

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ל"ה
אייר - תשפ"ב

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

לע"נ

זקני הרב יהודה לייב בן ר' חיים זצ"ל

נלב"ע כ"א אייר תשנ"ד

וזוגתו מרת מינא פעשא בת ר' יצחק אייזיק ע"ה

נלב"ע ו' תמוז תשע"ו

ת.ג.צ.ב.ה.

לעלוי נשמת כארבעים קדושים אשר נעק"ה בכפר

ג'דאדא שבמרוקו בער"ח סיון תש"ח

וביניהם אם זקני מרת עישא. ובנה, אחי זקני, רב הכפר רבי
משה הכהן סקלי, וכן אשתו מרת עישא, ושלושת ילדיהם
הטהורים אפרים, מאחא (שמחה), ופורטונה (מזל).

ה' יקום דמם.

יניחם הקב"ה במנוחה נכונה, תחת כנפי השכינה, במעלת
קדושים וטהורים, אמן כן יהי רצון.

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **אייד תשפ"ב** של קובץ **מנורה בדרום** – גליון ל"ה, המלא בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני העליה **מארץ הנגב**, העמלים בתורה ומחדשים בה כיד ה' הטובה עליהם.

ואשר המשיכו בעמל התורה אף ביומי דפגרא, ועל אף העומס הרב של ימי ניסן המלאים במצוות רבות, המשיכו לחדש בתורה הקדושה חידושים יקרים.

ונאחל לכל הת"ח הכותבים בקובץ, וכן לכל הקוראים היקרים זמן קיץ פורה, ומלא בעמל התורה, ועליה בתורה וביראת שמים, ובכלל בכל עבודת ה'.

כידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוך פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ – אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרה. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה ובכרצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, בכל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע – הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** – ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **איצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ]** יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **סיון**, תתאפשר עד **יום ג' - כ"ג אייר**. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משובח** [ובחומר שאינו מוקדם יש להקדים כמה ימים לפני כן].

- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפנינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שדרכם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת זמן קיץ פורה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

בענין קוואטר יג

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

אמירת מעין החתימה סמוך לחתימה בברכות כו

הרב אהרן גבאי

'בורא יומם ולילה' או 'בורא יום ולילה' ומשמעות המילה 'יומם' לג

הרב גרשון גולד

בענין מקור ענין אמירת פרשת הקרבנות מז

הרב ישראל גולדברג

טעה ואמר 'מוריד הגשם' בקיץ אם צריך לחזור אחר מנין נב

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בהלכות כתובות נט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

באור כמה דינים במלאכת מבשל סב

הרב אהרן ויזר

נידונים המצויים למעשה במלאכת בורר סח

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

עד כמה מותר להתמקח עד

הרב משה חליוה

בענין טלטול היכא דאיכא עירוב מהודר עה

הרב אבינועם טאובנר

עיונים בעניני נטילת ידים (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) פב

הרב יצחק ירחי

בדיני בסיס לדבר האסור ק

הרב ערן כברה

מה בין קטן שהגדיל באמצע סוכות או באמצע ספירת העומר קיג

הרב אוריאל כהן

בדין קיפול טלית בשבת לשבת הבאה קכ

הרב דביר כהן

מנין סימן באבידה כשמצא שני פריטים (ב"מ כד.) קכב

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת חורש קלג

הרב יאיר מינקוס

דין הפסק בקידוש בברכה בטעות קמ

הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג סיבוב קערת ליל הסדר מעל ראשי המסובין קמו

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת חגיגה [חלק א'] קנא

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ל'ה שני ביצים ונמצא באחד מהם דם אם רשאי להחזיר שני ביצים..... קסג

הרב שרון שרפי

הערות וחידושי דינים בכמה עניינים מסכת ברכות.....קעא

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול..... קצב

לעשות את אביו שליח למזוג לו ד' כוסות

מכתב ב'

הרב אוריאל אייזנבך..... קצד

קיום דברי סופרים במסירות נפש ♦ בדין לולב עקום

מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב.....קצה

אכילה ושתיה באמצע ההגדה





מאמרי הלכה



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים

בענין קוואטר

- א. הקדמה.
- ב. גדר המצוה לשאת התינוק לברית מילה.
- ג. המנהג שנשים נושאות את התינוק.
- ד. אשת הסנדק עוזרת לבעלה.
- ה. הבאת התינוק הוא סניף ממצות הסנדקאות.
- ו. צורת המנהג הקדום.
- ז. הולכת הקטורת אל ההיכל.
- ח. גדר מצות הכנסת התינוק אל מקום המילה.
- ט. מחלוקת המג"א וא"ר האם הקוואטר נקרא "בעל ברית".
- י. טעם שינוי מנהג הסנדקאות בפולין.
- יא. צוואת רבי יהודה החסיד שלא יעשה חברו סנדק לשני בניו.
- יב. בענין המנהג שמצד 'חדשים' לקטורת'.
- יג. שינוי מנהג הקוואטר.
- יד. גדר ומעלת הקוואטר.
- טו. אשתו של הקוואטר.
- טז. גדר מצוותה של הקוואטרין.
- יז. הטעם שהעמידה לברכות נקרא 'סנדק שני'.
- יח. מנהגנו כיום.
- יט. מכנים ומוציא.
- כ. ביאור נפלא משו"ת דברי יעקב.
- כא. מילואים: שו"ת תשב"ץ קטן.
- כב. דברי המהרי"ל.

שקוראין קוואטר. מקור הדברים בפמ"ג
שכתב כן ע"פ המג"א רס"י תקנ"א, שבעל
ברית הוא הסנדק התופס התינוק בשעת
מילה, אבל המביא והמוציא לא^א.
הטעם שבעלי הברית מותרים להסתפר,

הקדמה

א. כתב הרמ"א (תצ"ג סעי' ב'), מי שהוא
בעל ברית מותר להסתפר בספירה לכבוד
המילה. ובמשנ"ב (ס"ק י"ב) היינו הסנדק
והמוהל ואבי הבן, אבל לא המוציא והמביא

א. וע' מהח"ש שמציין לאליה רבה שם, ומשמע שכוונתו שלדברי הא"ר שם דפליג על המג"א, ה"ה הכא "בעל
ברית" כולל גם את הקוואטר, שרשאי להסתפר בספה"ע.

כתב הגר"א מפני שהיה יו"ט לגבייהו. וביאר החת"ס (בתשובה או"ח סי' קנ"ח וסי' קנ"ט) שהמילה כמקריב קרבן, וא"כ אבי הבן הוא בעל הקרבן והמוהל הוא ככהן המקריב והסנדק ברכיו כמזבח. ויום המילה הוא כיום הקרבת קרבן, וכל מקריב קרבן הוה לגביו כל אותו היום "יום טוב". וה"ה לבעלי הברית שלגביהם הוא יו"ט, ואינו נאה שיכנסו להקריב כשהם מנוולים, כי יום הקרבת קרבן הוא, ולכן מותרים להסתפר בספה"ע ואפי' ביום שלפני המילה סמוך לערב (משנ"ב ס"ק י"ג). וכלפי זה כתב הפמ"ג ע"פ המג"א, שלגבי הקוואטר אינו כיו"ט.

ונפק"מ גם לאמירת תחנון, כדכתב המגן גיבורים (סי' קל"א אלף המגן ס"ק י"ד) שבעלי הברית אין אומרים תחנון כל היום מפני שיו"ט שלהם הוא. ודוקא סנדק ממש שהוא היושב על הכסא, אבל המוציא והמביא התינוק בביהכנ"ס, זה אינו פוטר אחרים, ואפשר גם הוא עצמו אומר תחנון, וע' מג"א רסי' תקנ"א, עכ"ל. (קצת מזה הוזכר במשנ"ב ס"ק כ"ב וכ"ה).

להלן יובאו בעז"ה בהרחבה דברי המג"א והא"ר רסי' תקנ"א, שהם היסוד לדברי הפוסקים הנ"ל.

וראוי לברר גדר וענין הקוואטר. ומדוע הוצרכו הפוסקים להדגיש ולאפוקי דאין דינו כבעלי הברית. ומהו המקור והפירוש של השם 'קוואטר'.

גדר המצוה לשאת התינוק לברית מילה

ב. ובעיקר פעולת הקוואטר שנושא התינוק

לברית מילה, כתב הרע"ב (פ"ג ביכורים מ"ג, ציינו בהגהת רעק"א לט"ז יו"ד שס"א ס"ק ב') שהוא מצוה, והוסיף שיש לעמוד בפניו ולמד זאת מהא דעומדים בפני מביאי ביכורים וה"ה לשאר עושי מצוה. והנה האות שלום (רס"ה ס"ק ד') הבין שמצות מביאי הביכורים הוא גדר הכנה והכשר למצוה, והקשה דהתינוק היכא שההליכה לדבר מצוה היא הכרחית, כמביאי הביכורים לירושלים, ששם הוא קיום מצוות. אבל נשיאת והולכת התינוק לברית מילה אינה הכרחית, שהרי אפשר למולו בביתו. ואין הולכה זו גדר הכנה המוכרחת למצוה.

ותירץ שנראה מזה שמצוה למול בביהכנ"ס, וכן הוא בלשון הרמ"א (בסעי' י"א). ואמנם אינו חיוב גמור מדינא, מ"מ יש בזה מצוה. ולכן נשיאת התינוק מביתו לביהכנ"ס למולו שם, היא הליכה לדבר מצוה, והנושא נקרא עושה מצוה, ומצוה לעמוד בפניו, עכ"ד. והטעם שמצוה למול בביהכנ"ס (שם ס"ק כ"ה) מפני שמילה היא דוגמת קרבן, וביהכנ"ס הוא מקדש מעט והוי לפני ה'.² וענין זה איננו מדיני מצות המילה, אלא חלק וענין מהתורת קרבן והקרבה דאית בה.

אמנם השושנים לדוד (הובא בתוס' אנשי שם) נקט שמביאי הביכורים בעידנא דאזלי הם עוסקים במצוה ממש, ואינו הכנה והזמנה גרידא, אלא מעשה מצוה בפנ"ע, דמקרא כתיב "והלכת" אל המקום. אבל נושא התינוק, לאו עוסק במצוה הוא, דאין שום מצוה בהולכת התינוק, אלא הכנה למצוה הוא דהויא, ומנ"ל שצריכים גם בזה לעמוד. ומ"מ לא מצאתי זה בפוסקים, עכ"ד.

ב. אמנם אינו חיוב מדינא אלא מצוה, ולכן כתב המג"א (של"א ס"ק ה') שאסור בשבת להביא התינוק לביהכנ"ס דרך חצר שאינה מעורבת אפי' ע"י גוי, שהרי יכולים למולו בביתו, והרבה פעמים מלים בבית כשיש צינה, עכ"ד.

(והוזכר ברמ"א סעי' י"א), ואע"פ שאשה אינה מצווה על המילה, ואין לה שייכות להתורות הקרבה ואל חובת ההבאה. ולהנ"ל צ"ל שהאשה שנושאת התינוק, היא רק "שליחה" של האב לטפל בהבאה.

איברא דבפוסקים מפורש שיש לאשה הקוואטרין מצוה. והוא במג"א (רס"י תקנ"א) שכתב שהאשה שנושאת את התינוק לביהכנ"ס, מותרת ללבוש בגדי שבת בתשעת הימים, מפני "שזה הוא עיקר מצוותה". ומבואר שהיא עצמה מקיימת בזה מצוה. וצ"ב מה היא שייכותה אל מצות הולכת התינוק. והרי כאמור אינה מצווה על המילה ואין לה שייכות לתורת הקרבה דלילה

ועוד צ"ב מדוע מצות נשיאת התינוק נמסרה לנשים. ומהו הצורך במצוה זו בנשים, הרי יכולים לעשות הכל ע"י אנשים בלבד.

אשת הסנדק עוזרת לבעלה

ד. והנה הרמ"א (סעי' י"א) כתב שאשת הסנדק עוזרת לבעלה ומביאה התינוק עד בית הכנסת, ואז לוקח האיש ממנה ונעשה סנדק וכו', עכ"ל. ונראה מדבריו שלאשת הסנדק יש שייכות מיוחדת, טפי משאר נשים, להבאה ולהכנסת התינוק לביהכנ"ס. וצ"ב הטעם והגדר והענין בזה.

ובדעת הרע"ב צ"ל דס"ל שנשיאת התינוק אינה הכנה והכשר מצוה גרידא, אלא היא גופא מצוה. ואכתי צ"ב גדר מצות הולכה זו. ולכאור' דמי למצוה שמוטלת על בעל הקרבן לטפל בהבאתו עד העזרה (וכפרש"י ריש ויקרא עה"פ יקריבנו אל פתח אוהל מועד). וה"נ האב שהוא "בעל הקרבן", מצווה לטפל בהבאתו לביהכנ"ס, שהוא מקום ההקרבה הנאות עבורו. וא"כ עצם נשיאתו והולכתו לשם, היא גופא מצוה. וא"ש הדמיון אל מביאי הביכורים, ומיושבת קושיית השושנים לדוד.

ונמצא לפ"ז שהקוואטר שנושא את התינוק למולו לביהכנ"ס, הוא "שליח" של אבי התינוק. וצ"ב, כיון דהיא מצוה של האב, מדוע הורגלו לעשותה ע"י אחר, והרי מצוה בו יותר מבשלוחו.

ועוד צ"ב דהנה השליח אינו מקיים בזה מצוה, שהרי איננה מצוה ידידה, אלא הוא עוסק במעשה המצוה, לטפל בהבאתו עבור משלחו. וממביאי הביכורים אין מקור שגם בכה"ג מצוה לעמוד בפניו.

המנהג שנשים נושאות את התינוק

ג. והנה המנהג הוא שנשים נושאות את התינוק מביתו עד לפתח ביהכנ"ס

ג. וכן נראה מהמג"א (קמ"ז ס"ק י"א) שכתב שלתוספות (סוטה ח') אסור לאדם אחד להביא שני תינוקות בבית אחת למקום המילה (כגון תאומים) משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות [ולרמב"ם (פ"ד סוטה ה"ב) מותר להביאם בבית אחת בכדי למולם בזה אחר זה, ואין בזה משום אעמ"ח]. ונראה לכאור' דלתוספות הבאת התינוק עצמה היא גופא מצוה (ולכן שייך בזה אין עושין מצוות חבילות). אמנם המג"א מדמה נידון זה להבאת שני ספרי תורה בבית אחד כדי לקרוא בהם, וכן להבאת שתי כוסות יין אחת לברכה"ז ואחת לשבע ברכות, בבית אחת. ועניינים אלו הם בודאי רק הכשר והזמנה למצוה.

ד. **באות** שלום (רס"ה ס"ק כ"ד) כתב דאמנם א"צ במצוה זו בנשים דוקא, אלא שמפני חשיבות וחביבות מצות המילה, גם הנשים רוצות שיהא להן חלק בה, וזה ע"י הכנת התינוק ורחיצתו, וליפוף רגליו (אם בקיאות בזה) והלבשתו וקישוטו, ואח"כ נושאות אותו עד לפתח ביהכנ"ס. ועי"ז זוכות להסתפח אל קיום המצוה, עכ"ל. ה. וז"ל הספר **מנהגים דק"ק וורמיישא** (ח"ב סי' ר"מ עמ' ס"ט), בשעה שמתפללין למנצח, אז אשת הסנדק והמהול, ומקצת נשים אחרות, יוצאות מביהכנ"ס ובאות אל היולדת, ומכינות כל צרכי הילד וכו', כדי להביאו

קודמת לה, והוא הכשר והכנה בלבד, ואין זו עדיין התחלה של הסנדקאות, וכל זה צ"ב.

וז"ל הלקט יושר (ח"ב עמ' נ"ב), מי שיש לו בן למול ואינו רוצה להיות בעל ברית, ורוצה לכבד אחרים משום הבאת שלום ומשום דיש בו כבוד הבריות, חייב ליתן לאביו קודם אביו זקנו להיות בעל ברית, אבל אם הוא ברצון אביו יוכל ליתן לזקנו וכו'. ואמר (רבו, בעל תרוה"ד) המנהג כשתלד אשתו בן הראשון וכו' הרשות בידה ליתן הקבעטריט למי שהיא רוצה, אבל אם אביו הוא עצמו רוצה להיות קבאטר פ' שתופס הנער בשעת המילה, מי יוכל למחות, עכ"ל.

הרי שקורא לסנדק עצמו בשם "קוואטר". אמנם אצלנו התייחד שם זה לאותו "שמכניס" התינוק למולו. ודברי הלקט יושר הם ע"פ המנהג הקדום וכדלהלן, שהסנדק עצמו היה גם המכניס. ויל"ע מהו משמעות ותוכן השם קוואטר, ומדוע העדיפו לקרוא לסנדק בשם זה דוקא, וכנראה שהוא מבטא ביותר את עניינו.

עוד יל"ע מדוע כיום שינו מהמנהג הקדום, ומכבדים לאחר שיכניס התינוק.

צורת המנהג הקדום

ו. והנה בראשונים מבואר שברוב מקומות נהגו שהאשה שהביאה את התינוק מבית היולדת, היא היתה הסנדקית ומלו הילד

מקור הדברים במהרי"ל (הל' מילה אות כ"ב) והוא כפי המנהג הקדום שהסנדק עצמו היה מכניס את התינוק לביהכנ"ס, וז"ל, אמר מהרי"ל סג"ל דכתב מהרי"ס, האשה שהיא "בעלת ברית" ליטול הילד מהיולדת להוליכו לביהכנ"ס להמול, תוליכנו עד פתח ביהכנ"ס, ולא תכנס אל תוכו להיות ג"כ סנדיק לשם להמול הילד על ברכיה משום פריצות וכו', עכ"ל.¹

ולסיכום, צ"ב מדוע מצות הבאת התינוק לביהכנ"ס למולו אינה נעשית ע"י האב עצמו, אלא נמסרה לאחרים. והיה מהראוי שהאב שהיא מצוותו, הוא יכניס בנו לביהכנ"ס למולו. ומדוע נמסרה מצוה זו גם לנשים. ומהי השייכות המיוחדת של אשת הסנדק למצוה זו.

הבאת התינוק היא סניף ממצות הסנדקאות

ה. וליישב כל זה צ"ל שנשיאת התינוק לביהכנ"ס איננה סניף ממצות המילה, שמוטלת על אביו. וגם אינה חלק ממצות ההקרה דאית ביה. אלא היא סניף ממצות הסנדקאות שמוטלת על הסנדק. וסמך לזה מהלקט יושר שיובא בסמוך. אלא שהדברים צ"ב מהי השייכות של נשיאת התינוק אל מצות הסנדקאות, שהגדרתה 'לתפוס התינוק על ברכיו בשעת המילה'. והולכת התינוק

למול תיכף בסיום כל התפילה. ובעת שלוקחת הסנדקית הילד מן היולדת להביאו לביהכנ"ס למולו, נותנת המתנה ליולדת. הסנדקית נושאת הילד והולכת ראשונה, וכל הנשים אחריה, מבית הילד עד עזרת הנשים. ופותרין הפתח שבתוך עזרות אנשים פתוח על עזרות נשים, ושמה על אותה פתח עומדת הסנדקית. והסנדק לוקח הילד מזרועה וכו', עכ"ל.

ו. ומדקרי לקוואטרין "בעלת ברית" מוכח שיש לה עצמה מצוה בהבאה זו (וכדברי המג"א), גם כשאינו נימול בחיקה, אלא רק מסייעת לבעלה בהבאה.

אשתו כגופו, צריך שדוקא אשתו תביא אותו ולא אחרת^ט.

ובעיקר הדבר צ"ב, מדוע הבאת התינוק היא חלק ממצות הסנדקאות. ולאידך גיסא, מדוע אחרי שההבאה נמסרה לאשת הסנדק, אין זה מגרע בשלימות מצות הסנדקאות.

הולכת הקטורת אל ההיכל

ז. והנראה ע"פ מש"כ הרמ"א (סעי' י"א) דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת וכו' והמקור במהרי"ל (ריש הל' מילה). וז"ל הלבוש, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת, כלומר שמכניסו לפנים להעלות לו (לתינוק) ריח טוב ע"י המילה, ככהן המכניס הקטורת לפנים ומעלה שם ריחו וכו'.^י ויש לדקדק במה שהוסיף שהסנדק "מכניסו לפנים" ככהן המכניס הקטורת לפנים.

וי"ל דהנה בחי' הגר"ח (פ"ג מתמידין ומוספין) הוכיח מפירוש הרא"ש (פ"ה תמיד) שלא רק מעשה ההקטרה על המזבח שבהיכל הוא עבודה, אלא גם הולכת הקטורת להיכל היא עבודה, ולכן חציצה פוסלת בה, והוסיף הגר"ח שאם הובאה לשם מאליה פסולה. וכן מתבאר מתוד"ה הלבונה

בחיקה בתוך ביהכנ"ס. והתאמצו מאד לבטל מנהג זה מכמה טעמים (ע' מילואים אות כ"א). ואחרי שהצליחו לבטלו^י, הורגלו שהסנדק היה הולך בעצמו אל בית היולדת להביא התינוק. ומאחר שגם בזה היו חסרונות וקלקולים (ע' מילואים אות כ"ב) הנהיגו שאשת הסנדק מביאה התינוק עד לפתח ביהכנ"ס ובעלה לוקחו מידה. ונכלל כל זה בלשון הרמ"א (סעי' י"א) וז"ל, ואין לאשה להיות סנדק לתינוק במקום שאפשר באיש משום דהוי כפריצות, ומ"מ היא עוזרת לבעלה ומביאה התינוק עד ביהכנ"ס, ואז לוקח האיש ממנה ונעשה סנדק. אבל האיש יכול לעשות הכל בלא אשה (וכן עשה מהרי"ל), עכ"ל.

ועכ"פ למדנו מדבריהם שצורת מצות הסנדקאות כוללת את הבאת התינוק מבית היולדת. דהיינו שמצות הסנדק לא רק להכניסו לביהכנ"ס אלא גם להביאו לשם. אלא שמטעמי צניעות הנהיגו שאשת הסנדק עוזרת לבעלה, והיא עושה את ההבאה, והוא עושה רק את ההכנסה. ויתכן שמטעם "אשתו כגופו", נחשב לו כאילו הוא עצמו עושה גם את ההבאה. והנפק"מ דלטעם של צניעות, אפשר שאימו או בתו של הסנדק תביא את התינוק^י. אך לטעם של

ז. יתכן שבעקבות זאת הנהיגו שכלידת הבן הראשון, נתונה ליולדת הזכות לכבד בסנדקאות למי שהיא רוצה, כמובא בלקט יושר בשם רבו בעל תרוה"ד.

ח. וכ"כ בספר חותם קודש (סי' י' אות י"ז) לענין קוואטר, הובא בספר אוצר הברית (ח"א עמ' קכ"ד).
ט. מקובל שקוואטר הוא סגולה לבנים, ועפ"מ שנ"ת יתכן מפני שפעולתם מורה שהם גוף אחד, וממילא יזכו מכח המצוה, שיתקיים עי"ז "והיו לבשר אחד" ופרש"י דקאי על הנולד מהם, ושם נעשה בשרם אחד.
י. ונכלל בזה תרתי א. שברכי כמזבח הקטורת, ב. דנחשב הוא עצמו כמקטיר. והקשה בשע"ת (תקנ"א סוס"ק ג') הרי אינו עושה שום מעשה הקטרה, דהתינוק מונח ונימול על ברכיו והוא בשוא"ת. והנובי"ק (יו"ד פ"ו) הוסיף להקשות, דאם רגלי הסנדק כמזבח הקטורת, א"כ המוהל (ולא הסנדק) הוא כמקטיר קטורת. ויתבאר בעז"ה במקו"א.

יא. במקו"א התבאר שיש במילה ובסנדקאות שתי בחינות של קרבן ומזבח. האחת גדר קרבן עולה, ולגבי זה הוי הסנדק כמזבח החיצון. והשניה גדר קטורת, ולגבי זה הוי ברכי הסנדק כמזבח הפנימי.

(זבחים מ"ג). שדנו בפיגל בהולכת הקטורת (חזו"א מנחות סי' כ"ב ס"ק ז' ד"ה ולמדנו)².

והנה במשנה (פ"ו תמיד מ"ג) וברמב"ם (פ"ג תו"מ), מפורש שהכהן המקטיר הוא עצמו מוליך את הקטורת להיכל, וכנראה מפני שהולכה זו היא חלק ממצות ההקטרה, ולכן שייכת לכהן המקטיר.

גדר מצות הכנסת התינוק אל מקום המילה

ח. ומאחר שהסנדק כמקטיר קטורת י"ל שהבאת התינוק אל מקום המילה, היא כנגד הולכת הקטורת להיכל, והיא חלק ממצות הסנדקאות. דאם בקטורת דהיכל אין ההולכה עבודה, ואף בהובאה לשם מאליה נמי כשירה, א"כ אף הולכת התינוק אל מקום המילה היא רק הזמנה וקירוב וענין צדדי, ואיננה חלק מעבודת ההקטרה דאית ביה. אך מאחר שכאמור, הולכת הקטורת להיכל היא עבודה, והיא חלק ממצות ההקטרה, ה"נ לגבי הולכת התינוק. ונכלל כל זה בלשונו של הלבוש, שהסנדק "מכניסו לפנים" וכו' ככהן המכניס הקטורת לפנים וכו'.

וגם כאשר המילה נעשית בבית ולא בביהכנ"ס, ההולכה וקירוב התינוק אל מקום המילה - שהוא ברכי הסנדק שהן כמזבח הקטורת - הוא חלק ממצות הסנדקאות.

ולפ"ז הטעם שהסנדק היה הולך בעצמו אל בית היולדת להביא התינוק, הוא מפני שכל חלק וכל שלב מההולכה הוא עבודה, והוא כולה חלק ממעשה המצוה של הסנדקאות. [ויתכן שאף הכהן המקטיר היה

הולך בעצמו להביא הקטורת מלישכת בית אבטינס]. אך לפי המנהג שכתוב ברמ"א שאשת הסנדק מביאה התינוק עד לפתח ביכהנ"ס, והסנדק רק מכניסו לתוך ביהכנ"ס, מטעמי צניעות הנהיגו שהסנדק יעשה רק חלק מן ההולכה, א"נ ההבאה של אשתו חשיבא כהולכה ידידה מטעם שאשתו כגופו.

ובזה התבאר טעם השייכות של הכנסת התינוק למקום המילה, אל מצות הסנדקאות. וכעת נפן לברר בעז"ה את גדר וענין הקוואטר.

מחלוקת המג"א וא"ר האם הקוואטר נקרא "בעל ברית"

ט. והנה המג"א (רס"י תקנ"א) מחלק בין האיש שמכניס התינוק, לבין הנשים שנושאות את התינוק לביהכנ"ס, וכן האשה שמושיטה את התינוק לתוך ביהכנ"ס של הגברים (שנקראת קוואטר שאפט), שמותרות ללבוש בגדי שבת בתשעת הימים, מפני שאין להן מצוה אחרת במילה, אלא זו בלבד. אבל הקוואטר שהוא המכניס והמוציא, אינו בכלל ההיתר, מפני שעיקר "בעלי הברית" דהוי יו"ט לגבייהו הם רק אבי הבן והמוהל, והסנדק שיושב ותופס התינוק על ברכיו בשעת המילה. אך הקוואטר אינו עיקר, ולא הוי יו"ט לגביה, ואסור להחליף לבגדי שבת (ע"פ פמ"ג ושע"ת סוס"ק ג').

אמנם הא"ר לא מסתבר ליה לחלק בין איש לאשה בזה, ודייק כן מלשון שכנה"ג שכתב מוהל (בלשון יחיד) "והסנדקים" (בלשון רבים), משמע שכולל גם את האיש

יב. הגר"ח דייק מהגמ' מנחות כ"ה שהולכת הקטורת להיכל אינה עבודה, ורק בקטורת דלפני ולפנים ביוהכ"פ שנאמרה בה הבאה, בה הוא דהוא הבאתה עבודה. אמנם החזו"א (שם סוס"ק ז') כתב שאין ראייה מגמ' זו, דמה שאמרו שהותר מכללו ביוהכ"פ, הו"מ למימר כן לגבי קטורת של כל השנה.

תמיד, אצל כל הילדים, ואפי' לכמה תינוקות מאותה משפחה.

וכן המנהג גם כיום בהרבה חסידויות, שתמיד מכבדים את האדמו"ר בסנדקאות. ורק כשאי אפשר (כגון כשהוא בחו"ל וכד') אז אבי הבן מכבד לאביו או לזקנו או לצדיק אחר.

צוואת רבי יהודה החסיד שלא יעשה חבירו סנדק לשני בניו

יא. והנה תקנה זו היתה כרוכה בכמה שינויים מהותיים. והראשון שבהם שלא חששו לצוואת ר"י החסיד (סי' ל"ה) שכתב שלא יעשה חבירו סנדק לשני בניו וכו'. (הובא בגר"א רס"ה ס"ק מ"ו). והטעם שלא חששו לזה, ביאר אות שלום (רס"ה ס"ק כ"ג) דכיון דהכי נהגו במדינת פולין מימות אבותינו דור ודור בקהילות רבות (וכן מעיד בשו"ת נוב"ק יו"ד סי' פ"ו), בע"כ קים להו ומקובל אצלם שבכה"ג לא נאמרה הצוואה מעיקרא, אלא רק לגבי איש פרטי שהתכבד בסנדקאות. [ויש שדייקו כך מלשון הצוואה שכתב לא יעשה "לחבירו" סנדק, והרב אב"ד אינו נקרא חבירו, וי"ל שכוונתו רק לגבי איש פרטי שאינו הרב שבעיר. ע' תשובות והנהגות ח"א סי' תקפ"ד].

בענין המנהג שמצד 'חדשים לקטורת'

יב. ועוד דהוא לכאז' דלא כמהרי"ל בשם רבינו פרץ, והובא לדינא ברמ"א (רס"ה סעי' י"א) דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת, ולכן נוהגים שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד כדאמרינן גבי קטורת חדשים לקטורת, עכ"ל.

ותירץ החת"ס (או"ח סי' קנ"ח) שהרב אב"ד בעירו הוא כמו כהן גדול, שמקטיר [ומקריב] חלק בראש (יומא י"ד) דהיינו כמה

המכניס בכלל ההיתר, וסיים כמדומה שכן עמא דבר (הו"ד במחה"ש ובשעה"צ). והבית מאיר הסתפק האם להתיר בגדי שבת גם לעומד עם התינוק בשעת הברכה, כי לשונו (של שכנה"ג "סנדקים" בלשון רבים) משמע דכל המתעסקים עם התינוק, מכנה בשם סנדק.

ולדברי השכנה"ג וא"ר ובית מאיר, שהקוואטר והקוואטרין נקראים "בעלי ברית" ו"סנדקים", אע"פ שאחר יושב ותופס התינוק על ברכיו. צ"ב מכח מה זכו לתואר זה, אע"פ שאין להם חלק בעצם מעשה המילה.

טעם שינוי מנהג הסנדקאות בפולין

י. לבאר זאת נקדים לברר מדוע שינו מהמנהג הקדום, שהסנדק עצמו היה גם המכניס את התינוק לביהכנ"ס למולו.

כתב הרמ"א (רס"ד סעי' א' והוא מהאו"ז) שצריך להדר אחר סנדק היותר טוב וצדיק. ובספר אות שלום (ס"ק ז') התלונן על כך שהעניים ברוב הפעמים, היו מכבדים בסנדקאות לעשיר שהיה משלם עבור הוצאות סעודת הברית, גם כשהוא אדם נקלה ובעל עבירה רח"ל. ואיך ימכרו טהרת ויר"א של בניהם בשביל אגורת כסף. ולפעמים הטו בשל נגיעת הקורבא. וכך היה מצוי במדינות אשכנז ורוב מדינות אונגארין.

אבל בפולין הנהיגו ותיקנו שהרב בעירו הוא יהא הסנדק אצל כל הילדים, וטעם מנהגם אשר תורה הוא, כדי לבטל את הקלקלה הנ"ל. ועי"ז לקיים דברי האו"ז והרמ"א להדר אחר סנדק טוב וצדיק, וזה הוא מן הסתם הרב ואב"ד בעירו, ולכן תיקנו והנהיגו שהראב"ד המרא דאתרא או האדמו"ר הוא "חייב" לסנדק

במקומו. ואף השם "קוואטר" במקורו היה תואר של הסנדק עצמו, וכמש"כ בלקט יושר. והוא מלשון מקטיר קטורת, ומבטא את עניינו ומעלתו. ואצלנו התייחד שם זה^י לאותו "שמכניס" התינוק למולו, להורות על חשיבותו ומעלתו, דהוא עומד במקום הסנדק עצמו.

ובזה מבואר מדוע נקרא גם הקוואטר בלשון הפוסקים, בשם "בעל ברית" ו"סנדק"^י, וזה אע"פ שאין לו חלק בגוף מעשה המילה. וזה כאמור מפני שהוא עושה חלק ממעשה המצוה ששייך לסנדק, שהוא הכנסת התינוק למולו. ואין זה גדר שליחות, אלא נכנס תחת הסנדק ועומד במקומו, עד כדי כך שזכה לקבל תואר ושם סנדק ובעל ברית, הוא עצמו. וכך היה גדר ותוכן התקנה מעיקרא.

ועפ"ז יתבאר מש"כ הרע"ב שמוליך התינוק עושה מצוה וצריך לעמוד בפניו, דאינו גדר שליח, אלא הוא עצמו עומד במקום הסנדק, ומקיים מצוה זו תחתיו.

ועפ"ז י"ל דהיתר תספורת בספה"ע (ע' הערה א') ובגדי שבת בתשעת הימים, שלדעת האליה רבה שייכים גם בקוואטר, הוא מכח שמשמש כעת במקום הסנדק. אבל הוא עצמו אומר תחנון (וכמש"כ המגן גיבורים) מפני שאין בו מעלה עצמית אלא עומד במקום הסנדק.

שירצה, ולא שייך לגביו ההגבלה דחדשים הפיסו לקטורת. (הובא בערה"ש סעי' ל"ד).

שינוי מנהג הקוואטר

יג. שינוי נוסף שהנהיגו מכח זה, דמאחר שבעקבות התקנה היה תמיד סנדק אחד קבוע לכל התינוקות, הנהיגו שתשאר לאבי הבן הזכות לכבד בהכנסה למי שירצה, לאוהבו או לקרובו או לאיש אחר נכבד. ואמנם הוא שינוי מהמנהג הקדום שהסנדק עצמו עשה גם את ההכנסה. אך יותר הוחשב אצלם התועלת שיש מסנדק היותר טוב וצדיק, מאשר חומר שינוי מנהג. וש"מ שעיקר הענין והמעלה של סנדק צדיק הוא "בשעת המילה ממש", ולכן הוסכם אצלם לשנות מה שהיה נהוג, ושהכנסת התינוק תיעשה ע"י אדם אחר. והכל כאמור כדי לעקור את המנהג הגרוע שלא יהא כ"א מכבד בסנדקאות למי שירצה ויטו מתועלת ותקנת בניהם בשביל אהבת ממון או אהבת הקורבא וכד'.

גדר ומעלת הקוואטר

יד. ובגדר התקנה י"ל שהקוואטר נכנס תחתיו ועומד במקום הסנדק עצמו. ולכן נקרא שמו של הקוואטר "סנדק קטן" (זכר דוד מאמר א' פרק ע"ז). ואין זו מעלה עצמית מכוחו שלו, אלא יונק את כל כוחו מהסנדק שנכנס לעמוד תחתיו, ולפעול

^{יג.} ביאור השם קוואטר כתב ערה"ש (סעי' ל"ה) וז"ל, ויראה לי שזהו מלשון קטורת, דאמרי' (כריתות ו:): מה לשון קטורת דבר שקוטר ועולה, ופרש"י קוטר, שמיטמר ועולה, כמקל עי"ש, וכיון שנתבאר שהמילה היא כקטורת לכן נקרא זה שמקרב את התינוק אל המילה, שמקרב להקטרה, וע"פ שינוי הלשונות נתחלף בין קוטר בחד וי"ו לקוואטר בשני ווי"ן, עכ"ל.

^{יד.} בספר קיצור שו"ע (סי' ע"ח סעי' י"א) כתב שהקוואטר קודם בעליה לתורה אפי' לאבי הבן. [ואם היה בא מכח האב ובשליחותו (כמש"כ לעיל באות ב'), מהיכ"ת שיהא קודם לאב]. וז"ל, סנדק ביום המילה שמכניס את התינוק לביהכ"ס למולו, עכ"ל. ומדקורא לו 'סנדק' מבואר שהקוואטר הוא סניף ממצות הסנדקאות (והוא ע"פ הא"ר. אך אין נהגים כן, וע"פ המג"א).

אשתו של הקוואטר

טו. ובעקבות התקנה שיהא תמיד סנדק קבוע, הוכרחו לעשות שינוי נוסף. דכפי המנהג הקדום, אשת הסנדק הביאה התינוק מבית היולדת עד ביהכנ"ס, ואז לקח בעלה ממנה ונעשה סנדק. אך מעתה א"א שתמסור לאיש אחר שאינו בעלה, מחשש נגיעה. ולכן הוצרכו לשנות, וקבעו שאשתו של הקוואטר היא תביא את התינוק ובעלה יקח ממנה. והיא זוכה במצוה זו, במקום אשת הסנדק.

גדר מצוותה של הקוואטרין

טז. ונראה שאשת הסנדק (לפי המנהג שהוזכר ברמ"א) ואשת הקוואטר למנהגנו, אינן עומדות במקום הסנדק, אלא כ"א מהן מקיימת בהבאה זו מצוה דנפשה. דהוא כפי צורת המנהג הקדום, שאשה היתה הסנדקית. והראשונים ביטלו רק את החלק של הכנסת התינוק לתוך ביהכנ"ס וכו', משום פריצות, אך השאירו לה את הזכות להבאת התינוק עד לפתח ביהכנ"ס, דבזה לא היה מעולם שום חסרון או קלקול. ולכן אין עשייתה עבור בעלה ובמקומו, אלא מקיימת בזה מצוה דנפשה.

ורק כאשר בעלה נוטל ממנה את התינוק אז הוא נעשה סנדק (לשון הרמ"א) ורק מאותה שעה שמכניס התינוק לתוך ביהכנ"ס, אז מתחיל מעשה המצוה ידידה.

נמצא לפ"ז שרק הקוואטר עומד במקום הסנדק, אבל האשה הקוואטרין שמביאה את התינוק, אינה עושה זאת במקום הסנדק, אלא היא מצוה פרטית ידידה. וזה הוא עומק סברת המג"א שהתיר רק לקוואטרין ללבוש בגדי שבת בתשעת הימים, מפני שזה הוא עיקר מצוותה. אך לקוואטר

לא התיר, מפני שאין זו מצוה דנפשה, אלא עומד ומשמש במקום הסנדק.

ולפ"ז כאשר אשת הסנדק מביאה את התינוק, אין הבאה זו משתייכת אל בעלה מטעם דאשתו כגופו, אלא היא מצוה פרטית ידידה. ולכן שפיר דמי לכתחילה להיות קוואטר עם אמו או בתו (וכמש"כ בספר חותם קודש שהובא לעיל). [והטעם דהוא סגולה לבנים נצטרך לפרש באופ"א].

וכל זה לדעת המג"א שמחלק בין הקוואטר לקוואטרין. אך לא"ר שאינו מחלק ביניהם, שניהם עומדים במקום הסנדק ומשמשים תחתיו בהבאה והכנסה זו. ובנקודה זו הוא שורש מחלוקת המג"א וא"ר.

הטעם שהעמידה לברכות נקרא 'סנדק שני'

יז. ובעקבות כל זה נולד שינוי נוסף. דלפי המנהג הקדום, הסנדק עצמו היה גם מחזיק את התינוק בחיקו בשעת אמירת הברכות, והוא גמר והשלמת מצות הסנדק. וכעת לאחר שתיקנו שיהא תמיד סנדק אחד קבוע, השאירו לאבי הבן את הזכות לכבד לאדם נוסף "בעמידה לברכות". והורגלו לקרותו בשם "סנדק שני", כי הוא עומד במקום הסנדק ומשמש תחתיו להשלמת מצות הסנדקאות.

ומקור לזה בספר שבלי הלקט (הל' מילה סי' ח' וכן הובא בתניא רבתי סי' צ"ו) שקוראו בשם "בעל ברית". והבית מאיר (שהובא לעיל) קוראו בשם "סנדק" [אך נראה לכא' דלאו מטעמיה, שהבית מאיר כתב דהשם סנדק כולל את כל המתעסקים עם התינוק. ולפמשנ"ת השם סנדק לעומד עם התינוק בשעת הברכה, הוא מפני שהוא

מכנים ומוציא

יט. והנה בפוסקים נקרא הקוואטר "מכנים ומוציא". ויל"ע האם יש מצוה בהוצאת התינוק מביהכנ"ס. ובפשטות אין בזה בפנ"ע מצוה, אלא מאחר שצריך להחזירו אל אימו, הסדר הנכון הוא שמי שהכניסו הוא גם יוציאנו. וטפי י"ל דנחשב כשיירי מצוה, ודוגמת הוצאת והכנסת ס"ת מארה"ק, שאין מצוה בפנ"ע בהחזרתו, אך מכיון שהוצאתו לקרוא בו היא מצוה, ולצורך זה צריכים אח"כ גם להחזירו, הו"ל החזרתו גדר שיירי מצוה. מחתני שליט"א.

זכור דוד (מאמר א' פרק ס"ח) משמע שבמקומות שבהם הסנדק עצמו היה המכנים את התינוק למולו, נהגו לכבד לאחר להוציאו, עיי"ש. אבל למנהגו אין מחלקים את כיבוד הקוואטר לשני בנ"א.

ובאופ"א י"ל דהנה בכל ברית מילה יש שלשה עניינים א. מעשה המצוה של המילה, שהוא הסרת הערלה והפריעה. ב. תורת הקרבה וקרבתו. ג. הכנסת התינוק לברית עם השי"ת, והוא ענין נוסף ונפרד ממצות המילה [שכוללת רק חיתוך ופריעה] ועל זה קאי הברכה הנוספת "להכניסו".

וי"ל שהחזרתו אל אימו הוא ההשלמה והגמר של סדרי הכנסתו לברית. דעתה, אחרי הסרת הערלה והטומאה, נעשה מוכשר וראוי לחנוכו לתורה וליר"ש ומידות טובות, וכמש"כ העוללות אפרים (הו"ד בשו"ת רעק"א קמא סי' מ"ב) שמילה חיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, כשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל, עכ"ל. [וענין זה מישך שייך במיוחד להתורת קטורת שנעשית בפנים, ומבטאת את הקשר והדבקות של ישראל בהשי"ת]. וכל סנדק הוא כמקטיר

עושה תפקיד ששייך לסנדק עצמו, וכעת עומד ממש במקומו ומשמש תחתיו].

מנהגנו כיום

יח. ולפי כל זה, מנהגנו כיום שמחלקים הכיבודים לשלשה בנ"א, אינו כמנהג הקדום וגם אינו כמנהג פולין. שהרי אצלנו הרגילות שאבי הבן מכבד לאביו ולחמיו ולזקניו תחילה, ואח"כ לרבותיו ולשאר צדיקים. ומכבדם רק בתפיסת התינוק בשעת מילתו, ואילו כיבוד הקוואטר והעמידה לברכות מכבדים לאחרים. וטעם שינוי זה ביאר החת"ס (בתשובה או"ח סי' קנ"ט ד"ה תבנא) שברבות השנים התחילו הרבנים למחול על כבודם.

אמנם מסתבר שכאשר מכבדים לצדיק מפורסם, שרבים רגילים לכבדו בסנדקאות, אז הוא בדמיון למנהג שהנהיגו ותיקנו בפולין, ונכון להחשיב זאת בכלל התקנה, או כהרחבה לתקנה. ואז ניתן לכתחילה לכבד בקוואטר לאדם שני, ובעמידה לברכות לאדם שלישי.

ויתכן שזו היתה אחת מהסיבות של מרנן החזו"א והקה"י, ואחריהם מרן בעל דרך אמונה, שטרחו כ"כ ואפי' לנסוע למרחקים להיות סנדקים, שבוזה הועילו להחזיר עטרה ליושנה, להעמיד מנהג שהוא כדוגמת מה שתיקנו והנהיגו בפולין.

ומאידך שמעתי מהמוהל הרה"ג אברהם נחמן גולד שליט"א שכמה מן המקורבים ביותר למרן רבינו בעל הד"א, זכו שרבינו היה הקוואטר ביחד עם הרבנית ע"ה, וכן היה הסנדק וגם העמידה לברכות, וכפי מנהג אשכנז הקדום. [אמנם בדר"כ היה רבינו זצוק"ל מסרב לקבל את הכיבודים הנוספים באומרו, יש כאן עוד אנשים שראוי לכבדם].

בפלוגתת ת"ק וראב"י, דמנהג הראשונים שהמכנים התינוק ומעלהו לכסא הוא ה' המעלהו ג"כ ע"ג ירכיו ולהיות הסנדק הדומה למזבח עולה^{טו}, כפי דעת ראב"י שהמעלה אברים לכבש הוא המעלהו ג"כ על גבי המזבח, כי העלאה לכבש לבד אינו לדעתו מצוה חשובה בפ"ע ועיקר המצוה היא העלאה ע"ג המזבח להקריב (ועי' מל"מ פ"ד מתמידין ה"ו הביא פלוגתא אם המעלה ע"ג המזבח הוא ה' המקטיר ג"כ).

ואמנם הרמב"ם פסק כת"ק דשתי פייסות ה' אחד מי המעלה ע"ג כבש והשני מי המעלה ע"ג המזבח וא"כ ש"מ דכל חדא מצוה חשובה בפ"ע, ולזה נכון המנהג שלנו שמחלקין המצוה לשתיים שאחד נושא התינוק ואחד הסנדק הדומה למזבח. והכי אשכחן ג"כ במס' ביכורים במביאי ביכורים שהי' עומדין לפני נושאי ביכורים על שכמם לחבב עושי מצוה כמבואר בש"ס חולין, הגם שהם לא ה' מעלין לפני המזבח אלא נותנין לכהן והכהן הניחו לפני המזבח, ומזה למד הרע"ב במס' ביכורים שם לעמוד לפני נושא התינוק לברית מילה עיי"ש.

אמנם כל זה רק במי נושא התינוק ומוסרו על ברכי הסנדק או על הכסא, דזה דומי' דנושאי ביכורים או מעלה אברים לכבש, ובזה יש לדמותו להסנדק או מוהל דאף אם יהי' מעלתו קטנה ממעלות הסנדק הלא גם מוהל אין מעלתו כמעלות הסנדק כמבואר ברמ"א יו"ד הנ"ל, וא"כ מה שמתירין לסנדק ומוהל, בכל הענינים דומה להן גם נושא התינוק, כנ"ל נכון^{טז}.

קטורת, כלומר שמכניסו לפני "להעלות לתינוק ריח טוב" ע"י המילה וכו' (לבוש), וזהו ענינו של הריח הטוב. ולפ"ז החזרתו אל אימו, שהיא המגדלתו ומחנכתו ליר"ש, הוא השלמת סדר הכנסתו לברית. ועצם החזרתו היא מעשה מצוה, ומישך שייך לקוואטר. מח"א שליט"א.

ביאור נפלא משו"ת דברי יעקב

כ. שו"ר בשו"ת דברי יעקב (להגר"י שור זצ"ל אב"ד דארנא נדפס תרמ"א סי' נ"ג, וצינו הברית אבות סי' ה' אות ב') דברים נפלאים, וביאר כל הענין באופ"א וז"ל, ואמנם צריך אני למודעא כי לדעתי טועין העולם בזה, כפי המנהג שכאשר הנושא התינוק מכניס התינוק, מקבל אח"כ עוד אחר ממנו ונותנו לחיק הסנדק, ולפעמים אחר מקבל ממנו להניחו על הכסא, ובכה"ג לדעתי שהמכנים התינוק לא עבד עיקר המצוה אלא השני המניחו על הכסא או על חיק הסנדק למוהלו וכו'.

אבל מה שנהגנו לחלק מצוה זו לשנים ונושא התינוק אינו הסנדק, נ"ל כי הראשונים דימו ירכים של הסנדק למזבח ודם הברית לדם קרבנות. והנה גבי הקרבת קרבנות אשכחן דהי' מפייסין פייסות מי מעלה איברים לכבש במשנה דמס' תמיד רפ"ב, והדר תנן שם ברפ"ה אמר להם חדשים עם ישנים בואו והפיסו מי מעלה אברים מן הכבש למזבח, ראב"י אומר המעלה אברים לכבש הוא מעלה אותן ע"ג המזבח יעו"ש.

ומעתה בין תבין דהבדל המנהגים תלי

טו. יתכן שכוונתו לפי המנהג שהסנדק מתיישב על הכסא שהכינו לאלהיו הנביא, והוזכר בערה"ש (סעי' ל"ד) שהסנדק ישב על הכסא הקדוש הזה, להחזיק הילד על ברכיו בעת המילה ולהעשות דוגמת המזבח. ולפ"ז מובן השייכות של הכסא דהוא ככבש המזבח, לברכי הסנדק שהם כמזבח עצמו. אמנם בהמשך הדברים לא

שהוצאת התינוק לאחר שסיימו למולו, נחשבת גם היא למצוה בפנ"ע, וז"ל, דהרי מצינו שתורת הדשן, דהיינו שנעשה מעיכול הקרבנות שנשרפו, היא מ"ע שהיו עושים בכל יום, שנא' והרים את הדשן וכו'. וה"נ כשנוטל משם הנער לאחר שנקרב ע"ג המזבח, הוי מצוה ודאי וכו', עכ"ל.

מילואים: שו"ת תשב"ץ קטן

כא. המנהג הקדום ברוב מקומות, שאשה היתה הסנדקית ומלין הילד בחיקה. וז"ל תשב"ץ קטן"י (סי' שצ"ז), אינו נראה לי כלל מנהג כשר, שנוהגין ברוב מקומות שהאשה יושבת בביהכנ"ס עם האנשים ומלין התינוק בחיקה. ואפי' אם בעלה מוהל או אביה או בנה. דלאו אורחא להכנס מקושטת בין האנשים ובפני השכינה וכו'. ועוד דאפי' בעיקר מילה לא נצטוית למול אפי' בנה וכו', וא"כ למה לי כולי האי שימולו לתוך חיקה ולחטוף לאנשים המצוה. וי' ומי שיש בידו למחות ימחה, והמחמיר תבוא עליו ברכה ושלוש מאיר בר ברוך זלה"ה.

כאשר כתב מוריניו צעקתי ימים רבים ולית דמשגח, כי נראה מכוער מאד אע"ג דטרידי בעבידתייהו ולא מהרהרי, הרואים חושדים, ואפי' אדם עם אשתו, ועוד אין כל אדם יודע שהיא אשתו. ועוד וכי בחינם

אבל היכא דאחר מקבל התינוק מהמכניסו לביהכנ"ס והוא המוסר לברכי הסנדק, בזה לא נכנס המכניס בגדר סנדק או מוהל כי אם השני המקבלו ומוסרו להסנדק, והראשון אינו רק מסייע לעושי מצוה, זה מה שנ"ל נכון לענין דינא ויותר אין להאריך בדבר שאין לו מקור בש"ס, ועיין נו"ב (מהד"ק חיו"ד סי' פ"ו) עכ"ל.

מבואר שנקט שנושא התינוק מקיים בזה מצוה ידידה, ואינו גדר עומד במקום הסנדק, אלא כ"א מהם מקיים מצוה נפרדת בפנ"ע, הקוואטר שמוליך הוא דומיא דהכהן שהעלה איברים לכבש, והסנדק הוא דומיא דהמזבח. לפ"ז יש לקוואטר מעלה עצמית דהוה ככהן העובד עבודה, ויש לצדד שאינו אומר תחנון.

אמנם למשנ"ת לעיל א"ש מנהגנו, שאע"פ שהקוואטר אינו מניח התינוק על ברכי הסנדק, אין זה מפסיד ממנו את מצוותו, ומפני שבכל אופן, כל עשייתו היא במקום הסנדק.

לפי מה שנקט הדברי יעקב שמעלת הקוואטר אינה מחמת תורת מקטיר קטורת, אלא מצד תורת קרבן עולה דאית במילה, ונחשב כמעלה איברים לכבש, יש לצרף לזה מש"כ הזכר דוד (פרק ס"ח)

משמע כן.

מז. כוונתו שאבל תוך שלושים על שאר קרובים, שהתכבד להיות הקוואטר, מותר להשתתף בסעודת הברית, כמו שמותר כן לסנדק ולמוהל, ע"ש.

יז. לר"ש בר צדוק זצ"ל, כולל מנהגים פסקים ודינים של רבו הגאון מאור ישראל מהר"ם מרומנובורג זלה"ה אשר מת בבית הסוהר על דבר עלילת שוא. את הספר הזה כתב תלמידו הנ"ל מפיו בהיותו עמו במגדל בית הסוהר, למזכרת דור אחרון.

יח. ביאור דבריו, דהסנדק עושה שתי מצוות א. מצות הסנדקאות דברכיו כמזבח והתינוק נימול עליהם. וכלפי זה כתב שאינו מדרכי הצניעות וכו'. ב. הסנדק מחזיק את רגלי התינוק, ובוה מסייע למוהל ומשתתף במעשה המילה, וענין זה הוא משום לתא דמצות המילה, ואינו חלק ממצות הסנדקאות. וכלפי זה כתב דלא נצטוית על המילה ולמה תחטוף לאנשים את המצוה.

היתה עזרת נשים (בביהמ"ק) לבד. ונראה דמצוה הבאה בעבירה היא כדכתיב הנה שמוע מזבח טוב. וכל איש הירא דבר ה' יש לו לצאת מביהכנ"ס כי יראה כמסייע ידי עובדי עבירה, והזהיר מורי רבינו טוביה ב"ר יקותיאל בר משה זלה"ה על הדבר.

כאשר כתב הרב וגם נראה לי, ומוסיפני על דבריו, אחרי ארי ולא אחרי אשה, ואפי' נודמנה לו אשתו מסלקה לצדדין וכו', ולהכי אמרינן מנוח ע"ה היה דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו, ואפי' בשוק כ"ש בביהכנ"ס ובחיקה. ושלוש מאיר בר ברוך זלה"ה, עכ"ל.

ולבאר טעם המנהג הקדום שאשה היתה הסנדקית, יתכן מפני שאינה מצוית על המילה, ולכן נתנו לה לקיים עכ"פ את מצות הסנדקאות.

דברי המהרי"ל

כב. וז"ל מהרי"ל (הל' מילה אות כ"ב), אמר

מהר"י סג"ל דכתב מהר"ם האשה שהיא בעלת ברית ליטול הילד מהיולדת להוליכו לביהכנ"ס להמול, תוליכנו עד פתח ביהכנ"ס, ולא תכנס אל תוכו להיות ג"כ סנדיק לשם להמול הילד על ברכיה משום פריצות שתלך אשה בין אנשים.

והוסיף מהרי"ל וז"ל, יש אנשים כשנעשו סנדיקין ואין נשותיהן עמם, הולכים בעצמם ומביאין הילד מן היולדת. אך הוא היה נזהר בכך, דפעם אחת הוא נעשה סנדיק ולא היתה אשתו עמו, וציוה להביא אליו הילד לביהכנ"ס. (א"ה כנראה ע"י אשה אחרת ובעלה. ואולי היתה קרובתו, ולא התבאר). כי הנכנס אצל היולדת להביאו, דרך הנשים לתפוש בכנף הנושא כשמוליכו למצוה [ומכוונין למצוה, וכל זה לא ניחא ליה]. ואמר מסתמא מדהקפיד מהר"ם שלא תכנס האשה בעזרה בין האנשים, מסתמא ג"כ לא יכנס איש בין הנשים וכו', עכ"ל. (והובא עם שינויים בדרכי משה הארוך ס"ק י"א).



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

אמירת מעין החתימה סמוך לחתימה בברכות

- א] דברי הגמ' דבעי' לסיים מעין החתימה סמוך לחתימה
 ב] הבדלי המנהגים בין ארצות אשכנז לספרד והמזרח.
 ג] ביאור מנהג אשכנז ע"פ פשט הגמ'.
 ד] ראייה מסדר התפילות לרמב"ם דפסק כשמואל.
 ה] טעם הספרדים ששינו הנוסחאות הישנות.

המעשה מעין חתימתה היא דאמר שמואל כל
 הברכות צריך לומר מעין חתימתן סמוך
 לחתימתן, וקיימא לן כותיה".

ובן מבואר ברי"ף (דף כא. מד' הרי"ף)
 שכתב "דאמר רב תחליפא בר אבימי
 אמר שמואל כל הברכות כולן צריך שיאמר
 מעין חתימתן סמוך לחתימתן ופומבדיתאי
 אמרי מעין פתיחתה סמוך לחתימתה וקיימא
 לן כשמואל",

ועיי"ש מש"כ הר"ן (ד"ה בין) דאפשר
 דמנהגנו מיוסד על זה דלא פסיקא
 לן אי נקטי' כשמואל דבעי' מעין החתימה
 סמוך לחתימה, או לא,

ובאמת ברמב"ם השמיט הלכה זו*, ועמד
 בזה בס' קרני ראם על הר"ן הנ"ל
 (נד' בסוף הרי"ף) ורצה לומר דבאמת
 הרמב"ם פסק כפומבדיתאי ולא כשמואל,
 וחלק על הר"ח והרי"ף הנ"ל, ונשאר עליו
 בצ"ע מדוע חלק בזה.

ולענ"ד באמת דברי הרמב"ם קשים דגם
 כפומבדיתאי לא פסק בשום מקום
 שצריך מעין הפתיחה סמוך לחתימה, ונתעלם
 ממחלוקת זו לגמרי, ומאי קסבר.

א] דברי הגמ' דבעי' לסיים מעין
 החתימה סמוך לחתימה, והקושי בד'
 הרמב"ם שנתעלם מזה.

פסחים קג.: קד. "פתח [רבא] ואמר המבדיל
 בין קודש לחול בין אור לחושך בין
 ישראל לעמים בין יום השביעי לששת ימי
 המעשה, א"ל [רב יעקב בר אבא] למה לך
 כולי האי והאמר רב יהודה אמר רב המבדיל
 בין קודש לחול זוהי הבדלתו של רבי יהודה
 הנשיא, א"ל אנא כהא סבירא לי דאמר ר"א
 אמר רבי אושעיא הפוחת לא יפחות מג'
 והמוסיף לא יוסיף על ז', אמר ליה והאמר
 לא תלתא אמר ולא שבע אמר, א"ל איברא
 בין יום השביעי לששת ימי המעשה מעין
 חתימה היא, ואמר רב יהודה אמר שמואל
 המבדיל צריך שיאמר מעין החתימה סמוך
 לחתימתו, ופומבדיתאי אמרי מעין פתיחתו
 סמוך לחתימתו",

ולכאז' מעובדא דרבא שמעי' דנקטי' כרב
 יהודה אמר שמואל דבעי' מעין
 החתימה סמוך לחתימה,

ובן כ' ר"ח ז"ל "ואמר להו תלת קאמינא,
 אבל בין יום השביעי לששת ימי

"כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו אור חדש על ציון תאיר ונוכה כולנו מהרה לאורו ברוך אתה ה' יוצר המאורות",

ואילו מנהג הספרדים "כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו ברוך אתה ה' יוצר המאורות", שזה ענין החתימה שעוסק בבריאת המאורות הגשמיים, ולא באורות הגאולה².

[ד] ברכת 'אהבה רבה' מנהגנו לסיים בה "להודות לך וליחדך באהבה ברוך אתה ה' הבוחר בעמו ישראל באהבה", וזה מתפרש על סדר היחס בין ישראל המיוחדים את שם ה' לקב"ה,

ואילו מנהג הספרדים "להודות לך וליחדך ליראה ולאהבה את שמך ברוך אתה ה' הבוחר בעמו ישראל באהבה", וזה מתפרש על כלל העבודה.

[ה] ברכת 'גאל ישראל' מנהגנו לסיים בבקשה "צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה כנאומך יהודה וישראל גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל ברוך אתה ה' גאל ישראל", וא"כ הפסוק "גואלנו" וכו', מתפרש על העתיד ואין זה ממש כמו החתימה,

ואילו מנהג הספרדים לסיים בלא בקשה "ונאמר גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל ברוך אתה ה' גאל ישראל", וא"כ הפסוק "גואלנו" וכו', מתפרש על העבר כמו החתימה.

ב] הבדלי המנהגים בין ארצות אשכנז לספרד והמזרח.

ונראה לברר שיטת הרמב"ם מתוך סדר התפילות הנד' בסוף ספר אהבה, ואקדים לפני כן מה שראיתי שמנהג ארצות המזרח וספרד יותר להקפיד לסיים מעין החתימה סמוך לחתימה, ואילו מנהגנו לא כ"כ ברור לכאן,

ואעתיק כאן כמה ברכות שלפ"ר יש הבדל בין המנהג האשכנזי למנהג המזרחי והספרדי בדיון האמירה סמוך לחתימתן מעין החתימה,

[א] ברכת 'לעולם יהא אדם', מנהגנו לסיים בה "ובישועתך תרום ותגביה קרננו, ברוך אתה ה' המקדש שמו ברכים",

ואילו מנהג הספרדים "ובישועתך מלכנו תרום ותגביה קרננו ותושיענו בקרוב למען שמך ברוך המקדש שמו ברכים", שזה כמובן יותר שייך לחתימה שהיא ענין קדוש ה'.

[ב] ברכת 'ישתבח' מנהגנו לסיים בה "ברכות והודאות מעתה ועד עולם ברוך אתה ה' א-ל מלך גדול בתשבחות" וכו',

ואילו מנהג הספרדים "ברכות והודאות לשמך הגדול והקדוש, ומעולם ועד עולם אתה אל ברוך אתה ה' מלך גדול ומהולל בתשבחות" וכו', שזה כעין שבחיו של ה' הנזכרים בחתימה.

[ג] ברכת 'יוצר אור' מנהגנו לסיים בה

ב. אלא דזה כמדומה שתלוי במחלוקת קדומה אם אפשר לחתום בלשון מקרא, וזה נדון נפרד, אך עכ"פ עדיין צ"ב מדוע קבעו כאן האשכנזים נוסחא זו ולא נוסח אחר שלא מהמקרא, שיהא הוא מעין החתימה, וצריך לבדוק מיהו המשנה מהמנהג הישן, ועי' אוצה"ג ברכות. מאידך מצינו בכמה מקומות שגם נוסח הספרדים מסיים את הברכה בפסוק וכגון בברכת גאל ישראל, ובברכת המזון בברכת הון ובברכת הארץ, שו"ר שאין התלונה על מנהגנו במה שחותמין בפסוק, אלא במה שאין זה מעין החתימה סמוך לחתימה, עי' באוצה"ג הנ"ל, וברא"ש ועוד.

[ו] ברכת 'חונן הדעת' מנהגנו לסיים בה "וחננו מאתך דעה בינה והשכל ברוך אתה ה' חונן הדעת",

ואילו מנהג הספרדים "וחננו מאתך חכמה בינה ודעת ברוך אתה ה' חונן הדעת", והיינו שמסיים סמוך לחתימה בבקשה על הדעת דייקא.

[ז] ברכת השנים מנהגנו לסיים בה "וברך שנתינו כשנים הטובות ברוך אתה ה' מברך השנים",

ואילו הספרדים לא ניחא להו בזה ומסיימים "כי א-ל טוב ומטיב אתה ומברך השנים ברוך אתה ה' מברך השנים".

[ח] בברכת 'קבוץ גליות' מנהגנו לסיים בה "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ ברוך אתה ה' מקבץ נדחי עמו ישראל",

ואילו הספרדים לא ניחא להו בזה ומסיימים "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו ברוך אתה ה' מקבץ נדחי עמו ישראל", שהוא נוסח יותר מבורר ודומה יותר לחתימה שנזכר בה שהקבוץ הוא של עם ישראל, ולפי נוסחתינו אין זה מבואר כ"כ.

[ט] ברכת המשפט מנהגנו לסיים בה "וצדקנו במשפט ברוך אתה ה' מלך אוהב צדקה ומשפט",

ואילו הספרדים לא ניחא להו בזה ומסיימים "בצדק ובמשפט ברוך אתה ה' מלך אוהב צדקה ומשפט", כדי שיתאים יותר לחתימה שמחלקת את הצדקה והמשפט לב' עניינים.

[י] ברכת 'על הצדיקים' מנהגנו לסיים בה

"ולא נבוש כי כך בטחנו ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים",

ואילו הספרדים לא ניחא להו שלא נזכר סמוך לחתימה ג"כ ענין ה'משען' הנזכר בחתימה, ולכן מסיימים "ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו ועל חסדך הגדול באמת נשענו ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים",

[יא] ברכת 'בנין ירושלים' מנהגנו לסיים בה "ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם וכסא דוד מהרה לתוכה תכין ברוך אתה ה' בונה ירושלים",

ואילו הספרדים מסיימים בה "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו ברוך אתה ה' בונה ירושלים",

[יב] ברכת ההודאה מנהגנו לסיים בה "וכל החיים יודוך סלה ויהללו את שמך באמת האל ישועתינו ועזרתינו סלה ברוך אתה ה' הטוב שמך ולך נאה להודות"

ואילו הספרדים הוסיפו סמוך לחתימה יותר מעין החתימה, ואומרים "וכל החיים יודוך סלה ויהללו ויברכו את שמך הגדול באמת לעולם, כי טוב, האל ישועתינו ועזרתינו סלה, האל הטוב ברוך אתה ה' הטוב שמך ולך נאה להודות".

[יג] ברכת השלום מנהגנו לסיים בה "וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל בשלום",

ואילו הספרדים ס"ל דא"כ הו"ל למי בא"י המברך את עמו ישראל בשלום, מאי

ג. וכבר עורר על זה הרש"ס בסידורו והיפך את הסדר, והב"ח (סי' קיח) דחאו דבנין ירושלים הוא אמצעי למלכות בית דוד, ושפיר הוי מעין החתימה סמוך לחתימה, והסכים עמו הא"ר (שם סק"ג), עי' סידור אזור אליהו.

ישראל לעד", ולא להפריד ביניהם בבקשת שמירה וסיוע כללית.

[יז] וכן בברכת השכיבנו של שבת ויו"ט שמנהגנו לסיים בה "ופרוש עלינו סכת שלומך ברוך אתה ה' פורש סכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים",

ואילו הספרדים חסר להם הסמיכות מעין החתימה בירושלים, וכן הסמיכות ב'שלומך' שלא כמו בחתימה 'שלום' [וכשם שזה לא היה נח להם בברכת השלום שבסוף העמידה], ולכן הם מסיימים "ופרוש עלינו ועל ירושלים עירך סכת שלום ברוך אתה ה' פורש סכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים",

[יח] ברכת קידוש היום שבתפילת העמידה דשבת מנהג כולם לסיים בה "וינוחו בה [כל] ישראל מקדשי שמך ברוך אתה ה' מקדש השבת", אבל נוסח אשכנז בזמן הראשונים היה "וישמחו בך ישראל אוהבי שמך ברוך אתה ה' מקדש השבת", וזה השתנה אצלנו בעקבות תלונת ר"א טירנא ורש"ס לפני למעלה מת' שנים, אבל עד אליהם היה הנוסח האשכנזי פשוט כנ"ל, ועי' בהערה לאזור אליהו שהאריך בזה, ולניד"ד הרי שנוסח אשכנז לא דקדק לסמוך מעין החתימה סמוך לחתימה, ואילו נוסח ספרד כן דקדקו, וכנוסח דידן מופיע כבר בראשוני ספרד ובאבודרהם.

[יט] ברכת הזן מנהגנו לסיים בה "ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא ברוך אתה ה' הזן את הכל",

ואילו הספרדים נהגו לסיים "והתקין מחיה ומזון לכל בריותיו אשר ברא ברחמי וברב חסדיו", ולכן הוסיפו שנית

בשלום, אלא ע"כ דהברכה היא על השלום באופן כללי ולא על שלימותו דיקא, ולכן הם חותמים "וטוב בעיניך לברכנו ולברך את כל עמך ישראל ברוב עז ושלום ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל בשלום",

[יד] ברכת 'עננו' של תענית, מנהגנו לסיים בה "כי אתה ה' העונה בעת צרה, פודה ומציל בכל עת צרה וצוקה ברוך אתה ה' העונה בעת צרה",

ואילו הספרדים לא ניחא להו בזה והופכים הסדר ומסיימים "כי אתה ה' פודה ומציל, ועונה ומרחם בכל עת צרה וצוקה ברוך אתה ה' העונה בעת צרה", ובכך הלשון עונה סמוכה יותר לחתימה שהיא ג"כ העונה בעת צרה.

[טו] ברכת 'המעריב ערבים', מנהגנו לסיים בה "ומעביר יום ומביא לילה ומבדיל בין יום ובין לילה ה' צב-אות שמו א-ל חי וקים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד ברוך אתה ה' המעריב ערבים",

ואילו מנהג הספרדים להסמיק את ההבדלה בין יום ולילה לחתימה "המעביר יום ומביא לילה ומבדיל בין יום ובין לילה ה' צב-אות שמו ברוך אתה ה' המעריב ערבים",

[טז] ברכת 'השכיבנו' מנהגנו לסיים בה "כי א-ל שומרנו ומצילנו אתה כי א-ל מלך חנון ורחום אתה ושמור צאתנו ובואנו לחיים ולשלום מעתה ועד עולם ברוך אתה ה' שומר עמו ישראל לעד",

ואילו מנהג הספרדים להסמיק את הבקשה העכשוית על שמירת ה' לחתימה "כי א-ל שומרנו ומצילנו אתה מכל דבר רע ומפחד לילה ברוך אתה ה' שומר את עמו

נשתנה בתקופת האחרונים מכח טענה זו, וכן בברכת בנין ירושלים של תפילת החול טען כן הרש"ס על מנהגו ולא עלתה בידו מטעמים אחרים, וכנ"ל במקומו.

והנראה בזה בפשיטות הוא דאדרבה הפשטות היא כמנהג האשכנזים שהרי בגמ' הנידון הוא על נוסח ההבדלה, ושם מעין החתימה הסמוך לחתימה הוא "בין יום השביעי לששת ימי המעשה", ואילו החתימה היא "המבדיל בין קודש לחול", ומבואר דאי"צ לדקדק שיהא נוסח הסמוך לחתימה מדוקדק עם נוסח החתימה עצמה, וכל דדמי לה אפי' בצד רחוק שפיר דמי, וא"ש מנהגו כדינא דגמ' ממש,

ובאמת גם בתוס' מוכח כנ"ל שנתקשו בסוגיין מדוע הגמ' מחזרת אחר נפק"מ בין רב יהודה אמר שמואל לפומבדיתאי, הלא רוב הברכות אינם שוות תחילתן לסופן, ותיצרו בזה"ל "דרוב הברכות הפתיחה והחתימה מענין אחד", ומבואר דאי"צ שיהיה אותו הלשון אלא אותו הענין.

וזה מדוקדק ג"כ בלשון הגמ' עצמה שאמרו "מעין החתימה", דלא בעינן שיהיה ממש לשון החתימה וסגי במעין החתימה.

אלא דא"כ תעלה השאלה מאליה א"כ מדוע נוסח הספרדים באמת שונה מנוסח האשכנזים, ומדוע הם העדיפו שיהיה הדמיון יותר מובהק לחתימה,

ולולי דמסתפינא אמינא דהדעת נותנת שמנהג הספרדים הוא שינוי מהנוסח

"כאמור פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", כדי לסמוך לחתימה "ברוך אתה ה' הזן את הכל", שיהא מעין החתימה סמוך ממש לחתימה.

כ קידוש ליל שבת מנהגו לסיים "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו ברוך אתה ה' מקדש השבת", ולפי"ז מה שאומרים 'ושבת קדשך' וכו', הוא חלק מבחירת ה' בנו, ואין דגש על עצם השבת כ"כ.

ואילו הספרדים מסמיכים יותר את הסמוך לחתימה אל החתימה ומשמיטים את כל הפתיחה הנ"ל, ומסיימים רק "ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו ברוך אתה ה' מקדש השבת", שאז הדבר מבואר שהוא המשך של כל הברכה שלפני כן והוא ענין השבת שהוא זכר ליציאת מצרים ומעשה בראשית, וזה יותר סמוך לחתימה כעין החתימה, ממנהגנו.

וכל זה מתוך סדרי התפילות הקבועים ולא בדקתי את נוסחי התפילות והברכות של המועדים, ומסתמא גם בהם זה אותו ענין.

ג **ביאור מנהג אשכנז ע"פ פשט הגמ'.**
והנה כל המעיין יראה שבאופן קבוע נוסח הספרדים יותר מקפיד על דינא דגמ' הנ"ל דבעי' לסמוך מעין החתימה סמוך לחתימה, ואילו נוסח אשכנז אינו מקפיד על זה כ"כ, והדבר תמוה מאי טעמייהו שנהגו נגד דינא דגמ',

ובאמת כבר נתבאר לעיל שמנהגנו בחתימת ברכת קידוש היום שבתפילת השבת

ד. וכשם שדקדקו כן גם בברכת 'ענו', כנ"ל.
ה. ועי' עוד בזה בשער הכונות דף ע"ב, ובשורית ברכה לחיד"א סי' רע"א, ובמעשה רב החדש סי' לא, ובהערות לסי' אזור אליהו לקידוש ליל שבת.

סמוך לחתימה, והוסיף הרבה על נוסחאות הרס"ג, וממילא לא טרחתי לחזור אחרי הסידורים שאחרי תקופת הרמב"ם כיון שבתקופה זו כבר מצינו שנתחדשו השינויים מהנוסח העתיק שהיה בזמן הגאונים,

ובאמת יתכן מאוד שהיה בזה מנהגים חלוקים בארצות ויתכן שנוסח הרמב"ם אינו מחודש ממנו ונהג כן ע"פ מנהג ספרד או מצרים מקומות מושבותיו, והיה קדמון כבר מזמן הגאונים, אלא שא"כ היה לרס"ג שהיה ג"כ מקורו ממצרים, לציין שמנהג מצרים או עכ"פ מנהג איזה ארצות לסיים סמוך לחתימה מעין החתימה, ומדלא העיר בזה כלום ש"מ שלא הכיר מנהג זה כלל, ומסתבר שזה נתחדש אחריו, וכנ"ל לא עיינתי בזה כה"צ, וכתבתי כל זה כדי לברר עניין אחר, והוא הענין הנ"ל איך לא הורה הרמב"ם כשמואל דבעי' מעין החתימה סמוך לחתימה,

דלפי המתבאר דהרמב"ם בסדרו הקפיד לסיים מעין החתימה סמוך לחתימה בשונה מסידורו של רס"ג, שהיה מפורסם ונפוץ מאוד בזמן הראשונים ובודאי הרמב"ם ראהו, ע"כ דפסק כשמואל, וכן ממה שהורה בסידורו שבערבית של מוצ"ש ומוצאי יו"ט אומר הבדלה בחונן הדעת עם ד' הבדלות אף שאין זה סמוך לחתימה כלל, ע"כ דס"ל דצורת הברכה היא שסמוך לחתימה יש לסיים מעין החתימה, ואפי' בהבדלה שבתפילה צריך להעתיק את הנוסח בשלמותו

הקדמון יותר, שבדר"כ ידוע אצל בודקי הנוסחאות שהנוסח התמוה הוא נוסח יותר קדום [וכמובן שאי אפשר לתת בזה כללים מוחלטים], שהנוסח המיושב אין סיבה למעתיקים להגיה ולתקנו, ויש לזה הרבה ראיות, ואכ"מ, וגם כאן לכא' נוסחתינו היא במושכל ראשון התמוהה, וזה הביא את המעתיקים להגיה נוסחתם, וראה להלן טעם נכון למעשיהם.

ד] ראייה מסדר התפילות לרמב"ם דפסק כשמואל.

ובאמת מן הראוי היה לבדוק את השתלשלות הדברים בנוסחאות הסידורים העתיקים מקדמוני עולם ששרדו חלקם למעלה מאלף שנים ונמצאים בספריות הגדולות ברחבי העולם, אלא שאין עתותי בידי לחקור ולבדוק ולפשפש אחרי זה, וברוך שמסר עולמו לשומרים שיפרסמו את הנתונים המדויקים כאשר יחזו פנימו, אך זה על כל פנים ראיתי בסידור רב סעדיה גאון ז"ל (הנד' בשנת תש"א ע"פ עשרות כתבי יד ששרדו עד ימינו) שבאמת כל סיומי נוסחאות הברכות אצלו אינם כ"כ מעין החתימה, ופעמים שאף פחות הקפיד על זה מנוסח אשכנז, ולבדוק בסידור רב עמרם גאון ז"ל לא התאמצתי כיון שידוע שקשה לסמוך על נוסחאותיו שרבו בהם השיבושים,

אבל ברמב"ם בסדר התפילות ראיתי שכבר כן הקפיד על סיום מעין החתימה

1. ולכא' יש לי ראייה מחודשת לזה דהנה יש כמה ברכות שראיתי שגם הספרדים אחזו דרכנו, ולא דקדקו כ"כ בסמיכת מעין החתימה לחתימה, ואלו הן:

[א] ברכת 'בורא נפשות' שהכל מסיימים בה "להחיות בהם נפש כל חי ברוך [אתה ה'] חי העולמים", אף שאין זה סמוך לחתימה מעין החתימה, וכן הנוסח בירושלמי ברכות פ"ו ה"א.

[ב] ברכת הלבנה שהכל מסיימים [שנגם] הם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליצרם על שם כבוד מלכותו ברוך אתה ה' מחדש / מקדש חדשים". וגם בזה הנוסח מפורש כבר במסכת סופרים פ"כ ה"א.

כולל ההבדלה הרביעית, המיותרת לכאור', ועי' ב"ח (או"ח סי' רצד),

ומה שהשמיט בהלכותיו שפסק כשמואל, יתכן שהעדיף להשמיט את כל המחלוקת משום שלולא המחלוקת היה הסתמא ג"כ כשמואל, ופומבדיתאי הם היו המחדשים, דמאיזה טעם יש לסמוך לחתימה מעין הפתיחה, ואף דבוראי היה לפומבדיתאי טעם הגון, מ"מ ברור שהמושכל הפשוט הוא כשמואל, ומשו"ה העדיף הרמב"ם שלא להזכיר את המחלוקת ולהשאיר עם ההבנה הפשוטה לדינא מכח הסתמא.

ה) טעם הספרדים ששינו הנוסחאות הישנות.

אמנם עדיין צריכים אנו ליישב מנהגם של הספרדים ששינו את הנוסחאות העתיקות [לו יצוייר שצדקו דברינו הנ"ל], דקשה לדבריהם מפשט הגמ' ונ"ל שאי"צ לדקדק כ"כ.

והנראה בזה דס"ל דאמנם כו"ע מודו דאי"צ לדקדק כולי האי בנוסח הסיום הסמוך לחתימה, ושפיר דמי לסיים בכל דדמי לחתימה, ואי"צ בדוקא את לשון החתימה, אבל אעפ"כ ס"ל דאין פגם בהגהת

הנוסחאות להוסיף דקדוק על דקדוקיהם ולהדר להשוות ביותר את נוסחת הסיום הסמוך לחתימה, ומשו"ה כיון דחזי' לחז"ל דיש ענין לשמוך לחתימה מעין החתימה, א"כ מן הראוי להדר בזה ולדקדק כפי האפשר, והא דברכת ההבדלה שאני משום דלא אפשר, ודוק.

ו) סיכום

כללו של דבר בגמ' נחלקו אם צריך לסיים מעין החתימה או מעין הפתיחה סמוך לחתימה בברכות¹, ובפשטות ההלכה כשמואל שצריך מעין החתימה, דעביד רבא כותיה, וכן פסקו הר"ח והרי"ף, והרמב"ם השמיט דין זה ועמד בזה הקרני ראם ונתקשה מדוע חלק על הרי"ף, ולהמבואר בסדר התפילות נראה שגם הוא סבר דהלכה כשמואל, אלא שהעדיף להתעלם מהמחלוקת ולהעמיד בסתמא כהפשטות שיש לסיים מעין החתימה סמוך לחתימה,

ובענין חילוקי המנהגים נתבאר שמנהג אשכנז מיוסד על עיקר הביאור בגמ', ומנהג עדוה"מ והספרדים הוא חומרא יתירה לדקדק שיהיה מעין החתימה יותר מובהק סמוך לחתימה.



ג] כלל ברכות ההפטרה, שגם הם מבוארת נוסחתם להדיא במסכת סופרים סוף פי"ג ובגמ' פסחים קיז.: וכל המעיין יראה שבברכות אלו מקור הנוסח גלוי וידוע בדברי חז"ל, ויתכן שמשו"ה לא נשלחה בהם יד השינויים, רצ"ע.

ז. בגמ' לפנינו הגי' גבי הבדלה, ואילו בר"ח וברי"ף הגי' גבי כל הברכות, ויתכן דהרמב"ם גרס כלפנינו וס"ל דאינו בשאר הברכות ומשו"ה השמיט דין זה, אבל לענ"ד קשה לומר דחלק על גירסת רבותיו הנ"ל.

הרב אהרן גבאי
מז"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

'בורא יומם ולילה' או 'בורא יום ולילה' ומשמעות המילה 'יומם'

תוכן פרקי המאמר: א. הנוסח בסידורי העדות השונות | ב. דיון
האם התיבות "בורא יו[מ]ם ולילה" היו בנוסח המקורי |
ג. הוכחות שונות שהנוסח המקורי הוא "יומם" | ד. ההבדל
הדקדוקי בין "יום" ל"יומם" | ה. סיבת השינוי בברכתנו מ"יומם"
ל"יום". | סיכום

סיבה למה נוצרו שתי נוסחאות, ואמרת
לעצמי לבדוק ולפשפש בענין זה, וזה אשר
העלתה מצודתי בס"ד.

הנוסח 'בורא יומם ולילה' מתועד כמעט
בכל הנוסחאות: רע"ג, רס"ג,²
רשב"ץ, רמב"ם¹ (ומשם לסידורי בני תימן),

א. הנוסח בסידורי העדות השונות:

בברכת המעריב ערבים יש חילוף נוסח.
הספרדים והתימנים גורסים "בורא
יומם ולילה", ואילו האשכנזים גורסים "בורא
יום ולילה". הנסיון מוכיח, שגם שינויים
קטנים כאלו לא קרו סתם כך, ובדרך כלל יש

א. כך ראיתי בעצמי בסדר רב עמרם גאון כתב יד מ' וכתב יד ז', וכן בסדר רע"ג מהדורת הרב יצחק סץ, ללא
ציון חילוף נוסח, כלומר שכן הוא בג' כתבי היד כולל כתי"א (ומה שנדפס בדפוס הישן ירושלים תרע"ב
עמ' קצא: "בורא יום ולילה", אינו בכתב היד, אלא הוא טעות של המהדיר לפי הרגל לשונו בנוסח אשכנז).
ונוסח הנמצא בסידור רע"ג בכל שלשת כתבי היד פה אחד הוא בחזקת נוסח רע"ג מקורי, ועוד שבמקרה
דנן, דחוק מאד לומר שאין זה משקף את נוסח רע"ג אלא את נוסח הסופרים שהיה שגור כן בפייהם, שהרי
כאמור נוסח זה נמצא גם בכת"א שנכתב על פי מסורת צרפת, ושם הנוסח השגור היה "בורא יום ולילה".
ב. כ"ה בערבית לחול שבסדר רב סעדיה גאון (במהדורה הנדפסת הוא בעמ' כו) גם בכתב יד השלם וגם
בשלשה קטעי גניזה נוספים, אשר שניים מתוכם מדויקים להפליא (אחד מהם נקבע להיות הבסיס של
מהדורתי העתידי בכל תפלת ערבית לחול כי בכל תפלה זו אין בו טעות אפילו לא באות אחת!), ותואם
תמיד לרוב כתבי היד, ורק בקטע גניזה אחד לא מדויק כתוב "בורא יום ולילה" (בקטע גניזה בורד אחר
חסר לגמרי תיבות "בורא יומם ולילה", בהשפעת חלק מנוסח מצרים הקדמון עיין להלן הע' 20). תיעוד
עקיף נוסף יש לנוסח "בורא יומם ולילה" בסידור רס"ג ישנו בערבית המפויטת לליל שבת בסידור רס"ג
בטופס ד' שבהעתקת ר' יוסף ראש הסדר, שהביא שם בגליון את המשפט "בורא יומם ולילה" והגליונות
שם הועתקו מכת"ק של רס"ג, כמו שאני עתיד להוכיח בס"ד במבוא לסידור רס"ג מהדורתי.
ג. סדר ר' שלמה בר נתן עמ' כא, ע"פ כתי" וטיקן 497, וכ"ה גם ברוב קטעי הגניזה של סידור רשב"ן המובאים
אצל אורי ארליך [להלן הע' 12], והם: T-S Misc.24.137.4a ; CUL T-S Ar.36.2. ורק בקטע אחד כתוב "יום".
ד. כ"ה בכתב יד הקדום המכונה "ספר החתום" שהוגה בדקדוק רב מתוך עצם כתי"ק של הרמב"ם, וכ"ה בכל
כתבי היד התימנים של ספר הרמב"ם, וכן הוא גם ברוב כתבי היד שבמהדורת פרנקל (מלבד כתב יד אחד
אשכנזי שגורס ברמב"ם "בורא יום ולילה" מחמת שכך היה שגור על לשון הסופר האשכנזי, בכתבי יד אשכנזיים
אחרים ראיתי שכתוב רק בראשי תיבות "כביו", והיינו "כרצונו בורא יום ולילה", שאם לא כן היו הסופרים
האשכנזים כותבים מילה זו בשלימות כדרכם שם, ורק כשהמילים בנוסח הרמב"ם א"א שוות לנוסח אשכנזי השגור
אז הם כותבים אותם בראשי תיבות ודוק) וכ"ה בשני קטעי הגניזה המובאים במפעל יד הרמב"ם של פרידברג.

נוסח הספרדים^ה, פרובנס-קטלוניה^י, איטליה^ז, צפ"א^ח, פרס^ט, אר"צ-דמשק^י, ורוב קטעי הגניזה הכוללים את נוסח מצרים הקצר ואת נוסח מצרים הארוך^{יב}. ועוד^{יג}.

ב. דיון האם התיבות "בורא יו[מ]ם

ולילה" היו בנוסח המקורי:

מלכתחילה עלה בדעתי השערה שהנוסח המקורי לא היה בו כלל את

הנוסח "בורא יום ולילה" מתועד רק בנוסח בנוסח אשכנז (וצרפת)^{יד} וכעשר קטעי גניזה בבליים השייכים לקבוצת

ה. כך בכל כתבי היד והדפוסים הספרדיים שראיתי. וכן הוא באבודרהם ועוד.
ו. כך בכל כתבי היד והדפוסים מפרובנס וקטלוניה שראיתי. וכן הוא בחידושי הרא"ה ובשיטה לר"א אלשבילי ובארחות חיים מלניל ועוד.

ז. כך בכתבי היד והדפוסים של בני איטליה שראיתי, גם בערבית לחול וגם בערבית לשבת המפוייטת.
ח. סידור נוסח צפ"א הקדום, כתיבה יוונית, רומא קזנטונה 3085, ס' 85, עמ' 10; כתב יד פרמה 1741, ס' 12968; קטע הגניזה הצפ"א הגדול קטע עא; מחזור חזונים - כמנהג המערביים שנתגוררו בסזיליא, דפוס קושטא שמ"ה. וצריך לבדוק בקטע הגניזה קיימברידג' T-S AS 110.80. עם זאת יש לציין שמאחר ובנוסח מצרים הקדמון איתא "בורא יום ולילה" ונוסח מצרים הקדמון ונוסח צפ"א הקדום משתלשלים שניהם מאותו "אב נוסח", אם כן יש מקום להניח שהנוסח "בורא יום ולילה" היה נהוג בעבר גם בצפ"א הקדום אלא שבאיוזה שלב קדום הם הושפעו מנוסח שאר הקהילות.

ט. כת"י ניו יורק, בהמ"ל 5432, ס' 37176, מאה ט"ז בערבית לשבת בראש הסידור ובערבית לחול בסוף הסידור; כת"י ניו יורק, בהמ"ל 4522, ס' 25424, ההדירו שלמה טל, 'נוסח התפלה של יהודי פרס', מכון בן צבי, ירושלים תשמ"א (תיבה זו מוכתמת, אך המעיין היטב יראה שגם שם כתוב 'יומם').

י. סידור ארם צובה כת"י אוקספורד 1146 ס' 16710; סדור חלקי מנהג ארם צובה כת"י סינסינטי היברו יוניון קולג' 407, ס' 18689. וכך גם בדפוס מנהג אר"צ ונציה רפ"ז, אך כדאי לדעת שבעיקרון בשינויים קלים כגון דא אין לסמוך כל כך על דפוס ונציה רפ"ז כי הוא מושפע מנוסח הספרדים ונציה רפ"ז.

יא. סדור דמשק הקדום, גינצבורג 1283, ס' 48378, משנת ה' אלפים ש"ד; סדור מנהג דמשק מיוחס לארצות המזרח כת"י סנקט פטרבורג - ספריה לאומית EVR II A 2063.

יב. ראה א' ספראי וא' ארליך, 'לנוסחה הקדום של ברכת 'המערב ערבים' לאור קטעי הסידורים מן הגניזה הקהירית', תרביץ פה, עמ' 516, ועמ' 520.

יג. עיין הע' 16 שהנוסח בורא יומם ולילה מופיע בכל הנוסחים הביזנטיים קורפו-קנדיא-סיציליה-כפא, וע"ש שכנראה כך היה בנוסח רומניא הקדום. כמו כן "בורא יומם ולילה" נמצא גם בנוסח תפלה שנכתב כנספח בשולי סידור רשב"ן בכת"י הקדום אוקספורד 896 עמ' 457 ו-461 (נספח זה אינו בשאר כתבי היד של רשב"ן, ואיננו חלק מסידור רשב"ן, הנוסח שם בכללות דומה קצת לנוסח רשב"ן ורס"ג ומשופע מעט מנוסח פרס). נספח זה הועתק גם בסידור רשב"ן הנדפס, אך שם בעמ' רמג העתיק בטעות 'יום', באשגרת נוסח אשכנז של המהדיר, ורק בעמ' רמז העתיק המהדיר 'יומם' לנכון. "בורא יומם ולילה" כ"ה גם בערבית לחול וערבית לשבת בסידור שלם כת"י ליידי 94 (4814) ס' 20912 של מנהג התושבים בפאס שבמרוקו סוף המאה טז, אך אין מכך ראיה גמורה שכן היה בנוסח מרוקו הקדום, מאחר וסידור כתב יד זה מושפע רבות מנוסח הספרדים.
יד. בכל כתבי היד והדפוסים שראיתי. וכן בראשוני אשכנז וצרפת כגון מחזור ויטרי סידור הרוקח סידור חסידי אשכנז ועץ חיים לונדון ועוד (יוצא מן הכלל ר"י בר יקר הגורס "בורא יומם ולילה" בהשפעת נוסח פרובנס-קטלוניה או בהשפעת נוסח הרמב"ם, ואכמ"ל).

טו. ראה ארליך הנ"ל הע' 12 עמ' 516, שהביא 11 קטעי גניזה השייכים לערבית לחול הגורסים בורא יום ולילה, שניים מתוכם אינם סידורים רגילים אלא אחד מהם עותק של סידור רס"ג (מא) ואחד עותק של סידור רשב"ן (מ), ונותרו הקטעים כה לב לח מב מג נ סא סו עז, וכל אלה (מלבד קטע לח) שייכים בבירור לנוסח מצרים הקדמון. וע"ע שם עמ' 522 חמשה קטעים הגורסים כן בערבית המפוייטת למוצאי שבת ולפחות

ומחמת שכל המילים האלה הם תוספת, לכך כבר מלכתחילה יש שניסחו זאת "להבחין" ויש שניסחו זאת "להבין", ובעז"ה אכתוב על כך מאמר נפרד במנורה בדרום בחודש הבא בס"ד].

ואכן בנוסח רומניא אין כלל את התיבות "בורא יומם ולילה", וכן בהרבה קטעי גניזה בבליים קדומים אין תיבות אלו, ולפיכך דעת חוקרי התפלה בימינו שאין תיבות אלו מקוריים".

ויש לכך רמז מן הגמ' בברכות דף יא ב: "מידת יום בלילה היכי משכחת לה אמר אביי גולל אור מפני חושך" וקשה אמאי לא אמר אביי בפשיטות "בורא יומם ולילה", ומחמת קושיה זו יש מן הראשונים שכתבו לשער שבזמן בעלי התלמוד לא אמרו את המילים הללו".

ג' התיבות "בורא יומם ולילה", ותיבות אלו נוספות בשלב מאוחר, ומכיון שהם נוספו בשלב מאוחר לכן מובן איך יש בהם שתי נוסחאות, כי כיון שלא היו חלק מהנוסח המקורי, ממילא כבר בשלב הראשון שהוסיפום יש שניסחו את התוספת בצורה של "בורא יום ולילה" ויש שניסחו "בורא יומם ולילה". ולפי השערה זו יוצא ששתי הנוסחאות קדומות באותה מידה, ואין פה כלל איזה שינוי מכוון [דוגמא יפה להשתלשלות מסוג זה, ניתן להביא מברכת "בא"י אמ"ה הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". שחלק מהנוסחאות גורסים "להבחין", וחלקם "להבין" ונראה שסיבת השינוי מאחר והנוסח המקורי של ברכה זו הוא "בא"י אמ"ה הנותן לשכוי בינה" והמילים "להבחין" בין יום ובין לילה הם תוספת קדומה מקדמוני הגאונים,

שלשה מתוכם שייכים לנוסח מצרים הקדמון (קצו קנ קנה), וע"ע שם עמ' 520 ש"בורא יום ולילה" מופיע בקטע אחד (קי) בערבית המפויתת לשבת וקטע זה הוא שייך למצרים הקצר, ומצוי במצרים הקצר שמעט קטעים גורסים כנוסח מצרים הקדמון שקדם לנוסח מצרים הקצר.

ארליך שם בעמ' 514, הביא קטע גניזה של סידור א"י אחד הגורס "בורא יום ולילה", אך מאחר ותיבות אלו אינם נמצאות בשאר סידורי א"י, ממילא מוכח שסידור א"י זה הושפע מנוסח הבבלי המקומי במצרים שהוא נוסח מצרים הקדמון, וא"כ מובן למה הוא גורס "בורא יום ולילה" כנוסח מצרים הקדמון. ואין זה מקור נוסף העומד לעצמו [בקטעים הטובים של א"י כל נוסח הברכה שונה, ואין שם אפילו "גולל אור מפני חושך", קטע זה חדר גם הוא למקצת סידורי א"י, ובהם הוא דומה לנוסח הבבלי בחלקם הוא כנוסח "מצרים הקדמון" ובחלקם הוא כנוסח "מצרים הקצר"]. ועיין לקמן הע' 17.

מז. רומניא דפוס קושטא ר"ע, וכן ברומניא כתב יד גינצבורג 746.

יז. ראה: א' ספראי וא' ארליך, 'לנוסחה הקדום של ברכת 'המעריב ערבים' לאור קטעי הסידורים מן הגניזה הקהירית', תרביץ פה, עמ' 506. שם גם כתבו טענה נוספת מכך שמילים אלו אינם נמצאות בנוסחי א"י כלל מה שאין כן המילים "גולל אור מפני חושך וכו'" נמצאים גם בחלק מקטעי נוסח ארץ ישראל הקדמון, אולם למעשה בקטעים הטובים של א"י כל נוסח הברכה שונה, והקטעים שמביאים את גולל אור מפני חושך חשודים בהשפעה בבילית כפי שכבר התברר על ידי ש' אליצור במאמר הההשגה בתרביץ פו [וארליך עצמו במאמר מאוחר יותר, כבר נקט לשון יותר מסופקת בסוגיא זו, ראה מאמרו: 'תפילת ערבית לימות החול על פי סידורים ארץ ישראלים קדומים מן הגניזה הקהירית', גנזי קדם יז עמ' 53] וממילא פשוט שההשפעה הבבילית היותר חזקה תהא במשפט של "גולל אור מפני חושך" שחובת אמירתו נזכרה להדיא בבבלי, וכל זאת מלבד שהנוסחים הבבליים שהשפיעו על ארץ ישראל במצרים, הם למעשה הנוסחים הבבליים שנהגו במצרים, ומאחר ובנוסחים הבבליים שבמצרים רבים לא גרסו תיבה זו, א"כ אך טבעי הדבר שבני קהילת א"י שבמצרים הוסיפו רק את אותם המילים המוסכמות על כל בני בבל, וע"ע לעיל הע' 15 וצ"ע לכאן. יח. ז"ל הר"א אלישיבלי בחידושו לברכות (המיוחסים) לשיטה מקובצת ולריטב"א): "אמר אביי גולל אור וכו'.

לדייק כן מלשון הגמ' "אמר רבה בר עולא כדי להזכיר מידת לילה ביום ומידת יום בלילה" ומדלא קאמר בקיצור לשון "להזכיר יום בלילה ולילה ביום". משמע דכונת הגמ' שצריך להזכיר "אור" ו"חושך".

ובאמת שהכרעת רס"ג שתיבות אלו מקוריות הם, מסתברת ביותר, מאחר וגילתי שאותם קטעי גניזה קדומים שלא גורסים תיבות אלו, שייכים לקבוצת "נוסח מצרים הקדמון" (ומקצתם שייכים לנוסח "מצרים הקצר" שמצוי שם שרידים של נוסח "מצרים הקדמון")², ודרך נוסח מצרים הקדמון להשמיט ולקצר גם תיבות

אך מאידך רבינו סעדיה גאון בסידורו הביא את תיבות אלו, ובהקדמת ספרו כתב בפירוש שהוא מביא את הנוסח המקורי של התפלה, וא"כ דעת רס"ג שהתיבות "בורא יומם ולילה" הם חלק מהנוסח המקורי, הרי שהוא חולק על דברי הרא"ה הנ"ל³, ובאמת שאפשר ליישב קושיית הרא"ה באופן אחר, די"ל ש"מידת יום בלילה" אין הכוונה להזכיר תיבת "יום" ותיבת "לילה" אלא כונת הגמ' שצריך להזכיר "אור" ו"חושך". וא"כ לא סגי באמירת "בורא יום" ולילה" כי הדין הוא להזכיר מידת יום דהיינו אור, ולא רק להזכיר תיבת "יום", וכבר כתבתי כן בספרי רינת אהרן בברכות שם והוספתי

איפשר דזה הלשון היו הם אומרים בערב בברכה תחלה דאלו היו אומרים כמותנו היה לו לומר בורא יומם ולילה שהוא קודם. אי נמי איפשר שלא היה בורא יומם ולילה בנוסחא דידהו". כלומר לפי התירוק השני לא היה כלל תיבות אלו בנוסח התלמוד ולפי תירוצו הראשון אמנם היו תיבות אלו גם בזמן הגמ' אלא שאז הם היו לאחר המשפט "גולל אור וכו'" ולא לפניו. וכתירוק השני מבואר בחידושי הרא"ה, וז"ל הרא"ה: מדת לילה ביום יוצר אור ובורא חשך, מדת יום בלילה גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. פירוש, **מסתברא** דהינו לישנא קמא דהווי אמרי נינהו בברכה ראשונה בערב, דאילו לדין הוה ליה למימר בורא יומם ולילה דקדים", ונראה ברור שכוונתו כתירוק שני ולא כתירוק ראשון שהרי כתב שהנוסח בגמ' הוא ה"לישנא קמא" דהווי אמרי אינהו, ובגמ' לא נזכר כלל בורא יומם ולילה, ובהכרח כוונתו שבזמן הגמ' לא אמרו בורא יומם ולילה וכתירוק שני. יש לציין שלא נמצא כלל תיעוד לנוסח כעין התירוק הראשון של הרא"ה אלשיבילי, וגם אין לראות בדברי הרא"ה אלשיבילי עדות על קיום נוסח כזה, שהרי לא כתב אלא בדרך תירוק ואפשרות.

יט. ורוב חכמי אירופה לא ראו כלל את סידור רס"ג, ולכן מסתבר שהרא"ה ותלמידיו לא ראו סידור רס"ג בזה, וא"כ יתכן בהחלט שאם היו רואים שרס"ג קבע נוסח זה בסידורו היו חוזרים בהם. ואיך שלא יהיה, לענין ביור נוסח התפלה, אם נחלקו גאון בבלי עם ראשון אירופאי אין ספק שהעיקר כדעת הגאון הבבלי שהיה סמוך בזמן ובמקום לחז"ל מתקני התפלות. ופשוט. ובפרט שרס"ג כאן קבע כן הלכה למעשה בסידורו ואילו הרא"ה לא כתב כן להלכה אלא כתב כן בתור משא ומתן ליישב דברי התלמוד ודוק.

כ. ראה במאמרו של ארליך [הנ"ל הע' 12] עמ' 516, שמילים אלו חסרות בכרבע מקטעי הגניזה הבבליים (19) קטעי גניזה מתוך כ-60 קטעים). ורוב קטעים אלו שייכים לפי המיפוי שלי לנוסח "מצרים הקדמון" (לדוגמא הקטעים: כב ל לו מו נא נב סה ע). וראה: ד' גרינברג 'סידור רס"ג עיונים בנוסח, מבנה והוראות', ע"ד, באר שבע, תשע"ג, עמ' 231. שתיבות אלו חסרות בקטע אחד של סידור רס"ג בערבית לחול אבל בנדפס וארבעה קטעי גניזה כן גורסים משפט זה [ובכולם 'יומם' ורק בקטע אחד 'יום']. ודע שאין מקום לטעון ולומר שנוסח רס"ג המקורי היה ללא תיבות אלו וכמו שהוא בקטע גניזה אחד של הסידור ושאר הקטעים הושפעו מהנוסח השגור בפייהם, ובפרט שדרך רס"ג בהרבה מקומות לקצר כמה שאפשר. אך באמת אין סיבה של ממש לעזוב את עדות רוב קטעי הגניזה, מפני קטע בודד, שהרי בהחלט יש לצפות שנוסח שמופיע ברבע מסידורי הגניזה יופיע לפחות בקטע אחד מקטעי הגניזה של רס"ג. ועוד שאפילו אילו הנוסח שאינו גורס תיבות אלו היה נדיר מאד בגניזה, מ"מ מאחר והתברר שהוא שייך לשכבה הקדומה בגניזה של "נוסח מצרים הקדמון", וכל הקטעים של סידור רס"ג ממצרים משתלשלים מטפסים קדומים יותר שהועתקו בשלב שנוסח

מקוריות וכמו שבכמה ברכות בעמידה הם מתחילים מאמצע הברכה ומשמיטים את ההתחלה. וממילא אין מהם כלל ראייה שתיבות אלו אינם מקוריות, ובפרט שבנוסח מצרים הקדמון יותר מחצי מהקטעים גורסים תיבות אלו.⁴

ואף שגם בנוסח רומניא חסר לגמרי 'בורא יומם ולילה', הנה כנגד זה בסידורי מנהג קורפו קנדיא סיציליה⁵ וכפא - כולם כאחד גורסים "בורא יומם ולילה", וכל אלה הם ענפים והסתעפויות של מנהג רומניא, וממה שכל ענפי מנהג רומניא גורסים תיבות אלו, ע"כ שבמנהג רומניא המקורי היו תיבות אלו, ורק מאוחר יותר השמיטום חכמי רומניא, כנראה מחמת הראייה מהסוגיא בברכות, וכדרכם להגיה מסברא את סידור התפלה, ולכן תיבות אלו שרדו בכל ענפי רומניא שהתפצלו ממנו בזמן מוקדם⁶.

ומעתה נמצא שתיבות "בורא יו[מ]ם ולילה" היו קיימות בכל נוסחאות התפלה הקדומות (רע"ג, רס"ג-מצרים הקצר, רשב"ן, רמב"ם-תימן, ספרד, אשכנז, פרובנס-קטלוניה, איטליה, נוסחי בזנטיון, צפ"א-מצרים הקדמון, פרס, אר"צ-דמשק, מצרים הארוך), ומה שאינם מופיעות בחלק ממצרים הקדמון ובחלק מנוסחאות רומניא-ביזנטיון אינו אלא התפתחות מאוחרת.

ג. הוכחות שונות שהנוסח המקורי הוא "יומם":

לאחר שבפרק הקודם הוכחנו שתיבות "בורא יו[מ]ם ולילה" הם חלק מהנוסח המקורי, ומאחר והנחת היסוד הפשוטה הינה שמלכתחילה במשפט הנידון היה נוסח אחד בלבד, ורק לאחר מכן שינוהו לנוסח אחר⁷. וכמו כן כותב השורות מניח

מצרים הקדמון היה השליט, ולכן יש הרבה מקומות שיש במיעוט קטעי גניזה של רס"ג נוסחים שמקורם ממצרים הקדמון אף שבסידורי הגניזה עצמם הנוסח הזה כבר די נדיר [המילים "בורא יומם ולילה" חסרות בערבית ליל שבת המפוייט בסדור רס"ג הנדפס עמ' קי, אבל מהפיוט אין ראייה לנוסח הרגיל והקבוע, כי הפיוט הוא במקום נוסח הקבע, וכמו רוב נוסח הקבע של יום חול החסר בפיוט שם].

כא. ואין לומר שקטעים אלו הושפעו משאר הנוסחאות שרווחו במצרים כגון "מצרים הקצר" "מצרים הארוך", שהרי בכל שאר הנוסחאות בגניזה מופיע "בורא יומם ולילה" ואילו בקטעי מצרים הקדמון יש הנוסח הייחודי "בורא יום ולילה", ובהכרח שאין זה השפעה חיצונית אלא אדרבה זהו נוסח מצרים הקדמון המקורי. **כב.** סידור חציו מסופר סיציליה חציו מסופר קורפו כת"י המוזיאון הבריטי 11669 ס' 8363, מאה טז-יז; סידור סיציליה כתב יד ניו יורק בהמ"ל 4451.

כג. ואמנם יתכן לדחוק שמנהג כפא הושפע כדרכו מפרס, ומנהג קורפו הושפע כדרכו מאיטליה, ומנהג סיציליה הושפע מצפ"א או מאיטליה. אך מאחר ובדרך כלל רוב ענפי רומניא שומרים על נוסח רומניא המקורי, דחוק להניח ש"באורח פלא" כולם כאחד הושפעו מנוסחאות אחרות ושום ענף לא שמר על נוסח רומניא המקורי. ועוד שלגבי מנהג קנדיא לא יתכן לתלות זאת בהשפעת מצרפת כדרכו, כי בצרפת הנוסח הוא "בורא יום ולילה", וע"כ שברומניא בזמן הקדום היה תיבות אלו, ובנוסח "בורא יומם ולילה", ולכן בקנדיא גורסים תיבות אלו, ובנוסח "בורא יומם ולילה" שאינו מצוי בצרפת, וכאמור הוא היה בנוסח רומניא בזמן הקדום. וע"ע בספרי "ידיעות נכבדות" (טרם נדפס) ערך: "רומניא (ביזנטיון) - חכמי רומניא הקדמונים הגיהו הרבה נוסחאות בתפלה ופיוטים על פי כללי הדקדוק וצורות הלשון, וכן שינו מנהגי הלכה מטעמים שונים". **כד.** יש מקומות בתפלה שבהם יש בהחלט מקום לטעון שיתכן שהיו מלכתחילה שתי נוסחאות שונות לגמרי, אבל בברכה שלנו נוסח הברכה הבבלי על כל ענפיו די מגובש ומאוחד, ואין ספק שכל ענפי הנוסח הבבלי בברכה זו מסתעפים כולם מנוסח מקורי אחד.

הנחת יסוד נוספת, שבמשך הדורות לא שינו סתם נוסחאות תפלה בלי סיבה, וכשיש שינוי אות ומופת הוא שיש סיבה העומדת מאחורי השינוי.

מעשה יש לפנינו שתי אפשרויות: האפשרות האחת שהנוסח המקורי היה "בורא יומם ולילה" אלא שמחמת איזה סיבה יש קדמונים ששינו והנהיגו לומר "בורא יום ולילה". והאפשרות השנייה שהנוסח המקורי היה "בורא יום ולילה" אלא שמחמת איזה סיבה יש קדמונים ששינו והנהיגו לומר "בורא יומם ולילה".

ומעשה מוטל עלינו לברר מה הוא הנוסח המקורי ומהו הנוסח המשני, והנה אפשר לנסות לפתור שאלה זו על ידי סברות והשערות מה מסתבר יותר להיות כאן הנוסח המקורי, וזאת על ידי השיטה הידועה של מציאת "הנוסח הקשה", כלומר איזה נוסח מבין השניים הוא יותר מוקשה ובעייתי, ולכן מסתבר שהוא ישתנה במשך הדורות, וכידוע יש כלל בנוסחאות "הנוסח הקשה הוא המקורי".

אולם דרך זו למרות שהיא מועילה מאד בחקירת נוסחי ספרי חז"ל כגון בבירור נוסח התלמוד וכדומה, קשה מאד להשתמש בה בביטחון בחקירת נוסח התפלה, כי קשה מאד ממרחק השנים לאמוד מה היו בדיוק הסברות לפני מאות ואלפי שנים, ומה היו השיקולים השונים שהנחו אותם, ובפועל כמעט תמיד ניתן להעלות סברות שונות הפוכות זו מזו, למשל בנידוננו ניתן להעלות השערה, שהנוסח המקורי היה "בורא יום ולילה", שהוא שפה פשוטה וקלה, וכמו שאר הברכה המזכירה "מעביר יום ומביא לילה", ורק לאחר מכן יש ששינו לומר "בורא יומם ולילה", מאחר ובלשון התנ"ך כשמוזכר יום בצמוד ללילה נהוג

לומר "יומם ולילה", ומאחר ולשונות התפלה מיוסדים על לשונות המקרא ראוי לקרוב כמה שיותר ללשון המקרא. ויתכן לומר להיפך שבתחילה היה הנוסח "בורא יומם ולילה" כלשון המקרא הרגיל, ואחר כך הרגישו שיש בזה הטעיה כאילו אומר בורא הרבה דברים כל היום וכל הלילה, כהשערה שהארכתי בה לקמן פרק ה', ולכן שינו לגרוס "בורא יום ולילה".

ולכן נשתמש בדרכים אחרות לקביעת הנוסח המקורי, והם:

א] רב סעדיה גאון הוא החכם היחיד שכתב בהקדמת סידורו שמטרתו בסידורו היא לשחזר ולקבוע את נוסח התפלה המקורי, ואכן כולי עלמא מודו שנוסח רס"ג בכללותו הוא הנוסח הקרוב ביותר לנוסחאות המקוריות, והדברים ניכרים מנוסחו הקצר והמתומצת, והתואם למקורות הבבליים הקדומים ביותר. ורס"ג כאמור לעיל פרק א קבע בסידורו את הנוסח "בורא יומם ולילה".

ב] מלבד סידור רס"ג יש בידינו עוד שלשה סידורים שנוסחם נערך בידי חכמים קדמונים, כהכרעה מתוך כללות הנוסחאות שעמדו לנגד עיניהם, והם סידור רע"ג סידור רשב"ן וסידור הרמב"ם, ואמנם הם לא התחייבו להביא דוקא את הנוסח המקורי, ואכן בהרבה מקומות בחרו חלק מהם בנוסחאות מאוחרות משיקולים שונים, ומ"מ גם הם משתדלים כמה שיותר להיצמד לנוסחאות המקוריות, ואין בהם את רוב ההוספות המאוחרות אף אותם שהתקבלו זה מכבר ברוב ככל העדות, אלא שמדי פעם מחמת שיקולים מקומיים אחד או שניים מן החכמים הללו סוטה מן הנוסח המקורי. ולכן נוסח ששויים בו ארבעת הסידורים הקדומים: רע"ג, רס"ג, רשב"ן ורמב"ם, הוא מוכרח להיות מקורי, מאחר ולא מסתבר שארבעת

[...], וכן כל יומם שבמקרא לשון יום יום הוא, דבר הנוהג ימים רבים,³² כך שמעתי משמו של רבי מנחם, ואמת דבריו³³.

אבל הרד"ק שם פירש:

"וגלה יומם - מן היות השמש על הארץ יקרא יומם, אבל יום כולל פעמים היום והלילה, וצוהו שני דברים האחד לגלות [...] שיהיו בני הגולה רואים [...], והאות האחר שיחתר בקיר העיר לילה³⁴ [...]".

וכן כתב שם המלבי"ם: "כל מקום שנאמר יומם בא לילה עמו, והוא הפך של לילה, אבל יום כולל לפעמים גם הלילה".

וקדם לרד"ק והמלבי"ם האבן עזרא בשמות (הפירוש הארוך) פרק יג פסוק כב: "ומלת יומם לא תמצא בכל המקרא רק על עת היות השמש על הארץ, כי יום ימצא בתורה ובנביאים ובכתובים והוא לילה, כי כתוב ביום הכותי כל בכור (במדבר ח, יז), וזה היה לילה, וכתוב היום הזה יום בשורה הוא (מ"ב ז, ט), והוא היה לילה, כי שם כתוב, וחכינו עד אור הבקר (שם), וכתוב יום

החכמים הללו - שכל אחד ואחד נצמד ברוב הפרטים לנוסח המקורי - כולם כאחד סטו מן הנוסח המקורי.

ג] נוסח "בורא יומם ולילה" נמצא ב-11 נוסחאות שונות, ואילו נוסח "בורא יום ולילה" נמצא רק בשני נוסחאות שונות, ויש סברא להניח שהנוסח המקורי הוא הנוסח שברוב הנוסחאות, והנוסח המחודש הוא הנוסח שבמקצת נוסחאות³⁵.

ד. ההבדלים הדקדוקיים בין "יום" ל"יומם":

לפני שנדון מה גרם כאן לחילופי הנוסחאות, חובה עלינו להבין מה ההבדל בין תיבת 'יום' לתיבת 'יומם', ומצאנו בזה ג' שיטות שסיכמתים בסוף פרק זה:

כתב רש"י ביחזקאל (יב ג), על הפסוק:
 "וְאָתָהּ בֶן-אָדָם עֲשֵׂה לָךְ כְּלִי גֹלָה וְגָלָה יוֹמָם לְעֵינֵיהֶם וְגָלִיתָ מִמָּקוֹמְךָ אֶל-מָקוֹם אַחֵר לְעֵינֵיהֶם אוֹלִי וְיָאוּ כִּי בֵּית מְרִי תִּמָּה".

"גלה יומם - מיום אל יום שנים שלשה ימים

כה. אם כי תמיד יתכן שהתיקון נעשה בתקופה קדומה מאד, ועל ידי בעל סמכות גדולה, ולכן חדר הנוסח המתוקן לרוב הנוסחאות, ואילו הנוסח המקורי שרד רק במקצת נוסחאות, ומ"מ מקרים אלו נדירים הם ולכן ניתן להשתמש בזהירות ב"נוסחא זו" לאישוש הנוסח המקורי. אך יש לציין ש"נוסחא זו" ניתן להשתמש בה בזהירות במקרים הדומים למקרה דנן ששתי הנוסחאות נחלקו באיזה צורה לנסח את אותה המילה. אבל במקרה שהמחלוקת היא האם להוסיף תיבות או משפט מסוים, בזה יתכן מאד שתוספת קדומה תתפשט ברוב הנוסחאות והנוסח הקצר ישרוד רק בקצת נוסחאות, וזאת מאחר ואין כאן מחלוקת נוסחאות אלא רק נוסח קצר לעומת נוסח מורחב וארוך, ובזמני קדם אהבו להאריך הנוסח מעין הכלל: "הלכך נמרינהו לתרוויהו".

כו. ויש לעיין לפי"ז מה ההבדל בין 'יום יום' (המופיע שבע פעמים) בתנ"ך ל'יומם'.
 כז. ובפרוש רבי אליעזר מבלגנצי (צרפת תתקי- תתקל) על יחזקאל (נדפס ע"י שמואל אברהם פאזנאנסקי ורשא תרע) כתב בזה"ל: "יומם. מבעוד יום הייתי מזמנים לעיניהם. ובערב חתיתי לי בקיר. אע"פ שכל יומם שבמקרא הוא רגילות יום יום, זה על כרחנו מבעוד יום היא, שהרי 'ובערב' יוכיח עליו". וזה ממש ההיפך מרש"י שנבאר בסמוך שדעתו שבדרך כלל יומם הוא לאפוקי לילה ודווקא כאן הוא במשמעות יום יום. וראיתי מצינים ל"פתרוני רבי מנחם בר חלב" עמ' 33, ואינו ביד.

כח. ודבריו מיוסדים על הפסוק הבא "וְהוֹצֵאתָ כְּלִיךָ כָּלִי גֹלָה יוֹמָם לְעֵינֵיהֶם וְאָתָה תֵּצֵא בְּעֶרְבִי לְעֵינֵיהֶם כְּמוֹצֵאֵי גֹלָה" ורש"י יפרש שהכל מיירי בעינין אחד ודוק.

אבל לרש"י נחא טפי, דהכוונה יגון תמידי יום יום, ולכן לא פירש שם רש"י כלום.

ומ"מ נראה ברור שגם רש"י מודה שבדרך כלל יומם בא לאפוקי לילה, וכמו שמוכח מכל התנ"ך לא, והראיה שלא פירש רש"י עניין 'יומם' עד יחזקאל יב, וע"כ משום שרק שם נזכר בפסוק יומם בלי לילה, ושם חידש רש"י שבלשון יומם מונח גם עניין תמידי, והוסיף שכאן ביחזקאל הוא רק בהוראה זו ולא לשלול לילה^ל, וכן הוא ביחזקאל ל כמו שפירש שם יונתן וכנ"ל, וכן הפשט בתהילים יג הנ"ל.

ואבן כמעט בכל התנ"ך שבא 'יומם' שייך שם עניין תמידי^ל [מלבד במדבר ט כא "וַיֵּשׁ אֲשֶׁר יְהִי הָעֵנָן מֵעַרְבַּ עַד בֹּקֶר וְנִעְלָה הָעֵנָן בִּבְקֶר וְנִסְעוּ אוֹ יוֹמָם וְלֵילָה וְנִעְלָה הָעֵנָן וְנִסְעוּ" ושם הכוונה שלפעמים יהיה הענן יום ולילה פעם אחת ואז נעלה הענן וכו' ע"ש. וכן שופטים ו כז "וַיִּקַּח גִּדְעוֹן צֶשֶׁרָה אֲנָשִׁים מֵעַבְדָּיו וַיַּעַשׂ פָּאָשֶׁר דָּבָר אֵלָיו יִקְנוֹק וַיְהִי פָאָשֶׁר גָּרָא אֶת בֵּית אָבִיו וְאֶת אֲנָשֵׁי הָעִיר מַעֲשֹׂת יוֹמָם וַיַּעַשׂ לַיְלָה" הרי שמדבר על מעשה חד פעמי בלשון יומם, וכן בירמיהו

צעקתי בלילה נגדך (תה' פח, ב). והועתק כל לשון האבן עזרא בחזקוני שם בסתמא^ט.

ואבן בכל התנ"ך^ל כשנזכר יומם מוזכר כנגדו באותו פסוק לילה (המוכח שיומם הוא היום בלי הלילה) וכדברי המלבי"ם, מלבד הפסוק ביחזקאל הנ"ל [אך גם בו מוזכר ערב בפסוק הבא אחריו, עיין הע' 27]. וכן מלבד יחזקאל שם ל טז: "וְנֹף צָרִי יוֹמָם" שלא נזכר לילה עמו, ופירש רש"י "צרי יומם - צרים יבאו עליה יום יום" ומקורו בתרגום יונתן שם. פירוש התרגום הובא גם ברד"ק שם, אבל הרד"ק עצמו פי' באופן אחר, וז"ל: "ונוף צרי יומם - ואל נוף יבואו צרי יומם רוצה לומר ביום יבואו לה האויבים ולא בלילה כגנבים, ויונתן תירגם בעיל דבביא יקפונה יום יום" (וכפירוש הרד"ק פי' המלבי"ם), ואולי הרד"ק והמלבי"ם לטעמייהו ורש"י לטעמיה. ומ"מ נלמד שדעת יונתן כרש"י. ובתהילים יג ג כתב הרד"ק: "יגון בלבבי יומם - אפילו היום שאדם מתעסק בצרכי העולם ושוכח יגונו אני לא כן, וכי כל כך הן צרותי רבות, כי לא יסור יגון מלבי יומם" וכע"ז פי' שם המלבי"ם,

כט. וכן בראב"ע תהילים קכא ו "והזכיר טעם הצל יומם - בשני ממי"ם, יום בלא לילה". וע"ע בביאורי שמות הנרדפים שבתנ"ך לרש"א ורטהימר עמ' קצה-קעו.

ל. וכאשר יראה המעיין, ודע שלא שייך לנידונו הפסוק בירמיה נ כז: "הוֹי צִלְיָהֶם כִּי בָא יוֹמָם עַתָּה פִּקְדוֹתָם", דהתם 'יומם' הוא יום עם סיומת "ם" הכינוי והכוונה 'יום שלהם' כמו "פקודתם" שהיינו הפקודה שלהם, וכן הכוונה ביחזקאל (כא לד): "בִּפְתוּחַ לֶף שָׁאן בִּקְסָם לֶף פֶּזֶב לְתַת אוֹמֶף אֶל צוֹאֲרֵי חִלְלֵי רְשָׁעִים אֲשֶׁר בָּא יוֹמָם בָּעַת יוֹן קִץ".

לא. וכן משמע ברש"י איוב כד טז.

לב. ואין לומר שגם כאן בא גם לשלול לילה כפירוש הרד"ק ולא בא רש"י אלא להוסיף שהוא גם עניין תמידי. דלא משמע כן בלשון רש"י, וגם הדרא קושיין לדוכתא למה לא פירש כן רש"י בשאר מקומות, וע"כ שדווקא כאן טרח לפרשו משום דאינו לשלול 'לילה', ועוד למה לא פירש גוף העניין כהרד"ק שהרי לשיטת הרד"ק הפסוק סתום מאד ואם ס"ל לרש"י כרד"ק היה רש"י צריך לבאר כל הפסוק כדרך שביאר הרד"ק.

לג. ובישעיה (כא ח) "וַיִּקְרָא אֶהְיָה עַל מִצְפֵּה אֶרֶץ אֲנֹכִי עֹמֵד תְּמִיד יוֹמָם וְעַל מִשְׁמַרְתִּי אֲנֹכִי נֹצֵב כָּל הַלַּיְלֹת" לפירש רש"י שכל יומם מורה על תדירות ע"כ צ"ל שכפל התמידות במילות שונות לחזק העניין כדרך הנביאים, ובאמת ש"תדיר" הוא הרבה יותר מסתם 'יום יום'.

והצורה 'לילה' נראית לנו פיוטית, ומשמשת בעיקר לסופרים ומשוררים. אך האמת היא שהיא היא הצורה המקורית. והה"א של לילה משמשת בתפקיד דומה לה"א של מַצְרִימָה [מכונה בלעז 'סיומת לקונאטיבית']. אלא שאין היא באה במקום ל' בתחילתה, כי אם במקום ביי"ת בתחילתה, פירוש המלה 'לילה' הוא 'בַּלִּיל'! יל

בזאת נבין את הביטוי השכיח 'יומם ולילה', דוגמת "לִלְכֹת יוֹמָם וּלְלֵילָה" (שמות יג כא), או "וּפְתַחְדָּהּ לֵילָה וַיּוֹמָם" (דברים כח סו). פירושם הוא 'ביום ובלילה', בלילה וביום, הה"א של לֵילָה משמשת במקום ב', כשם שהמ"ם של יוֹמָם משמשת במקום ב'!

משעמדנו על כך נבין מקומות רבים שלשון המקרא נראה חסר בהם, דוגמת "וַיִּחַלֶּק עֲלֵיהֶם לֵילָה" (בראשית יד טו), לכאורה היה מתבקש לכתוב 'ויחלק עליהם בלילה', אלא שזהו באמת מה שכתוב! כך גם "וַיָּקָם פָּרְעֹה לֵילָה... וַיִּקְרָא לְמִשָּׁה וּלְאַהֲרֹן לֵילָה" (שמות יב לב), "לא יִמִּישׁ עַמּוּד הָעֵנָן יוֹמָם וְעַמּוּד הָאֵשׁ לֵילָה" (שם יג כב) כל אלו פירושים בַּלִּיל, וכן בַּיּוֹם... יל

גם במילים נוספות משמשת המ"ם בתפקיד זה: פירוש המלה חָנַם הוא בָּחַן! לשון חנינה והענקה, דוגמת "וַיַּחְנֵנִי אֶת אֲשֶׁר אָחָז" (שמות לג יט). וכך כותב רד"ק בשרשים סוף ערך חנן: "וַיַּצְאָה חָנָם (שמות כא, יא), המ"ם נוספת כמ"מ רִיָּקָם. ופירושו, ותצא בָּחַן מאין

(לג כ) "וּלְבִלְתִּי הָיִיתָ יוֹמָם וּלְלֵילָה בְּעֶתְם", אבל בירמיה (טו ט) "אֲמַלְלָה לְלֵדַת הַשִּׁבְעָה נִפְחָה נִפְשָׁה בָּא שְׁמִשָּׁה בְּעַד יוֹמָם בּוֹשָׁה וְחִפְרָה וּשְׁאָרֵיהֶם לְחֹרֵב אֶתֵּן לִפְנֵי אֲבִיהֶם נָאִם יִקְוֶה" נראה הכונה שם בעוד יום שלהם ל', וכן פירשו שם רש"י והתרגום, אבל האלשיך והמלבי"ם פירשו גם שם שבא להורות על יום ולא לילה ע"ש, והמלבי"ם לטעמיה אויל שיומם לא צריך להיות תדיר.

ויש להביא ראיה לשיטת רש"י מהפסוק (בראשית ח כב) "ויום ולילה לא ישובות", ולדעת המלבי"ם קשה למה לא נאמר 'ויומם ולילה' כמו בכל התנ"ך, אבל לשיטת רש"י שיומם כולל גם משמעות של תמידי, מובן שהרי כאן "יום" אינו במשמעות זמן מסוים, אלא הוא שם העצם של היום, דהיינו שמציאות היום ומציאות הלילה לא ישובות [ובאמת אין עוד בתנ"ך '[ו]יום ולילה']. וכן בפסוק (בראשית א יח) "וּלְמָשָׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה" היינו שהשמש יהיה מושל במציאות היום והירח ימשול במציאות הלילה, ואינו מורה על תמידות והבן. אבל לפי המלבי"ם קשה מאד למה לא כתוב "ולמשול ביומם ובלילה".

עד כאן הבאנו דברי המפרשים בזה, אמנם חוקרי הלשון האחרונים טוענים הסבר אחר לגמרי לתיבת 'יומם'. וסיכם דבריהם ידידי הרב יעקב לויפר שליט"א לה"ל:

"המלה 'לֵילָה' אנו רגילים ודשים בה

לד. וכעין הפסוק בירמיה נ, כז ששם הפירוש כך לכו"ע כדלעיל הע' 29.

לה. במאמרו במוסף שבת בשלח תשע"ט בעיתון המבשר 529.

לו. עוד כתב הרב לויפר: "מסתבר שגם בצורה 'מְהִירָה' (תואר הפועל) הה"א היא תמורת ל' בתחילה, והשעור: במהירות. מתוך עשרים פעמים שהמילה באה בתנ"ך, רק פעם אחת היא באה בתוספת ב': 'וְהַחֲחוּת הַקִּשְׁלָשׁ לֹא בְמִהֲרָה יִנָּתֵק' (קהלת ד, יב). עכ"ל. אך לפי"ז היתה צריכה לבוא התיבה מלעיל כמו ב'לילה' [מה שאין כן ב'יומם' ו'ריקם' ו'חנינם' המסתימות בתנועה גדולה בהברה סגורה, ולכן הם מוכרחים לקבל הטעמת מלרע כידוע]. לו. כאן האריך הרב לויפר ותמצית דבריו, שאף שברוב המקרא מופיעה המלה 'לילה' גם כשאין שום צורך

כסף" לכן לא נמצא בכל המקרא אף פעם את הצורה 'בְּחָנָם' שכן אחת מן האותיות תהיה מיותרת, רק בתלמוד ומעט במדרשים כבר מופיעה הצורה 'בחננס' [או 'לחננס'], משום שקרה לה למ"ם של חננס אותו הדבר שקרה לה"א של לילה - היא הפכה במשך הזמן לחלק מן המלה והתאבנה בתוכה. אלא שבניגוד לה"א של לילה שכבר מופיעה במקרא כחלק מן המלה - התופעה הזאת קרתה למ"ם של חָנָם רק בתקופת התלמוד, אפילו במשנה עדיין כתוב רק 'חָנָם', דוגמת 'שומר חננס', 'לא ידור בחצרו חננס' (ב"מ פרק ה, ב).

זה גם הפירוש במלה 'רִיקָם' דוגמת 'וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם' (שמות כג טו), כלומר: בְּרִיקָנוּת. וכך גם 'שְׂבִי דוֹמָם' (ישעיה מז ה) - שבי בדומיה".

ע"ב לשון הרב יעקב לויפר הנצרך לעניינו. **אלא** שלפי הסבר זה יש לתמוה, למה "יומם" מופיע תמיד בפסוקים שנזכר בהם גם לילה¹ [חוץ מיחזקאל יב ויחזקאל ל ותהילים יג הנ"ל], שמזה נראה ברור שתפקיד המ"ם של "יומם" לציין הניגוד לילה כדעת הרד"ק המלבי"ם, ובאמת המלבי"ם הנ"ל להדיא הוכיח כדבריו מכח עובדה זו שתמיד יומם מופיע בפסוקים בצמוד ללילה

[ולדעת הרד"ק והמלבי"ם גם בשלשת הפסוקים הנ"ל שלא נזכר להדיא כנגדם לילה, מ"מ לדעתם גם שם נכתב בפסוק יומם בשביל להדגיש שהכוונה ליום בניגוד ללילה]. וכן צ"ע מהפסוק "ולמשול ביום ובלילה" הנ"ל, דבשלמא לרש"י ניחא לפי ששם מיירי בעצם היום ועצם הלילה ולא בתמידות, ולכך ל"ש לומר יומם ולילה שמורה על התמידות, אבל לפי חוקרי הלשון שמטרת המ' שב"יומם" לחסוך ב' השימוש, תמוה מאד למה לא השתמשו בביטוי השגור "יומם ולילה" שהוא מתאים כאן ביותר שחוסך את ב' השימוש המיותר. [ומהעובדה שתמיד "יומם" בא בלי ב' השימוש, אין ראיה גמורה לשיטתם, כי גם "יום יום" בא בלי ב' השימוש, אבל על שיטת הרד"ק והמלבי"ם זו אכן הערה]. ודע שיתכן ליישב כל זאת ולומר שרק בשרשה היתה "יומם" במקום "ביום", אבל בפועל נהפכה המילה יומם למילה בפני עצמה (כמו התהליך שקרה במילה "לילה" וכמבואר בהע' 36) ואז ייחודה לחלק המואר והוא תהליך לשוני מוכר ואכמ"ל.

ודע שבלשון חז"ל אין משתמשים כלל בלשון "יומם" [וגם בתנ"ך הוא יותר מצוי בלשון המליצית שבתנ"ך, הכתובים ברובד היותר עתיק של לשה"ק כידוע, וכן

באות ב' בתחילת המלה, הטעם לכך הוא משום "שאותה ה"א שבסוף המלה, יש לה נטייה להצמד ולהפוך לחלק מן המלה!" ולכן אנחנו מוצאים 'ולמשול ביום ובלילה', והארץ בדוגמאות מתיבות אחרות. ולא רק בצמידות 'יומם ולילה', שאז היה ניתן לומר שזה צורה עתיקה ששרדה רק בביטוי 'יומם ולילה'. **לג.** ובאמת מעצם שימוש בלשון 'יומם' בנוסח התפילה כאן, מוכח קצת שניסו מתקני התפילות כמה שאפשר להדמות ללשון מקרא, שהרי בלשון חכמים אין משתמשים בביטוי 'יומם', ומשפט זה התפלה אינו ישירות על פי פסוק, ואף על פי כן השתמשו בו בלשון חז"ל [וכל זה רק לגבי בחירת תיבות הנוסח, אבל הניקוד הוא ודאי דומה ללשון חכמים, כאשר מוכח מכמה וכמה ניקודים המופיעים בכל סידורי התפלה הישנים בלא יוצא מן הכלל כגון: "קדשך", "גליותינו" "תשבחות" "טהרה", ראה מאמרי: "ישוב ניקוד תיבת גליותינו בחיריק" מנורה בדרום, כט, כסלו תשפב, עמ' ל-מב, וע"ע בגליון ל תגובת הרב מולקנרוב שהראה שגם בתיבות יש שימוש נרחב בלשון חכמים ומ"מ לכולי עלמא ניסו מתקני התפלות במקומות רבים לחקות את לשון המקרא ולהשתמש בה אף בשורשים וצורות שלא היו בשימוש רגיל בלשון חכמים].

שבברכת המעריב ערבים, כפי שהוכחתי בפרק ג הנוסח המקורי היה "בורא יומם ולילה" וכפי שהוא בכל סידורי הגאונים והקדמונים, וגם ברוב ככל נוסחאות העדות השונות, ולעומת זה הנוסח 'בורא יום ולילה' מתועד רק באשכנז ומצרים הקדמון, וכבר כתבתי שם שמסתבר שהוא שינוי מכוון ששינו קצת גאונים קדמונים מ'יומם' ל'יום'.

ולפי כל ההקדמות האלו, יש לשער השערה יפה בדבר סיבת השינוי הלז, והוא שמאחר והלשון "בורא יומם ולילה" היא לשון לא מספיק חדה וברורה, ויש מקום לעמי הארצות לטעות ולפרשה, שהשם בורא ומחדש את כל הבריאה "יומם" ולילה", וכמו "ובהם נהגה יומם ולילה" שהכוונה שיומם ולילה נלמד תורה, וגם כאן ניתן לפרש "בורא - את כל הבריאה - יומם ולילה". ויש בהחלט מקום לטעות בזה, מאחר ויש משפט מקביל בברכה המקבילה בבוקר: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", ושם באמת הכוונה שהשם מחדש בכל רגע ורגע את כל הבריאה.

ומאחר וכל זה טעות, וברור שכוונת הברכה כאן, הינה לברך את השם על כך שהוא בורא את מציאות היום ואת מציאות הלילה, לכן העדיפו קצת מהקדמונים לגרוס "בורא יום ולילה" וכך מובן לכולם שהכוונה כפשוטה שהשם בורא את היום ואת הלילה [וכיוצ"ב מצינו הרבה מאד תיקונים שנעשו על מנת למנוע טעויות הבנה, כמו שהגיה ר"ת "ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו" וכן הרמב"ם העדיף נוסח "שלא שם חלקנו כהם ולא גורלינו ככל המונם"²].

נשמר בכל התנ"ך בביטוי המפורסם 'יומם ולילה'. כך שמעתי מהרב יעקב לויפר].

ונסכם את השיטות: לשיטת אבן עזרא ורד"ק וחזקוני והמלבי"ם: 'יום' כולל לפעמים את כל היממה דהיינו גם את היום וגם את הלילה, אבל 'יומם' כולל רק את חלק היום (האור) שביממה [ונראה שההסבר ש'יומם' הוא 'יום' קטן, כמו ש'עצין' הוא 'עץ' קטן].

ולרש"י ותרגום יונתן 'יום' כולל לפעמים את כל היממה היום והלילה, אבל הצורה 'יומם' באה בדרך כלל להורות שני דברים: א' להורות שהמדובר הוא על חלק האור שביממה ולשולל הלילה, ב' אך בנוסף לשלילת לילה, גם מורה שהוא עניין תמידי [ו'יומם' הוא קיצור של 'יום יום'], וג' פעמים בנ"ך מצאנו 'יומם' שלדעתם בא רק להוראה השניה [וכן יש שתי 'יומם' שאינו עניין תמידי אלא רק לשלול לילה], ושיטה זו מסבירה היטב כל הפסוקים.

ולדעת חוקרי הלשון האחרונים 'יומם' רק בא להוסיף ב' השימוש, כמו שביאר הרד"ק תיבת 'חנים' שהוא כמו 'בחן' וכן תיבת 'ריקם' שהיא במקום 'בריקנות'. אך שיטתם מוקשת מעט בפסוקים, ונראה יותר שצורך זה באה להורות על שלילת הלילה, וכן עיקר וכדמוכח מן הפסוקים. אלא שהצורה "יומם" בשונה מן הצורה "יום" אינה נזקקת לב' השימוש, וכמו שגם הצורה "יום יום" אינה זקוקה לב' השימוש. וצ"ע.

ה. סיבת השינוי בברכתנו מ"יומם" ל"יום":

ונחזור לנוסח "בורא יום ולילה"

מ. וכבר כתבתי על תופעה זו בקצרה במאמרי: 'כי הוא "א-ל" זן - ביאור בהגהת האר"י', מנורה בדרום, כד

ולא "בורא את היום ואת הלילה" [ואמנם אין מכאן קושיה לשיטתם, כי כבר בתורה מצוי הרבה לשונות "לילה" שלא שייך בהם ב' השימוש, וכבר הוסבר לעיל הע' 36 שהמילה "לילה" כבר נהפכה למילה בפני עצמה, וכן יש לומר גם על "יומם". ומ"מ לשיטתם המקום לטעות הוא גדול מאד].

ואפילו לשיטת האבן עזרא הרד"ק והמלבי"ם ש'יומם' אין בו משמעות של תדיר, אלא "יומם" בא רק לאפוקי מן הלילה, ואילו כלפי ענין התמידות אין הבדל אמיתי בין "יומם ל"יום", מ"מ סוף סוף מאחר והבטוי "יומם ולילה" נמצא הרבה בתנ"ך ובחז"ל בהקשרים של תמידות, ובפרט שבברכה הסמוכה לברכה דידן מופיע הביטוי "ובהם נהגה יומם ולילה", ונדיר למצוא ביטוי "יום ולילה" על תמידות, לכן ודאי שהנוסח "בורא יומם ולילה" גורם לאנשים לטעות ולפרש שהכוונה בורא את הבריאה יומם ולילה, וברור שהשינוי "בורא יום ולילה" מקטין מאד את טעות זו, שעל ידי שינוי זה רוב האנשים לא יטעו אלא יבינו

וההסבר הלז הוא נכון לפי כל השיטות שהובאו בפרק הקודם, דהיינו לשיטת רש"י שכל מקום שנאמר "יומם" הוא מורה על ענין תמידי (ולשיטתו כמעט שאין לזה יוצאים מן הכלל), א"כ לשיטתו ודאי יש כאן מקום גדול לטעות הנ"ל, וודאי דלשיטתו נוסח "בורא יום ולילה" הוא נוסח בהיר וצח יותר [יודגש שלפי האמת אין מן הנוסח "בורא יומם ולילה" קושיה על שיטת רש"י הסובר שיומם מורה על תמידות^{מא}, כי למעשה גם את מציאות היום ואת מציאות הלילה הקב"ה בורא ומחדש באופן תמידי, ומ"מ לשיטת רש"י שיומם הוא תמידי, אז בהחלט יש מקום גדול לטעות שהכונה רק על תמידות הבריאה ולא על מציאות היום והלילה].

וכן לשיטת חוקרי הלשון שהמילה "יומם" מקפלת בה את ב' השימוש, ולשיטתם כשאומרים "בורא יומם ולילה" לא רק שיש לטעות ולפרש שהקב"ה כל הזמן יומם ולילה, אלא לשיטתם באמת הלשון מטעה לפרש כן שהרי לשיטתם התרגום היותר מדויק לתיבות אלו הוא "בורא ביום ובלילה"

(תמוז תשפ"א), עמ' קלו הע' יג, וסיימתי שם בזה"ל: "ובכל אלו וכיוצא בהם לפי עניות דעתי, ראוי לנו לילך לתומינו בעקבי הצאן, במה שביררו לנו אבותינו הספרדים הקדומים, מאי דקבול קבול ומאי דלא קבול לא קבול, ומינה לא תזוע שאין לך מידה טובה הימנה. זהו הנראה לקוצר דעתי דרך המלך בסוגיא זו, ויש שיטות אחרות בסוגיא זו, ואלו ואלו דברי אלהים חיים ונהרא נהרא ופשטיה". חשוב להדגיש שלפי מה שהבחנתי הקדמונים המתקנים את הנוסחאות אף שתיקנו בהרבה מקומות את הלשון על מנת למנוע טעויות או עכ"פ בשביל לייפות את הלשון, מ"מ הם לא חלקו ממש על מייסדי התפלות שלא קבעו כך, ופשוט שלא חשבו המתקנים שהמייסדים טעו בניסוח שלהם, אלא שהמתקנים ראו שלפי ירידת הדורות ועומק הגלות ושכחת לשון הקודש יש רבים שעלולים לטעות בזה, ומכיון שאין בדבר איסור והיתר העדיפו לשנות הנוסח קצת, וקים להו שאם היה המייסדים חיים בדורם גם הם היו מייסדים כך, ויש להאריך בזה הרבה אלא שאכמ"ל. ולכן גם בנידון דידן הארכתי להוכיח שהנוסח "בורא יומם ולילה" הוא נכון ואפשרי לפי כל שיטות המדקדים, אלא שמאחר ויש מקום לטעות ולפרשו באופן שאינו נכון, לכן העדיפו מקצת קדמונים לשנות הנוסח וכך לא יבואו לטעות.

מא. ואין כוונתי להקשות על רש"י עצמו, שהרי הוא התפלל בנוסח צרפת שבו אומרים 'בורא יום ולילה', וא"כ אין שום קושי. אלא כוונתי להקשות על שיטת רש"י, לפי ההנחה שהנוסח הקדום בתפלה כאן הוא 'יומם', וכמו שהוכחתי בפרק ג.

'יום' וכך יהיה ברור שהכוונה לעצם היום והלילה, ונוסח זה נתגלגל לאשכנז ונשמר גם בקטעי גניזה השייכים לנוסח מצרים הקדמון.

ודרך הילוכנו למדנו שיש כמה ביאורים מה ההבדל בין תיבת 'יום' ל'יומם' והביאור הפשוט, ש'יום' כולל לפעמים את כל היממה היום והלילה, אבל 'יומם' בדרך כלל כולל רק חלק האור שביממה. ולדעת יונתן ורש"י בנוסף לשלילת לילה גם מורה שהוא עניין תמידי, וג' פעמים בנ"ך מצאנו 'יומם' שלדעתם בא רק להוראה השניה [וכן יש שתי 'יומם' שאינו עניין תמיד אלא רק לשלול לילה], וכן עיקר.

שהכוונה שהשם בורא את עצם היום ואת עצם הלילה.

סיכום:

נראה שהנוסח הקדום היה "בורא יומם ולילה" כרוב מוחלט של הנוסחאות, ובפרט שכן הוא בנוסח סידורי הקדמונים: רע"ג רס"ג רשב"ן והרמב"ם, אלא שכיון שבדרך כלל משמעות 'יומם' הוא תמידי יום יום, וניתן לטעות ולפרש שכאילו אומר "שה' בורא [איזה דברים] כל יום ויום ולילה לילה" כלומר שניתן לטעות ולחשוב שיומם ולילה כאן הם תיאור זמן הפעולה ולא שם העצם, לכן העדיפו מקצת הגאונים לשנות ולומר



הרב גרשון גולד

בענין מקור ענין אמירת פרשת הקרבנות

הנה במנורה בדרום גליון ג' נכתב בענין אמירת פ' הקרבנות, ונכתב גם בענין מקור ענין האמירה של פ' הקרבנות 'עווי"ש משנכ"ב. ורציתי להרחיב עוד בענין מקור ענין אמירת פ' הקרבנות.

לא רצתה התורה לעשות מהם חקה רק דת שיש להם טעם מגולה ודו"ק נ"ל. ע"כ.

ועי"ש קודם לזה, שהלבוש פ' באו"א מרש"י, וז"ל, ודרשו בו כל העוסק בתורת האשם ותורת חטאת כאילו הקריבם מדכתיב וזאת דהו"ל למימר ותורת האשם ותורת החטאת מאי וזאת אלא ה"פ הקריאה הזאת היא ג"כ תורת החטאת ותורת האשם. ע"כ.

הרי דנקט הלבוש דקרבנות יש להם טעם מגולה, ולכן אינם בכלל החוקים, ולא כדכתב רש"י דהו"ל למיכתב חקה.

תמיהה על הלבוש דברמב"ם מפורש דקרבנות הם חקה

אכן צ"ע על דברי הלבוש דהיכן מצא הלבוש טעם מגולה לענין הקרבנות, ואדרבא יעוין ברמב"ם בסוף הל' מעילה (פ"ח ה"ח) שכתב וז"ל, וכל הקרבנות כולן מכלל החוקין הן. ע"כ. הרי מבואר דהקרבנות הם חוקים ולק"מ קו' הלבוש על רש"י.

וב"כ ביד אהרון ליישב את רש"י מקושיית הלבוש וז"ל, ואיני יודע טעם לקרבנות דלא מצינו בשום מקום טעם והרמב"ם כתב בסוף הל' מעילה "וכל הקרבנות כלם בכלל החוקים" וא"כ יפה כתב רש"י ז"ל דהו"ל

א. מקור ענין אמירת פ' הקרבנות

הנה איתא בטושו"ע סי' א' ס"ה, טוב לומר וכו' פרשת הקרבנות. ובמקור ענין אמירת פ' הקרבנות, הביא הב"י ב' מקורות. מקור אחד מהגמ' בתענית (כז:): ומגילה (לא:), ומקור נוסף כתב הב"י וז"ל ואמרינן בסוף מנחות (ק:). מאי דכתיב (ויקרא ו', י"ח) זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם. ע"כ.

וצריך להבין איך דרשו חז"ל מהפסוק זאת תורת החטאת כאילו הקריב חטאת, והנה יעו"ש בגמ' שמובא שם קודם מאמר ר"ל, מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם וכו'. ע"כ. ופירש"י, מאי דכתיב זאת התורה - ולא כתיב חקה. ע"כ.

ולפי"ז נראה, דגם מה שדרשה הגמ' אח"כ מאי דכתיב זאת תורת החטאת וכו' כל העוסק בתורת חטאת וכו', היינו נמי מדכתיב תורת ולא כתיב חקת.

ב. קושיית הלבוש על רש"י

והנה, יעוין בלבוש שהביא את דברי רש"י וכתב עליו וז"ל, ואינו נראה דשמא

ואנשי הודו לא ישחטו בקר לעולם עד היום הזה, בעבור כן צוה לשוחטם את אלו הג' מינים לשם הנכבד לידע שמה שהם חושבים תכלית העבודה יקריבו לבורא ובוזה יתכפרו, כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, עיי"ש.

דברי הרמב"ן בטעם הקרבנות

והרמב"ן הרבה להקשות על הרמב"ם, דא"כ עשה שולחן ה' מגועל דאיננו רק להוציא מלבן של רשעים והכתוב אומר כי הם לחם אשה לריח ניחות, ועוד כי אי"ז סותר אמונת הגוים שהם רק אומרים שיש בהם כח אבל לא נמנעים לזובחם להי"ת, ועוד דא"כ היה יותר ראוי לצוות לנו לאוכלם לשובע שהוא אסור להם ומגונה יותר, ועוד הרי נח והבל הביאו קרבנות אף שלא היו אז גוים בעולם, ובלעם הביא קרבנות בלי כוונה להוציא מאמונות הרעות, עיי"ש כל הקושיות באורך.

ולבן כתב הרמב"ן וז"ל, ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם כי בעבור שמעשי בנ"א נגמרים במחשבה ובדיבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדיבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו.

כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה, וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות להחיות בהם מורי

חקה עי' בתאוה לעינים שיש לגמגם בדבריו ובספר משכנות יעקב פ' ויקרא דף קכ"ח ע"ב. עכ"ל.

וכן תירצו היד דוד בסוף מנחות, ובשו"ת לב חיים או"ח סי' נ"ד, והביאו את דברי היד אהרון.

ועיין בשו"ת לב חיים הנ"ל שתמה על הלבוש, דגם אם מצא טעם בקרבנות הו"ל להביאו, ומה זה שמקשה בסתמא כאילו מפורש שיש בהם טעם, מלבד שקשה על הלבוש דאישתמיט מניה דברי הרמב"ם הנ"ל.

ג. דברי הרמב"ם בטעם הקרבנות

והנה במו"נ הרמב"ם נתן טעם לענין הקרבנות, בח"ג פל"ב, ובח"ג פמ"ו.

וז"ל בח"ג פל"ב (בקיצור), לא יתכן לפי טבע האדם שיעזוב כל מה שהורגל לו בב"א וכו', והיה הנוהג המפורסם בעולם כולו הרגיל אז, והעבודה הכללית אשר גדלנו עליה, היתה הקרבת מיני בע"ח באותן ההיכלות שמעמידין בהן הצורות, וההשתחוויה להן וכו', לפיכך לא חייבה חכמתו יתעלה וכו', שיצווה אותנו בעזיבת כל מיני העבודות הללו ולהזניחם ולבטלם, לפי שזה היה אז מה שלא יתכן לקבלו לפי טבע האדם שהוא נינוח תמיד במורגל וכו'. עיי"ש עוד באורך.

עוד כתב בח"ג פמ"ו טעם אחר לענין הקרבנות (יעוי"ש שעיקר דבריו לבאר טעם למה צריך מינים אלו לקרבנות וכמ"ש בשו"ת לב חיים סי' נ"ד).

ועי' ברמב"ן ויקרא א', ט' שהביא דבריו, כי היו הגוים עובדים לבקר והצאן והשדים אשר יראו להם בדמות שעירים,

יישוב הגר"ח פלאג'י

ועי' בשו"ת לב חיים (סי' נ"ד) שעמד על סתירת דברי הרמב"ם, וכתב וז"ל, ואפשר ליישב לזה דאח"נ דס"ל להרמב"ם דאיכא טעמא רבה לעיקר מצות הקרבת הקרבנות וטעם נמי לג' מינים וכאמור, אבל בפרטות כל הקרבנות סדר השמות והקרבנות והשתנות מינם דזה איל וזה כבש וזה בן בקר, וכן במנינם הכל לאשר לכל לית בהו טעם ונקראים חוקים וכו', וז"ש הרמב"ם בספר היד "וכל הקרבנות כולם" במספרם ובשמותם "מכלל החוקים הם".

וכאשר דמיתי כן מצאתי מפורש ברמב"ם עצמו שם בספר המורה בפ"ט כתב וז"ל, כי המצוה בהקרבת הקרבן יש לה תועלת גדול מבואר כמו שאני עתיד לבאר, אבל היות הקרבן אחד כבש ואחד איל והיות מספרם מספר מיוחד זה א"א לתת לו עלה כלל, וכל מי שיטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים הוא משתגע כו' יע"ש. הרי לך בפירוש בדברי הרמב"ם דעם היות שיש טעם להקרבת הקרבנות וכמו שעתיד לבאר בפל"ב ופמ"ו אבל ל תת טעם וסיבה לחלקי הקרבנות לכאור"א אין בהם טעם, והיינו כונתו מבוארת בספר היד שכתב שהקרבנות מכלל החוקים. ע"כ.

לפי"ז יש ליישב את רש"י מקושיית הלבוש

ובשו"ת לב חיים הוסיף, דלפי"ז יש ליישב את רש"י מקו' הלבוש. דמ"ש רש"י דקרבנות הם חקה, אין כוונתו על עצם ענין הקרבנות דלזה ודאי יש טעם אם כרמב"ם ואם כרמב"ן, רק כוונת רש"י על סדר הקרבנות ומעשיהם שלזה אין טעם וכמו שכתב הרמב"ם, וכתבאר

התורה שיתפללו עליו וכו', עיי"ש עוד. וכתב עוד שע"ד האמת יש בזה סוד נעלם שזה לקרב את האדם אל ה' עיי"ש באורך.

ד. לפי"ז מיושבים דברי הלבוש

ולפי"ז מתישבת התמיהה על הלבוש, שכתב שהקרבנות אינם חקה אלא יש להם טעם מגולה. דשפיר נתבאר מהרמב"ם והרמב"ן שיש טעמים למצוות הקרבנות.

אלא שמה שהקשה הלבוש על רש"י לכאורה עדיין אי"ז קושיא, דיתכן שרש"י ס"ל שקרבנות הם חקה ללא טעם, ודלא כרמב"ם והרמב"ן.

ה. סתירת דברי הרמב"ם אהרדי

אלא שיש להקשות טובא, דהא הובאו לעיל דברי הרמב"ם בהל' מעילה, שכתב בהדיא דכל הקרבנות כולן מכלל החוקין הם. ואיך כתב הרמב"ם במו"נ טעמים למצוות הקרבנות.

יישוב החת"ס

ועי' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ר"ח ונדפס גם בהקדמת פיתוחי חותם לשו"ת חת"ס חלק יו"ד), שכתב שדברי הרמב"ם בהל' מעילה עיקר ומה שכתב במו"נ הוא להשקיט לב ההדיוטים.

וז"ל, כי אע"פ שנתן הרמב"ם במורה טעמים להשקיט לב ההדיוטים, מ"מ בסוף הל' מעילה כתב שהוא חק וסוד שלא נגלה לנו וכו' עיי"ש עוד.

ולפי"ז א"ש בפשיטות, ושיטת הרמב"ם כרש"י דהקרבנות הם מכלל החקים (אמנם ברמב"ן נראה שתפס את דברי הרמב"ם במו"נ שהם דעת הרמב"ם באמת).

כמ"ש כמ"ש הרמב"ן ובבמות זה כמו שכתב הרמב"ם עיי"ש (ועי' גם במלבי"ם סו"פ וירא ובארהצ"ח סי' א' בענין אמירת פ' העקידה והקרבנות, שלפי"ד ג"כ יוצא שיש חילוק בין טעם הקרבנות בביהמ"ק, שבזה עיקר הטעם הוא מה שמוסר נפשו ומיכאל מקריב נפשו בשמים, ובבמות ל"ש הטעם הזה עיי"ש).

וא"כ אולי י"ל ע"ד זה בדברי הרמב"ם, דבביהמ"ק ענין הקרבנות הוא גם בלא הטעם שכתב במו"נ שהוא כדי להרחיק מע"ז, דהא גם נח והבל הקריבו בעוד לא היה אדם עובד ע"ז בעולם וכמו שהקשה הרמב"ן, אלא בביהמ"ק זהו חוק ומה שיש היתר במות זהו מהטעם שכתב הרמב"ם במו"נ.

ולפי"ז ג"כ א"ש דברי רש"י, דהוא קאי על הקרבנות דביהמ"ק דזהו חוק לשיטת הרמב"ם (אמנם לרמב"ן גם שם יש טעם).

ישוב דברי הרמב"ם

אמנם מה שנראה לי עיקר ביישוב סתירת דברי הרמב"ם, דהנה הלבוש ועוד אחרונים היה פשוט להם, דהיות ומצינו טעם מושכל בקרבנות, אם כמ"ש הרמב"ם אם כמ"ש הרמב"ן, תו לא הוי חוקה דהא יש לזה טעם, וכל שיש לו טעם אינו חוקה.

אמנם נראה דזה אינו, דשפיר שייך שיש דבר שהוא בגדר חוקה ובכ"ז נותנים בו טעם. דהנה, יש ב' סוגי מצוות, יש מצוות כגון גזל ורציחה וכדו' שענינם גלוי ומוסבר, שזה עצמו הטעם שלא יגנוב וירצח וכיוצ"ב, אך יש מצוות שמצד עצמם אין להם טעם גלוי, רק אפשר שיבוא אדם ויתן בהם טעם לפי דעתו, ואופן זה של מצוות נלענ"ד שנקרא חוק מפני שעיקר עשייתו הוא מפני הציווי ולא כגזל וכיוצ"ב שהמטרה של הציווי ניכרת שהיא כדי שלא יגזלו וכדו'.

שלזה כיון הרמב"ם במ"ש דהקרבנות הם מכלל החוקים.

וז"ל השו"ת לב חיים, והשתא דאתית להכי, מ"ש רש"י דמדכתיב זאת תורת ולא כתיב חוקה כוונתו כדברי הרמב"ם דאין טעם להקרבנות לקרבנות בחלקים מהם היות החטאת דוקא נקבה ואשם איל וסדר הקרבנות ומעשיהם כאשר יהיה האופן, וא"כ הדרא קושיא ע"ד הרב הלבוש במ"ש דלא רצתה התורה לעשות מהם חוקה רק דת ושיש להם טעם מגולה, שהרי לעיקר חלקי הקרבנות במספרם ובשמותם הם לפי האמת חוקה בלי טעמא וכמ"ש הרמב"ם, ומה דמצינו להם טעם הוא לעיקר המצוה גופא בסתם בהקרבנות הקרבנות בכללות המצוה.

ואם כוונת הרב הלבוש היתה זאת דאיכא טעם מגולה לעיקר המצוה כדברי הרמב"ם בספר המורה, עכ"פ יש לחלק דל"ש ה"ט לחטאת ואשם בחלקי שמותם, ושפיר כתב רש"י דהיה שייך בהם חקה. ע"כ.

דברי השו"ת לב חיים דחוקים בלשון הרמב"ם

אלא שלכאורה דברי השו"ת לב חיים הם דחוקים קצת בדברי הרמב"ם, דהנה לשון הרמב"ם בהל' מעילה הוא "וכל הקרבנות כולם מכלל החוקים הן" ומשמע דעצם ענין הקרבנות מכלל החוקים ולא רק חלקי הקרבנות במספרם ושמותם. אך עכ"פ י"ל כן בכוונת רש"י לתרצו מקושיית הלבוש.

עוד ישוב בדברי הרמב"ם

ואולי י"ל עוד ביישוב סתירת דברי הרמב"ם, דהנה עי' במשך חכמה פ' ויקרא, שכתב פשרה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. דיש חילוק בין טעם הקרבנות בביהמ"ק לטעם הקרבנות בבמה, דבביהמ"ק הטעם

ויש להכריח דבר זה, שהנה זה וודאי שכל המצוות וגם החוקים יש להם טעם נסתר, וכמבואר מלשון הרמב"ם בסוף הל' מעילה שהמשפטים הם המצוות שטעמם גלוי כגון גזל וכיוצ"ב והחוקים הם המצוות שאין טעמם ידוע כגון איסור חזיר וכיוצ"ב. הרי משמע בהדיא שגם לחוקים יש טעם אלא שאינו גלוי וידוע.

וב"כ הרמב"ן בפ' כי תצא (פכ"ב ו') בשם הרמב"ם במו"נ (ג', מ"ח) שיש למצוות טעם, והסכים עמו הרמב"ן שלכל המצוות יש טעם ואפילו לחוקים, ואין מניעת טעמי תורה אלא עוורון בשכלנו. וכ"כ המהר"י קורקוס בסוף הל' מעילה.

ועי' מה שהאריך בזה הרב אי"ש קשש בקונטרס קובץ מיסודות הש"ס על מסכת מגילה לדף כה. (עמוד 62). וכן בקובץ מנורה בדרום גליון ל"ד.

והרמב"ן בפ' כי תצא הוסיף בזה, דהא כבר נתגלה טעם פרה אדומה למשה רבינו, ולשלמה נגלו כל החוקים מלבד פרה דומה, וכן מצינו הרבה בחז"ל שביארו טעם לחוקים עיי"ש ברמב"ן.

הרי מבואר ששייך לידע טעם החוקים כמו שמצינו באמת שידעו חכמי ישראל טעם לחוקים ואעפ"כ זה נשאר בגדר חוקה אף כלפיהם, דוודאי שמש"כ בתורה חוקה על פרה אדומה זה גם כלפי משה רבינו שידע את הטעם של פרה אדומה, וכן כשכתוב חוקתי וודאי שהכוונה לשעטנו ושאר חוקים אף כלפי שלמה שידע טעמם של כל החוקים מלבד פרה אדומה.

ועי"ע ברמב"ן ויקרא י"ט, י"ט עה"פ את חוקתי תשמרו. שכתב רש"י, "ואלו הן בהמתך לא תרביע כלאים וגו' חקים אלו

גזירות מלך שאין טעם לדבר". ע"כ. וכתב ע"ז הרמב"ן וז"ל, ואין הכוונה בהם שתהיה גזרת מלך מלכי המלכים בשום מקום בלא טעם כי כל אמרות אלוק צרופה רק החקים הם גזירת המלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם ואין העם נהנים בהם אבל מהרהרין אחריהם בלבן ומקבלים אותם ליראת המלכות וכן חוקי הקב"ה הם הסודות אשר לו בתורה שאין העם במחשבתם נהנים מהם כמשפטים אבל כולם בטעם נכון ובתועלת נכון. ע"כ. ועיי"ש עוד מש"כ טעם בכלאים.

משמע מהרמב"ן שהגדרת חוקים זה דבר שאינו מובן טעמו בפשיטות לעם, אבל אין בהכרח שא"א לדעת טעמו, וזה כנתבאר לעיל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם בסוף הל' מעילה, שכתב וז"ל, ראוי לאדם שיתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כוחו ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהא קל בעיניו וכו' הרי נאמר בתורה ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם וכו' והמשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן ידועה כגון איסור גזל וכו' והחוקים הן המצוות שאין טעמם ידוע אמרו חכמים חוקה שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן וכו' כגון איסור בשר חזיר וכו'. ע"כ.

הרי שביאר ענין משפטים שהן המצוות שטעמם גלוי, וא"כ מש"כ בתחילה שראוי לאדם שיתבונן המשפטי התורה ולידע סוף ענינם וודאי כוונתו על החוקים שאין טעמם גוי, ובכ"ז שייך למצוא בהם טעם.

שו"ר שכך מפורש ברמב"ם בהדיא בסוף הל' תמורה וז"ל, אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה

דהקרבנות הם חוקה, מ"מ במו"נ התבונן
ומצא טעם כמו שראוי להתבונן בכל החוקים
שאינן טעמים גלוי.

יישוב דברי רש"י

ומעתה שפיר מיושב רש"י היטב מקושית
הלבוש, דוודאי קרבנות הם חוקה
דאין להם טעם גלוי, ומה שמצינו טעמים על
ענין הקרבנות, עדיין איי"ז אומר שאי"ז בגדר
חוקה וכנתבאר.

ראוי להתבונן בהן וכל שאתה יכול ליתן לו
טעם תן לו טעם הרי אמרו חכמים הראשונים
שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל
חוקי התורה. עכ"ל.

וזה מפורש כמו שנכתב לעיל שכל שאין
טעמו גלוי מעצמו נחשב חוקה אף
שמצאנו לו טעם.

ומעתה לק"מ דברי הרמב"ם אהדדי כמובן,
דאע"פ שכתב בהל' מעילה



הרב ישראל גולדברג

טעה ואמר 'מוריד הגשם' בקיץ אם צריך לחזור אחר מנין

א. שאלה.

ב. אם תחילת התפלה נחשבת כאילו זימן עצמו לתפילה ועומד לפני המלך.

ג. דברי הפסקי תשובות דהטועה צריך להתפלל מיד בלי להפסיק.

ד. פסק מו"ר שליט"א, ובדברי המ"ב שהאומר מוריד הגשם בקיץ ברכותיו לבטלה.

ה. אם פסוק "ה' שפתי תפתח" הוא חלק מעיקר התפלה.

ו. שיטת המ"ב דאם חיסר שאילת גשמים תפלתו תפלה.

ז. מסקנת הדברים.

לברכת המזון משום שזימן והכין עצמו לברך. ורצית לחדש מסברא דכיון שנעמדת להתפלל הרי שזימנת את עצמך לעמוד לפני המלך, ויתירה מזו רצית לומר, דמכח זה אף אסור להפסיק לשום דבר אחר מאחר שכבר נעמדת להתפלל, דאולי יש לך דין כעומד לפני המלך.

אבל נראה בפשטות שמי שטעה ואמר בקיץ "מוריד הגשם" מחזירין אותו כיון דלא מקרי כלל בשם "תפלה" שהרי חוזר לראש התפלה, וא"כ גם אם התפלל בכוונה אחר שטעה וסיים ג' ראשונות הרי זה עוקר מה שהתפלל וכמי שלא התפלל כלל דמי. לכן נראה בפשטות דצריך לחזור אחר מנין אחר כדי להתפלל בציבור כמו בסתם אדם שעדיין לא התפלל, ולכן אם יש ביכולתו

א. שאלה: התפללתי מנחה ביו"ט של פסח ושכחתי שאומרים "מוריד הטל" ואמרתי "משיב הרוח ומוריד הגשם" וכבר סיימתי ג' ראשונות אך עדיין לא סיימתי להתפלל, ואילו הש"ץ כבר באמצע החזרה, והרי נפסק בטוש"ע (סי' קיד) דג' ברכות ראשונות הן כאחת, על כן צריך אני לחזור לראש התפלה, אלא שנסתפקתי מה עלי לעשות, אם להתפלל תכף ומיד כיון שכבר נעמדתי לתפלה^א או דילמא הרי אני כמי שלא התפלל כלל ועלי להמתין למנין הבא כדי להתפלל בציבור.

ב. תשובה: הנה מצאנו סברא דומה למה שאמרת בברה"מ דתכף לנטילה (מים אחרונים) ברכה (ברה"מ. ברכות מב. ובשו"ע קעט-א), וכתב הרשב"א (שם ד"ה ולית) שלכן אסור להפסיק בין מים אחרונים

א. ולפי סברא זו לכאורה אסור אף להפסיק לשום דבר אחר, ולכאורה גם לעניית קדיש וקדושה כיון שהוא באמצע תפלה.

ב. וזה לשונו "כלומר תיכף למים אחרונים ברכה ומכאן נטל ידיו אסור לאכול ואפילו בברכת המוציא, דכיון שנטל ידיו לברכה קבל עליה לברוכי" עכ"ל (פי'), אין כוונתו דהחסרון הוא מצד הסח הדעת דמצד זה היה יכול לברך מחדש אע"כ החסרון הוא מצד ההפסק). אלמא תחילת הנטילה הוי כמו תחילת הברכה שזומן את עצמו לברך, ואינו מכבוד הברכה שיתעסק בדברים אחרים אחר שזימן את עצמו לברך.

ג. וע"ע לקמן דכן משמעות דברי המ"ב (תפח-יב, וכ"כ שם בשעה"צ).

שמו"ע דהוי "כתפלה אריכתא" (וע"ע לקמן בדברי המקור חיים והבא"ח).

ג). אחר כך באת והראת לי דברי הפסקי תשובות (קיד-י) שמביא שם את מח' הפוסקים הידועה אם מה שחייבו חז"ל לחזור להתפלל כאשר לא אמר את ההזכרה המעכבת כגון ששכח לומר 'יעלה ויבוא' או 'ותן טל ומטר' או 'רצה והחליצנו', אם הוא משום שבאמת לא נחשב שהתפלל ולכן צריך לחזור ולהתפלל כראוי, או דילמא י"ח תפלה אלא שלא י"ח ההזכרה שהיה צריך להוסיף וחוזר כל התפלה משום שלא שייך לומר הזכרה זו לבדה וכביכול נעשית התפילה כמסגרת להזכרה.

ושם באמת הביא דברי הריטב"א הנ"ל וכתב כמו שרצית לומר בתחילה דפסוק ראשון הוי חלק מחפצא דתפילה, ומכח זה כתב לחדש וז"ל "ולכן מהנכון להקפיד שלא להפסיק כלל בין תפילתו הראשונה לתפילתו השניה, ואפילו לא לקדיש וקדושה וברכו, אלא אם כן נזכר שטעה כשכבר גמר תפילתו הראשונה ואמר 'יהיו לרצון' וכו', ואז גם יאמר 'ה' שפתי תפתח' לפני תפילתו השניה" וכו' עכ"ל, והוא ממש כסברא שרצית לומר. וע"ש בהערות שהביא דברי הארץ צבי (הגר"צ פרומר מלובלין רבו של הגר"ש וואזנר) שדן בכל זה בארוכה.

להמתין למנין הבא צריך לעשות כן ולהתפלל בציבור.

אמנם התבוננתי בסברא זו שרצית לחדש ואמרתי דאדרבא אולי אפשר להביא אף ראייה לדברך מדברי הריטב"א בריש תענית (ג.) שהביא והו' השע"ת (קיד-ד) והמ"ב (שם ס"ק כא) שגם מי שחוזר להתפלל א"צ לחזור על פסוק 'ה' שפתי תפתח'. ולכאורה מוכח מזה כדברך דבאמת התחיל להתפלל אלא שג' ברכות צריך לחזור מהתחלה כיון שטעה בהם.

אך אמר לי ידידי הגר"א הלר שליט"א דיש לדחות סברא זו, דבאמת כאשר נתבונן בטעם הדבר שא"צ לחזור על פסוק זה נראה שהוא כמו הקדמה לתפלה ואינו מחפצא דג' ברכות ראשונות. ומכח זה רצה לומר שגם אין עניינו כעומד לפני המלך כמו בתפלת שמו"ע אלא הרי זה כהקדמה לתפלה וכמי שנוטל רשות להתפלל דמי (וע"ע לקמן באריכות).

על כן הדרגין לקמייתא דאינו חשוב כעומד לפני המלך ועליו לחזור אחר מנין אחר כדי להתפלל בציבור. אמנם מלשון הגמ' בברכות (ד:) "התם כיון דתקינו רבנן למימר 'ה' שפתי תפתח' כתפלה אריכתא דמיא" עכ"ל, משמע דפסוק זה חלק מתפלת

ד. וכוונת הגמ' לבאר דלכן עדיין חשיב סומך גאולה לתפלה אף שאומר פסוק זה בין גאולה לתפלה. ח. וכבר נחלקו בזה הראשונים וכן מבואר מתוך דברי התוס' בברכות (כו:) וז"ל "כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל" עכ"ל. ומבואר דלדעתו כל מה שחוזר הוא בשביל ההזכרה אבל יצא ידי חובת תפלה. אמנם הביאו שם התוס' דר' משה מאלוואר למד מדברי הר"ף דגם בכה"ג צריך לחזור תשלומין, ומבואר מזה דלא יצא בעיקר תפילת י"ח. ומח' זו הובאה בטור (סי' רצב). ובמח' זו נח' גם הפר"ח והר"ש גראמיואן, דדעת הר"ש גראמיואן דאם שכח ההזכרה חסר לו בעצם התפלה, ואילו דעת הפר"ח דיצא עיקר התפלה ורק חסר לו בהזכרה (כל זה מובא באריכות בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' כד. וע"ע לקמן מה שנביא מדבריו).

ואחר בקשת המחילה נלע"ד שאין משם כלל ראייה לעניינו, וגם עיינתי בדברי האריץ צבי (ח"א סי' כד) שהאריך הרבה בדין מי ששכח לומר ההזכרה של אותו יום אם חשיב כאילו לא התפלל והביא לזה נפ"מ רבות, אך לא הזכיר מילה אחת בדין מי שאמר 'מוריד הגשם' בימות הקיץ, דיש לחלק ולומר דהתם חמיר טפי משום שהוא ענין של קללה ולכן לכ"ע לא חשיב כאילו התפלל, משא"כ מי שרק השמיט בקשת 'ותן טל ומטר' או 'יעלה ויבוא', דיש לומר דהתפלל שפיר אלא ששכח להוסיף מה שצריך ובשביל ההזכרה לבד מחזירין אותו על כל התפלה, אבל בניד"ד שעל ידי דבורו עלול להביא קללה לעולם ונמצא מקלקל במקום לתקן, הרי שלא חשיב כחפצא של תפילה כלל, ולכן צריך ללכת ולחפש מנין אחר כמי שלא התפלל כלל.

גם מה שהוכיח מדברי הריטב"א דהוי חפצא של תפלה, יש לחלק כמ"ש לעיל, דא"צ לחזור לפסוק זה כיון דאינו חלק מג' ברכות ראשונות ולכן הטעות שאירעה בברכות אלו אינה מחייבת לחזור על פסוק זה (וע"ע לקמן בדברי המקור חיים והבא"ח).

ד). ושאלתי למו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א והסכים לזה, אך הוסיף דאף שברכותיו היו לבטלה וצריך לחזור אחר מנין אחר מ"מ

אם אין מנין אחר ראוי שיתפלל מיד כיון שכבר נעמד להתפלל. שו"ר דכן מפורש במ"ב (תפח-יב וכ"כ בשעה"צ) דברכותיו לבטלה וז"ל "נ"ל שנכון מאוד שהשמש יזכיר בחשאי לרוב העולם קודם תפלת מעריב של לילה ראשונה של חוה"מ שיאמרו "ותן ברכה" וכו' כי האנשים פשוטין רובן נכשלין בלילה ראשונה וכן למחר בתפלת שחרית עד שישמעו מן הש"ץ שפסק, ויש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה" עכ"ל. ובפסקי תשובות (בסי' קיד בהערות) נתקשה בדבריו וכתב לדחוק דאולי אין כוונת המ"ב לבטלה ממש אלא כעין ברכה לבטלה. אך לענ"ד אין הלשון סובלת פירוש זה¹.

ה). והנה בעיקר חידושו של הריטב"א היה מקום לומר מסברא דאדרבא, צריך לחזור על פסוק ה' שפתי תפתח דנמצא דלא הועילה לו התפלה שהרי לא אמר "תהילתך" שהרי לא התפלל כראוי, שהרי את פסוק זה פירש האבן עזרא "עזרני להגיד תהלתך". אבל ביאר מו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א דפשוט המקרא כבר פירש"י בתהילים (נא-יז) "מחול לי ויהי לי פתחון פה להגיד תהלתך", וטעם זה שייך גם אחר שטעה ואמר 'משיב הרוח', דעיקר עניינו לבקש מחילה כדי שיהא לו פתחון פה כדי להגיד התהילה קודם שמתפלל, והרי ביקש².

1. שו"ר דעת ר' יהונתן מלניל (ברכות כט:) דצריך לחזור גם על פסוק ראשון שלא כדברי הריטב"א, וכמדומני שלא הוזכרה דעה זו בפוסקים.

2. וכן הוא לשון החיד"א בספר עבודת הקודש (מורה אצבע סי' פה) "ומעיקרא יזהר להתפלל בתוך הספר ויודרו לבל ישכח ויצטרך לחזור ויהיו ברכותיו לבטלה" עכ"ל. ובשו"ת אפרקטא דעניא (ר' דוד קלונימוס שפרבר מגדולי רבני רומניה. ח"ב סי' סג) הביא דבריו ותמה על זה דלא שמענו משום פוסק שצריך לומר בשכמל"ו, ולכן כתב דודאי אין ברכותיו לבטלה, ולפיכך כאשר חוזר ומתפלל שמו"ע א"צ להניח תפילין. ולפ"ז אפשר לכאורה להקשות גם לשיטתו, דלא שמענו בשום פוסק דצריך לחזור ולהתפלל מיד, שהרי הוא מחבר את התפלה לתפלה הקודמת, א"כ אין שתיקת הפוסקים ראייה.

3. ולול"ד היה מקום לומר לכאורה דאדרבא מדברי רש"י יש סיבה יותר לחזור שוב פעם פסוק זה שהרי צריך לבקש מחילה על מה שהתפלל שלא כדין וכ"ש אם נאמר דברכותיו היו לבטלה, וצ"ע.

מתחילה, ומבואר שבעצם הוי כתחילת התפלה אלא שאפי' באמצע התפלה אילו היה לו עצה ותקנה היה מפסיק ועונה.

ולפ"ז הגם דחשיב ליה כחלק מהתפלה מ"מ ראוי להפסיק ולחזור אחר מנין אחר, כמו שרשאי להפסיק ולענות לקדיש ולקדושה כיון דישנו בתקנה ואז יחזור שנית על פסוק זה, אלמא מה שעומד לפני המלך אינו סתירה לכך שיפסיק לענין אחר אם הוא לצורך התפלה. ולכן נלע"ד דאם עושה כן כדי להתפלל במנין שפיר דמי הואיל וישנו בתקנה'.

שו"ר בספר מקור חיים (לבעל החוות יאיר. סי' קכב) שדן לגבי עניית אמן לקדיש ולקדושה קודם אמירת "יהיו לרצון", והעלה שם להתיר כיון דאינו חלק מתקנת מאה ועשרים זקנים אלא תקנה נפרדת ומאוחרת יותר של ריו"ח כמבואר בברכות (ד: ט:), וכן מבואר שם בגמ' (יז.) דמר בריה דרבינא היה אומר תחנונים ורק אח"כ אומר "יהיו לרצון", אלמא מה שלא היה בתקנה אינו מעיקר התפלה.

ועפ"ז כתב לחדש שני חידושים הקשורים ממש לעניינו. החידוש הראשון כתב וז"ל "וכן נ"ל שבין ה' שפתי תפתח לשמונה עשרה מפסיק ג"כ מטעם שכתבתי, ואינו רק הקדמה ונטילת רשות" עכ"ל. ומבואר דס"ל לדינא כדעת הבא"ח אבל מטעם אחר דאילו לבא"ח הוא מעיקר התפלה אלא שישנו בחזרה, אבל לדעת המקור חיים הוא להיפך דהוי חלק נפרד מהתפלה".

ועיין במעדני יו"ט (ברכות ד: אות ר בשם תלמידי ר' יונה) שכתב וז"ל "כתפלה אריכתא דמיא - שזה הפסוק דבוק עם שאחריו "כי לא תחפוץ זבח ואתנה" שאמר דוד על חטא בת שבע שהיה במזיד שאין מביאים עליו קרבן, והתפלל "ה' שפתי תפתח" שתהא תפלתו כפרה במקום קרבן אשר לא יחפוץ. ועכשיו ג"כ שאין לנו בית המקדש להקריב בו קרבנות מתפללים בזה הפסוק שתהא התפלה מקובלת במקום קרבן ומפני שנתקן על ענין התפלה אמרו כתפלה אריכתא דמיא" עכ"ל.

והנה כתב הבן איש חי (שנה א ויקהל אות י) לחדש דאם התחיל להתפלל מנחה ואמר "ה' שפתי תפתח" ועדיין לא אמר ברכת אבות רשאי לענות לקדיש או קדושה. ולכאורה מוכח מזה דאינו חלק מהתפלה שהרי אסור להפסיק באמצע שמו"ע בין לקדיש ובין לקדושה.

ויש להשיב על זה, חדא דאין זה ברור להיתרא, דמתוך דברי המ"ב (סו-לה) נראה שאם התחיל בפסוק זה הוא כמו באמצע תפלה, ומשמע קצת שאין להפסיק אף לא לקדיש וקדושה^ט. ותו אמר לי ידידי הגר"י הלר שליט"א דאדרבא מדברי הבן איש חי מוכח דהוא חלק מעיקר התפלה, שהרי טעם דבריו שיש לחלק בין פסוק ראשון לשאר ברכות ביאר משום דפסוק "ה' שפתי תפתח" ישנו בתקנה שיחזור על פסוק זה מתחילה, ואילו בברכות שמו"ע אין תקנה דאחר שהתחיל הברכות אינו יכול לחזור

ט. שם מיירי לגבי עניין "גאל ישראל" שלא לענות אחר הש"ץ וכתב שם המ"ב בשם הא"ר וז"ל "ורקא אם לא התחיל עדיין הפסוק של "ה' שפתי תפתח" דמשם ואילך הוי כתפלה" עכ"ל.

י. וצריך קצת עיון דאולי יש מקום לחלק בין היכא דנעמד להתפלל מיד אחר שהפסיק לבין היכא דממתין ומחפש מנין אחר דנראה כעוקר אמירתו לגמרי ואינו נראה כחוזר ואם כן אינו בתקנה.

יא. שוב הראוני שכבר דן בזה בכל זה באריכות באגרות משה (א"ח ח"ה סי' כד ס"ק ח) ושם הרבה בראיות

עוד כתב לחדש וז"ל "ולכך נ"ל דכל היכא דמפסיק בשמונה עשרה דצריך לחזור לראש התפילה אינו חוזר ואומר ה' שפתי תפתח" עכ"ל. ולעיל הבאנו שכן דעת הריטב"א אמנם יש כאן תוספת טעם, דמה שאינו חוזר על פסוק זה הוא משום דאינו חלק מעיקר התפלה². וראיתי בספר **אשי ישראל** שפסק כן להלכה לענות לקדיש ולקדושה אחר אמירת פסוק ה' שפתי תפתח".

ולענ"ד קשה לסמוך על זה, דמלבד שסברת הבא"ח שישנו בחזרה לא זכיתי להבין, דהרי אם אכן אוחו בתפלה מה בכך שיכול לחזור לראש הפסוק הרי הוא התחיל להתפלל ועתה הוא עומד לפני המלך, הלא גם המקור חיים שכתב להקל משום דאין פסוק זה מעיקר התפלה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה הוא דוקא לשיטתו כמבואר שם בדבריו דסובר דיותר לענות גם קודם אמירת "יהיו לרצון" הראשון בסוף התפלה, אבל לדעת השו"ע (קכב-א) הרי אסור לענות אמן לפני אמירת יהיו לרצון וטעם הדבר נימק "שיהיו לרצון מכלל התפלה הוא", וזה מלשון הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' תה), כמבואר שם בב"י, א"כ גם לגבי פסוק ראשון נאמר כן.

אמנם הרמ"א פירש דברי הש"ע דכל זה דוקא במקום שלא נהגו לומר תחנונים אחר אמירת יהיו לרצון, דאז חשיב עדיין כעומד באמצע התפלה כל זמן שלא אמר "יהיו לרצון" אבל במקום שנהגו לומר תחנונים קודם אמירת "יהיו לרצון" נמצא שכבר סיים תפלתו, ולכן צריך לענות אמן, וגם זה מלשון הרשב"א אך מתשובה אחרת (ח"א סי' תתז)³.

וצריכים אנו להבין, כיצד נעשה "יהיו לרצון" פעם חלק מהתפלה ופעם מחוצה לה. ונראה דסתמא ד"יהיו לרצון" הוא חלק מהתפלה (שהרי תמיד גומר כל י"ח ברכות ואעפ"כ חשיב שעדיין אוחו בתפלה) רק שסובר דהיכא דאומר תחנונים כיון שלמעשה גמר תפלתו א"כ נמצא עוקר את ה"יהיו לרצון" מכלל התפלה ולכן רשאי לענות אמן. ולפ"ז האומר ה' שפתי תפתח" שהתכוון להתחיל תפלתו, הלא אין שום עקירה וממילא דינו כדין "יהיו לרצון" בסתמא שהוא חלק בלתי נפרד מן התפלה.

שוב מצאתי להדיא בדברי חמודות (ברכות א-נג) שאין להפסיק אחר פסוק ראשון של שמו"ע כיון שהוא חלק מהתפלה, וז"ל "אבל בין ה' שפתי תפתח לברוך אתה לא שמענו שיפסיק כלל, ולא דמי ל"יהיו לרצון"

שפסוק זה אינו מעיקר התפלה רק תקנו להסמיכו לתפלה, ומשחרב הבית יתכן אף שפסוק זה לעיכובא והיכא דלא אמרו כלל צריך לחזור לראש ולאומרו.

אמנם מי שאמרו אלא שטעה בתפלה וצריך לחזור לראש אינו צריך לחזור לפסוק זה לאמרו שנית כיון דכבר אמרו ואינו חלק מ"ח ברכות אע"פ שהוא עצמו לעיכובא היכא שלא אמרו כלל (והביא ראה לדבריו מדברי הריטב"א הנ"ל). ומבואר דבגדר פסוק זה ס"ל כהמקור חיים (וע"ע בד"ה והא דהביא המג"א).

יב. ומתוך לשונו משמע דאם פסוק זה היה נחשב כהקדמה ונטילת רשות א"כ היא סיבה לחזור על פסוק זה משום דהוא חלק מעיקר התפלה, וזוהו גופא בא לאפוקי דאינו מעיקר התפלה, רק הוספה שתיקנו לומר לפני התפלה. ובתחילת דרכנו בסימן זה הלכנו הפוך מסברא זו דאם הוא רק הקדמה ונטילת רשות אינו מחפצא התפלה אך הוא למד דמטעם זה לבד היינו אומרים דהוא חלק מהתפלה ולכן צריך לחזור עליו.

יג. ובמ"ב (שם ס"ק ב) כתב דאם אירע לו לענות אמן יענה אבל לכתח"י יראה לזוהר שלא להגיע לכך. וכנראה כוונתו שראוי להשתדל לגמור מהר את הפסוק "יהיו לרצון" כדי שיוכל לענות בשופי.

לשאל מטר בברכת שומע תפלה, אלמא אינו חלק בעיקר נוסח התפלה. שו"ר בהר צבי (ח"א סי' נד) שגם הביא שמועה זו. עוד הביא שם שכן הוא להדיא בחסד לאברהם (תניינא סי' כ) דשאלת גשמים אינה מחסרת בעצם התפלה. וגם הוא התקשה כנ"ל דרשאי להוסיף בשומע תפילה (והוכיח עוד מדברי המג"א קח-טז).

ויש ליישב דלעולם שאילת גשמים עיקר מקומה הוא בברכת השנים אלא שחז"ל הקילו דכיון דיסודה הוא בקשה על הגשמים (ובקיץ אין אומרים אותה) לכן בדיעבד אפשר לאומרה בשומע תפלה, עכ"פ בודאי היא חלק מעיקר התפלה שבימות הגשמים בעינן שאילת גשמים כיון דעיקר חפצא דתפילה הוא בקשת צרכיו (מלבד שבחו של מקום). וכן דחה שם הגרמ"ש שליט"א.

וע"ש דעיקר הנידון שעסק בו הוא בציור המ"ב הנ"ל אלא דמיירי במי שאוחז באמצע התפלה של תשלומין אם ימשיך לכוון לשם תשלומין או לשם חובה, והסיק לעשות תנאי ואז יתפלל תפלה נוספת וגם עליה יתנה^{טו}. עכ"פ כתב דמי שלא בקי להתנות ימשיך על דעת תשלומין שהרי לדעת המ"ב בודאי יוצא בתשלומין.

וקשה, הרי עיקר החילוק ברור בין המקרים כמו שנתבאר לעיל, דאף לדעת החולקים על שמועת הגר"ח יודו היכא דמקלקל ואומר גשמים בימות הקיץ דגרע טפי, וכ"ש לדעת המ"ב שכתב דברכותיו הן לבטלה, שו"ר דכבר עמד על כך בעצמו, דאחר שהביא החולקים על הגר"ח, כתב וז"ל "וכ"ש כאן ששינה ואמר 'ותן טל ומטר'

דלקמן כמו שבברכות עצמן רשאי לומר בסוף כל ברכה כו' אבל לא בתחלתה. ומטעם זה נ"ל ג"כ שאפי' במנחה ומוסף לא יהא רשאי לומר הפסוקים כי אם קודם ה' שפתי תפתח שהרי אמרו דה' שפתי כתפלה אריכתא דמיא" עכ"ל.

(ו) והנה פסק השו"ע (קח-א) וז"ל "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים, הראשונה מנחה והשניה לתשלומין. ואם היפך (אפי' בשוגג. פמ"ג ומ"ב) לא יצא ידי תפלה שהיא תשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל אותה. וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין" עכ"ל.

וכתב הפר"ח (שם ס"ק א) דאם התפלל ב' תפילות (בימות החורף) אחת לחובה ואחת לתשלומין ונזכר ששכח לומר 'ותן טל ומטר' בתפלה של חובה ואמר רק בשל תשלומין דעת הר"ש גראמיזאן דצריך לחזור להתפלל שתיהן, דהיינו של חובה ושל תשלומין. וחלק עליו הפר"ח דודאי יצא בשל תשלומין וכן הביא במ"ב (ס"ק ט) להלכה (ובשעה"צ שם ס"ק טו הוסיף דכן דעת הדרך החיים ומגן גבורים).

ובתשובות והנהגות (ח"א סי' צ) הביא שמועה בשם הגר"ח מבריסק"י דכל זה נכון דוקא במי ששכח להזכיר 'יעלה ויבוא' דיש על זה שם תפילה אלא שחסר בהזכרה אבל אם שכח לומר 'ותן טל ומטר' הרי למעשה חסר לו בעצם התפלה כיון שתיבות אלו הן חלק מעיקר נוסח התפלה. **ובספר בירור הלכה** (סי' קח) פקפק על שמועה זו ואף הביא פוסקים שחלקו על זה, דהרי ידוע שאם שכח יכול

יד.שוב שמעתי דכן כתב הגר"ח"ק בכמה דוכתי בשם החזו"א.

טו. כיון דמספקא ליה אם בכלל יצא בשל חובה כדברי הגר"ח ואולי אפשר לשנות לשל חובה באמצע התפלה,

(וכ"ש לדעת הפוסקים שבאמירת "ה' שפתי תפתח" הוא כבר התחיל להתפלל). ושמתחיל לראות שכ"כ להדיא בספר אשרי האיש (ח"א, א"ח כא-ט) בשם הגריש"א דאם אמר "מוריד הגשם" בימות הקיץ צריך לחפש מנין אחר שהרי לא נחשב לו שהתפלל.

אמנם ראה בספר הליכות שלמה (תפלה ה-טו) שכתב בסתמא דהיכא דצריך להתפלל תשלומין יתפלל מיד ולא יטרח לחפש מנין נוסף. ובהערות נימק הטעם משום דתשלומין חשיבי כהמשך לתפלה הראשונה. וכ"כ באו נדברו (חלק יד סוף סי' לז) שמי שחיסר מעין המאורע לא צריך לחזור אחר מנין ולהתבטל מתורה בשביל זה כיון דהכל חשיב כהמשך של תפלתו הראשונה. וע"ש שנימק את דבריו דכיון דנח' הפוסקים אם יש על זה שם תפלה היכא דחיסר הזכרת המאורע לכן בשעת הדחק יש להקל.

ומשמע דלא מיירו הנך פוסקים אלא התם בשכח לומר 'יעלה ויבוא' וכיו"ב אבל היכא דהזכיר גשמים בימות הקיץ דהוי קלקול בברכה אין על זה שם תפלה לכ"ע, ולכן צריך לחזור אחר מנין אחר כדברי הגריש"א (ולעיל הבאנו שבפסקי תשובות שם הערה 77 הביא משיטתם ראייה לדבריו, אך לפי דרכנו אין משם ראייה כמשנ"ת לעיל דהכא גרע טפי דאיכא סימן קללה).

שאינו אלא קללה בקיץ גרע וכאלו לא התפלל ברכת השנים שצריך להתפלל חובה תחילה" עכ"ל. אמנם ממסקנת דבריו מבואר דלא סמך על חילוק זה וסבר דאולי יש על זה שם 'תפילה'.

שו"ר בבא"ח (שנה א משפטים אות יח) שכתב וז"ל "אם לאחר שהתפלל התשלומין נזכר שטעה בתפלה ראשונה באופן שהדין הוא שצריך לחזור, חוזר גם התשלומין בתורת נדבה, חוץ משבת ויו"ט דאין תפלת נדבה בשבת ויו"ט וכנ"ל" עכ"ל. ומבואר דלכתח' הצריך להתפלל שתיים אלא שכתב לחזור בתנאי של נדבה לחשוש דילמא יצא כבר י"ח, ולכן בשבת ויו"ט שאין נודבין לא יחזור. וכ"כ בהר צבי (ח"א סי' נד).

(ז). **מסקנת הדברים:** מי שטעה ואמר "מוריד הגשם" בימות הקיץ כיון דהוי סימן קללה לכ"ע הוי ברכה לבטלה ולא נחשב כמי שהתפלל, לכן כאשר בא לחזור ולהתפלל הרי הוא כמי שלא התפלל כלל, על כן צריך לחזור אחר מנין אחר כשאר אדם שלא התפלל.

אמנם אם השעה דחוקה לו בודאי מוטב שיתחיל להתפלל מיד ולא יפסיק כלל מאחר שכבר הכין עצמו ונעמד לתפלה, כן שמעתי ממו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א



והרי לכתחילה צריך להתפלל של חובה קודם לתשלומין ואם יכול לשנות חשיב כלכתח'י. ובבה"ל (קח-א ד"ה ואם היפך) הסתפק בזה אם רשאי לשנות באמצע לשם תשלומין, דיילמא דוקא לנדבה א"א לשנות כיון דהוי חצי חובה וחצי נדבה משא"כ בתשלומין דשתיהן שם חובה עליהן, שפיר דמי לשנות באמצע.

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בהלכות כתובות

ב. חייב הבעל ליתן לאשתו בגדים^י הראויים לה^ה, וכלי בית^ו ומדור לדור בו^י. ע"ב - ע"ג.

ג. חייב הבעל בעונת אשתו כפי כוחו ומלאכתו, והמונע מאשתו עונתה כדי לצערה עובר בל"ת^ו. ע"ו.

ד. נשבית אשתו חייב לפדותה כפי דמיה^ט וברמ"א כ' שי"א שאשתו כגופו ופודה אף בכל ממונו. ע"ח.

ה. אשה שחלתה חייב בעלה לרפאותה^י. ע"ט.

ו. מעשה ידי האשה לבעלה וצריכה האשה להניק את בניה ובנותיה. פ'. מציאת אשה לבעלה. פ"ב.

ז. מתה האשה בחיי בעלה חייב הבעל בקבורתה. פ"ט. והבעל יורש את אשתו. צ'.

חייבי וזכויות הבעל בנישואיו - סימן ס"ט, ומפתח לסימנים ע' - קי"ב

שמתבארים בהם הפרטים

הקדמה: הנושא אשה מתחייב ב' דברים [מזונותיה, כסותה (ובכלל זה כלים ומדור), עונתה, עיקר כתובה, רפואתה, פדיונה (אם נשבית), קבורתה, ולאחר מותו - שתזון מנכסיו ותשב בביתו (כל זמן אלמנותה), שבניו הזכרים שממנה ירשו כתובתה (יתר על חלקם), ושבתותיו יזונו משלו (עד שיתארסו)], וזוכה בד' דברים [מעשי ידיה, מציאתה, פרות נכסיה, וליוורשה], וצויו חכמים על הנהגת האיש והאשה^א.

א. חייב הבעל לזון את אשתו כמו שהוא עצמו אוכל ושותה^ב. ע'. וחייב לזון את בניו ובנותיו^י. ע"א.

א. שיהא האדם מכבד את אשתו יותר מגופו, ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון הרבה מרבה בטובתה כפי ממונו, ולא יטיל עליה אימה יתירה, ויהיה דבורו עמה בנחת, ולא יהיה עצב, ולא רגון, ועל האשה צויו חכמים - שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה עליה מורא ממנו, ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך מהלכת בתאות לבו ומרחקת כל שישנא, ובדרכים אלו יהיה ישובן נאה ומשובח (רמב"ם אישות טו - יט, ב), ואמרו ז"ל אין לך כשרה בנשים אלא שעושה רצון בעלה (רמ"א סעי' ז' מהג' מימוניות בשם תנא דבי אליהו).

ב. ואם רגילה מבית אביה ביותר מזה, כשהוא מנהג כל בני משפחתה נותן, ואם לא רק כשאינו אוכל עמה נותן. ג. שאינם בני שש שנים ולאחמ"כ זנן כתקנ"ח עד שיגרלו. ד. בימות החמה ובימות הגשמים ובכלל זה צריך ליתן לה תכשיטין כראוי. ה. העני נותן כפי הפחות שלובשות באותו מקום ועשיר נותן כפי עושרו. ו. היינו מטה מוצעת לישון עליה ומחצלת וכיו"ב לישב וכלי אכילה ושתייה ונר לראות בו. ז. בארץ שגר בה הבעל ואינו יכול לכופה לגור בארץ אחרת מלבד הרוצה לעלות לארץ ישראל. ע"ה. ח. ואם הרשית לו האשה למנוע עונתה כל שקיים מצות פו"ר (עי' סי' א') מותר. ט. ואם נשבתה שוב אין חייב לפדותה ביותר מכתובתה. י. ואף שבחולי ארוך רשאי לימר לה או שתפאי עצמך מכתובתך או שאני מגרשך אין ראוי לעשות כן מפני ד"א.

ח. לאחר מיתת הבעל ניזונת האלמנה מנכסיו. צ"ג. ולוקחת כסותה ומדור שלה משל בעלה. צ"ד.

ט. דיני גביית הכתובה לאחר מיתת בעלה מבוארים בסי' צ"ט - ק"י.

י. כשמתה האשה קודם שמת הבעל יורשים הבנים מהבעל כל שהכניסה בכתובתה יותר מחלקם. ק"א.

יא. הבנות ניזונות לאחר מיתת האב מנכסיו עד שיתארוסו. ק"ב.

נשים שהפסידו כתובתן - סימן קמ"ו - קי"ז

הקדמה: אשה שנמצא שיש לה פגם שהבעל לא ידע ממנו בשעת קידושין אין לה כתובה. אשה שהרעה מעשיה, ונאסרה על בעלה או שמוציאה משום כך, הפסידה כתובתה ואין לה כתובה.

א. אשה שיש לה פגם והבעל לא ידע ממנו בשעת קידושין אין לה כתובה, ובכלל זה ה' אופנים: א. קדשה בחזקת בתולה ונתברר שאינה בתולה סח, ח. ב. נמצא שאסורה עליו האשה בלאו או מדרבנן (שניות לעריות) קטז, א. ג. נמצא שהאשה היא אילונית (שלא יכולה לילד) קטז, ג. ד. נמצא שאינה ראויה לו (שמתחילה רואה דם מחמת תשמיש) או

שאינה ראויה לאיש קיז, א. ב. ה. קדשה בסתם ונמצא שיש עליה נדרים (המפורשים בסי' ל"ט) או מומין (המפורשים שם) קיז, ג. ואין להן תוספת כתובה חוץ מהנמצאת שאסורה לו (חיבי לאוין או שניות) ומהנמצאת אילונית שיש להן ת"כ, ואין חיב מה שנתחסר מנכסי צאן ברזל, אבל חיב בגנבה ואבדה של נכסי מלוג מלבד שניות לעריות"א, ובכולן אם ידע הבעל מהפגם בשעה שקידש וכן כשנהיה הפגם רק לאחר הקידושין יש להן כתובה.

ב. כל שנאסרה על בעלה מחמת מעשיה אין לה כתובה ובכלל זה ג' אופנים: א. אשה שזינתה"ב. ב. אשה שקינא לה בעלה שלא תתיחד עם פלוני ונתיחדה עמו. ג. אשה שהעידה שמת בעלה או שמביאה גט בידה, וניסת לאחר ונמצא בעלה הראשון חי או שנמצא גטה בטל, אין לה כתובה קטו, ח.

ג. כל שהרעה מעשיה בא' מג' האופנים דלהלן הפסידה כתובתה א. עוברת על דת משה"ב. ב. עוברת על דת יהודית (מנהג צניעות שנוהגות בנות ישראל"י) [אחר שהתרו בהן] ג. שפרוצה עם אחר"ט קטו, א-ה.

ד. המורדת בבעלה (שמונעת ממנו תשמיש) משום שמאוס עליה אין לה כתובה. עז, ב.

יא. שנמצאת מהנשים שאסרו חכמים, שבנכסי צאן ברזל ונכסי מלוג הן ככל הנשים שאין בהן טעות.

יב. ונתברר לב"ד ע"י ב' עדים או שהודתה בזה האשה.

יג. יוצאת בשוק ושערה מגולה או שמאכילה את בעלה דבר איסור או שמשמשתו בנדתה או שאינה מקימת נדריה ושבועותיה.

יד. שהולכת בשוק בלא רדיד על ראשה במקום שנוהגות לילך כן או שטווה בשוק ונראין זרעותיה או שמשחקת עם הבחורים או שותבעת תשמיש בקול עד ששומעות שכנותיה או שמקללת בעלה או אביו (בפני בעלה) או שרגילה להתיחד עם הגויים.

טו. באופן המוציא עליה שם רע, שעברה אתו עברה, רמב"ם אישות פכ"ד הט"ו עי"ש.

סא

בדרום

בהלכות כתובות

מנורה

תוספת יש לה קטז, ה.

ה. קטנה שניסת שלא ע"י אביה וממאנת
בנישואיה יוצאת שלא בכתובה ומ"מ



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
מח"ס 'חסד לאברהם' ושא"ס

באור כמה דינים במלאכת מבשל

הבצק, שהרי כשמניח בצק על קדירה ורתחת יכול להיות שיגיע הבצק מחמת חום הקדירה לשיעור של קרימת פנים שזה שיעור מלאכת אופה.

ג] דברי הרשב"א דשפיכת מים צוננים לתוך חמים לעולם אינם מתחממים ע"י החמים שבכוס.

איתא בברייתא במסכת שבת [דף מב.] בדין שפיכת מים לתוך מים שבאמבטי, דההיתר הוא דוקא חמין לתוך צונן ולא צונן לתוך חמין ורש"י שם כתב דהקולא של חמין לתוך צונן היא משום דתתאה גבר, והקשו תוס' על פירוש רש"י הרי זה מח' אמוראים האם תתאה גבר או עילאה גבר ואיך תתפרש הברייתא למ"ד עילאה גבר, ולכן פירשו תוס' דהקולא היא משום שמדובר שהמים אינם מתחממים דלשון הברייתא 'חמין לתוך צונן' משמע שהצונן של מטה מרובים, שדרך ליתן המועט במרובה, ולכן אין מתבטלין החמין המועטים כלל לפי שמתערבים בצונן המרובין ומתבטל חמימותן^א - עכ"ד התוס'. והרשב"א כתב - והבא ה"פ נותן אדם חמין כל שהן לתוך הצונן לפי שהן מתקררין בערוין ומתערבין ממש בתוך הצונן ואין כח להם לבשל... אדרבה כל שהן נופלין הן מצטננין.

א] מצינו היתר של כלאחר יד במלאכת מבשל

איתא במסכת שבת [דף מ:]- רשב"ג אומר אשה סכה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה (ופרש"י כלאח"י ע"י שינוי)- כלומר דאע"ג דאסור בשבת להפשיר או לחמם פך שמן כנגד המדורה, אבל מותר לעשות זאת בשינוי כגון שהאשה סכה את השמן על ידה ומחממת את היד כנגד המדורה ונהנית שהשמן ג"כ מתחמם. והדבר צ"ב למה הותר לכתחילה עשיית מלאכת בישול ע"י שינוי ומדוע אין בזה איסור מדרבנן, מאי שנא מלאכת מבשל משאר מלאכות שאסורות גם בשינוי.

ב] הותר לטוח בצק על קדירה חמה ולא לחוש שיוגיע לשיעור אפייה

איתא בשו"ע בסי' שי"ח סעיף ו' - כלי שיש בו דבר חם שהיד סולדת בו מותר להניחו בשבת על גבי קדירה הטמונה כדי שישמור חומו ולא יצטנן, ויכול לטוח פיו בבצק [כדי שלא יצא חומן]- עכ"ל השו"ע. והקשה רעק"א (בגליון השו"ע) על דין זה, למה במה שהוא טח בצק על פי הקדירה אין חשש איסור אופה על הבצק, הרי יש לחשוש שמא יועיל חום הקדירה לאפות את

א. ואע"ג שתוס' כתבו פירוש זה רק כדי ליישב הברייתא למ"ד עילאה גבר, אבל אחרי שכך פירשו תוס' את הברייתא וכתבו שזה משמעות הברייתא משום שהדרך לחמזוג מועט במרובין א"כ כך מתפרשת ברייתא לכו"ע, ואין לנו להמציא שלמ"ד תתאה גבר תתפרש הברייתא באופן אחר שכשהצונן הוא תתאה מותר לשפוך חמין בכל גוונא אפילו מרובין.

של צונן אינן מתחממות מהמים החמים הנשפכים עליהם מלמעלה, אבל הדבר אינו כ"כ מסתבר, דיותר נראה לומר דדוקא היכא שיש חשיבות מסויימת לכמות המים שבכוס אז אפשר לומר שיש כאן כח תתאה גבר אפילו כשהם מים מועטים, הואיל והם תתאה גוברים גם על הרבה מים שנכנסים לתוכם, אבל כשזה כמה טיפות בודדות (והמים הנמזגים לכוס שוטפים את הטיפות הבודדות בכמות הגדולה פי אלף) לא מסתבר לומר שהם גוברים על המים הנשפכים עליהם מלמעלה ומבטלים אותם מיד, ולכן מסתבר שיש איסור על חימום טיפות המים הללו ע"י עירוי מים רותחים עליהם גם לפי שיטת רש"י.

ודין זה היו צריכים הפוסקים להעיר על כל מי שנוטל בכף גדולה מן הסיר, וכגון שמוזג מרק פעם אחת ובא להכניס את הכף לסיר להוציא עוד מרק שצריך להזהר ולהשגיח שהכף יבשה ולא נשאר בה טיפות, שהרי אם נשאר בה טיפות והטיפות הצטננו בשיהוי הזמן שהכף היתה מחוץ לסיר, א"כ כשהוא תוחב את הכף פעם שנייה לסיר ליטול מרק מתחממות הטיפות שנשארו בכף, ויש כאן בישול אחר בישול של לח שנצטנן, וכן מי שפותח את המכסה שעל הסיר להוציא מהמאכל שבסיר ואח"כ מחזיר את המכסה על גבי הסיר יהיה צריך לבדוק שלא נשארו בו טיפות אשר הם אולי מתחממות בהחזרת המכסה על הסיר הרותח, וקצת קשה שלא הזהירו בזה הפוסקים.

ה) הוצאת מעט אוכל מהקדירה באופן שגורם עי"ז למהר בישול האוכל הנשאר בקדירה

הנה החזו"א דן שבהוצאת מים מהמיחם גורם בזה למהר את רתיחת המים

והואיל וכלי שני הוא לעולם מותר שאינו בא אלא לידי הפשר, ואפילו היו מים שהיד סולדת בהן לאחר שנתערבו צונן לתוכן אינו מחמת הצוננין שבו להיות יד סולדת אלא מחמת הראשונים שלא נצטננו - עכ"ל הרשב"א ונראה מדבריו שבא להשמיע דבר מציאותי שאין כח במים שבכלי שני לחמם את הצונן, ואפילו תראה בחוש שהמים שבכוס נשארו חמים יד סולדת, זה לא מפני שהצונן התחמם, אלא רק שהחום שהיה במים הרותחים שהיו בכוס לא הצטנן, אבל המים הצוננים ששפך אל הכוס לא התחממו להיות יד סולדת, ולכן מותר ליתן אפילו צונן מועט לתוך חמים מרובים. והתקשה הגרשז"א על דברי הרשב"א הללו שהרי אנו יכולים לראות בחוש שיש כח במים שבכלי שני לחמם מים צוננים, שהרי אם ניקח מים צוננים ונשים אותם בתוך שקית ניילון ונכניס את השקית לכלי שני נראה שהמים בתוך השקית מתחממים להיות יד סולדת, ואיך כתב הרשב"א שהמציאות היא שאין המים מתחממים?

ד) דינים מעשיים של חשש איסור בישול בחימום טיפות צוננות

והנה דין זה של מזיגת חמין לצונן שכיח באופנים של מזיגת מרק חם לצלחת שיש בה טיפות צוננות, האם יש להתיר למזוג את המרק הרותח אפילו שיודע שע"י יתחממו הטיפות הצוננות הנמצאות בצלחת, דהנה לפי תוס' דבעינן שהצוננים יהיו מרובין מהחמין א"כ אין כאן שום היתר, וגם לפי הרשב"א דבעינן שהחמין יתערבו בתוך הצונן ולא יצליחו לחמם את הצונן התתאה מסתבר שאי אפשר לומר שזו המציאות כשהצונן הוא טיפות בודדות, ולכאורה לפי דעת רש"י דההיתר של מזיגת חמין לתוך צונן הוא מחמת דתתאה גבר, היה מקום לומר שאפילו טיפות מועטות כ"כ

ז] עצמות המתרככות בקדירה האם יש בהם איסור בישול

ידוע הנידון שהיה בין הגרשז"א לאגרו"מ לגבי החזרת קדירה שיש בה עצמות באופן שהעצמות מוסיפות להתרכך על האם האם יש בזה חשש איסור בישול, שבספר שש"כ (פרק א' דין י"ח) כתב -תבשיל מבושל כל צרכו שנמצאות בו עצמות של עוף אשר עם רוב הבישול הן מתרככות וראויות לאכילה, יש להקפיד שגם הן תהיינה מבושלות כל צרכם וראויות לאכילה- עכ"ל. ויש מפוסקי זמנינו שפקפקו בזה שלא מצאנו שיזהירו על זה הפוסקים שבכל החזרת קדירה יצטרך לבדוק בכל הקדירה אם אין איזה עצם שמוסיפה שבח בישול, ובאמת אחרי שזה דבר מצוי שהרי בכל קדירת בשר יש בה עצמות שמתרככות בבישול היו צריכים הראשונים להזהיר בכל מי שמחזיר קדירה שיבדוק האם כל חתיכות הבשר מבושלות כל צרכם כלומר שגם העצמות רכות וראויות להתרכך ולאכול את המוח שבתוך העצמות [כפי שמצינו בש"ס דהמוח שבתוך העצמות נחשב בשר לכל דבר]. וזה קושיא גדולה למה שתקו מלהצילנו ממכשול כזה בהחזרת קדירה על האש.

ח] דברי הריטב"א לגבי קירובי עבודה אי הוי מלאכה

הנה בע"ז דף לח. איתא דאין איסור בישולי עכו"ם באופן שהבשר כבר הונח ע"י היהודי על הגחלים כדי לצלותו והגוי הפך את הבשר ועי"ז מיהר את צלייתו, דמה שקירב בישולו אינו נחשב בישול עכו"ם. והקשו הראשונים סתירה על זה שמצינו במקום אחר שקירוב בישול נחשב כבישול, שבמסכת שבועות מבואר דזר שהיפך הבשר שעל המזבח וקירב את צלייתו נחשב עבודת

הנשאים במיחם ויש בזה חשש מלאכת מבשל. וראיתי מוכיחים מהרמב"ם [בפ"ג מהל' שבת הלי"א] שמשמע שגם קדירה על גבי האש שלא נתבשלה כל צרכה לולי שהיה איסור מגיס בתחיבת הכף לתוך הקדירה היה מותר ליטול מהתבשיל שבתוכה, ולא חששו למה שממחר את בישול שאר האוכל שבקדירה, [עיי"ש במגיד-משנה]. וצריך לבאר מדוע באמת לא חששו הראשונים לגרמא דמלאכת מבשל כשמוציא מן הקדירה אוכל ועי"ז גורם למחר את בישול האוכל הנשאר בקדירה.

ו] נתינת מאכל שיש בו לחות וגורם עי"ז לייבשו האם יש בו איסור

הנה נפסק בשו"ע סי' ש"א סעיף מ"ו שהנותן בגד סמוך לאש כדי לייבש את המים הספוגים בו עובר איסור בישול, כלומר במה שמרתיח את המים עד שמתאדים ונעלמים נחשב מלאכת בישול, [וזה חידוש שגם כילוי הדבר נכלל באיסור בישול!] ויש להקשות לפי זה למה כל המחמם מאכל יבש כגון שמניח פרוסת לחם או שאר דבר מאכל כדי לחממו מותר אפילו אם רצונו גם שיתייבש וניחא ליה באידידי המים והלחות שבמאכל, הרי אע"ג שביבש (כלומר במאכל עצמו) אין איסור בישול אחר בישול, אבל שיהיה אסור מחמת המשקין הבלועים במאכל שניחא ליה במה שיתבשלו ויתאדו,

ובעי"ז העירו האחרונים בכל דין בישול אחר בישול, שלהלכה מותר לחמם מאכל יבש, אבל בדבר לח אסור משום שיש בו איסור בישול אחרי שנצטנן. ומשמע בפוסקים שכשהותר לחמם מאכל יבש לא הצריכו לייבש לגמרי את המאכל שלא יהיה בו שום טיפת לחות או מעט רוטב על גבי המאכל, ואמאי אין באותם טיפות בודדות שעל גבי המאכל איסור של בישול אחר בישול

פקטור משום דמה שהרוח עושה נחשב מזיק בגרמא, אבל במלאכת זורה בשבת חייב ואע"ג שאין בה עשייה של הגברא אלא הוא זורה והרוח מסייעתו כלומר הרוח עושה את עיקר המלאכה, ומ"מ הוא חייב משום ד'מלאכת מחשבת' אסרה תורה כלומר החכמה והאומנות בהשתמשות ברוח לצורך ברירת החיטים היא המלאכת מחשבת שחייב עליה במלאכת זורה, כך מבואר שם בגמ'. ולפי זה היה נראה לומר דבאמת גם במלאכת מבשל הרי אין כאן עשייה ממש של האדם, שהרי האש היא שמבשלת את המאכל אלא שהוא משתמש באש כדי להשביח את המאכל, וזה דומה קצת למלאכת זורה שאין האדם עושה את השבחת החפצא דהיינו ברירת החיטים מן הקליפות אלא נעשית ע"י הרוח, וחיובו של האדם הוא על השתמשותו ברוח לצורך זריית הקליפות והפרדתן מן גרעיני החיטה, והחכמה שבהשתמשות ברוח היא ה'מלאכת מחשבת'. ולפי זה אפשר לומר גם במלאכת בישול שאין הגדרתה מה שהגברא משביח את המאכל אלא הגדרתה היא מה שהגברא משתמש באש כדי להשביח את החפצא, דהחכמה וה'מחשבת' שבמלאכה זו היא ה'שידוך' בין האש למאכל כדי להשביח את המאכל. ולפי זה נראה לומר שלא דנים את החפצא לבד אלא דנים את העשייה של הגברא האם הוא עשה כאן עשייה חשובה של חיבור בין האש למאכל, או דלמא אין עשייתו חשובה ואינה מלאכת מחשבת להתחייב עליה.

ולפי זה נבאר את הדינים שהבאנו, וניישב בעזה"ת את ההערות לפי הסדר:

מה שהערנו (באות א) על ההיתר של חימום השמן בשינוי, יש לומר דהואיל והמעשה שעושה נראה כחימום היד, ואין כאן התעסקות של הגברא בהשבחת השמן אלא

הקטרה, ועובר איסור זרות בעבודתו, וזה סותר לדין בישולי עכו"ם דאין קירוב הבישול נחשב כבישול. ותירץ הריטב"א שם שבבישולי עכו"ם שזה רק גזירה והרחקה מדרבנן הקילו חז"ל שלא נחשב בישול, ומסיים הריטב"א בזה"ל - ודכוותה נמי לעניין המבשל בשבת אפשר דהוי חייב - עכ"ל. משמע שלא פשיטא ליה להריטב"א שלעניין מלאכת מבשל בשבת קירוב בישול הוא מלאכה. והקשה ה'אבי עזרי' [פ"ט הל"א מהל' שבת] בזה"ל - וצ"ע מה מקום להסתפק בזה שלא יתחייב בשבת אם קירב הבישול, ואף שבלי שקירב הבישול היה מתבשל בתרתי שעי אבל עכשיו הוא המבשל, ובודאי שזה שקירב הבישול הוא המבשל וחייב, משא"כ לעניין זר שהפך בצינורא אפשר מאחר שאפילו מעיקרא היה מתעכל בתרתי שעי כבר נחשב שנעשה בה עבודת הקטרה ושוב אין כאן עבודת זר - עכ"ל. כלומר שפשיטא ליה למרן ה'אבי עזרי' דדוקא לגבי עבודת קרבנות יש חידוש לומר שזה נחשב שהגברא (הזר) עשה עבודת הקטרה אע"ג שהכוהן כבר העלה את האברים על המזבח ונתקיימה בהם עבודת הקטרה, אבל לגבי שבת שדנים מי הוא זה שהפך את התבשיל מחי למבושל הראוי לאכילה, הסברא הפשוטה היא שמי שהשביח את התבשיל וגרם שיהיה ראוי לאכילה הוא המבשל את התבשיל, ומה יש להסתפק שבגלל שהתבשיל היה יכול להתבשל אם לא היו מקרבים את בישולו שמחמת זה לא יהיה המקרב בישולו נחשב כעושה מלאכה בשבת.

יישוב ההערות לפי יסוד בהגדרת מלאכת מבשל

ונראה ליישב כל זה בהקדמה אחת, דהנה מצינו במלאכת זורה שהגמ' בב"ק [דף ס.] מבארת דאע"ג דהמזיק ע"י רוח

בחימום היד, לכן חסר כאן בכל ה'מלאכת מחשבת' של מבשל.

ומה שהערנו (באות ב) על מה שאין איסור אופה בהנחת הבצק, נראה לבאר לפי דברינו דהואיל וכל עשייתו היא השתמשות בבצק כספוג לשמירת החום וניכר מתוך מעשיו שהבצק משמש לו רק לשמירת חום, ואין לו שום התעסקות בחימום הבצק, אין כאן שום מעשה 'מלאכת מחשבת' של איסור מבשל.

ומה שהערנו (באות ג) בבאור דברי הרשב"א לפי מה שנתבאר יש לפרש שכוונת הרשב"א היא לא להשמיענו את המציאות אלא את גדר פעולתו, שכשאנו באים להגדיר את עשיית הגברא אנו אומרים שהגברא בשפיכתו לא נחשב כמתעסק בבישול וחימום המים, שהרי סגי לו שיתערבו המים הצוננים בתוך המים החמים, שהרי גם אם לא יתחממו הצוננים ישארו המים שבכוס בחמימותם ע"י המים החמים שהיו בה, ולכן אין בזה איסור בישול ואפילו אם במציאות יתחממו המים מ"מ אין כאן 'מלאכת מחשבת' הואיל וכוונתו רק לערב מים במים ולא לבשל.

וכן מה שהערנו (באות ד) על איסור בישול בטיפות בודדות, יש לומר שיש קולא במלאכת מבשל שלא דנים על טיפות בודדות הנמצאות בכוס שהוא השביח אותם, משום דדוקא אם המלאכה היא רק בחפצא אז דנים שיש כאן חפצא המתבשל, אבל אם המלאכה היא בחשיבות של הקישור בין החפץ לאש

אז כשאין שום יחס ושום חשיבות ביניהם אז אין כאן כלל מלאכה,

ובזה נראה (אות ה) גם הטעם דלא חששו הפוסקים למה שבהוצאת מאכל מן הקדירה ממחר את הבישול של מה שנשאר בקדירה דזה משום שהמעשה הוא מעשה מובהק של נטילת מאכל ולא של התעסקות בבישול המאכל הנשאר. ואין זה דומה לשאר מלאכות שאסור לגרום עשיית המלאכה גם אם מתעסק בדבר אחר משום שכשהאיסור הוא בחפצא אז ס"ס נעשה בחפצא המלאכה ולא מהני מה שהגברא מתעסק בדבר אחר, אבל כאן שהמלאכה היא מה שהגברא משתמש באש דנים במה שהגברא עושה ולא במה שנגרם ממעשיו.

ולפי זה יש לומר (אות ו) דכשמניח בגד כדי לייבש את המים שבתוכו עובר על איסור בישול המים משום שזה ה'מלאכת מחשבת' דידה שהתעסקותו היא בהרתחת המים, דכך מתפרש מעשה של הנחת בגד ליד האש שאינו בא להשביח את הבגד אלא לפעול במים הספוגים בו, אבל מי שמניח מאכל ליד האש והרי מאכל הוא דבר שרגילים להשביחו ע"י האש לכן דנים שהתעסקותו היא במאכל כולו ולא בלחות הספוגה בו. והרי במאכל שהוא כבר מבושל אין איסור בישול ולכן כשמניח פרוסת לחם או שאר דבר מאכל כדי לחממו ואפילו אם רצונו גם שיתייבש וניחא ליה באידי המים והלחות שבמאכל מ"מ המאכל הזה כבר נעשה ונתבשל באש, ואין חשיבות בתוספת כל שהו שנתייבשה על האש.²

ב. כביכול השידוך בין החפץ לאש הוא המלאכה, ולכן שמייבש בגד אצל האש השייכות והקשר היא בין המים הספוגים בבגד לבין האש, אבל בדברי מאכל שהם עצמם משתנים באש לכן הנחתם על האש אינה מתייחסת ללחות שבתוכם אלא לגופן בעצמם.

מלאכת מבשל הוא מה שהחפצא הוכשר לאכילה והושבח ע"י האדם, ולכן היה ברור לו שמי שקירב את הבישול חייב משום מבשל, אבל לפי משנ"ת שהגדרת המלאכה היא ה'מלאכת מחשבת' שבהשתמשות של הגברא באש להניח עליה את המאכל, והיא (האש) תשביח אותו ותכשיר אותו לאכילה, וא"כ אפשר להבין מדוע לא היה פשוט לריטב"א דקרוכי הבישול הוי מלאכה, משום דסו"ס המאכל כבר מונח על האש ולכן במה שנוטלו והופכו לצד השני אינו מחדש כאן במאכל השתמשות חדשה באש, ולכן לא היה ברור לריטב"א שיתחייב ההופך את הבשר וממהר את בישולו משום מבשל.

לכן (הערה ז) גם כשיש בקדירה עצמות המשתבחות בבישול, אבל הואיל והעשייה של האדם מתייחסת על הקדירה בשלימותה, והעצמות הם דבר טפל בקדירה [שהרי אין מצוי שאדם יקח עצמות ויבשלם לבדן בקדירה כדי לאכלם אלא רק אגב התבשיל המלא אוכל הוא גם את העצמות אבל אין חשיבות להתייחס אל העצמות כמתעסק בבישולן ולכן כשמחזיר קדירה אל האש אין לחשוש לאיסור בישול בעצמות משום שהמעשה שהוא עושה הוא בתבשיל ולא בעצמות

וכן (הערה ח) כל הקושיא של ה'אבי עזרי' בנוייה על מה שהיה פשוט לו שגדר



הרב אהרן ויזר

נידונים המצויים למעשה במלאכת בורר*

- א] בגדרי תערובת
- ב] בגדרי ברירה לאלתר
- ג] בדין ברירה בשעת אכילה ממש
- ד] בגדרי ברירה בכלי
- ה] בגדרי אוכל ופסולת
- ו] בגדר שני מיני אוכלין
- ז] בדין בורר פסולת עם קצת אוכל עמו [ובעניין זבוב שנפל לכוס]
- ח] בדין עצם שיש עליו בשר

ההיתר], ומבואר דבתערובת ממש אסור לסלק משם מה שאינו רוצה.

עוד יש לברר אם שרי לפזר התערובת שלא יהא מעורב, ובסברא לכאור' אסור כיון שמ"מ בורר האוכל והפסולת, והנה בסוגיין הביאו עובדא דרב ביבי שזרק התערובת, ולשון רש"י ושיטה להר"ן שם דנפרש האוכל מאליו, ולכאורה מבואר דכהאי גוונא לא חשיב בורר, [ואין לדחות דהתם שרי בלאו הכי משום דהוי בורר לאלתר, דבלשון רש"י ושיטה להר"ן שם מבואר דהצד בגמ' שם דגם לאלתר אסור], אמנם לשון תוס' והריטב"א שם דהביאו מעורב - וא"כ אין ראיה לזה, [ולשיטתם בלאו הכי שרי התם לכ"ע ברירה לאלתר, ועיין עוד לשון הריטב"א לפנינו דנראה שפירש כשיטתו גם בדעת רש"י].

ב] בגדרי ברירה לאלתר

קיימא לן שלא הותרה ברירה אלא לאלתר, [ועיין סק"א מה שנתבאר בארוכה

א] בגדרי תערובת

עיקר דין בורר וודאי הוא רק בתערובת, וכן לשון התוספתא פרק י"ז הלכה ו' 'נתערבו לו פירות בפירות', וכן לשון הרמב"ם פרק ח' הלכה י"ג והשו"ע סימן שי"ט סעיף ג' - 'היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין', אמנם לא נתפרש הגבול מתי חשוב תערובת.

ובתרומת הדשן סימן שנ"ז כתב דחתיכות גדולות של שני מיני דגים מסתבר שאינם תערובת, [ולא נתפרש לן מה חשוב גדולות], אמנם כתב שם דאין להקל בחיוב חטאת בלא ראיה ברורה, והובא בבית יוסף, והרמ"א בסימן שי"ט סעיף ג' פסק לאיסור.

והמשנה ברורה שם סקט"ו כתב דאם מונחין כמה מינים זה על זה שרי לסלק הפסולת להגיע לאוכל, ופירש בביאור הלכה שם ד"ה לאכול דכהאי גוונא לא חשיבי מעורבין ממש, [ועיין שם היטב בגדר

א. עיקר סוגית בורר נתבארה בקובץ הקודם, וברוב הנידונים האריכו רבני זמנינו ולא באתי אלא לעורר לב המעיין.

פסולת ממש, והתיר להם ברירת הפסולת אם יאכלוה לבסוף, גם כן מבואר להתיר, אלא דלפירוש זה פליג הירושלמי על דברי הבבלי בתורמוסין לפי מה שנתבאר סק"ו.

ג] בדין ברירה בשעת אכילה ממש

קיימא לן שלא הותר לברור לאלתר אלא אוכל מתוך פסולת, אבל פסולת מתוך אוכל אפילו לאלתר אסור לברור, [ועיין סק"ב מה שנתבאר בארוכה בזה], ויש לברר אם בשעת אכילה ממש מותר לברור גם פסולת מתוך אוכל.

ולשון הברייתא 'בורר ואוכל בורר ומניח', לכאור' משמע פשטא דלישנא דבורר ואוכל היינו מידו לפיו ובורר ומניח היינו דמניח על השולחן ואח"כ אוכל, וכן נראה בלשון רש"י והר"ח ועוד ראשונים, ואם כן לפי מה שכתבו הראשונים דהברייתא מיירי דווקא באוכל מתוך פסולת, מבואר דאף באוכל מיד הותר לברור רק אוכל מתוך פסולת ולא פסולת מתוך אוכל, [ואף לפי מה שכתבו התוס' דמניח היינו לאחרים, מ"מ וודאי דבכלל בורר ואוכל היינו גם באוכל מיד].

והנה בריש סוגיין הוא אמינא כדעת ר' חסדא [ובראשונים וכת"י הגירסא רבה] דמותר לברור פחות מכשיעור [דהיינו גרוגרת - רש"י], ובטעם ההיתר כתבו התוס' והריטב"א דפחות מכשיעור הוי דרך אכילה, [ועיין היטב לשון רש"י ד"ה וכי - הב', דלכאור' משמע קצת דהטעם משום דסבר חצי שיעור אסור מדרבנן, ולא מצאתי חבר לפירוש זה], והרמב"ן כתב דסבר דבורר פחות מכשיעור 'אין דרך ברירה בכך, אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל, ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר', וכעין זה לשון חידושי הר"ן 'שאינו אלא

בזה], ויש לברר הדין בבורר לצורך הכנת המאכל, וכגון שבורר מאכל קפוא להפשירו, אם חשוב לאלתר אע"פ שאינו סמוך לסעודה, כיון שאם יברור סמוך לסעודה לא יהא מוכן לאכילה.

והנה בביצה י"ד ב' תנן 'הבורר קטניות ביום טוב ב"ש אומרים בורר אוכל ואוכל', ולכאורה מבואר דלדעת בית שמאי הותרה ברירה רק לאלתר, וכן פירשו הרא"ה והשיטה מקובצת שם, [והריטב"א שם כתב דכן הוא לגירסת ואוכל בוי"ן], ולכאורה היינו בקטניות קודם בישולן ומבואר דחשיב לאלתר, [ולדעת הרשב"א בעבודת הקודש לדינא שרי ביו"ט רק לאלתר], אמנם אפשר דגדר לאלתר ביו"ט חלוק וכן מבואר בדברי המאירי שם וצ"ע.

עוד יש לברר הדין בבורר שני מיני אוכלין - ורוצה לאכול שניהם בתוך הסעודה בזה אחר זה, אם מותר לברור המין שרוצה לאכול לבסוף כיון שחשוב לאלתר, או דמכל מקום עתה אינו רוצה מין זה וחשוב כפסולת.

והנה בירושלמי שבת פ"ז ה"ב וביצה פ"א ה"י איתא ר' אימי הוה ליה אורחין אפיק קומיהון תורמוסין ופסיליה, אמר לון יהבון דעתכון דאתון מיכול קינרסיה בסופה', ולכאור' דברי הירושלמי סתומין, ובפירוש החרדים בביצה פירש שהביא לפניהם תורמוסין מעורבין במין אחר, [ואפשר דפסיליה היינו פלסלוס שנזכר במתני' כלאים פ"א מ"ג שאינו כלאים עם תורמוס], ואמר להם שאם רוצים לברור מין האחר מהתורמוסין יאכלו אותו המין לבסוף ואז מותר לברור, [וקינרסיה היינו קוצין - והכוונה המין שהוא כפסולת בעיניהם], ולשיטתו מבואר דשרי לברור כהאי גוונא, [ולא מצאתי פירוש אחר מחזור בדברי הירושלמי, ואף אם נפרש דפסיליה היינו

כאוכל ונמצא פסולת בתוך החתיכה, שמפריש הפסולת מתוך האוכל ואוכל שהוא מותר, ולכאורה כוונת דבריהם כעין דברי תוס' והריטב"א דברירה פחות מכשיעור ניכר טפי שאינו דרך מלאכת ברירה אלא דרך אכילה בעלמא.

ובביאור הלכה סימן שי"ט סעיף ד' ד"ה הבורר - פשיטא ליה בדעת הרמב"ן והר"ן דבשעת אכילה ממש שרי לברור גם פסולת מתוך אוכל, ומבואר דנקט דכוונתם דבשעת אכילה ממש פשיטא לכולי עלמא דשרי לברור אפילו פסולת מתוך אוכל, אלא דסבר רב חסדא דפחות מכשיעור נראה כעין שעת אכילה ממש, [וכן נקט שם ד"ה מתוך דאין למחות ביד מי שעושה כן, ועיין עוד בשער הציון סימן שכ"א סקצ"ח].

וכבר תמה עליו בחזון איש סימן נ"ד סק"א וכתב דלא יתכן לפרש כן בדברי הרמב"ן והר"ן, דאין חילוק בין לאלתר של רגע ללאלתר של שעה, ועוד יש להקשות דאם לכולי עלמא שרי ברירה בשעת אכילה ממש, אמאי נתקשו בגמ' כ"כ בלשון הברייתא, ולא פירשו בורר ואוכל לעצמו בשעת אכילה ממש בורר ומניח לאחרים בשעת אכילה ממש, והחזון איש שם פירש בדעת הרמב"ן והר"ן שמוציא מפיו הצרור שבחתיכה, וזה לכאורה פשוט דשרי לדינא לכולי עלמא ואפי' במוציא הפסולת בידו, [אלא דזה פשוט טפי ואי אפשר לפרש כן הברייתא, ועוד דאי אפשר לפרש כן לשון ומניח].

והנה בשו"ת הרא"ש כלל כ"ב אות ט' כתב דמים שיש בהם תולעים מותר לשתותן על ידי מפה, 'דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן העניין קודם אכילה או שתיה שיהא ראוי לאכילה או לשתיה - זהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתייה מעכב הפסולת שלא

יכנס לתוך פיו, אין זה מעין מלאכה ומותר, והועתק בשולחן ערוך סימן שי"ט סעיף ט"ז.

ולכאורה כוונת הרא"ש דהוי כמעכב הפסולת על ידי סגירת פיו, דאז וודאי שרי דאינו דרך ברירה כלל אלא דרך אכילה, ונקט הרא"ש דאף על ידי מפה כיון שאינו מסנן אלא שמעכב שלא יכנסו התולעים לפיו אינו דרך ברירה כלל, וכמובן דאין ראיה מדברי הרא"ש להתיר ברירה בשעת אכילה ממש, שלא התיר אלא במעכב הפסולת בפיו או במפה הסמוכה לפיו, ואדרבה לשונו נראה דבשעת אכילה דלא שייך כ"כ לעכב הפסולת בפיו לא מצא הרא"ש התירא כלל לברור.

וכבר דייק בשו"ת מהריט"ץ הישנות סימן ר"ג [ד"ה הכלל העולה - הראשון], מדברי הרא"ש דאסר ברירה גם בשעת אכילה ממש, שלא התיר אלא היכא שברירה ואכילה באין כאחד - אבל לא התיר ברירה בשעת שתיה, וכן הוכיח בביאור הלכה שם מדברי הרא"ש.

ובשו"ת מהריט"ץ שם הועתק תשובת מהר"י אבועלפיא שהתיר ברירת פסולת מתוך אוכל בשעת אכילה, [ולכך התיר שם להסיר צרעה שנפלה לכוס, ועיין בזה בסמוך], ודחה שם הראיה מדברי הרא"ש דהתם חמיר משום שבורר בכלי, ולא נתפרש מקור דברי מהרי"א להתיר ברירת פסולת בשעת אכילה, [ועיין שם מה שהאריכו לפלפל בזה].

ד [בגדרי ברירה בכלי

קיימא לן דבנפה וכברה אסור לברור מדאורייתא ובקנון ותמחוי אסור לברור מדרבנן, [ועיין סק"ג מה שנתבאר בארוכה בזה], ויש לברור מה חשיב כעין קנון ותמחוי.

ובמשנה ברורה סימן שי"ט סק"ו התיר ברירה בכף, ולכאורה היינו משום דהכף חשיב כידא אריכתא, אמנם בסק"ב אסר המ"ב הפרדת השומן מהחלב בכף, ואולי שם הכף מועיל טפי להפריד בדיוק השומן מהחלב.

ויש לברר מה הדין בברירה בכף מחוררת, ומה הדין במצמיד המכסה או הכף לסיר לברור המשקה, אם חשוב כברירה בכלי, עוד יש לברר בבורר בידו כדרך כלי, וכגון שמסנן משקה בידיו, אם אסור כדין ברירה בכלי.

והחזון איש בסימן נ"ג כתב דכלי של עלי תה שיש בו כמין רשת לעכב העלין, אפשר דהוי כעין ברירה ביד דשרי לאלתר, ויש לברר אם כוונתו להתיר משום שהוא כלי העומד לברירה לאלתר, או דצד הקולא משום שעיקר הכלי אינו עומד לסינון אלא להנחת העלים והמים, אמנם אפשר דרשת זו אינה מסננת כ"כ המים מהעלין, ועיקר תועלתה שלא יצאו הרבה עלים יחדיו כשיגמרו המים, ולא חשיבא כעין ברירה כלל, ונראה שם דמ"מ נהגו להזהר שלא לברור המים הסמוכין לעלים.

ה) בגדרי אוכל ופסולת

קיימא לן דאסור לברור פסולת מתוך אוכל בכל גווני מדאורייתא, וכבר נתבאר סק"ד דלשיטת הרמב"ן והריטב"א טעם האיסור משום שאינו אוכל מה שבורר ונראה כבורר לאוצר, ולשיטת תוס' והר"ן טעם האיסור משום שעיקר דרך ברירה הוא פסולת מתוך אוכל.

והנה פעמים מצוי בשני מיני אוכלין שבורר מה שאינו רוצה ונותנו לחבירו הרוצה

מין זה, ויש לברר אם מותר לעשות כן בשבת כיון דלדידה הוי פסולת מתוך אוכל, והיינו למאי דקיימא לן דבשני מיני אוכלין חשוב מה שאינו רוצה כפסולת, וכמו שנתבאר סק"ה].

ולשיטת הרמב"ן והריטב"א לכאורה וודאי הוי בכלל דרך אכילה כל שמוציאו לצורך אכילת אחר, [ואף לפי מה שנתבאר סק"ו דאסור לברור פסולת אפילו ע"מ לאכלו, אפשר דהיינו דווקא בפסולת גמורה ולא כאן שרק אינו חפץ באוכל זה, ולכאור' כן משמע לשון הריטב"א גבי תורמוסין], אבל לשיטת תוס' והר"ן לכאור' יש לעיין בזה, ואפשר דאסור כיון שמוציא מה שאינו רוצה ולדידה הוי דרך ברירה, ויש לברר כמי קיימא לן לדינא, [ועיין פמ"ג במשבצות זהב סק"ב דלכאורה נראה שהתיר בזה לדינא, אמנם אפשר דאזיל שם לשיטתו דאף בורר שני מיני אוכלין לאחר זמן ליכא פסולת כלל, ועיין סק"ו מה שנתבאר בזה].

עוד יש לעיין בגוונא שמוציא המין שאינו רוצה בתערובת ואוכלו רק כדי להתיר הברירה, ולכאורה שרי כיון דחשיב אכילה, אמנם יש לעיין בגוונא דהוי אכילה גסה וקץ באכילתו אי כהאי גוונא אסור כיון דלא חשיב אכילה כלל, או דמ"מ חשוב כדרך אכילה.

ו) בגדר שני מיני אוכלין

קיימא לן דאסור לברור שני מיני אוכלין מדאורייתא, [ועיין סק"ה מה שנתבאר בארוכה בזה], וכתב בתרומת הדשן סימן נ"ז דנראה דדוקא בשני מינים חשיב ברירה אבל לא במין אחד, ודקדק כן מדנקטו בגמ' ובכל הראשונים שני מיני אוכלין, והובא בבית יוסף בסימן שי"ט, וכן פסק

ומלח דק אם חשוב מין אחד או שני מינים, ויש המניחין במלחיה גם מלח גס לקלוט הלחות, ואינו יוצא בחורי המלחיה, ויש לברר אם מותר בשבת.

ובגדר שני מינים כתב במשנה ברורה סימן שי"ט סקט"ו - דבשר צלי ומבושל וכן בשר של שני מיני עופות מחולקין חשיב שני מינים, ותפוחין חמוצין ומתוקין נסתפק הפמ"ג במ"ז סק"ב, [וכתב שם הפמ"ג דאם שונא חמוצין וודאי הוי כפסולת לדידיה], ויש לברר הדין בכמה זני תפוחים המצויין בזמנינו.

[עוד יש לברר הדין בחלקי אותו העוף שבזמנינו מקפידין בזה טפי, אם חשיב מין אחד או שני מינים, ועיין במשנה ברורה סקנ"ח שכתב דנחלקו האחרונים אם חלמון וחלבון של ביצה הוי מין אחד או שני מינים, ומקורם מהך דקל"ט ב' ק"מ א' דמסננין את הביצה במסננת של חרדל, וצ"ע בלשונות הראשונים שם, ועיין עוד סק"ה מה שנתבאר בזה בדעת רש"י].

ז] בדין בורר פסולת עם קצת אוכל עמו [ובעניין זבוב שנפל למוס]

הט"ז בסימן שי"ט סק"ג ובסימן תק"ו סק"ג כתב דמותר להוציא הזבובים מן הכוס אם מוציא קצת מהמשקה עמהן, ולכאורה מבואר דנקט להתיר לבורר פסולת עם קצת אוכל עמו, וכן משמע להדיא במשנה ברורה סימן שי"ט סקס"א שכתב שאם נפל זבוב או דבר אחר למאכל או למשקה - יקח קצת מהמאכל או מהמשקה ויזרוק, [וכן משמע במ"ב שם סקנ"ה וסקס"ב ובביאור הלכה ס"ג ד"ה הבורר ובסימן תק"ד סק"כ].

ובדברי הט"ז והמ"ב לא נתפרש טעם ההיתר - אם משום דסברי במלח גס

הרמ"א שם בסעיף ג', ובט"ז סק"ב פליג על זה ונקט דגם במין אחד שייך ברירה, [וכתב דשני מינים לרבנות נקט דהו"א שניכרין ואינם תערובת, עיין שם עוד שהאריך בזה], וכבר כתב במשנה ברורה סקט"ו דהרבה אחרונים הסכימו עם הרמ"א.

והנה הירושלמי בשבת פ"ז ה"ב וביצה פ"א ה"י הקשה לדעת חזקיה דאסור ברירה בשני מיני אוכלין, 'אפילו עיגולין מן גו עיגולין ואפילו רימונים מן גו רימונים', ודחה 'אין כיני אפילו בני נש מן גו בני נש', ולכאור' כוונת הירושלמי להקשות דאטו לחזקיה אסור לברור גם במין אחד - דהיינו עיגולי דבלה אלו מאלו ורימונים אלו מאלו, ודחה דמין אחד וודאי שרי וכמו שפשוט להתיר לברור אנשים מתוך אנשים, [ולכאור' הירושלמי דרך גוזמא נקיט דאינשי וודאי אינם בכלל ברירה כלל], ולפי זה מבואר בדברי הירושלמי כדעת התרומת הדשן והרמ"א, [ועיין עוד בספר ערכי תו"א שהשמיט דחיית הירושלמי, ולכאור' נראה דמסיק דאסור ברירת עיגולין מעיגולין ורימונים מרימונים, וכן משמע בהגהות הגר"א בירושלמי ביצה שם, ואולי היינו בשני מיני עיגולים ורימונים, וצ"ע].

עוד כתב בתרומת הדשן דאף בשני מינים אם בורר משניהם לאחר זמן לא חשיב ברירה כיון שאינו מבדיל המינים, וכן פסק הרמ"א שם, עוד כתב הרמ"א דחתיכות גדולות וקטנות חשיב מין אחד, ויש לברר אם היינו גם כשיש הפרש גדול בין גדולות לקטנות.

והמ"ב סימן תק"ו סק"א כתב דהטוחן מזה אסור לברור פירורין הגדולים מן הקמח, ומבואר דקמח מזה ופירורי מזה חשיבי שני מינים, עוד יש לברר במלח גס

ח] בדין עצם שיש עליו בשר

בביאור הלכה בסימן שי"ט סעיף ד' ד"ה מתוך - הביא דברי המאמר מדרכי שם סק"ז, דאסור לברור עצם שיש עליה בשר אפילו לאלתר, דהוי פסולת מתוך אוכל, אלא יאחז העצם ויאכל הבשר ואז ישליך העצם, ובביאור הלכה שם חיפש זכות לאותן שאין נזהרין בזה, וכתב דיש לומר דכל שהפסולת מחוברת לאוכל - לא חשיב פסולת אלא תיקון אוכל בעלמא, וכמו שכתב הרמ"א בסימן שכ"א סעיף י"ט - דשרי לקלף פירות סמוך לסעודה, אע"ג דהוי פסולת מתוך אוכל.

ובחזון איש סימן נ"ד סק"ד כתב דוודאי עצם שיש עליו בשר חשיב פסולת, ומה שהתירו קילוף פירות היינו משום שאי אפשר בעניין אחר, [וכמו שכתב בביאור הלכה גופיה בסימן שכ"א ד"ה לקלוף בשם המאמר מדרכי שם].

אמנם כתב בסק"ב שם דיש לעיין בפסולת המחוברת לאוכל וצריך להחזיק בשתי ידיו כדי להפרידן, אם יש קפידא איזו יד ימושך, דיש מקום לומר דכל שמחזיק האוכל בידו חשיב דרך אכילה, ובסק"ה שם כתב דיש מקום גם כן לומר דגם במושך את האוכל חשיב כבורר פסולת, [ולכאורה כן משמע בלשון המאמר דלעיל], וכתב דנראה דבמושך האוכל יש להקל.

ועיין עוד בחידושים וביאורים סימן י"ד סק"ד מה שהאריך בדין פסולת מועטת שאי אפשר להחזיק באוכל ולהפרידה.

דהפסולת מעורבת רק באוכל הסמוך לה, או משום דסברי דכל שמשירי חלק מהאוכל מעורב בפסולת אינו חשוב כמתקן האוכל אלא כמחלק האוכל לשני כלים.

ועיין בשו"ת מהריט"ץ הישנות סימן ר"ג שהתירו מהריט"ץ משום דאין דרך בורר בלח אלא משמר, וכאן שמוציא הצרעה הוי בורר בלח, ובביאור הלכה שם כתב דקשה להקל כדברי מהריט"ץ, [ועיין עוד בדברי הגר"ז בסידור הרב שכתב לאסור גם בנוטל זבוב עם מעט משקה].

ובחזון איש סימן נ"ג האריך בזה ונקט שם כעין דברי מהריט"ץ דזבוב במשקה אינו מעורב, אלא דיש מקום לומר דמעורב במה שבין כנפיו, ולכך כתב הט"ז שיקח קצת משקה עמו, וכתב שם דכל שדעתו לברור האוכל הנשאר אסור, ולא התיר הט"ז אלא במשקה שאין הזבוב מעורב בכל המשקה, ועיין שם שהאריך בדין צרור שנפל לקמח וכתב דבשבת וודאי אסור לבררו, [וכעין זה כתב בסימן נ"ד סק"ג, ושם הקשה על דברי הביאור הלכה בס"ד ד"ה מתוך - שהתיר ברירת עצם שיש עליו בשר, אמנם בדברי הביאור הלכה שם נראה להדיא שהתירו שם מטעם אחר כמבואר בסמוך].

ולדעת החזו"א יש לברר בצרור המעורב בקמח - אם יכול לחלק הקמח לשני כלים כדי שישאר חלק אחד מתוקן, ומה הדין כשזורק לגמרי כל החלק המקולקל שניכר טפי שדעתו לברור, עוד יש לברר בתוית הדבוקה ללחם אם חשיב מעורב בכולו או לא.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

עד כמה מותר להתמקח

שאלה: מי שרוצה לקנות איזה חפץ בחנות, ואינו רוצה לשלם את המחיר שקבע בעל החנות, האם מותר ללחוץ על בעל החנות עד שיוריד לו את המחיר, או לא. ואת"ל שאסור, האם המעות שהורידו לו מהמחיר הן גזל בידו וחייב להחזירן, או"ד דלאחר שכבר נעשה האיסור זכה במקחו ואי"צ להחזיר.

תשובה: יש לדון כאן מצד שני איסורים, א. לאו דלא תחמוד. ב. איסור אונאה.

(א) ונבאר תחילה לענין לא תחמוד. פסק הרמב"ם פ"א מגזילה ה"ט, כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו, או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים רבים, ה"ז עובר בל"ת שנאמר לא תחמוד. עכ"ל הרמב"ם. ואמנם יש בראשונים שיטות אחרות בביאור ל"ת דלא תחמוד, אך לענין הלכה אין אנו צריכין להכנס לזה, כי נפסקה הלכה בשו"ע חו"מ סי' שנ"ט ס"י כהרמב"ם.

(ב) ומעתה, הסברא נותנת, שגם אם המוכר רוצה למכור את החפץ, אך אינו רוצה למכור בדמים אלו, אלא בדמים יותר יקרים, ומה שהסכים למכור בזול זה רק מפני הלחץ שהלוקחים לוחצים עליו, פשוט שגם בזה עוברים בלאו דלא תחמוד.

(ג) ואם תשאל, א"כ סגרת עלינו את השער, ויהיה אסור לעמוד על המקח? והאם כל

מחיר שאמר המוכר צריכין אנו להסכים לו תיכף ומיד בלי שום ויכוחים? אינו כן, ודאי מותר להתמקח. ידוע וברור שכך נהגו מעולם. ועל כן צריכין אנו לתת הגדרה, עד היכן מותר לעמוד על המקח, ומהיכן מתחיל איסור לא תחמוד. והנראה שההגדרה מבוארת במשנה ריש פ"ג דגדרים, היה מוכר חפץ, ואמר קונם שאיני פוחת לך מן הסלע, והלה אומר קונם שאיני מוסיף לך על השקל, שניהם רוצין בשלשה דינרים, עד כאן. מבואר שכך דרכו של עולם, שהמוכר מעיקרא מוכן למכור את החפץ במחיר פחות מהמחיר הנקוב, אלא שהוא קובע מעיקרא מחיר גבוה יותר, כדי שכאשר יתווכחו אתו, אז יוריד את המחיר אל הסכום הזה. ועל כן, כל היכא שהאומדנא היא, שהמוכר היה מסכים מעיקרא למכור במחיר זה, ומה שקבע סכום יותר גבוה זה מהטעם הנ"ל, או שמקווה שמא ימצא מי שישלם לו את המחיר הגבוה, אבל הוא מוכן לקבל מעט פחות מזה (וכמו שמצינו בבב"מ נ"א ע"א, אדם שהכריז שמוכר בששים ואם היו נותנים לו חמישים וחמש הסכים), בזה מותר לעמוד על המקח. אבל אם ברור שהוא היה מעדיף שלא למכור כלל במחיר זה, ומה שהסכים הוא רק מפני הלחץ, עובר הקונה בלא תחמוד.

(ד) ואמנם אם באנו רק מצד לאו דלא תחמוד, זה הוא רק איסור לכתחילה, ובדיעבד לאחר שכבר נעשה הדבר, אין כאן חובת השבה, וכמו שמבואר במ"מ על

הרמב"ם הנ"ל, דלאו דלא תחמוד הוא לאו שלא ניתן לתשלומין.

אכן יש לדון, שיהיה כאן חיוב השבה מצד הנידון השני שהזכרנו, והוא איסור אונאה. ואל תחשוב שאיסור אונאה הוא רק כשהמתאנה אינו יודע, ובאו עליו ברמאות, וכאן שהמוכר יודע, ליכא איסור אונאה, זה אינו, כי מפורש ברמ"א סי' רכ"ז ס"ז שיש אונאה אפילו כשהמתאנה יודע. ומקור דין זה בשיטמ"ק ב"מ נ"א ע"א בשם ר"ח, ומרדכי ב"מ סי' ש"ז בשם הראב"ה, והוא דין מוסכם שאין עליו חולק, ואין מועיל להפקיע דיני אונאה, אלא אם מתנה עמו במפורש, חפץ זה שאני לוקח ממך במנה, יודע אני שהוא שוה מאתים, ע"מ שאין לך עלי אונאה אני לוקח ממך, וכמו שמבואר בשו"ע שם סעיף כ"א, רק תנאי מפורש כזה מועיל להפקיע דיני אונאה.

(ה) ואמנם יש לתמוה, דא"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו, וכי אסור למכור בזול או ביוקר מכפי שויו של החפץ, ומי שמוכר בזול או ביוקר עובר באיסור אונאה, אע"פ שהמוכר והלוקח שניהם חפצים בכך? זה דבר שלא יתכן, ויש הרבה מעשים בש"ס ופוסקים, שמכרו בזול מאיזה סיבה שהיא, ולא עלה על הדעת שיהיה בזה איסור אונאה, ואין משמע שהתנו במפורש יודע אני וכו'.

(ו) ומצינו בענין זה סוגיא מפורשת בקידושין ח' ע"א, דתניא עגל זה לפדיון בני טלית זה לפדיון בני, לא אמר כלום, עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני, בנו פדוי, ומפרשין בגמ' כי הא דרב כהנא שקיל סודרא בפדיון הבן, אמר לדידי חזי לי חמש סלעים, א"ר אשי לא אמרן אלא כגון ר"כ דגבירא רבה הוא ומיבעי ליה סודרא ארישיה, אבל כו"ע לא, כי הא דמר ב"ר אשי זבן סודרא מאימיה דרבה

מקובי שוי עשרה בתליסר, עד כאן הסוגיא. ופירשו הרשב"א והר"ן, דדווקא כגון ר"כ ודומה לו יכולין לומר לדידי שוי לי, לפי שדרכן של גדולים להתייקר במה שהן צריכין לו, והוסיף הר"ן, דבעינן שיהא דרכו להתייקר בכיוצא בזה עד כדי דמים הללו, הא לאו הכי לא מצי אמר לדידי שוי לי.

(ז) המבואר מהדברים הוא, שדין לדידי שוי לי הוא, במי שדרכו לשלם בשפע ובנדיבות על מה שהוא קונה, אע"פ שהוא יותר משויו, וכן דרכם של אנשים חשובים, (ובלשונו נקרא לארג'), ומאחר שהמנהג כן, נחשב לגביו כאילו כך המחיר האמיתי של החפץ, ומועיל לפדיון הבן כאילו באמת הוא חמש סלעים. וביאור הדברים הוא פשוט, כי מחיר החפץ נקבע ע"פ שער שבשוק, והשער הוא משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן, והוא נקבע תמיד לפי מקומו ושעתו. ועל כן, מנהגם של אנשים חשובים הוא שוק לעצמו, וקובע שער לעצמו. ואצל אנשים חשובים כמו ר"כ, באמת השער של עגל או טלית הוא חמש סלעים, ולכן התנה הר"ן דדווקא אם דרכו להתייקר עד כדי דמים הללו, וע"פ הנ"ל הטעם פשוט, דבעינן שיהא זה מנהג הנוהג, ואם הסכים פעם אחת לשלם מחיר גבוה ביותר, אין ההסכמה הזו קובעת מנהג, ואין זה נחשב שער.

(ז) ומעתה יש לנו הגדרה ברורה, היכן מותר לכתחילה למכור בזול או ביוקר, ואין לזה שייכות לאונאה, ואי"צ להתנות ע"מ שאין בו אונאה, והיכן נחשב אונאה וצריך תנאי. וכך היא ההגדרה, אם מה שמוכר בזול, הוא מפני שיש מנהג כזה, שלפעמים מוכרים בזול, וכמו שמקובל לעשות לפעמים מבצע, או מכירת חיסול ומכירת סוף עונה ועוד עניינים כאלה שהם מנהגים ידועים, זה נחשב שער

גמור, ואין לזה שייכות לאונאה, ויש לצייר עוד דוגמאות, כגון מי שעוקר דירתו לחו"ל, ואינו יכול ליקח עמו הרהיטים שלו, ומוכר אותם בזול, וידוע שאם היה לו פנאי, היה מוכר במחיר גבוה יותר, אלא שאין לו פנאי, ג"ז מסתבר שהוא נחשב מנהג, כי כך דרך העולם, שמי שהוא מוכר למכור, חפציו נמכרין בזול. וכמו שמפורש בגמ' (ב"ק ז' ע"א), דמאן דעייל ונפיק אזוזי זל ארעיה.

(ח) אבל כאן אנו דנין במקום שאין שום מנהג, אלא שהלוקח מייגע את המוכר בדברים, עד שהוא מסכים להוזיל כדי לסלק מעליו, פשוט שזו אונאה גמורה, ונוהג בזה כל דיני אונאה, פחות משתות אסור להונות והמקח קיים, שתות קנה ומחזיר אונאה, יתר משתות בטל מקח.

אכ"ן צריך להדגיש, שכל זה אינו נקבע ע"פ המחיר שקבע המוכר בחנות זו, אלא לפי שער שבשוק, ובימינו בד"כ השער אינו ברור כ"כ, כי יש מקומות שמוכרין ביוקר ויש בזול. ועל כן אם לחץ הלוקח את המוכר להוריד את המחיר עד פחות מכפי השער במקומות הזולים יותר, אז נוהגים בזה כל דיני אונאה וכנ"ל, אבל אם יש מקומות שחפץ כזה נמכר במחיר זה, אין כאן איסור אונאה אלא רק לא תחמוד.

(ט) כ"ז נראה ברור להלכה, אלא שיש כאן מקום לדון מדברי הרמב"ם פ"א מבכורים ה"ז, וז"ל נתן לו כלי שאינו שוה בשוק חמש סלעים, וקיבלו הכהן בחמש סלעים, הרי בנו פדוי, ותמיהו הרשב"א והר"ן איך השמיט מ"ש בגמ' דדווקא ר"כ דגברא רבה הוא. ונאמרו בזה תירוצים רבים, א. הרשב"א תירץ שדברי הגמ' רק לענין סודרא, שאין דרכן של בנ"א להתייקר אלא ת"ח, אבל בשאר דברים כל אדם שוה, והניח בצ"ע. ובאמת הדברים תמוהים, דמ"מ היה

לו להרמב"ם להעתיק דין הגמרא שאם הוא סודרא, דווקא ת"ח. ב. בכ"מ וב"י תירץ, שסובר הרמב"ם, דכל שהוא שוה ה' סלעים לשום אדם, אע"פ שלכהן זה אינו שוה כ"כ, יכול לקבלו בה' סלעים, והגמ' מתפרשת, לא אמרן אלא כגון סודרא, דלר"כ הוא שוה חמש סלעים, ואז יכול כל אדם לקבלו בה' סלעים. וכן קבע מרן להלכה בשו"ע יו"ד סי' ש"ה ס"ה, וכבר כתב הש"ך סק"ה שתירוצו דחוק. ובאמת הוא דחוק טובא, חדא שאם זו כוונת הרמב"ם היה לו לבאר זאת מאחר שהוא מפורש בגמ', ואיך כתב את הדין בסתמא בלי שום חילוק. שנית שהפירוש הזה בגמ' הוא דחוק טובא, ומי דחקו להרמב"ם להוציא את הגמ' מפשוטה. ג. מהר"י קורקוס תירץ דדווקא ר"כ מותר לו לעשות כן, אבל שאר אדם אין לו לעשות כן, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, וזה פירוש מתיישב בגמ', אכן תמוה, דא"כ היה לו להרמב"ם לפסוק זאת להלכה, שאין רשות לנהוג כן אלא לת"ח. ד. הב"ח תירץ דהגמ' מיירי כשרק הכהן אומר לדידי שוי לי, והרמב"ם מיירי כשגם האב אומר הילך חפץ זה בחמש סלעים. ודבריו תמוהים, כי לא נזכר בלשון הרמב"ם שהאב אומר כן, וגרם לו להב"ח לומר זאת מפני שהעמיד דבריו על לשון הטור. ובלשון הטור נזכר שהאב אומר כן, אבל לא בלשון הרמב"ם, עוד ילה"ק ע"ד הב"ח, דהא גופא קשיא שהיה לכתוב חילוק זה, אם אמר האב או לא, מאחר שלשיטת הב"ח חילוק זה מפורש בגמ', וכבר כתב הש"ך שתירוצו הב"ח דחוק מאוד.

(י) נתבאר בעה"י שכל התירוצים הנ"ל הם תמוהים ודחוקים, והמחזור הוא מה שתירץ הש"ך סק"ה שהרמב"ם היתה לו גירסא אחרת והיא גירסת הבה"ג, ולא אמרו אלא גברא רבה כר"כ דידע למחול,

להוריד את המחיר, אך יש לזה הגבלה, שלא הותר אלא עד כמה שהאומדנא היא, שהמוכר היה מוכן מתחילה למכור במחיר זה, ומה שקבע מחיר גבוה יותר זה כדי לתת מקום להתמקחות.

(ב) אבל אם ברור שהוא לא היה מוכן למכור במחיר זה, ורק מפני הפצרות הלוקח והטרדותיו נאות להוריד מהמחיר, אסור לעשות כן. והעושה עובר בשני לאוין דאורייתא, א. לא תחמוד, ב. אל תונו איש את אחיו, שהוא איסור אונאת ממון.

(ג) יש חילוקים לדינא בין שני לאוין אלו, לא דלא תחמוד נקבע לפי רצון המוכר, שאם ברור שאין ברצונו למכור בזול, אסור להפציר בו הרבה, אבל לאו דאונאה אינו נקבע לפי רצון המוכר אלא לפי שער שבשוק, ועוד חילוק ביניהם, דבלאו דלא תחמוד אין חיוב תשלומין, אבל לאו דאונאה דינו מתחלק, אם האונאה פחות משתות אסור להונות ובדיעבד אי"צ להחזיר, שתות קנה ומחזיר אונאה, יותר משתות בטל מקח.

(ד) עוד נתבאר, שאם מה שמוזיל את המחיר זה מפני שכך נהוג בעולם המסחר, שמי שנמצא במצב כזה וכזה ערך נכסיו יורד, אין בזה איסור אונאה, אבל עדיין יש בזה איסור לא תחמוד, ואסור להפציר בו הרבה להוריד את המחיר.

(ה) כל מי שבא להתמקח בענייני ממון כגון בשכירות דירה, צריך לזכור היטב שני איסורי תורה אלו, לא תחמוד ואיסור אונאת ממון, ולהזהר מאוד שלא להיכשל בהם.

אבל כו"ע לא, ולפ"ז סובר הרמב"ם שאי"צ בדווקא גברא רבה, אלא שיבין הכהן את הענין, ולא יחשוב שהוא מוחל על חלק מחמשת הסלעים, כי אין שיך בזה מחילה. ומעתה הכל נכלל בלשונו הקצר של הרמב"ם.

ולפי שיטה זו אפשר לומר לדידי שוי לי אף אם אין דרכו להתייקר, ודלא כדברי הרשב"א והר"ן, וליתא לכל מה שביארנו לעיל, אלא שאם באנו לזה, הרי דעת הרמב"ם דעת יחידאה ממש, כי גירסת כל הראשונים כגירסתנו (ומהם הרמב"ן בהלכות בכורות שלו, העתיקו הרא"ש שם), וצ"ע אם נוכל לסמוך על הוראת הרמב"ם והשו"ע בזה. ובאמת בביאור הגר"א שם הסכים לתירוק הש"ך, ועפ"ז דחה את הוראת הרמב"ם וש"ע מן ההלכה.

(יא) ולענין נידון שאלתנו, אין אנו צריכים להיכנס לזה, כי גם אם נפסוק בדין לדידי שוי לי כדעת הרמב"ם, זה מועיל רק אם המוכר באמת אומר לדידי שוי לי. ובנידון שאלתנו, אם יאמר המוכר בפירוש שהחפץ שוה לו רק כך וכך ולא כפי שוויו בשוק, אז תועיל אמירתו. ולדעת הרמב"ם מועיל אפילו אם אין בזה מנהג, אבל בנידוננו, גלוי וידוע שאין המוכר אומר לדידי שוי לי, אדרבה, ברור שאצלו החפץ שוה כפי המחיר הנקוב, ולא הסכים להוריד מהמחיר אלא מפני הטרדותיו של הלוקח, פשיטא שאין זה נחשב לדידי שוי לי, ואיסור אונאה במקומו עומד.

מסקנת הדברים לדינא

(יב) א) מותר לעמוד על המקח, ולהשתדל



הרב משה חליוה
מז"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

בענין טלטול היכא דאיכא עירוב מהודר

יהא ח"ו כאינו מודה בעירוב, עכ"ל (עיין לקמן סימן צ"ט). וראה להגה"ק ממנוקאטש בספרו נימוקי או"ח (סימן שצ"ד) שהאריך להוכיח שאין נכון להחמיר שלא להוציא מביתו במקום שיש עירוב. אחד סיפר לי שאביו שלו סיפר לו שפעם אחד הלך ברחוב בעיר מונקאטש ביום שבת עם כ"ק אב"ד מונקאטש זצ"ל בעמ"ח מנחת אלעזר ועם עוד אנשים, והנה שאל אב"ד מונקאטש אחד למה שם המטפחת אף סביב הצוואר, הלא יש כאן עירוב, והשיב לו שהוא מחמיר מלטלטל, שאל אותו אב"ד מונקאטש בתמיה אתה צדוקי, ואחר זמן פגשתי עם אדמו"ר ממנוקאטש שליט"א וספרתי לו הסיפור הזאת מזקנו, ואמר לי שידוע הסיפור הזה, אבל יש הוספה, שזקנו אמר לו אם אני לא הייתי מיוחד מהמשטרה הייתי חונק אותך עם המטפחת אף סביב הצוואר (מטעם ידוע, מורידין ולא מעלין). ובספר מאיר החיים (בעהמ"ח הרב נתן אלי' רוט שליט"א חלק ב' דף קמ"ד אות ט"ז) כתב שהיה קיים עירוב מהודר בקרית ויז'ניץ בני ברק, מלבד העירוב שהיה סביב העיר בני ברק, ובכל זאת כ"ק אדמו"ר מויז'ניץ זצ"ל בעמח"ס אמרי חיים לא היה מטלטל בשבת, אבל כדי להיות "מודה בעירוב" היה מטלטל בכיסו פיסות נייר נקיון (נעפקינס) [אמר הקמ"ח, הך עובדא צ"ע, ואולי לא היה חפץ האמרי חיים לטלטל לעיני עלמא ובפומבי, אך ע"מ להיות מודה בעירוב טלטל הנייר נקיון בכיסו, ויל"ע]. בספר מנהג ישראל תורה (סימן ש"א) מביא עוד טעם בשם תורת א' ח"ד (מכתב

בספר שמחים לשמרו על מצות עירוב להג"ר משה מאנדל שליט"א רב דקהל בית מרדכי פלעטבוש (חלק השו"ת, סימן ה') דן בהשאלה בדוכתא דאיכא עירוב הכשר לכל הדעות, אם מותר לאדם להחמיר על עצמו מלטלטל במקום שכזה, וכתב וז"ל: כתב בספר תיקון עירובין מאת המחבר ידידי הרה"ג ר' שלום נח סג"ל וויס שליט"א דומ"ץ אורשינוא, וראש ישיבה בשיבת מנחת אלעזר מונקאטש (פרק חמישי סעיף ט'), וז"ל: במקום שנעשה העירוב כהלכתו מן הדין שלא להחמיר על עצמו מלטלטל באותו מקום, ובביאורו בנין שלום (ס"ק ט"ו) כתב וז"ל: ועיין גם מה שהאריך בזה בתולדות שמואל (מצוה ל"ב סימן פ"ב אות ט"ו) ובספר נזר ישראל (סימן נ"ז בליקוטי הרמ"א ס"ק ג'), ובספר דברי שלום להגה"ק מסטראפקאו בהגהות שכתב על החיי אדם (כלל ע"א בתוספת חיים שם ס"ק א') דטעות הוא להחמיר על עצמו שלא לישא, דאם מחמיר יותר ממה שהחמירו חז"ל הרי הוא הדיוט, ואם מחמיר מטעם שמא לא תיקנו העירוב כדין הרי הוא מבזה התלמיד חכם שתיקן שם העירוב, עיי"ש. ומה שהעיר על דבריו בשו"ת תפארת נפתלי (להגה"צ משארמאש זצ"ל יו"ד סימן פ"ה ד"ה וראיתי), ועיין גם בספר דברי מנחם (הגהות על ספר דברי שלום הנ"ל עמוד קמ"ה-קנ"ה) שהביא גם מעשה רב מהגה"ק ממנוקאטש זצ"ל בזה, וגם אמר שבעיר אשר איש ירא שמים ותלמיד חכם ממונה על העירובין, אין מן הראוי להחמיר שלא להוציא כדי שלא

וביאורים למעשה רב הנדמ"ח, וכ"כ בשו"ת תשורת ש"י (מהדו"ק, סימן שנ"ז) דיר"ש יחמיר ע"ע לפי דאיכא כמה חששות בתיקון עירובין. ועי' בספר מנחת שבת (פ"ב, ו') דאשרי הנזהר בזה, וראה בעיניו דהנזהר בזה ניצול מכמה מכשולות, עכת"ד דהמנהג ישראל תורה, ובתוספת נופך מנאי בס"ד. על כן בריא מילתא דהמחמיר מפני דחייש דלא נעשה אליבא דכו"ע, או דחושש דנתקלקל העירוב, הגם דהרבה פוסקים לא חשו לזה, מ"מ ודאי אינו מן המתמיהין [ועמש"כ לקמן משעה"כ, ויל"ע בזה].

וביותר תמי' אצלי, דבשמחים לשמרו (עמוד קע"ט) הביא אגב שיטפיה וז"ל: ידוע שהחזון איש לא היה מטלטל בבני ברק, אמנם היה זה מטעם אחר לפי שהיה נוהג כשיטת רמב"ם (שו"ע או"ח סימן שס"ב סעיף י') שצורת הפתח עד עשר אמות, עכ"ל. ולפלא שלא הרגיש דדעת מרן החזו"א ז"ל גלויה ומפור' בשער בת רבים, כמובא בס' דינים והנהגות (פרק י"ד) דהיה אומר שאסור לשאת משא בשבת אף בעיירות שמתקנין עירוב, לפי דעל הרוב יש בזה מכשולים, וכ"כ בספרו אמונה ובטחון (פ"ד ס"ק י"ח), ע"ש בלישניה, והיה נחשב אצלו כודאי דרבנן, והיה רגיל לומר שבכל פעם שהולך לראות את העירובין תמיד מצאם שהם פסולים, ופ"א אמר דקשה לו לילך ברחוב בשבת בראותו מחללין שבת בהוצאה, ע"ש. ועיין עוד בספר גזנים ושו"ת חזון איש (חלק א' עמוד קצ"ב) במכתב מרן הגאון מטשעבין ז"ל, ובהגהת מרן החזו"א ז"ל אהא, והבן לאשורו.

ואמנם אף להמחמירים אי"ז סותר למאי דכתבו הפו' ליעביד עירוב בהעיר, עי' שו"ת הרא"ש (כלל כ"א, סימנים ח' וט') ושו"ת חתם סופר (או"ח סימן צ"ט)

נ"ג), כי כאשר גזרו הלכה כדברי המיקל בעירוב לא רצו שיחמירו בזה, שלא יהיו ח"ו כחולק על דברי חז"ל דבעירובין הלכה כדברי המיקל, עכ"ל. ונלענ"ד להוסיף עוד טעמים נוספים דאינו ראוי להחמיר במקום שיש עירוב כשר, דלפי מה שכתבתי דיש הרבה אופנים דע"י טלטול בשבת מקיים מצות עונג שבת, כאשר יתבאר באריכות (עיין לעיל דף כ"ו), וכן יש אופנים לצורך מצות שמחת יו"ט כאשר יתבאר (עיין שם), וכן יש אופנים לצורך מצוה כאשר יתבאר (עיין לעיל דף כ"ז כ"ד), וכן יש אופנים לצורך שלא לעבור איסורים (שם), וכן יש אופנים לצורך מצות גמילות חסדים (שם), וכן יש אופנים לצורך איסור תחומין (לעיל דף כ"ד), וכן יש אופנים לצורך סכנה כאשר יתבאר (עיין לעיל דף כ"ד, כ"ה), לכן כל המחמיר אינו אלא מן המתמיהין, עכ"ל דהשמחים לשמרו.

והנה בהא מילתא נראה ברור דכל מ"ש לחוש לאינו מודה בעירוב הוי דייקא בכה"ג דהעירוב כשר לכולי עלמא, ואין בו שום חששות ופקפקין שמא יקרע וכו', ומהודר הוא לכתחילה לכו"ע, דזולת זה יעויין בספר מנהג ישראל תורה גופי' דהביא בתו"ד דיחיד הרוצה להחמיר ע"ע שלא לטלטל גם אחר דנעשה העירוב, אי מפני שלא נעשה אליבא דכולי עלמא, או משום דחושש שמא נתקלקל העירוב שפיר דמי ולא הוי בכלל הדיוטות, וכן כתב בספר נזר ישראל דאנשים יראים נזהרים מלהוציא שום דבר בשבת מטעם דחוששין שמא נתקלקל העירוב וכיו"ב. וע"ע בספר מעשה רב (סי' קמ"א) דרבינו הגר"א ז"ל החמיר בהא טובא, וז"ל שם: "שלא לישא בשבת כלל אפילו במקום שיש עירוב אפילו בחצר", וע"ש עוד. וראה שם בביאורי הגרנ"ה ז"ל ובמקורות

ובקיצושו"ע להגה"צ רבי רפאל ברוך טולידאנו ז"ל (רכ"ז, מ"ג), ובספר יסודי ישורון (חלק ב', עמוד רל"ז), ע"ש דהאריך בזה, דמ"מ בעינן לאצולי כל מאי דאפשר, ופשוט.

אחר זמן משכתבתי זה מצאתי בספר מנחת איש על הלכות שבת להרה"ג רא"י שפירא שליט"א (הלכות, חלק א' פרק כ"ה ס"ק ל"ח) דכתב אודות הטלטול בזמנינו, וז"ל: לדעת המ"ב בכמה מקומות (=עיי"ש דציין לכ"מ) יש להחמיר לכתחילה שלא לטלטל שום דבר בחלק מן הרחובות שבתוך העיר, ואפילו במקומות שיש שם עירוב, מפני שיש להחמיר לכתחילה ולנהוג ברחובות הללו כדין רשות הרבים, ואף לדעת החזו"א (=ע"ש דציין) שדין הרחובות שבזמנינו הם כדין כרמלית, מכל מקום כיון שתיקון העירוב לכל פרטיו ודקדוקיו הוא מן הדברים הקשים ביותר, וכן אף אם העירוב תוקן בשעתו כראוי, הרי חדשים לבקרים יוכל העירוב ליפסל על ידי דברים שונים, וכמעט שאינו בנמצא שיתוקנו תמיד כל הדברים הצריכים תיקון, אלא שהוצרכו הרבנים שבכל מקום לתקן העירוב כדי להציל לכל הפחות מעט מהמכשולות, והוזהקו ליסמך בהרבה דברים על צירוף כמה קולות שבמקום הדחק, לכן החמיר החזו"א ז"ל מאד שלא לסמוך על העירוב כלל, ולא לטלטל שום דבר אפילו ברחובות שבתוך העיר, וכן נהגו רבים מיראי ה' ותורתו, וראה עוד בהערה כמה שיש לדון בזמנינו יותר מחמת המציאות שבהווה, וגם יבוארו בהערה מקצת החששות המצויות בתיקוני העירוב, וכל זה הוא אפילו בעירוב שרבנים יראי ה' תיקנוהו ואחראים עליו, ע"כ. וראה שם (הערה צ"ט) דהרחיב טובא בחששות רבים דאיכא בזה, ובסו"ד כתב וז"ל: ועדות נאמנה הוגד לנו מאת הרבנים הגאונים שליט"א

הממונים על העירוב באחת הערים החרדיות [ואשר אותו עירוב ידוע ומפורסם לעירוב מתוקן כהלכתו באופן יוצא מהכלל, אשר סביר להניח באופן כמעט ודאי שאין עירוב טוב ממנו בשכונות או בערים בשום מקום] אשר ביציאה אחת [מני רבות] שיצאו הרבנים הגאונים שליט"א לבדוק את תוואי העירוב תיקנו [בדברים המתחדשים שצריכים תיקון] עשרות רבות של תיקונים, ואם במקום זה ישנם רבנים גאונים שליט"א המוסרים נפשם תדיר תדיר בתיקון העירוב חדשים לבקרים, מה נאמר בשאר מקומות אשר אך למותר להאריך עד כמה יהא מצוי הדבר מכשולות ופקפוקים רבים, וכבר נתבאר למעלה שכל זה הוא אפילו בעירוב אשר באופן כללי מתוקן על ידי חכמים ויראי ה', ע"כ. ועיין נמי מש"כ שם (סעיף ל"ט) וז"ל: ובזמנים האחרונים אכשר דרא, ותיקנו בכמה וכמה מקומות [בשכונות שדרים בהם בני התורה החרדים לדבר ה' ותורתו] "עירובים פנימיים" אשר תוקנו על ידי תלמידי חכמים ויראי חטא הבקאים בהלכות אלו ובפרטיהן. וגם הם עמלים רבות לתקן כל הטעון תיקון מידי שבוע, ובהם יש לברר היטב אם שייך לסמוך על זה לכתחילה ובאיזה מקומות, ובכמה מקומות עשויים העירובים הללו להציל ממכשולות בכל מה שאפשר, אבל אין הם מתירים הטלטול לכתחילה בלא פקפוק, ומהם שאפשר לסמוך עליהם על כל פנים להחמיר הטלטול על ידי קטנים, וגם הם אינם מתוקנים אלא לדעת החזו"א (=ע"ש דציין) שהכריע לנהוג ברחובות שלנו כדין כרמלית, ואילו לדעת המ"ב (=ע"ש דציין) אין הדבר כן, וכבר נתבאר לעיל (=כנ"ל) שלדעת המ"ב יש להחמיר לכתחילה, ולנהוג בחלק מן הרחובות שבזמנינו כדין רשות הרבים, וראה בהערה, ע"כ. וע"ש היטב בכל דבריו. ועיין עוד בספר ארחות שבת (חלק ג', פכ"ח

העירוב שנעשה בשיתוף כל מבואות צפת ת"ו או אשר נעשה לבית הטבילה אם היו נעשין כהלכתן או לא עכ"ל והטעם דסומכין על החזקה ועוד דלא גרע משאר ספיקא דרבנן להקל ובפרט בעירובין דקיי"ל הלכה כדברי המיקל (עירובין מ"ו א' וש"מ) ומה שהעבירו לגבאים אינו אלא לחינוך ששבת היום לה' וכמאמחז"ל (עירובין ע"א ב') מערבין בחצירות ומשתתפין במבוי שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות, עכ"ל.

ברם ע"י בספר רב רבנן (שם, עמוד תנ"ה) דכ' נכדו דמרן זצוק"ל ה"נ הרה"ג רבי מנחם בן ציון פאדווא שליט"א וז"ל כשלימד הלכות ד' רשויות אמר שהוא נוהג שלא לטלטל בשבת אף שיש עירוב. ואחד החששות הוא שרחוב הסמוך רח' חזו"א הוא רחב יותר מט"ז אמות והוא חושש לרה"ר אף שיש להקל בזה, עכ"ל וע"ש בכ"ד.

והנה כמדו' אף אנן בעניותין זכינן לראות כמ"פ דמרן השבט הלוי זצוקללה"ה העביר ליד משמשיו דברים קודם שיצא מבנין ישיבתו הק' ביומא דשבתא אחר תפילת שחרית. ולפי"ד הגריב"צ שליט"א טעמא דמילתא הוא משום חינוך ברם למ"ש הרה"ג רמבצ"פ שליט"א י"ל דדייקא לעצמו הוא דהחמיר בהאי חומרא אך שפיר נתן כן לידי גבאיו דמעיקרא דדינא ליכא למיחש לזה, כנלפע"ד. וע"ע בתשובותינו גם אני אודך חלק רביעי (סימן א' ס"ק ב' וג') מה שהבאנו ממאי דזכינן לשמוע מפ"ק דמרן השבט הלוי זצוק"ל בעניני טלטול בשבת [ונדפס נמי בס' רב רבנן הנ"ל עמוד שד"מ, ע"ש].

ס"ק ק') מה שכתבו ביתרונות דיש לעירוב שכוונתי על פני עירוב כללי של העיר, ע"ש באורך. וע"ע בספר דעת יהודה למו"ר מרן הגר"י שפירא זצוקללה"ה מש"כ איזה דברים בהא, ע"ש. וע"ע בהנהגות מרן הגרא"מ שך זצוקללה"ה הנדפסות בס' הזכרון דרור יקרא (עמוד שכ"ז, ס"ק ט'), ע"ש היטב.

והנה זה עתה יצא לאור עולם ספר רב רבנן מהליכותיו והנהגותיו דמרן רשכבה"ג הגר"ש הלוי ואזנר זצוק"ל וחזי הוית התם (עמוד מ"ג) דכ' בנו הגריב"צ הלוי שליט"א וז"ל כמה וכמה פעמים כשהלכנו עמו בשבת קודש לבית הכנסת ובחזרתו והרגיש שמטלטל שום דבר בכיסו היה מוסר לנו לטלטלו, וכעין זה ממש ראיתי כמה פעמים אצל מו"ר כ"ק הבית ישראל מגור זי"ע שבאמצע טיולו לפנות בוקר מסר למשמשו איזה חפץ, ומעולם תמהתי, ממ"נ, אם מותר לטלטל, מותר לכל, ואם אסור מהיכי תיתי שימסרנו לאחרים מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, ואין אדם חוטא ולא לו. ולענ"ד ודאי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים ובפרט במידי דשכיח וחובת האדם למשמש בכיסו שייך גם כמובן לענין עירוב, ועל כרחך ודאי דסמכו על העירוב וכמבואר בתשובותיו כמה פעמים וביותר בח"ח סי' צ"ז, עד כמה סמך על עירובי העיירות המקובלים, והחושש עדיין פוק חזי עדות רבה"ק הרח"ו על רבו האריז"ל בשער הכוונות וז"ל והנה ראיתי למורי ז"ל שבשחרית יום שבת היה מוליך עמו הטלית והחומש מביתו לביהכ"נ וגם היה מוליכו לבית הטבילה אשר מחוץ לצפת ת"ו אותה הנודעת ולא היה מקפיד וחושש לחקור בענין



הרב אבינועם טאובנר

עיונים בעניני נטילת ידים (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

- א. נטילת ידים של שחרית
- ב. נטל ידים בלי כוונה להתירם לאכילה
- ג. ברכה על נטילת ידים משום רו"ר
- ד. נידונים בדבש לענין ברכה בפנ"ע וכטפל ונטילת ידים
- ה. פרטים במים ראשונים ואחרונים (אגן הסהר ח"א ע' 466)
- ו. נגיעה במקומות הטעונים נט"י
- ז. אם אוכל מחמת מאכיל צריך נט"י
- ח. שנים שנטלו ידים מב' כלים, ונמצא כלי א' פסול
- ט. בענין שיעור כביצה לנט"י

וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו.

ודעת הרא"ש (ברכות פ"ט סי' כ"ג) דהטעם הוא משום תפילה, לפי שידיים של אדם עסקניות הן ואי אפשר שלא יגע בבשר המטונף בלילה, לזה תקנו חז"ל ברכה על הנטילה לקריאת שמע ולתפילה.

ב) קיימא לן כתרי השיטות

הנה קיימא לן כתרי הטעמים לחומרא. ונפקא מינה בין הטעמים, דלהרא"ש דמשום תפילה, חייב ליטול ידיו גם לפני מנחה ומעריב, [וכך קיימא לן בשולחן ערוך סי' רל"ג סע' ב']. [א. ה ומעשה עם מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל שרחץ ידיו לפני מנחה בלי כלי, והסב תשומת לבי לכך. וביאר, כיון דלפי הרא"ש צריך לברך, ע"כ אינו נוטל בכלי. אך לאחר יומים שלושה, א"ל דלפי הרא"ש אין נפ"מ עם כלי או בלי כלי. וכיון דא"א לצאת יד"ח שיטתו, אז כבר יטול בכלי עכ"ד].

א. נטילת ידים של שחרית

הנה יש לעיין אם נטל ידיו בבוקר ובירך על נטילת ידים, ואחר כך התפנה, ועכשיו נוטל ידיו שנית, ומספק אינו יכול לברך שנית על נטילת ידים, האם יוכל לצאת מחבירו שנוטל עכשיו ידים לסעודה.

והנה ראשית כל יש לדון בעיקר הטעם שחכמים תיקנו נטילת ידים של שחרית:

א) תרי טעמים דנטילת ידים

הנה יש להקדים, דבנטילת ידים של שחרית איכא תרי טעמי, דעת הרשב"א (תשובות ח"א סי' קצ"א) דהטעם הוא משום בריה חדשה, לפי שבשחר אחר השינה אנו נעשים כבריה חדשה, דכתיב "חדשים לבקרים רבה אמונתך", צריכין אנו להודות לו יתברך שבראנו לכבודו לשרתו ולברך שמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן הברכות שאנו מברכין בכל בוקר, לכן גם דבר זה תקנו בשחר להתקדש בקדושתו

ומצאנו בדעת נוטה הל' נטילת ידיים שאלה ש"ו וכ' שלא יברך. ב. עוד הסתפקו קודם מוסף ביום שיש מוסף, ומצאתי בדעת נוטה שם אות שח, שט שנשאל אם שכח שיברך קודם מנחה, וכ' שלא, דיתכן שלא תקנו אלא בשחרית ע"כ. ג. עוד כ' שם אם נזכר קודם חזרת הש"ץ, או ש"ץ בעצמו שנזכר שלא בירך, ג"כ לא יברך. ד. בחי"א כלל ח' סעיף ח' מבואר דאם לא בירך בשחרית יכול לברך במנחה, אך המשנ"ב לא הביאו. ושאלו שם בשאלה ש"א, דאם הסתפק אם בירך בשחרית, ויכול לצאת יד"ח הברכה ממי שנטל ידיו לסעודה בצהריים, וכתב שיכול לעשות זאת אם לא התפלל עדיין מנחה, ועי' בחי"א ע"כ. כלומר הנ"ל. אך אם נימא כהרשב"א דהברכה מפאת בריה חדשה אם כן יכול לברך גם לאחר התפילה, ואם כן יש לומר דראוי שישמע מאחר. [א. ה במשנ"ב סימן ד' סוסק"א כ' דלאחר התפילה לכו"ע לא יברך ע"כ, משמע אף לרשב"א. ושמא כוונת מורינו זצ"ל לעיקר הדין שגם מדין בריה חדשה תיקנו לתפילה אבל אה"נ מצד הבריה החדשה לעבודת השי"ת שייך כל היום וצ"ע. וכן א"ל הגר"י מנת שליט"א על חידוש העולם לבריה חדשה, ס"ל למשנ"ב שזה תחילת ההתחדשות. אך קצת קושיא על המשנ"ב דבהחלט אפ"ל בריה חדשה כל היום (עד השקיעה).]

לצאת מהנוטל ידיו לסעודה

מעתה יש לעיין בנידון הנ"ל, דהנה לדעת החיי אדם (הנ"ל) מהו בנטל ידיו בבוקר, ובירך על הנטילה ראשונה, ואחר כך התפנה, ועכשיו נוטל ידיו שנית, ומספק אינו יכול לברך שנית על נטילת ידיים, דהרי לשיטת הרשב"א (הנ"ל) כבר יצא ידי חובת נטילת ידיים, האם יוכל לצאת הברכה מחבירו שנוטל עכשיו ידיים לסעודה. [וכמו כן יש

ולהרשב"א דמשום בריה חדשה, חייב ליטול ידיו אפילו בשמור ידיו. [דהנה קיימא לן (שולחן ערוך סי' ד' סע' י"ג) שאם היה נעור כל הלילה, יטול ידיו בלא ברכה, דאע"פ דטעמא דבריה חדשה שייך הכא, [עכ"פ משום לא פלוג], אבל טעמא דשמא נגע במקום מטונף בשעת השינה, לא שייך בנעור ויודע שלא נגע. ואם כן יטול ידיו לחשוש לשיטת הרשב"א, אבל לא יברך לחשוש לשיטת הרא"ש].

ג) נטל ידיו והתפנה ונטל ידיו שנית

הנה בבאיור הלכה (סי' ד' סע' א' ד"ה ואפילו) אייתי דברי האחרונים לענין מי שקם בבוקר ויודע שלפני התפילה יתפנה, האם יכול לברך מיד כשקם בבוקר.

והביא בשם החיי אדם (כלל ז' סע' ו') דלא יברך מיד בבוקר, דהרי להרא"ש אינו יכול לברך אם מתפנה אחר כך, אלא יסמך הברכה והנטילה לתפילה, ואז יצא לכולי עלמא, דגם להרשב"א יש לומר דיוצא, דמברך השתא על נטילה ראשונה ומצרפה לסדר ברכות השחר.

[**תו** יש לעיין, אם לא בירך עד שהתפלל, אם שייך לברך או לשמוע מחבירו לאחר התפילה, דברכות השחר הא מצי עביד לאחר התפילה, והנידון בברכת על נטילת ידיים. ויש לומר דלהרא"ש עכשיו כבר אזדא מצוותו. [א. ה הובא בשם מרן שה"ת זצ"ל דהכוונה לתפילת הלחש עכ"ד. ושאלתי את מו"ר הגר"י מנת שליט"א אם שכח לברך ונזכר לפני מוסף, או לאחר שהתפלל תפילת הלחש ונזכר קודם התשלומין, ואמר לי על שתיהן שלא יברך עכ"ד. וכיוון למרן שה"ת זצ"ל. דהנה הסתפקו בכולל לדעת הרא"ש ז"ל אם שכח לברך קודם התפילה (או תשלומין) א. והוצרך לחזור על התפילה ונזכר קודם שחזר.

לעייין גם לדעת הרשב"א כאשר מסופק אם בירך]. והנה בפשוטו שפיר יצא, אך מקום העיון האם דמי לנידון דעירוב וכדלקמן.

[א. ה מעשה באחד שנטל ידים בער"פ אחרי חצות ובירך ונזכר שא"א לאכול פת חמץ ולא פת מצה. ובא לשאול את מרן בעל איה"ש זצ"ל, ויעץ לו [א] לאכול דבר שטיבולו במשקה. [ויעיל להגר"א זצ"ל, חזינן דס"ל דמהני.] בעל אגן הסהר שליט"א (ח"א ע' 753) הביא לרבינו זצ"ל עצה זו בשם הגרשז"א זצ"ל, ויאכל כזית [כרפס], ויוציא א"ע מספק ברכ"ל, דשיטת הגר"א היא ע"פ הרמב"ם ז"ל וכן מנהג התימנים עד היום ע"פ הרמב"ם ז"ל. והיה נראה שרבינו זצ"ל מסכים לחידוש זה ע"כ מאגן הסהר. בהגדש"פ "בצילו חמדתי", הביאו המעשה הנ"ל וכ' דמרן בעל איה"ש זצ"ל אמר שזה כמו דברי הריטב"א בחולין ק"ו, אם נט"י ובירך ונמלך ולא אכל. וכ' שכך פ' גם בעל חוט שני זצ"ל. ואח"כ כ' דאמר בעל איה"ש זצ"ל שיקח פרי וירטיבנו ויצא לדעת הגר"א זצ"ל. ולכאורה כוונת הדברים כמש"כ הגר"א גניחובסקי זצ"ל במקו"א, דשאני ברכה על נט"י מבירך ברכת הנהנין ונמלך ולא אכל. דהתם הברכה לא חלה על שום דבר וה"ל ברכ"ל. משא"כ על נט"י, סו"ס קיים את מצות נט"י ע"כ. וא"ל המרא דאתרא שליט"א דלכאורה המקרים אינם דומים. דהתם במקרה של הריטב"א הרי נטל כדין והיה לפניו פת ונמלך. משא"כ כאן הרי נטל שלא כדין דאסור היה לו ליטול ידים. ובפשטות במקרה של הריטב"א, לא היה אומר מרן ז"ל שיקח פרי וירטיבנו, דסו"ס נטל כדין. אך אמר שיש להסתפק במקרה שלישי, דאם נט"י לא בער"פ, ולבסוף התברר לו שאין לו פת כלל [דמצד א' י"ל דנטל בזמן היתר של אכילת פת. ומאידך גיסא י"ל

דנטל שלא כדין דלא היתה לו פת כלל] וצ"ע. ועל פסק מרן ז"ל, הוסיף לי שמרן בעל הקה"י זצ"ל אמר לאביו הגרש"ד פינקוס זצ"ל, דדברי הגר"א ז"ל [באופן כללי ולא דווקא לגבי נט"י לדבר שטיבולו במשקה] הן בגדר שיטה שלא נדחתה מן ההלכה עכ"ד.

הוספה בענין מספר בר אלמוגים

בסימן י"ד (ע' קכ"ו ד"ה וראיתי) הביא מספר "טעם הצבי" שהביא ספר חסידים (דפוס ברלין אות תתת"מ) דאם ביום תענית נטל ידים לסעודה ובירך ענט"י, לא יאכל אלא יאמר בשכמל"ו עכ"ד. וחזינן דהוי ברכ"ל, ולכאורה דלא כהריטב"א. וכ' שם דל"ה סתירה, דהריטב"א מיירי שזמן הנטילה היתה כדין אלא דאח"כ התרחש שנמלך ול"ח ברכ"ל. משא"כ בתענית ל"ה זמן ראוי לנטילה ואכילה, וממילא הוי ברכ"ל. וכ' דלפ"ז: א. מי שנטל ובירך ואח"כ ראה שאין בביתו לחם, יאמר בשכמל"ו. ב. אם נטל ידיו בשבת, והתברר שא"א לאכול הלחם כי אינו מעושר, יאמר בשכמל"ו. [א. ה לכאורה כוונת רבינו דא"א כלל לעשר, דאי עשה תנאי מער"ש לכאורה אף בין המוציא לאכילה יוכל לעשר דהוי צורך האכילה.] ג. וכנ"ל בבוקר בער"פ אחרי שעה רביעית ובירך ענט"י. ד. וכן בבירך על נט"י בסוכה, ומצאה פסולה, ואין בדעתו לילך לסוכת חבירו. אך הציע שם שיאכל פחות מכביצה (דאינו חייב בסוכה), ואע"ג דספק אם צריך ע"ז ברכת ענט"י, מ"מ יעשה כן שלא תהא ברכ"ל. וע"ש שהקשה על הס"ח, אמאי לא נימא ליה שישמור ידיו או יעטפם במפה עד מוצאי התענית. ותירץ שמא דקיי"ל בנוטל ידים שחרית ומתנה, וזה בלי ברכה, ואכתי הוי ברכ"ל. עוד הקשה דנימא ליה שיאכל ואחר ישאל על התענית, וכמש"כ הרשב"א דשרינן לעבור על נדר ואח"כ להשאל. ותירץ

מעתה גם כאן בעירובין כל אחד מובדל מחבירו, דעירוב חצירות לא צריך פת ותבשיל ביחד רק פת לבד משא"כ עירוב תבשילין, וכן להיפוך עירוב תבשילין די בכזית בין לאחד בין למאה משא"כ עירוב חצירות צריך ב' סעודות.

עוד כתב בבבין עולם, דפשיטא שאשה שרוצה לטבול את עצמה, וטובלת באותו פעם כלי מתכות שצריך טבילה, ודאי דלא סגי לה בברכה אחת על הטבילה לפטור גם על טבילת כלים, דזה לא שמענו מעולם [א. ה. אני הקטן שמעתי שכן מנהג צדיקי ברטלר שליט"א שחוששים על המניות של מפעלי הכלים אם יש בהם גוים, וטובלת האשה עמה גם כלים. ושמעתי שהגרנ"ק זצ"ל בספק טבילה לאשה הורה להלכה ליקח כלי ולברך עליו ולפטור בברכה]. ואם כן כתב דהוא הדין לענין עירוב חצירות ועירוב תבשילין. [ועיין במנחת שלמה (ח"ב סי' ט') דדן נמי בנידונים אלו].

ג) נטילה הוה ענין אחד

השתא אם בעירוב לא מהני ברכה אחת, אם כן יש לומר דהכי נמי הברכה על נטילת ידים לסעודה לא מהני לנטילת ידים לתפילה.

אך יש לחלק דהכא ודאי מהני, דנטילת ידים עדיפא דהוה חדא. [א. ה. היינו דנטילת ידים של שחרית ושל סעודה הוה אותו מעשה נטילת ידים, משא"כ לענין עירובין, דעירוב תבשילין ועירוב חצירות הוה כל אחד ענין אחר. אח"כ מצאתי בספר דעת נוטה למרן שה"ת זצ"ל בהלכות נט"י שאלה רע"ו, שכתב שאפשר לצאת יד"ח מאחר. והק' לו שם בשאלה רע"ז דהסתפק ב"נחל איתן" אם על מצות ערוב חצירות אפשר לצאת יד"ח מהמברך על עירוב תבשילין. וכ' דב' הנט"י

שמא כיון שכבר אמר עננו, ואם ישאל ה"ל הפסק בתפילה. אך דחה דהפסק בתפילה קיל טפי מברכ"ל ע"ש.

(המשך בענין נט"י אחרי חצות דער"פ) וח"א מהבולל אמר [ב] שיתפלל מנחה ותועיל הברכה לשיטת הרא"ש. ואביו של בעל אגן הסהר שליט"א הוסיף [ג] שיכול לקבוע סעודה על עוגות מקמח מצה, רק שיזהר שלא יפסיד תיאבון המצה דלילה ע"כ. יעוין בבב"ל סימן ז' ס"א ד"ה להתפלל, דהביא ספק דהפמ"ג, דאם הצטרף ספק נוסף כגון דבר שטיבול במשקה, יוכל לברך על נט"י לתפילת המנחה או המעריב.]

א) ברכה אחת לב' עירובין

נחלקו רבנן בתראי אם מניח עירוב תבשילין ועירוב חצירות בזמן אחד, האם סגי בברכה אחת על שתיהם, שיברך על מצות עירובין.

דעת מהר"ם די בוטון (סי' ל"ח, מובא בגליון הגרע"א סי' שס"ו סע' י"ד, ובמשנה ברורה שם ס"ק ע"ט) וסייעתו, דסגי בברכה אחת על שתיהן, ודעת החולקים דלא סגי. [א. ה. יל"ע אם אפשר לקחת לחם א' לשניהם הן לעירוב תבשילין והן לעירוב חצירות.]

ב) הוכחת הבבין עולם

הנה הביא בבבין עולם (סי' כ"ט) ראייה מפסח וזבח דלא סגי בברכה אחת, דהנה מבואר בגמרא פסחים (קכ"א א') שלר' עקיבא אם בירך על הפסח לא פטר את של זבח, וכן אם בירך על הזבח לא פטר את הפסח, וטעמא מכיון דכל אחד אינו בכלל חבירו, מכיון שנזרקם שנתנם בשפיכה ונשפכים שנתנם בזריקה לא יצא, לכך אין אחת פוטרת חבירתה בברכתה.

ה) מחמת ערבות איכא ב' ברכות

העירו דלא יהני ערבות רק כשיש חיוב ברכה אחת, אבל כשיש תרתי חיובים של ברכות, מי יהני ערבות לפוטרו משניהם, הא בעינן תרי ברכות.

אלא שיש לדון דהתינח כשאין ערבות, ורק מפאת דמברך בפועל, בזה אמרינן דהוה תרתי מצוות, אבל כאשר יש ערבות, איתא קמן ב' ברכות בפעם אחת. והעירו דאין זה סברא.

ב. נטל ידים בלי כוונה להתירם לאכילהברכה שאינה צריכה

הנה נחלקו קמאי בכסות יום בלילה אם חייבת בציצית, דעת הרמב"ם דפטור, ודעת הרא"ש דחייב, וכתב במשנה ברורה (סי' ח' ס"ק מ"ב) דמי שישן בלילה בכסותו, דלהרמב"ם מברך בבוקר ולהרא"ש פטור, והלכך לא יברך דספק ברכות להקל.

ומוסיף המשנה ברורה בשם הפרי מגדים, דלכתחלה אין לומר לו שיפשוט טליתו ואחר כך ילבשנה, כדי להתחייב בברכה לכולי עלמא, משום דלדעת הפוסטים הוה ברכה שאינה צריכה. [ועוד עיין בביאור הלכה סוד"ה ואם פשוט].

והקשה בספר מקור הברכה (סי' כ"ה) דלאידך גיסא חזינן לא כך, דהנה נחלקו קמאי אם מהני נטילת ידים בלא כוונה להתירם לאכילה, וכתב בביאור הלכה (סי' קנ"ט סי"ג ד"ה ולכתחילה, וכך כתב בביאור הלכה סי' תע"ה סוד"ה יטול) דטוב שיטמא ידיו שנית כדי שיתחייב ודאי בנטילה שניה, וכך יוכל לברך. [ועוד עיין בבר אלמוגים סי'

הן דבר אחד. וכיוון רבינו זצ"ל לדבריו. וחייליה של מרן זצ"ל ממש"כ המחבר סימן קס"ד ס"א וברמ"א שם, ובמשנ"ב סק"ו ובשעה"צ סק"ו, דנוטל ידיו ומתנה כל היום אף מנט"י דשחרית או יציאה מביהכנ"ס לסעודה. יעויין שם בהערה 256, 270 דלפי האחרונים הסוברים בדעת הרשב"א ז"ל דברכת נט"י לשחרית הוי ברכת השבח, א"כ זה גרע מב' ברכות על העירוב ע"ש. [ומו"ר הגר"י מנת שליט"א טען שמוזר לומר דברכת אקב"ו חשיב ב' השבח].

ד) ערבות

תו יש לדון דבנידון דידן בלאו הכי מהני, דהנוטל ידיו לסעודה יכול להוציא לחבירו חובת נטילת ידים דשחרית מחמת ערבות, דהרי בנטילת ידים לתפילה יש לומר דמהני מחמת ערבות משום דהוה ברכת המצוות, ולא דמי לנטילת ידים לסעודה דלא מהני ערבות דאמרינן דלא ליכול ולא ליברך. מעתה כיון דאיכא ערבות, אם כן לא הוה כמברך על ב' מצוות ביחד, אלא מברך לעצמו וגם יש ענין אחר שמברך להשני מחמת ערבות. [א. ה. כ"ז דווקא אם האדם חייב אז חבירו יכול להוציאו מדין ערבות, אך בספק לא].

אך לפי זה הקשו דאם כן להחולקים על מהר"ם די בוטון, מכל מקום בעירוב יהני מצד ערבות כלפי עצמו, לדעת הט"ז (א"ה. יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) דבכל ברכת המצוות יש ערבות אף במצוה שהיא רשות כגון עירובין.

אך לפי זה יקשה על הט"ז מדינא דפסח וזבח דלא מהני ברכה אחת של שניהם. תו תיקשי לכולי עלמא [ולא רק להט"ז] דהא בפסח לכולי עלמא מהני ערבות כיון דחייב לאכול הפסח. ואם כן באמת צריך עיון.

מצות תפילין" על תש"ר. ובבה"ל שם הביא דברי רע"א לכוון בברכת להניח על ש"י, שלא לפטור את של ראש, ואז לכו"ע יכול לברך. וביאר שם מדוע ל"ח ברכה שא"צ, כיון דרוצה לצאת ספיקא דדינא. וא"כ תיקשי אמאי בציצית הביא המשנ"ב את הפמ"ג שלא לעשות כן. ונ"ל דגם כאן לא דמי לציצית, כיון דהו"ב ב' ברכות. משא"כ בציצית על אותה ברכה של ציצית גורם לברך שוב, ולרא"ש ודאי הוי שא"צ.

דברי הט"ז בנטל ולא בירך, וניגב ידיו

ב' בסימן קנ"ח, יא סק"ב דלא יברך לפי הטעם דהניגוב הוא חלק מהנטילה. אמנם במשנ"ב שם ס"ק מ"ד פסק דיברך לפי הטעם דפעמים שאינו ראוי לברך קודם הנטילה, ותקנו גם בשאר נטילות, אך דיוהר מאד לברך קודם הניגוב. והק' בבר אלמוגים קנ"ז סק"כ אמאי לפי הט"ז אין מורין לו לטמא ידיו וליטול שוב ולברך. ותי' די"ל דהט"ז סובר כהריטב"א בחולין ק"ו דכבר יצא יד"ח המצווה. משא"כ בנטל לפירות, או בלי כוונה לנטילה המכשרת, ספק אם קיים המצווה כלל. ולפ"ז ירד החילוק דלעיל בין בירך לשלא בירך. אך ע"ש שלבסוף כן אחז מחילוק זה, דבציצית כבר בירך, ובנט"י לא.

אם בירך על נט"י של "ורחץ" (לסוברים כהגר"א ז"ל, או למי שטעה ובירך)

לפמ"שנ"ל לכאורה לא יעשה כעצת המשנ"ב לטמא את ידיו בין ורחץ לרחצה, כיון שיפסיד את הברכה בידים. אך העירני הרב א. ק. שליט"א דז"א. דהנה הגמ' הק' בפרק ערבי פסחים קטו: איך מברכין על נט"י של רחצה והרי ידיו עדיין נקיות מנטילת "ורחץ". ובפשטות היו מברכים בזמן הגמ', על נט"י דרחץ, ותי'

קנ"ו, ועוד עיין שם בעמוד תשנ"ב]. ואם כן קשיא דברי המשנה ברורה אהדדי.

ושמעתי ליישב, דהתם בנטילת ידיים הוה הספק על גוף המצוה אם הועיל, ולהכי נוטל שנית, משא"כ הכא בציצית, הספק רק על הברכה.

אבל נראה דאין לחלק בהכי, דהא את המצוה דנטילת ידיים הא קא עביד השתא באופן המועיל, אלא דהנידון מפאת הברכה אם חייב לברך, ואפילו הכי אמרינן דיגרם לעצמו חיוב ודאי.

[א. ה במקרה שנטל בלי כוונה המכשרת לאכילה כ' בבה"ל בסימן קנ"ט סי"ג דאם יש לו מים, משמע מהרמ"א לעיל קנ"ח, דיטול שנית לצאת יד"ח הרשב"א ובלי ברכה. ושם הנידון שנטל לדבר שטיבולו במשקה, די"א דל"מ לנטילה לאכול פת, ויטול שנית בלי ברכה. ומכאן למד המשנ"ב גם בנטל בלי כוונה המכשרת לאכילה ע"כ. והנה זה פשוט דהתם נטל בלי ברכה, וא"כ גם כאן מיירי כשנטל בלי כוונה המכשרת לאכילה נטל עם ברכה. וע"ז כ' המשנ"ב שיחזור ויטול עם ברכה. דאל"ה איך למד משם לחזור ולברך שנית. ועוד בפשטות כשנטל בלי כוונה לנטילה המכשרת, מיירי שלא נטל לסעודה כלל. ולפ"ז נ"ל דבציצית, הרי לשיטת הרא"ש כבר יצא יד"ח בברכה מאתמול, א"כ לדידיה ה"ל ברכה שא"צ לגמרי. משא"כ כאן, מכניס האדם א"ע לחיוב לצאת יד"ח כל השיטות, ול"ח שגורם לעצמו ברכה שא"צ. [שו"ר שכיוונתי בזה לדברי מורינו זצ"ל בספרו בר אלמוגים ע' תשנ"ב ד"ה ולכאורה ע"ש, ועיין לקמן דברי הט"ז.

ברכת תש"י ותש"ר

יעויין בסימן כ"ה דלשיטת המחבר מברכין רק "להניח תפילין", ולרמ"א אף "על

בענין הפסק בט"ק בבית המרחץ

ב' הבה"ל בסימן ח, י"ד ד"ה וי"א, דיכוון בברכה בשחרית לפטור הט"ק עד בית המרחץ ע"כ. וצ"ע הרי גורם ברכה שא"צ, ומ"ש מדברי הפמ"ג הנ"ל. וי"ל: א. דהלבישה אחרי בית המרחץ הוי כעין לבישה חדשה, ואף דל"ה הפסק גמור, מ"מ יש כאן כעין לבישה חדשה. ובזה דמי לתפילין, ושרי לכוון שלא לפטור לאחר בית המרחץ. משא"כ ציצית בלילה וביום, הוי לבישה א', ולפי הרא"ש אין כאן שום התחלה חדשה, ולדבריו גורם בשא"צ לגמרי. ב. יש לחלק בין מכוין בתחילת הברכה שלא לפטור לאחר זמן מסוים, דמקום ספק שרי למיעבד הכי. לבין אם כבר מקיים המצוה וברך עליה, ובא לכתחילה לעשות בה הפסק, כגון ציצית ביום ולילה. כאן אומר הפמ"ג דלא יעשה כן בידיים לגרום הסה"ד.

לעשות היסח הדעת לענין ברכות הנהנין

ע' שע"ת או"ח ח', יד ס"ק ט"ז דדן בכמה אופנים כשאר אדם מסופק על ברכות הנהנין, אם יכול לכתחילה לעשות היסח הדעת או שינוי מקום, ול"ח בשא"צ ע"ש. ונלע"ד דה"ט כיון דאסור לכתחילה לאכול בלא ברכה.

להשאל על תרו"מ שהפריש בלא ברכה

בספר בר אלמוגים הביא מבעל המנחת יצחק זצ"ל שדן על מי שהפריש תרו"מ בלי ברכה. אם ראוי שישאל על כך ויחזור ויפריש עם ברכה. שדעת הקה"י שלא ראוי לעשות כן, ודעת בעל "האביעזרי" שכן ישאל ע"כ. וכששאלו את בעל "הזכר טוב" שליט"א בענין זה, טען דלפי החת"ס

הגמ' דהיה היסח הדעת ביניהם ע"י הלל והגדה ע"כ. ולסוברים דל"מ נט"י לפירות לפת, ע"ש בתד"ה אסוחי, שתירץ דהו"א דא"צ כוונה לנהמא דחולין. חזינן דבסתמא אם לא שמר ידיו, א"צ לטמאן באופן מיוחד, דע"י ההלל וההגדה היה היסח הדעת. אך בבה"ל כתב דבריו למי ששמר ידיו.

לענין ברכה על תפשי"ר

העירני הרב א. ק. שליט"א לחלק. דהתם בתש"י ותש"ר, מיירי בגברא דמברך עכ"פ ב' הברכות. וע"ז ייעץ לו המשנ"ב בשם רע"א להצילו מברכ"ל לדעת המחבר, לעשותה ברכה שא"צ, ומותר לעשות כן בספיקא דדינא. משא"כ בציצית, הרי אם עשה היסח הדעת, א"כ גורם ברכה שא"צ לגמרי, שהרי אלמלי זה אינו מברך כלל. ודומה לזה, לאחד שנוהג כהרמב"ם ומברך בבוקר על הט"ק שישן בה, ע"ז בוודאי נימא ליה עצת הפמ"ג לעשות היסח הדעת, דכיון שממילא מברך, עדיף שיעקור מברכ"ל, לברכה שא"צ. משא"כ אם אינו מברך על הציצית כלל. [ויעד"ז בספיה"ע לכתחילה מברכין בס"ס, ולא בברכת הנהנין בס"ס, וה"ט דעיקר ההלכה בספיה"ע כמ"ד דכל יום הוי מצוה בפנ"ע, משא"כ בברכות הנהנין].

ב' מצוות נפרדות

עוי"ל חילוק, דבשלמא בציצית לעשות היסח הדעת בין לבישה דלילה ליום, הוי באותה מצוה. וכאן הביאו המשנ"ב את הפמ"ג שלא יעשה כן. משא"כ לענין תש"י ותש"ר הוו ב' מצוות, ולא מיבעי להראשונים דס"ל דחייבין ב' ברכות, אלא אפילו לסוברים דמברך ברכה א', מ"מ גם הם מודים דהוו ב' מצוות. וכאן הביאו המשנ"ב את רע"א, כדי לצאת יד"ח כולם, שיכוון בתש"י לא לפטור תש"ר.

אלא רק לאחר שעשה צרכיו יטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו, ואז יברך על נטילת ידים משום התפילה.

[ויש לעיין אמאי בהלכות יום הכיפורים לא כתב כן המשנה ברורה, אך בפשוטו אין הכי נמי חדא היא, ואדרבא אתי בקל וחומר, דהרי איסור הרחיצה ביום הכיפורים חמירא טפין]. [א. ה וצ"ע אמאי שתק הגר"א ז"ל בהל' ט"ב, מ"מ מבוארת דעתו בהל' יוה"כ מדהביא שם את הרמב"ם ז"ל דע"כ לדידיה שוין יוה"כ וט"ב. ולולי דמסתפינא הו"א דמשו"ה כתבה המשנ"ב בהל' ט"ב, דלא נימא דדווקא בהל' יוה"כ דחמיר אסור, אבל בט"ב הקל שרי ליטול ידים לכו"ע, קמ"ל דאפ"ה אסור להגר"א, ולדידן אין לברך אא"כ עשה צרכיו.]

ויש לעיין בדברי המשנה ברורה, דהא סוף סוף נטל ידיו, דהרי שרינן ליה ליטול, ואם כן שוב יברך. [א. ה כלומר, דאה"נ להגר"א אין נוטלין, אך לא דל"ח נטילה לדידיה, והיכא שכן נטל, אה"נ דיברך.]

(א) מצוה הבאה בעבירה

הנה היה מקום לומר דנהי דשרינן ליטול, מכל מקום לענין ברכה חיישינן שאסור לו ליטול, ואם כן הוה ליה מצוה הבאה בעבירה ולא קיים המצוה. [א. ה רבינו זצ"ל רגיל להביא את דברי הגמ' בשבת קה: בקורע על מתו, דהק' בירושלמי והא ה"ל מהבב"ע. ותיירץ הירושלמי דאמרינן מההב"ע דווקא בחפצא של עבירה ע"כ. וכאן לכאורה אין חפצא דעבירה. ולכאורה הל"ל דנהי דהוי מצוה, מ"מ לא יברך דאין זה אלא מנאץ. העיר הרב ג. ארצי שליט"א שיש להסתפק מכיון שתשעה באב האיסור לרחוץ הוא מחמת המצוה להתאבל על ירושלים ת"ו,

והחזו"א זצ"ל שכתבו שהנשאל על תרו"מ שעשה לא חשיב ברכ"ל למפרע, כיון שבשעתו היתה המצוה כתקנה ע"כ. א"כ גם עכשיו כשנשאל על התרו"מ, סו"ס המעשה שהפריש בעבר כבר נעשה ע"כ. מדברי הזכר טוב שליט"א ניכר דכוונתו שעצם מצות הפרשת תרו"מ בשעתו כבר היתה וא"כ אינו מפקיעה לענין שיחזור ויברך עליה. דסו"ס ההפרשה ההיא היתה בלי ברכה. אבל לולי דמסתפינא נדון בקרקע בדבריו, דלעולם המצוה נעקרת לגמרי. אלא זה דין בהל' ברכ"ל, כיון דבשעתה נעשה בהיתר, תו ל"ח ברכ"ל. אבל אה"נ לענין מצוה שנעשתה בלי ברכה, ראוי להפקיעה כדי לקיימה שנית עם ברכה. ושמא כוונת הגאון שליט"א דאם נעקר הלמפרע לגמרי, מה"ת דלא תהא ברכ"ל. אלא ע"כ שמשוהו נשאר וצ"ע. ולי הקטן צ"ע, מ"ש דנשאלין על הפרשת תרו"מ שעשו שלא כסדרן, שנאמר מלאתך ודמעתך לא תאחר. לבין המקרה דנן דהפריש בלא ברכה, שע"ז אמרו בתרומות שהערום והאילים לא יתרמו. ושמא י"ל דשאני מצוה בלי ברכה דחשיבא מצוה רק עם פגם. משא"כ הקדמת תרו"מ עבירה גמורה ולוקין עליה.

ג. ברכה על נטילת ידים משום רי"ר

הנה אמרינן בשולחן ערוך (סי' תקנ"ד סע' י') דבתשעה באב נוטל אדם ידיו שחרית עד סוף קשרי אצבעותיו, דמשום רוח רעה השורה על הידים הוה ליה כמו שידיה מלוכלכים בטיט ובצואה דמותר לרוחצם גם בתשעה באב.

אמנם כתב במשנה ברורה (שם ס"ק כ"א) דהרי דעת הגר"א דמשום רוח רעה אין נוטלים בתשעה באב, ומשום הכי לא יברך על נטילת ידים בשחרית אחר הנטילה,

האם גם זה כלול בדין מצוה הבאה בעבירה. ואינו כמו יוה"כ שישוד הדין הוא איסור תורה לרחוק ע"כ.]

(ב) עבירה בשוגג

ובי תימא דאינו אלא שוגג, מכל מקום הא חזינן בתוספות בסוכה (ל' א' ד"ה משום) דגם בעשה העבירה בשוגג הוה ליה מצוה הבאה בעבירה, מדהקשו התוספות למה לי קרא לפסול מצה של טבל וסוכה גזולה, תיפוק ליה מפאת מצוה הבאה בעבירה, והרי אם בשוגג לא הוה מצוה הבאה בעבירה, אם כן בעינן קרא שלא יצא במצה של טבל גם כשהיה שוגג באיסור טבל.

(ג) שרינן ליה

ובי תימא שיש לחלק דהתם הוה עבירה אלא קעבר רק בשוגג, משא"כ כאן הא שרינן ליה ליטול ידיה כדעת השולחן ערוך. [א. ה כלומר גם הגר"א שחולק, מודה דאם יפסקו דלאו כוותיה, חשיב דנעשה בהיתר ושרינן לברך עליה.]

אך יש להוכיח דגם בכהאי גוונא סבירא להו לתוספות (שם) דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

דהרי אם לא כן הא מצינן לשנויי דאצטריך קרא למצה של טבל, כגון שהיו ג' ציבורים, חדא, של טבל, וחדא של מצות חולין שלא נאפו לשמה, וחדא של חולין שנאפו לשמה, ופרש מצה אחת, דמפאת מצוה הבאה בעבירה, הא ליכא עבירה, דאמרינן דכל דפריש מרובא פריש, והרי הרוב אינו של טבל, אבל לבתר קרא מיתסר, דהרי רוב הציבורים פסולים למצה. [א. ה כלומר אה"נ דהטבל אינו רוב לאסור משום מההב"ע, מ"מ משלים הוא לרוב

דפסול למצות מצה, מחמת הדרשה דאינו בא לידי חימוץ.]

[**דמצה** של טבל אסירא דלא חייל איסור חמץ עלה, והכא נמי נהי דשרי ליה איסור טבל מפאת דכל דפריש מרובא פריש, מכל מקום לגיסא שהוא טבל לא חייל חמץ.]

[**א.** ה והא דלא תירצו התוס' כן...] אלא על כרחך חזינן דגם מפאת מצוה הבאה בעבירה פסלינן, דאע"פ דשרינן ליה לאכול המצה, מכל מקום חיישינן שמא הוה טבל והוה מצוה הבאה בעבירה, נמצא דאיכא רוב צדדים דלא קיים המצוה.

ואם כן בנידון דידן נמי, אע"פ דשרינן ליה ליטול ידיה, אבל לגיסא דאסירא הוה ליה מצוה הבאה בעבירה, אם כן אתי שפיר דאין מברכין. [א. ה כלומר כל מקום שהותר לעשות את המעשה מצוה ל"ה בכלל מההב"ע.]

(ד) ספק איסור דרבנן

אך לפי זה יש לתמוה בספק איסור דרבנן דמקילין, ויהא לו מצות [לכא' צ"ל מצוה] מהאי ספק איסור, לא יוכל לברך עליה דילמא הדבר אסור והוה ליה מצוה הבאה בעבירה. ולא משמע כן. [א. ה יל"ע אם נאמר דספק איסור דרבנן שוויהו רבנן כהיתר, א"כ ל"ק שיש כאן מצוה ההב"ע, דה"ל היתר גמור וצ"ע.]

אך הנה באמת חזינן דבספירת העומר בין השמשות של כניסת היום מברך, וכדכתבו תוספות במנחות (ס"ו א' ד"ה זכר), ואם כן חזינן דעל ספק דרבנן כיון דיצא מברך, ואם כן גם בכהאי גוונא דהוה ספק איסור דרבנן יוכל לברך, אע"ג דלגיסא דאסור הוה מצוה הבאה בעבירה. [א. ה דלפמשנת"ל על הצד דהוי עבירה אה"נ דלא

לאכול את התפוח והדבש ביחד עם הפת, וכתב דמהא נשתרבב המנהג להטביל פעמיים בדבש, גם הפת וגם התפוח, [א. ה דטעו האנשים להבין שהענין הוא ההטבלה בדבש, ואף צירפו הפת לטבול בדבש. וז"א אלא אף התפוח צ"ל טפל לפת עם הדבש.] אך כתב דאם אינו אוכל התפוח ביחד עם הפת לא הרויח כלום. אך בשערי תשובה (שם סק"ב) הביא לדברי השבות יעקב, וכתב דלא נהגינן כן, אלא נקטינן בתורת ודאי דהתפוח עיקר והדבש טפל, והלכך מברך רק בורא פרי העץ.

ב. כתב הכף החיים (סי' תקפ"ג סקי"ג) דלדידן דמטבילין הפת בדבש, לית לן ספיקות, דכיון דהדבש שאוכל עם הפת נפטר על ידי הפת, אם כן גם הדבש שאוכל עם התפוח נפטר, דהיינו דסבירא ליה דכיון דחלק מהדבש נפטר על ידי ברכת המוציא, גם השאר נפטר. [א. ה. לכאורה צ"ע הרי הספק דלעיל היה אם הדבש אינו טפל, אלא התפוח טפל. וכאן חזינן דפשיטא ליה דמברך בפח"ע על התפוח ודן רק לגבי הדבש, שנפטר מחמת טפילות לפת. ואולי כוונתו, דאם התפוח טפל לדבש והדבש טפל לפת, א"כ הדבש נפטר בברכת הפת, ומ"מ צריך לברך על התפוח, דאין טפל פוטר טפל.] אמנם יש לדון דאינו כן, דהדבש דעל הפת הוא טפל, ושפיר נפטר, משא"כ הדבש על התפוח דלחד גיסא דמהרי"ל לא הוא טפל, חייב בברכה. והיינו בכל גוונא דיש טפל, כגון אוכל בסקויט ועליו קצת עגבניה, דמברך גם על העגבניה בורא מיני מזונות, אבל אם יאכל אחר כך עגבניה בפני עצמה, בפשוטו צריך לברך האדמה. וראיה לזה מדברי השבות יעקב שהבאנו באות א', דבאכל הפת והתפוח בזה אחר זה, אע"ג דהטביל שניהם בדבש, לא מהני ברכת הפת

יצא ואין יכול לברך. מ"מ כיון דיש צד שאין כאן עבירה, מותר מדרבנן לקיים ולברך. וכן מתבאר מספיה"ע דבמקום ספק קיום מקיימין ומברכין.]

אך בהלכות ד' מינים מתבאר בכמה מקומות דבספק קיום בחול המועד לא מברכין. [עיי' בספר בר אלמוגים סי' ב'.]

ד. נידונים בדבש לענין ברכה בפנ"ע וכטפל ונטילת ידים

איתא ברמ"א (סי' תקפ"ג סעי' א') יש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש, ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה, וכן נוהגין. [ומקורו מהטור ואבודרהם]. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ג') דהתפוח עיקר ומברך עליו בורא פרי העץ ופוטר הדבש. [ואף שאוכל התפוח אחר ברכת המוציא מכל מקום טעון ברכה, דאינו בא מחמת הסעודה].

חזינן דצריך לברך על התפוח בורא פרי העץ. ויש לעיין בהאי דינא מכמה אנפי:

א. איתא בספר מהרי"ל (הל' ראש השנה) דיש ב' דיעות, אם התפוח עיקר והדבש טפל, או הדבש עיקר והתפוח טפל. והסברא לומר דהדבש עיקר, דהדבש הוי לסימנא טבא על שנה מתוקה, והתפוח אינו אלא אופן להחזיק הדבש, ודמי להא דכתבו הפוסקים דבגביע של גלידה, אינו מברך על הגביע בורא מיני מזונות, דטפל להגלידה.

והכריע המהרי"ל דהתפוח עיקר והדבש טפל, וכלשון הפוסקים נוטלים התפוח וטובלים בדבש, ולא משתמיט אף אחד לומר דאוכלים דבש עם תפוחים, ועל כן ברכתו בורא פרי העץ.

ובשבות יעקב (חלק ב' סי' כ"ז) כתב דבאמת הוי ספיקא, והלכך יש

לפטור הדבש שאוכל אחר כך עם התפוח. והנה איתא בשולחן ערוך (סי' קע"ז ס"ג עיי"ש בביאור הלכה ד"ה ובסוף), דאם אוכל פירות עם פת, אינו מברך על הפירות, ואף היכא דרק תחילת אכילתם עם פת. והוא לכאורה דלא כמו שכתבנו. אך הא מבואר התם דמחמת דתחילת אכילתו עם הפת חשיבא קביעות סעודה, ואם כן אינו ענין לנידון דידן.

א' הדבש נפטר בברכת היין

ג. הנה יש לומר דהדבש יהא פטור מברכה אף אם אינו טפל, דהרי בתחילת הסעודה עושה קידוש, וקיימא לן (שו"ע סי' קע"ד סעי' ב') דיין פוטר כל משקין, ודבש דבורים הוי משבעה משקין. והנה לפי"ז תימה אמהרי"ל ואשבות יעקב וכל הפוסקים דדנו אמאי אין מברכין על הדבש, הרי יצא בברכת יין. [א. ה והא דאין נפטר הדבש בפת למ"ד דכל המשקים נפטרינן מחמת הסעודה, י"ל דהדבש ל"ה מחמת הסעודה].

א. ואולי דדנו על השומעים שלא שתו מלא לוגמיו אלא רק מעט, ואם כן תליא בהאי נידון דדן הביאור הלכה (סי' קע"ד סק"ב) אי בעינן מלא לוגמיו יין כדי לפטור שאר משקין, או דלמא סגי במשהו. [א. ה ול"ש כאן נמלך, דהא דעתו בוודאי מתחילת הסעודה לטבול התפוח בדבש].

ב. איתא בשולחן ערוך (קנ"ח סעי' ד') אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין, ולא נתנגב, צריך נטילה בלא ברכה. ובמשנה ברורה (שם ס"ק י"ד) אייתי פלוגתא ט"ז ומגן אברהם במרקחת המטוגנת בדבש שאינו קרוש, דעת הט"ז דחשיבא משקה, דהא אינו קרוש, ובעי נטילה, ודעת המגן אברהם דחשיבא אוכל, דאע"פ דאינו

קרוש, מכל מקום כיון שעומד האי דבש לאכילה ולא למשקה, שם אוכל עליו, ולא בעי נטילה.

[א. ה יל"ע בשמן זית שאינו נאכל בפנ"ע, ומטגנים בו מאכלים, אי חשיב כאוכל לענין זה דא"צ נט"י, אם אינו נאכל עם כלי. ולכאורה יש לומר דנידון דידן תליא בפלוגתא. [א. ה כלומר לפי המג"א דהדבש חשיב אוכל א"צ נט"י ול"ח משקה, ולדבריו אה"נ שהדבש נפטר ביין. משא"כ לט"ז, דס"ל דהדבש חשיב משקה וצריך נט"י, אה"נ שיפטר במשקה בברכת היין].

אך יש לדון אי יש לחלק בין דין משקה לענין נטילת ידים, לדין משקה לענין ברכות, ונימא דאף לדעת הט"ז דחשיבי משקה לדין נטילה, מכל מקום עדיין יש להסתפק לענין ברכות אי דינו כאוכלים ששיעורו בכזית, ואם נימא דשיעורו בכזית, אם כן אין היין פטור.

[א. ה השתא דאתינן להכי, לולי דמסתפינא הו"א אחרת. ושמעתי מהרה"ג רמ"א גולדבלט שליט"א, דנהי דהדבש הוי משקה להכשיר הזרעים ולחייב נט"י, מ"מ אינו "שתיה" אלא מאכל ואינו נפטר בברכת היין ואפילו בפנ"ע. ועפ"ז מיושבים דברי המהרי"ל והשבות יעקב שלא כ' דהדבש נפטר ביין, דל"ה שתיה להפטר בברכת היין, אלא אכילה.]

ג. אבל באמת לא קשה כלל דהא כתב המגן אברהם (סי' ר"י סק"א) דמשקה הנמצא על אוכל דינו כאוכל לענין שיעור כזית ומצטרף לאוכל, ויליף לה מדברי התוספות בזבחים (ק"ט א' ד"ה עולה), [ועי' בס' גנזי רעק"א חולין ק"ח ב' דהקשה בהא דחצי כזית חלב וחצי זית בשר מצטרפין לאיסורא

ג. מי שיש לו מים או לראשונים או לאחרונים כתב המשנ"ב שיעדיף אחרונים, שיש סכנה כשאין נוטלם. ושאל הגר"ג זצ"ל מדוע שלא יטול הראשונים וישמור המים לאחרונים. ואמר שמוכרחים לומר שמדובר באופן שאין לו כלי לשמור המים. [א. ה במשנ"ב קפ"א סק"ב כ' דאם אין לו מספיק, יקה למים ראשונים דהם קודמין, דהא אין מצוי מלח סדומית האידנא. וצ"ל דהגר"ג זצ"ל כ' את עיקר דינא דגמ'.]

ד. רבינו זצ"ל אמר שבספר לחם ושמלה לבעל קצש"ע [סי' ר"א ס"ק צ"ג] כותב חידוש עצום לדינא, שמים באופן שהגיעו למדת חום שהיד סולדת בהם [עיי' ארחות רבינו ח"א עמ' ק"נ שדעת מרן החזו"א היה להחמיר בזה בדניי שבת מארבעים מעלות חום ומעלה], אינם מטהרים במקוה, ואי אפשר לעשות השקה להכשיר מים אלו, ואף אם נצטננו אחר כך כיון שבזמן ההשקה היו רותחין אינם מכשירים ומטהרים. [עיי' שם שמביא כן מספר גידולי טהרה (בשוי"ת שלו סי' ב') ומייסד דבריו על דברי רש"י בחולין (בריש דף קה: ד"ה סולדת), שמים חמין כל כך בטלו ונשתנו מתורת מים. ואף שלענין נט"י נקטינן להלכה להקל, שאפשר ליטול אפי' במים רותחין, וזה משום שבדרבנן מקילינן כלשון זו בגמ' דמכשירה, אבל בדאו' צריך להחמיר. ועיי' במשנ"ב (ק"ס ס"ק כ"ז ובשעה"צ ס"ק ל"ח) שגם כן נראה מדבריו שחושש לדברי רש"י, אמנם בנט"י חושש רק לכתחילה ביש לו מים אחרים שלא יטול ברותחין ע"ש. [א. ה קצת צ"ע הלשון. דבשעה"צ סימן ק"ס ס"ק ל"ח הביא דיש מח' אם לאחר שנצטננו אי חשיב משקה. וכאן כ' דבשעה שהיו רותחים ל"מ השקה, אבל משמע שאח"כ מהני. א"כ מהו שכ' כאן שאינם מכשירים, דמשמע אף לאחר

דבשר וחלב, הא משקין ברביעית ואוכלין בכזית ואין מצטרפין זה לזה, וכתב ליישב לפום דברי המגן אברהם].

והיה מקום לומר דנהי דשיעורו בכזית, מכל מקום הוי משקה ליפטר ע"י יין, כדחזינן דהוה משקה להכשיר את האוכלין, אך שפיר יש לומר דאם דינו כאוכל בכזית אם כן גם אינו נפטר ע"י יין.

ה. פרטים במים ראשונים ואחרונים

(אגן הסהר ח"א ע' 466)

כמה גרגירים מרשימות דברים שאמר הגר"ג זצ"ל תוך השיעור במסכת חולין בסוגיות החמורות של נטילת ידים: א. רבינו זצ"ל אמר דלשיטת הגר"א [במעשה רב ומקורו ברמב"ם רפ"ו דברכות] דסובר דיש ליטול במים אחרונים את כל האצבעות ומרביעית, שכמו כן יש ליטול את כל אצבע האגודל ולא רק עד הפרק האמצעי שבו. [א. ה כלומר דבשו"ע או"ח קפ"א ס"ד כ': א"צ ליטול אלא עד פרק שני של אצבעות. וכ' במשנ"ב ובאגודל צריך פרק ראשון ע"כ. ויעויין בתלמיד ר' יונה שזה המקור למשנ"ב, דכ' דבאגודל כיון דאין בו ג' פרקים, א"כ הפרק הא' שלו הוי כמו ב' פרקים של האצבעות. ואז סגי בנטילת הפרק הא' שלו בלבד. וממילא פשוט דמה שהוסיף הגר"א זה עוד פרק באגודל, ולא מובן מה חידש רבינו ז"ל כאן.]

ב. עוד אמר רבינו שיש הלכה שכתובה ולא יודעים ממנה, והיא שמי שלא נטל מים אחרונים קודם ברכת המזון, מחויב ליטול לאחר ברכת המזון. [א. ה דלפי הטעם שידים בסעודה מזוהמות ופסולות לברכה, לאחר שברך אין נפ"מ. אבל לטעם של מלח סדומית יש ליטול אפילו אח"כ.]

שהרי נשענים על פסקיו כל בית ישראל עכ"ל. [ובאותו מעמד הראו לרבינו שבש"ת בצל החכמה ח"ד סי' קס"ו שהרחיב בזה].

ה. מי שמסופק אם יביאו לו לחם מסתברא שלא יברך על הנטילה. ושאל רבינו מאי שנא מטבילה שהאשה מברכת גם בספק אם יבוא בעלה. [א. ה צ"ע הרי טבילה היא מצוה בפנ"ע. ונהי דאם בעלה הלך למדנה"י ולא יבוא רק לאחר ו' חודשים לדוגמא, אין טעם במה שתטבול, שהרי תיטמא שוב. מ"מ יל"ע למ"ד טבילה בזמנה מצוה הרי עכשיו מקיימת מצוה. והיה מקום לומר דווקא אם תועלת בטבילה צריכה לטבול בזמן. אך יעוין בחוט השני הלכות נדה סימן ק"צ סק"ב שהביא את דברי הבי"ד למ"ד טבילה בזמנה מצוה, אה"נ תטבול אף אם אין בעלה בעיר. אך קי"ל דלאו מצוה היא, ולכן לא תטבול ע"ש. ורבינו ז"ל חקר בספק אם יבוא בעלה. דפשיטא ליה דמברכת, ולא אם בוודאי לא יבוא. ואולי י"ל לחילוק הדברים: דבטבילה יש מצוה להטהר מהטומאה, ונכון שזה ע"מ להתירה לבעלה, מ"מ בעצם הטבילה יש מצוה. משא"כ לגבי נט"י אין שום מצוה ליטול אם אין דעתו לאכול, ובזה אם מסופק אם יגיע אליו לחם אולי לא יברך. משא"כ בספק אם יבוא בעלה. [בחוט השני סו"ס ר' כתב דאם טובלת משום חומרא, יכולה ליקח כלי ולברך על הטבילה].

ו. דן רבינו לפי דעת האגרות משה דאסור ליטול ידיים למים ראשונים מבקבוק חד פעמי כי לדעתו כלי חד פעמי לא חשיב כלי. [באות תכ"ד באגן הסהר הביא בענין: כוס של ברכה בכלי ח"פ. מקורבנו הרב יחזקאל מאיר שליט"א כ' דקובץ כלל התורה ניסן תשע"ג וז"ל: בסעודת סיום עמ"ס הוריות כשלא נזדמן כוס לברהמ"ז הורה רבינו שאפשר על כוס ח"פ עכ"ד. וכ"כ במנ"ח

שנצטננו. ושמא מכשירין אין כוונתו להכשיר לקבל טומאה, אלא להכשיר בטהרת הטבילה.]. והוסיף רבינו שכמו כן לענין טבילת כלים שלא יועיל בהם טבילה אם היתה ההשקה למקוה בזמן שהמים היו רותחין. [לכאורה כונת רבינו בכלי מתכת דחייב טבילתם מן התורה, אבל בכלי זכוכית שחייב טבילתם רק דרבנן הרי זה דומה לנט"י שמקלינן. ובזה נמצא עוד טעם להנהגת רבינו לטבול במים קרים בדוקא כיון שבדרך כלל מקוה קרה [א. ה לכאורה צ"ל חמה] היא מרותחין שנצטננו, וחשש שהיתה ההשקה בעת הרתיחה, ולדברי הלחם ושמלה אינם מטהרים. [א. ה כלומר היה מקום לומר כיון דבדאו' חיישינן דמים רותחין שנצטננו אינם מטהרים במקוה, ורבינו זצ"ל רצה להטהר מטו' דאו' כגון (קרי ושרץ), חשש לטבול במקוה חמה שנצטננה, ואע"ג דלטבילת עזרא סגי בטבילה דרבנן, מ"מ חשש לדאו'. אך אפ"ל באופן יותר פשוט, דהרי גם לנט"י דרבנן, לכתחילה מחמירים, א"כ כאן רצה לצאת יד"ח הדרבנן לכתחילה.]. ואמר רבינו כשהביא חידוש זה, בזה הלשון: לפי זה מים רותחים לא יכשירו פרי לקבל טומאה, וגם לא יוכלו לטבול כלים בחמי טבריה, (והיינו בעת רתיחתן. ואי"ז סותר להמבואר בתענית יג. דשרי לטבול בחמי טבריה [א. ה ושם ע"כ מיירי בטבילה דאו', דקאמר חייבי טבילות וכו'], דיש לומר שמדובר לאחר שציננס [א. ה לכאורה צ"ע דהרי סברת הגמ' להתיר רחיצה בחמין, דאי בצונן בלא"ה שרי. וצ"ל דכוונתו דהצטננו מיד סולדת, ואכתי חמין הם לענין איסור רחיצה של יוה"כ וט"ב.]. ומי פילל ומי מילל הלכה זו, ואילו היו אומרים לי כן בסתם, הייתי חושב שמי שאומר כן לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש, אך כיון שיצא מפי הלחם ושמלה הרי הדבר יצא מפי המלך.

ו. נגיעה במקומות הטעונים נט"י

כ' באגן הסהר ח"א ע' 426: רבינו עצמו מאד דקדק בענין נטילת ידים בנוגע במקומות המכוסים, ומעולם לא ראיתי חוכך בשערותיו בעת עסקו בתורה. וכמו כן שהיה מוריד את החליפה היה נוטל ידיו, וכאשר שאלו תלמידו הגרח"מ הורביץ שליט"א הרי אין בכל פעם זיעה שיהיה צריך ליטול ידים, השיבו רבינו אל תחקה אותי בזה. פ"א ראה רבינו בבואי ללמוד אצלו שהורדתי הכובע ונגעתי בחלק הפנימי שקרוב לשער, ורמז לי רבינו שאטול את ידי קודם הלימוד. [א. ה ואף לי הקטן העיר שצריך ליטול ידים לאחר שהניח תש"ר, שמא חכך בראשו. ושאלתי אם לדחות ברכת נט"י לאחר התפילין, ואמר שראוי.] וזהו על פי הבה"ל (קס"ד ס"ב ד"ה שיש) והשעה"צ (קנ"ח, א) שיש חיוב מדינא ליטול ידים באופן שנוגע בבגדיו באותם מקומות שיש בהם ריבוי זיעה, וכמו כן בשו"ת שבה"ל (ח"ח סי' ב) כתב לענין הנוגע בחולצה בצדה הפנימי בסמוך לגוף ע"ש. וזכיתי פ"א להיות אצל מרן שה"ת זצ"ל, ודן לפני בענין דברי המשנ"ב, ותמה ואמר אטו אם אחד יקח כוס מלאה של זיעה ויגע בה יצטרך נט"י. אבל למעשה לא זו מפסק המשנ"ב. במשנ"ב סימן ד' ס"ק נ"ב הביא שכל זיעה היא סם המות חוץ מזיעת הפנים וסימן לדבר בזעת אפיך תאכל לחם עכ"ל. יל"ע אם בכלל זה, שזיעת הפנים אינה בכלל הזיעה המצריכה נט"י. (ולפ"ז הנוגע בתחתית מסכת הפנים א"צ נט"י). או דילמא רק שאינה סם המות בלבד. ולכאורה ה"ל למשנ"ב לפרש כן. [א. ה אגב דאירינן בנקיות, שמעתי עובדא מהרב ליברמן שליט"א (בעל פניני רבינו זצ"ל) מעשה מדהים. פ"א נכנס רבינו זצ"ל לבית הכסא, וכשיצא אמר לו שקצת נרטב בגדו במים

דכשארין כוס אחר בשעה"צ אפשר להשתמש, ויחליט בקחתו להשתמש עוד כמה פעמים. ובהיט שני מיקל אם הדרך לשטוף ולהשתמש מותר. ודעת הזכר טוב שליט"א דכוס ח"פ של זמנינו מק"ט.]. ז. אין ליטול ידים לסעודה בבית הכסא אע"פ שמוציאם כשהם רטובות, דמבואר בחזו"א שהנטילה במקום זה פסולה. והעולם טועין בדבריו וחושבים שהוא מכשיר בדבר. ומן הראוי לנוסעים במטוס ואין להם ברז מים רק בבית הכסא, ליקח כלי ולמלאו שם ולהביא עמם שקית או קערה וליטול בתוכה. ואחר שגמר סעודתו להוריק את המים בשירותים וזהו העצה הראויה בזה. ח. שאלתי את רבינו להמבואר בפוסקים [קע"ד במג"א וע"ש בבה"ל ד"ה אפילו] שמי ששותה משקין בסעודה שמדת חסידות כדי לצאת מספיקות לברך שהכל לפני הסעודה ולשתות פחות מכשיעור, האם כששכח לעשות כן עד שנטל כבר ידיו גם יכול לעשות כן בין הנטילה לברכת המוציא. והשיבני רבינו שמותר. [עיי' חזו"א א"ח סי' כ"ד (בסופו ד"ה כשצריך) שהמנהג לברך אשר יצר אחר נט"י בעשה צרכיו קודם לכן. [א. ה דהיה מקום לומר כיון דבעינן תיכף לנטילה סעודה, א"כ אין להפסיק בשום דבר בין נט"י להמוציא. אך דברי החזו"א דאף אשר יצר אפ"ל ביניהם, א"כ כ"ש לברך שהכל שהוא לצורך הסעודה טפי. ויש לדחות "דאשר יצר" אמנם אינו צורך הסעודה מ"מ כבר התחייב בו, משא"כ "שהכל", דעל צד שטעונים ברכה א"כ אינם צורך הסעודה.]. ט. כאשר למדו בשיעור את הגמ' בחולין [קה:]: דמי ששותה אין לקחת דבר מהשולחן שלפניו משום רוח רעה. אמר רבינו שיש לשאול את הגדולים אם דין זה נוהג היום ובפשוטו למה שלא ינהג וצ"ע. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א דבפשטות נשתנו הטבעיים ולא מצוי רוח רעה כ"כ בזמן הזה ע"כ.

שאינם נקיים, וחושש להכנס עם זה לביהמ"ד ולדרוש בפני רבים. וביקש ממנו להחליף עמו את החליפה, וכשיבוא לביתו יקח את החליפה של חול שלו ובמוצאי שבת יחליפו בחזרה. עד כדי כך היתה זהירות רבינו זצ"ל.

ז. אם אוכל מחמת מאכיל צריך נט"י

[אגן הסהר ח"א ע' 583] בחולין [דף קז:] מסופר שרב הונא בר סחורה היה לפני רב המנונא וחתך לרב המנונא חתיכת בשר והאכילו. ומפרשת הגמ' שהטעם שהאכילו אע"פ שלא ראה שנטל את ידיו אינו מחמת שהוא ידע שהוא זהיר ומתוך זהירותו לא יגע בבשר בידיו, [כיון שאוכל מחמת מאכיל האדם באמת צריך נטילה, וכפי שנפסק להלכה באו"ח סי' קס"ג ס"ב], אלא משום שהוא ידע שהוא זריז ובטוח הוא שרב הונא מתוך זריזותו נטל ידיו קודם לכן. [א. ה. וא"ת מהיכי תיתי שרב המנונא נטל ידיו, וצ"ל שרב הונא כשבא להציע לו לאכול הסכים וגם בירך ע"ז, או שנפטר בברכת הפת וכדלקמן, ומזה שהסכים ע"כ שנט"י או שפטור מנט"י.]

ופרש"י וז"ל: זריז עדיף מזהיר, זהיר שיוודע להזהר בשעת מעשה שלא יעבור על המצוה, זריז הרואה את הנולד ומתקן עצמו שלא יבא לידי כך והיינו דאמרינן בע"ז (דף כ:): זהירות מביאה לידי זריזות. עכ"ל. [א. ה. ולפי המס"י דזהירות היא ממצוות ל"ת, וזריזות היא למצוות עשה, אולי כאן זריזות מל"ת דרבנן שלא ליגע, וזריזות היא למ"ע דרבנן של נט"י.]

והתוספות שם [ד"ה בלם] הוסיפו שתי מילים "ופת עמה" עכ"ל. ונראה שהוקשה להם דהרי בשר אינו צריך נט"י, וע"ז תירצו שהיה גם פת עם הבשר.

ורבינו הקשה שהרי בפת טפילה יש מח' בפוסקים הובא במ"ב (סי' קנ"ח סק"י) אם צריך נטילה. [א. ה. ומה תירצו התוס' דהיה ג"כ פת שם, הרי לסוברים דא"צ נט"י כשהפת טפילה א"כ עדיין א"צ נט"י.] והראתי לרבינו **שביעב"ץ** שם אכן הוכיח מתוס' זה כהשיטות דאפי' בפת טפילה צריך נטילה. ואמר רבינו שאמנם החת"ס [בתשו' יו"ד סי' רס"ד] כינה את היעב"ץ שהוא "מגדולי האחרונים", אבל עדיין עלינו ליישב את דברי הרמ"א בתשו' א' הפוטר, שלא יסתרו דבריו מדברי התוס'. (ובפרט שהמ"ב הא"ר והמגן גיבורים ועוד הרבה פוסקים לא הכריעו מכח דברי התוס' ענין זה וצ"ב).

ואמר רבינו זצ"ל שצ"ל בישוב הקושיא שרב המנונא אכל גם את הפת לשם שביעה, דבאופן זה אינו טפל וצריך נטילה לכו"ע. [וכיון רבינו לביאור מהר"י שפירא (שהיה בזמן המג"א) בחולין שם שפי' כן]. [א. ה. לכאורה ראית היעב"ץ מסתימת התוס', דהול"ל דהפת נאכלה לא בתורת טפל. ומשתיקתם, משמע אף שאכל הפת כטפל. ועוד יותר י"ל, דהרי הפת לא הוזכרה כלל בגמ', ואי נימא דהיא כטפל, ניחא, אך אי נימא דהיא כעיקר, א"כ העיקר חסר מן הספר.]

והנה הב"י [בסי' קנ"ח] שואל על הרשב"א שכתב כמו התוס', מה קושייתו הרי על הבשר יש מוהל, וא"כ היה צריך נטילה מדין דבר שטיבולו במשקה. ומוכיח הב"י מזה דס"ל לרשב"א שמוהל אינו חשוב משקה להכשיר. ע"כ.

ושאלתי את רבינו מה הוכיח הב"י, אולי היה מנהגם לאכול ע"י מזלג, ובאופן זה הרי הביא המ"ב מהט"ז שכאשר הדרך לאכול ע"י מזלג אין דין נטילה על דבר שטיבולו במשקה.

כשבאו בב"א א"א לטהר ידי שניהם. והסתפק מו"ר זצ"ל אם יברכו. והציע שאחד יברך ויפטור חברו ממנ"פ. אם הוא החייב נטילה עם ברכה, א"כ שפיר מברך. ואם חברו חייב, ה"ז מברך עבור חברו ומוציאו מדין ערבות של אע"פ שיצא מוציא. וכאן הרי בידו להתחייב מצות נטילת ידים (ודלא כנט"י על העגלה הערופה, שאין בידו. דהנה כשמביאין שתי עיירות עגלה ערופה מספק, כ' מרן שה"ת זצ"ל בנחל איתן דאין א' מהזקנים יכול לפטור את ב' הספיקות, בברכת ענט"י (לסוכרים שכך נוסח הברכה). כיון דאינו בר חיובא להתחייב בעגלה ערופה ע"כ. ויל"ע לענין ברכת ענט"י בספק הנ"ל.

לכאורה תלוי אי ספד"ר לקולא בוודאי או מספק

כ"כ מו"ר זצ"ל, דאם ספד"ר לקולא הוא הפקעה, א"כ נהי דזה מיקרי שיש כאן ב' אנשים הטעונים נטילה, מ"מ כיון דספד"ר לקולא, ולכן דבוודאי שלא יברכו. אך אי נימא דספד"ר הוא רק מדין ספק, א"כ אם מצטרפים ב' הספיקות, ויוצרים ודאי, כגון הכא דממנ"פ א' צריך לחזור וליטול עם ברכה, כשהם שנים יברך א' ממנ"פ.

ובלומר, אם ספד"ר לקולא, א"כ בעצם אינם חייבים נט"י. רק כיון דנועדו יחדיו, מחייבין להו, כיון דא"א לומר לשניהם פטורים, אבל ברכה כבר לא יברכו. אך אי נימא דספד"ר לקולא הוא משום ספק, כאן שנועדו יחד ה"ל כעין וודאי, ויתחייבו ברכה בנטילת ידים.

ט. בענין שיעור כביצה לנט"י

יל"ע בבירך המוציא ונזכר שלא נט"י מה יעשה. דנהי דיכול ליטול ולברך על נט"י בין ברכת המוציא לאכילה, כמבואר

ואחר ששיבח הקושיא [כדרכו להנעים לשואל], אמר רבינו דמוכרח מזה [א. ה. מדברי הב"י] שהם אכלו בידיים ובלא מזלג [ועיין נדרים ר"פ הנודר מן המבושל]. [א. ה כללים באכילת דבר שטיבולו במשקה ע"י כלי.

במשנ"ב קנח, כו: א. אם רגילים לאכלו ע"י כלי, א"צ נט"י אף אם נוגע בדרך מקרה ע"י ידיו. ב. והחזו"א החמיר במקומות שאוכלים בכלי ורגילים גם לסייע ביד, כגון עוף שרגילים להפריד העצמות בידיים, עיין ארחות רבינו ח"ג ע' רי"ט. [א. ה. ולענ"ד צ"ל שאוכל חלק מהעצמות, דאל"ה הרי המפריד אוכל בלבד ואינו אוכל, א"צ נט"י]. ג. דבר שרגילים לאכול בידיים ל"מ שיאכלו ע"י הכף. ד. דבר שהוא מח' אם צריך נט"י, כ' המ"ב להחמיר דצריך לאכול עם כלי. ומרקחת שם ס"ק י"ד בכלל זה. ה. ולפ"ז דבר הנאכל ע"י כלי, והמאכיל מאכילו בידיו, ג"כ א"צ נט"י, דהוי דרך מקרה דכתב המ"ב דא"צ נט"י. ויל"ע מה הגדר של דרך מקרה. כלומר אם כל העולם אוכלים ע"י כלי, ופלוגי רגיל לאכול ביד, אי חשיב דרך מקרה דבטלה דעתו, או דילמא צריך דרך מקרה, וכאן מי שרגיל לאכול בידיו צריך נט"י. ופשטות המ"ב באופן השני. וצ"ע בלשון המ"ב: אם נוגע בו בדרך מקרה בתוך הכף עכ"ל. כלומר וגם עכשיו הוא עם כף. משמע אכל בלי כלי כלל אולי צריך נט"י. ודבר הנאכל בידיים ל"מ שהמאכיל מאכילו בידיו, דחשיינן להלכה שמא האוכל יגע, וצריך נט"י.]

ח. שנים שנטלו ידים מב' כלים, ונמצא כלי א' פסול

ובאו לשאול בב"א. דאע"ג דאם באו לשאול בזא"ז מטהרין כ"א מספק. כאן

בסימן קס"ז ס"ז, אך הא טעמא דמילתא דל"ה הפסק משום דדמי לגביל לתורי, וזה לא עבדינן לכתחילה כמבואר בסימן קס"ז, ו. וא"כ י"ל לומר דיאכל פחות מכזית בלא נטילה ואח"כ יטול. אך י"ל דזה לא עבדינן דמ"מ האי פחות מכזית בהדי השאר יהא עצמו חייב בנטילה, כדמשמע במשנ"ב דבירך המוציא ונזכר שלא נטל [א. ה צ"ל ועדיין לא נטל], יטול ויברך, ולא אמרינן האי עצה. מיהו יש לדחות דמיירי המשנ"ב לענין דיעבד אחר שכבר בירך ענט"י, אבל בנזכר קודם שמא י"ל דאה"נ ישתמש עם האי עצה. [א. ה האי עצה ל"מ לשבת, דהתם סעודה בעי כביצה לכתחילה. ואף לקידוש במקום סעודה בענין לפחות כזית. ושמא לדין האחרון סגי שישתה עוד רביעית חוץ מכוס הקידוש.]

וכן נ"מ כגון שרוצה לאכול סעודה שלישית ונמצא סמוך לשקיעה ואם יטול ידיו תשקע החמה, אם יברך המוציא ויאכל מעט [א. ה זכיתי שהעיר לי הרב זצ"ל דבעינן לפחות כזית לפני השקיעה. אך א"כ צ"ע ממה שדן לעיל דסגי בפחות מכזית. ושמא מה שהעיר לי זה לכתחילה, אך בדיעבד סגי בפחות מכזית וצ"ע. אח"כ מצאתי בשש"כ דפנ"ו ס"ד, דיש דין לכתחילה לאכול כזית מבעו"י משום סעודת שבת שיש דין ביום, ולא משום אם לא התחיל, שלא יתחיל. ואולי זה טעמא דהגרא"ג זצ"ל וצ"ע], ואח"כ יטול ידיו ויוכל להמשיך לאכול כיון שהתחיל לפני השקיעה. [א. ה גם כאן צ"ע הרי לסעודת שבת בעינן כביצה. אך לענין קידוש במקום סעודה, כאן אין צריך.] [א. ה עובדא הוי בדידי, פ"א אחרתי את השקיעה לסעודה ג', ונהי דאולי ל"ח סעודה ג' מ"מ רציתי לאכול ולישב עם בני משפחתי. וסברתי שאפשר לעשות הבדלה (בלי נר כמובן) ואז

אפשר לאכול ממנ"פ, שעכשיו הוי אחרי הבדלה. וכשבאתי לשאול את מרן הגר"ן קרליץ זצ"ל א"ל שלא לעשות כן. וראיתי במקום אחר בשמו, שזה תמוה לאנשים. והעיר הרב משה גרינוולד שליט"א שבאמת בברכי יוסף [שם ס"ק י"ג] כתב דמי שנטל ידיו ובירך המוציא ונודע שהמים היו פסולים לנט"י, דיאכל מיד פחות מכזית שאינו צריך לנט"י, ושוב יטול ויגמור סעודתו, והובא בשע"ת שם, [קס"ז ס"ק י"ג] ומוכח דס"ל דאיסור אכילת כזית פת או כביצה בלי נטילה הוי רק בשעתא דהשלים הכזית, ואף לא אמרי דאיגלאי למפרע. והראה לעיין בזה בס' חיי בנימין [ח"א דשל"ה] ובשו"ת חיי הלוי [ח"א סי' כ']. והוסיף הר"מ ועקנין שליט"א דכן מוכח גם מהדמשק אליעזר [שם אות כ"ח] ומהאשל אברהם מבוטשאטש [סוף סי' קנ"ח ובריש ס' קס"ז], וגם יעוני באג"מ אר"ח [ח"ב סי' נ"ג] אבל הראה שכסברתנו דאיכא איסור אכילת פחות מכזית כשזה אדעתא להשלים יותר, דכ"כ אחרוני זמנינו, ונמצא דהאי עצה שיטעום קצת ואח"כ יטול תליא בפלוגתא. [והוסיף רבינו וז"ל: ונ"מ בזה נמי במי שרוצה לאכול פת, ואין לו כלי לנטילת ידים, רק צנצנת שבתוכה משקה לשתייה, ואין לו להיכן להעביר את המשקה אלא רק לשותותו, והשתא אם ישתה קודם נט"י הא יברך עליו מתחילה וא"כ הו"ל ברכה שאינה צריכה, דהרי לא שרינן לשתות לפני האוכל כיון שיכול לפוטרו בהמוציא, וא"כ מה יעשה.] א. ה. עיקר כוונת רבינו דהברכה אחרונה הוי ברכה שאינה צריכה דאילו הברכה ראשונה הא מבואר בס' קע"ד סעי' ז' שעדיף לשתות מעט משקה קודם הסעודה כדי לצאת מספק. ולומר דזה לא חשיבא ברכה שאינה צריכה, הדבר צ"ת, דחזינן דלצורך להשלים מאה ברכות לא שרינן כמבואר בס' רט"ו. אם יש לדון

הובא בשם הגריש"א זצ"ל דכשרוצה לאכול פחות מכזית פת לשביעה, פוטר שאר מיני מאכלים. אך הדגול מרבבה סימן קס"ז פליג ע"ז והביאום הא"א מבוטשאטש ואגר"מ או"ח [מ"בר אלמוגים].

תקנתא, שיברך המוציא ויאכל פחות מכזית ואח"כ ישתה המשקה מהצנצנת שנפטר בהמוציא ואח"כ יטול ידיו בברכה. [א. ה חזינן דס"ל דאף פחות מכזית פוטר את שאר המאכלים. ובספר זאת הברכה פ"ח הערה ד'



הרב יצחק ירחי

בדיני בסיס לדבר האסור

פיה, ולרב אמי אמר רבי יוחנן הויא ליה כשוכח, ואסור לטלטלה בעצמה אלא מן הצד, דמעשה כל דהו לא משוי ליה מאנא.

ומתוך כך יצא להשיג על הרי"ף וכתב, הלכך לית לן ראיא בההיא דאמר רב 'לא שאנו אלא בשוכח אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור', דלית לן הלכתא כרב אסי אמר רבי יוחנן כמו שכתב הרי"ף ז"ל בפרק נוטל, דהא אמרינן דרב אסי מודה לרב אמי במניח על דעת בסיס, וליכא מאן דפליג בהו ע"ש. ור"ל דפלוגתא דרב אמי ורב אסי לא שייכא למילתא דרב, דאיהו מייירי במניח על דעת בסיס, וכו"ע מודו בה, ודלא כדמשמע מדברי הרי"ף דדברי רב סתרי לדבר אסי.

והרמב"ן במלחמות (שם) הליץ בעד הרי"ף, וכתב על דברי הרז"ה אלו דברי הבאי, שעל כרחנו כיון דרב אסי אמר רבי יוחנן בחד לישנא איתמר, ודאי בחד גוונא נינהו, ומניח סתם קאמרי תרוייהו, דהיינו מניחה על מנת לכסות לשעתו, ורב אמי ורב אסי נמי חד לישנא אמור, ובהדיא פליגי דתרוייהו בחד מניח קאמרי.

ועוד שמניח על דעת בסיס שהזכיר בעל המאור, לא הזכיר בגמ' כלל ואינו, ואם אין דעתו לכסוי למה מניחה שם, וכי מתיירא הוא מן האבן שלא יאכלוהו עכברים, שהוא מניחה על פי החבית כדי שתהא חבית בסיס לה. והיינו דקאמר 'נעשה בסיס לדבר האסור' כדקאמרינן בטבלא ונר, ולא קאמר 'עשאה בסיס' וכו' ע"ש.

א שנינו בפרק נוטל (שבת קמב:) האבן שעל פי החבית מטה על צדה והיא נופלת, היתה בין החביות מגביה ומטה על צדה והיא נופלת. מעות שעל הכר מגער את הכר והן נופלות. ובגמ' (שם) אמר רב הונא אמר רב לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור. ופרש"י לא שנו מטה על צדה דחבית, אלא בשכח ששכח האבן עליה בין השמשות, ולא מדעת. נעשה חבית בסיס לדבר האסור, ואסור להטותה שאף החבית מוקצה.

וכתב הרי"ף (שם נט:) והלכתא כוותיה דרב, דקאי רבי אמי בשם רבי יוחנן כוותיה, בפרק כל הכלים. ור"ל דאיפלגו אמוראי התם (קכה:) בדינא דמתני' דידן, רבה אמר: רבי אמי אמר רבי יוחנן לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור, ורב יוסף אמר: רבי אסי אמר רבי יוחנן לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה כסוי להחבית. ומשמע ליה להרי"ף דהני ב' סוגיות בחדא גוונא מייירי, וקאי ר' אמי בשם ר' יוחנן כוותיה דרב, והלכך כל היכא דמניח מדעת, נעשה אותו דבר שהונח עליו בסיס לאיסור, ונאסר בטלטול אפי' במקצתו.

ברם הרז"ה בפרק כל הכלים (מח:) כתב וז"ל, פ"י במניח על דעת בסיס דכ"ע לא פליגי שנעשה בסיס לדבר אסור, בשוכח נמי כ"ע לא פליגי שאסור לטלטלה אלא מן הצד, כדתנן מטה על צדה והיא נופלת. כי פליגי במניח על דעת כסוי, לרב אסי א"ר יוחנן מותר לטלטל היא בעצמה, לפי שנעשית כסוי לחבית בהנחתה שהניחה על

ור"ל דאין סברא לחלק במניח כדרך שחילק הרז"ה, דבפשטות סתם מניח לכסות החבית מתכוין, וס"ל לרב דלאו ככוונתו תליא מילתא, אלא דממילא נעשית החבית בסיס לאבן כיון שהניחה מדעת, וכן מוכח לשון הש"ס ד'נעשה בסיס' ולא אמרו 'עשאה בסיס', וא"כ דברי רב אסי סותרין לדברי רב וכדברי הרי"ף.

ב] והנראה ליישב סברת הרז"ה, דאין ר"ל דכוונתו תליא מילתא, אלא במעשה המוכיח על כוונתו. והיינו דמתני' יש לפרשה בתרי גווני, הא' דהאבן הונחה ע"ג כיסוי החבית, להכביד שלא יפול בנקל, והשני שהונחה על פי החבית לכסותה, שאין שם כיסוי אחר. וסוגיא דפרק כל הכלים מוכחא דמיירי במונחת לכסות פי החבית, דאל"כ מאי טעמא דמ"ד נעשה כיסוי לחבית, אבל במונחת ע"ג כיסוי החבית מודו כו"ע דנעשית בסיס, ולזה קורא הרז"ה הונחה 'על דעת בסיס'. ובהכי מיירי רב בפרק נוטל, וי"ל דבמונחת לכסות החבית, מודה רב דנעשית כיסוי, וכוונתו להשיג על מאי דמשמע מהרי"ף, דגם בכה"ג נעשית החבית בסיס ואסור להטותה.

ונראה לסייע סברא זו מדברי רש"י בפרק כל הכלים, שכתב וז"ל (שם) לא שנו דמותר לטלטל החבית והאבן עליה, דקתני 'ואם היתה בין חביות' שירא להטותה שם שלא תפול האבן על החבית שבצדה, מגביה ומטה על צדה והיא נופלת, בשוכח האבן

עליה שלא במתכוין, אבל במניח נעשית החבית בסיס לאבן שהיא דבר האיסור, ואין מטלטל את החבית עכ"ל, משמע דלהטותה במקומה מותר גם במניח לכו"ע, וממה שפי' בפרק נוטל מוכח דהיכא דנעשה בסיס אסור גם להטותה*.

וע"כ צ"ל דס"ל דסוגיא דפרק כל הכלים במניח על דעת כיסוי קיל טפי, וטעמא דמילתא י"ל כיון שמשמשת לחבית, אין החבית נקראת בסיס לה, דלא מיקרי 'בסיס' אלא היכא דמשמש לצורך הדבר שעליו. והא דאיכא למ"ד בגמ' דנעשה בסיס אין הכוונה לבסיס גמור, אלא דכלפי מ"ד שנעשה כיסוי לחבית ומותר לטלטלה להדיא, קאמר דלא נעשה כלי בהנחה בעלמא, ומינה דהחבית נעשתה בסיס לה לעניין שאסור לטלטלה עמה, ומ"מ ע"י טלטול מן הצד מותר לנער האיסור, דהיינו שמטה החבית על צידה והיא נופלת ודו"ק.

נמצא לאור האמור, מוקצה שהונח ע"ג דבר המותר, נעשה אותו דבר המותר בסיס לאיסור, ודינו כדין המוקצה שהונח עליו, ודוקא כשהניחו מדעת אבל בשוכח לא נעשה בסיס. להרי"ף וסייעתו בהניחו מדעת נעשה בסיס בכל גווני, ולרש"י וסייעתו היינו דוקא שהונח על דעת שהבסיס ישמש לו, אבל אם הונח לצורך הדבר שהונח עליו לא נעשה בסיס, אלא דינו כדין שוכח שמותר לנער ממנו האיסור.

א. עי' מהרש"א (בפרק כל הכלים) שהרגיש בסתירה זו, וכתב ליישב דלכך לא פי' הכא כך דקאי ארישא דלא ליהוי פלוגתא דרבי אמי ורבי אסי הכא פלוגתא רחוקה כ"כ בתלתא דרגי, דלרבי אמי אסור במניח אפילו ניעור ולרבי אסי שרי במניח אפילו האבן גופיה לטלטל להדיא, אבל אי קאי אסיפא דאיירי בטלטול החבית גופיה לא הוה פלוגתא רחוקה כ"כ אלא בתרי דרגי, דלרבי אמי אסור במניח טלטול החבית גופיה ולרבי אסי שרי לטלטל אף האבן להדיא אבל בניעור אפשר דלא פליגי ולכ"ע שרי, ע"ש. ולא ביאר טעמו של דבר מאי שנא מפרק נוטל, ונראה שנתכוין למה שכתבנו ודו"ק.

[רש"י] ז"ל נזהר מזה, שכתב (מט.) נוטל כיסוי של קדרה שיש תורת כלי עליה, ואף על גב שהן עליה לא איכפת לן דלא נעשית בסיס להם, שאין עשוי אלא לכסות קדרה עכ"ל, כלומר דגזיזין הללו לא להניחם על כיסוי הקדרה נתכוין, אלא להטמין הקדרה, הילכך ליכא למימר בהו 'נעשה בסיס לדבר האסור', כדשייך למימר במניה אבן על פי חבית ומעות על הכר עכ"ל ב"י.

ור"ל דלא תימא דכוונת רש"י משום הכיסוי של הקדרה, דהוא לא נעשה בסיס, דא"כ הקדרה עצמה תהיה בסיס, והיאך נוטלה משם, ולכך עשה 'כלומר' דכוונת רש"י למ"ש הר"ן (כב:) נוטל הכסוי של קדרה שיש תורת כלי עליה, ואף על פי שהן עליה לא איכפת לן, דלא נעשה בסיס להן, שאין הקדרה וכסויה בסיס להטמנה ולכסוי ותשמיש להם, ואדרבה הם תשמישין לקדרה ע"ש. ולפ"ז ברייתא דקתני 'אם אין מקצתן מגולה אינו נוטל ומחזיר', ומשמע דלא שרינן ליה לנער הכיסוי, צ"ל דמיירי שהכיסוי מדבר שאין תורת כלי עליו, וכ"כ הדרישה ע"ש.

ומ"מ לשון רש"י שכתב 'שאין עשוי אלא לכסות קדרה' משמע דאכיסוי קאי, דבעינן נמי לטעם זה. וכ"פ בספר בית מאיר בכוונת הב"י, והעתיקו המ"ב בשעה"צ (או) כד) דתירתי בעינן לסברת רש"י דלא להוי בסיס ע"ש, ולפ"ז הר"ן שלא הזכיר טעם זה לא ס"ל לגמרי כרש"י, ולדבריו בטעם ראשון סגי ודו"ק.

[ד] ואיכא למידק א"כ מה תירץ רש"י בגמ' דמיירי במניה, דלפירושו במשנה כה"ג לא נעשית הקדרה בסיס כלל, דהא לא ניתנו שם אלא לצרכה לשמור חומה. אכן כד דייקנן דלא כתב רש"י דהקדרה נעשית בסיס וכו', אלא דכלפי מה שהקשה דיפנה סביבותיה, תירץ דהוא נעשה בסיס לכיסוי,

ודעת התוס' בזה נראה כדעת רש"י, שהרי לא השיגו עליו בפרק כל הכלים.

[ג] ואיתא בסוף פרק במה טומנין (נא.) תנו רבנן, טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת, או שטמן בדבר הניטל בשבת וכיסה בדבר שאינו ניטל בשבת, אם היה מגולה מקצתו נוטל ומחזיר, ואם לאו אינו נוטל ומחזיר.

ופרש"י טמן הקדרה בדבר הניטל, מה שנתן סביבותיה הוי דבר מוכן, וכיסה על פיה נמי דבר המוכן כגון כלי, או שטמן בדבר שאינו ניטל וכיסה בדבר הניטל. הרי זה נוטל ומחזיר, דהואיל והכיסוי ניטל מגולה הקדרה ואוחזה, אבל טמן וכיסה בדבר שאינו ניטל, או אפילו טמן בדבר הניטל וכיסה בדבר שאינו ניטל, אם אין מקצת פיה מגולה לא יטול דאין לו במה יאחזנה. וא"ת יפנה סביבותיה הואיל ודבר הניטל הוא, ויאחזנה בדופניה, ויטנה על צדה ויפול הכיסוי, כי ההיא דתנן לקמן, האבן שעל פי החבית מטה על צדה והיא נופלת, ואם היתה בין החביות מגביהה ומטה על צדה והיא נופלת, הא אוקימנא התם ב'שכח' אבל ב'מניח' נעשה בסיס לדבר האסור, והיכא דמגולה מקצתו אין זה טלטול, שמצדדו והכיסוי נופל מאליו עכ"ל.

והקשו עליו התוספות (שם ד"ה או) דאי חשיב הכא כמניח, אם כן במגולה מקצתה היאך נוטל ומחזיר, מה בין זה לאבן שעל פי החבית, דאסרי' במניה אפי' להטותה על צדה. ועוד קשה דהא תנן (שם מט.) טומנין בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן, כיצד הוא עושה נוער את הכיסוי והן נופלות, אפי' אינן מגולות מקצתן, ועל כן אומר ר"ת דלא חשיב כמניח, כיון שדעתו ליטלו בשבת.

ו**כתב** ע"ז הב"י (סי' שט) נראה לי שהוא

ור"ל דמה שסביבותיה ודאי הונח לצורך הכיסוי שישב עליו בטוב, והוא הדין באבן שע"פ החבית דרפנות החבית נעשו בסיס לה, דלא אמרינן שלא נעשה בסיס אלא בהטמנה, דלא ניתן שם אלא לשמור חום הקדרה ודו"ק.

והתוס' שהקשו לרש"י משמע שהבינו בכוונתו במשנה, דהכיסוי לא שייך בו תורת בסיס, לפי שאינו אלא לכסות הקדרה ובטעם זה לחוד סגי, ומ"ש שתורת כלי עליו הוא משום דבמשנה כתוב 'נוטל את הכיסוי', ולזה פ' שתורת כלי עליו מותר לטלטלו, ומ"מ לעולם אינו נעשה בסיס, אפי' אם לא היה תורת כלי עליו. ולפיכך בברייתא שכיסה בדבר שאינו ניטל, הקשו ש"ינער' את הכיסוי, ושמענין מהכא דתוס' לא ס"ל כדברי הר"ן, אלא דבכל גווני היכא שהניח מדעת נעשה בסיס, ונמצא לפ"ז דדעת התוס' כהרי"ף וסייעתו, ורש"י לטעמיה כסברת הרז"ה, ודעת הר"ן כרש"י וסייעתו.

וקושיא ראשונה שהקשו התוס' 'מה בין זה לאבן שעל פי החבית', דאסרינן במניח אפי' להטותה על צדה, לא טרח רבינו הב"י בליתר, דלפי מ"ש ממילא מיתרצא גם זו בדברי רש"י עצמו, שכתב (נא.) והיכא שמגולה מקצתו אין זה טלטול, שמצדדו והכיסוי נופל מאליו, ור"ל דלא דמי למנער האבן מהחבית שנוגע בחבית עצמה, משא"כ בזה שאינו נוגע בבסיס, אלא בקדרה

שהיא לא נעשית בסיס, ותוס' הקשו לפי סברתם דלא מחלקים בזה, ולדבריהם נעשית הקדרה עצמה בסיס, ודמיא ממש לההיא דחבית ודו"ק.

ה' נמצא לאור האמור ג' שיטות בעניין זה: **הא'** שיטת התוס' דכל שהונח מדעת נעשה בסיס, ואסור גם לנער המוקצה מעליו. ולפ"ז ילפינן ממתני' דפרק במה טומנין, דהיכא שדעתו לסלק המוקצה בשבת לא חשיב בסיס, והיא סברת בעל התרומות שהביא הטור בסי' ש"ט ע"ש, וכן דעת הרי"ף והרמב"ן.

הב' שיטת הר"ן דכל שמניחו על דעת שיהיה שם כל בה"ש נעשה בסיס, ונאסר בטלטול לכל השבת, אפי' אם היה בדעתו לסלק המוקצה ממנו בשבת. ומיהו ה"מ היכא שהבסיס משמש למוקצה שעליו, אבל היכא שנתן המוקצה עליו לצורך מה שתחתיו, לא מיקרי בסיס. ולזה נוטה דעת הרז"ה.

הג' שיטת רש"י דבעינן תרתי דלהוי בסיס, והיינו שיהיה אותו דבר התחתון עשוי לעצמו, לאפוקי היכא שניתן לצורך מה שתחתיו, וגם שיהיה משמש למוקצה שעליו.

והרא"ש כתב בתשובה (כלל כב סי' ח הדרך הא') גבי חררה שהטמינה בגחלים שמותר לתחוב בכוש או בכרכר לנערה, דדוקא בשוכח אבל במניח נעשה

ב. ובספר מגיני שלמה רצה לתרץ קושיא זו, דרש"י לטעמיה בפרק כל הכלים [הנ"ל] דגם היכא דנעשה בסיס מותר לנער ע"ש, ולענ"ד א"א לפרש כן כדמוכח ממה שפ"י בפרק נוטל כמו שביארנו, אלא דהתם מיירי במקום שהונחה האבן לכסות החבית, וגם תוס' ס"ל כוותיה בהא מדלא הקשו עליו שם, והכא בהטמנה מיירי כדרך המטמינים, דהיינו שהקדרה מכוסה בכיסוי כראוי ועליו מונחים הכיסויים של ההטמנה, דדמי לההיא דפרק נוטל דלכו"ע נעשה בסיס גמור. אלא דבהכי פליגי התוס' על רש"י, דס"ל דוקא בההיא דפרק כל הכלים דנעשה כיסוי לחבית, י"ל דלא נעשה בסיס גמור דנחשב קצת כחלק מהחבית עצמה, וזה לא שייך גבי הטמנה, ורש"י ס"ל הטעם שם דלא נעשה בסיס מפני שנעשה לתשמיש החבית, וא"כ ה"ה בהטמנה שייך ג"כ טעם זה ודו"ק.

החררה בסיס לדבר האסור, אי נמי אפילו במניח ושאני הכא שלא נעשית החררה בסיס אלא לצורך האפיה ולסלקה עכ"ל. משמע דלא ס"ל כהרי"ף וסייעתו, ומינה דמניח על דעת שיהיו שם כל בה"ש נעשה בסיס, דהא בהא תליא כמו שנתבאר, וכדעת רש"י וסייעתו ודו"ק.

[ו] וז"ל השו"ע (סי' שט ס"ד) שכח אבן ע"פ חבית או מעות על הכר וכו', ואם הניחם עליה מדעתו, ע"ד שישארו שם בכניסת השבת, אסור להטות ולנער. וי"א דאפילו הניחם שם ע"ד שישארו שם בכניסת השבת כדי שיטלם בשבת, מותר להטות ולנער בשבת, ולא אסרו אלא במניחם ע"ד שישארו שם כל השבת ע"כ. הרי דסתם לדינא כדעת רש"י וסייעתו, וסברת בעה"ת וסייעתו הביא בשם י"א. וטעמו נראה משום דכן דעת הרא"ש בתשובה כמו שנתבאר, ואע"פ דמדברי הרי"ף משמע כבעה"ת מ"מ אינו מפורש בדבריו, ומיהו במקום פסידא כתב מ"א (סק"ז) דיש לסמוך להקל כסברת י"א.

וכתב הט"ז (סק"א) וא"כ תימה על מנהגינו, שמעמידים המנורה עם הנרות על המפה שעל לחם משנה, ואחר הקידוש מסלקין המפה ההיא. ולפ"ז יש על המפה ההיא דין בסיס לדבר אסור כיון שהיה עליה בכניסת שבת וכו', וא"ל כיון שהמפה מוכנת לצורך השלחן לא נעשית בסיס לנרות, דהא כתב ב"י בשם כתבי מהרא"י אפי' במניח דרך אקראי, כדרך שמניחים חפצים בתיבה

אלו על אלו מקרי מניח, וכ"ש כאן במפה שמסדרין עליו הנרות אדעת' שיהיו שם בכניסת שבת, גואין עליה שום דבר רק הנרות. אלא ע"כ צ"ל דקי"ל כבעל התרומות שמביא הטור, והוא הי"א דכאן דזה לא הוה מניח, וא"כ גם בנר שהדליקו באותו שבת יש להתיר לטלטלו לצורך גופו או מקומו ככל כלי שמלאכתו לאיסור, והא דאסר לעיל בסי' רע"ט בזה והוא מדברי הרמב"ם, צ"ל דס"ל כרש"י שהיא דיעה ראשונה דכאן דמקרי מניח אבל לבעל התרומות שרי, וא"כ היה לנו להקל גם בזה לצורך גופו או מקומו ליטול הנר דדינו כשוכח וכו'. אלא שא"א לנו להקל בזה כיון שהב"י וש"ע פוסקים לאיסור בנר שהדליקו בשבת, והיא כדעת רמב"ם ורש"י, וא"כ יש לנו להחמיר גם במפה שזכרנו, והאיך מצאנו ידינו ורגלינו בבהמ"ד לאסור בנר שהדליקו בשבת אפי' לצורך גופו ומקומו, ולהתיר במפה שהנרות עומדים עליה בה"ש, דהא איתקצאי לב"ה כדין בסיס לאיסור ואיתקצאי לכולי שבתא וצ"ע, ועמ"ש בססי' שי"א עכ"ל ע"ש.

הנה מה שהקשה דהאיך מצאנו ידינו ורגלינו בבהמ"ד, לאסור בנר שהדליקו בשבת אפי' לצורך גופו ומקומו ולהתיר במפה שהנרות עומדים עליה בה"ש, הוא עפ"י היסוד שתלה זה במחלוקת בעה"ת ורש"י. ולכאורה לפ"ז יש לתמוה על הרי"ף דס"ל כבעה"ת כמו שהוכחנו לעיל, ובפרק כירה (כא.) כתב הלכך נר שהדליקו בה באותה שבת אף על פי שכבה אסור לטלטלו

ג. והפמ"ג כתב (מש"ז שם) וז"ל, הנה מפה עליונה אם אין עליה כלים של היתר וכדומה, י"ל מקום העמדת הנר הוה בסיס, ושאר מותר לקפל שאין צורך בשאר לבסיס, אבל לאחר שמסלק הנר ע"י עכו"ם להגביה כל המפה י"ל מקום הנר בסיס. ומפה תחתונה שיש היתר עליה שפיר דמי, דהוה בסיס לאיסור והיתר ע"כ. נראה דס"ל כמו שהבינו התוס' בדעת רש"י דדבר הניתן לכיסוי לא נעשה בסיס, ולכן לא נעשית מפה עליונה בסיס דלכסות החלות היא, ומיהו מקום עמידת הנר אינו לכיסוי ולפיכך נאסר בטלטול, ומ"מ לא נתיישב לדבריו מנהג העולם שהביא הט"ז.

דמוקצה מחמת איסור הוא, וכן מותר שמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת, אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת ע"ש. וע"כ צ"ל דגם לבעה"ת יש לאסור בנר, וטעם החילוק נתבאר בדברי הפמ"ג (מש"ז סק"א) שכתב ליישב קושיית הט"ז וז"ל, וי"ל בכיסויי אבן לא שייך איתקצי בין השמשות דאי בעי מנער בין השמשות, מה שאין כן נר לא שייך זה, דצריך בלילה נר שבת חובה, ושפיר איתקצי לכולי יומא ע"ש.

ביאור דבריו נלע"ד דכו"ע ס"ל מיגו דאתקצאי וכו', אלא דבעה"ת ס"ל היכא שדעתו לסלקו בשבת לא איתקצאי כלל אפי' לבה"ש, ומיהו ה"מ היכא דיכול לסלקו בה"ש כההיא דאבן, משא"כ בנר דא"א לו לסלקו דנר שבת חובה הוא, א"כ ע"כ איתקצאי לבה"ש ואיתקצאי לכולי יומא ודו"ק.

ולעיקר יסודו שבנה עליו דס"ל כבעה"ת מהמנהג שאין נזהרים במפה שתחת הנרות כדין בסיס, תירץ ה'משנה ברורה' בשעה"צ (או' כד) עפ"י פי' הב"י בדברי רש"י, שכתב נוטל הכיסוי וכו' ואף על גב שהן עליה לא אכפת לן, דלא נעשית בסיס להן, שאין עשוי אלא לכסות הקדרה, דהכי נמי במפה ממש כן הוא שאינה עשויה אלא לכסות השולחן, והנר שהניח עליה לא להניחו על המפה נתכוון אלא להאיר על השולחן ע"ש.

אלא דהט"ז מסתמך ואזיל על מ"ש בבס"י שי"א כמ"ש בסיום דבריו, והיינו

שכתב שם דדעת הרא"ש כדעת בעה"ת, וליתא כמו שאבאר.

[ז] הנה ז"ל הט"ז (שם) בגמרא נקט עוד וחררה שטמנה בגחלים, התוס' ר"פ כל הכלים כתבו דמייירי שהניחה ע"מ ליטלה, אבל אם הניחה שם לכל השבת הוה בסיס לדבר איסור, כדלקמן גבי אבן שע"פ החבית. וכתב ב"י וז"ל וכ"כ הרא"ש בתשובה, וכ' עוד א"נ אפילו במניח, וש"ה שלא נעשית החררה בסיס אלא צורך האפיה ולסלקה עכ"ל, ואפשר שטענה זו היא ג"כ לפגה שטמנה בתבן, שלא נעשית הפגה בסיס לתבן אלא לצורך שמתבשל בתבן ולסלקה אחר כך. ואפשר' שדעת הפוסקים כן ומש"ה לא חילקו בזה בין שוכח למניח וכו' הכי נקטינן עכ"ל [ב"י]. ולא הבנתי זה, דא"כ נפל כל דין בסיס לאיסור בבירא דבכ"מ נימא כן, דגם גבי אבן שע"פ החבית נימא דגם במניח לא הוה בסיס, דלא הניחו אלא עד שיצטרך לסלקו. ותו דלעיל סימן ש"ט סמוך לסופו כתב ב"י בשם כתבי מהרא"י דאפי' אם מניח בדרך אקראי, כדרך שרגילים לשום בתיבה חפצים אלו על אלו הוה בסיס, כיון שיודע שזה יהיה נח על החפץ בשבת כמ"ש שם בפסקים סי' קצ"ג.

ולפי הנלע"ד דלא כ' הרא"ש כן אלא בחררה ע"ג גחלים, דשם יש הכרח שיקחנה אחר האפייה כי תתקלקל אם תשהה עוד בודאי, וזה אין שייך בשאר דוכתי וכו', וסיים ולמדנו כאן דדעת הרא"ש כדעת בעל התרומות דסי' ש"ט, דלא חשוב מניח כשחושב ליטלו בשבת, והוא ג"כ דעת ר"ת

ד. וכן משמע בב"י סס"י ש"י שכתב גבי מטה שיחדה למעות וז"ל, ולדברי כולם היכא דהיו עליה מעות כל בין השמשות ואחר כך נטלן היינו דומיא דנר שכבה, וכבר כתבתי בסימן רע"ט שדעת כל הפוסקים שאפילו לצורך גופו וצורך מקומו אסור לטלטלו, ודלא כהגהות אשר"י שהתירו כל שלצורך גופו וצורך מקומו, עכ"ל. משמע דנר שכבה פשיטא לכו"ע דהוי בסיס, וע"כ צ"ל כדאמרן ודו"ק.

הצורך לטלטל הנר מן הצד לאחר שכבה, הוא לפי סברתו בסי' ש"ט [הנ"ל] שכן הוא הדין לבעה"ת, ונתבאר כבר בדברינו דליתא אלא דנר אסור לכו"ע, דע"כ נעשה בסיס בה"ש ואיתקצאי לכולי יומא.

ח [וכתוב בתה"ד (סי' קצג) דלא מיקרי מניח אלא כשמניח בערב שבת, אבל אם הניח קודם לכן שרי, משום דבערב שבת נעשה שוכת. והביא ראייה ממאי דפירש רש"י (קמב:) לא שנו אלא בשוכת, ששכח האבן עליו בין השמשות ולא מדעת. וכתב עליו הב"י דזו ראייה טובה, אלא שלפי זה אפילו בהניח בערב שבת, כל ששכח בין השמשות הוה ליה למישרי ע"ש.

משמע דהב"י חולק על דברי תה"ד וס"ל להקל גם במניח בע"ש, אבל תה"ד עצמו ס"ל דבמניח בע"ש אפי' שכחו בה"ש נעשה בסיס. ומ"א (סק"ז) העתיק את לשון תה"ד ע"ש, משמע דס"ל לדינא להחמיר דלא כב"י. וכן משמע בספר מחה"ש (שם) וכ"כ המ"ב (סקי"ח) ע"ש, אלא שהעתיק את דברי הב"י באחרונה, משמע קצת דס"ל להקל כדבריו.

אבל הפמ"ג (א"א סק"ו) כתב וז"ל, עיין מ"א הובא בב"י ושם נאמר, כל ששכח בין השמשות אפילו הניחו בערב שבת מבעוד יום חשיב שוכת, וכן משמע בפסקיו שם ע"כ ע"ש. הבין שכוונת ב"י לבאר דברי תה"ד דע"ש דנקט לאו דוקא, וצ"ע דלשון ב"י לא משמע הכי.

וגם מה שכתב דכן משמע בפסקיו שם תמוה, דז"ל [שם] אמנם בנדון דידן שהיה נח המוקצה על החפץ לפני זמן מרובה, נראה אפילו הניחו בתחילה בכוונה ולא בדרך אקראי שרי, משום דבע"ש נעשה שוכת. וכן משמע פירש"י דפירש כששכח

בתוס', וב"י כתב שכן דעת בעל הסמ"ג, וכדאי הם לסמוך עליהם במקום הצורך, לטלטל לכל הפחות דרך טלטול מן הצד המנורה שהדליקו בה בשבת, כשיש צורך למקומו ואין שם עכו"ם עכ"ל הט"ז ע"ש.

הבין שכוונת ב"י לומר שכ"כ הרא"ש כדברי התוס' שהם כדעת בעה"ת, ומה שכתב הרא"ש אח"כ 'ושאני הכא שלא נעשית החררה בסיס אלא צורך האפיה ולסלקה' ר"ל דלא מקרי הניחה לכל השבת, ומשו"ה קשיא ליה דא"כ כל דין בסיס בבירא, ומתוך כך מסיק דכוונת הרא"ש דוקא בחררה ולא בפירות הטמונים ודלא כב"י.

ולענ"ד אם כדבריו היאך כתב ב"י אחר דברי התוס' וכ"כ הרא"ש, והרא"ש כתב באותה תשובה דמיירי בשוכת ולא במניח ע"ש, וזה להדיא שלא כדברי התוס' דאוקמוה במניח על דעת ליטלה בשבת. אלא נראה דכוונת ב"י שכ"כ הרא"ש דלא מיירי עכ"פ במניח לדעת, ומ"ש הרא"ש 'אי נמי אפילו במניח וש"ה שלא נעשית החררה בסיס אלא צורך האפיה ולסלקה', ר"ל דאין החררה לצורך הגחלים אלא אדרבא הגחלים צורך לה, וכדרך שנתבאר בדברי הר"ן ורש"י לדעת ב"י. ומזה יליף ב"י דאפשר שטענה זו היא ג"כ לפגה שטמנה בתבן, שלא נעשית הפגה בסיס לתבן אלא לצורך שמתבשל בתבן ולסלקה אחר כך, דהיינו ג"כ מטעם זה דהתבן לצורך החררה הוא לבשלה בתוכו, וע"ז כתב דאפשר שדעת הפוסקים כן ומש"ה לא חילקו בזה בין שוכת למניח וכו', הכי נקטינן כמו שהעתיק הט"ז.

וא"כ אדרבא נתבאר שדעת הרא"ש דלא כבעה"ת, ומטעם זה פסק בשו"ע כדברי רש"י כמו שנתבאר. אלא דהט"ז לא נחית כלל לסברא זו כדמוכח במ"ש בסי' ש"ט [הנ"ל], ומה שהסיק להחמיר במקום

האבן עליה בין השמשות, וכן כתב המיימון (פ' כ"ה) בהדיא אבל הניח מעות על הכר בע"ש אסור, משמע דמקמי הכי שרי עכ"ל. הרי מהראיה שהביא מהרמב"ם מוכח להדיא דמניח בע"ש לא מיקרי שוכח, אלא דהב"י דחה ראיה זו ומ"מ שמעינן מהא דלתה"ד דע"ש דוקא ודלא כהפמ"ג וצ"ע.

עוד כתב בתה"ד (שם) על דברת השואל, שרצה לדקדק מדברי רש"י (קמב: ד"ה אלא) דלא נעשה שום דבר בסיס, אא"כ הניח על דבר מוקצה בשביל שיהא מתיישב עליו בטוב, אבל מה שמניחין בדרך אקראי, כמו שרגילין להשים בתיבה חפצים אלו על אלו מפני שאין לו ריוח לפנות לכל חפץ מקום בשולי התיבה לעצמו, כה"ג לא חשיב מניח אלא שוכח. והשיב ז"ל, נראה דאם הונח המוקצה בדרך זה בין השמשות בע"ש, אין לך ראיה מפ' רש"י להתיר, דאיכא למימר דוקא בשוכח שלא מדעת כשכבר היה נח עליו לא נעשה בסיס, אבל במניח בע"ש אפי' באקראי, הואיל ויודע שהמוקצה יהא נח על החפץ בשבת, גם החפץ נעשה מוקצה מפני שמקצה דעתו ממנו ע"ש.

ולכאורה מפרש"י במתני' בפרק במה טומנין (מט.) יש להוכיח כדברי השואל, שכתב וז"ל (בד"ה נוטל) נוטל כיסוי של קדרה שיש תורת כלי עליה, ואף על גב שהן עליה לא איכפת לן, דלא נעשית בסיס להם שאין עשוי אלא לכסות קדרה עכ"ל, ופי' הב"י דכוונתו לומר דגזיזין הללו לא להניחם על כיסוי הקדרה נתכוין אלא להטמין הקדרה, הילכך ליכא למימר בהו נעשה בסיס לדבר האסור כדשייך למימר במניח אבן על פי חבית ומעות על הכר ע"ש. הרי שלא נעשה בסיס אם לא הונח שם בשביל שיתיישב שם, וכדברי השואל דמניח באקראי לא נעשה בסיס. וי"ל דהתה"ד

מפרש בכוונת רש"י, דכיסוי הקדרה לא נעשה בסיס כיון שאינו אלא לכסות קדרה, וכדרך שפירשוהו התוס' כמו שנתבאר לעיל, וא"כ אין משם ראיה לנידון דידן. ומיהו למה שפי' הב"י בכוונת רש"י יש ללמוד מכאן כדברי השואל, ולזה נתכוין המ"א (סק"ו) שכתב דבסי' רנ"ט משמע כדברי השואל ע"ש, ור"ל לדידן דקיי"ל כדברי רש"י ודו"ק.

ומיהו הב"י העתיק את דברי התה"ד לדינא, וע"כ צ"ל דס"ל דאין להביא ראיה מכיסוי דלא הונח כלל לצורך בסיס, משא"כ במניח באקראי דמ"מ על דעת בסיס הניחו ודו"ק. ולפ"ז גם הראיה שהביא מ"א (שם) מדברי בעה"מ והרמב"ן ליתא, דע"כ לא פליגי אלא במניח על דעת כיסוי דבעה"מ כרש"י והרמב"ן כתוס', אבל בהניח על דעת בסיס י"ל דמודו כ"ע דנעשה בסיס גם באקראי. ומכאן נדחית גם הראיה שהביא מסי' ש"ח, והוא מדברי התוס' שכתבו דלא נעשה בסיס שאינו חושש להיכן יפלו [עיי' מחה"ש], דהתם נמי אינו נותן על דעת בסיס כלל וגרע ממניח באקראי. וייתר הראיות שהביא מ"א, יישבם הפמ"ג (א"א שם) ע"ש.

מ] והנה לגבי הטמנה כתב בשו"ע (רס"י רנט) מוכיח שטמן בהם דרך מקרה אסור לטלטלן אלא מנער הכיסוי והן נופלות, וכגון שמקצתן מגולה שאין זה טלטול אלא מצדו, ואם יחדן לכך מותר לטלטלן. וכתב שם הט"ז (סק"ב) וכגון שמקצתן מגולה, ק"ל מ"ש מההיא דפרק נוטל ולקמן סי' ש"ט באבן ע"פ החבית דבצריך למקומו שרי לטלטל החבית, וכ"כ התוס' ס"פ במה טומנין בשם רשב"א דלרבנן דרשב"ג שרי אפילו במכוסה לגמרי ליטול בידים דבר שאינו ניטל ומביאים ראיה מפרק נוטל, וצ"ל דשאני התם דמיירי בשוכח אבל במניח בידים הוה ליה בסיס לדבר אסור ע"ש.

לטלטל האבן עצמה, ומינה דלטלטל החבית עם האבן מותר לכו"ע, וע"ז תירץ דהכא במניח בידים הו"ל בסיס לדבר האסור, אע"פ שהיה דעתו לסלקם בשבת ודלא כבעה"ת.

ואין כוונת הט"ז לומר דנעשה הכיסוי בסיס לד"א, דהא בסוף הסעי' כתב שו"ע דנוטל הכיסוי שתורת כלי עליה דלא נעשית בסיס להן, והיינו מטעם שכתב הר"ן וכ"פ מ"א (שם סק"ו) ע"ש, אלא דברישא מיירי שאין תורת כלי עליו ולכך לא שרינן אלא הניעור, ובר מן דין דהיכא שנעשית בסיס גם לנער אסור. אלא כמו שנתבאר לסברת רש"י, דמה שסביבותיה נעשה בסיס לכיסוי שעליה, והיכא שמקצתה מגולה יכול לאחוז במקום ההוא ולנער האיסור מעליו, דהיא לא נעשית בסיס ואינו מסלק האיסור אלא ע"י טלטול מן הצד ודו"ק.

י [וכתב הט"ז (שם) בסיום דבריו וז"ל, אלא דק"ל הא בסעיף ז' גבי תנור פסק כבעל התרומות וצ"ע. ור"ל דכתב השו"ע שם, תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו, ואם יש בו גחלים לוחשות מותר ע"י א"י. וכתב ע"ז הט"ז (סק"ג) וז"ל, כתב ב"י הטעם בשם המרדכי דדוקא אם היה עושה לקיים שלא להסירן בשבת היה אסור משום סתירה, אבל דף זה אינו עשוי לקיים עכ"ל, וכן סיים אח"כ בשם הגמ"ר דלא מקרי בסיס לאיסור אלא כשלא היה בדעתו ליטלם כו', וכתב על זה והיינו כסברת בעל התרומות בסי' ש"ט עכ"ל הט"ז.

ומשמע לכאורה שמפרש למ"ש ב"י והיינו כסברת בעה"ת, דקאי אהיתר הסתירה וכן הבין הא"ר בכוונתו, ומשו"ה השיגו וכתב (סק"ז) וז"ל, ואין להקשות אם כן אמאי מותר בתנור כיון שאינו עשוי

וכתב עליו בספר 'אליה רבא' ולענ"ד שאני התם דמטלטל דבר היתר החביות אלא דהאבן ניקח עמה, משא"כ הכא דנוגע ומטלטל דבר איסור עצמו, ומה שהקשה מתוס' ס"פ ב"ט ע"ש, לק"מ דקיי"ל כרשב"ג כדמשמע בשבת (קמב) וכל הפוסקים ע"ש.

הבין דכוונת הט"ז להקשות אמאי לא שרינן לטלטל המוכין לבדן ולגלות הקדירה, והביא ראיה מתוס' ס"פ ב"ט (נא: ד"ה אינו) שכתבו וז"ל, אינו נוטל ומחזיר נראה לרשב"א דהיינו כרשב"ג, דאמר בפרק נוטל כל היכא דאיכא איסורא והיתרא בהיתרא טרחינן באיסורא לא טרחינן, אבל לרבנן דפליגי עליה שרו במכוסות לגמרי ליטול בידים דבר שאינו ניטל, דבפרק נוטל מתני' דהיתה בין החביות מגביהה ומטה על צדה מוקי לה כרשב"ג, משמע דרבנן דרשב"ג שרו לטלטל את האבן עצמו עכ"ל.

ולפ"ז תמיה גדולה היא על אדונינו הט"ז, דהא לא קיי"ל כרבנן אלא כרשב"ג דלא שרינן אלא לטלטל האבן אגב החבית. וגם הפמ"ג תמה על הט"ז דהא קיי"ל כרשב"ג, וגם לטלטל החבית עם האבן לא שרינן התם אלא בצריך למקומה כמ"ש הט"ז עצמו, והכא א"צ למקום מושב הקדירה, וסיים ובאמת לא זכיתי להבין דבריו הקדושים בכאן ע"ש. ובספר מאמ"ר הבין דכוונת הט"ז להקשות על היכא שאין מקצתן מגולה, וכתב על זה דלא דמי לחבית שאינו נוגע במוקצה ע"ש.

ולענ"ד כוונת הט"ז מבוארת שכתב דבריו על 'וכגון שמקצתן מגולה' דפסק בשו"ע דמנער הכיסוי והן נופלות, וקשיא ליה אמאי לא שרי לטלטל הכיסוי עם המוכין כמו באבן שע"פ החבית, דגם כאן צריך למקומו דהיינו ליקח התבשיל מתוך הקדירה, והביא מתוס' ראיה דלרבנן דרשב"ג שרי

דמי לשכח כיסו בשבת דאף לאבן העוזר שם שרי, עכ"ל. ומשמע לכאורה דלהכי שינה מרן בשו"ע הלשון וכתב 'להטותה שם', להורות דאינו חייב להטותה מיד ומותר ליטלה למקום שירצה.

אבן כד דייקנן לשון רש"י מוכרח הוא במשנה, דאיתא שם לישנא יתירא 'מגביהה ומטה על צידה' דסגי לכתוב מגביהה לחוד, ומכאן דייק רש"י דע"כ לומר שצריך להטותה במקום שיוכל, ופירושא דמתני' קמ"ל דילפינן מהכא דטלטול מן הצד לצורך דבר המוקצה אסור, ולא שרינן ליה לטלטלה עם האבן שהוא טלטול מן הצד אלא לצורך היין שרוצה ליקח, וממקום שיכול להטותה תו לא הוי המשך הטלטול אלא לצורך האבן דהוי דבר המוקצה ודו"ק.

ומה שהביא מסי' רס"ו הכי איתא שם בהג"ה (סי"ב) ומי ששכח כיסו עליו בשבת, אם הוא בביתו יכול לילך עמו לחדר להתיר חגורו וליפול שם להצניעו. ומקורו מהאגודה (פ"ק דביצה) הביאו ב"י סס"י ש"ט, ויליף לה מהא דמטלטל כלי לצורך מקומו שמותר לו אגב זה לכסות בו ביצה, וזהו הדין שכתב מרן בסי' ש"ח ס"ג ע"ש, וגם מ"א (שם סק"ט) ציין לזה.

והגר"א בביאוריו (שם) חולק וס"ל דאין ללמוד משם, דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור שתחילת הטלטול בהיתר אמרינן כל הטלטול בהיתר, משא"כ כאן שבאיסור הוא ומי שאכל שום וכו' ע"ש, ור"ל דהכא ליכא היתר טלטול אלא ששכחו עליו א"כ מיד שנזכר צריך לנערו, ונראה שכן הוא גם דעת מרן דלא העתיק דין זה בשו"ע.

ובספר "אבן העוזר" כתב לבאר כוונת האגודה עפ"י מאי דקיי"ל (ש"י ס"ז) דכיס מיוחד למעות הוי כלי שמלאכתו

לקיום, נ"ל דהתם כולי עלמא מודים דלא הוי סתירה, והב"י סוף סימן זה קאי על דין דגחלים עיין שם והוא ברור, ולאפוקי מט"ז [סק"ג] שלא דק בזה ע"ש.

אבן המאמ"ר העיר בזה, דהמדקדק בלשון הט"ז יראה דלא קשיא ליה מדין הסתירה, אלא מגחלים לוחשות דלא נעשתה הקדרה בסיס להם, ומבואר בב"י הטעם עפ"י המרדכי דס"ל כבעל התרומות, וכן כתב הפמ"ג ע"ש.

ובדי ליישב קושיא זו יש לעיין במקור הדברים בב"י (סוף הסי') וז"ל שם, כתוב במרדכי פרק במה טומנין היכא דאיכא גחלים לוחשות סביב הקדרה אין לישראל ליטול ולסלק הקדרה מפני שמחתה ומבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות וכו', והקדרה לא נעשית בסיס לדבר האסור כשלא היה בדעתו ליטלם ושוב נמלך לנוטלם עכ"ל, ונ"ל שצריך להגיה בסוף דבריו 'אלא כשלא היה בדעתו ליטלם' וכו', ואתי כסברת בעל התרומות שכתב רבינו בסימן ש"ט עכ"ל ב"י. הרי שכתב לבאר סברת המרדכי כבעל התרומות, אבל שאר פוסקים שהביא לעיל מיניה [תרה"ד והאגור] לא הזכירו בדבריהם כלל דיש בזה משום בסיס, וי"ל דס"ל דלא הוי בסיס כלל כה"ג שאין הגחלים ע"ג הקדרה אלא מסביב, וזוהי סברת השו"ע ולא הביא את דברי המרדכי אלא ללמד דלא שרינן בכה"ג אלא ע"י עכו"ם ודו"ק.

יא הגאון רע"ק בהגהותיו (שט ס"ד) דקדק מלשון רש"י שכתב (קמב:) גבי היתה בין החביות 'מגביה לחבית כולה ומסלקה מבין החביות ושם מטה על צידה', דמיד שמסלקה מבין החביות אסור לטלטל החבית עם האבן שעליו כיון דאפשר לנער שם. והקשה הא כיון דהמוקצה בידו יכול לטלטל למקום שירצה כדלעיל (רס"ו סי"ב), והכא

ולעניין קושייתו שהניח בצ"ע י"ל דאותו דבר שמונח עליו המוקצה אע"ג דלא נעשה בסיס שיאסר בטלטול, מ"מ בשעה שהמוקצה עליו אסור לטלטלו עמו דנחשב בסיס לעניין זה, ולא דמי לככר ותינוק דדבר נפרד הוא.

וב"מ בתוס' ריש ביצה גבי עצמות וקליפין שאינם ראויים למאכל בהמה דמסלק את הטבלא ומנערה, כתבו התוס' תימה והלא היא בסיס לדבר האסור דהא לא שכת הואיל והניחם שם מדעתו, ויש לומר דלפירוש רבינו תם ניחא, דפירש במסכת שבת דלא הוי בסיס לדבר האסור אלא כשדעתו להניחם שם כל היום, אי נמי כיון דהוו שם אוכלין הוה ליה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ושרי כדמוכח פרק נוטל, ועוד דאין זה מניח בכוונה דהא אינו חושש היכן יפלו, עכ"ל.

והמ"א הביא דבריהם בסי' ש"ח (סק"נ) וכתב ז"ל, ולפי מ"ש בסי' רס"ו לא הוי בסיס אא"כ היו עליה בה"ש וכו' ע"ש, ס"ל דהיכא דלא נעשה בסיס גמור מותר לטלטלו עם המוקצה שעליו, ולפ"ז שפיר קשיא קושיית הגאון רע"ק. ומיהו מהב"י משמע דכו"ע ס"ל דהיכא שלא היה עליו בה"ש לא נעשה בסיס, ואעפ"כ קשיא לתוס' דמ"מ בשעה שהאסור מונח עליו מיקרי בסיס, לעניין זה שאסור לטלטלו עמו דהוי כמטלטל האיסור עצמו, ועכצ"ל דלא דמי לככר ותינוק שנעשה לבסיס לדבר המותר ג"כ ודו"ק.

והנה התוס' תירצו בזה ג' תירוצים, ונ"מ דלתירוצי הא' היכא שהיה דעתו שיהיו שם כל היום אסור לטלטלו בעודן עליו אפי' אם לא היו שם בה"ש, ולתירוצי הב' גם בלא היה דעתו כן אסור כל שאין היתר עמו, ולתירוצי הג' היכא שהונח בכוונה אסור אפי'

לאיסור, וקיי"ל בשוכח מעות ע"ג כלי (ש"ט ס"ה) שמותר לטלטל הכלי עם המעות לצורך מקומו, ומבואר ברש"י (קמב:) דאפי' הניח בחול ושכחו בה"ש מיקרי שוכח, וא"כ לפ"ז הוי דין כיס זה ששכחו עליו עם המעות, ממש כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמטלטלו לצורך מקומו ע"ש. ועפ"ז קשיא להגאון רע"ק מה נשתנה דין החבית מדין הכיס, דהא גם כאן מייירי בשוכח דלא נעשה בסיס ולמה א"כ צריך לנער האבן מיד.

אבן לפי המבואר בדברינו לעיל החילוק בזה מבואר, דאיברא דשניהם שוין בדין דלא נעשה בסיס, וכשמטלטל לצורך מקומו יכול להניחו במקום שירצה, וכדמשמע בשו"ע (ס"ה) דעליו בנה אבן העוזר דינו. אלא דהכא אינו צריך למקומו אלא שחושש שתיפול האבן על החביות ותשברם, והתירו לו משום פסידא להגביהה ולנערה במקום אחר, וכל ההיתר בשביל היין שרוצה ליקח מתוכה, וע"כ במקום שיכול לנער אסור לטלטלה יותר. ולא דמי לכיס, דהתם דההיתר משום המוקצה שלא יאבד, ודמי לצריך למקומו ודו"ק.

יב ובעיקר הסברה שכתב 'אבן העוזר' כתב הגאון רע"ק (שם) דעדיין יש לדון, דהא חזינן דכלי שמלאכתו לאיסור עדיף דמותר לטלטל ע"י ככר או תינוק כדלקמן (שח ס"ה), משא"כ בשכח מעות בכיס ליכא היתר ע"י כו"ת, דהא בכל שוכח אסור לטלטל אגב הכלי שמונח עליו. וקושיא זו מתורצת לענ"ד בדברי עצמו שכתב אח"כ, דמשמע מגמ' ופוסקים שאותו דבר שמונח עליו המוקצה לא חשיב להתיר כמו כו"ת, אלא דקשיא ליה מאי שנא והניח בצ"ע ע"ש, מ"מ למאי דמשמע מגמ' ופוסקים י"ל גם בכיס דמהני כו"ת, כמו בכל כלי שמלאכתו לאיסור וכסברת אבן העוזר.

בשוכה. ולפ"ז נבא לדון לעניין הכיס ששכח בתוכו מעות וכן מיטה ושלחן דמניח בכוונה, א"כ אפי' שכחם אח"כ דלא נעשה בסיס, מ"מ אסור לטלטלם בעודו עליו אלא ע"י ככר ותינוק.

ומעתה מ"ש עוד שם הגאון הנז' להוכיח מירושלמי דנעשה בסיס אף דלא היה עליו מתחילת השבת ע"ש, לאו ראייה היא דלעניין זה שאסור לטלטלו בעודו עליו לכו"ע נעשה בסיס וכמבואר. ובזה נתיישב ג"כ מה שהקשה מהא דאין אוסר בבסיס דבר של חברו, דלא אמרינן כן אלא כלפי הבסיס עצמו שיאסור לאחר שיוסר המוקצה מעליו, משא"כ בעודו עליו דחשיב מטלטל לאיסור עצמו לא שייך לחלק בין שלו לשל חברו ודו"ק.

הדינים העולים מהאמור [סיכום דיני בסיס לד"א] בקצרה:

א. דבר מוקצה שהניחו ע"ג דבר היתר מדעתו, נעשה אותן דבר היתר בסיס לדבר האסור, ואסור לטלטלו. ואם היה עליו כל בין השמשות בכניסת השבת, אסור לטלטלו גם לאחר שיוסר המוקצה מעליו, דמיגו דאיתקצאי לבה"ש איתקצאי לכולי יומא.

ב. ואפי' לא הניחו שם שיתיישב עליו בטוב אלא באקראי, כיון שהניחו מדעתו נעשה בסיס לדעת השו"ע, ומ"א חולק ודעתו דבכה"ג לא נעשה בסיס.

ג. ומ"מ בעינן שיהיה אותו הדבר שהונח עליו משמש למוקצה שעליו, לאפוקי היכא שהמוקצה משמש להיתר שתחתיו, דבכה"ג לא נעשה בסיס [כ"ה דעת השו"ע כרש"י וסייעתו ודלא כתוס' וסייעתם]. ולפ"ז קדרה שטמנה בדבר האסור בטלטול, לא

נעשית בסיס לאיסור, ומותר לטלטלה אחר ניעור המוקצה ממנה.

ד. ודעת בעל התרומות, דלא מיקרי בסיס אלא היכא שבדעתו היה שיהיה שם כל השבת, אבל אם נתנו שם ע"מ לסלקו בשבת לא נעשה בסיס, ומותר לטלטל ההיתר אחר שיוסר ממנו המוקצה, והטעם לפי שגם בה"ש יכול היה לסלקו משם. ולדינא פסק בשו"ע להחמיר, דבכל עניין שהונח על דעת שיהיה שם כל בה"ש נעשה בסיס, ומ"מ בשעת הדחק יש לסמוך להקל.

ה. נר שהדליקו בו באותה שבת, לכו"ע נעשה בסיס ואסור לטלטלו לאחר שכבה, אע"פ שבדעתו היה לסלקו כשיכבה, דמ"מ בשעה שדולק אינו יכול לנערו שצריך לו לשבת דנר שבת חובה, א"כ ע"כ הוקצה לבה"ש ואיתקצאי לכל השבת גם לבעה"ת.

ו. ולכו"ע המפה שתחתיו לא נאסרה משום בסיס ומותר לטלטלה לאחר שיסולק הנר, והטעם לסברת המ"א דמיקרי הונח באקראי, ולשו"ע משום דהמפה עשויה לצורך השלחן ולא לצורך הנר. ולדעת הפמ"ג מקום עמידת הנר, במפה העליונה שמכסים בה החלות, נאסר בטלטול.

ז. אבל היכא ששכח המוקצה עליו לא נעשה בסיס, ומותר לטלטל דבר המותר לאחר שיוסר האיסור מעליו, ואפי' נתנו מדעת ושכחו שם בה"ש, מיקרי שוכח לעניין זה.

ח. ומ"מ בשעה שהאיסור עליו אסור לטלטלו עמו, הואיל ומונח עליו המוקצה, כשמטלטל לבסיס חשיב כמטלטל למוקצה עצמו. ומ"מ לצורך מקומו מותר כדין כלי שמלאכתו לאיסור, וכשמטלטל לצורך מקומו, מותר להניחו בכל מקום שירצה.

ט. גם לצורך גופו מותר לטלטלו בשוכה,

כגון אבן ששכחה עפ"י החבית ומונחת בין החביות באופן שאינו יכול לנערה שם, מותר להגביהה עם האבן למקום אחר לנערה כדי ליטול יין שבתוכה, ומיהו בזה צריך לנערה מיד במקום שיוכל, דתו אין כאן צורך גופו ולא הותר לטלטל לצורך המוקצה.

י. שכח כיסו עליו בשבת והוא בביתו דליכא

איסור הוצאה, לא נעשה הכיס בסיס והוי ככלי שמלאכתו לאיסור. ולדעת הרמ"א חשיב כלצורך מקומו ומותר לילך עמו למקום מוצנע ולהתירו שם, ודעת הגר"א לאסור בזה הואיל ותחילת הטלטול באיסור, וכ"מ סברת מרן השו"ע שלא העתיק דין זה בשלחנו הטהור.



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

מה בין קטן שהגדיל באמצע סוכות או באמצע ספירת העומר

ענף א' - בענין האם קטן שהגדיל
באמצע חג סוכות הוי מקיים מצות
סוכה

העומר כלל ועיקר, או דלמא כיון שספר
בקטנותו לא בטל החשבון, ותמימות קרינא
ביה. [וראה בספרי "כתר מלוכה" באורך
בזה, ואכמ"ל].

ב) והנה מצינו בגמ' בסוכה (כו.) דשאל
אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי
אליעזר, כגון אני שיש לי שתי נשים אחת
בטבריא ואחת בציפורי, ויש לי שתי סוכות
אחת בטבריא ואחת בציפורי, מהו שאצא
מסוכה לסוכה ואפטר. אמר לו, לא, שאני
אומר כל היוצא מסוכה לסוכה ביטל מצוותה
של ראשונה, [ופירש"י שם, אפילו ימים
שעברו עליו כבר איבדן למפרע, ואינו מצוה,
כדיליף לקמן שצריך ליישב כל שבעה
בסוכה אחת, עכ"ל]. תניא, רבי אליעזר
אומר, אין יוצאין מסוכה לסוכה, [ופירש"י
שם, לאכול בזו ולישן בזו, או היום בזו
ומחר בזו, עכ"ל].

ג) ועוד אמרינן בגמ' בסוכה (שם) תניא, רבי
אליעזר אומר, אין יוצאין מסוכה לסוכה,
[ופירש"י שם, לאכול בזו ולישן בזו, או היום
בזו ומחר בזו, עכ"ל], ואין עושין סוכה
בחולו של מועד, [ופירש"י שם, מי שלא ישב
בסוכה יום טוב הראשון, עכ"ל]. וחכמים
אומרים, יוצאין מסוכה לסוכה, ועושין סוכה

א) הנה כבר מודעת זו בכל הארץ הנידון
שהסתפקו רבותינו ז"ל בדין קטן שהגדיל
באמצע ספירת העומר, האם ימשיך לספור
ספירת העומר בברכה או לאו, ושורש הספק
עפ"י הא דמצינו בדברי התוס' (מנחות סו.)
בד"ה זכר למקדש הוא, דכתבו לאתויי שיטת
רבינו הבה"ג דאם לא ספר יום אחד בספירת
העומר, שוב אינו סופר, משום דבעינן
"תמימות", וסברתו דכיון דכתיב בקרא
(ויקרא פרק כ"ג פסוק ט"ו) "וספרתם לכם
ממחרת השבת וגו'", שבע שבתות תמימות
תהיינה", ותמימות הוי שלימות הוא, וקאי
אכל היום כולו, ולפיכך אם שכח לספור
בלילה, סופר ביום, אבל אם לא ספר לילה
ויום שלימים, לא חשיב "תמימות", ושוב
אינו סופר כלל ועיקר, ועפ"י יש להסתפק
בקטן שהגדיל באמצע ספירת העומר, דאף
שספר ספירת העומר בקטנותו, מכל מקום
כיון שספר בזמן שלא היה בר חיובא בקיום
מצוות אלא רק מדרבנן מדין חינוך בלבד, אי
הכי נמצא דביחס לקיום המצוה מן התורה
בגדלותו, הרי הוא כמי שלא ספר ספירת

א. א) הנה ראיתי ב"שפת אמת" בד"ה אין עושין, דכתב לבאר דנראה כוונתו דאם לא כן אסור בלאו הכי לצאת
מן הסוכה, עיי"ש. והיינו דרצונו לבאר דהוקשה לרש"י דלכאורה מאי טעמא הוצרך רבי אליעזר לומר דאין
עושין סוכה בחולו של מועד, הרי כיון דכבר אשמוענין דאין יוצאין מסוכה לסוכה, אי הכי ממילא שמעינן
דכל שישב כבר בסוכה ביום טוב ראשון לא יעשה סוכה בחולו של מועד, שהרי נמצא יוצא מסוכה לסוכה,
ולפיכך פירש"י דינא דסיפא מיירי באדם שלא ישב בסוכה ביו"ט ראשון, ואפילו הכי אין לו לעשות סוכה

בחולו של מועד. ושיילינן, מאי טעמא דרבי אליעזר. ומשני הגמ', אמר קרא "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", עשה סוכה הראויה לשבעה, [ופירש"י שם, שמעת מינה דאין עושין סוכה בחולו של מועד, דאינה לשבעה, ושמעין מינה דאין יוצאין מסוכה לסוכה, דאם כן - לאו סוכה לשבעה היא, עכ"ל]. ורבנן הכי קאמר רחמנא, עשה סוכה בחג.

(ד) ועוד מיייתי בגמ' התם הא דתניא רבי אליעזר אומר, כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו, דכתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים" - משלכם, כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו, דכתיב "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" - משלך. וחכמים אומרים, אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו, דכתיב "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", מלמד שכל ישראל ראויים ליישב בסוכה אחת. ושיילינן, ורבנן האי "לך" מאי דרשי ביה. ומשני הגמ', מיבעי ליה למעוטי גזולה, אבל שאולה כתיב "כל האזרח". ושיילינן, ורבי אליעזר האי "כל האזרח" מאי עביד ליה. ומשני הגמ', מיבעי ליה לגר שנתגייר בינתים, וקטן שנתגדל בינתים, [ופירש"י שם, צמחו לו שתי שערות במועד, ואתא האי כל לרבוויי שעושה סוכה בחולו של מועד, מה שאין כן במחוייב קודם לכן, כדאמר ר' אליעזר לעיל, עכ"ל]. ורבנן

כיון שאמרו עושין סוכה בחולו של מועד, [ופירש"י שם, ואפילו מי שמחוייב קודם לכן ולא עשה, תו לא איצטריך האי לרבוויי, דכל שכן הוא, עכ"ל], לא איצטריך קרא, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי האם מצות סוכה הוי מתקיימת רק בישיבה בסוכה אחת או לאו, דדעת חכמים דהוי מצי לקיים את מצות ישיבת סוכה אף בישיבה בכמה סוכות, ודעת רבי אליעזר דמצות ישיבת סוכה הוי מתקיימת רק בישיבה בסוכה אחת, ואם יצא מסוכה אחת לחבירתה איבד אפילו ימים הראשונים דלא קיים בהן מצות ישיבת סוכה.

(ה) ונראה לצדד בביאור מחלוקתם דפליגי בגדר מצות סוכה האם הוי מצוה אחת ארוכה במשך שבעה ימים, או דלמא הוי מצוה כל רגע ורגע בפני עצמו, שדעת חכמים דמצות ישיבת סוכה הוי כל רגע ורגע בפני עצמו, ולפיכך שפיר הוי מצוה זו מתקיימת אף בישיבה בכמה סוכות, ודעת רבי אליעזר דמצות ישיבת סוכה במשך שבעה ימים הוי מצוה אחת ארוכה, ולפיכך הוי מצוה זו מתקיימת רק בישיבה בסוכה אחת, [והא דאמרינן דבגר שנתגייר וקטן שהגדיל באמצע חג סוכות דהוי מחוייב בקיום המצוה, שאני התם דבהכי חייביה רחמנא, והיינו דכיון שבתחילת חג סוכות לא הוו ברי חיובא אחשביה רחמנא מצוה שלימה מזמן שנתחייב בה, ודו"ק היטב].

(ו) ועוד מצינו דנחלקו רבי אליעזר וחכמים האם איצטריך קרא לרבוויי קטן שהגדיל

בחול מועד, ואע"ג דאינו יוצא מסוכה לסוכה.

(ב) ולכאורה צריך ביאור מאי שנא מהא דאמר רבי אליעזר דגר שנתגייר או קטן שהגדיל באמצע חג סוכות, דהוי מקיים מצות סוכה. ונראה לבאר בפשיטות דשאני התם דלא הוי ברי חיובא בתחילת החג סוכות, לפיכך רבינו רחמנא דהוי מקיימין מצות סוכה, מה שאי"כ בגבירא דהוי בר חיובא בתחילת החג סוכות, דאינו מקיים מצות ישיבת סוכה בחול המועד אף שלא קיים בתחילת החג סוכות, וכמבואר בפירש"י (שם) בד"ה קטן שנתגדל.

(ב) ונראה לצדד בפשטות דלעולם אף רבנן לא פליגי עליה דאין לחייב קטן שהגדיל באמצע סוכות, אי לאו דרבי קרא לחייבו במצות סוכה, אלא דלשיטתן בלאו הכי קם דינא דקטן שהגדיל באמצע סוכות דהוי מתחייב במצות סוכה, ודו"ק.

(ג) והשתא לפי"ז יש לדון אליבא דרבי אליעזר האם אמרינן דמדאיצטריך קרא לגלויי דקטן שהגדיל באמצע חג סוכות הוי מקיים מצות סוכה, אי הכי שמע מינה דבשאר מצוות דלא גלי רחמנא בהן לחייב קטן שהגדיל באמצע קיום המצוה, וכגון ספירת העומר, אי הכי לא הוי בר חיובא בקיום המצוה, או דלמא אמרינן דאדרבה מהתם הוי גילוי מילתא דבקטן שהגדיל באמצע קיום המצוה הוי בר חיובא בקיום המצוה.

(ד) ונראה לומר דאף דאיתא בגמ' בסוכה (לא.) דתנא, יבש פסול. רבי יהודה מכשיר. אמר רבא, מחלוקת בלולב, דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר, אף לולב בעי הדר. ורבי יהודה סבר לא מקשינן לולב לאתרוג, [ופירש"י שם, לא הוקשו ללמוד זה מזה, ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן אלא קל וחומר, עכ"ל], אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי האם ניתן לדרוש היקש מעצמו או לאו, והוא הדין בכל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, דלדעת רבי יהודה דלא ניתן לדרוש ב"ג מידות מעצמו, והיינו לבר מקל וחומר, ולדעת חכמים ניתן לדרוש ב"ג מידות מעצמו, ומסתבר דהוא הדין ללימוד דב'במה מצינו' דהוי ניתן לדרוש מעצמו, [וראה בגמ' בנדה (יט:) דפליגי תנאי האם ניתן לדרוש גזירה שווה מעצמו או לאו, ואכמ"ל], והשתא למאי דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרמ"ה סעיף ה') דפסק דלולב

באמצע חג סוכות דהוי מקיים מצות סוכה, דלדעת חכמים דגדר מצות סוכה דהוי מקיים מצוה כל רגע בפני עצמו, ולפיכך נמצא דקטן שהגדיל באמצע חג סוכות, הוי מקיים מצות סוכה מזמן גדלותו עד סוף המועד, ולא איצטריך לרבוויי דהוי מקיים מצוה כלל ועיקר, ולדעת רבי אליעזר דגדר מצות סוכה דהוי מצוה אחת ארוכה במשך שבעה ימים, אי הכי נמצא דקטן שהגדיל באמצע חג הסוכות לא הוי מחוייב בקיום המצוה, שהרי לא הוי בר חיובא בתחילת קיום המצוה, ולא מצי להתחייב בחלק מהמצוה דלא הוי חשיב מצוה, ולפיכך איצטריך קרא ד"כל האזורח" לרבוויי דהוי מחוייב בקיום מצות סוכה.

ענף ב' - בנידון האם דין קטן שהגדיל באמצע חג סוכות דהוי מחוייב במצות סוכה הוי נפק"מ לקטן שהגדיל באמצע ספירת העומר

(א) והנה חזינן מדברי רבי אליעזר דסבר דאי לאו דרבי קרא דקטן שהגדיל באמצע סוכות הוי חייב במצות סוכה, לא הוה מיחייב במצות סוכה, ומשמע דמיירי אפילו בגוונא דהקטן קיים מצות סוכה כבר מיו"ט ראשון מדין חינוך, והטעם משום דביחס לחיובו מהתורה מאמצע חול המועד הוי חשיב דלא קיים את המצוה מתחילתה, והו"ל כדין גדול שלא ישב בסוכה ביום טוב הראשון, דלא מצי לקיים מצות סוכה מאמצע חול המועד, ומכל מקום קא משמע לן קרא דהוי הקטן שהגדיל מחוייב בקיום המצוה מהתורה מאמצע חול המועד, ולא דמי לדין גדול שלא ישב ביו"ט ראשון בסוכה דאינו מתחייב בקיום המצוה מאמצע המועד, דשאני התם דהוי בר חיובא מתחילת המועד, מה שאי"כ דלא הוי בר חיובא מתחילת המועד, ובהכי חייביה רחמנא.

סוכות דהוי מילתא דשכיחא טפי מגר שנתגייר באמצע חג סוכות, וצע"ק].

(ז) והשתא למאי דנתבאר בדברינו לעיל (אות ב') לצדד בפשטות דלעולם אף רבנן לא פליגי עליה דאין לחייב קטן שהגדיל באמצע סוכות, אי לאו דרבי קרא לחייבו במצות סוכה, וא"כ כיון דלא מצינו דרבי רחמנא דקטן שהגדיל באמצע ספירת העומר דהוי מחוייב בקיום מצות ספירת העומר, ממילא לית לן למימר דהוי מחוייב בקיום מצוה, ואע"ג דמצינו למימר דהא דלא רבי רחמנא קטן שהגדיל באמצע ספירת העומר, משום דכל יום הוי מצוה בפני עצמו, וממילא שפיר הוי קטן שהגדיל באמצע הספירה בכלל קיום המצוה, מכל מקום שמא הלכה כדעת הבה"ג דסבר דכל ימי הספירה הוי מצות אחת, וממילא כיון דלא רבי רחמנא קטן שהגדיל באמצע ספירת העומר, דהוי מחוייב בקיום המצוה, ממילא אית לן למימר דהוי פטור מקיום המצוה, ויש לפלפל.

ענף ג' - בענין קטן שהגיע לגיל מצוות באמצע ספירת העומר, ולא הביא ב' שערות

(א) והנה לכאורה תיקשי מהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן נ"ה סעיף ה') דפסק דאם לא הביא שתי שערות, אפילו הוא גדול בשנים, דינו כקטן עד שיצאו רוב שנותיו, שאז יתברר שהוא סריס וכו', עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דזמן הגדלות הוי בזמן הגיעו לגיל מצוות, ובתנאי שהביא ב' שערות, וכבר נתבאר בשו"ת הרא"ש (כלל ט"ז סימן א') דשיעור י"ג שנה הוי נלמד מהלכה למשה מסיני, והוי בכלל הא דאמרינן בגמ' בסוכה (ה). דשיעורין הלכה למשה מסיני הוא, עיי"ש. אלא דאכתי לכאורה צריך ביאור מהיכא ילפינן דבעינן שיעור ב' שערות דיהא בר

שיבשו רוב עליו או שדרתו - פסול, עכ"ל. אי הכי נמצא דנקטינן לדינא כדעת רבנן דסבר דניתן לדרוש היקש מעצמו, והוא הדין לכל י"ג מידות האמורים בתורה.

(ה) מכל מקום כבר מצינו בחי' ה"ערוך לנר" (סוכה כה). בד"ה הכא טריד טירדא דמצוה, דכתב להסתפק האם אדם העוסק במצוה דרבנן הוי פטור מקיום מצוה מן התורה או לאו, האם אמרינן דכיון דעסוק במצוה דרבנן בלבד אי"ז טעם לפוטרו ממצוה מהתורה, דאף דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות צ:), הני מילי דוקא היכא שאמרו חכמים בפירוש כן, אבל אנן מסברא לא יכולין לדון, או דלמא כיון דבמצוה דרבנן יש משום "לא תסור" הוי חשיב כעוסק במצוה דאורייתא, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין בכוחינו לדרוש דרשות מדנפשינן אלא רק היכא דאמרו חז"ל דדרשינן כן, וצ"ע.

(ו) ואולם נראה למעשה דאין נפק"מ לדינא אחר דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרל"ז סעיף א') דפסק דמי שלא עשה סוכה, בין בשוגג בין במזיד, עושה סוכה בחולו של מועד אפילו בסוף יום שביעי, וכן יכול לצאת מסוכה זו ולישב באחרת, עכ"ל. והרי חזינן דנקיט לדינא כדעת חכמים דסברי דלא בעינן סוכה לשבעה ימים, וממילא לית לן האי דרשא דמרבין קטן שהגדיל באמצע סוכות דהוי מחוייב במצות סוכה, וכן מצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק ב') דכתב דגר שנתגייר בתוך ימי החג, עושה סוכה בימי החג הנותרים, עיי"ש. ונראה בפשיטות דהוא הדין בקטן שהגדיל באמצע סוכות, דהוי מחוייב במצות סוכה, ונקצת תימה על השמטת המשנ"ב קטן שהגדיל באמצע חג

ואם לא ספר יום אחד, שוב אינו סופר בברכה, א"כ חשיב הקטן כמי שלא ספר עד עתה, ושוב אינו יכול לספור עוד בברכה, שאף שספר את העומר כל לילה בזמן קטנותו, כיון שלא היה מחוייב במצוות כגדול, לא חשיבא ספירתו בזה, עיי"ש. והשתא לפי"ז מהאי טעמא אין לקטן לספור בברכה אף בזמן קטנותו, שהרי כיון שעתיד להגדיל בתוך ימי הספירה, ולא יוכל להמשיך לספור בברכה, אי הכי מהאי טעמא אין לו להתחיל לספור בברכה בזמן קטנותו.

(ב) ונראה להוסיף דאף דבזמן קטנותו הוי סופר ספירת העומר מדין חינוך בלבד, מכל מקום כבר מצינו בחידושי הריטב"א (סוכה ב:) בד"ה אמר רבי יהודה, דכתב דמהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצוות צריך לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, עיי"ש. וכן מצינו בדברי הר"ן (יומא ג.) בד"ה מתני' התינוקות אין מענין אותן ביום הכיפורים, דכתב דפירש"י ז"ל דאין מחוייבין למנוע מהן מאכל, ומדברי הרמב"ם ז"ל (פרק ב' מהלכות שביית עשור) נראה דאין רשאים למנוע מהן מאכל קאמר, כלומר אע"פ שבשאר מצוות אם רצה להקדים חנוכו של תינוק רשאי, ומחנך אותו לעשות המצוה כהלכתה כגדול ממש, הכא אינו רשאי לחנכו בעינוי קודם לזמן שקבעו לו חכמים לחנוך שעות ולהשלמה, עיי"ש. והרי מבואר דמצות חינוך הוי לחנכו לעשות את המצוה כהלכתה כגדול ממש.

(ג) וכן נראה להוכיח מדברי רש"י (חגיגה ו.) בד"ה קטן מיבעיא, דכתב הלא אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל, עכ"ל. והרי משמע בפשטות דסבר דצריך לחנך את הקטן לעשות את המצוה כהלכתה כגדול ממש, והיינו כדי שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל.

חיובא מדאורייתא בקיום מצוות. ושוב ראיתי בספר "שמושה של דרשה" (סימן צ"ט) דכתב אף שיעור ב' שערות מהלכה למשה מסיני הוא, וכן הוא בדברי המשנ"ב (סימן נ"ה ס"ק ל"ט) דכתב בהדיא דאף ב' שערות הוי מהלכה למשה מסיני הוא, עיי"ש.

(ב) ועפי"ז נראה להעיר לדעת רבינו בעל ה"ילקוט יוסף" (הלכות ספירת העומר סעיף י') בהא דפסק דקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה, ונעשה ל"בר מצוה", אף על פי שהקפיד לספור את העומר בימי קטנותו מדי יום ביומו, יש להורות לו להפסיק מלברך ביום שהגיע לשלש עשרה שנה ויום אחד, ושימשיך לספור בלי ברכה, דפסק ברכות להקל, עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור אמאי פסק בסכינא חריפא להורות לקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה שלא להמשיך לספור בברכה, ולא נחית להורות דצריך לומר לו שדוקא אם הביא ב' שערות יפסיק לספור בברכה, אבל אם אכתי לא הביא ב' שערות שפיר הוי מצי להמשיך לספור בברכה, וצע"ק.

ענף ד' - בענין קטן שיכול לברך על ספירת העומר אף דלא יהא בידו להמשיך לספור בברכה בזמן גדלותו

(א) ועוד לכאורה תיקשי למאי דמשמע מדברי רבינו ה"ילקוט יוסף" דדוקא להבא מורין לו שאין לו להמשיך לספור בברכה, אבל בעודו בקטנותו שפיר הוי מצי להתחיל לספור ספירת העומר עד זמן גדלותו, והרי כבר נתבאר בדברי ה"ילקוט יוסף" (מקורות אות י"ד) בטעמא דמילתא דהואיל ועשאה בזמן שהיה פטור ממצות ספירת העומר, כל מה שספר עד עתה לא נחשבת ספירתו לכולם, ולשיטת הבה"ג, שצריך להיות בספירת העומר "תמימות",

ונמצא דהוי ברכתו בזמן קטנותו בכלל ברכה לבטלה, ואלא דאכתי לכאורה תיקשי אמאי לא חיישינן לדעת כל הני רבותינו ז"ל דסברי דצריך לחנך את הקטן לעשות את המצוה כהלכתה כגדול ממש.

(ט) ושמא יש ליישב קצת למאי דמצינו ב"שער הציון" (שם ס"ק ל"ו) דכתב לאתויי דברי ה"מרדכי" בשם הראב"ן דכתב דבקיאי הדעת מחזירין אותו למקומו, והתינוקות מעצמן נוטלין אותו ומברכין עליו, עכ"ל. ומדשיבא אותן משמע דסבירא ליה כן להלכה, ולדעה הראשונה הלא לא קיים האב מצות חינוך, אלא ודאי דסבירא לה דמצות חינוך הוי רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה. ואחר כך מצאתי ב"ברכי יוסף" דאף הוא כתב דמזה משמע דסבירא לה לראב"ן דיוכל הקטן ליטול לולב בלא הקנאה [וראה ב"ברכי יוסף שם דרצה לדחות קצת, דאפשר דיוכל להניח קטן לברך אף שלא כדין, אבל מה יענה דהא על כל פנים האב לא קיים מצות חינוך, ואמאי קרא אותן בקיאי הדעת, אלא ודאי דהוי יוצא בזה ידי חינוך גם כן], ואף פשטות לשון השו"ע דכתב שפיר דמי, משמע גם כן דיוכל אביו לעשות כן לכתחילה ולברך עמו, ויוצא בזה מה שמוטל עליו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת השו"ע דסבר כדעת הראב"ן דלא בעינן לחנך את הקטן לעשות את המצוה כהלכתה כגדול ממש, אלא הוי סגי במה שנדמה להקטן שעושה מצוה, ולפי"ז שפיר הוי מצי הקטן לברך על העומר בקטנותו אף שלא יושלים את המצוה בזמן גדלותו.

(י) ועוד נראה ליישב קצת למאי דמצינו ב"טורי אבן" (חגיגה ו). בד"ה איזהו קטן, דכתב לבאר דהא דתיקנו רבנן לחינוך לקטן, היינו טעמא כדי שיהא מחונך למצוות לכשיגדיל, הלכך כל היכא דבר

(ו) ועוד מצינו בשו"ע (או"ח סימן תרנ"ח סעיף ו') דפסק דלא יתננו ביום ראשון לקטן, קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, עכ"ל. וכתב המג"א (ס"ק ח') בשם הרא"ש דאם אמר לקטן יהא שלך עד שתצא בו - הקטן לא יצא, עיי"ש. והרי מבואר דאין לחנך קטן לצאת ידי חובת המצוה בלולב שאול, שהרי אין הגדול יוצא ידי חובה ביום הראשון בלולב שאול, וכמבואר בשו"ע (שם סעיף ג') דפסק דאין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולב של חבירו שהשאלו, דבעינן "לכם" משלכם, ושמעינן מינה בדעתו דסבר דצריך לחנך את הקטן לעשות את המצוה כהלכתה כגדול ממש.

(ז) והשתא לפי"ז כיון דבזמן גדלותו כל שלא ספר כל ימי הספירה, אין לו לספור בברכה, אי הכי הוא הדין בקטן שעתיד להגדיל בימי הספירה, ונמצא דהו"ל כמאן דלא ספר בזמן קטנותו, א"כ אין לחנכו בקיום מצות ספירת העומר, שהרי מצות חינוך הוי דצריך לעשות לו המצוה בהכשר גמור.

(ח) ואמנם איברא דמצינו ב"משנה ברורה" (סימן תרנ"ח ס"ק כ"ח) דכתב לאתויי בשם הראב"ן דכתב דמצות חינוך מתקיים גם בלולב שאול, דהא גם בזה מתחנך הבן למצוות, עכ"ד. וכבר כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג' סימן צ"ה) לאתויי דיש סוברין שיכול ליתן להקטן בלא הקנאה, ויוצא בזה ידי חינוך, אף שבאמת לא יצא ידי שום מצוה, והוי ברכה לבטלה, משום דלא איכפת לן בחינוך שיהיה קיום מצוה, דסגי במה שנדמה להקטן שעושה מצוה, עיי"ש. ולפי"ז שפיר הוי מצי הקטן לברך על ספירת העומר בזמן קטנותו, אף שלא יהא בידו להשלים המצוה בברכה בזמן גדלותו,

חיובא הוא כשיגדיל, אלא שקטנותו גרם לו לפטור, בר חינוך הוא, כדי שיהא מחונך לכשיגדיל, משום הכי אף על גב דבקטנותו לא חזי בראשון, יש לו תשלומין, אף על גב דכהאי גוונא בגדול דלא חזי בראשון פטור, משום דהא דקטן לא חזי בראשון - קטנותו גרמא ליה, הואיל דלאו בר חיוב הוא מהתורה, אינו דוחה יום טוב, והרי כשיגדיל ויהא בר חיוב יהא חזי בראשון, הלכך בר חינוך הוא, כדי דכשיגדיל יהא כבר מחונך, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בגדר חינוך בקטן דכל היכא שרק קטנותו גורם לו להפטר מהמצוה, א"כ הוי בר חינוך בקיום המצוה, אבל כל היכא שדבר אחר גורם לו להפטר מהמצוה אפילו אם היה

גדול בר חיובא, וכגון קטן סומא במצות ראייה, א"כ אינו בר חינוך בקיום המצוה.

יא) והשתא לפי"ז מצינו לצדד קצת, דכיון דהא דאמרינן דקטן שהגדיל באמצע הספירה דלא מצי לספור בזמן גדלותו בברכה, משום שספירתו בזמן קטנותו לא חשיב ספירה, א"כ נמצא דהא דבעינן למימר שלא יספור בברכה אף בזמן קטנותו, שהרי אינו יכול לספור בזמן גדלותו, היינו משום דקטנותו גרמה לו, ואי הכי שפיר הוי מצי לחנכו בקיום המצוה, ואע"ג דלא דמי ליסוד דברי ה"טורי אבן" בגדר מצות חינוך בקטן, מכל מקום אינו רק זכר לדבר בלבד, ויש לפלפל טובא.



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

בדין קיפול טלית בשבת לשבת הבאה

שנסתפק בזה. אך העירני הר"י ידידיה לוי שליט"א מדבריו הב"י דהעתיק רק את ספיקו של ר"י בלא להביא את הקדמת דבריהם מוכח דלא הבין כך. וכן נראה מדבריו הפסקי תוספות דכתב יש לנו להחליף ואסור לקפלה, רצ"ע אי קרי יש לו בשאין לו יפה כזה.

ב] ונחלקו האחרונים אם אין לו בגד אחר אך יש לו בגד אחר של חול אי אסור לקפלו. ונראה מלשון הרמב"ם בפכ"ב הכ"ב דעיקר ההיתר באין לו, אינו משום שחשיב לצורך, אלא משום כבוד שבת וז"ל וכן אין מקפלים הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן, ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת, עכ"ל. וא"כ היכא דיש לו רק בגדי יום חול ליכא כבוד שבת ומותר לקפלן כדי שיתנאה בו. (וע"ע בלשון הרמב"ם בפרוש המשניות דכתב והוא שאין לו בגד אחר להחליף משום כבוד שבת). וכן מוכח מלשון הר"ן (מב). דכתב: יש לו להחליף (אסור). מי שיש לו בגדים לבד מאותן שלובש בחול יחליפם בשבת. הרי מפורש דלא סגי בהא שיש לו בגדי יום חול אלא צריך שיהיה לו בגדי שבת דוקא. וכן מבואר במאירי דכתב, וכן בשאין לו בגדים אחרים של שבת להחליף.

ג] ויש לעיין בעיקר ספיקו של ר"י דמאי מספקא ליה. ונראה דמספקא ליה אחר שהושלמו התנאים להיתר קיפול, בגד חדש, לבן ואדם אחד, האם השתא הוא היתר גמור ולית ביה בית מיחוש כלל, ומה שהצריכו

יש להסתפק אם מותר לקפל טליתו לבנה חדשה ע"י אדם אחד ולצורך שבת הבאה.

א] תנן (שבת קיג.) מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים. ומציעין את המטות מלילי שבת לשבת, אבל לא משבת למוצאי שבת. רבי ישמעאל אומר: מקפלין את הכלים, ומציעין את המטות מיום הכיפורים לשבת, וחלבי שבת קריבין ביום הכיפורים, אבל לא של יום הכיפורים בשבת. רבי עקיבא אומר: לא של שבת קריבין ביום הכיפורים, ולא של יום הכיפורים קריבין בשבת. ובגמ' אמרי דבי רבי ינאי: לא שנו אלא באדם אחד, אבל בשני בני אדם לא, ובאדם אחד נמי לא אמרן אלא בחדשים, אבל בישנים - לא. וחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים, אבל בצבועים לא. ולא אמרן אלא שאין לו להחליף, אבל יש לו להחליף לא תנא של בית רבן גמליאל לא היו מקפלין כלי לבן שלהן מפני שהיה להן להחליף.

ובתבו התוס' (שם) ד"ה אבל יש לו להחליף לא, ולנו שיש לנו להחליף אסור, ומסתפק ר"י אי קרי יש לו להחליף כשאין לו יפה כזה. והאחרונים העתיקו את ספיקו של ר"י ונקטו להחמיר, ובספר "שבת של מי" כתב דכן דעת התוס' שם, דאל"כ לאיזה צורך כתבו בתחילת דבריהם "ולנו שיש להחליף אסור", דפשיטא הוא, דכיון דבגמ' כתוב שאם יש לו להחליף אסור א"כ ודאי דלמי שיש לו אסור, אע"כ דכונתם דדי בזה שיש לנו עוד בגדים לאסור ואין נפ"מ אם הבגדים נאים יותר או לא, ולאפוקי מר"י

בו בשבת ולא הותר. ועיין לשון הרע"ב דכתב: אבל יש לו בגדים אחרים להחליף לכבוד שבת, אסור לקפל. משמ"ק דכל שיש לו בגד להחליף והוא בגדר "כבוד שבת" שפיר דמי.³

ד] ויש לדון בזה דלכאורה תלוי בטעם האיסור לקפל, דברש"י ד"ה בשני בני אדם מבואר דהא דאסרו לקפל את הבגדים הוא משום דנראה כמתקן מנא,⁴ ולפ"ז יכון הספק הנ"ל דאחר שהושלמו תנאי ההיתר האם עדיין יש חשש איסור.

אך בתוס' יו"ט על המשנה (שם) כתב בדעת הרמב"ם והטור שהביאו דין קיפול בגדים עם שאר דברים האסורים משום כיבוס וסחיטה, דאפשר דמה שאסרו חכמים לקפל זה משום גזירה שמא יבוא לידי כיבוס ע"ש. ולפ"ז מסתבר לומר דבהמלא תנאי ההיתר גדר הדין "דלא גזרו" רבנן בכה"ג, וא"כ תנאי דאין לו בגד אחר הוא רק כי היכי דלא להוי טירחא שלא לצורך.

מיהו יש לפקפק בכך ממש"כ הרמב"ם ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו, מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו "כדי שיתנאה בו בשבת", אלמא דזה היתר מיוחד משום כבוד שבת ולא משום "שלא שייך" לגזור

תנאי נוסף דאין לו להחליף זה רק משום טירחא יתירא שלא לצורך שבת, ולפ"ז אם יש לו להחליף רק בגד פחות נאה שפיר דמי לקפלו דהרי זה לצורך שבת שיתנאה בו. או דילמא שגם אחרי אופני ההיתר עדיין אינו היתר גמור, והתירו חכמים רק היכא שאין לו להחליף מפני כבוד שבת, ולפ"ז אפשר דאם יש לו בגדי שבת אחרים אך הם נאים פחות שפיר מתקיים דין כבוד שבת ולא הותר לו.⁵

ומלשון הרמב"ם דכתב מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת, מוכח דאינו היתר גמור אלא הותר רק מפני כבוד השבת. [ואף בר"י מלוניל כתב כן דשרי באין לו להחליף מפני כבוד שבת]. אך ראיתי בספר מעשה רקח דהביא ספיקו של ר"י הנ"ל וכתב ורבינו דקדק בדבריו שכתב כדי שיתנאה בו בשבת, דמזה נלמד הדין דבעינן שיהיה יפה דוקא והגון לכבוד שבת, עכ"ד. ומשמע דר"ל דמוכח מהרמב"ם דכל שהוא לכבוד שבת הותר וא"כ אפי' אין לו יותר נאה מותר, וכן מצאתי בספר טל אורות בסוף מלאכת מלבן. אך לפ"מ שביארנו לכאורה אינו מוכרח, דאפשר דאף דהותר כדי שיתנאה בשבת מ"מ אין ההיתר אלא כשאין לו בגד שבת אחר אבל אם יש לו ס"ס שפיר מתנאה

א. ומצאתי בבית ארזים סק"ז שנסתפק בזה, אך לא זכר עניין ספיקו של ר"י. והנה הכרעת האחרונים להחמיר בזה דכל שיש לו בגד לשבת אפי' פחות נאה אסור, וא"כ נקטינן דאף אחר שמולאו התנאים אכתי איכא סרך איסור בקיפול הבגדים ואף לצורך שבת אסור, (אא"כ אין לו). וצל"ע מדברי המג"א בסימן שכ"ג סק"ט דכתב גבי דין שטיפת הכלים דשרי לצורך היום, כגון שנשאר לו עדיין סעודה לאכול, וכתב המג"א דמשמע דאם יודע שלא יצטרך עוד אסור להדיח וכמ"ש סי' ש"ב ס"ג. וכונתו להביא ראיה דין קיפול הבגדים דא שרי אלא לצורך היום, ולהנ"ל הא לא דמיא דקיפול הבגדים חמור מהדחת הכלים דאפי' לצורך שבת אסור, משא"כ בהדחת הכלים כל שהוא לצורך שבת שרי, וא"כ דילמא שרי אולי יצטרך להשתמש בהם.

ב. אך לכאורה לפי ב' הצדדים שלא כסדר קיפולו, (דקי"ל דשרי), לצורך חול אסור, אך יש אחרונים שהתירו וטעמם דשלא כסדר קיפולו לא עביד מידי ולא חשיב "טירחא" – עיין כ"ז ביחוד דעת ח"ב סימן מ'.

ג. ועוד מבואר ברש"י הנ"ל שע"י הקיפול נראה כמתקן משום שמפשט קמטיהן, ואילו בפרש"י במשנה משמע שע"י הקיפול מונע התקמטות הבגד, ועיין בב"ח דכתב דגם בזה שמונע שלא יתקמטו מיקרי תיקון מנא והיינו אף דעדיין לא התקמט מ"מ בזה שמקפל הבגד מכשירו שלא יתקמט וממילא חשיב תיקון מנא.

והעירוני דבחי' המיוחסים לר"ן שם כתב, לא שנו אלא באדם א'. פי' דבאדם א' לא מיחזי טירחא יתירא. וזה כיסוד הסברא שהעלה הערה"ש. אך אפשר שלא כתב כן הר"ן אלא כלפי החילוק דאדם אחד, אבל כלפי עיקר האיסור אפשר דס"ל דאסור משום מתקן מנא, (וכן ילד"ק קצת מהמשך לשונו שם).

ה] והנה נחלקו הפוסקים אי שרי להכין משבת לשבת הבאה, דדעת התהלה לדוד (סי' ש"ב סק"ו) להחמיר, ודעת הגרי"ח זוננפלד בשלמת חיים (סי' קפ"ז) להקל, (ונפ"מ לעניין שטיפת הגביע אחר קידוש היום, אם אינו מבדיל בביתו).

ולדעת השלמת חיים השתא נפ"מ בעיקר ספיקו של ר"י אי שרי לקפל לצורך שבת הבאה^ה, דאי נימא דהאיסור ביש לו להחליף משום טירחא, א"כ הכא שרי כיון דמותר להכין לשבת הבאה, אבל אי אין זה היתר גמור ורק הותר מפני צורך כבוד השבת, י"ל דכיון דלשבת הבאה אפשר לטרוח ביום ראשון לא הותר בשבת זו.¹

כהאי גוונא. וא"כ מוכח לכאורה דשייך לטעם הגזירה אלא דהקילו כה"ג, וא"כ ביש לו בגד שבת אחר אפשר דאסור.

ובערה"ש סעיף י"א כתב דהראב"ד (והתוס') ס"ל לאסור קיפול משום טירחא יתירא והוי מכין משבת לחול. ולפ"ז פשוט דאם יש לו בגד פחות נאה מותר לקפלו.

אך עיקר מש"כ הערה"ש בדעת הראב"ד צל"ע, דהנה ז"ל הרמב"ם פכ"ג ה"ז ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת, אבל כלי שתיה כגון כוסות וקיתונות מותר להדיחן בכל עת שאין קבע לשתייה, ואין מציעין את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת אבל מציעין מלילי שבת לשבת. והשיג הראב"ד: א"א כל זה אינו אסור אלא מפני שהוא טורח לחול. הרי דלא קאי אלא על הצעת המיטה, אבל על קיפול הבגדים אפשר שמודה דאסור משום תיקון או גזירה אטו כיבוס².

ד. וכיו"ב ראיתי בברכי יוסף (ס"ק א') דהביא דברי הפרי חדש דכתב: כתבו בתוס' דף קי"ג דאסור לקפל טליתות בית הכנסת, ונ"ל דוקא במנחה אבל בשחרית מותר לקפל לצורך מנחה, וכדאמרינן פרק כל כתבי דף קי"ח קערות שאכל בהם בצהרים מדיחן לאכול בהן במנחה, עכ"ל. ותמה הברכ"י ע"ד דהוא דבר פשוט דתנן (שבת קיג א) מקפלין כלים אפי' ד' וה' פעמים. ופירש"י כדי לחזור וללבושן בו ביום. ובגמ' אמרו התנאים לזה ובכללן שאין לו להחליף. ותו דמה ענין קערות לקפול, הרי הכא טעמא דנראה כמתקן, ולא שרו אלא בו ביום ואין לו להחליף וחדש ולבן, אבל קערות הוא מטעם אחר, דטורח לצורך חול, ולכן בקערות כל שעושה לצורך שבת שרי וליכא התנאים הללו דגבי קפול דהוי מטעם תקוני מנא. והדברים פשוטים, עכ"ד.

ה. והעירוני מלשון המג"א בסי' ש' דכתב מהרי"ל היה לו טלית של שבת והיה קופלו בכל מוצאי שבת כדי להתעסק במצוה מיד. משמע דאף לצורך שבת הבאה הדבר אסור. ולק"מ דילמא מיירי בטלית שאינה חדשה דבכה"ג אסור אפילו לצורך שבת. (מיהו קצת צ"ע למה הזכיר את זה שהיה לו טלית לשבת דמאי נפ"מ בזה, אי לאו לאשמעינן דאפי' לצורך שבת הבאה הדבר אסור).

ו. ותלוי בחקירה מה האיסור להכין משבת לחול, האם משום טירחא או משום זלזול בכבוד שבת, דאם עושה לצורך שבת ליכא זלזול, אבל מ"מ איכא טירחא. ונפ"מ להא דכתב המג"א (סק"ו) בשם האגודה, דאף דתנן ומציעין את המטות מלילי שבת לשבת, מ"מ לכתחילה יש להציע מער"ש ולא מלילי שבת. האם טעמו משום טירחא, או משום כבוד שבת שתייה מוצעת מבעוד יום. דהנה ז"ל הראב"ה (סימן קצ"ז) תנן בפרק אלו

הנוסף דאין לו להחליף, האם דומה לדליקה או דומה לבישול מיו"ט ליו"ט.

ח] ויש עוד נפ"מ בטעמים למקרה שצריך לקפל לצורך היום אבל אין לזה שייכות לכבוד שבת, וכגון קיפול הטלית ע"מ להכניסה לתיק שיהיה נאה לשאת אותה, דבשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' כ') התיר, דס"ל דגם זה חשיב צורך שבת. וע"ע בדעת תורה (ס"ג) שצידד להקל בכיו"ב. ויל"ע גם בישועות יעקב (סק"ה) שהתיר לקפל טלית של חבירו אם נטלה בלא רשות, דחשיב צורך דאלמלי כן אסור לקחת ודוק. אבל אי נימא דשרי לקפל לצורך היום רק משום כבוד שבת וכלשון הרמב"ם כדי שיתנאה בהם, א"כ צ"ל אסור.

וכן לעניין קיפול ניירות (מפיונים) יל"ע אי חשיב כה"ג כבוד שבת דאלי דוקא לצורך לבוש שהוא בכלל "וכבדתו", אך אין שייך טעם הרמב"ם אטו כביסה, איברא דבספר שש"כ (הוצאה חדשה פ"א סמ"א) דכתב דבעושה צורות מיוחדות אסור משום דדומה לבנין, אבל בסתם קיפול נייר מצדד להתיר.

ט] והנה כתבו התוס' שם (ד"ה מקפלים) מכאן למדנו דאסור לקפל טליתות של בהכנ"ס לפי שהם צורך מחר. וכתב היפה ללב (ר"ס ש"ב) דמוכח מדבריהם דדוקא לצורך מחר אסור הא לצורך שבת שרי, וכן הביא ראייה זו בספר משפט כתוב. והגר"י רקח בספר לחם פנים (סי' ש"ב סק"ב) תמה עליו די"ל דנקטו לצורך מחר לאפוקי דלבו

ו] והנה בשו"ע סי' תק"ג ס"א כתב אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביום טוב לצורך מחר. וכתב בשע"צ סק"ד ואם מבשל איזה דבר ביום טוב ראשון וכונתו בשביל יום השביעי, לכאורה בודאי שרי, אבל באמת דין זה תליא בפלוגתא שנוכח בסימן תצ"ה לענין אוכל נפש עצמו שאינו מפיג טעם אם עשאו מערב יום טוב, והכי נמי הרי היה יכול לבשל בחול המועד לצורך יום שביעי, עכ"ל. הרי מבואר דהוה פשיט"ל דמצד מכין מיו"ט ליו"ט ליכא איסורא, וא"כ ה"ה משבת לשבת וכדעת השלמת חיים.

אך צ"ע ממש"כ השו"ע בסימן של"ד ס"ד מצילין מיה"כ לשבת אבל לא משבת ליה"כ ויו"ט ולא לשבת הבאה. וכתב המ"ב סק"י"ג ואף על גב דלא מקלע לדידן יוה"כ ושבת סמוכים להדדי כתב השו"ע זה הסעיף לאשמועינן דאם יוה"כ חל ביום ה' ויודע שלא ימצא לקנות על השבת ביום וי"ו מצילין. ומשמע דבלא"ה אסור, אלמא דאסור לטרוח אפי' מיוה"כ לשבת.

ז] אך נראה פשוט דשאני התם דבעצם אסור להציל כלל מהדליקה גזירה שמא יכבה, ורק התירו מזון ג' סעודות לצורך היום, ולכך אפי' משבת לשבת אסור כיון דיכול להשיג עד שבת הבאה. משא"כ לגבי בישול ביו"ט דבעצם זה היתר גמור היום ולכך ליכא איסורא להכין מיו"ט ליו"ט, (מצד מכין, וכל הנידון השע"צ מצד עיקר ההיתר ביו"ט).

והיא גופא בעיין דלעיל אחר שהתקיימו כל התנאים להיתר קיפול מה גדר התנאי

קשרים מציעין את המטות מלילי שבת לשבת אבל לא (משבת) למוצאי שבת. וכל שכן דאי מצע להו מערב שבת לשבת דשפיר טפי, כדתניא ר' יוסי בר יהודה (אומר) שני מלאכי השרת מלווים לו לאדם (בערב שבת) מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחנו ערוך ומטה מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת] הבאה כך וכר', עכ"ל. הרי מפורש דטעמו משום כבוד שבת, אלמא דעצם הטירחא ביום שבת לצורך שבת לית בה ריעותא. ויש עוד לפלפל בזה.

ע"כ. וכן משמע מלשון הרע"ב מקפלין את הכלים - בגדים שפושטן מקפלן.

ואי נימא דכל האיסור רק משום טירחא בשבת מאי נפ"מ בזה שיכל מער"ש, הא ס"ס השתא יש לו צורך שבת, וע"כ מוכח דס"ל דאף אחר שנתמלאו התנאים אין זה אלא "היתר", ולא הותר אלא כשאי אפשר להמנע מזה דאחר שצריך לפשוט את בגדיו מה יעשה, דרק כה"ג הותר מפני כבוד השבת, אבל אם יכל לקפל מער"ש אסור.

והשתא ניחא מש"כ וכן יש לפסוק מכאן דאסור לנשים לקפול צעיפותיהן, דהיכא רמיזא בדברי ראב"ה שהביא לעיל, והנה מדוקדק בראב"ה דכתב כדברי התוס' דאסור לקפל את הטליתות, אך השמיט מה שכתבו משום דהוא צורך מחר, והיינו דאף שהוא לצורך שבת הבאה אין להתיר אלא רק לצורך שבת זו דא"א בעניין אחר, אלמא דבמלוי התנאים עדיין אין זה היתר גמור רק הקילו חכמים אם זה לצורך שבת, והשתא כותב המרדכי דמהכא מוכח דלא שרי אלא כשלא יכלה לקפל מער"ש¹.

ביום שרי, (ולעיל הבאנו מהברכ"י דמוכח מדבריהם דשרי משחרית למנחה).

אך נראה דכונת הרב יפה ללב ומשפט כתוב מדלא כתבו דאסור משום דאינו לצורך היום, אלמא דהא לאו מילתא פסיקתא דאסור, וכגון שזה לצורך שבת הבאה, ומדכתבו דטעם האיסור לפי שהם לצורך מחר, אלמא דוקא משום שהוא חול הא לצורך שבת מותר.

[והנה כתב המרדכי (פרק אלו קשרים רמז שפ"ח) כתב ראב"ה ש"מ דטליתות שהם לבנים שאין צריך (*בחלופין) [*בקיפול] בו ביום אחר צאתו מבית הכנסת לא שנא חדשים ול"ש ישנים אסור לקפלן אפילו באדם אחד. והני מילי בסדר קיפולו הראשון אבל שלא בסדר קיפולו נראה דמותר אפי' בב' בני אדם, וכן יש לפסוק מכאן דאסור לנשים לקפול צעיפותיהן בשבת דעל כרחק לא שרו הכא אלא בגדים שהפשיט שלא היה יכול לקפלן שהרי היה לבוש מהן, אבל צעיפותיהן שהן יכולות לקפלן מערב שבת אסור לקפלן בשבת,

ז. ובעיקר מה שכתבתי לעיל בשם המרדכי דכל מה שהותר במילוי התנאים דוקא שלא יכלה לקפל מער"ש, העירוני מדברי הא"ר דהנה כתב הלבוש (ס"ג) ולפיכך אסור לקפל טליתות של בית הכנסת לפי שהם לצורך מחר, ויש מי שאומר דלקפלו שלא בסדר הראשון מותר בכל ענין, שאין לקיפול זה שום קיום ואין כאן מתקן כלום. וכתב הא"ר (סק"ט) פירוש אפילו ישנים ואפילו בשני בני אדם, וכ"כ מרדכי [שם] ואגודה [שם] וכן עיקר, ומשמע אפילו א"צ לבו ביום. ודוקא בגדים שלבש בשבת אבל כשלא לבש בהן בשבת בכל ענין אסור כיון שהיה אפשר מערב שבת, עכ"ל. הרי מבואר דהבין דכונת המרדכי לומר דמה דשרי שלא בסדר קיפולו הראשון שרי רק אם לא יכל מער"ש אבל אם יכל מער"ש אסור. אבל לעניין קיפול בסדר היכא שהתמלאו כל התנאים, אין לנו ראייה לאסור.

ולקוצ"ד הדברים מרפסן איגרי, דאיך יתכן דהיכא שהוא שלא בסדר קיפולן דכתב הלבוש דמותר בכל ענין, שאין לקיפול זה שום קיום ואין כאן מתקן כלום. והא"ר הוסיף דלכן שרי "אפילו א"צ לבו ביום". ובכ"ז אם יכל לקפל מער"ש אסור לקפל בשבת אפילו שיש בזה צורך גמור לשבת, וחזינן הכא יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא.

על כן נראה לענ"ד פשוט דמה שכתב הא"ר ודוקא בגדים שלבש בשבת אבל כשלא לבש בהן בשבת בכל ענין אסור כיון שהיה אפשר מערב שבת. לא קאי על שלא כדרך קיפולו הראשון, אל על היכא דנתקיימו כל התנאים וכדכתבנא.

לקפל משבת לשבת, וכן פסק בספר תהלה לדוד (סימן שב סק"ו).

יב וכן משמע מהמאירי דכתב וכן מציעין את המטות מלילי שבת לצורך השבת ואף ביום השבת לצורך עצמו, אבל לא משבת למוצאי שבת וכן הלכה, ור' ישמעאל אומר מקפלין את הכלים ומציעין את המטות מיום הכפרים לשבת אם חל יום הכפרים להיות בערב שבת לפי ששבת חמור מיום הכפרים וכן חלבי שבת וכו' קרבים ביום הכפרים שחל להיות במוצאי שבת וכו', ור' עקיבא אומר שיום הכפרים ושבת שוין אין זה נדחה אצל זה בשום דבר וא"כ אף של [שבת] אין קרבות [ביום הכפרים], וכן אין מקפלין כלים ולא מציעין מטות מזה לזה, והלכה כר' עקיבא, וכל שכן בזמן הזה שאין יום הכפרים בא לא בערב שבת ולא במוצאי שבת והיאך מתירים מיום הכפרים לשבת אחר שיש חול באמצע והרי אמרו שבות קרובה התיירו שבות רחוקה לא התיירו, עכ"ל. ומשמע דפשיטא דמשבת לשבת אי אפשר להתיר דהוי שבות רחוקה. [ומוכח דס"ל כהצד בספקו של ר"י דהוי "היתר"].

יב ובספר בני ציון (לכטמן) הביא מפרוש ר"ח כגון דכתב אדם אחד מקפל כלים מלילי שבת לשבת, ובשבת מצפרא לפניא, ולשבת אחרת. הרי מפורש דמשבת לשבת שרי.

אך הראב"ן (סימן שנט) כתב, מקפלים בגדים מליל שבת למחרתו ומצרפא לפניא אבל לא לחול ולא לשבת אחרת. עכ"ל. ועיין באבן שלמה שם שכתב, שע"כ צ"ל דבר"ח נפל טעות סופר ונשמטה האות א' ובמקום ולשבת צ"ל ולא לשבת וכגירסת הראב"ן, (וידוע דדרכו של הראב"ן להעתיק פרוש ר"ח).

יא והגאון רבי מסעוד אלפסי זצ"ל בספרו משחא דרבנותא, נסתפק בנד"ד אי שרי לקפל לצורך שבת הבאה, וכתב דספקו אי כמו דשרי מיוה"כ לשבת ה"ה משבת לשבת, או דילמא דשרי דוקא מיוה"כ דקדושתו פחותה משבת, אבל משבת לשבת דשוין אסור, ושוב כתב דלא גרע מיש לו להחליף דאסור אפי' לצורך אותה שבת, אלמא דלא שרי לצורך שבת אלא בא"א בעניין אחר, א"כ ה"נ משבת לשבת הא יכול לקפלן במוצ"ש לצורך שבת הבאה ומה בכך שהוא "לצורך שבת".

ולפמשנ"ת ראה זו נעוצה בספיקו של ר"י מה שורש ההיתר לאותה שבת, אי רק לאפוקי מלצורך חול, או שהוא תנאי בהיתר. איברא דהמשיחא דרבנותא באמת הקדים בתחילה את ספיקו של ר"י הנ"ל, ואפשר דכוונתו למאי דמכרעין בספיקו לחומרא ה"נ הכא. [ואולי י"ל דר"ל דאפי' את"ל דהתם לחומרא היינו כיון דס"ס יש לו ואינו בכלל ההיתר, אבל הכא דילמא שרי כיון דס"ס אין לו אחר לשבת הבאה].

ובמשיחא דרבנותא שם שוב הביא ראה מדפירש רש"י מקפלין את הכלים מיוה"כ לשבת, כגון אם חל יוה"כ בע"ש. משמע דוקא בהאי גוונא דיוה"כ סמוך לשבת הוא דשרי משום דלא אפשר לקפלן בחול, הא אם אפשר לקפלן בחול כגון אם היה יום כפור ביום ה' אסור לקפלן שהרי יוכל לקפלם במוצאי כיפור לשבת, ואע"פ שיש לדחות ולומר דמ"ש רש"י ז"ל כגון אם חל יוה"כ בע"ש היינו משום סיפא דמתניתין דקתני וחלבי שבת קרבין ביוה"כ וכו' דלא משכח לה אם לא כשחל כפור בשישי, אפי' הכי משמע יותר דקאי נמי ארישא לענין קיפול. הרי דמסקנתו לאסור

והנה במש"כ דט"ס נפל בר"ח העירו חכמי ביהמ"ד דבספר הנר (והוא אחד מקמאי רבותינו הראשונים) העתיק פרוש ר"ח כהגירסא שלפנינו דלשבת אחרת שרי. ונמצא דגירסתנו נכונה וע"כ דהכא הראב"ן פליג על ר"ח.

[ג] ובעיקר דברי הראב"ן צ"ע דבסיום דבריו כתב: אבל אם יש לו אחרים להחליף אסור לקפל דקיפולו לחול הוא עכ"ל, והרי השיטתו האיסור אינו משום שהוא לצורך חול אלא משום שאינו לצורך היום".

[ועכ"פ מדכתב הראב"ן דהאיסור משום שהוא לצורך חול, שמעינן דס"ל בעניין ספיקו של ר"י דכל שהוא לצורך שבת שרי אף אם יש לו בגד אחר שרק אינו נאה, דכה"ג כבר אינו לצורך חול].

[יד] ובפסקי ריא"ז כתב מקפל אדם את בגדיו שהוא פושט בשבת אפי' ארבעה וחמשה פעמים, שהוא צריך ללובשן בשבת והרי מקפלן לצורך השבת. ואם יש לו בגדים * [אחרים] להחליף אסור לקפלן, שהרי אינן צריכין לו בשבת ונמצא שהוא מקפלן ומתקנן לצורך החול, עכ"ל. ומשמע דהאיסור משום שמתקנן לחול. וא"כ לכאורה משמע דלצורך שבת אחרינא שרי. אך לפי מה שהבאנו לעיל מהראב"ן דכתב כהרי"ד ובכ"ז כתב דלשבת אחרינא אסור, הדבר צ"ע.

[טו] ובספר קצות השלחן (ועוד) הקשו מדתניא בתוספתא (פי"ג הל' י"ט) מדיחין כלים משבת לאותה שבת, אבל לא

משבת זו לשבת אחרת. וקושיא זו אינה רק על ר"ח הנ"ל שהתיר אפי' בקיפול בגדים, (דאפשר דחמור יותר וכנ"ל), אלא על עיקר מה שסברו אחרונים דשרי להכין משבת לשבת". איברא די"ל דלעולם מדין איסור הכנה משבת לשבת אסור כדמוכח בתוספתא גבי הדחת הכלים, אלא דס"ל לר"ח דבקיפול הבגדים לית ביה כ"כ איסור טירחה, (וקצת מוכח ממה שהתירו פוסקים שלא כסדר קיפולו לצורך חול, ויל"ד), ומ"מ אסור משום מתקן וכיו"ב, והותר לצורך שבת, וס"ל דכל לשבת שרי ואף לשבת הבאה, ודוחק.

וראיתי בספר ששאל את הגר"ח זצ"ל כיצד יש להכריע בפלוגתא דר"ח וראב"ן אי שרי להכין משבת לשבת, והשיב מפורש בתוספתא דשבת לאיסור.

[טז] איברא דבחזון יחזקאל על התוספתא כתב דבחלק מכתבי יד ליתא לסיפא דאין מדיחין משבת לשבת. וכנראה דזו הייתה גירסת ר"ח וספר הננייר (ואולי גם הרי"ד), וא"כ פלוגתיהו תליא בגירסא בתוספתא ולית לן הכרע בזה. [מיהו אכתי איכא לעיונא דיש לדקדק מרישא דקתני מדיחין כלים משבת לאותה שבת, אלמא דלשבת אחרת אסור, וגם ברמב"ם הנ"ל כתב דיותר לרחוק כלים "לאותה שבת"].

[יז] ויש לדקדק קצת מלשון השו"ע דכתב מקפלים כלים בשבת לצורך שבת, ללבשן בו ביום. דסיפא מילתא יתירתא, אלמא דלא סגי לצורך שבת אלא בעינן

ח. ואולי י"ל דס"ל לראב"ן דטעם האיסור כדכתב הרמב"ם גזירה אטו כיבוס א"נ דומה למתקן מנא, ולא התירו אלא באין לו מה להחליף דמוכח דעושה לצורך לבישה למחר, אבל אם יש לו בגד אחר דעושה לצורך חול נראה כעושה לצורך תיקון, וחול דנקט לאו דוקא, וסדוהק. ועי"ל דכונתו לצורך חול, היינו דאף כשעושה לצורך שבת הבאה הוא כדי למנוע טרחה ביום חול.

ט. ראיתי בספר שיח התורה (ח"א אות אלף ר"ז) ששאל את הגר"ח זצ"ל דבשעה"צ (שהבאנו לעיל) מבואר

דוקא שיהיה לצורך בו ביום, אלמא דלשבת אחרת אסור.

ועיין בספר אורחות רבינו (ח"א בהוצאה החדשה עמ' ש"ח אות י"ז), בשנים האחרונות מו"ר (שליט"א) [זצוק"ל] בא לביהכ"נ לדרמן רק בשבתות בבוקר בשבת לאחר התפלה מו"ר מכניס את הסידור שבו התפלל לתוך הסטנדר הסידור נוסח ספרד מרום מציון שיך לביהכ"נ ומעת שבני שיחי' תלה מנעול לסטנדר לפי בקשת מו"ר ובני נועלו ופותחו אז מו"ר משאיר את סדורו על הסטנדר ולא מכניסו ובני מכניסו לסטנדר ונועלו עד השבת הבאה פעם כשבא בני באמצע השבוע למו"ר באיזה ענין אמר לו דרך אגב ובחיוך שיש שאלה של הכנה כשמכניס את הסידור לסטנדר ונועלו ומיד חזר מו"ר ואמר לבני לא אמרתי כלום ויותר לא הוסיף בשבת הבאה אמר בני למו"ר שיסגור עם המנעול רק במוצש"ק אז מו"ר הכניס בעצמו את הסידור לסטנדר, עכ"ל. והמבואר בזה דנידון זה אין ולא ורפיא בידיה.

העולה מן האמור: התהלה לדוד אסור להכין משבת לשבת, אך השלמת חיים להתיר וכ"מ בשעה"צ. ואת"ל דנקטינן דשרי יש להסתפק אי שרי לקפל טלית משבת זו לשבת הבאה. דעת היפה ללב להקל בזה וכ"ד הרב משפט כתוב, וביסוד הנידון להקל בקפול כמו בשאר דיני מכין דייקנו כן מהדעת תורה ישועות יעקב ואגרות משה, וכן מבואר להדיא להתיר קיפול לשבת הבאה בדברי רבינו חננאל וכ"כ בשמו בספר הנר, וכמ"ק בפסקי הרי"ד. אך בדברי הראב"ן מפורש לאסור. והערנו דמהכרעת הפוסקים להחמיר בספיקו של ר"י (דהיינו דאסרו לקפל לצורך שבת זו אם יש לו בגד פחות נאה), מוכח דאיסור קיפול חמור משאר דיני הכנה, וכן מדויק מהמרדכי, וכן נקטו לדינא לאסור לקפל לצורך שבת הבאה המשיחא דרבותא והלחם הפנים, וכן מצאנו מפורש במאירי, וכן משמע מלשון השו"ע. ובעיקר הנידון דהכנה משבת לשבת בתוספתא מפורש לאיסור, והכריע הגר"ח קנייבסקי זצ"ל להחמיר מחמת התוספתא. וא"כ ק"ו דיש להחמיר בדין קיפול הבגדים.



דשרי להכין מיו"ט ראשון ליו"ט אחרון ומ"ש מהמבואר בתוספתא דאסור לטרוח משבת לשבת, תשובה: "ס"ל דכולי רגל דבר אחד". ולדבריו השעה"צ אשמעינן חידוש גדול דשם רגל אחד חשיב יומא אריכתא ואף שיש בנתיים ימים המותרים במלאכה, ולקוצ"ד אין נראה דזו כונת השעה"צ דכתב כן בפשיטות ד"לכאורה בודאי שרי".

הרב דביר כהן

מנין סימן באבדה כשמצא שני פריטים (ב"מ כד.)

היו הלכך דוקא תלתא אבל תרי מידע ידיע דמיעוט שטרות שנים ואין מנין סימן.

רואים מכאן שתרי לא הוי סימן כיון שהמוצא הכריז שמצא שטרות ומיעוט רבים שנים, ובמקרה כזה אין מנין סימן, כי כבר בהכרזה כל אחד יכול לדעת כמה שטרות מצא ואין זה חשיב סימן.

וראיתי שמביאים בשם הגרשז"א זצ"ל ששאל מדוע פשוט לא יכריז "מצאתי אבדה" ואז אינו מגלה דבר בהכרזה. ונשאר בצ"ע. ושמעתי להסביר זאת שאם יכריז "אבדה מצאתי" יטריח מדי את המאבד שלא יודע לפי ההכרזה איזה חפץ נמצא ואז לא יפנה כלל למוצא. וכן עוד שמעתי להסביר שאפשר לומר שלפעמים המאבד עצמו עדיין אינו יודע שנאבד לו החפץ וע"י ההכרזה הוא בודק ומגלה שנאבד לו, אך אם יכריז "אבדה מצאתי" אז המאבד בכלל לא ישים על ליבו שנאבד לו דבר. אך שו"ר בתוס' רא"ש בדף כה ע"א בסוף ד"ה "מאי מכריז מנין" שאם הוא מכריז "אבדה מצאתי" הוא מטעה את בעל האבדה כיון שזה לשון יחיד והמאבד איבד כמה חפצים. וזו תשובה אחרת לשאלת הגרשז"א זצ"ל מהתשובות הנ"ל.

ועוד הקשה הפל"ה ממטבע לקמן (כה). שהגמרא שם שואלת למה דוקא בג' מטבעות זה ע"ג זה צריך להכריז ולא בשנים ומתרצת כנ"ל אמר רבינא טבעא מכריז

במאמר זה נדון האם אדם שמצא שני פריטים שאין בגופם סימן, האם מספר הפריטים מהווה סימן.^א

בגמרא – תניא מודה ר' שמעון בן אלעזר בכלים חדשים ששבעתן העין שחייב להכריז ואלו הן כלים חדשים שלא שבעתן העין שאינו חייב להכריז כגון בדי מחטין וצינוריות ומחרוזות של קרדומות כל אלו שאמרו אימתי מותרים בזמן שמצאן אחד אחד אבל מצאן שנים שנים חייב להכריז.

פרש"י – בדי מחטין וצינוריות – לקמיה מפרש בדי מחטין שתולין בו מחטין. וצינוריות – מזלגות קטנים שטוות בו זהב. אחת אחת – בד אחד ומחרוז אחד. חייב להכריז – דמנין הוי סימן.

רואים מדברי רש"י שמנין הוי סימן ואפילו בשני פריטים, שכך מפרש שחייב להכריז על מציאת הבדי מחטין וצינוריות וכו' כיון שהמנין שלהם – "שנים שנים", הוי סימן.

הפלפולא חריפתא מקשה משטרות בסוף פ"ק (כ' ב') שם כתוב – ת"ר כמה הוא תכריך של שטרות (שחייב להכריז) שלושה כרוכין זה בזה והגמ' שם חוקרת – מאי מכריז מנין, מאי איריא תלתא אפי' תרין נמי אלא כדאמר רבינא טבעא מכריז הכא נמי שטרי מכריז. ופרש"י – שטרי מכריז – שטרות מצאתי וזה צריך שיאמר כך וכך היו וכרוכין

א. אודה לכל הרבנים שסייעו בליבון הדברים ובפרט לרב שמעון הרשמן שליט"א שסייעני רבות.

לסיכום לפי דברי הפל"ח שנים הוי מנין סימן רק שקאי על דבר שכלל לא היה בהכרזה, כמו כאן שהכריז מחטין מצאתי והוא אומר בדים היו ושנים היו. אך אם הכריז שטרות מצאתי והוא אומר שהיו כרוכים והיו ב' שטרות, לא מועיל כיון שהמנין שאמר קאי על השטרות והרי כבר בהכרזה הכריז על רבים ומיעוט רבים שנים.

וצריך להעיר שבשטרות כשאומר שנים היו וכרוכים היו הכריכה אינה סימן, אולי כי זה דבר המצוי. אך אם היו כמה כריכות יכול ליתן סימן במנין הכריכות ואפילו לא חייב לומר את מנין השטרות כמו בבדי מחטין שלא חייב לומר את מנין המחטים.

וראיהם מהפל"ח ששני סימנים גרועים (כגון שמכריז כלי תפירה מצאתי והשני אומר מחטים היו ושנים היו) זה לא נותן סימן אחד טוב, אלא צריך שיגיד משהו אחד טוב- שהמחטים היו בשני בדים, שזה סימן טוב במנין שכלל לא היה בהכרזה בדים (שמעתי מחכם אחד).

וראיתי שמביאים בספר "השבת אבירה כהלכתה" (פ"ד ס"ג ועיין שם בהערה טו') שאם מכריז "כלי כתיבה מצאתי" והלה אומר עטים היו ושנים היו, אז כן יהיה מנין סימן אפילו בשנים כיון שלא טמון בהכרזה עטים, אך לכאורה לפי הפל"ח הנ"ל גם כן לא יועיל כי בהכרזה טמון מיעוט רבים שנים. אך שמעתי להסביר שזו כן הכרזה טובה שלא טמון בה דבר כיון ש"כלי כתיבה" זה כולל הרבה סוגים, ואם המאבד ידע להגיד דוקא שני עטים זה יחשב מנין סימן. אך שו"ר בתוס' רא"ש הנ"ל בדף כה' א' שמשמע מסוף דבריו שלהכריז "אבירות מצאתי" או "חפצים" גם לא יהיה טוב שהסימן כן מונח בהכרזה, כמו שכתבנו.

ופרש"י- מטבעות מצאתי הלכך תרי לאו סימנא הוא דמיעוט מטבעות ב'. וא"כ למה בשני מחטין וכו' כאן חייב להכריז הרי אין בשנים מנין סימן? ומתוך הפל"ח שצריך לדקדק בלשון **הרא"ש** שכתב - "אבל מצאן שנים שנים חייב להכריז מחטין וצינורות וקרדומות מצאתי והלה אומר בדין היו ושנים היו". זאת אומרת שכאן המקרה שונה משטרות ומטבעות כי כאן יש הכרזה על חלק מהדברים, ועל בדים לא הכריז, והמאבד אמר בדין היו ושנים היו. **הראב"ד** (מובא בשיטמ"ק) פ' ומאי בדי שיכי יתדות או מסמרות שתולין בהן המחטין והצינורות. וכן מחרוזות של קרדומות שתולין בהן הקרדומות. עכ"ל. ולפי דברי הראב"ד המוצא הכריז מחטין וכו' אך לא פירש שהיה בצורה של בדים שזה כמו אגודה של המחטין והצינורות, והמאבד הכריז שהיו מחטין והיו נמצאים גם בשני בדים ולכן זה כבר כן סימן במנין כי על הבדים ומנינם לא רמז כלום בהכרזה.

ומקשה הפל"ח על עצמו שבשטרות כשיאמר תכריך או אגודה היו ושנים היו להוי סימן (כמו בדים כנ"ל) אע"ג שמכריז שטרי, דהא לא הכריז תכריך ואגודה, ואם המאבד יודע שהיו השטרות בתכריך או אגודה ושנים היו כן יהיה סימן? ומתוך שזה לא קשה, כיון שכשהוא מכריז מחטין מצאתי והלה אומר שני בדין היו הרי הוא אומר כאן סימן טוב כיון שלא היה בהכרזה בדים כלל (לכן המנין שנים כן הוי סימן שבכלל לא הכריז בדין שנגיד שמיעוט רבים שנים), אך בשטרות הרי הכריז שטרות מצאתי וכשהוא אומר שני שטרות המנין שאומר חוזר על השטרות והמוצא הרי הכריז שטרות שמיעוטן שנים, אז לא הוי סימן כלל מה שאומר שנים היו.

שהרמב"ם הבין פשט בגמרא "שנים שנים" הכוונה לארבע, וכן משמע מפשט הגמ' שהיה צריך לומר "שנים" ומדוע כ' "שנים שנים" אלא הכוונה לד'. ונראה בהמשך שרוב האחרונים שהם הגר"א הסמ"ע והש"ך, הלכו כולם בכיוון זה של הב"ח.

ויש לשאול על הב"ח מדוע דילג הרמב"ם על מנין ג' וישר עבר לד'? וכן הב"ח כ' "מצא ד' או ו' או יותר" ומדוע לא ה' או ג' כמו שכתב הסמ"ע ג' (עיי' לקמן דברי הסמ"ע)? ונראה אולי שסובר שרק אם מצא זוגות זה מראה על דרך הינות, כי לא כ"כ מסתבר שיפלו לאדם שנים כאן ושנים כאן, אך אם מצא ג' או ה' זה יכול להיות דרך נפילה, אלא אם כן ישנו סימן אחר שזה דרך הנחה. ושור' שכן כתב הש"ך להדיא כאן באות ה'- "וצ"ל דה"פ כיון שנפלו כמה זוגות יחד לא מתרמי דרך נפילה בכך".

בביאור הגר"א (שו"ע חו"מ רס"ב אות כג') ג"כ הקשה שבשנים לא הוי מנין סימן וזה לשונו- המוצא וכו' ל' הרמב"ם וצ"ע דהא בשנים לא הוי מנין סימן כמש"ש כ' ב' ושם כה' א' מאי מכריז מנין וכו'. והרא"ש תי' בס"ה דשאני כאן דמכריז מחטין מצאתי והלה אומר בדין היו ושנים היו ור"ל דכאן אפילו בבר א' הרבה מחטין אבל הבר לא הוי סימן שכן דרכו בכך ולכן בבר א' שלו הרא"ש שם ע"ש אבל לרמב"ם בלא בדין קשה וב"ח תירץ דבאמת הרבה בדין מצא אלא שהן מונחים שנים שנים ע"ש. ומ"מ צ"ע למה שינה דברי הגמ' ואפשר דגיי' אחרת ה"ל בגמ'. ע"כ.

מהגר"א נראה להדיא שתירץ כמו הב"ח, וכ"כ שהתירוצן של הרא"ש לגבי בדין ברמב"ם אינו שייך כיון שהשמיט הרמב"ם את המילה בדין וצריך כאן תירוצ' אחר כנ"ל בב"ח.

הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פט"ז ה"א) כתב- המוצא מחטים וצנורות ומסמרים וכיוצא בהן. אם מצאן אחת אחת הרי אלו שלו. מצא שנים שנים או יתר חייב להכריז, שהמנין סימן.

ובכס"מ- צ"ל דמירי שמצאן אלו ע"ג אלו דאל"כ דרך נפילה הם. ונראה דרבינו ז"ל מפרש את הברי' שנים שנים חייב להכריז לא בבדים אלא מחט אחד או שני מחטין קאמר (שכן כ' הרמב"ם המוצא מחטין וצנורות וכו' והשמיט מש"כ בגמ' בדי מחטין), ויש לתמוה ע"ז שהרי הגמ' בהדיא מפרש מאי בדי שוכי, וגם יש לתמוה על דינו מדוע במצא שנים חייב להכריז מאי שנא ממצא שני מטבעות דאפי' עשוין כמגדל אינו חייב להכריז.

בב"י (חו"מ רס"ב טז') הקשה ג"כ כמו שהקשה כבר בכס"מ הנ"ל על דברי הרמב"ם כיצד יתכן ששנים הוי מנין סימן מאי שנא ממצא ב' מטבעות שאינו חייב להכריז ונשאר בצ"ע.

הב"ח ג"כ הזכיר את קושיית הב"י על הרמב"ם כיצד כתב שמנין שנים הוי סימן באבידה זה לכאורה נגד גמרא מפורשת, וכתב: "ולפעד"נ דהרמב"ם מודה במצא ב' בלחוד הרי אלו שלו כמו במצא ב' מטבעות אלא דמצא שנים שנים או יותר קאמר הרמב"ם דהיינו דמצא ב' זוגות כל אחד של שנים דהשתא מכריז מחטין מצאתי וזה נותן סימן במנין ד' או ו' או יותר והוה ליה כדין ג' מטבעות העשוין כמגדל כיון שמצאן זוגות זוגות מורה שהן דרך הינות והסימן הוא המנין אבל במצאן אחת אחת דרך נפילה הן והוי של מוצאו."

יוצא מדברי הב"ח שהרמב"ם אכן לא חולק ששנים לא הוי מנין סימן, אלא

מצא אלא שני זוגות הוה מנינם סימן דיאמר ארבע מצאת והיו מונחים זוגות זוגות וה"ה אם מצא ג' מונחים יחד וידוע שהונחו כאן חייב להכריז דאיכא סימן במנין ועד"ר שהארכת בזה".

וצ"ב בסמ"ע מה כוונתו "אם מצא ג' מונחים יחד וידוע שהונחו כאן חייב להכריז" איך נדע שידוע שהונחו כאן? אם זה כמגדלין אז כבר ידוע לנו דהוי סימן ואם זה סימן אחר אז לא ברור מהו.

הש"ך כאן אות ה' הודה ג"כ לדברי הב"ח והסמ"ע.

בביאור על המהר"ם שי"ף כאן באות ה' מובא שיש לדייק שבלשון של תוס' כאן ד"ה "אבל שנים חייב להכריז" משמע שלא גרסו "שנים שנים". ויוצא מדבריו של הביאור חידוש גדול שלפי הגירסה של התוס' בגמרא כל התירוף של הב"ח וסמ"ע לכאורה לא קיים. ויש לומר שיתרצו כמו תירוף הרא"ש הנ"ל.

סיכום הדינים להלכה ולא למעשה:

1. המוצא מחטים וצנורות ומסמרים וכיוצא בהן. אם מצאן אחת אחת הרי אלו שלו. מצא שנים שנים או יתר חייב להכריז, שהמנין סימן. (שו"ע חו"מ רסב טז). משמע מלשון השו"ע ששנים כן הוי מנין סימן.
2. האחרונים (ב"ח, סמ"ע ועוד) הסבירו שהכוונה שנים שנים זה ד' ורק באופן כזה המנין סימן (בשני קבוצות של שנים), אך רק בשנים אין המנין סימן.
3. לכאורה למי שרוצה לנהוג כאן כשו"ע אין כאן מניעה ויכריז אף בשנים.
4. המוצא צריך להיזהר שלא לרמוז בהכרזה על סימני האבירה שמא ידרוש את

בשו"ע למרות כל הקושיות שהקשה מרן בכס"מ ובב"י ולמרות שנשאר בצ"ע בב"י, להלכה הביא את לשון הרמב"ם בשלמות בשו"ע. וצריך להבין דבר זה, ואי אפשר לומר שציפה מרן שנראה את דבריו בב"י לפני שנפסוק את ההלכה, שלא עד כדי כך היה פוסק בשו"ע דבר רחוק ממה שכתב בב"י. וצ"ל שביטל מרן דעתו לדעת הרמב"ם והבין שהקושיות שלו לא עד כדי כך חזקות כדי להוריד את הרמב"ם (כך שמעתי להסביר). ואכן נראה לרגיל בב"י שכך שיטתו בעוד מקומות שלמרות שמקשה על הרמב"ם עדיין להלכה פוסק כמוהו (לדוג' ראיתי כך שוב בסוגיא של ספק הינוח כה' ב' עיין בב"י חו"מ רס' ט' שנדחק שם בסוף דבריו לתרץ את הרמב"ם ובסוף פסק כמותו בשו"ע ועי' דרישה ושאר נו"כ).

מתוך שבב"י לא תירץ כהב"ח שהרמב"ם התכוון באומרו "שנים שנים" לד', משמע שהשו"ע לא מסכים לתירוף הב"ח וסיעתו ולהלכה סובר שגם שנים הוי סימן באבירה.

וצריך אולי להגיד שאין שום פסידא למי שינהג כאן כמו השו"ע כי אם יקח המוצא את האבירה לעצמו במקרה שמצא שני חפצים, בכל מקרה הוא מפסיד את המאבד, ואם יכריז לפחות יש סיכוי שהבעלים ימצא את אבירתו (חוץ מהסיכון שידרוש את האבירה רמאי שינחש שמיעוט רבים שנים כנ"ל).

הסמ"ע באות לב' תירץ כהב"ח (והאריך בדבריו בדרישה) - "עד"ר שם הוכחתי דר"ל דאפילו מצא הרבה מהן כשהן מונחין הרבה אחת אחת הוי דרך נפילה ואין בו סימן והן של מוצאן אבל כשמצאן מונחים זוגות שנים שנים ה"ל סימן הינוח ואפי' לא

קלב

מנורה

הרב דביר כהן

בדרום

האבידה רמאי ונמצא שהמוצא הזיק את האמיתי ולמנוע ממנו למצוא את אבידתו, המאבד האמיתי. כמו שאם יאמר "אבידה מצאתי" ובאמת

מצא מספר אבידות.

5. וכן על המוצא להיזהר שלא להסתיר מדי

בהכרזתו ולגרום להטעות את המאבד



הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת חורש

והדר ליתני זורע, ומתרץ תנא בארץ ישראל קאי דזרעי ברישא והדר כרבי.

ובזה יש לבאר דכיון שמה שהקדים התנא זורע לחורש אע"ג שחורש היא מלאכה שקודם הזריעה ללמדנו שבארץ ישראל שחורשים גם אחרי הזריעה ג"כ חייבים על זריעה זו, לכן נקט חרישת שדה הסממנין ולא חרישת שדה הנטיעות שבזרעים היו רגילים לחורש בארץ ישראל אחר זריעה ולא בנטיעות.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במו"ק ב: שדרכו של חורש הוא לרפויי ארעא.

וחזינן שעיקר מלאכת חרישה היא לרפות את הקרקע וזה שייך יותר בזרעים מבאילנות ששם החרישה היא להכניס הנטיעה בקרקע.

ובזה יש לבאר שלכן נקט רש"י חרישת הסממנין ולא חרישת שדה הנטיעות של הקרשים.

ומלאכת חרישה אע"ג דילפינן ממלאכת המשכן כתובה בתורה בפורש דכתיב ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות (שמות לד, כא). וחזינן שמלאכות חרישה וקצירה כתיבי מפורש בתורה.

אולם זה תלוי במחלוקת תנאים במו"ק ג: שפס' זה נדרש באם אינו ענין לגופו שהרי כלול הוא בשאר מלאכות שנלמדים

תנן בשבת עג. שהחורש הוא מאבות מלאכות. ולכאוי' צ"ב היכן היתה מלאכה זו במשכן.

ובפירש"י כתב שהיה בסממנין של צבע תכלת וארגמן ותולעת שני.

ולכאוי' צ"ב אמאי לא קאמר דילפינן נמי מקרשי המשכן.

ונראה לבאר דחדא מתרי קאמר, דה"ה שהיה יכול לומר שלומדים מחרישת שדות העצים של המשכן, אלא דעדיף ליה ללמוד מחרישת הסממנין שבזה שייכים גם שאר המלאכות שהם דש זורה בורר טוחן ומרקד לש ואופה.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שפירש"י שמות (כה, ה) שכתב ומאין היו לישראל עצי שטים במדבר פירש ר' תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים.

וחזינן שחרישת נטיעות העצים נעשו על ידי יעקב אבינו כשירד למצרים מאתים ועשר שנים קודם שיצאו ישראל ממצרים, ומשא"כ נטיעת הסממנין היתה יכולה להיעשות על ידי בני ישראל בצאתם ממצרים ולכן עדיף להביא חרישת הסממנין מחרישת שדה נטיעות העצים של הקרשים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דמקשה בגמ' עג: מכדי מכרב כרבי ברישא ליתני חורש

בחופר ביד חשיב כלאחר יד, וליכא חיובא אלא איסור דרבנן. וכן נמי בחורץ שהחיוב הוא רק בכלי המיוחד לכך.

וכן איתא במאירי עג. שכתב החורש במחרישה והחופר במר או בסכין והעושה חריץ בקרדום או באיזה כלי כולן מלאכה אחת הן ותולדת חרישה שכולם באים לרפות את הארץ להיותה ראויה לזריעה.

וכן איתא בתוס' בשבת לט. ד"ה מפני שחופר הוא תולדת חורש.

אולם הרמב"ם שיטה אחרת לו בזה שכתב בהל' שבת (ז, ב) כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות, כיצד הוא ענינן אחד, החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא.

וחזינן פלוגתא דקמאי אם חופר וחורץ הם אבות כחורש או שהם תולדות לחורש.

ולכאוי' צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר ע"פ מה שיש לחקור מהו הגדרת מלאכת חורש האם חפירת הקרקע או ריפוי הקרקע שהרמב"ם כתב שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע.

וחזינן שלמד שעיקר הגדרת מלאכת חורש היא החפירה בקרקע שעושה החורש, ובזה יש לבאר שיטת הרמב"ם שלכן חופר וחורץ הם אב מלאכת חורש שהם ג"כ חפירה בקרקע.

אולם בפירש"י עג: כתב בהא דקאמר בגמ' חורש וחופר וחורץ מלאכה אחת הן, דכולהו לרפויי ארעא עבידי. וכן כתב המאירי שהם תולדת חורש משום שבאים לרפות את הארץ להיותה ראויה לזריעה, וא"כ לפי"ז

מהמשכן תנהו ענין שלא לגופו שלר' עקיבא מלמד על חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיוצא למוצאי שביעית, וא"כ פס' זה דבחריש ובקציר תשבות לא מיירי בהל' שבת אלא בשביעית, ולר' ישמעאל בא ללמד מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא מצוה שדוחה שבת, וא"כ לר' ישמעאל מלאכת חרישה כתובה בתורה בהדיא.

ובזה יש ליישב עוד פירש"י שכתב שנלמד מהסממנין ולא מהקרשים, שהרי פס' זה בא ללמוד ממנו היתר לקציר העומר שהיה בזרעים ולא באילנות, ולכן העדיף לומר המלאכה במשכן שהיתה בזרעים ולא באילנות.

ואיתא בגמ' עג: תנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן.

ולכאוי' צ"ב אם חורץ וחופר הם אב מלאכה דחורש, או שהם תולדת חורש.

ועוד צ"ב אם חופר דחייב עליו היינו בחופר בכלי שהוא כדרכו כמרא וחצינא, או אף חופר בידו חייב.

ועוד צ"ב מהו חורץ, ובפירש"י כתב החורץ עושה חריצין בקרקע מלאכה אחת הן אינו חייב אלא אחת, דכולהו לרפויי ארעא עבידי, ואכתי לא מבואר בדברי רש"י אם הם אבות או מלאכות.

אולם בפירש"י מו: כתב חריץ ליכא איסור דאורייתא דחופר כלאחר יד הוא, דחופר דאמר לקמן תולדה דחורש וחייב הני מילי חופר כדרכו במרא וחצינא וקרדום.

וחזינן בדברי רש"י שחופר וחורץ הם תולדות חורש ולא אבות, וכן חזינן בפירש"י שחופר שהוא תולדה היינו בחופר כדרכו בכלים המיוחדים לכך, ומשא"כ

ולכא' צ"ב כשיטת הרמב"ם מקושיית הרמ"ך.

ונראה ליישב שהרמב"ם ס"ל שיש דברים שדומים כל כך לאב מלאכה שנקראים ג"כ אבות, אולם לאו היינו שהם אבות אחרים מהל"ט מלאכות ששנויים במשנתנו אלא שהם כלולים באבות השנויים במשנה מפני שהם דומים להם מאד, וכמש"כ הרמב"ם כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינים. הם הנקראים אבות מלאכות, שדבר שדומה כל כך לאבות ומענינם נקרא אב, אולם כלול נמי באב מלאכה ששנוי במשנה.

ובריטב"א נמי ס"ל כשיטת הרמב"ם שכתב החופר והחורש והחורץ כולן מלאכה אחת הן, פירוש וכולן אבות חלוקים. והתנא מנה אחד מהם ולא דמו לבורר זורה ומרקד שהם נמנים שלש מטעמא דהני אין תשמישו של זה במקום תשמישו של זה, והיינו נמי כמש"כ הריטב"א עג. שמה שזורה בורר ומרקד חשובים לג' אבות מלאכות ולא דומה לנוטע וזורע ומבריק ומרכיב שהם כולם מלאכה אחת, דהכא שלשתן צריכין בדבר אחד בזה אחר זה, ומשא"כ בהנהו דהיכא דאיתיה להאי ליתיה להאי, וכל אב לענינו לפי מה שהוא, והשינוי הוא מחמת שינוי הפרטים שבו, אבל כולם ענין אחד נטיעה וזריעה.

ובזה נמי מבואר שיטת הרמב"ם מקושיית הרמ"ך שלכן אע"פ שחופר וחורץ הם אבות אינם מנויים כאבות בפני עצמם.

ואיתא נמי בשבת עג: אמר רב ששת היתה לו גבשושית ונטלה בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש, אמר רבא היתה לו גומא וטממה בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש.

ולכא' צ"ב בזה שבנטילת גבשושית

חופר וחורץ אינם מרפים את הארץ ממש כחורש ולכן הם תולדת חורש ולא אב.

ונראה לבאר שרש"י והמאירי למדו מהגמ' מו"ק ב: דאיתא התם שדרכו של חורש לרפויי ארעא ולמדו מזה שזהו הגדרת האב מלאכת חורש, והרמב"ם למד שעיקר המלאכה היא החפירה בקרקע.

ובזה יש לבאר מה שהשמיט הרמב"ם הא דאיתא בגמ' עג: שמה שהקדים התנא זורע לחורש משום שבארץ ישראל קאי ובא ללמדנו שגם על חרישה שאחר הזריעה חייב. וברמב"ם לא הביא דין זה.

ולהמבואר אתי שפיר דכיון דס"ל לרמב"ם שעיקר מלאכת חרישה היא החפירה בקרקע שלכן חופר וחורץ הם אבות מלאכות, ובזה אין חילוק בין חרישה שקודם זריעה לחרישה שלאחר זריעה שבשניהם חייב, ולכן אחר שלמדנו דין זה שחופר וחורץ הם אבות מלאכות, א"כ לפי"ז פשיטא שחייב גם על חרישה שאחר זריעה.

ובכסף משנה הביא קושיית הרמ"ך על הרמב"ם שכתב תימה הוא אם כל אלו אבות אמאי חשיב ארבעים חסר אחת, הוי ליה לחשוב יותר מחמישים.

ועוד דאמרינן בשבת צו: מלאכה דהוה במשכן חשיבא קרי לה אב, דלא הוה במשכן קרי לה תולדה, וחופר וחורץ ומבריק ומרכיב ובוצר ומוסק לא היו במשכן שלא היה צורך המשכן לחפור ולחרוץ וגם לא היו צריכים להבריק ולהרכיב וליטע אילנות ולא לגדר תמרים ולמוסק זיתים. והכי פירשו כולם מלאכה אחת הם, וכולן תולדה דזורע, ולאשמועינן אתא דאינו חייב אלא אחת על שתי תולדות. ועל אב ותולדה חזינן ממתניתין וחזינן שהרמ"ך ס"ל כרש"י תוס' והמאירי.

מהשדה חייב משום חורש שאיזה חרישה יש בזה.

ועוד צ"ב במה שסותם גומא בשדה חייב משום חורש שאיזה חרישה יש בסתימת גומא.

ועוד צ"ב אם בנטילת גבשושית וכיסוי גומא, הוי אב דמלאכת חורש או תולדה, ובפירש"י כתב שבנוטל גבשושית חייב משום חורש דמרפי ארעא, וכן בגומא וסתמה בשדה שחייב משום חורש שסתמה בעפר, והיינו חורש שהעפר שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה.

וחזינן בשיטת רש"י שהנוטל גבשושית בשדה והסותם גומא שחייב משום חורש הוא משום שמרפה ארעא.

ולכאוי' צ"ב לשיטת רש"י אמאי בנטילת גבשושית מרפה בזה את הקרקע.

ונראה לבאר שע"י זה שנוטל משקל הגבשושית הקרקע שתחתיה נהיית רפה יותר, ולכן חייב משום חורש, ובסותם גומא הריפוי ארעא לאו היינו לקרקע שמתחת הגומא אלא לעפר שבו סותם את הגומא שהוא רפוי וטוב לזריעה והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה.

ולכאוי' צ"ב שהרי עפר זה הוא רפוי מצד עצמו, ואמאי כשסתם בו גומא חייב משום חורש.

וצריך לומר שבזה החיוב הוא משום ששם את העפר במקום שראוי להיות נזרע בשדה.

ויש לחקור במה שפירש"י והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה אם מיירי רק בזה שעפר זה נהיה שווה לקרקע וכהאי

גוונא שסתם בו גומא אולם יקח עפר ויניחו בשדה ולא ישוה בו גומא יהיה פטור, או שיש לומר שאף אם מניח קרקע בשדה להיות זורע בו אף שלא ישוה לקרקע אלא שיהיה כהל על הקרקע ג"כ יהיה חייב דכיון שמניחו בשדה לזרוע בו.

ומשמע טפי מהגמ' ופירש"י דבכה"ג יהיה פטור, דאי נימא שחייב אמאי לא קאמר רבא חידוש גדול יותר שאף בלא גומא וטממה אלא בזורק עפר על הקרקע נמי חייב.

אולם יש לדחות דנקט רבא הרגילות לסתום את גומא שבבית ובשדה, אולם אף בלא סתימת גומא חייב ששם את העפר לזרוע בו.

אולם ברבינו חננאל חזינן דלא כשיטת רש"י שכתב כל שהיא ליפות הקרקע שבשדה חייב משום חורש, וכל שהן בבית להשוות משום בונה, אבל להשוות קרקע השדה חייב משום חורש כדכתיב הלא אם שוה פניה, וכן איתא במאירי שכתב בשדה חייב משום חורש שאינו אלא לכוונת חרישה שאף השואת קרקע צורך חרישה הוא, שנאמר הלא אם שוה פניה.

בירושלמי שנינו המדייר והמעדר והמכבד עד שמשוה גומות המפעפע והמסקל והממלא נקעים שתחת הזיתים והעושה עוגיות לגפנים והמצית אור באגם והמתקן אמת המים והמכשיר צדדיה לזריעה וכל שהוא להנאת קרקע חייב משום חורש. היתה לו גומא וטממה בעפר אף זו בבית חייב משום בונה ובשדה משום חורש על הדרך שביארנו בגבשושית.

וחזינן בשיטת ר"ח והמאירי שחיוב הנוטל גבשושית בשדה והסותם גומא לאו היינו כשיטת רש"י שמרפה ארעא אלא משום השואת קרקע.

דלא כשיטת רש"י אלא שבכל שדה שחורשים בה אסרו רבנן להפנות בה.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר שרש"י והר"ח לשיטתם עג: שלשיטת רש"י שהאיסור להשוות גומות הוא רפויי ארעא בזה יש לומר שמה שגזרו רבנן שלא להתפנות בשבת בשדה שמא ישווה גומות היינו רק בחרישה ראשונה שאז שייך יותר שמרפה את הקרקע ומועיל לה לזרוע בה, ומשא"כ בחרישה שאחר הזריעה שבזה לא מהני האשווי גומות לזריעה בזה ליכא חיובא, ולכן נמי ליכא גזירה שלא להתפנות בשדה זו, ומשא"כ הר"ח שלמד בגמ' עג: שהאיסור אשווי גומות הוא שמיפה בזה את הקרקע, וא"כ ליכא חילוק בזה בין חרישה ראשונה לשניה, אולם אפ"ה האיסור בזה הוא רק בשדה שחורשים בה ששייך מיפה את הקרקע ולא בכל קרקע.

ולכאן צ"ב במה שחילקו רבנן בגזירה זו ולא אמרינן לא פלוג רבנן ויאסרו בכל שדה.

ונראה לבאר דהוי גזירה לגזירה בכל שדה אטו שדה חרישה, ובשדה חרישה שמא ישווה גומות.

אולם צ"ב דנימא כולא חדא גזירה היא שגזרו בכל שדה.

ונראה לבאר דמשום כבוד הבריות וצער האדם חילקו רבנן בגזירה זו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במכות טז: אמר רב אחאי המשהה את נקביו עובר משום לא תשקצו. ובה יש לבאר שלכן חילקו רבנן בין שדה ניר לשדה אחרת,

אולם חזינן גם בזה חילוק בין שיטת ר"ח למאירי שבר"ח כתב שכל שהוא ליפות את הקרקע בשדה חייב משום חורש.

וחזינן שעצם יפוי הקרקע הוא חיוב דחורש, ומשא"כ במאירי שכתב שאף השואת הקרקע צורך חרישה היא, ומשמע דלא כהר"ח שיפוי הקרקע הוא חורש, אלא שצורך חורש.

וא"כ לפי"ז ג' שיטות בדבר רש"י הר"ח והמאירי.

ואיתא בשבת פא: אמר רב הונא אסור לפנות בשדה ניר בשבת מאי טעמא אילימא משום דוושא, אפי' בחול נמי, ואלא משום עשבים, והאמר ריש לקיש צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בה והתולש ממנה בשבת חייב חטאת, אלא דילמא נקיט מעילאי ושדא לתתאי ומחייב משום דרבה, דאמר רבה היתה לו גומא וטממה בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש.

ולכאן צ"ב מאי שדה ניר.

ועוד צ"ב אמאי גזרו בזה רבנן, ולא אמרו שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דרבנן וכדאיתא בברכות יט:.

ועוד צ"ב במה שאמר דילמא נקיט מעילאי ושדא לתתאי, ולא די לומר שהגזירה היא אף במה דשדי מעילאי שכבר בזה חייב, ובפירש"י כתב בשדה ניר חרישה ראשונה ועומד לזריעה, וחזינן בשיטת רש"י שהאיסור הוא להפנות בשדה לא מיירי בכל שדה שחורשים בה, אלא רק בזמן חרישה ראשונה, ומשא"כ בחרישה שניה שאחר הזריעה לא אסרו.

אולם יעו' בר"ח שכתב פירוש נירה חרישה, כדכתיב נירו לכם ניר, ומשמע בדבריו

ולא אמרו לא פלוג משום דאיכא בזה איסור דבל תשקצו.

אולם זה ניחא לשיטת הסמ"ג שהוא לאו דאורייתא, אולם להריטב"א והמאירי שהוא איסור מדרבנן י"ל כתירוף הראשון.

ובזה שגזרו רבנן ולא חששו לכבוד הבריות נראה לבאר כיון שהוא חשש קרוב שיעבור על חיוב דאורייתא, לכן גזרו רבנן בזה אף בכבוד הבריות ובהשתיית נקביו.

ולכאן צ"ב בהא דקאמר בגמ' דלמא נקיט מעילאי ושדאי לתתאי ומיחייב משום דרבה, ופירש"י שקיל מעילאי ממקום גבשושית, וא"כ אמאי לא קאמר בגמ' ומיחייב נמי משום רב ששת שהנוטל גבשושית בשדה חייב משום חורש.

ועוד צ"ב דאמאי קאמר שמא יקח ממקום גבשושית שהרי חופר ג"כ חייב משום חורש, והיה לו לומר שמא יחפור ויקח שגם בזה יש חיוב.

ולולי פירש"י היה מקום לומר דהא דקאמר בגמ' דלמא שקיל מעילאי דיבר בהווה שיותר נח ליטול מלמעלה ולאו דוקא בגבשושית.

ויעו' בפירש"י על הרי"ף שכתב דלמא שקיל פיסת רגבים לקנח בו וזורקה לגומא וטומם אותה ולא הזכיר מקום גבשושית, שאם כך היה לו להתחייב ב' פעמים משום רב ששת ומשום רבה.

ונראה ליישב פירש"י בגמ' שכתב ממקום גבשושית ולא גבשושית עצמה, ורש"י לשיטתו שהחיוב בנוטל גבשושית הוא משום דמרפה ארעא, אולם בנוטל אבן ממקום גבשושית ליכא חיובא, ולכן החשש רק יסתום איתו גומא.

וברמב"ם בהל' שבת (כא, ב) כתב כל

המשהו גומות הרי זה חייב משום חורש, לפיכך אסור להפנות בשדה הנירה בשבת גזירה שמא ישוה גומות.

ובשו"ע או"ח (שיב, ט) כתב אסור לפנות בשדה ניר בשבת שמא יבוא לאשוויי גומות, ואם היה שדה חבירו אפי' בחול אסור מפני שדש נירו ומקלקל.

ובמגן אברהם הרגיש בקושיא זו וכתב לאשוויי גומות דשמא יטול צרור ממקום גבשושית ושדי ליה למקום גומא ואמרינן היתה לו גומא וטממה גבשושית ונטלה בשדה חייב משום חורש ובבית חייב משום בונה.

וחזינן שהוסיף שהחשש הוא שמא יתחייב ב' פעמים על נטילת הגבשושית ועל סתימת הגומא.

ולשיטת המגן אברהם נראה ליישב מה שגזרו רבנן להפנות בשבת בשדה ניר ולא חששו לכבוד הבריות ולהשהות נקביו, די"ל שחשש זה הוא כפול שמא יתחייב ב' פעמים על נטילת הגבשושית וסתימת הגומא.

וכתב עוד במגן אברהם ומכל מקום נראה לי שבבית מותר להפנות דבמלתא דלא שכיחא לא גזרו.

ובט"ז כתב בשדה ניר פירוש חרישה ראשונה ועומד לזריעה, ומשמע מדבריו שאחר חרישה ראשונה לא נאסר.

ובפרי מגדים במשכצות זהב כתב בביאור דברי הט"ז שמשמע מרש"י שבחרישה שניה לא שייך אשוויי גומות.

ויש לחקור לשיטת הפרי מגדים אם בכל גזירות רבנן שגזרו במלאכת חורש שמא ישוה גומות אם שייכים בכל קרקע, או רק

ונראה לי שזהו כוונת הפרי מגדים במשבצות זהב (ס"ק ג) דאל"ה דבריו מוקשים מאד.

וא"כ לשיטת המשנ"ב כל חיוב אשוויי גומות הוא לא רק בחרישה ראשונה אלא בכל גווני, אלא שהאיסור להפנות בשדה ניר זה מיירי רק בחרישה ראשונה שמצוי בה רגבים, אולם שאר האיסור הם בכל גווני, ודחק במשנ"ב לומר שזהו כוונת הפרי מגדים אע"ג שבפרי מגדים כתב בהדיא שבחרישה שניה לא שייך אשוויי גומות, ומשמע שאף חיובא ליכא.

בקרע בזמן חרישה ראשונה, שהרי כתב שבחרישה שניה לא שייך אשוויי גומות.

ובביה"ל (שיב) כתב עיין בט"ז שכתב שהוא חרישה ראשונה ועומד לזריעה והוא מפירש"י בגמ' ומשמע שבסתם שדה שלא נחרש עדיין או בחרישה שניה שלאחר הזריעה לא חיישינן לאשוויי גומות, ואף שעצם איסור אשוויי גומות שייך בכל גווני שלא נזכר בשום מקום בגמ' ופוסקים נפק"מ בזה, מ"מ לא גזרו שמא יבוא להשוות גומות רק בשדה ניר, והטעם כמש"כ במשנ"ב שבחרישה ראשונה מצוי בה רגבים.



הרב יאיר מיינקוס

דין הפסק בקידוש בברכה בטעות

אי ברכת שהחיינו בקידוש דליל
שביעי של פסח הוא הפסק

יש לדון גבי מי שטעה, ובירך שהחיינו בקידוש דליל שביעי של פסח, ונזכר מיד שבירך בטעות, קודם ששתה הכוס, אי מותר לו לשתות הכוס, או דילמא הוא הפסק בין הקידוש לשתית היין ע"י ברכת שהחיינו זה שבירך לבטלה, ויצטרך לברך שוב על הכוס.

ויש להדגיש דכל הנידון הוא גבי ברכת בורא פרי הגפן, אי צריך לחזור לברך שוב או לא, אבל גבי ברכת הקידוש, פשוט שאינו חוזר לברך, ויוצא במה שבירך כבר, דהרי לא גרע ממי שהפסיק בדיבור שלא מעין הסעודה בין קידוש לשתיה, דבכה"ג אינו חוזר על הקידוש, כמש"כ בשו"ע (סי' רע"א סעיף ט"ו) "קדש וקודם שטעם הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בורא פרי הגפן, ואינו צריך לחזור ולקדש".

וביאר המ"ב (שם ס"ק ע"ו) "דההפסק אינו מגרע אלא ברכת בורא פרי הגפן, מפני ששח בין הברכה לטעימה, אבל קידוש כבר יצא שהיה על הכוס כדין".

ובפשטות היה נראה דפשוט דמי שאמר דברים שלא מעין הסעודה, ואף אם הוא תפילה או ברכה וכדו', הוא הפסק, וצריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, וא"כ ה"ה בנידון דידן שבירך ברכת שהחיינו בטעות, דמאחר ואינו נצרך יחשב כהפסק, ויצטרך לשוב לברך בפה"ג.

ידוע דבקידוש דליל יו"ט הראשון דפסח מברכין ברכת שהחיינו, כמש"כ בשו"ע (סי' תע"ג סעיף א').

ויש שטעו לומר דמברכין שהחיינו, גם בקידוש דליל שביעי של פסח, משום דדימו לליל שמיני של סוכות, ובו מברכין שהחיינו בקידוש, כדאמרי' בגמ' (סוכה דף מ"ז ע"ב), וכך פסק השו"ע (סי' תרפ"ח סעיף א').

אבל אין זה נכון לדמות להדדי, כיון דשמיני דסוכות, רגל בפנ"ע הוא, כמש"כ במ"ב (שם סק"ח), ולכן מברכין שהחיינו בקידוש זה, משא"כ בשביעי של פסח דאינו רגל בפנ"ע, אין לברך בו שהחיינו. וכך אמרי' בגמ' (סוכה דף מ"ז ע"א) "אמר ר' יוחנן אומרים זמן דשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח [וכך משמע מדברי הגמ' (פסחים דף ק"ב ע"ב)]. וכך פסק הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הל' כ"ג) "כל לילי יו"ט, ובליל יום הכיפורים אומרים שהחיינו, ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו, מפני שאינו רגל בפני עצמו, וכבר בירך על הזמן בתחילת הפסח". וכ"כ בטור ובשו"ע (סי' ת"צ סעיף ז') "ליל יו"ט אחרון, מקדשים על היין, ואין אומרים זמן".

מבואר דאף דמברכין שהחיינו בליל שמיני של סוכות, משום שהוא רגל בפנ"ע, משא"כ שביעי של פסח אין מברכין בו שהחיינו, משום דאינו רגל בפנ"ע, אלא הוא חלק מחג הפסח, וכשבירך בליל יו"ט הראשון של פסח, פוטר בזה שאר הרגל.

מנורה הפסק בקידוש בברכה בטעות בדרום קמא

שיטת המנחת שלמה

אולם במקראי קודש (פסח ח"ב סי' ס"ב) הביא "עובדא באחד שטעה ובירך ברכת שהחיינו בקידוש של שביעי של פסח, ולפני ששתה היין הרגיש בטעותו, ונסתפק אם מותר לו לשתות הכוס, דברכת שהחיינו שבירך בטעות, הוי הפסק לברכת היין.

והגרש"ז אורבאך אמר דלא הוי הפסק וטעמו ונימוקו עמו, שהרי הגדר של הפסק בין הברכה לשתיה הוא מטעם היסח הדעת מהברכה, ובנ"ד שסבור היה שהוא חייב לברך ברכת שהחיינו, אין כאן היסח הדעת".

והוסיף להוכיח כן מדברי המג"א (סי' רע"א ס"ק ל"ב) שהביא מ"פסקי מהרא"י דאם קידש על מים וסבר שהוא יין, יחזור ויקדש, אע"ג דקידוש על היין דרבנן, גם במילי דרבנן צריך לחזור, ואם היה דעתו לשתות יין יותר, א"צ לברך שנית בורא פרי הגפן".

וב' המקראי קודש "דלכאו' קשה דהרי הקידוש שעשה על המים לא הוי קידוש, ואמאי לא הוי הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתית יין אחר, וע"כ שכיון שסבור שהוא יין, וצריך לקדש עליו לכך לא הוי הפסק, דאין כאן היסח הדעת".

מבואר מהמג"א דאף דברכת הקידוש דבירך בטעות על המים, לא מהני לכלום, והוי ברכה לבטלה, וצריך לקדש שוב, מ"מ כשהיה לו דעת לשתות עוד יין, לא צריך לברך שוב ברכת בורא פרי הגפן, ואין ברכת הקידוש הפסק בין ברכת הגפן לשתית היין, והוא משום דמאחר וסבר שצריך לברך את ברכת הקידוש, אף דבאמת טעה, בכאו"פ לא הוי הפסק בזה, כיון דלא מסיח דעתו.

וא"כ ה"ה הכא גבי מי שבירך שהחיינו בטעות בליל שביעי של פסח, לא יהיה הפסק בין ברכת הגפן לשתית הכוס, כיון דסבר דהיה צריך לברך ברכה זו, ולכן אינו מסיח דעת בזה.

וכך באמת הביא במנחת שלמה (ח"א סי' כ') להוכיח כן מהמג"א.

וביאר את דבריו, "דכיון דלפי מחשבתו שהקידוש הוא כדין, הרי היה זקוק לאמירה זו לצורך היתר שתיה, כיון שבלא קידוש אינו רשאי לשתות, לכן אין זה חשיב כלל הפסק, ואף אם טעה באמירתו, ונתברר דנוסח הקידוש היה לבטלה, ולא הוי קידוש כלל, לא הוי הפסק, שאין הולכין אחר האמת שברכתו היא לבטלה ופטומי מיליה בעלמא, אלא הולכין רק אחר מחשבתו ודעתו, דהואיל ולא הסיח דעתו, אין זה קרוי הפסק".

והוסיף לבאר ע"פ דברי השו"ע (סי' קס"ז סעיף ו') "דאם בירך ברכת המוציא והפסיק בין הברכה והטעימה, ע"י זה שאמר להביא מלח על השולחן, או שאמר ליתן מאכל לבהמתו, דאין זה חשיב הפסק, והואיל והמלח הוא מצרכי הסעודה, וכן גם האכלת הבהמה הוי נמי חלק מצרכי הסעודה, משום דכתיב ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, דחזינן שאף הפסקת דברים לא חשיב הפסק, אא"כ איכא נמי בהדיא הסיח הדעת.

וכיון שכן נראה דה"ה נמי אי אמר הבא מלח, ואמרו לו אתה בעצמך כבר הבאת, והרי הוא לפניך, או אומר גביל לתורי, ונזכר שהשור כבר מת, או שהוא עצמו מכרו לאחרים, ג"כ לא הוי הפסק, אע"פ שנתברר שדבריו היו לבטלה, כיון שלפי מחשבתו, לא היה בזה שום היסח הדעת".

א"כ מבואר דס"ל להגרעק"א דלא כהמג"א אלא דהוא הפסק, כשבירך ברכה בטעות, ואף כשחשב דצריך לברכה.

[ובמנחת שלמה (ח"א סי' כ') הביא את דברי הגרעק"א, וכ' דעכ"פ מדברי המג"א איכא ראייה לדברינו].

קושיא אשיטת הגרשז"א וישובו

וצ"ב בדברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דדימה מי שקידש על כוס מים בטעות, למי שבירך שהחיינו בשביעי של פסח בטעות, דבתרוייהו אינו הפסק, כיון דבטעות חשב דחייב לברך ברכות אלו, דקשה דבשלמא גבי קידוש א"ש דסבר דחייב לברך ברכת קידוש, דהרי בלא זה לא יצא ידי חובת קידוש, אולם גבי ברכת שהחיינו בליל שביעי של פסח, אמאי ע"י שחשב דחייב לברכו בקידוש, אינו הפסק, הרי אף אי נימא דצריך לברך שהחיינו בקידוש, מ"מ גם אם לא בירכו יצא ידי חובת קידוש, ויברך שהחיינו אחר כך, וא"כ אמאי ס"ל דאף בברכת שהחיינו לא הוי הפסק? וכע"ז הקשה בשמירת שבת כהלכתה (פמ"ז הערה רט"ו).

והוסיף להקשות דקידוש בטעות על מים דמי לגביל לתורי, דכמו דאסור לו לאכול קודם שמאכיל בהמתו, כך אסור לאכול קודם שמקדש, וא"כ כמו דגבי גביל לתורי, לא חשיב הפסק, דלא מסיח דעתו, ה"ה גבי קידוש זה, לא חשיב הפסק והיסח דעת, אף דקידש בטעות, משא"כ ברכת שהחיינו בקידוש, אינה מעכבת, ולכן לא דמי לגביל לתורי?

ונראה לענ"ד ליישב דאף דברכת שהחיינו אינה מעכבת, אולם מאחר ובקידוש דליל יו"ט ראשון דפסח, הוא מסדר הקידוש, ובטעותו חשב דכך הוא גם בקידוש דליל

והוסיף להוכיח ממש"כ השו"ע (סי' שד"מ סעיף א') "גבי מי שהולך במדבר, ואינו יודע מתי הוא שבת, שהדין הוא שצריך למנות ז' ימים מיום שבו נתן אל ליבו שכחתו, ומקדש השביעי בקידוש והבדלה, מתקנת חכמים לזכרון, כדי שלא תשכח תורת שבת ממנו, כמש"כ במ"ב (שם סק"ג), ואעפ"כ לא נזכר בשום מקום דכיון שמקדש ומבדיל רק מספק, היה נכון להקדים הקידוש וההבדלה לברכת היין, כדי להרויח עכ"פ שברכתו על היין תהיה ברכה ברורה ומעולה בלי שום הפסק".

ולכן מחדש הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, "כללא דמילתא הוא שלגבי היסח הדעת, אין מתחשבים כלל אם זהו אמת, או שהוא רק טעות, שאם לפי טעותו חשב שצריך להפסיק בדברים, אין זה חשיב הפסק".

מבואר מדברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דגדר הפסק אינו תלוי במציאות דוקא, אם היה באמת צריך לומר את מה שאמר או לא, אלא בדעתו, שאם חשב שצריך לומר את מה שאמר לא חשיב הפסק, אף אם טעה במציאות, כיון דלא הסיח דעתו ממה שעושה, ולכן לא חשיב הפסק, ורק אי יודע שמה שאומר לא שייך לכאן, הוי הפסק, דהרי בזה שאמר דברים שלא לצורך, הוי היסח הדעת.

שיטת הגרעק"א

והוסיף המקראי קודש (שם) דהגרעק"א (סי' רע"א ד"ה א"צ לברך) חלק על המג"א, וס"ל דבכה"ג דקידש על המים כשסבר שהוא יין, כיון דנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קידוש, וזהו הפסק בין ברכת כפה"ג לשתיית יין אחר, וצריך לחזור ולברך שוב גם ברכת כפה"ג.

נר בהבדלה שלא יצא בו, הוי הפסק בין ברכת בפה"ג לשתיית היין, וצריך לחזור ולברך שוב בפה"ג, וא"כ הוא סותר למש"כ גבי קידוש, דאי"ז הפסק במה שבירך בטעות ברכת קידוש?

ישוב הסתירה ודחייתו

וב' ליישב דיש לחלק בין קידוש, שבלא זה אסור לו לשתות, דבטעותו חשיב כמי שאמר בין המוציא לטעימה גביל לתורי, דאין זה הפסק, משא"כ בברכת מאורי האש שגם בלא"ה מותר לשתות, ולכן בזה נוטה המ"ב לדעת הגרעק"א, דחשיב הפסק. וכ"כ בשש"כ (פמ"ו הערה רט"ו).

אולם קשה לפי"ז, אמאי ס"ל דאי"ז הפסק אי בירך שהחיינו בטעות, בקידוש דליל שביעי של פסח, דהרי מותר לשתות היין בלא ברכה זו, ואף כשצריך לברכו אינו מעכב שתיית היין, ואי איכא לדמויי ברכת שהחיינו, לכא' דמי טפי לברכת מאורי האש בהבדלה, דלכתחילה יש לברך עליו בסדר ההבדלה, אולם אי"ז מעכב, ויכול גם לברכו אח"כ, ולא דמי לברכת היין דקידוש, דהוא מעכב וצריך לברכו דוקא בסדר הקידוש.

וא"כ אי נימא דגדר דבר שאינו הפסק, הוא דוקא בדבר שמעכב לאומרו בסדרו, ודבר שאינו מעכב לאומרו בסדר, כשאינו נעשה כהוגן, הוא הפסק, הדרא קושיא לדוכתא, אמאי שהחיינו דליל שביעי של פסח אינו הפסק בסדר הקידוש, הרי אין ברכת שהחיינו מעכב בסדר הקידוש? וצ"ע.

ישוב הסתירה באופן אחר

ולכן חשבתי לענ"ד ליישב הסתירה בדברי המ"ב באופן אחר, דענין הפסק תלוי בהיסח הדעת, ואי הפסיק בדבר שלא גורם להיסח הדעת אינו הפסק, כמו שביאר

שביעי של פסח, ואף דבאמת הוא טעות, מ"מ מאחר והפסק תלוי בהיסח הדעת, כיון דחשב דצריך לברכו ולא הסיח דעתו, ולכן לא הוי הפסק, ואף דברכת שהחיינו נצרך פחות מקידוש קודם אכילתו, [ואף שקידש בטעות על כוס מים], אולם לא גרע ממי שאמר גביל לתורי ונזכר שמת השור, או שהוא עצמו מכרו לאחרים, ואי בכה"ג ס"ל להגרש"ז אויערבאך וצ"ל, דאינו הפסק, א"כ ה"ה בנידון דידן דבירך שהחיינו בטעות לא יחשב הפסק, דלא היסח דעתו בברכה זו, כיון דחשב דצריך לברכו, והוי כחלק מהקידוש, וקצת משמע כן מהליכות שלמה (פ"י באורחות הלכה אות 59).

סתירה בדברי המ"ב

המ"ב (סי' רע"א ס"ק ע"ח) כ' "דאם קידש על הכוס וסבר שהוא יין, ונמצא שהוא חומץ או מים, יקח כוס אחר של יין וכו', אם היה דעתו מתחילה בשעת ברכה לשתות יין אחר, אין צריך לברך שנית בורא פרי הגפן, רק לקדש".

מבואר דסבר כהמג"א, דאי"ז הפסק בין ברכת בפה"ג לשתיית היין, במה שבירך ברכת קידוש לריק, [שהרי הוצרך לחזור ולברך שוב ברכת הקידוש].

והקשו בהליכות שלמה (פ"י דבר הלכה ס"ק כ"א) דהביאור הלכה (סי' רח"צ ד"ה אין) סותר לדבריו אלו, דכ' גבי מי שבירך על נר של הבדלה, שהודלק בשבת בעבירה, "דאפילו בדיעבד לא יצא, והוא מהמגן אברהם, וכתב בחידושי ר' עקיבא איגר דצריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, כיון דברכת מאורי האש שברך לא יצא, ממילא הוי הפסק בין בורא פרי הגפן לטעימה".

מבואר דס"ל לביאור הלכה, דאי בירך על

וא"כ מה שכ' הביאור הלכה (סי' רח"צ ד"ה אין) דמי שבירך בהבדלה על נר שהודלק בעבירה, דאף בדיעבד לא יצא, והוא הפסק בהבדלה, וצריך לחזור ולברך בפה"ג קודם שתיית היין, הוא משום דאסור לברך על נר זה, וא"כ אי בירך בברכה זו, אין שום שייכות להבדלה, ואף דהוא נוסח ברכת נר הרגילה, אולם כשבירך על נר זה שהודלק בעבירה, בירך באיסור גמור, וגרע ממי שבירך בלא שיש לו, [דאף דגם הוא בירך שלא כהוגן, אולם אי חשב שמברכין ברכת הנר גם בלא נר, אין זה הפסק, כיון דברכה זו שייכת להבדלה, משא"כ מי שבירך באיסור אין לומר דברכה זו שייכת לכאן], ולכן הוי הפסק, וא"א לומר שלא הסיח דעתו בזה, [ויש ראיות רבות לזה].

ולפי"ז א"ש דברי המ"ב ולא סתרי להדדי, דגבי קידוש דבירך בפה"ג בטעות על מים אינו הפסק, כיון דברכת בפה"ג שייכא להכא, ואף דברכה בטעות על כוס מים, מ"מ אינו הפסק, כיון שבטעותו בירכה כהוגן, משא"כ בברכת הנר בהבדלה, על נר שהודלק בעבירה, הוי הפסק בהבדלה, כיון שבירכה באיסור, ולכן ל"ש לומר דאינו הסיח דעתו בזה [ואין להאריך בזה עוד כאן].

א"כ א"ש דברכת שהחיינו שבירך בליל שביעי של פסח, אף דהיה בטעות, בכאו"פ אינו הפסק, בין ברכת בפה"ג לשתית היין.

דין ברכת שהחיינו בטעות בהדלקת נרות

נותר לדון גבי הדלקת נרות דיו"ט של שביעי של פסח, לנוהגות לברך שהחיינו בהדלקת נרות, אי בירכו שהחיינו בטעות אי הוי הפסק, בין ברכת הנרות להדלקה.

הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ולכן בטעותו חשב שצריך לברך שהחיינו בליל שביעי של פסח, אינו הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתית היין, אולם כ"ז הוא דוקא בדבר ששייך להכא, כגון מי שאמר גביל לתורי בין ברכת המוציא לטעימת הפת, ונזכר שמת השור, דאינו הפסק, כיון שיש שייכות לסעודה, שאם היה לו שור, היה אסור לו לאכול קודם שהאכיל בהמתו, וא"כ גם כשטעה ושכח שכבר אין לו בהמה, לא הוי, הפסק כיון שהפסיק עם כוונה שהיה לו, ואף דהיה בטעות, בכאו"פ אי"ז הפסק, כיון שלא הסיח דעתו מהאכילה, וה"ה בברכת הגפן שבירך בטעות על המים כשסבור שהיה יין, דאינו הפסק, כיון דבטעותו חשב שהוא יין, וברכת היין שייכת להכא, ולכן לא הסיח דעתו בברכתו זו בטעות, ואפ"ל דה"ה בברכת שהחיינו בליל שביעי של פסח, דבירך בטעות בקידוש, דאף דבירך בטעות, בכאו"פ כיון דשייך להכא, כגון בגוונא דששכח לברך בליל א' דפסח, וכן בכל המועד עד יום אחרון, היה צריך לברך אז בליל שביעי של פסח, וא"כ שייך לכאן, ואף כשבירך שהחיינו בליל א' דפסח, אכתי שייך לכאן במקצת, ולכן אי"ז הפסק כשבירכו בטעות.

אולם פשיטא דמי שאמר גביל לתורי, ולא היה לו מעולם שור, דהוא הפסק בין המוציא לאכילה, וכן מי שבירך ברכה בקידוש בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיה, שלא מעין הקידוש כלל, כגון ברכת "משנה הבריות" וכדו', פשיטא דהוי הפסק בקידוש, ולא משנה מה חשב אי מותר או לא, דמאחר ואינו שייך להכא כלל, הוא מציאות של הפסק, ולא שייך לומר דלא הסיח דעתו בזה. [וה"ה מי שבירך שהחיינו בקידוש דשבת, לכאו' יחשב הפסק, ואף אי חשב שצריך לברך שהחיינו].

מנורה הפסק בקידוש בברכה בטעות בדרום קמה

וּבִאֲמַת לְשִׁיטַת הַמַּג"א (סי' רס"ג ס"ק י"ב) דגם ביו"ט מברכין על הנרות אחרי שמדליקה, דלא פלוג בין נרות שבת לנרות יו"ט, ליכא נידון כלל, שהרי ברכת שהחיינו אינו בין ברכת ההדלקה להדלקה עצמה, אלא מדליקין ואח"כ מברכין ברכת ההדלקה ואח"כ ברכת שהחיינו, ורק להסוברים דביו"ט מברכין ואח"כ מדליקין, כדי שיהיה הברכה עובר לעשייתן, כמ"ש במ"ב (שם ס"ק כ"ז) בשם הרבה אחרונים, א"כ הוי ברכת שהחיינו בין ברכת ההדלקה להדלקה עצמה.

וְה"ה דאין לברך שהחיינו בהדלקת נרות דליל שביעי של פסח, ואף להנוהגות לברך שהחיינו בהדלקת נרות בשאר ימים טובים, וכ"כ בשערי ימי הפסח (שער ט' פ"ג ח"א סעיף א').

וּמִי שְׁטַעַה וּבִירַךְ הַשְּׁחִינּוֹ בְּקִידוּשׁ זֶה, וְנִזְכָּר קוּדֵם שֶׁשֶׁתָּה הֵינָן, אִי"ז הַפֶּסֶק בְּקִידוּשׁ וִישֶׁתָּה הֵינָן, בְּלֹא לְבָרֵךְ בְּפַה"ג שׁוֹב, וּכ"כ בְּשִׁמְרֵת שֶׁבֶת כֹּהֲלֹכָתָה (ח"ב פמ"ז סעיף מ"ג), וּבִהְלִיכוֹת שְׁלֹמָה (מועדים ח"א פ"י סעיף ט"ו), וּבְשַׁעְרֵי יְמֵי הַפֶּסֶח (שער ט' פ"ג סעיף ג').

וְהוֹסִיף הַשְּׁמִירָת שֶׁבֶת כֹּהֲלֹכָתוֹ (שם) "דאם נִזְכָּר שְׁטַעַה אַחֲרֵי שֶׁאָמַר "בְּרוּךְ אַתָּה ה' " שֶׁל בְּרַכַּת הַשְּׁחִינּוֹ, וְלֹא הַמְשִׁיךְ לֹמַר "אֲלוֹקֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם", לֹא יִגְמֹר "לְמַדְנִי חֻקֶּיךָ", כְּדֵי שֶׁבִּרְכָּתוֹ לֹא תִּהְיֶה לְבִטּוּלָה, אֲלֵא יִפְסִיק מִיד וִישֶׁתָּה מִן הֵינָן, וְאַחֲרֵי שֶׁתִּיטּוּ מִן הֵינָן כְּשִׁיעוֹר, יִגִּיד "בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ וְכו' ".

[וְלִכְאוּ' ה"ה מִי שֶׁשֶׁתָּה בְּהַדְלַקַּת נִרְוֹת, יו"ט בְּלִיל שְׁבִיעִי שֶׁל פֶּסֶח, וּבִירְכָה הַשְּׁחִינּוֹ בֵּין בְּרַכַּת הַנִּרְוֹת לְהַדְלָקָה, אֵינוֹ הַפֶּסֶק].

וְכֵן גַּבִּי אִישׁ הַמְדֹּלִיק נִרְוֹת יו"ט לִיכָא נִידוֹן, שֶׁהָרִי בַּגּוֹנוֹנָא שְׁמִי שֶׁמְדֹלִיק נִרְוֹת הוּא גַם הַמְקַדֵּשׁ, אֵין לְבָרֵךְ הַשְּׁחִינּוֹ בְּנִרְוֹת, כִּי אִם בְּקִידוּשׁ, כְּמוֹ שֶׁתִּיקְנוּ לְכַתְּחִילָה לְהַסְמִיכוֹ אַכּוּס, כְּדֹאמְרֵי בַּגְמ' (עִירוּבִין דָּף מ' ע"ב), וְכֵן מִצָּאֵתִי שֶׁכ' בַּפֶּסֶקִי תְּשׁוּבוֹת (שם סוף ס"ק מ"ט), וּבְשַׁעְרֵי יְמֵי הַפֶּסֶח (שער י"ג פכ"ב אוֹת ו'-ז').

וּבַפְּשׁוּטוֹת י"ל דְּלֹא שֶׁנֶּאֱמַר הַדְּלָקַת נִרְוֹת מְקִידוּשׁ, וְכְמוֹ דְּגַבִּי קִידוּשׁ לֹא חָשִׁיב הַפֶּסֶק בֵּין הַבְּרַכָּה לְטַעֲמָהּ, כֵּן גַם גַּבִּי הַדְּלָקַת נִרְוֹת, י"ל דְּלֹא חָשִׁיב הַפֶּסֶק בֵּין הַבְּרַכָּה לְהַדְלָקָה.

הלכה למעשה

הַעוֹלָה מִן הַדְּבָרִים דֹּאֵין לְבָרֵךְ בְּרַכַּת



הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג סיבוב קערת ליל הסדר מעל ראשי המסובין

ידוע מנהג בני מרוקו, ועוד מיוצאי צפון אפריקה, בליל הסדר, קודם אמירת 'הא לחמא עניא', שמגביהים קערת הסדר ומסובבים אותה מעל ראשי כל המסובין [בד"כ באמירת 'בבהילו יצאנו ממצרים']. וחיפשתי השנה בערב פסח מקורות למנהג זה, ומצאתי בס"ד כמה מקורות קדומים המוכיחים שמנהג זה הוא מנהג עתיק מספרד הקדומה, כמו שאציג במאמר זה בס"ד.

להגביה הסל על ראשי התינוקות, לא קאי א'ואומר לפיכך', אלא קאי אמה שקודם לכן, כחלק מענייני הגביהה הסל, ומ"ש 'ואומר לפיכך' אינו קשור לזה, אלא הוא המשך ביאור ההגדה. ואף שגם קודם לכן לא דיבר רי"ו מענין פסקת הא לחמא עניא, אלא מהגביהה המצה והמרור שהם באמצע ההגדה, מ"מ מ"ש שיש נוהגים להסיר הבשר מן הסל, כבר כתב הטור בסי' תעג, וז"ל: "יש מדקדקין להוציא ממנו התבשיל כשמגביהין אותה, משום דאמרינן בשר א"צ להגביה. וא"צ, דדוקא כשאומר פסח שהיו אבותינו אוכלין, בהא קאמר שלא להגביה, שלא יהא נראה כאילו הקדיש בהמתו מחיים לכך, אבל במה שמגביה הקערה אינו נראה כזה כאילו הקדיש בהמתו". הרי דהמחמירים להסיר הבשר מן הקערה אינו אלא בזמן הגביהה, דהיינו קודם אמירת הא לחמא עניא, ורי"ו הביא דבריהם כאן סמוך להגביהה המצה והמרור, ולאסור הגביהה הבשר, ויתכן שע"ז קאי גם הגביהה הקערה על ראשי התינוקות שהיא בזמן הא לחמא, ולא בפסקת לפיכך. ועדיין אין בזה הכרע.

ועוד מצאתי, בס' אור זרוע - פי' התפלות ע"ד הקבלה לר' דוד נכד הרמב"ן,

זה יצא ראשונה, דמרן בב"י (סי' תעג), כתב: "כתב רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד מג ע"ג) נוהגים להגביה הסל על ראשי התינוקות ואומרים לפיכך אנחנו חייבין וכו'". הרי שהזכיר את מנהגנו להגביה הסל על ראשי התינוקות, אלא דמדבריו משמע דהיו מגביהים הקערה בפסקת 'לפיכך אנחנו חייבין וכו', ולא קודם אמירת הא לחמא עניא.

אכן, נראה שאין זה מוכרח, דז"ל רי"ו בספרו שם: "וצריך שיגביה המצה כשאומר מצה זו וכו' אבל בשר בזמן הזה כשיאמר פסח לא יגביה, שמא יאמר בשר זה שמגביה לפסח, ונראה כאוכל קדשים בחוץ, ויש שנוהגים בשביל זה להסירו, כלומר להסיר הבשר מן הסל מכל וכל כשאומר ההגדה, ונוהגי' להגביה הסל על ראשי התינוקות, ואומר לפיכך אנו חייבין וכו' עד ונאמר לפניו הללויה ומתחיל הללויה שהוא ההלל ואומר עד חלמיש למעינו מים וחותרם בגאולה, ואומר בא"י אמ"ה אשר גאלנו וגאל את אבותינו וכו' וחותרם ברוך אתה יי גאל ישראל ואינו חותרם גואל".

ויתכן לפרש בדבריו, דמ"ש 'ונוהגים

בפי' ההגדה שם קודם פסקת 'הא לחמא', וז"ל: "ויגביה קערה על ראש תינוק, ההגבהה זאת רומז להגביה כנסת ישראל עם החתן שהוא תפארת ישראל".

ובן נמצא בהדיא, לרבי יצחק אלאחדב, תלמיד רבי יהודה בן הרא"ש, בפירושו להגדה פסח דורות, וז"ל: "ומנהג ספרד להגביה הקערה בידו ואומר הא לחמא עניא וכו' ונהגו להקיף הקערה סביב ראש הקטנים".

ובפי' ההגדה חוקת הפסח לר' משה פיזאנטי, בן דורו של מרן הב"י^א, כתב: "עוד מצאתי כתוב, שכשמגביהין הקערה שמעבירין אותה על ראשי כל אוכלי השלחן כדי שיתמיהו על הדבר וישאלו, וכל מה שיכולין לעשות שינוי כדי להתמיה עושין".

ובן הוזכר מנהג זה בספר סדר היום (סידור הקערה), וז"ל: וכיצד סדרה. מה שנוהגין העם הוא וכו' זהו מה שנוהגין רוב העולם. עוד שמעתי סדר אחר מפי חכם מקובל וראיתי לכתבו, אם ישר בעיני השומע, יקח קערה חשובה בכל הבא מידו ויסדר בה י"ב דברים וכל דבר בו' חלקים עולים ע"ב חלקים רמז לשם בן ע"ב וכו' ואלו הם י"ב דברים גפן תאנה ורמון בשר ביצים דגים חזרת עולשין חרוסת מצה מלח כרפס ורומזים לד' טורי אבן שכל טור ג' אבנים וכו' [והאריך הרבה כאן בסידור הקערה]. וכשאומר הא לחמא עניא יתן הקערה על ראשו והוא עומד ורגליו כמי שרוצה ללכת כדי שישאלו, ואחרי שיגמור אותה ברייתא

יחזור בקערה על ראשי המסובין וישב ויתחיל עבדים היינו לפרעה, זהו היא תחלת ההגדה. זו שמעתי וכל דברים האלה נראים לי דבר נביאות ולא ראיתי מי שנהג זה כלל ומפני שאמרו לי הוא ענין מקובל כתבתי אותו והעושה לא הפסיד כיון שכוונתו לשמים".

הרי שהזכיר מנהג העברת הקערה מעל ראשי המסובין בשם אותו חכם מקובל. ומ"ש בסוף שדברים אלו דברי נביאות ולא ראה מי שנהג בהם, לכאורה לא מוכרח דקאי גם על החזרת הקערה, דשמא עיקר כוונתנו על כל סדר הקערה המחודש שהביא אותו חכם מקובל. ואיך שיהיה, מצאנו עכ"פ מדברי אותו מקובל עוד מקור קדום למנהג זה.

ובו מצאתי בסידור כת"י ספרדי^ב מלפני כש מאות שנה, בהגדה של פסח שם, כתוב קודם פסקת 'הא לחמא': "ויעלה אל טבאק [=קערה או סל] על ראשי הקטנים ויקולו [=ויאמרו] הא לחמא עניא וכו'".

ובן מצאתי בהגדה מדפוס ספרדי קדום [ואדי אלאחג'רה] בערך משנת רמ"ב, דאיתא שם נמי: "ונושאין הקערה על ראשי התינוקות".

ובן מצאתי בהגדת כת"י מאוירת מקטלוניה^ג מלפני כש מאות שנה, שבדף של 'הא לחמא' מופיע איור של משפחה המסיבה לשלחן הסדר, ורואים בבירור את אב המשפחה אוחז בקערת הסדר, ונותן אותה על ראש אחד מבני המשפחה [נראה שזאת אחת הבנות]. הרי ממש תמונה חיה מספרד של

א. מרן הב"י מוזכר שם כמה פעמים בתואר 'נר"ו'.

ב. פרמה פלטינה 1917.

ג. לונדון 14761.

מסובכים את השלחן או הקערה שלוש פעמים, וא"כ לכאורה הוא ממש מנהג ספרד, וצ"ע מנין הגיע גם לאר"צ.

מנהגי עדות הספרדים

מנהג מרוקו בזה ידוע ונהוג עד היום, ומ"מ אביא כמה מקורות למנהג זה, דכ"כ בפי' ההגדה כוס אליהו לר' אליהו בן הרוש, וכ"כ בס' בשר שם טוב גאגין (ח"ג), וכ"כ מהר"י בן נאים בס' נוהג בחכמה [פסח אות ט], וכ"כ ידידי ר' אליהו מרציאנו נר"ו בס' מנהגי ק"ק דברדו. וכן הזכירו מנהג זה בשאר הספרים מאספי מנהגי מרוקו. [וכאמור לעיל, הבאנו שכן נמצא בכמה הגדות כת"י ממרוקן].

וכן הוא מנהג לוב, כמ"ש ר' אליהו ביטון בספר נתיבות המערב - מנהגי טריפולי.

וכן מנהג תונס, כמו שהעיד הרב חיד"א בספר מסעותיו מעגל טוב, שראה שנהגו כך כשעבר בתונס. וכן הביא המנהג בס' עלי הדם - מנהגי תונס.

וכן מבואר מההוראות בערבית, בהגדה אור ישראל כמנהג תונס, אשר נדפסה בעיר סוסה בשנת תש"ח.

וכן מנהג אלג'יר, כמובא בהגדת דפוס (משנת תר"נ) כמנהג אלג'יר עם פתרון ערבי המדוברת בערי אלג'יר ווהראן וקוסמנטינא וכל ערי המערב, שם איתא: "וידוורו אטבק עלא ראס כול מנהו חאדר, ויקולו אתמול היינו עבדים וכו'".

ואף ר' חיים פאלאג'י [מאיזמיר בתורכיה, ומשפחתו ממוצא ספרדי], בפי' ההגדה

לפני שש מאות שנה, של מנהגנו כיום! [התמונה מצורפת בעז"ה בסוף המאמר].

ובפי' ההגדה פסח מעובי' לרבינו חיים בנבנישתי [בעל כנה"ג], בדינים שקודם סדר פסח, באות רס"ה, כתב: "כשמגיעין ללפיכך, מכסין הפת כדי שלא יראה הפת בשתו שאומרין שירה על היין, ומגביהין הסל על ראשי התינוקות, ונוטל כ"א ואחד כוסו בידו וכו'". וכן לקמן בסדר ההגדה, קודם פסקת 'לפיכך', כתוב: "מכסה המצה שהיתה גלויה עד עכשיו ומגביה הסל על ראש התינוקות ונוטל הכוס בידו ואומר בניגון וכו'".

וצ"ע אם אכן כך היה מנהגם להגביה הסל על ראשי התינוקות בפסקת לפיכך, או שמא אין זה אלא ההעתקה מרי"ו המובא בב"י.

ועוד מצאתי בשתי הגדות כת"י ממרוקן, שגם שם ההוראות בערבית מורות על סיבוב הקערה, וכנ"ל.

ומצאתי בסידור נוסח ארם צובה הקדמון, דפוס ונציה רפ"ז, איתא התם קודם תחילת ההגדה: "תם תרפע אל מאקה ותחט תלאת מראר ויקאל ענד רפעהא וחטהא - השתא הכא וכו'". ותירגם לי ר' יהודה זייבלד נר"ו: "אחר כך תגביה השולחן, ותקיפו שלש פעמים, ואומר בעת הרמתו והקפתו - השתא הכא וכו'".

והנה לא מבורר די הצורך כוונת הכותב, ושמה בזמנם נהגו עוד בשולחנות קטנים לפני כל המסובין, ואולי 'שלחן' הוא מושאל לקערת הסדר, ובפשטות משמע שהיו

ד. דפוס ליורנו תקמ"ח.

ה. אוק' 1174, מינכן 453.

מנורה מנהג סיבוב קערת ליל הסדר בדרום קמט

בחיים לראש (מגיד אות י), כתב: "וכשמגיע למה נשתנה הלילה הזה מגביה הקערה אשר היא סדורה בתוכה המצות וכל הדברים, וסובב על ראש כל אחד ואחד מבני ביתו, והוא בידו עד גמר הפיסקא כולה ומחזירה למקומה, כך נהג עמ"ר הרב מר אבי ז"ל וכן נהגתי אחריו".

וכן נמצא מעין טעמים אלו בעוד כמה מספרי האחרונים.

ולענ"ד, הטעם ההגייוני ביותר למנהג זה, הוא, שהשתדלו לעשות בליל הסדר דברים משונים כדי למשוך את תשומת ליבם של הקטנים לתמוה ולשאול 'מה נשתנה', וכדאיתא בהדיא בגמ' ובפוסקים, ויתכן דמשום כך גם מבואר בכמה מהמקורות שהבאנו לעיל, שדוקא על ראשי הקטנים היו מסובבים הקערה.

וכאמור לעיל, טעם זה מבואר בהדיא בס' חוקת הפסח לר"מ פיזאנטי, אשר העתקנו דבריו לעיל, וז"ל: "כשמגביהין הקערה שמעבירין אותה על ראשי כל אוכלי השלחן כדי שיתמהו על הדבר וישאלו, וכל מה שיכולין לעשות שינוי כדי להתמיה עושין".

לסיכום, מנהג מרוקו, ועוד מיוצאי צפון אפריקה, לסובב הקערה מעל ראשי המסובין, קודם אמירת מה נשתנה, הוא מנהג ספרד הקדום, כמו שהבאנו בס"ד ממקורות רבים וקדומים. וכברוב המקרים, מנהג מרוקו, משמר בצורה נפלאה את מנהג ספרד הקדום.

וללמדך, שאף מנהגים אשר פעמים נראים לעינינו כמנהגים קלים, או אף תמוהים במקצת, פעמים רבות הם מנהגים קדומים אשר נהוגים מדורי דורות.

וכבר הבאנו לעיל דאף רבינו החב"ב [שאף הוא חי בתורכיה ומשפחתו ספרדית], הביא המנהג להגביה הקערה על ראשי התינוקות [אלא, דלא ברור אם דבריו הם בעקבות המנהג, או שאינם אלא ההעתקה מרי"ו, כמ"ש לעיל].

טעם המנהג

ובטעם המנהג, כמה מרבותינו נתנו טעמים למנהג זה עפ"י דרוש וסוד, זה אומר בכה וזה אומר בכה. וכמ"ש לעיל מהקדמון אור זרוע, וז"ל: "ההגבהה זאת רומז להגביה כנסת ישראל עם החתן שהוא תפארת ישראל".

ור' פאלאג'י בחיים לראש (שם) כתב: "יען הקערה בכללותה הם רמוזים לעשר ספירות, לכן כדי שיחולו ברכה על ראשם משפע קדושה וברכה מעשר ספירות, אנו עושין כסדר הזה, וסמוכות מצאתי בזה"ק וכו' 'אמר רבי רחומאי, מ"ד וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וכו' ומ"ט בנשיאות ידיו לברך בברכה, אלא די ש באדם עשר אצבעות רמז לעשר ספירות שנחתמו בהם שמים וארץ' עכ"ל, הרי לך





הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

מיסודות מסכת חגיגה [חלק א']

הקרבת המעורר הלבבות כי כולם מקטנם ועד גדולם חלק ה' ונחלתו, עם קדוש ונבחר נוצרי עדותו סגולת כל העמים אשר תחת כל השמים לשמור חוקיו ולקיים דתו, על כן יובאו שלש פעמים בשנה בית ה', והוא כאומר על דרך משל הננו לאל לעבדים נכנסים ובאים בצל קורתו ובחזקתו סמוכים לעד באהבתו וביראתו, זו לא יבא בתוכנו כי אנחנו לבדנו בני ביתו, ועם המעשה הזה יתעורר דעתנו ונכנס בליבנו מוראו ונקבע ברעיונינו אהבתו ונזכה לקבל חסדו וברכתו.

וכן כ' הכלבו (סוף הל' חוה"מ) דכוונת התורה בנתינת המועדות והראייה לפני ה', כדי להדבק באהבתו וביראתו ולעסוק בתורתו התמימה, וילמדו ליראה השם הנכבד והנורא מן החכמים החסידים העולים לראות פני האדון ה' אלוהי ישראל שלש פעמים בשנה.

ב. הרמב"ן (שמות כג, טז) כ' דהנה ג'

הנה אנו עומדים בימים הנשגבים^א שבין ב' הרגלים- פסח ועצרת, וידועים דברי הרמב"ן (ויקרא כג, לו) שהימים שבין ראשון של פסח עד שבועות הם כחולו של מועד כעין ראשון של סוכות ושמני עצרת ע"ש, וא"כ ההתעסקות בענייני הרגלים הם גם מענינא דיומא...

עלייה לרגל

ראייה

חגיגה

שלמי שמחה

לינה

דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין

עלייה לרגל

טעם המצוה- א. החינוך (מ' תפט) כ' שהוא כדי לחזק יראת ואהבת ה', וז"ל: למען יראו כל ישראל ויתנו אל לבם בפעולת

א. בשיחות מוריניו הגה"צ רבי שמשון דוד פינקוס זצוק"ל (פסח עמ' קסח) הביא שימים אלו הם ימים חשובים מאד, וכדברי האריז"ל שכל ימות השנה הם 'זמנין הנובע טיפין טיפין', ואילו בימים טובים 'ארוכות השמים נפתחו', כך ימי הספירה הם ימים שבהם ארוכות השמים נפתחים ממש ע"ש. ומו"ר רה"י הגה"צ רבי יעקב פרידמן שליט"א נוהג להביא שבספרי החסידות (ראיתי מביאים מס' באר משה להרה"ק ר' משה מקאזניץ זיע"א) מפרשים "וספרתם לכם" מלשון 'ספיר ויהלום', כי מגודל קדושת מצוה זו זוכה האדם כולו להיות מאיר ומזהיר בקדושה עליונה. ובמעשה רב (תוספת מע"ר אות נו) מובא הנהגת אדונינו הגר"א זיע"א: ותיכף לאחר הפסח ישב ללמוד בפרישות גדול למאד, ואמר שהם ימי הכנה לקבלת התורה עד חג השבועות. ובדרשות חת"ס (ח"ב דף רפ) כ' שבכל יום ויום מימי הספירה נתעלה כ"כ בקדושה עד שיש בו כח וסגולת שנתיים ימים ע"ש. והאבנ"ז (או"ח ר"ס שלו) כ' שכל שעה נחשב כיום שלם. וע"ע ברמח"ל (מאמר החכמה) שכ' שהאר"ט שער הקדושה שהאיר הקב"ה להוציא את ישראל ממצרים ממ"ט שערי טומאה מתעוררים מחדש ע"י ספירת מ"ט ימים לעומר, עד יום מתן תורה שהוא הארת שער החמישים דבינה וקדושה על ישראל!

הרגלים נקבעו באספו כל מעשיו מן השדה, וביאר דהוא כדי לתת בהם הודאה לאלוקים, שהוא שומר חקות שמים ומוציא לחם מן הארץ להשביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב, וזה טעם "אל פני האדון ה'", שהוא האדון המפרנס עבדיו, ובנטלם פרס מלפניו יבאו אליו לראות מה יצום. ועולה מדבריו דטעם המצוה היא להודאה להקב"ה, ולראות מה יצום.

ג. הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"ו) כ': וטעם תועלת החג הוא ידוע למה שיגיע לאדם מן הקבוצה הוא מתחדש התורה בהתפעלות שהוא והתאהב בני אדם וחברה קצתם אל קצתם.

ד. הרלב"ג (דברים טז, טז) כ' שביאר למען ראות פלאות אשר בבית הבחירה ללמוד מהדברים ההם מה שאפשר לו להשיג מהם השלמות [ועל כן צריך להתראות פניו באופן שתהיה ראייתו שלמה לפי מה שאפשר].

ה. האברבנאל (שם, יג) האריך שיש ה' תועליות המגיעות מעליית הרגל: א' להודות לה', בפסח- על שהוציאם ממצרים, בשבועות- על שנתן להם את התורה, בסוכות- על הארץ ותבואותיה.

ו. ב' שיתקיים בידיהם העיקרים התוריים באמונת יכולת ה' וזכרון מעשיו ונפלאותיו כי נורא הוא אשר עשה עם אבותיהם.

[ג' שיראו בעיניהם הניסים הנעשים בביהמ"ק תמיד ויראו עבודת בית האלקים והכהנים בעבודתם והלויים בדוכנם ותכנס בלבם אהבת הבית וקדושתו וקדושת המשרתים

ומעלת השכינה אשר שם (וזה כעין ד' הנ"ל). ד' שתתהווה האהבה וההכרה ויהיו חפצים ומזומנים להשלים אלו עם אלו צרכיהם אשר יצטרכו קצתם אל קצתם ובה יתרבה השלום האהבה והקשר ביניהם (וזה כעין ד' הרמב"ם הנ"ל)].

ז. ה' שכל אדם אם יתחדש עליו ספק או ערעור בתורה ובהבנת המצוה, כשיבא לביהמ"ק ישראל לפני הסנהדרין ויגידו לו את דבר המשפט.

ח. במצודת דוד (לרדב"ז, מצוה תיז) נכ' בתחילה שע"ד הפשט הוא כדי שיראו ישראל ענין העבודה ומעלת עובדיה וילמדו ליראה את ה' (וכעין מה שהו' לעיל אות א' וז'), ואח"כ כ' ע"ד הסוד שהרגלים הוא זמן שמחת חתן וכלה, וחייב הכתוב לבוא לבית החתונה ולהראות שם במזמוטי חתן וכלה, וע"כ ציוה להביא ג' מיני קרבנות ראייה כנגד החתן, שלמי חגיגה ושלמי שמחה לשמח ולהמתיק ב' מידת הדין שלא תתערבב השמחה ע"ש.

ט. עוד כ' שם בשם ר' מנחם רקנאטי שמצוה זו רומזת לעתיד לבא שיתקבצו כל הנשמות בתחיית המתים.

י. עוד כ' שיש רמז במצוה זו שכל ישראל עולים לראות פני ה' כמו שנשמות הצדיקים והחסידים והמלאכים עולים ברגלים לראות את פני האדון ה', וירושלים של מטה מכוון כנגד ירושלים של מעלה.

יא. ועוד כ' שיש רמז במצוה זו לקבוע בנפשותינו מידת הבטחון שנא' "ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך", כי לא

ב. וראה בס' דברות צבי (חגיגה מאמר ד) שהאריך בענין זה.
ג. ע"ש שהקשה ע"ז דא"כ למה נשים סומים וחגרים וכו' פטורים.

ועפ"ז ביאר הטעם שמי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל ע"ש.

הגדר- הנה בפשטות גדר מצות עלייה לרגל היינו התוצאה שצריך להגיע לביהמ"ק, אך עצם העלייה אי"ז כי אם בגדר הכשר מצוה^ד, אמנם יש כמה ראיות שהעלייה לרגל היא חלק מהמצוה בעצמה^ה. ויש שכ' שכל הדרך מעירו לא הוי בגדר מצוה אלא רק מירושלים להר הבית^ו.

יחמוד האיש הבליעל את הארץ הקדושה בעלותך בג' רגלים כי אז הוא זמן היחוד והשמחה, וכיון שברוב עם הדרת מלך ותתרבה השמחה ואין שטן ואין פגע, ע"ש עוד.

יב. המהרש"א (פסחים ח:) כ' דעיקר המצוה של עליית הרגלים הוא כדי לשמוח שם במצות פירות הארץ שהם הביכורים ומע"ש ולשמח שם את העני והגר והלוי באכילתן,

ד. עי' בשו"ת הרא"ש (סי' מ) ושו"ת הרשב"ש (סי' ב) וכן נקט האגרו"מ (קדשים סי' כא).

ה. א. כ"מ קצת בלש' הרמב"ם (סה"מ מ"ע כ נב ונג) וכע"ז בחינוך (מ' תפט).

ב. וכ"ה בלשון תפילת מוסף "ושם נעלה ונראה כו' בשלש פעמי רגלינו".

ג. בגמ' (חגיגה ג.) דרש' למעוטי בעלי קבין שפטורים מלעלות לרגל דכתיב "פעמים", אין פעמים אלא רגלים, וכן הוא אומר כו', דרש רבא מאי דכתיב "מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב" – כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל כו'. והמהרש"א הביא מהתרגום (שה"ש זב), שהיו עולים בסנדלים דסגנונו, והיינו דהיה הידור מצוה ללבוש נעליים יפות בקיום מצות העלייה לרגל.

ד. וכן מצינו במדרש (מדרש אגדתא ופסיקתא משפטים כג,ז) – והו' ברבינו בחי (שם): אין פעמים אלא רגלים, אזוהר לישראל שלא יעלו אלא ברגליהם, וכן הכתוב אומר "מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב".

ה. במד"ר (פר' לך לך) א' שבשכר שאמר אברהם "מחוט ועד שרוך נעל" וכו' בניו למצות עלייה לרגל בנעליים. ו. וכן מבואר ברשב"א וריטב"א (סוכה כה.), דהנה ילפי' התם מ"שבבתך" דעוסק במצוה פטור מן המצוה, והקשו דהא תיפול מהא דילפי' מ"ובלכתך בדרך" שמהלך לדבר מצוה פטור מן המצוה, ותירצו דאי מ"ובלכתך בדרך" הו"א דרק כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש פטור, כגון ההולך להוצאת המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב "בשבבתך" לעוסק במצוה, מיתיר "ובלכתך בדרך" להולך לדבר מצוה. ז. וכ"כ בספר לקח טוב (לרבי משה נאג'רה (אביו של ר' ישראל נאג'רה) מתקופת האריז"ל, סו"פ כי תשא): אמר "בעלותך" לומר שמשעת עליה נחשב כעושה מצוה.

ח. וכ"כ בס' דבר יהושע (לר' יהושע מנחם מנדל אהרנברג אב"ד בת"א, תש"ל, ח"א סו"ס ז עפמ"כ בס' ג, וע"ש במפתחות והוספות) ע"ש.

ט. עי' ר"ה (ו:) דבעי ר' זירא אשה מהו בבל תאחר, מי אמרינן הא לא מחייבא בראייה, או"ד הא איתה בשמחה, וע"ש ברש"י שביאר דכיון שאינה חייבת בראייה אלא רק בשמחה, שמה אינה חייבת לעלות משום חובת השמחה. וצ"ב מאי שנא מצות ראייה דפשיטא שצריך לעלות לרגל כדי לקיימה ממצות שמחה דמיבע"ל. וי"ל דבמצות ראייה העלייה לירושלים זה חלק מעצם מעשה המצוה, משא"כ במצות שמחה העלייה לירושלים זה רק בגדר הכשר מצוה. ו. עי' במלוא הרועים (שם) ובחזו"א (או"ח ר"ס קכט) ג"כ צידד כן ע"ש [וע"ע בהערה להלן לענין רכיבה]. וכן יל"ב בד' רש"י (חגיגה ב. וו.) דהפטור של מי שאינו יכול לעלות ברגליו היינו שאין יכול לעלות מירושלים להר הבית, אמנם בתוס' (ב:) כ' דהיינו לעלות מעירו לירושלים, ומבארים בזה (בס' 'שיעורי הדף בעיון') דתוס' ס"ל דגדר הפטור הוא ממצות עלייה לרגל, אך רש"י ס"ל שזה גדר פטור בגבירא דהוא גבירא דלא חזי לראייה [וכדממעטנין ליה (שם ד.) בחדא מחתא עם חיגר וסומא], וא"כ לא נתנו הדבר לשיעורים כ"א לפי מרחק ביתו, אלא נתנו גדר א' לכולם, ושיעורו זאת בשיעור הקטן ביותר דהיינו מירושלים להר הבית. אלא שלכאור' צ"ב מ"ט לרש"י חשיב גבירא דלא חזי לראייה, והרי לעצם הראיית פנים בעזרה הוא ראוי ורק לעלייה לרגל אינו ראוי. וי"ל עפמ"שנ"ל דעצם העלייה לרגל זה חלק ממצות הראייה. ולפי ד' המל"ה הנ"ל א"ש היטב מ"ט פירש"י דהשיעור הוא רק מירושלים להר הבית, דרק שם זה גדר של מצוה, אך לפני זה הוי רק בגדר מכשייר מצוה. ז. וכמב' במתני' (ריש חגיגה) דאיהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר

אבותיו, מ"מ הרי חוזרת לו ביוכל וגוף הקרקע בחזקת הבעלים הראשונים עומד לעולם ולוקח אינו אלא אוכל פירות עד שעת היוכל.

והנה הרמב"ם השמיט דין זה, וכ"כ המאירי (שם) להדיא דאף מי שאין לו קרקע חייב לעלות לרגל, והאחרונים עמדו מהו מקורו שלא פסק כן.^ט

ברכה – הנה בפשטות לא מצינו שבירכו על מצות עלייה לרגל, ויל"ב [עפ"מ שנת"ל] בטעמא דמילתא.^י

בזה"ז – הנה אי' במדרש (שה"ש א, טו וה, א) "הנך יפה עיניך יונים" מה יונה זו אע"פ שאתה נוטל גזוליה מתחתיה אינה מנחת שובכה לעולם, כך ישראל אע"פ שחרב ביהמ"ק לא ביטלו ג' רגלים בשנה. ויל"ד אם מקיימים בזה מצוה מה"ת, או שזה מנהג משום 'זכר למקדש', או משום עגמת נפש [עי' בהערה א]. ועוד יל"ד אם המנהג שייך רק כיו"ט ראשון, או בכל ימי

ויל"ד עפ"ז אם יש מצוה ללכת דוקא ברגל ולא ברכיבה.^ה

מי שאין לו קרקע – אי' בפסחים (ח: א"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה ברגל, ושואין לו קרקע אין עולה לרגל. והו' לעיל מהמהרש"א שביאר הטעם דעיקר המצוה בעלייה לרגל היא לשמוח במצוות פירות הארץ וזה שייך רק במי שאין לו קרקע, ולפי"ז בעינן שיהיה לו קרקע דוקא בא"י (וכן נקט הטו"א ריש חגיגה, וכ"מ מתוס' פסחים ג:). ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קכז) כ' לחדש דכל הדין דבעינן שיהיה לו קרקע היינו דוקא בזמן שאין ישראל שרויין על אדמתן דהיינו בגולה שבימי בית שני שאין היוכל נוהג ואז בעינן קרקע בין בא"י בין בחו"ל כדי שיתקיים "ולא יחמוד איש את ארצו", אך בזמן שכל יושביה עליה והיוכל נוהג אפי' אם אין לו קרקע חייב, שהרי אני מקיים בכולם מקרא דלא יחמוד שאין לך אדם שאין לו חלק בארץ, שאפי' אם אין לו עתה שמכר אחוזתו או שמכרו

הבית דברי ב"ש, ובה"א כל שאינו יכול לאחוז בירו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, ומשמע מזה דזהו עיקר המצוה בעלייה לרגל. והנה מלש' המשנה משמע שהמצוה היא לעלות להר הבית, וכבר העיר התויו"ט שבגמ' (ז. מב') שצריך להתראות בעזרה, וכ"כ רש"י (ריש חגיגה) והרמב"ם (ריש הל' חגיגה), וע"ש וכן בטו"א (ו.י), ובמה שהביא שבירושלמי נסתפק בזה להדיא, ופשט דראיית פנים דוקא בעזרה, וכ"ה בפסקי תוס' (אות ד) (וע"ע בס' אבני המקום סי' ד במה שהרחיב בזה).

ח. זהו הנידון באגר"מ (שם), ולפי מה שנקט שהעלייה לרגל זה רק בגדר הכשר מצוה, כ' בפשיטות דליכא מצוה לכתחילה ללכת ברגל. אמנם ממה שהו' לעיל להוכיח דיש מצוה בעצם ההליכה א"כ שפיר י"ל דיש מצוה ללכת ברגל, וכן משמע מלש' המדרשים שהו' לעיל, וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (לבן איש חי, סי' מ) ע"ש, וראה בס' נתיבי המנהגים (לר' אליקים דבורקס שליט"א עמ' רט ואילך) שהאריך בזה, ובמה שהביא גם ראיות שהיו רוכבים על בהמות, ובמש"כ שעיקר המצוה היא לעלות מירושלים להר הבית ושם באמת היו עולים ברגליים דוקא.

ט. ע"ש בצל"ח ונוכ"י (תנינא אור"ח סי' צד) שו"ת חת"ס (אור"ח סי' קכד) ושאלת יעב"ץ (שם). י. ראיתי בס' ליקוטי שושנים (עמ' ערב) שהאריך בענין זה, וכ' לבאר בכמה אנפי, א' כהן גיסא שנת"ל דהעלייה היא רק הכשר מצוה להראות בעזרה, או להקריב קרבן. ב' דל"ה מצוה חיובית כיון שאם אין לו קרקע פטור מלעלות. ג' ע"פ טעמי המצוות שנת"ל שעיקר המצוה היא משום ההודאה ובין אדם לחבירו. ד' דזה מצוה שתלויה בדעת אחרים דהיינו בניו שחייב להעלותם ובלא"ה אף האב לא קיים המצוה (עי' ערך 'ראייה' מש"כ בזה). יא. הר"ן (תענית ז. כ') שגם בזה"ז שייך הטעם שאין שואלין את הגשמים עד ד' במרחשון מפני עולי רגלים, לפי שגם היום נוהגים להתאסף לעלות לירושלים מסביבות א"י (ועוד בלבוש ושו"ע הרב ר"ס קיז).

'תנאי' במצות הראיית פנים. ובנו"א י"ל עצם שזה חלק מעצם מהות המצוה, וכלשון הרמב"ם בספח"מ (מ"ע נג) לעלות למקדש ויקריב קרבן עולה בעלותו [ואי"ז גדר של 'תנאי'] (וכ"מ מלשון החינוך שם). ובאופ"א ביארו השפ"א והגר"ח (מגנזי הגר"ח סי' יב) דכשנראה בעזרה ללא קרבן הוי ראיית עבירה שעובר על "ולא יראו פני ריקם", וא"א שיקיים בזה מצות עשה [ולכא' הכוונה דהוי מצוה הבאה בעבירה, וזה תליא אם במהב"ע לא מקיים המצוה (ועי' במנח"ח שם)].

והטו"א הק' על הרמב"ם מנ"ל לחדש כן דהא בהא תליא, והא שפיר איכ"ל דאע"פ שאינו מביא קרבן עולת ראייה, מ"מ מקיים מצות ראיית פנים. והגר"ח (שם) הוכיח מזה דגדר האיסור ב"לא יראו פני ריקם" היינו עצם הכניסה לעזרה [אך אין האיסור באי הבאת הקרבן], ולכן שייכת הסברה הנ"ל דלא שייך שמעשה עבירה יהיה מעשה מצוה.

האפק"י (סי' ב) חוקר האם מעיקרא רמי על הגבירא ב' חיובים- להראות בעזרה ולהביא עולת ראייה, או"ד רמי עליה רק להראות בעזרה, והחיוב להביא עולה בא

חזה"מ (ועי' בשלמי תודה סוכות סו"ס פב שדן בזה).

[נ. ב. ומי שישתדל לסייע לדלים בדרום לקיים ענין זה בנקל בודאי יבדוק מן השמים...]

ראייה

(הסוגיא בריש מסכת חגיגה).

הנה במצות ראייה ישנם ב' חלקים, א' ראיית פנים בעזרה. ב' הבאת קרבן עולת ראייה.

והנה בירושלמי (ריש חגיגה ה' בתוס' שם) מבואר דהו"ב מצוות נפרדות, והא דתנן התם דנשים קטנים וכו' פטורים מן הראייה היינו דוקא מהבאת קרבן ראייה, אבל בראיית פנים בעזרה חייבים כמו בהקהל. אך התוס' הוכיחו דהבבלי חולק על הירושלמי דנשים פטורות אף מראיית פנים. וברמב"ם (ריש הל' חגיגה) כ' דמי שבא לעזרה ולא הביא עולה, לא דיו שלא עשה מצות עשה, אלא עובר על לא תעשה שנאמר "ולא יראו פני ריקם". ובגדר הדברים ביארו הטו"א (ב. זו.) והמנח"ח (תפט, ב) דהבאת הקרבן הוי

וב"ב בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' רא) שעדיין נוהגים לעלות לרגל מבבל ושאר ארצות לקדושת ירושלים והמקדש לא בטלה כמש"כ הרמב"ם ע"ש, והביא לזה ממדרש אלה אזכרה כו', וכן שהעידו שנשאר במקום מהעשרה ניסים שהיו במקדש שהיו בירושלים שלא אמר אדם צר לי המקום ע"ש. וכן עי' בס' חסידים (סי' תרל) שהביא שרב האי גאון היה עולה מבבל לירושלים בכל שנה בחג הסוכות והיה מקיף את ירושלים ובהו"ר היה מקיף ז' פעמים, ע"ש דברים נוראים. ועי' במהרצ"ח (נדרים כג. ובקו"א עבודת המקדש פ"ג ובשו"ת סי' ב) שהוכיח מכמה דוכתי שגם אחר החורבן עלו לירושלים להתפלל, וכ"כ החת"ס (יו"ד סי' רלג, ובתורת משה בהספד על חללי הרעש והחרבן בארץ הגליל בשנת תקצ"ז בסו"פ אמור) שיש מצוה גם בזה"ז לעלות לרגל, וע"ע שד"ח (ח"ו עמ' קלז).

והנה בכפתור ופרח (פ"ו עניני החורבן) כ' שמה שאנו נוהגים עם אחינו אנשי גאולתינו יושבי הארץ כאנשי סין וחמת לעלות לירושלים בחגים ובמועדים, אינו אלא מפני עוגמת נפש, וכ' בפאת השולחן (הל' א"י פ"ג בית ישראל ס"ק כז) שהבין שהכו"פ חולק על התשב"ץ הנ"ל וס"ל שאין מצוה, וכע"ז כ' המהר"ט (ח"א סי' קלד) דמה שנהגו לעלות לירושלים ברגלים אינו אלא ממנהגא שנוהגין כן משום חיוב א"י. וע"ע בנוב"י (או"ח סי' צד) שכ' דאע"פ שאפי' בזה"ז לא זזה שכינה מכותל המערבי, מ"מ אין אנו הולכים לקבל פני השכינה שמה כלל, כי לא חייבה אותנו התורה כ"א בקרבן חגיגה ועולות ראייה.

מ"מ העשה קיים, משא"כ לרמב"ם [ובעצם מש"כ הטו"א לדון מצד עדל"ת, דחה השפ"א דהלאו הוא בתוך העשה עצמו ולא שייך בזה עדל"ת].

המנח"ח נקט מסברא לענין נשים דאע"פ שפטורות מלהתראות בעזרה, מ"מ אם נכנסו חייבות להביא קרבן דגם עלייהו קאי הלאו ד"לא יראו פני ריקם", אך העיר על דבריו מהרמב"ם (סה"מ ל"ת קנו) והחינוך שכ' שהלאו לא כולל הנשים, וכ' דמקורם הוא מהירושלמי דס"ל דהפטורים דתנן על אף דפטורים מקרבן ראייה, מ"מ חייבים בראיית פנים, וכ"ש לדין דפטורים גם מראיית פנים דפטורים מקרבן. וביותר מבואר בתוס' (ד.) שאשה שמביאה עולת ראייה הר"ז חולין בעזרה, אמנם בתוס' בעירובין (צו.) כ' דרק 'מיחזי' כחולין בעזרה. וי"ל דזה תליא אם עולת ראייה זה שם קרבן נפרד, או"ד זה ככל עולה, ולפי"ז ל"ה חולין בעזרה אלא עולת נדבה. והנה לענין קטן שחייב לחנכו שי' רש"י והרמב"ם (פ"ד מחגיגה ה"ג - ע"פ לח"מ) דמחוייב רק בראיית פנים ולא בעולת ראייה. ושי' תוס' שמביא קרבן נדבה. והק' האחרונים (עי' מרומי שדה ושפ"א) דהיאך ספינן לקטן איסור בידים שעובר על לא יראו פני ריקם, ותי' ע"פ תוס' בפסחים (פח.) שיותר לעבור על איסור כדי לחנכו במצוה. ולפי המנח"ח שנקט מסברא שהפטורים מראייה אינם מוזהרים בלא יראו פני ריקם לק"מ. אמנם יל"ע לרמב"ם שמצות הראייה מתקיימת רק עם הבאת קרבן דא"כ לא נתקיים החינוך גם במצות הראיה [ויל"ד בזה ע"פ הביאורים הנ"ל אם הקרבן זה רק 'תנאי' או איסור נפרד שמפקיע המצוה מדין מהב"ע, או שעצם מהות המצות ראיית זה עם הבאת קרבן ודו"ק]. ולפי תוס' שמביא קרבן נדבה י"ל

בתולדה ממה שנראה בעזרה משום הלאו "דלא יראו פני ריקם" - ונקט כצד ב'.

עוד יש לחקור אם גדר עולת ראייה הוא שם בקרבן בפנ"ע, או"ד הוי קרבן 'עולה' אלא שיש חיוב להביאו כשמתראה בעזרה, וכן חקר הגר"מ זעמבא (אוצר הספרא ח, יב).

והנה בפשטות גדר חיוב הבאת קרבן עולת ראייה הוא להקריבו, אמנם במשנת יעב"ץ (הל' יו"ט מב, ג) כ' לחדש דיוצא יד"ח המצוה כבר כשמביאו לעזרה עוד לפני שהקריבוהו, דעיקר החיוב הוא שלא יראה ריקם (ודקדק כן מלשון הרמב"ם ריש הל' חגיגה, וצ"ע מלש' הרמב"ם בסה"מ מ"ע נג ול"ת קנו).

ויל"ד ע"פ הנ"ל בכמה נידונים:

א. מי שאנוס ואין לו קרבן, האם מותר ומקיים מצוה כשיראה בעזרה בלא קרבן.

ב. הפטורים מראייה האם יכולים להביא קרבן ראייה, והאם כשנכנסים לעזרה עוברים על האיסור ד"לא יראו פני ריקם".

ג. ברואה פני העזרה בלילה ואינו מביא אח"כ קרבן האם מקיים מצוה בראיית פנים, והאם עובר על האיסור ד"לא יראו פני ריקם".

ד. האם מהני לשלוח קרבן קודם שנראה בעזרה.

הנה לפי הרמב"ם ודאי שאסור ואף לא קיים מצוה, והטו"א כ' דאף לפי שיטתו דהקרבן אינו תנאי בראייה מ"מ אסור ליכנס, ול"א דעשה דוחה לא תעשה ד"לא יראו פני ריקם", משום דאין עדל"ת שבמקדש (ע"פ זבחים צא.). אמנם כ' המנח"ח דנפק"מ שלפי הטו"א אם עבר על הלאו ובא ריקם

הגר"מ זעמבא הוכיח כהן גיסא ממש"כ התור"ד (ביצה כ:): דעולת ראייה ששחטה קודם זמנה כשרה, וע"ע במנחת אברהם (זבחים ח"ג ר"פ פרת חטאת) משאת המלך (על הרמב"ם ח"ג סי' שלו) ושיעורי אשר לשלמה (ביצה סי' כח).

ובן נראה מהבה"ג (כפי שהביא הגריפ"פ על הרס"ג מ"ע מו) שמנה זאת בב' מצוות נפרדות- א. עשה להראות בעזרה. ב. עשה דמתנת ידו להביא עולת ראייה. ואם לא הביא עובר בל"ת דלא יראו פנים ריקם [וע"ש בהגריפ"פ שהביא דהרס"ג ס"ל שכל המצוה היא רק בהבאת קרבן ראייה].

דין קטנים- בגמ' (ד.) אי' דקטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן, והא דתניא "כל זכור" לרבות את הקטנים אסמכתא בעלמא הוא, אמנם בלשון הרמב"ם (פ"ב מחגיגה ה"ג, וסה"מ מ"ע נג) והחינוך (מ' תפט) משמע שלמדו שזה חיוב דאורייתא², והא דבאמת שאני מכל המצוות שדין החינוך הוא רק דרבנן, יל"ב דגדר חיוב הקטן הוא בכלל צורת קיום מצות הראייה של האב (וכ"מ בלש' הרמב"ם שם)³, ונפק"מ לפי"ז כשהאב פטור מן הראייה כגון שהוא חגור או סומא דיהיה פטור גם מראיית בנו.

דלא עובר על האיסור לפי הצד דשם הקרבן בראייה הוא עולה ואין לו שם קרבן בפנ"ע.

כ' המנח"ח שלפי הרמב"ם ודאי לא קיים המצוה של ראיית פנים כיון שלא הביא קרבן, אך גם לא עבר על "ולא יראו פני ריקם" כיון דלאו זמן קרבן הוא. אך לפי הטו"א שנקט דמצות ראיית פנים אינה תלויה בקרבן שפיר קיים המצוה.

המנח"ח (שם, א) כ' דפשוט דמהני, דכשם שאם הביא קרבן בשעת ראיית פנים יכול לבא אח"כ כמה פעמים בלא קרבן, ה"נ יכול לשלח הקרבן ואח"כ להתראות בלא קרבן. ולפי מה שנקט האפק"י דחיוב הבאת הקרבן חל רק אחרי שבא לעזרה א"כ היאך יכול ליפטר קודם שחל עליו החיוב. אמנם אי הוי ב' מצוות נפרדות שפיר י"ל דמהני. אמנם כבר צויין על המנח"ח שהאדר"ת (בזה"ב שבא על תוס' הרשב"א פסחים פ.) תמה על המנח"ח מהירושלמי (חגיגה א, א) ותוס' (ד:): שכ' של"מ לשלח קרבנותיו בעולת ראייה.

אמנם שו"ר בס' מועדים וזמנים (ח"ד סי' שג) שכ' דהכא גרע ממהב"ע בעלמא, כיון שהמצוה גופא גרמה לעבירה ולכן אין מקיים המצוה כלל.

יב. אמנם הלח"מ והמהר"י קורקוס ועוד נקטו שהרמב"ם נמשך אחר לשון הברייתא, ולעולם אף איהו ס"ל דהוי דין חינוך דרבנן. אך הנצי"ב (במרומי שדה והעמק שאלה קלז, ב) ביאר דהא דאמר' בגמ' דהוי אסמכתא בעלמא היינו דוקא אליבא דאחרים דס"ל דילפי' מ"כל זכור" למעט המקמץ והמצרף שאינם יכולים לעלות עם כל זכור, אך חכמים פליגי עליה ולשיטתם באמת ילפי' מהך קרא לרבות קטנים.

יג. דלש' הרמב"ם הוא "אביו חייב להעלותו ולהראות בו", ועפ"ז יבואר מה שלכאז"צ דבמצות חינוך לא אשכחן אלא כשהקטן הוא בר דעת והבנה, ואילו כאן חייב משעה שיכול לרכוב על כתיפו של אביו – לב"ש, או משעה שיכול לאחוז בידו של אביו – לב"ה, ומה שייך בו כלל מצות חינוך (ועי' משנ"ב שמגב). ולהנ"ל א"ש דהכא שאני דהוא גדר במצות האב להראות עם בנו. וכן יש להוכיח מהא דאיכא ס"ד בגמ' (ז.) דהא דדרשי' מ"כל זכור" שאין נראין לחצאין היינו דמאן דאית ליה י' בנים לא ליסקו האידנא ה' ולמחרת ה' [וע"ש מה שהגמ' דוחק], וחזי' שהגמ' הבינה דכשאינו עולה עם כל בניו הרי הראייה ידיה מוגדרת לחצאין. ושו"ר שכ"כ במשנת יעב"ץ (הל' יו"ט סי' מג) וביאר כן בד' הרמב"ם הנ"ל דהוי חיוב דאורייתא מה"ט דזה גדר בקיום הראייה של האב ואם לא הביא את כל בן זכר שיש לו לא קיים מצות ראייה, וע"ש שהאריך בזה.

חגיגה

ישנם כמה הוכחות דגדר חובת קרבן חגיגה אי"ז גדר חובת 'קרבן' [כחייבי חטאות ואשמות], אלא זה חיוב ב'הבאת' הקרבן לחוג בו ברגלי".

עוד יש לחקור אם חל על הקרבן שם קרבן 'חגיגה', או"ד שם הקרבן הוא רק 'שלמים' אלא שמביאים לקיום חובת חגיגה^{טו}.

האבנ"ז (או"ח סו"ס תכג) כ' דעיקר קרבן חגיגה אינו בא אלא לאכילה (ע"ש הוכחותיו), אך החזו"א (קכט, י ד"ה ר"מ)

נקט שחגיגה היא מצוה מובדלת ממצות שמחה ויוצא בה יד"ח גם בלא אכילה.

שלמי שמחה

האבי עזרי (פ"ב מחגיגה ה"י) יצא לחדש [בד' הרמב"ם עכ"פ] דיש בזה ב' דינים, א. חיוב להקריב פעם א' ברגל קרבן שלמים דכתיב "וזבחת שלמים", וכיון שיש חיוב הקרבה אינה באה אלא מן החולין. ב. לאכול כל ז' מבשר קדשים דכתיב "ושמחת בחגך" דמרבין כל מיני שמחות (פסחים קט.), ובזה יוצא אפי' בבשר חטאת ואשם וכל דבר שבחובה^{טז}, וכחידוש זה מצינו בעוד

יד. הרמב"ם (פ"ב מחגיגה ה"ט) כ' שיוצא יד"ח שלמי חגיגה במעשר בהמה (וע"ש בראב"ד ובנו"כ, והיינו דהרמב"ם פ"י כן הברייתא בחגיגה ח. ודלא כרש"י שפי' זאת על שלמי שמחה), וצ"ב דהא דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ועי' ביצה (יט:) שאין אדם יוצא יד"ח חגיגה בקרבן תודה וע"ש דמפרשין דאיירי באומר הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה, ול"מ התנאי כיון שכבר נתחייב בתודה קודם ע"ש, ומבו' שזה חסרוו בתנאי ולא בעצם, וצ"ב כנ"ל. וגם צ"ב שהרי דיני קרבן חגיגה חלוקים מדיני מעשר בהמה [שהתודה נאכלת רק ליום ולילה וטעונה לחם]. וביארו בזה ע"פ היסוד הנ"ל, שיסוד דין קרבן חגיגה הוא עצם ההבאה של הקרבן ולא גוף הקרבן, ולכן יכול מעיקר הדין לצאת יד"ח גם בקרבן אחר. והמקור לגדר זה יש ללמוד מדין נוסף שנתחדש בקרבן חגיגה שאפשר לטפול עמו מעשר כדדרשי' בחגיגה (ח.), ומקיים מצות קרבן חגיגה דכתיב "כאשר יברכך ה' אלקיך", משא"כ בשאר הקרבנות לא אשכחן דין זה, וע"כ דהיינו טעמא שבחגיגה אין גדר החיוב שיובא חפצא של קרבן, אלא שהגברא יביא קרבן לשם חגיגה. עוד מצינו בירושלמי (חגיגה א, א והו' ברמב"ן סוכה יח.) דאי אפשר לשלח חגיגתו ביד אחר ולא דמי לשאר קרבנות דמהני שליח.

עוד מצינו בגמ' (פסחים פ.) דטמא פטור מחגיגה, ופי' תוס' (שם) דילפי' זאת מקרבן עולת ראייה דדרשי' בחגיגה (ד:) ובאת שמה והבאתם שמה – כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה (וכן עי' תוס' בחגיגה ב. ד"ה חוץ), ואפי' ששאר קרבנות טמא משלח קרבנותיו. עוד מצינו בתוספתא (חגיגה א, ו.) דחגיגה באה בשותפות, וכ"כ הטו"א (ו.) לחדש מידייליה [אמנם המנח"ח (מ' פח) כ' בד' רש"י דאינה באה בשותפות], ואפי' ששאר קרבנות חובה [חוץ מפסח] אינן באות בשותפות. ויל"ב בכל זה ע"פ הנ"ל דיסוד דין קרבן חגיגה הוא בהבאת הקרבן ודו"ק.

טז. והנה בטו"א (חגיגה ח: וט.) כ' שאם הפריש חגיגה ולא הקריבה מקריבה לאחר החג בתורת נו"כ, אך בפסקי תוס' (אות ט) כ' שצריך להקריב לשם חגיגה ברגל אחר וכן מפורש בירושלמי (ר"ה א, א.) ואפ"ל דשורש הנידון תלוי בחקירה זו.

טז. א. האבי עזרי מדייק כן שיש מצוה להקריב קרבן שלמי שמחה מלש' הרמב"ם (ריש הל' חגיגה) "והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה. ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה'". וכ"כ בסה"מ (מ"ע נד) "שציוונו לשמוח ברגלים וכו' וענין הראשון הרמזו אלינו בציווי זה הוא שנקריב קרבן שלמים עכ"פ, ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם הנקראים בתלמוד שלמי שמחה, וכבר באה הכתוב "וזבחת שלמים", ובכלל אמרו "ושמחת בחגך" מה שאמרו ג"כ לשמוח במ' במיני שמחה ומזה לאכול בשר ולשתות יין וכו' וע"ע ברמב"ם (פ"ו מיו"ט הי"ז) וע"ע באבי עזרי מה ישיש עפ"ז השגת הראב"ד על הרמב"ם.

גם בנו"נ, ואין כלל חיוב להקריב קרבן שלמי שמחה, אלא דאם אין לו בשר קדשים צריך להקריב שלמים כדי שיהיה לו בשר קדשים לאכול, אך אין ההקרבה המצוה, אלא רק האכילה, וההקרבה היא כהכשר מצוה".

ובחי' הגרא"ל מאלין (ח"א סי' כא) דייק מרש"י (חגיגה ז: ד"ה אף מן המעשר) דס"ל שיטה אמצעית, דהיכא שיש לו בשר קדשים אינו מחוייב להקריב קרבן

כמה אחרונים (הג' אמרי ברוך על הטו"א חגיגה ו: וכו"מ מהאו"ש סוף הל' חגיגה).

ובצל"ח (חגיגה ו: ובהשמטה למס' פסחים) ג"כ כ"כ, אלא שכ' שיכול לצאת יד"ח ההקרבה גם בנו"נ שיקריבם לשם שמחה. אמנם החזו"א (במכתב שנדפס בסוף האבי עזרי) דחה זאת מכל וכל, עד כדי כך שכ' שיש בזה משום 'בל תוסיף' - אלא ודאי המצוה היא רק לאכול בשר קדשים ויוצאים

ב. תוס' (חגיגה ז: ה') מ"ט אין נדרים ונדבות קרבין ביו"ט והא נפיק בהו משום שלמי שמחה. ותי' [א]. דאיכא לאוקמי כגון שכבר קרב שמחה כדינו - הר"ר אלחנן (ע"פ שפ"א). [ב]. דכל מה שיוצא יד"ח בנו"נ היינו דוקא בהקריבם לשם שלמי שמחה, אך אם הביאם רק לשם נדרים אינו יוצא יד"ח, ובטו"א כתב ע"ד התוס': ואינו יודע מניין לנו לחלק בכך, ומה טעם יש בזה דהא אע"פ שהביאם לשם נו"נ אפ"ה כיון שיש לו בשר מכל מקום, אמאי אינו יוצא יד"ח שלמי שמחה. והאבי עזרי ביאר ע"פ דרכו דק כשמקריב לשם שלמי שמחה מקיים המצוה של ההקרבה, וההקרבה מותרת ביו"ט כיון שזה צורך יו"ט, משא"כ כשאינו מקריב לשם שלמי שמחה אינו יוצא יד"ח ההקרבה, אלא רק יכול אח"כ לקיים בבשר מצות השמחה ע"י האכילה, ולכן ההקרבה אסורה ביו"ט [והטו"א שהק' אזיל לשיטתו דלא ס"ל כמהלך האבי עזרי וכדלהלן, והחזו"א במכתב ביאר כוונת תוס' שצריך לחשוב בשעת שחיטה לקיים בהם מצות שמחה, וכעין הא דס"ל לעולא (פסחים ע: דבעינן זבחים בשעת שמחה, כן י"ל דבעינן זביחה לשם שמחה)].

ג. והנה תוס' (שם ו: ה') הביאו מהתוספתא דגריס יש בשמחה שאין בשתייה [דהיינו חגיגה וראייה] שהשמחה יש לה תשלומין כל ז' ולא בשתייה, וכ' תוס' דשמעתתא שלנו לא גריס ליה משום דס"ל דאף לאינך יש תשלומין, והק' הרעק"א והטו"א דהא ודאי התוספתא משבשתא היא דמה שייך תשלומין גבי שמחה, והא כל יום ימימי הרגל חייב בשמחה מצד עצמו (וע"ע ברש"י ובמנח"מ מ' תפח שעמדו ע"ז). וביאר האבי עזרי ע"פ דרכו שהתוספתא דנה לענין החיוב הקרבה שעיקרו ביו"ט הראשון ושאר הימים הם בגדר תשלומין. וכבר כ"כ בהג' אמרי ברוך על הטו"א וכן הצל"ח שם ובהשמטה לפסחים.

ד. בס' פניני רבינו האבי עזרי (עמ' שסב, וע"ע במה שצויין בהערה הבאה) הביא ראייה לאבי עזרי מזבחים (צ"ט:), והשיב לו במכתב שהמה דברים משמחים ונראה נכון ע"ש.

י. טענת החזו"א היא, דאילו היה ב' מצוות בשמחה היה הדבר מפורש ומפורסם במשנה ובגמ', ואם במשנה ובגמ' לא הוזכרה מצות הקרבה אנו מניין לנו, ובתורה כתיב שמחת ז' ימים וכולן שווה, ובהקרבה ז' ימים ליכא גם הקרבת יום א' ליכא וכו'. וכי זילא היא כ"כ מצוה דאורייתא שיש בה תילין של הלכות להעביר עליה בשתיקה. אילו היה מצוה בהקרבה ואינה באה אלא מן החולין ואינה נוהגת כל ז', א"כ היה צריך להיות בידינו משנה חדשה "שמחה כיצד, חייב להקריב וחייב לאכול, מקריב יום א' ואוכל כל ז', זה שהוא מקריב אינה באה מן המעשר וזה שהוא אוכל יוצא בנו"נ, הנשים חייבות להקריב ואינן חייבות לאכול", וכן ברמב"ם היה הדבר מבואר באר היטב כדרך הראוי בביאור שרשי מצוה והלכותיה ודיניה שאין נוהגין בזה קימוק ולא חישוב וכו', ע"ש בכל דבריו שדן בראיות האבי עזרי.

[ובסוף המכתב כ' החזו"א: אם כי אין דרכי לבוא במו"מ עם החכמים, אבל מעתה"ה שליט"א שהאמת אהוב ליה מאד דנתי בזה לפנייהם למען הגדיל תורה. וראה בס' פניני רבינו האבי עזרי (להגרמ"מ שולזינגר זצ"ל, סי' יז, וכן בהרבה מספריו משמר הלוי כגון בחגיגה סי' כ-כג, ברכות סי' קטו, ביצה עמ' סב, ר"ה סי' כד וכח) הביא גופא דעובדא דמרן האבי עזרי לאחר קבלת המכתב רצה לכתוב שחזור מחידוש זה, אך הגרא"ז מלצר זצ"ל אמר שא"צ לחזור בו, וכן הראה המכתב למרן הגרי"ז זצ"ל ולא א"ל דבר וחצי דבר. עוד הביא שהאבי עזרי אמר שודאי למעשה כשיבנה ביהמ"ק ההלכה תהיה כחזו"א, דמה שהחזו"א אומר

שלמי שמחה, אך היכא דלית ליה בשר חל עליו חיוב להביא קרבן שלמי שמחה.

לינה

המביא קרבן טעון לינה בירושלים דכתיב "ופנית בבוקרו הלכת לאהלך". ודין זה הוא בגדר עשה שיש בכחו לדחות ל"ת (כ"כ המנח"ח קעא, ח).

טעם המצוה – כ' הר"ש סירלאו (ביכורים ב, ג) שיהא נראה שמוצא מנוס לרגלו שם וקשה לו פרידתו.

הרש"ר הירש (ויקרא כג, לו) ביאר שהוא כדי לאסוף את כל הרשמים של הקודש להעבירם לתחום ביתו ונהביא ד' תוס' בב"ב (כא). שהביאו מהספרי שגדול מע"ש שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מע"ש שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון לירא"ש ועוסק בתורה].

ומהאו"ש (סוף הל' פסח) נראה דדין לינה כשמביא קרבן הוא משום שצריך הבעלים לעמוד על קרבנו בשעת הקרבנו (כדאי' בתענית כז. מגילה וסוטה ח.), ולכן צריך להישאר בירושלים עד עלוה"ש שהוא גמר זמן הקרבת אימורי הקרבן.

הגדר – הריטב"א (עי' להלן) כ' דלינה

שברגל היא משום כבוד יו"ט. הנה בפשטות הקרבת הקרבן במקדש מחייבת את הלינה, אמנם תוס' (חגיגה יז: בשם הר"ר אלחנן) והריטב"א (סוכה) כ' שיש דין נוסף שעצם היו"ט מחייב לינה גם בלא קרבן, וביאר הריטב"א שהוא משום כבוד יו"ט. ובדעת הרמב"ם (סוף"ג מביכורים) שהביא הלכה זו רק בהל' ביכורים יש אחרונים שלמדו דס"ל שדין זה לא נאמר בקרבנות אלא רק בביכורים^י, אך הרבה אחרונים נקטו דודאי הרמב"ם לא יחלוק על דברים מפורשים שבכל הקרבנות צריך לינה^י.

יציאה – הערול"נ (ר"ה ה:) נקט שעיקר הדין הוא שיהיה בירושלים בשעת עלוה"ש, אך מותר לצאת לפני כן מירושלים ולחזור קודם עלוה"ש. אך הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (בקובץ מוריה קכג) תמה ע"ז דמלש' הרמב"ם (פ" מביכורים ה") משמע דיסוד הדין הוא שלא יהא שהותו בירושלים עראי שבא ומקריב ומיד הולך, ולפי הערול"נ בטל ענין זה (ודקדק כן מהמנח"ח קלו, ז והשפ"א דלהלן וכן מהתוספתא פסחים ח, ז שיש ב' דינים – א' לינה. ב. איסור יציאה).

בכמה קרבנות – השפ"א (ר"ה ה:) חידש ע"פ היסוד הנ"ל שענין הלינה הוא כדי

זוהי ההלכה וזהו הדין וכן צריך לעשות, ומי שאמר אחרת צריך לחזור בו ולומר שחזר בו. וע"ש עוד שהראה לאבי עזרי גמ' במנחות (צ:) ומיד קרא בתרועת שמחה וצהלה (אשר לא ישכח המראה הנורא הזה מכל מי שהיה שם...) 'הרי זו ראייה מפורשת להחזון איש' ע"ש עוד].

והנה כשי' החזון"א כן מבואר בטו"א (ר"ה ו: חגיגה ו: וז). ובהמאיר לעולם (ח"א סי' יא), ובערול"נ (סוכה מח). נסתפק בזה – אם בשלמי שמחה יש דין זביחה או אכילה או שניהם יחד, וע"ש שהסיק שאין המצוה אלא שיהיה לו לאכול כדכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם, וכ"כ בשו"ת בנין ציון וראה בברכת צבי (הנדפס בסוף הטו"א, סי' ב) שהאריך במהלך זה.

יח. עי' רש"ש (ר"ה ה.) ערול"נ (סוכה מז:) מקדש דוד (בקר' שבסוה"ס ה, ו).

יט. עי' פני' ושפ"א (ר"ה ה:) מנח"ח (קלו, ח וקעא, ח) עמק הנצי"ב על הספרי (פנחס עמ' ער) ח"ח בזבח תודה (פסחים צה:).

ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים", והויין כחטאת שאינה באה מן החולין דכתיב "והקריב אהרו את פר החטאת אשר לו" ממשלו ולא משל מעשר. ובחגיגה (ח.) אי לענין קרבן חגיגה דבעינן שיבא מן החולין דכתיב "מסת נדבת ידך אשר תתן" [ו"מסת" לישנא דחולין הוא] (וע"ש בתוס' שביארו במה שצריך ילפו' נפרדת כיון דבחגיגה נתחדש דאפשר לטפלה ממעשר והיה סד"א דלייתי כולה מן המעשר).

אי הוי לעיכובא – והנה כמה אחרונים (עי' שפ"א וחי' הגרי"ז ריש מנחות ותו"ז מע"ש פ"א מ"ז – בישוב ק' תוס' מנחות ב.) נקטו שאם עבר והביא ממע"ש הקרבן פסול ואינו יוצא יד"ח, אמנם מתוס' מבואר דס"ל דאין הקרבן נפסל ויוצא יד"ח בדיעבד.

טעם וגדר הדין – האחרונים דנים אם הך דינא הוא מדין קדושת הקרבן – דכיון שחייב להביא קרבן אינו יכול להביא דבר שכבר קדוש בקדושה אחרת^{כא}, או"ד הוא דין מצד הגברא – דאינו יכול ליפטר ידי חובתו

שלא יהיה בירושלים בדרך עראי, שאם הביא כמה קרבנות בכמה ימים זא"ז, כל שלן לילה א' יצא יד"ח לינה. אמנם בתוס' (שם) – שהשפ"א בא לתרץ את קושיותיו) מבואר שלא נקטו כן אלא ס"ל שכל קרבן הוא מחייב לינה מצד עצמו.

דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין

מקור הדין – תנן במנחות (פב.) כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין (וכ"ה בפסחים עא. ביצה יט: חגיגה ז: וח. זבחים צח.).

ומבואר בסוגיא שם דלר"א ילפי' מ"זבחת פסח לה' אלקין צאן ובקר" להקיש כל הבא מן הצאן ומן הבקר לפסח, מה פסח דבר שבחובה ואין בו אלא מן החולין אף כל כו', והמקור בפסח הוא דילפי' פסח דורות מפסח מצרים שלא היה שייך דבר שבחובה, וע"ש שר"ע דחה שא"א למילף זמ"ז, אלא יליף מהיקש כל הקרבנות לחטאת דכתיב "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת

ב. מק' התוס' בריש במנחות שלא תירצו כתי' האחרונים הנ"ל והתו"ז הביא שכן מבואר בירושלמי, וכן למד הקוב"ש (ביצה אות נא) בתוס' בביצה (כ.), ועי' במנחת שלמה (שם) שדחה הראיה ע"פ הצד דלהלן שהחיסרון הוא מצד הנדר.

כא. עי' במקד"ד (לג.), שחקר בזה, ודעתו נוטה כהך גיסא דהוי מדין הקרבן וכ' דנפק"מ אם יכול להביא קרבן מתרומה, דאי הוי מדין הקרבן א"כ ודאי א"א להביא מתרומה שקדושה וק"ו ממעשר הקל, משא"כ אי הוי מדין הגברא שמחוייב א"כ לא דמי למע"ש שיש חיוב להעלותה לירושלים משא"כ תרומה שפיר יכול להביא קרבן מתרומה.

ובהך גיסא מבארים בתוס' במנחות (פא:) שכ' שמי שאמר הרי עלי תודה ולחמה מן המעשר חייב להביא אף לחמה מן החולין, ול"מ מה שחזר בו תוכ"ד, דל"מ לחזור בו תוכ"ד בהקדש.

וכן מבארים בדעת הרמב"ם (פ"ב מחגיגה הי"ד) שא"א לצאת בקרבן תודה יד"ח קרבן חגיגה, ואפי' אם יאמר ע"מ שאצא יד"ח חגיגה הרי עלי תודה (עי' קונטרס הביאורים להגרמ"ש"ש זצ"ל ב"ק סי' ט).

והנה בתויו"ט וברע"ב (שביעית ח, ח) מבואר חידוש שהטעם שאין מביאין קיני זבין וזכות מדמי שביעית היינו משום שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, ובשביעית ודאי ליכא שום חובת הבאה, וע"כ צ"ל דהוא מחמת הקדושה (ועי' קרי"ס שקלים פ"ג). ועפ"ז חידוש בשו"ת אמרי יוסף (ח"א סי' ק) שאינו יוצא יד"ח משלוח מנות בפירות שביעית מה"ט [וכמש"כ המהרי"ל דלהלן לענין מתנות לאבינונים שאינו יוצא יד"ח במעות מעשר כספים].

בדבר שכבר היה מחוייב קודם^{כב}, ועי"ל ויל"ד עפ"ז אם הך דינא שייך רק בקרבנות דתרווייהו איתנהו^{כד}. או גם בשאר מצוות^{כז}.



כב. כ"ה משמעות לשון רש"י (ביצה יט: פסחים ע.) והמאירי (חגיגה ז: וחולין כא: ע"ש. וכן יל"ב בד' הראב"ד דפליג על הרמב"ם הנ"ל דמהני להתנות ולהביא תודה ולצאת בה יד"ח חגיגה. וכן נקט החזו"א (מנחות מב, כד) דמלבד חובת ההקדשה יש חוב להכניס חולין להקדש, ואם יקח ממע"ש הרי לקח מההקדש ולא מהחולין, וכן נקט המנח"ש (הנ"ל ביצה כ.).

כג. כן נקט בחי' הגרא"ל מאלין (ח"א סי' כאב) וביאר דהא דילפי' מקרא דיכול להטפיל בקרבן חגיגה מן המעשר נתחדש בזה דליכא הדין שמצד הקרבן שאינו בא אלא מן החולין, ומה שאינו יכול ליפטר מעיקר החיוב של קרבן חגיגה מן המעשר, היינו מצד הדין הב' של חובת הגברא שאינו יכול לצאת יד"ח מן המעשר והך דינא שייך גם בחגיגה.

כד. בשו"ת מהרי"ל (נו, ז – ונפסק במג"א תרצד, א בשם השל"ה ובמשנ"ב) כ' שא"א לצאת יד"ח מתנות לאביונים מכספי מעשר כספים, דכיון שחכמים חייבו במצוה זו הר"ז דבר שבחובה שאינו בא אלא מן החולין, וע"כ אינו יכול לפרוע חוב זה בכסף מעשר שכבר מחוייב בנתינתם לעניים, ומבו' שהמהרי"ל למד דזה דין כללי בכל המצוות ולא דוקא בקרבנות (וכן מבו' במהר"ל סי' קיח – שנפסק בשו"ע או"ח תקסח, י). אמנם בשו"ת פנ"י (סי' ב) ובנין ציון (סי' קלז) נקטו בפשיטות שדין זה שייך רק בקרבנות דילפי' מקרא וכן"ל, משא"כ לשאר מצוות דלית בהם ילפו' יכול להביאם שלא מן החולין (וע"ע בענין זה בשו"ת רב פעלים ח"א או"ח סי' כט, תורה לשמה סי' תיב).

ובפשטות זה מיתלא תליא בחקירת האחרונים אי הוי דין מצד קדושת הקרבן או מדין חובת הגברא. אמנם גם לצד ב' י"ל דדוקא בקרבנות נתחדש שגדר חובת הגברא הוא להביא דוקא מן החולין (וכ"מ בחזו"א הנ"ל). ובטעמא דמילתא י"ל עפ"מ"כ הצפנת פענח (פ"י מכלאים הכ"ז) דהטעם שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין היינו משום דכפרה בעי שיחסר ממון (וציין לשבועות יד. ותמורה י.), ולפי"ז זה שייך רק בקרבנות שיש בהם ריצוי כפרה ויל"ע, אמנם שוב מצאתי בס' צפנת פענח (חדשות סי' פא) שנקט דהך דינא שייך גם לענין לולב הגזול ומבואר דלא כמש"כ (ובהערות מפתח צפונות ציינו לעיין בצ"פ פ"א משופר ה"ב ד"ה שופר, שו"ת צ"פ ורשא קצד, א, ומכתבי תורה מכתב סז).

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

לוה שני ביצים ונמצא באחד מהם דם אם רשאי להחזיר שני ביצים

עיקרי דין הלוואת סאה בסאה

תנן בפרק איזהו נשך (דף עה.) וז"ל: לא יאמר אדם לחבירו הלוני כור חטין ואני אתן לך לגורן, הרי למדו מכאן שיש איסור להלוות דבר מאכל וכדומה לחבירו הנקרא הלוואת סאה בסאה. והטעם שאסרו משום שיש חשש דבזמן החזרה יתייקר המאכל וכדומה ונמצא שמחזיר לו יותר ממה שלקח. וראה עוד בזה בגמ' דף סג.: הרי כל האיסור בהלוואת סאה בסאה הוי דרבנן, דאי מן התורה מותר כיון דאזלינן בתר שעת ההלוואה כמ"ש הרבה ראשונים, וכן מוכח מדברי רש"י דף סב. ד"ה אינהו, דהא סאה מסר ליה, וראה עוד מה שכתב הראשונים בריש פרק איזהו נשך. בספר חזון איש (סימן ע"ב אות ד') כתב על הגמ' בדף סב. שמכיון שאילו גזלו סאה חטים אינו חייב להשיב לו סאה חטים אלא שיעור דמיה כשעת הגזילה, נמצא שלא גזל ממנו אלא שויה, וה"נ בהלוואה אם ישיב לו יותר הוי רבית, ומ"מ לא הוי רבית קצוצה דהא אזלינן בתר שעת ההלוואה אלא איסור דרבנן.

הגמ' בדף עה. הביא שם כמה היתרים בהלוואת סאה בסאה, וז"ל וכן היה הלל אומר לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שתעשיה דמים שמא יוקרו חטין ונמצאו באות לידי רבית. אמר רבי יהודה אמר שמואל זו דברי הלל אבל חכמים אומרים לויס סתם ופורעים סתם. ופירש רש"י לויס ככרות סתם בלא קציצת דמים שלא החמירו לדקדק באיסור סאה בסאה כל כך. הא מדברי

יש לעיין אדם שלוה שני ביצים ונמצא באחד מהם דם אם רשאי להחזיר שני ביצים, וידידי הפוסק הגאון הגדול רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א מח"ס האדירים "אוהל יעקב", ורב ומו"ץ וראש כולל בירושלים, כתב לי תשובה נפלאה בזה, ואלו דבריו היקרים:

לכבוד ידידי הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך, ומורה הוראה בקהילות קרעטשניף רחובות, בדבר השאלה המצויה כל שבוע בין ב' שכנים שאחד לוה מהשכן שלו כמה ביצים ומצא בתוכו אחד עם טיפת דם והוא נוהג לא להשתמש עם כל ביצה אפילו בחלק בלי הדם, והסתפק הלוה האם מותר לו להחזיר למלוה ב' ביצים אע"פ שבמציאות רק השתמש עם ביצה א' שמא יש כאן חשש רבית כאילו לוה א' ומחזיר שנים שהוא איסור משום סאה בסאתיים, ואמרנו שנבאר בקיצור את ההלכה למעשה בזה על פי דברי הפוסקים שליט"א.

והנה כבר הארכנו בנידון של הלוואת סאה בסאה ונציין בקיצור לכמה יסודות במקור ההלכה. והנה יש להדגיש שהדין של סאה בסאה נוגע דוקא לציוור של סאה בשביל סאה כגון חד שלוה בקבוק קולה על מנת להחזיר לו בקבוק קולה, לאכדוגמאות אחרים ששאלתם אודות לוה בקבוק פתוח או שקית חלב פתוחה ורוצה להחזיר בשעת הפרעון בקבוק שלם.

החכמים למדו כמה ראשונים שלא הקפידו בהלואת סאה בסאה אפילו אם החזיר דבר מועט יותר. ויש חולקים על בזה וכמושהביא בבית יוסף (סימן קס"ב). ובביאור ההיתר של יעשנו דמים נפסק בשו"ע (סימן קס"ב סעיף א') שבהלואת סאה בסאה אפשר לעשותו דמים שאם יתייקרו יתן לו אותם דמים ואם לא עשהו דמים ונתייקרו נותן לה דמים שהיו שווים בשעת ההלואה ואם הוזלו נותן לו הסאה שהלוהו. וראה עוד בפתחי תשובה בשם הבית אפרים ובחוות דעת שם.

היתר נוסף איתא במשנה שם וז"ל: "אבל אומר הלוני עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח" כיון דיש לו שפיר דמי משום שהפירות שבידו של הלוה נקנים למלוה וברשותו הוקרו, כ"כ רש"י בפרק ד' דף מד:, דהא סאה בסאה דרבנן הוא ובכה"ג לא גזרו. ובגמ' שם הביא שיטת רבי יצחק דקיימא לן כוותי' דאפילו אם יש לו רק סאה לזה עליה כמה כורין, וביאר רש"י שם הטעם כיון דכאשר לזה סאה על סמך סאה שברשותו נקנית למלוה שהרי עדיין יכול הלוה לאוכלה או למכרה, ואח"כ לפרוע לו חטים שיקנה בשוק, אם כן יכול גם הלוה לחזור וללוות על סמך אותה סאה פעמים רבות. ונחלקו בעלי התוס' שם אם צריך לומר בלשון קני בזה אחר זה או לא וראה בבית יוסף (סימן קס"ב סעיף ב'). ויש מפרשים הטעם של ההיתר של "יש לו" משום שאנו רואים כאילו לזה סאה כנגד הסאה שבידו ונמצא שיש בידו עתה שתיים, ואח"כ לזה שוב שתי סאין כנגדן וכן לעשות, ראה במגיד משנה (פרק י' הלכה ב'). ואין אם לו מאותו המין, אע"פ שיש בידו מעות שיכול לקנות בהם כל אותו המין אסור, כ"כ בבית יוסף ובש"ך (ס"ק ה') ודלא כמ"ש הט"ז וראה ברעק"א.

מדברי הגמ' הנ"ל ראינו עוד חידוש בדין של יש לו, והוא שאפילו אם אין לו אלא רק מעט מאותו המין סגי ליה, וכ"כ בשו"ע סעיף ב' והטעם כיון שהאיסור הוא מדרבנן הקילו בכל דהו, ראה בבית יוסף, ולשון הגמ' היא אפילו אם יש לורק טיפה אחת של יין, רשאי ללוות עליה כמה כדים, וה"ה אם יש בידו חטה אחת יכול ללוות עליה כמה סאין שירצה. ועוד טעם לזה ראיתי בספר רבית לאור ההלכה (פרק י"ד הערה ט"ו) שאמר הגר"צ אבא שאול זצ"ל שהטעם הוא משום שטיפת יין ראויה לשתייה, וא"כ בשאר דברים כל שהמעט שיש לו ראוי לאכילה או לשימוש, הרי זה חשיב כיש בידו ורשאי ללוות עליו.

עוד היתר מובא בגמ' בדף עב: שאם יש למוצר הזה שער קבוע בשוק אין איסור הלואת סאה בסאה והטעם כתבו הראשונים כיון דשכיחי אותם פירות וכדומה לקנותם, מדמינן ליה לאומר לו הלוני עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח דמותר, וכן פסק בשו"ע (סעיף ג'), וראה עוד בש"ך (ס"ק י').

העולה מכל הנ"ל שבהלואת סאה בסאה ישנם כמה התירים שלא תהיה איסור להלואת בקבוק קולה שלם כדי להחזיר בקבוק קולה שלם, או שיש לו מעט מאותו המין, או שיצא השער למוצר זה, או שיעשהו דמים, ולפעמים בדבר מועט אין קפידא ומתירים. קצרנו כאן הרבה בפרטי דינים הנוגעים להלואת סאה בסאה מאחר ואין כאן כל כך מקומם כיון שיש כמה צדדים חשובים שמונעים מהשאלה כגון שהרבה מוצרים היום נחשבים כיצא השער וכ"כ האחרונים. ועוד לפעמים יש לו מאותו המין אלא שצריך יותר ולכן לזה עוד מחבירו.

היתר דבר מועט כשלא מקפידין אצל בני אדם

והנה נלמד מדברי הגמ' דף עה. וכן נפסק לדינא בראשונים ובדבר הרמ"א (סימן קס"ב סעיף א') שמותר ללות ככר לחם בככר לחם כמטבע של כסף מאחר שהוא דבר מועט לא קפדי בני אדם להדדי. ומצאנו כמה טעמים לזה בראשונים וכמו שהביא הבית יוסף, יש אומרים שמותר משום שלא קפדי אהדדי בדבר מועט כזה, ויש אומרים משום דדבר מועט כזה אע"פ שאין לזה יש לזה ויכול ללוות ולקנות באשראי, וחשיב כיש לו. ובשיטה מקובצת הביא מרבינו פרץ שלגבי ככרות אין רגילות שישתנה שער שלהן בתוך כך, ובמשנה ברורה (סימן ת"נ שער הציון ס"קד') כתב דאפילו במקום שידוע שיעלה המחיר מותר.

בבית יוסף כתב דלפי המח' בגמ' שם בין הלל וחכמים אם מותר ללות ככר בככר יש אומרים שלפי החכמים מותר ללות ככר בככר וזה היתר בפני עצמו, ונמצא שישכאן מח' בין הלל וחכמים בב' ענינים, חדא דלרבנן מותר סאה בסאה כשיש לו להלל אסור אף כשיש לו, ועוד דפליגי בככר דלרבנן מותר אפילו אם אין לו ולהלל אסור אפילו אם יש לו, וכדמשמע בגמ' שיש מח' בבין ענינים. ויש לעורר דבשלמא לפי הטעם דככר לא קפדי להדדי אתי שפיר דיש כאן ב' מח', חדא אם מותר ביש לו, ועוד בדבר מועט אם מותר או לא. אבל לפי הטעם שהביא הבית יוסף מהראב"ד שבדבר מועט אע"פ שאין לזה יש לזה, נמצא דעיקר טעמא של החכמים דמותר בככר הוא ממש הטעם שהתירו בדין הראשון דכל שיש לו מותר והלל שאוסר הוא משום שאוסר ביש לו ואין כאן ב' מח', כך העיר בספר דברי סופרים.

והנה הזכרנו את דברי הרמ"א (סימן קס"ב סעיף א') שאם אין מקפידים על דבר מועט אין חשש סאה בסאה להחזיר חפץ קצת יותר גדול וכדומה, ולכאורה בנידון דידן יש לדון בו היטב שהרי מצאנו בדברי הפוסקים שהסתפקו בדברי הרמ"א האם הרמ"א היקל דוקא לתת חפץ כשאר חשש שיתייקר בדבר מועט, ויש לחקור האם הונו רק שאין קפידא בדבר מועט דהיינו במה שמתייקר או מוזיל שווי המאכל או שגם אין קפידא אם מחזיר לו חתיכה מעט גדולה יותר. וכידוע נפקא מינה גדולה בזמנינו הוא לגבי החזרת ביצים במידה יותר גדול וכדומה, שאם לזה ביצה משכן או חצי לחם וכדומה האם צריכים להחזיר להם בדיוק מה שלזה או אפשר לתת מידה יותר גדולה. ובאמת המעיין בדבר תוס' יראה שההיתר להלוואת סאה בסאה כיון שהיו רגילים בכל זה ואי אפשר להזהר, ונראה דגם זה מותר, וכן דייקו מדברי השיטה מקובצת בשם הרא"ש. נמצא שעיקר הטעם של הרמ"א משום דלא קפדי אהדדי, וכן מוכח בבן איש חי פרשת עקב אות א', וכן מבואר במשנה ברורה (סימן ת"נ שער הציון ס"ק ד') שכתב שבהלוואת דבר מועט מותר אפילו היכא שידוע שיתייקר עד שיפרענו, וכן הבין הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בספר רבית לאור ההלכה (פרק י"ד הערה ט') וכן דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו קיצור דיני רבית המצויים (פרק ד' סעיף ב'), וראה בברית יהודה (פרק י"ז הערה ו') במה שהאריך בזה.

בספר תורת רבית (פרק ז' בירור הלכה אות ז') כתב דעל פי הטעם של הרמ"א דלא קפדי ומחלי על דבר מועט ונותנו שלא בתורת רבית, יהיה כן גם ביחס לגודל הדבר, אם הוא קצת יותר גדול ואין רגילים להקפיד

עוד בהיתר של שכנים

והנה כתב הרמ"א (סימן קס"ב) שיש מי שאומר דמותר ללוות ככר לחם בככר לחם כמטבע של כסף דמאחר דדבר מועט הוא לא קפדי בני אדם להדדי בזה וכן נוהגין להקל. בביאור הגר"א (ס"ק ה') משמע דמפקפק על היתר זה כמו שהשמיטו הרמב"ם והשו"ע, ומ"מ כתב בספר חוט שני ה' ריבית (עמוד פ"ו) דאף לדבריהם אם השכנים אינם מקפידים על עיקר החוב שמוחלים ומוותרים אף אם לא יחזיר את כל ההלוואה מותר. ועוד כתב שם דנראה דאם לא קפדי דלהרמ"א מותר להלוות ככר בככר, מותר אף אם נתייקר הככר הרבה, אף דעל תוספת מרובה כזו כבר קפדי מ"מ כיון שההלוואה נעשית בהיתר מותר להנך ראשונים. ומה שכתב דבר מועט דלאקפדי, היינו כדוגמת השמה ככר בככר. דהא דמותר להחזיר ככר להרמ"א אף אם הככר נתייקר וכנ"ל, נראה דמותר להחזיר גם קצת יותר מן הכמות שלוה אם לא קפדי על כמות זה, דהנה הלוה ככר אינו צריך לשקול את הככר כשמקבלו כדי לפרוע בדיוק מה שקיבל ויכול אח"כ לפרוע ככר אף אם הוא גדול קצת יותר באופן שלא קפדי על התוספת.

ואם קפדי השכנים אהדדי אסור להלוות ככר בככר לכו"ע. ונראה דאף אם לא תובע בפיו משכנו, אם מקפיד בלבו חשיב מקפיד ואסור. אם הלוה מקפיד והמלוה אינו מקפיד, אסור דמ"מ הלוה נותן רבית, והאיסור על שניהם, עכ"ד. ולמעשה בכל שאלות כאלו קבלתי מהגר"א נבנצל שליט"א שהמנהג להורות שאם אין מקפידים בין השכנים אין שאלה כפשטות דברי הרמ"א, אלא שנידון דידן יש לעיין טובא כי הרי הוא נותן לו קצת יותר בודאי בזה שנותן לו חבילה סגורה האם זה גרוע אולא. ושוב שאלתי את הגר"א

בכך. ואף שבגמ' נזכרה סברא זו ביחס לגודל וכמות רק אצל תלמידי חכמים, אך מהתוס' משמע שהסברא להקל בזה כנ"ל, ולכן בכל הדברים שאין בני אדם מקפידים כגון לחם לא מבעיא ככר בככר שהוא דבר אחיד, אלא אף חצי ככר אין בני אדם מקפידים בדיוק המידה הן פחות והן יותר. וכן בלווה שלשה תפוחים וכדומה אין דרך להקפיד בדיוק על הגודל, דאין שכנים שוקלים, אלא מחזירים פעמים יותר גדול ופעמים יותר קטן, שאי אפשר שיהיה בדיוק. אכן בביצים שמסמנים היום על פי מספרים, ייתכן שיצטרך להחזיר אותו מספר שלקח, שהרי הוא ניכר אם יחזיר מספר 1 במקום מספר 2, ומאידך יש לומר דלא קפדי בהכי, עכ"ד. וראה עוד בשו"ת להורות נתן חלק ו' (סימן ע"ו) במה שדן בזה.

ובספר ברית יהודה עקרי דינים (פרק י"ב הערה ג') כתב דנראה כשלוחה ביצה אחת מסוג קטן ומחזיר ביצה מסוג גדול, ואע"פ שיש תוספת גם בכמות, נראה שבביצה יחידה אין ניכר טובת הנאה של ממון בסוג יותר גדול, וכן משמע בחידושי הרשב"א במסכת שבת דף קמ"ח. אולם פשוט שאסור לומר לשכן שלו שנותן לו ביצה מסוג יותר גדול תמורת ההלוואה שהבאת לי או משום שכבר עבר הרבה זמן. בספר קיצור דיני רבית המצויים שם פסק שכל שמוסיף בדבר הניכר כגון שנותן ביצים שמספרם גדול יותר נראה לכאורה שיש לאסור, וכגון שלוחה ביצים מספר שלש ומחזיר ביצים מספר 1 אבל אם מחזיר ביצים מספר 2 מותר אם אינם מקפידים, אולם הגר"צ אבא שאול זצ"ל פסק שבכה"ג שהלווהו ביצים מספר 3 ומחזיר לו ביצים מספר 2 דמוכח להדיא שמוסיף לו אין בזה היתר וצריך להזהר בזה.

נידון דידן שלוח ביצה עם טיפת דם - הלכה למעשה

ואחר כל הנ"ל היינו שאסור להוסיף סאתיים וכדומה משהו שהוא ניכר שהוא יותר ורק מצאנו פוסקים שהקילו לגבי ביצה מסוג גדול יותר כיון שלא מקפידים והוי דבר מועט, מיהו לגבי נידון דידן הרי הוא נותן ביצה נוספת ממה שהשתמש ויש לדון האם יש כאן איסור רבית או שמא יש לומר שאין איסור מאחר ולוה ב' ביצים ומחזיר ב' ביצים שגם כן יכול להיות שיש בהם טיפת דם וממילא מחזיר רק שקיבל.

והנה שאלה דידן כבר דשו בו ספרי הפוסקים והשיבו על זה כבר גדולי ההוראה שליט"א ונביא כאן מקצת שיטת הפוסקים בזה. יש לחלק התשובה לכך לנידון של חשש איסור רבית וכן נידון אם יש כאן חיוב מצד הדין להחזיר ביצה נוספת בכלל או שמא פטור מדיני חו"מ להחזיר ב' ביצים. והנה יש לבאר מה הדין בלוקח ביצים ונמצא ביניהם ביצים עם טיפת דם, האם יכול לבטל המקח בטענת מקח טעות כיון שברור שזהו מום שמקפידים עליו בני המדינה. ולכאורה יטעון המוכר שהרי ידע הלוקח שאי אפשר לו להמוכר לידע אם יש בזה מום, אמנם הרי מבורר בחושן משפט (סימן רל"ב) שגם כאשר המוכר לא ידע שמכר בהמה טריפה בטעות מ"מ אין זה טענה לפטרו מהחזרת המעות, וא"כ נפסק לדינא בחו"מ שם (סעיף י"ט) שאם מכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות שאינם ראויים לאכילה הוי מקח טעות ומחזיר את הכסף. אמנם סיים השו"ע שם "ועכשיו לא נהגו כן, ומנהג מבטל הלכה", ולכן אינו יכול לבטל מקח כאשר נמצא בו טיפת דם, וכנראה שהמנהג הוא כן. מיהו ראיתי בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן קל"ג) שכתב על השאלה דאם אחד לוח

נבצל שליט"א בזה והשיב לי שלמעשה הוא לא מחזיר לו יותר בתור רבית אלא משום שלא יכול להקפיד בדקדוק הטישו וממילא מותר. וכן דעת הגר"ש דבליצקי זצוק"ל והגר"ע אויערבאך שליט"א להתיר משום דלא מקפידין זה על זה.

בשו"ת אמרי יעקב להגר"מ שטרן שליט"א חלק א' (סימן צ"ד) כתב לבאר בכל הדברים כאלו שבהרבה מקרים שהוא מחזיר דבר שהוא שוה יותר מעט דזה אינו ענין של מתנה למלוה, אלא עושה כן לטובת עצמו בלבד שלא ניחא ליה לקנות במיוחד אותו דבר כמו שקיבל מהמלוה, וכגון שאצלו בבית רגילים להשתמש בחברה מסוימת דוקא וכגון בטיטולים, ואם נאמר לו שצריך לדקדק להחזיר דוקא אותו טיטול, שהוא פחות ערך מעט יצטרך לקנות חבילה שלמה להחזיר ממנה וזה לא ניחא ליה, וכן לגבי ביצים וכדומה שרגיל להשתמש עם מספר יותר גדול שקיבל בהלוואה דלא ניחא ליה לקנות תבנית ביצים במספר קטן, ולכן מה שמחזיר אינו עושה עבור המלוה אלא רק עבור עצמו שלא יצטרך לטרוח בזה, וקרוב הדבר דלא אסרו חז"ל רבית באופן זה שהוא דבר מועט.

עוד טעם שניתן להקל בזה כמו שכתבנו כבר במקום אחר הוא משום חשש בוש הלהחזיר חבילה פתוחה לשכן וכדומה שכבר הזכרנו מדברי הרא"ש המובא בשיטה מקובצת כעין זה הובא לעיל וכן שמעתי להורות כן מכמה מורי הוראה שליט"א. ובמקרה של ספק כמובן יש לנו להורות כדברי הראב"ד שיותר לתת יותר כשעושה כן למנוע מחשש ספק שמא יתן פחות והובא לדינא בשו"ת אבני נזר ובספרי הפוסקים. וכן כתב הגר"מ שטרן שליט"א בשו"ת אמרי יעקב שם.

עשרה ביצים והיו איזה מהם עם טיפת דם האם מותר או מחויב להחזיר עשרה ביצים כשרים בלי להכשל באיסור רבית. והשיב וז"ל, הנה בחו"מ סי' רל"ב סי"ט, המוכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות שאינם ראויים לאכילה הוי מקח טעות ומחזיר את הדמים, ועכשיו לא נהגו כן, ומנהג מבטל הלכה ע"כ, הכל מודים דזה מכירה ונתינה בטעות ומום כשאר מומין דמבטל מקח, אלא דביצים כיון שא"א לברר לעמוד על טיבם לפני המקח נעשה כמנהג שאין הלוקח יכול לבטל המקח, ומשמעות ההלכה אפילו כולם מוזרות, ואינם ראויים לאכילה, ומכ"מ פשוט דגם לפי המנהג הנ"ל אמרינן כן רק שאינו יכול לבטל המקח הנעשה כבר, אבל פשוט מאד דאם עדין לא שילם לו ובינתים נמצאו מוזרות שאינו חייב לשלם לו, עכ"ד. הרי נמצא שנחלקו בזה אם אומרים שיש חיוב להחזיר את הביצה בכלל או לא.

ולגבי חשש איסור רבית בשו"ת שבט הלוי שם כתב לגבי בהלואה כה"ג אם נמצאו חלק מהם אינם ראויים לאכילה, שלא הלוח לו אלא הראויים לאכילה דפשוט דהמלוה אינו יכול לתבוע אותו גם על שאינם ראויים לאכילה, (אלא אולי על מחיר מעט שראויים לדבק או איזה מלאכה), וא"כ התוספת שמחזיר הלוח ודאי יש בו סרך איסור רבית, ומכ"מ פשוט דאין זה רק חשש רבית דרבנן כיון דלא קצץ, דגם אם קצץ אתו להחזיר עשרה ביצים כמו שהלוח ומן הדין צריך להחזיר לו רק שמנה והוא מחזיר עשרה אין זה קצץ, דדעת המלוה היו על ראויים לאכילה וז"פ, כנלענ"ד בישבי פה בלי ספרים, עכ"ל. וכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בספר חשוּק חמד מסכת ב"מ מב: וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תתכ"א) וכן דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל. וכן

בספר שו"ת וישמע משה לידידי הגר"מ פריד שליט"א הביא שכך פסק לו הגר"ח קניבסקי שליט"א והגרי"מ שטרן והגרש"א שטרן שליט"א כדעת רבם בעל שבט הלוי זצ"ל. וכן שמע מהגר"פ וינר שליט"א שסבו הגאון רבי פינחס עפשטיין זצ"ל היה מורה להחמיר בזה לפני ארבעים שנה משום יוקר המחיה והעניות הגדולה והיה הפסד גדול בדבר. ולכן הרבנים דאז הורו להחמיר בזה כיון שהכירו את החשיבות של ביצה אצל כל אחד וחששו לרבית, אבל בזמנינו יש לומר שלא מקפידים על זה ואפשר שנדון את הביצים כשאר דבר שאין בני אדם מקפידים עליו ע"י שם.

בספר ברית יהודה עקרי דינים שם כתב שאע"פ שמדיני ממונות אינו חייב להחזיר הביצה כשרה שהרי אינה שוה כלום, מ"מ נראה שאם הלוח אינו רוצה לספר למלוה שהיה בה דם ומחזיר לו ביצה סגורה נראה שאין בזה איסור, וגם אינו יודע שזו שמחזיר לו היא כשרה. ואם לוח תבנית ביצים אע"פ שיתכן שבתבנית זו יהיו כולן כשרות, ואף מדיני ממונות נראה שחייב להחזיר, שכן זהו שווי תבנית ביצים. וכן בשו"ת וישמע משה הביא ששמע מהגר"י זילברשטיין והגרמ"מ שפרן שליט"א להקל בזה כיון שביצים הם ספגא מארעא ומה שמשליכים הוי רק חומרא ולכן יכול לתת ב' ביצים בחזרה, וכן דעת במח"ס שבט הקהתי שליט"א והסכים לעוד סברא שאמרו לו שהרי אם היה מבשל את הביצים שלימות מסתמא לא היה מוצא כלל את הטיפת דם, שהרי אין העולם נוהגים לבדוק ביצים קשות לאחר הבישול, וא"כ הביצים שנתן לו המלוה היו ראויות כולן לשימוש בשימוש מסויים.

וממו"ר הגר"צ ריבלין שליט"א דומ"צ עדה החרדית גם כן נשאל בזה כמה

פעמים ותמיד משיב להקל וטעמו משום שחשש לביוש השכן לומר לשכנו שנתן לו ביצה עם טיפת דם הוי דבר מוכח שלא מחזיר לו ביצה נוספת משום ריבית רק משום אי נעימות שמונע בושה מהשכן המלוה, ולכן מאחר ומצאנו כמה פוסקים שהקילו בהחזרת חפצים בכמות יותר משום חשש בושה להחזיר חפץ חצי מלא וכדומה (וכבר הארכנו במקום אחר במקור ההיתר להחזיר יותר במקום בושה כגון לזה חצי שקית חלב וררצה להחזיר שקית שלם), ועוד צירף בזה שביצים שלנו ספנא מארעא. מיהו מרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי בזה שאם השכן יאמין לו יחזיר לו רק אחת.

ובן ראיתי בשו"ת חיי הלוי חלק ה' (סימן ס"ט אות י"ב) שכתב כשלוה מחבירו חמשה ביצים ונמצאה טיפת דם בא' מהם, יש להסתפק אי הוא מחוייב ואי הוא מותר להחזיר כל החמשה ביצים, ולכאורה כיון שאינו מחוייב להחזיר מה שלא היה שוה לו, א"כ אם נותן יותר ממה שמחוייב יש בזה משום רבית, והביא שם מגדול אחד שיש לחייבו להחזיר כל הסכום שלוה שכן מבואר בחושן משפט (סימן רל"ב סעיף י"ט) לענין מכירה, שכתב שם המחבר המוכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות שאינם ראויים לאכילה הוי מקח טעות ומחזיר את הדמים, ועכשיו לא נהגו כן ומנהג מבטל הלכה אכן נראה דיש לפקפק בזה דאולי המנהג לא היה רק שאינו צריך להחזיר הדמים אבל אם עדיין לא נתן אולי אין עלינו לחייב וצ"ע.

ולכאורה יש לומר עוד דבשו"ע שם כתב רק ביצים מוזרות שאינם ראויים לאכילה, אבל בנידון דידן באמת היה אפשר לעשות ממנו מאכל בלי ראות טיפת הדם ואפילו אם רואה את הטיפה לאחר שנתערב אינו צריך לזרוק רק את הטיפה כמו שמבואר

ועוד שאל שם לגבי מכירת אתרוגים או לולבים שהדרך המסחר הוא למכור חבילה סתומה וכן בכה"ג במכירת יהלומים וכדומה אם לזה אחד חבילה סתומה ומצא שם הרבה שאינם כשרים אמר במח"ס באר משה זצ"ל דודאי מותר להחזיר חבילה סתומה כמו שלוה.

ובנידון דומה ראיתי בספר משנת רבית (עמוד קל"א) שכתב לגבי מי שקיבל הלוואה ואחר שקיבל המעות מנאן ומצא דחסר לו עשרים דולר, ולא היה נוח לומר למלוה שחסר מהסכום כיון שהמלוה הוא אדם חשוב או איש דייקן, ופסק שמותר ללוה להחזיר למלוה כל הסכום אם עושה כן כדי שהמלוה לא יתווכח עמו או אם חושש שעל ידי כך יפסיד אמונתו אצל המלוה אבל

אם כוונתו בזה משום שמרגיש הכרת הטוב למלוה, אסור לו להחזיר כל הסכום.

אח"כ שמענו סברא חשובה להקל בזה בשופי על פי מה שהעלו כמה אברכים בכולל להוראה בית מרדכי יצחק פיעה"ק שכמו שלוח ב' ביצים וא' מהם היה עם טיפת דם כמו כן מחזירים למלוה אותו דבר ושמא אצלו גם תהיה ביצה עם טיפת דם שאי אפשר להשתמש בו. אח"כ ראיתי בספר נשך כסף (עמוד שכ"ו) תשובות מהגר"ח"פ שיינברג זצ"ל (אות י"ב) שפסק דלפי מנהג המקום נראה אם אחד לוקח ביצים מחבירו ומצא דם הרי נסתחפה שדהו ואין הנותן מפסיד דבר ומוכרים ומלווים ביצים וידוע מראש שיוכל להיות הפסד בהם ואפילו הכי מוכרן במחיר שכולל את הסיכוי להפסיד. ואם אדם יזיק לחבירו

כמה וכמה ביצים וימצאו בהם עם דם חייב להשלים לו הזיקו משלם. ולפי זה מותר להחזיר לו כל הביצים שלווה, מיהו בחו"ל שיש מנהג אצל מוכרים שאם מצא דם המקח בטל אסור להחזיר ב' ביצים. [ויש לעיין אם גם בזמנינו כן הוא המנהג שם]. עכ"פ אפילו במקום שיש ספק מהו המנהג והלוה רוצה לצאת מידי הספק יש מקום להקל כמ"ש במקום אחד שיטת הראב"ד ובשו"ת אבני נזר חו"מ (סימן כ"ג).

העולה לדינא: אחד שלוח מחבירו ב' ביצים וא' היה עם טיפת דם ולא השתמש בו יכול להחזיר למלוה ב' ביצים, ובפרט בזמנינו שרוב הביצים הם ספנא מארעא.

בברכת התורה והצלחה שוב בכל הענינים בהרבצת התורה מתוך יישוב והרחבת הדעת ידיך יעקב אהרן סקוצילס.



הרב שרון שרפי

הערות וחידושי דינים בכמה עניינים מסכת ברכות

- (א) בענין ברכה על מצות גמ"ח
 (ב) בגדר חיוב הקדמת אכילת בהמתו (מ).
 (ג) בגדר ברכת הריח (מג:)
 (ד) בגדרי ברכת שהחיינו (נד).
 (ה) בגדרי חלומות להלכה (נה).
 (ו) נספח: ענייני ל"ג בעומר

בפתח כבר מבקש צדקה, למה לא יברך - והרי ברור שרוצה לקבל. ועוד, שהרי אפשר בתקנה, שישאל תחילה אם העני אם רוצה לקבל, ואם ישיב שרוצה - הרי ששוב אין מקום לחשוש שמא לא ירצה לקבל, ודברי התשובה לכאורה צ"ע.

עוד צ"ב, דהנה בהמשך התשובה כתב הרשב"א וז"ל:

"ומנלן דכל מצוה שאפשר למיעקרא (והיינו שאפשר שתעקר ולא תתקיים - וכגון שלא ירצה העני לקחת), אע"ג דהשתא לא מיעקרא - כמאן דמיעקרא דמיא (ועל כן לא מברך), דתנן בפרק אלו נערו (מ. - גבי אונס שותה בעציצו - והיינו שחייב לשאת את הנערה - אמנם אם הנערה אסורה לו - לא ישאנה). והקשתה הגמרא, ואמאי, לייתי עשה (דילול תהיה לאשה') וידחה לא תעשה (האיסור שאינה ראויה לו). ותירצה הגמרא, דאי אמרה לא בעינא ליה (שאינה רוצה אותה), מי איתיה לעשה כלל

(א) בענין ברכה על מצות גמ"ח

מדוע אין מברכים על מצוות גמ"ח

בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן יח, הובא בקצוה"ח ריש סימן צו) הביא בשם תשובת הרב רבי יוסף אבן פלט - ששאל את הראב"ד, מדוע לא מברכים על מצות הלואה וצדקה, דמאי שנא מכל המצוות שמברכים עליהם.

וז"ל התשובה, "מפני שאין המצוה תלויה כולה ביד העושה, שאפשר שלא יתרצה בה חבירו".

בירורים בכוונת הרשב"א

ובפשטות כוונת התשובה היא, דכיון שקיום המצוה תלוי במקבל, שאם ירצה לקבל - תתקיים המצוה, ואם לא ירצה לקבל - תבטל המצוה, אם כן חיישינן בכל מצות נתינה שמא לא ירצה ותבטל המצוה, ועל כן לא מברכים.

אלא דאם כן צ"ב מהו החשש, דאם העני

א. אם לרשב"א יברכו על משלוח מנות:

ושמעתי מעירים, דעל פי תשובת הרשב"א יש לכאורה לברך על משלוח מנות. דהנה כתב הרמ"א (תרצ"ה, ד), שאם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם יצא. וכיון שאין במשלוח המנות החשש שמא לא ירצה חבירו לקבל, אם כן יוכל לברך, וצ"ע.

ואסר לנו את הארוסות", ולא תקנו בפשטות נוסח כברכת המצות "אקב"ו לקדש אשה", שהרי עומד לקיים מצוה.

ותירץ הרא"ש, דכיון שאין המצוה נגמרת בלקיחת האשה אלא בקיום מצות פריה ורביה, ונמצא שקיום המצוה לא נגמר עד שיוליד, ואין מברכין אלא על מצוה שקיומה נגמר מיד.

והקשה התומים, מדוע לא כתב הרא"ש שאין מברכין כיון שאין המצוה תלויה בו, דשמן תחזור בה האשה ולא תרצה להתקדש. ומזה כתב, דחזינן דלא ס"ל להרא"ש החשש דהרשב"א, ופליג הרא"ש על יסוד הרשב"א.

טעמים נוספים מדוע אין מברכין על מצוות גמ"ח

ובתומים כתב לתרץ, דהא דאין מברכין על צדקה הוא משום שאין מברכין על דבר של פורענות. דכיון דכתיב "כי לא יהיה בך אביון", וזה נצרך לצדקה - הוי כפורענות, ואיך יברך על העני הנזקק.

ולכאורה יש לדון, שהברכה אינה על העני אלא על מצות הניתנה שנזדמנה לידו, וביחס לנותן אין זו פורענות, ויש לפלפל.

ובחידושי הרי"ם (חו"מ סימן צ"ז) כתב לתרץ באופן אחר, שאין מברכין משום שיש ספק שמא אין הוא עני, ואפילו אם מכירו באופן פרטי שהוא אכן עני, מ"מ תקנו ברכה על הרוב, ורוב העניים אינו מכירים ושמן אינם עניים.

ואם תאמר, דאם מספקא לן שמא אינו עני - אם כן לא יתן כלל ועיקר (דהמוציא מחבירו עליו הראייה), דספק חיוב הוא -

(ואם כן גם באופן שאסורה לו, ליתיה לעשה). אלמא, כיון שאפשר למיעקריה לעשה (וכגון שאינה רוצה להנשא לו), אע"ג דאכתי לא עקרא ליה, הוי ליה כמאן דליתיה, דהא לא קביעא".

ובפשטות כוונת הרשב"א לייסד (מדברי הגמרא), שכל מצוה שאפשר לעוקרה נחשבת כמאן דליתיה, ונפק"מ שמצוה כזו אינה דוחה לא תעשה, וכן נפק"מ שאין לברך על מצוה 'עקורה' שכזו כמצוות גמ"ח, דכיון שאפשר לעוקרה (ע"י המקבל) הרי שהיא חשובה כמאן דליתיה ואין מברכין עליה.

ולכאורה יש להבין, מהו הדמיון בין העשה דאונס לחיוב ברכה, דבשלמא אם הנדון הוא אם עשה דוחה לא תעשה, בזה יש לומר, דעשה שאינו קבוע (ואפשר לעוקרו) הרי שבהלכות דחייה אינו אלים בכדי לדחות לא תעשה שבתורה. אמנם לגבי חיוב ברכה מה לי שאין המצוה אלימה, והא סו"ס עשה היא - והוי מצוה, ולמה שלא יברך.

ובעיקר קשה, דלכאורה דברי תשובת הרשב"א סתרי אהרדי. דבתחילה כתב שאין מברכין משום החשש שמא לא תתקיים המצוה, ובפשטות היינו משום חשש ברכה לבטלה. ואח"כ כתב שהוא משום שחסר בחשיבות המצוה, שמצוה עקורה שהיא כמאן דליתיה - אין מברכין עליה, ולא משום חשש ברכה לבטלה, וצ"ע.

אם הרא"ש חולק על הרשב"א

ובאורים ותומים (צ"ז סק"א) הקשה מהרא"ש (פ"ק דכתובות), דנראה שחולק על הרשב"א בזה. דהנה הקשה הרא"ש, מדוע נוסח ברכת האירוסין הוא כנוסח ברכות השבה "אקב"ו על העריות

מנורה חידושי דינים במסכת ברכות בדרום קעג

וז'הו הדמיון לעשה דאונס, שאף שם קיום המצוה תלוי ברצון הנאנסת, ואין האונס עושה את כל המצוה ד'ולו תהיה לאשה' אלא בשיתוף הנאנסת. ולכן אין בכח העשה ד'ולו תהיה לאשה' לדחות את הלאו שאסורה לו, דהעשה אצל האונס הוא חלקי, ואין כח ביד עשה חלקי לדחות לאו.

דיון בדברי האבי עזרי

אלא שיש קצת לעיין בביאור האבי עזרי, לדבריו מהו שכתב הרשב"א דהעשה חשיב 'כמאן דליתיה' ו'כמאן דמיעקריה', כלומר שהוא דין בחיוב העשה, לומר - שאינו חיוב קבוע וגמור - שהרי אפשר לעקור ולבטל החיוב. ולכאורה לדברי האבי עזרי אין העשה והחיוב כמאן דליתיה, דלעולם מצד החיוב הוי חיוב קבוע וגמור אלא שאין הנותן מקיים את כל המצוה, דמעיקרא בהכי חייביה רחמנא - לעשות מצוה חלקית.

והרי שלדברי מרן הרב שך זצ"ל, אין העשה עצמו 'עקור' אלא שנתחדש כאן דין באופן קיום העשה, דעשה שאין בידו לקיימו כולו (אלא בשיתוף), אינו דוחה ללאו ואין מברכין עליו. אמנם לכאורה ריהטת לשון הרשב"א נראה, שכוונתו היתה שהעשה עקור וכמאן דליתיה. והיינו שיש כאן חיסרון בחיוב העשה עצמו, דחיוב שאינו גמור (וכמאן דליתיה) אינו דוחה ללאו ואין מברכין עליו, ויש לפלפל.

ביאור חדש בתשובת הרשב"א

חיוב ברכה - רק במצוה שחיובה גמור ומוחלט

והנראה לומר אולי בדעת הרשב"א, דשם אין כוונת הרשב"א לסתם חשש בעלמא דלמא לא תתקיים המצוה, דכאמור, למה לחשוש שמא העני לא ירצה לקבל

דשמא אינו עני. בזה כתב החידושי הרי"ם שאי אפשר לומר כן, שאם כן לא יתן לשום עני (מלבד אלו שמכירים), והרי שבוודאי שיעשה עוול. ולכן המידה הנכונה היא שיתן בלא ברכה.

והביא ראייה לדבר מהר"נ (ריש מגילה), דבספק מוקפין קוראין בב' הימים (י"ד וט"ו), ולא אמרינן לגבי הקריאה ספק דרבנן לקולא (ולא יקראו כלל), דאם כן - יעשו ודאי שלא כדין, ועל כן קוראים בב' הימים אלא שאין מברכין.

ולכאורה היה אפשר לחלק, דגבי ספק מוקפין כיון ששני הימים לפניו, הרי שודאי מחוייב בקריאה ביום אחד (י"ד או ט"ו) ממה נפשך, ועל כן אמרינן שמספק יקרא בשניהם. אמנם בנתינה לעניים שאין כל העניים לפניו (שנאמר שעל פי רוב יש כאן ודאי עני) אלא עני זה בלבד - הרי דלמא אינו חייב כלל, דשמא אינו עני, ויש לפלפל.

ביאור האבי עזרי לדברי הרשב"א

מצוה חלקית - אינה דוחה לאו, ולא תקנו עליה ברכה

ובספר אבי עזרי (למרן הגרא"מ שך זצ"ל, קמא אישות פ"ג הכ"ג) כתב לבאר כוונת דברי הרשב"א (שהמצוה תלויה בהמקבל), דכשהעני מתרצה ומקבל את הכסף, חשיב שהעני משתתף עם הנותן במעשה המצוה. דכך הוא קיום המצוה - שהוא יתן והעני יקבל, ונחשבת קבלת העני כגמר המצוה.

וזו כוונת הרשב"א במה שכתב שהמצוה תלויה במקבל, והיינו, שאין הנותן עושה את כל מעשה המצוה, אלא בשיתוף המקבל. וכיון שהנותן עושה רק חלק מן המצוה, הרי שעל מצוה חלקית לא תקנו ברכה.

הרא"ש אינו חולק על יסוד הרשב"א

ועל פי זה יתכן להשיב על ראיית התומים, שכאמור כתב להוכיח שהרא"ש פליג על הרשב"א, מדכתב הרא"ש טעם אחר מדוע אין מברכין 'אקב'ו לשאת אשה', ולא כתב הטעם משום שתלוי ברצון האשה ושמא לא תרצה.

ועל פי הדברים דלעיל נראה, דאף שודאי שאין מקדשין את האשה אלא לרצונה, מ"מ חיוב המצוה ד'פרו ורבו' המוטל על הגברא - הוא חיוב גמור ואינו תלוי כלל ברצון האשה, דיסוד החיוב הוא ההשתדלות בחיפוש אשה בכדי לפרות ולרבות, והוא חיוב שאינו תלוי ברצון האשה ואי אפשר לבטלו, שאף אם לא תרצה האשה להנשא לאיש, לא נאמר שמחמת זה נעקר חיוב הנישואין, ושאינו מחיובו של האונס לשאת את אנוסתו, דהתם אם לא רצתה אין כלל חיוב.

(ב) בגדר חיוב אכילת בהמתו

איתא בברכות (מ.), אמר רב - אסור לאדם לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר: "ונתתי עשב בשדך לבהמתך (ואח"כ) ואכלת ושבעת".

ובפשטות הלימוד הוא, מכך שקמ"ל הפסוק, שנותן הקב"ה תחילה מזון לבהמה ורק אח"כ לאדם. ושמעית מינה דכך יש לנהוג הלכה למעשה, להקדים את מזון הבהמה.

והנה הקשו רבותינו האחרונים סתירה לזה, שבכמה פסוקים נראה להיפך - שהאדם קודם לבהמה.

[א] בפרשת נח נאמר: "ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספתו אליך, והיה לך - ולהם לאכלה, קודם לאדם ואח"כ לבהמה.

ממון, והרי ודאי לכך עיניו נשואות. אלא ביאור הענין כך הוא, שהנה בדרך כלל במצוה שעשייתה תלויה רק באדם עצמו ובידו לעשותה - וכגון מצות סוכה, נחשבת המצוה כמונחת לפניו - וכל שחסר הוא רק הרצון לקיום המצוה. וכיון שכך, במצוות כגון אלו חיוב המצוה הוא מוחלט וגמור, שהרי בידו לעשות המצוה - ולמה שלא יעשה.

אמנם במצוה שאינה תלויה רק ברצונו אלא גם ברצון השני (וכגון בצדקה), הרי שאף אם יחליט העני לקבל (או שנשאל אותו קודם - ויאמר כן), לא נאמר שיש כאן חיוב גמור, שהרי סו"ס ביד העני להתחרט ולסלק החיוב. וכיון שכך, אי אפשר לומר שהמצוה מונחת ממש לפניו שנאמר שמחוייב הוא בה בחיוב גמור, שסו"ס חיוב המצוה ניתן לסילוק. וזהו שכתב הרשב"א שנחשבת היא כאילו כמאן דליתא.

והוסיף לחדש הרשב"א, דלא תקנו חז"ל חיוב ברכה, אלא במקום שהמצוה נחשבת כמונחת לפניו, שאז החיוב הוא גמור ומוחלט. אמנם במצוה שחיובה אינו מוחלט וניתן החיוב לסילוק (וכגון במצוה התלויה ברצון האחר), לא נחשבת המצוה כמונחת לפניו ולא תקנו בו חז"ל ברכה.

ובזה יתבאר היטב לשון הרשב"א שכתב, "ומנלן דכל מצוה שאפשר למיעקרא, אע"ג דהשתא לא מיעקרא כמאן דמיעקרא דמי", כלומר שכל מצוה שחיובה תלוי ואינו מוחלט, (שאפשר לסלק את החיוב), הרי שאין החיוב גמור וכאילו עקור ואינו לפנינו.

ובזה יתיישב הדמיון לאונס, שאף שם תלוי החיוב ברצונה, שאם אינה רוצה להנשא לאונס - נעקר החיוב, וחיוב שאינו גמור (אלים), גם אינו דוחה לא תעשה.

להקדים את הבהמה. אכן במקום שישנו אפילו צד של ספק שמא לא יהיה מספיק לאדם, הרי שפשוט שהאדם קודם.

מי יהיה שבע ומי לא

ונראה עוד לחדש, דאף אם יש כדי קיום לכולם, אבל לא בריוח וכדי סיפוק ושובע, ובאופן שרק אחד מהם יהא שבע, והשני יאכל כדי חייו ולא לשובע, נראה מסברא שצערן של האדם (שאינו שבע) קודם לצער הבהמה. דאף שצער"ח דאורייתא (ב"מ ל.), מ"מ בכל מקום צורך של האדם הרי לא חיישינן לצער הבהמה.

ובזה נראה ליישב המקראות:

א דבפרשת נח, שם נצטווה להכניס לתיבה אוכל לכל באי עולם. והרי כיון שאי אפשר לזרוע בתיבה, ומה שהכניס נח זה מה שיש לאכול ואין יותר, ולא ידע נח כמה זמן ישהה בתיבה - הרי שמצד עצם המציאות אין ודאות שלא יחסר לאדם מזונות.

ויעויין בקול אליהו (להגר"א שם) שכתב, שנח נצטווה להכין אוכל כביצה לסעודת אדם, וליתר הבריות כשיעור בליעה. והוכיח כן הגר"א, שאם נאמר שהכין כדי שביעה לכולם לשנה תמימה, מדוע לא הוזכר הנס שהחזיק מועט את המרובה, שנכנסו כל המאכלים בתיבה. ובכל אופן מתבאר בזה, שמזונות התיבה לא היו בריוח אלא בצמצום.

ובאופן זה שאין מזונות כדי סיפוק כולם **כדי שבעם**, הרי בודאי שהאדם קודם. (ואף שיש לפלפל ולומר, שבארוחה הראשונה בודאי יש כדי שובע לכל ולמה לא נקדים בה את הבהמה, נראה דלא שנא, שדנים אנו על כללות השהייה בתיבה ובזה חזרנו לבית הספק).

ב בפרשת חי שרה מובא שלאחר שביקש אליעזר מרבקה, "הגמיאני נא מעט מים מכרך", ענתה לו: "שתה - וגם גמליך אשקה". ומוכח שאדם קודם לבהמה.

ואכן מכאן הוכיח המג"א (קס"ז ס"ק יח), דבמידי דשתיה האדם קודם לבהמה, יעויי"ש.

ג בפרשת בהר נאמר: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לך וכו', ולבהמתך". ושוב משמע שאדם קודם לבהמה.

ד בפרשת חוקת נאמר: "והשקית את העדה ואת בעירם", ומשמע קודם את העדה ורק אח"כ את בעלי החיים.

והאריכו האחרונים ביישוב סוגיא זו כל חד כפי שיטתו, יעויין בבלי חמדה (חיי שרה אות ה), ובשו"ת יד אפרים (על שו"ע אר"ח קס"ז), ובכתב סופר (סימן ל"ב), ובאורי החיים עה"ת (פרשת חוקת כ, ח).

האכלת בהמה לפני האדם - קדימה ולא חשיבות

והנראה אולי בזה, דכשבאים אנו לדון בסוגיא זו, נראה פשוט שאילו ישנו רק מאכל אחד - ואין בו כדי סיפוק גם לאדם וגם לבהמה, ובאופן שרק אחד מהם יכול לאכול, הרי ברור שאין שאלה מי יאכל ומי לא, ופשיטא שהאדם החשוב יאכל - ואף אם לא תאכל הבהמה כלל.

(וק"ו בן בנו של ק"ו הוא, מהסוגיא דבן פטורה (ב"מ סב.) שהלכה כרבי עקיבא, שחייך קודמים לחיי חברך, וק"ו לבהמה).

ובל נדון הפסוק הוא במקום שיש כדי אכילה בריוח לכולם, אלא שהשאלה היא מי קודם, ובזה קמ"ל הפסוק שיש

וזכויותיו ודלמא לא יספיק, לזה שתתה העדה תחילה ואח"כ בעירם.

ג) בגדר ברכת הריח

מעשה במי שננעל בבית הכסא

הנה יש לדון במי שננעל בשרותים ציבוריים, ועד שיגיע פורץ העיריה יעבור זמן רב, והריח קשה לו ואין דרך לצאת. אם מותר להכניס לו מתחת לדלת צמחי ריח להשיב את נפשו, או שמא כיון שאסור לו לברך (ואין כאן סכנה אלא צער גדול) - אסור.

הנה איתא בגמרא (ברכות מג:), מנין שמברכין על הריח, שנאמר: "כל הנשמה תהלל קה", איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח.

למה לי קרא - סברא היא

והקשו האחרונים (ב"ח סימן רט"ז, ראש יוסף ברכות שם, וצל"ח שם), כיון שקי"ל שאסור לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה, והוא המקור לחיוב ברכת הנהנין, למה צריך פסוק לחייב ברכה על הריח, והרי כיון שנהנה מן הריח - סברא הוא שאסור להנות בלא ברכה, ולמה לי קרא, יעויין באחרונים במה שתירצו.³

ולבאורה היה אפשר ליישב בפשטות, שהרי איתא בגמרא (ברכות לה:), שכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה הוי גזלן, שגוזל להקב"ה וכנסת ישראל, שנאמר: "גוזל

ב] בפרשת חיי שרה, שם רבקה אמרה לאליעזר "שתה - (ואח"כ) - גם גמליך אשקה", הרי שמלבד מה שיש לדון בדברי המג"א (שחידש מכאן שיש להקדים האדם בשתייה), שהרי מסתבר שרק לבעלי הבהמה נאמר חיוב ההקדמה ולא לאחריו, וא"כ לא היתה מצווה רבקה בהקדמה זו (וכבר העירו בכך האחרונים).

(ויש לפלפל, שמא מ"מ הנהגה טובה היא אף לאחריו, ומכך דייק המג"א, או שדייק מכך שלאחר שיגיעו המים לידיו של אליעזר יהיה מחוייב להקדים הגמלים, ואעפ"כ אמרה לו רבקה שקודם הוא ישתה).

אלא שלביאורינו לעיל נראה פשוט, דכיון שלא היו המים בידיו של אליעזר ולא הובטחה לו כמות כל שהיא. ואף אם תאמר שבידו לשאוב בעצמו, סו"ס מי יימר שיספיקו המים, שהרי סו"ס אין המים שלו. והרי ששוב חזרנו לבית הספק אם יש מים כדי סיפוק כולם, ובזה אמרין שהאדם קודם.

ג] בפרשת בהר נאמר, שפירות הארץ (הקדושים בקדושת שביעית), ניתנים לאכילה לאדם ולבהמה. ואף בזה יש לומר, דכיון שאסור לזרוע בשביעית והפירות מוגבלים בכמותם, שוב יש להקדים בזה את האדם כאמור.

ד] וכן בפרשת חוקת, שם הכה ממשע בסלע ויצאו מים, ושתו העדה ובעירם. י"ל כיון שהוא דרך נס ואינו מעין מים טבעי המונח לפנינו, והכל כפי מעשיו

3. ובצל"ח שם ועוד תרצו, שכיון שמי שאוכל בלא ברכה כאילו מעל, וקול מראה וריח אין בהם מעילה, אשר על כן לא שייכת הסברא בריח, ולכן הוצרכה הגמרא להביא פסוק חדש של "כל הנשמה". והעירו האחרונים בעיקר תירוצם, דהא דקול מראה וריח - אין בהם מעילה, היינו שלא מחוייב בקרבן מן התורה, אמנם בודאי שישנו איסור מדרבנן להנות אף בהם, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, למה לי קרא - סברא היא.

יהא'), שביאר טעותם של אלו שהיו שותים מים בלא ברכה במקומות המטונפים (כבית המרחץ בזמנם - מחמת צימאון), בטענה שהם אנוסים ואינם יכולים לברך. וכתב הביה"ל, שטענתם היתה נכונה אילו חז"ל היו אומרים ש'מצוה' לברך (שאז אונס המקום המטונף היה פוטרם מחיובם). אלא שחז"ל גם אמרו ש'איסור' להנות בלא ברכה, ולזה אונס לא יועיל, שסו"ס אין כאן מקום סכנה).

אמנם בברכת הריח לא גזרו 'איסור' - אלא רק 'חיוב ברכה', שאף שלא מחסר דבר מהקב"ה ע"י שמריח, מ"מ סו"ס נהנה, ולכן חיבוהו חז"ל (מפסוק) לברך לפני הנאתו.

ב' ראיות ליסוד זה

ונראה להביא ליסוד זה (שברית ישנו רק חיוב ברכה בלא איסור), ב' ראיות בס"ד.

א [כתב הכה"ח (רט"ז אות ג בשם אדני פז), שהרוצה לבדוק אם לדבר שלפניו יש ריח או לא, מותר לו להריח מעט בלא ברכה, כדין מטעמת באכילה (סימן ר"י, ב), שהתירו לטעום מעט בלא ברכה כשאין כוונתו לצורך אכילה.

ולכאורה יש לחלק, שאף שלדעה הראשונה בשו"ע שם, התירו לטעום את התבשיל אפילו לבלוע (עד כזית), מ"מ הרי כבר הביא המ"ב שכל האחרונים חולקים בזה (יעוין מג"א סק"ו), ולא התירו לטעום את התבשיל בלא ברכה - אלא במקום שחזור ופולט החוצה (ורק טועם), שלא התירו להכניס לגופו פנימה אוכל בלא ברכה.

ולפי זה יש לעיין, שאין הדמיון לריח עולה יפה לכאורה, שברית כשמתכוון לנסות אם מריח הצמח, הרי שאי אפשר לפלוט את

אביו ואמו", ואין אביו אלא הקב"ה ואין אמו אלא כנסת ישראל. וביאר המהרש"א (שם לה.), שגזול ממש את הקב"ה, שקודם ברכה הוא של ה' (וביחס לכנסת ישראל - גזלן הוא כיון שכשחוטא - הפירות לוקין ומפסיד את הכלל).

ואם כן, כל זה שייך במידי דאכילה ושתייה, שכשאוכל בלא ברכה הרי מחסר מן המאכל והשתייה וממש נוטל לעצמו דבר שאינו שלו ומחסרו, ובה איכא איסור גזילה. אמנם בריח אף אם נהנה בלא ברכה - הרי שאין כאן חסרון, שאין נחסר הצמח (המפיץ ריח) כתוצאה ממעשה ההרחח כלום, וממילא לא חשיב גזלן, שזה נהנה וזה לא חסר פטור.

ואף למ"ד בגמרא, שאם אוכל בלא ברכה כאילו מעל, הרי כבר ייסד האחרונים (גר"ח סטנסיל מעילה כ. ואתוון דאורייתא סימן ג, ד"ה והנה הספק), שיסוד דין מעילה הוא כדין גזילה.

ונמצאנו למדים, שברית אין איסור גזל כלל, וממילא ליכא לסברא "דאסור לאדם להנות בלא ברכה", שהרי לא חסר לקב"ה כלום. ויתכן לומר, שלכן הוצרכה הגמרא לפסוק חדש ד"כל הנשמה" לחדש חיוב ברכה על הריח גם במקום שאינו כגזלן.

חיוב ברכה לפני אכילה - מצוה ואיסור

חיוב ברכה לפני הרחה - מצוה בלבד

ואם דברינו כנים, הרי שנתחדש בזה, ששאני גדר חיוב ברכה בריח - מבאכילה ושתייה. דבאכילה ושתייה - חייב לברך לפני הנאתו, ואם ינהה בלא ברכה - הרי שמלבד שלא בירך (ועבר על ציווי חכמים), עבר גם איסור, שחיסר והזיק ממון שאינו שלו.

(ויעויין היטב בביה"ל (סימן סב ד"ה 'שלא

שאין איסור להנות בלא ברכה, אלא רק חייבו לברך, י"ל, דבצמח שאינו עומד לריח - לא חייבו, שאין זה עיקר ייעודו של צמח זה.

הכרעת הדין בדין מי שננעל בבית הכסא

ולפי זה היה נראה לומר, במעשה שננעל אדם בבית הכסא ורוצה להריח בלא ברכה, בכדי לסלק ריח רע - שיהא מותר לו להריח בלא ברכה, שהרי כאמור אין איסור להריח בלא ברכה אלא רק חיוב ברכה, ובמקום אונס שאינו יכול לברך (וכגון בנדון דידן שננעל בבית הכסא), הרי שחכמים פטרוהו מחיוב הברכה.

קושיה ליסוד זה - מלשון הרמב"ם והשו"ע

אלא שהקושיה העומדת לנגד עינינו הוא לשונם המפורש של הרמב"ם (ברכות פ"ט ט"א) והשו"ע (רט"ז, א), "כשם שאסור לאדם להנות במאכל או משקה קודם ברכה, כך אסור לו להנות מריח טוב קודם ברכה". ומשמע שיש איסור להנות בלא ברכה אף בריח.

ויעויין בגליוני האבי עזרי על הרמב"ם שם, שהעיר על הלשון שכתב הרמב"ם "כשם", דמשמע שטעם אחד להם, והרי בגמרא מוכח דתרי טעמי נינהו, דאכילה נפקא מסברא, וברכת הריח מפקוק, ונשאר בצ"ע.

ואולי יש לדחוק שלא נתכוון הרמב"ם לאיסור ממש, שלא נחת כאן לגדרי המצוה ורק כתב שיש חיוב לברך באכילה וריח. ולזה כתב, שאסור להנות בהם לפני ברכה, אבל לא נתכוון לדין איסור ממש, וצ"ע.

הריח חזרה - והכל נכנס פנימה, ואיך אפשר להתיר להריח בלא ברכה, ורק באוכל ושתייה התירו - לפי שאפשר לפולטם.

אלא שלדברינו אתי שפיר, דאף שאי אפשר לפלוט חזרה את הנאת הריח, מ"מ כיון שאין איסור להריח בלא ברכה, אלא שרק חייבו להודות על ההנאה, בזה י"ל שאם רק כוונתו לנסות הריח ולא לשם הנאה - לא חייבו לברך, דחיוב הברכה הוא דוקא על הבא להנות. ואף שסו"ס נכנס הריח לגופו - לא איכפת לן, שלא עבר שום איסור בזה.

ובזה עולה הדמיון מאכילה לריח יפה, דכשם שבאכילה אם רק בא לטעום (ולא להנות) ופולט את התבשיל החוצה - לא תקנו ברכה, וכיון שגם אין איסור - שרי, הוא הדין במריח לנסות (ולא להנות) שלא תקנו ברכה וגם אין איסור - ושרי.

ב) הביא הביה"ל (שם ד"ה או לאכלו) את שיטת הגר"א, שכל צמח שאינו עומד לריח (אלא לאכילה או לכל שימוש אחר), אפילו נוטלו כדי להריח בו - אין מברך עליו. וכן בשמים העומדים להעביר ריח רע - לכו"ע אין מברכין עליהם.

והנה, דין זה הוא מיוחד דוקא לברכת הריח, שהרי פרי העומד לריח בלבד או שאינו עומד לאכילה (אך ראוי לאכילה), פשוט וברור לכו"ע, שמי שיטעם ממנו חייב לברך, ולא נאמר שכיון שאין הפרי עומד לאכילה, הרי שיכול לאכלו בלא ברכה. ולכאורה קשה, מאי שנא ברכת הריח מברכת הנהנין של אכילה ושתייה.

ולדברינו אתי שפיר, דאף שאין הפרי עומד לאכילה, מ"מ עדיין יש איסור להנות בלא ברכה, שסו"ס אין הפרי שלו, ואינו יכול להנות בלא ברכה. אמנם בריח

מנורה חידושי דינים במסכת ברכות בדרום קעט

(מכל סיבה שהיא) בהגיע היו"ט והמועד, וכגון שקשים עליו טרחות החג וכו', הרי פשוט שחייב הוא לברך שהחיינו ולא נאמר שכיון שאינו שמח פטור מברכה.

ובכמו כן נראה פשוט, שהאוכל פרי חדש ואינו שמח כל כך באכילתו (אלא שמ"מ נהנה ממנו), הרי שודאי שמברך שהחיינו, ולא נאמר שאם חסר בשמחה א"כ יפטר מברכה.

ומה שאין כן בקניית בגדים וכלים, מבואר בפוסקים (לאורך סימן רכ"ג) שאם אינו שמח בכלי או בבגד - אינו מברך שהחיינו, וצ"ע מאי שנא משהחיינו דפירות ומועדים.

צריך שמחה או לא

עוד צ"ע, דהנה מחד הביאו הפוסקים דלחייב שהחיינו (דכלים ובגדים) בעינן שמחה, ומאידך יעויין במ"ב (רכ"ג ס"ק ט, בשם תשובת הרשב"א סימן רמ"ה) שכתב על הדין שבמת אביו מברך שהחיינו על הממון שירש, וז"ל, "ואף שיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו, מכל מקום יכרך לברך שהחיינו, דאין ברכה זו תלויה בשמחה, אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו, ואע"פ שמתערב עמה צער ואנחה".

ולכאורה כדמות סתירה לפנינו, אם לחייב ברכת שהחיינו בעינן שמחה או לא, וצ"ע.

שהחיינו - לא הודאה על המועד או על הפרי

שהחיינו - הודאה על עצם החיים

כתב הר"נ (סוכה כב: מדפי הרי"ף) וז"ל, "כתבו התוספות שיש מצוות שתקנו בהן 'שהחיינו' כסוכה ולולב ומקרא מגילה ופדיון הבן, ויש מצוות שלא תקנו בהן

אחר כתבי כל זאת העירני הרב גבריאל ארצי שליט"א, שכן כתב בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סימן כ'), שלשון הרמב"ם 'כשם' ו'איסור' הוא לאו דוקא, ולא הספקתי לעיין שם, ועוד חזון למועד.

ד) בגדרי ברכת שהחיינו

מועדים - פירות - כלים

הנה ידוע, שישנם ג' סוגים של ברכת שהחיינו:

א] ברכת שהחיינו על מועדים וימים טובים, הבאים מזמן לזמן.

ב] ברכת שהחיינו על פירות ותבואת הארץ המתחדשים משנה לשנה.

ג] ברכת שהחיינו על כלים ובגדים חדשים (וכן ראיית פני חבירו).

וכתב האליה רבה (רכ"ה סק"ו, ע"פ הגמרא עירובין מ:), שבעוד שברכת שהחיינו על מועדים היא חובה, הרי שברכת שהחיינו על פירות וכלים היא רשות ולא חובה.

ובערוך השלחן (שם סעיף א) כתב, דברכת שהחיינו על פירות (אף שביסודו הוא רשות), מ"מ כבר קיבלו ישראל עליהם כחובה וכולם נזהרים בהם.

ובאופן שישנם ג' דרגות בברכת שהחיינו - מן החמור אל הקל:

שהחיינו על מועדים - חובה גמורה.

שהחיינו על פירות - קיבלו עליהם כחובה.

שהחיינו על כלים ובגדים - רשות.

סיבת החיוב של ברכת שהחיינו

והנה יש לעיין בסיבת החיוב של ברכה זו, שהנה זה ודאי, שאף מי שאינו שמח

שהחיינו - כתפילין. אבל לא פירשו מפני מה תקנו במקצתן שהחיינו ובמקצתן לא תקנו.

ולי נראה, דשהחיינו דמצוות - בזמן תלי, כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין (יומא מ:), דאמרינן בראש השנה וביום הכיפורים שהחיינו, דכיון דמזמן לזמן קאתי - אומר עליהו זמן. הלכך - סוכה ולולב ומקרא מגילה - מזמן מלזמן קאתו (ולכן אומרים בהם 'שהחיינו'). ופדיון הבן - אע"ג דלאו מזמן לזמן קאתי, אפילו הכי כיון שהיא מצוה התלויה בזמן ל' יום של תינוק, שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות - שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו. אבל תפילין ומילה לא תלו בזמן (ולכן לא מברכים בהם 'שהחיינו').

והנה דברי הר"נ צ"ב לכאורה, דבתחילה כתב דברכת שהחיינו תלויה בזמן, ורק מצוה שבאה מזמן לזמן מברכין עליה שהחיינו. ואילו אח"כ הוסיף, שפדיון הבן אף שלא באה מזמן לזמן, מברכין שהחיינו כיון שבא לכלל חיות. ולכאורה קשה, מה לי שבא התינוק לכלל חיות, סו"ס אינו בא מזמן לזמן, ובזה הרי תלי ברכת שהחיינו, ומה תירץ הר"נ.

והנראה אולי בזה, דכוונת הר"נ לומר שיסוד ברכת שהחיינו היא הודאה על עצם החיים, ושורת הדין שהיה אפשר לברך ברכה זו בכל יום, להודות שאנו חיים וקיימים (אולי בברכות השחר), אלא שתקנו חז"ל ברכה זו רק באותן מצוות שבהם חדוות החיים יוצאת מן השגרה ומורגשת טפי, שאז בהרגשה חשובה של החיים תקנו להודות עליהם, וזוהי תקנת ברכת שהחיינו על מועדות וימים טובים, או מצוות הבאים מזמן לזמן.

והוסיף הר"נ, דכיון שתוכן הברכה ועניינה, הוא הודאה על עצם החיים (וכפי שאנו אומרים "שהחיינו וקיימנו"), הרי שאין לך מצוה המקפלת בתוכה הודאה על עצם החיים כפדיון הבן, שבעת המצוה (יום הל') יצא מספק מיתה לחיים, וא"כ אף שלא באה מזמן לזמן, כיון שהיא תלויה ביום הל' - ראוי לברך.

הודאה על החיים - בזמני חידוש ויציאה מהשגרה

ולאחר שנתבאר תוכנה של ברכת שהחיינו, יש לבאר שינוי ברכת שהחיינו בין מועדים פירות וכלים. שזמן המועדים הוא זמן של חידוש, והוא יציאה מן השגרה והרגשת שמחה לכלל, ותקנו אז להודות על עצם החיים. וכן בפרי חדש שהוא שינוי, ויש בו הרגשת חידוש לכלל, תקנו להודות.

אכן בכלים ובגדים שהם חלק מן השגרה היומית, שמעשים בכל יום שאדם בימינו קונה בגדים וכלים הנצרכים לו - לא תקנו בהם, אלא במקום שמרגיש שמחה יתירה, שאז התירו לו להודות (ומ"מ אין הדבר חובה).

ומ"מ אין הדבר תלוי בשמחה דוקא, אלא בתועלת וחידוש מהלך החיים, ולכן גם במקום שמת אביו ואינו בשמחה, כיון שקיבל תועלת גדולה מכסף הירושה, ויש כאן חידוש ויציאה מן השגרה, שפיר מברך שהחיינו.

ה) בגדרי חלומות להלכה

הנה מצאנו בתנ"ך בששה מקומות על ענייני חלומות. וכל החלומות הנזכרים בתנ"ך - הם חלומות אמת. כלומר, מידע אמיתי שנמסר לחולם משמים, ואלו הם:

מנורה חידושי דינים במסכת ברכות בדרום קפא

א. חלום יעקב (ויחלום), והנה סולם מוצב ארצה - ויצא).

ב. חלומות יוסף בתחילת הפרשה (חלום האלומות, חלום השמש והירח והכוכבים).

ג. חלומות שר המשקים ושר האופים (בסוף הפרשה).

ד. חלומות פרעה (שיבולים טובות ורעות, פרות שמנות וכחושות - מקץ).

ה. חלום גדעון (על מלחמת מדין - שופטים).

ו. חלומות נבוכדנצר (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

ז. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

ח. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

ט. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

י. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

יא. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

יב. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

יג. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

יד. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

טו. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

טז. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

יז. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

יח. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

יט. חלום יוסף (על סיום מלכותו וקץ הגאולה - דניאל).

בענייני הלכה

הקישו הפוסקים סתירה בעיקר בין שתי גמרות הנוגעות למעשה ממש.

סנהדרין ז. "הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו (אביו נפטר ואינו יודע היכן המעות שירש) ובא בעל החלום ואמר לו: כך וכך הן, במקום פלוני הם, של מעשר שני הם (או של פלוני הם). זה היה מעשה ואמרו: דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים".

ומשמע שלהלכה לא משגיחים בחלום, ואין צריך לחוש לגזל (שמא המעות של אחר) ויכול לקחתם לעצמם.

ומאידך בנדרים ת. "נידוהו בחלום - צריך עשרה להתיר לו". ומשמע שהחלום אמת עד כדי שצריך התרה.

ואין לומר שהסוגיות חולקות, שהרי שתי הגמרות נפסקו להלכה ולמעשה בשו"ע.

דהנה כתב השו"ע (יו"ד של"ד סעיף

והנה אף שלא מצאנו בתנ"ך כאמור, מי שחלם חלום שוא, מ"מ מוזכר בתנ"ך אפשרות שחלום יהיה שקר (כלומר - מידע כוזב), וכגון: "וכי יקום נביא (שקר) או חולם חלום" (דברים יג), "החלומות שוא ידברו" (זכריה י). "היינו כחולמים" (תהילים קכו).

הסתירות בחז"ל בענייני חלומות ובאופן כללי, מצאנו סתירות בדברי חז"ל בענייני חלומות, הן בדברי אגדה והן בענייני הלכה למעשה.

בענייני אגדה א. אפילו בעל החלומות אומר לו לאדם שלמחר הוא מת, אל ימנע עצמו מן הרחמים (ברכות י:). ומשמע שהחלום אמת, שאחרת למה יחוש.

ב. חלום אחד משישים לנבואה (ברכות נו:).

ג. וכי החלומות שוא ידברו, והרי בחלום

ג. וכן בגיטין (נב). מצינו שר"מ לא התייחס כלל לחלום (כשבא להשכין שלום, וגער בו בעל החלום). וכן בהוריות (יג:) במעשה שלא רצה ר"מ לפייס את ר"ג הנשיא, יעוי"ש.

לה), "נידוהו בחלום הוי נידוי וצריך התרה".

וכן בחו"מ (רנ"ה סעיף ט), "היה פקדון ביד אביו ואינו יודע היכן הניחו, ואמרו לו בחלום: כך וכך הם ובמקום פלוני הם, ושל פלוני הם. ומצאם במקום שנאמר לו ובענין שנאמר לו, דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים, אלא הרי הם שלו".

ישובי הפוסקים

שיטת התשב"ץ

כתב התשב"ץ (ח"ב קכח), שכל חלום הוא ספק אם חלום אמת הוא או לא. וכיון שבכל חלום ספק לפנינו, הרי שבממון מעמידים על חזקת ממון, ובאיסור או סכנה הולכים לחומרא. ולכן בפקדון שהבן מוחזק, הרי שיכול להשאיר את הממון לעצמו, ובנידוי שהוא איסור - אזלינן לחומרא, ומצריכים אותו התרה.

אלא שיש לדון בדבריו, שהרי איתא בגמרא שם שמירי גם במעות מעשר שני, ולכאורה בהם אין מוחזק ולמה לא נחמיר. ועוד, הרי אמרו בגמרא "לא מעלים ולא מורידים", ומשמע שאין משגיחין כלל, ולא שיהא ספק.

שיטת השיבת ציון

א - בכל חלום יש חלק של שקר (וצריך לחוש לו)

והנה בשו"ת שיבת ציון (לבן הנוב"י סימן נב), תירץ ע"פ הגמרא נדרים ח. עצמה, ששם נאמר שאם נידוהו בחלום וגם התירו לו, אפה"כ צריך התרה, שאי אפשר לבר בלא תבן, ויתכן שהנידוי היה אמיתי וההתרה שקר, ולכן חיישינן.

כלומר, שבכל חלום גם אם הוא של אמת, יש בו חלק של שקר וחיישינן.

וכן נפסק בשו"ע שם: "נידוהו בחלום הוי נידוי וצריך התרה, ואפילו התירו לו בחלום אינו כלום".

ולכן כל שהחלום מורכב מכמה פרטים, הרי שאי אפשר שכולם אמת (שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים). ולכן - כיון שמנין המעות ומקומם היה מדויק (כפי שאמר לו בעל החלום), מוכרח שמה שאמר שהם של מע"ש (או של פלוני) - הוא שקר. (ולפי זה בחלום עם פרט אחד לא נדע). ולכן בנידוי שאין אנו יודעים מה אמת ומה לא - חיישינן לחומרא.

אלא שיש לדון מהגמרא (גיטין נב.) שר"מ לא התייחס כלל לחלום, ואף לא לשום חלק בו, וכן מהוריות שם.

ב - חלום הוא על העתיד ולא על העבר

עוד תירץ השיבת ציון, ע"פ מה האמרו חז"ל (ברכות נו.) שהחלום הוא אחד משישים בנבואה. והרי שהחלום גדרו הוא כנבואה, ונבואה היא תמיד על העתיד (שאין נבואה על העבר). ולפ"ז תתיישב הסתירה. שבנידוהו בחלום, הרי ודאי שהנידוי משמים בא, מחמת עבירה או מעשה רע שעשה. ומזהירים אותו מפני פורענות העתידה לבא. וכיון שהם דברים הנוגעים לעתיד, לכן חיישינן שמה הוא חלום אמת. אמנם בפקדון הוא דבר הנוגע לדבר שכבר היה (עבר), ואם כן אין לו שייכות לנבואה, וברור שהוא חלום שקר.

אלא שיש לדון בזה, שהרי בגיטין שם ובהוריות שם, הם דברים הנוגעים לעתיד ולא חשש ר"מ להם.

יישוב חדש: חלומות הנוגעים להלכה - 'לא בשמים היא', שאר חלומות - תלוי בדרגתו

והנראה בזה, דהנה יעויין באגרות חזו"א (ח"ב, קמט) שכתב שחלומות הם מידע משמים שמראים לאנשים גדולים, ואנו אין אנו מחזיקים את עצמינו בדורינו לאנשים גדולים, שנוכל להתייחס לחלומות.

ושמעית מינה, שבדורות קודמים, ומי שמוחזק בדרגה, הרי שודאי שיש להם לחוש לחלום.

והנה, בחלום הנוגע להכרעה בהלכה, ישנו עוד ענין של "לא בשמים היא", שאין חלום יכול להכריע ספק בהלכה (גם אם החלום אמתי). ולכן נראה לכאורה פשוט, שבנדון של כסף הפקדון - אין משגיחין בחלום כיון שהחלום בא להכריע ספק ממון, וזה אי אפשר. אמנם ביחס לנידוי אין כאן הכרעה בהלכה, וחיישינן (אם הוא בר הכי לחשוש לכך).

(ו) נספח - בעניני ל"ג בעומר

בביאור גדר חטא תלמידי רבי עקיבא - בימי ספירת העומר (א)

איתא בגמרא (יבמות סב:), י"ב אלף זוגין תלמידי ר"ע מתו מפסח ועד עצרת במיתת אסכרא, משום שלא נהגו כבוד זה בזה. והיה העולם שמם (שנשתכחה התורה - רש"י). עד שסמך ר"ע חמישה תלמידים חדשים, ומהם חזרה תורה לישראל.

וצריך עיון בתרת:

[א] מדוע חסרון 'כבוד' (העדר מעלה) הוא סיבה לעונש מיתה.

[ב] כיון שתורה מנגא ומצלא (בין בעידן

דעסיק בה ובין בעידן דלא עסיק בה - סוטה כא.), מדוע לא הגנה התורה על תלמידי ר"ע, שהיו כולם ת"ח.

שיטת המהרש"א

יעויין במהרש"א (יבמות שם) שלמד את הגמ' כפשוטה, שחטאם בחסרון כבוד התורה. אלא שהקשה המהרש"א, שאם כל חטאם הוא על כבוד התורה, למה מתו במיתת אסכרא, שהרי היא באה על לשה"ר ומדוע מתו התלמידים במיתה זו. ותירץ, דאפשר שכל אחד דיבר לשון הרע והיה מספר בגנות חברו.

ולכאורה הוא דוחק, דא"כ למה נאמר רק 'שלא נהגו כבוד' (חסרון מעלה), והרי ממש פגעו זה בזה בידיים.

שיטת התשב"ץ

כתב התשב"ץ (ח"א סימן קעח) וז"ל, "לא נתפרש בגמ' מה זלזול נהגו זה בזה, אלא שנינו באבות (פ"ד מי"ב) "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, וכבוד חברך כמורא רבך ומורא רבך כמורא שמים", והם לא נהגו כן ונענשו ומתו, לפי שהיו גורמים לתורה שתחלל על ידן, שהבריות אומרות אוי לו למי שלמד תורה".

ומבואר בתשב"ץ, שהכל התחיל בחסרון כבוד, אלא שזה גרם לחילול ה' ולכן נענשו.

ואף כאן צ"ב לכאורה, למה נקטו חז"ל ב'אמצעי' (לא כבוד) ולא בסיבה האמתית של חילול ה' (ועוד צ"ב, למה לא הגנה עליהם התורה).

ביאור המדרש רבה

יעויין בקהלת רבה (פי"א אות י) וז"ל, "רבי עקיבא אומר, שנים עשר אלפים

תלמידים היו לי מגבת ועד אנטיפרס, וכולן מתו בחיי בין פסח לעצרת, ובסוף העמידו לי שבעה. אמר להם: הראשונים לא מתו אלא מפני שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה, אתם לא תהיו כן. מיד עמדו ומלאו כל א"י תורה". (ופירש ביפ"ת, "שהיתה עיניהם צרה בתורה אלו לאלו - לא היו רוצים להנות זה לזה בלימוד").

ומבואר, שלשיטת המדרש, חסרון הכבוד הוא בזה שלא רצו ללמד אחד מהשני, וכל אחד שמר את תורתו לעצמו. וצ"ב, למה זה סיבה לעונש מיתה.

שיטת שער הכוונות והחיד"א

כתב בשער הכוונות (דף א' ע"ג), שהיו מ'מוחין דקטנות', ולכן היו קנטרנין ושונאים זה את זה.

ובן נקט החיד"א (לב דוד סוף פרק ל) על דרך הקבלה, שנענשו על שנאת חינם.

ביאור חדש בגדר חטא תלמידי ר"ע - חסרון בכבוד ת"ח הוא חסרון בכבוד התורה בעצמה - וגורר אחריו בהכרח 'ביטול תורה'

ואולי אפשר לבאר, דהנה יש לחקור אם התביעה על תלמידי ר"ע - היה על יחסם של התלמידים זה לזה (פגם במידות), או על יחסם לתורה (פגם בדעות).

ונראה ששני הדברים נכונים, אלא שהאחד שורש וסיבה, והשני ענף ותוצאה.

צורת הלימוד המיוחדת בדיבוק ת"ח - והנפק"מ מכך להלכה

דהנה איתא בגמרא (ב"מ לג.), אמר עולא - ת"ח שבבבל עומדים זה מפני זה. ופירש"י - כדין תלמיד לרב, לפי שהיו יושבין

תמיד בבית המדרש יחד, ומקשין ומפרקין וכולם למדין זה מזה.

ויעויין בנימוק"י שם שביאר, שכוונת רש"י שעומדים זה מזה - היינו כמלא עיניו וכדין רבו מובהק, ולא רק בד' אמות, וכתב שכן דעת הרא"ש (שם בסימן ל).

וביאר הנימוק"י הכרח הראשונים, שהרי זה פשיטא שיש לעמוד בפני ת"ח, ומה קמ"ל עולא. ועל כן כתבו הראשונים, שכוונת הגמרא לחדש שעמדו אף במרחק של כמלוא עיניו וכדין רבו מובהק.

דיבוק ת"ח - כהשפעת רבו מובהק

ומתבאר מכאן חידוש גדול, שת"ח הלומדים יחדיו בדיבוק חברים (שזו צורת לימודם הקבועה), הרי שלא רק שמחכימים זה את זה בתורה ומרבים בידיעות, אלא שע"י הדיבוק והחידוד מעמידים את קומת הת"ח זה לזה, כשם שרבו מובהק שרוב תורתו הימנו (בכמות ובאיכות) מעמיד תלמידים, והוא דבר חידוש.

וביאר הדבר אולי, שע"י הלימוד בצוותא תמיד, חשוף הת"ח הפרטי לביקורת רבת גוונים משאר הת"ח, דבר החושף בפניו כמעט את כל האפשרויות הניתנות לומר בסוגיא, וכשהוא מוקף בחבילות של קושיות מכל עבר - מחד, ומאישורים והסכמות לסברתו מאידך, הרי שמערכת זו בונה מהיסוד את קומת הת"ח שבו, ומגדלת ומעצבת בנין שלם.

דיבוק ת"ח שלא כהוגן - חסרון בתורה ובבנין הת"ח

ולפי זה, כשהלימוד בצוותא אינו כהוגן, הרי שמלבד שחסר הת"ח ידיעות בתורה שיכול היה לקבל מחבריו, הרי שמתמעטת

מנורה חידושי דינים במסכת ברכות בדרום קפה

יום שיחול ליל הסדר יחול ת"ב, שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" - וילפינן מינה (רמ"א תעו, ב), שאוכלים ביצה בליל הסדר שהוא מאכל אכלים - דומיא דת"ב שאנו אכלים. ושמעית מינה שישנו קשר פנימי הקושר בין פסח לת"ב, עד כדי הנהגות למעשה.

והבא נמי צ"ב, מהו הקשר הפנימי שבין פורים ול"ג בעומר.

הערה שניה:

כתב השו"ע (תצג, ב) "נוהגין שלא להסתפר עד ל"ג בעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר". וכתב הרמ"א שם, "ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג ומרבין בו קצת שמחה".

וביאר המ"ב (שם) מחלוקתם, דפליגי מתי פסקו לגמרי למות. דלשו"ע רק בל"ד פסקו לגמרי, ועל כן ביום ל"ג בעומר עדיין נוהגים מנהגי אבילות. ולרמ"א כבר בל"ג פסקו מלמות, ולכן עבדינן שמחה - ואין מנהגי אבילות בל"ג בעומר.

ולכאורה כיון שנחלקו השו"ע והרמ"א מתי מסתיימים מנהגי האבילות על תלמידי ר"ע, ומה שמרבים שמחה ביום ל"ג בעומר לרמ"א, הוא רק בגלל דס"ל שאז פסקה המגיפה, א"כ לדעת השו"ע (שבל"ג עדיין היתה מגיפה), הרי שאין לשמוח כלל בל"ג בעומר, ולמה נוהגין בו קצת שמחה בריקודים והדלקת מדורות ושמיעת שירים.

מדורות 'אשכנזיות' ומדורות 'ספרדיות'

ולפי זה צריך היה להיות (לטעם זה של מנהג השמחה), שבני אשכנז ישמחו וידליקו מדורות בל"ג (מדורות 'אשכנזיות'),

קומת הת"ח (לעומת מה שיכול היה להשיג כשהדיבוק היה כהוגן), ומתמעט עד מאוד השפעת ה'רבו מובהק', ואין ספק שיש כאן ביטול תורה וחסרון באיכות, לעומת אם היה הדיבוק חברים כראוי לו.

והנה איתא בגמרא (שבת לג:), נענה רבי שמעון ואמר, **אסכרא** באה לעולם בעוון ביטול תורה.

ועל פי כל הנ"ל יתכן לבאר, שזהו שורש חטא תלמידי ר"ע, ומיתתם שנענשו במיתת אסכרה. דכיון שלא נהגו כבוד זה בזה, הרי שלא היה הדיבוק כראוי ולא השיגו מעלת 'רבו מובהק' אחד מן השני, ופגם הדבר באיכות הלימוד ובקומתם הרוחנית, והעברת התורה לדור הבא נמצאה פגומה, ונענשו על כל ביטול התורה שנגרם.

אמור מעתה, שעצם העונש היה על ביטול תורה (הכולל חסרון יסודי בקומת הת"ח כאמור), אלא שהסיבה והשורש לכך היה - "שלא נהגו כבוד זה בזה". והיינו, שלא למדו בדיבוק הראוי והפסידו את מעלת ה'רבו מובהק'.

ולא הגנה התורה עליהם, שהמזלזל בתורה, כיון שלא מעריכה כראוי - אין היא מגינה עליו (יעיין כוכבי אור סימן ח, מהמעשה של דוד המלך שכיסוהו בבגדים ולא חם לו).

בביאור גדר חטא תלמידי ר"ע בימי ספירת העומר ובגדר יום ל"ג בעומר (ב)

ד' הערות בענין ל"ג בעומר. הערה ראשונה:

כתב השו"ע (תכח, א) "ביום שיחול פורים יחול ל"ג בעומר". ואין לומר שכוונתו לסימנא בעלמא, שהרי כתב שם גם שבאותו

גדר יום ל"ג בעומר

עוד יש לעיין בסוד תוקפו של יום ל"ג בעומר, שבו מאות אלפי יהודים מכל גווי הציבור, מתאספים יחד בכל שנה ושמחים במירון (מה שלא מצאנו בשום צדיק אחר). ויש לתמוה, מהו הסוד שמושך אפילו אנשים רחוקים מתורה, לא להתעצל ולכתת רגליהם ולנסוע שעות רבות בצפיפות ובדחוקת לציון הרשב"י.

ובעיקר, מה פשר השמחה הגדולה עם ריקודיהם ומחולות על הציון ביום זה.

ל"ג בעומר - היום המסוגל להצלת התורה

ההצלה הראשונה

והנראה בביאור גדר יום ל"ג בעומר, על פי מה שקיבלנו מרבנותינו - שהוא יום המסוגל להצלת התורה, וכפי שיתבאר לקמן.

הנה הקשה הגר"י עראמה (בספרו עקדת יצחק), כיון שביציאה ממצרים היו ישראל במ"ט שערי טומאה, הכיזד יתכן שתוך חמישים יום נטהרו וזכו לקבל את התורה, שהרי ע"פ דרכי הטבע צריך לזה לפחות שבעה יובלות (350 שנה), ואי אפשר לקבל תורה בטומאה. ותירץ, שע"י שאכלו את המן (לחם מן השמים) נתקדשו וניטהרו ועלו לשערי קדושה, ולולא אכילת המן לא היו יכולים לקבל תורה.

מתי מוזכר ל"ג בעומר בפעם הראשונה בהו"ל

כתב בשו"ת חת"ס (רלג), שהמן התחיל לרדת בפעם הראשונה בל"ג בעומר (יעו"ש ראיותיו). ונמצא, שמה שהציל ואיפשר את קבלת התורה היה המן שירד בל"ג בעומר. ונמצאנו למדים, שעיצומו של

ובני ספרד יעשו שמחה ומדורות בל"ד (מדורות 'ספרדיות').

ועוד קשה, דאיך יתכן לשו"ע לעשות תרתי דסתרי לכאורה - דהיינו, מצד אחד להפסיק את מנהגי האבילות במקצת (ע"י שירים ומדורות) ומצד שני להמשיך במנהגי האבילות עצמם (תספורת וחתונות), ומהו הפלגין הזה, וצ"ב.

הערה שלישית:

הקשה הפר"ח (שם), דאיזה טעם הוא זה, לשמוח על כך שתלמידי ר"ע פסקו מלמות. והרי לא נתבטלה הגזירה, שכל מה שפסקו מלמות הוא בגלל - שכולם מתו (ולא נשאר עוד את מי להמית), ולשמחה מה זאת עושה. ובשלמא אם לא היתה כל הגזירה מתקיימת - שפיר יש לשמוח, אמנם כעת שנקיימה הגזירה במלואה, איזו שמחה יש כאן, וצ"ג.

הערה רביעית:

יעו"ן בכף החיים (תצג סעיף ב), שהביא בשם המהרח"ו - מעשה ברבי אברהם הלוי שהיה אומר 'נחם' של נוסח ת"ב כל השנה (לרוב חסידותו היה מתאבל על החורבן כל השנה), ואף כשהיה במירון בקבר רשב"י בל"ג בעומר אמר כן. ואמר המהרח"ו - שראה בהקין את רשב"י - שהקפיד עליו ואמר: "מדוע הוא אומר 'נחם' ביום שמחתנו, ולכן יהא בנחמה". ולא ארכו הימים עד שמת בנו רח"ל.

ובאמת צ"ב, מדוע הקפיד רשב"י על ר"א הלוי, והרי היה מתאבל על ירושלים וכוונתו לשמים. עוד קשה, למה אמר רשב"י "ביום שמחתנו", ולכאורה היה צריך לומר "ביום שמחתי" (והיינו ההילולא שלי).

מנורה חידושי דינים במסכת ברכות בדרום קפו

ומבואר בגר"א, שבדרך הטבע אין יכולת לאדם הרגיל לזכות מעצמו לבדו למ"ח קניינים (אלא ליחיד סגולה), אלא שהדרך להגיע לקנין התורה היא ע"י דיבוק חברים, שאוהב את הבריות ולומד מכל אחד, וע"י כך מקבל מהאחר את שאר הקניינים החסרים לו, וזוכה מכח הרבים למ"ח הקניינים.

ונמצא לפי זה, שחלוק קנין "אוהב את הבריות" משאר קניינים. שבכל הקניינים כל קנין הוא לעצמו, וקנין ד'אוהב את הבריות' הוא האמצעי היחיד לאדם הרגיל להגיע למ"ח קניינים ולזכות בתורה.

ובאמת ע"פ סדר המשנה (אבות פ"ו מ"ה), הקנין ה"ג (המכוון כנגד יום ל"ג בעומר - ע"פ המנהג לקנות בכל יום מימי הספירה קנין אחד) הוא קנין "אוהב את הבריות".

מל"ג בעומר האדם מישראל מוכן לקבלת התורה (מהרש"א)

ועל פי זה יתבארו אולי דברי המהרש"א (מו"ק כח.), שכתב שמיום ל"ג בעומר כבר האדם מוכן לקבלת התורה.

ולחאמור, כיון שזכה לקנין ה"ג 'אוהב את הבריות', הרי שע"י כח הרבים כבר זוכה בכל הקניינים ומוכן הוא לקבלת התורה.

אור חג השבועות מתחיל להתנוצץ מל"ג בעומר

ועל פי זה יומתק מה שכתוב בספרי חסידות (קדושת לוי פרשת ויצא), שקבלה בידם שמיום ל"ג בעומר מתחלה הארת חג השבועות.

יום זה מסוגל להצלת התורה (והוא הפעם הראשונה שמופיע ל"ג בעומר בתורה).

ההצלה השניה

כשמתו תלמידי ר"ע, נאמר בגמ' (יבמות סב:) **"ונמצא העולם שמם"**. ופירש"י, שנשתכחה התורה.

ומבואר, שעיקר ותוקף הגזירה לא היה רק לגרום ליתמות למשפחות הת"ח, אלא עיקר הגזירה היה על שכחת התורה (ומיתת התלמידים היה רק אמצעי לכך).

וע"י שסמך ר"ע ביום ל"ג בעומר חמישה תלמידים חדשים מן הדרום (וביניהם רשב"י), ניצלה התורה. ושוב היה זה ל"ג בעומר 'היום המסוגל' להצלת התורה.

ומיושבת קושיית הפר"ח, מדוע שמחים שפסקו מלמות, והרי כולם מתו. ולהאמור מיושב, שלא היתה הגזירה על מיתתם אלא על שכחת התורה, ופסקו מלמות - היינו שמיתתם לא גרמה את שכחת התורה. ונמצא שנתבטלה הגזירה ביום ל"ג בעומר - ולכן שמחים בו.

הצלת התורה בכל שנה ושנה

כתב הגר"א בפירושו למשלי על הפסוק (פרק ל"א פסוק כט), "רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה". ופירש, שכשהאדם זוכה למ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, אזי נקרא הוא "אשת חיל" (בגימטריא מ"ח). אבל לא כל אדם זוכה לכך, ועל פי רוב לכל אחד ישנם מקצת קניינים ולחבירו מקצת קניינים אחרים. וזהו שנאמר: "רבות בנות עשו חיל". והיינו, שביחד לכולם יש את המ"ח קניינים, אבל לכל אחד בפני עצמו (ע"פ רוב) יש רק מקצת הקניינים.

נחם ביום שמחתנו, ולא אמר ביום שמחתי, להורות שלא הקפיד עליו מצד שנהג אבילות בהילולא דרשב"י, אלא על שלא השכיל להבין את גודל מעלת היום שהוא יום שמחה וישועה לכלל ישראל.

סוד השמחה של ל"ג בעומר - שמחת התורה

ובזה יתבאר מדוע אף לשיטת המחבר (שאף בל"ג מתו) ונוהגים עדיין מנהגי אבילות, מ"מ כיון שיום זה יסודו "הצלת התורה", הרי שדוחה האבילות במקצת ונוהגים בו שמחה לכו"ע.

ובזה יתבאר, שרואים אנו ביום זה במירון שמחה מתפרצת, שכמוה נראית רק ביום שמחת תורה, שהרי עיצומו של יום זה מכון ומסוגל להצלת התורה. ועל כן כל נשמות ישראל נמשכות למקום זה, שע"י רשב"י (שהעביר את התורה הלאה מרבו ר"ע) ע"י הפצת תורת הקבלה, הציל משכחת התורה.

וביון שתורה וישראל חד הם, הרי שמכל קצוות ישראל ומכל החוגים באים יחד לשמוח במירון בהצלתה של התורה.

סוד המדורה

ויתכן שזהו פשר המנהג להדליק מדורות, בבחינת "הלא כל דברי כאש נאום ה'", כי לא תשכח מפי זרעו, ואש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה. לסמל כי יום זה דל"ג בעומר מסוגל להצלת התורה, והוא המעמיד והשומר - שאש התורה תמיד תבער.

הקשר הפנימי שבין ל"ג בעומר לפורים

ובזה יתבאר דברי המחבר שכתב, שלעולם ביום שיחול פורים יחול גם ל"ג בעומר, שאף בפורים ישנה בחינה של הצלה

ולהאמור מוכן, שע"י הקנין דיום ל"ג בעומר (אוהב את הבריות), מוכנים הם כלל ישראל לקבלת התורה (שהרי זכו ע"י זכות הרבים במ"ח קניינים), ודבר זה גורם להארת חג מתן תורה. (דחג מתן תורה הוא לקנות את התורה, ולא רק ללומדה, וזה יתכן רק ע"י מ"ח קניינים, שעושה קנין שתהא 'תורה דיליה' - "ובתורתו יהגה יומם ולילה").

ועל פי זה יתבאר, מה שבכל שנה יום ל"ג בעומר הוא היום המסוגל להצלת התורה. שהרי לבד אי אפשר להשיג את כל המ"ח קניינים, אלא בקניית מידת "אוהב את הבריות", שמתחדשת ביום ל"ג בעומר, והיא היא המאפשרת את הזכייה בתורה. ונמצא ששוב ובכל שנה ושנה, יום ל"ג בעומר מציל ומאפשר את הזכייה בתורה.

ביאור עומק חטא תלמידי ר"ע

ולפי זה יתבאר מדוע נגזרה מיתה על התלמידים. שמכיון שלא נהגו כבוד זה בזה, הרי שלא היה להם את קנין "אוהב את הבריות", ולא יכלו לקנות מ"ח קניינים - ולזכות בתורה ולהעבירה לדור הבא (שא"א להעביר תורה חסרה, שבלא קניית כל הקניינים לא זכו בתורה בשלמות). ולא היתה ברירה אלא לסלקם מן העולם.

הקפידה של רשב"י על ר"א הלוי

ובזה יתבאר מה שהקפיד רשב"י על ר"א הלוי שאמר 'נחם' ביום ל"ג בעומר. שלאמור, יום זה מונח בו 'הצלת התורה' ואינו יום פורענות ככל יום (כשם שלא אומרים נחם בשבת ויו"ט). ולרום דרגת ר"א הלוי (שהיה גבורא רבה) הקפיד עליו רשב"י שלא השכיל סוד זה.

ולכן אף התבטא הרשב"י "למה הוא אומר

מנורה חידושי דינים במסכת ברכות בדרום קפט

וקיום לתורה, ע"י שקיימו וקבלו שוב מאהבה בעומר חוזר בכל שנה אותו האור המשמר
את התורה (מגודל אהבת הנס), ונתבססה מציל ומקיים את התורה בכל דור ודור, ובכל
התורה בשלמות וברצון. ואף כאן ביום ל"ג שנה ושנה.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני-ברק

הכהן סקלי שליט"א עורך הקובץ מנורה שבדרום ראיתי הקובץ לחודש ניסן תשפ"ב.

לכבוד הגאון האדיר רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, והגה"צ רבי און

לעשות את אביו שליח למזוג לו ד' כוסות

דאין לעיכובא כמ"ש בילקו"י פסח כרך ג' עמ' קפב אחרים מוזגים לו את הכוס דרך חירות, ולא תמזוג אשה לאיש, וכתב שם בסוגריים מורבעות, ואמנם כ"ז רק להידור מצוה ולא לעיכובא ואין צורך שכל אחד יבקש מאחר שימזוג לו אלא בני הבית מעצמם ימזגו זה לזה ומי שלא מזגו לו אחרים ימזוג לעצמו, ואמנם הביא שם בהערה מש"כ בערוך השולחן סימן תעג ס"ו שכתב, שאף שכתבו שבעל הבית לא ימזוג בעצמו אלא אחר, כדרך חירות אנו אין נזהרין בזה, כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג ואין הבעל עדיף ממנה, ולכן נוהגים למזוג בעצמו ואין בזה קפידא עכ"ד, וכתב הראש"ל בילקו"י שם שיש להשיב ע"ז שמה רמות רוחא שייך בזה לבקש מאשתו או בנו שחייבים בכבודו למזוג לו את הכוס ובפרט בליל הסדר שכולם יודעים שהוא דרך חירות, והוסיף שהרי מפורש בגמ' ובשו"ע אבן העזר סימן פ' ס"ד כל אשה רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו ומזוגת לו את הכוס ולכן נראה שהכא האשה חייבת למזוג את הכוס לבעלה.

ומ"מ לגבי בן שיבקש מאביו כתב שם בילקו"י, אם היה האב רוצה לשרת בנו ולמזוג לו יין מותר לקבל ממנו, אבל הבן צריך שיבקש מאביו סליחה על שגורם לו

ראיתי במאמרו של הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א שכתב לדון אם מותר לבן לעשות שליח את אביו למזוג לו ד' כוסות, והביא שם מתשובות הגר"מ סאקס זצ"ל, ראב"ד בד"ץ קהילת יראים ובעמח"ס מתנת משה, והיות וא"א להפטר בלא כלום, אכתוב כאן לעילוי נשמתו במש"כ לדון בסימן כח אות ב' שהשיב על שאלת כת"ר שליט"א עמ"ש"כ בשו"ע סימן תע"ג ס"א ברמ"א שכתב ובעל הבית לא ימזוג בעצמו בליל הסדר ורק אחר ימזוג לו האם מותר לבן לבקש מאביו שימזוג לו או לא, והשיב שם, שנראה פשוט שאסור דהא אפילו בדין הסיבה דמעכב הרי במקום שיש חסרון כבוד פטור כמו תלמיד בפני רבו כיון שאינו כבוד, א"כ ודאי כאן שאין כבוד למזוג לבנו שאסור לבקש ככה ע"כ תשובתו.

והנה כן הורה הגר"א נבנצל שליט"א והו"ד בשו"ת מציון תצא תורה ח"א אות קח בזה"ל: "שאלה: האם יש חסרון כיבוד אב ואם להרשות לאבא למזוג לבנו ד' כוסות בליל הסדר, והאם סומכים על מחילה שלו בכה"ג. תשובה: לענ"ד אין לבן להרשות לאביו למזוג לו".

והנה אין מזיגה זו לעיכובא וכמו שנראה מהערוך השולחן בסימן תע"ג ס"ו, וממילא נראה דיש להחמיר בזה, וכן נראה

טירחא, ואם היה האב תלמיד חכם בערך הדור לא יסכים שישרת אותו אלא א"כ היה האב מקפיד מאד ע"כ, ורוצה דוקא לשרת את הבן וישמח אם יקבל ממנו, שאז רצונו זה כבודו ואם גם אביו וגם אמו הגישו לו כל אחד מהם כוס אחד, והוא אינו זקוק אלא לכוס אחד, ואביו בן תורה יש להעדיף לקבל מאמו, ולא יקבל מאביו משום שאם יקבל מאביו כיון שאביו בן תורה הוא חלשא דעתיה כשיראה שכיבוד האם חמור בעיניו יותר, ויעו"ש בהערה שצ"יין לדברי הגמ'

בקידושין דף לא ע"ב ובמה שהביא בזה דברי הפוסקים וצרף לכאן. ועיי' עוד בהא בפסקים ותשובות יו"ד, ומסתמא כת"ר שליט"א האריך בזה בהגדה של פסח פרדס יוסף החדש, ולא הספקתי לעיין שם.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

מכתב ב'

הרב אוריאל אייזנבך

א. קיום דברי סופרים במסירות נפש

ויפצר אותו עוד הפעם, ויחל לאכול והקיאן שוב, ועשה כן ג' או ד' פעמים, ושאל אותו א' מגדולי תלמידיו המפורסמים שהיו עמו בדרך מדוע מצער נפשו כאשר לא תוכל שאת אותו העת לאכול, והשיב הלא אמרו רז"ל כל מה שאומר לך בעל הבית עשה, ובכל מקום שנאמר עשה אפי' בדברי סופרים, שיעורו לקיים עד שתצא נפשו,

ומ"מ עדיין כמדומה שאין הכונה בכל זה כפשוטו ממש, והכל לפי מה שהוא אדם.

בעמ' רנב העתיק הרב אביטבול שליט"א בשם הדברי יציב שאינו יודע מקור להנהגת החכם צבי שכל דבר שנאמר בחז"ל "חייב", יש למסור עליו את הנפש.

ויעויין בהקדמת בני הגר"א ז"ל לביאורו לשו"ע או"ח שכתבו "אספר אל חוק א' מהנהגותיו, פעם אחת בהיותו בדרך, ולן אצל איש ישר הולך, בערב נתן הבעה"ב לפניו לאכול, והפצירו לאכול, וישם בפיו והקיאן כי נתקלקלה איסטומכתו, ויבא בעה"ב ומצא הקערה שלימה כבתחילה

ב. בדין לולב עקום

מד' רש"י, ואילו תיכף בסמוך כשכתב דין נענוע הלולב, כתב שצריך שיהיה צד פניו של הלולב דהיינו הצד האדום (!) כלפי המנענע, והצד הירוק כלפי חוץ, ומבואר דקרא לשדרה צד פניו, מה ששאר הראשונים קראו לשדרה אחורי הלולב, ומבואר א"כ שגרס בגמ' כרש"י, ואעפ"כ פי' כשאר הראשונים, וכמו שביארתי שם בד' רש"י, שלא יחלוק על שאר הראשונים בדבר הפשוט לכל רואה דלעבר השדרה הוא ברייתו, ולא יתכן איפכא.

בגליונות כו - כח ביארתי דהראשונים מסכימים לדעה אחת דלולב עקום לפניו פסול ולאחריו דהיינו לצד השדרה כשר, ושגם ד' רש"י היא כן, ודלא כד' הכפוט שהבין מפשטות ד' רש"י להיפך ובמחז"ב חשב לדבריו לדינא, והוכחתי שם כן מדברי ר"א מן ההר ז"ל,

ובעת ראיתי בסידור רס"ג ז"ל דמוכח כן, שכתב ג"כ בהל' לולב דאם הוא עקום לפניו כשר ולאחריו פסול וכדמשמע



מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

אכילה ושתייה באמצע ההגדה

לדרוש את ההגדה כמ"ש הרמב"ן וסיעתו, דהא מפורש במשנה בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה.

ומ"מ לא התפרש בדברי הראשונים הנ"ל האם האיסור הוא רק ביין או בכל משקה.

אולם דעת רבים מהראשונים כדעת בעה"מ ותוס' שמותר לשתות יין גם משהתחיל בהגדה; כן הסכימו ההש"ל, המאורות, המכתם והמאירי בפסחים ק"ט ע"ב שהוא רשאי לשתות ע"ש. וכ"ד הריטב"א בהלכות ליל הסדר ופירוש ההגדה וז"ל אמרו חכמים כי בין הכוסות הללו אם רצה לשתות יין או מים ישתה ואפילו באמצע ההגדה ע"ש. וכ"נ דעת הראב"ד בהשגות לבעה"מ לדף ק' ע"א [י"ט ע"ב מדפי הרי"ף] שכתב וז"ל וכן הטעם לד' כוסות שטעונים ברכה לפניהם כאו"א שהרי הוא מפסיק בהגדה על כרחו, ואפילו אם נאמר שהוא מותר לשתות בתוך ההגדה ולעולם בכרכה שהרי הפסיק בעל כרחו בדבר שאינו יכול לעשות עם שתייתו ע"ש, וזה כדברי ההש"ל וסיעתו הנ"ל שהסבירו בדעת הרי"ף שאע"פ שמותר לשתות מ"מ כיון שאינו יכול - צריך לברך שוב. ור' מנחם בפ"ז ה"י כתב שאין ספק שאם בא לשתות בתוך ההגדה אין כאן איסור 'אע"פ שמכוער הדבר' ע"ש, ומבואר שמעיקר הדין שרי, וכ"נ מסתימת שא"ר שהעתיקו את המשנה

בגליון ניסן תשפ"ב דן הרב אברהם הלר בענין שתיית יין ושאר משקין באמצע ההגדה, ונשאר בצ"ע בדין שאר משקין. ונראה שלמעשה יש להתיר בשאר משקין וכפי שנבאר בס"ד;

הבה"ל בסי' תע"ג ס"ג הביא את מחלוקת הרמב"ן [במלחמות בדף כ"ד ע"א מדפי הרי"ף] והר"ן עם בעה"מ ותוס' [בדף ק"ג] אם מותר לשתות בתוך ההגדה. והנה לשון הרמב"ן הוא משמזגו לו כוס שני והתחיל במצותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה ע"ש. והר"ן כתב שאחר שמזג הכוס לספר עליו יצי"מ שהוא מהתורה אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה ע"ש. ור' דוד בדף ק"ט ע"ב כתב בזה"ל שאינו בדין שימזוג את הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה וישתה אותו עד שלא תגמור מצותו כסדר שתקנו חכמים ע"ש. ומהר"ם חלאוה שם כתב בסתמא שמהתחיל לדרוש אסור לו לשתות ע"ש. וכ"כ ר' יונה בסדר ההגדה וז"ל אבל ודאי לאחר שהתחיל לומר ההגדה אין לו לשתות עד שמברך גאל ישראל, והכין פירשו רבוותא ז"ל ע"ש. ומקור דברי כולם הוא רב שריא ורב האי גאונים שהביא ריצ"ג בעמ' צ"ט [שהביאו הרמב"ן בסוף דבריו] וז"ל דבתר קדושא אתסר ליה למשתי עד שדורש מארמי אוכד אבי וחותם בגאולה ע"ש, וכונתו רק לאחר שהתחיל

מלשון השו"ע, וכפי שכתב בספר פסח מעובין אות רט"ו. אולם סיים שם בזה"ל: מתוך דברי ארז"ח, מריה דהאי שמעתתא, שהביא הרב ז"ל בב"י איני מבין כן, שכתב וכו' 'ולא רצה' וכו', דברים אלו מראים בבירור דאם היה רוצה להבדיל קודם גמר ההגדה היה יכול, אלא שלא רצה ע"כ. וא"כ גם בלשון השו"ע שכתב ישלים ההגדה ואח"כ יבדיל, אפשר שכונתו שאין לו צורך וענין להבדיל מיד ולכן למה יעשה כן בחינם, אבל איסור גמור אם רוצה לשתות לא שמענו מדברי השו"ע.

ולמעשה. בשתיית יין יש להחמיר כדעת הרמב"ן וסיעתו, אולם באכילת פירות וירקות ובשתיית שאר משקין אפשר להקל, דהא אין הכרח שהרמב"ן וסיעתו אוסרים גם בזה, דאפשר שרק ביין אוסרים, וכיון שרבים מהראשונים מתירים להדיא אף ביין אפשר לסמוך עליהם עכ"פ באכילה ובשתיית שאר משקין.

בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה, ומשמע בכל גוני מדלא חילקו.

ומפורש בספר ההשלמה [והעתיקו המכתם] שם שמותר גם לאכול, וז"ל ומותר נמי לאכול ירק ופירות בתוך ההגדה עי"ש.

והנה הב"י בסי' תע"ג כתב בזה"ל: כתוב בארחות חיים [סדר ליל פסח אות י"ב] פעם אחת שכח רבי להבדיל במוצאי שבת י"ט של פסח עד שאכל ירקות והתחיל ההגדה וקודם שגמר ההגדה נזכר 'ולא רצה' לחזור ולהבדיל עד שהשלים ההגדה עד גאל ישראל עכ"ל. ומקור הדברים הוא מספר מעשה הגאונים עמ' כ"ב עי"ש. וכ"פ בשו"ע בס"א בזה"ל מי ששכח ולא הבדיל בפסח שחל במוצ"ש ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה ישלים עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל ע"כ. והנה הלבוש והגר"א והמ"ב פירשו שהטעם שלא הפסיק באמצע ההגדה הוא משום שיש איסור לשתות יין לאחר שהתחיל ההגדה וכדעת הרמב"ן וסיעתו עי"ש, וכ"נ לכאורה

