבוש שנכלל בתוך האיסור דלא ילבש. ב' האם נעלים ששייכים גם לנשים וגם לגברים אסורים משום לא ילבש. ג' האם צבע של הנעל מהווה נפקא מינה אם החפץ נהיה אסור בלבישה משום לא ילבש.

א. והנה לגבי נעליים יש נידון בפוסקים אם יש בהם איסור דלא ילבש כשגבר לובש נעלי בית של אשה ולהיפך, וטעם הדבר משום שיש אומרים שאין הנעל נחשב כמלבוש לענין לאו זה, ונביא כאן מקצת פוסקים שדנו בזה. בשו"ת משנה הלכות חלק י' (סימן קט"ו) האריך בזה והסיק שדינו כמלבוש, וכן כתב לי בתשובה הגאון רבי נח אייזיק אהלבוים שליט"א במח"ס מנחת חן וז"ל: הנה פשוט דאיסור לא ילבש שייך גם בנעליים, ויש הרבה ראיות לזה, דאע"פ דלשון הפסוק הוא "לא ילבש" והיה מקום לומר דאין מנעלים בכלל מלבוש. אולם מדברי הפוסקים נראה שגם מנעלים בכלל מלבוש. וכבר נשאל הרא"ש בתשובה (כלל ע"ה סעיף ה') אודות שצוה לתת לאשתו כל המלבושים שלה, אם הסרב נקרא מלבוש, והשיב דע כי נקרא מלבוש בלשון בני אדם, וכל דבר שאדם לובש ומתעטף הכל נקרא מלבוש בלשון בני אדם. וכן שנינו בפרק כל כתבי (שנא קכ.) גבי י"ח כלים שאדם לובש מפני הדליקה בשבת, לובש ומוציא ופושט וחוזר ולובש, ובאותם כלים מונה אונקלי ומעפורת וסודר שהם בעטיפה, ע"כ. והובא גם בבית יוסף אבן העזר (סימן קט"ו), ובחזו"מ (סימן רמ"ח ע"י שם. ובכלל הי"ח כלים מנעלים בכלל מלבוש, וכ"כ הרשב"א בתשובה חלק ב' (סימן קפ"ג) לגבי שכיב מרע שצוה לתת אומנתו כל מלבושי, דמנעול וחגור בכלל מלבוש מהם, וע"י בעירובין (דף ד.) היה לבוש כליו

וסנדליו ברגליו, ופירש"י דרך לבישה קרויין בגדיו, וע"י בשו"ת שבות יעקב חלק א' (סימן כ"ד) שהאריך דגם מנעל בכלל מלבוש.

ב. ובשו"ת משנה הלכות חלק י' (סימן קט"ו) בד"ה איברא, הביא ראייה דמנעלים בכלל מלבושין הם מהא דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע, ובגמ' כתובות (דף ס"ד:) תנן המשרה את אשתו על ידי שליש וכו', ונותן לה כיפה לראשה וחגור למתני' ומנעלים ממועד למועד, ובגמ' שם (דף ס"ה:) האי תנא שליח ערטלאי ורמי מסאני וכו'. וברש"י שם האי תנא וכו', מופשט וערום שאין לו חליפות בגדים אלא משנה לשנה, ומנעלים קאמר ממועד למועד, ושאר בגדים לא תחליף במועד, הנה דמנעלים הוא חלק משאר בגדים, וע"י בטור ש"ע אבן העזר (סימן ע"ג) כסותה כיצד חייב להלביש לפי כבודו ואמרו חכמים וכו', בעניי שב ישראל שיתן לה בגדים שוים נ' וזו וכו', וכיפה לראשה וחגור למתני', ומנעלים חדשים ממועד למועד, וכתב הרמב"ם דבכלל כסותה שהוא חייב ליתן לה כל הבית וכו'. ומבואר שמנעלים בכלל כסות, ולא בכלל כלי הבית. והוא חלק ממלבושים ע"י שם. וכ"כ בספר לבוש מלכות (פרק ז' סעיף ו') ובספר מלבושי כבוד ותפארת חלק ההלכה (פרק א' סעיף י"ב), עכ"ל.

ג. וכן כתב לי בתשובה הגאון רבי ישי מזלומיאן שליט"א במח"ס סגולת רבותינו גבורי כח ועוד וז"ל: הנה בנעלי בית שצורתם שווה גם לגברים וגם לנשים, אף שהגבר ייחד אותם לצורך עצמו, מעיקר הדין מותר לאשה לנועלן, כיון שאין זה בכלל כלי גבר האסור לאשה. וכן מותר לגבר ללבוש נעלי-בית של אשתו באופן שגם דרך הגברים ללבוש נעלי-בית כאלו. כן משמע בגמרא נדרים (דף מט עמוד ז') שלרבי יהודה ואשתו לא היה אלא גלימה אחת, והיו שניהם משתמשים בה. ע"ש. וכן כתב החיד"א בספרו פתח עינים (מריס שס). ובשו"ת לב חיים להג"ר פלאג"י (חלק ג סימן כו). ובשדי חמד (מערכת ל עמוד 91). ובשו"ת ישכיל עבדי (חלק ה עמוד ז') להג"ר עובדיה הדאיה, ובספר טהרת הבית למרן הראש"ל הגר"ע יוסף (חלק ז עמוד פח). והובא בספר ואין למו מכשול (חלק ז. דיני לא ילבש, פרק ז

בגדים של ילדים וילדות ששווה לשניהם דנוטה להחמיר בזה, אך בשדי חמד חלק ד' (כלל קט"ו) הביא אחרונים שהקילו בזה. ועי' בשו"ת שבט הקהתי חלק ג' (סימן ש"ז אות ו'). חזינן מהנ"ל שיש מקום להקל כשהבגד מיועד בין לגברים ובין לנשים, ולכן מה שנשאר לנו לדון להחמיר כאן הוא גם מצד הצבע כגון שהנעלי בית הם בצבע שמיועד לנשים האם זה גורם שדינו כמלבוש של נשים ויהא אסור לגבר ללבוש אותם.

י. וראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק ו' (סימן ק"א ענף ד') שדן בזה שמא יש איסור לא ילבש בהבדל צבעים, וכתב דהרי האיסור לא ילבש תלוי במנהג המקום ומנהג בני אדם, וידוע שאין ההורים מקפידים על הצבעים של הבגדים רק לכתחילה, כאשר הם קונים את הצבע המתאים לבן ולבת, אבל כאשר חסר להם בגד הם מחליפים אחד עם השני כיון שהבגד אינו מיוחד לבנים או לבנות, אלא הוא ענין של צבע בלבד. ולכן נראה דאין איסור של לא ילבש בשינוי צבע כל שהבגד אינו מיוחד לבנות וכן להיפך, וכן הדין בצבע עגלה או בסוג חיתולים. וכן בשו"ת יבקש תורה חלק ז' (סימן מ"ז ענף ה') כתב דבפיוזמה לתינוקות בצבע וורוד או כחול לא שייך בזה לא ילבש. מיהו עי' היטב בדברי החכמת אדם (כלל ז' דין ב').

יא. ולפי זה נלענ"ד, דמאחר ויש פוסקים שהחמירו בנעליים שדינו כמלבוש, ועוד שיש פוסקים שהחמירו מצד הצבע שהוא מיועד לנשים, יש מקום להחמיר בזה אע"פ שיש אומרים שהוא צבע ששייך גם לנשים וגם לגברים ולפי המהרש"א ועוד יש מקום להקל. ולכן נראה שהמיקל יש לו על מי לסמוך והמחמיר בזה תבוא עליו ברכה. ולענין אם הוא רוצה ללבוש הנעלי בית לכמה דקות כגון להוציא משהו בחוץ וכדומה, כבר הארכנו בזה בתשובה אחרת, ובספרינו בהלכות לא ילבש, ואכמ"ל.

יב. ולדינא נראה שהיוצא מכל הנ"ל שיש לנו מח' גדולה בין גדולי הפוסקים אם אוסרים משום לא ילבש בנעלי בית, ומי שרוצה לסמוך על דברי הב"ח ועוד אחרונים שהתירו כשאין כוונתו להייתפוט בבגדי נשים יש מקום להקל כאן אפילו לדעת המחמירים שחוששים שנעלי בית הוא בגד וכמו שכבר הארכנו בדעתו בתשובה אחרת בכת"י. ומאידך הרוצה להקל משום שנעלי בית לא הוי מלבוש בכלל יש גדולי הפוסקים כמחן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל לסמוך עליהם, ולא באתי להכריע בין אשלי רברבי אלא להציע את השיטות למעשה וכל אחד יעשה על פי דעת רבותיו.

סעיף ה). ע"כ. וכן נשאל הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר הליכות חיים (מלך ז פרק לז אות מ), בבגד שבין אנשים ובין נשים משתמשות בו ללבישה, וראויים לשניהם בשווה, האם יש איסור ללבוש משום בגד אשה לאיש או בגד איש לאשה, או מותר לשניהם, והשיב: עיין נדרים מט עמוד ב. עכ"ל. משמע דסבירא ליה להיתר. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (מלך ו סימן קי"ג-ג. ומלך ט סימן קע"ה). ע"ש.

ד. ומכל מקום סיים בספר ואין למו מכשול הנז', שנעלי-בית המיוחדים בצורתם רק לנשים אין לגבר ללבושם, אלא אם כן כוונתו להגן על רגליו מפני הצינה, ואין לו אפשרות להשיג נעלים אחרות. מיהו יש מחמירים בזה משום מדת חסידות, והמחמיר קדוש יאמר לו. ע"כ.

ה. למעשה הגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב לי שזה אסור, וכן כתב לי הגאון רבי אבגדור נבנצל שליט"א שאם יש בזה צורה שמיועד לנשים אסור. וכן דעת הגרשז"א זצ"ל הו"ד בקונ' לבושי בנימין.

ו. אמנם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל כבר פסק שאין חשש איסור לא ילבש בנעלי בית וכמו שהביא בשו"ת וישמע משה חלק ב' בשמו, וכן דעת הגר"צ אבא שאול זצ"ל הו"ד בקונ' לבושי בנימין.

ז. והגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א כתב לי בזה וז"ל: כפי הנראה הרי נעל לא נקרא "לבוש", ובפרט שבשנים קדמוניות היו הולכים גם שלא נעליים כלל, ולכן כפי הנלענ"ד אין בזה לא ילבש אלא א"כ הולך בנעליים הבולטות שהם של נשים כגון שיש עקבים גבוהים וכיוצ"ב. אבל נעלי בית בודאי יהיה מותר.

ח. הרי יצא כאן מח' גדולה בין הפוסקים אם נעלי בית נחשבים כמלבוש שיהא שייך לאיסור לא ילבש או לא.

ט. והנה יש לדון דאף את"ל שיש כאן איסור משום שנעל הוא כשאר מלבוש, מ"מ הכא אולי יש מקום להקל כיון שנעלי בית בצבע לבן הוי צבע מיועד בין לגברים ובין לנשים, ולכן יש לעיין אם שייך איסור דלא ילבש כשהמלבוש מיועד לגברים וגם לנשים. וראה מהרש"א במסכת נדרים מט: שכתב, ונ"ל דהוה האי גלימא עשוי כעין מעיל ואשמעינן דאע"ג דאתת' נפקא ביה לשוקא לית ביה משום לא ילבש גבר שמלת אשה דהיינו דוקא בגד העשוי במיוחד לאשה אבל בגד מעיל שהוא מיוחד לשניהם, בנקבות נאמר כי כן תלבשנה בנות המלכים מעילים, ולגבי זכר תמצא הרבה במקרא, ולית ביה משום לא ילבש גבר גו', ודו"ק. אמנם עי' בשו"ת עטרת משה חלק א' (סימן קכ"ו) שכתב, לגבי

הרב יוסף חי סימן טוב

מח"ס "כרם יוסף", ר"מ בישיבת "פאר השלום"

סימן עו

הלומד בקול אם מותר לבקשו שינמיך קולו

אך הספק הוא אודות מי שבעת לימודו מגביה קולו הרבה, באופן שמפריע לאחרים להתרכז בלימודם.

והנה בגמ' ב"ב (כג:) איתא שאף על פי שאסור לאדם הבא מעיר אחרת לעשות חנות בצד חנותו של חברו ומרחץ בצד מרחצו של חברו ויכול למחות בו משום דאמר ליה קא פסקת ליה לחיותי, כלומר מפסיד אתה את פרנסתי, מכל מקום מלמד תינוקות אינו יכול לעכב לאחרים מלבוא ללמד בשכונתו, שהרי עזרא תיקן להם לישראל שיהיו מושיבין סופר בצד סופר משום דקנאת סופרים תרבה חכמה, שעל ידי שיש כמה סופרים כל אחד מדקדק לעשות טוב יותר מחבירו, כך גבי מלמדי תינוקות יזהרו באומנותן שייראו זה מזה דקנאת סופרים תרבה חכמה, ויש מקום לומר דכמו כן כאן על ידי שאחד לומד בקול ובהתלהבות יתרבו הלומדים בבהמ"ד לעסוק בתורה בריתחא דאורייתא דקנאת סופרים תרבה חכמה, ויש לחלק דגבי מלמד דרדקי אינו יכול לעכב לאחרים מלבוא וללמד בשכונתו, משום שאין הם מפריעים בעבודתו גופא, משא"כ כאן שעצם הלימוד בקול מפריע לאחרים בלימודם.

אלא שא"כ לכאור' עדיין יש להביא ראיה מהגמ' בב"ב (כג:) אודות לימוד תינוקות של בית רבן בתוך מבוי שיש שם שכנים והרעש של לימוד תשב"ר מפריע לשכנים, דאע"פ שיכולים לעכב זה בזה שלא יפתח אחד מבני החצר חנות בחצרם מחמת שאינם יכולים לישון מקול הנכנסין ומקול היוצאין, מכל מקום על רעש של תשב"ר אינם יכולים למחות, ולכאור' יש לומר דאף בנידון דידן אי אפשר למחות על רעש של הלומד בקול, כדין רעש של לימוד תשב"ר שאי אפשר למחות בהן. וכתב הריטב"א בתשו' (סימן כ"ז) דלאו דוקא מלמד תינוקות של תשב"ר, אלא הוא הדין לעשות מדרש ולהרביץ תורה או לדרוש בו ברבים כדי להגדיל תורה ולהאדירה ולא תשכח תורה מישראל, דהכל

בענין אם הלומד בהתלהבות ובקול רם בבית המדרש, ועל ידי זה מפריע לאחרים להתרכז בלימודם, האם רשאים להפריעו בלימודו ולבקשו שילמד בלא להגביה קולו הרבה, ועם מי שורת הדין מצד ההלכה, האם עם הלומד בקול, ולכן אסור להפריעו בלימודו, ואף לבקשו שינמיך קולו, כי בזה גורמים לו היסח הדעת וביטול תורה, או שמא עם האחר, כי אף שראוי להגביה הקול בלימוד, יש לומר דדי בכך שיגביה קולו מעט, ואינו רשאי ללמוד באופן שמפריע לאחרים להתרכז בלימודם.

תחילה יש להקדים דעיקר צורת הלימוד הוא בקול, כמו שמצינו בעובדא דברוריה אשת רבי מאיר במסכת עירובין (ג:) שפעם אחת מצאה תלמיד שהיה גורס בלחישתו, בעטה בו, אמרה לו, לא כך כתוב (שמואל ז' כ"ג) "ערוכה בכל ושמורה" אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת ואם לאו אינה משתמרת, ופירש המהרש"א שהדיבור בקול רם מביא הרגשה ותנועה לכל האיברים, ומבואר דאין הכוונה רק להשמיע לאוזניו, אלא ללמוד בקול רם, וממשיכה הגמ' (ס"ט נד.) תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש ולאחר ג' שנים שכח תלמודו, אמר ליה שמואל לרב יהודה, תלמידי חביבי, פתח פיך ותשנה כדי שהתורה תתקיים בך ותאריך ימים שנא' (משלי ד') "כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא" אל תקרי למצאיהם אלא למוציאיהם בפה.

והנה אם מבקשים מהלומד שלא יגביה קולו כלל, פשוט שאין צריך לחשוש לדבריהם, ומעשה שהיה שפעם אחת באו אנשים להתלונן לפני מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל על ישיבה שהוקמה בקרבת ביתם, והקול של לימוד הבחורים מפריע להם, והורה שימשיכו בני הישיבה בלימודם כרגיל, והפטיר ואמר, "לימוד בשקט אינו נקרא לימוד!"

ומצאתי שדן בזה הגאון רבי יצחק זילברשטין שליט"א בספרו חשוקי חמד (סוכה נא. עמ' תכ"ד) והניח בצ"ע, אך במאמרו בנידון דידן בספר אורייתא (ת"כ עמ' ל"ד) סיים דמ"מ צריך הלומד לזהר שלא יגרם בשביל כך קטטה, וכמו שמצינו בגמ' סוכה (ל"ג:) שאי אפשר לומר שהלולב הוא עץ הירדוף, דכיון שהוא דוקר את הידיים לא יתכן שהתורה תצוה לנענע בו, דהאמת והשלום אהבו, ובטל תורה שם פירש שעל ידי הנענועים יכול לפגוע בחבירו ויברז את ידיו או את פניו, ויגרם לקטטה. הרי שאין לקיים מצוה ברבים כשיכול לגרום קטטה, כך גם בנידון דידן אין ללמוד בקול רם כשיכול לגרום קטטה.

לאור הדברים האלה נראה שמן הראוי להזהר שלא להעיר להלומד בבית המדרש בקול, באופן המקובל, ואין להפריעו מלימודו ולגרום לו היסח הדעת, דכבר ידעת חומר עוון ביטול תורה. והסברא נוטה שהדין עם הלומד בקול, ומה בכך שעל ידי לימודו בקול קשה לאחרים להתרכז בלימודם, אטו מי שמקיים מצוה כהלכה, ודבר זה מפריע לאחרים בגלל רגשותיהם וכדו' וכי צריך הוא לבטל מצותו, ומניין לנו שהלימוד שלהם עדיף מהלימוד שלו, אלא מי שהלימוד בקול מפריעו יסור לבית מדרש אחר ללמוד שם.

וכעת הצעתי שאלה זו קמיה דמרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א והשיבני דהדין עם מי שלומד בקול בבית המדרש, ואין אחרים רשאים להפריעו ולבקשו שלא יגביה קולו בלימוד, ואף על פי שלימודו בקול מפריע לאחרים בריכוז הלימוד.

צא ולמד דהוה עובדא עם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הוצא נמשגת יוסף, קונץ יג, עמ' רפ"ט). שפעם אחת בעת ששהה בנופש באיזה מקום, עסק בתורה בשעות הלילה המאוחרות כמנהגו בקודש, אך אחת השכנות, אשת ת"ח, טענה שהרעש מפריע לה וביקשה מבעלה שיבקש ממרן שינמיך את קולו, וכשהדבר נודע למרן קיבל והנמיך קולו, ובחלוף השנים כאשר הציעו למרן את בנו של אותו ת"ח, שידוך לאחת מנכדותיו, סירב בכל תוקף באומרו: "אם יש כזו מידה במשפחה שהלימוד בקול מפריע להם, איני רוצה להשתדך עמהם".

טעם אחד. וכן פסק בש"ע (מ"מ סי' קנ"ו ס"ג), וע"ע בתשובת הריב"ש, (סי' רנ"ג).

והיה עוד מקום לתלות דין זה במח' רש"י ותוס' שם בביאור כוונת הגמ' בסופר מתא שיכולים בני חצר לעכב, דרש"י מפרש שהכוונה למלמד תינוקות העיר ומושיב מלמדים תחתיו והוא מורה את כולם איך יעשו ויש שם קול גדול, והתוס' והראשונים הקשו עליו דמ"מ כיון דהוי מצוה למה יכולים לעכב עליו, ופירשו שהכוונה לכותב שטרות העיר, ומבואר דלרש"י אף שבמקום מצוה מותר אע"פ שהרעש מפריע לאחרים, מ"מ אם הוי קול רעש גדול אסור, ולהתוס' אף באופן זה מותר.

ויעיין בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ד סי' ר') שת"ח הלומדים בבהמ"ד דרך לימודם אפי' בקול, והשכנים מתעוררים, אין בזה איסור כל שהוא דרך לימוד, ואפילו רעש כקול הר סיני, אלא אדרבה אפילו יחיד או רבים בביתו הלומדים בקול בלילה אין בזה איסור ח"ו, אלא מצוה וחיוב, והביא מה שאמרו בגמ' עירובין (ט"ז:) א"ר ירמיה בן אלעזר כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו נחרב שנא' "ולא אמר איה אלקי עושי נותן זמירות בלילה", ופרש"י לא הוצרך להתאונן ולומר איה עושי והריני חרב מי שנותן זמירות של תורה בלילה, ולהכי נקט לילה שהקול נשמע מרחוק. הרי שפי' דוקא שילמוד בקול עד שהקול נשמע מרחוק, ולכן ת"ח הלומד בקול בין בבהמ"ד ובין בביתו אע"פ שמעורר השכנים מותר ומצוה עושה, ואם ישמעו אחרים ויעמדו וילמדו גם הם תבא עליו ועליהם ברכה. ודלא כמ"ש בשו"ת שבט הלוי, (ח"ז סי' רכ"ד).

ואולם יש מקום לדחות דיש חילוק בין רעש המפריעו לישון מחמת תשכ"ר דבזה אינו יכול למחות, לבין כשמפריע לאחרים בלימודם. וכך השיבני מורנו רה"י הגאון רבי דוד כהן שליט"א ראש ישיבת "חברון" דיש לחלק בין הסוגיות בגמ' ב"ב לנידון דידן, דשאני התם דנכנס לאומנותו של חבירו, לכך י"ל שהתירו במקום תשכ"ר, אבל לא כאשר נכנס לרוחניות של חבירו, אך הוסיף שאף שאין ראיה מהגמ', מ"מ כל שלומד בקול כדרך המקובל, מסתבר שאי אפשר למונעו בלימודו.

הרב יהודה טאב

מח"ס "מבין שמועה", ועוד, ירושלים

מקורי וטעמי התפילות

סימן עז

ברכת הנהנין

על כל מה שבראת וכו'. כלומר וגם ברוך אתה ה' על כל מה שבראת, שהם דברים שהיו האנשים יכולים לחיות גם בלעדיהן, ובראת אותם רק לתענוג, כגון פירות. (מוס' וטור שם ועוד, ור' יונה זככות לז' ע"א ד"ה וצירושלמי) פירש שעל כל מה שבראת וכו' נמשך למטה, על כל מה שבראת וכו' ברוך חי העולמים, ע"ש. אמנם כבר כתבתי לעיל שהברכה בסוף היא רק נוסח הירושלמי וליתא בבבלי, אבל פירוש התוס' והטור הנ"ל א"ש גם לפי הבבלי, שלפ"ז על כל מה שבראת וכו' נמשך עם תחילת הברכה, וכן העיר הב"י בסימן רז).

ובטור סי' רז הביא עוד פירוש, שפיסוק הברכה הוא כך, בורא נפשות רבות, וחסרונן-על כל מה שבראת, כלומר שמחסורן של הנפשות מוטל על כל מה שבראת להחיות בהם נפש כל חי, דהיינו מים וכדומה שברא ה' כדי להחיות בהן נפש כל חי. (סוז ראיתי שזאת גם כונת שו"ת הרשב"א ח"א ס"ס קמט, וסימן תתכג, ועיין זהירות מכוון ירושלים צסימן קמט שם ודוק, ועיין עוד צשו"ת הרדב"ז ח"צ סימן תשט מה שהקשה על פירוש זה). ועיין בהקדמת ספר לא תשיך (להרצ נאמן' שליט"א) (דף 18-19) שהעיר דלפ"ז א"ש טפי, כי לפירוש הראשון א"כ הול"ל "ועל" כל מה שבראת, והוסיף שכן יוצא גם מדברי הבא"ח ש"א סוף פרשת מטות בפירוש הברכה עפ"י הקבלה, שתיבת וחסרונן חוזרת למטה, ועיין הליכות עולם שם, עכ"ד. ועיין מה שכתב עוד באו"ת אב תשע"ג דף תתרכג, ותשרי תשע"ג מכתב יג, ובהגש"פ ה' נסי דף קיג-קיד.

והנה הפירוש הנ"ל הוא עפ"י פירוש הב"י והב"ח בטור שם, ע"ש. אמנם המאמר (ר"ס רז) העיר ע"ז שאין זה במשמעות לשון הטור שם, ועוד שלא מצאנו בראשונים פירוש נוסף, ועוד שהפירוש עצמו הוא דחוק, ולכן כתב שכונת הטור רק שיי"א שהנוסח הוא אחר, אבל הפירוש הוא אותו הפירוש, ע"ש.

ובטור המאור (צילקוט מפרשים שם) הביאו פירוש נוסף בכונת י"א שבטור הנ"ל משם מהר"ח, וז"ל: ר"ל וחסרונם דבוק לעל כל מה שבראת, כלומר שברא לכל בריאה ובריאה חסרונה, עכ"ל.

שוב ראיתי עוד פירוש מחודש מאד בברכה זאת, והוא פירוש הגר"א במשניות ברכות סוף פ"ו, וכדלהלן: בורא נפשות רבות, ר"ל בהמות ועופות ושאר דברים, וחסרונן, מה שצריך לבהמות והעופות, על כל מה שבראת, כתב שם דצ"ל שברא, אבל לא פירש מלים אלו. להחיות בהם נפש כל חי, לחיות בהם את האנשים. ועיין עוד מש"כ הגאון הנאמן בזה בירחון או"ת טבת תשס"ז ריש דף שיז. ועיין עוד בצלותא דאברהם דף תקפו והלאה, מה שהאריך בפירוש לשון הברכה, ועיין עוד בסוף ספר הפרדס, ובעבודת ישראל דף 567, ובקובץ סיני שנת תשי"ב דף ע"ו].

הופיע ויצא לאור הספר החשוב "חושן שלמה"

סובב על ש"ע חו"מ (סימנים עה - צו) הלכות "טוען ונטען", ובו עיונים ובירורים מקיפים ואסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, מסוגיות הגמ' ראשונים ואחרונים עד דברי הש"ע ונושאי כליו, כולל חידושי דינים מגדולי פוסקי זמנינו, ובתוספת ביאורים הערות והארות, מאת הג"ר שלמה עמר שליט"א - ראש כולל בביתר עילית | בהמלצת גדולי ישראל ניתן להשיג (במחיר מיוחד: 40 ש"ח בלבד) אצל הרב המחבר, בטל': 02-580-79-12.

✧ יְתִדוֹת זֶהָב ✧

פרוייקט מיוחד: בכל קובץ יבחר מאמר אחד (ע"פ המלצת הרבנים המגיהים, שיבחרו את המאמר המושלם והמסודר ביותר, הן מצד תוכנו ואקטואליותו, והן מבחינת הכתיבה ההגשה והעריכה), המאמר יזכה לתואר "יתדות זהב" ויפורסם בעמודי האמצע של הגליון.

הרב רפאל יצחק אזולאי

ישיבת "שובי נפשי"

ירושלים

סימן עה

מִיחָזִי כַמְבֶּשֶׁל בְּכָלִי שְׁנִי

על פי שהאור זרוע חלק ב' (סימן סג) תפס להחמיר כתירוצ ראשון של התוס', וכן פסקו הב"ח והמגן אברהם (סימן שי ס"ק טו). וכן כתב המטה יהודה שם. אבל רבו הראשונים שתפסו עיקר להתיר כתירוצ השני, שכן כתב רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים (סימן קצ), וכן כתב המאירי שם. והארחות חיים (הלכות שבת לאו ז). וכן כתב בחידושי הר"ן (שבת קמ"ה, ז). וכן כתב הגאון מהר"ם בן חביב בתשובה שהובאה בשו"ת גנת ורדים (חלו"ט כלל ג סימן ט, דף סג ע"ב), שלדעת הרמב"ם מותר לשרות בכלי שני. ע"ש. וכן הסכים להלכה הגאון מהר"י פראג' בתשובה שהובאה בשו"ת גנת ורדים (כלל ג סי' ה דף נג סוף ע"ד והלאה), וכתב, שלענין פסק הלכה נקטינן להקל כתירוצ שני של התוס', שכיון דהוי מילתא דרבנן נקטינן כדברי המקילים. ע"ש. וכן פסק רבינו יצחק טייב בחקת הפסח (זהשטות שצדפוס הראשון, סי' שי, דף קיד ע"ג). ע"ש. ולפי זה יש להתיר לשרות עלי מינטא (נענע)

כתב בשו"ת אור לציון (חלק ג פרק ל הלכה ה): "מותר לתת פלח לימון או עלי נענע בכוס שהוא כלי שני". ובמקורות הדברים כתב: "במגן אברהם (סימן שי ס"ק יח) כתב שכיון שיש דברים שמתבשלים בכלי שני ואין אנו בקיאים בהם, אין ליתן כל דבר בכלי שני שמא הוא מקלי הבישול, אלא רק דבר המפורש שאינו מתבשל בכלי שני, אך בחזון איש (סימן נג ס"ק יח) כתב שאין להחמיר בסתם, וראה עוד בחזון איש שם (ס"ק יט) שהתיר לתת לימון בכלי שני, וביאר שם הטעם דהוי כתבלין שמותר ליתנו בכלי שני, כמבואר בש"ע שם (סעיף ט). ואף שבמגן אברהם שם (ס"ק טו) כתב דאף בכלי שני אסור לשרות משום דמיחזי כמבשל, מכל מקום שאני הכא דהוי כתבלין שעשוי למתק הקדירה דלא מיחזי כמבשל, וכמו שכתב המגן אברהם שם, ואם כן הוא הדין בלימון ונענע שעשויים למתק אין בזה איסור ומותר ליתנם".

ובשו"ת יביע אומר בהערות על שו"ת אור לציון חלק ב (חלק ט סימן קמ לאו קסו) כתב בזה"ל: "בעמוד רלב אות ה, לשרות עלי מינטא (נענע) או פלח לימון בתוך כוס תה חם שהיד סולדת בו, הדבר שנוי במחלוקת בין שני תירוצי התוס' (שבת לט. ד"ה נל), שלדעת ר"י גם בכלי שני אסור לשרותו משום דמיחזי כמבשל, אבל לפי התירוצ השני מותר¹. ואף

רשב"ם דמפרש דעירו ככלי שני אתי שפיר הכא, דאין שורין אותו בכלי ראשון, אבל מדיחין אותו מכלי ראשון דרך עירו, אבל לפירוש ר"ת דמפרש דעירו הוי ככלי ראשון, על כרחך מדיחין אותו מכלי שני קאמר, ואם כן מאי איריא מדיחין אפילו שורין נמי. ואומר ר"י דאפילו בכלי שני אין שורין, דהואיל דהמים חמין מיחזי כמבשל. ואף על גב דתנן לקמן (מג): אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי, היינו דוקא תבלין שהן עשויין למתק את הקדירה ולא מיחזי כמבשל. אי נמי הוא הדין שורין אותו כיון דאיירי בכלי שני, והא דנקט מדיחין לאשמעינן דאפילו הדחה היא גמר מלאכה במליח הישן וקוליים האיסופין".

¹ זה לשון הגמרא שם: "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח ישן וקוליים האיסופין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן". וכתבו התוספות שם: "וכל שלא בא כו' מדיחין אותו, לפירוש

הזהב שינה מלשון המשנה, והוסיף ארבעה תיבות, שכתב להדיא: "אין שורין אותו בחמין", ובזה מוכרח דבא לאפוקי מסברת תוספות בתירוצם השני, דשרי לשרות. עכ"ל.

אולם מדברי הפרי מגדים מוכח שאין זו טעות לפרש כן בדעת מרן, דכך הוא לשון הפרי מגדים להלן (א"ח יט): "כי באות ט"ו כתב [המגן אברהם] כתירוץ [ראשון] של תוספות, דמשמע ליה דוחק אידי דסיפא בדברי הפוסק, ואמנם הטור כתב כן 'מדיחין', ובהכרח אידי, מדכתב אה"ר אליעזר ממיץ ואיני יודע למה אסרו בכלי שני, ולתירוץ ראשון של תוספות דמיחזי כמבשל שמע מינה דסובר כתירוץ השני, ובכלי שני שרי לשרות דבר חי ממש". עכ"ל. וביאור דבריו הוא, שהמגן אברהם שביאר דעת מרן כתירוץ הראשון של התוספות שמותר רק להדיח מכלי שני אבל לא לשרות בו משום מיחזי כמבשל, ולא פירש את דברי מרן כתירוץ השני של התוספות שמותר גם לשרות בכלי שני וממילא מה שאמרו מדיחין היינו משום הסיפא בדין המליח הישן וכו' שאסור אפילו להדיח אותם, טעמו הוא משום "דמשמע ליה [להמגן אברהם שהוא] דוחק [לומר] אידי דסיפא בדברי הפוסק", ומזה שכתב הפרי מגדים בלשון "דמשמע ליה", משמע שידוע הוא הפרי מגדים שאפשר לפרש את דעת מרן כתירוץ השני של התוספות שבאמת מותר גם לשרות בכלי שני ומה שנקט בלשון 'מדיחין' היינו רק משום הסיפא, אלא שהמגן אברהם משמע ליה דוחק לפרש כן, וגם בזה יש לדייק בלשונו שכתב רק שזה 'דוחק' לפרש כן, אבל לא כתב שזה 'טעות'.

ובאמת בדעת הטור כתב הפרי מגדים, שאף על גב שכתב הטור בלשון 'מדיחין', מכל מקום אנחנו מפרשים את דבריו שמותר לשרות בכלי שני, ומה שכתב מדיחין הוא משום הסיפא, והוכיח כן הפרי מגדים ממה שכתב הטור לעיל על מה שכתב הרא"ם שאין להשרות פת בכלי שני, שאינו יודע מפני מה אסור להשרותו בכלי שני מאחר שאינו מבשל, ועל זה יש לתמוה הרי אף על פי שכלי שני אינו מבשל מכל מקום הוי מיחזי כמבשל, ומטעם

בכוס תה חם שהיד סולדת בו, שהוא כלי שני, וכלי שני אינו מבשל. וכל זה נתבאר בשו"ת יחזקאל דעת (מלק ו סימן כג). ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (מלק ו סימן מ א"ח ג). ע"ש.

ובקונטרס תפארת אבות חלק חמישי (עמודים ד-ה), האריך הגאון רבי אליהו אבא שאול שליט"א להשיב על דברי היביע אומר וליישוב דברי אביו, ואין אני הקטן מכניס ראשי בין ההרים זיע"א, אלא כתלמיד הדן בפני רבותיו.

כתב בתפארת אבות שם: "והנה נראה ברור דהכרעת השולחן ערוך היא כהתירוץ הראשון של תוספות לר"ת דיש חשש של מיחזי כמבשל, שהרי פסק מרן השולחן ערוך (סעיף ד): "ואם הוא דבר יבש שלא נתבשל מלפני השבת, אין שורין אותו בחמין בשבת, אבל מדיחים אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן ומן הדג שנקרא קוליים האספנין שאינם צריכים בישול אלא מעט והדחתן היא גמר מלאכתן". וכן כתב המגן אברהם (ס"ק טו) בדעת מרן השולחן ערוך להלכה. וכן כתב להדיא הפרי מגדים². וכן דעת החזון איש (סימן נג סק יט), וכן נקט המשנה ברורה (סימן שי ס"ק לד). והנה ישנם טועים שכתבו שכמו שבמשנה נדחקו תוספות בתירוצם השני לומר דהא דנקט 'מדיחין' הוא לאו דווקא אלא הוא הדין 'שורין', כמו כן יש לדחוק בלשון מרן, דמאי אולמיה לשונו מלשון בעל התלמוד. וכמובן שמצד עצם הדבר אין זה נכון, שהרי מרן פוסק ההלכה והיה לו לפרש דבריו בצורה נכונה. ומלבד כל זה הנה דבר זה אינו נכון כלל, דהנה לשון המשנה שונה מלשון מרן השולחן ערוך, דבמשנה תנן: "וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת", ובזה הלשון למרות שהפשטות הוא דרך מדיחין ולא שורין, מכל מקום יש מקום לדחוק כתירוץ תוספות השני דהוא הדין שורין, והא דתנן מדיחין אגב סיפא דחוץ מן המליח ישן וקוליים האיספנין לומר לך שבהם אסורה אפילו הדחה ללא שריה. אכן מרן השולחן ערוך בלשונו

²אינו יודע אם אפשר להחשיב דעת הפרי מגדים כדעה נפרדת, מאחר והוא מפרש את דברי המגן אברהם. וצ"ב.

משמע דסבירא ליה שאף שורים אותו בכלי שני, ולא חש למה שכתבו התוספות בתירוצם הראשון "דמיחזי כמבשל", וחילקו בין תבלין לשאר דברים, אבל הרשב"א אינו מחלק ביניהם. ולמדנו שאפילו למאן דאמר עירוי מכלי ראשון כדין כלי ראשון, יש לפרש המשנה דכל שבא בחמין וכו', שמותר לשרותו בחמין של כלי שני, ונקט מדיחין אותו בחמין משום סיפא³ לאשמועינן שאפילו הדחה בלבד הוי גמר מלאכה במליח הישן וקוליים האיספנין. ולפי זה אין הכרח לומר שאם דין העירוי מכלי ראשון כדין כלי ראשון, אסור לשרותו בחמין דכלי שני דמיחזי כמבשל, אלא אף לדין דקיימא לן עירוי מכלי ראשון כדין כלי ראשון, יש לפרש המשנה כמו שכתב הרשב"א דלא חיישינן לאסור בכלי שני משום דמיחזי כמבשל. וז"ל הרמב"ם (נפרק כג מהלכות שנת הלכה ט): ודבר שהוא צונן מעיקרו ולא בא בחמין מעולם, מדיחים אותו בחמין בשבת, אבל אין שורין אותו בחמין בשבת. ולכאורה היה נראה שאוסר שריה גם בכלי שני. אבל יש לדחות שלא אסר לשרות אלא בכלי ראשון, ובכל זאת מותר להדיח מכלי ראשון, שכיון שנעשה דרך הדחה בעלמא, אינו מתבשל. ולעולם שריה בכלי שני מותרת. (וכאן הביא רבינו מדברי הראשונים שפירשו כן נמשנה). והנה מרן בשלחן ערוך (סימן שי סעיף ד) פסק בזה"ל: ואם הוא דבר יבש שלא נתבשל מלפני השבת אין שורים אותו בחמין בשבת, אבל מדיחים אותו בחמין בשבת חוץ מן המליח הישן וכו'. לפי האמור לעיל נוכל לפרש דבריו כדברי הראשונים שאין שורים אותו בחמין של כלי ראשון, אבל מדיחין אותו בעירוי של כלי ראשון, או שנפרש דבריו כמו שכתב הרשב"א והארחות חיים הנ"ל "דמדיחין אותו בכלי שני",

זה יש לאסור להשרות את הפת בכלי שני, ומזה מוכיח הפרי מגדים שהטור סובר שבכלי שני לא אמרינן מיחזי כמבשל. והנה המעיין בלשון הטור בסעיף זה יראה שכתב כלשון הזה: "וכל שלא בא בחמין לפני השבת אין שורין אותו בחמין בשבת דחשיב כמבשל, אבל מדיחין אותו בחמין, חוץ ממליח הישן וכו'", הרי שכתב בדיוק כלשון מרן, ואף הוא הוסיף ארבעה תיבות אלו: "אין שורין אותו בחמין", ואפילו הכי ביאר הפרי מגדים בדבריו שמה שנקט 'מדיחין' היינו 'אידי', ואם כן אותם שרצו לפרש כן בדעת מרן, יש להם סייעתא מדברי הפרי מגדים שפירש כן בדעת הטור, על אף שהטור כתב בפירוש "אין שורין אותו בחמין". וצריך לומר שמה שהטור ומרן כתבו להדיא "אין שורין אותו בחמין", היינו משום שרצו לכלול בזה דין המליח הישן וכו' שבאמת אין שורין אותם בחמין בשבת, ולא רק שאין שורין אלא גם לא מדיחין, אבל שאר הדברים מדיחין ואף שורין.

אלא שבכל זאת ראיתי שרבינו היביע אומר אינו מבאר כן בלשון השולחן ערוך, ואפשר משום שסובר שתירוצו זה הוא דוחק, ויישב לשון מרן באופן אחר, ונתבארו הדברים בספר חזון עובדיה (שנת חלק ד עמוד של) באורך, ונביא דבריו בקיצור: הרשב"א בחידושו (שנת לט) כתב: ואי קיימא לן עירוי מכלי ראשון כדין כלי ראשון, הכא דקתני כל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין, לא שמדיחין אותו בקילוח מים חמים מכלי ראשון קאמר, אלא אחר שעירה אותם בתוך כלי שני מדיחין בתוכם. וכדתנן לקמן (מג): אבל נותן הוא לתוך הקערה ולתוך התמחוי. עכ"ל. וכן כתב הארחות חיים (הלכות שנת אומ טו) וז"ל: ולמאן דאמר עירוי מכלי ראשון ככלי ראשון, צריך שיתן המים תחלה בכלי ואחר כך יתן לתוכו המודת. והנה הרשב"א בתורת הבית (דף עו סעיף א) העלה שהלכה למעשה כרש"י ורבינו תם דעירוי ככלי ראשון, שיש להחמיר באיסורי תורה. ע"ש. ותפס בתירוצו שאחר שעירה החמין מכלי ראשון בתוך כלי שני מדיחו בתוכם. וממה שהמשיך הרשב"א להביא עוד ממתני' אבל נותן הוא לתוך הקערה ולתוך התמחוי,

³ אין כוונת רבינו דמדיחין פירושו עירוי ולא הנחה בתוך המים, והמשנה שנקטה 'מדיחין' דהיינו עירוי היינו משום סיפא, שהרי הרשב"א מפרש שהדחה היינו שמכניס אותו לתוך כלי שני ומדיח, אלא כוונת רבינו שהמשנה נקטה בלשון 'מדיחין' שהוא יותר לשון עירוי משום סיפא לומר שבמליח הישן וכו' אסור אפילו דרך עירוי, אבל לפי האמת שפיר יש לפרש לשון הדחה גם כאשר מכניס את הבשר לתוך המים ומדיחו בתוכם.

דלא הויא אלא פורתא אינו מתבשל, אבל בשרייה דהוי שעה או יותר אי אפשר דלא יתבשל כמאכל בן דרוסאי כיון שהוא בכלי ראשון". נמצא שהר"ן נקט בלשון "הדחה פורתא", ואם כן היה אפשר לפרש בדבריו שהוא מתיר בהדחה פורתא משום שלדעתו אין לחוש שיבוא להדחה מרובה, אבל לדידן דחיישינן בקיתון שלא להניחו כנגד המדורה במקום שיכול לבוא לידי יד סולדת בו, הוא הדין הכא שאין להדיח הדחה מועטת שמא יבוא להדיחו הדחה מרובה.

ובדקתי בחידושי הר"ן לעיל (מ:) לראות כיצד יפסוק לגבי קיתון כנגד המדורה, וראיתי שכתב: "ולא בשביל שיחמו, פירש הר"ר יהונתן ז"ל שלא יעמידם קרוב למדורה אלא מרחוק שלא יוכל להתחמם, ולא פירש כן רש"י ז"ל". והנה אין הכרעה ברורה בדבריו לגבי קיתון האם סובר כרש"י או כרבינו יהונתן, אך זאת אנחנו רואים שהר"ן גופיה לא דימה ביניהם, ולא ביקש ללמוד דין קיתון מדין הדחה מכלי ראשון או להיפך, משמע לכאורה שאין הכרח שיש קשר ביניהם. ועוד זאת ניתן ללמוד מדברי הר"ן שם, שאם כוונתו לרבי יהונתן מלונגיל, הנה רבינו יהונתן כתב לקמן (קמא:) כדברי המאירי דהכא מיירי דמדיח מכלי ראשון ושרי לפי שהיא הדחה לפי שעה, וז"ל: "וכל שלא בא בחמין כגון בשר מלוח ודג יבש שאוכלין אותן על ידי הדחק בלא בישול, מדיחין אותו בחמין לפי שעה ולא אמרינן הדחה זהו בישול, אבל לא שורין אותו שעה או חצי שעה, שכיון שהיה מליח קצת, על ידי השראה שהיא בכלי ראשון יתבשל קצת כמאכל בן דרוסאי". הרי בפירוש שהתיר להדיח לפי שעה אבל לא לזמן מרובה, ולא חשש שמא ימשך להדיחו לזמן מרובה, כפי שחשש גבי קיתון, וכמו שהביא הר"ן משמו.

והנה יש לדון בלשון הראשונים הנ"ל שכתבו דשרי הדחה פורתא, האם הכוונה להדחה דרך עירוי מהכלי על הדבר המודח, או שגם אפשר להכניסו לתוך כלי אבל לא להשרותו שם אלא כשעדיין הבשר בידו הוא מדיחו בתוך הכלי. והנה אם נפרש כפירוש הראשון שהדחה היינו בדרך עירוי מהכלי,

היינו שאחר שעירה החמין לתוך כלי שני מדיחין אותו בתוכם. ואין הכרח לפרש דברי מרן שאוסר לשרות בכלי שני משום דמיחזי כמבשל.

אלא שבתפארת אבות שם כתב, שאי אפשר לומר שהשולחן ערוך סובר כדעת המאירי דאף בכלי ראשון מותרת הדחה כיון שלא משהה המים זמן ארון, כי הנה דברי המאירי קיימו לשיטתו ולא לשיטת הרא"ש, כי הנה תנן בשבת (מ:) "נותן אדם קיתון של מים כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפוג צינתן", ונחלקו הראשונים בזה, דהתוס' בשבת (ממ. ד"ה מאי) והרא"ש שם, כתבו דהא דשרינן לתת קיתון של מים כנגד המדורה היינו ברחוק מן המדורה שלעולם לא יוכל לבא לידי בשול, אבל בקרוב אסור אפילו להפשיר, דילמא משתלי ואתי להניחן שם עד שיתבשל. אכן דעת המאירי שם לא כן, שהביא בשם גדולי הדורות דכל שאינו מגיע בפועל ליד סולדת בו, מותר להפשירו, ואין לחשוש שמא ישכח ויבוא ליד סולדת בו, ולכן מותר להניח גם במקום שיכול להגיע ליד סולדת בו. ומעתה דברי המאירי הנ"ל דלעולם המשנה מיירי בכלי ראשון ממש, והא דהתירו הדחה כיון דלא משהה את המים על גביהם זמן ארון, ומתכוין רק להפשירו על ידי הדחה מועטת ומותר, זה תלוי בפלוגתת הראשונים הזו כמובן, והוא אזיל לשיטתיה שם. ובזה הלא כבר הכריע מרן השולחן ערוך להדיא (סימן שם סעיף יד) דלא כהמאירי. עכ"ל.

והנה מה שהעתיק מהמאירי דהא דהתירו הדחה הוא כיון דלא משהה את המים על גביהם זמן ארון, לא מצאתי לשון זה במאירי, אלא כך הוא לשונו: "וכל שלא בא בחמין כגון בשר מליח ביותר, מדיחין אותו בחמין בשבת, ואין אומרינן הדחתו זהו בישול, שאף ההדחה אינה מספקת להאכילו בריוח ושלא על ידי הדחק, אבל לא שורין כלומר שעה או חצי שעה, שהשראתו הואיל ובכלי ראשון היא מבשלתו קצת". עכ"ל. שוב ראיתי שלשון זו של "הדחה מועטת" הובאה בחידושי הר"ן למסכת שבת (קמא:) שכתב שם: "וכל שלא בא בחמין וכו' מדיחין אותו בחמין, יש מפרשים אפילו בכלי ראשון, דבהדחה

שנעשה על ידו ממש ולא בא ממילא, מה חשש יש שלא ישים לב וידיח הדחה מרובה, הרי כיון שחכמים התירו לו להדיח את הבשר, והדחה זו היא הדחה מועטת, הרי שהוא ישים לב ולא ידיח הדחה מרובה, וזה יהיה מותר אף למי שחושש בקיתון של מים.

עוד כתב בתפארת אבות שם: "וכן מוכח דעת הרמב"ם שפסק (הלכות שבת פרק כג הלכה ט) לדינא דמתניתין סתמא, וז"ל: "ודבר שהוא צונן מעיקרו ולא בא בחמין מעולם מדיחין אותו בחמין בשבת אם לא היתה הדחתו גמר מלאכתו, אבל אין שורין אותו בחמין". והיינו שהוסיף גם הוא על המשנה וכתב: "אבל אין שורין אותו בחמין", ועל כרחך דבא לאפוקי גם כן מתירוף תוספות השני". עכ"ל. הנה הרב פשוט לו שמה שכתב הרמב"ם "מדיחין אותו בחמין בשבת" היינו בכלי שני, וממילא גם מה שכתב "אבל אין שורין אותו בחמין", גם כן מיירי בכלי שני. אולם אין הכרח לפרש כן בדעת הרמב"ם, אלא יש לפרש דבריו דמיירי בכלי ראשון, ועל זה כתב שרק מדיחין אבל לא שורין, וכדעת המאירי ודעימיה שסוברים כן, וכמו שכתב רבינו בחזון עובדיה לבאר כן בדברי הרמב"ם, והבאנו דבריו לעיל.

* * *

עוד כתב בתפארת אבות שם: "עוד הוכיח הפרי מגדים כן מלשון מרן השולחן ערוך בסעיף י', שפסק לדינא דר"ת דעירוי מכלי ראשון מבשל, וז"ל: "אסור ליתן תבלין בקערה ולערוך עליהן מכלי ראשון". והקשה הפרי מגדים שם מדוע נקט השולחן ערוך רק 'תבלין' הלא גם שאר דברים כגון בשר וכו' נמי גם כן אסור ליתן בקערה ולערוך עליו מכלי ראשון, ומזה הוכיח הפרי מגדים דדעת השולחן ערוך הוא כתירוף ראשון בתוספות דבכלי שני אסור לשהות דמיחזי כמבשל, אם כן פשיטא שאסור לערוך מכלי ראשון, ולכך נקט השולחן ערוך כאן שאסור לערוך א"תבלין", הא שאר בשר וכדומה אף בכלי שני שיד סולדת בו אסור דמיחזי כמבשל, ורק בתבלין דמפורש בתוספות דליכא ביה מיחזי כמבשל היה שרי בכלי שני, ואהא כתבו שמכל מקום אסור לערוך מכלי ראשון. עכ"ל.

בודאי שאין לדמות הדחה מכלי ראשון למניח קיתון כנגד המדורה, שבמניח קיתון הרי הוא עושה מעשה אחד שמניח את הקיתון כנגד המדורה, ויש לחוש שאם נתיר לו הנחה מועטת, יבוא להניחו זמן מרובה. אבל בהדחה ושרייה שהם שני מעשים נפרדים, בודאי שאין לחוש שאם נתיר לו מעשה אחד דהיינו מעשה ההדחה, יבוא להתיר גם שרייה, כיון שהם שני מעשים נפרדים. אלא שהתפארת אבות נקט בלשונו "כיון דלא משהה את המים על גביהם זמן ארוך ומתכוין רק להפשירו על ידי הדחה מועטת", משמע מזה שהוא מחלק בהדחה עצמה בין הדחה מרובה להדחה מועטת, ומנין לנו חילוק זה, שהרי כל הראשונים הנ"ל חילקו בין הדחה לשרייה, אבל לא חילקו בהדחה עצמה בין הדחה מועטת להדחה מרובה, ומשמע שאין סברא לחלק ביניהם, דשם הדחה חד היא, שכיון שהיא דרך עירוי אפילו שתהיה הדחה מרובה אין בכחה לבשל את המודח, כיון שמהות פעולת ההדחה אין בכחה לבשל. ובפרט אם נאמר שכוונתו במה שכתב "דלא משהה את המים על גביהם זמן ארוך" דמיירי באותם המים שנשפכו עליו בראשונה, שהרי לגבי אותם המים יש לומר שמיד שנשפכו על הבשר הם נצטננו, ומה בכך אם לאחר מכן ישארו עוד על הבשר, ואינו דומה לשרייה, שהם מים מרובים והם חמים, וכיון שהם נמצאים בהם זמן רב, יש בכוחם לבשל. ואפילו בשרייה כתבו הראשונים הנ"ל שהשיעור הוא שעה או חצי שעה, וגם זה מבשלנו קצת, ואם כן איך בהדחה שהיא דרך עירוי, אפילו שתהיה מרובה, תיחשב לבישול.

אמנם אם נפרש שהדחה האמורה בדבריהם היא הדחה בתוך הכלי, בזה היה מקום לומר שיש לחוש שאם נתיר הדחה מועטת בתוך הכלי, יבוא להשהותו זמן מרובה, ודמי לאיסור משהה קיתון של מים לזמן מועט כדי שלא יבוא להשהותו זמן מרובה. אולם לאחר ההתבוננות נראה שיש לחלק בין הנחת קיתון כנגד המדורה להדחה במים, דבשלמא בקיתון הרי שחימום ובישול המים נעשה מאליו, ואם כן יש לחשוש שמא ישכח שם את המים ויתבשלו בישול גמור, אולם כאן שמדובר בדבר

לדבריהם מהמשנה, אלא רק הקשו מהמשנה לדבריהם שאמרו שיש מיחזי כמבשל בכלי שני, שהרי המשנה אמרה שמותר ליתן תבלין לתוך כלי שני משמע דלא אמרינן מיחזי כמבשל בכלי שני, ולכן הוכרחו להעמיד את המשנה רק בתבלין שבא למתק, אבל שאר דברים אסור להשים בכלי משום מיחזי כמבשל. אבל שאר הראשונים לא מוכרחים להעמיד את המשנה רק בתבלין, שהוא הדין גם בשאר דברים חיים שמותר להשים אותם בכלי שני כיון שכלי שני אינו מבשל, וגם אין בזה משום מיחזי כמבשל כיון דאיירי בכלי שני.

מעתה יש לבאר כן גם בדעת מרן, שכיון שמקור דברי מרן לגבי עירוי מכלי ראשון על תבלין הוא מדברי התוספות (שם מ: ד"ה אצל), והתוספות שנקטו דבריהם על תבלין הוא משום שדבריהם חוזרים על לשון המשנה שנקטה תבלין, לכן גם מרן נקט תבלין, אבל באמת הוא הדין בשאר דברים חיים, רק שלפי המגן אברהם שסובר בדעת מרן שאסור ליתן דברים חיים בכלי שני משום מיחזי כמבשל, מוכרח הוא לפרש בדעת מרן כאן שנקט בדוקא תבלין שאין בו מיחזי כמבשל כיון שבא למתק, אבל שאר דברים שאסור ליתנם בכלי שני, כל שכן שאסור לערות עליהם מכלי ראשון, וכמו שכתב הפרי מגדים לבאר כן לשון מרן לפי דברי המגן אברהם. ואם כן מעתה אין שום ראיה מלשון מרן שנקט 'תבלין' לומר ששאר דברים אסור להניחם בכלי שני משום מיחזי כמבשל, וכל שכן שאסור לערות, וכמבואר. ולפי זה יש לדחות מה שכתב להביא כעין ראיה זו מלשון מרן בסעיף ט', וז"ל: "וכן יש להוכיח עוד ממה שכתב מרן שם בסעיף ט': 'כלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האש מבשל כל זמן שהיד סולדת בו, לפיכך אסור ליתן לתוכו תבלין'". ע"כ. והנה אחר שדחינו את הראיה מדברי מרן בסעיף י' שעליו חוזרים דברי הפרי מגדים, ממילא גם ראיה זו מסעיף ט' נדחת, ופשוט.

* * *

עוד כתב בתפארת אבות שם: והנה היביע אומר הביא שלשרות עלי מינטא ... עכ"ל בעל ההשגה [והבאנו את לשון היביע אומר לעיל בתחילת

והנה המעיין בפרי מגדים יראה שלא כתב להביא ראיה מסעיף זה שמרן סובר דאמרינן בכלי שני מיחזי כמבשל, אלא שהוא כותב שלפי פירוש המגן אברהם בדעת מרן בסעיף ד', מובן מדוע כתב מרן בסעיף י' תבלין, וזו לשונו של הפרי מגדים: "והנה לפי מה שכתב [המגן אברהם] באות ט"ו דהמחבר [סבירא ליה] כתירוף ראשון בתוספות שם דבכלי שני חי אסור דמיחזי כמבשל, אתי שפיר דנקיט כאן לערות אתבלין, וכן הוא במשנה, הא שאר בשר וכדומה אף בכלי שני שיד סולדת בו אסור דמיחזי כמבשל". הראת לדעת שאין הוא מביא ראיה מדברי מרן אלו לומר שהוא סובר דאמרינן בכלי שני מיחזי כמבשל, אלא שלפי מה שסובר המגן אברהם בדעת מרן בסעיף ד' שבכלי שני אמרינן מיחזי כמבשל, מובן מדוע כאן נקט דוקא תבלין.

ובאמת שדבריו הם דברי התוספות בשבת (ל). ד"ה כג) שכתבו: "ואומר ר"י דאפילו בכלי שני אין שורין דהואיל דהמים חמין מיחזי כמבשל, ואף על גב דתנן לקמן (מ:): אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי, היינו דוקא תבלין שהן עשויין למתק את הקדירה ולא מיחזי כמבשל". ושים לב שגם התוספות לא הביאו ראיה מהמשנה שבכלי שני אמרינן מיחזי כמבשל, מזה שנקטה תבלין, שדוקא תבלין אין בו משום מיחזי כמבשל משום שבא למתק אבל שאר דברים חיים אסור להשימם אף בכלי שני משום מיחזי כמבשל, שאם כן יהיה קשה לפירוש רשב"ם שסובר שכן שורין בכלי שני, וכן יהיה קשה לתירוף השני לדעת ר"ת שסובר שהוא הדין ששורין בכלי שני, ואיך יתירו לשרות והרי הוי מיחזי כמבשל, אלא ודאי שמהמשנה אין ראיה מוכרחה שאסור לשרות בכלי שני משום מיחזי כמבשל, שבאמת בכלי שני אין משום מיחזי כמבשל, ומותר לשרות כל דבר חי בחמין שבכלי שני, ומה שנקטה המשנה תבלין היינו משום שאין דרך להשים דבר חי בתבשיל לאחר גמר הבישול חוץ מתבלין שהדרך להשימו בתבשיל גם לאחר גמר בישולו, ולכן נקט תבלין, אבל לענין דינא כל דבר חי מותר להשים בכלי שני כיון שכלי שני אינו מבשל. ועל כן אף התוספות לא הביאו ראיה

דמיירי בכלי שני ויש בזה מיחזי כמבשל, רק שהמגן אברהם פירש כן בדעתו.

ויש לדייק כן גם מדברי המגן אברהם עצמו (נס"ק טו) שלא נתכוין לפרש כן בדעת השולחן ערוך, אלא לפסוק ההלכה בלבד, שכך הוא לשון המגן אברהם שם: "מדיחין אותו. היינו שמערין עליו מכלי שני, אבל אסור לשרותו אפילו בכלי שני דמיחזי כמבשל, ולא דמי לתבלין בסעיף ט' דתבלין עשוי למתק הקדירה ולא מיחזי כמבשל (מספוט דף ל"ט, ושלטי גבורים, ז"ח)". ואם היה מפרש כן בדעת מרן, בשלמא מה שהביא מהתוספות זה משום שבא לומר שהתוספות הוא המקור לדברי מרן, אבל קשה מדוע הביא דברי השלטי גבורים שהוא דעת עצמו ולא ביאר כן בדעת מרן, וביותר מזה מה שהביא מהב"ח, והב"ח שם עצמו כתב בסוף דבריו: "ובשלחן ערוך כתב בסתם ולא פירש". וכוונתו על שני הדינים שכתב כאן, הן בדבר שנתבשל מערב שבת שמותר לשרותו רק בכלי שני, והן בדבר שלא נתבשל מערב שבת שמותר לערות עליו מכלי שני דוקא, שבשניהם מרן סתם וכתב "בחמין" ולא ביאר איזה חמין האם דכלי ראשון או דכלי שני.

והנה המגן אברהם עצמו במה שכתב מרן שבדבר שנתבשל כבר מותר לשרותו בחמין בשבת, פירש דהיינו בכלי ראשון ודלא כהב"ח, ואילו בדבר שלא נתבשל שגם בזה כתב מרן בלשון אין שורין אותו "בחמין" בשבת, פירש שהוא בכלי שני, הרי שבאותו תיבה עצמה – "בחמין", פירש המגן אברהם פעם שהוא כלי ראשון ופעם שהוא בכלי שני, וזאת על פי דברי התוספות, ואם כן איך אפשר לומר שהוא בהדיא בלשון מרן, כיון שלשון מרן לא מבורר היטב ויש צורך לפרשו על פי התוספות. וכמו שלשון המשנה אינה מבוררת והוצרכו התוספות להעמיד אוקימתות בלשונה, כך הוא בלשון מרן שאינו מבורר היטב ויש להעמידו על פי דברי התוספות. והמגן אברהם העדיף להעמידו על פי התירוץ הראשון של התוספות, אף על פי שידע שיש מקום להעמיד דבריו גם על פי התירוץ השני.

והיותר נראה שהמגן אברהם עיקר דבריו הוא לפסוק כדעה זו, רק שהלבישה על דברי מרן, ובזה

התשובה ע"ש]. עכ"ל. והנה דוקא כאן לא השיג היביע אומר ישירות על דברי האור לציון, אלא רק כתב את דעתו בנוגע להיתר זה, ויש מקום גדול לומר שבמתכוין לא השיג היביע אומר על האור לציון, כיון שגם רבינו היביע אומר הבין שיש סברא לומר שזה בגדר תבלין, אך כיון שיש סברא לומר שאינו בגדר תבלין, לכן הוסיף לכתוב שאף אם נסבור כן, אפילו הכי אין לאסור להניחם בכלי שני. ועל כן בספר חזון עובדיה (שנ"ד דף ס"ג ע"א) נסתייע מדבריו להיתר, ולא העיר על דבריו. עוד זאת יש לציין שבסיום הדברים שביביע אומר כתוב: "וכל זה נתבאר בשו"ת יחזה דעת חלק ו' (סימן כג). ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק ז' (סימן מ' אות ג). ע"ש". וזה נשמט בהעתקת התפארת אבות, אמנם ישנו חשיבות בציון דבר זה, כי ביביע אומר קיצר רבינו מאוד בדבריו, וסמך על המעיין בשו"ת יחזה דעת שיבין הדברים לאשורם. ויש להוסיף שמאז נדפס ספר חזון עובדיה – שבת חלק ד', ושם בהלכות מבשל (סעיף ט, עמודים של-שלד) האריך רבינו בביאור דין זה מכל צדדיו.

* * *

עוד כתב בתפארת אבות שם: "ולהאמור אין בכל הנ"ל [שכתב ביביע אומר] דבר וחצי דבר, אחרי שדעת מרן השולחן ערוך להדיא להחמיר בזה כתירוץ תוספות הראשון, וכמו שכתבו המגן אברהם והפרי מגדים והחזון איש והמשנה ברורה, ואין כאן מקום להשגה כלל". עכ"ל. אולם כבר כתבנו שאין כן דעת השולחן ערוך להדיא אלא פירוש המגן אברהם בדעת השולחן ערוך, וכבר כתבנו לעיל שיש לדייק כן מדברי הפרי מגדים עצמו (סימן שי' אות יט) שכתב "דמשמע ליה [המגן אברהם] דוחק אידי דסיפא בדברי הפוסק", דהיינו שהפרי מגדים יודע שאפשר לפרש במרן "אידי דסיפא" רק שהמגן אברהם משמע ליה שזה דוחק. גם ממה שכתב הפרי מגדים להלן (אות לז): "והנה למה שכתב [המגן אברהם] באות ט"ו דהמחבר כתירוץ ראשון בתוספות שם דבכלי שני חי אסור דמיחזי כמבשל", יש לדייק שמזה שכתב "למה שכתב המגן אברהם" ולא כתב "למה שכתב בשולחן ערוך", משמע שבשולחן ערוך עצמו אין הכרח לומר

נוכל ליישב דברי המגן אברהם (לקמן ס"ק יט), שעל מה שכתב השולחן ערוך (סעיף ה): יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בישול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין. הגה: בכלי שני ויש מקילין אפילו בכלי ראשון. כתב על זה המגן אברהם: "[ויש] מתירין בכלי שני. דסבירא להו דאין כלי שני מבשל. ולפי מה שכתבתי סעיף ד' בשם תוספות יש להחמיר דמיחזי כמבשל, אך היש מתירין סוברים להקל כתירוץ שני של התוספות, וכן מוכח דעת השולחן ערוך, ויש להחמיר". והנה בפשטות משמע שמה שכתב המגן אברהם "וכן מוכח דעת השולחן ערוך" זה חוזר על מה שכתב המגן אברהם באחרונה שהיש מתירין סוברים להקל כתירוץ שני של התוספות דבכלי שני אין מיחזי כמבשל, אלא שלפי זה יהיה קשה על מה שכתב המגן אברהם לעיל (ס"ק טו) שמרן השולחן ערוך סובר שאסור לשרות בכלי שני משום מיחזי כמבשל. וכבר רבים מהאחרונים למדו בדברי המגן אברהם שדעת השולחן ערוך באמת להקל כתירוץ שני של תוספות, וכמו שהביא בתפארת אבות.

אמנם הפרי מגדים כתב שאין סתירה בין הדברים, וגם כאן סובר המגן אברהם בדעת השולחן ערוך שבכלי שני יש דין מיחזי כמבשל, ומה שכתב מרן "ויש מתירין" היינו בכלי ראשון (ולא כהרמ"א שפירש דנני מרן בכלי שני), וזהו דוקא בפת שאין בישול אחר אפיה, אבל בדבר חי אסור אפילו בכלי שני משום מיחזי כמבשל, ומה שכתב המגן אברהם "וכן מוכח דעת השולחן ערוך", זה חוזר על מה שהביא בתחילה דעת התוספות שיש להחמיר משום דמיחזי כמבשל, ולפי זה אין סתירה בדברי המגן אברהם אליבא דהשולחן ערוך, שבשני המקומות סובר השולחן ערוך שבכלי שני אמרינן מיחזי כמבשל. והביאו בתפארת אבות שם, וכתב: "ומבואר להדיא דנשאר המגן אברהם איתן בדעתו דדעת מרן השולחן ערוך כתירוץ ראשון של תוספות".

אמנם לפי מה שכתבנו שהמגן אברהם לעיל (ס"ק טו) כתב רק את דעתו ולא שהוא מכריח בדעת מרן, יש לפרש דברי המגן אברהם בפשטות, שבאמת דעת מרן שבכלי שני אין מיחזי כמבשל, וזהו גם מה שכתב המגן אברהם כאן "וכן מוכח דעת השולחן ערוך" דהיינו להתיר בכלי שני ואין בו משום מיחזי כמבשל, ומה שסיים "ויש להחמיר" הוא דעת עצמו, ואזיל לשיטתיה לעיל שגם כן החמיר בכלי שני. ובזה מדויק לשון המגן אברהם שכתב כאן "ולפי מה שכתבתי סעיף ד' בשם תוספות יש להחמיר דמיחזי כמבשל", ואילו היה המגן אברהם מפרש כן בדעת מרן, מדוע הזכיר כאן את דבריו אליבא דהתוספות, היה לו להזכיר את דעת מרן לעיל שסובר שבכלי שני יש מיחזי כמבשל, ולפי זה לפרש את דברי מרן כאן שכתב "ויש מתירין"

והנה עצם ביאור הפרי מגדים בדעת המגן אברהם הוא דוחק, חדא, שהמגן אברהם

עצם ביאור הפרי מגדים בדעת המגן אברהם הוא דוחק, חדא, שהמגן אברהם

לפירוש ר"ת וכו', ע"כ⁶. וכן כתב המטה יהודה. ויעוין עוד בכף החיים (ס"ק ט) שהביא עוד דברי הפוסקים להחמיר כתירוץ ראשון של תוס' דאיכא איסור דמיחזי כמבשל בכלי שני⁷. וכן משמע מהבן איש חי (שנה שניה סדר זא סעיף ה) שכתב: "כל דבר שלא נתבשל קודם שבת אין שורין אותו בשבת בחמין שהיד סולדת בו", ומבואר דבכל חמין שהיד סולדת בו אסור, ולא רק בכלי ראשון, והיינו דאף בכלי שני אסור דמיחזי כמבשל. וכן משמע שם באות ט' דהתיר רק תבלין בכלי שני אבל שאר דברים לא. ע"כ.

והנה מה שכתב: "ואם לאסוף ספרים ומחברים הסוברים כן, אם זה הענין", הנה דוקא מתשובה זו נוכל ללמוד שאין זה הענין, שכנגד ארבעה פוסקים שהביא הרב שליט"א (מגן אברהם, פרי מגדים, חזון איש, משנה זכוריה), ועוד עשרה שהביא לאחר מכן (גינת ורדים, ז"ת, אליה רצה, חיי אדם, ערוך השולחן, רבינו זלמן, לנשי שרה, מטה יהודה, כף החיים, זן איש ח), יחד הם ארבעה עשר, הביא היביע אומר רק שני פוסקים בלבד מהר"י פארג'י ורבי יצחק טייב, והשאר הוא הכרעת רבינו על פי דברי הראשונים. ובאמת שזאת נפלאה היא בעיני, שכאשר היביע אומר חולק על האחרונים ומכריע על פי שיקול דעתו, משיגים עליו איך הוא חולק על האחרונים. וכאשר הוא מסתמך על דברי האחרונים, מלעיזים עליו שאין הוא יודע לפסוק על פי שיקול דעתו. אמנם לא אחד שכן הוא שיטת רבינו היביע אומר לבדוק ולחפש בכל ספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים קודם שיפסוק ההלכה, ועיקר טעמו בזה שאפשר שיראה בהם סברא או ראיה וכדומה מה שלא עלה על דעתו, ואף אם ימצא רק ראיות לדבריו, מכל מקום לא יהיה בגדר דן יחיד. וכבר אמרו בתענית (י) משם רבי חנינא, הרבה למדתי מרבתי ומחבירי יותר מרבתי ומתלמידי יותר מכולן, ובמכות (י) אמרו כן משם רבי. ולא יהיו

דהיינו בכלי ראשון, ולא לכתוב בסתם "וכן מוכח דעת השולחן ערוך", אלא היה לו להשוות דברי מרן אהרדי, ומזה שתלה זה בדעתו ובדעת התוספות, מוכח מזה שמה שכתב למעלה להחמיר בכלי שני, היינו דעתו עצמו אליבא דהתוספות והשלטי גבורים והב"ח, אלא שסמך את דבריו על דברי מרן, כיון שלדעתו זה הביאור "בהלכה" שכתב מרן, ולא שזה דעת מרן עצמו.

נמצינו למדים שזהו רק דעת המגן אברהם גופיה שכתב את דבריו על דברי השולחן ערוך, אבל בדעת מרן נוכל לפרש דמיירי או בעירוי מכלי ראשון, או בשרייה בכלי שני, וכמו שכתב רבינו בחזון עובדיה, וכדעת הראשונים שביארו כן בגמרא, וכמו שהבאנו לשונו לעיל.

* * *

עוד כתב בתפארת אבות: "ואם לאסוף ספרים ומחברים הסוברים כן, אם זה הענין, הלא יעוין בדברי הגינת ורדים עצמו (כלל ג סימן ז) שדעתו בתקיפות לאסור, ומה שהביא בהשגה שם מהגאון מהר"ם בן חביב, ושכן הסכים להלכה הגאון מהר"י פראג'י, יעוין שם בגינת ורדים שמכתבים אלו הינם מכתבי השגה על תשובת בעל הגינת ורדים, ויעוין שם שעל כל מכתב השגה השיב מכתב תשובה, בעוז ובתעצומות⁴. וגם דעת הב"ח להלכה כתירוץ תוספות הראשון, וכן הביא האליה רבה (אות יג): "אבל⁵ מגן אברהם וב"ח פסקו כאידך תירוצא דאסור לשרות בכלי שני דמיחזי כמבשל. וכן מבואר מרבינו ירוחם (ס), והגהות מרדכי (ס). וכן כתב החיי אדם (כלל כ סעיף ו), והערוך השולחן (סעיף ז), ורבינו זלמן (סעיף יא), וכן כתב הלבושי שרד על דברי המגן אברהם: כן כתבו התוספות

⁴ לא ידעתי מה בכך שנכתבו כתשובה להגינת ורדים, ושהגינת ורדים השיב על דבריהם בעוז ותעצומות, וכי מפני כך נאמר שלא כיוונו להלכה, ובפרט שגם הם כתבו דבריהם בעוז ותעצומות. [יש לציין שהובאה שם גם תשובתו של רבי משה חיון שגם הוא חלק על הגינת ורדים בענין הכנת הקפה בשבת].

⁵ קודם לכן הביא האליה רבה מהמלבושי יום טוב שהביא באחרונה את תירוץ תוספות השני ומשמע שכן סבירא ליה, ואחר כך אבל וכו'.

⁶ הנה הלבושי שרד רק ביאר דברי המגן אברהם ולא הוסיף כלום על דבריו ואיני יודע אם אפשר למנותו.

⁷ שם הוסיף רק להביא מדברי העולת שבת (אות יז) דסבירא ליה להחמיר.

והסברות, אבל ההכרעה ביניהם היא מן הקשות, ותשובה זו היא הראיה לכך, כי על אף שנראה שדעת האוסרים רבים על המתירים, מכל מקום הכריע היביע אומר מכח דברי הראשונים ועל פי שיקול דעתו נגד דבריהם. וזה שנים רבות כאשר יצא ספרו הראשון של תלמיד חכם אחד שליט"א ובו החל לחלוק על רבינו היביע אומר, ועיקר כוחו היא בבקיאותו, שמעתי מאברך יקר שאמר בזה הלשון: "הרב פלוני הראה שלא כל מי שבקי יכול לחבר יביע אומר".

ועל שאר דברי האחרונים שהביא הרב שליט"א הערנו בקצרה בשולי הגיליון, רק זאת ראיתי להעיר כאן במה שהביא בסוף דבריו מרבינו הבן איש חי (שנה שניה סדר ג' סעיף ה) שכתב: "כל דבר שלא נתבשל קודם שבת אין שורין אותו בשבת בחמין שהיד סולדת בו", ולענ"ד אין שום דיוק מדברי הבן איש חי, שהרי הבן איש חי נקט לשון "חמין" כלשון המשנה וכלשון מרן, וזהו עיקר השאלה כאן האם "חמין" זה הוא כלי ראשון או שני, ואחר שאנו מחליטין מהו, אזי אנחנו מצרפין לו עוד תנאי שצריך שיהיה הדבר הנמצא בו בגדר יד סולדת בו.

גם מה שהביא מרבינו הבן איש חי (סעיף ט) דהתיר רק תבלין בכלי שני אבל שאר דברים לא, לענ"ד גם מדבריו שם אין ראיה לנידון דידן, שכך הוא לשונו שם: כלי ראשון שהוא כלי שנשתמש בו על האש, אפילו לאחר שהסירו מעל האש מבשל כל זמן שהיד סולדת בו, לפיכך אסור ליתן תבלין לתוכו. וכן הוא הדין דאסור ליתן תבלין בקערה ולערות עליה מכלי ראשון שהיד סולדת בו, מפני שהערוי מבשל כדי קליפה כמו כלי ראשון. אבל מותר ליתן תבלין בתוך המרק שבקערה שהיא כלי שני, אפילו שהמרק חם שהיד סולדת בו, מפני שהתבלין קשים הם ואין להחמיר בהם ככלי שני. ע"כ. הנה הבן איש חי כאן נקט לשון המשנה ולשון הראשונים וכן לשון מרן שנקטו תבלין, והנה זה פשוט שהראשונים שחולקים על התוספות וסוברים שבכלי שני ליכא מיחזי כמבשל, בודאי שהם סוברים שמה שנקטה המשנה תבלין הוא הדין לשאר

רבותינו גדולי הדורות פחותים מגדר "ומתלמידי". והמתבונן יראה שאלו שזכו שנתקבלו פסקיהם לדורות הם דוקא אלו שהינם כביכול "בעלי אסופות", כמרן הבית יוסף⁸, הרמ"א⁹, הכנסת הגדולה, החיד"א, החסד לאלפים, רבי חיים פאלאג'י, הבן איש חי, הכף החיים, המשנה ברורה, ועוד רבים ששתלם ה' בכל דור ודור, וזאת על אף שבדורם היו עוד תלמידי חכמים מופלגי העיון. ולך נא ראה מה שאמר רבינו האור לציון על ספר כף החיים "שאין זה חיבור של העתקה וליקוט מספרים, אלא חיבור המחייב טירחה ועיון רב", [ונדפס בספר אור לציון חכמה ומוסר עמוד ע], והוא מוזכר פעמים רבות כסייעתא וכמקור בספרי אור לציון, וזאת על אף שכולו בנוי מ"אסיפות". ובאמת שפסיקת ההלכה באופן זה, על אף שנראית לכאורה לאלו שאינם מביני מדע שהיא מן הקלות, כאילו הענין המספרי הוא הקובע כאן, אולם באמת לא כך הוא, כי הבקיאות רק עוזרת לידע את כל הדיעות

⁸ כלשון רבינו אור לציון (ונדפס במנחם למנוחות 3 ענף א' ריש א' 3) "שמרן בפסקיו אינו פוסק בראיות תלמודיות, אלא מכריע בין שיטות הפוסקים", ו"קבלנו הוראות מרן כאילו דעתו היא דעת רוב הפוסקים" (שם ריש ענף 3). ומן הענין להביא כאן מה שכתב בתשובת רבי ישראל די קוריאל כאשר בא להגן על כבוד רבינו הבית יוסף למי שקרא "מאסף", ונדפסו דבריו בשו"ת בית יוסף (דיני כמנוחות סימן יד), וז"ל: "ועל שם חדש אשר קורא לו 'מאסף', ידענו כי זאת תורת הקנאות וענייניו, ודבריו אינם צריכים חיזוק, כי מפורסם לכל העולם כולו חכמתו הגדולה, כי לא לבד אסף וקבץ, אבל חידש בכל מקום, תירץ ותקן לשונות רבים, וגם עם זקנה ושיבה הרביץ תורה רבה בישראל, ויצאו מידו כמה מורי הוראה, ושפט והנהיג את ישראל כל ימי חייו. וגם לשון 'מאסף' לא יצדק, כי המאסף נקרא מי שמאסף דינים ועושה חיבור, אבל אומנות נקיה זו היא להודיע ללומדים שורשי הדין מהיכן יצאו מהתלמוד או מפוסקים כדי לסמוך עליהם, וגם להודיע להם חידושים על אותו הדין פלוני חידש ופלוני חידש, והוא מראה דרך גם כן על מה לסמוך בפסק, ואגב מבאר עניינים קשים בתלמוד, וזכה וזיכה את הרבים". ע"כ. ודברים אלו תואמים ומתאימים לרבינו היביע אומר זצ"ל.

⁹ וכמו שכתב בהקדמה להגהותיו על השולחן ערוך שהכל הוא ליקוטים מספרי האחרונים ו"מעט מזער הוספתי מדעתי, וכתבתי 'כן נראה לי', להודיע כי ממני יצאו הדברים".

הרשב"ם דעירו מכלי ראשון ככלי שני, כמו כן לא יעלה על דעת לצרף שיטה זו".

הנה בהשגה זו נראה כאילו היביע אומר אינו מבין שלא שת לבו לכך שהראשונים הללו סוברים דמיירי בכלי ראשון ודלא כהתוספות דמיירי בכלי שני, אמנם המעיין ביביע אומר יראה שדקדק בלשונו וכתב: "אבל רבו הראשונים להתיר כתירוף השני", שהוסיף תיבת "להתיר", וכונתו שאותם ראשונים סוברים להתיר להניח בכלי שני כמו שהתירו התוספות בתירוצם השני, אבל לא שהם סוברים לפרש את הסוגיא כפי התירוף השני של התוספות, אלא שדבריו ביביע אומר כאן באו בקיצור וסמך על הלומד שיעיין בשו"ת יחזו דעת (חלק ו סימן כג) שציין בסוף דבריו, ושם נתבארו הדברים היטב, ששם כתב בלשון זו: אבל המאירי כתב ... ומבואר שסובר שבכלי שני אף שורין אותו. וכן דעת רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים שכתב ... ומשמע שבכלי שני אף שורין אותו בשבת. וכן כתב בחידושי הר"ן ... ומוכח שעל כל פנים שריה בכלי שני מותרת. עכ"ל. הראת לדעת שדקדק בלשונו להוכיח מהם רק שמותר בכלי שני, אבל לא שהם סוברים כתירוף השני של התוספות.

ומה שכתב בתפארת אבות שאין לצרף דעת הראשונים הנ"ל משום שמרן לא סובר כמותם, על זה גופא אנחנו דנים, ולדעת רבינו היביע אומר יש לפרש בדעת מרן על שני פנים, או שהוא סובר כמותם דמיירי בהדחה מכלי ראשון, ואף אם נאמר שהוא סובר דמיירי בכלי שני, מכל מקום סובר הוא כתירוף השני של התוספות דשרי גם לשרות בכלי שני, בצירוף דעת הראשונים הנ"ל שסוברים דבמשנה מיירי בכלי ראשון, ומינה נלמד שעל כל פנים בכלי שני שרי אף לשרות. ואין זה דומה לדעת הרשב"ם שהובא בתוספות שסובר שעירו אינו ככלי ראשון, ובזה ודאי מרן חולק עליו שהרי אסר לערות מכלי ראשון על התבלין, ולכן אין לצרף את דעתו להיתר, מה שאין כן בשיטת הראשונים הנ"ל שיש לומר או שמרן סובר כמותם, או שמרן מצרף את דעתם.

* * *

דברים, ולא נקטה המשנה תבלין אלא רק משום שזהו הדרך להשים תבלין חי לאחר הבישול, מה שאין כן שאר דברים חיים שלא מוסיפים אותם לאחר גמר הבישול. ואדרבה המעיין היטב בדברי הבן איש חי יראה שכתב: "אבל מותר ליתן תבלין בתוך המרק שבקערה שהיא כלי שני, אפילו שהמרק חם שהיד סולדת בו, מפני שהתבלין קשים הם ואין להחמיר בהם ככלי שני", וזהו ממש הפוך מהתירוף הראשון של התוספות, שהתוספות פירשו שכלי שני אינו מבשל כלל, והטעם במשנה הוא משום מיחזי כמבשל, ובתבלין ליכא משום מיחזי כמבשל מאחר שבא למתק, ואילו הרב בן איש חי מפרש שהטעם הוא משום בישול ממש, ורק בתבלין הקילו שהוא קשה, ולא בשאר דברים. והבן איש חי לשיטתיה אזיל שכתב לעיל (סעיף ה): "וכתבו הפוסקים מאחר דלא בקיאין איזה מקרי רכיך, צריך להחמיר בכל דבר לבלתי יניחו בתוך חמין שהיד סולדת בו". והיינו אפילו בכלי שני. והוא כדעת המגן אברהם (ס"ק יט), וזה שלא כדברי האור לציון שהעלה בזה שלא כדבריהם וכן"ל.

* * *

עוד כתב בתפארת אבות: "ומה שהביא בהשגתו סיעתא לדבריו מדברי הראשונים, שכתב בהשגה: "אבל רבו הראשונים שתפסו עיקר להתיר כתירוף השני, שכן כתב רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים, וכן כתב המאירי שם, והארחות חיים (סלכות שנת אומ נ), וכן כתב בחידושי הר"ן". ע"כ. הנה דבריו בזה לא נכונים, דהראשונים הללו לא נקטו כלל כתירוף שני דתוס', אלא דרך נוספת יש להם בסוגיא וכמו שהבאנו לעיל, דבאמת הסוגיא איירי בכלי ראשון (ולא בכלי שני כפי שני תירוטי תוספות), והא דהתירו הדחה, כיון דלא משהה את המים על גביהם זמן ארוך ומתכוין רק להפשירו על ידי הדחה מועטת ומותר". וכאן העתיק הרב באורך את לשון הראשונים. ואחר כך כתב: "וסברתם עצמה בביאור הסוגיא וודאי לא סובר מרן, ואין לפוסקה להלכה, וכמו שהתבאר לעיל, דבבית יוסף לא הביא זאת, וגם דהר"ן והמאירי לשיטתם, ולדידן ליכא למימר כוותיהו, וכמו שלא עלה על דעת לצרף שיטת

הכא לא שמדיחין אותו בקלוח מים שהוא מערה מכלי ראשון קאמר, אלא לאחר שעירה אותן בתוך כלי שני מדיחו בתוכן, וכדתנן (לקמן מנ:): אבל נותן הוא לתוך הקערה ולתוך התמחוי". ודבריו מבוארים, והוא ממש כדברי האורחות חיים, וכבר כתב כן בחזון עובדיה, והבאנו לשונו לעיל.

* * *

ומה שהביא שם מהפסקי התוספות והאור זרוע שסוברים כתירוצו הראשון של התוספות, כן כתב גם ביביע אומר שם. ומה שהביא מרבינו ירוחם, הנה זה לשון רבינו ירוחם שם: "לערות בכלי ראשון דבר שלא נתבשל כל צרכו מערב שבת, יש מהגדולים שכתבו דאסור דערוי בכלי ראשון מבשל, והא דאמרינן למעלה דכל שלא [בא] בחמין מערב שבת דמדיחין אותו בשבת, דוקא בכלי שני. ויש מהגאונים שכתבו דאפילו בכלי ראשון מותר לערות דכלי ראשון אינו מבשל, ודוקא הדחה, אבל לשרות אסור, ובכלי שני מותר אפילו לשרות. ולסברא הראשונה לא התירו בכלי שני אלא להדית, אבל לשרות אסור מפני שנראה כמבשל". ומהלשון הזה של רבינו ירוחם שכתב "ויש מהגאונים שכתבו דאפילו בכלי ראשון מותר לערות דכלי ראשון אינו מבשל, ודוקא הדחה, אבל לשרות אסור, ובכלי שני מותר אפילו לשרות", הוכיח ביחודה דעת שסובר כהתירוצו השני של התוספות שמותר לשרות בכלי שני, אולם סברא זו שהזכיר רבינו ירוחם אינה סברת המאירי והר"ן ודעימייהו, אלא סברת רשב"ם בתוספות שעירויי ככלי ראשון, וכתבנו לעיל שאף לדעת היביע אומר נראה שאין לצרף דעת הרשב"ם, כיון שלהלכה קיימא לן דעירויי כן מבשל, ואם כן קשה כיצד צירף כאן היביע אומר דעת הגאונים שהובאו ברבינו ירוחם. ואפשר שבאמת לפי היביע אומר כן מצרפים גם את דעת הרשב"ם שבתוספות, דאף על גב שלהלכה קיימא לן דעירויי מבשל, מכל מקום נלמד ממנו להקל על כל פנים בכלי שני. וצ"ב.

* * *

לסיום כתב הרב שליט"א: "ואגב, עיקר מה שתלה בהשגתו שם הנדון בשני תירוצי תוספות

עוד כתב בתפארת אבות: "ומה שהביא עוד שגם האורחות חיים (הלכות שבת א"ט נ) תופס עיקר כתירוצו תוספות השני, מדבריו אין ראיה כלל, ואדרבא אם יש מדבריו ראיה הוא כתירוצו תוספות הראשון, דהנה ז"ל האורחות חיים שם: "וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת בלתי שרייה, חוץ מן המליח הישן וקוליים האספנין שהדחתן היא בשולן, פירוש משליכין עליו מים ומדיחין, ולמאן דאמר עירויי ככלי ראשון צריך ליוזר שיתן המים תחלה בכלי ואחר כך יביא לתוכו המודח". הרי שכתב שלמאן דאמר עירויי ככלי ראשון צריך ליוזר שיתן המים תחלה בכלי ואחר כך יביא לתוכו המודח, ולא התיר אלא הדחה אבל שרייה אסור, ואם כדברי תוספות בתירוצו השני הלא גם שרייה מותרת, ואדרבא מזה מוכח דסבירא ליה לר"ת (הוא מאן דאמר דעירויי ככלי ראשון) כתירוצו הראשון דרק הדחה מותרת ולא שרייה, דמיחזי כמבשל". ע"כ.

הנה המדקדק בלשון הארחות חיים יראה שבפירוש הראשון כתב "פירוש משליכין עליו מים ומדיחין", ואילו בפירוש השני כתב "שיתן המים תחלה בכלי ואחר כך יביא לתוכו המודח", וזאת משום שבפירוש הראשון מדובר שמדיח בכלי ראשון, ולכן פירש שהדחה זו היינו שמשליכין עליו מים ומדיחין, אבל אסור להשרות אותו בתוך הכלי כיון שהוא כלי ראשון. אבל בסיפא שמדובר בהדחה בכלי שני פירש שנותן המים בכלי תחילה ואחר נותן לתוכו המודח, משמע שלא רק שמותר להשליך עליו מים ולהדיחו, אלא אף להניחו בתוך המים מותר, ומזה שלא חילק בין שרייה מרובה למועטת, משמע שאף שרייה מרובה בכלי שני מותרת, וזהו כמו שדייק מדבריו ביביע אומר וביחודה דעת. ודברי האורחות חיים שוים לדברי הרשב"א בחידושו למסכת שבת (לט.) שכתב כלשון הזה: "וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין. פירוש שמשליכין עליו מים חמין ומדיחין אותו בהם. ולמאן דסבירא ליה דעירויי דכלי ראשון לאו ככלי ראשון, הכי נמי להדיחו בעירויי דכלי ראשון. ואי עירויי דכלי ראשון ככלי ראשון,

אולם האור לציון סובר שגם בתה ונענע עיקר התבשיל הוא המים, והתה או הנענע באים לתת טעם במים ולכן חשיבי כתבלין. ואם כן יש כאן מחלוקת בשיקול הדעת האם תה ונענע חשיבי כתבלין או לא, אבל אין כאן דברים "לא נכונים".

שוב מצאתי בספר הליכות עולם (פרשת נא אום ו), שכתב: וכן ראיתי שיש נוהגים לתת עלי נענע (מייטא) במשקה התה, שלהלכה נקטינן להקל כלשון אחרון בתוספות, וספקא דרבנן לקולא, ומכל שכן שנראה לומר שדין עלי נענע (מייטא) כדין תבלין הבאים למתק התבשיל שבקדרה שהתירו התוספות אף לתירוץ הראשון, וכו'. ע"כ. נמצא שכאן כתב גם לגבי הנענע לפי צד אחד שהוא כתבלין.

ובענין הלימון, מצאתי בספר חזון עובדיה (עמוד של) שהביא שם לדברי החזון איש שכתב שמותר לתת לימון לתוך כלי שני, דמשום נראה כמבשל ליכא דהוי כתבלין, אולם בספר קצות השולחן (סימן קנז נדי השולחן סוף אום יד) כתב להחמיר מפני שאפשר שהלימון לא הוי בכלל תבלין שבמשנה, ושכן כתבו עוד אחרונים, אולם אפילו אם אינו בכלל תבלין, כלי שני אינו מבשל [ואף לא הוי כמיחזי כמבשל].

נמצא שגם בענין הנענע וגם בענין הלימון עלה על דעת רבינו הסברא דהוי כתבלין, וממילא יהיה מותר לשרותו לכולי עלמא בכלי שני, וכסברת התוספות שבדבר העשוי למתק ליכא ביה מיחזי כמבשל, אולם בכל זאת כתב שאף אם נאמר דלא חשיב כתבלין, מכל מקום יש להתיר כתירוץ השני של התוספות. וכאן ביביע אומר שכתב הדברים בקיצור, כלל את הנענע עם הלימון, ולא הזכיר הסברא דהוי כתבלין כיון שכבר הזכירה באור לציון, רק בא להוסיף שאף אם נאמר דלא הוי כתבלין וכמו שאותם הסוברים, יהיו מותר להניחם בכלי שני. שוב שמתי לב שגם בסיום תשובה זו דקדק רבינו וכתב: ולפי זה יש להתיר לשרות עלי מינטא (נענע) בכוס תה חם", ולא הזכיר כאן מענין הלימון, רק בראש התשובה כלל גם את ענין הלימון כיון שהוא העתקה מהאור לציון. צא וראה עד כמה מדקדק רבינו בלשונו.

והאריך להוכיח שהעיקר כתירוץ השני ולכן מותר, הנה גם זה אינו נכון, דאף לפי התירוץ הראשון של תוספות מותר, דאף על פי שכתבו התוספות דאיכא איסורא דמיחזי כמבשל, מכל מקום הוסיפו תוספות מיד דבתבלין מותר, דכיון שהוא עשוי למתק את הקדירה לא מיחזי כמבשל, ולפי זה פשוט דהוא הדין בעלי תה¹⁰ ולימון דליכא ביה איסורא דמיחזי כמבשל, [שכיון] שהם עשויים למתק אין בזה איסור ומותר ליתנם. וכמו שכתב החזו"א (סימן נז ס"ק יט) "ונראה דמותר ליתן לימון לתוך כלי שני אף שהיד סולדת, דמשום נראה כבישול ליכא דהוי כתבלין", וכן כתב אאמו"ר זללה"ה בהמשך התשובה שם. ע"כ.

הנה כבר כתבנו שביביע אומר כיון שהוא קובץ הערות על סדר הספר אור לציון – קיצר בזה, אולם סמך בזה על הלומד שיעיין בשאר ספריו שהאריך בדין זה, והנה המתבונן יראה שבשו"ת יחווה דעת דן רק לגבי עלי מינטא (נענע), וכן הוא בספר לוית חן (אום מד), וביביע אומר (חלק ז סימן מ אום ג) דן לגבי תה, ובזה אפשר שסובר היביע אומר שאינו חשיב כתבלין כיון שהוא רוצה בטעם התה והנענע בעצמם, ואין זה דומה לתבשיל שהוא צריך בעיקר את התבשיל, והתבלינים באים רק למתק את התבשיל. ולא מיבעיא כששם את הנענע לבדו במים חמים, שאז בודאי הוא רוצה את הטעם של הנענע, אלא אף אם הוא שם את הנענע בכוס תה, אין לומר שהתה הוא העיקר והנענע בא למתקו ולתת בו טעם, אלא אנו אומרים שהוא חפץ ורוצה בטעם נענע והתה בשוה, ואינם חשובים כבאים למתק. ודומה לזה כתב בגינת ורדים (כלל ז סימן ג) בענין שריית אבקת קפה בתוך כלי שני, וז"ל: "ומתוך דברי התוספות שנתנו טעם להיתר שריית התבלין בכלי שני, ואמרו לפי שהן עשויין למתק את הקדירה והוא טפל למאכל ולפיכך לא מיחזי כמבשל, מדבריהם יש ללמוד חומרא לנידון דידן שהמשקה הזה אין בו תערובת סימנין אחרים כלל שיבוא הקהו"ה [הקפה] למיתקו, אלא הקהו"ה לבדו הוא יעשה, ואם כן יש לאסור בו השרייה".

¹⁰ הוא טעות סופר וצריך לומר "עלי נענע".

הרב אורי שהרבני

מח"ס "ליקוטי אש", "דרכי אבות", ירושלים.

סימן עט

בענין "עטרה" של כסף בראש הטלית

הגוף, וממילא כשעושה עטרה הרי הופך את כיסוי הראש לעיקר [ועושה את הטלית ככובע], ואף בעטרה מבד יש הערה זו. אך בסוף דבריו הוסיף וכתב שאין כדאי לעשות אפילו באמצע הטלית (כמנהג חלק מ"הסמדיס"), ואף שלא שייך בזה הטעם שעושה הראש עיקר, מ"מ סוף סוף מה לכסף וזהב בטלית, והערה זו השניה שיכת דוקא לעטרה מכסף אך לא בעטרה מבד.

ג. וכבר מצינו להדיא שקדמו בזה הלבוש (הלכות יציאת סימן י') שכתב וז"ל: מנהג יפה הוא מנהג ארצות הישמעאלים שאין עושין עטרות לטליתות להראות שאין עיקרו נעשה לכך. עכ"ל. הרי שמבואר להדיא בדבריו שאין דעתו נוחה ממנהג זה, משום טעמו הראשון של הערוך השלחן. והיינו דאף שמנהג העטרה הובא כבר במג"א (סי' ס סק"ו) וז"ל: נהגו לעשות עטרה מחתיכת משי לסימן שאותן ציציות שלפניו יהיו לעולם לפניו, וכמ"ש [ירושלמי פ' הבונה ה"ג והר"ן שם]. קרש שזכה להנתן בצפון לעולם בצפון, (שלי"ה). וכ' בכתבי האר"י שלא היה מקפיד בלבישת הטלית לשום תמיד על צד א' כמו שנוהגין הרבה. ע"ש. מ"מ כל דבריו אמורים רק על "עטרה" מבד, להיכר בעלמא מה לפניו ומה לאחוריו, אך לא מצאנו בדבריו היתר לעטרה מכסף ממש. וכן העיר בזה במלבושי יו"ט (על הלבוש) שגם לאשכנזים הטעם שעושין העטרה הוא כדי שכל פעם יבוא חלק עליון למעלה ולא יתהפך משום דמעלין בקודש ואין מורידין ויבואו לעולם אותן שני ציציות שהניח ראשונה למעלה וכן לעולם (עי' יציאת מצ"ס ס' א אות ד), נמצא שגם להם כל הסימן שעשו זהו רק בחתיכה מבד להיכר בעלמא אבל מכסף לא.

ד. אך דברי הלבוש והערוה"ש צ"ב, דעכ"פ לכא' יש בזה משום זה אלי ואנוהו, וכדאיתא בשבת (קלג:), "זה אלי ואנוהו" – התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין.

ואפשר די"ל שענין "זה אלי ואנוהו" אמור במצוה עצמה דהיינו בכל המצוה ולא בחלק ממנה, ומה

ראיתי ונתון אל ליבי לחקור אודות מאי דחזינן שיש הנוהגים להתעטף בטלית כשעטרה של כסף בראשה, אי שפיר עבדי, או שמא יש בזה חסרון.

א. כתב הערוך השולחן (אורח חיים סימן ס), וז"ל: יש שמקפידים שהציצית שהם לפניו לא יהיו לעולם לאחוריו, והיינו דעיקר מצות ציצית הוא שיהיו שני ציצית לפניו ושנים לאחוריו כדי שיהיה מסובב במצות [טור] ונראה דזהו לעיכובא דהא על ארבע כנפות כסותך כתיב [דברים כב, יד], והכנפות הם שתים לפניהם ושתים לאחריהם, ולזה יש מקפידים שאותם שלפניו לא יהיו לעולם לאחוריו משום דלפניו הוי יותר חשיבות, וזהו כענין מעלין בקדש ולא מורידין ולכן מניחין חתיכת משי או שאר דבר על הטלית לצד מעלה, ואצלנו עושים זה שתופרים חתיכה תחת ראש הטלית שלא יתקלקל מפני הזיעה, וממילא יש היכר צד מעלה וצד מטה. ונראה שבזמן הקדמון לא עשו כן שהרי כתבו על האר"י ז"ל [מג"א סק"ו] שלא היה מקפיד לשום הטלית תמיד על צד אחד כלומר לפעמים היה צד פנים צד זה ולפעמים הצד האחר. ואם היה אצלו חתיכה תפורה תחת ראש הטלית לא היה באפשרו לעשות כן שהרי היה החתיכה התפורה לצד חוץ, ויש שכתבו שגם על צד מעלה ומטה לא היה מקפיד וממילא דלפעמים השלפניו היה של אחוריו [שם בשם כונות]. ויש נוהגים לשום צד ימין הטלית על כתף השמאלי [שם] כדי שיהא מסובב יפה ואין המנהג כן. וגם יש שעושים עטרה של כסף בראש הטלית המונח על הראש, ואינו כדאי, דבזה נראה דהעיקר הוא מה שעל הראש, ובאמת העיקר הוא מה שעל הגוף. ולכן יש נוהגים מטעם זה לשום גם עטרה של כסף באמצע הטלית [עי' בארצה"ח] אבל גם זה אינו כדאי ורבים וגדולים מונעים את עצמם מזה, וכן נכון לעשות שלא יהיה בהטלית רק צמר ומה לכסף וזהב בטלית [והאריז"ל ודאי לא עשה כן דא"כ לא היה אפשר להפכו]. עכ"ל.

ב. וראיתי להביא את לשונו במלואו, אחר דחזינן בדברי קדשו ב' טעמים מדוע אין ראוי לעשות העטרה. הטעם העיקרי, כיון שמהות מצות ציצית היא בגד לגוף, ואין העיקר מה שעל הראש אלא מה שעל

שמחשיב את החלק שעל הראש יותר מהחלק שעוטף בו גופו אינו מצוה.

ועוד יש ליישב ע"פ מש"כ השדי חמד (מערכת 1 כלל י3), שזה אלי ואנוהו שנוהג בציצית חוזר רק על הפתילים ולא על הבגד עצמו. ולכן יש לומר שההתנאה במצוות הוא במצוה עצמה ולא בתוספות הסובבות אותה, ולכן קשירת לולב שהיא עצמה מצוה שהרי לולב צריך אגד היו עושים מחוטי זהב, אבל נרתיק לאתרוג אינו במצוה עצמה ולכן יש פחות עניין בזה. וע"פ זה יש לחלק בין בית מזוזה שהוא נצרך לצורך קביעת המזוזה ויש בו זה אלי ואנוהו לבין קופסת אתרוג או קופסת תפילין שיש פחות ענין להדרו וניתן לשים בפשוט. וע"ע בשו"ת דבר אברהם ח"ב, סי' כה, ושו"ת ארץ צבי ח"א שדנו מה שיך הידור מצוה בטלית שאינה חלק מן המצוה.

ה. נמצאנו למדים, כי יש הסוברים שההידור וההדר במצוות ציצית, הוא בדוקא בחוטים לעשות ניפוך לשמה טויית גברא וצמר רחלים, אך אין עניין להדר בבד שיהיה בו כסף או זהב או כיו"ב, ובפרט שיש מהעושים עטרה בטליתם אין כוונתם ליפות הטלית אלא לנאות עצמם. ועיין בספר חשוקי חמד (ע"ז מד:) שכתב הגר"י זילברשטיין שליט"א, בזה"ל: נראה שיש מקום לתקן בביהכ"נ שכל המתפללים יתעטפו בטליתות רגילות שאינן מעוטרות, אם הדבר גורם לבושה אצל העניים. ע"כ. ושוב שמעתי מידידי הג"ר שמואל זכאי שליט"א (שקיע צדי רצות נכמיצת המאמר) שלפני כמה שנים נשאל מו"ר הגר"מ צדקה שליט"א על זה, והראה פנים שאין דעתו נוחה מדבר זה כלל.

ו. אולם מצינו שיש דעות המתירים זאת, וכמו דחזינן מעשה רב אצל כמה אדמו"רים וגדולי ישראל שמתעטפים בטלית עם עטרה מכובדת. וידידי הגאון הרב יוס"ח אוהב ציון שליט"א, הראני שכבר דן בזה בשו"ת אגרות משה, חאו"ח ח"א סימן קפ"ז, והביא שם מרש"י ב"ק דף ט, שיש ענין לעשות גם "טלית נאה", וכתב באגר"מ שם שהכוונה על הטלית שלובשין בעת התפילה. ועוד הוסיף הרב הנ"ל וכתב לי בזה"ל: וע"ע בשו"ת ארץ צבי פרומר סימן א, שגירסת הרי"ף והרא"ש בסוכה (ג:) טלית נאה [וזה דלא כסברת השד"ח הנ"ל]. ובאריכות בספר מגדים חדשים (שנח קלג:), ולפי"ז לכא' יש ענין בעטרה. ושוב מצאתי בספר נפש חיה מרגליות סימן ח' שהביא ראיה מזוה"ק (פרשת פנחס) שיש ענין בעטרה. וראה באגר"מ (מאור ח"ה סי' כ אות ג). עכ"ל.

ולהשלמת הענין הבאתי דבריו, שאחר שנשאל על ידי הגר"א גרינבלט זצ"ל (מס"ס רצנות אפרים) אודות מנהג זה, השיב לו בזה"ל: בענין עשיית עטרה של כסף על הטלית, מקום שמכסים את הראש, שהערה"ש (סי' ס' סעיף י') סובר שאין לעשות, משום דבזה נראה דהעיקר הוא מה שעל הראש. הנה טעם זה איתא בדברי חמודות על הלכות קטנות לרא"ש הלכות ציצית סעיף ס"ב בשם הרמ"י. שכתב לתרץ שלא יקשה על טליתות שלנו, שעושין לה יפוי משאר הבגד במקום המונח על הראש, וקורין לו עטרה, כאילו עיקר הטלית לא נעשה אלא להניחו על הראש, שהרי כו"ע יודעין ורואין שהטלית משולשל על כתפו ועל גופו, וניכר שעיקרו לכך נעשה, ומצד צניעות יתירא הוא מניח גם על ראשו, וגם מצד שתהא עטיפה מעלייתא בשעת הברכה, לכך מייפין מקום ההוא. אך שמסיק הרמ"י שיותר יפה הוא מנהג ארצות ישמעאלים לטליתות, להראות שאין עיקרו נעשה לכך. אבל הדברי חמודות עצמו מסיק, ואני שמעתי טעם אחר למה עושין העטרה, והוא כדי שיש להיות היכר למקום המונח על הראש, שלא להורידו פעם אחרת, דמעלין בקודש. דמשמע מלשון זה, דלטעם זה יש לנהוג לעשות העטרה לסימן. וטעם זה הא כתב המג"א (סימן ס' סק"ו) בשם השל"ה, ולטעם זה הא הסכים הדברי חמודות למנהג דעשיית עטרה. דלא כמחה"ש שכתב דהלחם חמודות (הוא שמו הקודש של ס' דברי חמודות) קרא תגר על מנהג זה, דאדרבה הוא קיים המנהג. והרמ"י שהביא הדברי חמודות, שכתב שמנהג דארצות ישמעאל יפה, שאין עושין עטרות לטליתות, משמע שלא ביטל בשביל זה מנהג עשיית העטרה, דהא מתרץ אותו. ומשמע שהוא עצמו עשה עטרה לטליתו כהמנהג. ולפי זה הוא רק סברת עה"ש בעצמו שכדאי אף לבטל מנהג זה, ולא מסתבר כלל. [א.ה. ואולם שמא י"ל דשמא כל הסכמתו של הד"ח הוא רק לעטרה של בד ולא של כסף, וכמ"ש לעיל באות ב]. והרי כמה מקומות יש שעושין עטרה, וגם האין עושין עטרה עושין סימן למקום הראש כהשל"ה, דלא כארצות הישמעאלים. ולכן מאחר שנהגת להשים עטרה על הטלית, כי בכל מקומותינו לא נהגו בזה. אבל אתה שלבשת, אין לך להסיר, אבל צריך שלא יהיה חובה כנדר. אך דין מנהג ג"כ אולי ליכא, מכיון שלא כו"ע סברי דאיכא מעלה בזה, ומ"מ אין לך לשנות ממנהגך. עכ"ל האגרות משה. ועיין. [ונשמח להערות הלומדים ע"ג ירחון חשוב זה, וציי"מ וימ"נ אמנ].

סימן פ

יתדות - מכתבים הערות ותגובות



שיש דין קדימה גם באכילת "שבעת המינים" | מכתב

אל מערכת הקובץ הנפלא והחשוב "יתד המאיר", מצ"ב ידיעה חשובה בעניני ט"ו בשבט, ואשמח אם יפורסם. הנה מבואר בש"ע (סי' ר"א סעיף ד'), דכל הקודם בפסוק ארץ חטה ושעורה, קודם לברכה, ע"ש. ורבים שאלו מדוע נהגו העולם כליל ט"ו בשבט וכדומה לאכול לפי סדר הפסוק, שהרי מה שמצינו קפידא בהלכה הוא לברך לפי סדר הפסוק, ולא ראינו שיש קפידא אף לאכול לפי סדר הפסוק. וכגון לאחר שכבר בירך בורא פרי העץ לכאורה כבר אין שום ענין להמשיך ולאכול דוקא ע"פ הסדר האמור בפסוק, ומדוע נהגו העולם להקפיד בזה גם בסדר האכילה, ועי' בספר ברכת שמואל - ברכות (עמ' לט), מה שכתב בזה.

ועתה בשנה זו, שמעתי מהג"ר עובדיה (צה"ר יעקב יוסף שליט"א, שהביא שיש סברא להצדיק מנהג העולם בזה, על פי דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דהנה כל הברכות (מון מנהג"ו) חיובם הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא אין שום חיוב לברך. וממילא כיון דחזינן דהתורה הקפידה על הסדר, על כרחך כוונתה על סדר האכילה ולא על סדר הברכות, כי הרי מהתורה אין ברכות, וא"כ הסדר האמור בתורה באללמדנו על סדר האכילה, ואתי שפיר מנהג העולם בזה.

ושב כתב לי בעל השמועה, הג"ר עובדיה ב"ר יעקב יוסף שליט"א, שאין זה דעת הגרי"ש אלישיב אלא כך **היה נראה לו לומר על פי דבריו וסברתו**, אשר הובאו במשנ"ב הוצאת 'דרשו' (מהדורא ג, סי' ר"א הערה 2), בזה הלשון: ודיני סדר הקדימה לפי המעלות, הורה הגר"ש וואזנר (מלנזשי מרדכי סי' א ס"ד) שנאמרו רק על הברכה שמברך על המאכל, אך לא נאמרו דיני קדימה על סדר האכילה, ולכן אחרי שבירך לפי הסדר, יכול להמשיך ולאכול כפי שירצה. ומה שיש בני אדם האוכלים את הפירות בט"ו בשבט לפי סדר הקדימה, **לסלסול בעלמא עושים כן**. ודעת הגרי"ש אלישיב (שיעורי מס' זרכות עט' תמו), שבאמת דיני הקדימה אינם בברכה אלא באכילה, שאם יש לפניו כמה מינים יש לו להקדים ולאכול את המוקדם בברכה [אף אם למעשה אינו מברך מאיזו סיבה. ובזה יישב את הגמ' (זרכות מא, א) שלמדה מהפסוק שהמוקדם בפסוק מוקדם לברכה, אף שהברכה שלפני האכילה אינה אלא מדרבנן, ואיך יתכן שהפסוק לימד דיני קדימה בברכות שהן מדרבנן], ומה שבגמ' הזכירו מוקדם לברכה, היינו משום שלאחר שתיקנו חז"ל ברכת הנהנין הרי שההקדמה היא הברכה. אלא שהוסיף שאף לדבריו מי שיש לו כמה מיני פירות משבעת המינים, אינו צריך להקדים באכילתו את המוקדם בפסוק לאחר שבירך על המין החשוב, משום שדיני קדימה הם בראשון בלבד, ואחר כך כבר אין דיני קדימה. ע"כ מ'דרשו'.

ועל זה אמר הרב הנ"ל, דיש להוסיף ולהבין כוונתו, דאמנם במש"כ שם שזה רק לענין שצריך להקדים אם לא מברך מטעם אחר, אבל אם כבר הקדים אין ענין להמשיך להקדים, דיש לעיין בזה שלכאורה גם בזה צריך שיהיה קדימה אפילו שאין ברכה. מכיון שעל זה קאי הפסוק לא לענין הברכה ומנלן שרק להתחלה ולא להמשך, ואף שלשון הגמרא קודם לברכה, לא בא לאפוקי לאחר מיכן. בברכת "טוב עין הוא יבורך", **מרדכי דניאלי**. ירושלים.



זמן תוספת שבת המינימלי ובטעמי ברכת "מעין שבע" | תגובה

לכבוד מערכת הירחון החשוב "יתד המאיר", מצ"ב תגובות בכמה עניינים.

א. בגליון טבת (סי' נד) כתב הרה"ג לוי יצחק הלפרין שליט"א לגבי תוספת שבת לאנשי הצלה שיש לברר מהו הזמן הקצר ביותר לשיעור תוספת שבת ויסמכו על זה, שבזה לא תהיה בעיה משני הצדדים עכ"ד. ויש להאיר שבחזו"ע שבת ח"א (עמ' קפא-קפו) העלה שמעיקר הדין אין לתוספת שבת שיעור ודי בכל שהוא, וזה אפילו לאנשים רגילים אלא שדחוקה להם השעה וק"ו לאנשי הצלה.

ב. בגליון הנ"ל (ס"י סא) כתב הר" אורי שהרבני ליישב בטטור"ד – שצדקו דברי הגאונים ומרן הש"ע שברכת מעין שבע נתקנה מפני המזיקים המצויים למתאחרים לבוא – ע"פ דברי הגר"א שפירש שהמאחרים לבוא ישמעו את ברכת מעין שבע ובה יצאו יד"ח, ולא שרק עצם השהייה היא זו שתעזור להם לסיים תפילתם, והוקשה לו (זהערה 2) א"כ מדוע לא התירו לכתחילה לסמוך לצאת יד"ח בשמיעת ברכת מעין שבע, ויישב על נכון שאף שאין אנו משועבדים להקל מכח דברי הגאונים, ודאי שאין אנו ראויים להקל נגדם ופשוט.

אולם לפום קושטא נלע"ד שקושיא מעיקרא ליתא, שהרי לא כתב הגר"א שלדעת הגאונים כל אחד יכול לצאת יד"ח מהש"צ לכתחילה, אלא רק המתאחר שפוחד מהמזיקים, וודאי שמצב כזה מוגדר כשעה"ד שהרי אם לא יצא יד"ח מהחזון יסתכן מהמזיקים, וידוע ששעה"ד כדיעבד דמי¹, וא"כ נמצא דאף לשיטת הגאונים ולהגר"א בהבנתם, אין מקור לסמוך על ברכת מעין שבע אלא רק כדיעבד ולא במצב של "לכתחילה".

בברכה מרובה, יוסף מימון,

כולל "רב פעלים", פעה"ק צפת תובב"א



בני זוג פרודים בהדלקת נ"ח, ובהנחת תפלין של רש"י ור"ת | תגובה

בס"ד. אור לכ' כסליו התשע"ו

למערכת "יתד המאיר" צפת ת"ו בראשות מזכה הרבים במסירות הרה"ג רבי רפאל הכהן נר"ו, שלום וברכה! יישר כחכם על הרבצת תורה לעדרים בנעימות ובחן וכדברי הגמ' בסנהדרין שת"ח שבא"י מנעימין זה לזה בהלכה (רק עדיף לחרוט זאת על שער הגליון ולא על המעטפה שצד"כ מרקת לאשפה), יפוצו מעיינותיכם חוצה, ותזכו להרבות כבוד שמים וכבוד חכמי ישראל (ועי' שנת ל'ד רע"א), ובזה נזכה לגאולה שלימה בקרוב בחסד וברחמים. אכ"ר.

ודרך אגב, מ"ש כבוד הגר"ש דבליצקי שליט"א (מוצרת כסליו ס"י לג) שרבנו האריז"ל והרש"ש לא קבעו דוקא להדליק נר חנוכה בפנים, אלא כתבו כן ע"פ מנהגם. עכד"ק. גם אנכי הקטן חשבתי בעניי כן, וכששאלתי לרבנו הגדול מרן ראש הישיבה שליט"א (כסליו התשע"ז) השיבני: הקבלה נאמרה בזמן שהיה פחד מהגויים. עכל"ק. ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד.

כמו כן, מ"ש הגר"י ליברמן והגר"ש פנחסי שליט"א (ס"ס ס"י ל"ד-ל"ה) אודות בני זוג פרודים הגרים בדירה אחת שיש לכל אחד להדליק בברכה. ע"ש. יש לציין שגם מרן רה"י שליט"א בשו"ת מקור נאמן ח"ב (ס"י מקנב) נשאל בכיו"ב בבני זוג פרודים, שבבית המשפט הציעו שהבעל יגור בבית הקטן שבחצר והאשה בבית הגדול, אם רשאית להדליק בברכה, והשיב: נראה שכל אחד רשאי לברך בפני עצמו, כיון שהם פרודים. עכ"ל.

כמו כן, בענין תנאי בהנחת תפלין ר"ת (שהזכיר הה"כ נר"ו בגליון כסליו ה"ל עמ' 164), שאם שניהם אמת אזי מכויין לצאת בשניהם, ואם אחד אמת אזי מכויין לצאת באותו שהוא אמת והשני יהיה כרצועות בעלמא, יש לציין שכן הביא מרן שליט"א בשו"ת מקור נאמן ח"א (ס"י סט) בשם מוה"ר הגר"מ לוי זצ"ל שאמר לו כן בע"פ, ומצאו מו"ר נר"ו בס' מעורר ישנים. אך איהו נר"ו דעתו שהעיקר כמ"ד משום ספק, ואין בזה שום ספק שבעולם. ע"ש. ר"ל ולכן יש לכויין כדברי מרן ז"ל בלבד. נודרך אגב, מה ששמע קצת מדברי הה"כ נר"ו שהמניחים רש"י ור"ת בזה אחר זה א"צ לכויין בהנחתם שהשני יהיה כרצועות בעלמא. אף שכן שמע קצת

¹ ושמעתי להוכיח ששעה"ד עדיפה מדיעבד מדברי הרשב"א (ברכות ט). שהובאו בב"י (או"ח נח, ג-ד) ששם הקשה הרשב"א איך אמרו שהקורא ק"ש עם אנשי משמר לא יצא אפ' בדיעבד הרי אנשי משמר היו קוראים ק"ש לאחר עלות השחר ולאחר עלוה"ש אפשר לקרוא בשעה"ד? ובתי' האחרון תירץ הרשב"א שאכן שעה"ד שונה מדיעבד שאף שבשעה"ד יכול לקרוא לכתחילה בעלוה"ש מ"מ מי שאינו דחוק וקרא בעלוה"ש אף בדיעבד לא יצא, וא"כ חזינו להדיא ששעה"ד עדיפה מדיעבד, ואמנם הרשב"א תי' שם עוד שני תי' אחרים ליישב ההיא דאנשי משמר וכן לרי"ף והרמב"ם שם לק"מ, מ"מ על זה אמרו דאפוי פלוגתא לא מפשינן. הכותב.

מריהט דברי מרן בסי' ל"ד ס"ב, מ"מ הבה"ל שם בד"ה יניח של ר"ת, כתב שגם בזה צריך ליזהר לכוין שאינו עושה כן רק משום ספיקא. ע"ש. וכן משמע מריהט דברי מרן זצ"ל בהליכות עולם ח"א עמ' כד].

בברכת, יפוצו מעיינותיכם חוצה. ע"ה אביה שמריה חדוק ס"ט.



בענין חיתוך קוגל או מיני מאפה בשבת יחד עם התבנית | מכתב

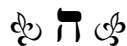
לכבוד מערכת הירחון המפואר "יתד המאיר", שלום רב!

נשאלתי מידידי ועמיתי בתורה רמ"ח ישראלי שליט"א האם מותר לחתוך קוגל או מיני מאפה אחרים, בלי להוציאם מן התבנית אלא לחתכם יחד עם התבנית?

וראיתי להרב פסקי תשובות שכתב (נסימן ש"ד הערה 109) בזה"ל: מיני מאפה ופשטיות שנאפו בתוך תבנית אפיה חד פעמית ורוצה לחלקם לכמה חלקים, רשאי לחתכם עם התבנית ההדוקה להם ואין בזה לא משום סותר או מחתך או קורע מכיון שהתבנית חד פעמית ומיועדת לזריקה וכונתו לחיתוך האוכל והתבנית בטל למאכל אינו בגדר כלי אלא כקליפת פרי השומר על הפרי, ול"ד למה דאיתא בסימן תקיד סעי' ח' שאסור לחתוך פתילה לשניים דשם כוונתו על הפתילה לעשותה ב' נרות. עכ"ד.

אמנם במחכ"ת לא ראתה עינו מה שהביא בזה בספר מאור השבת ח"ד מכתבי תורה (עמודים מקנו, מקנו, מקנו), במכתבו של הגאון ר' יעקב ישראל פישר זצ"ל שאסר לעשות כן משום סותר. ובאור הפנינים שם כתב, שכן אמר לו הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וא"כ הדבר הוא ספק דאורייתא, ואחלה פני המעיינים שיביעו דעתם בזה. וע"ע ליד"נ הגאון ר' עובדיה יוסף טולדיאנו שליט"א בספרו החשוב שו"ת ישיב משפט סימן י"ג בגדרי כלים חד-פעמיים וצורף לכאן.

יוסף חיים אוהב-ציון, כולל "ברכת אברהם", ירושלים.



על מדור "יתדות זהב" | תגובה

לכבוד מערכת ירחון "יתד המאיר", שלום וברכה!

בגליון כסלו תשע"ו (מס' 163, ס' מ), נדפס מאמר שכתבנו בס"ד, אודות הדלקת נרות חנוכה בבתי מלון, ושם נכתב שמאמר זה נבחר בתואר "יתדות זהב" שעל פי המלצת הרבנים המגיהים, הוא המאמר הנבחר (כן מלך מוכנו ואקטואליות, והן מנחית הכניסה והגשה והעריכה) משאר כל המאמרים שנכתבו שם. אולם לפענ"ד לאו שפיר קעבדי במנהג זה, כי הנה המעיין בשו"ת יבי"א (ח"צ חיו"ד ס' טו) יחזה דאיכא בזה בעיה הלכתית, כי הנה התם דין אודות מי שאמר על ספר, ספר זה הוא טוב מאד, דלכאורה איכא בזה איסור מצד מ"ש חז"ל (עירובין קד.) שאין לומר שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה. ומו"ר נפק דק ואשכח דשאני היכא שאומר שמועה זו נאה, ואינו מוסיף ושמועה זו אינה נאה, ודלא כמו שכתבו להחמיר בזה המהרש"א (ס"ט), והט"ז בספר דברי דוד (ר"פ קרמ), ובספר קיצור השל"ה. ושם ביבי"א (אות ד) הביא את מאי דמבואר בספר בן יהוידע שאף שמועה זו נאה בלבד אין לומר, והעיר עליו מדברי רש"י דמבואר מיניה שאין איסור רק אם מוסיף ואומר ושמועה זו אינה נאה, וכתב שעכ"פ אף הרב ז"ל לא אסר אלא כשדרכו בכך לומר כן על כמה הלכות, אבל באקראי לית לן בה. ואף שמו"ר כתב בתור הכי (אות ז) שבעצם הדבר נראה שאינו איסור גמור ממש, רק מדת דרך ארץ ומנהג יפה שלא לעשות כן. ע"ש. מ"מ י"ל דקאי על אופן שזכר לעיל מיניה דמיירי שעושה זאת באקראי, אולם אם עושים זאת בקביעות, י"ל דאיסורא איכא בדבר².

² א.ה. הנה נראה כי הרב בענוותנותו מבקש לברוח מן הכבוד, אבל יש ליישב דאין כונתנו לומר "שמועה זו נאה וזו אינה" חלילה, אלא אך ורק המלצה לקוראים שמאמר זה אקטואלי (כגון במאמר של כתר על הדלקת חנוכה צנמי מלון), או כשיש בו חידושים חשובים ודברים שאינם ידועים. אבל באמת כל הגליון כולו, וכל מה שנכנס ומתפרסם כאן (נפרט



מי רואה הנגע של כהן גדול | ספק

לכבוד מערכת הקובץ החשוב, אצרף בזה מכתב תשובה שהשיב לי הגאון הרב טוביה שולזינגר שליט"א. רב ואב"ד קרית אתא. וז"ל:

י"א מנ"א תשע"ה. מע"כ ידידי ואהובי המופלא בתורה כהן שדעתו יפה הגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א. שלום ורב ברכה. הנה מה שדן כת"ר בכהן גדול שנראה בו נגע, ואין אדם רואה נגעי עצמו, האם כהן הדיוט רואה את נגעו, או משום כבודו, כהן גדול שעבר, או סגן יראה לו את הנגע? והנה בסנהדרין (יט:) "וכשהוא עומד בשורה ומתנחם מאחרים סגן מימינו וראש בית אב וכל העם משמאלו אבל משוח שעבר לא אתי גביה מ"ט חלשא דעתיה סבר קא חדי ביי", וא"כ י"ל דמשוח שעבר אין רואה הנגע לכהן גדול. והנה ביומא (לט:) "ונימא ליה סגן כיון דלא סליק בידיה חלשא דעתיה" וכו', וא"כ י"ל דאין סגן רואה לכה"ג הנגע. והנה מלך שנראה בו נגע האם בעיני דכהן גדול יראה לו הנגע, ועיין סנהדרין (יט:) "משום יקרא דכהן גדול אתא ויטיב מקבלי ניהלי לסהדותיה". וצ"ע.

והנני מודה לו על מכתבו ודבריו הנפלאים. טוביה הלוי שלזינגר. ע"כ.

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



הערות שונות בעניני חנוכה, ועל אשר נכתב בגליון כסלו | ג' תגובות

לכבוד המערכת החשובה "יתד המאיר". כמה הערות על מה שנכתב בקובץ לחודש כסלו תשע"ו (מס' 163).

א. בסימן לט, אודות נר חנוכה אם יש בו מעלין בקדש ואין מורידין, וכתב שהוא גברא ולא חפצא, עמש"כ אאזמו"ר ביב"א חלק ב סי' א אות ב, הקשה על נ"ח שאמרין ביה לב"ה מעלים בקדש, ואין מורידין וכן הקשה מהר"ם אריק בטל תורה (שנ"ט כ"א) והוכיח מזה דאמרין אף במצוה וישב מבנין שלמה (נחפ"ט ס' י"א) דחשיב קדש ותלוי במחלוקת אמוראים אם מותר להשתמש לאורה, ולדידן שאסור להשתמש לאורה אפילו לדבר מצוה כדאיתא בסימן תרע"ג ס"א, יש בו קדושה, וכ"כ בשפת אמת (שנ"ט כ"א). ע"ש, והנה בשד"ח מערכת חנוכה (אות ט ס"ק א), השיג על הרב בנין שלמה שבאמת הוא רק תשמישי מצוה, אבל בזמן המצוה אסור להשתמש לאורו וכו' ונוהגים בהם קדושה שלא יהיו מצוות בזויות עליו, ושייך בו הלשון קדש הם, אבל השאלות שכתב שאסור בהנאה אף אחר חנוכה ס"ל שיש בו קדושה, וכמש"כ בהדיא המאירי, וכן לדידן שאסור להשתמש לאורה לדבר מצוה יש בו קדושה ממש, ע"ש. הרי שלדינא יש בו קדושה. וכה"ג העלה בכנף רננה סי' ב, ע"ש.

שאינו גזים (כפ' על זמ"ת), רובם אלו מאמרים שהם בגדר ששמועתם נאה, אחר שכותביהם עמלו ויגעו רבות על כתיבתם, וגם מצד העריכה והסגנון. ובאם היה אפשר מן הראוי היה אף גם לתת "מענק" לכותב הזוכה, אך לע"ע אין זה מתאפשר מבחינה תקציבית (ואדרבה מי שירצה לזכות צמ"ח זו, ולמרוס סכום סמלי, עזר זוכי המדור, יצורך מפי עליון).

ומדור זה שייסדנו ודאי דלא גרע מפרוייקט "ועתה כתבו לכם" שמרן שמח ועודד אותנו מאוד (ונס"ד זכינו ללוא זמ"ת מקרוב לא פעם ולא פעמיים), ופעם מרן אף התבטא ואמר, בערך בזה הלשון: "היינו רוצים להעניק פרס לכל הכותבים אך לזה צריך כמה מליונים, וכיון שאין לנו, על כן בחרנו כמה ת"ח חשובים". [ועכ"פ ודאי נשמח לקבל חו"ד הלומדים בזה!].

מה גם שיש בבחירה זו דבר חשוב, בפרט בדורנו שישנם רבים ששולפים מאמרים "מתוך השרוול" באמצעות תוכנות חיפוש מיוחדות, ומדמים מילתא למילתא דלא דמיא כלל, ע"כ מה טוב לעודד את אותם שכותבים בעמל.

ובאגב, כאן נבקש להשיב לאותם השואלים, מה ראינו לחרוג ממנהגינו ולפרסם בגליון הקודם (שנ"ט משע"ו) כמה וכמה תשובות בעניני נדה והמסתעף, והלוא אלו דברים שהצניעות יפה להם, (וכמ"ש חז"ל בחגיגה יא)?!

ובאמת, נבהיר, כי אכן לרגל ימי השובבי"ם ראינו בדוקא להקדיש גליון מיוחד בעניני טהרה, ולהביא חלק מן התשובות הרבות שהצטברו אצלנו בחודשים האחרונים, שעוסקים בענינים אלו, כאשר נעשתה הקפדה גדולה שלא להפיץ את הגליון ההוא בהיכלי הישיבות, בשונה משאר הגליונות שמופצים ומחולקים לעשרות. וד"ב למבין. **המערכת.**

וביב"א שם אות ד הביא בס' מאורי אור (מלק נאר שצע דט"ז ע"א), שעמד ע"ד האר"י ז"ל, שלא חשש להניח עטרה בראש הציצית, מההיא דמנחות (לט) הנ"ל, דאמרי' מעלין בקדש וא"מ. ותי' דלשון הברייתא כשהוא מתחיל וכו', היינו שהאדם ראוי לעלות נפשו בקדושת חיוב מצות התורה. וכן בעשיית הקשרים כפירש"י ותוס'. אבל בגוף הכלי שהוא תשמישי מצוה ליכא למילף מקדושת המשכן וס"ת ותפלין, ע"כ. ותנא דמסייע ליה המרדכי הנ"ל. וניחא נמי בהכי ההיא דשבת (כ"א:) לגבי נר חנוכה, וכמ"ש ג"כ בס' מאורי אור שם. וכה"ג קי"ל (נסי' תרעט) נר חנוכה ואח"כ נר שבת. וכ' הברכ"י שם משום דמעלין בקדש ואין מורידין, ע"ש. ואף על גב דתרוויי' תשמישי מצוה ניהו, ודו"ק. עכ"ד. וברמב"ן (מגילה פ' נני העיר) והב"ד הר"ן כתב שנ"ח יש בהם קדושה של כבוד. כדאמרינן התם אסור להרצות מעות כנגד נ"ח כו'. ע"ש. הרי שהוא על הגברא ולא בחפצא של קדושה.

ב. מש"כ בסימן מא שהרב מבריסק סבר שצריך להדליק עד שתכלה רגל מן השוק כפשוטו, הנה כך גם חשב בדעת הרב מבריסק בשו"ת אור לציון ח"א, אמנם למעשה נודע שהוא טעות וכמ"ש כ' בחזו"ע משמו בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (ס"ז עמוד ט) שכתב, גדול אחד ממקורבי הגרי"ז כתב, שהשיעור חצי שעה היה רק בזמנם, אולם עתה הכל תלוי בזמן שתכלה רגל מן השוק, ואמר מרן הגרי"ז, שאינו נכון, אלא מה שאמרו עד שתכלה רגל מן השוק הוא שיעור זמני מסויים, חצי שעה. והביא ראיה לזה ממנחות (לו.) לענין תפלין, שג"כ נאמר שיעור זה עד שתכלה רגל, ושם לא שייך לתלות בתכלה רגל אלא שהוא שיעור קבוע. ומ"מ הגרי"ז הדליק נר החנוכה כמה שעות כלילה עד ששיער שאין רבים מצויים עוד ברחוב. עכ"ל.

אגב מכאן ראיה גדולה לדין הפסוק שאין פוסקים הלכה ממעשה רב, אא"כ נשאל ואמר לעשות ועשה כדבריו. וע' בשד"ח בערך זה. והגר"מ אליהו אמר שהוא יעץ לרב מבריסק לעשות הדלקה לזמן ארוך עד שיגמרו הבליהם בקולנוע אדיסון.

ג. עוד לענין מש"כ הרב יהודה ברכה (נסי' מ) לענין הדלקה בבתי מלון שאין להדליק בלובי של הבית מלון, ויש להתיר להדליק בפתח הבית מלון או בחלון של החדר אוכל שפונה לרה"ר, ע"ש. והנה לענ"ד יש להחמיר לא להדליק בפתח הבית מלון, וה"ה בחלון של חדר אוכל, מאחר ויש לנו מאוד לחשוש לדעת האור לציון שס"ל שאין זה מקום הדלקה כיון שאין כאן היכר של דיורים, וע' בדברי תלמידו הרב ברכת יצחק ברכה שכתב שיש בו מן הדוחק, איך שיהיה לא נהגנו כן ויש לחשוש ג"כ לברכה לבטלה,

ולכאורה לדבריו אם באנו להתיר בפתח הבית מלון יש מקום להקל גם בלובי, מאחר שהוא גם כפתח הבית מלון, רק הגרי"ש אלישיב לשיטתיה שאין יוצאים י"ח בהדלקה במרפסת או כשיש שכנים, כי צריך גדרים של חז"ל שהוא או חלון או פתח החצר, ודין של רה"ר, ורוב אחרוני דורינו חלקו עליו ובפרט בדין מרפסת, שהוא יחיד בדבר, משא"כ בלובי שאין טעמים הללו, וכן לאור לציון צריך היכר החדרים לא מהני ג"כ בלובי. אבל אם באנו להתיר בפתח הבית מלון מדוע בלובי אין דינו כפתח ויש בו עוברים ושבים ואינו כחדר מדריגות גרידא. ודוק. ויש לנו להשתדל לצאת י"ח כל הדיעות ועוד בעיקר בענין של סב"ל, ועמ"ש כ' בברכת יהודה ח"ה שעושים סב"ל גם נגד חכמי דורינו, ובפרט מן הפרט שהדיעות של אחרוני דורינו לא נודעו זה לזה והתפרסמו רק לאחרונה.

עובדיה בן אמו"ר יעקב זצ"ל יוסף, בית-שמש.



הערות על כמה ענינים בקבצים קודמים | תגובה

לכבוד הקובץ החשוב "יתד המאיר" לארץ ולדרים, הנני להעיר על כמה דברים שנכתבו בקבצים קודמים.

א. במש"כ (סימן מז אות ז) להסתפק ידידי הרה"ג ר' גמליאל רבינוביץ שליט"א האם אפשר לברך שהחיינו על תחפושת, הנה בספר הנדמ"ח בשם שהחיינו להגאון ר' משה כהן שליט"א מצאתי שעמד בספק זה בעמ' תצח ושם הביא בשם איזה קובץ איני זוכר שמו שפסק בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאין לברך על תחפושת

שהחיינו והמחבר שם שאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א ואמר לו שאם שמח בתחפושת שמחה גדולה יכול לברך שהחיינו עכ"ל וביודעי ומכירי מקרוב שיש תחפושות יקרות מאד שודאי שיש לאדם שמחה גדולה בלבשתם ובודאי שיברך שהחיינו על תחפושות מעין אלו.

ב. במש"כ (סימן ס) הרב בן קונסטנטיני שליט"א בדין אם נדה הוא דבר שבערוה, כשהרצתי הדברים קמי דהגאון האדיר ר' יעקב חיים סופר שליט"א, אמר לי תוך כדי דיבור שפס' מפורש הוא בתורה, "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה", חזינן שנדה נקראת ערוה, וכן הביא ראייה מהרמב"ם פ"ד מהלכות איסורי ביאה הלכה א', וז"ל, הנדה הרי היא כשאר "כל העריות", חזינן דנדה בכלל ערוה. והפנה אותי הגאון גם לעיין במש"כ בספרו שלום יעקב סימן ד' אות ח' עיי"ש מה שהאריך בזה מפי סו"ס להוכיח שנדה הוא דבר שבערוה ומחמירים בה גם נגד מש"כ מרן. ומה שהביא הרה"כ הנ"ל דיוק מדברי רש"י בגיטין, יעויין בספר מתורתן של ראשונים להגאון המקורי מהרז"ו לייטער (עמ' י) מש"כ בזה, והביא מדברי ראשונים כמלאכים דנדה הוא בכלל גילוי עריות. ובעטיו של נח"ץ חייב אני לקצר ובמקומו הארכתי בזה.

ג. במש"כ (סימן נט) הרב שלמה כהן שליט"א מבית-שמש, בענין דבאיסור ערוה מחמירים דלא כמרן, לא ידעתי מדוע התעלם מכל מה שכתב באורך וברוחב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספרו הנ"ל בסימן ד', וכל רז לא אניס ליה בענין זה עיי"ש, ותורה צמאונך. והן עתה האיר בציון שו"ת מבשרת ציון החדש להגאון ר' בן ציון מוצפי שליט"א ושם גם דן ידין בזה בח"א מעמ' כו ואילך עיי"ש.

ד. במה שהעיר (סי' סו אות א) ידידנו הגאון ר' יהודא חטאב על המעשה המובא בספר חסידים ח' הערות, הנה כבר בספר מחקרים בספרות הגאונים עמודים 24 ו-25 העיר בזה ע"ש הכרחים שאין סיפור זה נכון. אמנם יש להעיר שבשו"ת יבי"א חלק ט' חלק אהע"ז סימן ה' אות ז' צירף מעשה זה לסניף, וכן בח"א חא"ח סימן נה אות יט, סמך על זה. וכן בשו"ת יד יצחק [להגאון ר' פישל וינברג] בסימן כ' סמך ידו על מעשה זה וצ"ע. וע"ע בספר כתר שם טוב גאגין חלק ז' עמ' קס"ט ואילך מש"כ בביאור מעשה זה.

אולם הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט"א אמר לי, שיש ראייה מתשובת הגאונים שרב האי לא עלה לארץ ישראל, ולא יכל להאריך בזה. וכן ראיתי להגאון הנאמ"ן באו"ת (מקפד עמ' תק), שהעיר על מעשה זה כמה תמיהות. ויש לאוקמי בתיק"ו, עד יבוא תשבי.

ה. בחקירת (סי' נג) ידידי הגאון ר' מתתיהו גבאי אם במאבד עצמו לדעת לא יניחו תפילין ביום הראשון. הנה בתשובות והנהגות חלק א' (סימן משד) כתב שיניחו בלא ברכה, אמנם בספר נשמת ישראל הארפענעס (חלק א עמ' רפ) בהגהות נחמת שדה שם פליג על התשובה"נ והביא משו"ת קול יהודא שלא יניחו כיון שזה תלוי במרירות הלב, וגם במע"ל איכא מריות הלב. ע"ש.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר,

יוסף חיים אוהב-ציון, ירושלים



חשש ביטול בגט, ועל ייחוס הכהנים בדורנו | ב' תגובות

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא והנעים "יתד המאיר" - לארץ ולדורים, בחן בחסד וברחמים!

א. בירחון טבת (164, סימן נ), הבאתם תשובה ממרן זצ"ל לר' שלום יצחק מזרחי זצ"ל בענין "חשש ביטול גט במהלך כתיבתו", וכתבתם שזה "פרסום ראשון", ויש להעיר שסיפור זה כבר מובא ביבי"א ח"ה אה"ע, ושם האריך בזה הרבה, בסי' טז-יז, עש"ב. ואמנם המכתב הזה ששלח מרן להגר"ש יצחק מזרחי ותשובתו למרן הם חדשים ואינם ביבי"א שם¹, אבל עצם הסיפור והתשובה ע"ז כבר נכתבו באורך ביבי"א, וכנ"ל.

¹ א.ת. אכן מכתב השאלה והתשובה שהבאנו הינם ב'פרסום ראשון' ולא פורסמו עד כה לא ביבי"א ולא בדברי שלום - מזרחי. ואולם מחזיקינא טיבותא להרה"כ שליט"א, על שברוב בקיאותו הרבה והתמדתו ביבי"א בעיון עצום כידוע, הפנה אותנו (מיד עס סגירת הגליון הקודם) ליבי"א הנ"ל, בו כתב רבינו תשובה בזה. **המערכת.**

ב. במדור "יתדות" (סי' קו אות א), הובא מכתב שלי בענין הסיפור הידוע על רה"ג שאמר (כזיכור) משם אליהו הנביא שכמעט כל הכהנים בזמנו אינם כהנים באמת, והבאתי הרבה ראיות שזה סיפור מזויף.

ורציתי להוסיף שזה עתה קיבלתי ירחון או"ת חדש שבט תשע"ו, ושם (נמדור מכתבי מורה מכתב ה), כתב אחד הכותבים שם סיפור זה מרה"ג, והעיר ע"ז מרן הרב נאמ"ן שליט"א שקשה מאד לסמוך על ספור זה, שלא נמצא לו מקור בספרי קדמונים שלפנינו, ועוד שנסייעה מבבל לא"י בזמנם היתה לוקחת כמה חודשים, ועוד איך יתכן שלא נמצא בכולם כהן כשר רק אחד עור ופסח וכו', ע"ש. וששתי שכיוונתי לדעת גדולים. ועיין עוד להכותב שם שכתב בשם הרב נאמ"ן שליט"א, שגם בבדיקה מדעית (ד.א.א.), הוכח שכמעט כל הכהנים הם צאצאי אדם אחד (אהרן הכהן).

ועכ"פ אני לא התייחסתי לעצם הדין, אלא רק לסיפור הזה של רה"ג שהוא תמוה מאד, וקשה מאוד להתיר לכהנים נשים שאסורות לכהונה, ע"פ מעשה זה.

בברכה, יהודה חטאב, ירושלים.



בענין יוחסי כהונה | תגובה

בירחון טבת האחרון (גליון 164, סי' קו אות א), כתב הרב יהודה חטאב שליט"א ח' טעמים לומר שהמעשה המובא בספר חסידים מזויף. כפי שיעור"ש.

ובאמת שמרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א סמך על מעשה זה בענין יוחסי כהונה, כפי שיעורין ביבי"א ח"ו (סי' כז אות ה'), ושם כתב "ושלא כמי שאומר שאין סברא זו ראויה וכו'",² ע"ש. וכ"כ עוד בתשובה שהובאה בקובץ בית הלל (כסלו תשע"ד) ואחר שהביא המעשה הנ"ל כתב "קרוב אני לומר שאילו היו רואים דברי ספר חסידים הנ"ל הו' הדרי בהו", וע"ע באו"ת (תקפד, סי' סא מכתב ה), שציין לעוד מקורות בדברי רבנו בזה.

והנה בטענה א' כתב שאין בידנו שום מקור שרב האי גאון היה עולה מבבל לירושלים, אולם ידוע ש"לא ראינו אינה ראייה", ובפרט בשמועה מזמן הגאונים. (אגב, כנר הר"ן והמש"ן העידו שעדיין נוהגים לעלות ממנצ'סטר וצ'ל וס'אר ארלות לירושלים. עי' יחוד ח"א סי' כ"ה). וכזה יש להשיב על טענתו השנית. ע"ש. ומה מאד נפלאתי שהה"כ הבין שכוונת אליהו היתה שאלו שלבשו כבוד והתגאו "מחמת" זה לא זכו להיות כהנים, ואילו זה השפל זכה מטעם זה "להיות" כהן, וע"כ תמה הה"כ ממתי יחוס תלוי בגאון או ענוה. אולם כוונת אדוננו אליהו פשוטה לפניה ולאחריה: רצה אליהו להראות לרה"ג את גודל הפלא (אצטק"ד זלע"ז) שדוקא אלו הסבורים שהם כהנים ולכן הולכים בגאות ולבוש יפה, דוקא הם אינם כהנים, ואילו זה השפל והחניג והסומא שנבזה להם ונמאס בעניהם דווקא הוא כהן. וז"פ. ובזה נסתלקו והלכו להם קושיות ד' וה'.

ומה שהקשה הה"כ (נטענה ז') מדוע א"כ לא ביטל רה"ג דיני כהונה, הנה מעיקרא הוה קשיא לי היאך רה"ג בכלל קיבל בזה (נדין יחוס הכהנים) את דברי אליהו ושחק על כך, הלא קי"ל לא בשמים היא, וכ"ש היאך ניתן לסמוך ע"ז לדינא. וכעת לאור דברי הה"כ הבנתי הדבר, שהרי רה"ג אכן לא קיבל את דברי אליהו, ולכן לא פסל את כל אותם האנשים משום שהם מוחזקים ככהנים וקי"ל לא בשמים היא, אולם מאחר ומ"מ כך נפק

² א.ה. עם סגירת הגליון הגיעונו דברי מו"ר הראש"ל רבי יצחק יוסף שליט"א, שהתייחס למאמר הנ"ל בשיעורו השבועי במוצש"ק (זא), אך העיר דאין דברי הכותב נכונים. וזת"ד: היום כולם כותבים בירחונים, הגדולים עם הקטנים, ולפעמים כותבים דברים שאינם נכונים. לענין כהנים של ימינו שהם כהני חזקה, ואינם כהנים בודאות גמורה, ולכן כשיש כמה ספיקות [בדרבנן], מצרפים את הסברא שהכהנים של ימינו אינם ודאי כהנים. הסיפור הזה של רב האי גאון מחזק את הסברא שהרבה כהנים אינם אמיתיים, וכבר המהרש"ם (תאה"ע סימן רלה) - שהיה לפני כ-400 שנה - צירף סברא זו להקל. והנה אחד כתב שהסיפור הזה בודאי מזויף! והקשה מדוע הקיף את הר הזיתים ולא את בית המקדש? והיכן מצאנו שהיה לו גילוי אליהו הנביא? ועוד קושיות כיוצא בהן. מתחילה חשבתי שיש לו איזו גירסא אחרת למעשה, אבל לבסוף התברר שהוא החליט שהמעשה הזה מזויף מכח קושיות כאלו, קראנו את זה יחד עם הדיינים בבית הדין הגדול והתפללנו מאוד, וכי מפני שלא ראית עוד מקור לכך שהיה לו גילוי אליהו אתה דוחה את המעשה שמביא בספר חסידים! עכ"ל. (ומומ"ר להרצ יתקן לוי שליט"א שמסר לנו הדברים תפך אחר אמירתם). המערכת.

מפומיה דאליהו, רה"ג רק "שחק", ותו לא מידי. ולפ"ז גם טענתו הח' של הה"כ – איך שחק רה"ג לשמע זאת, הרי הי"ל לבכות – אינה קשה, לפי שבכל מצב יש להם דין של כהנים כאמור.

אמנם מה שבאמת קשה זה היאך יתכן הדבר מבחינה "סטטיסטית" שרק אחד מכל הכהנים היה כהן אמיתי, וגם הוא היה חיגר וסומא. (וצפרט שהיה הדבר נעם העליה לרגל שכל היו עולים מעוד ארצות לירשלים, וכמסופר שם שה"ג קינן את כל הכהנים שמהל). ושור"ר בירחון אור תורה (ס), שגם הגאון הנאמ"ן שליט"א כתב בהערה שם לתמוה מטעם זה על המעשה הנ"ל. ועוד העיר שם שהרי נסיעה מבבל לירושלים לוקחת כמה חודשים, ומה לרה"ג לעזוב את מקומו וכו', [אולם לפי מה שהעלה מרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א ביחוד"ד שם, שעדיין יש מצוה לעלות לרגל ואף בזמן הזה - הדבר מיושב]. ועוד העיר שם מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א שר' יהודה החסיד חי כמאתים שנה אחר רה"ג, ומי יודע אם ר"י החסיד הוא בעל הדברים, וממי שמע אגדה זו, שמא סתם תלמד טועה כתב כן.

בברכת התורה, מיכאל דרעי, טבריא.



מכתב בענין "כוונות" בתפילה | תגובה

לכבוד מערכת הירחון המפואר "יתד המאיר", שלום רב!

בגליון (אז המערה) הובא מכתב"ק של מרן רבנו עובדיה יוסף זיע"א בענין "סודות הקבלה", ושם תמה על מש"כ הבא"ח הרבה דברים להמון שיכוונו בספירות וכיו"ב, ומסתמא כוונתו בעיקר למובא בבא"ח בסוף פרשת מקץ בשם רבינו האר"י ז"ל שראוי לאדם לכוון ולהעריך את עצמו כאילו הוא כסא ומדור אל האצילות הקדוש וכו', וכתב שם מרן הגר"ע יוסף זיע"א שאין להורות בסתרי קבלה להמון וכו', (והוצא הדברים גם בגליונות ומילואים ציצ"א הנד"מ ח"א סי' ג). ונראה שמרן הגר"ע סבור היה שדברים אלו היה הבא"ח דורשם בשבתות קבל עם ועדה לפי שכך כתב הבא"ח בהקדמת ספרו שתוכן ספרו הוא ממה שהיה דורש בשבתות.

והנה במכתב ששלחו חכמי בגדאד לארץ ישראל (הוצא נספר אצרי הועים ח"צ עמ' 268) כתבו בזו הלשון: כי הלא ידוע ומפורסם לכל עובר ושב, כי בארבעה שבתות שבשנה הידועים וכו' וגם בשאר שבתות השנה אשר דורש בהם הרב הי"ו וכו' ומעולם לא שמעה שום אוזן ציווי כזה לכוין בתפילתם כוונות האר"י ז"ל וכו', כי אם אדרבא הכל יעידון יגידון שכל דרשותיו הם דברי ומוסר וירא"ש ודרך ארץ, כולה דברים טובים ונכונים יקרים ונחמדים אשר הכל נכספים להם וכו'. ע"כ.

אתה הראת לדעת שלא כל מה שנכתב בסה"ק בא"ח היה דורש להמון, אלא כנראה רק את עיקר הדרש וההלכות (והאגדה) היה דורש בשבתות, ובשעה שהיה כותב את ספרו היה מוסיף ומגרע לפי הענין, וכמ"ש מרן זיע"א ב"מכתב לרב אחד ז"ל" שנדפס בריש הספר הליכו"ע ח"א, דמה שנכתב בספר לא חשיב כנאמר לפני עם-הארץ, ע"ש.

אלא שלמעשה רבים הם פשוטי העם אשר קבעו לימודם בסה"ק בא"ח, ועליהם נתכוין מרן זיע"א במה שכתב שם "וידעתי כי אחרי ראות ההמון דברי הבא"ח, נעשה בדעתם קל לגשת אל הקודש" וכו'. ואף מה שכתב הבא"ח שזה כוונה הראויה לכל אדם וכו', אין כונתו לכל אדם פשוט, ועיין עוד בהקדמה לסידור "עוד יוסף חי" מש"כ בענין זה המו"ל ר' יוסף חיים מזרחי נר"ו ע"ש. (וכל זה נעלם מהרצ הכותב צירחון אור תורה טבת תשע"ו סי' מד, שכתב שלא יחא ליה לרצונו הצ"ח שהשמיט צידדו את כל הכוונות הללו, וכן עשו צידדור "חזון אליהו", וכן ראוי לנהוג. ולאפוקי מאותם סידורים מפורסמים שהדפיסו דברי הצ"ח הנ"ל לכוון צפירות).

וגם אני שמעתי מת"ח מופלג מאד בתורה וירא"ש שזכה לשמש את גדולי החכמים בדור הקודם, והוא גם מגדולי המקובלים האמיתיים בדור, שנשאל מתלמידו בזה האם לכוון הכוונות הנזכרות בבא"ח פרשת מקץ הנ"ל, והשיב לו שאין לעשות כן.

בברכת התורה, ישורון הכהן.

❧ יב ❧

בענין לשון "שעה" ואם מתקני התפילות הלכו אחר לשון המקרא | תגובה

אל כבוד מערכת הירחון החשוב "יתד המאיר", שלום ורב ברכה!

בירחון כסלו (ס' מז אות ו) כתב הר"ר יוסף חיים מזרחי נר"ו בנושא השורש "שעה" בפיוטים. והתמרמר על הכותבים בחשון שלא השיבו על דבריו בטעמו המרכזי שמצינו מילים רבות בתפילה שהם ההיפך מלשון המקרא. ואבקש להבהיר כוונתם, על פי מה הבנתי הדלה. חז"ל בתפילה תמיד העדיפו להשתמש בלשון הפסוק, שהוא הבסיס לשפתינו הקדושה. אבל לפעמים מכמה סיבות העדיפו לא להשתמש בלשון הפסוק. אחת מהסיבות המרכזיות – שעונה לרוב ככל הדוגמאות שהביא הרב יח"מ – היא, שכיון שהלשון המדוברת ב"שפת הרחוב" בזמן חז"ל השתנתה מלשון המקרא, אם נשתמש בלשון המקרא שאינה מובנת לאנשים הפשוטים, ולפעמים המשמעות הפוכה בדיוק, אזי אנשים לא יבינו את התפילה בכלל, ולכן השתמשו חז"ל בלשון בני אדם המדוברת בזמנם, אף שאינה לשון המקרא. ולכן גם בהלכות נדרים הלכו אחר לשון בני אדם. מיהו במאי דקמן, גם בלשון המדוברת אצל בני אדם, אומרים את השרש "שעה" עם אות למ"ד, וכמו בתפילה "רצה בעמך ישראל ולתפלתם שעה", (וצפרט שלא תהיה התפילה אנדרוגינוס, חלק שורש "שעה" צא עם למ"ד, וחלק צלי למ"ד). ולכן אין לשנות מלשון המקרא, וכמו שהאריכו הרבנים הכותבים בחודש חשון.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר, ראובן אלקריף, בני-ברק

❧ יג ❧

עוד בענין הנ"ל – בענין לשון "שעה" | תגובה

בס"ד, זאת חנוכה תשע"ו

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "יתד המאיר", אשמח אם תדפיסו מכתב זה.

ראה ראיתי בירחון הנכבד "יתד המאיר" (תשנ"ט) מאמר (צס"י כד) ומכתבים (צס"י כח אות ה, ו), אודות נוסח "שעה נאסר", האמת אומר שלא מצאתי שום תשובה והתייחסות לעיקר מאמרו של מור דודי הג"ר יוסף חיים מזרחי שליט"א, אשר הראה בעליל מקורות נאמנים מחכמי הדקדוק והמסורה, ספרדים ואשכנזים, שאין בלשון זה נפתל ועיקש, וכך עשו הלכה למעשה בפיוטיהם הקדושים. מלבד מכמה מגדולי חכמי תונים נ"ע, שדקדוק לשון המקרא היה נר לרגלם.

האמנם עלה במחשבה לפני להשיב על כל דבריו ודברי הכותב הבא (צסימן ו – שכתב יומר יפה), כי רוב ה"תשובות" לפי דעתי הם מחוסר הבנה ולא קרב זה אל מה שכתב מו"ד הג"ר יוסף חיים מזרחי, ולדבר אחר נתכוון. מכל מקום לפטור בלא כלום אי אפשר, בפרט שמדובר בכבודו של תלמיד חכם יקר ונכבד המזכה את הרבים בהפצת סידורים ומחזורים יקרים ומדויקים – שסידורים רבים מעתיקים ממנו – כפי מסורת הספרדים ועדות המזרח, וזכה להוציא לאור ספרים רבים מכת"ק של רבנו יוסף חיים זיע"א ולהאיר את העולם בתורת אמת. [אגב, כל כותב מאמר חושב שכל מלה שלו חייבת להאמר איך שהיא, אבל אין אדם רואה מומי עצמו ואין הגמל רואה את הגבנתו שלו, אך אתם מסתמא כבר נעשיתם מומחים לזה, ולכן תוכלו לעדן ולשנות כפי אשר תראו לנכון].

והנה בהקשר למה שכתב (צאות י) ששם לב שבפיוט "אליך ה' נשאתי עיני" בסופו **שבכל הספרים** כתוב "תשעה לתפילתי" בלמ"ד וכו'. – כבר מו"ד הגרי"ח מזרחי שליט"א בסליחות "עוד יוסף חי" הרגיש בזה, וכתב כי אע"פ **שבכל ספרי הסליחות** נכתב "שעה תפילתי ושיח רנתי" ולא נמצא אפילו חכם אחד קדמון שכותב בלמ"ד (לצד ממנו וואלי מעט לפניו, שתקנו זאת על פי הדקדוק), מ"מ לא שינה את מה שהורגלו העולם, כדי לא לבלבל את הציבור. ע"ש. כך היא דרכה של תורה, שלא לבלבל את הציבור. אבל אני נוהג לומר כמנהג הקדמון בלא למ"ד גם כאן, וכן אני מורה בעל פה.

כמו כן מה שכתב (צאות יב) שמו"ד הג"ר יוסף חיים מזרחי שליט"א עשה בסידור "עוד יוסף חי" מאות תיקונים, ושמע כי שבסידורי "עוד יוסף חי" ישנם שינויי נוסחאות מהנוסח הרגיל יותר משאר הסידורים:

תפילת ישרים, חזון עובדיה, איש מצליח ויחיה דעת, דוק ותשכח. עכ"ל. ראשית, אם באת להשוות את סידור "חזון עובדיה" ו"יחיה דעת" הרי נכשלת בדבריך, כי שמעתי ממקור נאמן כי שניהם נגשו לג"ר יוסף חיים מזרחי ובקשו ממנו להגיה להם את הסידור שלהם כי הוא מלא שיבושי דקדוק פשוטים. ולגבי סידור "תפילת ישרים" כבר מנה הגאון הנז' בירחון אור תורה כשלושים טעויות (לפי הלכותיו ונוסחאותיו של רצו יוסף חיים זיע"א), אבל לומר שיש בו "מאות תיקונים" זאת אומרת למעלה ממאתיים, ולומר שיש בו יותר שינויים מסידור "איש מצליח" – לענ"ד זה שקר וכזב. יצאתי לדקדק ולבדוק כפי שביקש הכותב "דוק", אבל לא מצאתי כי אם מתי מספר, כפי נוסח רבנו יוסף חיים זיע"א. ואל תתמה על החפץ, שהרי כתב בשער הסידור שהוא לפי דרכו ושיטתו, ולא זכור לי שטען כי מי שלא אומר כן הוא "טועה" ח"ו. ברם יצאתי לבדוק בסדרת "איש מצליח", והרי אתה בעצמך יכול לראות ב"לאוקמי גירסא" כבר כמאתיים שינויים ותיקונים, ושינויים רבים נכנסו לסדרת "איש מצליח" בלא נימוק ב"לאוקמי גירסא".

ובענין שינוי המסורת, עי' במה שהאריך בזה מו"ד הגרי"ח מזרחי במבואו לספר "נשמת חיים" על הספה"ק "תיקון תפילה" דברים חוצבי להבות אש. ירבו כמותו בישראל העומדים על משמרת מסורת אבותינו הקדושים. **משה כהן יצ"ו, ירושלים ת"ו.**

יד

עוד בענין הנ"ל | תגובה

איקלע לידי ירחון לחודש כסליו תשע"ו, וצדו עיני שם מכתבו של הג"ר המפורסם יוסף חיים מזרחי שליט"א (נמדר יתדות אות ו), ושם עונה על מה שכתבו נגדו בירחון של חודש חשון, בנושא של לשון שעה בתפילה. והרב מזרחי כותב שלא ענו על דבריו העיקריים ורק השיבו על ההוכחות שמסביב. והאמת שצד לי זאת, כי אין זו דרכה של תורה, כידוע ומפורסם. וכתב הרב מזרחי לעיין בדבריו, וכך עשיתי, וביקשתי מידיד את גליונות חשון ותשרי כדי לעיין במאמרים שנכתבו ע"ז, ושוב חזרתי לקרוא גם את מאמרו של הרב מזרחי, ומה ונפלאותי לראות שאכן הכותבים כן השיבו על הטענות של הרב מזרחי. ובנושא הכללי של תפלה בלשון המקרא, ציינו לדברי הגר"מ מאזוז שליט"א בספרו החדש בית נאמן, ולכן לא האריכו להשיב על דבריו, וכמו שכתבו מפורש בדבריהם. ומה שלא חשו למנהג העולם, הרי הביאו את דברי החיד"א הידועים שאין שום איסור להגיה בתפילה (וכ"ש נפיוטים), ולא התחשב במנהג העולם.

ובפרט שלא הם המציאו את ההגהה הזאת מליבם, אלא הרב אבן עזרא, ואם כן זו דעתו של אחד מגדולי המפרשים והמדקדקים הראשונים. על אחת כמה וכמה שכן דעתו של הרב מאזוז, שידוע בידענותו המפליאית בכלל ובחכמת הדקדוק בפרט, וכן עשה למעשה בסידורים שלו, ומעשה רב. (וזכורני שפורסם פעם מכתב של מן הרב עובדיה יוסף זאק"ל שכתב על הרב הנאמן שאין להרהר אחר מעשיו ומעשה רצו).

הכותב לכבוד האמת, יוסף חיים יחזקאל.

זו

אם יש צורך לעיין בספרי האחרונים ובשו"ת | תגובה

בגליון טבת תשע"ו (ס' סו אות ג) האריך הר' זלמן חיים שילה היילברון שליט"א בענין כללי הפסיקה, ובתוך דבריו הביא שכבר הגאון הנז"ב השיב לעמיתו שאינו רגיל בספרי השו"ת החדשים שאינו מחוייב להם, וחזינן שזו שיטת האשכנזים מדור דור. עכ"ל בזה.

ואף שיש בזה יותר מקרטוב של אמת כידוע ליודעי ספר, מ"מ אין זה מדויק שכן מלבד מה שהנז"ב עצמו מסייג את דבריו "שאינו רגיל בספרי השו"ת החדשים" ולא שח"ו ביטל את עניין החיפוש בספרי השו"ת כליל, כמו שנראה מחלק מחכמי אשכנז בדורנו. ועי' בביאור הגר"א (י"ד קצ ס"ק ו) שהביא מדברי הפר"ח ואם הגר"א שכידוע היה מעיין עצום מצא לנכון "לבזבזו" מזמנו עבור עיון בפר"ח ק"ו שלנו יש טעם לעיין בספרי האחרונים. ועוד ראינו הרבה מחכמי אשכנז שהיו בקיאים בספרי האחרונים ופסקו על פיהם, והבולטים שבהם

לדעתי הוא הפמ"ג ורע"א, שהפמ"ג מביא הרבה מהאחרונים ואף מאלה הקרובים לזמנו כדוגמת הפרי תאר [הוא ר' חיים בן עטר שנפטר בשנת התק"ג בעוד הפמ"ג עצמו נולד בהתפ"ז], וכן הרע"א בחידושו על הש"ע מביא הרבה פעמים מספרי השו"ת ובניהם הרבה פעמים ספרים שכלל לא מוכרים כיום, וכן עד דורנו זה ידועים גאוני אשכנז הציץ אליעזר והמשנה הלכות שהיו בקיאים מאוד בספרי האחרונים, ותשובותיהם מלאים מדבריהם.

ובענין זה נלע"ד להדגיש שהחיפוש בספרי האחרונים אינו רק כדי לפסוק כמוהם אלא גם כדי לראות כיווני חשיבה חדשים שהלומד לא חשב עליהם לבדו, שהרי התורה נקנית בחבורה, וכמו שהסביר ענין זה בטוטו"ד הגרי"ח בהקדמתו לספרו רב פעלים. וכן לענ"ד חשוב מאוד לעי' בדברי הפתיחה של הגרע"י להליכו"ע ח"ג, ובתו"ד שם הביא שכבר הר"י נ' מגאש כתב שאין בימיו (!!!) מי שראוי להורות מתוך התלמוד ולכן חייב המורה להיות בקי בתשובות הגאונים³, ויותר מזה כתב שהבקי בתשובות הגאונים ואינו בקי כלל בגמ' עדיף על הבקי בגמ' ואינו בקי בתשובות הגאונים.

עוד כתב שם הה"כ הנ"ל, שכל הכללים שנאמרו הם לאחר ההבנה של הפוסק בסוגיא עכת"ד בזה. ואף שודאי צדקו דבריו שלכל פוסק צריך שתהיה הבנה בסוגיא, מ"מ כשאין לו הכרח להבנתו שלו והאחרונים נחלקו בדבר לענ"ד אין נידון זה ניצל מן הספק, ומה לנו שהוא מבין מעצמו כצד אחד מאחר שאין הכרח לזה, ואם אכן יש הכרח לזה פשוט וברור שאם הוא הגיע להוראה הרי הוא מחויב לחלוק על האחרונים שהסבירו כמו הפירוש שיש הכרח נגדו. ואף מרן הגרע"י זצ"ל [שהוא זה שלימד את הדור את שיטת הציורפים והחיפוש בספרי האחרונים] ישנם מקומות שהוא דוחה דעה מהלכה לגמרי ואף לא לצרפה לספק וזאת מאחר שהבין שיש הכרח נגדה מהגמ' וכד', ועי' בהקדמתו להליכו"ע ח"א.

ולחשיבות הדבר, נ"ל שיש להביא דוגמא לזה מעמודי ההוראה הלוא הם מרן הב"י והרמ"א. שבאו"ח בסי' י הובאה מח' בין הרא"ש לרמב"ם בענין הטיל ציצית על ציצית, שהרא"ש מיקל בכל ענין שמסיר את הראשונות והרמב"ם מחמיר כשלא נתכוין לבטל, ופי' רש"י מורה כהרא"ש ובמסקנת ההלכה כותב הב"י: "ולענין הלכה נראה דאע"ג דהרא"ש מפרש כפרש"י, כיון דרש"י מפרש הוא ולא פסקן הווי ליה הרמב"ם והרא"ש חד לדבי חד, והלכה כהרמב"ם ז"ל דמסתבר טעמיה דבנתכוין לאוספיה פסול ובנתכוין לבטולי כשר, ועוד שדברי רב פפא מפרשי שפיר אליביה ממאי דמפרשי אליביה דרש"י". עכ"ל.

וממה שהקדים הב"י שהווי ליה הרא"ש והרמב"ם חד לגבי חד משמע להדיא שרק משום כך הוא פסק כהרמב"ם דמסתבר טעמיה וכו', אבל אם היה לרא"ש חבר [או שרש"י היה פסקן] היה הב"י פוסק כהרא"ש אף שהוא מיקל ואף שלא מסתבר טעמיה ואין פירושו מתיישב שפיר. הרי לנו שמרן הב"י העדיף את ריבוי השיטות⁴ מאשר ההבנה שלו. ואף שהרמ"א חלק על הב"י, המעיין בד"מ יראה שלא חלק עליו בשיטת הפסיקה אלא שמצא חברים להרא"ש הם רי"ו והטור⁵, אך בשיטה עצמה אדרבא נראה להדיא שמסכים עמו, שכן הוא לא דחה את דברי הב"י שטעמו של הרא"ש כן מסתבר וכד', וא"כ חזינן שהוא מסכים לב"י שפירושו של הרמב"ם מסתבר יותר וכו', ואע"פ כן הוא העדיף לפסוק כהרא"ש מחמת ריבוי השיטות.

וראיתי להאריך בזה, משום שהיום נהיה מצב שאם יהיה מישוהו שיעז לומר דברים כעין אלו מעצמו, היו צווחים עליו שאינו "פויסק" אלא "מחשבון" שמחשב שיטות ללא הבנה וכו', ועוד דברי ביזיונות אך מה נעשה שאנו רואים שעמודי ההוראה כך הראו לנו שיש לסמוך על ריבוי השיטות יותר מאשר על מה שמתיישב לנו יותר [כמובן כשאין הכרח נגד כנ"ל].

בברכה מרובה, יוסף מימון, כולל "רב פעלים", פעה"ק צפת תובב"א.

³ וידעתי שיד הדוחה נטויה שזהו דווקא בתשובות הגאונים אולם נראה פשוט שהיחס בינינו לאחרונים [ולכה"פ לגדולים שבהם] צריך להיות שווה ליחס בין הר"י נ' מגאש לגאונים. הכותב.

⁴ וידעתי שיד הדוחה נטויה שהב"י עוסק בשיטות הראשונים כמלאכים והה"כ עוסק בשיטות האחרונים וכפי שהדגיש במכתבו מ"מ נראה שבפשוט היחס בינינו לבין האחרונים [ולפחות הגדולים שבהם] צריך להיות כיחסו של הב"י לראשונים. הכותב.

⁵ ואגב דאתי לידן נכתוב שהישוב לדברי מרן הוא לכאורה פשוט שמשום שהטור והרי"ו בדר"כ אזלי בשיטת הרא"ש, הטור משום שהוא בנו ורי"ו משום שהוא תלמידו (עי' בב"י יו"ד קצו) ולכן בעיני הב"י אינם נחשבים כעוד שיטה להכריע נגד הרמב"ם. הכותב.

❧ טז ❧

כחא דהיתרא עדיף | תגובה

ראיתי מ"ש הה"כ נר"ו בירחון טבת (מדור יתדות מכמז ג' נהערה 3), גבי כחא דהיתרא עדיף, שלפי פשוטו של רש"י בריש ביצה אין הכוונה שיש ענין להתיר, אלא שמי שמתיר מוכרח שברור לו הדבר להיתר, אבל האוסר אפשר שרק החמיר ולכן אין להביא ראיה מדבריו. וכתב הה"כ הנ"ל: "אודה אם יעירו על דברי אלה, שהם נראים לי יסוד גדול בדרכי הפסק".

ובכן, עיין למרן הגאון ראש הישיבה שליט"א בהקדמה לשו"ת בית נאמן ח"א (עמ' 15) שרמז לזה, וז"ל: ומרגלא בפומייהו דאינשי "כחא דהיתרא עדיף", וכל המרבה להתיר הרי זה משובח (ואין זה הפירוש המקורי של כחא דהיתרא עדיף, רק כמ"ש רש"י בביצה דף ב' ע"ב. ע"ש). עכ"ל. וכעת נדפס שו"ת ויען הכהן ח"ב להרה"ג ר' אדיר כהן שליט"א, ובראשו מאמר נפלא "דרכי תשובה", ושם (סוף עמ' י"ג) כתב ג"כ לבאר כחא דהיתרא עדיף כדברי הה"כ נר"ו, ושכן הסביר לנכון בשו"ת להורות נתן ח"א (נהקדמה עמ' ז'), וציין עוד לספר שלום יעקב (סימן כ"ח) וירחון יתד המאיר אב תשע"ג (עמ' 51). ע"ש.

בברכה רבה, ע"ה הלל-יהודה פלוטקין ס"ט

❧ יז ❧

אם מותר לשקר להוריו בחו"ל שאין פיגועים באזור לימודו בא"י | תגובה

לכבוד מערכת הירחון היקר "יתד המאיר" - מדור יתדות.

ראה ראיתי מ"ש הרב יצחק מאוזו נר"ו בירחון טבת (ס' נו), בענין אם מותר לשקר להוריו בחו"ל שאין פיגועים באזור לימודו בא"י, ובעברי בין בתריו התעוררתי בכמה הערות.

א. מ"ש בשם הגר"י חזן בס' עין יהוסף גבי מה שאמר יעקב ליצחק אביו אני עשו בכורך, כיצד אמר שקר, ותירץ דכיון שקיים מצות אמו שצוותה לו כן, שפיר למימר כן. ע"כ. ול"ז להבין דאטו במה שאומר לאביו היפך האמת אינו בכלל חוסר כבוד אביו? וכבוד אביו קודם לכבוד אמו. ועוד דתירוצו זה ניחא למה שיקר יעקב, ומה נענה על מה שרבה שלחתו לשקר, ולכא' הנכון לבאר עפ"מ"ש דמותר לשנות מפני השלום. וכמו שהאריך הה"כ לקמיה.

ב. מ"ש שרש"י נדחק ליישב בכל המקומות גבי יעקב שם שלא שיקר, ולפי הנ"ל ש"ד. ע"כ. נראה שמה שנדחק ליישב כן, הוא כי לכ"ע כשיכול להימלט משקר עדיף, בכדי שלא ילמד לשונו דבר שקר כמבואר בגמ' ביבמות (סג ע"א) דרב אמר לחי"א בריה את לא תעביד הכי, שנאמר למדו לשונם דבר שקר העוה וגו'. ולכן עדיף לפרש שלא שיקר ממש.

ג. מ"ש באות ב דמ"ש בב"מ (כג:): דבהני תלת מילי עבידי "רבנן" דמשנו במלייהו במסכת ובפוריא ובאושפיזא. משמע דסתם אינשי משנים עוד בשאר ענינים. וע"כ דכ"ע לא רשיעי. ע"כ. במחכ"ת אין משמע כן מד' הגמ', ואין דיוקו נכון, כי הגמ' איירי בדברים השייכים לרבנן דוקא, [ואה"נ דממקומות אחרים משמע דלכ"ע שרי לשנות ולשקר וכמו שהארכתי בזה בתשובה ונדפסה בקובץ תורת יוסף ח"ח. ע"ש]. וכן מבואר בהדיא בד' הרשב"א שם שכ' וז"ל: בפוריא. פרש"י ז"ל אם שואלים אותו שמשות מטתך, ואינו מחוור, "דאפי' קל שבקלים עשוי לשנות בכך" ואין זו רבנותא לתלמיד חכם וכו'. עכ"ל. ואי כד' הה"כ, מאי קושיא, הא אדרבה כוונת הגמ' להתיר אלו הדברים אפילו לת"ח ושאר אינשי פשוט שמקילים בהני ואדרבה מוסיפים עוד להקל בשאר דברים, וע"כ דז"א.

ד. ומ"מ בעיקר חידושו דהה"כ נר"ו, אמת הוא וכן הארכתי בקובץ הנ"ל דמותר אף לשקר ממש מפני השלום. רק בנדון שעסק הה"כ שהוא להסתיר מהוריו כנ"ל, נראה שצריך בזה שיקול הדעת טובא כי הוא בכלל מילתא דעבידא לאגלויי. וצריך בכע"ז לעיין בכל מקרה לגופו. ויה"ר שלא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו, ונזכה לגאולת עולמים מהרה אמן. בברכה הצעיר יניב נסיר ס"ט, מח"ס שו"ת הלכה למשה ועוד. ירושלים.



הרב עובדיה חן

מח"ס "הכתב והמכתב"

לפני אל יוסף

סימן פא

הכתיבה והפסיקה במשנתו של מרן רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל (כא)

"בית הלל לא נקבע בדיונינו"

כמפני אש ברח מכל לחץ חיצוני שעלול להשפיע על פסיקתו. לפני כהונתו כרב ראשי לישראל, סערה הארץ בעקבות פרשת 'האח והאחות' - פסק דין אשר ניתן על ידי עמיתו הרב הראשי האשכנזי. באותו זמן הופעל על מרן לחץ גדול שגם הוא יצטרף בחתימתו לפסק דין זה. בהגיע יום הפורים, שנה מרן יין מעבר לרגילותו, ובהיותו מבושם, החל לבכות בדמעות שליש כשמשאלה אחת בפיו, והיא שיתן לו ה' כוחות לעמוד בפרץ ולא להסכים על היתר מפוקפק זה⁶.

לאחר מכן כאשר נבחר לרבה הראשי הספרדי של ארץ ישראל, נערכה מסיבת קבלת פנים לרבנים הראשיים החדשים בבית נשיא המדינה דאז, במעמד כל ראשי השלטון, שרי הממשלה, הרמטכ"ל אלופי הצבא וראשי ערים רבים. כיון שריחפה בחלל פרשת הממזרים הזו, הנשיא וראש הממשלה דאז, הגב' גולדה מאיר, פנו לראשון לציון החדש ודרשו במפגיע למצוא פתרון הלכתי למעוכבי חתון שונים. הגדיל לעשות שר הביטחון דאז משה דיין, שהצהיר שלא אכפת לו מאיזו סיבה ימצאו היתר, הוא רוצה להגיע לשורה התחתונה - להקל על פסולי החתון.

כאשר קם מרן להשיב ברכה למברכיו, הדריכות באולם גאתה, והכל היטו אוזן לשמוע את דבריו. מרן הדגיש שהוא נמנה על שושלת מפוארת של "הראשונים לציון" שהחלה לפני כ-380 שנה, ועל כסא רם זה יישבו גדולי הדורות. "אני נמנה על יוצאי עדות המזרח", הזכיר מרן, "ואין כמו חכמי הספרדים החותרים בכל כחם להקל ככל האפשר במסגרת ההלכה. המושג "כחא דהיתרא עדיף" הוא נר לרגלם של הספרדים ההולכים בדרכי בית הלל. אבל בית הלל לא נקבע ברחוב דיונינו בתל אביב... בית הלל נקבע בבית המדרש ובשלחן ערוך, ואם יש צד להקל ולהתיר, חכמי הספרדים הם הראשונים שיצדדו להתיר, אבל כשאין שום צד להתיר, אין להתיר את האסור חס ושלום!".

דמעת העשוקים

את הליכתו המופלאה על הגבול הדק שבין פסיקה רחומאית והקלה עד כמה שאפשר לבין שמירה על מסגרת ההלכה בלא להתפשר, ניתן למצוא בשני סיפורים מרטיטים ההפוכים לגמרי אחד מהשני. הנה הסיפור הראשון: היה זה בשעות אחר הצהרים של אחד הימים של שנת תש"ס. מרן קם ממנוחת הצהרים, וזמן לא רב לאחר מכן החלה מהומה. עשרות בני משפחה מאחת מערי הדרום נכנסו לחדרו של הרב, ועמדו שם בצפיפות ובהתרגשות עצומה.

באותו בוקר הכריע מרן את דינה של אותה משפחה. אם המשפחה, אשה כבת שמונים, עלתה לארץ מצרפת כאלמנה ממלחמת העולם השנייה. כאן נישאה בשנית, על סמך עדות שבעלה נהרג במלחמה, ובנתה שבט שלם לתפארת, משפחה מעטירה של בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, משפחה הידועה במדותיה ובחסדיה.

* פרקים מתוך הספר "החזון והמהפכה" על מרן זצוק"ל, שעתיד לראות אור בקרוב בעז"ה. הערות והארות יתקבלו בשמחה, למשפחת חן, רח' הרב רוזובסקי 14/13, אשדוד, או במייל: 7654216@gmail.com

⁶ ע"פ ספר "קנין התורה של מרן".

בניגוד לרוב ככל המקרים, במקרה זה התגלה דבר מפתיע וחריג. התברר לפתע כי העדות על מות הבעל הראשון היתה מופרכת ו"בא הרוג ברגליו". המשמעות ההלכתית היא טראגית. במלים אחרות: כל בני המשפחה ממזרים.

הבעיה החמורה הובאה אל לשכת הגזית והונחה על שלחנו של מרן, אשר הוא היה היחיד בדור שמסוגל לעמוד בפני שאלות מורכבות מעין אלו. מרן נכנס כל כולו לעובי הקורה, ולאחר עבודה מאומצת של דרישות וחקירות, עדויות והצלבות מידע, הצליח לערער מבחינה הלכתית את הנישואים הראשונים, ובזה התיר את המשפחה כולה מחשש ממזרות.

נקל לשער איזו אבן גדולה נגולה מעל לבם של כל בני המשפחה. כעת הם באו על מפיחם ועל עולליהם להודות למרן, לאמר: ראה כמה נפשות הצלת... ההתרגשות והכרת התודה הציפו את החדר עד גדות, ואף עין לא נותרה יבשה.

לאחר לכתם, נדמה היה החדר שקט מן הרגיל. מרן סימן לאחד ממקורביו לגשת אליו, אחז בידו ואמר בלשנו הרכה: "תרגיש את היד – רטוב? רטוב. ראית את הדמעות שלהם? ראית את דמעת העשוקים?". "הייתי נבוך", מספר אותו מקורב "ואז, בלי שום הכנה, הרים מרן את קולו ברגש, וציטט בלשנו את המדרש (ויקרא רבה לב, ח) אודות הממזרים: "ראיתי את דמעת העשוקים – אלו הממזרים, מי עשקן לאלה? סנהדרין שדנו אותם בדין תורה. ואין להם מנחם? אני אנחמם!".

"את הרגע הזה לא אשכח לעולם! את העצמה של 'אני אנחמם', את ההתחשבות באחר, את האהבה שלו, האכפתיות, את המנהיגות שלו. חשתי זכות עצומה לאחוז בידו של אדם כה גדול החש במלוא עצמתו את האחריות לאנשים שחייהם עלולים היו להיחפך לגיהנם, והוא בכוח האחריות והעצמה הופך עצמו למגן ועזר, על פי התורה הקדושה..."

והסיפור השני, כאמור בדיוק הפוך:

בהיותו מתגורר בפתח תקוה, עלה על שלחנו מקרה של חשש ממזרות למשפחה שלמה. אחרי שחקר ודרש, לא מצא פתח להיתר, והעלה בצער שכל בני אותה משפחה יש להם דין ממזר רח"ל. בעקבות כך, התקבצו כל בני המשפחה, מנער ועד זקן טף וגושים ביום אחד, ועלו מכל עריהם להפגין מול ביתו. לתומם חשבו כי מדובר כאן בענין פוליטי, ובעקבות לחץ ציבורי ישתנה הדין...

כשהבחין מרן בכל המהומה המתרחשת, לא התעלם, אלא ירד אליהם, והחל לבכות ולהרבות עליהם דברי פיוס. "מה אעשה", אמר כשצער נמסך בקולו "רציתי בכל מאודי להתיר אתכם, משמשתי בכל פלי, בראשונים ובאחרונים, אך לא עלתה בידי... על פי דין תורה במקרה כזה אי אפשר להתיר". כשנזכחו בני אותה משפחה לראות את גודל הכנות והעדינות של מרן, החלו לבכות יחד עמו ובקשו את סליחתו⁷.

⁷ סיפור זה ע"פ ספר "שלהבת יוסף חי".

הירחון יוצא לאור

בסיוע משפחת וזאן הי"ו מצרפת

לע"נ אביהם המנוח אוהב התורה ולומדיה רודף צדקה וחסד
מקיץ וזאן (המכונה כסאני) בר רחל ז"ל - נ"ע חי בתשרי
להצלחתם ולחיי אמם מזיאנה מב"ת, בני ביתם וכל המשפחה הי"ו
ולרפואת הילדה רבקה חיה וזאן בת אסנת חנה תחי
אל נא רפא נא להם בתושחויי, אמן.

תוכן הגליון

הגאון הקדוש רבי אברהם פלאג'י זצוק"ל

- 242..... סימן סח | דברי אגדה ומוסר לט"ו בשבט (מתורגם מלאדינו)
- 247..... פיוט מיוחד לט"ו בשבט ממו"ר הגאון הגדול הרב משה צדקה שליט"א
- פאר הדור והדרו. מרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א
- 248..... סימן סט | לדבר אחר שטעם אך קודם הבליעה - אי שרי
- הרב יוסף ליברמן
- 249..... סימן ע | גדרי "וקדשתו" לכהן
- הרב יהודה ברכה
- 251..... סימן עא | האם יש זמנים מיוחדים לסעודות שבת
- מדור חדש: יתדות המשכן - הרב גדעון עטייה
- 259..... סימן עב | בדין תשלום "דמי תיווך" לחבירו שתיווך לו דירה
- הרב מאיר פנחס
- 262..... סימן עג | הדלקת נרות שבת והזזת הפרוכת משמאל לימין
- הרב ידידיה דהן
- 264..... סימן עד | אמירת קדיש יתום ביחד, אחד בקול והשאר בלחש
- הרב יעקב אהרן סקוצילם
- 266..... סימן עה | חשש לא ילבש בנעלי בית
- הרב יוסף חי סימן טוב
- 268..... סימן עו | הלומד בקול אם מותר לבקשו שינמיך קולו
- מקורי וטעמי התפילות - הרב יהודה חטאב
- 270..... סימן עז | ברכת הנהנין
- יתדות זהב - הרב רפאל יצחק אזולאי
- 271..... סימן עח | מיחזי כמבשל בכלי שני
- הרב אורי שהרבני
- 284..... סימן עט | בענין "עטרה" של כסף בראש הטלית
- 286..... יתדות - סימן פ | י"ז מכתבים הערות ותגובות
- דין קדימה גם באכילת "שבעת המינים" | זמן תוספת שבת המינימלי | בטעמי ברכת "מעין שבע" | מי רואה הנגע של כהן גדול | בני זוג פרודים בהדלקת נ"ח | בהנחת תפלין של רש"י ור"ת | על מדור "יתדות זהב" | הערות שונות בכמה ענינים מקבצים קודמים | חשש ביטול בגט | בענין יוחסי כהונה | "כוונות" בתפילה | לשון "שעה" | אם יש צורך לעיין בספרי האחרונים ובשתי"ם | כחא דהיתרא עדיף | אם מותר לשקר להוריו
- לכו אל יוסף - הרב עובדיה חן
- 298..... סימן פא / הכתיבה והפסיקה במשנתו של מרן רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל (כא)

ירחון תורני יתד המאיר

להצטרפות והרשמה, ולמשלוח מאמרים הערות ותגובות:

ת.ד. 114 צפת < 04-6925148 > פקס: 04-6923381 (שלוחה 5), בשעות לפנה"צ.

דוא"ל: a6925148@gmail.com | tamar@yatedh.com | © כל הזכויות שמורות!

דמי מנוי לשנה: 70 ש"ח בלבד (ניתן לשלם גם בה"ק בצ'ק או ב"זיה").

לפרסום ספרים חדשים שיצאו לאור יש לשלוח 2 עותקים למערכת

עדיין ניתן לרכוש את הספר "מגיד הרקיע" במחיר מיוחד: 054-848-19-26