ספר

תורת הקדמונים

חלק א׳

בירורי הלכה ומנהג על פי רבותינו הראשונים והקדמונים

חיברתי וערכתי בעזר ה׳

עמנואל בן ר׳ דניאל **מולקנדוב** נר״ו

פתח תקוה שבט תשפ״א

מהדורה שניה עם הוספות רבות ותיקונים

כסלו תשפ״ג

ספר

תורת הקדמונים

חלק א'

להערות והארות וכל ענייני הספר
ניתן לפנות לעמנואל מולקנדוב
פל': 054-8448599
מייל: e9074716@gmail.com

עימוד ועיצוב

כריכה ושערים:
טקסטורה 08-9762658

יזכרו לטובה

משפחת פלדמן

שתרמה ביד רחבה להוצאת הספר

לעילוי נשמת קרוביהם

ימלא ה' משאלות לבם לטובה

ויזכו לרוב טובה

ברוחניות ובגשמיות.

לעילוי נשמת

ר' **נחמן משה** ז"ל **פלדמן**

בן הרב חיים זצ"ל

אוד מוצל מאש, בעל חסד, ירא
שמים אשר קבע עיתים לתורה,
אדם שהשמחה נר לרגליו.

נפטר י"ג שבט תשפ"א

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

ר' **אברהם יוסף** ז"ל **ורצברגר**

בן ר' חיים יצחק צבי

נפטר ג' בשבט

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

מרת **סימה** ע"ה **פלדמן**

בת ר' אברהם יוסף זצ"ל

אשה צנועה אשר מסירותה למשפחה

ומדת החסדהיו נר לרגליה

נפטרה י"ד אדר א' תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

מרת **מרים** ע"ה **ורצברגר**

בת ר' ישראל זאב ז"ל

נפטרה י' באלול

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

ר' **חיים** זצ"ל **פלדמן**

בן ר' ישראל צבי זצ"ל

נפטר י"ז תמוז

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

מרת **פייגא בלומה** ע"ה

פלדמן

בת ר' אברהם שלום זצ"ל

נפטרה כ"ט שבט

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

ר' **ישראל זאב** ז"ל **ורצברגר**

בן ר' אברהם יוסף זצ"ל

נפטר ג' טבת תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

מרת **חוה ריבה ברוריה** ע"ה

ורצברגר

בת ר' יוסף אברהם הכהן ז"ל

נפטרה ה' טבת תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

מרת **בלה** ע"ה **קוט**

בת ר' אברהם יוסף זצ"ל

נפטרה כ"ז אלו תשע"ו

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

הרב **ישראל עזריאל** זצ"ל

בן ר' חיים זצ"ל

נפטר ו' אדר תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

מרת **חיה בלה** ע"ה **נודלר**

בת ר' חיים זצ"ל

נפטרה כ"ד תמוז תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

מרת **שרה גאלדא** ע"ה **לוקר**

בת ר' חיים זצ"ל

נפטרה כ"ז באדר תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

יוכבד שושנה ע"ה

בת ר' שלום זכריה

אליהו זנה ז"ל

בן אליס מנוסה

ת.נ.צ.ב.ה

יזכרו לברכה

סבי ר' **מאיר חי** בן **פרחה** ז"ל

וסבתי מרת **זינה** בת **פרחה** ז"ל

וכן סבי ר' **גבריאל** בן **מרים** ז"ל

וסבתי מרת **שרה** בת **אסתר** ז"ל

יהי רצון שהלימוד בספר זה יעלה
את נשמתם מעלה מעלה וימליצו טוב
בעד כל צאצאיהם

לעילוי נשמת

מוזלי ע"ה

בת חביבה וסלמן

נפטרה בכ"ד מרחשון תשע"ו

יצחק ז"ל

בן כתון ונסים

נפטר בי"ז מרחשון תשל"א

אפרת תמר ע"ה

בת מוזלי

נפטרה בכ"ג באב תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה

ברכה, הצלחה ובריאות ל-

יוסף חי בן רות

תמר בת אפרת

אדל ויהלי בנות תמר

ראובן בן שרה

רות בת יעל טוב

ינון בן נתן שאול

אפרת בת חנה

ולכל משפחת שמאלוב

לעילוי נשמת

ר' **יהודה כלילי** בן **יעקב ושרה**

נלב"ע ה' שבט תשע"ב

גונד'ה שושנה בת **שלמה וחנום**

נלב"ע י"ז סיון תשס"ו

יוסף כלילי בן **יהודה וגונד'ה שושנה**

נלב"ע ח' אייר תש"פ

יעקב נאמני בן **שירין**

נלב"ע י"ט אייר תשס"ז

ולהצלחת הרב **אפרים כלילי** ומשפחתו

ברוחניות וגשמיות

לעילוי נשמת

ר' **נסים** בן **אג'ה**

שמחה סלטנת בת **חנום ואליהו**

הרצל קרמאט בן **נסים וסלטנת**

יוסף פרמרז בן נסים **וסלטנת**

ולהצלחת משפחות

בסטרמן, קדושים, בן ברוך, חושן,

נחמיאס הי"ו

לעילוי נשמת

מרים בת **משה**

נלב"ע ב' כסליו תשע"ג

דוד עמנואל בן **יעקב**

נלב"ע כ"ד ניסן תשפ"א

זכות התרומה תעמוד להם ולצאציהם
להצלחה ברוחניות ובגשמיות
בכל מילי דמיטב

יזכרו לטובה

משפחת כהן

שתרמו ביד רחבה להוצאת הספר.

יהי רצון שיזכו לשפע ברכה והצלחה, ויגדלו
את בניהם להיות ת"ח אמיתיים יראי ה' עוסקים
בתורה ובמצוות, ויזכו לכל מילי דמיטב.

ותרומתם תעמוד לעילוי נשמת

עובדיה בן **מרסל**

ישלח ה' זיווג הגון והצלחה

לגיל בן **שמחה**

לע"נ **משה גרשון** בן **שפרינצה**

זכות הדפסת הספר

תעמוד לעמותת 'עמיתים חללי נצר אחרון',

ולעילוי נשמת חללי נצר אחרון

שהינם מעל 170 ניצולי שואה, צעירים וצעירות, שכל

משפחתם נכחדה בשואה, שעלו

לארץ בדרך לא דרך, נלחמו כאן

בגבורה, וכאן נפלו.

יהי זכרם ברוך

זכות התרומה תעמוד לרפואת

עמרם בן **חנינה**

ולהצלחת

יצחק בן **אילנה**

זכות המצוה תעמוד

להצלחת **שגיב** בן **כרמלה**

לעילוי נשמת

מרדכי בן **אסתר** זר

שרה ברכה בת **דבורה**

לאה בת **דינה**

לעילוי נשמת

יוכבד שושנה

בת ר' **שלום זכריה**

לעילוי נשמת **אליהו זנה** בן **אלים מנוסה**

לעילוי נשמת

שמעון בן **ביבי**

רחל בת **כתון**

יהי רצון שיפקוד ה' במהרה
ובקרוב בזרע של קיימא את

ורד בת פרידה

וניר בן סימה

יברך ה' בברכה, ברפואה שלימה
ובהצלחה בכל מילי דמיטב את

גא'ק בן ג'מילה

שמחה בת לינדה

אורה בת אידה

גבי בן שמחה

תמר בת אורה

תהל בת תמר

מיכל בת תמר

יהונתן יעקב בן תמר

נעה לינדה בת תמר

יצחק בן שמחה

לינדה בת שמחה

לעילוי נשמת

יצחק בן **רחל**

ישלח הקב"ה ברכה, הצלחה ורפואה שלמה ל–

בן ציון בן מיכל
בת שבע בת רחל
וכל בני משפחתם

ותעמוד זכות המצוה לע"נ:

ר' חיים בן אביגיל	ר' אביגדור בן חסיה
ר' אבא בן רבקה	מרת פנינה בת תמר
ר' מישאל בן פנינה	מרת חפציבה בת מלכה
ר' אליהו בן ציפורה	מרת מיכל בת חפציבה
ר יחזקאל חזקי'ה בן מיכל	מרת רחל בת שרה
ר גבריאל בן ישועה	מרת עליזה בת יעל
ר' שלמה חיים בן מיכל	מרת דינה בת מיכל
ר' שמחה בן חסיה	מרת עפרה בת דינה

הסכמת הרה"ג יצחק רצאבי שליט"א

יום שני ז' כסלו התשפ"א בשל"ב

שמח לבי ויגל כבודי לחזות בנועם ספר אמרי שפר נקוב בשם **תורת הקדמונים** אשר יזם פעל ועשה איש חיל רב פעלים שוקד על התורה ועל העבודה הרה"ג **עמנואל מולקנדוב** שליט"א ומפליא לעשות כשמו כן הוא לברר וללבן תורתן של קדמונינו נע"ג גדולי ישראל אשר היו מימי קדם, מתוך עיון ישר והבנה טובה בש"ס ובפוסקים ראשונים ואחרונים, עדיו לגאון ולתפארת, כי שמחה גדולה לראות אברך צעיר כמדרשו צולל במים אדירים ומעלה פנינים בידו הערות וחקירות הראויות לתשומת לב ליישר ההדורים ולסקל מעקשים ומזה להגיע להלכה למעשה, ירבו כמותו בישראל ויוסיף עוד מעלות בקודש.

כעתירת הצב"י יצחק בכמוהר"נ ראצבי.

הסכמת הרה"ג יצחק רצאבי שליט"א

יצחק רצאבי • ITZCHAK RETZABI
ראש ביהמ"ד בית הראה ומכון מעלת צדיק
וראש מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק
נוח"מ שלמן עורך מטפחד הלה
מנקי מהרי"ץ רח. שח"ת שלמה יצחק נ"ת, אוד

לכ'י

רח' בירנבוים 13 בני ברק 51647, טלפון 03-9741445 13 BIRNBAUM ST, BNEI BRAK 51647 TEL.
קבלת קהל ושאלות בטלפון בין השעות 2:00-2:30 בצהרים (כולל יום ששי) ו-10:00-10:30 בערב - בלי"נ

מכתב עוז מהרה"ג יצחק ישעי' וויס

יצחק ישעי' וויס
רב ואב"ד נוה אחיעזר, בני ברק
מח"ס "ברכת אלישע" ה"ח
ו"פרדס ישעיה"
רח' עזרא 46 בני ברק 052-7625793, 03-5706326

בס"ד יום ב' י"ד בכסלו, שנת 'יצא פרח ויצץ ציץ' [=תשפ"א] לפ"ק

מכתב עוז

הן הראני כבוד האברך כמדרשו הרב הגאון חריף טובא ובקי משנתו זך ונקי כמוהר"ר **עמנואל מולקנדוב** שליט"א מגילה עפה, ספרא מלא סייפא, שמו יקבנו **תורת הקדמונים,** ובו בירורים נפלאים בבהירות רבה ובבקיאות גדולה, ליישב בהם כמה וכמה דברי קדמונים, הטעונים בירור וליבון, והרב הגאון המחבר שליט"א חשף בזרוע עוזו מקורות ומקבילות עד שנתבררו ונתלבנו כשמלה. ודבריו הנעימים מושכים לב ודעתו של הלומד. וכבר פקיע שמיה, שרבים מהדברים התפרסמו בקובצים שונים, ומצאו חן בעיני הלומדים. על כן דבר טוב עשה הרב הגאון המחבר שליט"א שליקט נפזרים כמלקט שבלים, ומוציאם כעת בספר נכבד למען יוכלו בני אדם ליהנות מהם, בלי פנות ימין ושמאל לשוטט אחריהם במקומות פזוריהם. ולא בא הכותב אלא להלל ולברך את הרב הגאון המחבר שליט"א בברכת הדיוט, פירותיך מתוקים וצילך נאה, אמת מימי הדעת עוברת תחתיך, יהי רצון שכל נטיעות שתטע יהיו כמות ספר זה, נאים ומתקבלים על לב שומעיהם ולומדיהם ולהגדיל בהם תורה ולהאדירה.

כעתירת המברכו שיפוצו מעיינותיו חוצה

לברר לחדש לאמיתה של תורה

יצחק ישעי' וויס

יצחק ישעי' וויס

הסכמת הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרה"ג יעקב יוסף זצ"ל

בס"ד

יום חמישי כד כסלו תשפא

לכבוד ידידי הנעלה הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א

שמחתי לראות שהינך רוצה להוציא לאור מה שכתבת בסוגיות הלכתיות בהבנה ישרה מאוד, בחיפוש מדברי הראשונים, ובביסוס המנהגים המקוריים, כפי שרצה מאוד מאוד מו"ז זצ"ל שהרבנים ילמדו ויפסקו וכמו שכתב בראשונה בהקדמתו לשו"ת יביע אומר חלק א ובאחריתו ביחו"ד חלק ז' סי' צ"ט לענין זמן תפילת הנעילה, ע"ש.

מו"א זצ"ל אמר לי שדרך המחברים שדבר שנחשב להם מאוד נמצא בהקדמה לספר הראשון שמוציאים לאור, וזה כידוע היה תמיד דרכו של מו"ז זצ"ל שלחפש חיפוש מחיפוש ולהבין דברים בשרשם ולא להאמין אפילו לגדולי הפוסקים שמביאים דברים, וכמו שהאריך שם בהקדמה באריכות גדולה.

אברך אותך שחפץ ה' בידך יצלח להוציא הרבה חיבורים שכאלו לתועלת לעם ישראל ולעולם ההלכה

בכבוד רב

עובדיה בן הרה"ג יעקב זצ"ל יוסף

מכתב ברכה מהרה"ג יהודה ברכה שליט"א

מח"ס שו"ת ברכת יהודה ח"ח ועוד ספרים

בס"ד מוצאי שבת קודש לסדר בראשית תשפ"ג

דברי ברכה

לכבוד ידידינו היקר והנעלה הרה"ג רבי עמנואל מולקנדוב שליט"א שלום וישע רב

הריני מאשר בזה את קבלת ספרכם היקר "תורת הקדמונים", כשמו כן הוא מברר הרבה דינים ומנהגים ע"פ תורתן של קדמונינו, מתוך עיון ובקיאות גדולה בש"ס ובפוסקים, הדברים ראויים לעלותם ע"ג שלחנם של ת"ח, שיעיינו וישאו ויתנו בהם, וע"י כך רווחא שמעתתא, כי אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה.

וראיתי שבכ"ד זכרתם למ"ש בשו"ת ברכת יהודה, שבשפלנו זכר לנו, איישר חיליכם לאורייתא.

ולא נצרכה אלא לברכה שתזכו להמשיך בהרבצת התורה, תורה שבכתב ותורה שבע"פ, וישמחו הת"ח בהדפסת ספרכם לאור עולם, והכל מתוך ישוב הדעת ומנוחת הנפש (שאנו זקוקים להם מאד בדור זה), עושר ואושר ושובע שמחות, אמן.

והנה מידי עוברי בין בתרי הספר ראיתי לנכון לכתוב כמה הערות והארות כמסת הפנאי, ואני מקוה שיהיו הדברים לתועלת הרב המחבר ולכלל צבור עמלי התורה.

והאמת אומר כי העירנו כמה ת"ח שאין להשיב על חלק מההשגות על ההוראה המקובלת, בגדר כבוד אלהים הסתר דבר, אולם נומתי להם שאדרבא י"ל ע"ז כבוד אלהים חקור דבר, ואת והב בסופה,

שללא ספק יצא מזה רק תועלת לכבודו יתברך. ודי למבין בזה. ולפיכך לקחתי לי מועד בין הדבקים ועסקתי בעריכת ההערות וההארות. ואנו תפלה למרומים שלא תצא תקלה תחת ידינו ונמצא חן ושכל בעיני א' ואדם.

בברכת התורה

יהודה ברכה

אמר המחבר

מחמת ריבוי ההערות והארות והמשא ומתן של הרה"ג יהודה ברכה שליט"א העתקתי את הערותיו של כבוד הרב בספר עצמו, כל הערה במקומה, עם תשובותי על דבריו, והנני מציין את הסימנים בהם כבוד הרב העיר את הערותיו, והרוצה יעיין בהם במקומם, ואלו הם;

ב', י', י"א, י"ז, י"ח, כ"ח, כ"ט, ל"ד, מ"ב, נ"ב, ס', ס"ד, ס"ח, ס"ט, פ"א, פ"ב, פ"ד, פ"ה, פ"ט, ק"א, ק"ב, ק"ט, ק"י, קט"ז, ק"כ, קכ"ג, קכ"ד, קכ"ט, ק"ל, קל"ב.

מכתב ברכה מהרה"ג יצחק יוסף
בן הרה"ג אברהם יוסף שליט"א

מכתב ברכה

לכבוד ידידי הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א

קבלתי את ספרו החשוב 'תורת הקדמונים' **חלק א'** שבו טרח לברר ולחדש חידושי דינים להלכה למעשה. אשריו ואשרי חלקו שזכה לחבר חיבור שלם בתשובות בהלכה. וידוע כמה היה שמח מרן זצ"ל מהאברכים היקרים העמלים בתורה, ולא רק להיות בבחינת ליקוטי בתר ליקוטי, אלא לברר הלכה למעשה ולעיין היטב מהי אמיתה של תורה. וכדרכו של מרן זצ"ל שלא חת מלחדש נגד ההוראה המקובלת כשנתברר לו שבטעות יסודה, ואין זו דעת מרן הש"ע וכד'. ולכן לא חשש לחזור בו ממה שהיה מורה וכתב בספריו כשהראו לו וטענו לפניו טענות נכונות. ולכן הרבה מפסקיו בצעירותו היו כדעת הרב בן איש חי, ורק לאחר מכן עיין ובירר כל פרט הדק היטב (עי' אביר הרועים ח"א עמ' 53, וח"ג עמ' 267,264).

[וראה מש"כ דודי הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף ארבעת המינים עמ' תשפ"ט ובשלחן המערכת מע' ה' אות ג', שאמר מרן זצ"ל **שאין דרכו להתעקש על דעתו, ומאז ומתמיד כל מגמתו לכוון לאמתה של תורה, ולכן כשרואה לנכון לחזור בו אינו מתעקש לעמוד על דבריו.** ולכן חזר בו בענין ברכה אחר יציאה מבית הכסא שכתב בספרו הליכות עולם ח"ב עמ' מא' לברך שוב דהוי הפסק. וגם אנכי הקטן הייתי אצל מרן זצ"ל וטענתי וכתבתי לו הוכחות וראיות שאין לחזור לברך אחר יציאה מבית הכסא, אך בשעתו אמר לי מרן זצ"ל שאינו מונח כעת בנושא לדון בו, ועוד

חזון למועד כשיגיע לסוגיא זו שוב יעיין בה. וזכינו שדודי הראש"ל דיבר ע"ז עם מרן זצ"ל והסכים עמו שאין לחזור לברך].

ואכן גם כת"ר מעיין היטב לברר כל הלכה בלי נגיעות להקל או להחמיר, אלא לברר מהי אמיתתה של תורה. כי כל מה שאינו ברור שמותר ה"ז אסור, כמ"ש החזו"א (אגרות ח"ב כ"ח) **מהעיקר היסודי שאין להתיר אלא בודאות, וכל שאינו בודאות היתר הוא אסור!**

ובסוף ספר קדושת שביעית עמ' קצ"ו כתב שאין להורות בדבר שאתה נגוע ואתה יודע מראש מה אתה רוצה לפסוק. אלא צ"ל נטראלי ומחפש מה האמת. וע"ש שדפח"ח. וגם א"ז לא הקפיד על זה שחולקים עליו כשכוונתם לשמים כמ"ש אביר הרועים ח"ג 247.

האמת אומר שיש לי הרבה הערות על ספרו כדרכה של תורה, לחזק דבריו או לסתור, אשר התרת אסרתי ואשר אסרת התרתי. ומאידך **<u>הרבה דברים יפים וטובים כתב כת"ר בספר שנכונים הם לאמיתה של תורה ואף ידי יכון עמו. והמעיין יקבל הרבה תועלת מהדברים.</u>** ואף מה שאין דעתי שווה לדעתו ודאי שיהא לי ולדכוותי תועלת מכתביו וכמ"ש **החיד"א** בפתח עינים ריש עירובין וז"ל: כתבו המפרשים דמ"ש 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' אין פירושו דשניהם אמת, אלא להיות דאין האור ניכר אלא מתוך החושך, נמצא דהסברא המנגדת תועיל להבין היטב הסברא האמיתית בעצם. ומצד זה קרי ביה נמי 'דברי אלהים חיים', ולעולם דסברא אחת אמת והסברא האחרת אינה אמת. ויש שכתבו דמהסברא המנגדת ומטעמה ממנה נקח להשכיל בנותן טעם לדין אחר. אף כי בפרט זה הדין להפך, שיש חילוק בין הנושאים. ונמצא דאלו ואלו דברי אלהים חיים, כי יסודות וטעמי שתי הסברות אמת. רק שבחילוף הנושאים ישתנה הדין. וכתבו חכמי צרפת דהקב"ה הראה למשה

רבינו ע"ה מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים אינו טהור. והכל אמת מזוקק שבעתים, והדבר הוא מסור לחכמי הדור. עכ"ל.

ולחיבת הקדש אציג כמה הערות בספר תורה דמר.

בסי' ס"ג כתב שהמיקל לטחון דבר הנאכל חי בשבת אין מזניחין אותו. ובאמת שכיון שמרן הש"ע שכ"א סי"ב פסק שהעושה כן 'חייב', כלומר שיש בזה איסור תורה מי אנן שנקל בזה, אף אם נמצא הרבה ראשונים שהתירו בזה. שהרי גם מרן הש"ע ראה את חלקם שהתירו ואפ"ה ראה לנכון לאסור מן התורה[א]. ולכן אין להקל כלל בזה.

ובסי' פ"א הורה לברך על ספירת העומר למי ששכח לספור יום אחד, וזה נגד דעת מרן הש"ע וכל הפוסקים האחרונים שאחריו. ואף אם נמצא גירסאות ומקורות (כי האמת אודה שלא קראתי את כל הסימן) אין לנו לשנות את פסק מרן הש"ע וכל הפוסקים שאחריו. וכבר הכה על ד"ז ברגש וכאב רב מרן זצ"ל בחזו"ע אבילות ח"א קפ"ח, ודרך המלך עמ' צ"ה, ודורשי תורה עמ' פ"ג בחריפות רבה. ע"ש כמה כאב מרן זצ"ל על פסק זה[ב].

א. **תשובתי:** המעיין בב"י יראה שהביא שרק תוס' מתירים טחינה בדבר שנאכל חי. ובדעת הרמב"ם הסתפק האם מותר גמור או אסור מדרבנן. ואני הבאתי מעל 10 ראשונים מפורשים שהתירו שלא ראה אותם הב"י, ומסתבר מאוד שגם הב"י היה מסכים שמי שעושה כדעתם אין מזניחין אותו, וכל מה שפסק ש'חייב' זה משום שלא ראה את כל הראשונים הנ"ל.

ב. **תשובתי:** על כגון דא כבר כתב מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"א סי' י"א אות ט', וז"ל ואשמע אחד קדוש מדבר, הוא הגאון מהר"י ידיד ז"ל בס' ברכת יוסף ח"א (דף עה), שהאריך בנ"ד [האם ביצה חשיבה אוכל או משקה לענין ברכה אחרונה], ומסיק דשיעורה בכזית, וצריך לברך ברכה אחרונה אחר גמיעת ביצה. וסיים (בדף פ) שהרוצה לחלוק בזה אינו אלא טועה. ע"ש. ואנכי הרואה כי יש להשיב על דבריו בזה, ומזקנים אתבונן, הוא מרן הב"י (חחו"מ סי' קנו) בבדק הבית, ע"ד מהריק"ו שסיים תשובתו בזה"ל: ולא יחלוק ע"ז כי אם העקש ופתלתול אשר לא ידע ולא יבין ולא הגיע להוראה. **וכ' ע"ז מרן, אף על פי שהפריז הרב על מדותיו להתריס נגד החולק על דבריו, לא אמנע בשביל זה מלכתוב הנראה לי,**

ובסי' צ"ז הורה לברך על אכילת בשר ודגים בסוכה, וזה דבר קשה להורות לברך כשמשמעות דברי הש"ע שהעתיק את הרא"ש שמיני תרגימא שנתחייבו היינו תבשיל דגן, ומשמע שבשר פטור מסוכה. שהרי אין גמ' לגבי בשר ודגים אלא רק על מיני תרגימא, ומי שמפרש את הגמ' על דגן אין לחייב בשר ודגים בסוכה. וכן נקטו כל האחרונים. ואם כי יש לדון בזמן הזה שדרך העולם לקבוע על בשר ודגים סעודה אף בלי פת, וכמ"ש שושנת ישראל (פ"ו סקל"ט) בשם הגריש"א, וכ"כ חזו"ע עמ' קל"ט בשם תשובות והנהגות ח"א ס"ס שע"ח לחייב בשר בזה"ז, אך הרב זצ"ל לא הסכים עמו. וכן ההוראה פשוטה. וביותר מ"ש לברך על יותר מכביצה זהו נגד דברי הרא"ש והש"ע המפורשים. ואין זו דרכינו להורות נגד דברים מפורשים בש"ע ע"פ הראשונים גם אם נראה לנו שיש רוב ראשונים כנגדו[ג].

ומה שנתבאר בספר סי' א' שאם מרן היה רואה היה חוזר בו, זהו דרכו של מרן זצ"ל כמ"ש ביבי"א (ח"י חו"מ א'. וע"ע בספר ברית יעקב עמ' שי'), אך זהו בדברים ברורים מאד, כמו תשובת הרי"ף והרמב"ם שלא ראה מרן הש"ע, ולא בכל ראשונים הנדפסים מחדש או בראיות כנגדו. ובזה תלויים הרבה מהחידושים הנזכרים בספר זה.

שמלאכת שמים היא, ואין משוא פנים בדבר. ע"כ. וע' בכתובות (נו), ואף על גב דלט רב נחמן ואמר כל דיינא דדאין כראב"ע הכי והכי תיהוי, אפ"ה הלכה כראב"ע. ע"ש. וכ"ש כאן שנעלם מעינו הבדולח של הרה"ג מהר"י ידיד ז"ל דברי הגאון מהר"ש קלוגר, ומהר"ש בן זקן, שכ' להדיא היפך מדבריו, ומש"ה אורייתא מרתחא ליה ומפיו לפידים יהלוכו בדבריו שם נגד החולק על דבריו עכ"ד עי"ש.

וגם בנידון זה של השוכח יום אחד בספירת העומר, כבר ציינתי בשולי המאמר רשימה של כמה ת"ח שראיתי בשנים האחרונות שגם ישבו על סוגיא זו והעלו כדבריי, והדברים ברורים לכל מעיין היטב בסוגיא זו. ואין אנו 'חולקים' על מרן השו"ע, אלא אנו אומרים שודאי שכך היה פוסק מרן השו"ע עצמו אם היה רואה את כל מה שהבאנו שם.

ג. **תשובתי:** בסוף הסימן התייחסתי לזה ויישבתי הדברים אף לדעת מרן השו"ע עי"ש.

וישנם דברים שאף שאין לנו הסבר והבנה ונראה שהמציאות שלנו שונה מזמן חז"ל, דרך ההוראה שקבלנו מרבותינו שאין לשנות ההלכה בכל כיו"ב. כגון המבואר בסי' קי"ט שכלים בזמנינו לא בולעים כלל. שאין לסמוך ע"ז כלל אף לא בדרבנן כמבואר בילקוט יוסף פסח ח"ב עמ' שפ"ב[ד].

ובכלל כל פסק שהוא כנגד ההוראה המקובלת צריך לבודקו ולברדו ולנסות מאד ליישב את ההוראה המקובלת כי אין לתלות בטעות את רוב ככל האחרונים וגדולי הפוסקים. וכמ"ש הדרכי משה (יו"ד סו"ס שע"ו), ובשו"ת הלק"ט ח"א סי' ט': **וזה כלל גדול שהיה מוסר בידינו [מהר"י חאגיז] אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם, ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחויה**[ה].

ד. **תשובתי:** אני כתבתי שם לסמוך על 'טעימת יהודי'. והבאתי שהפוסקים כתבו שסומכים על טעימת יהודי בזה"ז. ואם יהודי אומר שאין טעם אז למה לא לסמוך עליו? למה אפשר לבטל הלכה זו דטעימת יהודי? זה בסה"כ מגלה שאין זה הכלים שדיברו עליהם חז"ל. וע"ע בהערה של הרב בנימין לוי בסימן הנ"ל שהביא בשם האגרות משה והגרשז"א שניתן לצרף סברא זו לסניף.

תשובת הרה"ג יצחק יוסף שליט"א: אכן אם טעם יהודי יש מקילים אך צריך לטעום עם **כוונה** לבדיקה כמ"ש הפוס' דמלתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה. כ"כ דר"ת צ"ח י"א, דבר חריף (פ"א ס"ק כ"א). שו"ר ברב פעלים בשם בית הלל שסמך על טעימה אף שלא ידע שיש כאן איסור לבדוק. וכ"פ הוראה ברורה שם. וצ"ע.

ה. **תשובתי:** ראיתי הרבה מביאים את שו"ת הלק"ט הזה כשעוסקים בענינים אלו, אולם נראה שאדרבה כשמתבוננים בדבריו רואים שלמעשה ההיפך הוא הנכון, וליתא לכלל זה, שהרי הלק"ט שם דן בענין ברכה אחרונה על קפה וכתב שהעולם נוהגים לברך, ולא יתכן שהעולם טועים וכו' עי"ש. והרי אנן קי"ל שאין מברכים ברכה אחרונה על קפה, וא"כ לא קי"ל ככללו של הלק"ט הנ"ל, דאם כללו נכון מדוע אנו חוששים לסב"ל, הרי עצם זה שנהגו כך העולם בדורו זה מראה שכך ההלכה.

וכבר כתבה התורה פרשה שלימה והיא ב"ד הגדול שטעו בהלכה ועשו רוב הציבור על פיהם שחייבים פר העלם דבר של ציבור, ונתחברה על זה מסכת שלימה, מסכת הוריות. ומבואר שיתכן שב"ד הגדול של ע"א סנהדרין יטעו ויעשו כל הציבור או רובו על פיהם, ולא

ולכן הרבה מהתשובות שבספר חשוב זה, הם חידושים שלא קבלנו כך מא"ז מרן זצ"ל, כי דרכו היתה שלא לשנות מהפוסקים האחרונים אלא בדבר המוכרח כגון שפסקו כנגד דעת מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו, וכיו"ב. ולנסות ליישב דברי רבותינו אף שלולי דבריהם היה נראה לנו לפסוק אחרת. וכמ"ש בשו"ת דברי חיים מצאנז (חלק ב' חיו"ד סי' ק"ז) וז"ל: אין דרכי לפלפל בדברי גדולי הראשונים איזה שיטה מהן עיקר להלכה כי דבר זה הוא גסות הרוח

אמרינן שבאהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם.

ובפרט שבדורנו אנו רואים שאכן פעמים רבות הפוסקים נטו אחרי דעת יחיד שסברתו דחויה, וכמו **בענין דעת בה"ג בספירת העומר** שלא רק שהיא דעת יחיד דחויה, אלא אפילו אין כזו דעה, אלא זוהי גירסא של מעט מהראשונים בדעתו, שהתברר בראיות רבות שאינה הגירסא האמיתית בדעתו, וכפי שהארכתי בסי' פ"א.

וכמו כן **בענין אכילת בשר ודגים וכדומה בסוכה**, שהאחרונים נקטו בדעת השו"ע שסבר כרא"ש לפטור אותם, והוא דעת יחיד נגד הרי"ף והרמב"ם ושאר הראשונים וכפי שהארכתי בסי' צ"ז.

וכמו כן **בענין שתיית רביעית יין שתחשב לקידוש במקום סעודה** שהפוסקים סמכו על 'הגאונים' שהביא הטור, והתברר שכל הגאונים דעתם להיפך, וכן דעת כל הראשונים, וגם אם יש דעה המתירה - דעה דחויה היא אצל כל הראשונים, וכפי שהארכתי בסי' נ"ד ע"ש.

וכמו כן **בענין עטיפת הישמעלים בטלית**, שהאחרונים החמירו לעשות עטיפת הישמעאלים עפ"י דעת רבינו האר"י שסמך על הגאונים שהביא הטור שיש לעשות כן, בעוד שלא נמצא כן בגאונים מלבד בספר לקח טוב, ודעת יחיד ממש הוא, וכפי שהארכתי בסי' ה' ע"ש.

וכמו כן **בענין צורת הקשר בתפילין של ראש**, שהמנהג בדורות האחרונים לעשות קשר כמין דל"ת ממש, ואין זה אלא דברי תה"ד, והוא נגד מנהג כל ישראל בעבר ונגד כל הראשונים, וכפי שהארכתי בסי' י"א ע"ש.

וכמו כן **בענין אכילת חלב לאחר תבשיל של בשר** שנהגו בדורות האחרונים להחמיר בזה כדין אכילת חלב לאחר בשר בחשבם שיש כמה ראשונים דסבירא להו כן, אולם זוהי דעת רשב"ם לחוד נגד 30 ראשונים וכפי שהארכתי בסי' ל"א ע"ש.

ויש עוד דוגמאות לרוב כעין אלו.

ועל כן אין לנו אלא לדון לגופם של דברים, ואם התברר שאכן בדורות האחרונים נטו אחרי היחיד מחמת שלא ראו את דברי הרבים - אין לנו אלא מה שעינינו רואות. ואדרבה נראה שזהו רצון הקב"ה, שבדור שלנו נזכה להגיע לחקר האמת בצורה מדוייקת יותר, ולכן זיכה אותנו הקב"ה בריבוי הספרים הנדפסים מחדש, ויש לנו להשתמש במתנה גדולה זו ללבן ולזקק את ההלכה על בוריה ואמיתתה.

ודברי הבל להכריע בין הראשונים כי מה אנו יודעים ולא ידעו הם ואין לנו אלא לסור למשמעתם של הטור וש"ע וכו'. ועוד כתב (בח"א חאה"ע סימן ח') שאין בידי חכמי האחרונים לדחות דברי הקדמונים אם לא נמצאו חולקים עליהם. כי אנו כאין נגד חכמתם ועלינו לקבל דבריהם באהבה **הגם שהוא נגד התלמוד**. עכת"ד. (והו"ד בעין יצחק ח"א עמ' קטז' ותנט') נמצינו למדים שפעמים ואנו מתבטלים לרבותינו ועל זה הנידון עד כמה צריך להתבטל לרבותינו האחרונים, ועד איזה דור עלינו לקבל דבריהם אף שיש לנו קושיות.

ואכן יש דברים שקשה לענ"ד להבין ההלכה אבל אני נוהג כפי שנהגו אבותי ואבות אבותי, וכפי שפסקו רבני הדורות האחרונים (כגון המנהג לברך על נר יוה"כ שנהגתי לברך, אף שאכן לא נתברר לי למה לא לומר סב"ל ולהמנע מלברך מספק, וכמבואר בספרך).

אסיים בברכת הדיוט שתזכה להמשיך לעיין ולברר הלכה למעשה לאמיתה של תורה, ובדרך רבותינו הפוסקים.

ידידך

יצחק יוסף בן הג"ר אברהם יוסף שליט"א

נכד מרן זצ"ל

הקדמה

אברך את ה׳ אשר זיכני להגות בתורתו הקדושה ולהוציא לאור את מאמרי ההלכה שפירסמתי בשנים האחרונות בקבצים התורניים השונים.

ברוך ה׳ אשר הנחני בדרך אמת ומשחר נעורי הרגילני לחקור ולתור אחר מקורות ההלכה ולברור אוכל מתוך אוכל ולנסות ולהשתדל להגיע לאמתה של תורה עד כמה שידי יד כהה מגעת.

זכה דורנו שיש בו תלמידי חכמים רבים העוסקים בבירור וליבון ההלכה במקורותיה, ויש גישות שונות בכיוון לימוד ההלכה וההכרעה למעשה. יש ת״ח שקובעים לעצמם את אחד מגדולי הדורות, מאוחר או קדמון, כמורה דרכם, וכבסיס הכרעתם בהלכה, למשל יש הנוהגים כדעת הרמב״ם בכל דבריהם, ויש שנגררים בתר הוראות מרן השו״ע, ויש ההולכים אחרי רבינו האר״י, ויש שדבקים בתורת הגר״א, ויש המחבבים את הכרעות המשנה ברורה, ויש העושים כל מעשיהם עפ״י הבן איש חי, ויש על פי החזו״א, ועד אחרן רבני דורנו ומהם מרן הגרע״י זצ״ל וחכם בן ציון אבא שאול זצ״ל ועוד ועוד גדולי ומאורי הדורות.

אך דא עקא שפעמים רבות עקב הנטיה להמשך אחר אותו רב ומורה דרך גדול ככל שיהיה - נדחקים בהרבה קושיות שיש על אותו חכם, ומנסים ליישב שיטתו ולהכריע כמותו למרות שאין נראה כן למעיין הישר שאינו מתלמידי אותו הרב.

אולם יש סוג ת״ח שהם בגדר מחפשי ומבקשי האמת, וטורחים לתור ולבדוק מהו המנהג הקדום וההלכה הברורה לפי מה שידם משיגה, בעיקר על פי דברי רבותינו הקדמונים שזכינו בדורנו למה שלא זכו רבותינו האחרונים לשפע עצום של כתבי רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים בכל התחומים. ובחסדי ה׳ זכיתי להמנות על סוג ת״ח זה, והמעיין בספרי זה יראה שיש בו הרבה הכרעות מחודשות, ובמקרים רבים נטיתי מדברי השו״ע וגדולי האחרונים, וזאת עפ״י דברי רבותינו הגאונים והקדמונים שלא ידעום האחרונים הנ״ל, והאמת אהובה מן הכל.

ולכן ראיתי לנכון לקבוע בראש הספר את המקורות בדברי רבותינו האחרונים שהסכימו לכלל זה אף לגבי מרן השו״ע שאילו היה רואה את דברי הראשונים היה חוזר בו ופוסק כמותם, שהוא פשוט בסברא לכל מודה על האמת, אולם כיון שיש המהנדזים בכלל זה, ולא מוכנים לשמוע ולקבל האמת שהשו״ע וגדולי האחרונים היו חוזרים בהם אם היו רואים את דברי הקדמונים - הארכתי להביא מדברי האחרונים בכל הדורות שכתבו כלל זה והשתמשו בו כשמצאו דברי ראשונים שלא ראום קודמיהם.

ואף בעניני ברכות שאנו חוששים הרבה לספק ברכות להקל - כבר כתב הריב״ש בתשובה סי׳ תק״ה וז״ל ומה שטען עוד ואמר דכל שהוא ספק שזה אומר לברך וזה אומר שלא לברך טוב שלא לברך כדי שלא יעבור משום ברכה שאינה צריכה, גם זו אינה טענה, **שכיון שיש טענות וראיות מספיקות להכריע כדברי האומר לברך, אין זה ספק** עי״ש, והמעיין בספר זה, יראה

שבמקומות שהכרענו לברך שלא כדברי האחרונים, זהו משום שיש טענות וראיות מספיקות כדברי האומר לברך, כל מקום לפי ענינו, וכשל כח הסב״ל.

כיון שחיבור זה מטרתו בעיקר היא לברר את דברי הראשונים לא הרביתי בהבאת דברי האחרונים הידועים, וגם בדברי הגמ׳ והב״י קיצרתי כיון שספר זה מיועד למי שכבר למד את הגמ׳ עם הטור וב״י וכן את המשנה ברורה והכף החיים וכן בספרי מרן הגרע״י זצ״ל שהם היו לי ליסוד. ואף בפעמים שכתבתי לנטות מדבריהם בראיות ברורות זהו לאחר העיון היטב בדבריהם, והמעיין היטב יבין זאת. וכן במקומות שנטיתי מדברי שאר האחרונים הן בדורות הקודמים והן בדורנו זה לא יחשדני הקורא שהעלמתי עיני מדבריהם, אלא שמכיון שמדברי הראשונים שהבאתי מתבאר סתירת דבריהם א״צ להאריך בזה, וסמכתי על המעיין שיבין הדברים היטב.

והנה יש הטוענים איך אפשר לשנות המנהג, ואיך לא ידעו גדולי הרבנים בדורות שעברו ובדור הזה מכל הפוסקים הנ״ל ועוד טענות מהסוג הזה.

ואמרתי להעתיק את דברי המאירי בחולין ז׳ ע״א [עפ״י הסוגיא שם] שהם מתאימים בדיוק לנידון דידן [וזה לא כמ״ש בשו״ת שער אפרים סי׳ י׳ בביאור הגמ׳ שם] וז״ל תלמיד חכם שאמר דבר הלכה מחודשת הן דרך הוראה הן דרך גדר הן להחמיר הן להקל אעפ״י שהוא מבטל בזה מנהג קדמונים אין ראוי להחזיקו בכך במדת יוהרא ונטילת שם במה שאין ראוי לו לסרב בדבריו מצד שלא נהגו הקדמונים כן אחר שהוא מראה פנים לדבריו ושהוא כדאי לסמוך עליו, שכל תלמיד ותלמיד מקום הונח לו להתגדר בו, וזהו שאמרו ברבנו הקדוש כשהתיר את בית שאן חברו עליו אחיו ובית אביו אמרו לו מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור אתה תנהג בו היתר, דרש להם מה שנאמר בחזקיה וכתת את נחש הנחשת וכו׳, אפשר בא אסא ולא ביערו וכו׳ אלא מקום הניחו לו וכו׳, מכאן לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה שאין מזיחין אותו ר״ל שאין מסירין אותו מדעתו מצד המנהג הקדום, ואמרי לה אין מזניחין אותו כלומר שאין מעמידין אותו בחזקת שכחן ומורה בדרך שלא נתקבל בה כן ע״כ. ובפתיחה לחיבורו בית הבחירה הוסיף וז״ל ורצה באמרו אין מזחיחין אותו שאין מחזיקין אותו כגאה וגבה הלבב, אבל יש לנו לדונו לכף זכות ולקבל דבריו או להתיישב בהן אם הן כדי להאמין אם לאו ולא נחלוק עליו מצד הקנתור והקנאה או מדרך הגאוה והנצוח אבל נקבל דבריו או נחלוק עליו בדרך ישרה על צד הוצאת האמת לאור ע״כ. ועוד כתב בזה המאירי בחיבורו מגן אבות בענין העשרים בחלוקה השנית בענין מנהג שנהגו בו לאיסור בטעות שהאריך בזה שמותר להתירו והביא הסוגיא הנ״ל וכתב אלמא שהתיר להם לגמרי מה שנהגו בו איסור אחר שנתברר לו שמנהג טעות היה, ולא חשש שמא יטעו לומר כן בשאר מקומות הסמוכים לבית שאן, ודאי צורתו מוכחת שלא היו בני תורה ומעולם לא שמענו הוראה יוצאת הימנה ואעפ״כ התיר להם אחר שמנהג טעות היה, אלמא שכל שהמנהג בטעות מתירין להם וכ״ש לעצמינו בפניהם עי״ש.

<u>**ובשו״ת**</u> הרא״ם סי׳ נ״ו כתב בתוך הדברים וז״ל ואילו היו דבריו דברי סברא היינו מסכימים בדבריו ואף אם לא הזכירו זה הפוסקים כי אולי מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו וכו׳ עי״ש.

אמנם החת״ס בחידושיו לחולין שם כתב וז״ל ואמרי אינשי כל עושי חדשות בעל מלחמות כי מרבה מחלוקת בתורה וכל א׳ בונה במה לעצמו באומרו מקום הניחו לי, עד שהגיע הענין הזה לשיעור כך כי בעלי התשובות אינם משיבים אלא מגידי חדשות להרוס דעת הראשונים **ולחדש דבר מלבו**, וכשאדם מורה הלכה כפשוטה כמו שהשיבו הראשונים - אומרים אין בתשובה זו חידוש, עד שכל חלקה טובה סקלו **באבני פלפוליהם**, והכל בנוי על מקום הניחו לי מן השמים להתגדר בו עי״ש. אולם הוא מירי במחדש מלבו וחולק על הראשונים ומשתמש בכלל זה של מקום הניחו וכו׳, אבל אנן איירינן במביא ראיות מדברי הקדמונים אלא שיש מהנדזין בדבר משום מנהג וע״ז קאי המאירי הנ״ל.

ועיין בהקדמה לשו״ת יבי״א שהאריך בזה שת״ח שמעיין בסוגיות ומביא ראיות ונושא ונותן כדרכה של תורה - אין לו להמנע מלחלוק על מחברים שלא כתבו כן, ובתנאי שיהיה עפ״י כללי ההלכה המקובלים ובדרך ארץ כדרכה של תורה, והביא ראיות רבות לזה.

אמנם, ראיתי לת״ח אחד שכתב שגם ת״ח שמצוי בעומק הסוגיא טובא ועלה בידו דרך ברורה בהבנת שיטות הקדמונים בסוגיא, ובא לידי מסקנה החלטית כיצד להכריע להלכה בין השיטות ע״פ כללי הפסיקה השייכים באותה סוגיא - מכיון שיודע על כמה חכמים בדורו שנחלקו באותו הדין, חיובא רמיא עליה ג״כ לנהוג לעצמו ולהורות לאחרים דוקא ע״פ דרכי ההוראה, אפילו יהיה נגד דעתו והבנתו בסוגיא, ולכל היותר יוכל להחמיר לעצמו נגד הכללים, אבל להקל לעצמו נגד הכללים, או לאחרים בין להקל בין להחמיר, אינו רשאי, שכ״כ הרשב״א בתשובה (סי׳ רנג) וז״ל ובמקום שיש שנים שוים, שהולכין אחר המחמיר בשל תורה, דוקא בשהם אחד כנגד אחד, אבל אם שנים הם כנגד האחד הולכין אחר הרוב. ואם יש תלמיד חכם ראוי להוראה ורואה דברי המקל בזה, אפשר שיעשה בקולו, מפני שהוא מסכים כהוראתו עם המקל והם רבים כנגד היחיד. עכ״ל. הרי שפירש שיחתו, דאף ת״ח שראוי להוראה ורואה ומבין בסוגיא כדברי המקל בשל תורה אינו רשאי לנהוג אפילו לעצמו כפי הבנתו אלא מחמת שנעשה הוא והמתיר רבים כנגד היחיד שאוסר, אבל אם בלעדיו היה רק מי שאוסר ולא היה מי שמתיר, או שבלעדיו היו שנים אוסרים ואחד מתיר, בזה אף כשרואה ומבין בעצמו בסוגיא להתיר אינו רשאי להקל, לפי שאין כאן רוב והם שוים בחכמה, ובשל תורה הלך אחר המחמיר, וכבר כתב שם קודם לכן שהסומך להקל בשל תורה עובר. אמור מעתה דק״ו הוא שאינו רשאי להורות לאחרים כפי דעתו בסוגיא אלא באופן שע״י דעתו נעשה רוב, או שע״י דעתו נעשה ספק, ומורה בזה ע״פ כללי הספק בדרכי ההוראה הנ״ל. ואם ירצה להחמיר לעצמו רשאי, אבל להקל לעצמו, ולאחרים בין להקל בין להחמיר, אינו רשאי עכת״ד.

אולם, נראה שאין הדברים נכונים, דהרשב״א כתב שאם יש חכם **שרואה דברי המיקל** וכו׳, וכונתו היא שאין לו ראיה נגדו אלא נראה לו **בסברא** כמו המיקל - בזה אמרינן שרק אם הוא

יחיד מול יחיד וכו׳. אבל אם יש לו **ראיות וקושיות** על האוסר - בזה ודאי שעושה כדעתו וכראיותיו בין לקולא ובין לחומרא. וכך עשו כל חכמי ישראל בכל הדורות, הראשונים על הראשונים והאחרונים על האחרונים לפי הכללים המקובלים, ואטו הרשב״א לא חלק פעמים רבות על רבותיו ועל שאר הראשונים. האם הוא ביטל דעתו היכן שהיה הוא יחיד והם רבים וכו׳? וכן שאר הפוסקים כידוע, וכפי שהאריך בשו״ת יבי״א הנ״ל, אלא ע״כ כנ״ל.

וכן מתבאר להדיא מדברי הרשב״א בתשובה ח״ב סי׳ שכ״ב שנשאל במי שבא מעשה לידו ומצא לאחד מן הפוסקים סברא באותו מעשה וראיה לאותה סברא ולא נראית לו הראיה לסמוך עליה למעשה, היש לו לבטל דעתו מפני דעת מי שגדול ממנו אחר שתלוי בסברא או לא, מדאמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרבי יהושע אין לדיין אלא מה שעיניו רואות. והשיב: לראשונים שומעין אם חכם הוא שראוי לסמוך עליו ואין דוחין דברי הראשונים חכמי הדורות **בסברא בלא ראיה** ע״כ. ומבואר מדבריו שבראיה חולקים ודוחין דברי הראשונים [שבדורו שראוי לחלוק עליהם, וה״ה לאחרונים בדורנו].

ובר מן דין, מדברי הפר״ח בסי׳ תצ״ו סי״א והנהר שלום שם מבואר שהבינו בדברי הרשב״א בחלק א׳ הנ״ל, דלא מיירי בחולק על חכמי דורו או הקרובים אליו, אלא במחלוקת קדומה והוא רוצה לחלוק בראיות או להכריע כצד אחד. ואעתיק לשון הנהר שלום שם: בסעיף י״א כתב [הפר״ח] כי חכם שיש לו ראיה **לסתור דברי הפוסקים** והוא חכם מובהק יעשה על פי סברתו בין להקל בין להחמיר **ואף כנגד הוראת רבו יכול להורות** והכי אי בפרק יש נוחלין [קל״א ע״א] דאמר ליה רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יאושע כי אתי פסקא דידי קמייכו וחזיתו ביה פרכא לא תגמרו מניה דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, וסיים וכן עיקר **אף על פי שאין נראה כן דעת הרשב״א** ע״כ [דברי הפר״ח]. ודברי הרשב״א הם בתשובה רנ״ג ושם כתב וז״ל בדבר שיש ב׳ שוים (רצה לומר ב׳ פוסקים שנחלקו והם שוים בחכמה) הולכים אחר המחמיר בשל תורה ודוקא כשהם אחד כנגד אחד וכו׳ ואם יש תלמיד חכם ראוי להוראה ורואה דברי המיקל בזה אפשר שיעשה כקולו מפני שהוא מסכים בהוראתו עם המיקל והם רבים כנגד היחיד עכ״ל. הרי דע״כ לא אמרה אלא בדבר דאיפליגו בה ראשונים והם שקולים בחכמה ובמנין והתלמיד חכם זה רואה דברי המיקל וזה נמי לא כתבו אלא בלשון אפשר אבל **להורות להקל בשל תורה במה שהסכימו באיסורו הפוסקים** נראה רחוק, ואפילו יהיה יחיד בדורו. וההיא דפרק יש נוחלין דאין לדיין וכו׳ היינו בממון אבל לא באיסור, ואפילו בממון כתב הש״ך חושן משפט סימן כ״ה דאם ב׳ פוסקים חולקים ואין סוגיא דעלמא כחד מינייהו אם הוא חכם גדול ויודע להכריע בראיות הרשות בידו ואי לאו בר הכי הוא אל יוציא ממון מס׳ ע״כ הרי דמהני ליה חכמתו להכריע בין ב׳ פוסקים, **אבל לא לחלוק על הראשונים למעשה במה שהשוו בדעתם** כל שכן דלא מצי לסמוך על עצמו להקל באיסורי תורה ע״כ לשון הנהר שלום. הרי שהם הבינו שהרשב״א מיירי במה ׳שהשוו הפוסקים בדעתם׳ או ׳שהסכימו באיסורו הפוסקים׳ וכדומה, ובזה סבירא ליה לרשב״א שאינו יכול להכריע מדעתו, והפר״ח פליג, אולם במחלוקות אחרות שאלו מביאים ראיות לפה ואלו לפה - לא מיירי, וכזה עשו הפוסקים בכל הדורות.

עוד כתב אותו ת״ח להביא ראיה מדברי הגרש״ז אוירבך בשו״ת מנחת שלמה ח״א סי׳ מ״ד שכתב בזה״ל חושבני שהבא לשאול משני חכמים ואחד אוסר ואחד מתיר, כיון דכללא הוא דבשל סופרים הלך אחר המיקל כמ״ש בגמ׳ ע״ז ז׳ ע״א מסתבר שאף אם האוסר עומד וצווח ככרוכיא על המתיר שהוא טועה, מ״מ אם גם המתיר הוא חכם שהגיע להוראה, נראה שאם לאחר גמר הויכוח בין האוסר והמתיר יחזור שוב השואל וישאל אותם איך עלי להתנהג, מסתבר שגם האוסר צריך לומר לו האי כללא שבדרבנן הלך אחר המיקל, עכ״ל, והביא מזה ראיה החכם הנ״ל לסברתו הנ״ל שאין לת״ח לפסוק כפי הבנתו וסברתו אלא לפי כללי ההלכה כגון ספיקא דרבנן לקולא וספיקא דאוריתא לחומרא וכו׳.

אולם, גם בזה דבריו אינם נכונים, דלא ראינו ולא שמענו מעולם לאף אחד מחכמי ישראל בכל הדורות שיורה לאחרים להקל בדרבנן כדעת החכם החולק שמתיר, אם הוא עצמו סובר שהחכם השני טועה ואין להתיר את הדבר. וגם להיפך מצאנו שחכמי הדורות עשו מעשה כדברי עצמם להקל בדאוריתא ולא חששו לסברת שכנגדם לאסור. ובכונת הגרשז״א, צ״ל כמו שכתב הרב אדיר אלעזר אוירבך בקובץ הלכתא מבי דינא עמ׳ ש״ז לדייק מלשונו שכתב **שהבא לשאול משני חכמים** וכו׳ - שבדווקא נקט באופן כזה ששאל לשניהם ושאל איך עליו לנהוג במקום שנחלקו, אבל **אם בא לשאול להכם האוסר ודאי ישיבנו לפי דעתו** עי״ש.

ומצאנו דברים ברורים בזה בשו״ת אגרות משה או״ח ח״א סי׳ ק״ט בתשובתו לרב מנשה קליין בעל שו״ת משנה הלכות, וז״ל הנה מה שמתנצל כתר״ה במה שחלוק עלי בדבר הלכה הוא למותר **כי כן דרך התורה שצריך לברר האמת וח״ו מלשתוק מי שסובר שאינו כן בין לקולא בין לחומרא** עי״ש. וכ״כ עוד ביו״ד ח״ב סי׳ מ״ה בתשובתו לרב מאיר אמסעל וז״ל הנה מה שמתנצל כתר״ה מה שהוא סובר דלא כדברי - איני יודע למה הוא צריך להתנצלות, **הא ודאי שכל אחד צריך לברר האמת לפי דעתו בין לקולא בין לחומרא אף כשהוא תלמיד נגד סברת רבו**, וכ״ש לאחרים שאינם תלמידיו עי״ש. וכ״כ עוד ביו״ד ח״ג סי׳ פ״ח וז״ל בדבר שיש לך איזה חשש לקבוע מקומך בבני ברק מצד שבתוך דברי תורה איכא פעמים שאתה אומר שלא כדברי החזון איש זצ״ל, לא מובן שום חשש בזה **ואדרבה זהו כבודו אשר מזכירים שיטתו בד״ת ומעיינים בדבריו אף שהמסקנא דחכם המעיין הוא שלא כדבריו**, ולא עלה כלל על דעת החזון איש זצ״ל שלא ימצאו ת״ח שיפלגו עליו ולא שייך שיקפיד ע״ז דאדרבה האמת והשלום אהבו כדאיתא ביבמות י״ד ע״ב על פלוגתא דב״ש וב״ה. וענין שפתותיו דובבות הוא אף כשמזכירין דברי החכם וחולקין עליו, אבל ודאי צריך להזכיר בדרך ארץ. ור׳ יהושע (חגיגה כ״ח ע״ב) שהושחרו שיניו מפני תעניותיו לא היה משום שהקשה על דברי ב״ש אלא מפני שאמר בבטול בושני מדבריכם ב״ש אבל בלשון דרך ארץ ודאי שליכא שום קפידא לא על מה שמקשין על דברי החכם ואף לא על מי שחולקין עליו. ואדרבה מפורש בב״ב סוף דף ק״ל שאמר רבא לתלמידיו ר״פ ור״ה בדר״י דאם יהיו להם קושיות על פסקא שלו אסור להו לדון כדבריו דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות וה״ה באיסורים, ורק אמר שלא יקרעו פסקא שלו לבטל דבריו דאי הואי בחיים דלמא אמינא לכו טעמא ופי׳ רשב״ם ושמא גם אתם תמצאו תירוץ לקושיתכם, אבל כל זמן שלא מוצאין תירוץ אסור להם להורות כרבא אף שהיה רבם, **וא״כ כ״ש וכ״ש שאין**

לחוש מלהקשות ומלחלוק על גדולי דורותינו אף הגדולים ביותר אבל באופן דרך ארץ, שלכן ליכא שום חשש ושום קפידא להשאר בבני ברק ולומר שיעורים ואדרבה יהיה מליץ יושר בעדך על שאתה מעיין בספריו עכ״ד.

וכן האריך בזה בשו״ת משנה הלכות בכמה דוכתי; בח״ח סי׳ צ״ה הביא את דברי האגרות משה בח״ג סי׳ פ״ח הנ״ל וכתב וז״ל והם דברים מאירים קילורין לעינים, **ופלא על איזה צעירי צאן ואפילו מבוגרים אלא שלא ראו דברי מעכהדר״ג ועורכים מלחמה ושופכים בוז על העוסקים בדברי מעכהדר״ג ומפלפלים בדברי מרן הדר״ג שליט״א** ע״כ. וכן האריך בזה בח״ח סי׳ קל״ז בדין אי מותר לחלוק על גדול הדור או מי שהוא אחר שגמרו בדעתם שהוא מגדולי הדור או ראש ישיבה שלו או אדמו״ר מחסידים, והרבה תולים עצמם בקרא דלא תענה על רב לנטת, ודייקו מינה שאסור לחלוק על גדול ולכן אם מי שהוא חולק בהלכה על גדול או למי שהוא נחשב בדעתם לגדול או ראש ישיבה או אדמו״ר הרי הוא עובר בלאו זה דלא תענה ורואים בזה גם בזיון התורה שמבזים גדול הדור או את רבם וממילא מותר לבזות אותו הת״ח החולק אפילו יהי׳ צודק במחלוקתו אבל הרי עבר על לא תענה וכ״ש שאין הלכה כאותו החולק שהרי אסור לחלוק על גדול הדור והלכה כמותו שמן השמים מסכימים כן. והנה פשוט **דהאומר כן הרי הוא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה** דהלכה פסוקה היא דמותר לחלוק על רב וגדול **ואם הוא ענין של איסור גם חובה איכא ומצוה לעולם איכא לחלוק ולברר האמת** וכו׳, והאריך בזה והוסיף וז״ל וכל החולק על זה כחולק על השכינה ורוצה ח״ו **לבטל תורת משה רבינו ע״ה שיש לכל תלמיד ותיק חלק בתורתינו הקדושה וחייב להגיד דעתו כפי מה שהראו לו מן השמים**, ואני דן אותם לכף זכות שמחמת שלא למדו הלכה ולכן טעו בטעות גמור כזה, **ולא די שהם טועים אלא שרוצים לכוף אחרים לילך אחר טעותם והרי הם ח״ו בכלל מחטיאי הרבים שמונעים רבים מללמוד תורה ולברר האמת וללבנו** כאשר נצטוינו לצרף וללבן ולברר הדברים כנתינתם מסיני וכו׳, ובהמשך כתב וא״כ כ״ש המונעין ת״ח מלחוות דעתם ומאיימים עליהם בשטויות והבלים שזה בזיון גדול ועבירה גדולה **והם הם המבזים התורה ולומדיה ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה** ועוברים על רצון הבורא שרצה שהת״ח יאמרו כל אחד דעתו כפי מה שהורוהו מן השמים כדי שיצא הדין לאמתו כי זה עיקר רצון הבורא וכו׳ והעוברים על זה ורוצים לסלף התורה עוברים על כל אלו ועל ידם בעונ״ה חרב בא לעולם שמורים בתורה שלא כהלכה שגורמים שלא להתברר ההלכה (עיין אבות פ״ה) וה׳ הטוב יכפר בעדם חוץ **ממה שמבזים ת״ח העוסקים בתורה לשמה ומיגעים עליה והתורה תובעת את עלבונה** הגם שהת״ח האמתים מוחלים על עלבונם ושמחים ביסורים אבל עלבון התורה אין בידם למחול והשם הטוב יכפר עליהם הגם שהם שוגגים ע״פ רוב מ״מ אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם **ובזיון כל ת״ח או בן תורה הרי יש בו מחלול השם ר״ל. דלענין בזיון אין נפ״מ אם הוא גדול הדור או מקטני בני ישיבה לעולם יש בזיון עי״ש.**

ועוד הוסיף בזה בח״ח סי׳ קל״ט וז״ל ואני חושב שבזה יראו הדרך ילכו בה **שאדרבה לא זה שמותר לחלוק על גדול הדור ואדרבה איסור גמור ועבירה גדולה הוא שלא לחלוק אם יצא לו ע״פ הלכה לאחר שיקול דעתו ושכלו בתורתינו הקדושה ע״פ יסודות נאמנים המקובלים עלינו מפי משה רבינו ע״ה וכל המונע אחרים מלחלוק על גדול מפני איזה טעם שהוא הרי הוא מכשיל את הרבים ומנחיל שקר בכרם ישראל**, ופשוט שכל ת״ח וכ״ש גדול הדור כשפוסק הלכה אינו

פוסק שכן רצונו אלא שכן רצון הבורא ושזה הוא כוונת התורה ואם ח״ו טעה וודאי רצונו שלא יפסקו כוותיה ולא יסמכו וכו׳ עי״ש.

ובשו״ת אהל משה להגרא״מ הורביץ ח״ב סי׳ ס״ח כתב על מה שהתרעמו עליו שחלק על הגר״א בזה״ל והנה קנאת אליהו אכלתהו על כי באתי בצ״ע על דברי קדשו של הגר״א ז״ל, ודרך בזה בדרך הרבה מלבני ליטא שיחיה, אנכי לא כן עמדי, **ולא אחשוב היות נוחה בזה דעתו של אותו צדיק** אשר האיר עיני העם לחפש בחורין ובסדקין אחר כל הראשונים ז״ל ולא לשאת פנים נגד האמת לפי ראות העין [להלכה ולא למעשה בלא ראיה ברורה כדרכו בקודש, וכמ״ש הראשונים נגד הגאונים שהיו תיכף אחר סתימת התלמוד], וכן הורונו דרך זה כל קדמונינו זכרם ברוך, והבאים אחר הגר״א ז״ל כבעל ח״א שידע עוצם קדושת רבינו ז״ל וגדול תלמיד תלמידו בעל משכנות וקהלת יעקב ז״ל וכו׳, **והמאמינים בזה לא תלמידיו הם, כי לא למדו דרכו רק דרך מנגדינו אשר יעקשו הישרה למען כבוד גדוליהם והוא כבוד המדומה** עי״ש.

קראתי לספר זה בשם **תורת הקדמונים** משום שמטרתי בספר זה היא בעיקר לברר וללבן את פסקי ההלכה על פי דברי הראשונים והקדמונים שלא היו לעיני האחרונים.

ועוד טעם לשם זה שהוא עולה בגימטריא **זה עמנואל מולקנדוב בן דניאל ואסתר** וכמו שכתב הרוקח בהקדמה לספרו וז״ל וקראתי הספר הזה רקח בשמי אלעזר וסימן רקח מרקחת מעשה רקח שמו אלעזר בן יהודה. כל אדם צריך לרשום שמו בספרו כמו תנא דבי אליהו מתחיל ויגרש את האדם לפי כן ויגרש כמה תנא דבי אליהו, מדרש תדשא מתחיל תדשא הארץ דשא כמה זה רבי פנחס בן יאיר, ומדרש בראשית רבה מתחיל ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום ואהיה שעשועים כמו רבי הושעיה רבה ופרקים דרבי אליעזר מתחילין מי ימלל גבורת ה׳ כמה אליעזר בן הורקנוס, וכן סדר עולם מתחיל מאדם ועד נח מאדם כמו יוסי ע״כ. **ובספר** מטה משה הוסיף שירמיה התחיל ספרו [איכה] אני הגבר גימטריא ירמיה עי״ש. **ובפירוש** האשל על מגלת תענית כתב שהמגלה מתחלה במלים אלין יומיא דלא להתענאה בהון גימטריא רבי חנניא בן חזקי׳ בן גרון, שהוא וסיעתו כתבוה כנזכר בשבת י״ג ע״ב עי״ש.

ואני מתחלה לא חשבתי על שם הספר כגמיטריא לשמי אלא על שם תוכנו, אולם שוב בינותי שאפשר בצירוף קל להגיע גם לגימטריא הנ״ל. **ואע״פ** שצירפתי מלת ׳זה׳ לגימטריא - מ״מ שפיר דמי לעשות כן וכמו שמתבאר מדברי בעה״ט על התורה במקומות רבים שעשה את הגימטריאות בצירוף מלת ׳זה׳ ומהם בפרשת בראשית עה״פ לאור יום, ובפרשת וירא עה״פ וירא את המקום מרחוק, ובפרשת ויצא: סלם מוצב וכו׳ וכן: שלשה עדרי צאן וכו׳, ובפרשת ויחי: גור אריה יהודה, ובפרשת וארא: והוצאתי והצלתי וכו׳ ובפרשת כי תשא: זה יתנו וכו׳, ובפרשת מצורע: החתים בשרו וכו׳, ובפרשת אמור בתחלתו: ואיש או אשה וכו׳, ובפרשת עקב: ועליהם ככל הדברים וכו׳, ובפרשת נצבים: והבדילו ה׳ לרעה וכו׳, ובפרשת וילך: העם האנשים וכו׳. **ויש** מקומות שכתב הגימטריא עם תיבת ׳זהו׳ ומהם בפרשת וירא: כחום היום וכו׳, ובפרשת ויצא: חלום, וכן: סלם עי״ש, ובפרשת ויגש: ויגש אליו וכו׳, ובפרשת

ויחי: ושמעו אל ישראל וכו׳, ובפרשת משפטים: ומקלל אביו ואמו וכו׳, ובפרשת אמור: בני אהרן וכו׳, ובפרשת בהעלותך: רחוקה וכו׳, ובפרשת שלח: וכן היינו בעיניהם וכו׳, ובפרשת פינחס: נאסף אהרן אחיך וכו׳, ובפרשת עקב: ואכלת, ובפרשת וילך: העם הזה וזנה אחרי וכו׳. **הארכתי** להביא המקומות הנ״ל כדי להודיע שאפשר לכתחלה לצרף מילים אלו לגימטריא ואין בזה דוחק או התחכמות וכדומה.

תודתי נתונה בראש ובראשונה לבורא עולם שזיכני והדריכני בדרך הישרה להגות בתורה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, ומאיר את עיני בתורתו הקדושה.

כמו כן ברצוני להודות להורי המסורים שגידלוני על ברכי התורה וכל שאיפתם ורצונם תמיד היתה שאהיה ת״ח ומרבין תורה, ולא חסכו מהונם ומאונם למען מטרה זו. ישלם ה׳ פעלם ותהי משכורתם שלימה, ויזכו לרוב נחת מכל יוצאי חלציהם, ויאריך ה׳ ימיהם בטוב ושנותם בנעימים.

וכמו כן הנני מודה לחמי וחמותי היקרים, הגדולים במעשי החסד, **רפאל וחמדה פוזיילוב** הי״ו שעוזרים לנו רבות בשמחה ובחפץ לב ובנדיבות שאין לתאר. יברכם ה׳ בבריאות איתנה ובפרנסה טובה ובנחת מכל יוצאי חלציהם.

הכרת הטוב מרובה הנני חייב לרה״ג **שלום בער סורוצקין** שליט״א שזכיתי ללמוד בכולל שברשותו, ׳עטרת שלמה׳ בפתח תקווה, שדואג לצרכי האברכים הרבים שתחת חסותו בצורה נפלאה. וכמו כן לראש הכולל הרה״ג **יוסף שלמה פוברסקי** שליט״א שדואג באופן אישי לכל אברך ואברך, הן מבחינה רוחנית והן מבחינה גשמית. יתן להם הקב״ה הצלחה בכל אשר יפנו וירבה גבולם בתלמידים מתוך רחבות הדעת וכל טוב סלה.

יזכרו לטובה ידידי ורעי שזכיתי לדון ולישא עמהם בחלקים גדולים של ספר זה, שאת חלקם הכרתי דרך פרסום המאמרים בירחונים ובקבצים השונים, וחלקם אף עברו על הספר הזה כמתכונתו והעירו את הערותיהם המחכימות, ומהם **הרב בנימין לוי**, **הרב אלעד אסרף**, **הרב אהרן גבאי**, **הרב און אברהם סקלי**, **הרב יוסף פרץ**, **הרב ישראל אליהו**, **הרב שמואל ללזר**, ואחרון חביב **הרב ישי רונן** שעבר על ספר זה והגיהו בטוב טעם ודעת. יהי רצון שיזכו ונזכה להמשיך להגות בתורה מתוך נחת וסייעתא דשמיא ולכוין לאמתה של תורה תמיד.

הודאה מיוחדת יש לי לירחונים ולקבצים שזכיתי לפרסם את מאמרי בהם, ומהם אור תורה, יתד המאיר, קול סיני, משנת יוסף, מנורה בדרום, רב ברכות, עץ חיים, אבקת רוכל, למדור שואלים כענין של מוסף תור הזהב. וביותר לירחון האלקטרוני ׳האוצר׳ שעושים עבודה נהדרת גם בעריכה וגם בהגהה, ודרכם זכיתי ללבן הרבה מהנושאים דרך תגובות הקוראים. יהי

רצון שימשיכו כולם לזכות את הרבים ולהוציא לאור תמידים כסדרם את הקבצים והירחונים לתועלת הכלל.

ואחרון אחרון חביב, לא אחשוך פי מלהודות לנות ביתי, אשת חיל, עיקרו של בית - מיכל תחי׳ - שזכיתי שהיא לי לעזר ברוחניות ובגשמיות, ומסייעת לי בכל כוחה בטיפול בכל צרכי הבית למען אוכל ללמוד בהתמדה ללא הפרעות, וזאת מלבד עיסוקה בזיכוי הרבים בחיזוק נשות ישראל לקדושה וצניעות. יהי רצון שנמשיך יחד לקדש את שמו יתברך, ונזכה לגדל את ילדינו בנחת לתורה לחופה למצוות ולמעשים טובים.

ואני תפלה לבורא עולם כשם שזיכני להוציא לאור ספר זה, כן יזכני להמשיך ללמוד תורה לשמה ולכוין לאמתה של תורה ולפרסם עוד מאמרים וספרים בכל מקצועות התורה, ואזכה שיסייעוני מן השמים להתקבל דברי בין חבירי להורות כהלכה וכמשפט [עפ״י רש״י בסוטה כ״א ע״א בביאור המושג ׳לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא׳ עי״ש].

דברי פתיחה למהדורא השניה

מה אשיב לה׳ כל תגמולוהי עלי, על שזיכני שספרי ׳תורת הקדמונים׳ חלק א׳ התקבל בחיבה בקרב תלמידי חכמים רבים, וקיבלתי הערות והארות ועוד הוספות ותיקונים בכמה ענינים, וכן מכתבי ברכה והערות של הרבנים הגאונים הרב יהודה ברכה והרב יצחק בן הרב אברהם יוסף, ועל כן אני מוציא בס״ד ספר זה במהדורה שניה עם ההוספות והתיקונים הנ״ל, וכן ציונים למקומות שכתבתי בהם בחלק ב׳, שמודפס יחד עם חלק זה. ויהי רצון שיהיו ספרים אלו לתועלת לכל המעיינים בהם ואזכה שלא תצא תקלה מתחת ידי, אמן.

בראש הספר אמרתי להציג בקצרה כללים חשובים בדברי רבותינו הראשונים, ויש עמי ראיות רבות על כל ענין וענין ואין כאן המקום להאריך בזה, אולם מסקנת הדברים היא כדלהלן;

תוס׳ הרא״ש על מסכת מגילה אינם להרא״ש כאשר יראה המעיין היטב[א].

תוס׳ הרא״ש על מסכת ביצה שיצא מחדש ע״י מוסד הרב קוק אינם להרא״ש כאשר יראה המעיין[ב].

פירוש הרשב״ץ על מסכת ברכות נכתב בצעירותו ובנוי ברובו על חידושי הרשב״א עם עוד הוספות מדברי המכתם ומעוד ראשונים, ואם יש סתירה בין פירוש זה לתשובותיו העיקר כתשובותיו שהם בתראי ושם הראה את גודל חריפותו ובקיאותו.

ספר האשכול האמיתי הוא מהדורת אלבק, ומהדורת ׳נחל אשכול׳ אינה אמיתית ויש שם דברים מאוחרים מאוד אף לאחר זמנו של הב״י ואין להביא ראיה מדבריו כלל. וע״ע במאמר שכתבתי בסוף הספר בענין זה.

הראב״ד כתב חיבורים רבים ומהם ׳כתוב שם׳, חידושים לתלמוד, השגות לרמב״ם, פירוש על תורת כהנים, הלכות נטילת ידים, בעלי הנפש ועוד, ואין מקשים סתירה בין חיבוריו השונים דבהרבה מקומות דבריו סותרים זה את זה וכנראה שחזר בו מספר פעמים ואין לבנות שום יסוד עפ״י סתירת הדברים - עי׳ במאמר שכתבתי בסוף הספר בענין זה.

שו״ת בשמים ראש - מזויף הוא כנודע, ואין להביא ממנו כלל.

קיצור פסקי הרא״ש, שעשאם הטור - הוסיף בהם הרבה דברים מעצמו שלא כתובים כלל ברא״ש, ואין להוכיח מדבריו שכך דעת הרא״ש אלא שכך דעת עצמו.

חידושי הריטב״א למסכת ברכות אינם לריטב״א אלא לר״א אלאשבילי, וכן השטמ״ק לברכות זהו הר״א אלאשבילי, ומונים את הריטב״א בהלכות ברכות ואת הר״א אלאשבילי בתור ב׳ דעות, ואת השטמ״ק והר״א אלאשבילי בתור דעה אחת.

התוספות הנדפסים על מסכת ברכות הם לתלמידי ר״פ, ואינם התוספות העיקריים שהיו לראשונים אלא תוס׳ ר׳ יהודה שירליאון הם התוספות העיקריים.

כנ״ל גם התוספות למסכת ע״ז הנדפסים הם לתלמידי ר״פ, ואינם העיקריים אלא תוס׳ ר׳ אלחנן וכן תוס׳ שאנץ ותוס׳ ר׳ יהודה שירליאון.

חידושי הר״ן למסכת מועד קטן אינם לרבינו נסים מפרש ההלכות כאשר יראה המעיין.

א. ושוב ראיתי שהאריך בזה ידידי הרב יוסף חיים שהרבני בקובץ חצי גבורים [ט׳] ניסן תשע״ו, והעלה כן.

ב. גם בזה האריך ידידי ה״ל בקובץ הנ״ל והעלה כן.

שיטה למו״ק לתלמיד ר׳ יחיאל מפריש היא לר׳ ידידיה תלמידו ותלמיד מהר״ם כמו שהוכיחו במהדורה החדשה לספר זה [מכון הרי פישל, תש״ע].

פירוש המשנה להרמב״ם הנדפס אינו מדויק כלל ואין להביא ממנו אלא מהמהדורות שנדפסו בדורנו שתרגמו הרב קאפח והרב קורח והרב שילת ודומיהם.

כמו כן שו״ת פאר הדור להרמב״ם משובש מאוד ואין להביא ממנו אלא ממהדורת בלאו ודומיו.

המאירי שאב הרבה מדברי הר״י מלוניל, ההשלמה, המאורות וספר המכתם אף בסתמא ללא ציון שהדברים מלוקטים, וזה לבד מהמקומות שציין שהם מדברי הרמב״ן והרשב״א וסיעתם, ויש תמיד לעיין בראשונים הנ״ל שעוזרים להבנת דברי המאירי, וכן לעיין במאירי להבנת דבריהם.

כמו כן מצינו בדברי המאירי סתירות בהכרעת ופירוש הסוגיות בכמה מסכתות שבמסכת זו הכריע כך ובמסכת זו הכריע אחרת, ולפעמים אין לדעת מה כתב באחרונה כיון שבכל מסכת כותב כמו שפירשנו ל פלונית ונראה שפירשה כבר מקודם לכן, וגם במסכת האחרת כותב כן.

ספר ארחות חיים לר׳ אהרן מלוניל רובו הוא ליקוט מדברי הרמב״ם וההשלמה, המאורות, המכתם, ספר המחכים ועוד, וזה אף במקומות שלא ציין שם אומרם, וע״כ פעמים רבות יש סתירות בדבריו במקומות שונים כיון שפעם העתיק מזה ופעם מזה, וע״כ תמיד יש לחפש את מקור הדברים של הארח״ח ולא להביאו בפני עצמו.

גם בדברי הנימוק״י מצינו סתירות כנ״ל כיון שגם הוא בד״כ מלקט מדברי הקדמונים ולפעמים במסכת זו העתיק דברי פלוני ובמסכת אחרת דברי האחר, וכשמסתכלים במקור הדברים רואים שאכן הראשונים הנ״ל חולקים להדיא אחד על חבירו, ובמקרים כאלו אין צורך לנסות ליישב את דבריו

תוכן העניינים

תוכן העניינים

אורח חיים

א. בירור הכלל שאילו מרן השו"ע היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו ..... נט

אחרונים שחלקו על מרן השו"ע על פי פוסקים שהיו לפניו ולא הזכירם ◆ אחרונים שחלקו על מרן השו"ע על פי ראשונים שלא היו לפניו ◆ אחרונים שחלקו על מרן השו"ע גם כשלא חידשו פוסקים אחרים שלא ראה ◆ אחרונים שחלקו על מרן השו"ע בקושיות ◆ האם ניתן לסמוך על כתבי יד הנדפסים בזמנינו ◆ גם לדעת החזו"א פעמים רבות ניתן לסמוך על כתבי יד הנדפסים ◆ מסקנת הדברים

ב. זמן הצער על חורבן בהמ"ק בכל יום ..... עב

תיקון חצות או תפלת שחרית בנץ - מה עדיף ◆ סיכום

ג. הליכה ד' אמות קודם נט"י שחרית ..... עז

ד. הנכנס לבית הכסא ולא עשה צרכיו אם צריך לרחוץ ידיו ..... עט

ה. צורת הלבישה המחייבת בציצית ..... פא

עטיפת הישמעאלים ◆ מהו העיטוף הצריך למצות ציצית ◆ קיפול הטלית על הכתפיים האם חשיב דרך עיטוף ◆ טלית קטן שהוא דרך לבישה ולא דרך עיטוף ◆ סיכום

ו. הפושט טליתו וחוזר ולובשה איך ינהג לענין הברכה ..... צה

כניסה בטלית מצויצת לבית הכסא ◆ סיכום

ז. הכונה בהנחת תפילין ..... קא

ח. להניח תפילין - בקמץ או בפתח תחת ההא ..... קב

ט. מקום הנחת תפילין של יד ..... קד

י. האם ראוי להניח תפילין דר"ת ..... קה

א. בירור דעות הראשונים לפי הפשט ◆ ב. בירור דעת המקובלים והזהר ◆ ג. מדוע אין ענין להניח תפילין דר"ת במתכונתם בזמננו ◆ ד. מדוע יש ענין לא להחמיר כשיטת ר"ת ◆ סיכום

יא. צורת קשר תפילין של ראש ..... קכד

צורת עשיית הקשר המרובע

יב. מה הוא תיתורא דתפילין ..... קל

יג. צורת אות ח' בסת"ם והחוטר שעל גבה ..... קלה

יד. האם יש איסור לנשים לומר ברוך שאמר, ישתבח וברכות ק"ש בשם ומלכות ..... קמ

ראיות מדברי הראשונים שמותר לנשים לברך ברכות שאין בהם 'וציונו' ◆ משא ומתן בדברי מרן הגרע"י בזה ◆ ברכת שהחיינו על לולב ◆ סיכום

טו. האם מותר לנשים שלא מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן - לברך ברכות התורה ..... קמה

טז. אמירת ה' אלוהיכם אמת ביחיד ובציבור ..... קמט

יחיד הקורא ק"ש האם יאמר ה' אלוהיכם אמת ◆ יחיד הנמצא בצבור והש"צ הקדימו ◆ אמירת היחיד עם הש"צ ◆ ש"צ שאינו מכוין להוציא את הציבור ◆ סיכום

יז. כריעה בברכיים בתפלת י"ח ..... קנב

יח. חיוב נשים בג' תפלות ביום ..... קנה

האם נשים לא קבלו על עצמן להתפלל ערבית במוצ"ש ◆ סיכום

יט. המתפלל י"ח ושומע קדושה מש"צ שאינו מכוין להוציאו אם ישתוק או ימשיך בתפילתו ..... קנט

כ. שינויי הצנזורה בתפלה ..... קסא

ביאור המלה משומד

כא. הביאור במילים וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל וכו' ..... קסד

כב. האם מותר לכהן לברך ברכת כהנים כשאינו אוהב את אחד מהציבור ..... קסה

כג. דקדוקים בנוסח פיטום הקטורת ..... קסו

הקשט בה' הידיעה ◆ שרף בש' שמאלית ◆ סיכום

כד. אמירת 'למען' לא נבוש ו'למען' לא ניגע לריק ..... קסח

כה. הנוסח העיקרי בברכת התורה - אשר נתן לנו 'תורתו' או אשר נתן לנו 'תורת' אמת ..... קע

כו. ברכת אשר בחר בנו - כשהספר תורה פתוח או סגור? והאם יש לפתוח הס"ת באמירת בריך שמה ..... קעב

פתיחת הס"ת באמירת בריך שמה ◆ סיכום

כז. למי שייך הקדיש שלאחר הקריאה בתורה ..... קעה

כח. ההבדל בין שיחת 'חולין' לשיחה 'בטלה' בבית הכנסת ..... קעז

בירור דעת הרמב"ם ◆ בירור דעת הזוהר

כט. נט"י לדבר שטיבולו במשקה באוכל מבושל ובאוכלו על ידי כף .. קפג

האוכל בכף האם פטור מנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה ◆ האוכל דבר מבושל האם פטור מנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה ◆ סיכום

ל. שיעור קביעות סעודה בפת הבאה בכסנין ..... קצ

האם קביעות סעודה הוא לפי האדם עצמו או לפי שיעור דעלמא ◆ מהי פת הבאה בכסנין ◆ סיכום

לא. אכילת חלב לאחר תבשיל של בשר ..... קצו

הראשונים שסוברים להתיר אכילת גבינה לאחר תבשיל של בשר ◆ ביאור דעת הר"י מלוניל ◆ ביאור דעת הרשב"א ◆ ביאור דברי הסמ"ק המובא בהגמ"י ◆ האם יש ראיה מדברי הרי"ף לאיסורא ◆ עוד סניפים להקל באכילת גבינה לאחר תבשיל של בשר ◆ סיכום

לב. שתית משקים בתוך הסעודה ללא ברכה ..... רב

ברכת המים בין נטילה לברכת המוציא ◆ ברכת המים בסעודה למי שלא בירך לפני הסעודה והיה צמא קודם הסעודה ◆ סיכום ◆ ברכת הגלידה בסעודה

לג. האם צריך להשאיר פת שלמה על השלחן בשעת בהמ"ז או סגי בפרוסות ..... רט

גירסת הגאונים ודעת רוב הראשונים שעיקר סימן ברכה הוא בפת שלימה ◆ בירור דברי הזוהר והאר"י בענין זה ◆ עצות לצאת ידי חובה לכל הדעות ◆ סיכום

לד. ברכה אחרונה על פרי או שתיה כשמכוין שרוצה להמשיך לאכול ..... ריד

לה. האם להביא פירות וקינוחים קודם בהמ"ז או לאחר בהמ"ז ביום חול ..... רטז

דעת הגאונים והרבה ראשונים שפירות בסעודה צריכים גם ברכה לאחריהם ◆ דעת הירושלמי ועוד ראשונים שיש ענין להשאיר הפירות לאחר בהמ"ז ולהרבות בברכות ◆ דעת כמה ראשונים שיש סילוק שולחן גם בימינו ◆ סיכום

לו. בירך על בננה בורא פרי העץ - האם יאכל או לא ..... ריח

לז. בירך בפה"א על פרי העץ - האם יתקן בתוך כדי דבור לבפה"ע ..... ריט

לח. ברכת פירות המרוסקים ..... רכ

הראשונים שסוברים שאף כשנהפך למשקה עדיין ברכתו הראשונה עליו ◆ הראשונים שסוברים שרק אם כתוש קצת ברכתו הראשונה עליו ◆ בירור דעת הגאונים והרמב"ם ◆ האם במחלוקת כעין זו אמרינן סב"ל או לא ◆ גדר השתנה צורתו ◆ ברכת פירות שדרכם בריסוק ◆ סיכום

לט. מאכל שיש ספק בברכתו - האם עדיף לברך עליו שהכל או לאכלו בתוך הסעודה..... רכט

מ. ברכת משקה אם פוטרת מאכל כשלא היה לפניו ולהיפך ..... רל

מא. מהו שיעור אכילת פרס וכמה הוא כזית בכדי אכילת פרס ..... רלב

מב. פרי שמברכים עליו שהחיינו ופרי משבעת המינים - איזה מהם קודם לברכה ..... רלד

מג. זריזין ביחידות כנגד ברוב עם ..... רלו

מד. סוף זמן תפלת מנחה - בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים וחישוב שעות היום מהזריחה עד השקיעה או מעמוד השחר עד צאת הכוכבים ..... רלח

בירור דעות הראשונים בעניין סוף זמן תפלת מנחה ◆ הקשר בין זמן תפלת מנחה לזמן פלג המנחה ◆ שעות היום - האם מהזריחה עד השקיעה או מעלות השחר עד צה"כ ◆ דברי האחרונים בזה והאם ניתן לצרף את דעת ר' יוסי ודעת ר"ת לספק בענין זה ◆ סיכום

מה. תפלת ערבית קודם שקיעת החמה ביום חול ..... רנג

תפלת ערבית קודם שקיעת החמה ביום חול ◆ ק"ש וברכותיה קודם שקיעת החמה ◆ סיכום

מו. סוף זמן תענית ביום רגיל ובערב שבת ..... רסג

סוף זמן תענית ביום רגיל ◆ סוף זמן תענית בערב שבת ◆ קידוש וסעודת שבת קודם תפלת ערבית ◆ סיכום

מז. שקיעת החמה דרבנו תם ..... רעא

ראשונים שנקטו כפירוש של היצחק ירנן וסיעתו בדעת ר"ת ◆ ראשונים שנקטו כהבנה המקובלת בדעת ר"ת ◆ קושיות חזקות על דעת ר"ת לב' הביאורים הנ"ל ◆ בירור דעת רב האי גאון ◆ בירור דעת הרמב"ם ור"א בנו ◆ בירור דעת הרי"ף ◆ ראשונים רבים דס"ל כדעת הגאונים ◆ סיכום

מח. ברכה על הדלקת הנר ביו"ט ..... רפא

מט. ברכה על הדלקת הנר ביוה"כ ..... רפט

דעת רוב הראשונים שאין מברכים על נר יום הכפורים ◆ הראשונים שסוברים לברך על נר יום הכפורים ◆ דעת השו"ע למעשה בענין זה ◆ דעת אחרוני ספרד בענין זה

נ. תפלת ערבית בליל שבת קודם שקיעת החמה ..... רצה

בירור דעת הרמב"ם ◆ סיכום

נא. אמירת ברכת מעין שבע במקום שאינו בהכ"נ ..... ש

הראשונים שסוברים שמברכים בכל מקום ◆ דעת המקובלים ◆ מסקנת הדברים ◆ כשכל צבור בית הכנסת מתפללים מחוץ לבית הכנסת בודאי שמברכים מעין שבע

נב. שטיפת כוס הקידוש לפני הקידוש ..... שה

נג. אמירת 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים' בקידוש בליל שבת ..... שז

נד. שתיית רביעית יין ואכילת פת הבאה בכסנין - האם עולים לקידוש במקום סעודה ..... שיא

רביעית יין לקידוש במקום סעודה ◆ פת הבאה בכיסנין אם יש עליה שם פת ואם יוצאים בה יד"ח ג' סעודות בשבת ◆ סיכום

נה. תמיהה בנוסח אתה חוננתנו ..... שכא

נו. אמירת נשמת לאחר ישתבח ..... שכב

נז. קריאת אגרות שלום ודברי חכמה בשבת ..... שכג

נח. מים הנוצרים ע"י עיבוי אדים האם מותרים לשימוש בשבת ..... שכה

נולד גמור אי הוי מוקצה בשבת לדעת ר"ש ◆ נולד גמור אי מהני דעתו עליו מבעוד יום ◆ סיכום

נט. דבר גוש בכלי שני האם מבליע ומפליט ומבשל או לא ..... שכט

ס. בישול אחר אפיה ולהיפך האם מותר בכלי ראשון או לא ..... של

סא. האם נכון הוא שאין ברירה בלח ..... שלג

סב. ברירה במשקה ואוכל המעורבים שנאכלים ונשתים כמו שהם ..... שלד

סג. טחינה בדבר הנאכל חי האם אסורה ומה הדין לאלתר ..... שלו

טחינה בדבר הנאכל כמות שהוא חי ◆ טחינה לאלתר ◆ ביאור דברי התוספתא בענין זה ◆ סיכום

סד. שימוש בסלייסר בשבת ..... שדמ

סה. בגדרי דישה, ובענין דישה לאלתר ..... שמו

דישה בפסולת המחוברת ואינה עוטפת ◆ דישה בדברים שאינם נעשים בשדה אלא בבית ◆ קילוף פירות הוי דש ולא בורר ◆ דישה לאלתר ◆ סיכום

סו. חיתוך אוכלים בצורות בשבת ויו"ט ..... שנה

סז. מוליד ריח בגוף האדם ..... שנז

סח. בירור דעת מרן רבינו יוסף קארו בגדר רשות הרבים בזמננו ..... שנט

סט. ברכת הלבנה קודם ז' ימים ..... שסא

ע. חובת בדיקת חמץ בחורים ובסדקים בזמנינו בליל י"ד ..... שסג

בעניין אכסדרה נבדקת לאורה ◆ בגדר אכסדרה ◆ בענין שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה

עא. מכירת חמץ לגוי - האם מותרת לכתחלה ..... שסט

עב. מי פירות ומי ביצים אם מחמיצים והאם מותר ללוש בהם לכתחלה ..... שעה

לענין מי פירות ◆ לענין מי ביצים ◆ סיכום

עג. אכילת עוגות מקמח מצה בערב פסח ..... שפד

עד. הלכות ליל הסדר בסידורי ספרד העתיקים ..... שפו

הקטע הראשון - לאחר הקידוש ◆ הקטע השני - לאחר ברכת גאל ישראל ◆ הקטע השלישי - לאחר ברכת יהללוך ◆ הקטע הרביעי - לאחר ברכת על הגפן

עה. השיעור המובחר לשתיית יין של ד' כוסות בפסח ..... שצד

דעת רוב הראשונים שאפשר לכתחלה לשתות רוב כוס ◆ דעת רבים מהראשונים שצריכים לברך ברכה אחרונה על כל כוס אם שותה כשיעור ◆ ברכה ראשונה על כל כוס וכוס או רק על ראשונה ושלישית ◆ סיכום

עו. השיעור המובחר לאכילת הכרפס ..... ת

האם יש לאכול כזית מן הכרפס ◆ האם צריך לברך בנ"ר אחר אכילת הכרפס ◆ סיכום

עז. לחם משנה בליל הסדר - על שתי מצות שלמות או על מצה ומחצה ..... תו

הראשונים שסוברים שצריך לברך ברכת המוציא על ב' מצות שלמות ◆ הראשונים שסוברים שצריך לברך ברכת המוציא על מצה אחת ומחצה ◆ דעות הראשונים שמביאים ג' מצות בקערה אולם אוחזים מצה וחצי בשעת ברכת המוציא ◆ דעת מקובלי ספרד ורבינו האר"י וגוריו ◆ האם בציעה על מצה ומחצה היא רשות או חובה ◆ מנהג ספרד וארצות המזרח עד דורו של הבית יוסף ◆ עצה לצאת יד"ח גם לדעת מרן השו"ע ◆ אחיזת המצה התחתונה בשעת ברכת על אכילת מצה ◆ סיכום

עח. האם יש מצוה באכילת מצה בלילה הראשון ביותר מכזית ..... תכג

עט. לעסוק בסיפור יציאת מצרים על חשבון קריאת שמע שחרית בזמנה ..... תכו

פ. האם מותר לספור ספירת העומר בברכה בבין השמשות..... תכח

פא. השוכח לספור יום אחד ספירת העומר האמנם אינו יכול להמשיך לספור בברכה..... תלה

פב. האם רשב"י נסמך ע"י ר"ע..... תמד

פג. גילוח הזקן עפ"י הקבלה בספירת העומר ..... תמה

פד. לימוד משנה בליל שבועות ..... תמו

פה. האם צריך לזכות את העירוב בשביל בני ביתו ..... תנא

פו. תספורת לאשה בשבוע שחל בו ת"ב ..... תנב

פז. אמירת עננו בד' תעניות בערבית ובשחרית ..... תנג

פח. ב' הערות בנוסח הסליחות והתרת נדרים ..... תנח

פט. אמירת קטעי הסליחות שבארמית - ביחיד ..... תנט

צ. הזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות ..... תסד

צא. החותם מלך אוהב צדקה ומשפט בעשרת ימי תשובה האם חוזר או לא ..... תסז

דעת הרי"ף ◆ ראשונים רבים דס"ל כדעת תר"י ◆ דעת הר"י מיגאש ◆ דעת הרמב"ם ◆ ביאור סברת תר"י וסיעתו ◆ לענין הלכה ◆ בענין סב"ל בתפלה

צב. זמן עקדת יצחק והנפקא מינה בזה ..... תעט

צג. מהו עיקר הוידוי ..... תפא

צד. נעילת נעליים נוחות שאינם מעור ביוה"כ ..... תפב

הליכה בגרביים ביום הכיפורים ◆ נעילת סנדל של עץ ביום הכיפורים ◆ רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המטה האם אסורים מהתורה או מדרבנן ◆ דעת המקובלים בענין זה ◆ העולה לדינא

צה. דפנות סוכה העשויות מסדינים ..... תצא

צו. עשיית קפנדריא בסוכה ..... תצד

צז. חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה ..... תצז

מה נקרא מיני תרגימא ◆ שיעור אכילה במיני תרגימא להתחייב בסוכה ◆ האם יכול לברך לישב בסוכה באכילת מיני תרגימא יותר מכביצה ◆ סיכום

צח. מי שלא בירך 'לישב בסוכה' בעמידה האם צריך לעמוד כשמברך ..... תקד

צט. ניקוד לישב בסוכה ..... תקה

ק. מי שבירך שהחיינו בביתו האם יברך שוב כשנכנס לסוכה ..... תקו

קא. האם צריך להכין כסא לאושפיזין ..... תקז

קב. עשיית מצוה בחנם או בשכר ..... תקיא

קג. פרטי דינים בכשרות והידור באתרוג ..... תקיג

מהו 'חוטמו' של האתרוג ◆ ירוק ככרתי שעתיד להצהיב האם כשר גם כשהוא עדיין ירוק ◆ סיכום

קד. הדרך המובחרת באחיזת ארבעת המינים בשעת הברכה, והדין באיטר בזה ובשאר המצוות ..... תקכא

איטר יד באיזה יד יחזיק את הלולב ◆ איטר יד - אחיזתו בכוס של ברכה ◆ דין איטר על פי הקבלה ◆ סיכום.

קה. נטילת הלולב בסוכה ..... תקכט

קו. האם אומרים קדיש לאחר כל ספר מהתהילים בליל הושענה רבא או רק בסוף כל התהלים ..... תקלא

קז. זמן הדלקת נרות חנוכה - בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים ..... תקלב

סיכום ◆ הערות הרב הנאמ"ן ותשובותי על דבריו

קח. שיעור תורה לרבים בזמן הדלקת נר חנוכה ..... תקלט

קט. ברכת נר חנוכה בבית הכנסת לנוהגים שלא לברך על ההלל בר"ח ..... תקמג

קי. ברכת המצוות לאחר קיום המצוה בנר חנוכה ובשאר מצוות ..... תקנ

מצוות הדלקת נר חנוכה עשייתה קיימת או דבר שעבר ◆ ברכת המצוות לאחר עשייתן ◆ עניית אמן למי שבירך לאחר עשיית המצוה ◆ סיכום

קיא. ברכת שהחיינו ביום השני על חנוכיה חדשה ..... תקנח

קיב. הדלקת הפתילה ברוב היוצא בשבת ובחנוכה ..... תקנט

קיג. אכסנאי הרוצה להדליק בעצמו האם רשאי, והאם יש חילוק אם אוכל בחינם או שמשלם לבעה"ב ..... תקסב

קיד. מי שלא הדליק בלילה הראשון - האם מברך שהחיינו כשמדליק בשאר הלילות ..... תקסז

קטו. אמירת כשם שעשית עמהם וכו' כן עשה עמנו וכו' בסוף על הניסים ..... תקסט

קטז. ברכת הרב את ריבנו ביחיד ..... תקעא

יורה דעה

קיז. כבד ששהה ג' ימים האם מותר לבשלו אחר צלייתו ..... תקעז

חומרת ה'גאונים' שבשר שלא נמלח ג' ימים נצמת דמו בתוכו ולא מועילה לו מליחה. ◆ בישול אחר צליה כשלא נמלח ג' ימים ◆ כבד ששהה ג' ימים - צלייתו לאחר בישולו

קיח. בענין חיוב בדיקת פירות מתולעים ..... תקפ

פרי שהתליע במחובר ולא פירש האם אסור או לא ◆ תולעים הגדלים במחובר שלא ריחשו משום שהחור קטן. ◆ חובת בדיקה בפירות שדרכם להתליע ◆ האם אכילת פרי מתולע יש בו איסור תורה או דהוי דבר שאינו מתכוין ומתעסק ◆ סיכום

קיט. בליעה בכלים בזמננו ..... תקפו

קכ. הדלקת האש בבית היהודי בפועל גוי - אי מהני בבישולי גוים ..... תקפז

בישול גוי בבית הישראל ◆ פועל שכיר בבית הישראל ◆ הדלקת האש בבישולי גוים ◆ צירוף הסברות הנ"ל לספק ספיקא

קכא. אכילת דגים בחלב ..... תקצב

קכב. מוטעה על ידי אחרים האם חשיב שוגג או אנוס ..... תקצד

דעת המקילים להחשיבו אנוס ◆ דעת הסוברים שיש לו דין שוגג

קכג. איסור לא תחנם בישמעאלי ..... תקצט

נתינת מתנת חינם לישמעאלי ◆ מכירת קרקעות לישמעאלי ◆ האם ישמעאלים חשיבי עובדי ע"ז ◆ סיכום

קכד. טומאת כתם פחות מכגריס בזמננו ..... תרז

קכה. ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו - קודם המלה או לאחריה ..... תרי

הראשונים דס"ל לברך קודם המלה ◆ הגאונים והראשונים דס"ל לברך לאחר המלה ◆ בירור דעת הרי"ף ◆ בירור דעת הרמב"ם ◆ האם ר' אברהם ידע את כל תשובות אביו הרמב"ם ◆ ההלכה והמנהג בארצות ספרד והמזרח

קכו. מריחת 'כתירה' על קלף המעובד בעפצים - האם חוצץ או לא ..... תרכ

קכז. נוסח ברכת הפרשת חלה ..... תרכה

מנהג הספרדים בדורות האחרונים

קכח. בעניין חיוב חלה וברכת המוציא בבלילה רכה ..... תרכח

הראשונים דס"ל שבלילה רכה שאפוה יש שם לחם עליה ◆ הראשונים דס"ל שבלילה רכה אין שם לחם עליה ◆ בירור דעת הרמב"ם בעניין ◆ מתי יש להפריש חלה בבלילה רכה שאופה בתנור האם בעודה נוזל או לאחר האפיה ◆ לענין המוציא ובהמ"ז ◆ עיסה שרדדוה עד שנעשית דקה מאוד מה ברכתה

קכט. יציאה מא"י לחו"ל ..... תרלז

מקור האיסור ◆ טעם האיסור ◆ יוצא ע"ד לחזור ◆ יציאה לדבר מצוה ◆ לענין יוצא לישא אשה [או לשאר דבר מצוה למתירים] אי שרי רק ע"ד לחזור או גם ע"ד להשתקע ◆ סיכום

קל. הבאת ספר תורה לבית האבל ..... תרמד

קלא. פטור לימוד תורה באבל ובתשעה באב ..... תרמו

פטור לימוד תורה באבל ◆ פטור לימוד תורה בתשעה באב

קלב. ברכת חתנים שלא בבית החתן ..... תרמט

קלג. זמן פטירת רחל אמנו ..... תרנא

קלד. הסתירות בחיבורי הראב"ד השונים ..... תרנג

האם העיקר זה מה שכתב בהשגות לרמב"ם או מה שכתב בשאר חיבוריו

קלה. עוד על ספר האשכול מהדורת אוירבך ..... תרסו

הראיות לאיחור ההוספות באשכול ◆ פסקים מוטעים על פי ספר האשכול מהדורת אוירבך

אורח חיים

א. בירור הכלל שאילו מרן השו"ע היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו

נדפס בקובץ עץ חיים אלול תשע"ט, וכאן בהרחבה.

ידועים דברי מהרי"ק בשורש צ"ד שכתב וז"ל מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרונו על ספר ידוע - אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו - איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון ואי שמע הוה הדר ביה ע"כ. וכ"כ הרדב"ז בסי' תתקצ"ד [ח"ג סי' תקס"ד] וז"ל אבל אם לא כתב דברי הראשון משמע שלא ראה אותם הילכך לכ"ע הלכתא כקמאי שאם היה רואה את דבריו היה חוזר בו וזה **כבר מוסכם ודבר שהשכל מורה עליו** ועיין בתשובת מהר"י קולון ז"ל ותמצא אותם עי"ש. וכ"פ הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה עי"ש[א].

אלא שדנו האחרונים האם אמרינן כלל זה גם לגבי מרן השו"ע או לא, ומי שדנו בזה בעיקר בדורנו הם הרה"ג יעקב חיים סופר שליט"א בכמה מספריו ובעיקר בספרו ברית יעקב סי' מ"א שהוא ס"ל שלא אומרים כלל זה נגד מרן השו"ע עי"ש, ולעומתו מרן הגרע"י זצ"ל בכמה מספריו ובעיקר בשו"ת יבי"א ח"י חו"מ סי' א' האריך לחלוק עליו וס"ל דאמרינן כן גם כנגד מרן השו"ע.

ובאמת שבסברא פשוטה נראה ברור דאמרינן כלל זה גם כנגד מרן השו"ע וכמו שבאמת ס"ל לרוב האחרונים וכפי שנביא לקמן, וכבר האריכו בזה גם הארץ חיים [סתהון] בכללים שבראש הספר כלל ד', וכן בספר בני ציון [לכטמאן] בריש ספרו ח"א וח"ו, וכן הרב צבי לרר ב'צפונות' גיליון ט"ז עמ' ס"ח והלאה, ואנו הבאנו חלק ממה שהם הביאו ועוד הוספנו כהנה וכהנה[ב].

א. **הערת הרב בנימין לוי**: גם הב"י [או"ח סימן רמח] אחז דאמרינן אילו היה רואה פוסק פלוני היה חוזר בו שכתב וז"ל: ואשתמיטתיה למר [מהרי"ק] תשובת הרמב"ם שאכתוב בסמוך שהיא אוסרת להלך בשבת בספינה חוץ לתחום אם אין המים גבוהים י' טפחים ומסתמא לא פליג אהרי"ף רבו, הלכך אין נראין דברי מהרי"ק ז"ל בזה.

וביוב"ז מצאנו בשו"ת מרן הב"י הנדפס בסוף ספר בדק הבית בדין ציבור שקראו ד' פרשיות באדר א' אם צריכים לחזור ולקרותם שוב באדר ב', שהקשה לו הרב השואל שמש"כ בב"י מקור לדברי הטור הוא הפך דעת הטור, וע"ז התקשו הלומדים ופלפלו בזה כיעו"ש. אולם מרן הב"י פשט לו את קושיתו בפשטות דבגירסא שהיתה לפניו במהדורא קמא היתא נסחת איטליא, ואח"כ אנה ה' לידו ספר הטור שכתוב בו נוסח אחר מתוקן יותר וע"פ נוסח זה הגיה את ספרו שזו היא הנסחא האמיתית ושכן מצא בספר מוגה. ומעתה צא וחשוב לו יצוייר שמרן לא היה רואה גירסא אחרת בטור, אזי היו מנסים לישב את דבריו בכל מיני דוחקים למיניהם, ואם היה מגיע מאן דהו ואומר שמצא גירסא אחרת בטור מתוקנת יותר ואיכא למימר אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, היו דוחים אותו בקש וגבבא רק כדי לא לשווייי מרן הדרנא, אך כאן מתגלה האמת שמרן בעצמו מעיד שכשראה גירסא זו חזר בו מיד ותיקן דבריו בהגהת בדק הבית כיעו"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

ב. ויש לציין שבחלק מהמקורות שנביא - למעשה אין ההלכה כדברי האחרונים הנ"ל מאחר שגם הם לא

אחרונים שחלקו על מרן השו"ע על פי פוסקים שהיו לפניו ולא הזכירם

בשו"ת משאת בנימין סי' ע' כתב בתוך הדברים וז"ל והרב ב"י [ביו"ד סי' שצט] לא הביא רק דברי הרא"ש ואפשר שלא ידע ולא ראה דברי הר"ן ורבינו ירוחם שמסכימים עם הרא"ש, ואלולא ידע דבריהם אפשר שהיה פוסק כוותייהו [ועי"ש שבאמת חלק על דברי הב"י שם]. וכן **השפת אמת** בחידושיו למו"ק דף י"ט ע"ב בנידון ההוא הביא דברי השאילתות ורש"י והאו"ז דס"ל כדעת הרא"ש ולא כרמב"ן וכתב ובודאי אילו היו רואים הב"י והט"ז דברי או"ז הנ"ל היו מסכימים לשיטת המשאת בנימין הנ"ל עי"ש.

ובשבנה"ג יו"ד סי' שע"ג הגב"י אות ה' גבי טומאת כהן לשאר מתים בשעה שנטמא לקרובו הביא דברי הב"י שכתב שר"ת יחידאה וכתב עליו וז"ל לא ראה הרב ספר ארח"ח שאם היה רואהו היה רואה כמה רבותא עומדים בסברת ר"ת וכו' עי"ש.

והמג"א בסי' רע"א סקכ"ד כתב ובודאי אילו ראה הרב"י דברי התוספות באותו פעם היה פוסק כותייהו עי"ש. וכן בסי' ק"ס סק"ז כתב וז"ל וכ"כ המרדכי בשם התוספתא ואלו ראה הב"י לא חלק עליה ע"כ, וחזינן שאף בספרים שהיו לפני מרן כתוס' אמר המג"א שהב"י לא ראה באותו פעם ופסק נגדו.

והפר"ח ביו"ד סי' ס"ט סקי"ד כתב וז"ל ואילו הוה שמיע ליה [לב"י] שכ"ד התוס' והרשב"א והרא"ה והמרדכי והר"ן היה מתיר בפשיטות אף באיסור דאורייתא וכ"ש במידי דאיסוריה מדרבנן עי"ש. וגם כאן לפני הב"י היו כל הפוסקים הנ"ל [לבד מהרא"ה] ואעפ"כ כתב שלא ראם כאן והיה חוזר בו.

ובשו"ת צמח צדק אהע"ז סי' ע' דף קט"ו ע"ד כתב וז"ל דבשלמא אם הרב"י היה מביא דברי הריב"ש וסיעתו והיה חולק עליהם היינו יכולים לסמוך עליו, משא"כ עכשיו שאינו מביא דבריו כלל - יותר נראה לומר דאגב ריהטא לא עיין כ"כ בדברי הריב"ש משנאמר דפשיטא ליה לחלוק כ"כ על הריב"ש עד שא"צ להזכיר דעתו ולסותרו וכו', דזה ודאי לא ניתן להאמר וכו' וכיון שהרב"י לא ראה דברי הריב"ש א"כ יכולים אנו לומר דאלמלי הוה שמיעא ליה דברי הריב"ש הוה הדר ביה וכו' עי"ש, וכ"כ עוד בקצרה ביו"ד סי' צ"ג עי"ש.

והמשותף לפוסקים הנ"ל שהם הקשו על הב"י מפוסקים מפורסמים שהיו לפניו כתוס' ורשב"א וריב"ש וסיעתם ואעפ"כ כתבו שנעלמו ממנו אף שהם באותם סוגיות שהוא עסוק בהם[ג].

ראו את כל הראשונים שיש לפנינו, אולם העיקרון הוא שהם ס"ל שגם כלפי מרן אומרים אילו היה רואה וכו', ולכן בזמנינו שיש לנו כמעט את כל הראשונים שדנו בכל ענין וענין ואפשר לדעת בבירור מה דעת רוב הראשונים אמרינן הכי. <u>ועוד</u> שאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, דהא טענה זו אפשר לומר גם על עצם דינו של מהרי"ק שהביא הרמ"א הנ"ל שאיך נפסוק כמו הגאון נגד הראשון - אולי ימצא בעתיד גאון אחר שיסבור כדעת הראשון, אלא ע"כ שאין לך אלא מקומו ושעתו, וה"ה גם על מרן הב"י.

ג. ועוד מצאנו פעמים רבות שהפוסקים הקשו על מרן הב"י שנעלמו ממנו פוסקים אף שעסק באותה סוגיה

אחרונים שחלקו על מרן השו"ע על פי ראשונים שלא היו לפניו

וכ"ד הר"ב **מנחת יעקב** בסי' פ"ט אות ט"ז [והובא במהרי"ץ בספרו זבח תודה בסי' מ"ד אות י"ד] וז"ל ואין ספק שאלו ראה הב"י דברי הראב"ד אלו לא היה חולק עליו בלי ראיה מוכרחת כלל וכו' עי"ש.

ובשו"ת פרח שושן או"ח כלל א סימן ג כתב וז"ל ואחר לחיכת עפר כפות רגליו [של בעל גינת ורדים] נלע"ד שמ"ש הרב שדברי מרן נכונים, לא כתב כן אלא לפי שלא ראה החולקים על מרן כי אם משמעות דברי הטור, אבל אני בעניי הארכתי בזה במקום אחר והבאתי כל דברי הפוסקים החולקים על מרן בזה וס"ל דבטריתא אם קבע סעודתו עליה מברך המוציא וג' ברכות, והם רוב בנין ורוב מנין, ה"ה הרי"ף והרמב"ם והטור וא"ח והרשב"א והב"ח ומוהריק"ש ז"ל, וכתבתי שם שאלו ראה מרן הב"י דברי כל הגדולים הללו בודאי שהיה חוזר בו, ע"ש. וכ"כ עוד בכלל א' סי' ה' וז"ל ואפשר שאלו ראה מרן הב"י דברי הרבנים הללו היה חוזר בו עי"ש.

וכ"ד הרב **בית דוד** [שאלוניקי ת"ק] שהובא **בשולחן גבוה** יו"ד סי' קע"ה ס"ו בענין עושים אמנה בדמים שהשו"ע פסק כדעת הרשב"ם והרא"ש נגד ר"ת, וכתב הרב בית דוד שכיון שדעת שאר הראשונים כר"ת, והרשב"ם והרא"ש יחידאי נינהו העיקר כדעת רוב הראשונים. וכ"כ שם הר"ב **שלחנו של אברהם** והר"ב **אבני צדק** וכן האריך **השערי דעה** שם. הא קמן דכולהו ס"ל כן.

ממש [אלא שאינם נוגעים למעשה ולא משנים ההלכה על פי זה]; עי' בב"י סוסי' קנ"ח שדן בענין ברכת נט"י אם היא עובר לעשייתן או לא וכתב והרמב"ם כתב סתם כל הנוטל ידיו מברך וכו', ותמהו עליו המטה יהודה סק"כ והמאמ"ר שם סוף סקט"ו שנעלמו ממנו דברי הרמב"ם שכתב להדיא בב' מקומות [פ"ו ופי"א מהלכות ברכות] שהנוטל ידיו מברך ואח"כ נוטל עי"ש.

וע"ע בשמחת יהודה [נגאר] על מסכת סופרים פ"א סוף הלכה א' שכתב ומש"כ התוס' שם בסוטה [י"ז ע"ב] וכו' נראה שזו דעת ר' שמחה שהביא האגור שהביא הב"י באו"ח סי' ל"ב וכו' ותמה עליו מרן שם, ולא זכר שר דברי התוס' הללו עי"ש, הרי שנעלמו מעיני מרן תוס' בסוטה שהיה לפניו ספר זה.

וכן ביו"ד סימן קצה [סעיף י' עמ' קנח במהדורת שירת דבורה] כתב הב"י וז"ל: והרמב"ם כתב בסתם בפרק יא [הי"ט] דמזיגת הכוס אסור ולא חילק בין ע"י שינוי לשלא ע"י שינוי. ושם בהגהות והערות [אות מב] הביאו משם הרב לחם ושמלה שכתב שהרמב"ם כן הביא חילוק זה בפרק כא מהלכות אישות [ה"ח].

ובב"י יו"ד סי' ס"ט סכ"א כתב הטור שבמקום שאין מלח יצלו הבשר 'חצי צלייתו' ואח"כ יבשלוהו, והב"י כתב ש'משמע לרבנו' שבחצי צלייתו זב כל דמו, וכתב המעדני יו"ט בפרק גיד הנשה סי' ז' אות ו' דאשתמיטתיה להב"י דברי הרא"ש שם שכתב בזה"ל ושדרו ממתיבתא באתרא דלית להו מילחא ליטוי טויה דשייב ליה נורא ובתר דמטוי פלגא אי בעי לבשולי בקדירה שפיר דמי עי"ש.

ובב"י יו"ד סי' קנ"ח כתב בפשיטות לגבי הגוים שאין מורידין ולא מעלין דהיינו שאין חובה להורידם אבל רשות איכא עי"ש, וכתב הט"ז דאשתמטתיה סוגיא דסנהדרין וכו', והש"ך בנקודות הכסף כתב ליישב דברי הב"י, אולם כבר כתב בספר חיים מירושלים [להרב שמ"ח גאגין] עמ' 53 שאדרבה דברי הט"ז נכונים ודברי הב"י צ"ע מהסוגיא הנ"ל. וכן הקשו העה"ש שם והמנח"ח במצוה צ"ג שנעלם מעיני הב"י דברי הרמב"ם להדיא בפי"א מהלכות ע"ז שכתב שאסור לדוחפו לבור וכו' עי"ש.

ובשו"ת בית יהודה [למהר"י עייאש, ליוורנו תקי"ח] סי' קכ"ד דף ר"ב ע"א כתב וז"ל וכגון דא צריך לאודועי דאלו נתגלה למרן תשובות הרשב"ץ ז"ל כי בזמנו עדיין לא יצאו לאויר העולם כ"א מקצת מתשובותיו שנעתקו בכת"י לחד או לתרי בדרא - לא הוה אזיל לקולא נגד שני הרבנים הריב"ש והרשב"ץ ז"ל וכו' עי"ש.

ובשו"ת קול **אליהו** [למהר"א ישראל ליוורנו תקנ"ב] ח"ב סי' ט"ז גבי קדיש לאחר ספר ראשון כשיש ג' ספרים, שדעת הב"י שאין אומרים והרשב"ץ בתשובה כתב שכן אומרים, כתב הקול אליהו שאילו מרן היה רואה דברי הרשב"ץ לא היה חולק עליו עי"ש.

ובספר נתיב חיים לבעל הקרבן נתנאל בסי' שנ"ב כתב בזה"ל והב"י והמג"א לא ראו דברי הרשב"א, [וב]גלל כן לא נשאו להקל נגדם, יען לפי מה שביררתי באריכות שתוספות והרשב"א והרא"ש וריטב"א וטור והגהות אשרי כולם סבירא להו אפילו דרך אויר רשות הרבים כשאגודו בידו אפילו שבות ליכא בשאר חפצים, הרי הרב המגיד יחיד בדבר, אם כן מה שפסק הרמ"א דדוקא בכתבי קודש אבל בשאר חפצים אפילו לא נפל אלא בכרמלית אסור, דין זה ליתא, דהא הוי גזירה לגזירה ע"כ.

וכ"ד הרחיד"א כנודע בהרבה מספריו ולדוגמא בענין מ"ע שהז"ג לנשים שהעלה שיכולות לברך עפ"י שו"ת מן השמים שאילו מרן היה רואהו היה מסכים לברך - עי' בדבריו בברכ"י סי' תרנ"ד וביוסף אומץ סי' פ"ב. וכן לענין רבינו האר"י שאילו מרן היה רואה דבריו היה מסכים לברך - עי' בברכ"י בסי' מ"ו. וכן לענין לגור מעל בהכ"נ שאילו מרן היה רואה תשובת הרמב"ם בודאי היה חוזר בו - עי' בחיים שאל סי' נ"ו. וכן בשו"ת יוסף אומץ סי' פ' בענין התחיל בעיסתו גומר האם רק את מה שהתחיל או את כל הבישולים לשבת שמרן השו"ע פסק להחמיר והרחיד"א האריך בזה וסיים ואילו היו רואים [הרע"ב ומר"ן] שיש גדולים דסברי שיגמור הכל - גם מרן ורבינו עובדיה היו פוסקים להקל עי"ש, וכן בעוד מקומות מספריו חזינן כן.

ובשו"ת שמן המר למהר"ם רוביו [ליוורנו תקנ"ג] בדף ל"ה ע"ב כתב וז"ל באופן דאיכא צדדים למימרא דאילו מרן היה רואה דברי ראב"ן בזה לא היה מחליט הדבר לאסור איסר סתמא ואף בזמן הזה וכמובן עי"ש. הרי שאף משום פוסק אחד ס"ל שמרן היה חוזר בו.

ובספר בתי כנסיות [שלוניקי תקס"ו] בסי' תקל"א [והובא בשד"ח בהלכות חוה"מ אות כ"ב] כתב גבי הא דאסר מרן להתגלח לחולה שנתרפא במועד כדעת הרשב"א וז"ל וכתב מורי הרב ז"ל בשיטת כ"י וז"ל אבל הרב בעל ההשלמה ז"ל פסק להיתר ואפשר דאילו היה רואה מרן דברי המתיר היה פוסק לקולא וכמ"ש ז"ל דהוי מידי דרבנן ואע"ג דהרשב"א ז"ל רב גובריה מ"מ גם הרב המתיר לא נופל הוא והמחמיר תע"ב והמיקל בפרט במקום צער לא הפסיד כנ"ל להלכה ולמעשה המעיין למראה עיניו ישפוט עכ"ל. ובגיליון שם כתב קצת דברים שנראה דלא פסיקא ליה להתיר עכ"ל. הא חזינן שבעצם הכלל הנ"ל אף לקולא אמרינן כן אלא שכיון ששם זה אחד מול אחד ויש לדון שהרשב"א רב גובריה יותר מבעל ההשלמה לכן צידד בזה אבל בעלמא ס"ל כן.

וכ"ד מהר"י טייב בספריו ערך השלחן ווי העמודים כנודע לרגיל בספריו שמאריך להביא דברי הראשונים ופוסק על פיהם גם נגד מרן, ולדוגמא בספרו ווי העמודים סי' ער"ב אות ד' כתב וז"ל ומ"מ רוב הפוסקים התירו אפילו מעות שכ"ד רש"י והתוס' בשם ר"ת והריטב"א בחידושיו והסמ"ג וכן מצאתי לבה"ג ולרה"ג בספר המקח וכ"ה דעת רבינו המחבר [היראים] וכ"פ הרשב"ץ ואילו ראה מרן דבריהם לא היה סותם לאסור נגדם באבק ריבית דרבנן עי"ש. וכן בספר משכנות הרועים [לחייך] ערך קידושין אות כ"ד בדף רצ"ה ע"א הובאה תשובת מהר"י טייב שכתב וז"ל ולענ"ד אלו ראה מרן ז"ל עדות ראב"ן ז"ל וספר הפרדס וכו' וגם השאילתות וכו' לא היה מיקל לכתחלה בלא גט וכו' עי"ש.

ובשו"ת בית אפרים אהע"ז קמא סי' י"ג דף מ"ו ע"ב כתב בתוך הדברים וז"ל ואלו ראה הב"י בתשובה דברי הרשב"א אלו מסתמא הוה הדר ביה וכו' עי"ש, וכ"כ עוד באותו נדון בסי' י"ט דף ס"א ע"א עי"ש.

ובשו"ת כתב סופר או"ח סי' ל"ח סיים בזה"ל ובלי ספק אלו ראו רמב"ן וטוש"ע ורמ"א פסיקתא זו היו פוסקים הדין כאמוראי דעבדו עובדא כב"ש, ואנחנו שידענו נקיטינן כוותיה עי"ש.

וכן מצאנו להר"ב **קסת הסופר ולחם ושמלה** שנקט כן, והוא בספרו קסת הסופר בלשכת הסופר חקירה ט"ו וז"ל שוב ראיתי בספר שערי דעה שפסק ג"כ להתיר וכתב וז"ל וכן נראה לענ"ד כיון דהב"י והרמ"א לא ראו דברי הרדב"ז וגם דברי מהר"ל מפראג לא ראו לכן אנן שזכינן ליהנות מאורו לא שבקינן מאי דפשיטא להרדב"ז ומהר"ל מפראג משום ספקו של מהר"י אסכנדרי ע"כ. והוסיף הקסת הסופר וכ"ש אנו שראינו ג"כ דברי הרמ"ע והגאונים שבספר שמש צדקה ודאי נוכל להתיר בלי פקפוק לענ"ד עכ"ד. ובספרו לחם ושמלה סי' קפ"ט אות ל"ג לאחר שהאריך בנידון דידיה כתב ומעתה מאחר ולגירסת הרמב"ם וסיעתו וכן לגירסת הרז"ה וסיעתו נראה פשוט שבכל ענין שנעקר הוסת נעקר לעולם נראה שיש לפסוק כן להלכה עי"ש.

וכן כתב בשו"ת **פני יצחק** [אבולעפיה, ליוורנו תרל"א] ח"ב דף נ"ח ע"ב בדברים ברורים וז"ל ראיתי להרב הנז' נר"ו [הר"ב כפי אהרן] שם שיצא לידון בדבר חדש בדעת מרן ז"ל שכתב דעל מדוכה זו ישבו והעלו דאין לזוז מקבלת מרן אפי' אם המצא ימצא איזה פוסקים מגדולי הראשונים אשר נגלו לנו אחר זמן מרן זצ"ל הפך דעתו לא אמרי' אלו היה רואה מרן דברי קדשם היה חוזר בו אף כי להתופסים דגל הקים לי משתמשים הרבה מזה מ"מ לנו שקבלנו דעת מרן לא יועיל זה וכו' עכ"ל יע"ש, ואם בזה לענ"ד אין זה אמת כלל דלא עדיף מרן מכל שאר גדולי הפוסקים המפורסמים דאמרינן בהו אלו היה רואה וכו' ואי הוה שמיעא ליה הוה הדר ביה וגם במרן אמרינן הכי דמאי שנא ומאי אולמיה, ופוק חזי ההוא כללא דחדית לן הגאון **מהריט"א** ז"ל **בשמחת יו"ט** סי' ג' ד"ט ע"ג בדעת עליון מרן זצ"ל[ד] והרב החסיד ראש"ל רב אג"ן ז"ל **בחוקי חיים** דצ"ט יע"ש,

---

ד. והובא גם בארץ חיים שם וז"ל דהגם דאנן בני ירושלים נוהגים לפסוק כהוראות מרן ז"ל - היינו בדבר

דעיקר חילוקם והכלל שלהם הוא (הוא) ג״כ מן השורש והכלל הנזכר דאלו היה רואה ושמיע ליה ואלו היה עומד וכו׳ הוה הדר ביה כיעו״ש, וגם ספר בדק הבית למרן ז״ל יוכיח דראה בה (מר) [מה] שלא ראה בב״י ולפעמים רבים חוזר בו מרן בבד״ה ממ״ש בב״י כידוע, ואם כתבו הפוסקים דס״ל על הסברות שמביא מרן בב״י בסתם והשמיטם בשו״ע דאמרי דחזר בו, טעמייהו הוא משום דאמרי׳ דבתר הכי ראה מרן ז״ל חולקים על אותה הסברא שהביאה בב״י בסתם ומשו״ה חזר בו והשמיטה בש״ע מאחר שראה שאינה מוסכמת וכו׳, הוא הפך ממש ממש״כ הרב הנזכר נר״ו בכללו הנזכר. גם טעמו דיהיב לן הרב הנזכר הוי במה שראו עיני קדשו וכו׳ - אין בו טעם לשבח כלל, דלא עדיף מרן גופיה מגברי רברבי דאתי מחמתייהו, כיון שאפילו בדעת הרמב״ם ושאר ראשונים אמרינן בהו אלו הוה שמיע להו וכו׳ - א״כ כ״ש דאמרינן הכי גם בדעת מרן ז״ל והדברים פשוטים לענ״ד. שוב ראיתי להרב כפי אהרן נר״ו גופי בתשובה אחרת שם בדף קי״ח ע״ד שכתב הוא עצמו ע״ד מרן אלו היה רואה וכו׳ עי״ש והוא הפך ממ״ש פה ושכח דברי עצמו והנראה שחזר בו ממ״ש כאן אלא דלא ידענא הי מנייהו קדים. איך שיהיה לדידי לא שמיע לי ולא סבירא לי להני כללי דמר הרב הנז׳ נר״ו עכ״ד. ודבריו ברורים מאד.

וכ״כ מהר״ם פאדרדו בתשובה בשו״ת שערי רחמים [פראנקו] דף כ״ג ע״א שכיון שלא ראה מרן תשובת הרי״ף שסותרת דברי מהר״ם שהביא בב״י לא היה לנו לתפוס דברי מרן להלכה וכו׳ עי״ש.

וכן מתבאר מדברי **השד״ח** ח״ד עמ׳ 135 שהב״ד מהר״ם פאדרדו בשו״ת שמו משה סי׳ י״ב שכתב שאלו מרן היה רואה דברי הריטב״א היה חוזר בו, וכתב וז״ל אינו מוכרח לדעתי העניה די״ל כמו שכתבתי דהוי סב״ל ומה גם לפי מה שראיתי שם שהביא אמבוהא דרבנן קדישי דנקטי כסברת התוס׳ עי״ש, ומבואר דבעלמא ס״ל כלל זה ורק הכא אין זה מוכרח.

ובשו״ת אוהב משפט [לר׳ פראג׳י עלוש, ג׳רבא תרפ״ח] או״ח סי׳ ח׳ כתב בתוך הדברים וז״ל די״ל דשאני התם שראינו לכמה מהראשונים שדעתם להחמיר ומרן לא הזכירם ע״ש [בבית השואבה] באות מ״ה, והשתא י״ל דאלו הוה חזי להו מרן ז״ל הוה הדר ביה עי״ש.

וכ״כ בשו״ת ימי יוסף בתרא להגר״י ידיד הלוי חחו״מ סי׳ י״ז וזת״ד גם לדברי מרן אמרינן הכי אילו היה רואה תשובות הגאונים הנ״ל הוה הדר ביה וכו׳ וגדולה מזו כתב מרן חיד״א בענין הנשים שנהגו לברך על הלולב שמנהג זה היפך מרן וכו׳ ואף שאני בעוניי במקום אחר כתבתי פסק ארוך על זה והעליתי בזה שאין ראוי לברך היינו משום דספק

שנודע לנו בבירור שעמד בעיקר הדין ודעתו הכריע לפסוק כן, אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד בעיקר הדין כגון שהכריע בדין אחד כדעת פוסק אחד ודין זה תלוי בעיקר דין אחר שפסק אותו פוסק ז״ל ולשיטתיה אזיל והתם לא קי״ל כאותו פוסק - כל כה״ג אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כהכרעת מרן ז״ל מאחר שלא נודע לנו שעמד בעיקר סברא זאת עי״ש ע״כ.

ברכות להקל אבל הא מיהא אמרינן שאם שמיע ליה למרן זה הדין לא היה פוסק כן הא ודאי אמרינן הכי אף לדידן שקבלנו הוראותיו דמרן ז"ל ובודאי דבכה"ג לא פסקינן כוותיה דמור מרן ז"ל אם מצאנו שנעלם ממנו דברי איזה גאונים קדמונים שלא עלו על מזבח הדפוס בימיו ודאי אמרינן שאם היה רואה דבריהם לא היה חולק עליהם עי"ש.

וכ"כ בשו"ת **תשורת שי** סי' תט"ו וז"ל ומעתה פוסקים דס"ל דחוזר לראש המה הרוב ואפשר אם היה הב"י רואה אותם היה פוסק כמותם וכו', ואיני כדאי לחלוק על הב"י אך לא מלבי אלא מהראשונים שלא ראה הב"י עי"ש.

וכן נהג **המ"ב** בכמה מקומות ומהם בסי' ש"א סכ"ה בבה"ל שכתב וז"ל ומאחר שר"ח ורש"י ור' יהונתן וסמ"ג וסמ"ק והתרומה והמאירי והג"א קיימי בחדא שיטתא להקל והוא מלתא דרבנן נראה דיש לסמוך להקל בעת הצורך וגם הב"י גופא לו היה לפניו פירוש ר"ח ור' יהונתן לא סתם כן בשו"ע להחמיר ע"כ. וכ"כ עוד בסי' ר"ח ס"ח בבה"ל גבי פת דוחן שהשו"ע פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם לברך שהכל והבה"ל כתב שדעת הגאון ותר"י, רא"ש, ראב"ד, האשכול, או"ז בשם רבינו יהודה, שה"ל בשם רש"י, הרא"ה, ריא"ז, הגמ"י בשם מורו, רוקח, ואבודרהם כולהו ס"ל שמברכים בפה"א ואולי לא היו לנגד עיניו הראשונים הנ"ל מאחר שלא הביאם בב"י ולפ"ז אף דלא נפיק מזה חורבא דבברכת שהכל יוצא על כל דבר בדיעבד עכ"פ מי שרוצה לברך במ"מ אין מוחין בידו כנלע"ד עי"ש. וכ"כ עוד בבה"ל סי' רנ"ג ד"ה ודעתו להחזירה וז"ל והנה גרם לו [לב"י] לדחות את דבריו [של הגהות מימוני] לגמרי, מפני שלא ראה לשום דעה המסכמת עם דברי התרומה ובאמת בחידושי הר"ן הביא כן בשם הרא"ה וכ"כ בשה"ג בשם הריא"ז וכן הוא הכרעת המאירי וכו', ולפ"ז אפשר שיש להקל במילתא דרבנן עי"ש. אלא שהמ"ב נזהר כן רק במקום שיש הרבה ראשונים כמותו וכפי שרואים במקומות הנ"ל וכפי שהעיד בנו בספר מכתבי החפץ חיים עמ' 86 שאמר לו אביו וז"ל ואם דייקת ומצאת סברות אחרות בראשונים - בשביל זה אינו מופרך עוד שיטתו [של השו"ע], וכשיצאו לאור כת"י מראשונים תמצא בודאי חברים לשיטתו כמו שנוכחנו בזה כמה פעמים, **אם לא במקום שתמצא חברים רבים לדבריך אזי רשות לך לצרף גם סברותיך** ע"כ, ומבואר שבמקום שיש חברים רבים שלא ראם השו"ע - רשאי לפסוק כמותם, וזה מה שנהג המ"ב במקומות הנ"ל שהזכרנו[ה].

וכ"כ הרב משה צבי לנדא בספרו **מזוזת מלכים** על קצוש"ע [תרצ"ה] באות קנ"ג ובשלום ואמת שם אות נ"א וז"ל ואם שהמחבר ורמ"א השמיטו דעתם זה מפני שלא היה ספרי הקדמונים מצוי בימיהם וחשבו להרמב"ם ליחידאי, ואפשר דאם הב"י היה רואה אותם היה פוסק כמותם וכו' עי"ש.

ה. **הערת הרב בנימין לוי**: ויש להוסיף עוד את מש"כ הבאור הלכה בסי' תקי"ח ד"ה 'נוטלים עצים הסמוכים' וז"ל: ואף שמדברי הב"י משמע דס"ל להלכה דמהני תנאי אפילו בבריאה, הוא מפני שלא ראה כל הראשונים הנ"ל. עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל ח"ז יו"ד סי' ק"ג וז"ל אנן בדידן אתכא דמרן סמכינן וכו' רק אם כה יהיה הדבר שנשמט מהרב ז"ל דברי הראשונים אשר אם היו בידו הוה הדר ביה וכו' עי"ש, וכ"כ עוד בח"ח או"ח סוסי' ה' וז"ל ועוד י"ל עפמ"ש הפוסקים דהיכא שיש פוסק מהראשונים ואינו פוסק מפורסם ולא הביא מרן ז"ל את דבריו אמרינן שלא ראה מרן את דבריו ואם היה רואה אותו הוה הדר ביה וכו', וזכורני דכמה פעמים השתמשו הפוסקים בדומה לזה עי"ש.

וכן הארץ חיים שם הסכים לכלל זה והביא ציונים רבים מדברי הפוסקים שאמרו כן על מרן השו"ע ונעתיק חלק מדבריו וז"ל ועי' וכו' **ובט"ז** יו"ד סוף סי' נ"ב וסוף סי' קי"ג וסי' קי"ט ס"ק י"ח [ובמקומות הנ"ל פסק כן לחומרא] **ובש"ך** חו"מ סי' מ"ו ס"ק קי"ז וסי' ס' ס"ק י"ב וסי' ע' ס"ק ט"ז וסי' ע"ט ס"ק כ"ט וסי' קי"ב סק"ו וסי' קכ"ו ס"ק מ"ג וסי' קל"ט סק"ב ובאה"ט או"ח סי' רכ"ג ס"ק ט"ו ובהקדמת רבני אלגיר לספר התשב"ץ ד"ה ובן בדברים וכו' עי"ש עוד, ואף הגדיל לעשות שכתב שם את כל הספרים שמרן לא ראה כדי שאם המצא בדבריהם להיפך מדבריו נוכל לומר שאילו היה רואה היה חוזר בו.

וכן הבני ציון שם האריך בכלל זה ובכל ספרו השתמש בזה ופסק פעמים רבות נגד מרן והאחרונים עפ"י דברי הראשונים שנגלו לפנינו כמבואר בהקדמתו שם באורך.

ויש להעתיק כאן גם מה שכתב **הרצ"ה אוריישטיין** [נכד בעל הישועות יעקב] בתשובות שנדפסו בספר ישועות יעקב ומהם בסי' תכ"ו בענין סוף זמן ברכת הלבנה שמהרי"ל והרמ"א פסקו עד מחצית כ"ט י"ב תשצ"ג והרצ"ה הנ"ל האריך להוכיח מדברי הראשונים דלא כדבריהם וכתב שם בתשובתו השניה וז"ל הנה מעלתו וכו' הביא מדברי הרבה מהאחרונים ז"ל שהחליטו כדעת הרמ"א בהמשכו אחר תשובת המהרי"ל. אמנם אנכי אין מדרכי לבנות יסוד על דברי האחרונים ואך לחקור אחר מוצא ומקור הדברים בש"ס ופוסקים הראשונים ז"ל ע"כ. וכ"כ עוד באהע"ז סי' קל"ד בסופו עי"ש.

אחרונים שחלקו על מרן השו"ע גם כשלא חידשו פוסקים אחרים שלא ראה

ויותר מזה מצאנו בכמה מן הפוסקים שגם שלא ראו ראשונים אחרים ממרן אלא את מה שמרן הביא - אם מרן עצמו לא פסק כמו כללי ההוראה שכתב הוא וכמו שצריך לפסוק חלקו עליו.

ולדוגמא בסי' רפ"ב בענין אם סיים עם השישי את הפרשה ואמר קדיש שפסק השו"ע כדעת מהר"ם שהמפטיר עולה למנין שבעה, **והברכ"י** שם הקשה דהא הריי"ף והרמב"ם ועוד ראשונים שהובאו בב"י לא ס"ל כן, ובספרו לדוד אמת פסק למעשה שלא כדעת מרן אלא שאם אמרו קדיש יעלו עוד ב' עי"ש [והובא בכה"ח שם]. ובסי' תע"ב גבי מי ששתה ד' כוסות בלא הסיבה שדעת מרן השו"ע שלא יצא וצריך לחזור ולשתות בהסיבה, אולם הברכ"י כתב קצת אחרונים הסכימו שאף אם לא שתה כולם בהסבה א"צ לחזור וכן דעתי הקצרה נוטה' עי"ש,

ובסי' תרנ"א בענין איטר אם נוטל הלולב ביד ימין או שמאל שפסק מרן שנוטל ביד ימין ככל אדם כדעת בעל העיטור נגד הרא"ש ומהר"ם ושאר ראשונים שהביא שם בב"י ותמה עליו **מאמ"ר** אמאי פסק כן וכתב ונ"ל שכן עיקר דנהי דאנן בתר פסקי מרן גרירן מ"מ הכא ראוי להורות כדברי מור"ם והאחרונים וכו' עי"ש. וכן **השו"ג** שם תמה על השו"ע מדוע פסק כדעת העיטור וסיים ולענין מעשה נקטינן כדברי הרא"ש וכמו שפסק הר"ב המפה וכו' עי"ש.

ובעי"ז כתב עוד השו"ג ביו"ד סי' ק"ח ס"ד לתמוה ע"ד השו"ע שם שפסק כתוס' והרא"ש כנגד הרי"ף והרמב"ם וסיים בדברי הפר"ח שם שהעיקר כדעת הרי"ף והרמב"ם עי"ש. וכעי"ז כתב השו"ג בסי' תר"ח אות א' וז"ל ואיך שיהיה מדלא כתב רבינו הכא תוספת איסור מלאכה ש"מ דס"ל כהרמב"ם שאין תוספת איסור מלאכה דבר תורה לא ביוה"כ ולא בשבתות וכו' והקושיא ידועה דהיכי שבקיה לכלליה הכא לפסוק כהרמב"ם נגד הרי"ף והרא"ש וכו' וצ"ע, ולענין הלכה נקטינן כדברי הרי"ף והרא"ש להוסיף מחול על הקודש גם באיסור מלאכה כאיסור אכילה וכן נוהגין ע"כ, הרי שהבין בדעת השו"ע שלא פסק לפי הכללים שלו וחלק על מרן השו"ע בזה. וכעי"ז כתב השו"ג בסי' תרמ"ח אות כ"א על דברי השו"ע שם בס"י וז"ל הרי נתבאר די"א קמא שהביא רבינו הוא סברת הראב"ד והרא"ש והטור והריב"ש, ויש פוסלין הוא סברת הריצ"ג, ומן הכלל שכתבתי בס"כ די"א וי"א הלכה כבתרא - איפכא מסתברא, בתחילה הו"ל לכתוב סברת הריצ"ג ואח"כ סברת הראב"ד ודעמיה וכו', ולענין הלכה וכו' הכא נקטינן כהראב"ד דרבים ונכבדים עמו עי"ש, הרי דס"ל שדעת מרן לאסור כדעת הי"א בתרא, אולם כיון שלפי הכללים הב"י צריך לפסוק כדעת הי"א קמא - הכי נקטינן. וכן הר"ב **מזמור לדוד** [פארדו] שם כתב שקושיית הפר"ח לית נגר ובר נגר דיפרקיניה וכו' ומרן שנמשך אחר שיטת הרי"ף וכו' אין ספק דמזכי שטרא לבי תרי וזה ברור וכו' עי"ש. וע"ע בכעי"ז בדבריו בסוסי' קי"ג שפסק להקל נגד מרן לגבי כלים שבשלו בהם גוים של"צ הגעלה.

וכן מצאנו להר"ב קהל **יאודה** [שלוניקי תקפ"ה] ביו"ד סי' פ"ט ס"ג וז"ל ויש לתמוה על מרן דשבק שיטת הרי"ף והרמב"ם ושאר פוסקים דקיימי בשיטה זו היפך הכלל שמסר בידינו והילכך נכון להחמיר לתבשיל בשר אחר תבשיל גבינה להצריך נט"י מדינא בין תבשיל גבינה אחר תבשיל בשר לענין שהיה כדלקמן וכו' עי"ש.

וכן מצאנו **למהר"ם קזים** בספרו שלום הבית [ליישב השגות הרשב"א במשמרת הבית על הרא"ה בבד"ה] בסוף ב"ג ש"ז גבי אם בישל הגוי שליש בישול שפסק מרן כדעת הרשב"א דלא מהני יותר וכתב וז"ל ולא ידעתי למה כתב דהרא"ש יחיד כיון דגם הוא ז"ל הביא שכתוב בא"ח שהר"ם והר"ף מתירים וזהו שסיים הנך רבואתא דשרו וכן וכ"ש שאנו מצאנו לו חבירים שלימים ורבים והרב והר"ן עצמן מעידים שיש מתירים ע"כ נ"ל דאפשר להקל בכל ענין [וגם ההגהות ש"ע כתבו שכן נהגו] ע"כ.

ובעי"ז כתב גם **הנהר שלום** בסי' תמ"ז אות כ"ד גבי חמץ לאחר הפסח אם בטל רק בששים או ברובא וז"ל ומ"מ כיון דמלתא דרבנן היא ובפרט דהחולקים על הטור

רבים רש״י והר״ן ורי״ו פשיטא דיש להקל דלא כפסק השו״ע אלא כהסכמת המג״א והפר״ח עי״ש. וכ״כ הר״ב **חסדי דוד** [**חסאן**] בדף ל״ח ע״א בהאי ענינא וז״ל ותמיהני על מרן ז״ל שפסק דבטל בס׳ דמשמע דוקא בס׳ ונמשך אחר סברת הטור ז״ל שהיא בלי ספק נגד סברת הפוסקים ז״ל ונגד אביו הרא״ש ז״ל וכו׳ עי״ש, וכן בסוף הענין כתב ולענין הלכה וכו׳ ולא בענין ס׳ כלל עיש״ב.

וכ״כ הלחם ושמלה בסי׳ קצ״ח אות כ״ב וז״ל וצ״ע על המחבר שהחמיר במילתא דרבנן כדעת הטור והמרדכי במקום שרבו המקילים, וכפי הנראה בדיעבד ועבר הלילה יש לסמוך להקל עי״ש, ושם לא הביא פוסקים שהב״י לא ראה עי״ש.

הא קמן שאפילו שרוב הפוסקים הנ״ל פוסקים בד״כ כדברי מרן ז״ל - כשהדברים נגד כללי ההוראה אין מורים כמרן אלא כמו שצריך לפסוק עפ״י הכללים, וזה אפילו בדברים שמרן ראה הכל, וא״כ כ״ש שאם מרן לא ראה את הפוסקים ולפי כללי ההוראה היה צריך לפסוק אחרת אם היה רואה הפוסקים דודאי פסקינן אחרת ממרן, ודוק בזה.

אחרונים שחלקו על מרן השו״ע בקושיות

וגדולה מזו מצאנו שפעמים שחלקו על מרן בקושיות והעלו שלא כדבריו ולמשל ביו״ד סי׳ י״ח סי״ג עי״ש בפר״ח ובמזמור לדוד, וכן **במסגרת השולחן** שסיים שם וז״ל ונ״ל דאין להקל בדבר דנכונו דברי ב״ח והפר״ח ואין שחיטתו כשרה עי״ש.

וכן הר״ב **כפי אהרן** בח״ב סי׳ ב׳ דף ה׳ ע״א בענין צורת הפתח מן הצד האריך לחלוק ע״ד הב״י בהבנת הרי״ף והרמב״ם וסיים וז״ל סו״ד אחרי נשיקת הרצפה ובקשת גלגול מחילות מכבוד תורתו וקדושתו של רבינו הב״י אומר אני דודאי רבינו האיי והרי״ף והרמב״ם חולקים על פרש״י ולדעתם ל״ש מלמעלן ול״ש מאמצען הכל כשר, ואע״פ שלכתחלה ראוי לחוש לדעת רש״י והרשב״א וכמה גדולים דקיימי בשיטתו - מ״מ לא לדחות באמת הבנין חלילה סברת הני רבוואתא תלת סמכי קשוט, ובודאי בשעת דחק כגונא דנ״ד יש לסמוך עליהם ולהתיר מן הצד כזה ע״כ, ובשו״ת שערי רחמים ח״א סי׳ י״ג דף כ׳ ע״א חלק ע״ד הר״ב כפי אהרן וקיים דברי הב״י עי״ש, אולם חזינן שהר״ב כפי אהרן לא נמנע מלפרש ולפסוק אחרת מדברי הב״י לפי הבנתו.

וע״ע בספר תפארת חיים [להרה״ג יעקב חיים סופר שליט״א] עמ׳ צ״ח והלאה שאסף מכמה וכמה פוסקים שהעלו שלא כדעת השו״ע מחמת שנראה להם באותו ענין שלא כדבריו.

וע״ע בשו״ת אבני נזר אה״ע סי׳ ר״ו אות ל״ח שכתב ואפשר אילו היה רואה הרמ״א דברי המאירי לא היה פוסק כבנו של הרשב״ץ, דהמאירי נתפשט בזמנינו זה ובכללי הוראה דכשנמצא בספר קדמון שהאחרונים לא ראו הלכה כספר קדמון מיהו בשו״ע כה״ג צ״ע ע״כ. ובאו״ח סי׳ ד׳ אות כ״ב כתב האבנ״ז שהרמ״א לא ראה דברי הרמב״ן וצריכים לכאורה לפסוק כרמב״ן אך אין לומר כן ברמ״א שקבלנו לפסוק כמותו ונתפשטה הוראה בישראל בפרט שכתב מהגהת סמ״ק עי״ש. אולם באו״ח סוסי׳ ל״ח כתב האבנ״ז ולענ״ד

היה נראה להלכה יען בזמן השו"ע עוד לא נתפשט ספר השטמ"ק על ברכות ויש לומר אילו היה רואה הב"י ספר שטמ"ק לא היה מכניס ראשו בספק לברך המוציא כיון שלדעת השטמ"ק אינו יוצא בברכת המוציא והוא ברכה לבטלה וכו' עי"ש. ומבואר דרפיא בידיה ענין זה, ויש מקרים שגם הוא מודה דאמרינן הכי. ונראה שבמקום שיש הרבה מאוד ראשונים נגד מעט שהביא השו"ע כו"ע מודו, ורק במקרים הנ"ל שמצא פוסק אחד או שנים שבזה אין כוחו גדול כ"כ ולא ודאי שהיה חוזר בו וכד' לכן הסתפק וצידד בזה, ומ"מ לא שבקינן פשיטותייהו דכל האחרונים הנ"ל מפני ספקו של האבנ"ז, ובפרט שנראה דאישתמטתיה לאבנ"ז דברי גדולי האחרונים הנ"ל ובראשם המג"א והפר"ח ועוד [וכמו שציינו הארץ חיים והבני ציון שם], ואילו היה רואה שפשוט להם לומר כן גם כלפי מרן השו"ע לא היה מסתפק בדבר.

ואין לכחד שיש מעט מהאחרונים שכתבו שהשו"ע נכתב ברוה"ק וכד' ולא אמרינן בו אילו היה רואה וכו' - אולם סברא זו קשה וכמו שכתב הפני יצחק הנ"ל דחזינן שמרן השו"ע בעצמו חזר בו בבד"ה ממה שפסק בשו"ע [לדעת הרבה מהאחרונים שהבד"ה נתחבר לאחר השו"ע], והדברים פשוטים, **וכ"ד כ 40 מגדולי האחרונים** שהזכרנו.

האם ניתן לסמוך על כתבי יד הנדפסים בזמנינו

והנה ידועה דעת החזו"א בכמה דוכתי שאין לסמוך על כת"י הנדפסים שאין להם מסורת וכו' וכן שלא פוסקים עפ"י רוב הפוסקים שלפנינו כיון שיש ספרים שלא נדפסו ואולי דעת הרוב היא כמו המיעוט שנראה לנו ונעתיק את דבריו בזה בכמה מקומות; <u>באו"ח</u> ס"ז י"ב כתב וז"ל וכ"ה בלשון ר"ח [בדפוס ראם אבל לא ידענא אם אפשר לסמוך על הנדפסין מחדש שכבר הפסיקה המסורה בינינו ואין אנו יודעין מי המה המעתיקים שמלאכת ההעתקה כבדה מאוד ואף ע"י זריזין ומדקדקים מצוי ט"ס הרבה ואם יעבור הדבר ע"י איזה רפיון בדקדוק הדברים יוכל הדבר להשתנות לגמרי ולכן הפוסקים שלא הפסיקה המסורה בינם ובינינו בכל הדורות ששקדו עליהם חכמי דור ודור לשמרם ולנקותם צריכים אנו לחשוב את ספריהם ליותר דוקנית וכ"ש במקום שאין ללמוד מכונת הדברים אלא מדקדוק לשונם שקשה לסמוך על החדשים] עכ"ד. <u>ובמכתב</u> שהובא בכלאים א, א וביו"ד ק"נ, ח כתב אין הרוב ידוע כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו, [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב] עיש"ב. <u>ובאו"ח</u> ק"מ אות ג' כתב על כת"י מינכן שאין לו סמכות עד כמה סופר דייקי כתבו עיש"ב. <u>וכ"כ</u> עוד בקובץ איגרות ח"ב סי' כ"ג וז"ל לא מצאתי בהם חדש. הצילומים מהכ"י אין דרכי להעמיד עליהם, כי לא ידענו מי כתבם ושפיר י"ל דכתב הסופר כמו שהוא רגיל, והדבר ידוע בעניני הלכה שלא לסמוך הרבה על מציאות חדשות, רק על ספרי הפוסקים שנמסרו מדור לדור בלא הפסק.

אולם דעת שאר חכמי ישראל בכל הדורות אינה כן אלא שסומכים במוחלט על הספרים הנדפסים בכל דור ודור ואדרבה היו משבחים לזה שזכינו שיודפסו הספרים ונגלו אוצרות הראשונים ולא הצריכו כלל מסורת לכתבי יד ולא שיעברו עליהם חכמי הדורות

וכו׳, וכמו שמתבאר מדברי האחרונים הנ״ל שכתבו לסמוך על דברי הראשונים שנדפסו. ודברים מפורשים יותר בענין זה מצאנו בעוד אחרונים ונעתיק דבריהם;

הנה הרחיד״א בשם הגדולים ח״ב ערך אגודה כתב וז״ל וזה הכלל למעיין בדורות אלו כי מלאה הארץ ספרי רבותינו בתראי וכמעט לא הניחו מקום, ואם יעיין בדברי הראשונים והמחברים הקדמונים ובחידושי הראשונים אשר ׳בחסד עליון נדפסו מהם בדורות אלו׳ ודאי על הרוב ימצא די השיב לפלפולי ודיני האחרונים ובאמת שצריכה רבה חיפוש מחיפוש בדברי הראשונים והן הן גופי תורה טובה צפרנם של ראשונים ובמימר קדישין הוו זהירין ובריא נהורין מאמתי קורין עכ״ד. ובמערכת גדולים אות י׳ אות ס״ז כתב וז״ל וכיו״ב זה חמישים שנה בקירוב אשר עד כה ברכנו ה׳ שיום יום החלו עולין בדפוס חידושי הראשונים לתלמוד ושיטות המקובצות, ובדברי הראשונים המצא ימצא חבילות תשובות לרבנן בתראי הן לענין שקלא וטריא והן לענין דינא בהגלות נגלות סברת הראשונים גדולי עולם הפך סברת האחרונים וכן לענין קים לי דכמה דינים שהעלו האחרונים שאין לומר קים לי כסברת הפוסק שלא מצאו לו חבר והוא באחד וכו׳ והן עתה שנדפסו חידושי הראשונים ושיטות המקובצות שם את מוצא כי סברת הפוסק שהאחרונים סברו שהיא סברא יחידאה יש לו חברים רוצים בכך והדר דינא לדוכתי מרימי עול דגל הקים לי דמצי המוחזק לומר קים לי כסברת הפוסק ההוא דהיא סברת שנים מכל ואל השלשה ע״כ.

וכ״ד החקרי **לב** בתשובה שהובאה בשו״ת סמיכה לחיים דף כ״ד ע״א וז״ל ובר מן דין נ״ל שאין המנהג מועיל במחלוקת פוסקים כ״א במנהג שידענו שנתפשט מזמן הרבנים הקדמונים ז״ל שהיה בידם כח להכריע במחלוקת הראשונים אבל בדורותינו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע ׳**כ״א לפסוק הלכה ע״פ הרוב**׳ ובספק שקול להחמיר וא״כ אם ראינו המנהג להתיר ובאנו לומר שידעו בו חכמי העיר ולא מיחו אף שרבו הפוסקים לאסור אין לנו לדון אלא שלא נגלו להם כל דעות האוסרים וחשבו שרבו המתירין וכל כי האי הו״ל מנהג בטעות דאינו מנהג כ״ש בזמנינו שזכינו שנדפסו תורתן של ראשונים שדורות שלפנינו לא זכו בזה ע״כ. **והגר״ח פלאג׳י** בסוף הספר בהשמטות בדף קמ״א רע״ב הביא דברי זקנו הנ״ל והסכים לזה עי״ש.

והחיי אדם בהקדמתו כתב בתוך דבריו וז״ל וכמה חדושי דינים אשר זכיתי למצוא בספרי ראשונים שלא נדפסו בימיהם [של המג״א והט״ז] או שלא היו בידם עי״ש.

וגם מדברי המ״ב מוכח דלא ס״ל כן דהא הביא תדיר את דברי הר״ח והמאירי ועוד ראשונים שנדפסו סמוך לזמנו.

וכמו כן בהקדמה לדק״ס הביא שם הסכמות של גדולי הדור ומהם בעל **השואל ומשיב והערוך לנר** ור׳ **יצחק אלחנן** ועוד עי״ש, ומבואר דלא ס״ל כדעת החזו״א שאין לסמוך על כת״י מינכן ושהנדפס לפנינו נדפס מכת״י שיותר מוסכמים ושהם היו הרוב וכד׳, דליתא להנהו מילי.

גם לדעת החזו"א פעמים רבות ניתן לסמוך על כתבי יד הנדפסים

והנה גם החזו"א עצמו סמך על כת"י במקומות מסויימים וכמו שכתב באו"ח ל"ט ו' [גבי תשובת גאון הנדפס באוה"ג עירובין] דאף שאין לסמוך על כת"י הנמצאין בהפסקת מסורת מ"מ כאן נראין הדברים שהן דברי גאון. וע"ע בהקדמת ספר שער המים להרשב"א שכתב המו"ל וז"ל וכשהבאתי את השער המים לפני מרן בעל החזון איש זלה"ה ושאלתי דעתו אם ראוי להדפיסו וידעתי דעתו וכן כתב בקונטרס השיעורים שאין לסמוך על כת"י הנמצאים בהפסקת מסורות דור ודור ובזה הרי מצינו גם ריעותא כמ"ש הרשב"א בהקדמתו לדיני טבילה. השיבני דבר ברור הוא דשער המים הוא להרשב"א שא"א שרבותינו [דהיינו הריב"ש והתשב"ץ] ומרן הב"י לא יצדקו ועודדני על ההדפסה ע"כ. ולפ"ז בכל מקום שנראים הדברים שהם לאחד מהראשונים או שמצאנו פוסקים אחרים שהביאו את דברי אותו ראשון וכ"ה לפנינו בכת"י שנדפס - גם לחזו"א שפיר דמי לסמוך על הכת"י. ולפ"ז כמעט בכל הראשונים שמדפיסים מצאנו לגדולי הפוסקים שהביאו דבריהם וא"א שלא יצדקו וא"כ גם לחזו"א שפיר דמי לסמוך עליהם.

ולדוגמא ספר ראבי"ה הובא רבות במרדכי ובהגהות מרדכי ובהגמ"י ועוד והכל נמצא לפנינו בספר הנדפס. וכן ספר הריא"ז מובא רבות בשלה"ג, וכן פסקי הרי"ד מובא רבות בשה"ל, ושה"ל גופיה מובא באגור ובב"י וכן התניא העתיקו כנודע, וכן תשובות הגאונים רבות שנדפסו באוצר הגאונים ציינו הרבה פעמים בהערה שם שלפחות חלקים מהתשובה נזכרה באחד או יותר מהקדמונים כפי שידוע למעיין, וכן כמעט כל הספרים כן, ובד"כ מוציאי הספרים לאור מביאים בהקדמתם את רשימת הספרים שהזכירו את דברי המחבר ויוכל המעיין לראות בכל ספר וספר את המקורות, וא"כ אין בזה כל פקפוק גם אליבא דהחזו"א, אולם לדידן א"צ לכל זה דהא הבאנו את דברי גדולי רבותינו שסמכו בעין יפה על הספרים הנדפסים ותו לא מידי.

מסקנת הדברים

דעת רוב מנין ורוב בנין של גדולי רבותינו האחרונים דאמרינן גם על מרן השו"ע את כללו של מהרי"ק שפסקו הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה שאילו היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו, וגם סמכינן על ספרים הנדפסים מכתבי יד, וכמובן שאין לומר על כל ספר שנדפס אילו היה רואה וכו', דצריך שיקול הדעת בענין ולראות לפי כללי ההוראה בדין דאוריתא או דרבנן וכן בפוסק מובהק או לא וכד', אולם לאחר העיון בכללי ההוראה שכתב הב"י בריש ספרו, וכן בשאר ספרי רבותינו האחרונים בעלי הכללים, ובפרט אם נמצא הרבה ראשונים כן - הדר דינא דאמרינן אילו מרן או שאר האחרונים היו רואים הוו הדרי בהו שכן ראוי להיות חוזר, ותורה אמת כתיב בה.

ב. זמן הצער על חורבן בהמ"ק בכל יום

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אלול תשע"ח.

רבינו האר"י בשעה"כ בדרושי הלילה [הובא בכה"ח סי' רל"ו אות ח'] כתב שאין לעורר שום בכיה וצער על חרבן בהמ"ק בחצי הראשון של הלילה אלא מחצות ואילך כנזכר בזוהר פרשת ויקהל עי"ש. וכ"כ בשו"ת הרמ"ז שהביא השע"ת בסי' א' אות ו' עי"ש. וכך נקטו האחרונים.

ודברי הזוהר הם בדף קצ"ה ע"ב ושם איתא משמרה תנינא אתמנא בב' שעתי אחרנין וכו' **ובשירותא דארבע שעתי אמצעין** פתחין ואמרין על נהרות בבל וכו'. ובהגהות מהרח"ו שם איתא וז"ל צמח נלע"ד דגרסינן תרי שעתי הפך דברי **הרב מנחם לונזאנו** שכתב שיש לומר התיקון תמיד קודם חצות ע"כ. וזה לשיטתו הנ"ל. ועפ"י הגהה זו כתב רבינו האר"י שיש לבכות על חרבן בהמ"ק לאחר חצות שזה בשירותא דתרי שעתי אמצעין. **ובאמת** שכן מתבאר מדברי ר' משה די ליאון בספרו שקל הקדש שער מערב יסוד העפר וז"ל משמרה שנייה בחצות הלילה כשמתעורר רוח הצפון מלאכי השרת עומדים על משמרתם והם הנקראים אבילי ציון אותם שבכו על חרבן בית המקדש בשעה שנחרב דכתיב הן אראלם צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון מר בכו לא כתיב אלא יבכיון תמיד והם משוררים באותה שעה ומה שירה אומרים על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו וגו' מפני שהם הנקראים אבילי ציון עי"ש.

אולם בספר מקדש מלך למהר"ש בוזגלו שם הביא המחלוקת של הרמ"ל עם מהר"י צמח, ובדף קצ"ז ע"א כתב להוכיח שם מדברי הזוהר בהמשך כדעת הרמ"ל וכתב שיש לדחוק לדעת מהר"י צמח וכו' עי"ש. ובאמת שגם בספר **תולעת יעקב** בדיני השכמת הבוקר הביא דברי הזוהר אלו, וגרס כגירסא הישנה 'ובתחלת ארבע שעות האמצעיות' וכו' עי"ש. וכ"ג **הרמ"ק** בספר אור יקר כרך י"א עמ' ו' וז"ל ארבע שעתי אחרנין - שתי שעות קודם חצות ושתי שעות אחר חצות - הוא זמן המשמרה, אמנם כיון שהם אבלים אין ראוי להתאבל אלא עד חצות, ולכך אינם אומרים שירה של אבלות ציון אלא עד חצות שהם שתי שעות לבד, משום דאחר דאתפלג ליליא - חדי קוב"ה, והיא שעת רצונו ושעשועו ושמחתו, לכך דוקא בשירותא דארבע שעתי אומרים על נהרות בבל ובוכים על החרבן עד חצות לבד ע"כ [וכ"ה בקצרה באור החמה שם בשם הרמ"ק]. וכ"כ הר"ב **כתם פז** בפרשת ויחי לדף רל"א ע"א [דף תי"ב מדפי הספר] עי"ש[א].

א. אמנם בזוהר חדש בלק דף ס"ה ע"ב ורות ק"ז ע"א איתא שבחצות זהו זמן הבכיה של הקב"ה עי"ש, וזה כדברי רבינו האר"י וכהגהתו. אולם עי' בפרי עץ חיים דף פ' ע"ג גבי הפסוקים המובאים בזוהר חדש פרשת בלק בריש הפרשה בדף ס"ה ע"ב לאומרם בשעת ק"ש שעל המטה שכתב שהאר"י לא היה אומרם וכמעט שהיה מגמגם בהם שאינם מדברי הזוהר אלא חכם אחד כתבם בגליון והמעתיקים הכניסוהו בזוהר ע"ש, וא"כ אפשר שגם המשך המאמר שם בענין הבכיה לאחר חצות הוא מגליון ואינו מדברי

נמצא שבדעת הזוהר אין זה מוסכם שהבכיה היא אחרי חצות, דאדרבה הגירסא והפירוש היותר מחוורים הם שהבכיה היא עד חצות מתחלת המשמרה השניה, וזה מתאים לבבלי בברכות ג' ע"א לב' התירוצים בגמ' דלכו"ע בסוף משמרה ראשונה ותחלת שניה זהו זמן בכיה על המקדש משא"כ מחצות והלאה לפי האב"א בגמ' אין זה זמן בכיה עי"ש.

ועוד יש להעיר שבעיקר הדבר נראה שיש מחלוקת בין הבבלי לזוהר, שלבבלי בברכות ג' ע"א בכל ג' המשמרות יש בכיה לפני הקב"ה על חרבן הבית בזמן חילוף המשמרות עי"ש, ולזוהר רק במשמרה שניה בתחלתה או בחצות, אבל בסוף משמרה שניה ושלישית אין בכיה, דאדרבה זהו זמן שמחה שהקב"ה משתעשע עם הצדיקים בג"ע וכו'. ובאמת שמצאתי **בשו"ת בנין שלמה** להר"ש הכהן מוילנא ח"ב סי' א' שדן בענין זה ובדעת הגר"א וזת"ד שלענין לימוד התורה הזמן המסוגל הוא לאחר חצות שאז הקב"ה משתעשע עם הצדיקים בג"ע, אבל להתפלל על החרבן והגלות בודאי יותר מסוגל בעת שהמשמרות משתנות שאז הקב"ה מיצר כביכול ומקונן על החורבן ועל הגלות והלכך אז הוא עת רצון, ונמצא לפ"ז דהגמ' והזוה"ק לא פליגי וכו', ואפשר דלזה כיון רבינו הגר"א שכתב לקום בחצות ולעשות תיקון חצות לאשמועינן דצריך לקום בחצות בכל הלילות כדי לעסוק בתורה אפילו בשבתות וי"ט, ומש"כ ולעשות תיקון חצות היינו בחול ול"ד בחצות לחוד אלא אפילו בכל עת שמשתנות המשמרות כמ"ש השו"ע וכו', וראיה גדולה למה שביארנו יש להביא מדברי הזוהר ויקהל קצ"ה ע"ב וכו' ובשירותא דארבע שעתא וכו', א"כ משמע מדברי הזוהר אלו דהזמן להתאבל על החורבן אינו בחצות רק מקודם בשירותא דד' שעות אמצעין, דהא כשמגיע חצות אדרבה מפסיקין המלאכים להתאבל על ירושלים מפני כבוד השכינה דבאה בגינתא דעדן וכו' עי"ש. והנה הוא לא ראה דברי האר"י עם הגהות מהרח"ו על הזוהר דגרסי אחרת ולכן התקשה בדעת המקובלים עי"ש. וגם מה שרצה להשוות את הבבלי לזוהר אינו עולה יפה כמו שכתבנו, שלזוהר לאחר חצות לאו זמן בכיה [לגירסתנו ולגריסת הראשונים בזוהר]. ומ"מ עמד בזה שלדעת הבבלי והשו"ע זמן הבכיה הוא בשינוי המשמרות ולא רק בחצות ושכן נראה עכ"פ לענין תחלת משמרה שניה מדברי הזוהר ויקהל הנ"ל. וכן **הישועות יעקב** [סי' א' אות ב'] **וארה"ח** [שהביא המ"ב בסי' א' סק"ט] כתבו עפ"י הזוהר חדש עה"פ עורי צפון שמחצות ואילך זמן לימוד תורה ועד חצות זהו זמן הקינה על חורבן בהמ"ק ושכ"ד המק"מ בשם הרמ"ל עי"ש. וכ"פ **המ"ב** שם [ומש"כ קודם חצות מעט - כוונתו מתחלת משמרה שניה שזה ב' שעות קודם חצות כמבואר במק"מ ובזוהר הנ"ל]. והזוהר חדש נמצא בדף כ"ג ע"א ואינו מפורש שם אלא כך דייקו הם מהא דסתם שם שהוא זמן שמחה ולימוד תורה דמשמע שהאבל הוא עד אותו זמן. **והגר"ז** בשולחנו כתב באורך מעלת הקימה בחצות אולם סיים שמי שלא יכול לקום בחצות יקום בראש האשמורה השלישית עי"ש. וכן בפסקי הסידור כתב והגם שהזמן המובחר הוא חצות האמיתי דוקא אעפ"כ אין זה לעיכובא אלא תחלת זמנה הוא מתחלת האשמורה

הזוהר, וראיה שגם האר"י לא בנה דבריו עפ"י הזוהר חדש אלא עפ"י הזוהר ויקהל.

התיכונה כמ״ש בזוהר ויקהל וכו׳ וסוף זמנה נמשך עד אור היום עי״ש. וכן **היעב״ץ** בסידורו כתב שנכון להתאונן ולקונן על החרבן והגלות בכל מקום ובכל שעה וכ״ש בשעות שמשתנות המשמרות כדאיתא בגמ׳ ושו״ע וכו׳ עי״ש.

וא״כ נמצא שג׳ שיטות בדבר; <u>לדעת</u> רבינו האר״י - הזמן לקונן על חורבן בהמ״ק הוא מחצות הלילה עד עמוה״ש. <u>לדעת</u> שאר המקובלים הקדמונים ורבים מהפוסקים האחרונים עפ״י גירסת הזוהר לפנינו - הזמן הוא מתחילת משמרה שניה עד חצות. <u>ולדעת</u> התלמוד שלנו ולפסק השו״ע בסי׳ א׳ ס״ג - הזמן הוא בחילוף המשמרות הן ראשונה לשניה והן שניה לשלישית.

ומעתה נראה שאע״פ שפשט המנהג כדעת רבינו האר״י ולכן נקרא שמו תיקון חצות על שם שמתחיל מחצות ואילך - מ״מ מי שלא יכול לקום בין חצות לעמוה״ש יאמר פסוקי תיקון רחל דוקא [שהם מיוסדים על חורבן בהמ״ק] בתחלת משמרה שניה כדעת התלמוד בבלי והראשונים והשו״ע והרבה מן האחרונים, ועדיף לומר מיד בתחלת המשמרה ולא כל השתי שעות כיון שכן משמע בגמ׳ ובשו״ע, ואם אינו יכול - יאמר כל הב׳ שעות של תחלת משמרה שניה עד חצות וכמו שפסקו האחרונים הנ״ל, וזה עדיף טפי ממה שלא יבכה על חורבן בהמ״ק כלל. ודבר זה מצוי בימות הקיץ שזמן חצות מאוחר מאוד וכן עמוה״ש מוקדם מאוד, ורבים מתקשים בזה ונמנעים כלל מלהצטער על חורבן בהמ״ק, ועוזבים דברי הבבלי והשו״ע ורבים מהמקובלים משום שלא יכולים לעשות כדעת האר״י. אולם לפי האמור אדרבה עדיף טפי לעשות כדעת הפשט ורבים מהמקובלים וכנ״ל.

תיקון חצות או תפלת שחרית בנץ - מה עדיף

עוד נראה לפי הנ״ל לדון בענין האם עדיף תיקון חצות או תפלה בהנץ החמה שדעת האור לציון ח״א סי׳ י״ב וכ״ד מרן הגרע״י זצ״ל כמובא בשארית יוסף ח״א סוף עמ׳ ח׳ שעדיף תיקון חצות עי״ש. ומאידך שמעתי מפי הרב יעקב יוסף זצ״ל שחכם יהודה צדקה אמר להם שבכל דבר יעשו כדעת חכם בן ציון חוץ מהפסק הנ״ל, משום שתפלה בנץ עדיפה על תיקון חצות. וכ״ד מרן הגרי״ש אלישיב [אשרי האיש בתחלתו], הגר״ח קנייבסקי [הובא במ״ב מאיר עוז עמ׳ 31 עי״ש]. וכ״ד רבים מחכמי הזמן ומהם הרב שלמה בן שמעון בקובץ בית הלל קובץ ח׳ עמ׳ ל״ח עי״ש, שו״ת דברי שלום [מזרחי] ח״ה בהערות והנהגות סי׳ א׳ עי״ש, שו״ת מחקרי ארץ [שעיו] ח״א סי׳ ג׳ עי״ש, אבני ישפה תפלה פ״ד ס״ז, הגר״מ מאזוז באור תורה אב תשד״מ סי׳ קכ״א ועוד.

ולפי האמור נראה שגם לפ״ד הגרע״י והאול״צ - אם יכול להצטער על חורבן בהמ״ק בתחלת משמרה שניה שבזה יוצא לפ״ד מרן השו״ע וגם לפי רוב המקובלים הקדמונים - ודאי שעדיף להרויח גם את זה וגם תפלה בנץ, ול״צ לחכות לחצות ממש ולהפסיד מעלת תפלה בנץ משום דברי רבינו האר״י גרידא, ואם לא יכול גם את זה - עדיף תפלה בנץ כפי שהעלו רוב אחרוני הזמן ודבריהם מסתברים מאוד.

והרוצה לדעת זמן סוף שעה רביעית שהיא תחלת משמרה שניה - יעיין בלוח 'עתים לבינה' שעשה דבר נחמד לכתוב בסוף כל שבוע את סוף זמן אכילת סעודה רביעית במוצ"ש לכתחלה שהיא עד סוף שעה רביעית, ולפ"ז יראה בכל שבוע את זמן חילוף המשמרות שהוא בזמן הזה בדיוק. ולואי שיעשו כן גם שאר הלוחות בשביל ב' הצרכים הנ"ל - סוף זמן סעודה רביעית לכתחלה וזמן צער החורבן לדעת השו"ע והמקובלים הנ"ל.

ודע שאין זה ענין כלל לאמירת סליחות וי"ג מידות בלילה קודם חצות שהזהירו האר"י וגוריו שלא לומר כלל, דהתם רוצה לעורר מדת הרחמים בזמן הדין ואין לעשות כן, משא"כ בכיה על החורבן כיון שהקב"ה בוכה בשעה זו זה הזמן שגם אנו צריכים להצטער על חרבן בהמ"ק ולבקש על בנינו.

סיכום

מי שלא יכול לומר תיקון חצות בין חצות הלילה לעמוד השחר כדעת רבינו האר"י - יכול לומר תיקון רחל בלבד בתחלת משמרה שניה שזה בסוף ד' שעות זמניות של הלילה[ב]. ואם לא יכול בתחלת זמן זה - יכול לאמרו מתחלת משמרה שניה הנ"ל ועד חצות.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי בזה"ל [ותשובותי בהערות]: כבר עמד על כך בספר תבואות שור בסופו בחיבורו על הש"ס הנקרא בכור שור, ולאחר שנשא ונתן בביאור הגמ' מסיק, דהעיקר כמ"ש הזוהר והאלקי האר"י ז"ל דיש להתפלל בחצות. גם הגר"א בספר אמרי נועם (ברכות שם) כתב לבאר את דברי הגמ' התם לפי שיטת רבנו האריז"ל, וז"ל כולהו סוף משמרות קחשיב. ר"ל המשמר הראשון והאחרון [חושב הסוף שלהם], אבל משמר האמצעי קאי כדאמר בתחלה אמצעית דאמצעיתא, ומשום דחצות לילה [שהוא עת רצון] הוא מפורסם בכל ספרי הקבלה ובזוהר, על כן צריך לפרש כן. ע"ש. גם בספר שארית יעקב (ברכות שם) הביא את מ"ש בתשובות הגאונים (סי' ק) שיש להתאונן על חורבן ביהמ"ק בחצות הלילה כתירוץ קמא בגמ'. ע"ש[ג].

ב. מהשקיעה עד הנץ החמה, וכפי שהארכתי לקמן בסי' מ"ד שחישוב שעות היום למעשה הוא מהזריחה ועד השקיעה עי"ש.

ג. המעיין במקורות שהביא הרה"ג הנ"ל יראה שהם באו ליישב שניתן לקונן על החורבן 'גם' בחצות, שהרי לפשט הגמ' בתירוץ השני אין שום מעלה לחצות אלא לסוף המשמרות בלבד, וע"ז טרחו ליישב ש'גם' בחצות ניתן ודחקו בגמ' כדי להשוות עם רבינו האר"י. אולם הם לא כתבו שא"א לומר בסוף המשמרה הראשונה, שהרי זה מפורש בגמ' וא"א לחלוק על הגמ' בזה. וגם בתשובות הגאונים מפורש כן שהזמן הוא כנגד זמני תרומת הדשן בימות השנה שזה בקרות הגבר בכל יום, בחצות ביוה"כ, ובסוף אשמורה הראשונה ברגלים עי"ש, הרי שמפורש כן להדיא, וכל רוחות שבעולם לא יכולות להזיז את דברי התלמוד המפורשים שבסוף האשמורה הראשונה זהו לפחות 'גם' זמן שניתן להצטער על החורבן.

וכל חכמי הקבלה שהזכרתם חיו לפני זמנו של האריז״ל או שלא ידעו על גדלותו[ד], ועכ״פ אנו אין לנו אלא דעת האריז״ל, וכמו שכתבו מרנן ורבנן שרק האריז״ל לבדו שקיבל הכל מאליהו ידע את הפירוש האמיתי בזוהר, ועליו בלבד סמכינן בביאור הזוהר[ה]. ובאו לצ׳יון בקונ׳ יראת ההוראה (ענף ח סי׳ לה) הנדפס בסוף ספר מקבציאל. ע״ש. ומעתה נשלים את הענין במ״ש בספר מעלות הסולם שהגר״א ז״ל אמר שהגמרא אינו חולק עם הזוהר, ומי שאמר שחולקים, אינו יודע הפירוש שלהם. הובא בשו״ת וישב הים (חלק א סי׳ א עמוד טו), וע״ש מ״ש בזה. [וכן הוא בסוף כתר ראש (אות טו) הנדפס בסדור הגר״א]. ולפ״ז מובן היטב מ״ש הגר״א בספר אמרי נועם הנ״ל להתאים את דברי הש״ס לדעת הזוה״ק והאריז״ל.

ולפיכך יש להורות כמ״ש האריז״ל שאין לעורר שום בכיה וצער על חרבן בהמ״ק בחצי הראשון של הלילה אלא מחצות ואילך, כי אנו קבלנו הוראות האריז״ל וכמ״ש הפוסקים לא עת האסף. ומיניה לא תזוע. משה אמת ותורתו אמת. [וכ״כ במ״ב עם הגהות איש מצליח סי׳ א סעיף ב בהערה 2. גם רבי ישעיה אשר זעליג מרגליות זצ״ל שהביא בספר תיקון חצות (הנדפס בסוף ספר קומי רני) את סדר אמירת שלשה משמרות המלוקט מהזוה״ק בכ״ד, אפ״ה כתב בספר קומי רני (סי׳ ט) שזמן תיקון חצות המוסכם ע״פ הקבלה האמיתית, הוא אחר י״ב שעות מחצות היום ע״ש].

ד. ציינתי את דברי היעב״ץ, הגר״ז, הישועות יעקב, המלבי״ם והמ״ב שפסקו שניתן לקונן על החורבן בסוף משמרה הראשונה ועד חצות. והם ידעו מדברי האר״י ומגדולתו.

ה. יש לציין שהפירוש הנורא והעצום של הרמ״ק לזוהר לא היה לפני האחרונים, ולא ידעו מגדולתו אלא מעט מזעיר במה שכתב בספריו הקטנים שנדפסו מכבר. ומסתבר שאם היו יודעים יותר מתוקף גדולתו והיקפו בדברי הזוהר היו נותנים יותר משקל לדבריו.

ועכ״פ לפי דעתי, א״א לבטל לגמרי את דברי המקובלים הקדמונים בדבר שתלוי בגירסא ובהבנת הדברים, ובפרט שכל הקורא הישר בדברי הזוהר רואה שיש דוחק עצום בדברי רבינו האר״י, וכפי שכבר כתב המקדש מלך שיש ׳לדחוק׳ לדעת רבינו האר״י בדברי הזוהר. ובצירוף דברי התלמוד שלנו שג״כ מבואר שבסוף משמרה הראשונה זהו זמן בכיה וצער על חורבן בהמ״ק אפשר בהחלט לומר בזמן זה פסוקי תיקון רחל שהם על חורבן ביהמ״ק, ורחמנא ליבא בעי.

ג. הליכה ד' אמות קודם נט"י שחרית

נדפס בירחון 'קול סיני' תשרי תשפ"א.

בהקדמת הזוהר דף י' ע"ב איתא: הכי הוו עבדי חסידי קדמאי; נטלא דמייא הוו יהבי קמייהו, ובזמנא דאתערו בליליא אסחן ידייהו וקיימי ולעאן באוריתא וכו'. ובהמשך שם איתא: בשעתא דבר נש נאים רוחיה פרחא מיניה ורוחא מסאבא זמין ושריא על ידוי ומסאב לו ואסיר לברכה בהו בלא נטילה וכו' עי"ש. והב"ח בסי' ד' הביא בשם הר"ב תולעת יעקב שאסור וחייב מיתה וכו'. ועי' בברכ"י שכ"ה בזוהר כת"י שהובא בדברי מהר"ם גלנטי בספרו זהרי חמה [וכן באור הלבנה של מהר"א אזולאי] עי"ש. וזוהי התוספת ואסיר לברכה בהו בלא נטילה 'ובגין כך אסור למהך ד"א בידין מזוהמין, ותו דאתחייב לשמייא מ"ט בגין דאיתי אלהא אחרא בידוי' וכו' עי"ש. ובאמת מצאנו לעוד כמה קדמונים שגרסו כן בזוהר ומהם בספר אגודת אזוב לר' יצחק האזובי, ר' דוד קארקו בספרו תפלה לדוד [קושטא רצ"ה, נדפס בקובץ 'ישורון' תשנ"ו עמ' תק"ל עי"ש], וכ"ה בראשית חכמה שער הקדושה פ"ה עי"ש.

אולם מאידך מצאנו לכמה מהקדמונים שלא גרסו כן ומהם **הרמד"ל** שהביא הברכ"י. וכן בספר **מקור חיים** לתלמיד מהרח"ו העתיק הזוהר כלפנינו ולא הזכיר ענין הליכת ד"א ללא נט"י עי"ש. וכ"ה בספר **יש שכר** [שנדפס בשנת שס"ט] שהעתיק דברי הזוהר כלפנינו אלא שכתב שאסור ללכת ד"א ללא נטילה וכמו שמדויק מתחלת דברי הזוהר שהיו מניחים נטלא דמייא לפניהם כדי שלא יצרכו ללכת ד"א אבל חיוב מיתה לא שמענו. וכן בספר **תורת אמת** לר' דוד שמריה [שלוניקי שס"ד] עי"ש.

אמנם האחרונים הנ"ל כתבו דבריהם לפי הזוהר הנדפס לראשונה בשנת שי"ח, והוא הנוסח שלפנינו שבו אין את המשפט הנ"ל, וא"כ אין כ"כ ראיה מדבריהם. אולם מצאנו גירסא זו גם לקדמונים שהיה להם זוהר כת"י; כן נראה מדברי **הב"י** שגרס כגירסתנו, מדלא הביא את דברי הזוהר הנ"ל. וכן בספר **כתם פז** שם גרס כלפנינו, ואף לא הסביר שיש איסור ללכת ד"א, ובפשטות נראה מדבריו שדברו בהוה כדי שיהיו להם מים מצויים אבל לא שיש חובה להסמיכם לקימה ממש עי"ש. וכ"ה להדיא בסידור תפלה למשה **להרמ"ק** שהעתיק את הזוהר כלפנינו, וכתב ששמענו מזה כמה ענינים ואחד מהם מדאמרו נטלא דמייא וכו' שלא היו הולכים כלל בלא נט"י עי"ש, וכ"כ בספרו אור יקר נטלא דמיא וכו' כדי שלא יצטרכו ללכת ד"א בלא נט"י עי"ש, הרי שלא גרס חיוב מיתה וגם לא כתב שהוא אסור אלא שהם היו נוהגים כן, אבל חיוב לכל אדם לא שמענו[א]. **וגם**

א. והרה"ג יהודה ברכה שליט"א בשו"ת ברכת יהודה ח"ח סי' ב' כתב להשיב על דברי, שמכיון שהחיד"א בברכ"י סי' א' אות א' הביא את הנוסחא לפנינו ואת הנוסחא בכת"י ושכ"ד התולעת יעקב ומהר"א אזולאי וסמך על זה וקיבלנו הוראותיו של החיד"א - לכן גירסא זו היא העיקר עכת"ד. **אולם** המעיין בדברי החיד"א יראה שנראה מדבריו שהגירסא שלפנינו בדפוס היא משובשת והגירסא בכת"י היא

מדברי הזוהר עצמו נראה יותר שאין בזה חיוב מיתה דהא רק חסידי קדמאי הוו עבדי הכי, ואם היה חיוב מיתה - כל אדם היה צריך לעשות כן[ב], וע״כ נראה יותר כגירסת הרמ״ק וסיעתו.

ויש להוסיף בכאן את דברי הרמ״ק בספרו אור יקר כרך י״ג עמ׳ מ״ד גבי הזוהר בפרשת אחרי מות דף ס״ה בכתיבת שם ה׳ לפי הסדר האמור שם שכתב הזוהר שמי שלא עושה כן לית ליה חולקא באלהא דישראל וכו׳, וכתב הרמ״ק וז״ל רבים יתמהו על זה ועל כיוצא בו הנמצא בזוהר שמחמיר בענייני דחסידותא ׳וגם בעיני יפלא׳, ואפשר לי לומר כי הוא כענין אומרו ראיתי בני עליה והנם מועטים וכו׳ ומאותה העליה היא הכרת הזה דקאמר שאינו זוכה לאור הנעלם שהצדיקים נהנים בעליה ההיא, ׳וכיוצא בזה נוכל לומר בכל המקומות׳ דאי לא תימא הכי לא שבקת חיי לכל בריה ע״כ, ודון מינה ואוקי באתרין גם לגורסים כן בזוהר.

וע״כ נראה שיש מקום גדול למנהג העולם בזמנינו שלא נוהגים חומרא זו של נטלא ליד המטה דהא בזוהר יש מחלוקת גירסאות בזה, ובדעת הבבלי בברכות ס׳ ע״ב נראה שאין איסור בזה, וגם מדלא הזהירה הגמ׳ בזה נראה שאין בזה חיוב מיתה, דדבר כזה חמור הו״ל לבבלי להזהיר. וע״כ רק בתור חסידות בעלמא יש לנהוג כן וכלשון הזוהר חסידי קדמאי אבל לשאר אדם אין חובה ואיסור ללכת ד״א ללא נט״י.

המדויקת עי״ש. אולם לפי מה שהבאתי - גם בכתבי היד שהיו לכתם פז ולרמ״ק ולב״י לא היה גירסא זו, והרואה יראה שאין זה ט״ס בעלמא, אלא זוהי גירסא שונה לחלוטין, והחיד״א לא ראה שכך גירסת הקדמונים הנ״ל, ועל כן כתבתי דלא יהא אלא ספק בגירסא - הפשט יכריע.

ב. בשו״ת ברכת יהודה שם כתב שנראה שהזוה״ק אתא למימר שמאחר וכך היו נוהגים החסידים הראשונים - כל אדם צריך להכלל בהנהגה זו, וכפי שחזינן בשאר דוכתי בזוה״ק עי״ש. **אולם** עדיין ׳חיוב מיתה׳ לא שמענו. וגם א״א לומר שכל אדם ׳צריך׳ להכלל בהנהגה זו, אלא לכל היותר ׳ראוי ונכון׳ לעשות כן. והרי גם בדורותם של חסידי קדמאי - שאר החכמים לא נהגו כן, ואטו שאר החכמים חייבים מיתה? ועל כן נראה יותר כדכתבתי שהגירסא היותר מחוורת היא דוקא זו שמשמיטה משפט זה.

ד. הנכנס לבית הכסא ולא עשה צרכיו אם צריך לרחוץ ידיו

נדפס בירחון 'קול סיני' אב אלול תשע"ט.

המ"ב בסי' ד' סק"מ והכה"ח שם באות ס"ה פסקו שהנכנס לבהכ"ס ולא עשה צרכיו צריך לרחוץ ידיו, ומטו לה בשם כמה מהאחרונים שהחמירו בזה עפ"י הזוהר [בראשית דף י' ע"ב] משום רוח רעה.

והנה גם בדעת הזוהר יש מחלוקת גדולה - עי' בשו"ת לב חיים סי' ע"ב שהביא פירושים שונים בדעת הזוהר האם מיירי בשעשה צרכיו או אף בלא עשה צרכיו.

ויש להוסיף שאע"פ שגם בספר כתם פז על הזוהר שם כתב שמיד בכניסתו לבהכ"ס שורה עליו רוח רעה עי"ש [והובא בכה"ח שם]. אולם מאידך מצאנו להרמ"ק ומהרח"ו המובאים באור החמה שם דס"ל כדעת רוב האחרונים בדעת הזוהר שרק אם עשה צרכיו שורה עליו רוח רעה; ז"ל **הרמ"ק** כשנכנס לבה"כ הוא יורד אל המות להשפיעם המותר העכור ופניית הגוף הוא בהכרח ירידת הזוהמא אליהם אל הנוקבא דתהומא רבה שהיא בהכ"ס ושורה על הידים המיתה וצריך נטילה ג"כ ע"כ. ומבואר שרק כשמפנה את גופו שורה על גופו רוח רעה וכמו שכתב המקדש מלך שהביא הלב חיים שם. וכן מתבאר מדברי הרמ"ק בסדורו תפלה למשה בתחלתו סי' ב' שהביא דברי הזוהר הנ"ל וכתב שאחד מהדברים שלמדנו ממנו הוא טעם נט"י לבה"כ וממנו שאם נכנס לבה"כ 'אפילו לא שפשף ניצוצות' צריך נטילה משום ההוא רוחא וכו' ע"כ. ומדלא כתב אפילו לא עשה צרכיו אלא אפילו לא שפשף ניצוצות משמע דמיירי בעשה צרכיו אלא שלא שפשף וכדבריו באור החמה הנ"ל. וז"ל **מהרח"ו** שם גם למדנו דין אחר דאפילו לא נגע בבהכ"ס במקום הטנופת ולא קנח בעי לנטלא ידוי ע"כ. ומשמע מדבריו דמיירי בעשה צרכיו אלא שלא נגע ולא קנח דאל"כ הו"ל למימר בקצרה שאפילו בכניסתו לבהכ"ס צריך ליטול או שאע"פ שלא עשה צרכיו צריך ליטול. והאחרונים שהחמירו בזה לא ראו דברי הרמ"ק ומהרח"ו הנ"ל, ומסתבר שלא היו חולקים עליהם דהא הם מארי דקבלה כנודע.

ומסתימת דברי הפוסקים בכמה מקומות נראה ברור שלפי הפשט ודאי שא"צ לרחוץ אם לא עשה צרכיו;

בסי' ק"ע ס"א מבואר שמי שיצא להטיל מים בתוך סעודתו אם לא שפשף א"צ ליטול ידיו אם רוצה רק לשתות עי"ש, ומסתימת הפוסקים משמע אפילו שהשתין בבהכ"ס. ועי' בכה"ח שם שכתב דלא מיירי בבה"כ אלא בשדה, אולם אין נראה כן מסתימת השו"ע ושאר הפוסקים.

ובסי' תרי"ג גבי יוה"כ ג"כ מבואר שמי שלא שפשף אף שעשה קטנים א"צ ליטול ידיו, והבה"ל בשם הפמ"ג כתב דמיירי שלא בבה"כ [וכן בכה"ח שם] עי"ש, וגם זה דחוק מאוד ואין נראה כן מסתימת הפוסקים.

ובסי' ז' האריכו הטוב"י בדברי הראשונים שדנו שרק אם שפשף צריך נט"י עי"ש, ונראה ברור שעל עצם הכניסה א"צ ליטול ידיו, וגם כאן להעמיד דמיירי שלא בבית הכסא זהו דוחק גדול ואין נראה כן סתימת הדברים.

ויותר מזה בסי' מ"ג מבואר שדעת רבים מהראשונים שמותר ליכנס בתפלין של ראש לבהכ"ס אם אינו משתין בהם אלא נכנס בדרך עראי עי"ש, ולא הוזכר שצריך לרחוץ ידיו לאחר מכן, וגם אינו נראה בסברא שיהיה מותר להכנס עם תפילין ויצטרך לרחוץ ידיו.

וע"כ נראה שכיון שלפי הפשט ודאי שא"צ ליטול ידיו, ובדעת הזוהר יש מחלוקת בזה, וגדולי המקובלים שהם הרמ"ק ומהרח"ו פירשו שא"צ אא"כ נפנה - העיקר **שא"צ לרחוץ ידיו בנכנס לבה"כ ולא עשה צרכיו**, וכן בעשה קטנים ולא שפשף ולא נגע במקומות המכוסים.

וכ"ש בבתי כסאות שלנו שיש שדנו אותם כבתי כסאות דפרסאי כנודע, ויש לצרף גם את סברת האור לציון בח"א סי' א' שרק באסלה ומעליה חשיב בית הכסא ולא כל החדר עי"ש. אולם לפי האמור לענין רחיצת ידים - אף מעל האסלה ואף בבתי כסאות שלהם א"צ לרחוץ מעיקר הדין.

ה. צורת הלבישה המחייבת בציצית

פורסם בירחון 'האוצר' תמוז תש"פ, וכאן בהרחבה ובשינויים על
פי הערתו של הרב דניאל אדר בירחון 'האוצר' אב תש"פ.

יש שלש צורות של לבישת טלית שדנו הראשונים והפוסקים בקיום מצות ציצית, והן: עטיפת הישמעאלים, עטיפה רגילה, ולבישה. ונראה לבאר בס"ד את דעות הראשונים בזה.

עטיפת הישמעאלים

בעל העיטור בהלכות ציצית דף ע"ה ע"ב כתב וז"ל ורבותינו הגאונים כתבו ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים עטיפה גמורה ע"כ [והביאו הטור בריש סימן ח'], ומבואר בדברי העיטור ומהקושיות שהקשה בהמשך על הגאונים הנ"ל, שלדעת הגאונים - כך היא מצות ציצית, והרוצה לקיים מצוה זו צריך ללכת כל היום בצורה של עטיפת הישמעאלים עי"ש. והרדב"ז בתשובה ח"ג סי' תקע"א כתב בזה"ל שאלת ממני אודיעך דעתי במה שנהגו מקצת בני אדם שמתעטפים כעטיפת האבילים ומשליכין שני הציציות לאחוריהם לצד שמאל ונמצא כל הד' ציציות לצד שמאל שתים לפניו ושתים לאחריו אם יש להם על מה שיסמוכו וכו', תשובה הם סומכין בזה על לשון רבינו סעדיה ז"ל בפרשת בא אל פרעה וז"ל בלשון ערב [והעתיק לשונו וכתב] והעתק הלשון הוא זה כשיתעטף הישראל בטלית צריך שישליך ד' הכנפות על צד השמאלי לא יהיה מהם כלום על צד הימין לתקן את יצר הרע דכתיב ולא תתורו וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שהמקור לעטיפת הישמעאלים, שהיא עטיפת האבלים, כמבואר בגמ' במו"ק בדף כ"ד ע"א, הוא מדברי הרס"ג הנ"ל. וכ"כ בשער הכונות בענין הציצית וז"ל והנה לסיבה זו [עפ"י הסוד שביאר שם קודם לכן] הצריכו הגאונים להתעטף עטיפת ישמעאלים, ומחזירים ב' הציציות שבצד ימין אל צד שמאל באופן שיתחברו שם בצד השמאל מאחוריו כל הד' ציציות ויהיו תלויים מאחוריו בצד שמאל וכו'. גם רבינו סעדיה ז"ל כתב בפירושו שחיבר בלשון ערבי בפרשת בא ענין עטיפה זו, וטוב ונכון לעשות כך וכו' עי"ש. הרי שהתחיל עם דברי הטור בשם בעל העיטור והשוה לזה את דברי הרס"ג שהזכיר רבו [של רבינו האר"י] - הרדב"ז.

אולם, נראה שאין ראיה מדברי הרס"ג הנ"ל לעטיפת הישמעאלים, וגם מדברי שאר הגאונים נראה שא"צ לעטיפת הישמעאלים. וכונת העיטור שכתב 'ורבותינו הגאונים כתבו' היא לדברי ר' טוביה במדרש לקח טוב סוף פרשת שלח[א], שכתב שם פסקי הלכות

א. עי' במבוא של הר"ש בובר למדרש לקח טוב אות ז' שהביא את המקומות שבעה"ט הזכיר את הלקח טוב בשמו. ובהלכות תפילין דף ס"ב ע"א אף הקדים את הלקח טוב לגאונים שכתב וז"ל וכן לר' עמרם ריש מתיבתא כשאין לו אלא א' מברך שתים להניח ובמצות תפלין וכן בהשכם [כונתו למדרש השכם בתחלתו] ובלקח טוב וכן בכל הגאונים עי"ש.

ציצית וכתב ׳ועטיפתו כעטיפת הישמעאלים׳ עי״ש, והוא כתב כן מדנפשיה, אולם בדברי הגאונים לא נמצא כן;

הנה, הרס״ג הנ״ל שהעתיקו הרדב״ז והאר״י - לא כתב כן בעצם המצוה, ושלולי כן לא קיים מצות עטיפת ציצית [כמו שהוא לפי דברי הגאונים שהביא העיטור], אלא כתב כן על צד הרמז ולענין קיום המצוה עם כוונתה לשמור מהיצה״ר, אבל ודאי שמי שלא עושה כן - קיים המצוה. וראיה לזה, דהא בתרגום הרס״ג בפרשת כי תצא על הפסוק אשר ׳תכסה׳ בה - תרגם הרס״ג ׳תגטא׳ שזהו תרגום מילולי של המלה ׳כיסוי׳, והוא כיסוי רגיל ולא עטיפת הישמעאלים. ולעומת זאת, בפרשת מצורע על הפסוק ועל שפם ׳יעטה׳ תרגם ״יתלת׳ם״, וזו עטיפת הישמעאלים, וכמו שכתב רה״ג שהביאוהו הריצ״ג בהלכות אבל עמ׳ רכ״ד והרמב״ן בתוה״א בענין האבלות, וכ״ה בר״ח במו״ק לדף כ״ד ע״א שעטיפת הישמעאלים היא הנקראת ׳אל לתאם׳. וא״כ, בציצית שלא תרגם כן אלא כיסוי רגיל, היינו כל כיסוי, גם לא עטיפת הישמעאלים.

ובמידור הרס״ג עמ׳ פ״ח כתב ואלאזאר אלדי ליס פיה ציצית עוטף ישראל בתפארה, ואלדי פיה ציצית להתעטף בציצית ע״כ. ותרגומו המילולי הוא: והכסות[ב] אשר אין בה ציצית - עוטף וכו׳, ואשר יש בה ציצית - להתעטף בציצית ע״כ, ומשמע מדבריו שאותה צורת לבישה - בבגד שאין בו ציצית מברכים עוטף, ובבגד שיש בו ציצית מברכים להתעטף, ואם היה תנאי מיוחד היה צריך לכתוב ובבגד שיש בו ציצית ׳ומתעטף עטיפת הישמעאלים׳ מברך להתעטף, דהא ל׳גאונים׳ שהביא העיטור זה מעכב וכנ״ל. וביותר שגם בלשון שהעתיק הרדב״ז מהרס״ג בפרשת בא לא מוזכר עטיפת הישמעאלים, דהא לא כתב רס״ג שמשליך את הצד הימני ׳מאחורי׳ צדו השמאלי, אלא שמשליך ׳על׳ צד השמאלי, וכוונתו יכולה להתפרש גם על צד הקדמי, והעיקר הוא שכל הד׳ ציציות יהיו על צד שמאל, וכפי הטעם שכתב לתקן את היצה״ר. אולם אין הכרח שכונתו לעטיפת הישמעאלים, ואדרבה מדבריו במקומות הנ״ל מבואר שא״צ לקיום מצות ציצית עטיפת הישמעאלים.

ובספר דיני מצות הציצית לר״ש **בן חפני**, שנדפס בסוף ספר כליל תכלת, בעמ׳ רל״ח כתב: ואנמא ילזם ׳לאבס אל אזאר׳ וכו׳ פי וקת ׳לבסה׳ וכו׳ וצונו להתעטף בציצית, ולו ׳לבס אלאזאר׳ וכו׳ דפעאת כת׳רה וכו׳ אן יברך להתעטף בציצית פי כל דפעה וכו׳, ותרגומו בעמ׳ רס״ב שם: ואמנם חייב ׳לובש הטלית׳ וכו׳ בעת ׳לבישתה׳ וכו׳ וצונו להתעטף בציצית, ואם ׳לובש הטלית׳ וכו׳ פעמים רבות וכו׳ יברך להתעטף בציצית בכל פעם וכו׳ עי״ש. הרי שכתב כמה פעמים ש׳לובשים׳ את הטלית ומברכים, ולא הזכיר כלל עטיפת הישמעאלים.

ב. על כנפי ׳בגדיהם׳ - תרגם הרס״ג אכנאף ׳אזרהם׳. ובמשלי לא כ״ד ׳סדין׳ עשתה ותמכור - תרגם הרס״ג ׳אזאר׳. ובספר המדריך המספיק ערך סדן הביא את המשנה בסוכה - סוכה שפרס עליה ׳סדין׳, ופירש ׳אזאר׳ ונחוה [וכדומה].

וכן מתבאר מדברי **ר"ח** במו"ק כ"ד ע"א, שכתב גבי אבל שצריך עטיפת הישמעאלים וז"ל פי' עטיפת הישמעאלים דאמר שמואל - מכסה שפמו וזקנו וחוטמו במצנפתו 'או בטליתו' והוא אלמתה [צ"ל אלת'מה] בלשון ערב ע"כ. ועיקר הפירוש הוא מדברי רה"ג, שהביאו הריצ"ג והרמב"ן שהזכרנו לעיל, אלא שרה"ג לא כתב 'בטליתו או במצנפתו' [**והעירוך** בערך עטף העתיק בסתמא את דברי הר"ח, כדרכו. וכן העתיק **הרד"ק** בספר השרשים ערך עטף בסתמא]. ומבואר מזה שגם בטליתו אינו מתעטף עטיפת הישמעאלים אלא אבל, אבל סתם כל אדם לא.

וא"כ התבאר שבדברי הגאונים שלפנינו מבואר שא"צ עטיפת הישמעאלים למצות ציצית.

ובאמת, שגם מדברי שא"ר נראה כן, שהם לא הזכירו עטיפת הישמעאלים ואף לא הזכירו דעת הגאונים בזה ושיש מחלוקת בדבר. **בסידור רשב"ן** פכ"א בדיני הציצית הזכיר לשון עיטוף ולבישה ולא הזכיר כלל עטיפת הישמעאלים עי"ש. **והרי"ף** בתשובה [שנדפסה בשו"ת הגאונים הרכבי סי' תפ"ד ובשו"ת הריי"ף מהדורת מכון ירושלים ח"ג סי' של"ח] כתב וז"ל אמנם היציאה בלילה בטלית מצוייצת או היציאה בה ביום 'מבלי שיתעטף בה' - הרי זה כאלו ישימה סביב צווארו או ישימה כסודר על ראשו עי"ש, הרי שהזכיר 'עיטוף' גרידא לחיוב ולא עטיפת הישמעאלים. וכן **הר"י מגאש** בתשובה סי' קפ"ג נשאל על טלית מצוייצת כהלכתא אם אסור לצאת בה בשבת 'אם לא היה מתעטף בה' אלא כרוכה סביבות צווארו וכו', והשיב אם היתה הטלית מצויצת כהלכתא מותר לצאת בה בשבת והיא כרוכה סביבות צווארו וכו' 'אע"פ שאינו מתעטף בה' [ואינו יוצא בזה יד"ח ציצית] עי"ש, הרי שהזכיר רק 'עיטוף' כדי לקיים מצות ציצית, ולא עטיפת הישמעאלים. ודוחק לומר שהם סמכו על מה שנאמר לגבי אבל, דכל כה"ג הוה להו לפרושי. ויותר מפורש בדברי **הרמב"ם** בתשובה [בלאו] סי' ר"כ, שדן בענין יציאה בטלית בשבת ברה"ר, וכתב בתוך הדברים וז"ל כללו של דבר לא יצא בציצית לפי דעתם אלא בצורה שיוצא בה ידי חובתו 'והוא שיהיה עטוף בה כשהוא מכוסה ראשו ורובו' עי"ש, הרי שגם הוא לא הזכיר אלא 'עיטוף' גרידא ראשו ורובו. וכעי"ז כתב **ר"א בספר המספיק** עמ' 270, וז"ל ודבריו אשר תכסה בה מורים וכו' שיהיה מכסה את הגוף או מרביתו ככסות, לא כמצנפת שהיא מכסה את הראש בלבד וכדומה או ככסות קטנה ששיעורה אינו מספיק 'לכיסוי [תגטא] הראש ומרבית הגוף' עי"ש, הרי שגם הוא הזכיר כיסוי הראש והגוף בלבד. ושם בעמ' 247 כתב שמי שמסיר ציצית וחוזר 'לבסה' [ללובשה] או 'לבס' [לבש] ציצית אחרת חוזר ומברך להתעטף בציצית עי"ש, הרי שהזכיר לשון של 'לבישה' ולא של עטיפת הישמעאלים.

וכן האריך **העיטור** לחלוק על דברי 'הגאונים' שהביא, וכמו שהביאו הטור והב"י בריש סי' ח'. וכן האריך **הר"י בר"ר יקר** בפירוש התפלות והברכות ח"ב עמ' כ"ג וזת"ד והא דאמרינן כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאל אינה עטיפה - גבי אבל הוא, אבל אין לדמות עטיפת הגוף לעטיפת הראש וכו' ועיטוף הציצית וכו' כל בגד שמכסה גופו קורא עטוף עיש"ב. וכן מתבאר מדברי **מהר"ח או"ז** בתשובה סי' ד', שכתב בשם אביו **האו"ז** שכתב בשם **ראבי"ה** דלא מיחייב בציצית דרך לבישה אלא דרך עיטוף עי"ש, ולא כתב שלא חייב עיטוף רגיל אלא עטיפת הישמעאלים. וכן מתבאר מדברי הראשונים שנביא לקמן

גבי טלית קטן, דס״ל שהיא חייבת בציצית אף שאינה דרך עיטוף כלל, וכ״ש שאינה כעטיפת הישמעאלים.

וא״כ התבאר שהמקור היחיד לעטיפת הישמעאלים בציצית הוא ר׳ טוביה בספרו לקח טוב, אולם הגאונים ושאר הראשונים לא ס״ל כלל חידוש זה אלא ס״ל דסגי בעטיפה רגילה[ג]. והב״י הביא את תשובת תה״ד סי׳ מ״ה, שדן בענין טלית קטן האם מברכים עליה או לא, וסיים תה״ד בזה״ל והנוהג בטלית שיש לו בית הצואר יעשנו קצת גדול שיוכל לכסות ראשו ורובו מאחריו **ובשעת ברכה יעטפנו על ראשו ויפשילנו לאחוריו** ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ארבע אמות עי״ש, וכ״פ השו״ע בס״ג. והמג״א בסק״ד-ה׳ הביא בקצרה את דברי תה״ד הנ״ל. וביארו הפמ״ג והמחה״ש בסק״ד, וכן הכה״ח באות ז׳, שכונת תה״ד היא לחוש לדעת הגאונים ולעשות עטיפת הישמעאלים עי״ש. אולם דבריהם צ״ע, דבתה״ד לא מוזכר כלל עטיפת הישמעאלים, ואדרבה נראה שכונתו לעטיפה רגילה, דהא הוא הזכיר שם את דברי האו״ז וסיעתו שמצריכים עטיפה גרידא וכנ״ל. וכל מה שתה״ד דן שם זה האם סגי בלבישה או שצריך עיטוף, וכתב לחוש בשעת הברכה להתעטף, אבל לא הזכיר כלל מעטיפת הישמעאלים.

ולמעשה - השו״ע בס״ב וס״ג פסק כדעת העיטור עי״ש, וכ״פ הגר״א בביאורו בסק״ד, וכן נהג הגר״א למעשה, כמבואר בספר מעשה רב אות ט״ו וז״ל מברך ולובש ומכסה ראשו בטלית וא״צ להתעטף כעטיפת ישמעאלים ע״כ. וכן חלק מהתימנים אינם עושים עטיפת הישמעאלים. אולם, האחרונים העתיקו את דברי רבינו האר״י בשער הכונות שהעתקנו לעיל שטוב ונכון לעשות בשעת הברכה עטיפת הישמעאלים למשך הילוך ד׳ אמות[ד] - עי׳ במ״ב סק״ד ובכה״ח אות ז׳, וכן נוהגים רוב העולם. ולפי האמור נראה שחומרא יתירה היא וא״צ לנהוג כן, דהא האר״י הנהיג כן בחושבו שכ״ד הגאונים ורס״ג, ולפי האמור אין זו דעתם אלא דעת הלקח טוב גרידא, ולא מצאנו שחוששים לסברא יחידאה של הלקח טוב בשום מקום, ובפרט שהגאונים וגדולי הראשונים לא ס״ל כמותו. ויש להעיר שגם רוב העולם שעושים עטיפת הישמעאלים וכדעת רבינו האר״י - רובם לא עושים כדין; אצל האשכנזים - רבים מהם מכסים את הפנים והעיניים וכבר העירו רבים שאין זו עטיפת הישמעאלים, שהם אינם מכסים את פניהם - עי׳ בשו״ת יחו״ד ח״ה סי׳

ג. אמנם, התוס׳ במסכת ערכין ב׳ ע״ב ד״ה היודע להתעטף כתבו וז״ל משום דאמר במו״ק כל עטיפה שאינה כעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה שמעטפין טליתם עד שפמם כדאיתא במדרש ע״כ. אולם, החכימני ידידי, הרב אהרן גבאי שליט״א, שבתוס׳ בערכין דף ב׳ ע״ב יש דיבורים מאוחרים שאינם נמצאים בדפוס הראשון ונציה רפ״ב, וגם השטמ״ק לא הגיהם עכ״ד. ובאמת שמדף ב׳ ע״א ד״ה קרבנו ולא קרבן חברו עד דף ב׳ ע״ב ד״ה הכל חייבין בראיה - ליתא בדפוס הנ״ל [והדיבור היודע להתעטף גם כן אינו]. ויש לעיין מה מקור התוס׳ הנ״ל, אולם נראה שהם תוס׳ מאוחרים שלא היו גם לפני ר׳ בצלאל אשכנזי, ולכן אין להחשיבם בתור עוד מקור קדום לצורך בעטיפת הישמעאלים. ולכן גם הב״י לא הביא את התוס׳ בתור מקור לעטיפת הישמעאלים.

ד. ועצם פשרה זו - נראה שמקורה מדברי תה״ד הנ״ל, שכתב לעשות בשעת הברכה על טלית קטן עיטוף במשך ד׳ אמות, ורבינו האר״י הנהיג כן לגבי עטיפת הישמעאלים.

א׳ שהביא את דברי האחרונים שהעירו על כך. ואצל הספרדים - עי׳ בכה״ח באות ג׳ ואות ט׳ סדר העטיפה לדעת השלמי צבור והבן איש חי. ולתרוייהו - את עטיפת הישמעאלים עושים רק כשהטלית נמצאת על הראש והצואר ולא על כל הגוף. אולם, הדברים תמוהים מאוד, וכמו שכבר תמה בשו״ת לחם שלמה [עהרנרייך] ח״א סי׳ י״ג, שהרי עטיפת הראש והצואר אינה עטיפה כלל ולא יוצאים בה יד״ח ציצית, כמבואר באחרונים בסי׳ ח׳ [ובגר״ז שהביא הכה״ח גופיה באות ט׳] וכן בסי׳ ש״א סכ״ט שהיוצא כן בשבת חייב חטאת שאין זה לבישה ועיטוף כלל אלא משאוי[ה]. וא״כ אין זו עטיפת הישמעאלים כלל אלא כשעוטף גופו עם ראשו ולאחר מכן עושה עטיפת הישמעאלים [ללא הרמת שולי הטלית על הצואר, אלא בעודו מונח גם על גופו, ולפחות על חלק מגופו, עושה כן], וכן האריך בזה בשו״ת וישב הים ח״ב סי׳ א׳ עי״ש.

מהו העיטוף הצריך למצות ציצית

לאחר שביארנו שאין צורך בעטיפת הישמעאלים אלא בעטיפה גרידא - יש לבאר מהי עטיפה - האם עטיפת הגוף בלבד או עטיפת הראש והגוף. הנה, העיטור שהביא הטור כתב שהעטיפה היא כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועסוקין במלאכתן **פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש** עי״ש. וכעי״ז כתב הר״י ב״ר יקר שם, וזת״ד עטוף הציצית אינו לא מענין זה [של אבל שהוא עטיפת הישמעאלים] ולא מענין זה [של ברכת המזון ששם הוא עטיפת הראש] אלא כל בגד שמכסה גופו קורא עטוף וכו׳ ואע״פ דשיעור טלית הוא כדי שיתכסה בה קטן ראשו ורובו - אינו אלא שיעור בעלמא, לפי שלפעמים מכסה ממנו ראשו, ופשיטא אפילו לא יכסה ראשו מן הטלית אסור ללבשו בלא ציצית, אלא ודאי י״ל כל בגד שרגילות הוא שמתכסין ממנו לפעמים כגון דרך ענוה או בשביל הקור או להגן מן החמה וכו׳ חייבין בציצית, אבל החלוקין וכו׳ שאין דרך לתת אותם על ראשם אם לא הנערים דרך הפקר - לא קרינן בהו אשר תכסה כלל ופטורין מן הציצית עכת״ד. ומבואר של״צ בפועל להתעטף בראשו אלא כיון שפעמים מתעטף בראשו סגי. וכ״פ השו״ע.

אולם, הרמב״ם בתשובה בלאו סי׳ ר״כ הנ״ל כתב וז״ל כללו של דבר לא יצא בציצית לפי דעתם אלא בצורה שיוצא בה ידי חובתו ׳והוא שיהיה עטוף בה כשהוא מכסה ראשו ורובו׳ עי״ש, ונראה מדבריו שרק כשהוא עטוף ומכוסה ראשו ורובו יוצא יד״ח ציצית. וכן מתבאר מדברי ר״א בספר המספיק בעמ׳ 281 שכתב וז״ל ונקבע אות זה בטלית על פני מלבוש זולתו משום שהטלית היא מעל כל המלבוש ומקיפה את הראש והגוף ואינה כמצנפת המכסה את הראש בלבד ולא כבגד המיוחד לגוף בלא הראש עי״ש. ומבואר שצריך לכסות ראשו וגופו בטלית. וכ״כ הר״ש בשם רבו בשם הר״צ שהובא במרדכי רמז תתקמ״ג וז״ל ואף ראשו משמע קצת שצריך לכסות מדבעינן בפ׳ התכלת שיעור טלית

ה. אמנם, דעת הגאונים וסיעתם שם אינה כן אלא אין זה משאוי, אבל גם לדעתם לא יוצאים בזה יד״ח ציצית, ואכמ״ל.

שהקטן מתעטף בו ראשו וגדול יוצא בו עראי וכו׳ משמע שצריך שיהא עליו שם מלבוש ראוי לכסות עליו לכל הפחות לקטן וסימן לדבר שאנו מברכין להתעטף בציצית וכן גבי אבל עטיפת הראש ומה שאומר בערוך דסודר חייב בציצית היינו סודר שמכסה בו ראשו ותלוי למטה הרבה שהיה יכול להתעטף בו עי״ש.

וכן דעת הזוהר והמקובלים; כן מתבאר מדברי מהרח״ו בפירוש הזהר פרשת ואתחנן דף ר״ס ע״ב שהובא בספר אור החמה שם וז״ל והרח״ו זלה״ה כתב ׳ובעי לחפיא רישיה׳ [לשון הזוהר שם] - אפשר שהוא סוד ׳טלית גדול הנפרס על הראש׳, אמנם להיות כי לא נכתב זה רק בתפלת י״ח שכן אמר ובעי לכוונא רגלוי וכו׳ [פי׳ והכיסוי של הראש בטלית אינו דוקא בתפלת י״ח אלא בכל הזמן מדין הטלית ולא מדין תפלת י״ח] לכן נלע״ד כי בעת תפלת י״ח צריך להוריד טליתו עד שיכסה עיניו וכו׳ עי״ש. וכ״כ בספר יש שכר [פראג, שס״ט] בדיני ציצית אות ח׳ וז״ל צריך שיהיה לו טלית גדול שיתעטף בו ראשו ורובו, שכן כתב בפרשת במדבר דף ק״ב ע״ב וז״ל לבתר יקבל עליה האי עול לפרשא על רישיה פרישו דמצוה, הרי שדקדק בלשונו ואמר לפרשא על רישיה דוקא. כתב עוד שם וז״ל לבתר יקבל עליה האי עול מלכות לפרשא על רישיה פרישו דמצוה בשבחא דדוד מלכא וכו׳ עכ״ל והוא מבואר ע״כ. וכ״כ מהר״י צמח בספרו לחם מן השמים דף ה׳ ע״א וז״ל טלית גדול צריך שיהיה תמיד על ראשו מעוטף בו כי זהו תכלית טלית גדול שהוא לעטף בו את הראש עי״ש. וכ״כ ר׳ חיים כהן בספרו מקור חיים סי׳ ח׳ ס״ב וז״ל ואיך ישרה עליו השכינה וראשו גרוע מגולה מן המצוה, לכן צריך להתעטף ראשו בטלית וכו׳ ובזוהר פרשת במדבר וכו׳ הנה מבואר כי חובה על האדם לכסות ראשו לקבל עליו עול המצוה עי״ש.

וע״כ נראה שלכתחלה יש לחוש לדעת הרמב״ם והמקובלים ולעטוף את הראש במשך כל זמן התפלה, כדי לקיים את המצוה בשלימות לדעת כולם.

קיפול הטלית על הכתפיים האם חשיב דרך עיטוף

הנה, טליתות שלנו גדולות הם וכדי שלא יגררו הציציות על הארץ - אנו מקפלים את צידי הטלית על הכתפיים, ובספר עטיפת ציצית כהלכתה להרב משה רצאבי כתב שאין זו צורת עטיפה אלא כשהטלית פרוסה על זרועותיו והציציות לפניו והאריך להוכיח כן עי״ש. וכבר כתב לנכון בספר הידור עטיפת הציצית להרב אוריאל חוברה בפרק י״א לדחות דבריו, ושאין שום ראיה מהתלמוד ומהראשונים שעטיפה דידן לא חשיבה עטיפה עי״ש.

ובאמת, שיש ראיה ברורה שלא צריך עטיפת הזרועות, והיא משיעור הטלית. הנה, האחרונים דנו מהו שיעור טלית גדול, והאריכו בזה, ומסקנת הבא״ח בפרשת לך לך אות י״א וי״ב, וכן בספרו רב פעלים ח״ב או״ח סי׳ ו׳, שהשיעור הוא אמה וחצי רוחב על אמה אורך. וגם החזו״א בסי׳ ג׳ אות ל״א נקט ששיעור הרוחב הוא אמה, אלא שבשיעור האורך נקט לכתחלה ב׳ אמות עי״ש, וכן הסכים מרן הגרע״י זצ״ל בשו״ת יחו״ד ח״ה סי׳ ב׳ ששיעור הרוחב הוא אמה עי״ש. ושיעור האמה הגדול ביותר הוא 60 ס״מ,

וזהו שיעור רוחב הטלית. ובבדיקה שעשיתי - רוחב הטלית מכתף לכתף כשהוא כולל גם את הראש כצורת עיטוף דידן הוא כ60 ס״מ ואף מעט יותר, וא״כ חזינן מזה שא״צ לכיסוי הזרועות, דהא בשיעור זה אין הוא מכסה את הזרועות. וא״כ ודאי שעיטוף דידן חשיב עיטוף לכתחלה, ואף מרויחים בו את מה שהביאו הראשונים מהמדרש שיהיו ב׳ כנפות מקדימה וב׳ מאחורה.

טלית קטן שהוא דרך לבישה ולא דרך עיטוף

ומעתה נראה לבאר האם מצות ציצית היא רק בדרך עיטוף או גם בדרך לבישה. ונחלקו בזה הראשונים.

בגמ׳ במנחות מ״א ע״א מובאים דברי המלאך לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא - ציצית מה תהא עליה. ופירש ר׳ גרשם שם סרבלא - מקטורן שאין לו ד׳ כנפים ע״כ, וכ״כ רש״י כגון אותן שלנו שהן עגולין ואין לה אלא שני כנפים למטה דפטורה מציצית ע״כ, וכ״כ הר״י מלוניל בפירושו לרי״ף הלכות ציצית שם, וכ״כ המאירי בשבת כ״ה ע״ב, וכ״כ בספר ערוגת הבושם ח״ג עמ׳ 235, וכ״כ ר׳ בונפנט הלוי בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סי׳ ע״ו. ומבואר מכל הני רבוותא שאם היה לסרבל ד׳ כנפים הוא היה חייב בציצית.

ומתחלה חשבתי שהמקטורן הנ״ל הוא כמו מעיל שלנו שהוא דרך לבישה, וא״כ נראה מדברי הראשונים הנ״ל שגם בדרך לבישה שאינו עיטוף חייב בציצית. אולם הרב דניאל אדר העירני מדברי הרשב״ם במסכת ב״ב דף נ״ז ע״ב שכתב טלית - ׳מקטורן׳ שמתכסה בו על כל בגדים שהוא לובש עי״ש, והרי טלית היא דרך עיטוף ולא דרך לבישה, ומוכח שמקטורן הוא דרך עיטוף. וכן הביא ראיה מדברי הרמב״ם בפה״מ שבת פט״ז מ״ד. ואכן כשעיינתי בדבר יותר מצאתי הרבה ראיות שאכן כן הוא כדבריו;

רש״י במנחות מ״א ע״א כתב שסרבל זה ׳מנטי״ל׳. ובשבת ק״כ ע״א כתב רש״י מקטורן - ׳מנטי״ל׳. ותרגם באוצר לעזי רש״י במנחות מ״א דהיינו ׳גלימה׳, וכתב שם שלגלימה אין ארבע כנפות, כי היא עשויה מחתיכת בד בחצי עיגול, ויש רק שתי כנפות לפנים, מעין שכמייה ע״כ. ותיאור זה מפורש בשו״ת משאת בנימין סי׳ פ׳ בתוך הדברים וז״ל והסרבל העליון שאין קורעין בו להרב רמ״א ז״ל אין זה המלבוש שקורין ׳ראק׳ אלא מלבוש שקורין אותו ׳מנטיל׳ שהוא בגד שראשו מקיף את האדם סביב צווארו ומשתלשל ויורד למטה מן ארכבותו והלאה והוא פתוח מלפניו מראשו עד סופו ואין לו לא בית יד ולא שום דבר ודרך קצת זקנים בקראקא ללובשו בב״ה בשעת התפילה עי״ש. וע״ז כתבו ר׳ גרשום וסיעתו שלא היה לו ד׳ כנפות אלא ב׳, והב׳ היו מעוגלים.

ומה שהביא עוד מפירוש הרמב״ם למשנה שם על מקטורן - ג״כ נראה שהאמת כן וכפי שאבאר; הרמב״ם שם כתב בביאור הבגד הראשון [שהוא כנראה המקטורן המוזכר בגמ׳] - ׳גפארה׳. ור״ח שם [כנראה מפירוש רה״ג - עי׳ באוה״ג שם] כתב מקטורן כמו

מעיל[1], ובלשון ישמעאל (כרכום) [ברנוס] שיש לו בית ראש ועוטה לו הלובשו ויש לו לולאות וקרסים שהוא הוה כמו מלבוש ע״כ. וכ״כ המדריך המספיק ערך מקטרן וז״ל אמרו בפירושו בגד שיש לו בית ראש ועוטף בו הלובשו. נראה מדברים אלה שהוא ׳ברנס׳ ע״כ. ומצאנו לר׳ אברהם בן הרמב״ם שהשוה בין ב׳ הבגדים הנ״ל בפרשת תצוה גבי המעיל וז״ל המעיל שם בגד שלובשים בלי בית יד ׳כאלגפארה ואלברנס׳ בלא ראש, דומה ל׳אלמנת׳ [זהו ה׳מנטיל׳] שלובשים אנשי צרפת ע״כ. וא״כ חזינן מכל הני מילי שהמקטורן אינה מעיל עם בית יד אלא בצורת עיטוף.

אמנם דעת רבים מהראשונים שאף טלית שהיא בדרך לבישה חייבת בציצית; כ״ד העיטור בדף ע״ה ע״ב, שהוא דן בענין הטליתות שמכוסות תחת המקטורן והביא את הדעות שלא מקיימים בזה מצות ציצית [עי׳ לקמן] וכתב ולדעתי [כצ״ל, וכ״ה בספר הפרדס שער ט׳ פי״ט אות ג׳ לשון העיטור בצורה מתוקנת יותר] דלא עביד מצוה מן המובחר והמקיים אותה צריך להתכסות על כל מלבושיו ועטיפתו כעטיפת ישמעאלים שיהיה עטיפה גמורה, אבל נ״מ לברכה דבשעת עטיפה קודם שלובש מלבוש העליון וזכר לציצת היא עי״ש. ומבואר מדבריו שיש בזה מצוה אע״פ שאינה מצוה מן המובחר, וגם ניתן לברך עליה. והב״י הביא שכ״ד הנימוק״י בהלכות ציצית בשם הריטב״א, מהר״ם [שהובא בשו״ת מהר״ח או״ז סי׳ ד׳], מהרי״ל [החדשות סי׳ ד׳, וכתב שלא חשו רבותינו על דברי או״ז שכתב שהיא ברכה לבטלה - עי׳ לקמן], תה״ד סי׳ מ״ה ומהרי״ק סי׳ קמ״ט עי״ש. ויש להוסיף עוד שכ״ד ר׳ יונה בספר היראה והתשב״ץ ח״ב סי׳ מ׳ וכתב שכן מנהג ספרד ללכת עם ט״ק, ודן שם לענין הברכה עליה האם מברכים להתעטף או על מצות עי״ש. וכן נקט בפשיטות האברבנאל בפירושו על התורה ס״פ שלח, ואף כתב לזה רמז מלשון הכתוב, וז״ל ואמרו על כנפי בגדיהם רמז אל הכסות העליון והטעם שבזמניהם היו נוהגים ללבוש על כל בגדיהם מעיל בעל ד׳ כנפים ומתעטפים במעיל ההוא כצורת הטלית אשר לנו היום וכנפי המעיל מתפשטים אנה ואנה וכו׳ ואמר ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם להגיד שאף שבהמשך הדורות אם לא ינהגו בני ישראל ללבוש מעילים יעשו עכ״פ בגד מד׳ כנפות ויעשו להם ציצית ומזה יתבאר טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בעל ד׳ כנפות אינו חייב במצות ציצית עי״ש. וכ״ד מהר״ם מינץ בתשובה סי׳ ק״י עי״ש.

וכ״ה עפ״י רבותינו המקובלים, ופירשו כן בזוהר שלח דף קע״ה ע״א דאיתא שם דכל בר נש דלא זכי בהאי עלמא לאתעטפא בעיטופא דמצוה ולאתלבשא בלבושא דמצוה וכו׳ עי״ש, ופירש השל״ה מסכת חולין פרק נר מצוה אות י״ז ד׳עיטוף׳ היינו טלית גדול, ו׳לבוש׳ היינו טלית קטן, וכ״כ הרחיד״א בהגהותיו ניצוצי אורות שם. וכ״ד רבינו האר״י בשעה״כ כנודע שיש ב׳ בחינות בלבישת הציצית; בחינת אור מקיף שהוא בטלית גדול, ובחינת אור פנימי שהוא בטלית קטן.

---

1. וכבר כתב הרד״ק בשמואל א פרק ב וז״ל דומה לי כי המעיל נעשה בתכונות שונות; יש מעיל לעטיפה, וכן מעיל שמואל שנאמר והוא עוטה מעיל וכן היה מעיל כהן גדול הבגד העליון שהיה עוטה אותו. והמעיל שהיו בנות המלך לובשות היה מלבוש עשוי בתכונת מלבושי הנשים עי״ש.

אולם, דעת רבים מהראשונים שמצות ציצית היא רק בדרך עיטוף ולא בדרך לבישה. הב״י הביא בשם מהרי״ל ותה״ד ומהרי״ק שדעת מהר״ח או״ז ואביו **האו״ז** שאין מצוה בדרך לבישה. ומקור הדברים הוא בשו״ת מהר״ח או״ז סי׳ ד׳, וז״ל רבינו אבא מארי כתב בקובץ שלו וז״ל: והא דיש בני אדם שמקפידין על חלוקי צמר או על פשתן שתופרין אותם יחד מלפנים ומלאחריהם כדי שלא יהא בת ד׳ כנפים - אומר מורי **אבי העזרי** דאינן צריכים, דכיון דדרך לבישה הוא - לא מיחייב בציצית, דלא מיחייב אלא דרך עיטוף. תדע, דמדמברכינן להתעטף ולא מברכינן ללבוש. ומזה הטעם אמר רבי דאינם יוצאין ידי חובה אותם בני אדם שעושין בית הצואר בסרבל שלנו, או בית הצואר כמו לחלוק דדרך לבישה הוא ולא עיטוף ע״כ. וכ״כ עוד **מהר״ח או״ז** בסי׳ ח׳, שהביא את דברי מהר״ם שכתב שמברכים על ט״ק להתלבש בציצית, וכתב וז״ל ותמהני א״כ למה נהגו כל העולם להתעטף, שאין כל העולם רגילים לצאת לשוק מעוטפים ואף לא בביתם, יתקנו סרבלים בד׳ כנפיים. ומלאכא דאמר לרב קטינא סרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה - למה לא תיקן לסרבלו ד׳ כנפיים ויתחייב בציצית ע״כ. וכ״ה בדרשות מהר״ח או״ז סי׳ כ״ד, וז״ל וטלית העשוי כמין מלבוש - הר״ם וכו׳ ואו״ז וכו׳, וכן היה נראה למהר״ח דאל״כ למה אנו מצריכים לעשות עיטוף ומתעטפים פירוש ואין אנו עושים כדרך מלבוש ונעשה לטליתות שלנו ד׳ כנפיים ונטיל לציצית, אלא אין לעשות אלא כדרך עיטוף ע״כ.

וכ״ד הרמ״ה וכפי שנבאר. הנה, הב״י בסי׳ ח׳ כתב בזה״ל ובעל ארחות חיים כתב שמצא בתשובה שהעושה טלית כזה [דהיינו טלית קטן] ומברך להתעטף עובר על לא תשא ע״כ. ובארח״ח לפנינו ליתא, אולם איתא בארח״ח כת״י ביה״מ לרבנים בנ״י מס׳ 666 שנכתב בשנת רפ״ד בספרד [שהוא כנראה עפ״י כתה״י שכתב הארח״ח בסוף ימיו, שיש בו הוספות רבות - עי׳ במבוא לארח״ח הוצאת ׳אור עציון׳] ונדפס בשנת תשע״ז ע״י מכון אור עציון, בעמ׳ מ״ג וז״ל צורת הטלית ידועה היא לכל שהיא בגד פשוט כעין סדין - זו היא ראויה לברך עליה להתעטף, אבל הנעשית כעין גלימא - לא שייך בה לשון עטוף כלל אלא לשון לבישה, וכן אמר הפסוק אשר תכסה ולא אמר אשר תלבש, כללו של דבר, העושה טלית כזה ומברך להתעטף עובר על לא תשא, כך מצאתי בתשובה, לא ידעתי מי השיבה ע״כ. ובסוף סימן י׳ דן הב״י על הגלימות שיש להם ד׳ כנפות מלפניהם מדוע המנהג שלא שמים להם ציציות, וכתב בתוך הדברים וז״ל וראיתי כתוב בסוף ספר אחד תשובה יחידית בשם ה״ר חסדאי ז״ל שהיה פוטר אותם משום דלא מיחייבי בציצית אלא חתיכה מרובעת כעין טלית שלנו ולא הביא טעם וראיה לדבריו עי״ש. אולם ב׳ תשובות אלו - חד הן, והן להרמ״ה, וכפי שפרסם פריימן בירחון המאור איר תרצ״ה [ועי״ש, שביאר מדוע יוחסה תשובה זו לר׳ חסדאי] וז״ל במלואה [והמודגש זה ההוספות על לשון הארח״ח הנ״ל] **וששאלת הטלית שהיא כעין גלימא אם אדם יוצא בה לשם ציצית אם לאו. כך ראינו שאין אדם יוצא בה לשם ציצית שלא מצינו זכר לציצית אלא בטלית לחוד, וטלית לחוד וגלימא לחוד** וצורת הטלית ידועה היא לכל שהוא פושטה כדרך הגונה [וכתב שם בהערה שהיא מין לבוש, והארח״ח הנ״ל העתיק ׳סדין׳] **כעין אותה שאדם מתכסה בה במשכבו בלילה** וזוהי שראויה להתעטף בציצית אבל גלימא לא שייך בה לשון עיטוף כלל

אלא לשון לבישה ולישנא דקרא כמו כן דייקא אשר תכסה בה ולא כתוב אשר תלבש, **וכל היכא דאיתמר טלית בין לענין ציצית בין לידי מידי אחרינא לא משמע אלא כה"ג. והבודים מליבם דברים שאינם נראים מפשט התלמוד ולא מהבנת הראשונים עתידים ליתן את הדין.** וכללו של דבר שהעושה כן **לא** קיים מצוות ציצית **ולא עוד אלא שבכל פעם ופעם שהוא** מברך על כזאת להתעטף בציצית עובר על לא תשא את שם ה' וכו' **ולא עוד אלא שמעיד עדות שקר בעצמו** ע"כ.

ובעל העיטור בדף ע"ג ע"א כתב וז"ל והרב הקדוש רבינו [צ"ל קרובנו כדלהלן, והוא ר' **יצחק אב"ד** בעל האשכול, כפי שכתב הר"ש אלבק בספרו מחוקקי יהודה [ברסלוי תרע"א] עמ' 6 בהערה עי"ש, וכ"כ בנו הר"ח אלבק בהקדמה לספר האשכול עמ' ו' הערה א' עי"ש] כתב בשם החכם ר' **יצחק בן** מרון הלוי מיהו אותן שלובשין טלית תחת המקטורן אין עושין מצות ציצית דאי ס"ד אית ביה מצוה ליכסי בה [רב קטינא] תותי סרבלא ע"כ. וכ"כ עוד בדף ע"ה ע"ב וז"ל והרב קרובנו חלקו עם ז' כתות הצדיקים אומר בשם הרב בן מרון הלוי בכתב שחיבר לאבא מארי ז"ל שאלו המכסין בטליתות תחת המקטורן אין עושין מצות ציצית מאשר תכסה בה ומהא דמלאכא וכו'. ובהמשך שם כתב העיטור וז"ל והרב חביבי ז"ל [הוא ר"א אב"ד הנ"ל] אייתי ראיה מדרב יהודה [מנחות מ"ג ע"א] דאמר איניש צניעא הוא ולא הוה שדר גלימא כל יומא ש"מ דלאו אורח ארעא למשדי טלית מצוייצת תותי גלימא או תותי כפולה דא"כ מאי רבותיה דרב יהודה דאיניש צניעא הוא כל אדם יכול לעשות כן אלא ש"מ שמצות ציצית היא למעלה ממלבושיו ומפני זה היו משבחין לרב יהודה [כ"ה עפ"י ספר הפרדס שער ט' פי"ט אות ג' עי"ש שהביא את דברי העיטור הנ"ל ביתר ביאור, ומדבריו מתבארים יותר דברי העיטור והגירסא בדבריו עי"ש].

וכן האריך **הר"י ב"ר** יקר בח"ב עמ' כ"ד שבגד שלפעמים מכסה ממנו ראשו הוא זה שחייב בציצית אבל החלוקין שיש להם ד' כנפות שאין דרך לתת אותם על ראשם לא קרינן בהו אשר תכסה כלל ופטורין מן הציצית וכו', ויש בנ"א שלבם נוקפם על החלוקים ותופרים אותן מאחוריהן או מעגלין אותן אחד מן הכנפות וכו', אבל בעיני הם פטורים לגמרי בלא תפירה ועיגול עיש"ב.

וכ"ד ר' **מיוחס** [מחכמי יון] בפירושו לפרשת כי תצא על הפסוק אשר תכסה בה וז"ל אשר תכסה בה שהוא מתעטף בה ולא חלוק וזהו שתקנו רבותינו לברך להתעטף בציצית ע"כ, הרי דס"ל שחלוק פטור משום שהוא אינו דרך עיטוף וכיסוי אלא דרך מלבוש. והנה, מקור דבריו הוא מהספרי [ולפנינו ליתא לא בספרי ולא בספרי זוטא] שהובא בהגמ"י פ"ג מציצית אות ג' שדן על קוטא בת ד' כנפים למה היא פטורה מציצית וכתב בסוף דבריו וז"ל מדתני בספרי אשר תכסה בה פרט לחלוק, ופרש"י שעשה לו כמין חלוק שהוא סתום ע"כ. וזהו שכתב ר' מיוחס אשר תכסה ולא חלוק, אלא שנחלקו הראשונים הנ"ל בביאור הספרי האם כוונתו היא למעט דרך לבישה או למעט חלוק שהוא סתום. אולם, פירושו של הגמ"י צ"ע, דהא הספרי ממעט לה מאשר תכסה, ולפי דבריו של הגמ"י - שבא למעט חלוק שהוא סתום - איך ממעט מאשר 'תכסה'? אע"כ כפירוש

ר׳ מיוחס, שבא למעט חלוק שאינו ׳כיסוי׳ אלא ׳לבישה׳. וכן מתבאר מדברי **הלקח טוב**, שמלבד מה דס״ל שצריך עטיפת הישמעאלים - עוד כתב בפרשת כי תצא אשר תכסה בה - הטלית והרדיד ע״כ, וזה כדברי ר׳ מיוחס הנ״ל, שרק זה הוי כיסוי ולא בגד שלובשים אותו. וכן מבואר בפירוש **ר׳ אברהם בן שלמה** [מלפני כ600 שנה] במלכים פי״ט על הפסוק וישלך אדרתו מעליו וז״ל וענין אדרתו - טליתו [׳שמלתה׳] והוא או כסוי צמר או דומיו מתעטף בו כטלית כי כך היה מנהגם במלבושיהם שיתעטפו מעל הבגדים בטלית כרדיד ודומיו, ולפיכך אמרו בציצית על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה, וכבר ראית אמרו בשמשון שלשים סדינים ושלשים חליפות בגדים, הסדינים זולת הבגדים עי״ש, והוא מבואר כנ״ל.

וכן מתבאר מדברי **הרס״ג**, שתרגם על כנפי ׳בגדיהם׳ - אכנאף ׳אזרהם׳, ו׳כסותך׳ אשר תכסה בה - תרגם ׳אזארך׳. וכן בסידורו שהעתקנו לעיל, כשרצה לתאר את הבגד שחייב בציצית וצורת לבישתו כשמברכים עליו - כתב ׳אלאזאר׳. וכן בפירושו לדניאל פרק ט׳ כתב שיש כמה מובנים למלה ׳כנף׳ ואחד מהם הוא זוית ופינה, והביא כמה דוגמאות וכתב וכד׳לך פי ׳אלאזאר׳ על ארבע כנפות כסותך, ותרגומו וכמו כן ב׳טלית׳ על ארבע וכו׳. וכבר כתבנו לעיל שפירוש מלה זו כעין ׳סדין׳, וכפי שתרגם הרס״ג במשלי ׳סדין׳ עשתה ותמכור - ׳אזאר׳. ומדכתב בכל המקומות הנ״ל דוקא מלה זו ולא תרגם בגד סתם ׳תיאב׳, כמו שתרגם בשאר המקומות - למשל בבראשית כ״ד נ״ג את ׳בגדי׳ עשו, ושם כ״ז ט״ו ׳בגדי׳ עשו, ושם כ״ח כ׳ ׳ובגד׳ ללבוש, וכן בעוד מקומות - וזה מורה שבגד האמור בציצית אינו בגד רגיל, אלא כסדין וכדומה שעוטפים אתו את הגוף, ורק הוא חייב בציצית.

וכן מתבאר מדברי **ר״ש בן חפני** בדיני ציצית, שנדפסו בסוף ספר כליל תכלת בעמ׳ רכ״ט [המקור הערבי] ורנ״א [התרגום לעברית], וז״ל אבל ייחד ואמר על ארבע כנפות כסותך כאלאזאר ואלאכסיה ואלארדיה והדומה להם עי״ש. וכל אלו הם סוגי טליתות וסדינים - ׳אלאזאר׳, כבר כתבנו לעיל שהרס״ג תרגם כן את המלה ׳סדין׳; ׳אלאכסיה׳, בספר המדריך המספיק לר׳ תנחום הירושלמי ערך גלופרקין הביא את הגמ׳ בשבת נ״א ע״א נוטל את הגלופקרין ומניח את הסדינין, וכתב ׳סדינין׳ - ׳אכסיה׳ ו׳בסט׳, ותרגם המתרגם [ר׳ ברוך טולדנו] כסתות ושטיחים; ׳אלארדיה׳ - כבר הביא המו״ל של ספר רשב״ח - הרב אליהו טבגר - בהערה שם שהרמב״ם בפה״מ כלים פכ״ט מ״א תרגם ׳טלית׳ - ׳אלרדא׳. הרי שסוגי הבגדים החייבים בציצית שפירט הרשב״ח הם כטלית גדול והדומה לו ולא בגדים שלובשים אותם, וכתב ׳והדומה להם׳, הרי שרק בגדים מעין אלו חייבים בציצית.

וכן מתבאר מדברי הרמב״ם ור״א בנו. בשו״ת **הרמב״ם** הנ״ל בסי׳ ר״כ כתב שאדם שכורך טליתו על ראשו או חוגר בו וכיוצא אין יוצא בזה יד״ח עד שיהא עטוף בו ומכוסה ראשו ורובו עי״ש, ומבואר שצריך עיטוף ראשו ורובו ולא מלבוש בעלמא. וכן בחיבור פ״ג הזכיר תמיד עיטוף וכיסוי ולא כתב מלבוש עי״ש. ובפה״מ מנחות פ״ד מ״א כתב שחייבים לשים ציציות בכנפי ׳אללחף׳, וכתב הרב קאפח בהערה שם דהיינו כעין סדין

או טלית וכדומה ולא בגד שלובשים אותו עי״ש. וכן מבואר **בספר המספיק לר״א** עמ׳ 269, וז״ל ודבריו בפסוק אחר ׳על ארבע׳ מורים על כך שהכונה ל׳לערצי׳ וכדומה שהיא בעלת ארבע קצוות, לא איזה בגד שיהיה כבגדי הגוף בעלי בתי היד והצוארונים וכדומה עי״ש. וכ״כ שם כמה פעמים את המלה ׳עראצי׳ בביאור הכסות החייבת בציצית, והרמב״ם בפה״מ כלים פ״כ מ״ו כתב וז״ל סדין הוא יריעת הבד הקטנה שמתעטפים בה האנשים ושמו המפורסם במערב ׳אחראם׳ ובמצרים ׳ערצי׳ עי״ש, וכן בפכ״ט מ״ב תרגם סדינים ׳אלעראצי׳ עי״ש. ומבואר שכונת ר״א שרק סדינים שמתעטפים בהם ממש חייבים בציצית ולא בגדים שלובשים אותם. וכן בעמ׳ 281 כתב וז״ל ונקבע אות זה בטלית על פני מלבוש זולתו משום שהטלית היא מעל כל המלבוש ומקיפה את הראש והגוף ואינה כמצנפת המכסה את הראש בלבד ולא כבגד המיוחד לגוף בלא הראש עי״ש. ומבואר שרק אם הוא מכסה בה ראשו וגופו חייב בציצית.

והב״י הביא בקצרה בשם המרדכי בהלכות ציצית רמז תתקמג שהסתפק בענין זה, וז״ל המרדכי כתב **רבינו שמשון** ז״ל אמר לי **רבי** בשם **ר״צ**[ז] דאותם טליתות שעושין באשכנז והם כמין מלבוש שיש לה בית הצואר וחציו לפניו וחציו לאחוריו כעין קפלריא אין זה מן המובחר דלא מקרי אשר תכסה בה, ואף ראשו משמע קצת שצריך לכסות וכו׳ [עי׳ לעיל שהעתקנו לשונו], ולכך קורא רבי תגר על העושין בין בציצית בין בלא ציצית, כי רפיא בידיה משום ספק מעשה להניח טלית בת ארבע כנפים בלא ציצית עי״ש. וכ״ה בתשובת הר״ש המובאת בשו״ת מהר״ם דפוס פראג סי׳ רפ״ז, וז״ל ואותן טליתות העשויין כמין קפרוניש שמעתי שזו היא טליתות של חסידי אשכנז ויש לו ד׳ כנפים וכשפושט מעליו שוטחן ומתכסה בו. וי״א דלא מקרי טלית אלא כעין שלנו שעשוי להתעטף בו ולהתכסות כדכתיב כסותך ומברכין להתעטף. ואני נזהר מללובשן לאפוקי נפשאי מספק[ח]

ז. לזיהוי ה׳ר״צ׳ כאן ובשאר מקומות במרדכי - עי׳ בספר אוצר הגדולים ח״ח עמ׳ נ׳-נ״א, ובמבוא לתוס׳ שאנץ לסנהדרין בספר סנהדרי גדולה עמ׳ 24 -25.

ח. מבואר שהר״ש היה ׳נזהר מללבוש׳ טלית קטן, וכן במרדכי דלעיל כתב להדיא שהיה קורא תיגר על העושין ׳בין בציצית׳ בין בלא ציצית. ולכאורה צ״ע, מדוע שלא יטיל ציצית וילבש ללא ברכה. אולם, נראה שדעת הר״ש שעדיף לא ללבוש טלית המחויבת בציצית כלל מאשר ללבוש טלית שיש ספק בחיובה ולא לברך, דעשיית מצוה ללא ברכה יש בה איסור, ועדיף לא להתחייב מאשר להתחייב ולעשות את המצוה מספק בלא ברכה. וכן מפורש בריטב״א במסכת שבת בדף כ״ה ע״ב וז״ל ורבינו שמשון ז״ל היה מסופק בדבר [בענין ציצית בלילה] ולא היה לובש טלית מצוייצת מפני ספק הברכה, ובלילי יוה״כ וכו׳ היה שואל טלית מחבירו שלא היה מצוה לברך עליו עי״ש. ומבואר כנ״ל בדעתו, שלא היה לובש טלית מצויצת בלילה ללא ברכה אלא לא לובש כלל, וכן ביוה״כ היה מחפש טלית שיש בה ודאי פטור ולא לובש אותה ללא ברכה. אולם, משמעות הפוסקים בכמה מקומות בהלכות ציצית אחרת, שהם כתבו במקומות שיש ספיקות שיטיל וילבש ציצית ולא יברך - ועולה מכאן שמותר לעשות כן לכתחלה ולא צריך להימנע מללבוש טלית זו. וכך המנהג ביוה״כ שמי שפושט טליתו באמצע התפלה להתפנות וכדומה, וכן המאחר ללבוש הטלית בלילה - לובש ללא ברכה. וכן המנהג בטלית קטן שיש בה ספקות של שיעור וכדומה שלובשים ולא מברכים. ונ״מ בנידון זה גם לענין נט״י לדבר שטיבולו במשקה - האם עדיף לאכול את המאכל כשהוא רטוב וליטול ולא לברך, ואז עושה מצוה ללא ברכה לדעת רוב הראשונים, או שעדיף שינגב את המאכל וכך לא יתחייב בנטילה, אבל מאידך הוא הפקיע עצמו מהמצוה,

עי״ש. וכ״ד **מהר״י מינץ** שהובא בשו״ת מהר״ם מינץ סי׳ ק״י כדעת הר״ש הנ״ל עי״ש [במהדורת מכון ירושלים ובהערות שם]. וא״כ, התבאר שבזמן חז״ל ודאי שהטלית הנהוגה ושעליה דברו היא טלית העוטפת את הגוף, ודעת הגאונים והרמב״ם ורבים מהראשונים שרק טלית כזו חייבת בציצית ולא בגד שהוא בצורה של מלבוש, אלא שחלק מהראשונים נקטו שגם טלית דרך מלבוש חייבת בציצית[ט].

ולמעשה, נראה שיש לחוש לדעת הגאונים והרמב״ם והראשונים הנ״ל, ונ״מ לכמה ענינים;

חדא, לענין ברכה על טלית קטן. הנה, הב״י הביא את דברי הראשונים שנקטו בפשיטות לברך על טלית קטן וכתבו שכך המנהג, ופסק כן הב״י בפשיטות, וכ״כ עוד בסוף סי׳ י׳, שהמנהג לברך על טלית קטן שהיא דרך מלבוש עי״ש. וכ״ד רבינו האר״י וכנ״ל, וכך נקטו האחרונים. אולם, לפי האמור יש לדון שטוב ונכון ועדיף להימנע מלברך על טלית קטן, דהא דעת הגאונים והרמב״ם ורבים מהראשונים שאין מצוה בטלית שהיא דרך מלבוש. ויתכן מאוד שאם הב״י ושאר האחרונים היו רואים שדעה זו אינה רק דעת האו״ז וסיעתו אלא גם דעת הגאונים והרמב״ם ורבים מהראשונים, לא היו דוחים אותה אלא חוששים לה לענין ברכה. וכבר מצאנו בכמה מקומות שאע״פ שהיה המנהג לברך - מ״מ הב״י כתב שטוב להמנע מלברך ולחוש לדעת מיעוט מהפוסקים, וכמו לענין ברכת מ״ע שהזי״ג לנשים, שהמנהג בספרד היה לברך וכמו שהעיד המ״מ וכ״ד רבני ספרד - עי׳ בב״י בסי׳ י״ז ותקפ״ט, וכן היה מנהג שאר הארצות, ואעפ״כ פסק הב״י לחוש לדעת הרמב״ם ומיעוט ראשונים דעימיה שלא לברך. וכן לענין ברכת נטילה לדבר שטיבולו במשקה - עי׳ מה שכתבתי לקמן סי׳ ע״ד הערה ג׳[י]. וע״ע בשו״ת יחו״ד ח״ה בסוף סי׳ ב׳, שהביא את דברי האחרונים שאין לברך על טלית קטן או מחמת שאין דרך לצאת כך לשוק או מחמת שיש מחלוקת בשיעור הטלית קטן ושכן מנהגנו עי״ש. ולפי הנ״ל יש עוד טעם כעיקר לא לברך אף שיש שיעור בטלית קטן וכנ״ל[יא].

עוד נפקא מינה לענין להטיל ציציות מטלית גדול לטלית קטן. האחרונים בתחלת סי׳ ט״ו

שלדעת הר״ש הנ״ל עדיף לנגב ולא לעשות המצוה ללא ברכה, אולם למנהגנו בשאר המקומות נראה שמותר לאוכלו רטוב וליטול ללא ברכה, ודוק.

ט. הנה, רבינו האר״י בשעה״כ בדרוש א׳ מדרושי הלילה כתב שמה שאמרו לילה לאו זמן טלית זהו בטלית גדול, אבל טלית קטן זמנה גם בלילה וראיה לדבר ממה שאמרו בגמ׳ מנחות שכשנכנס דוד למרחץ וראה עצמו ערום אמר אוי לי שאני ערום מן המצות עד שנסתכל במילה, ואם בהיותו ישן היה מסיר ציצית קטן א״כ למה לא היה מצטער בכל לילה שהיה נשאר בלי שום מצוה, אלא ודאי שאין זמן שיהיה פטור מן הציצית קטן אלא דוקא במרחץ ע״כ. ולפי הנ״ל דברי האר״י צ״ע, דהא בזמן חז״ל וכ״ש בזמן דוד המלך לא היה מושג של טלית קטן כלל, והיו הולכים רק עם טלית גדול שהיא בדרך עיטוף, ורק בזמן הראשונים [בתחלה באשכנז, ומשם עבר לשאר ארצות] התחילו עם ענין הטלית קטן, וא״כ אין לומר שדוד המלך היה ישן עם טלית קטן בלילה.

י. ואע״פ שיש לדון לחלק בין מחלוקת במצוה למחלוקת בברכה - מ״מ מרן הב״י לא ס״ל חילוק זה, כדמוכח מכמה דוכתי, ואכמ״ל.

יא. וכן הסכים הרב דניאל אדר בתגובתו בירחון ׳האוצר׳ אב תש״פ עי״ש.

הביאו את תשובת בית יהודה יו״ד סי׳ כ״ט שמותר להטיל ציציות מטלית גדול לטלית קטן עי״ש. אולם, לפי האמור שדעת הגאונים והרמב״ם ורבים מהראשונים שאין מצוה בטלית קטן - לדעתם הוי ביזוי מצוה, כמתיר ציצית ולא קושר אותה במקום אחר, ואסור, ויש לחוש לדעתם וכנ״ל, ולא להתיר מגדול לקטן.

עוד נפקא מינה לענין המטילים תכלת בטליתם, ופעמים [בעיקר בתחלה] מטילים רק בטלית אחת, ודנים האם להטיל בטלית גדול, שהולכים אתה רק כשעה ביום, או בטלית קטן, שהולכים אתה כל היום, ולפי הנ״ל עדיף להטיל בטלית גדול, שבודאי מקיימים בה מצוה, מאשר בטלית קטן שספק גדול אם יש בה מצוה וכנ״ל.

סיכום

א. היחיד מהראשונים שהצריך עטיפת הישמעאלים הוא ר׳ טוביה בעל הלקח טוב, אולם שאר הגאונים והראשונים לא ס״ל כן, ולכן אין צורך לעשות עטיפת הישמעאלים.

ב. לכתחלה ראוי להקפיד לעטוף גם את ראשו בטלית, וכדעת הרמב״ם וכמשמעות הזוהר והמקובלים.

ג. עיטוף דידן שמקפלים את צידי הטלית על הכתפיים חשיב עיטוף, וא״צ לכסות גם את הזרועות[יב].

ד. לדעת הגאונים ורבים מהראשונים אין מצוה בטלית קטן שהיא דרך לבישה ולא דרך עיטוף, ויש לחוש לדבריהם ולא לברך על טלית קטן, וכן אין להתיר ציציות מטלית גדול לטלית קטן.

יב. הערת הרב אהרן גבאי: אבל אני נוהג לכסות הזרועות, וכמו שנהגו כל הזקנים מכל עדות ישראל, והעיטוף הנהוג בדור האחרון שלא עוטפים בו כלל את הזרועות אין לו בית אב והוא המצאה מודרנית מהמאה חמשים שנה האחרונות, ובכל הדורות הקפידו בכל קהילות ישראל לעטוף גם הזרועות, ויש לנהוג כן לפחות לכתחילה [ולא עיינתי בכל הסוגיא ולכן איני מחווה דעתי האם זה לעיכובא או לא].

ו. הפושט טליתו וחוזר ולובשה איך ינהג לענין הברכה

נדפס בירחון 'קול סיני' אדר ב' תשע"ט, וכאן בתוספת.

הטור בסי' ח' סי"ד כתב שהפושט טליתו ע"ד ללובשה מיד, כגון שנכנס לביהכ"ס - אינו חוזר ומברך. והב"י חלק עליו וס"ל בפשיטות שחוזר ומברך וכתב כן גם בדעת שה"ל. והדרכ"מ והב"ח ועוד אחרונים חלקו עליו בביאור שה"ל עי"ש. אולם נראה שדעת רוב הראשונים כדעת הב"י;

הנה מדברי שה"ל בהמשך דבריו [שלא העתיק הב"י ולא היו לפני האחרונים] מבואר כדברי הב"י, שכתב שם שתורה [שאין מברכים עליה בכל פעם] לא דמי לתפילין ציצית וסוכה, דלאחר שסילק התפילין והציצית מעליו ואחרי צאתו מן הסוכה **אזלה לה מצוה**, וכל זמן שלא יחזור ויעשה מעשה הנחה ועיטוף וישיבת סוכה - **המצוה מסולקת ממנו לגמרי** וליתא גביה כל עיקר וסילוקא נראה וניכר, אבל תורה - אף אם פונה לעסקיו יכול לדבר או להרהר בד"ת, ואפילו נכנס לבהכ"ס אמרינן בירושלמי שואלין בהלכות בהכ"ס וכו' עי"ש. ומבואר שהשוה כל הני מצוות וכתב שהטעם הוא משום שהמצוה מסולקת ממנו ולא משום היסח הדעת, ואין חילוק בזה בין אם דעתו לחזור וללבוש או לא. וכן מבואר בדברי **תר"י** ברכות ו' ע"א שקבלה בידו מרבותיו שאפילו נפל מעליו ולקחו מיד ונתעטף בו שמברך עליו, 'ואע"פ שלא נתכוון להסירו מעליו' וכו', שהתפילין כשחולצן או **הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצוותן** ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא וצריך לחזור ולברך וכו' עי"ש, וכ"כ **אלשבילי** שם. ומבואר שהטעם כנ"ל ולא תלי בהיסח הדעת, ולכן מברך אף אם היה בדעתו ללבוש מיד. ועוד שכתב ואע"פ וכו' ומשמע שאם נתכוון להסירו פשיטא שצריך לחזור ולברך אע"פ שדעתו מיד ללבשו דומיא דנפל טליתו. וכן מבואר בדברי **הרא"ה** ברכות י"א ע"ב שג"כ חילק בין תפילין וסוכה לתורה דהתם סילוקן מוכיח עליהם משא"כ בת"ת וכו' ולא חשבו הפסקה לת"ת אלא כשהיא שוה בזמן אחד לכל דהתם חשבינן הוכח בסילוקה וכו' עי"ש, ומבואר כנ"ל דזהו החילוק, וא"כ גם בציצית שסילוקו מוכיח עליו יש לחזור ולברך דומיא דתפילין. וכן מתבאר מדברי **רב עמרם גאון** בהלכות פסוקות סי' ע' וז"ל וטלית כ"ז שמכסה בה צריך לברך ואפילו כמה פעמים ביום וכן הלכה וכו' אבל כולי עלמא כל אימת דשאדי לה והדר מכסי לה צריך לברוכי עי"ש, ומסתימת דבריו שלא חילק לכמה זמן הורידה אלא כתב 'כל אימת' וכו' נראה ברור דס"ל כנ"ל. וכ"כ **ר"א בספר המספיק** עמ' 247 שמי שמסיר ציצית וחוזר ומתעטף בה או שמתעטף בציצית אחרת חוזר ומברך להתעטף בציצית עי"ש, ולא חילק בין זמן מרובה לזמן מועט, ועוד דומיא דציצית אחרת שמברך אפילו מיד. וכך הם פשטות דברי **מהר"ם** שהביא הב"י. וכ"כ להדיא **המאירי** סוכה מ"ו ע"א שתפילין אפילו חלץ ליכנס לבהכ"ס שדעתו להניחם מיד כשחוזר ומניחם חוזר ומברך וכן בציצית עי"ש.

ובברכות נ"ג ע"א גבי הנכנס לחנותו של בשם כתב המאירי יש למדין משמועה זו במי

שהניח טליתו לכשהוא חוזר ונוטלו שיחזור ויברך כדין נכנס ויוצא, ואינה ראיה שהטלית דעתו עליו לחזור וליטלו ואינו קרוי סילוק אבל לענין הנאה כל שנסתלק ממנה סילוק גמור הוא. ואע״פ שבסוכה כל שנכנס בה מברך מ״מ אין דעתו עליה אלא בשעת אכילה ובשעת שינה ע״כ. וכ״כ אלשבילי שם. וכדי שלא יסתרו דבריהם צ״ל שכוונתם שאין ראיה מגמ׳ זו אע״פ שהדין אמת מסברא.

ובדברי המאירי אפשר עוד לחלק שבבהכ״ס אע״פ שא״צ לפשוט מ״מ כיון שהוא עושה כן לצורך כבוד או לצורך נוחות וכד׳ הוי סילוק משא״כ כשפושט סתם. וחילוק זה צ״ל גם בדברי **תה״ד** שבח״ב סי׳ ק״כ כתב שפושט ע״ד להניח אינו חוזר ומברך, ובלקט יושר עמ׳ 6 כתב על תה״ד שכשהיה יוצא לבהכ״ס פושט טליתו ולא את הד׳ כנפות וכשחוזר ולובש היה מברך עי״ש. וכ״כ **הרדב״ז** ח״ה סי׳ ב״א שי״ז שפושט ע״ד להניח א״צ לחזור ולברך וכו׳ ומ״מ אם פשט התפילין או הטלית לעשות צרכיו אין לך הפסקה גדולה מזו אע״פ שהיה דעתו עליהם צריך לברך ע״כ.

אולם מדברי כמה ראשונים לגבי ברכת לישב בסוכה נראה שהפסק במצוה תלוי בהסיח הדעת, וכסברת הדרכ״מ וסיעתו; **ראבי״ה** בסימן תרמ״ד כתב: ונראה לי שאם יצא על מנת לחזור מיד ולא הסיח דעתו שאין צריך לחזור ולברך ע״כ [והועתק במרדכי סי׳ תשס״ה ובהגמ״י פ״ו מסוכה הי״ב]. וכ״כ **הריטב״א** בסוכה מ״ה ע״ב: מיהו כי אמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה היינו כשיוצא ממנה מתחלה יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר דהוי כחליצה דתפילין אבל לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר ע״כ. וכ״כ **המגיד משנה** שם בשם ׳ראיתי כתוב׳, וכתב שדבר נכון הוא עי״ש. **והנה** מדכתבו הריטב״א והמ״מ שאם יוצא על דעת להביא לסוכה איזה דבר אינו חוזר ומברך אין ראיה דלא כסברת הב״י, דהא המאירי בסוכה מ״ו ע״א שיש מפריזין על מדותיהם לומר שאפי׳ לא יצא אלא להביא לחם או יין או פירות כשחוזר ונכנס מברך כדרך תפילין שאפי׳ חלץ ליכנס לבית הכסא שדעתו להניחם מיד כשחוזר ומניחם חוזר ומברך וכן בציצית, וכתב עליהם שאין הדברים נראין שאין יציאה זו חשובה הפסק ואין זה אלא כטול ברוך שמאחר שהוא צורך המוציא אינו חוזר ומברך עי״ש, וא״כ אין מזה ראיה לאדם שיוצא מהסוכה או פושט טליתו על דעת להחזיר שגם לא יצטרך לברך. אולם מתחלת דבריהם שביוצא לדבר עם חבירו לא הויא יציאה לחייבו בברכה נראה שהכל תלוי בהסיח הדעת וכסברת הדרכ״מ וסיעתו.

ולמעשה השו״ע פסק כסברתו לברך בפושט ע״ד ללבוש מיד, והרמ״א חלק וכן הסכימו האחרונים מדין סב״ל שאין לברך ואף כשנכנס לבית הכסא.

עוד מחלוקת מצאנו לגבי נפלה טליתו מעליו שהביא הב״י בסט״ו שדעת תר״י, רא״ה, ריטב״א נימוק״י וטור שחוזר ומברך, ורק דעת י״א שהביא הריטב״א שאינו מברך[א],

---

א. ומש״כ הריטב״א ששמע בשם ר׳ יונה שאינו חוזר ומברך - נראה שלא טובה השמועה, דהא תר״י כתב

וע״כ פסק השו״ע כדעת הרוב ולא חשש לסברא יחידאה של י״א שהביא הנימוק״י. ובזה רבני אשכנז הסכימו בפשיטות כן, וגם מרבני הספרדים יש שפסקו כן כמו החסד לאלפים ור׳ יוסף חיים בספרו עוד יוסף חי ועוד, אלא שהשו״ג שהביא הכה״ח כתב שהמנהג שלא מברכים דחוששים לי״א עי״ש.

והנה אע״פ דנקטינן סב״ל - מ״מ נראה שאין לאדם לנהוג כן לכתחלה אם יודע שצריך לילך לביהכ״ס או שמוריד טליתו בשביל לסדר את החליפה או המעיל וחוזר ולובשה, דהא לדעת רוב הראשונים ומרן השו״ע צריך לחזור ולברך, והרי ידוע שאסור לאדם לעשות מצוה ללא ברכה כדאיתא בריש מסכת תרומות האלם לא יתרום עי״ש, ומצאנו ב׳ עצות באחרונים;

הבה״ל כתב שמוכח מהמ״א שאם בשעת הברכה היה דעתו שיפשטו ויחזור וילבשנו לכו״ע א״צ לחזור ולברך וזהו לענ״ד העצה היעוצה שיוכל לצאת בזה כל הדיעות שיכוין בשעת ברכה שאם יצטרך לפשטו שיחזור וילבשנו, ועיין בשע״ת עכ״ד. אולם הגרע״א בהגהותיו על המג״א כתב דמיירי שלא הפסיק בשום דבר אחר הברכה ופשט ולבש דצריך לברך והיינו משום דלא היה דעתו על זה הלבישה בשעת הברכה, אבל בפשט באמצע היום וחזר ולבשו מיד אף שהיה דעתו לזה בשעת הברכה מ״מ מעידן הברכה עד לבישה זו הפסיק א״כ אין הברכה יכול לפטור ללבישה זו ע״כ, וא״כ בד״כ פושטים את הטלית לא מיד לאחר הברכה והלבישה הראשונה אלא לאחר זמן מסוים וא״כ לא תועיל עצה זו.

אולם השע״ת שציין הבה״ל כתב שיכול לכוין בשעת ברכה ולגמור בדעתו שלא תפטור ברכה זו רק לבישה הראשונה לבד ואז אינה פוטרת מפשיטה ואילך אף שדעתו לחזור וללבוש ויש עליו ט״ק וכו׳ ולרוחא דמילתא יש להפסיק ג״כ באיזה שיחה לאיזה צורך שיהיה נחשב כהיסח הדעת וכו׳ דמוטב לגרום ברכה שאינה צריכה מלבטל ברכה הצריכה וכן אני נוהג וכו׳ עי״ש, ונראה שלדידן דנקטינן כמרן השו״ע שפסק כרוב הראשונים - חובה לעשות כן לכתחלה ולהתנות שברכת הטלית תחול עד שיסיר אותה בין ביודעין ובין שלא ביודעין [כגון שנפלה] ובין ליציאה לבית הכסא ובין לזמן מועט, ואז יברך כשלובשה שוב.

כניסה בטלית מצויצת לבית הכסא

הב״י בסי׳ כ״א ס״ג הביא שדעת **הרמב״ם**, **נימוק״י** בשם **גאון**, **רי״ו** וכן **הטור** להתיר. ויש להוסיף שאת דברי הרמב״ם העתיקו **המאורות** בהלכות ציצית, **עץ חיים** [מלונדריש] ועוד, וכ״כ **הארח״ח** באות ל״ג שמותר להכנס בציצית לבהכ״ס ולבית המרחץ. וכ״כ **המרדכי** בסוסי׳ תתקמ״ט בשם **ריב״א** עי״ש.

בשם רבו להיפך וכמו שהביא הב״י.

והנה הרמב״ם בתשובה [בלאו] סי׳ רס״ח גבי כתיבת פסוקים ע״ג הטלית כתב שאין לעשות כן מכמה טעמים, ובטעם השני כתב שהוא העיקרי והוא שהציצית תשמישי מצוה ואין (בה) קדושת גוף ולפיכך מותר ליכנס בטלית מצויצת לבית הכסא ולדורסה ברגל ולהשתמש בה כגון לפורסה ולכסות (בה) בעת כיסוי הערוה ובעת גילויה כל זה מותר וכו׳ עי״ש, ומבואר מדבריו וכן מדברי הטור שדין זה תלוי בדין תשמישי מצוה נזרקין שכיון דס״ל שה״ה בשעת מצותן לכן מותר להיכנס לבהכ״ס. אולם הנימוק״י שהביא הב״י כתב דבריו בשם **הריטב״א**, והריטב״א הלא ס״ל שרק לאחר שנעשית מצותן נזרקין, וע״כ שאין ענין זה לזה אלא כיון שאין בהם שום קדושה מותר ליכנס בהם לבהכ״ס דאין זה ענין לזריקה לאשפה או לשימוש בהם שזהו ביזיון משא״כ כניסה לבהכ״ס. וכן מפורש **ברשב״ץ** בברכות כ״ג סוף ע״א וז״ל ומכאן נ״ל שמותר להכנס בבית הכסא בטלית מצוייצת דודאי ר׳ יוחנן לא הוה פטר נפשיה מציצית וכן נוהגין הרבה גדולים ויש מספקין בדבר משום דאשכחו בשאלתות פרשת שלח לך שאסור לנהוג מנהג בזיון בציצית והא לא קשיא מידי דאע״ג שמנהג בזיון מיהא אסיר בשעת מצותן אבל מ״מ לית בהו קדושה לאסור כניסתן לבית הכסא כנ״ל עכ״ל. וז״ל הנימוק״י שם ומותר לאדם ליכנס בטלית מצויצת לבהכ״ס ועושה צרכיו שלא אסרו אלא תפילין שיש בהם משום קדושה וצריכין גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא ישן בהם וכ״כ הגאון ז״ל. ונ״ל ראיה גמורה לדבריהם וכו׳ וכן המנהג פשוט ע״כ. ובספר **העיטור** דף ע״ה ע״ב כתב ומסתברא לן דמדאיבעיא לן בתפלין מהו שיכנס לבהכ״ס ואמרינן תפלין צריכין גוף נקי שלא יפיח ושלא יישן ש״מ ס״ל אדם מתעטף בהם כדרכן ועושה בהן כל צרכיו ולא חייש בהו מידי עי״ש. וכ״כ **מהר״י חלאוה** בספרו אמרי שפר פרשת וישב עה״פ חותמך ופתיליך וז״ל ולהיכנס לבהכ״נ ודאי להלכה מותר דאי לא מי לא מישתמיט תנא או חד אמורא בחדא דוכתא לאשמועינן איסורא כדאשמעינן בתפילין גבי מרחץ ובהכ״נ וכ״ש ציצית דשכיח טפי אבל אנו נהגנו ליכנס לקטנים אבל לא לגדולים וכך היה מנהגו של **הרשב״א** ז״ל ע״כ. ונראה מדבריו שלא מעיקר הדין אמרה דמעיקר הדין גם לגדולים שרי אלא מחמת מנהג בעלמא, ואולי מחמת שלא נוח כ״כ ליפנות בטלית גדול. ובשו״ת ראב״י סי׳ קמ״ב כתב וז״ל אני ראיתי **הר׳ יהודה אלברצלוני** כמה פעמים שהיה משתין בטליתו, אבל יש מי שהחמיר שלא יהיו מצוות בזויות עליו וכו׳. ולא אסרו לילך מעוטף בציצית במבואות המטונפות כי אם בתפלין. וטוב להחמיר בדבר, וליכא למילף ממה שהיה עושה הר׳ יהודה דמיקל בהשתנת מים כי אם תעיין בפרק מי שמתו ובשאלתות דרב אחא בשאילתא דבא אל פרעה אפילו בתפלין מיקל בבהכ״ס עראי להשתין בהם מים כי איתנהו בראשו ומכוסין אבל בידיה אסור למינקטינהו משום ניצוצות עכת״ד. ולא ברור מה שסיים שא״א ללמוד מר׳ יהודה להיתרא, ואדרבה זה ראיה דס״ל כראשונים הנ״ל שמותר.

והנה בספר חסידים סי׳ תשע״ה כתב וז״ל הנה שאול המלך כשעשה צרכיו לא היה המנטיל עליו לכך יש כשעושין צרכיהן בבית הכסא מפשיטין את המקטורן וכל טלית שיש בו ציצית ע״כ [ועי״ש בפירוש ברית עולם איך למד ספר חסידים שלא היה עליו המעיל], אולם במדרש שוחר טוב פ״ז איתא ויכרות את כנף המעיל מה כתיב שם ויך לב דוד אותו ר׳ יהודה אומר אמר דוד מה בין קטע ציציתא לקטע רישא אמר ר׳

נחמיה שביטלו ממצות ציצית שעה אחת כיון שנכרתה לא היה יודע ביקש ולא מצא אותו וכו׳ עי״ש, ומבואר שהציצית היתה עליו והוא ביטלו ממצות ציצית, וכ״כ להדיא **ראבי״ה** בסי׳ קס״א וז״ל ומפרש באגדה אמר דוד הרי כלאים שלא במקום מצוה דטלית בת שלש כנפים פטורה מן הציצית דאע״ג דמעיל היה אפשר דמין שש היה והרוב מעורב בו וכו׳ והיינו דכתיב ויך לב דוד אותו ושמעינן מיניה דמותר ליכנס בטליתו לבהכ״ס לעשות צרכיו וכן בדין דתשמישי מצוה קי״ל דנזרקין ואין בהם קדושה וכו׳ וכן מקובלני שמותר ממורי **הרב** ר׳ **יהודה ב״ר קלונימוס** וכן נראה לי אבי העזרי ע״כ.

והנה הט״ז כתב שבטלית המיוחדת למצוה אין נכון ליכנס לבהכ״ס מדין בגדים שבישל בהם וכו׳. וע״ע בלקט יושר עמ׳ 6 שכתב וכשהלך בעל תה״ד מביהכ״נ לבהכ״ס חולץ טליתו ולא הארבע כנפות עי״ש, ואפשר שהוא כסברת הט״ז. אולם מדברי הראשונים הנ״ל ומהם ראבי״ה, ריטב״א, נימוק״י והרשב״ץ הנ״ל מבואר לא כך דהא כתבו שכל האיסור הוא בדבר שיש בו קדושה כתפילין, הא בגד שמיוחד לתפלה לא כיון שאין בו קדושה. וכבר כתב הט״ז שכן מבואר מדברי הב״י בסי׳ ח׳ שכתב ע״ד הטור שאין חובה לפשוט הטלית לפני הכניסה לבהכ״ס אלא שעושה כן כיון שהוא מעוטף ואין לו אפשרות ליכנס כך לבהכ״ס, והלא שם מיירי בטלית גדול המיוחד לתפלה ואעפ״כ כתב שאין איסור. וכ״כ בספר פקודת אלעזר בסי׳ כ״א בדעת השו״ע עי״ש. וגם מדברי הטור בסי׳ כ״א משמע כן דהא גם בזמנו היו נוהגים ללבוש טלית גדול רק בזמן התפלה ואעפ״כ לא חילק הטור בזה וכתב שמותר ליכנס בטלית לבהכ״ס. וגדולה מזו אף בבגדי כהונה עצמם שבגדי קודש הם לא מצאנו שיש חובה לפשטם לפני שנכנס לבהכ״ס, ואדרבה מדצריך קידוש ידים ורגלים לאחר הטלת מי רגלים משמע שדבר אחר אין צריך, וא״כ כ״ש בטלית של מצוה שתשמיש מצוה היא ואין בה קדושה שמותר ליכנס בה לבהכ״ס, וכן שא״ר שהתירו לא חילקו בזה ולא הו״ל לסתום אלא לפרש אם ס״ל החילוק הנ״ל וע״כ העיקר דשרי בכל גוני ובפרט לדידן שכן מתבאר מדברי הב״י כדכתב הט״ז גופיה.

ולאור האמור לעיל נראה שעדיף טפי להיכנס לבהכ״ס בטלית גדול עכ״פ לקטנים שאפשר לעשות כן, דהא אם ירצה לחוש לדעת הט״ז ולהוריד הטלית - יתחייב ברכה כשחוזר ולובשה לדעת רוב הראשונים ומרן השו״ע, ונמצא חומרו קולו, דמשום שרוצה להחמיר חומרא שאין לה מקור כדעת הט״ז נכנס לענין ביטול ברכה הצריכה לדעת רוב הראשונים [והתה״ד היה מברך על הטלית לאחר יציאתו מבהכ״ס כמבואר בלקט יושר שם]. וע״כ עדיף טפי להיכנס לבהכ״ס עם הטלית גדול כעיקר הדין ולהמנע מהמחלוקת בברכה שלאחר מכן.

ואם עשה את התנאי שבכל פעם שמוריד טליתו יצטרך לברך יש לדון האם עדיף בכל זאת ליכנס עם הטלית ולהימנע מברכה זו, דהא לדעת רוב הראשונים ומרן השו״ע חשיב גורם ברכה שאינה צריכה דהא מותר ליכנס לביהכ״ס עם טלית ולמה לו להוריד ולברך לאחר מכן, או שנאמר שכיון שרוצה לחוש לדעת תה״ד והט״ז רשאי להוריד ולברך לאחר מכן. ונראה יותר כצד הראשון וכדעת רוב הראשונים ומרן, ועכ״פ להוריד הטלית ולא לברך זה ודאי שאין לעשות שנמצא חומרו קולו, ובכגון זה נאמר הוי מחשב וכו׳.

סיכום

יש לכל אדם לעשות תנאי שברכת להתעטף בציצית שמברך בשעת העטיפה תחול עד שהטלית סרה מעליו ולא משנה לכמה זמן, ואם הסירה או נפלה מעליו יברך שוב.

מותר ליכנס בטלית מצויצת לבית הכסא ולהשתין, ואם בכל זאת רוצה להורידה יברך לאחר מכן וכנ"ל[ב].

ב. הערת הרב און אברהם סקלי: גם אני בקובץ 'מנורה בדרום' חשון תש"פ [גליון ד'] כתבתי שלספרדים עדיף להכנס עם טלית גדול לבית הכסא מאשר להורידו וללבשו ללא ברכה. ובגליון שאחרי זה חיזקני הרב אהרן גבאי בתגובות גם ממאמרך וגם מדברי הרב יעקב דהאן בשו"ת דברות יעקב ח"א סי' ו' עי"ש.

ז. הכונה בהנחת תפילין

נדפס במדור "שואלים כענין" של המוסף התורני 'תור הזהב'.

הטור והשולחן ערוך בסימן כ"ה סעיף ה' כתבו שיכוין ליחוד ה' ויציאת מצרים שהם פרשיות קדש והיה כי יביאך ושמע, אולם כונת פרשת והיה אם שמע לא כתבו, ובאמת שהרמב"ן סוף פרשת בא הוסיף גם 'זכרון **כל המצוות ועונשן ושכרן**' שזה פרשת אם שמוע, וצריך עיון על הטוש"ע ושאר אחרונים שלא הזכירו כונה זו[א].

ונראה שלמעשה יש להוסיף גם משפט זה בכונה בהנחת התפילין.

א. הערת הרב שמואל ללזר: יש להוסיף על תמיהתו, שהטור עצמו בביאורו לתורה (הארוך שמות פרק יג פסוק טז) הביא את דברי הרמב"ן ז"ל בזה. וכן כתב גם סבו של אביו (הרא"ש ז"ל), הוא הראב"ן ז"ל בספר מאמר השכל (מהדורת תרכ"ב, דף יט ע"ב) עי"ש.

ח. להניח תפילין - בקמץ או בפתח תחת ההא

נדפס בירחון 'אור תורה' חשון תש"פ.

ידועים דברי הב"י בסי' כ"ה ס"ז בשם האגור בשם מהר"י מולין שיש לומר ההא בקמץ. והאחרונים השיגו על האגור שכתב שאין הבדל במשמעות בין פתח לקמץ. ובאמת שבשו"ת מהרי"ל החדשות בסי' ב' נמצאת תשובת מהרי"ל בענין זה ושם באמת כתב שיש הבדל ביניהם וז"ל וברכת להניח תפלין כתב התשב"ץ [סי' רע"א] שהיא להניח כדפרי' כלישנא דקרא [להניח ברכה אל ביתך]. ואף כי יש מדקדקים להדגיש - אית לן למיזל גופא בתר רישא. ונראה דשניהם דגש ורפה גיזרה אחת הוא אלא ומשקלו משקל כבד כמו שלח שילח שיבר שבר ורבות כהנה. ובמקום ויניחהו הו"ל וינחהו משקל קל וא"כ לישנא דקרא עדיף כמו המוציא לחם מן הארץ דמבליעין האותיות משום לישנא דקרא. ואדרבה להניח בדגש משמע לשון עזיבה כמו הניחו והלך לו, חבור עצבים אפרים הנח לו, והניחו שם ע"כ. ואם כי תשובה זו מגומגמת במקצת מ"מ כתב שיש חילוק בין קמץ לפתח ופתח זה לשון עזיבה וכמ"ש הלבוש ועוד. ועי' בא"ר ומחב"ר ומו"ק ועוד שהחזיקו בדעה זו לומר בקמץ.

אולם מצאנו לחד מן קמיא והוא **הר"י ב"ר יקר** בפירוש התפלות ח"ב עמ' כ"ה שכתב לומר בפתח וז"ל י"א להניח רפה בנון של להניח כגון ביום הניח ה' לך, אבל בגמ' דידן אומר בכמה מקומות מניחין תפלין בדגש הנון, וכיון שמניחו שם כל היום אם ירצה - שייכא בהו שפיר דמי הנחה בדגש מלשון עזיבה, ואין להקפיד. ועוד כתוב והוניחה שם על מכונתה בדגש הנון ואינו לשון עזיבה ממש כ"א מנוחה קיימת. ועל פסוק זה חיברו בתפלין ברכה זו כי תפלין נתונין בקבורת ובין העינים על מכונתם. ולכן אומרים להניח תפלין בדגש וכן והניחם על אדמתם ולא שייך הנחה ברפה כ"א על עצבון ורוגז, כגון ביום הניח ה' לך מעצבך ומרוגזך. או הנחה מעייפות, כגון הניחו לעייף. או הנחה מאויבים, שכתוב בהניח ה' לך מאויבך. וכולן הן הנחת רוח, אבל בהנחת גוף או דבר על מקום לא שייך [אלא] הנחה בדגש וכן והניחו על המזבח בבכורים אע"פ שחוזר מיד ואוכלם עכת"ד. הרי שכתב ב' טעמים ופירושים להנחה בפתח; או לשון עזיבה וכמו שכתבו שאר מפרשים, אולם אעפ"כ כתב דהכא שפיר דמי דהא יכול אם ירצה [וי"א שכך הוא מצותם] להניחם שם כל היום וא"כ ה"ק לעזוב את התפלין על היד למשך כל היום, ולא כמ"ש הלבוש שמניח ועוזב המצוה והולך לו, דלשון הנחה אינו רק לשון עזיבה אלא לשון הנחה במקום ועזיבתו שם כמו בדוגמאות שהביא הלבוש גופיה ויניחהו מחוץ לעיר שהכונה ששם אותו מחוץ לעיר והשאירו שם, וכן ויניחהו בגן עדן ששם אותו שם והשאירו, וא"כ ה"ה הכא ששם את התפלין ומשאירם על ידו [אם כי יש מקומות שפירוש הנחה הוא רק עזיבה כמו לא יניח ממנו עד בוקר, חבור עצבים אפרים הנח לו ועוד - מ"מ יש מקומות שהכונה שימה ועזיבה וכנ"ל]. ופירוש שני פירש הר"י ב"ר יקר שהכונה בפתח ודגש היא שימת גוף על מקום אף שאינו נעזב שם כמו והנחתו לפני ה' אע"פ שחוזר ונוטלו משם, והא והא איתא. ובאמת שכפירוש זה כ"כ **הרמד"ל** שהביאו המצת

שימורים והא״ר שכאן צ״ל בפתח ודגש ור״ל לשים תפלין עי״ש. ומה שהשיג הא״ר - המעיין יראה שאין בהשגותיו כדי לדחות את דברי הרמד״ל, ודוק היטב שם. וגם מש״כ המחב״ר בשם הרמ״ז שהנחה בפתח משמעותה לשון עזיבה וגם לשון שימה וקיחה מיד ולא לזמן עי״ש - אין בזה ממש לפי הנ״ל. וע״ע **בספר דברי יוסף** [שורץ] ח״ג דף קמ״א והלאה שהאריך בדברים נכונים שהנחה בפתח מורה על הנחת האדם, והנחה בקמץ מורה על הנחה דמימלא להשאיר הדבר במנוחה [וגם בלהניח ברכה אל ביתך זו הכוונה שהברכה שהיתה בביתך תשאר ותנוח שם] והנחה בפתח יכולה גם לבוא במשמעות של קמץ אבל להיפך לא מצאנו וא״כ כאן ודאי שצ״ל בפתח שהאדם פועל את ההנחה, ולא לומר בקמץ שמשמעותו שהתפלין אם הם מונחים יש מצוה להשאירם עליו עיש״ב, ודבריו ברורים מאוד. וכן הסכים **בסדור עבודת ישראל** עי״ש. וכ״ד **מהרש״ל** שהובא בסידור ר׳ שבתי לומר בפתח. וכ״כ בספר **ויעתר יצחק** שהנחה בפתח משמעותה הנחת הדבר במקומו ועזיבתו והנחה בקמץ משמעותה מנוחה וחניה עי״ש. וכן צידד **הפמ״ג** במש״ז לומר בפתח. וכ״ה **בתכלאל ובפירוש עץ חיים** שם שכך מנהגם ושכ״ד הרמד״ל עי״ש. והמדקדק היטב יראה שכן נכון יותר לומר, ובפרט שמצאנו כן כבר בראשונים ואינו מחלוקת האחרונים על הראשונים, ויתכן שאילו ראו האחרונים את דברי ר״י ב״ר יקר לא היו טורחים כ״כ למשכן נפשם ליישב דברי מהרי״ל והאגור. וכן מצאתי **במשנה כת״י קויפמן** בשבועות פ״ג מ״ח דאיתא שם גבי נשבע שלא להניח תפלים ומנוקד שם בפתח ודגש, וכ״ה **בסידורי ספרד הקדומים כתב יד**. ונראה שזה היה המנהג הקדום, ואין לנו לעזוב את המנהג הקדום מפני דברי מהרי״ל.

וע״כ נראה שיותר נכון לומר להניח תפילין בדגש מתחת לנון וההׄ בפתח[א].

א. הערת הרב אהרן גבאי: וכן אני נוהג כמה שנים בס״ד, וכן הורה לי מו״ר הגר״י רצאבי שליט״א. וכ״ה ברוב הספרים הישנים.

ט. מקום הנחת תפילין של יד

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'.

מקובל כיום להורות שמקום הנחת תפילין של יד מתחיל ב' אצבעות מעל המרפק כפי שהביא הפסקי תשובות בתחילת סי' כ"ז בשם ספר תפלה למשה, וכ"כ עוד.

אולם מצאנו בר"י מלוניל ובנימוקי יוסף במסכת מגילה דף כ"ד שכתבו שיעור גדול יותר מזה וז"ל על ידך בגובה היד - זה קבורת למעלה ממקום הקודה ג' או ד' אצבעות, שתהא שומה כנגד הלב ע"כ, ושיעור זה מתאים כשכופפים את היד ועושים 'שריר' שהוא מתרומם יותר.

ואם כי אין שיעור זה מתאים אצל כל אחד, ויש כאלה שאכן אצלם הוא פחות מג' אצבעות - מ"מ העיקר הוא לבדוק בצורה כזו שיכפוף ידו ויעשה שריר ומשם יתחיל את מקום הנחת התפילין, דהא אם מוריד יותר ממקום זה לא מקיים המצוה.

י. האם ראוי להניח תפילין דר"ת

פורסם בירחון 'האוצר' תמוז תשע"ח, וכאן עם הוספות ותיקונים.

הנה נושא זה רחב הוא, והאריכו בו רבות האחרונים, ובעיקר בשו"ת יבי"א ח"א סי' ג', ושם האריך וביסס את דעת ר"ת עפ"י הפשט ושנכון וראוי לכל אדם להניח תפילין דר"ת, כנודע, ובשו"ת וישב הים ח"ב סי' ג' האריך בזה לקיים דברי רבינו האר"י ששניהם אמת עי"ש. אולם, נראה שיש מקום רב לומר שאין ענין להניח תפילין דר"ת, לפחות במתכונתם כיום, וכמו שיתבאר.

ונחלק את המאמר לד' חלקים:

א. בירור דעות הראשונים לפי הפשט.

ב. בירור דעות המקובלים והזהר.

ג. מדוע אין ענין להניח תפילין דר"ת במתכונתם כיום.

ד. מדוע יש ענין דוקא שלא להניח תפילין דר"ת.

א. בירור דעות הראשונים לפי הפשט

הנה יש ראשונים שדעתם כדעת ר"ת, אלא שהם לא כתבו כן על פיו (מכיון שהם בני דורו או קודמים לו):

ר' יהודה אלברצלוני, בהשגותיו לשימושא רבא שהביא הרא"ש בסוף הלכות תפלין, על דברי השמושא רבא דס"ל כרש"י, וכתב: "דהאי מילתא טעותא רבתא היא דהא סידרא דכתיבתה הוא אבל סדר הכנסתן בנרתיקן שמע בבית ראשון לצד ימין המניחן בראשו והיה אם שמוע סמוך לו והיה כי יביאך בבית שלישי קדש בבית רביעי, ואפשר דט"ס הוא" ע"כ. וכן בספר העיטור (מהדורת רמ"י) בדף נ"ז ע"ד הביא בשם שימושא רבא דכתיבא בהלכות הרב (וכונתו לר"י אלברצלוני) שהנוסח הוא ובעי דליהוי הויות מלגיו וקדש ושמע אבראי ע"כ. וכן הוא הנוסח בספר האשכול (אלבק, עמ' 226).

הדברים מפורשים יותר בתשובתו בשו"ת **ראב"י** סי' קפ"ח (והוא מתמים דעים סי' ע"ט) וז"ל: "תשובת שאלה את הרב אב"ד ופרשיות של תפלין כך נהגו רבותינו ז"ל שהיו אנשי מעשה שהיו קובעין הויות מלגיו בבתים של ראש וכדאמרו גאונים[א] דפרוש

א. הנה ראב"י כתב כן בשם הגאונים שפירשו כן מימרא דרבא [או ר' זירא לפנינו] בסנהדרין פ"ט ע"א בית החיצון שאינו רואה את האויר דהיינו קדש ושמע, וגם סה"ת בסי' ר"ו כתב כן בשם תשובת הגאונים וז"ל וזה סדר בתים בתשובת הגאונים דקדש ושמע הם חצונים וזה לשונם בית החיצון שאין רואה את האויר פסול ואותו חצון שהוא או קדש או שמע צריכין שיהו רואין אויר כדי שיהא אחריהן שי"ן של

מימרא דרבא דאמר בית החיצון שאינו רואה את האויר פסול שזה בית החיצון הן קדש ושמע צריכין שיהיו רואין את האויר כדי שיהיו באחוריהן שי״ן של תפלין וכו׳ ועוד בשימושא רבא דנקטו לה קמאי מפי חכמי הגמ׳ בהאי לישנא ובעי דלהוי הויות מלגיו אהדדי וקדש ושמע אבראי״ ע״כ.

זו גם דעת ר״י **מלוניל** בפירוש הלכות תפלין (והוא מה שכתב בסתמא הנימוק״י, ורוב ככל דברי הנימוק״י בהלכות תפלין הם העתקה מדברי הר״י מלוניל[ב]) וז״ל: ״לימין המניח שמע והיה אם שמוע ולשמאל קדש והיה כי יביאך והקורא העומד כנגדו קורא לימין עצמו תחלה והוא פרשת קדש וכו״ עי״ש. והרמב״ם, בתשובה (לחכמי לוניל), שהביא הכס״מ בפ״ג ה״ה כתב שזו דעת ר׳ **משה מקרטובא** בחיבורו על הלכות תפלין, ושנמשכו אחריו כמה וכמה גדולים עי״ש. וכן דעת ר׳ **יוסף טוב עלם** שהביאו תוס׳ במנחות ל״ד ע״ב ועוד ראשונים. **והיראים** מצוה שצ״ט ושכן שמע מרבינו יעקב (הוא ר״ת) שקבלה היתה בידו מרה״ג הויות באמצע עי״ש. וכ״ד **המנהיג** בהלכות תפלין עמ׳ תקצ״ג עי״ש. והראב״ד בהשגות שם דעתו שהויות באמצע ושכ״ד רה״ג, אלא שבסדר הפרשיות כתב שמניחים מימין המניח קדש והיה וכו׳ עי״ש. וא״כ נמצא שרוב הראשונים דס״ל כר״ת הם אלו שלא ראו דבריו, אלא אמרו כן מעצמם, ואדרבה לאחר תקופת ר״ת - רק היראים והמנהיג הסכימו לדבריו בצורה מוחלטת, והשאר חלקו עליו או שלא הכריעו בזה, וכמו שנכתוב לקמן.

ויש ראשונים שנחלקו בדעתם ונבאר הדברים:

הראשון שמצאנו שדנו בדעתו הוא הרס״ג שהביא העיטור שם וז״ל: ״ולא מצאתי הויות מלגאו רק בא׳ מתשובות רב סעדיה שתמצא קדש ושמע החיצונים רואין את האויר ולאו דסמכא נינהו״ ע״כ, ומבואר שפקפק בתשובה זו ואפשר שאינה לרס״ג, וגם שאר ראשונים לא הזכירו את דעת רס״ג בענין, וגם בגאונים לא נמצא כן לאף אחד מהגאונים, וכמו שנבאר, וא״כ נראה שאין להחשיבו בין הסוברים כר״ת. ואדרבה מדברי רס״ג בפירושו לתורה בפרשת בא מתבאר כדברי רש״י והוא מה שהביא משה צוקר במילואים לספר המצוות של רב חפץ בן יצליח עמ׳ 11 מכת״י של רס״ג וז״ל הכתב אשר על היד יש בו ד׳ פרשיות קדש לי וכו׳ והיה וכו׳ שמע וכו׳ והיה וכו׳ לפי הסדר הזה כותבים אותן בכתב אחד ומניחים אותן בתוך התיק וכו׳ ׳וכך׳ יהיה הכתוב השני אשר בתוך ד׳ בתים קדש והיה מימין הקורא שהוא משמאל המניח, שמע והיה אם שמע משמאל הקורא שהוא מימין המניח עי״ש, וכבר דייק לנכון שם מדכתב ו׳כך׳ [וכדאך] שהסדר

תפילין כאשר הלכה למשה מסיני ואי אייתי ביתי אחרינא או לקדש לי או לשמע לרוח חצונית הוה ליה ההוא בית חצון פנימי ופסול ונפסלה לה כל התפלה ובשל ראש הוי אבל בשל יד לא הוי. ונראה שתשובה זו היא לרבי יוסף טוב עלם וכפי שכתב המרדכי בהלק״ט וז״ל וכן פסק רבנו יוסף טוב עלם וז״ל אותם שהם חיצונים כגון קדש או שמע צריכין שיהיו רואין אויר כדי שיהא אחר כך שי״ן של תפילין דהלכה למשה מסיני עכ״ל, וזוהי הלשון הנ״ל.

ב. כפי שביארו היטב בהקדמה להלכות קטנות של הרי״ף מהדורת עוז והדר, עיין שם.

שלהם שוה עי"ש, ויש להוסיף עוד שאם היה שוני וכדעת ר"ת היה צריך יותר להדגיש ולכתוב אבל בשל ראש אינו כן אלא הסדר שונה וכו' ולא להסתפק בהעתקת לשון הגמ' שאפשר להבינה בשני פנים ובפרט אחר שכבר כתב שבשל יד הוא כסדרן ממש, ודוק.

בדעת <u>השימושא רבה</u> נחלקו הגירסאות, שהתוס' ועוד ראשונים הביאו דאיתא שם כרש"י, ומאידך בתשובת ראב"י הנ"ל, וכן בספר האשכול, הגירסא בשמש"ר היא הויות מלגיו. וכן הרי"ד בספר המכריע (סי' פ"ו) הביא את הסתירה בגירסאות עי"ש. אכן, נראה שעיקר הגירסא היא כמו שהביאו תוס' וכמו שהוא לפנינו בשמש"ר השלם שהעתיק הרא"ש, וכ"ה בכת"י של בה"ג[ג] דהא העיטור כתב ובשימושא עתיקא דילן דאתמר משמיה דאביי ורבא הכין כתוב וכו' (כרש"י), ובהלכות תפילין עתיק עתיקא פרשה ראשונה מימין הקורא מן קדש לי וכו' בית שני והיה וכו' שלישי שמע וכו' רביעי והיה וכו', ושמושא דכתיב בהלכות הרב הויות מלגיו אהדדי וקדש ושמע מאבראי תמיה לן טובא וכו' עי"ש. ומבואר שהשימושא העתיק הוא מה שיש לנו בשלמות שבו איתא כרש"י, והשמושא שכתבו בו הויות מלגיו הוא מהלכות הרב (הר"י אלברצלוני) והוא מה שהעתיק האשכול. ועי' באשכול מהדורת אלבק (ח"א עמ' 226) ובמבוא לבה"ג הנ"ל ועוד, שג"כ כתבו שנוסח העיטור ושלנו הוא העיקרי, והנוסח השני הוא בעקבות השגת הר"י אלברצלוני, עי"ש. וגם העיטור הביא כן בשם הלכות תפלין עתיק עתיקא.

בדעת <u>רה"ג</u>; הנה ראשונים רבים כתבו בשם רה"ג דס"ל כדעת ר"ת ומהם: הראב"ד בהשגות; ר"ת גופיה, וכמו שהבאנו לעיל מהיראים, ובעקבותיו בעלי התוספות וכן או"ז; וכן הוא גם באגרת ראב"י אל ר' נתן, שנדפסה ב'תרביץ' תש"ל (והובא בשו"ת דברי מנחם לרמ"מ כשר סי' ט"ז), בזה"ל: "מי לנו גדול כרב האי וכרב שרירא גאונים ז"ל או כיוצא בהם דמשבת ויום הכפורים סמכינן אדיסקייהו וכ"ש אמצות עשה, והם אמרו במסורת מאבותם הויות מלגאו, ועלינו נסמוך עליהם כי בודאי אחדו אמסורות והויות מלגאו הוא העיקר וכו'" עי"ש, וכן השואלים בתשובת הרמב"ם ועוד. אולם האמת לא כן היא, ואולי התחלף לראשונים הנ"ל ברס"ג או בספר אחר; דהנה השואל בשו"ת הרשב"א במיוחסות כתב שלא מצא כן בפירושו לסנהדרין [שציינו השואלים לרמב"ם], והרמב"ם בתשובה כתב שהעידו לפניו שפתחו את התפלין של רה"ג ונמצא כסדרן וכמו שכתב הוא. ויותר מזה מפורש כן בהלכות תפלין לרה"ג שנדפסו בגנזי קדם (לוין, ח"ג עמ' 72 והלאה), וכתב כן כמה פעמים, וז"ל: "תפר של תפלין שבראש מתחיל מלמטה באחרון בין שמע לוהיה אם שמוע ולמעלה וכלפי בין רצועה למעלה ועוקם לאמצע בין שמע לוהיה כי יביאך וכו' ויכנוס הפרשיות על הסדר קדש לי והיה כי יביאך מימין הקורא שהיא שמאלו של מניח שמע והיה אם שמוע משמאלו של קורא שהוא ימיני של מניח" עי"ש עוד, והובא בספר העיטור (שער א' סוף ח"ג) וכתב: "נמצאת למד מדברי רבינו ז"ל שסדר הויות אינן באמצע" ע"כ. וזה מפורש גם דלא כר"ת וגם דלא כראב"ד, שכתב בדעת רה"ג שמתחיל מימין המניח קדש וכו', וכיון שיש שמועות שונות ומחלוקות בדעת רה"ג -

ג. עי' באורך במהדורת מקיצי נרדמים במבוא לשמושא רבה עמ' מ"ו.

העיקר הוא כמו שכתב להדיא בהלכותיו וכמו שהביאם העיטור. גם מה שכתב הרמ״ע מפאנו בתשובה (סי׳ קז) שרה״ג מספקא ליה ועשה כמה תפילין, או שבצעירותו עשה אחד ולאחר מכן חזר בו עי״ש - לפי הנ״ל אין נראה כן, דהעיקר כמו שמצאנו לו במפורש בהלכותיו. ואדרבה מזה שלא כתב שם שיש צד לעשות אחרת, נראה דפשיטא ליה כן מתחילה ועד סוף. ובפירוש הגאונים לטהרות (פי״ח מ״ח) [וכ״ה בסתמא בערוך ערך קץ] איתא: ״יש לתפלה של ראש ד׳ בתים ומכניס לתוכו ד׳ פרשיות שמע והיה אם שמוע וקדש והיה כי יביאך״ עי״ש. וודאי שלא נתכוין לכתוב כך את הסדר של הכנסת הפרשיות, דזה דלא כמאן, וא״כ ליכא למילף מיניה מידי. ומעתה גם מה שכתבו האו״ז והרא״ש ועוד שגם דעת רב שרירא גאון כר״ת - אינו נראה, דודאי רה״ג לא חולק על אביו רב שרירא גאון בדבר מהותי כזה בפשיטות ובלי להזכירו ולדון בדבריו, ואדרבה אפשר לומר בודאות שדעת רב שרירא גאון כרש״י וכבנו רה״ג.

עוד כתבו תוס׳ (במנחות לד ע״ב) ואו״ז (סימן תקנח) ועוד ראשונים (הנמשכים אחר בעלי התוספות) שדעת ר״ח בסנהדרין (פ״ט ע״א) כר״ת, שפירש בהא דאין הפרשיות רואות בית החיצון פסולות דהיינו קדש ושמע, עי״ש. אולם לפנינו איתא לפירוש ר״ח לדף זה וליתא למילים אלו אלא העתיק הגמ׳ כצורתה, וכעי״ז כתב השואל בשו״ת הרשב״א המיוחסות גבי פירוש רה״ג לסנהדרין שלא מצא כן בפירושו שם ודלא כמו שהביאו השואלים בשו״ת הרמב״ם בשמו, ודוק.

ובדעת הרי״ף. הנה הרמב״ם בתשובתו כתב שגם הרי״ף טעה אחר חיבורו של ר׳ משה מקורטובה ובתשובה שכתב בעניין מעשה התפלין כתב הויות באמצע עי״ש. אולם, המגדל עוז כתב שדעת הרי״ף כדעת הרמב״ם, עי״ש, ועל פי דבריו כתב כן גם בספר יסוד משנה תורה לר״י אלבוטני (משנת רע״ה) שדעת הרי״ף והר״י אבן גיאת והר״י מגאש והרמב״ם כדעת רש״י עי״ש, ואע״פ שהדברים מטים יותר כדכתב הרמב״ם בשם תשובת הרי״ף - מ״מ אין הדבר ברור ממש בדעתו.

והרחיד״א בשם הגדולים (ערך ירושלמי) כתב שבפירוש ספר יצירה לראב״ד כתב שבירושלמי קדשים איתא הויות באמצע עי״ש, ומקורו הוא מהגהה בתיקוני הזוהר לדף ט׳ ע״א שנדפס בקושטא שנת ת״ק שכתב כדברים אלו עי״ש (וכפי שכבר כתב לנכון בפירוש מתוק מדבש על הזהר שם). אולם כבר העירו (בפירוש באר לחי רואי על תיקוני הזוהר שם ועוד) שלפנינו לא נמצא כן בפירוש ספר יצירה לראב״ד, ולענין הירושלמי המובא בתיקוני הזוהר - עי׳ לקמן.

ומה שנמצא בזמנינו במערות קומראן תפלין כדעת ר״ת - עי׳ בתורה שלימה במילואים לפרשת כי תשא (סי׳ א׳) שהם שייכים לכת הצדוקים או האסיים, ואין להוכיח מהם כלום.

ובשו״ת דברי מנחם (סי׳ טז) כתב שכעת נתגלה במערות שבמדבר יהודה בואדי מורבעאת פרשיות תפילין כדעת רש״י, ובמערה אחרת כדעת ר״ת, וכתב שזוהי מחלוקת קדומה עי״ש, אולם אין נראה כן, דהא בתלמוד בבלי שלנו וכן במסכת תפילין ובמכילתא

לא מובא מחלוקת כלל בענין זה, ונראה שהיה פשוט לחז"ל הסדר אלא שהראשונים נחלקו בביאור הגמ' וא"כ ע"כ שאחד מהתפילין הנ"ל פסולות הם, שהרי ודאי שאם היו מראים לרש"י ב' תפילין אלו היה אומר ששל ר"ת פסול, וכן אם היו מראים לר"ת היה אומר ששל רש"י פסול, דבגמ' יש רק פירוש אחד, וע"כ נראה שאין להסתמך על מציאה זו להוכיח כצד מסוים במחלוקת הנ"ל. ועוד יש להוסיף מה שכתב בספר זיהוי קלף התפילין (מהדורת טיוטא, אלול תשע"ז, עמ' 113) שאין זה מוכרח שהתפילין הנ"ל מסודרות כדעת ר"ת עי"ש, ולפ"ז אדרבה מוכח רק כדעת רש"י ולא כדעת ר"ת. אלא שכבר כתבנו שאין להסתמך על ממצאים אלו.

וא"כ נמצא שמה שכתבו כמה ראשונים בדעת כמה מהגאונים דס"ל כר"ת - אין זה מדויק, ואדרבה ס"ל כרש"י. וכדעת ר"ת לא נמצא בצורה ברורה ומפורשת אלא סמוך מעט לפני זמנו.

ואכן, דעת רוב הגאונים והראשונים היא כדעת **רש"י והרמב"ם** שנתינתם בתפילין כסדר כתיבתם בתורה:

כ"נ דעת **הלכות קצובות** (עמ' 149) שכתב שלוקח ד' עורות וכותב עליהם קדש והיה שמע והיה וכתב וז"ל: "ומשים כל פרשה ופרשה ארבעתן באותם ארבע השינים של שליל ויושבים כסדרן כמו שאמרו חכמים כדי שלא יתחלפו הפרשיות אלא כאו"א במקומה בימין ובשמאל ובאמצע כתיקונה" ע"כ [ותלמיד רש"י בספר הפרדס (הלכות תפילין) ושבלי הלקט (הלכות תפילין) שהעתיקו הוסיפו כסדרן 'קדש והיה כי יביאך שמע והיה, שלא יהו הויות באמצע אלא כסדרן' ע"כ, ויתכן שלפנינו נשמט בטעות הדומות, ויתכן שרש"י הוסיף כן מדעתו], ופשטות הדברים שמניחם כסדרן בתורה, דאם לא - היה לו לפרש, ועוד שבהמשך, לגבי תפלין של יד, כתב וז"ל וכותב בחתיכה אחת ד' פרשיות ביחד קדש והיה שמע והיה וכו' עי"ש, ומבואר שהסופר כותב אותן כסדרן ולא משאיר מקום חלק וכו', כמו שעושים לדעת ר"ת, וא"כ מבואר שעכ"פ בתפילין של יד דעתו כרש"י, וגם בתפילין של ראש נראה כן מדבריו, וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי **מדרש שכל טוב** בסוף פרשת בא, שהעתיק בסתמא את דברי הלכות קצובות כלפנינו עד שלא יתחלפו הפרשיות, והוסיף ת"ר כיצד סדרן קדש לי והיה מימין הקורא וכו' שמע והיה אם שמוע משמאל הקורא וכו' בלישנא אחר אמרי לה קדש לי בתחלה בבית ראשון מימין, והיה כי יביאך בבית שני בצדו באמצע, שמע ישראל בצדו באמצע והיה אם שמוע בבית רביעי משמאל וכו' כיצד מתחיל מן והיה אם שמוע מלתתא וסליק לעילא ואתי לאפי בי רצועה ונפיק לתתא ועקים בין שמע לוהיה כי יביאך ונפיק לעילא דבין שמע לוהיה כי יביאך וכו' עי"ש (וזה ממש כדברי רה"ג בהלכותיו, אלא שהוא כתבם בלשון הקודש והוא בארמית), הרי דס"ל לעיקר כדעת רש"י, ונראה שהוא מפרש כן גם בדעת הלכות קצובות, ומה שכתב בלישנא אחר וכו' - אין זה מחלוקת, אלא שהוא מבאר את דברי הגמ' בצורה ברורה יותר, ודוק.

וכן מתבאר מדברי **מסכת תפילין** (פ"א הי"א), דאיתא שם: "תפלה של ראש נכתבת ד' פרשיות קדש והיה שמע והיה וכן של יד אלא שהוא עושה של יד פרשה אחת"

עי״ש, והנה הראשונים (התוספות במנחות לו, וכן שאר הראשונים שעסקו בסוגיא זו) הביאו כעי״ז מהמכילתא, ודחו דמיירי בכתיבה ולא בהנחה. אולם, במסכת תפלין קשה לומר כן, דהא מסכת זו באה לפרש את דיני התפלין בפרטות, ואם יש חילוק כזה הו״ל לפרש, ועוד שמפורש שם ׳וכן של יד׳ ומבואר שבשל יד ג״כ הסדר הוא כנ״ל, וזה דלא כדעת סה״ת (בסימן רו) וסיעתו, שגם בשל יד פליג ר״ת (עי׳ לקמן), וא״כ נקוט מיהא חדא, שעכ״פ בשל יד ודאי שאין הלכה כסה״ת וסיעתו.

זו גם השיטה המצויה בפירוש המיוחס **לר׳ גרשם** בפירושו למנחות (ל״ה ע״ב), וכמו שהביא הרי״ד בספר המכריע ערך פ״ו (ולפנינו ליתא לפירושו לדפים אלו). וכ״נ דעת ר׳ נתן אב הישיבה בפירושו למנחות וז״ל ארבע פרשיות שבתפלין הן קדש לי והיה כי שמע והיה אם עי״ש, ומסתימת דבריו נראה כדעת רש״י שזהו הסדר בין של יד ובין בשל ראש בין בכתיבה ובין בהנחה, וכן דעת **ר״ש בר׳ נתן** בסידורו (עמ׳ קנ״ג) עי״ש, וכן דעת **רבינו אליקים** בפירושו למנחות, וכמו שהביא האו״ז (סי׳ תקנ״ח). כן היא גם דעת **הלקח טוב** (ס״פ בא) שכתב ׳סידורן׳ קדש והיה שמע והיה וכו׳ עי״ש, וכפי שכבר כתב לדייק הגרמ״מ כשר בתורה שלמה (שם אות רט״ז) עי״ש, וכ״ד **ר״י בן מלכי צדק** בפירושו לכלים (פי״ח מ״ח, והביאו הרי״ד שם), וז״ל: ״בית ראשון קדש לי בית שני והיה כי יביאך בית שלישי שמע בית רביעי והיה אם שמוע״ ע״כ. וכ״ד **ר״ש בן פרחון** במחברת הערוך (ערך טטף) וז״ל: ״כותבין ד׳ פרשיות קדש לי והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע כל אחת ואחת בבית אחד״ ע״כ. וכ״ד **ר׳ מיוחס** בפירושו לדברים עה״פ וקשרתם לאות על ידך, וז״ל: ״וכך סודרם והיה אם שמוע בבית החיצון שמימין המניח ובשני לו שמע ובשלישי והיה כי יביאך וברביעי קדש וכו׳״ עי״ש. וכן האריך **העיטור** בדף נ״ז ע״ג וע״ד וסיים: ״וקרוב אני לפסול כל התפלין המונחין הויות באמצע וכו׳ ובדקתי בתפלין ישנים מנרבונא ותפלין שבאו מדרעא מתא ומצאתי כדברי״, עכ״ל ועיש״ב. ולקמיה הביא את דברי רה״ג בהלכות תפלין, וכתב שגם מדבריו רואים דלא מניחין הויות באמצע, עי״ש. וכבר הביא הב״י בסי׳ ל״ד שכ״ד **ר׳ יונה, הרמב״ן והרשב״א**. וכ״ד **הרלב״ג** בפירושו לדברים וז״ל: ״ולפי שהסדור אשר להם בתורה הוא שתהיה ראשונה פרשת קדש ושניה והיה ושלישית שמע ורביעית והיה וכו׳ ידענו שהוא מחויב שיהיה סדורן כן וכו״ עי״ש. וכ״ד **הרי״ד** בספר המכריע (סי׳ פ״ו) עיש״ב, וכ״ד **ריא״ז** בהלכות תפלין. וכ״ד **ר׳ שמחה** שהביא הגמ״י. וכ״ד **החינוך** (מצוה תכ״א) עי״ש. וכן העתיק **שבלי הלקט** בעמ׳ 384 שמוש תפלין ועשייתן של רש״י ושסדר הפרשיות כסדרן עי״ש. וכן ב**חדושי מנחות המיוחסים לרשב״א** כתב כדברי רש״י עי״ש. וכן **ר״י עניו** (הריבב״ן) בפירושו להלכות תפלין הביא מחלוקת רש״י ור״ת וסיים: ״ודברי רש״י נכוחים למבין״ ע״כ. וכ״ד **ספר הבתים** בספר המצוות שלו (מצוה ז׳) וז״ל: ״אמנם סדר הפרשיות לפי דעת רבינו משה ורוב הגאונים קדש והיה שמע והיה וכו״ עי״ש. וכן **המאורות** בפירוש הלכות תפלין הביא את מחלוקת הרמב״ם ור״ת וכתב: ״ופירוש הר״ם נראה, ומנהג ארצות אלו כדעת [...]. בכת״י סיים כאן, והמו״ל השלים מדנפשיה [הר״ם], אולם אינו מוכרח, ואדרבה אפשר לומר ר״ת, ואין הכרע לכאן או לכאן, ומ״מ דעתו הוא כדעת הר״ם, וכ״ד **ר׳ מנוח** בפירושו לרמב״ם עי״ש.

והראשונים הביאו ראיה לרש"י מהמכילתא, והתוס' דחו שהכתיבה שונה מסדר ההנחה וכו' (כנ"ל). אולם כבר כתב הרשב"א (בתשובה שהביא הבית יוסף) ששינויים אלו דחוקים הם ואין השכל מקבלם ואין ראוי לדחות דברים פשוטים על דחוקים כאלו וכו' עי"ש. וגם האו"ז הנ"ל הביא את הראיה מהמכילתא, וסיים ולא מסתבר כלל לדחות דבכתיבת הסופר קאמר אבל אין קובען בתפלין כסדר הזה - אין נראה כלל לומר כן עי"ש. ובאמת שכ"כ גם ר' יוסף מקלצון [מבעלי התוס'] בכתב יד שפורסם ב'תרביץ' כרך ס"ג חוברת ג' תשנ"ח עמ' 411 וז"ל בשימושא רבא תניא שסדרן של תפילין כסדר הכתובין בתורה קדש והיה שמע והיה, וסבורני כי ג"כ ימצא במכילתא, ואותם המפרשים דלא איירי התם אלא לענין כתיבת בתי התפילין שיכתבם כסדר הכתובים בתורה אך לענין הנחתם יניחם בבתים קדש בבית הראשון ושמע בבית האחרון והויות להדדי מיתנח - לא משתמע כלל פירושם, אלא ודאי כפירוש רבנו משה הרב הגדול משתמע טפי, ורבנו שלמה מורה צדק כמותו פירש במנחות, ואף כי רבנו יעקב היה חולק עליו - רוב גדולי צרפת נהגו כמותו. יוסף בן הרב ברוך נ"ע ע"כ, הרי לנו עוד אחד מבעלי התוס' שהכריע והעיד על המנהג כרש"י והרמב"ם.

וא"כ נמצא שדעת רוב הראשונים כדעת רש"י והרמב"ם בסדר הפרשיות (וע' להלן ראשונים שכתבו כן ע"ד הקבלה).

והנה יש ראשונים שלא הכריעו במחלוקת זו, ומהם ראבי"ה (סי' א' קנ"א), או"ז (שם), תוס', סמ"ג, סמ"ק, רא"ש (שהובאו בב"י), אהל מועד (דף קי) ועוד. ועפ"ז כתבו סה"ת, סמ"ג, סמ"ק, רא"ש (צויינו בב"י) להניח ב' זוגות, וכן נהג מהר"ם, וכדי שלא תהא ברכה לבטלה כתבו להניח ביחד או להניח אחד מהם, ומיד לאחריו להניח את השני ללא הפסק, כדי שהברכה תחול גם על השני - עי' בדבריהם. אולם, מנהג העולם לא היה כן, אלא שהיו מניחים רק את של רש"י, ואף מי שהיה מפורסם בחסידות לא היה מניח של ר"ת, וכמו שכתב הרמב"ם בתשובתו ש"כל אנשי המזרח וכל אנשי ארץ הצבי הקדמונים סוברים כן וכו' ומעשה רב שבני א"י כולם זהירים במצוה זו כסדר התורה כתבו איש מאיש" עי"ש. וגם הסמ"ג, לאחר שהעתיק בסתמא את דברי סה"ת שיר"ש יניח ב' זוגות, סיים: "ומ"מ נהגו בארץ אדום ובארץ ישמעאל כדברי רבינו שלמה וכדברי ר' משה וגם שלחו כתב מא"י שנפלה בימה" וכו' עי"ש. ונראה מדבריו שלמנהג זה א"צ להחמיר להניח ב' זוגות, וכ"נ גם מדברי השטמ"ק במנחות (ל"ד ע"ב אות ז'), שהביא את המחלוקת וכתב שיש שמניחים ב' זוגות וכו', ולבסוף סיים: "ונהגו העולם כדברי רש"י" עי"ש, ונראה שלמנהג זה א"צ להניח ב' זוגות [והנה בפסקי תוס' מנחות (אות צ"ב בסופו) איתא: "בנהרדעא ובירושלים מצאו ב' זוגים, אחת כרש"י ואחת כר"ת", ע"כ. ויש לעיין בזה, דהא קבר יחזקאל הוא בבבל כנודע, וא"כ מסתמא שם הניחו כרש"י, ובירושלים כתב הרמב"ם שנהגו מדור דור להניח כרש"י]. וגם מהרי"ל (שהובא בבית יוסף) העיד כן שנוהגים כרש"י ולא מניחים ב' זוגות, אלא שכתב שמי שמפורסם בחסידות וכו' יניח ב' זוגות. אולם, חכמי ספרד לא סברו כן, אלא היו מניחים זוג אחד של רש"י, אף שהיו

מפורסמים בחסידות, כיון שכך היה המנהג, והם נקטו זאת להלכה ברורה ולא חשו לדעות החולקים, ובפרט שהמכילתא והשמושא רבה מסייעים לדעה זו, וכנ״ל.

ולענין תפילין של יד לדעת ר״ת:

הנה הב״י הביא את דברי הסמ״ק, שכתב שרק בתפילין של ראש נחלקו, אבל בשל יד לא נחלקו. וז״ל הסמ״ק: ״בהנחתם בבתים ׳של ראש׳ נחלקו בו אבות העולם וכו׳ ומ״מ בתפלין של יד לא נחלקו וא״כ טוב לברך בשל יד, ולשים של ראש בלא ברכה וכו׳״ עי״ש, ורבינו פרץ בהגהותיו דן בדבריו, וכתב דס״ל לסמ״ק שבשל יד אינו מעכב הסדר בדיעבד, עי״ש, אלא שהוא לא הכריע בזה, האם כדעת הסמ״ק או כדעת ר׳ ברוך שהביא שם, שגם בשל יד חלק ר״ת. והנה הב״י כתב בפשיטות שדעת שאר הראשונים שלא כדעת הסמ״ק. אולם, נראה שאין זה מדויק, דאדרבה מצינו לרבים מהראשונים דס״ל כדעת הסמ״ק, וכבר עמד בחלק מהדברים בספר עמודי הארזים על היראים (סי׳ ט״ז).

הארחות חיים (תפילין, סוף אות כו) העתיק את דברי הסמ״ק, והיראים כתב וז״ל: ״צא ולמד סדר הנחתן בארבע בתים ׳בתפלה של ראש׳ וכו׳״ עי״ש, וכעי״ז הלשון במנהיג נוסח ג׳ עי״ש, ומבואר כסמ״ק. והר״י מלוניל בהלכות תפלין כתב וז״ל: ״כיצד סודרן לתפלין שבראש קא בעי שיש בו ד׳ בתים כיצד יסדרם מי אמרינן כסדר שכתובין בתורה או לא״ עי״ש, ומבואר שבתפלין של יד, שאין בו ד׳ בתים, פשיטא שסודרן כסדר האמור בתורה (אלא שצ״ל שאינו מעכב בדיעבד, כדהוכיח ר״פ מהגמ׳ הנ״ל). וכן בתמים דעים (סי׳ ע״ט), בתשובת ר״א אב״ד, כתב וז״ל: ״כך נהגו אבותינו שהיו אנשי מעשה שהיו קובעין הויות מלגאו ׳בבתים של ראש׳ וכו׳״ עי״ש, וכן חכמי לוניל בשאלתם לרמב״ם כתבו: ״יורנו מה שאמור בפרק ג׳ כיצד סדר פרשיות ׳בתפלה של ראש׳ וכו׳״ עי״ש, הרי ששאלו רק על תפלין של ראש, והרמב״ם השיב להם ולדברי הכל תפלין של יד וסדר פרשיותיה על סדר התורה וכו׳ עי״ש, וכן הריא״ז, שדעתו כרש״י, כתב וז״ל: ״פרשיות הללו סודרן ׳על ראשו׳ עד שיקרא אותן העומד כנגדו וכו׳״ עי״ש, ומבואר שהמחלוקת היא בשל ראש דוקא. וכ״ה באהל מועד (דף ק״י ע״א) וז״ל: ״יר״ש יוצא ידי שתיהן שיש מקום בראש להניח ב׳ תפילין ובתפלה של יד אין מקפידין וכו׳״ עי״ש. וכן העיטור כתב כן בפשיטות, עד שהקשה על דעת ר״ת, וז״ל: ״אכתי ק״ל מ״ש דתפלין של ראש דבעינן הויות באמצע ובשל יד לא, דאי כתיב הויות באמצע לאו כסדרן כתיב וכו׳״ עי״ש, הרי שלא עלה על דעתו להשאיר מקום ריק ולכתוב שמע ולחזור ולכתוב והיה אלא בשל יד כתבינן כסדרן ממש גם לר״ת וסיעתו. וכן בדברי ר״י אלברצלוני, בהשגתו על שימושא רבה וכן בדברי האשכול, נראה דקאי רק אתפילין של ראש.

יתר על כן, מכך שלא כתבו חידוש זה בתפלין של יד, שצריכים להניח מקום ולחזור ולכתוב והיה במקום הריק וכל כי האי הו״ל לפירושי, אע״כ שכונתם כנ״ל, שלא נחלקו בתפלין של יד מעולם, ועי׳ לקמן שכן מתבאר מדברי מסכת תפלין, שעכ״פ בשל יד העיקר כדעת רש״י עי״ש. וא״כ נראה שאדרבה סה״ת, שחידש שגם בשל יד נחלק ר״ת

ונמשכו אחריו הסמ"ג והרא"ש - דעה יחידאה הם, ורוב הראשונים לא ס"ל כן בדעת ר"ת, וא"כ גם המחמירים כר"ת א"צ להחמיר בשל יד, דלגבי זה הוי דעת יחיד, וכמו שלא מחמירים במחלוקות אחרות, ודוק.

ב. בירור דעת המקובלים והזהר

הנה רבינו האר"י כתב טעם בסוד להנחת ב' תפלין יחד עפ"י הזוהר בפרשת פינחס ברע"מ עי"ש. ועפ"ז נהגו חכמי הספרדים בדורות האחרונים להניח ב' זוגות והחמירו בזה מאוד כנודע. והנה אע"פ שאין משיבין את האר"י וכ"ש שאין לנו יד ושם בקבלה - מ"מ בנ"ד צ"ע, דהא כמעט בכל המקומות בזוהר איתא להדיא כדעת רש"י, וכן הבינו המקובלים הקדמונים, וכבר עמד ע"ז בקצרה הר"ב פני משה (הכהן) בסי' ל"ד וז"ל: "עי' בזוה"ק בפרשת בא (דף מ"ג ע"ב) בר"מ, ובזוהר פרשת ואתחנן (דף רס"ב ע"א וע"ב) ובתיקונים דף ט' (ע"ב) ודף נ"ה ע"ב וס"ה ע"ב שאמרו שם בהדיא כסברת רש"י והרמב"ם, והתימה מהמקובלים שכתבו שצריך שתיהם. ואח"כ ראיתי להרב חיים שאל שכתב שנוסחת התיקונים נוסחה מוטעית עי"ש, ולא ידעתי מה ישיב לדברי הזוהר הללו שכתבתי" ע"כ. ויש להוסיף עוד מקומות בזוהר והם משפטים קי"ט ע"ב, זוהר חדש תיקונים פרשת חיי שרה (עמ' 238), הקדמת הזוהר דף י"ג ע"ב.

וכן המקובלים הקדמונים כתבו כן בפשיטות ומהם <u>ר' בחיי והריקאנטי</u> בסו"פ בא כתבו שעפ"י הקבלה הסדר הוא כנ"ל, וכ"כ <u>התולעת יעקב ואגודת אזוב</u>, וכן בספר שערי צדק <u>למהר"י ג'יקאטיליה</u> (בסופו), <u>ובמגדל עוז</u> כתב: "וכבר העיר עלינו רוח ממרום ומצאנו מדרש נסתר ונעלם והוצרכנו לשנות מה שהורגלנו ותפסנו והחזקנו בכסדרן, כן נהגו רבותינו האחרונים ז"ל שלמדונו חכמה הרשב"א והריב"ט מפי הרב החסיד ר"י בן הראב"ד ועפ"י הרמב"ן" ע"כ, וכתב הרד"ל במאמר קדמות הזוהר (דף ה' ע"א) שכוונתו לספר הזוהר, שברוב המקומות מבואר כסדרן, כדעת רש"י וסיעתו עי"ש, וכ"כ ר"ש לביא בביאורו <u>כתם פז</u> בהקדמת הזוהר בדף ל"ח ע"ד פיקודא עשיראה לאנחא תפילין וכו' שהאריך בסדר הפרשיות וכתב וזו היא סברת רשב"י ע"ה כפי קבלתו להיותם נכתבים על סדר הכתוב בתורה להיות כל פרשה ופרשה מיוחדת לאותיות ההויה על סדרם וכו' (והביא שם מדברי המגדל עוז הנ"ל) עיש"ב.

אלא שיש ב' מקומות בזוהר שמוזכרת בהם סברת ר"ת. אחד מהם הוא מה שהביא רבינו האר"י מרע"מ פנחס קנ"ח ע"א "תפלין דיליה כסדר הויה (כרש"י) וכו' אבל בעלמא דאתי הויות באמצע וכו' ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין דאית ברישא אתר לאנחא ב' זוגי דתפלי" עי"ש. ובתקונים בהקדמה דף ט' ע"א "אוקמוה מארי דתלמודא ירושלמי[ד] הויות באמצע". ובדף ט' ע"ב שם "הויה ד' פרשיות וכו' (כרש"י) ואית דאמר הויות

ד. הנה הרמ"ק באור יקר (תיקונים, ח"ג עמ' י"ג) גרס אוקמוהו הויות באמצע ללא המילים 'מארי דתלמוד ירושלמי', ובהגהות מהר"ש משער אריה, שנדפסו בספר יוסף בחירי (עמ' תקי"ד), כתב וז"ל: "גם שם בהקדמה אמרו שבירושלמי יש הויות באמצע, והנה זכורני שבא לידי ירושלמי א' ובדקתי אחר דבר זה

באמצע וכו׳״. ובדף ק״א שם ״מסיטרא דאימא אינון הויות באמצע ובגין דלא בקיאין אלין דדרא בתראה שויין תרי זוגין דתפלין מספיקא (דלא ידעין ברזא דא דתרוייהו אצטריכו)״ ע״כ. והנה בדברי התיקונים הנ״ל יש עיקולי ופשורי, דהא מדבריהם בדף ט׳ ע״א אוקמוה מארי דתלמודא ירושלמי מתבאר שזוהי מחלוקת הבבלי והירושלמי, וכ״נ מדבריהם בדף ט׳ ע״ב ׳ואית דאמרי׳ הויות באמצע, ומבואר שזו מחלוקת. וכ״כ הרמ״ק בספר אור יקר (תקו״ז, כרך ב׳ עמוד כ״ו) וז״ל: ״ובגין דלאו - נ״ל שהיא הגהה מבחוץ ואפשר נמי שגם בדורם נפל מחלוקת בענין זה״ עי״ש. ובדף ק״א יש גירסאות שונות, דהיעב״ץ גרס ללא הסוגריים הנ״ל, ולפ״ז אתי שפיר למה דאיתא בדף ט׳ שזוהי מחלוקת ומחמת הספק מניחים ב׳. אולם הרחיד״א בשו״ת חיים שאל (סי׳ א׳) הביא את גירסת הרמ״ז שגורס את הסוגריים הנ״ל, ולפ״ז תרוייהו אמת. אולם, יקשה על זה מהתקו״ז בדף ט׳ הנ״ל, שזוהי מחלוקת.

ולענין הרע״מ בפרשת פינחס - הנה הרמ״ק באור יקר (חלק ט״ז עמ׳ מ׳) כתב בביאור הרע״מ הנ״ל: ״שאם ירצה אדם יוכל להניח ב׳ תפילין וכו׳ ולהיות שני שולחנות שני עולמות עולם הזה ועולם הבא, דהיינו שני שולחנות, אין כל אדם ראוי לייחוד זה ואינו זוכה לשתי שולחנות, ולכך עתה בזמננו זה אין כל אדם זוכה לשתי שולחנות ואנו מניחים שולחן אחד, דהיינו תפילין דעולם הזה שהוא כסדרן, וכן נראה מוסכם בתיקונים שיותר טוב אלו שהם רחמים ויחוד מאשר הויות באמצע שהם דין״ עי״ש. וזה מתאים למה שהביא מהר״ש משער אריה (שהובא בספר יוסף בחירי עמ׳ תקט״ז) עדויות על הרמ״ק ומהר״ם גאלאנטי ועוד חכמים שלא הניחו ב׳ תפילין עיש״ב, וע״ע בביאור הגר״א שם מה שפירש בזה. וא״כ אין ראיה כלל מהזוהר דס״ל להניח ב׳ תפילין לכל אדם, וכמו שכתבו כל מפרשי הזוהר הקדמונים, שהעיקר כדעת רש״י וסיעתו[ה].

ולפי כל האמור - נכון מאוד מנהג העולם מדורות הראשונים ועד זמננו, שמניחין רק של רש״י ולא מחמירים כדברי ר״ת, ולא חוששים בזה לספיקא דאורייתא, הן עפ״י הפשט - כדעת רוב מנין ובנין של הגאונים והראשונים וכפשטות הסוגיות וחז״ל, ולא

ולא מצאתי כדבריהם, גם אין ירושלמי על סדר זבחים וכו׳״ עי״ש, ובודאי שאין אלו דברי רשב״י אלא דברי אחד הראשונים כנודע - עי׳ במטפחת ספרים, ואכמ״ל.

ה. **והרה״ג יהודה ברכה כתב לי** בזה״ל: כבר כתבו מרנן ורבנן עיני העדה שבמקום שנראה לכאורה שהזוה״ק חולק על רבנו האריז״ל, יש לפסוק כדעת האריז״ל, מאחר ואיהו ידע הכל, ואפ״ה פסק אחרת, ש״מ שהבין אחרת בדעת הזוה״ק, או מטעמים אחרים פסק דלא כוותיה. וקיבצם כעמיר גורנה הגרי״ח סופר שליט״א בסוף ספר תוספת חיים (סוף אות נה בהערה). ע״ש. וע״ע במ״ש בשו״ת ברכי״ה (ח״ו חאו״ח סי׳ י ד״ה אולם). ודו״ק. ואפשר דאדרבא מכאן (שפעם נקיט הזוה״ק כשיטת רש״י ופעם כשיטת ר״ת) חפר אוכל רבנו האריז״ל ששתי התפילין הם אמת, ועכ״פ אנו אין לנו אלא דברי רבנו האריז״ל מה שקיבל מפי אליהו הנביא, ומשה אמת ותורתו אמת ע״כ.

ואנא דאמרי, כיון שמוכח ׳להדיא׳ שדברי הזוהר בב׳ מקומות שהביא האר״י הם ׳הגהה מבחוץ׳ ואינם עיקר הזוהר [ולא יתכן כלל לומר אחרת], ואדרבה בעיקר הזוהר כתוב כרש״י וכפי שהבינו כל המקובלים אפשר לומר בבירור שדעת ׳הזוהר׳ כדעת רש״י. ודעת ׳רבינו האר״י׳ ששניהם אמת. ויישוב דברי רבינו האר״י עם הזוהר צ״ע.

שייך בזה ח"ו אפילו סרך ספק של קרקפתא דלא מנח תפילין, והן עפ"י הקבלה - וכדעת הרמ"ק והגר"א בענין זה וכנ"ל.

אלא שהשו"ע פסק עפ"י מהרי"ל, שמי שמפורסם בחסידותו וירא"ש יניח ב' זוגות (אע"פ שכבר הבאנו לעיל ששא"ר דפשיטא להו המנהג לא כתבו כן), ובדורות האחרונים התפשט המנהג יותר עפ"י דעת רבינו האר"י דס"ל ששניהם אמת, ועפ"י זה החזיק מרן הגרע"י זצ"ל שכיון שכבר פשט המנהג אין בזה משום יוהרא, וגם לפי הפשט ראוי לכל אדם להניח ב' זוגות. אולם נראה שאינו כן, וכמו שנבאר.

ג. מדוע אין ענין להניח תפילין דר"ת במתכונתם בזמננו

הנה השו"ע כתב שכשמניח ב' תפילין יחד צריך להתנות שמה שאינו אמת הוא כרצועות בעלמא כדי שלא יעבור בבל תוסיף. והבה"ל (סי' לד ד"ה יניח), מרן הגרע"י (בשו"ת יבי"א ח"א סי' ג), האול"צ (ח"ב פ"ג תשובה ח) ועוד, כתבו שגם במניח זה אחר זה צריך להתנות ולומר שמה שאינו אמת הוי כרצועות בעלמא כדי שלא יעבור בבל תגרע עי"ש, וזה צע"ג, דא"כ איך יכול לברך על של רש"י בעוד שרגע לפני כן אמר שאם של רש"י אינו אמת הוי כרצועות בעלמא ולאחר מכן מברך עליו, והרי ברכה לבטלה חמורה יותר מבל תוסיף או בל תגרע דהרי לא עבדינן ס"ס בברכות והעולם נזדעזע כשאמר הקב"ה לא תשא, משא"כ בשאר לאוין עבדינן ס"ס, וא"כ אם כלפי בל תגרע דעת רש"י אינה מוחלטת, ואנו מתנים שאם רש"י אינו אמת הוא כרצועות בעלמא, איך כלפי הברכה יכול לברך, והרי יש צד שמניח כעת רצועות בעלמא, ואם סמכינן אמנהג, א"כ ה"ה לגבי המצוה עצמה ג"כ נסמוך על המנהג[1].

ועוד נראה שלדידן אין טעם להחמיר כר"ת, משום שכדי שהתפילין יהיו כשרות לא מספיק שרק הפרשיות יהיו כסדרן, אלא יש עוד מכלול של הלכות שמעכבות שבלעדיהן התפילין פסולות, ומצאנו עוד מחלוקות בעשיית התפילין שעולה מדבריהם שלדעת רוב הראשונים דס"ל כר"ת בסדר הפרשיות - התפילין שלנו פסולות, וכמו שנבאר.

---

1. **הערת הרה"ג יהודה ברכה**: לפענ"ד נראה שכל דברי השו"ע שכתב לעשות את התנאי הנ"ל, מיירי במניחם באותו זמן בלי הפסק, כך שממה נפשך אין כאן ברכה לבטלה, אולם אם מניחם לאחר זמן וכפי שנוהגים היום רוב העולם, אין להתנות תנאי זה, ובאמת שבשו"ע לא הוזכר התנאי הנ"ל רק בריש דבריו היכא שמניחם באותו זמן, ולא לגבי מ"ש בהמשך די"א שאם לא יוכל להניח בבת אחת יניח של רש"י ויברך עליהם ויהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה, ואחר התפלה יניח של ר"ת בלא ברכה ויקרא בהם שמע והיה אם שמוע. וכן מבואר מדברי המ"ב בביאור הלכה שכתב להעיר על דברי השו"ע בסיפא, שצריך לכוין שאינו עושה כן רק משום ספיקא, ובזה לכו"ע לא עבר על בל תוסיף ובל תגרע, דאם יכוין סתם בזה לקיים מ"ע דתפילין, הגם דאין בזה משום בל תוסיף דהאי לחודיה קאי וכו', ונמצא דעובר בזה על בל תגרע. ע"ש. וכ"כ עוד במ"ב (ס"ק יג). ולפ"ז ניחא הערתכם, והיינו דלפי מנהג העולם שמניחם בזה אחר זה, לא מכוונים בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי והשאר הם כרצועות בעלמא. אלא מכוונים שאינם עושים זאת רק משום ספיקא, והיינו שלעולם הלכה כדעת רש"י ושפיר מברכינן עליה, ומה שמניחים תפילים דר"ת לאחר מכן אינו אלא משום ספיקא בעלמא עכ"ד.

נחלקו הראשונים גבי עשיית הדיו אם כשר כששמים בתוכו עפצים או לא, שהב״י בסי׳ ל״ב (סעיף ג) הביא את דברי ר״ת, סה״ת וסמ״ג שדיו בעפצים אינו נקרא דיו ופסול, ויש להוסיף שכ״ד היראים (מצות תפילין, סימן טז במהדורות הישנות), האו״ז (תקפב) והאגודה (נדה אות יא), ואנן לא קי״ל כן אלא כדעת רוב הראשונים שמכשירים וכתבו שכך המנהג וכך פסק השו״ע שם, וכן המנהג כיום, וא״כ תפילין שכתובות בדיו שיש בו עפצים פסולות לדעת ר״ת גופיה והראשונים הנ״ל דעימיה.

ויש עוד מחלוקת בענין לטטפת.

המנחת שי בפרשת עקב האריך בזה והביא ד׳ דעות בזה:

דעת רש״י שבפרשת והיה כי יביאך ופרשת שמע לטטפת חסר, ובפרשת והיה אם שמע לטוטפות מלא. ויש להוסיף שכ״ד הר״י מלוניל בריש הלכות תפילין, ריבב״ן שם, ראב״ן בסנהדרין (בתחלת המסכת), וכ״נ דעת האשכול עמ׳ 189, שכתב (גבי מזוזה) קדמאה לטטפת חסר, בתראה לטוטפת מלא, ונראה שבתראה מלא לגמרי לטוטפות מדכתב בסתמא, וכמו שהרמב״ם בהלכותיו חילק תמיד בין מלא וחסר סתמא, שהוא בכל המלה, לבין מלא או חסר ו קדמאה וכדומה, וכן בעמ׳ 222 בהלכות תפילין הביא את הגירסא לטטפת לטטפת לטוטפות עי״ש (וכרש״י הנ״ל), וכן בעמ׳ 226 גבי תגין כתב טט דלטטפת לטוטפות עי״ש, ומבואר מכל הני שבעל האשכול ס״ל כרש״י, הן בוהיה אם שמע שהוא מלא לגמרי והן בוהיה כי יביאך שהוא חסר לגמרי. וכן ראבי״ה בריש הלכות מזוזה כתב קדמאה לטטפת בתראה לטוטפות, ובריש הלכות תפלין העתיק את הגמ׳ בסנהדרין לטטפת לטטפת לטוטפות עי״ש, ועכ״פ מבואר מדבריו שלטוטפות דוהיה אם שמע מלא ו׳ לאחר הפ׳, ולטטפת דוהיה כי יביאך חסר לגמרי.

דעת ר״ת והרא״ש, שהביאו הטוב״י, שלטטפת דוהיה אם שמע חסר, ויש להוסיף שכ״ה באגודה במנחות (אות י) שמע והיה אם שמע לטטפת, והיה כי יביאך לטוטפת ואין ו׳ בין פ׳ לת׳ עי״ש. והיראים ג״כ דעתו כדעת ר״ת אלא שיש שם ט״ס - עי׳ בתועפות ראם אות ל״ה. וע״ע בספר הישר (חלק החידושים סי׳ רנ״ג), ודבריו (של היראים) צ״ע ותיקון. וע״ע בסה״ת (סי׳ ר״ה) בשם ר״ת שכתב בפרשת והיה כי יביאך ולטוטפת, שמע לטטפת, והיה אם שמע לטוטפת (כרמב״ם), ולפ״ז כל מה שחלק על רש״י זה שאין לטוטפות מלא, וצ״ע.

ודעת רוב הראשונים, וכ״ה המסורה שלנו, כדעת הרמב״ם (פרק ב מתפילין) שבוהיה כי יביאך ובוהיה אם שמוע לטוטפת ובשמע לטטפת, וכמו שהביא המנחת שי שם, וכ״ה מנהגנו.

וא״כ בפרשת והיה אם שמוע, דאנן כתבינן מלא לאחר הט׳, הרי שלדעת ר״ת, יראים, רא״ש ואגודה, שהוא חסר ו׳ לאחר הט׳, התפילין פסולות, ועוד דעת הר״י מלוניל, האשכול וראבי״ה שלטוטפות הנ״ל מלא לגמרי גם אחרי הפ׳, וגם לדעתם תפילין דידן פסולות.

והנה בספר מנחת כהן (לר' יהודה כץ, פראג תקמ"ח) על מסכת מנחות (ל"ד סע"ב) והחסד לאלפים (סו"ס ל"ו) כתבו שבאמת בתפילין של ר"ת צריך לכתוב בדיו ללא עפצים וכן לטטפת חסר ו' לאחר הט' עי"ש, אולם הרבה אחרונים כתבו שא"צ לנהוג כן, דלא חיישינן לר"ת בסברא יחידאה, עי' במגן גבורים ובתורת חיים (סופר) ובמקדש מעט בסי' ל"ד, וכן נוהגים כיום. אולם, לפי מה שכתבנו אין זו סברא יחידאה אלא כמעט כל הראשונים דס"ל כר"ת (הן בודאי והן מספק) ס"ל באחת מהמחלוקות הנ"ל כר"ת, ולדבריהם תפילין דר"ת שלנו פסולות הם, או מחמת עפצים או מחמת חסרות ויתרות, ומצאנו רק מעט מהראשונים, ומהם הר"י אלברצלוני, הר"מ מקורטובא והר"י טוב עלם שהעידו שהם סוברים כר"ת ואין לנו ידיעה מה ס"ל במחלוקות האחרות, ולדבריהם **אפשר** שיוצאים יד"ח בתפילין של ר"ת. אולם, לדעת רוב בנין ומנין של הראשונים שעומדים בשיטת ר"ת אין טעם להחמיר בתפילין דידן, דהא פסולות הם, ואין לומר דאנן פסקינן בכל מחלוקת כדעת רוב הראשונים ולכן אנו עושים כן, דהא אין אנו יכולים להמציא תפילין מדעתנו, דהא אין אנו בעלי דעה שנוכל להכריע בכל מחלוקת ולהמציא תפילין שלא היו ולא עשו כמותם הראשונים עצמם, ודוק היטב בזה [ועי' בכעי"ז בב"י ביו"ד סי' קצ"ו גבי בדיקה בהפסק טהרה עד מקום שהשמש דש, וכן במג"א בסי' תקט"ו סקכ"ד ובמחה"ש שם, ובספר תורת שבת סי' שי"ח סקל"ה, וברמ"א בחו"מ סי' כ"ה ס"ב בשם מהרי"ק, אע"פ שיש קצת מקום לחלק בין הנידונים מ"מ חזינן מכולהו שאע"פ שהמחלוקות שונות מ"מ אם בצירוף הכל לכולם שרי כ"א מטעמו - אין טעם להחמיר כב' השיטות, וא"כ ה"ה כאן, ודוק], וכ"ש בתפלין של יד, שדעת רוב הראשונים שגם ר"ת מודה שא"צ הויות באמצע, שאין טעם להניחם.

ואם עדיין יאמר האומר שאעפ"כ עדיף להחמיר לצאת יד"ח שיטות אלו - נראה שכלל לא פשוט דשרי להחמיר בזה וכפי שנבאר בס"ד.

ד. מדוע יש ענין לא להחמיר כשיטת ר"ת

הנה ישנה סוגיא בתלמוד בכמה מקומות, שיש לה השלכה הלכתית רחבה, ואעפ"כ כמעט לא נידונה בספרי הפוסקים אלא במעט מהם, והיא להחמיר כחומרי דמר וחומרי דמר במקום דסתרי אהדדי, ונבאר את הדברים.

הנה בגמ' בעירובין (ו' ע"ב) ור"ה (י"ד ע"ב) וחולין (מ"ג ע"ב) איתא, שכשנחלקו ב"ש וב"ה, קודם שנקבעה הלכה כב"ה, הרוצה לעשות כב"ה או כב"ש הרשות בידו, ובלבד שלא יעשה כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה, דהוי הכסיל בחושך הולך, והיינו בתרי חומרי דסתרן אהדדי כגון שדרה וגולגולת, עי"ש.

והנה הר"ן בחידושיו לעירובין (ז' ע"א) כתב וז"ל: "היכא דסתרן אהדדי כלומר היכא דקי"ל דהלכתא כחד מינייהו כי הכא שהדבר ידוע שהלכה כב"ה ולפיכך אפילו ממדת חסידות לא עבדינן כתרי חומרי דסתרן אהדדי אבל במקום שהדבר ספק ודאי עבדינן כחומרי דמר וכחומרי דמר דבשל תורה הלך אחר המחמיר" ע"כ. אולם, יש לעיין בדבריו, דהא הגמ' מיירי לפני שנקבעה הלכה כב"ה, כמבואר שם, ושם לא ידוע שהלכה כב"ה

ולכן הרוצה לעשות כב״ש עושה, דלאחר שנקבעה הלכה כב״ה, אף אם רוצה להחמיר כב״ש במקום דלא הוי חומרא דסתרא אהדדי אין לעשות כן, דב״ש במקום ב״ה אינה משנה, כמבואר בברכות ל״ו ועוד, וא״כ דבריו צ״ע.

אולם, בעצם מה שכתב שבמקום שהדבר ספק עבדינן כחומרי דמר ודמר אפילו כשסתרי אהדדי - כן מבואר בעוד ראשונים: כ״כ בפשיטות תוס׳ בר״ה (י״ד סע״ב ד״ה הכסיל), שכשמספקא ליה הלכתא כמאן- מצי להחמיר כתרוייהו עי״ש, וכ״כ עוד בנדה (ל״ו ע״א ד״ה הלכתא ודף מ״ז ע״ב ד״ה הלכה), עפ״י הגמ׳ המפורשת שם דפסקינן הלכתא לחומרא כתרוייהו אע״פ דסתרי אהדדי, עי״ש, וכ״ה בתוס׳ הרא״ש וברשב״א בנדה שם ושם, וכ״כ סה״ת (סי׳ קכ״ה) וממנו הוא בסמ״ג (עשה נ׳) גבי האומר אמרו בגט עי״ש (והובא בשו״ת הריב״ש החדשות סי׳ ל״ד). וכ״כ הרא״ש בתשובה (כלל כ׳ סי׳ ט״ז), שכשאין פסק הלכה ידוע אלא דמספקא לן, עבדינן לחומרא בכל מקום, ואין בזה חומרי דסתרי אהדדי עי״ש, וכ״כ ראבי״ה (סי׳ קצ״ט), גבי הא דאמר ר׳ יוחנן בשבת ל״ד דהלכה כר׳ יהודה לענין שבת וכר׳ יוסי לענין תרומה, וז״ל: ״ואין זה תרי חומרי דסתרי אהדדי דמספק היה פוסק ויש דוגמא בפרק תפלת השחר בענין תפלת המנחה ותפלת הערב״ ע״כ. וכן הריטב״א בעירובין ז׳ ע״א דעתו כן, שכתב: ״גמריה אסתפק ליה פי׳ שלא היה לו מי שיברר לו האמת אבל מי שעשה חומרא דמר ודמר מפני שאינו יודע הדין אע״פ ששורת הדין כך יש לו לעשות מ״מ אכתי קרינא ביה שהוא כסיל הולך בחושך שהיה לו ללמוד ולא למד״ ע״כ, ומבואר שאם יש לו ספק אמיתי כמאן לפסוק וא״א להכריע לא הוי הכסיל בחושך הולך, ועכ״פ לנהוג לחומרא צריך גם אם יכול לברר ולא בירר. וע״ע בתשובת ר׳ שמואל יפה אשכנזי על מועד שנת השמטה שנדפסה בקובץ ׳מוריה׳ תש״מ, מעמ׳ כ״ה והלאה שהאריך להביא ראיות רבות מהתלמוד והפוסקים כדעת תוס׳ וסיעתם הנ״ל.

ומ״מ מבואר בדברי הריטב״א דהא דאמרינן הכסיל בחושך הולך היינו היכא שיכול לברר ואינו מברר ההלכה ומחמיר כדברי שניהם בחומרי דסתרי אהדדי, הלא״ה לא אמרינן הכסיל וכו׳. אולם, מדברי הרשב״א בנדה (מ״ז ע״ב) מבואר אחרת, כי הוא כתב שם דלא אמרינן הכסיל בחושך הולך דמשום ספק היה פוסק כמר וכמר ׳ולא להחמיר על עצמו׳ עי״ש, ומבואר דאמרינן הכסיל בחושך הולך היכא שיודע איך ההלכה אלא שרוצה להחמיר בחומרי דסתרי אהדדי.

ולכאורה נראה נ״מ בין הרשב״א לריטב״א בדורות האחרונים, שא״א להכריע בראיות וכדומה בין הראשונים, אולם יש דברים שהמנהג הוא כדעה אחת וזוהי עיקר ההלכה, שלדעת הריטב״א מותר להחמיר כדעה השניה אף בחומרי דסתרי אהדדי, כיון שאין בכוחנו להכריע אע״פ שכך המנהג. אולם, לדעת הרשב״א, דתלי בבא להחמיר על עצמו, כיון שאנן נהגינן מעיקר הדין כדעה אחת, אם בא להחמיר על עצמו בחומרי דסתרי אהדדי הוי כסיל בחושך הולך, דהא אין לנו ספק בעיקר הדין דהא נהגינן כדעה מסוימת, אלא בתור חומרא רוצה להחמיר כמו הדעה השניה. כ״נ לכאורה.

אולם שוב בינותי שאין פשוט כן לפי הריטב״א, דהא כיון שהמנהג שנהגו הוא כאחד מהפוסקים ונהגו כן מקדמת דנא, א״כ הפוסקים ההם הכריעו שכך יש לעשות,

ועפ"י זה הונהג במשך הדורות, וא"כ חשיב שיודע הדין ושוב הוי הכסיל בחושך הולך
אם מחמיר כתרי חומרי דסתרי אהדדי.

והמאירי בר"ה י"ד ובעירובין ז' כתב וזת"ד: אם יש מחלוקת שהחומרות סתרי אהדדי יש בחירה ביד התלמיד לפי שקול דעתו לפסוק כאחד משני הדברים וכו' ואם פסק בשניהם להחמיר נקרא כסיל וכן הדבר עכשו אצלי בפסקי הגאונים וכו' עי"ש, ונראה מדבריו דפליג על הראשונים הנ"ל, אלא ס"ל דבמקרה של ספק לאדם יכול הוא לבחור לו צד אחד לפי שיקול דעתו ואין לו להחמיר כשניהם. וע"ע בדבריו בגיטין נ"ג ע"ב גבי הנוטע בשבת ובשביעית, שהוא פסק לחומרא כר' יהודה בשבת וכר"מ בשביעית שבין בשוגג ובין במזיד יעקור, והקשה על עצמו הרי הוי כסיל, ותירץ שגם ר' יהודה מודה בכה"ג עי"ש, ולשיטתיה אזיל. ובאמת שכן מתבאר גם מדברי הרשב"א והר"ן גופייהו במקום אחר, וכמו שנבאר: דהנה הרמב"ן בחולין מ"ד ע"א הקשה איך אמרינן בעירובין כל היכא דמשכחת תרי תנאי וכו' עביד כחומרי וקולי דמר וכו' והא תניא במסכת ע"ז ז' ע"א ששני חכמים שחולקים בדאוריתא הלך אחר המחמיר, ותירץ דהתם שאין קולא וחומרא למר אלא קולא למר וחומרא למר שבזה הולכים להחמיר, אבל אם לכל אחד יש חומרא וקולא, בזה אמרינן שיעשה כקולי וחומרי דמר עי"ש, והעתיקוהו הרשב"א והר"ן שם, ומבואר דמיירי באדם שלא יודע ומסתפק לו איך לפסוק, דומיא דמסכת ע"ז, וכתבו שרק שם שיש קולא לזה וחומרא לזה אזלינן להחמיר מספיקא דאוריתא, אבל כשיש קולא וחומרא לכל אחד, בזה לא אמרינן שיעשה כחומרי דמר ודמר, אלא שיעשה כאחד מהם, וזה לא כמ"ש הרשב"א בנדה וכן הר"ן בעירובין. וכ"כ עוד הרמב"ן בלקוטיו לסנהדרין ל"ב, דהא דאמרינן הרוצה לעשות כב"ש וכו' בכל אדם מיירי עי"ש, וכ"כ החסדי דוד בפירושו לתוספתא בעדיות פ"ב, דמיירי באדם שאין בידו להכריע, ובזה אמרינן דאזיל לקולא ולחומרא כמר אם סתרי אהדדי עי"ש.

וא"כ נמצינו למדים שדעת תוס' וסיעתם שבכל מחלוקת בדאורייתא יש להחמיר, ואפילו אם יש חומרא וקולא למר וכן למר יש להחמיר כתרוייהו, ולפ"ז בביאור הגמ' בעירובין, שרצה לעשות כב"ש עושה וכו' ואם לא הוי כסיל בחושך, יש ב' ביאורים; דעת הריטב"א בעירובין ז', וכפי שביאר החק"ל (יו"ד סי' פ"ז דף קל"ג ע"א) את דבריו, וז"ל: "דכי תני הרוצה לעשות כב"ש עושה היינו דאיירי בחכם שדעתו נוטה לדברי ב"ש יעשה כב"ש ואי דעתו נוטה כב"ה יעשה כב"ה ואי תופס חומרי שניהם אף שדעתו נוטה לדברי אחד מהם נקרא כסיל אך אם אין בידו להכריע דעתו בזה הוא שאמרו בשל תורה הלך אחר המחמיר אע"ג דמיקרי כסיל" ע"כ. אלא שזה קשה מאוד בלשון הגמ' הרוצה לעשות כדברי ב"ש או ב"ה עושה, דלפי הריטב"א אין זה תלוי ברצונו, אלא אם נראה לו כדעת ב"ש עושה כמותם ואם נראה לו כדעת ב"ה עושה כמותם, ולא מיירי בחד גברא ובחד זימנא, ואין נראה כן. ולדעת הרשב"א בנדה מ"ז גם צריך לומר כעין זה, דהא כתב שאם עושה חומרי דמר ודמר מחמת חומרא הוי כסיל, ומשמע דמיירי ביודע מה ההלכה אלא שרוצה להחמיר, וא"כ מעיקר הדין צריך לנהוג כאחד מהם ולא כמו חבירו, והרי כתוב שהרוצה לעשות כמר או כמר רשאי ואם יודע מה ההלכה לא יכול לנהוג כמו השני, ולכן

דעת תוס׳ וסיעתם צריכה ביאור בביאור הסוגיא הנ״ל.

ושו״ר, בספר חידושי רז״ה כללי חומרי דסתרי אהדדי, שהאריך בנידון זה, והביא את דברי תוס׳ במקומות הנ״ל, שבספק צריך להחמיר כתרי חומרי, וכתב בדף ע״א ע״ג שדבריהם צריך נגר להלמם מהסוגיא בעירובין הנ״ל ופשטא דברייתא דהרוצה לעשות כדברי ב״ש וכו׳ משמע ודאי אפילו היכא דמספקא ליה הלכה כדברי מי יכול לסמוך על אחד מהם בקולו ובחומרו והיינו משום דאלו ואלו דברי אלוהים חיים אבל אם יעשה כב׳ חומרי דסתרי אהדדי ודאי חד מינייהו שקר ולכן הוי כסיל וכו׳ וכתב בפנים ההלכה שם שנראה להכריע כדעה זו ושכ״ד הרשב״א בחולין, ושם כתב ליישב ג״כ את הגמ׳ בנדה ל״ו ומ״ז, שפסקו הלכה לחומרא כתרוייהו, דהתם לא מחמת ספק פסקו כן, אלא סבירא להו דתרוייהו איתנהו, עי״ש. ואם כי אנו הבאנו שבדברי הרשב״א יש סתירה בזה, מ״מ כ״ה דעת הרמב״ן והר״ן והמאירי וכנ״ל וברוך שכיונתי לדעתו.

ולענין ב׳ מחלוקות שונות שבצירוף שניהם לכל הדעות הדבר מותר אם מותר או צריך להחמיר כשניהם. הנה הרדב״ז בח״א סי׳ רל״א, והובא במחב״ר יו״ד סי׳ נ״ב, כתב בנידונו שכיון שלדעת הרמב״ם אין טריפה זו נוהגת בבהמה כלל, ולדעת הרא״ה צבע ירוק זה אינו טריפה בין בבהמה ובין בעוף - בהצטרף ב׳ מקרים אלו, שיש צבע זה בבהמה, שריא ממ״נ ואין לנו לעשות חומרי דמר וחומרי דמר עי״ש, וכ״כ עוד שם בסי׳ רמ״ב גבי תרנגולת שנמצא בה חיטה בעה״פ עי״ש, וכן מצאנו בתו״ח (כלל ל׳ אות י״ג) שכתב כעי״ז, שלמה נתפוס סברת שניהם להחמיר באיסור דרבנן, עי״ש, והביאו המג״א בסי׳ קפ״ד אות ג׳, וכתב גם כן בנידונו עי״ש. וכ״כ עוד המג״א בסי׳ תקט״ו (סקכ״ד) עי״ש ובמחה״ש, ונראה שגם הם מודים שכ״ה גם בדאוריתא, כמו במקרה של הרדב״ז, אלא שהרמ״א כתב כן לרווחא דמילתא.

והנה בעירובין ו׳ ע״ב ובתוס׳ שם סד״ה ומי עבדינן (ובסוגיא שם), וכן בכתובות ו׳ ריש ע״א ובשטמ״ק שם בריש העמוד מבואר לכאורה איפכא, שמחמירים גם בכה״ג, עי״ש (ועי׳ במהר״ם שיף בכתובות שם שעמד בזה). אולם, נראה שאין זו סתירה, דבאמת בכה״ג אין בזה משום הכסיל בחושך הולך, דאע״פ שלכל הדעות הדבר מותר כל אחד מטעמו, מ״מ כיון שהמחלוקות אינן קשורות זב״ז אין זה נקרא כסיל, ולכן ׳מותר׳ לעשות כשניהם לחומרא, אבל אין זה מחייב לעשות כן, ואדרבה הרוצה לעשות לקולא רשאי וזהו עיקר הדין. לפיכך, כתב שם השטמ״ק שכיון שהם ב׳ עניינים שאינם תלוים זב״ז ׳בידינו׳ לפסוק כתרוייהו וכו׳ עי״ש, וגם כל הנדון שלו היה איך מותר להחמיר כשניהם והרי הכסיל בחושך הולך וכו׳ עי״ש, אבל חובה ודאי שאין לעשות כן. וכן בגמ׳ בעירובין הנ״ל ובתוס׳ שם דנו איך היה מותר לעשות חומרי דרב ושמואל וכו׳ עי״ש, וע״ז כתבו התוס׳ שהן מחלוקות שונות והגמ׳ הסיקה שאין זה חומרי דמר ודמר, ואע״פ שלכל הדעות מותר שם ללא דלתות, מ״מ החמירו שם על עצמם ואין בזה איסור, אבל חובה לפסוק כן לא שמענו, ולכן הרדב״ז כתב שמעיקר הדין א״צ להחמיר בכה״ג. וכ״ש אם מחמת שרוצים להחמיר כב׳ הדעות יצא קולא כגון שלא לברך מחמת סב״ל וכדומה שבזה נראה שאין לעשות כן, דהא כיון שלמעשה אין דעה שסוברת שאין לברך דהא לכל אחד צריך

לברך מטעם אחר, לא שייך להחמיר ולא לברך, ורק במקרים של הגמרות הנ"ל, דמיירי בחומרא גרידא, 'מותר' להחמיר, ודוק.

ועכ"פ בנידון דידן גבי תפילין של ר"ת חשיב כחומרי דסתרי אהדדי, דהא תפילין דרש"י פסולין לר"ת וכן להיפך, דומיא דמעשר שני ומעשר עני שהזכירה הגמ' בר"ה י"ד, וכמ"ש המאירי הנ"ל, וא"כ דברי מהרי"ל, שכתב שיר"ש יחמיר להניח ב' תפילין, קשים. לא מבעיא לדעת הרמב"ן וסיעתו, שזוהי פשטות הגמ' שאף כשיש ספק לאדם ואין הוא יודע איך לפסוק לא יעשה חומרות שסותרות, אלא יעשה כאחד מהם, ולפ"ז ודאי שאין להניח ב' זוגות, אלא אף לדעת תוס' וסיעתם, דס"ל שבמקום שיש ספק מותר וצריך לצאת יד"ח שניהם, הנה זה נכון לדברי סה"ת וסיעתם הנ"ל, שלא פסקו כאחד מהם ולא כתבו שיש מנהג להניח כאחד מהם, אלא נראה מדבריהם שזהו ספיקא דדינא ולכן שפיר דמי להניח ב' זוגות, אבל מהרי"ל, שכתב והעיד שהמנהג כרש"י, א"כ הנחת תפלין דר"ת היא רק משום חומרא וחסידות, ובזה כיון דסתרי אהדדי אין לעשות כן, וכמו שהבאנו בשם הרשב"א בביאור דברי התוס' הנ"ל. ואפשר שזהו טעמם של חכמי ספרד הראשונים, שלא חששו לדבר זה להניח ב' זוגות. ושו"ר בהגהות מהר"ש משער אריה על השו"ע, שנדפסו בספר יוסף בחירי (עמ' תע"א), שעמד בזה וכתב בתוקף שאין להניח תפילין של ר"ת, והזכיר גם מהא דתרי חומרי וכו' דנקרא כסיל, וגם שרוב מקומות מהזוהר ס"ל כן (וכמו שהבאנו לעיל) עי"ש, ושם בעמ' תק"ז הובא פסק ארוך של הרב הנ"ל, שהאריך ג"כ בזה שאין להניח ב' תפילין עיש"ב[1].

והנה בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ב') דן בענין מי שיש לו תפילין של ראש של רש"י ושל יד של ר"ת, ובתוך הדברים דן בענין הכסיל בחשך הולך, וז"ל: "וגם ליכא למימר דהוי ככסיל בחושך הולך כיון שתופס דברי שניהם דהוי כתרתי דסתרי אהדדי - זה אינו דכיון דאסתפק ליה אי הלכתא כרש"י וסיעתו או כר"ת וסיעתו מותר לעשות כדברי שניהם וכדאיתא להדיא בש"ס ר"ה י"ד בר"ע וכו' ומה"ט גופא מבואר בא"ח סי' ל"ד

---

1. והערה זו קיימת גם לגבי חומרת ר"ת לענין השקיעה וצה"כ, דחשיב תרי חומרי דסתרי אהדדי, דהא בכניסת השבת מחמירים כגאונים שלא עושים מלאכה משקיעת החמה לענינינו, ובמוצ"ש מחמירים שלא עושים מלאכה עד זמן ר"ת, והוי הכסיל בחושך הולך, וכבר העיר בזה בספר אורות חיים (דרוק) סוף פרק עשירי, אלא שהוא כתב עפ"י דעת התוס' וסיעתם דכיון דהוי ספק שרי להחמיר ואין בזה תרי חומרי עי"ש, אולם לדידן אין זה בגדר ספק, דהא המנהג כדעת הגאונים מעיקר הדין, וכולם מודים בזה בין לענין ק"ש בכל יום בצה"כ ובין לענין אכילת כזית בסוכה בליל יו"ט הראשון של סוכות ובין לענין ברית מילה בנולד לאחר כעשרים דקות מהשקיעה בליל שבת שמלים אותו בשבת, וגם במוצ"ש ודאי שעיקר ההלכה כדעת הגאונים, אלא שלחומרא רוצים לנהוג כדעת ר"ת, ובזה לכל הדעות הוי תרי חומרי דסתרי אהדדי. והערה זו שלחתי בקצרה להרה"ג דוד יוסף לאחר שהוציא את הקונטרס 'כי בא השמש' מהדורא ראשונה שלא דן בענין זה כלל (וכן שלח לו הרב יוסף עובדיה מאמרו שכתב בזה באור תורה), ובמהדורא שניה הקדיש לזה את הפרק האחרון לדון בענין, אבל המעיין היטב בדבריו יראה שדן בכמה סברות וחילוקים שנסתרים מדברי הרשב"א בנדה מ"ז והרמב"ן בחולין מ"ד וסנהדרין ל"ב שהבאנו לעיל, וכבר הבאנו שבספר אורות חיים העיר בזה, אלא שאין תירוצו מועיל לדידן, ודוק היטב.

דיר״ש יוצא ידי שניהם ולא אמרינן דהוי ככסיל בחשך הולך הואיל ותופס שני החומרות כיון דאסתפק ליה הלכתא כמאן״ עי״ש, אולם לפי האמור לא מבעיא לדעת הרמב״ן וסיעתו שאף בספק אין להחמיר ב׳ חומרות דסתרי אהדדי שגם כאן אין לעשות כן, אלא אפילו לדעת התוס׳ וסיעתם - כאן אין זה ספק אלא בגדר חומרא, דהא מברכים רק על של רש״י, וגם רק מי שמפורסם בחסידות כתב השו״ע שיניח גם של ר״ת, ואם היה ספק אמיתי כל אדם היה צריך להניח, וכיון דסתרי אהדדי אין להחמיר, וכדכתב הרשב״א הנ״ל וכמ״ש בקצרה מהר״ש משער אריה הנ״ל.

ומאידך, יש הרבה מקום להדר דוקא בתפילין של רש״י בדברים אחרים שמעטים שנותנים עליהם את הדעת והם חשובים הרבה יותר מלהחמיר להניח תפילין של ר״ת, וכמו שהארכנו לעיל, וכגון קלף שמעובד בעפצים ולא רק בסיד, שבשנים האחרונות יש התעוררות רבה בנושא זה, ולפי הגאונים והרמב״ם ועוד ראשונים קלף שלנו אינו כשר לכתיבה, וחשיבות גדולה להחמיר כן (ואין כאן מקומו להאריך בענין זה, ונתחברו על זה לאחרונה ספרים רבים).

וכמו כן בענין קשר תפילין של ראש שהעיקר הוא שצריך לעשותו מרובע וכפי שנהגו מימי קדם עד לפני כ300 שנה, ולא כמו שנוהגים כיום לעשותו כמין ד ממש, ולדעת הרמב״ם והאו״ז אם שינה מהקשר הנכון - התפילין פסולות וכפי שהארכתי בזה לקמן בסי׳ י״א עיש״ב.

וכמו כן בענין תיתורא דתפילין שלדעת הגאונים ורבים מהראשונים יש לשים רצועה מעל תפילין של יד ולתופרה עמה והיא הל״מ ואם לא - התפילין פסולות, וכפי שהארכתי בזה לקמן בסי׳ י״ב עי״ש.

וכמו כן בענין ח׳, שהספרדים בדורות האחרונים שינו הח׳ הקדומה כרש״י ועשאוה כדעת הברוך שאמר ב׳ זיינים ממש עם חוטרא המחברת ביניהם, והעיקר הוא כדעת רש״י וכמנהג הקדום שנהגו בכל תפוצות ישראל, ויש בח׳ העשויה כשני זיינין חשש פסול, וכפי שהארכתי בזה לקמן בסי׳ י״ג עי״ש.

סיכום

א. דעת רוב מנין ורוב בנין של הגאונים והראשונים ופשטות דברי חז״ל במכילתא ובמסכת תפילין שסידור הפרשיות הוא כסדרן בין בתפילין של יד ובין בתפילין של ראש, ומעטים הם הראשונים דס״ל שהויות באמצע ואין לכך מקור קדום מזמן הגאונים לדעה זו, וכך היה מנהג העולם שסידור הפרשיות הוא כסדרן, עכ״פ בספרד ובבבל ובא״י לבד מצרפת ואשכנז שהרבה מחכמיהם הסתפקו בזה[ח].

ח. **הערת הרב אהרן גבאי**: הדברים נכונים מאוד, ואחר שיגעתי בזה זמן זמנים טובא, נ״ל שצדק מאוד הרב הכותב, ובל״נ אאריך במאמר מיוחד להוכיח שכל גאוני בבל סבורים כרש״י, ושכך היה המנהג

ב. גם לסברת ר"ת - לדעת רוב הראשונים רק בתפלין של ראש חלק ר"ת על רש"י, אבל בתפילין של יד מודה לרש"י, וא"צ כלל להחמיר להניח של ר"ת בשל יד.

ג. דעת כל המקובלים הקדמונים, וכך הוא גם בזוהר ברוב המקומות, כדעת רש"י, וב' המקומות שכתוב בזוהר כדעת ר"ת (שעליהם סמך רבינו האר"י לומר ששניהם אמת) - מאוחרים הם, וכך נקט גם הרמ"ק.

ד. בהנחת תפילין דר"ת יש כמה תמיהות. א. למניחים בזה אחר זה (מנהג רוב העולם) ומתנים שאחד מהם אמת איך מברכים על של רש"י. ב. שתפילין אלו פסולות כמעט לכל דעות הראשונים דס"ל כר"ת ואין טעם להניחם. ג. שעושים חומרי דמר וחומרי דמר וחשיבי הכסיל בחושך הולך.

ה. יש להדר שתפילין של רש"י שאנו מניחים ומברכים עליהם יהיו כשרים ומהודרים כמה שיותר בכמה ענינים שהזכרנו, שלפחות נזכה להניח תפילין של רש"י בהידור[ט].

הקדום בכל קהילות ישראל, כי למרות שבתקופת הראשונים יש עדויות רבות שבפרובנס-קטלוניה (שנחשבים לאזור אחד לכמה נושאים) וכן במרוקו נהגו להניח תפילין של ראש עם הויות באמצע מ"מ כבר העיד בעל העיטור שהוא בדק תפילין ישנות מנרבונא (בירתה הרוחנית של פרובנס) ומעיר דרעא (בירתה הרוחנית של מרוקו דאז) ובשניהם היה הסדר כרש"י. הרי להדיא שגם בקהילות אלו עצמם שנהגו בזמן הראשונים כר"ת אינו אלא מנהג חדש והם עצמם בעבר נהגו כשיטת רש"י, ובמאמר הנ"ל אני עתיד להסביר שקהילות אלו הושפעו מתשובת רב האי שכתוב שם שקדש ושמע הם בבית החיצון (אבל מהלכות תפילין לרב האי מוכח בבירור שגם הוא סובר כרש"י וכן נהג בעצמו כמו שנמצא בתפילין שלו וכעדות הרמב"ם, ויש כמה דרכים לבאר הנוסח בתשובה שיש ט"ס קלה ואכמ"ל).

ט. הערת הרב אהרן גבאי: הדברים האמורים בכל סיכום זה ברורים ונכונים עד מאוד.

יא. צורת קשר תפילין של ראש

פורסם בירחון 'האוצר' חשון תשע"ט.

לאחרונה נתחברו מספר קונטרסים וספרים על כך שהקשר הנהוג בעם ישראל לדורותיו היה הקשר המרובע ולא כמו שנוהגים היום רוב עם ישראל קשר דל"ת. זאת, בעיקר בספר פרי אליעזר [פולק] שהאריך בזה טובא[א]. ונבאר את עיקרי הדברים עפ"י הראשונים המוכרחים יותר.

הנה הב"י בסי' ל"ב בסנ"ב הרחיב בעניין עשיית הקשר מכמה ספרים, ובסוף דבריו העתיק את דברי **העיטור** (הלכות תפילין סוף ח"ד דף נ"ט ע"ג) בשם רה"ג. ומקור הדברים הוא בהלכות תפלין לרה"ג הנדפס בגנזי קדם (ח"ג עמ' 73), ושם הלשון מתוקנת יותר, ואלה הם השינויים העיקריים [נוסח הב"י בסוגריים עגולים, ונוסח הגנזי קדם במרובעים, כנהוג]: "מכניס רצועה בעניבה (שיהא שתי רצועות) [שהיא בית רצועה] ומאריך רצועה של שמאל וכופל ב' רצועות למטה ונוייהן לחוץ ומכניס [ענובה] של שמאל בימין ולוקח רצועה של שמאל מלמטה ונותנה מלמעלה ומביא (ראשי רצועות בימין) [ראש רצועה מימין] ומכניס בעניבה של שמאל ומהדק ונעשה כעין דלי"ת נמצא רצועה ארוכה לימינו" ע"כ. ודבריהם ברור מללו, שהקשר שיוצא מהצורה הנ"ל הוא הקשר המרובע שיש מאחוריו שתי וערב - עי' לקמן, ולא איכפת להו כלל בזה.

וקשר זה ממש יוצא גם **מהשימושא רבא** (הנדפס ברא"ש בסוף הלכות תפילין) וז"ל: "וליצור בהו דלתתא [פי' דל"ת] מעייף לתרתי רישי דרצועה בהדדי ומעייל חדא בגו חדא ורישא דהאי בעיפותא דהאי [ורישא דהאי בעיפותא דהאי] ולהוי דלתתא" ע"כ. ובחלק מהעתקות הראשונים, כגון בה"ג (מהדורת מק"נ ח"א עמ' 492) ועוד, נשמט בטעות הדומות הכפילות בסוגריים הנ"ל, אולם הדברים פשוטים כן, וזה יוצא ממש כקשר רה"ג.

ובשא"ר שפירשו את צורת הקשר ג"כ יוצא קשר מרובע אלא שחלקם הוסיפו עוד קשירה כדי שמאחור לא יצא צורת שתי וערב. **הארח"ח** שהביא הב"י (והוא בארח"ח כת"י ירושלים, שיש שם הוספות מרובות על הארח"ח שלנו, ונדפס לאחרונה חלק הלכות שבת מהכת"י הנ"ל במהדורת מכון ירושלים) כתב שאת הרצועה הימנית מכניסים פעמיים לעניבה השמאלית כדי שלא יהא שתי וערב, אכן, הוא כתב שיוצא מהקשר כעין דל"ת

א. וספר 'קשר הדל"ת של תפילין' אזיל בתר איפכא, אולם דבריו תמוהים טובא שדחק בדברי הראשונים והפך כונתם לגמרי.

וכל העושה את דברי הראשונים שהזכרתי שלב אחרי שלב עם רצועות יראה שהאמת הברורה היא כמו הקשר המרובע, ולא כמו קשר הדל"ת של היום, ודלא כמו שכתב הספר הנ"ל.

והרה"ג יהודה ברכה במכתבו אלי סמך על דברי הספר הנ"ל, וכתב שיש להחזיק במנהג של קשר הדל"ת ויסודתו בהררי קודש והאריך בזה. אולם לפי דעתי הדברים אינם נכונים, והעיקר הוא כמו שכתבנו להחזיר את הקשר המרובע המקורי.

פנים ואחור, ובזה יש כמה דרכים להסביר זאת - עי׳ בספר פרי אליעזר בעמ׳ פ״ב ובעוד מקומות שם כמה דרכים לזה. אולם, פשוט הוא שהקשר מרובע על פי ההדרכה שכתב לעשות. וכן נמצא בפירוש **עץ חיים למהר״י חזן מלונדרץ** (ח״ב עמ׳ שס״א), על דברי הרמב״ם שכתב בפ״ג הי״ג מהלכות תפילין שעושה קשר מרובע כמין דאל, וכתב [העץ חיים] וז״ל: ״ועתה אפרש כמו שיכולתי לפרש״ וכו׳ והאריך בצורת הקשר, והוא כדברי הארח״ח הנ״ל- שכופל את הרצועה הימנית פעמיים בעניבה השמאלית וכך יוצא דל״ת ללא שתי וערב [אלא שהוא לא נחית כלל לענין שתי וערב, אלא כתב את צורת הקשר ותו לא] עיש״ב.

ובדעת הרמב״ם מוכרח שהוא מרובע כמו שכתב מרובע כמין דאל, אלא שאפשר שהוא כדברי הגאונים, שמכניסים רק פעם אחת את הראש הימני לעניבה השמאלית.

הר״י אסכנדרני שהביא הב״י כתב את דרך עשיית הקשר בדומה להנ״ל אלא שנראה מדבריו שכדי למנוע את השתי וערב מסובבים את הרצועה השמאלית פעמיים על הרצועה הימנית [במקום פעם אחת לשא״ר הנ״ל] ואת הרצועה הימנית מכניסים פעם אחת בעניבה השמאלית, וכך יוצא מרובע מקדימה, וגם יוצאת צורת דל״ת מאחור, והדל״ת מאחור יותר ברורה מקדימה, וזהו שכתב שתהא מלמטה צורת דל״ת ׳ממש׳ מלבד ׳הריבוע העליון׳, ומבואר שמאחור הוא צורת דל״ת ממש ומקדימה הוא צורת ריבוע.

ויש עוד ראשונים שמבואר בדבריהם שהקשר הוא לא כצורת דל״ת [אלא מרובע], אלא שלא פירשו את צורת עשייתו, ומסתמא הוא כאחד מהאופנים הנ״ל. בספר **ערוגת הבושם** לר׳ אברהם בר׳ עזריאל (ח״ב עמ׳ 88) כתב וז״ל: ״כתב הר׳ אלעזר [בעל הרוקח] בקשר של תפילין של ראש ד׳ כמו ס׳ הרי שם עם ש׳ שבבתים, בשם אל שדי אל אמונה שם זה משמש לשמור מן השידים ומן שודדים, בספר הכבוד״ ע״כ. ומבואר להדיא שהקשר הוא כצורת ס׳, והוא הקשר המרובע. ובאו״ז (ח״א סי׳ תקס״ו) הביא בשם **ר׳ שמחה** גבי קשר של תפלין הל״מ שכל המפרשים פירשו דקשר של אחורי עורף היינו דל״ת וליתא וכו׳ והאריך בדחיית שיטה זו וסיים אבל בשום ספר לא תמצא משום דל״ת [פי׳ שלא כתוב להדיא בגמ׳ שהדל״ת היא הל״מ] ׳אלא אין לו תבנית דל״ת׳, ופי׳ קשר של תפלין שלאחורי העורף לא תאמר רשות הוא אם רוצה להניח הרצועות בלא קשר או לשנות הקשר שפיר דמי אלא הל״מ שצריך לקושרו וכו׳ וגם אין לשנותו מקבלה שבידינו ע״כ דברי ר׳ שמחה. ומבואר בדבריו שהבין שלדעת רש״י הקשר עצמו יש לו צורת דל״ת ממש, והוא לא ס״ל כן אלא שאין לו תבנית דל״ת, והוא כקשר המרובע הנ״ל [ובמה שהבין בדעת רש״י - עי׳ לקמן]. **והאו״ז** בסוף דבריו שם כתב וז״ל: ״ואע״פ שפירשנו דקשר שברצועות ׳אין זה דל״ת׳ אעפ״כ אין לשנות מקשר זה, שאם שינה פסל דהכי גמיר הל״מ״ ע״כ. ומבואר גם מדבריו שהקשר אינו דל״ת, וע״כ הוא הקשר המרובע הנ״ל. וכ״ה בדברי **הר״ן** במרדכי במנחות, שגם הקשה ודחה את פירוש רש״י (כפי שהוא פירש אותו) וכתב אלא ודאי אינם אותיות אלא קשורים בעלמא והרצועות ניתלין כדרכן ולא משום שם עי״ש. וזו כוונת **התוס׳** בעירובין (צ״ז ע״א ד״ה קשר) שגם חלקו על רש״י שם וסיימו

ולא מצינו בשום מקום שיהא הקשר קרוי ד', עי"ש. וכונתם כנ"ל, שיש דין הל"מ לקשור קשר, אבל לא כעין דל"ת אלא הקשר המרובע הנ"ל.

ומהרח"ו בספרו **עץ הדעת טוב** פרשת תרומה (והועתק משם בשער הפסוקים ועוד) כתב וז"ל: "ונודע כי צורת הקשר הזה ד' וכו' ואמנם גם הוא מצוייר בציור מ"ם סתומה בד' בליטות הרצועה לד' רוחות הקשר כעין ם סתומה וז"ש מאתם מאת ם' סתומה" עי"ש. וגם זה מורה כנ"ל. ובפע"ח (שער התפלין סוף פ"ה) בהגהה הובאו דברי הרמד"ל שכתב וז"ל: "קשר של ראש של תפלין נעלם מעיני רבים. ובבחרותי הוקשה לי כי הקשר שהיה לי היה בצורת ם והוקשה לי כי אלו הם ארבע ם מרובעים ואנן צורת ד' בעינן ולא מנין ד' שהוא ארבע. ועוד כי צורה זו יש שעושין אותה גם מבפנים [וכמ"ש הב"י] ואנו בחוץ דוקא אמרינן. ועוד כי בזוהר פרשת פנחס דף ר"צ [לפנינו הוא בדף רנ"ח ע"א] אמרו ד' כפולה ולא נתקררה דעתי עד שעליתי לא"י ועשו לי תלמידי האר"י ז"ל קשר בצורת ד' כפולה" וכו' עי"ש. הנה מבואר מדבריו שהקשר המקורי שהיה לו הוא הקשר בצורת מרובע הנ"ל, אלא שהוקשה לו הקושיות הנ"ל ולכן כתב שגורי האר"י עשו לו קשר אחר.

וכן מבואר בדברי שו"ת בית דוד (קורינאלדי) בסי' י"ד שכתב וז"ל: "זה שכתב [השו"ע] כעין דלת לא ראיתי נוהגין כן כאן כי אין עושין בו צורת דלת כלל רק נוהגין לעשות הקשר מרובע" וכו' עי"ש. וכן המעשה רוקח על הרמב"ם (בפ"ג הי"ג) וז"ל: "ויש שינויים בעשיית קשר זה דהעולם נהגו לעשותו כעין מ"ם סתומה דהיינו כצורת שני דלתי"ן הפוכות ויש מהמתחסדים שעושים דלי"ת לבדה כצורת דלי"ת ממש" ע"כ. ומבואר שמנהג העולם היה לעשות מ"ם סתומה ולא ד'. וכ"כ עוד אחרונים רבים.

והנה הדבר שגרם קושי בקשר המרובע הוא איך הוא נקרא דל"ת. ובאמת נראה שכבר הראשונים התקשו בזה. דהנה הבאנו לעיל את דברי ר' שמחה, או"ז, מרדכי ותוס' שהבינו ברש"י שהקשר צריך להיות ד' ממש ודחו את דבריו וכתבו שצריך להיות קשר בעלמא ואעפ"כ אין לשנות, כמ"ש האו"ז, ומבואר מדבריהם שהבינו שהקשר המרובע שנהגו בזמנם אינו דל"ת ובאמת א"צ שיהיה דל"ת ולכן נהגו במרובע. וכן מתבאר מדברי תה"ד בפסקים וכתבים (סי' קע"ט) שהביא הפרישה בסי' ל"ב אות נ"ו שצריך שיהיה דל"ת ממש בקשר עצמו ולכן צריך לעשות שיהא ניכר כמין ד' לעומד מאחריו וכו' עי"ש, ופשטות דבריו דהוא ס"ל לעשות דל"ת ממש בקשר, כמו שנוהגים כיום רוב העולם [ואע"פ שהרבה מחברים דחקו בדבריו דס"ל כקשר המרובע - עי' בפרי אליעזר - אין נראה כן פשטות דבריו, ואכמ"ל]. וכבר הבאנו גם את דברי הרמד"ל שהתקשה איפה הדל"ת בקשר המרובע. וכן הבית דוד הנ"ל כתב שהעולם סומכים על סה"ת שאין דין לעשות דל"ת [כרש"י] אלא העיקר שיהא קשר כל שהוא ולא משנה איזה עי"ש, ומבואר דס"ל שהקשר המרובע אינו דל"ת [אולם תירוצו נסתר מדברי האו"ז ור' שמחה הנ"ל שכתבו שאע"פ שאין דין לעשות ד' מ"מ אין לשנות מהקשר המקובל ואפילו פסול מי ששינה, וא"כ אין זה נכון שאפשר לעשות איזה קשר שרוצים].

אולם, נראה שבאמת אין ראיה שרש"י ושא"ר בעירובין צ"ז ע"א ומנחות ל"ה ע"ב שגרסו ופירשו בגמ' שהקשר של תפלין הל"מ היינו בצורת דל"ת - ס"ל שצריך שיהיה דל"ת ממש ולא כקשר המרובע, אלא אדרבה לקשר המרובע קראו דל"ת. הנה, בדברי רה"ג והשמוש"ר שהבאנו לעיל מפורש שכתבו שהקשר הוא כמין דל"ת, אע"פ שבצורת העשיה שכתבו הם יוצא הקשר המרובע. וכן בדברי הארח"ח והר"י אסכנדרני שהביא הב"י מפורש כן, וכן בדברי הרמב"ם שכתב 'מרובע' כמין דאל מפורש כן שהוא מרובע אלא שהוא כמין דל"ת, וכמו שמפורש להדיא בעץ חיים הנ"ל שפירש את כל צורת העשייה וכתב שהוא כמין דל"ת. וכן בדברי הערוגת הבושם וכן מהרח"ו מפורש שהוא גם ס' וגם ד'. ומה שנתקשו היכן היא הדל"ת - הנה כבר כתב **המהרי"ל** (בהלכות ציצית ותפילין) וז"ל: "רצועות של ראש עשויין לתלות 'מן הקשר ולהלאה' כעין צורת ד' לכן יזהר לעשות הקשר כעין זה להיות נמשך הרגל לצד ימין מהעומד אחריו וכו' ולא למשוך לצד שמאל" עי"ש (והובא בשכנה"ג ובא"ר על סי' ל"ב סנ"ב ועוד). ומבואר שהדל"ת הוא בצירוף הרצועות ולא בקשר גרידא. והתה"ד הנ"ל נראה שבא לדחות את דברי המהרי"ל, אולם אין ראיותיו מכריעות, וכמו שכבר כתב התפארת אריה (בספר שערי אמת ח"ג בסופו) שמה שהקשה מגרדומי תפלין להו"א (מנחות ל"ה ע"ב)- הנה לגבי ציצית, דקי"ל גרדומי ציצית כשרים, אעפ"כ צריך שישאר כדי עניבה, וא"כ ה"ה גם בתפלין בהו"א צריך שישאר שיעור מסויים ועל ידו נראה הד', ועי"ש עוד, ודבריו ברורים. ובאמת שא"א לדחות את דברי רבותינו המפורשים מכח קושיא, ואף אם אין לנו תירוץ מחוור מ"מ דבריהם מפורשים כן, שצריך לעשות מרובע ולא דל"ת ממש, ובפרט שמהרי"ל פירש דקאי ארצועות עם הקשר, ובפרט שברמב"ם מפורש שהוא מרובע כמין דל"ת. וגם היחיד בראשונים שמצאנו שכתב שהקשר למעשה הוא דל"ת הוא התה"ד הנ"ל, דהראשונים האחרים אמנם ס"ל כן בדעת רש"י אולם הם לא ס"ל כן, וגם בדעת רש"י גופיה ביארנו שאין מוכרח פירושם, ובאמת שדעת רוב הראשונים כן כדעת רש"י, שהקשר הוא דל"ת, ואעפ"כ כתבו צורתו כם' וא"כ ע"כ כהנ"ל.

והנה בדברי האו"ז ור' שמחה הנ"ל מפורש שאין לשנות את הקשר המקובל והמשנה פסל. וכ"ה בפסקי מהר"ח או"ז הלכות תפילין (אות ל"ט) עפ"י דברי אביו וז"ל: "קשר של תפילין הל"מ ואין לשנותו מקבלה שבידינו ואם שינה פסול" ע"כ. ומבואר שאף שאינו דל"ת מ"מ אין לשנות מהמקובל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב ברפ"ג וז"ל: "שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הל"מ ולפיכך כולן מעכבות ואם שינה באחת מהן פסל ואלו הם וכו' ושיהא הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דאל". ובהי"ג כתב שהקשר הוא מרובע כמין דאל ושצריך ללמדו בראיה וא"א לפרשו בכתיבה עי"ש, ומפורש שלעיכובא הוא, אלא שהוא ס"ל שהקשר המרובע נקרא דל"ת וכנ"ל[ב], והאו"ז וסיעתו ס"ל שאין הוא נקרא דל"ת, אולם לכולהו אין לשנות ממנו.

ב. הרה"ג **יהודה ברכה** כתב לדחות את הראיה מהרמב"ם עפ"י דברי המעשה רוקח שם שכתב להעיר על מ"ש הרמב"ם שהקשר הוא מרובע כמין דלת, דהיינו לאפוקי שלא יהיה עגול, הלא"ה לית לן בה עכת"ד.

אולם מצאנו לעיטור בדף נ״ט ע״א-ב׳ שג״כ דחה את פירש״י ושל״ג דל״ת של תפלין בעיקר נוסחי וכתב ש״מ קשר של תפלין במנהגא תליא מילתא וכו׳ וקשר לחודיה הל״מ מצוה לקושרן יפה ולא לעונבן וענין קשירה במנהגא תליא מילתא ומנהג דילן בד׳ וי׳ וכו׳ עי״ש. ומבואר דהוא ס״ל שהל״מ היא לקשור ולא לענוב אולם צורת הקשר אינה מהל״מ אלא ממנהג ואינו מעכב. והנה גם הוא העתיק שם את דברי רה״ג, וכמו שהביא הב״י, ומבואר שהמנהג הוא לעשות ד׳ בצורה של ס׳ וכנ״ל, אע״פ דס״ל שאינו מעכב. אולם מלבד הראשונים דס״ל שהדל״ת היא הל״מ כדעת רש״י, שודאי צריך לעשות כמו שקיבלנו ולא לשנות, הרי גם האו״ז וסיעתו ס״ל שאין לשנות אפילו שהוא מנהג, וכנ״ל, וא״כ אין מקום לסמוך על דברי העיטור לומר שהדל״ת שנוהגים היום זהו המנהג וכך אפשר לעשות, דהא לכולהו רבוותא הנ״ל השינוי הוא לעיכובא וצריך לעשות כדקיבלנו לעשות את הקשר, והקשר שקיבלנו הוא המרובע וכנ״ל, וגם לעיטור הוא כן וכנ״ל.

צורת עשיית הקשר המרובע

ולענין צורת עשיית הקשר המרובע, הנה הב״י כתב שאע״פ שמדברי הגמ׳ במנחות ל״ה ע״ב גבי ונוייהן לבר לפרש״י מבואר שהדל״ת נראית רק מבחוץ ולא מבפנים מ״מ נהגו לעשותו גם מבפנים ואין קפידא בדבר. והמג״א בסי׳ ל״ב סנ״ב ובסי׳ כ״ז סקט״ז פליג וס״ל שיש קפידא שיהא רק מבחוץ כפשט הגמ׳ עי״ש. ובאמת שמפורש כן בדברי מהר״י אבוהב בפירושו לטור בסי׳ כ״ז וז״ל: ״ונוייהם לבר יש מי שפירש שהוא על הקשר ויש מי שפירש שהוא על שחרות הרצועות, והרב [הטור] הביא בכאן ב׳ הפירושים. והנה פירוש קמא לפי המנהג שעושים ד׳ מבפנים ומבחוץ לא שייך האי פירוש, וכ״כ בעה״ט דהאי פירושא לא דייק, אבל לפירוש זה נראה שהוא טעות מה שעושים ד׳ מבפנים ומבחוץ שאין מקום לד׳ אלא מבחוץ״ ע״כ.

והנה בצורת עשיית הקשר הבאנו לעיל כמה מדברי הראשונים שכתבו דרכים שונות, והמשותף בין הדרכים הוא שמבחוץ הוי מרובע אלא שמבפנים נחלקו אם הוא שתי וערב או כמין דל״ת וכד׳, ונראה שהקפידא של ההל״מ ושאסור לשנות הקשר הוא על צידו החיצוני, אולם על הפנימי אין קפידא, ולכן מצינו שנחלקו המנהגים בצדו הפנימי ולא בצדו החיצוני. והנה קשר מהר״י אסכנדרני יוצר מאחוריו כמין דל״ת ממש, וכמו שביארנו לעיל, וא״כ שנוי הוא במחלוקת מהר״י אבוהב והמג״א עם הב״י והדגמ״ר בסי׳ כ״ז אי שרי או לא, ובקשר הארח״ח אינו ברור כ״כ אם כונתו כמ״ש העץ חיים ולזה קרא שיש ד׳ פנים ואחור וא״כ גם הוא שנוי במחלוקת הנ״ל או שכונתו אחרת, שלפ״ז הקשר של העץ חיים אינו נקרא דל״ת מאחור ושפיר דמי לכו״ע.

אולם אין זה פשט הדברים, ואטו אדברי המעש״ר שדחק והוציא את דברי הרמב״ם מפשוטם ניקום ונסמוך? הרי פשט דברי הרמב״ם שאם שינה ׳מקשר ידוע כמין דל״ת׳ שהזכיר לא יצא, ולא רק אם עשאו עגול.

ועכ"פ נראה שלמעשה אפשר לעשות או כרה"ג ושמושא רבא או כעץ חיים, דהא מה שחששו הראשונים הנ"ל לשתי וערב אין זה מצוי בינינו כ"כ, דאין אנו רגילים בין הנוצרים ואין אנו מייחסים לזה חשיבות כלל, וכמו שהגאונים הנ"ל שהיו בארצות ערב לא חשו לזה כלל, ורק בארצות אירופה חששו לזה, ואנן לית לן למיחש לזה. וגם הקשר כעץ חיים [שהוא הנהוג כיום אצל רוב ההולכים בקשר המרובע] אינו ברור כלל שהוא דל"ת מב' צדדים וגם אם כן - דעת הב"י שהוא כשר ולכן שפיר דמי לעשות כן.

וע"כ למעשה נראה שהעיקר הוא כהקשר המרובע שנהגו כן כל ישראל מזמן חז"ל עד לפני כשלש מאות שנה לערך, שהתחילו לשנות מכח הקושיות הנ"ל, ואין לנו אלא דברי רבותינו הגאונים והראשונים, ובפרט שאם משנים - פסול לדעת הרמב"ם והאו"ז וסיעתם. ויש לשנות לקשר המרובע כא' מב' האופנים הנ"ל[ג].

ג. **הערת הרב אהרן גבאי**: הדברים נכונים להלכה ולמעשה. ובשבטי ישראל אודיע נאמנה כי נושא מנהג קהילות הספרדים בענין קשר התפילין ביררתי בשנים תשע"א-תשע"ג במשך מאות שעות ללא גוזמא, ושאלתי וחקרתי רבנים רבים ועשרת זקנים שונים ועשרות עושי תפילין מהדור הקודם, ולא סמכתי על כל עדות אלא רק על עדיות של אנשים בני סמכא שהיה לי ראיות שאין זכרונם מטעם, ומה שעלה במצודתי באופן ברור וחלוט שעד הדור האחרון ממש (עד העליה לא"י בשנים תש"י - תש"ל) נהגו **בקשר דל"ת המרובע** בני עדות המזרח בקהילות דלהלן: ארם צובה (חַאלֶבּ) שבסוריה, רוב קהילות מרוקו (וכן נהג ה'בבא סאלי' זיע"א), לוב, איטליה, טורקיה, לבנון, כורדיסטאן, קוצ'ין שבהודו, ובאזור אורן שבאלג'יר, ובגרוזיה. והעלתי כל העדויות בקצרה על הכתב בשנת תשע"ג ונדפסו בספר פרי אליעזר כל אחד במקומו. וכן היה גם המנהג עד הדור האחרון ברוב ככל קהילות האשכנזים ובכל קהילות תימן ובקהילות איטליה. וא"כ אין שום ספק שזהו המנהג העיקרי והמקורי, ויש להמשיך לנהוג כן, ולא להגרר אחר מה שבדו מליבם כמה חכמים במקצת מקומות בדורות האחרונים קשר חדש המכונה "קשר דל"ת ממש".

יב. מה הוא תיתורא דתפילין

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תשע"ח.

הנה דעת רבים מהראשונים שתיתורא זהו המכסה התחתון של הבית וכמו שפירשו רש"י, תוס', סה"ת, סמ"ג, רא"ש שהובאו בטור וב"י בסי' ל"ב סמ"ד, ויש להוסיף שכן נקטו לעיקר גם הרי"ד והריא"ז - עי' לקמן, וכן האו"ז סי' תקס"ב ושכ"ד ר' שמחה, וכ"ד הערוך ערך תתר, העיטור, המנהיג ועוד.

אלא שנחלקו הראשונים האם זהו החלק הסוגר את פי הבתים או שזהו החלק הבולט מן הצדדים, דברש"י מתבאר שזהו החלק הסוגר את הבתים, וכ"כ האו"ז בשם ר' אליקים. אולם העיטור הביא פירוש זה וכתב וליתא דהא בלא"ה לא אפשר, ולכן פירש שהוא העור העודף סביבות הבתים שעובר התפירה עליו לחבר העור של דפוס הבתים עם עור המכסה פתח הבתים שהוא בית מושבן של תפילין ואע"פ שיוכל לחברן שוה בשוה ולא יעדיף - הל"מ שיהא בעור לתופרן מכל צד מג' רוחות וכו' עי"ש.

ופירוש מחודש בענין התיתורא מצינו בר' מנוח פ"ג ה"א מהלכות תפילין אהא דכתב הרמב"ם שאחד מההל"מ הוא שיכרוך הפרשיות במטלית כתב ר' מנוח שדין זה לא נזכר בגמרא אך מקצת הגאונים כתבוהו, ואני אומר שהיא תיתורא האמור בתלמוד וכו', ובה"ד הביא את הפירוש בענין תיתורא וכתב וז"ל ולכאורה לא באר רבינו משה ענין תיתורא מהו, ונ"ל שהרב פירש תיתורא מטלית כדאמרינן בבמה בהמה מאי לבובין תותרי ופירש הרב וכן ר' משה שהם מטליות שמייפין ומקשטין בהן את הבהמה, וה"נ מפרשים תיתורא מטלית שכורכין בו התפלין כמו שכורכין ס"ת בסודר כשמשימין אותו בארון וכו' עי"ש, וכ"כ עוד בהלכה ח' עי"ש.

אולם דעת רבים מהגאונים והראשונים אינה כן; העיטור דף נ"ח ע"א ושה"ל בהלכות תפילין וערוגת הבושם ח"ב עמ' 60 הביאו בשם **רב עמרם גאון** [וכ"ה בגנזי שכטר ח"ב עמ' 20 ובתשובות הגאונים אסף תרפ"ט עמ' 67] וז"ל תיתורא דתפילי - שילחא עילאה דדרעא, שלא תאמר תהא כטוטפתא דחד שילחא הוא אלא צריכא שילחא על שילחא שתי וערב זה על זה כגשר על הנהר, וגשר תיתורא שמו ע"כ. וכ"ה בסתמא **באשכול** ח"א עמ' 227 עי"ש. וכ"ה **במדרש שכל טוב** ס"פ בא בסתמא עי"ש. וכ"ה **בהלכות תפלין לרה"ג** בגנזי קדם ח"ג עמ' 73 וז"ל ואף בשל זרוע כופל בו שין משני צדדיו 'וטולה עליו מן הקצה אל הקצה והוא הגשר שאמרו ז"ל הלמ"מ עי"ש. ובערוגת הבושם הנ"ל כתב כן גם בשם **ר"ש בן חפני** עי"ש. וכ"ה **בסידור ר"ש בר' נתן** פכ"ב עמ' קמ"ט וז"ל וצריך שישים על ראש העור הזה עור אחר בכיוון הפוך למצב התחתון כמו הערב על השתי, האחד לאורך והאחד לרוחב, ויהיה העור הזה מלמעלה כמו מעברה או גשר עי"ש. וכ"כ **הר"י מלוניל** בפירוש ההלכות וז"ל האי תיתורא דתפילי - י"מ תיתורא רצועה קצרה שתופרין על אותו תפלה על הבית ממזרח למערב והיא כעין גשר ע"כ. וכ"ה **במאורות** בפירוש ההלכות עמ' שנ"ב כלשון הר"י מלוניל הנ"ל [ללא המלים 'יש מפרשים'], ובעמ'

שנ״ח כתב בסתמא כלשון רע״ג הנ״ל עי״ש. וכ״ה באו״ז סי׳ תקס״א בשם **ר׳ יהודה חסיד** שתיתורא היינו רצועה העליונה של תפלה של זרוע שלא תהא כטטפתא שאין לה אלא רצועה אחת אלא צריכה רצועה אחרת מורכבות זו ע״ג זו ע״כ. ובסי׳ תקס״ב גבי מעברתא כתב האו״ז בשם ר׳ שמחה וז״ל אני סבור שטלאי טלוא על בית של יד ותפור למטה בתיתורא שלו כמין רצועה רחבה כמדת גגו של בית של תפלה של יד ועובר כל גובה של בית משני צדדין ועל פני רוחב הגג, שאם לא נפרש כן לא מצינו אותו טלאי רמז בתלמוד ע״כ, וכתב האו״ז וסבורני שזהו מה שפירש מורי החסיד תיתורא עי״ש. **והרי״ד** בפסקיו הביא בתחלה פירוש רש״י והראשונים שהוא המכסה התחתון, וכתב ויש מפרשין וכו׳ [כרב עמרם הנ״ל] ובעל נפש יקיים את שניהן ויעשה בין בשל ראש בין בשל יד ע״כ [והריא״ז הביא ג״כ פירוש זה בשם י״א, אולם לא הכריע בזה. ואולי דעתו בסתם כדעת רש״י וסיעתו]. ובערוגת הבושם הנ״ל כתב שר׳ ישעיה הקשה על פירוש זה דמדקאמר רב תיתורא ׳דתפילין׳ משמע דקאי גם על של ראש שהם ד׳ בתים כדמתרגמינן לטוטפות לתפילין, אבל של יד שאין לה אלא בית אחד נקראת תפילה, ומ״מ סיים שבעל נפש יקיים את שניהם, אולם הר״ב **ערוגת הבושם** כתב עליו וז״ל ואני המעתיק לא נראה לי מדאמרינן תפילין של יד עושין אותה של ראש ושל ראש אין עושין אותה של יד, תפלה של יד אינה מעכבת של ראש וכו׳ הנה גם של ראש קורא תפלה, ובשילהי הקומץ רבה אמרינן רבה בר רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר הוה צייריה בידים וקא מתחזיין תפילין וכו׳ אלמא דשל יד נמי נקראו תפילין וכו׳ עי״ש, ונראה ג״כ שמסכים לפירוש זה. ור׳ מנוח בפ״ג ה״ד הביא פירוש זה וכתב בשם מורו וז״ל איני מבין זה כי בתפילין של ראש ושל יד אין אני רואה בהן אלא רצועה אחת ע״כ, וכתב ע״ז ר׳ מנוח וז״ל ואנא אמינא דודאי בתפלה של ראש אין שם כ״א רצועה אחת אבל בתפלה של יד אם תעיין תמצא בה והיא קצרה מאוד ומחוברת ותפורה יפה על הבית ממזרח למערב והיא כעין גשר בודאי, ומאותה רצועה דברו רבותא ז״ל ע״כ.

והנה ר׳ שמחה שהביא האו״ז הנ״ל ס״ל שהרצועה הנ״ל היא המעברתא וכמו שביארו האו״ז, וא״כ גם לדעתו יש לעשות רצועה זו אם לא מדין תיתורא - מדין מעברתא, וגם זה הל״מ, **ובתיקון תפילין** לר׳ אברהם תלמיד מהר״ם וז״ל וישים על הבית רצועה שחורה הנקראת מעברתא כשיעור רוחב הבית ולא פחות ולא יותר, וישים הרצועה מימינו לשמאלו היינו לרוחב הזרוע ולא לאורכו של זרוע וכו׳, ובהמשך שם [בשם **ר׳ יהודה אלברצלוני**] אמר רב חננאל וכו׳ פירוש תיתורא וכו׳ והיא הרצועה העליונה של תפילין של יד וכה יעשה יקח רצועה אחת דקיקה ושחורה וישימנה על תפלה של יד כמו שתי וערב ויתפור קצותיה עם תפירות התפלה והיא עומדת כגשר על הנהר וכו׳, ובהמשך וגם יש קוראים מעברתא לאותה רצועה העוברת על בית של יד מימין לשמאל לרוחב הזרוע כדפירשית לעיל עי״ש, וא״כ גם הוא ס״ל כן מדין מעברתא. וגם סה״ת ועוד ראשונים הביאו פירוש זה למעברתא ויישבו שלא יקשה על זה וכמו שהביא הב״י בסוף הסימן.

והנה הרא״ש [שהביאו הטור והב״י בסוסי׳ ל״ב] העיד שנהגו בדבר זה אלא שבטעם הדבר לא הסכים לפירוש שהוא מעברתא, ואת הפירוש שזהו תיתורא לא הזכיר

כלל, ולכן כתב טעם אחר שהוא בשביל להגן על התפילין שלא יתקלקלו עי״ש, ומהר״י אבוהב בסוף הסימן ע״ד הטור שם כתב וז״ל הנה יש מי שסובר שזה העור הל״מ, שהנה פירוש תיתורא הוא גשר והר״ז כגשר, אבל הרא״ש סובר שלא נאמר תיתורא אלא על ראש שהוא על עור שתופרים הבתים אבל אמר שזה העור נהגו מזה הטעם [שכתב הטור] ע״כ, הרי שהזכיר כבר את דברי הגאונים הנ״ל ושזה טעם המנהג אלא שהרא״ש כתב טעם אחר, ולא העיד שאין המנהג כן בזמנינו, ונראה מדבריו שהיו נוהגים כן. והב״י כתב שלא נהגו בזה בזמנו, והרמ״א בדרכ״מ בסוף הסימן ובהגהת שו״ע שם כתב שכן נהגו, אולם האחרונים שהביא המ״ב כתבו שלא נהגו בזמננו עי״ש. והנה כ״ז הוא להנחת הרא״ש שהוא רק משום הגנה ואין בזה צורך מדינא, אולם לפי מה שהבאנו נראה שטעם המנהג היה לא משום הגנה אלא או משום שזהו תיתורא לדעת רבים מהגאונים והראשונים, או משום שזהו מעברתא לדעת קצת מרבני צרפת ואשכנז, אולם בין למר ובין למר זהו דין מהל״מ שלעיכובא הוא.

והנה גם התוס׳ וסיעתם דס״ל שאין רצועה זו מהל״מ כתבו שאין כל מניעה לתת רצועה זו לשם שמירה ואין בזה משום בית שאינו רואה את האויר, אלא שהר״ש המובא באו״ז סי׳ תקס״ב ס״ל שאם אין דינה להיות - פוסלת מדין בית שאינו רואה את האויר עי״ש, וכן המרדכי שהביא הב״י בסוף הסימן כתב שיש לספק בדבר - אולם כאמור דעת התוס׳ וסה״ת ורוב הראשונים שהביא הב״י שם שאין פסול בזה, וכן מתבאר מדברי הרי״ד הנ״ל שכתב לחוש לב׳ הדעות וא״כ ס״ל שאין בזה איסור, ועוד שיש לעיין מדברי הר״ש שהביא המרדכי בדף י׳ ע״ב גבי מטלית האם יש בזה חשש של בית שאינו רואה את האויר וכתב שבשל יד ליכא בזה חשש עי״ש, וא״כ סותר דבריו להכא.

ונראה שאפילו אם יהא בזה איסור לדעת הר״ש והמרדכי - מ״מ אם לא שם רצועה זו ג״כ לא יצא יד״ח לדעת הגאונים והראשונים הנ״ל, ועדיף טפי לחוש לדבריהם כי רבים הם מאשר לחוש לדעת יחיד של הר״ש הנ״ל, וגם אפשר שהר״ש לא היה חולק על פירוש זה אם היה רואה שכן דעת רבים מהגאונים, [וע״ע בספר תעלומות סופרים סי׳ ח׳ [דף ה׳], ולפי מה שהבאנו דעת רבים מהגאונים והראשונים כן ודעת המרדכי היא דעת יחיד ולא כמו שחשב הוא ז״ל שהמחלוקת היא שקולה].

לאור האמור נראה שכיון שהאחרונים שביטלו המנהג כתבו כן עפ״י דברי הרא״ש שרצועה זו היא רק מדין שמירה וכתבו שבזמנינו א״צ לשמירה זו, אולם לפי הנ״ל לדעת 13 מרבותינו הגאונים והראשונים רצועה זו היא לעיכובא מדין תיתורא או מעברתא וכך נהגו במשך מאות בשנים בזמן הגאונים בבבל וכן בפרובינציא ובאשכנז ובצרפת וגם בספרד מזמנו של הרא״ש עד זמנו של מהר״י אבוהב [לפחות], ולא מצאנו מי שיאסור לעשות דבר זה אלא ספקו של המרדכי וכן הר״ש שגם בדבריו יש סתירה, ומאידך לדעת רוב הראשונים הנ״ל יש עיכובא בדבר אם לא עושים - ע״כ נראה שעדיף טפי להחזיר המנהג הקדום ולתפור רצועה זו עם תפירות התפלה כמ״ש הר״י אלברצלוני המובא בתיקון תפילין הנ״ל, ואין בזה משום יוהרא וכדומה משום שדבר זה נעשה בצינעה דהא תפילין של יד מכוסות בד״כ, ומעוד כמה טעמים. והעצה המובחרת היא לקחת קלף ולחתוך אותו

כמדת רוחב הבית ובאורך הנדרש ולצובעו בשחור ולתפור אותו כנ״ל[א].

ולשלמות והבנת צורת עשיית התיתורא הנ״ל - אצרף כאן תמונה של התפילין שלי עם התיתורא שעשיתי כדעת הגאונים והראשונים הנ״ל.

א. הערת הרב אהרן גבאי: ואני איני נוהג כך, אף שאני מסכים שבפועל היה כך בתפילין בכל עדות ישראל עד כמעט סוף תקופת הראשונים, ולכן פשוט שאין בזה סרך פיסול. ומ״מ לפי שורת הדין אין צורך לנהוג כן, שהרי הרמב״ם ודאי ידע דברי אותם גאונים ופליג עלייהו ולא הזכיר כלל רצועה זו, והיינו שהוא סובר שהמנהג הזה אינו אלא להגן בעלמא, ואין בו צורך כלל, וגם הרא״ש פליג על שיטה זו, ואף אם נניח שהרא״ש לא ראה דברי הגאונים, מ״מ אין סיבה להניח שהיה חוזר בו, והדברים ק״ו אם הרמב״ם שברוב התורה הולך כשיטת הגאונים פליג עלייהו בסוגיא זו, הרא״ש הרחוק משיטת הגאונים מהיכא תיתי שהיה חוזר בו. וא״כ יש לנו שני עמודים הוראה בשיטה אחת וא״כ זו היא שורת הדין לדידן, ומאחר שכך היא שורת הדין, ממילא לענ״ד אין נכון להחמיר בזה בשביל לצאת שיטות ראשונים שלא נפסקו, כי זו חומרא זרה ומוזרה. ויש להדגיש שאין כאן שאלה של מסורת שבזה יש משקל גדול לגאונים, שהרי כל עם ישראל נהג בפועל ברצועה זו, ומחלוקת הראשונים היא רק בנוגע לפירוש המילה תיתורא בסוגייא, ובפירושי סוגיות אין עדיפות לגאונים יותר מן הראשונים, ואדרבה רוב הראשונים נותנים משקל קטן מאד לגאונים בפירושי סוגיות, ובדרך כלל נקטינן בזה כהראשונים שהם בתראי לגאונים. ובס״ד אאריך עוד בנידון זה של ביאור התיתורא במק״א ואכמ״ל עכ״ד.

ויש להשיב הרבה על דבריו של ידידי הנ״ל, שאין שום סיבה למה לא להחמיר בזה, בפרט שעם ישראל בדורות האחרונים ובפרט בדורנו מחמירים חומרות רבות ומנסים להדר בכל מיני דברים אף שאין בהם עיקר, כ״ש בדבר זה.

ומה שעשה ק״ו מדברי הרמב״ם לדברי הרא״ש - דברים אלו אינם נכונים כלל, דהרא״ש לא כפוף כלל לרמב״ם, ואדרבה כפוף יותר לגאונים, ואם היה יודע גם מהרמב״ם וגם מהגאונים קרוב לודאי שהיה מעדיף דברי הגאונים על דברי הרמב״ם. ולדוגמא בעלמא עי׳ ביו״ד סי׳ רס״ז סעיף ס״ט בב״י שם שהביא דברי הרמב״ם שחלק להדיא על הגאונים וכתב שאין דבריהם נראים לו, והרא״ש הביא את דבריו וכתב שאין דבריו נראים אלא דברי הגאונים עי״ש. ומסתמא שיש עוד כאלה רבים, והדברים פשוטים בעיני שהרא״ש לא היה מבטל דברי הגאונים מפני הרמב״ם.

ויש להתבונן היטב שבסוגיא זו לא מצאנו מי שהביא את דברי הגאונים ׳להדיא׳ וחלק עליהם, ואין לנו אלא רק את ׳סתימת׳ הרמב״ם, וכן הראשונים שלא ראו את דברי הגאונים. ואין זו הדרך להקל ראש במצוה דאוריתא בסברות והשערות בעלמא.

ואבן, ידידי **הרב אסף טימור**, שידיו רב לו בעניני הסת״ם בעיון ובדיקה וחקירה מעמיקה בהרבה ענינים, כתב לי ג״כ להשיב ע״ד הרב גבאי, ושדברי נכונים, ואף עשה מעשה כמו שהעליתי, וגם מעשה לאחרים, אשריו ואשרי חלקו.

יג. צורת אות ח' בסת"ם והחוטר שעל גבה

פורסם בירחון 'האוצר' שבט תשע"ט.

איתא במנחות כ"ט ע"ב אמר רב אשי חזינה להו לספרי דוקני דחטרי להו לגגיה דחי"ת וכו' כלומר חי הוא ברומו של עולם עי"ש, ופרש"י לגגו של חית עושין למעלה כעין חוטר כזה וכו' עי"ש, והתוס' שם בד"ה דחטריה וכן הטור בסי' ל"ו ועוד ראשונים כתבו בשם רש"י שהגביה רגל שמאל של ח' עד למעלה עי"ש, ולפנינו ברש"י לא כתב 'בצדה השמאלי', אולם כנראה שכשרש"י צייר צורת החית כפי שכתב 'כזה' עשאה עם חוטר בצד שמאל ולכן כתבו כן הראשונים בשמו.

ובעצם הדין. כדברי רש"י כ"כ ר' גרשום המובא בשטמ"ק [מהדורת אילן] וז"ל שזוקפין כמעט לגגיה של חית כמקל ע"כ, והאו"ז בסי' תקמ"ט כתב שכפרש"י כ"פ ר' אליקים וכ"פ הערוך. ולשון הערוך ערך חטר ב' זוקפין מעט מעט לגגו של ח' כמקל עי"ש, וזה כלשון ר' גרשום הנ"ל. והגמ"י בספ"א מהלכות תפילין כתב שבערוך משמע כפירוש ר"ת עי"ש, אולם דבריו צ"ע דהא הערוך כתב כמין מקל, ור"ת מפרש לשון חטוטרת - עי' לקמן, והערוך הביא לקמיה בערך חטר ג' ענין חטוטרת, ומבואר שמחלק ביניהם וכאן הוא לשון מקל כפירש"י. והעיקר בדעת הערוך וסיעתו כפירוש האו"ז שהוא כרש"י. והרי"ד בפסקיו שם ג"כ דעתו כרש"י שכתב זוקפים העוקץ של ח' עי"ש, וכ"כ נכדו הריא"ז בהלכות ס"ת וז"ל הסופרים הדייקנין חוטרין גגו שלחית שעושין כמין חוטר זקוף בראשו עי"ש.

ויש ראשונים שכתבו שהוא חוטר אלא שהוא באמצע ולא בסוף הגג; כ"כ המאירי בקרי"ס מאמר שני חלק א' וז"ל ומפרשים בה בענין דחטרי לה שעושין תג אחד בחית כמין חוטר וזהו שקורין לה גג שהיא באמצע הגג ואלו היה בא' מראשי הגג היה קורא לה תגא וכו' ויש מפרשים שעושין בה כגון חטוטרת וכו' עי"ש, ומבואר שמחלוקת ר"ת ורש"י היא האם זה חטוטרת או תג ולא היכן נמצא החוטרא. וכן תר"י בפירושו לברכות רפ"ב כתב שעושין כמו תג למעלה באמצע הגג עי"ש.

ור"ת המובא בתוס' במנחות שם כתב לפרש באמצע גגו של חית גבוה מעט כמו חטרתא דגמלא דבאמצע עי"ש. ורבים מהראשונים הביאו דבריו יחד עם דברי רש"י, אלא שחלקם לא הכריעו במחלוקת כדעת מי, וחלקם כתבו שיר"ש יחמיר כדעת שניהם; הב"י בסי' ל"ו הזכיר דעת סה"ת, מרדכי, הגמ"י ורא"ש. ויש להוסיף יראים במצות תפילין [סי' ט"ז במהדורה הישנה], או"ז בסי' תקמ"ט, סמ"ק מצוה קנ"ג, המנהיג בהלכות תפילין ועוד.

אלא שנראה שנחלקו הראשונים בביאור דעת ר"ת; הנה בספר אלפא ביתא [לרבי יו"ט ליפמן מהילהויזן] שהביא הב"י כתב להדיא שהח' תהיה כמו שני זיינין רחוקים זו מזו כעובי קולמוס ומחוברים בגג גבוה יחדיו וכו' עי"ש, וכן מתבאר מדברי מהרי"ל

בתשובה סי׳ קל״ז גבי חוטרא דחית שאין נוגעין זה בזה [וכמו שהביא שם שדבריו עפ״י תקון תפלין הנ״ל] שהביא הב״י בסוף הסימן בשם מצאתי כתוב עי״ש. וכדבריו כתב גם בספר מקנה אברהם [דבלמש, ונציה רפ״ג] בריש הספר וז״ל יעשה חטוטרת לגגה של חית לפי ר״ת, אבל לפי רש״י יעשה גגה ישרה ועל גגה תג זקוף וכו׳ לצאת ידי שניהם יש לעשות שני זיינין עם חטוטרת וגם מקל זקוף וכו׳ עי״ש, ומבואר מדבריהם שלדעת ר״ת החטוטרת היא **במקום** הגג הישר **ולא תוספת** עליו. ובאמת שבשו״ת מהרי״ק החדשים סי׳ ל״ב עמד בזה להדיא וכתב ב׳ צדדים וז״ל ופשיטא דלישנא דקאמר דחטריה לגגיה דחית לא משמע שבא למעט האות כלל, ויותר היה ראוי לומר שבא לרבות מלמעט, ואפילו נימא שלא בא לרבות כדמשמע קצת מתוך לשון הפוסקים וכן המנהג שלא לעבות האות רק לחטרה באמצע גגה כעין חטוטרת הגמל - מ״מ פשיטא שאותה חטוטרת לכל הפחות צריך לעשותה כפי עובי שאר האותיות ולא לעשותה כעין קורי עכביש וכו׳ עי״ש, ומבואר שמנהג העולם כדעת התקון תפלין הנ״ל שלא בא לרבות אלא להחליף הגג בחטוטרת, אע״פ שבסברא היה נראה לו לא כך. ובאמת כך מנהג הסופרים בדורות האחרונים העושים כדעת ר״ת - כדעת התקון תפלין וסיעתו הנ״ל.

אולם נראה שאדרבה דעת רוב הראשונים בהבנת ר״ת אינה כן אלא כפי שהבין מתחלה המהרי״ק שעושים האות כרש״י אלא שמוסיפים באמצע כמין חטוטרת על גג ולא במקומו; הנה המרדכי במנחות סי׳ תתקנ״ג כתב בשם ר״ת כעין חטרת גמל באמצע גגה ׳קבוצת דיו׳ עי״ש, וכבר דייקו לנכון בשו״ת לב שלמה [לר״ש הלוי סאלוניקי תקס״ח, והובאה תשובתו גם ביד אהרן מהדורא בתרא בהגהות בית יוסף בסי׳ ל״ו] סי׳ ב׳ ובספר אמרי שפר בכלל ה׳ [דף י״ח] דס״ל בדעת ר״ת שהח׳ היא כרש״י ממש אלא שמוסיפים על גבה באמצע האות קבוצת דיו כחטוטרת הגמל. ועוד ראיה לזה מדברי המרדכי שכתב וז״ל והיה אומר ר״ת לעשות שניהם מקל בראשה דרך כתיבתה [כרש״י] וגם כדפירש באמצעתיה [כר״ת], וגם לא מיפסיל בהכי אפילו אינה נעשית בדרך כתיבה כיון דקרי ליה תינוק לא טיפש ולא חכים ע״כ, וכונתו שאם לא עשו כלל חוטרא אפילו חוטרא דרש״י שהיא בדרך הכתיבה [וכ״ש חוטרא דר״ת] לא מיפסיל משום שתינוק דלא חכים ולא טיפש קוראה חית, ואם כדברי התיקון תפילין וסיעתו - ודאי שללא החוטרא הוי כשני זיינין ולא כחית, וע״כ דס״ל שהחוטרא דר״ת מוסיף ולא מחליף את הגג. וכן דייק לנכון בשו״ת צמח צדק יו״ד סי׳ ר״ה אות ו׳ מדברי הגמ״י הנ״ל שכתב שבערוך משמע כפירוש ר״ת מדכתב זוקפין מעט לגגו של חית כמקל, ומזה משמע שא״צ כלל שיהיה חלול עי״ש, וכונתו ברורה דהא הערוך שכתב כמקל וכן רש״י שכתב כן ודאי שאין כונתם שעושים חלל במקום המקל אלא הוא בנוסף לגוף האות, אלא שהגמ״י דייק מזה שהערוך לא כתב שעושים זאת בצד שמאל - שהוא באמצע וכדעת ר״ת [אע״פ שלעיל כתבנו שהעיקר שלא כדבריו בדעת הערוך], ומבואר שהבין בדברי ר״ת שהוא בנוסף לאות. ועוד הוסיף הצ״צ שגם מלשון חטוטרת גמל משמע כן שהרי היא אינה חלולה עי״ש.

אלא שכתבו הצ״צ ועוד אחרונים שמדברי התוס׳ במנחות כ״ט ע״ב בראייתם לר״ת מהגמ׳ בשבת ק״ד ע״ב נראה שהגג חלול, והוא שהתוס׳ הביאו ראיה מהא דאיתא נטלו

לגגו של חית ועשאו ב' זיינין משמע דלא כרש"י, והבינו האחרונים שכונתם שהגג היא החטוטרת ולפ"ז אתי שפיר משא"כ לרש"י. אולם אין הבנה זו נכונה, ואדרבה מזה מתבאר ההיפך; דהנה מקור דברי ר"ת הם בהלכות ס"ת שלו שנדפס במחזור ויטרי סי' תקי"ז, ושם בעמ' 655 כתב וז"ל ורבינו זקיני פירש כעין מקל, ואין נראין דבריו, חדא דגגו משמע האמצע כדאמרינן בהבונה כגון שנטלו לגגו דח' וכו', ועוד תגא דחית הו"ל למקריה כדאמרינן בהבונה התם כגון שנטלו לתגיה דד' וכו' עי"ש. וכ"כ האו"ז, סה"ת, המנהיג ועוד בהביאם דברי ר"ת. ומבואר למדייק היטב בדבריהם שכל מה שהוקשה לר"ת על רש"י זה שאין סוף האות נקראת גג אלא אמצע האות, וכשאמרה הגמ' נטלו לגגו של חית הכונה לאמצע האות ממש, וכיון שאמצע האות נקראת חית - אותה חוטרים, אלא שהוסיף ר"ת שאין חטריה לשון חוטר אלא לשון חטוטרת, ולכן כתב המרדכי שצריך קבוצת דיו כמו חטוטרת הגמל, אבל אין זכר לזה שהחטוטרת היא נקראת גג האות, אלא אדרבה ממשמעות הגמ' משמע דחטריה 'לגגיה' דחית, כלומר שיש לה גג ואותו חוטרים, ועי' בשו"ת לב שלמה שם שעמד בדיוקים אלו וכתב שמשמע יותר כדעת המרדכי הנ"ל, ולסברת החולקים צריך לידחק בגמ' טובא עי"ש.

ובאמת שבפשט דברי הגמ' בשבת מפורש ברשב"א ותלמידיו שגג האות זהו גופה של אות ולא החטוטרת; ז"ל הרשב"א שם וכן צריך להיות שני חטוטרות לחית בגגה [ויש שם ציורים אלא שאינם מדויקים] ותדע מדתנן בפרקין נתכוון לכתוב חית וכתב שני זיינין, ותניא נמי בגמרא כגון שנטלו לגג של חי"ת ועשאו שני זיינ"ן דאלמא לשני ראשי הגג יש כמין חטוטרות כצורת הזי"ן ע"כ, וכ"כ הריטב"א שם וז"ל וצריך שיבלוט גגו של חי"ת לכל אחד מן הצדדים מכנגד רגליו שאם בא לגרור בנתים יהא נראה כשתי זיינ"ן, וכדאמרינן לקמן נטלו לגגו של חי"ת ועשאו שתי זיינ"ן ע"כ, וזוהי כונת הר"ן שכתב וז"ל וצריך ג"כ לעשות שני ראשין לגג החית ולא סגי בראש אחד בלבד וראיה לדבר וכו' דאלמא שני ראשין יש לו לגגו של חית עי"ש, וכונתו כמו שמתבאר מדברי הרשב"א והריטב"א [ודלא כמו שמצוייר בש"ס שלנו] שצריך שיבלוט הגג מב' הצדדים ולא מיירי כלל בחטוטרת, וכ"כ מהר"ם הלוי בשו"ת דרכי נועם סי' א' בדעת הר"ן עי"ש, ואם כי הם לא הזכירו ענין החוטרא הנזכרת בגמ' במנחות מה טיבה והיכן עושים אותה - מ"מ תסגי לן דסבירא להו שהח' גג ישר ומלא ואינו חלוק באמצע, ולענין החוטרא אפשר שיסברו כרש"י ואפשר כר"ת.

ולעצם ראיית הרשב"א וסיעתו הנ"ל מהגמ' בשבת שצריך שיבלוט גגו של חית וכו' - המרדכי בהלק"ט הביא כן בשם ר"י ודחה וז"ל ועוד יש לדקדק מההיא דשקליה לגגו דחי"ת ועשאו שני זיינין דצורת החי"ת אינה עגולה מן הצדדין אלא תגין תגין אית לה מכאן ומכאן כמו זיין לצד ימין לגגה ואז לכאורה כי שקלת אמצע הגג נשארו שני זיינין, ואומר ר"י נהי דאין צורתה כך מ"מ לא מיפסלא בהכי וזימנין דמתרמי דעבד הכי ואיכא שני זיינין ע"כ, ומבואר מדבריו שאדרבה עיקר צורת החית אין לה תגין מכאן ומכאן אלא שאם עשאה כך לא מיפסלא ובזה מיירי הגמ'.

א"כ נמצא שיש כמה מחלוקות בענין חוטרא דחית; חדא האם הוא באמצע או בסוף האות, ואידך האם זה מקל או חטוטרת, ועוד האם החטוטרת היא במקום הגג או בנוסף לגג. ומחלוקת נוספת שבא לא דיברו רש"י ור"ת כלל אלא הרשב"א וסיעתו נחלקו עם הר"י והמרדכי האם לכתחלה צריך שיבלטו ב' הראשים של הח' או שאין זה לכתחלה.

והנה הב"י בסי' ל"ו הביא בשם מצאתי כתוב [והוא בתשובת מהרי"ל סי' קל"ז] וז"ל ואין התינוקות מורגלים באלו דאפילו המוכשר כתיקונו קורין לו שני זיינין עי"ש, וכך בדקתי אני שהתינוקות קורין לחית דס"ת דידן שני זיינין, אלא שמהרי"ל כתב שאין ראיה מהתינוק דהא אינו מורגל בצורה זו ולכן ודאי שאין לפסול עי"ש, אולם להאמור יש לעיין בזה טובא דהא לדעת רש"י וכן שא"ר בדעת ר"ת - אין זו צורת חית ולפי דעתם באמת כיון שהתינוק קורא ב' זיינין יש לפסול אות זו בצורה כזו, ורק לפי הבנת התיקון תפילין ומהרי"ל וסיעתם שזוהי צורת האות - אין לפסול, אבל לדעת רוב הראשונים נראה שחית דידן אינה כשרה, וכן מתבאר להדיא מדברי המרדכי שהביא הב"י שהעתקנו לעיל שאות ח' כשרה רק אם התינוק קוראה ולא אומרים שהתינוק אינו רגיל לקרוא אות ח', וזהו כנ"ל.

ולמעשה. הנה האשכנזים נוהגים כדעת התקון תפלין וסיעתו לעשות חטוטרת ללא גג במקומה ובנוסף לזה מקל לחוש גם לרש"י. והספרדים כפי שהביא המו"ק בצורת האותיות לספרדים בסי' ל"ו נהגו לעשות כרש"י או ר ו או ד ו. ובאמת שהמעיין בס"ת הקדמונים מלפני כאלף שנה עד לפני כ400 שנה בערך - עי' בסו"ס פתשגן הכתב ובסו"ס מסורת צורת האותיות ובסו"ס ילקוט כתרי אותיות - יראה שכולם עשו ללא חטוטרת באמצע אלא גג ישר ותו לא[א], ורק בדורות האחרונים שינו הספרדים לעשות כדעת התקון תפלין וכמ"ש הקול יעקב שכך נוהגים בבגדאד, וכן כתב הוא עצמו בספר תורה שלו, וכן נוהגים הספרדים כיום, ועי' בספר שלטי הגבורים לר' אברהם הרופא בדף קע"ד ע"א שכתב שפשט המנהג לעשותה לפעמים עם חטוטרת ולפעמים בלי חטוטרת, והסופר ר' מאיר מפאדובה היה כותב אותה בספריו בלי חטוטרת חוץ מהחית של וחרה אף ה' וכו' והסופר ר' יהוסף זרקא היה עושה כל החיתין עם חטוטרת בספרים שלו עי"ש. אולם להאמור אדרבה עדיף שלא לנהוג כן דהא גם בדעת ר"ת רוב הראשונים ס"ל שעכ"פ צריך שהגג יהיה מלא ועליו להוסיף חטוטרת ולא לגרוע מהגג, ועוד שכתב מהרי"ק שצריך שהחטוטרת תהיה לפחות כעובי האות, ולא הכל מקפידים ע"ז [בעיקר בחטוטרת השמאלית עפ"י דעת הגר"ז בשם המקובלים - עי' קול יעקב], ועוד שכל הקדמונים לא עשו כלל

א. ובחלקם אף לא עשו חטוטרת כלל, ובאמת שאין החטוטרת מעכבת, דאמנם המ"ב והקול יעקב בצורת אות ח' הביאו שהפמ"ג מסתפק אם זה מעכב, אולם רוב האחרונים ס"ל להכשיר כדמשמע מדברי מהר"י אבוהב שהביא הב"י בסוף הסימן [בשם מצאתי כתוב]. ובאמת שכן מפורש במאירי בקרי"ס מאמר ב' חלק א' שהביא הפירושים בענין חוטרא דחית שכך עושים ספרי דוקני וכתב ואלו נפסלו בכך למה היה מיחסם לספרי דווקני אלא ודאי לא נפסלו עי"ש, וכ"כ להדיא הרשב"ץ בתשובה ח"א סי' נ"א וז"ל ואין לומר שבחטטרת גגה דחית יפסל ס"ת שא"כ לא תמצא ספר כשר שהרי לא נהגו כלל בשום חטרה לא כזה ולא כזה, ועוד דלספרי דוקאני היא ולא לעכובא עי"ש.

כר"ת אלא כרש"י ועשו מקל קטן אלא שחלקם עשו בסוף האות ממש וחלקם קרוב לסוף האות, וחלקם עשו תג באמצע, ונראה שדבר זה אינו מעכב היכן לעשותו ועדיף לעשותו בסוף האות או קרוב לסופו. ובעיקר לפי מה שכתבנו להעיר שנראה שלדעת שא"ר חית דתיקון סופרים ומהרי"ל פסולה.

וכן עדיף לעשות כצורת ד ו [מה שנקרא בלשון הסופרים ח' דרש"י עם יציאה משני הצדדים] שאם יגרור באמצע יהיה שני זיינין אף שגם זה אינו מעכב, וכן בספרים הישנים הנ"ל לא הקפידו בזה אלא עשו אפילו באותו ספר פעם כך ופעם כך, וס"ל כדעת ר"י המובא במרדכי הנ"ל, אלא שעדיף טפי לעשות כדעת הרשב"א וסיעתו שיבלוט מב' הצדדים כיון שכך כשר אליבא דכו"ע.

סיכום

לספרדים יש לכתוב אות ח' כרש"י כמנהג הקדום ולא כמנהג המאוחר שעושים אותה כשני זיינין שיש בזה חשש לכשרות האות לדעת רוב הראשונים[ב].

ב. וכן העלה הרב און אברהם סקלי בקובץ 'מנורה בדרום' כסלו תשפ"ג עי"ש.

יד. האם יש איסור לנשים לומר ברוך שאמר, ישתבח וברכות ק"ש בשם ומלכות

נדפס בקובץ 'רב ברכות' אלול תשע"ט.

השו"ע בסי' י"ז ס"ב וסי' תקפ"ט ס"ו פסק כדעת הרמב"ם ועוד ראשונים שאין לנשים לברך על מ"ע שהז"ג שהם פטורות מהם, אלא יעשו המצוה בלא ברכה. ודנו האחרונים מה הדין בברכות השבח שאין בהם 'וציונו' האם גם בזה לא יכולות לברך או שבזה לכו"ע יכולות לברך אם ירצו;

מרן הגרע"י זצ"ל האריך בזה בכמה מקומות ומהם בשו"ת יבי"א ח"א סי' כ"ח בתחילתו, ח"ב סי' ו', ח"ח סי' ח', ח"ט סי' י"א וסי' ק"ח אות כ"ח ול"ב, וכן בשו"ת יחו"ד ח"ג סי' ג', והעלה שאין לנשים לברך ברכות אלו. והמתבאר מדבריו שם לאחר כל האריכות שהפוסקים שכתבו שאין לנשים לברך גם ברכות שאין בהם וציונו הם הר"ב יריעות האהל [גאגין] בדף ס"ג ע"א והלאה. וכן הר"ב כפי אהרן בח"ב סי' ח' [אלא שהוא לא הזכיר סברא זו כלל ולא דן האם יש חילוק בין וציונו או לא אלא כתב בסתמא שאין להם לברך ברכת אשר גאלנו בפסח עי"ש].

אולם רבים מהאחרונים ס"ל בפשיטות לחלק ביניהם ומהם הצל"ח בברכות כ"ו ע"א, הכה"ח בסי' ע' סוף אות א' [אע"פ שבסי' י"ז ותקפ"ט הביא את המחלוקת לגבי ברכות המצוות ולא הכריע להדיא כדעת הברכ"י עי"ש, ומוכח שמחלק בין ברכות השבח לברכות המצוות], וכ"ד רבינו יוסף חיים זצ"ל כפי שהביא בשו"ת שערי עזרא [בצרי] ח"ב סי' י"ז שכך אמרה לו סבתו שהיתה בת אחותו של הבא"ח שהורה לה להתפלל כל התפלה מתחלה ועד סוף עי"ש, וכ"ד הגר"ע עטייה כפי שהביא האול"צ ח"ב פרק ד' הערה א' וכן דעתו שם, וכ"ד הר"ב איש מצליח כפי שהביא בירחון 'אור תורה' ניסן תשנ"ה סוסי' ט', וכ"ד רבים מחכמי הדור האחרון האשכנזים בדעת מרן השו"ע ומהם הרב אהרן יצחק זסלנסקי שהביא בשו"ת יבי"א ח"א סי' כ"ח, הגרש"ז אוירבך שהביא בשו"ת יבי"א ח"ט הנ"ל, מועדים וזמנים ח"ח סי' א' אות ב', שו"ת מחזה אליהו סי' ט"ז אות ב' ועוד, וכ"ד הרה"ג יצחק רצאבי בשולחן ערוך המקוצר סוף סי' י"א וסי' ק"י הערה מ"ט באורך עי"ש. ובאמת שנראה עיקר כדבריהם ונראה לדון בראיותיו של מרן הגרע"י זצ"ל;

ראיות מדברי הראשונים שמותר לנשים לברך ברכות שאין בהם 'וציונו'

הנה המעיין בדברי הראשונים שדנו בברכת המצוות שהז"ג לנשים - יראה שלמעשה אין אף אחד מהראשונים דס"ל לאסור אלא אדרבה גם האוסרים כתבו שהטעם הוא

משום שאינן יכולות לומר וציונו; ז"ל **הסמ"ג** עשה מ"ב אבל זהו תימה מהו וציונו בדבר שאינה מחויבת לא מדאוריתא ולא מדרבנן וכו' עי"ש. **והמאירי** בעירובין צ"ו כתב וז"ל אבל אשה אין מברכת עליה שהרי א"א לה לומר וציונו עי"ש. וכ"כ **האו"ז** בסי' רס"ו בתחלתו שהצד לאסור לנשים לברך הוא משום שאיך יכולות לומר וציונו עי"ש, וגם בסוף הסימן כתב כן עי"ש. וכן **הרי"ד** בספר המכריע סי' ע"ח כתב שחוץ מהטעם של בל תוסיף לשיטתו יש גם איסור ברכה לבטלה שלא צוה אותן לא הבורא ולא חכמים, ובהמשך דחה את ראיית ר"ת מסומא שמברך על ההגדה כדדחה הרא"ש בקידושין וז"ל אי אמר סומא הגדה לנפשיה אין בכך כלום דמאי ברכה איכא בהגדה מאי דחתים ברוך אשר גאלנו היא שבח והודיה למקום שגאלנו ואין זו ברכת מצוה שתקבענו עליו חובה עי"ש [ולשיטתיה אזיל בסוכה מ"ד ע"ב שכתב כעי"ז לגבי ברכה על מנהג שיש הבדל בין אם אומרים וציונו כברכת ההלל שאסור, לבין ברכת השבח כהפטרה דשרי עי"ש]. ומפורש דס"ל למעשה להתיר בברכת השבח. וכן **המ"מ** כתב כן בדעת הרמב"ם וכמו שהביא הב"י בסי' תקפ"ט שזו הסיבה שאסור משום וציונו.

והנה ר' אפרים בתשובתו לר"ת בספר הישר סי' ס"ה אות ד' וכן ר' מנוח פ"ב משופר ה"ב כתבו שא"א להן לברך דהא ברכה שא"צ דאורייתא היא וכל מה שהתירו זה תקיעת שופר שהיא שבות עי"ש, וכתב בשו"ת יבי"א שם שמזה שכתבו שהטעם הוא משום ברכה שא"צ דאוריתא נראה שגם בברכת השבח אסור עי"ש. אולם אדרבה מפורש **בר' מנוח** שהטעם הוא משום וציונו שכתב שם בהמשך דבריו וז"ל מיהו לא מצי מברכי אשר קדשנו דהא שקרא הוא וברכה לבטלה הוא ואין מקבלות שכר אלא כשאינו מצווה ועושה עי"ש, ומבואר להדיא שהאיסור הוא רק בגלל וציונו. וכן מפורש בר' מנוח פ"ז מלולב הי"ט גבי אשה בנטילת לולב שכתב וז"ל אבל נשים פטורות מלולב ואם נוטלות אותו מצוה קא עבדי כמי שאינו מצווה ועושה מיהו לא מברכי כלל כמו שביארנו בפרק שני אבל שהחיינו מצוה לברך ע"כ. ומפורש להדיא שמחלק בין ברכות שיש בהם וציונו שאינם רשאות לברך לבין ברכות השבח דשרי וכנ"ל [ועי' לקמן בעיקר דברי ר' מנוח לענין שהחיינו]. ומה שכתבו ר' אפרים ור' מנוח בתחלה שטעם האיסור הוא כיון שברכה שא"צ מדאורייתא - כונתם רק לברכות המצוות, שכיון שאומרת וציונו וה' לא ציוה אותה - אינה יכולה לברך, משא"כ אם היינו אומרים שברכה שא"צ אסורה מדרבנן - יש כח ביד חכמים להתיר לה לברך כיון שכוונתה על כלל ישראל הגברים שה' ציוה אותם, אבל לא מיירו כלל בברכות השבח, וגם אין כונתם שזהו טעם עצמי שברכה שא"צ אסורה מהתורה אלא שמשום כך לא יכולות לומר וציונו וכמפורש בר' מנוח הנ"ל להדיא.

והב"י בסי' תקפ"ט הביא מהאגור בשם ר' ישעיה שאסור לנשים לברך גם משום בל תוסיף וגם משום ברכה שאינה צריכה עי"ש, וכתב הר"ב יריעות האהל דף ס"ג ע"ב שמהטעם השני נראה שאף בברכות השבח אסור [וכמו שכתב מרן הגרע"י הנ"ל] והשיג על הצל"ח שלא כתב כן עי"ש. אולם גרם לו כן משום שלא ראה דברי ר' ישעיה במקורם, והם בספר המכריע שהעתקנו לעיל שכתב להדיא שכל האיסור הוא רק בברכות המצוות,

וכוונתו במה שכתב שהאיסור הוא משום ברכה שאינה צריכה היא משום שאומרת וציונו וכנ״ל בדעת ר׳ מנוח.

משא ומתן בדברי מרן הגרע״י בזה

והנה בשו״ת יבי״א שם כתב שמדברי ר״ת מבואר דס״ל שאין לחלק ביניהם דהא הביא ראיה שמותר לנשים לברך על מ״ע שהז״ג מסומא בפסחים קט״ז ע״ב שמברך ברכת אשר גאלנו אף אם פטור מהגדה וה״ה ברכת המצוות, והרי שם זה ברכות השבח וכמו שדחה הרא״ש, וא״כ ע״כ שלר״ת אין לחלק בזה וא״כ יש לחוש לזה ואין לברך עי״ש. אולם צ״ע דהא ר״ת מכח זה כתב שהכל מותר בין ברכות השבח ובין ברכות המצוות, והרא״ש שחילק ביניהם כתב שברכות השבח מותרות והמצוות אסורות, אבל לא מצאנו למי שיאסור גם בברכות השבח למעשה, ומה שייך לקחת את סברת ר״ת שאין לחלק ביניהם וס״ל למעשה להתיר בשניהם ולחשוש לה נגד דעתו ונגד שאר הראשונים כנ״ל.

והרשב״א בחידושיו לגיטין מ׳ ע״א כתב וז״ל ולאו משום דעבד אסור בתפילין ומשום שאסור לברך על מצוה שהז״ג שהרי נשים קוראות ק״ש ומברכות לפניה ולאחריה ואין ממחין בידן וכו׳ עי״ש, הרי שהביא ראיה מברכות שאין בהם וציונו לכל מ״ע שהז״ג, וגם מזה הביא ביבי״א ראיה שיש לחלק ביניהם. אולם גם בזה הדחיה היא כנ״ל דהא הרשב״א מכח סברא זו ס״ל שמברכים על כל מ״ע שהז״ג, ואדרבה נראה מדבריו ראיה להתיר דהא הוא בא להוכיח למ״ע שהז״ג שלא ידוע לו שמברכים והוכיח זאת מברכות ק״ש שמברכות ולא ממחין בידם, ומבואר שהמנהג הפשוט היה כן ולא עלה על דעתו לומר שהוא אינו כדין, דאם כן מה מייתי הא היא גופא עליה אנו דנים שאולי מנהג זה אינו נכון, אלא ודאי שמנהג זה פשט ומוסכם שכן הוא [דומיא דראיית ר״ת מסומא בהגדה ומברכות התורה שגם שם ודאי שהדין כן הוא] אלא שהרשב״א למד מזה גם לשאר מ״ע שהז״ג, והחולקים יאמרו דיש לחלק בין וציונו לשאר ברכות השבח.

ועוד האריך שם ביבי״א להוכיח [וכ״ה גם ביריעות האהל שם] שגם בברכות השבח אמרינן סב״ל וא״כ ה״ה לאשה שפטורה שאין לה לברך עי״ש. אולם צ״ע מה ענין זה לזה, דאטו לר״ת דס״ל שנשים מברכות על מ״ע שהז״ג - גבר שנטל לולב ונפטר כבר מהמצוה האם יוכל ליטול עוד פעם ולברך שוב כמו שאשה מברכת אע״פ שאינה חייבת - אלא החילוק הוא פשוט שאדם שכבר יצא יד״ח נפטר לגמרי מהמצוה ולא יכול לעשותה שוב, ולכן גם אם הסתפק אם עשה המצוה או לא - אמרינן סב״ל, דאולי כבר עשאה, משא״כ אשה שעוד לא עשתה המצוה אלא שאינה מצווה בזה אמרינן שאם רוצה לחייב עצמה מותר כיון שיש לה שכר על כך כמי שאינו מצווה ועושה ואם אין בעיה של וציונו שרי לה לברך, ולכן אף דשפיר אמרינן סב״ל בברכות השבח - זה במי שהסתפק אם קיים המצוה שעל הצד שקיימה לא יכול לקיימה שוב, או במצוה שיש לה ענין מסוים כדי לקיימה כמו בהגומל שלא כל אדם יכול לברך הגומל, אבל באשה במצוה שאין בה וציונו יכולה לברך וכדמוכח מכל הראשונים הנ״ל.

והנה בשו"ת יבי"א שם הביא לדברי הרמ"א בסוסי' רצ"ו שכתב שכיון שנשים פטורות מהבדלה לא יעשו הבדלה לעצמן, ומבואר שגם בברכות השבח אין להם לברך. והנה גם אם היה הפירוש כן ברמ"א מ"מ בדברי כל הראשונים הנ"ל מבואר לא כך ולא שבקינן דבריהם מפני דברי הרמ"א. אולם הרי הב"ח והמג"א חלקו שם על הרמ"א וס"ל שעכ"פ לדעות שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזי"ג א"כ ה"ה גם בהבדלה. ובר מן דין התו"ש שם פירש טעם אחר בדברי הרמ"א שלא יבואו להוציא אנשים עי"ש, וא"כ אין מדברי הרמ"א ראיה לאסור לנשים לברך ברכות השבח. וגם המג"א בסוף דבריו הביא את דברי הרא"ש דס"ל שבברכות שאין וציונו אפשר לכו"ע לברך והסכים לזה עי"ש, וא"כ גם מזה אין ראיה כלל לאסור.

וא"כ נמצא שמלבד דעת רוב הראשונים [כעשרים במספר] דס"ל שמותר לאשה לברך על כל מ"ע שהזי"ג אף שאומרת וציונו - בברכות השבח ובשאר ברכות שאין בהם וציונו כולהו ס"ל להיתרא וכמפורש להדיא ברי"ד ובר' מנוח וכן מתבאר מדברי שא"ר, ולא מצאנו לאף אחד מהראשונים שאוסר, וכ"ד רוב גדולי האחרונים בדורות הקודמים ובדור האחרון הספרדים והאשכנזים בדעת השו"ע וכמו שהבאנו לעיל.

ברכת שהחיינו על לולב

הבאנו לעיל את דברי ר' מנוח דס"ל שיכולות לברך, ובש"ת יבי"א ח"ד סי' נ' הביא דבריו וכתב שאולי נאמר דאם איתא להאי חידושא לא הוו שתקי מניה שאר פוסקים והדרינן לכלל דסב"ל, ועוד הביא דברי מהרש"ל בחכמת שלמה סוכה מ"ו ע"א שאין שייך שהחיינו [על מצוות] אלא עם ברכה אחרת, והעלה שאמנם אין למחות ביד הנוהגות לברך שהחיינו על לולב מדין ס"ס, אולם לכתחלה לא יברכו עי"ש, אולם גם בזה יש לדון; חדא דהא מהרש"ל לא ראה דברי ר' מנוח ואפשר שהיה מבטל דבריו מפני ר' מנוח, ועוד שכבר הקשה בשו"ת דברי ישראל [ולץ] ח"א סי' נ"א מהגמ' בברכות ל"ז ע"ב היה עומד ומקריב מנחות אומר שהחיינו עי"ש, ומפורש שגם במצוות שייך שהחיינו ללא ברכה אחרת, ומה שכתב מרן הגרע"י זצ"ל שהפוסקים שתקו מינה - הנה לדעת רוב הראשונים נשים יכולות לברך על ברכת המצוה עצמה וה"ה שהחיינו, וגם החולקים כתבו שהאיסור הוא לומר וציונו וא"כ ממילא משמע ששהחיינו אפשר לברך וכמו שלא כתבו שמותר לנשים לברך ברוך שאמר וברכות ק"ש וכדומה כיון דממילא משמע כיון שאין סיבה לאסור, וה"ה הכא, ור' מנוח כתב להדיא את מה שמשמע מדברי הראשונים, וקשה לעקור דבר מפורש בר' מנוח משום שראשונים אחרים לא כתבו זאת, וכמו שביארנו הטעם.

סיכום

גם נשים ספרדיות הנוהגות כדעת השו"ע ואינן מברכות על מ"ע שהזי"ג שיש בה 'וציונו' כלולב וסוכה וכדומה - יכולות לברך ברוך שאמר ישתבח וברכות ק"ש, כיון שאין בהם 'וציונו', וכפי שמפורש בדברי הראשונים והב"י ורוב האחרונים.

וכמו כן כשנוטלות לולב יכולות לברך ברכת שהחיינו אף שאינן מברכות ברכת על נטילת לולב כדכתב ר׳ מנוח.

טו. האם מותר לנשים שלא מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן - לברך ברכות התורה

נדפס בירחון 'אור תורה' אב תשע"ג[א].

הב"י בסוסי' מ"ז כתב וז"ל וכתב עוד האגור בשם מהר"י מולין דנשים מברכות ברכות התורה אע"פ שאינן חייבות ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות - זהו בתורה שבע"פ אבל לא תורה שבכתב. ואע"פ שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבע"פ - מ"מ אין לשנות מטבע הברכות. ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפלה כנגד קרבנות תקנום והן חייבות בתפלה וא"כ חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות. וכ"ש לדברי סמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכין להן ע"כ.

והנה על ב' הטעמים הראשונים הרבו האחרונים להקשות, דהא גם תורה שבכתב אין ללמדה לכתחלה, וגם קרבנות אינה חייבת לומר, דהא אפילו זכרים אינם חייבים באמירת הקרבנות - עי' מו"ק, חק"ל סי' י', שו"ת יוסף אומץ סי' מ"ז ועוד.

ובענין הטעם הג' שחייבות ללמוד מצוות השייכות להן - עי' בחק"ל שם שתמה מנין לנו דין זה שחייבות בכך, ומבואר בגמ' חגיגה ג' ע"א אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע, ומבואר שאין עליהן חובת לימוד וכן בשאר דוכתי עי"ש. ובשו"ת יוסף אומץ הנ"ל כתב שבודאי אין על הנשים מצוות ת"ת גם במצוות שהם חייבות אלא שיש עליהן חיוב ללמוד איך לקיים את המצוות שלהן וא"כ יש להן 'שייכות' בת"ת ועל זה יכולות לברך בה"ת עיש"ב. והנה מה שכתב שאין עליהן חיוב בת"ת אף שבאגור כתוב ש'חייבות' - באמת מפורש כדבריו בהקדמת סמ"ק [שהוא המקור לדין זה ולא הסמ"ג] שצוה [הסמ"ק] לומר לנשים מצוות עשה ולא תעשה שילמדו בהם ויהיה להם שכר טוב דהא אפילו גוי שעוסק בתורה יש לו שכר וכו' עי"ש, ומבואר שאין זה חיוב אלא כדין מי שאינו מצווה ועושה שיש לו שכר טוב. וגם ספר חסידים סי' שי"ג [שהביאו היוסף אומץ שם] שכתב שחייב אדם ללמד לבנותיו את דיני המצוות הנוהגות בהן עי"ש - כבר כתב הרחיד"א שאין זה חיוב מדין ת"ת אלא ידיעה כדי לקיים המצוות.

והנה אף אם נסכים להנחת הרחיד"א שכיון שיש להם שייכות בתורה יכולות הם לברך - עדיין יקשה, דהא ברה"ת צריכה להיות עובר לעשייתה לדעת רוב הראשונים[ב],

---

א. וע"ע במאמרו של הרב דניאל אדר בירחון 'האוצר' אלול תש"פ [גליון מ"ד] שגם העלה כדברי עי"ש. וע"ע במו"מ בענין זה ביני לבין הרב דוד אריה הילדסהיים והרב עידו אלבה בירחון 'האוצר' שבט תש"פ [גליון ל"ז].

ב. ומהם הרשב"ץ, ר' בנימין אחי שה"ל, מאירי וריא"ז [ודלא כמו שנראה מהתוס' בברכות י"א ע"ב], וכן הסכימו רוב האחרונים שם ומהם הב"ח, פר"ח, מו"ק, הגר"א ועוד ודלא כמו שכתב השו"ע בס"ט שרק

וא״כ האשה שמברכת צריכה ללמוד מיד לאחר מכן את המצוות הנוהגות בה שבהן היא מצווה ולא לקרוא פסוקי ברכת כהנים שאינה מצווה כלל ללמדם ואפילו איסורא איכא בזה לכתחלה. ואף לדעת מרן השו״ע שכתב שרק ׳נכון׳ ללמוד מיד לאחר הברכות - עדיין אינו מובן למה הנשים לא מקפידות בזה ללמוד מצוות השייכות להם כמו שמקפידים האנשים.

ובר מן דין הנחה זו שאשה יש לה שייכות בתורה - הנה הרחיד״א הביא שכ״כ גם הב״י ביו״ד סי׳ ש״מ גבי קריעה על אשה שראה אותה בשעת יציאת הנשמה שאף לדעת רש״י שסיבת הקריעה היא על התורה שיכול היה ללמוד - גם באשה שייך זה כיון שהיתה חייבת ללמוד מעשה המצוות השייכים לה עי״ש. אולם מדברי הראשונים שם מבואר דפליגי על זה דהא הרמב״ן שהביא הטור שם וכן הר״ן, ריטב״א, מאירי ותלמיד הרשב״א במו״ק שם כתבו בדעת רש״י שלא קורעים על אשה שאינה כלל בת״ת עי״ש, וא״כ מתבאר מדבריהם שאין לה שייכות כלל בת״ת. וכן מבואר בדברי המאירי שהביא החק״ל שם בסוף דבריו שכתב שקטן יש לו שייכות בת״ת משא״כ אשה עי״ש. ולשיטתו אזיל. ואף שבודאי צריכה לדעת מעשה המצוות אין זה בגדר ת״ת אלא הכשר לעשיית המצוה דומיא דבניית סוכה וקניית תפלין וכדומה שאין זה מצוה אף שנצרך לעשיית המצוה מ״מ הוי הכשר בעלמא וה״ה גם ללמוד דיני המצוה המעשיים שאינם נקראים מצוה ולא ת״ת אלא הכשר לקיים המצוה. ודבר זה מוכרח דהא ודאי שאין שהאשה חייבת ללמוד טעמי המצוות ופירושיהם אלא את הדינים גרידא האסור והמותר והא כתב הדרכ״מ אות ג׳ בשם הר״ן [וכ״ד עוד ראשונים עי״ש] שלפסוק דין בלא נתינת טעם מותר לפני בה״ת, וביאר הלבוש שעיקר דברי תורה הם נתינת הטעם וללא הטעם הוי כהרהור ואין מברכים על הרהור עי״ש, וא״כ נשים פטורות מברכת ת״ת כיון שאינם חייבות בלימוד טעמי המצוות והדינים לכו״ע. וכן מפורש בר׳ מנוח בהלכות תפלה פי״ב הי״ז שאשה לא יכולה לברך לעסוק בד״ת דלא נצטוו בזה עי״ש.

ומה שכתב הרחיד״א שמרן פסק לברך כיון שכך היה המנהג פשוט כמבואר באגור ומהרי״ל - הנה לא שמענו ומצאנו מי שהעיד על המנהג הזה לבד ממהרי״ל שהוא מבני אשכנז והם נוהגים כדעת ר״ת שנשים מברכות על מצוות עשה שהז״ג, אבל לרמב״ם דס״ל שאין לברך לא שמענו שנוהגות לברך. ואף אם המצא ימצא מרבני ספרד שכתבו כן - הלא גם בספרד יש מקומות שנהגו הנשים לברך על מ״ע שהז״ג כמבואר במ״מ וגם הרבה מרבני ספרד פסקו כן, ואעפ״כ פסק הב״י כדעת הרמב״ם שסב״ל וא״כ ה״ה הכא ואין ראיה מן המנהג בזה.

ועוד שבתשובת מהרי״ל החדשות סי׳ מ״ה שהוא מקור הדין הנ״ל מבואר שכל השאלה היתה בדעת ר״ת שהשואל רצה לומר שגם לר״ת אין לברך בה״ת לנשים כיון דהוי

׳נכון׳ שלא להפסיק ביניהם עי״ש.

כמלמדה תפלות והשיב לו מהרי״ל שאין זה מלמדה תפלות בתורה שבכתב ועוד שחייבות בקרבנות ועוד לדעת הקדמת סמ״ק וכו׳, וסיים הלכך לדעת ר״ת פשיטא שרשאות לברך כדין סוכה ולולב וכד׳ [אלא שסיים וכ״ש לדברי הקדמת סמ״ק וכו׳, ואפשר לפרש כוונתו שגם ללא ר״ת הדין כן לדעת הקדמת סמ״ק. אולם לפי האמור אין לפרש כן דהא גם הוא העתיק לעיל דברי הסמ״ק שלא כתב ׳חיוב׳ לנשים, וגם שא״ר לא ס״ל כן וכנ״ל, אלא לסניף בעלמא אמרה וליישב המנהג לדעת ר״ת שכיון שיש להם היתר ומצוה ללמוד את הדינים השייכים להן יכולות הם לברך], וזה להדיא כמ״ש החק״ל והגר״א ועוד, שרק לדעת ר״ת נשים יכולות לברך ולא לדעת הרמב״ם. ופשוט שאלו היו רואים הב״י ושאר אחרונים את דברי מהרי״ל בתשובה עצמה [ולא רק את מה שקצרו האגור] לא היו פוסקים לברך לדעת הרמב״ם[ג].

והנה הגרע״י שם כתב להביא ראיה שנשים מברכות ברכה״ת מדברי הראב״ד שהביא המהרש״ל בהגהותיו לטור שהביא הב״ח בסי׳ מ״ז שנשים מברכות בה״ת כיון שמקבלות שכר וכו׳, והרי הראב״ד בכתוב שם וכן בפירוש תו״כ ס״ל שנשים אינן מברכות על מ״ע שהז״ג וא״כ ע״כ כמ״ש השו״ע והרחיד״א עכת״ד. אולם גם את זה יש לדחות דהא אין אנו יודעים מקור דברי הראב״ד ואף אחד לבד ממהרש״ל לא הזכיר את דבריו בזה, וידוע שהסופרים מחליפים הרבה פעמים את הר״א אב״ד בראב״ד כמו שמצוי פעמים רבות בשה״ל, וכן בחידושי הרמב״ן והרשב״א כנודע, וא״כ מאן לימא לן שכאן אין זה הר״א אב״ד, וא״כ אין לבנות על סמך דיוק זה שהראב״ד ס״ל כן עד שלא נמצא את הדברים במקורם ונדע שכ״כ הראב״ד ממש. ועוד שגם הראב״ד עצמו לא פשיטא ליה שאפשר לברך על מ״ע שהז״ג וכמו שכתב בהשגות על הרמב״ם שאין הכל מודים בזה, וא״כ אפשר שבשעה שכתב דבר זה שנשים מברכות ברכות התורה [אם כתב כן] היה סבור שנשים מברכות על מ״ע שהז״ג. ומידי ספק לא יצאנו. **וע״ע** לקמן בסי׳ קל״ד שאין מקשים סתירות ואין מכריחים פירוש או דין בעקבות סתירות בדברי הראב״ד עיש״ב.

וא״כ כיון שמצאנו להדיא בר׳ מנוח שאשה לא יכולה לברך לעסוק בד״ת כיון שאינה מצווה בת״ת, וכן מפורש בדברי הראשונים שאשה אינה שייכת כלל בד״ת, וגם מהרי״ל גופיה שהוא מקור הדין שאשה מברכת ברה״ת כתב כן רק בדעת ר״ת, וגם החק״ל והגר״א כתבו כן בפשיטות ובראיות, וכן הסברא נותנת, דהא אשה פטורה ממצוות תלמוד תורה, והרחיד״א נדחק ליישב דברי השו״ע, ולפי האמור אין ליישב כן - נראה שאין לאשה לברך ברכות התורה, ואין כאן ס״ס וכד׳, דהא אין אף דעה שאומרת שלנשים יש לברך ברכות התורה אף שבעלמא אין להן לברך על מ״ע שהז״ג. אולם ברכת אשר בחר בנו יכולה לברך וכפי שכתב ר׳ מנוח, וכפי שהעליתי לעיל בסימן י״ד עי״ש.

ג. ומרן הגרע״י זצ״ל בילקוט יוסף ח״א הביא את דברי המהרי״ל החדשות הנ״ל, אולם העתיק רק את חצי התשובה, אבל את החצי שמעבר לדף הנ״ל לא העתיק עי״ש, וצ״ע.

המורם מהנ"ל: אשה הנוהגת שלא לברך על מצוות עשה שהזז"ג כדעת הרמב"ם וסיעתו - אין לה לברך ברכת התורה על דברי תורה והערב נא, אלא ברכת אשר בחר בנו בלבד.

טז. אמירת ה' אלוהיכם אמת ביחיד ובציבור

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תשרי תשפ"א.

יחיד הקורא ק"ש האם יאמר ה' אלוהיכם אמת

הכה"ח בסי' ס"א אות ט"ו הביא מהברכ"י ששמע בשם מהרח"ו שהאר"י היה מסיים ה' אלוהיכם אמת גם ביחיד והסכימו לזה רבים מהאחרונים. אולם הדברים תמוהים, דהא מפורש **במדרש רות** שהביא הב"י, וכן רבים מהמקובלים הקדמונים הביאוהו ומהם הריקאנטי ואגודת אזוב ותולעת יעקב ושאר החכמים שהזכיר הב"י - שביחיד הוי מעוות לא יוכל לתקון אעפ"י שמשלים בט"ו וי"ן, ואיך יעשה האר"י נגד זה. ויש להוסיף שכ"כ ר' משה די ליאון בספרו **משכיות הכסף** וז"ל נתנו הקדמונים להשיב החזן שלש תיבות כדי להשלים החשבון, והם ה' אלהיכם אמת וכו', ויחיד שלא נמצא בשליח מצוה להשלים אבריו - יכוון בחמשה עשר וי"ן באמת ויציב ע"כ, הרי שהיחיד לא חוזר ה' אלוהיכם אמת. וכבר כתב **מהרש"ך** בח"ג סי' ל"א וז"ל אמנם לענין חזרת הג' תיבות הנז' שיש בחזרתם קפידא גדולה של הפסקה לכן ראו לתקן הצורך הגדול שיש בהשלמה רמ"ח תיבות ולהרויח שלא להרבות בהפסקה, ולכן אמרו דדוקא ש"צ יחזור אותם להוציא כל הצבור השומעים ממנו אמנם לא ראו לומר שיהא רשאי כל יחיד ויחיד להפסיק בשביל הרוחת השלמת הרמ"ח תיבות וכו' עי"ש, ומבואר שיש בזה חשש הפסק. ואין זה ענין למה שכתב רבינו האר"י בק"ש שעל המטה לחזור ה' אלוהיכם אמת להשלים רמ"ח תיבות דהתם אין חשש הפסק [ודלא כמ"ש האמת ליעקב להביא ראיה מדברי האר"י אלו]. וכבר כתב מהרלב"ח בסי' ע"ג בסוף דבריו וז"ל ודי לנו שכפי הרמב"ם ז"ל לא היה לנו לחזור שום תיבה, וא"כ היותר מועט שנוכל לעשות שלא כדעתו נעשה עי"ש.

ואין לסמוך על השמועה על מהרח"ו מאחר ולא כתבה בשער הכונות, וכפי שכתב בכעין זה הברכ"י עצמו בסי' פ"ט בענין אכילה לפני התפלה וז"ל ואל תשגיח במה שכתבו קצת משם מהרח"ו וצ"ל דבאשמורת היה אוכל מיני תרגימא, דאין לסמוך על זה. ופשוט דמהרח"ו וצ"ל לא עשה כזאת דאיסור גמור הוא לדברי הזהר. ואולי שהיה הרב חולה וגברא דלאו שפיר חזי העד העיד לפני חכמים וכתוב בספר ע"כ. ואף אנו נאמר כאן כן שלא יתכן שרבינו האר"י עשה שלא כדעת הזוהר הנ"ל, ויתכן ששמעו שאומר כן בק"ש שעל המטה והעידו על ק"ש וברכותיה.

וע"כ נראה שהעיקר כדעת המנחת אהרן כלל י"ד אות י' והתעלומות לב ח"ג בלקוטי או"ח סי"ג [שהובאו בשו"ת יחו"ד ח"ג סי' ה'] שאין ליחיד לומר כלל מילים אלו[א].

א. וסמוך להדפסה ראיתי שכן העלה הרה"ג יהודה ברכה בשו"ת ברכת יהודה ח"ה ס"ה עיש"ב.

יחיד הנמצא בצבור והש"צ הקדימו

כתבו רוב האחרונים [והוא מספר סדר היום] שימתין במקום שנמצא וישמע מהש"צ אע"פ שאינו בסוף הפרשה ויעלה לו. והבא"ח והכה"ח [באות ט"ז] כתבו שלפי הקבלה לא מהני ולכן יאמר בסוף לבדו עי"ש. אולם ר' אליהו מני בשו"ת מכתב מאליהו [הנד"מ] סי' מ' נשאל בזה מאת הבא"ח וכתב שהעיקר כדעת השלמי צבור וסיעתו שישמע מהש"צ איפה שנמצא ואין בזה בעיה עי"ש. וא"כ חזינן שגם לפי המקובלים אין זה מוסכם דלא מהני. וע"כ נראה שהעיקר בזה הוא כדעת ר"א מני. אלא שהוא ז"ל כתב שאם לא עשה כן יגיד ביחיד תיבות אלו כשמועת הברכ"י, אולם לפי האמור לעיל לא יעשה כן.

ויש להוסיף עוד שהחיד"א עצמו שהוא בעל השמועה על רבינו האר"י שהיה אומרה ביחיד, הסכים שבמקרה שהש"צ הקדימו - ישתוק ויכוין למה שאומר הש"צ אף שאינו במקומו, וכפי שהביא הכה"ח הנ"ל. וגם הסדר היום והשלמי ציבור היו מקובלים ולא ראו בזה בעיה שאינו במקומו. וא"כ שוא"ת עדיף וכפי שכבר כתבנו לעיל בשם מהרלב"ח ומהרש"ך[ב].

אמירת היחיד עם הש"צ

הדרכ"מ כתב שאין קפידא בזה ושכן נוהגים וכ"כ בהגהת שו"ע. אולם מדברי **מהר"י אבוהב** שהביא הב"י נראה לא כך, שכתב שהש"צ חוזר ובזה נשלם רמ"ח אבל אין היחיד חוזר ואומר ה' אלוהיכם אמת כדאיתא בגמ' אלא בחזרת ש"צ ששומע ממנו יצא עי"ש, ומדויק מדבריו שאף עם הש"צ אינו חוזר ולא רק ביחיד ממש. וכ"כ במפורש **מהרש"ך** בח"ג סי' ל"א וז"ל אחר שעמד הש"צ מה צורך ליחיד לחזור ולכפול, כי חזרת הש"צ יספיק לכל הצבור משום דשומע כעונה וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו להדיא שהיחיד לא אומר עם הש"צ, ושיש בזה חשש הפסקה ליחיד. וכן מתבאר גם מדברי **הרדב"ז** בח"ד סי' נ"ה שהביא מספר **שקל הקדש** [למהר"ם די ליאון] בשם 'הירושלמי' שהקשה את קושית הב"י על הזוהר מדברי הגמ' וז"ל והתנן חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת, ודאי אינו חוזר ואומר אמת, ואמרו כיון שאינו חוזר ואומר אמת היאך יכול ש"צ לחזור הג' תיבות הללו וכו' ומתרץ תנן מי שהתפלל אל יחזור ויתפלל פעם ב' משום דמיחזי כשתי רשויות, ש"צ אע"פ שהתפלל חוזר ואומר תפלתו כדי להוציא את מי שאינו יודע יד"ח, ומה להוציא את מי שאינו יודע חוזר ומתפלל - להשלים לבנין אדם ולהשלים לכל הקהל לא כ"ש ודאי חוזר ואומר אמת ש"צ ע"כ, ומבואר שזהו דין רק על הש"צ, וכמו שהיחיד לא יכול לחזור ולהתפלל עם הש"צ תפלת י"ח - ה"ה אינו יכול לחזור איתו על מילים אלו. וגם **מסתימת דברי הזוהר ושאר הקדמונים** נראה שרק הש"צ אומרו ולא היחיד עם הש"צ.

ב. כנ"ל.

וע"כ העיקר שאין לאומרו עם הש"צ ולחוש להפסק, וכבר הבאנו לעיל את דברי מהרלב"ח שהיותר מועט שנוכל שלא לשנות מדברי הרמב"ם והקדמונים בענין זה נעשה עי"ש.

ש"צ שאינו מכוין להוציא את הציבור

הנה החס"ל כתב דבעינן כונת שומע ומשמיע ולכן אם אינו יודע אם הש"צ מכוין - יאמר אתו ביחיד כמנהג האר"י הנ"ל עי"ש, והעתיקוהו הכה"ח ועוד. ולפי הנ"ל נראה שגם בזה שוא"ת עדיף, ואדרבה עדיף לסמוך על רובא דרבותא [כעשרים ראשונים] דס"ל מצוות אצ"כ [ובמקום אחר הארכתי בזה]. והרי אף במצוות דרבנן דעת כמה אחרונים שמצוות אצ"כ, ואף דאנן לא קי"ל כן - מ"מ כאן אין זה אפילו בגדר מצוה דרבנן אלא הנהגה נכונה שמקורה בדברי הזוהר ואין לזה סמך בתלמוד ובקדמונים, ובכי הא שפיר סמכינן על הפוסקים שמצוות אצ"כ ועדיף טפי לסמוך על פוסקים אלו מאשר להפסיק בדבר שלא נתקן ליחיד וכנ"ל.

סיכום

נראה שהעיקר הוא שהיחיד לא יאמר אף פעם ה' אלוהיכם אמת בין אם הוא יחיד ממש, ובין אם הש"צ הקדימו, ובין אם מסיים עם הש"צ, ובין אם הש"צ אינו מכוין להוציאו, אלא תמיד ישמע מהש"צ היכן שנמצא וסגי בהכי. ורק בק"ש שעל המטה יכול לאמרו וכפי שכתב רבינו האר"י.

יז. כריעה בברכיים בתפלת י"ח

נדפס בקובץ מנורה בדרום אייר תש"פ.

בגליון ט', ניסן תש"פ, האריך הרב און אברהם סקלי שיש לכרוע עם הברכיים בתפלת י"ח הן לפי הפשט והן לפי הקבלה. אולם אנכי לא כן עמדי, ואדרבה נראה שהמנהג שנהגו הספרדים לשוח רק בגוף נכון הן עפ"י הפשט והן עפ"י הקבלה;

אמנם בפסקי הרי"ד שהביא הרב סקלי מתבאר שכריעה בי"ח היא על ברכיו, וכן מתבאר מדברי המכתם בברכות ל"ד ע"א שהביא את קושיית הראשונים דבבריתא שם אמרינן ששוחים במודים תחילה וסוף ומאידך בבריתא בדף ל"ד ע"ב אמרינן הכורע בהודאה בתחילה משובח ובסוף מגונה ותירץ המכתם דחילוק יש בין כורע לשוחה דכורע הוא על ברכיו ושוחה אינו אלא כפיפת קומתו מעט ע"כ, ומבואר מדבריו שבסוף מודים יש רק לשחות ולא לכרוע על ברכיו, אולם בתחלת מודים וכן באבות יש לכרוע בברכיו.

אולם דעת רוב הראשונים אינה כן; הנה **בירושלמי** ברכות פ"א ה"ה הלשון אלו ברכות 'ששוחין' בהן וכו' עי"ש, וכ"ה לשון **ר' יונה** בספר היראה **והטור** בסי' קי"ג וכשאומר ברוך אתה 'ישחה' עי"ש, ושחיה היא כפיפת גופו בלבד וכפי שהבאנו לעיל מדברי המכתם. וכ"ה לשון **המאירי** בדף י"ב המתפלל צריך 'לכפוף קומתו' לפני בוראו בד' מקומות וכו'. כשהוא כורע כורע בברוך וכו' עי"ש, ומבואר דקרי לכפיפת קומתו - כריעה. וכ"כ **הרא"ה** בספ"ה וז"ל ושמעינן מינה ודאי דכריעה - כפיפת הראש ולא כפיפת ברכיו וגופו וראשו זקוף ע"כ, ואמנם מבואר מדבריו שבא לאפוקי שלא יכרע רק את ברכיו, אבל מ"מ שמעינן מיניה שכורע רק את ראשו, ואין כריעה כאן ככריעה דשלמה המלך על ברכיו. וכ"כ **הרד"ק** בתהלים צ"ה עה"פ באו נשתחוה ונכרעה נברכה וכו' שכריעה היא כפיפת הראש עם קצת הגוף כמו שאנו כורעים בברכות, ונברכה היינו כפיפת הברכיים עי"ש. הרי שהזכיר שבברכות אנו 'כופפים את הראש עם קצת הגוף', וזה ללא הברכים וכפי שנראה מדבריו בהמשך ש'נברכה' - היינו כפיפת הברכיים. **ורה"ג** שהובא ברשב"א בברכות דף כ"ח ועוד, כתב וז"ל עד שיראה איסר כנגד ליבו - שיכוף את ראשו כאגמון וכו', וסימן לדבר הלכוף כאגמון ראשו דשמעת מינה דזהו מנהג כריעה, וכשכופף צוארו ושוחה כמעט עד שיראה איסר שבארץ כנגד ליבו - נראה כפיפת אגמון ע"כ. הרי שלא הזכיר אלא כפיפת הצואר והראש ותו לא. וכן רב ששת כרע כחיזרא - בין לרש"י ובין לרה"ג שהביא הטור בסי' קי"ג ס"ו - מבואר שא"צ כפיפת הברכיים עי"ש. וכן האריך בזה **ר"א בספר המספיק** עמ' 117 וכתב במפורש שהכריעה אצל חכמים חלה גם על השחיה שחייבוה בברכות התפילה וכו'. ובעמוד 120 כתב שהכריעה - שם החל על ג' משמעויות; בריכה, שחיה, השתחויה. ובעמ' 129 כתב שוב שמה שאמרו כורע עד שיתפקקו חוליות שבשדרה זה בצורת שחיה וביאר אבא מרי ז"ל פירוש זה באומרו עד שיעשה כקשת עי"ש. וכ"נ מדברי **ההשלמה** שהביא את הסתירה בין כורע לשוחה במודים הנ"ל ותירץ דביחיד המתפלל כורע גם בסוף, ובציבור במודים דרבנן אינו כורע בסוף, וכתב דאיכא מאן דשני

ליה בין כורע לשוחה [וכפי שכתב המכתם הנ"ל], ומה שכתבתי הוא הנכון ע"כ [וכ"כ בקצרה המאורות כדרכו], ולתירוץ זה אין חילוק בין שחיה לכריעה [וכ"כ תוס' ר"י שירליאון שאין לחלק בין כריעה לשחיה עי"ש], ולפ"ז יותר נראה שכריעה האמורה גבי תפלה כונתה לשחיה ללא ברכים וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל, מאשר לומר ששחיה היא בברכים כמו כריעה בתנ"ך, דשם שחיה יותר ברור לכיפוף ראשו והגוף מאשר שם כריעה שראינו שהרד"ק פירשו גם על כיפוף הראש ללא ברכים, וכן ר"א הנ"ל, ולכן אם משוים ביניהם - יותר נראה שהכריעה כאן היא שחיה ללא ברכים.

וכ"נ מדיוק לשון **הרמ"ג** בסידורו עמ' י"ט שכתב ויגב 'אן ינחני' והו קאים פי צלותה וכו', ותרגמו שם וצריך לכרוע כשעומדים בתפלה, אולם אין הכונה לכריעה בברכים אלא התרגום המדויק יותר [כפי שאמר לי הרב עזרא קורח שליט"א] הוא להתכופף [או להטות]. וכן מוכח משאר המקומות ברס"ג שם שכתב לגבי עושה שלום: והשלום הזה אינו בדבור אלא 'אנחני באלראס' ותרגמו שם 'הרכנת הראש'. וכן בהמשך שם כתב ולפני כן בשעה שהולכים אחורנית צריך 'אן יכון מנחניא' איצא, ותרגמו שם לכרוע גם כן, וודאי שלא כורעים בברכים בשעה שפוסעים אחורנית, אלא הכונה להתכופף. וכן בעמ' מ"ב גבי הכריעות בקדיש כתב הרס"ג ותמיד כשאומר החזן יתגדל צריך 'אן ינחני' ד' פעמים, וגם שם תרגמו לכרוע, אולם הכונה להתכופף ולשחות וכפי שהמנהג לשחות בקדיש ולא שמענו מי שכורע בברכיו. וכן ר"א בספר המספיק במקומות הנ"ל כשבא לתאר את השחיה בניגוד לבריכה - השתמש במלה 'אנחני' עי"ש.

וגם מדברי **הרמב"ם** נראה כן ונעתיק מקצת לשונו שמתבאר מדבריו שהכריעה כאן אינה בברכיו, וז"ל המתפלל כורע ה' כריעות בכל תפילה[א] וכו', וכשגומר התפילה כורע, ופוסע ג' פסיעות לאחוריו כשהוא כורע[ב] וכו', ואח"כ מגביה ראשו מן הכריעה[ג] וכו', והמלך כיון ששחה[ד] בראשונה אינו מגביה ראשו עד שגומר תפילתו וכו'. כל הכריעות האלו צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה ויעשה כקשת[ה] ואם שחה מעט וציער עצמו ומראה ככורע[ו] בכל כוחו אינו חושש ע"כ.

ואע"פ שבגמ' בברכות ל"ד ומגילה כ"ב איתא כריעה על ברכיים, קידה על אפיים, השתחוואה זו פישוט ידיים ורגליים עי"ש, וכן העתיק הרמב"ם בהלכות תפילה

א. משמע שכל הכריעות שוים גם של מודים, ובמודים כבר כתב הא"ר בסק"ה ששוחה גופו ולא ברכיו, וכן מתבאר מדברי המ"ב בסקי"ב, וכן נוהגים האשכנזים, אולם מדברי הראשונים נראה שאין חילוק דהא כתבו בכל הכריעות לשון אחד, וא"כ נראה שכמו שבמודים א"צ כריעה בברכיו - ה"ה בשאר הכריעות.

ב. גם בזה לא ראינו ולא שמענו שיש לכרוע בברכיו בעושה שלום [ועי' לעיל מה שכתבנו בדעת הרס"ג], וא"כ גם מזה מוכח שהכריעות הם לא בברכיים.

ג. נראה מזה שהכריעה היא בראשו, דאם עיקר שם כריעה היא בברכיים הול"ל מיישר רגליו מן הכריעה.

ד. חזינן שנקט לשון שחיה במקום כריעה שנקט לעיל מיניה, וא"כ כריעה האמורה שם - שחיה היא.

ה. אם עיקר המלה כריעה היא בברכיו - הול"ל צריך שיכרע ויתכופף וכדומה, דהא כריעה על ברכיו האמורה בתנ"ך - היא רק על ברכיו ללא כיפוף הגוף, וע"כ דכריעה דנקט היינו כיפוף גופו.

ו. התחיל בשחה וסיים בכורע - הרי שאחד הוא וכנ"ל.

פ״ה הי״ג לאחר שהביא דיני הכריעות - אין ללמוד מזה שכ״ה בתפלת י״ח, דכוונת הגמ׳ לכריעה בלשון הכתוב ולא בלשון חכמים [ולפ״ז גם נדחים הראיות מר״י אבן גאנח ועוד שהביא הרב סקלי במאמרו לשיטתו שצריך לכרוע בברכיים, משום שהם פירשו את לשון הכתוב ולא את לשון חכמים]. ועוד שכריעה האמורה בתורה היא על הברכיים ממש שהם על הריצפה ובתפלת י״ח בודאי שאין זו הכריעה. ועוד שהרמב״ם העתיק גם את הגמ׳ שהשתחויה זה פישוט ידיים ורגלים, אולם הרמב״ם עצמו באותה הלכה כתב שלאחר התפלה עושים השתחויה והוא שישב לארץ ונופל על פניו ומתחנן עי״ש, הרי שלא עושה פישוט ידיים ורגלים, וע״כ שמה שכתב שם על כריעה והשתחויה זהו בעלמא ולא כאן [אע״פ שהוא קצת דוחק].

ובדעת הזוהר והמקובלים. מצאתי בזה מרגניתא בספר זר זהב למהר״י צמח הנדמ״ח בסי׳ קי״ג וז״ל בזוהר עקב אמרו ברוך דצלותא בר נש כורע ביה ׳בברכוי׳, ואין הכונה לכרוע ברכוי עצמם כמו שעושים ׳קצת בנ״א׳ כי זה לא נמצא בכל הספרים ולא בדין, אלא הכונה בברכוי הוא בשביל ברכוי דהיינו להמשיך לנוקבא העומדת למטה כנגד ברכוי כדי להעלותה בזקיפה כי עד עתה והנה אשה שוכבת למרגלותיו ומשם מתחלת לעלות ע״י הזקיפות כמשמע מדברי הרב זלה״ה כי הכריעות להמשיך לה כדי שתוכל לעלות בזקיפות עכ״ד. הרי שעכ״פ העד העיד בנו שרוב בנ״א בדורו לא כרעו בברכים אלא קצת בנ״א, וס״ל שגם בדעת הזוהר כן הוא ויישב לשון הזוהר שהביאו ממנו רבים שיש ראיה לכרוע בברכיו וכתב שאינו כן.

וע״כ נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים שכריעה האמורה בתפלת י״ח היא שחיית הגוף, וכן העידו הרד״ק ומהר״י צמח שכך המנהג, וכן המנהג אצל חכמי ספרד וארצות המזרח בדורות האחרונים וכפי שכתב בספר הלכה ברורה סי׳ קי״ג שעה״צ סוף אות כ״ג עי״ש[1].

---

1. **הערת הרה״ג יהודה ברכה**: דפח״ח, וכן העלנו בשו״ת ברכי״ה (ח״ו חאו״ח סי׳ י) ע״ש.

יח. חיוב נשים בג' תפלות ביום

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תשע"ג, וכאן בהרחבה.

בגמ' ברכות כ' ע"ב מצינו כמה גירסאות בראשונים; <u>גירסת</u> בה"ג וחייבות בתפלה דרחמי נינהו. וכ"ג רש"י, רא"ה, אלאשבילי, ר"י מלוניל, רשב"ץ, ריא"ז ועוד. וכ"ה להדיא בירושלמי כדי שיהא כאו"א מבקש רחמים על עצמו.

תום' ר"י שירליאון הביא גירסא מאי שנא הני ומאי שנא הני. ק"ש ותפילין מ"ע שהז"ג ונשים פטורות, תפלה ומזוזה מ"ע שאין הז"ג ונשים חייבות ע"כ. וזוהי גירסת הרי"ף, הראב"ד בכתוב שם, הרמב"ן במלחמות, הרי"ד, האשכול, וכן נראה שמסכים תר"י לגירסא זו, וכ"נ גירסת הרמב"ם פ"א מתפלה ה"ב שכתב שנשים חייבות בתפלה מפני שהיא מ"ע שלא הז"ג עי"ש.

עוד גירסא יש וכן גרסו תוס' פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל דרחמי נינהו ע"כ.

והמאירי הביא גירסא זו ללא הסיום 'דרחמי נינהו', וכ"ה בפירוש קדמון שהובא בספר הנר בשם רה"ג, וכ"ה בכמה כת"י של הגמ'.

והנה רוב האחרונים לא הביאו הגירסאות הנ"ל אלא הגירסא שישנה לפנינו שמסיימת דרחמי נינהו. ומ"מ כתב המ"א בסי' ק"ו שלרמב"ם וסיעתו שתפלה דאורייתא נשים חייבות רק בבקשה פרטית ולא בג' תפלות י"ח דהא הם הז"ג, ולרמב"ן ועוד ראשונים שתפלה דרבנן ואעפ"כ חייבו לנשים דרחמי נינהו - חייבות בב' תפלות [או בג' - עי' לקמן]. ובשו"ת יבי"א ח"ו סי' י"ז תלה זאת בגירסאות הנ"ל ופסק למעשה שנשים חייבות רק בתפלה אחת כרמב"ם וסיעתו עיש"ב.

אולם נראה שדברים אלו אינם מדוייקים, ואין חילוק בין הגירסאות ולכו"ע נשים חייבות בג' תפלות מדרבנן; דהנה בדעת הרי"ף כתבו המאורות והרמב"ן במלחמות דס"ל תפלה דאורייתא וזה כפשט דבריו לגירסתו. אולם **תר"י** כתב ע"ד הרי"ף וז"ל ואע"פ שהתפלה יש לה זמן קבוע אפ"ה כיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו - כמצוה שאין הז"ג דיינין לה ולפיכך נשים חייבות, א"נ מפני שהיא רחמים ע"כ. ומבואר שאף לגירסת הרי"ף ס"ל שתפלה דרבנן ולכן הז"ג ואעפ"כ נשים חייבות, ולדבריו חייבות בג' תפלות. ואפשר גם דס"ל שתפלה דאורייתא אלא דמדסתמה המשנה וחייבות בתפלה מבואר שחייבות בתפלת י"ח כאנשים דומיא דבהמ"ז שאינם חייבות רק בהודאה גרידא אלא בכל הנוסח כאנשים. ועל זה הקשה מדנפשיה אף שתפלה דאורייתא מ"מ ג' תפלות מדרבנן הם והז"ג ואמאי נשים חייבות, וכתב ב' תירוצים, וזה נראה עיקר. ומ"מ מבואר מדבריו שגם לגירסת הרי"ף וסיעתו שלא גרסו בגמ' רחמי נינהו - הדין כן שחייבות כאנשים ואמר מדנפשיה את התירוץ של רחמי אע"פ שלא כתבוהו וגרסוהו הראשונים הנ"ל. ובאיגרת התשובה לר' יונה בדרש הנשים אות נ"ט כתב תהא האשה זהירה להתפלל ערב ובוקר

וצהרים, ובסוף תפלתה יהא עיקר תחנוניה על בניה ובנותיה שיהיו יראי שמים וכו', ומבואר שתפלה זו - י"ח קאמר, וחייבים להתפלל ג' פעמים. וכן מבואר בדברי ר' יצחק מזיא **בשו"ת יפה נוף** סי' מ"ב שנשים חייבות בתפלת ערבית עי"ש ובהערת המגיה. וכ"כ **החסד לאלפים** שלגירסת רחמי נינהו צריך להתפלל ג' תפלות עי"ש. וכ"כ **כה"ח** סי' רצ"ט שכך מנהג הנשים היודעות להתפלל - להתפלל ג' תפלות בין בחול ובין בשבת עי"ש. וכ"ד עוד אחרונים - עי' לקמן[א]. ומאידך **הרא"ה ואלאשבילי** שגרסו דרחמי נינהו - כתבו בדף מ"ח ע"ב להדיא שתפלה דאורייתא ורק הנוסח הוא מדרבנן עי"ש, וכ"כ בדף י' ע"א עי"ש, ומבואר שאעפ"כ גרסו דרחמי נינהו וזה כדי לחייבם בג' תפלות ולא נאמר כדכתב המג"א שחייבות רק בבקשה בעלמא.

ובאמת שכ"נ גם מהמאורות והמאירי שהביאו מחלוקת הגירסאות בזה ושתלוי אם תפלה דאורייתא או לא, ולא כתבו שיש נ"מ כמה תפלות אשה חייבת ביום, ונראה מדבריהם שלכו"ע חייבת בתפלה כאיש.

וגם מדברי **הרמב"ם** מבואר כן שאע"פ שבפ"א ה"ב כתב שנשים חייבות כיון דהוי מ"ע שלא הז"ג, ומשמע שרק בדאורייתא חייבות ולא בי"ח, מ"מ בספ"ו כתב הרמב"ם שנשים ועבדים וקטנים חייבים בתפלה. וזה מבואר להדיא שחובתן ככל האנשים בכל התפלות, וכמו שהאריך בטוב טעם ודעת בספר **סדר משנה** פ"א ה"ב לבאר בדעת הרמב"ם הנ"ל דמדכפל דין זה גם בספ"ו וכן מדהביא דין זה בפ"ו דמיירי בתפלת י"ח [וכן מדהשוה לקטנים שבהם אין טעם לחייב רק בתפלה אחת] מבואר דס"ל שחייבות בכל התפלות כאנשים. וכ"כ מהרמב"ח בספר **כפ"ת** סוכה ל"ח בתירוצו השני, וכן הסכים **עה"ש**. והדברים ברורים ומוכרחים.

ועוד ראיה לזה דהא הרמב"ם בפה"מ קידושין פ"א כתב שיש מצוות שהז"ג שנשים חייבות בהם והם אכילת מצה שמחה הקהל תפלה נר שבת נר חנוכה ועוד עי"ש. והנה מדמנה שם נר שבת וחנוכה מבואר שכוונתו גם למ"ע דרבנן, ומדכתב שתפלה מ"ע שהז"ג מבואר שכוונתו על תפלת י"ח שהיא מדרבנן ג"פ ביום ועל זה כתב שנשים חייבות בהם כאנשים. וזוהי ראיה שאין עליה תשובה. ודלא כפמ"ג בראש יוסף ברכות כ' שכתב שהרמב"ם בחיבורו חזר בו וכ"כ בשו"ת יבי"א ועוד - דליתא, וא"א לומר כלל שהרמב"ם חזר בו בדבר זה, וגם אין צורך לומר כן.

א. והנה המ"ב כתב בשם המג"א בסי' רצ"ט שנשים חייבות רק בב' תפלות אבל ערבית לא קבילו עלייהו עי"ש. ודבר זה כשגגה שיוצא מפי השליט, דבמג"א שם מפורש שלא קבלו עלייהו 'במוצ"ש' עי"ש ובמחה"ש, וכן הפמ"ג שם כתב להדיא שבחול הנשים יתפללו עי"ש, וכמו שמבואר ג"כ מדברי ר' יונה והאחרונים הנ"ל שהבאנו שכן יש לנהוג.

אולם העירני הרה"ג **יהודה ברכה** לעיין בהגהות והערות בשו"ע מהדורת 'הדרת קדש' סי' רצ"ט הערה ל"ג, ששם ציינו שיש נוסחאות שונות בדברי המג"א האם גורסים 'במ"ש' דהיינו במוצאי שבת, או 'כמ"ש' עי"ש, וא"כ מוצל אותו צדיק, המ"ב, משגגה זו. ועכ"פ העיקר נראה בגירסת המג"א כפי שגרסו רוב האחרונים המובאים שם - 'במ"ש'.

ובעיקר דברי המג"א - עי' לקמן מה שכתבנו בזה.

והרבה אחרונים כתבו כן בדעת הרמב"ם שחייבות בג' תפלות, אלא שהם כתבו כן עפ"י הגירסא שלפנינו דרחמי נינהו, וכבר נתבאר שהרמב"ם ל"ג כן, אולם אעפ"כ כבר כתבנו שאין זה תלוי בזה וגם תר"י לא גרס כן וכתב כן מדנפשיה. ועוד שבירושלמי מפורש כן. ומסתימת לשון המשנה והגמ' משמע כן. ועי' במאורות שלאחר שהביא מחלוקת הרי"ף ורש"י בגירסאות והאם תפלה דאורייתא או לא כתב ירושלמי כדי שיהיה כאו"א מבקש רחמים על עצמו. וכן לעיל מיניה לגירסת הרי"ף כתב שקטנים חייבים בתפלה דרחמי נינהו עי"ש, ומבואר שגם לרי"ף יש סברא זו דרחמי נינהו. וכ"ה בר' מנוח תלמידו ספ"ו עי"ש. ואף אם הרמב"ם לא ס"ל טעם דרחמי נינהו מ"מ אפשר לומר כיון שעיקר תפלה דאורייתא והיא אין הז"ג - גם רבנן שתקנו התפלות חייבום לנשים אף שהז"ג כיון שעיקר תפלה אין הז"ג.

ושו"ר שכ"ד רה"ג שהובא בספר הנר שכתב פירוש מחודש בגמ' שם וז"ל תפלה ובהמ"ז לאו מ"ע שהז"ג הן ואע"פ שאמרו במקום אחר תפלה הזמן גרמא מדאוריתא ורבנן הוא דמחייבי נשים - לאו דוקא היא ולעולם כל היום וכל הלילה זמן תפלה הוא מיהו יש לה שעות קבועות כל המתפלל אותה בהן יש לו שכר מרובה וכזריזין המקדימין למצוות וכקורא ק"ש כותיקין דמי דיש לו שכר מרובה, עד ג' שעות נמי יש לו שכר אבל שכר הקדמה אין לו, תפלה נמי כל היום זמנה הוא ויש לה תשלומין מיהו שכרה מרובה דהמתפלל עד ג' שעות לית ליה וכל אחת ואחת לפי זמנה הקבוע. נמצאת תפלה אין הזמן גרמא. והתם אמרינן וחייבין בתפלה פשיטא מהו דתימא הואיל וכתיב ערב ובוקר וצהרים כמ"ע שהז"ג היא קמ"ל. פי' קמ"ל דלאו מ"ע שהז"ג היא וכל אימת דבעי אפשר ליה לצלויי ע"כ. ומבואר דס"ל שגם מדרבנן אין הז"ג דהזמנים של חז"ל אינם לעיכובא אלא למצוה, ואע"פ שחידוש הוא מ"מ מתבאר מדבריו שחייבים בכל התפלות.

ומ"מ יהא הטעם אשר יהא - **מבואר בדברי הרמב"ם, הרא"ה ואלאשבילי שאשה חייבת כאיש בתפלות הגם דתפלה דאורייתא, וכן מפורש בר' יונה באיגרת התשובה שחייבת בג' תפלות, וכ"נ מסתימת שא"ר** שלא כתבו חילוק בזה בין אנשים לנשים ובין הגירסאות שבגמ', וכן עיקר וכמו שפסקו אחרונים רבים.

ושו"ר בבני ציון בסי' ק"ו שהאריך ג"כ בזה והעלה כאמור עפ"י דברי הרמב"ם בסוף פ"ו ובפה"מ, וראוי להעתיק כאן את סיום דבריו וז"ל ולי נראה ללמד זכות על רוב הנשים שאין מתפללות בתמידות דרוב הנשים מוטל עליהן להתעסק בכל צרכי הבית ובטפול הילדים והכנת צרכיהם, שמטריד הלב ומבלבל הכונה, ובמצב זה אין להתפלל כמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו. ובסי' צ"ח לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כונתו ולא בשעה המבטלת כונתו. ורוב הנשים נמצאות במצבים כאלה. ואע"פ שעכשיו אין אנו נזהרים בזה מפני שאין אנו מכונים כ"כ בתפלה, לגבי טרדות הנשים שאני. וידוע הטעם שכתבו הראשונים לפטורת הנשים במ"ע שהזמ"ג לפי שמשועבדת לבעלה. אבל אלו הנשים שנמצאות במצב שיכולות להתפלל ודאי צריכות להתפלל כל הג' תפלות, כי מדינא נשים חייבות בכל התפלה אליבא דכו"ע ע"כ. ודבריו ברורים.

האם נשים לא קבלו על עצמן להתפלל ערבית במוצ"ש

הדרכ"מ בסי' רצ"ט הביא בשם הכל בו דהני נשי 'דידן' שאינן מבדילות בתפלה וכו', וכן העתיק בהגהת שו"ע שם. ולמד מזה המג"א בס"ק ט"ז שהנשים לא קבלו עליהם להתפלל ערבית של מוצ"ש. אולם בכל בו לפנינו ליתא למלת 'דידן', וכ"ה בארח"ח הלכות הבדלה אות ל', ושם איתא 'שאין מתפללות'. ודברי המג"א צ"ע, דמנין לנו שנשים לא קבלו עליהם להתפלל ערבית במוצ"ש, ובשאר ראשונים אין זכר לדין זה. ונראה פשוט שאין כוונת הכל בו שהנשים פטורות מתפלת ערבית במוצ"ש אלא שבזמנם הנשים לא ידעו לשון הקודש ולא היו מברכות בהמ"ז וכמבואר בסי' קצ"ג שהם בגדר בור וצריכות לשמוע מבעה"ב ואף בזה לא היו מבינות הלשון, וכן בהלכות מגלה כן עי"ש, וממילא לא היו מתפללות כלל, וכמ"ש המג"א גופיה בסי' ק"ו שכך המנהג ולימד על זה זכות עי"ש, וזוהי כוונת הכל בו שאע"פ שכל השבוע אינן מתפללות לפי שאינן יודעות ובזה אין לנו כ"כ מה לעשות - מ"מ במוצ"ש יש איסור אחר למי שלא מתפלל והוא לעשות מלאכה לפני ההבדלה ולכן צריך ללמדם שיבדילו לפני שעושין מלאכה, אבל לא שיש היתר או מנהג לא להתפלל במוצ"ש, וכמו שכתב הכה"ח בסי' רצ"ט אות ס"ב שמנהג הנשים הבקיאות להתפלל גם בחול וגם בשבת ג' תפלות ביום.

סיכום

נשים חייבות בג' תפלות ביום גם לדעת הרמב"ם ומרן השו"ע וכפי שמבואר בכמה ראשונים, וכפי שביארו הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם והשו"ע, ואף במוצ"ש חייבות.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי אריכות דברים בזה, והעלה כדברי, וזוהי מסקנתו: נשים צריכות להתפלל ג' תפלות, אולם פשט המנהג שהם מתפללות רק תפלת שחרית ומנחה בלבד, ואף המג"א והפוסקים דעימיה שכתבו שנהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, נראה שלא כתבו זאת רק כדי ללמד זכות על אותם נשים מהדורות הקודמים שלא ידעו כל כך לומר את נוסח התפלה, אולם השתא האידנא כהיום הזה דאכשור דרי ונשים יודעות להתפלל כראוי, הרי הם חייבות בתפלה, אלא א"כ הם מטופלות בילדים ועסוקה בכך כל היום, שאז הם פטורות מתפלה, וכמ"ש בשו"ת אור לציון (שם) עכ"ד.

יט. המתפלל י"ח ושומע קדושה מש"צ שאינו מכוין להוציאו אם ישתוק או ימשיך בתפילתו

פורסם בירחון 'האוצר' טבת תשפ"א.

הרוקח בסי' שכ"ד הביא את דברי הראשונים [רש"י סוכה ל"ח ע"ב ועוד] שכתבו שיש לשתוק ולשמוע הצבור כשעונין קדושה, יהא שמה רבה וברכו, וכתב בזה"ל ולי נראה דאין לשתוק לשמוע מפי הציבור, שאם היה שומע מפי שליח ציבור היה יוצא כדאמר בפרק ראוהו בית דין דדעתיה דשליח צבור אכולי עלמא וכו' יוסי דאמר בשליח ציבור אבל ביחיד עד שיתכוון שומע ומשמיע עי"ש. הרי שהרוקח הבין בדעת רש"י וסיעתו ששומע מפי הצבור, והוא פליג וס"ל שהציבור לא מכוין להוציאו, ולכן רק אם שומע מהש"צ יכול לצאת משום דדעתיה אכולהו. ומפורש בדבריו שצריך כונה להוציא ולצאת בדברים שבקדושה.

אולם בסידור הרס"ג עמ' פ"ד מבואר כפי שהבין הרוקח בדעת רש"י וסיעתו, שכתב שם שצריך לשתוק ולשמוע מה שאומר 'הצבור' [אלגמאעה] ולהתכון בלבו עי"ש. וכן הוא במדרש לקח טוב ריש פרשת ואתחנן וז"ל ישתוק מתפלתו 'עד שהעם עונין', ומתוך שהוא שומע כאלו הוא עונה שדברי הכל שהשומע כעונה ע"כ. וכ"ה יותר במפורש **במאירי** בברכות י"ג ע"ב גבי הפסקה בברכות ק"ש לקדיש ולקדושה וברכו שנוהגים שלא להפסיק אלא שיהא הקורא שותק ושומע 'מפי הצבור או מפי שליח צבור' שמאחר ששומע כעונה נוח לו לצאת שלא בהפסק עי"ש. הרי שכתב להדיא ששומע גם מפי הצבור ושפיר דמי.

והנה המאירי ס"ל בכמה דוכתי שמצוות אין צריכות כונה, וא"כ אתי שפיר דס"ל שיכול לשמוע מפי הצבור אף שאינם מכונים להוציאו. ובדעת רס"ג והלקח טוב - אין לנו ידיעה מה ס"ל בענין מצוות צריכות כונה.

ויתכן שכל הראשונים ס"ל שצריכים לצאת יד"ח בקדיש וקדושה וברכו, אלא שנחלקו האם מצוות צריכות כונה או לא, וא"כ הבא"ח בפרשת משפטים אות ה' שכתב שאם אינו שומע מהש"צ לא ישתוק - דבריו הם כדעת הרוקח, וכפי פסק השו"ע בסי' ס' ועוד מקומות שמצוות צריכות כונה.

אולם למעשה נראה שהעיקר הוא שיש לשתוק ולשמוע מהצבור, דהא דעת רבים מהראשונים שלמעשה מצוות אין צריכות כונה, ויש לחוש להם כיון שאין בזה שום גריעותא לפוסקים שמצוות צריכות כונה, דהא אם שותק ולא יוצא יד"ח - לא עשה בזה הפסק, דהא לא שהה לגמור את כולה. ולכן עדיף לשתוק ולצאת יד"ח מהצבור לדעת הפוסקים שמצוות אין צריכות כונה, מאשר להמשיך בתפלתו ולא לצאת יד"ח כלל. וכ"כ הפסקי תשובות בסי' ק"ד הערה 101 בשם כמה פוסקים עי"ש. ובפרט שכך מבואר בדברי

הרס״ג, הלקח טוב והמאירי הנ״ל ששומעים ׳מהציבור׳, ויהא טעמם אשר יהא - אין שום סיבה שלא לעשות כדבריהם וכנ״ל, וכן עיקר.

כ. שינויי הצנזורה בתפלה

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'. וכאן בהרחבה מרובה.

ידוע שחכמי ישראל במשך הדורות ומכללם מרן הגרע"י זצ"ל - טרחו לברר את נוסחאות התפלה המדויקות אף במקומות שיש בהם מחלוקות כגון שובר אויבים ומכניע 'זדים' ועוד - עפ"י דברי הראשונים וגדולי הפוסקים.

ולפ"ז כ"ש במקום שאין מחלוקת כלל בין חכמי ישראל אלא הצנזורה הנוצרית מלפני כ460 שנה לערך החליטה לשנות כמה מילים בתלמוד ובתפלה ומאז עם ישראל שינה בעל כרחו את הנוסחאות - שיש להחזיר הנוסח המקורי, כגון בברכת המינים - 'למשומדים' אל תהי תקוה וכו', וכן בברכות ההפטרה - ולעגומת נפש '**תנקום**[א] **נקם**' במהרה בימינו.

וכבר הרחיבו בנוסח ברכת המינים המקורי הרה"ג יעקב הלל בספר 'שיח תפלה' עמ' תרי"ב והלאה, וכן הרב אפרים אריאל אהרונוב בקובץ 'עץ חיים' אלול תשע"ח עיש"ב. והלום ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"ז עמ' ל"ו שהזכיר את מאמרו של הרב אהרונוב הנ"ל ופסק כן למעשה עי"ש.

ואכתוב את הנוסח המקורי אצל הספרדים שיש לנו לאמרו בתפלה [ויזכר לטוב ידידי הרב דורון רונן שבסידורו כונת הלב העתיק את הנוסח המקורי בהערה כדי שהרוצה להתפלל בנוסח המתוקן יוכל לדעת מהו].

למשומדים אל תהי תקוה וכל **המינים** [**וכל המלשינים**][ב] כרגע יאבדו וכל **אויבינו** וכל

א. הערת הרב אהרן גבאי: בכל כתבי היד הספרדיים שבדקתי (בדקתי יותר משבעה כתבי יד) הנוסח הוא "**תקום** נקם" וכלשון הכתוב "לא תקום", אבל בדפוסים הראשונים הספרדיים (נאפולי ר"נ; ונציה רפ"ד) גורסים "**תנקום** נקם", וכ"ה בספר אבודרהם בדפוס ראשון ובכתבי היד, וכ"ה בנוסח כל שאר עדות ישראל. ומ"מ מאחר וכל כתבי היד הספרדיים מאוחדים בנוסח אחד, א"כ זהו הנוסח הספרדי המקורי ולכן למעשה לדידן הספרדים אין סיבה לזוז מן הנוסח הספרדי הקדום "תקום נקם".

ב. כ"ה בסידורי ספרד. אולם באבודרהם ליתא. וכן ליתא ברמב"ם, בסידור הרוקח, במחזור ויטרי, בעץ חיים מלונדריש, בפירוש התפלות לר"י ב"ר יקר ועוד. ונראה שזו הוספה שאינה מעיקר הנוסח.

הערת הרב אהרן גבאי: אמת הדבר שבנוסח אשכנז הקדמון לא נזכר כללה למלשינים כלל, וכן אינו ברס"ג (ובנוסח מצרים הקצר הזהה לו) ורע"ג ורשב"ץ ורמב"ם, וכן אינו בפרס ובנוסח מצרים הקדמון. אולם בנוסח הספרדי הקדום כן נזכר מלשינים: "וכל המינים וכל המלשינים כרגע יאבדו", שכ"ה בכל 18 כתבי היד של נוסח הספרדים ששרד מהם ברכת המינים, וכ"ה גם בדפוסים הראשונים ליסבון ר"נ וונציה רפ"ד וכ"ה בסידור רבי צמח וסידור חמדת ישראל. **וכעין הנוסח הספרדי הישן כ"ה גם בנוסחי רומניא, פרובנס, צפ"א הקדום, אר"צ, בגדד, מצרים האריך, ותימן** (והוא שריד מתימן הקדום שהרי אינו ברמב"ם) וכן ישנו בקטע גניזה מספר צו שהוא סדור רשב"ץ המעובד לפי נוסח מזרחי בלתי ידוע מאיזור עיראק-פרס. וברובם הנוסח הוא "מלשינים" ובחלקם בנוסף **גם** "והמוסרים" (או "והמסורות") ובתימן

שונאינו מהרה יכרתו ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר **ותכלה** ו**תכניע** במהרה בימינו בא״י שובר אויבים ומכניע **זדים**.

ביאור המלה משומד

עי׳ ברמב״ן ס״פ בא על הפסוק כל בן נכר לא יאכל בו שתרגם אונקלוס כל בר ישראל ׳דאשתמד׳, דהיינו שנתנכר לאחיו ולאביו שבשמים במעשיו הרעים, וכתב הרמב״ן וז״ל והוא משומד שהזכירו חכמים בכל מקום, ופירושו מנוכר, ושיעורו משומדע, מלשון ואשתמודע יוסף לאחוהי ואינון לא אשתמודעוהי, וחסרו העי״ן, כמו שהבליעוה במלות רבות עי״ש.

והמקור חיים [לבעל החוות יאיר] בסי׳ קי״ח חלק עליו ופירש לשון נשמד ונכרת מהעולם עי״ש.

והר״ש פרחון במחברת הערוך ערך שגע וז״ל ואמר רב האי גאון כי משומד משפטו משועמד מלשון עמד והשי״ן יתירה ומשום שעמידוהו לטבול במים המקודשים נקרא כן ע״כ.

והרשב״ץ בספרו מגן אבות בהקדמה כתב והכת השלישית היא הכת הנוצרים הנקראים משעומדים, והם המשועמדים הנכנסים בתוך ה׳מעמודיה׳, ופירוש משועמדים מפני האמונה הנקראת מעמודיה [כרה״ג הנ״ל], וי״מ וכו׳ [כרמב״ן הנ״ל] עי״ש.

רק ״והמוסרים״. והמשותף לכולם שהוא בא יחד בתוך הקללה ״וכל המינים... כרגע יאבדו״ ויש לעיין מה השייכות דוקא לקטע זה, ולכאורה הוא יותר מתאים לקטע ״וכל אויבי עמך... מהרה יכרתו״, ואולי הוא מפני זיווג ודמיון התיבות מינים/מלשינים, וצ״ע. ובנוסח איטליה הקדמון הנוסח היה ככל הנראה: ״למשומדים ולמלשינים בל תהי תקוה״ (בכל הכתבי יד ולמלשינים בל תהי תקוה ובמקצתם יש תיבה נוספת מחוקה לפני תחילת הברכה, וקרוב לודאי שהיה כנ״ל גם זה וגם זה, ועכ״פ ברור שבפועל בכל עשרות כתבי יד נוסח איטליה מופיע במשפט של פתיחת הברכה תיבת מלשינים)

ואמנם באבודרהם בפירוש ברכה זו ששרד בכתב יד בודד ליתא פירוש לתיבת מלשינים ומשמע שלא גרסה כלל, ועוד שבדיבור המתחיל שם איתא להדיא ״וכל המינים כרגע יאבדו״ בלא התיבות ״וכל המלשינים״, אבל קשה לקבוע מסמרות על פי קטע שנשמר בכתב יד אחד שהרי בכל ששת כתבי היד האחרים אין כלל פירוש לכל הברכה מחמת הצנזורה, וא״כ לא נפלאת ולא רחוקה היא לשער שגם בכתב יד היחיד העתיק כן ממקור שכבר נמחק חלקו והצליח הסופר להציל רק חלקים שהיו ניכרים למרות המחיקה, ועוד שגם אם נקבע שאכן רבנו האבודרהם באמת לא גרס תיבות ״וכל המלשינים״, עדיין מכיון שאין לו חבר בכל כתבי היד הספרדיים הקדומים, מסתברא למימר שהשמיטה מדעתו מחמת שרב סעדיה ורב עמרם לא גרסוה וכדרכו בכמה מקומות ואכמ״ל. ועוד שאפילו נניח שתיבות אלו אכן לא היו בנוסח הספרדי הקדום מ״מ כבר התקבלה תוספת זו אצל כל בני ספרד עוד קודם הגירוש, וכיון שאין בתוספת זו שום פגם אין שום טעם להתחכם ולהשמיטה.

ולכן למעשה לספרדיים ראוי לומר ״וכל המינים וכל המלשינים״ כנוסח הספרדי הישן בדפוסים הראשונים וכל כתבי היד, ואין ספק שלולי הצנזורה היה ממשיך נוסח זה עד ימינו אנו, וכאמור לנוסח זה יש חברים רבים **בשבעה נוסחאות** עדות מקצוות שונות בעולם, ואין שום ספק שכבר בתקופת הגאונים היה רבים **שהוסיפו** בברכה זו קללה על המלשינים או המוסרים.

והמדריך המספיק ערך שמד הביא פירוש רה״ג הנ״ל, וכתב וז״ל אולם המילה משומד מצויה בדברי הראשונים הרבה קודם שהופיעה הדת הנוצרית ולא חודשה בזמן האחרון, ולכן הפירוש הראשון מאושש יותר במובן וקדום בלשון [והוא כדברי המקור חיים הנ״ל מלשון אבד ומוכחד מפני שהכחיד נפשו והשמידה ברצונו], ואמרו רב שקי משומד היה וזה היה בבית ראשון ולא היתה ה׳מעמודיה׳ ידועה אז עי״ש.

כא. הביאור במילים וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל וכו'

נדפס בירחון 'אור תורה' טבת תש"פ.

עי' בברכ"י בסי' קכ"א בשם זקנו שאין לומר וטוב "יהיה' בעיניך, והאומר כן טועה, דמקרא מלא כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל וכו'. וכבר העיר השלמי ציבור מדברי **האבודרהם** שכתב וטוב בעיניך כלומר ויהיה טוב בעיניך ע"כ. ומקורו הוא **מספר המנהגות** לר"א מלוניל שכתב כן, והוסיף או פעל עבר וטוב והואו משיבו להבא כמו ואור לכם ולכו ע"כ. ולשני הפירושים הוא לשון עתיד ובקשה ולא לשון הוה. וגירסת **הר"י בר'** יקר להדיא וטוב יהיה בעיניך. וכ"כ **ר' אברהם צרפתי** בשו"ת אבקת רוכל סימן י"ג בזה"ל וכן תכף אחר ברכת כהנים אנו אומרים דרך תפלה ובקשה שים שלום טובה וברכה חיים ושלום וטוב יהיה בעיניך לברך את עמך ישראל בכל יום ובכל עת ובכל שעה בשלומך עי"ש. וכ"ה נוסח **איטליה** וכמו שהוא במחזור כמנהג בני רומי משנת רמ"ו [וכ"ה בכתבי היד האיטלקיים].

ומה שהביא ראיה מהר"א אזולאי מהפסוק כי טוב בעיני ה' וכו' - צ"ע מה ענין זה לזה, דהתם באותו זמן היה טוב בעיני ה' לברך וכמו שכתוב מה אקוב וכו' ומה אזעום וכו', וכל אותו הזמן הקב"ה לא כעס ושם לו חכה ורסן וכו' כנודע, אבל בשאר זמנים מנין לנו שטוב בעיני ה' לברך, ואדרבה צריך להתפלל שיהיה טוב בעיני ה' לברך את ישראל.

וע"כ העיקר 'לכוין' כדברי הראשונים וטוב "יהיה' בעיניך.

כב. האם מותר לכהן לברך ברכת כהנים כשאינו אוהב את אחד מהציבור

נדפס בירחון 'אור תורה' טבת תש"פ.

האחרונים בסי' קכ"ח ס"י הביאו את דברי הזוהר [פרשת נשא דף קמ"ז ע"ב] שכתב שכל כהן דלא רחים לעמא וכו' לא ישא כפיו. ובספר כה תברכו [לר' יהושע חמצי, שאלוניקי תרמ"ו] דף ח' ע"א דייק לנכון שדוקא אם כל העם לא אוהבים אותו או שהוא לא אוהבם, אבל אם יש לו שונא פרטי לא מיירי. וכן אם שונאו בדין ועפ"י ההלכה - לית לן בה. אלא שלמעשה מיאן בזה משום שיש בזה סכנה כמוזכר בזוהר עי"ש.

אולם מצאנו בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' נ"ה שנשאל בש"צ שנשבע שלא ידבר עם כהן האם מותר להקריא לו ברכת כהנים. והשיב דשרי משום שאין זה נקרא דיבור אתו בלשון בנ"א עי"ש. ומבואר שאע"פ שלא אוהבו - מ"מ אין בזה איסור של הברכה עצמה. וא"כ חזינן דעכ"פ באוהב ושונא אחד לית לן בה [אא"כ נאמר שר' אברהם פליג על כל חידושו של הזוהר וס"ל שאף בשונא לכל הציבור לית לן בה. אולם אין הכרח לומר כן דהא פשטות דברי הזוהר מורים דמיירי בכל הציבור ולא ביחיד]. והפסקי תשובות בסי' קכ"ח הערה 163 הביא בשם ספר בינת ישששכר שאם יש לכהן שונא בתוך הקהל שמכוין שלא לברכו אסור לו לעלות לדוכן עי"ש, ולפי הנ"ל העיקר להתיר בזה.

ומה שאומרים לברך את עמו ישראל 'באהבה' - האחרונים פירשו בזה כדעת הזוהר שהכהנים יאהבו את ישראל. אולם הר"י בר' יקר בפירושו ח"ב עמ' כ"ז כתב יש מפרשין צונו לברך עמו בשביל האהבה שאוהב אותם דכתיב כי מאהבת ה' אתכם. וי"מ באהבה דכתיב כה תברכו ודריש בספרי פנים כנגד פנים וזה דרך אהבה ע"כ. והפירוש השני הוא כמו שפירשו האחרונים הנ"ל, אולם העיקר נראה כפירוש הראשון דהא מצינו כן גם בברכות ק"ש הבוחר בעמו ישראל באהבה, ושם הכונה באהבת ה' לעמו ישראל וה"ה כאן. וכ"כ כמה אחרונים מדנפשיהו, ומהם הר"י פרלא בפירושו לרס"ג ח"א עמ' 255-256 והרמ"מ כשר בתרגומי התורה עמ' ר' ועוד.

וע"כ העיקר הוא שאף אם הכהן לא אוהב מישהו מהציבור או שאחד מהציבור לא אוהבו - יכול לברך ברכת כהנים. ורק אם כל הציבור לא אוהב את הכהן או להיפך - אין לו לברך.

כג. דקדוקים בנוסח פיטום הקטורת

נדפס בירחון 'אור תורה' כסלו תש"פ, וכאן בהרחבה.

הקשט בה' הידיעה

הטור בסי' קל"ג העתיק את הברייתא המובאת בכריתות ו' ע"א וכתב **הקושט** בה' הידיעה.

וכ"ה לפנינו בגמ' בכריתות בדפוס ובכתבי היד, וכ"ג תוס' ורא"ש בשטמ"ק שם. וכ"ג ר"י אבן ג'אנח ורד"ק בספר השרשים ערך קצע והמדריך המספיק ערך קשט, וכ"ה בשו"ת הגאונים הרכבי סי' ס"ד, בערוך ערך קשט, במחז"ו ובסידור רש"י, בעץ חיים מלונדריץ בנוסח התפלה, בר"י בכור שור בפירושו לפרשת כי תשא, הרוקח בפירוש התפלה, הסמ"ג בעשה קס"ז, ילקוט שמעוני פרשת כי תשא רמז שפ"ח, וכ"ה בספר סדר היום וברוב סידורי ספרד המאוחרים - דפוסי ליוורנו וזולתם.

אמנם בסידור הר"ש מגרמייזא איתא קשט ללא ה', וכ"ה באבודרהם ובסידור ונציה רפ"ד ובתפלה למשה להרמ"ק ועוד.

אולם נראה שכיון שהמנהג השתנה בזה מזמן לזמן, וגם בדור האחרון הנוסח הרווח היה 'הקושט', אלא שיש שהגיהו 'קושט' - עדיף לומר כנוסח הבבלי וכגירסת הגאונים ורוב הראשונים.

שרף בש' שמאלית

הצרי אינו אלא שרף - הש' היא שמאלית, ובכמה מן הראשונים הגירסא היא סרף - עי' **ברמב"ם** פה"מ ספ"א דערלה בהוצאת הר' קאפח **וברא"ש** בשביעית פ"ז כמה פעמים, וכן **הערוך** הביאו גם בערך סרף וכתב שהרבה מהם כתובים בש' והינם בערך שרף עי"ש, ומבואר שקריאתם שוה אלא שחלקם כתובים כך וחלקם כך, וכן בספר **המדריך המספיק** בערך שרף הביא ב' פעמים בש' שמאלית, ופירש שרף האמור כאן שאינו מלשון שריפה אלא כך שם הצמיגות הנ"ל, ובערך השני לגבי שרף הזיתים וכדומה כתב שהוא לשון שריפה, ומבואר עכ"פ שהקריאה היא בש' שמאלית. וכ"ה **במשנה כת"י** קויפמן בערלה פ"א מ"ז פעם אחת בס' וב' פעמים בש' שמאלית [אלא שהניקוד שם הוא בב' סגולים] עי"ש. וכ"ה גם **בגניזה מזרחית** המופיעה באתר 'הכי גרסינן' בכריתות ו' ע"א הצרי אינו אלא סרף בס'. וכן **בסידור מהגניזה** באתר הגניזה של פרידברג בכתב יד אחד סרף בס'. ובאוה"ג שבת כ"ג ע"א גבי כל השרפין יפין לדיו ושרף כשף יפה מכולם הביאו **מגאוניקה** עמ' 322: כשף זהו שרף שמעולה לדיו מכל 'הסרפין' ושמו צמג בערבי ובארמית קומא ע"כ. **ובספר הנר** בברכות נ"ג הב"ד המשנה במקואות פ"ב ושרף היבש - 'וסרף' היבש עי"ש, ובתוספתא מקואות פ"ז ה"ד סירפה בשרף ה"ז אינה חוצצת, ובכת"י שם שרפה בשרף, והיא היא. וכן **במחזור ונציה שנ"ח** מנוקד בש' שמאלית.

והנה בסדור אהלי יעקב לר"ה הביא שכ"ה ברוב הנוסחאות, אולם הביא בשם ספר פתשגן

שהוא בש׳ ימנית וז״ל ספר פתשגן[א] בבראשית עה״פ ונשרפה לשרפה: ונשרופינון, וכן משרפות מים. ולרבינו האי ז״ל בשבולת, נראה מלשון שורפה חיה כלומר ניבשה ע״כ. והנה אין זה מלשון רה״ג אלא פירוש של בעל הפתשגן לדברי רה״ג, ואין דבריו מכריעים נגד כל הראשונים הנ״ל, והעיקר הוא לומר בש׳ שמאלית.

ובספר בתי כנסיות ח״א דנ״ד ע״ב כתב וז״ל שרף צ״ל בשין ימנית כמ״ש בגמ׳ כהן שדעתו יפה שורפה חיה כדברי התשב״ץ בח״ג סי׳ קו״ל עי״ש ע״כ. והנה מש״כ ח״ג - ט״ס הוא וצ״ל ח״א, ושם כתב הרשב״ץ וז״ל שורפה חיה פירוש שורפה בשי״ן - שותה אותה קרוב ללשון ערבי בחלוף פ״א בבי״ת עי״ש, ולא מירי כלל לענין המלה שרף אלא שהר״ב בתי כנסיות הבין שהוא מאותו שורש, אולם להאמור אין זה נכון, דהא שרף הוא מענין שריפה וחמימות כמבואר במדריך המספיק הנ״ל, אולם שורפה הוא כמו שורבה שהוא ענין שתיה וגמיעה.

והעיקר בזה הוא לומר בש׳ שמאלית וכפי שנראה מהמקורות הנ״ל שכך עיקר הגירסא והניקוד.

סיכום

יותר נכון לומר הקשט שנים עשר בה׳ הידיעה.

יותר נכון לומר שרף בש׳ שמאלית[ב].

א. שלא נודע מחברו, ועי׳ בהקדמת המו״ל ספר ההשלמה ומאורות על שבת שיחסו לתלמיד בעל המאורות.

ב. הערת הרב אהרן גבאי: דברי הרב הכותב נאמנו מאוד, וכן עיקר למעשה, ולא רק לגבי שרף שכן מנהגנו מאז ומקדם אלא אף לגבי ״הקשט״ שבמקורות הספרדיים הישנים איתא ״קושט״, מ״מ אין ספק שהנוסח המקורי הוא ״הקשט״, וכפי שהוא בכל שאר עדות ישראל והקדמונים (ולא עלינו מוטל לתרץ הקושיה למה דוקא תיבה זו מקבלת ה׳ הידיעה, וידוע הפתגם: ״מקושיה לא מתים״), ואחר שגם אצלנו הספרדים התקבל לגרוס כן במאות השנים האחרונים, א״כ ודאי שאין לזוז מזה.

כד. אמירת 'למען' לא נבוש ו'למען' לא ניגע לריק

נדפס בירחון 'אור תורה' חשון תש"פ.

האבודרהם גרס בברכת אהבת עולם 'למען' לא נבוש וכו', וכ"ה בחלק מסידורי ספרד בדורות האחרונים. והחסד לאלפים שהובא בכה"ח בסי' ס' ובבא"ח פרשת שמות כתב שאין לומר זאת עי"ש. ובשו"ת פלא יועץ סי' מ"ו האריך בזה יותר וז"ל יש מדקדקים שאומרים ולא נבוש שלא יהא נראה שהיראה הוא מחמת העונש כדי שלא נבוש, ויש שמביאים ראיה דשפיר גרסינן ליה וכו'. א"נ האי למען ר"ל ולא נבוש כמ"ש הרמב"ן עה"ת בפרשת וירא ע"פ כי ידעתיו למען אשר יצוה עיש"ב, או יאמר "ידעתיו שיצוה" וכן למען ינוח שורך וחמורך - שינוח עי"ש. א"כ נראה דס"ל לר"א פאפו שכן יש לומר למעשה. ואפשר להוסיף עוד עפ"י דברי הרמב"ן בפרשת נצבים עה"פ למען ספות הרוה את הצמאה שכתב וז"ל ואין למען במקום הזה טעם וכו' אבל הוא כמו לספות וכו' כי בכל סיבה בעלול יאמר למען בין שיעשה אדם הגורם לרצונו בעלול כמו למען ייטב לך, בין שיהיה אדם הגורם כן שלא מדעתו כמו למען למוג לב וכו' עי"ש.

והנה בסידור ונציה רפ"ד וכן בתפלה למשה לרמ"ק ליתא לתיבה זו אלא גרסו לא נבוש וכו', וכן בשאר ראשונים ליתא באהבת עולם, וע"כ נראה שלמעשה עדיף טפי שלא לומר תיבה זו כאן אלא לומר ולא נבוש[א].

אולם בובא לציון - בכל הראשונים איתא 'למען' ומהם רע"ג, רס"ג, רמב"ם, רוקח, ר"י ב"ר יקר, אבודרהם, וכן בשאר הסידורים הקדמונים איתא כן. ובסידורינו ליתא לתיבה זו וכנראה מחקוה עפ"י דברי החסד לאלפים הנ"ל.

אולם נראה שהעיקר הוא לומר כן ואין בזה קושיא שעושה ע"מ לקבל שכר או מפחד

א. הערת הרב אהרן גבאי: בכל כתבי היד של סידורי ספרד שבדקתי יש תיבה זו (בדקתי לע"ע חמשה כתבי יד), וכאמור כ"ה נוסח אבודרהם, והמדפיסים הראשונים השמיטוה על דעת עצמם, ולכן יפה החזירוה חלק מסידורי ליוורנו, וכן עיקר לדידן.

ב. הערת הרב אהרן גבאי: הדברים ברורים להלכה ולמעשה. ויש להוסיף שמצאנו גם בדברי התנא רבי יהודה שאמר "אשרי מי שעמלו בתורה וכו' למוד תורה הרבה **כדי שיתנו** לך שכר הרבה" כך הוא הנוסח בסדור רשב"ץ בכתבי היד הטובים וכן הוא ברוב סידורי הספרדים הישנים (וכבר הזכיר נוסח זה אבודרהם אלא שדחאהו ע"ש) ומסתמא הוא הנוסח המקורי ואכמ"ל, וא"כ מה שנתרץ בדברי רבי יהודה אלו נתרץ גם בנוסח הקדום של ובא לציון "למען לא ניגע לריק" עכ"ד.

ויש להוסיף שהנוסח 'כדי' שיתנו לך נמצא במסכת שמחות פרק חיבוט הקבר פ"א ה"ט, ובמחזור ויטרי סי' תכ"ח, ובפירוש ר' יוסף יעבץ לאבות פ"א מ"ג, ושם כתב שבאמת יש ששינו הגירסא משום שהוקשה להם המשנה אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אולם כתב ליישב את הגירסא הנ"ל עי"ש.

הערת הרב יוסף פריץ: מן הענין להביא דברי הגר"ח מוולאזין בספרו רוח חיים אבות א' ג' שבאמת עיקר מטרתינו הוא כדי לקבל שכר, שהרי זה מטרת הבריאה שדרך הטוב להטיב אלא שאם כוונתו

מעונש וכמו שכתבנו לעיל, וכיון שבכל הראשונים והסידורים הקדומים איתא כאן - נראה שכן עיקר[ב].

לצורך עצמו אינו נכון, אבל אם כוונתו לקבל שכר לעשות נחת רוח ליוצרו הוא הדבר הנכון. ובזה מיושב עשרות קושיות בענין זה. ועיין בספר פנינים מבי מדרשא פ' וירא שהאריך בזה והביא כמה אחרונים שכתבו כן ע"כ.

כה. הנוסח העיקרי בברכת התורה - אשר נתן לנו 'תורתו' או אשר נתן לנו 'תורת' אמת

נדפס בירחון 'יתד המאיר' כסלו תשע"ח, וכאן בהרחבה.

הטור בסי' קל"ט ס"י הביא את נוסח הברכה אשר נתן לנו תורת אמת, וכתב שיש בזה טעם של מ' תיבות ביחד עם ברכת אשר בחר וכו' עי"ש, וכ"פ בסתמא השו"ע שם. ובאמת שכ"ה הנוסח במסכת סופרים וכ"ה בשא"ר; רס"ג, מחזור ויטרי, רוקח, ריו"ן, ארח"ח, אבודרהם, ר"ש ב"ר נתן בסידורו [אע"פ שבקדושה דסידרא גרס תורתו תורת אמת עי"ש[א]], ר"י ב"ר יקר, או"ז שבת סי' מ"ד, ספר הבתים קה"ת שער ב', ר"י מלוניל ביומא פ"ח, ר"י נחמיאש בפירוש סדר העבודה ועוד. וכ"ה בסידור ונציה רפ"ד ובתפלה למשה לרמ"ק.

והנה הפר"ח כתב שנוסחתנו עפ"י הרמב"ם 'תורתו' תורת אמת. וכתב הרחיד"א שכ"ה נוסחת רע"ג בכת"י וכן עיקר עי"ש. וכן העתיקו רבני הספרדים. אולם הדברים אינם נכונים, דברמב"ם בדפוס הגירסא משובשת, ובפה"מ במגילה פ"ד ובסוטה פ"ז בכת"י של הרמב"ם עצמו [ובשאר כתה"י - במהדורת קאפח] הגירסא תורת אמת כבשא"ר. וכן בחיבור בפי"ב בכת"י החתום [ובשאר כתה"י - עי' בפרנקל] הגירסא תורת אמת עי"ש.

ובסדר רע"ג בכת"י שלפנינו אין את הנוסח המלא של ברכת התורה שלאחריה - עי' במהדורת מוסד הרב קוק עמ' נ"ט ובמהדורת סץ תפלת החול עמ' רכ"ה, ובאמת שאף אחד מהראשונים שדרכם להביא את רע"ג כמחזור ויטרי ועוד, לא הביאו בשם רע"ג נוסח שונה מהנוסח הרגיל.

ובפירוש הריקאנטי על התורה פרשת יתרו כתב בתוך הדברים שאנו מברכים אשר נתן לנו 'תורתו' תורת אמת. אולם בכת"י מזרחי משנת ריח איתא שם אשר נתן לנו 'תורת אמת', וכבשאר הראשונים.

ובסידור קטלוניא שיצא לאור בשנת תשע"ט עפ"י כמה כתבי יד הנוסח 'את תורתו' תורת אמת. אולם גם שם בשני כתבי היד שהתבסס עליהם המוציא לאור הנוסח 'תורת אמת' בלבד, ובכמה כתבי יד הנוסח הוא באמת 'את תורתו', אולם בחלק מהם גם ב'ובא לציון' הנוסח הוא ונתן לנו 'את תורתו' תורת אמת וכו', כך שנראה שנוסח מורחב זה היה קיים בקטלוניא לחילופין גם בקדושת ובא לציון וגם בברכת התורה. אבל נוסח ספרד היה ללא תיבות אלו בין בקדושת ובא לציון ובין בברכת התורה.

א. ואמר לי ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א שהסיבה לשינוי הוא שחלק זה של ובא לציון הוא עפ"י כתב יד משובש המושפע מנוסח פרס [עי' לקמן] והנוסח המקורי בסידור הנ"ל הוא כמו שכתב בברכות התורה - נתן לנו 'תורת' אמת.

ובמחזור ארם צובה רפ"ז, ובסידור רומניה [קושטא רע"ח] ובסידור יהודי פרס הקדום איתא 'תורתו', אולם בב' האחרונים הנוסח תורתו 'שהיא' תורת אמת, ובפרס יש הוספה 'ע"י משה רבינו' וכו'. ויש להוסיף שבסידורים הנ"ל כן הוא גם בובא לציון ונתן לנו את תורתו שהיא תורת אמת וכו'. וכן במחזור ארם צובה הנוסח גם בובא לציון 'תורתו' תורת אמת, אולם אנו לא נוהגים שם לומר כן.

ובספר שערי תפלה למהר"י רקח דף ל"ז אף שלא הביא את כל הראשונים הנ"ל אלא חלקם - כתב שעדיף טפי לומר נתן לנו תורת אמת, אלא שכתב שמי שאומר תורתו תורת אמת אין מוחין אותו וכדעת רע"ג והרמב"ם עי"ש.

אולם לפי האמור שדעת הרמב"ם אינה כן אלא כדעת שא"ר, ודעת רע"ג מסופקת, ודעת שא"ר לומר תורת אמת - נראה שאדרבה **יש ללמד לומר רק אשר נתן לנו תורת אמת** ולא להוסיף תיבת 'תורתו' או 'את תורתו', וכפי שכתבו הראשונים שיש בזה ענין לומר מ' תיבות וכפסק השו"ע[ב].

ב. הערת הרב אהרן גבאי: מעת ראיתי דברי הרב הכותב, חזרתי אף אני לנהוג כנוסח הספרדי הישן.

כו. ברכת אשר בחר בנו - כשהספר תורה פתוח או סגור? והאם יש לפתוח הס"ת באמירת בריך שמה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' כסלו תשע"ח.

הב"י בסי' קל"ט ס"ד הביא מהכל בו שי"א שצריך לגלול הספר ואח"כ לברך ברכה ראשונה, וכתב הב"ח שזה כדעת התוס' שלכתחלה גם ר' יהודה שאמר במגילה דף ל"ב ע"א פותח ורואה ומברך וקורא - מודה שיש לסגור הספר עי"ש. אולם בארח"ח אות ט"ו כתב וז"ל ועומד הקורא ופותח הספר לראות מה יקרא בו, ויש מצריכין לגול אותו כשיברך וכו', וי"א דאין לגוללו אלא פותח ורואה ומברך ורואה, וכ"כ הריא"ף והרמב"ם ורוב הפוסקים וכן המנהג ברוב המקומות עי"ש, ומבואר דס"ל שאין לגלול אלא להשאיר הספר פתוח, וכדעת **הרם"ג והאבודרהם** שהביא הב"י שבדוקא יש להשאירו פתוח. וכ"ה **בספר האורה לרש"י** סי' ע"ג הקורא בס"ת פותח ורואה בס"ת ומי שקורא אוחז בידו ס"ת פתוח ואומר וכו' עי"ש, ומבואר שכך צריך לעשות שהספר יהיה פתוח. וכן מתבאר מדברי **הערוך** ערך חתן שכתב בתוך הדברים וז"ל קי"ל אין מברך אא"כ רואה דגרסינן בפרק בפני העיר וכו' הלכתא פותח ורואה מברך וקורא עי"ש, ומבואר שצריך לראות בשעת הברכה ולא שהספר יהיה סגור. וכן מבואר יותר **בר' מנוח** על הרמב"ם שכתב ותו שהרי כל דבר שמברך עליו צריך שיהיה מצוי לפניו בשעת הברכה עי"ש, ומבואר שיש ענין בדוקא לברך כשהספר פתוח ולא כשהוא סגור[א]. וכן נראה גם מהירושלמי שהביאו ראבי"ה, הרא"ש והרשב"א בח"ה סי' י' [וכ"ה במסכת סופרים] שאמרו טעמיה דר' יהודה דכתיב ובפתחו עמדו כל העם מה כתיב בתריה ויברך עזרא וכו' עי"ש, ומבואר שהוא דין לכתחלה לברך כשהספר פתוח כמו שעשה עזרא.

ויש ראשונים שכתבו שלר' יהודה 'אין צריך' לגלול הספר, ומהם הר"י מלוניל, המכתם, המאירי ועוד, ולדבריהם אין איסור לגלול הספר אלא שאין צורך.

והכה"ח בסי' קל"ט אות כ"ג הביא את לשון שעה"כ שכתב שצריך לזהר שיראה מקום הקריאה וכו'. אח"כ תכסה הכתיבה ע"י מפה של הס"ת ואז תברך וכו', ואע"פ שיש פוסקים שכתבו 'שאין צריך' לכל זה כמ"ש ב"י וכו' עי"ש, וכן נהגו הספרדים עפ"י דברי רבינו האר"י הנ"ל. אולם לפי האמור אין זו 'חומרא' לסגור או לכסות הספר אלא 'קולא' לדעת רבים מהראשונים שצריך בדוקא להשאיר הספר פתוח וכנ"ל.

א. הערת הרב ישראל אליהו: וכן מצינו לגבי קידוש על הלחם שכתב המשנ"ב [בסי' רע"א סקמ"א] שבשעת המוציא יסיר הכיסוי. וכן שלא יקדש על כוס שפיו צר כיון שאינו רואה את היין כמבואר ברמ"א בסי' קפ"ג ס"ג. ואף החולקים שם ומתירים כמובא במ"ב סקי"ח - זהו משום שהגמ' אמרה נותן עיניו 'בכוס' ולא ביין שבתוכו, ודוק.

והנה רבינו האר"י שם לא כתב טעם בסוד לענין זה, ונראה שהוא עפ"י הפשט לחוש לדעת הכל בו שהביא הב"י. וכן מפורש בסדור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל וז"ל ואח"כ תחזור ותסתום הכתיבה של הס"ת ע"י המטפחת של הס"ת **כמו שנוהגים כדי שלא יהיה הס"ת פתוח לבטלה וזהו מפני כבוד התורה** ואז תברך וכו' עי"ש. וכ"ה להדיא בספר שער התפלה הנדמ"ח מכת"י מהרח"ו ממש עי"ש. ומפורש שאין דין זה עפ"י הקבלה, אלא כתב כן מעצמו שלא יהיה פתוח לבטלה. אולם לפי האמור אדרבה כתבו הגאונים והראשונים שיש להשאיר הספר פתוח ואין זה נקרא לבטלה דהא מברך עליו וצריך שיהיה פתוח בעת הברכה.

ובסדור תפלה למשה להרמ"ק בסדר קריאת התורה לחול כתב וז"ל והנה סדר הקוראים הוא שפותח ורואה מקום הקריאה ואומר ברכו וכו' וכשהוא פותח לקרות אוחז התורה בידו וכו' ולכן אוחז בה ורואה מקום שהוא קורא ומברך עליו וכו' עי"ש, ומפורש בדבריו שפותח ורואה ומברך כשהוא פתוח, וגם עפ"י הקבלה כן הוא.

וא"כ נראה שאין ענין 'להחמיר' ולכסות הס"ת במטפחת בשתי ידיו וכו', דאדרבה קולא היא, ואין בזה טעם עפ"י הסוד וכנ"ל, אלא אדרבה יש לעשות כדברי הפוסקים שיש להשאיר הספר פתוח וכדעת הירושלמי ומסכת סופרים שכך צריך להיות ותו לא מידי, וכן העלה בספר בני ציון בסי' קל"ט עי"ש[ב].

פתיחת הס"ת באמירת בריך שמה

ולפי דברי האר"י הנ"ל נראה ברור שאין לפתוח את הס"ת באמירת בריך שמה, וכ"ש באמירת מי שברך שעושים בפתיחת ההיכל, דהא אם הקפיד בשעת הברכות על התורה שלא יהא הס"ת פתוח לבטלה - כ"ש בשעה שלא קוראים בתורה אלא אומרים תפלה וכדומה שאין לפתוח כלל הס"ת. והבא"ח בספרו עטרת תפארת כתב שעיקר אמירת בריך שמה היא בשעה שהס"ת פתוח כשפותחים אותו להגביה ולהראותו לעם עי"ש. אולם בדברי הרמ"ק בסידורו תפלה למשה מבואר שעיקר אמירתו הוא בשעה שמוליכים אותו והוא סגור עי"ש. ועכ"פ גם לדעת הבא"ח לא פותחים אותו כשהוא בהיכל במיוחד לצורך אמירת בריך שמה, ונראה דאיסורא איכא בזה בפרט לדעת האר"י הנ"ל. ואם יש קהילות שנהגו לפותחו זהו משום שלא ידעו מדברי האר"י הנ"ל שלא באו בדפוס בשער הכונות המצוי, אבל לפי הנ"ל האר"י הקפיד שלא לפתוח הס"ת לבטלה אלא בשעה שקוראים בו ממש.

ב. הערת הרב יוסף פרץ: הארכתי בזה בס"ד בתשובה שתכנס לספרי פריו יתן ח"ב בע"ה והמסקנא שיהיה פתוח בברכה ראשונה ע"כ.

סיכום

ברכת אשר בחר בנו יש לברך כשספר התורה פתוח ולא לכסותו במטפחת.

באמירת בריך שמה ושאר הבקשות בפתיחת ההיכל אין לפתוח את ספר התורה.

כז. למי שייך הקדיש שלאחר הקריאה בתורה

נדפס בירחון 'אור תורה' שבט תש"פ.

האחרונים הביאו בשם שו"ת אגודת אזוב מדברי [פיעטרקוב תרל"ט] סי' ז' שהוכיח מהתשב"ץ ח"ג סי' קע"א שהקדיש לא שייך לש"צ או לעולה לתורה בדוקא אלא לאבלים מהציבור, והוא מדכתב התשב"ץ שם אבל לקדיש בתורה ולתפלת ערבית ליל מוצ"ש איני מתיר [לקטנים] עד שיהיה גדול עי"ש. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ג יו"ד סוסי' כ"ו שכך ראה לרבנים גדולים שאם העולה והחזן לא היו אבלים היו נותנים לאיש מהציבור לומר קדיש זה עי"ש. אולם במחכ"ת הדבר פשוט וברור שקדיש זה שייך לש"צ ככל הקדישים של התפלה, אלא שבדורות האחרונים נהגו לותרם לעולה לתורה שגם הוא נקרא קורא בתורה, דהא צריך לקרוא עם הש"צ ביחד ושונה הוא משאר הציבור שכמו שאינם מברכים על התורה משום שאינם קוראים ה"ה שאינם יכולים לומר קדיש זה, וכמו שלא שמענו שאחד מהציבור יאמר קדיש שלאחר ישתבח או לאחר תחנון וכדומה.

והראיה שהביא האגודת אזוב מהתשב"ץ - עי' בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א סי' קי"ח ובשו"ת שרגא המאיר ח"ז סי' נ"ב אות ב' שדחו ראייתו. אולם האמת היא שאין זה מתחיל כלל, דבמהדורת מכון ירושלים ציינו שבכתב היד של התשב"ץ הגירסא במקום 'לקדיש' בתורה 'לק' בתורה, וצריך להשלים 'לקרוא' בתורה, והדבר פשוט, דלא מצאנו ביטוי לקדיש בתורה, וא"כ לא מיירי כלל בענין הקדיש ואין מכאן תחלת ראיה, ובאמת שקדיש זה נתקן כבר בזמן הגאונים כמבואר בספר העתים עמ' 253 בשם רב מתתיה גאון, ובזמנם עוד לא היה נהוג כלל ענין קדיש יתום [שהונהג ע"י חכמי צרפת ואשכנז ולאחר מכן עבר לספרד, ואכמ"ל], ורק הש"צ היה אומר את כל הקדישים, וא"כ ודאי שקדיש זה לא נתקן לאבלים אלא לש"צ או לעולה לתורה וכנ"ל.

ובאמת שכן מפורש **בקונטרס אמר שומר** שבסוף שו"ת ויקרא אברהם [אדאדי, אזמיר תרכ"ה] סי' נ"ו וז"ל קדיש שאחר קס"ת שייך להש"צ ולא להעולה כן משמע מתשובת מהר"ם הובאה במרדכי בפרק הקומץ ופסקה הטוש"ע סי' רפ"ב וכן נמי מוכח מלשון הרמב"ם ז"ל בפי"ב מתפלה וכו' ופעם אחת קפצתי אני שהייתי עולה ואמרתי קדיש והקפיד הש"צ בזה, ואני בתומי אלך יען בארצות החיים ששם נתגדלתי אין קפידא בזה פעם אומרו הש"צ פעם העולה, ופה העירה לאידך גיסא לעולם אינו אומרו כי אם העולה לבד וכשהעולה אביו ואמו קיימים יש להם ניחוש בזה ורומז לש"ץ לאומרו עי"ש, והביאו בספר **זכר עשות** [ארגואיטי] מערכת ס' אות ט"ל, והביא גם את דברי האגודת אזוב הנ"ל וכתב ואנא זעירא מעולם לא נהגתי בעצמי לעשות כן כי אם אמרתי לש"צ כי לו נאה ולא יאה וכו'. והמגיה הרב דוד רפאל סבן כתב שהמנהג שהעולה לתורה אומר הקדיש אלא שתקנו משום שאינם בקיאים שהש"צ יאמר עי"ש. ומ"מ מבואר בדבריהם דליתא לסברת האגודת אזוב שיאמרו אחד מהקהל.

ועל כן העיקר הוא שהקדיש שלאחר קריאת התורה שייך לקורא בתורה, והמנהג הוא שמוותר לעולה האחרון לאמרו, אולם אינו שייך לאחד מהקהל שלא עלה לתורה.

כח. ההבדל בין שיחת 'חולין' לשיחה 'בטלה' בבית הכנסת

נדפס בקובץ מנורה בדרום ניסן תש"פ, וכאן בהרחבה.

כתב השו"ע בסי' קנ"א ס"א [עפ"י לשון הרמב"ם בפי"א מהלכות תפלה ה"ו]: בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטילה ע"כ. והמ"ב והכה"ח שם העתיקו את דברי הפמ"ג שם שלא רק שיחה בטילה אסורה בבהכ"נ אלא גם שיחת חולין, דשיחה בטילה בלא"ה אסור כמבואר ביומא י"ט עכת"ד. וכ"כ השלמי ציבור בריש הספר [י"ב ע"א] והביא גם מלשון הזוהר כן ורצה להשוות דברי הפוסקים עם דברי הזוהר, ועוד הביא מלשון הטור סי' ש"ז שכתב שאסור להרבות בשיחת דברים בטלים בשבת, ושם ע"כ הכוונה לשיחת חולין דהא אפילו שלום בקושי התירו לומר בשבת עי"ש. [וע"ע בדבריו בחילוקים שבין הפשט לקבלה דנקיט בדעת הפשט שאין איסור בשיחת חולין בבהכ"נ].

אולם נראה שאין הדברים נכונים בדעת הרמב"ם והשו"ע שהעתיקו, ובדוקא נקטו שאין לדבר שיחה 'בטילה' בבכה"נ, אבל שיחת חולין מותרת;

בירור דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם פ"ב מדעות ה"ד: לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו. אמרו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטילה כל ימיו וזו היא שיחת רוב כל אדם. ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה דברים ועל זה צוו חכמים ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה ע"כ. ודבריו אלו הם קיצור מה שכתב בפירוש המשנה במס' אבות פ"א מי"ז, שחילק הדיבור לד' חלקים, וביניהם דברי חכמה וצורך גופו שהם המחוייב והמותר, ושיחה בטילה היא המרוחק. וגדר שיחה בטילה הוא שיחה שאין בה תועלת כסיפור המלכים ומלחמותיהם ומה עשה וקנה פלוני וכד' עי"ש. ולזה קורא הרמב"ם שיחת רוב כל אדם, והרמב"ם לא כתב שזה אסור ועובר על איסור דאורייתא או דרבנן אלא כתב שזה דבר מרוחק שחכמים היו נזהרים בו מאוד. והמאירי והרשב"ץ באבות שם הביאו דברי הרמב"ם בהסכמה עי"ש. והמאירי באבות פ"א מ"ה גבי אל תרבה שיחה עם האשה כתב והשיחה מונחת אצלי על דיבור שאין בו צורך ועיקר כמו שאומרים תמיד שיחה בטילה וכן אמרו [ע"ז י"ט ע"ב] ששיחתם צריכה תלמוד וכו' [ועי"ש בהגהות הגרח"פ מש"כ בזה]. ולפ"ז כיון שאין 'איסור' לדבר בשיחה בטילה, כתב הרמב"ם שבבהכ"נ יש איסור בזה מפאת קדושת המקום דהוי קלות ראש. וכן מבואר להדיא בספר המספיק לר"א בנו עמ' 108 שכתב שבבהכ"נ אין לדבר שיחה בטילה 'שאין בה תועלת' עי"ש.

ומה שהביא הש"צ מהלכות שבת - אדרבה משם תיובתיה, דז"ל הרמב"ם פכ"ד ה"ד ואסור 'להרבות' בשיחה בטילה בשבת שנאמר ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול ע"כ. ובפכ"ג הי"ח כתב חשבונות שאין בהם צורך מותר לחשבן כיצד

כמה סאין תבואה היה לנו בשנה פלונית וכיו״ב שהן בכלל שיחה בטילה שאין בהם צורך כלל המחשב אותן בשבת כמחשב בחול ע״כ. וכתב המ״מ כלומר שאין שיחה בטילה ראויה ליראי חטא. ובפכ״ד יתבאר שאסור לכל אדם להרבות בשיחה בטילה בשבת ע״כ. והדברים ברורים שאף בשבת לא נאסרה שיחת חולין אלא ׳ריבוי׳ שיחה בטילה דוקא.

והא דלא כתבו כדברי הגמ׳ ביומא שעובר בעשה מצאנו בזה כמה דרכים; הר״ח שם כתב אמר רב ׳המפסיק בעת שקורא בתלמוד׳ ושח שיחת חולין עובר בעשה וכו׳. וכ״ה בערוך ערך בם עי״ש. ולפ״ז לק״מ. ופירוש הפסוק לפי דבריהם כך הוא ושננתם לבניך - בד״ת, ודברת בם - הפסק מד״ת לקרוא ק״ש, שמילים אלו הם המקור למצוות ק״ש כמ״ש הרמב״ם בסה״מ עי״ש, ואל תפסוק מדברי התורה לדברים בטלים. אלא שכמדומה שהרמב״ם לא הזכיר בחיבורו איסור מיוחד להפסיק מד״ת לדברים בטלים וא״כ כנראה שאינו מפרש כהר״ח הנ״ל. ראמ״ה ביומא שם כתב עובר בעשה ובלאו - אזהרות דרבנן נינהו כדי שלא יהא אדם רגיל בשיחה בטילה והני קראי אסמכתא נינהו ע״כ. אולם ג״ז לא יתכן ברמב״ם שלא הזכיר איסור דרבנן ואף כתב שזו היא שיחת רוב כל אדם. ואולי כוונת ראמ״ה הנ״ל היא כמ״ש המאירי שם וז״ל לעולם יזהר אדם שלא להיות ביושבי קרנות ושלא לדבר שיחה בטילה אלא כפי מה שיכריחנו הצורך, דרך צחות אמרו השח שיחת חולין עובר בעשה וכו׳. ומבואר שאין זה ׳איסור׳ מדרבנן אלא ׳הרחקה׳ מדרבנן וכמ״ש הרמב״ם גופיה שזוהי השיחה המרוחקת. ונראה שזו כוונת הרשב״ץ שם שהב״ד הרמב״ם בסגנון זה שהדיבור האמצעי שאין בו לא מצוה ולא איסור נחלק לשנים; האחד ׳נוטה׳ אל האיסור והוא שיחה בטילה שהרי אמרו השח שיחת חולין עובר בעשה וכו׳ ואם בצרכי מזונותיו הוא נוטה לדיבור שיש בו חובה כד״ת וכו׳ עי״ש. ומבואר שאין זה עבירה אלא נוטה לעבירה וזו כוונת הרמב״ם שזהו הדיבור המרוחק, וזו כוונת ראמ״ה והמאירי, ולכן בבהכ״נ ובשבת יש ׳איסור׳ לדבר בדברים אלו. והאו״ש פ״ג מת״ת כתב שרבא שאמר שעובר בעשה ס״ל שק״ש דרבנן והפסוק ודברת בם הוא על ד״ת, אבל אנן קי״ל שק״ש דאורייתא ומזה הפסוק ולכן הרמב״ם לא הביא דין זה להלכה עי״ש. ומ״מ מבואר מכל הני רבוותא דלא כהפמ״ג והש״צ, אלא שמותר לדבר שיחת חולין בבהכנ״ס, ורק שיחה בטילה אסור.

ושוב ראיתי שכן כתב בפשיטות בספר **ריח שדה** [לר׳ שמעון דוייך הכהן, מחכמי ארם צובא, נדפס בקושטא תצ״ח] בסוף סי׳ י״ב וזת״ד נמצא דשיחה בטלה בבית הכנסת במחלוקת היא שנויה, דהרמב״ם והטור סברי שזהו פירוש קלות ראש, והרי״ף ורש״י והרא״ד דקלות ראש הוא הא דתני לקמן בברייתא. **וכל זה הוא בשיחה בטלה שמדבר דבר שאינו צריך לו, אבל אם מדבר בדבר הצריך הוא שיחת חולין מקרי ולא שיחה בטלה** וזה **מותר** וכו׳. וכל זה הוא בשיחה בטלה אבל שיחת חולין אינו אסור כי אם מכי מתחיל ברוך שאמר עד ישתבח וכן בין ישתבח ליוצר אור לא יפסיק בדבור כלל, וכן בחזרה גוערין במי שמדבר, וכן בס״ת אסור לדבר ואפילו בד״ת. ואם איתא דהדיבור בבית הכנסת דהיינו שיחת חולין אסור - למה לו למימר כל הני. ואין לומר דמאי דקאמר בכל הני שאסור לדבר הוא חוץ לבית הכנסת. ועכ״ז לא אמרו אלא שגוערין בו אבל נידוי פשיטא

שאין מנדין על שיחת חולין. ואפילו על שיחה בטלה נמי דשוגג הוא והורגלו בכך וכו' וסיים ומ"מ המחמיר שלא לדבר בבית הכנסת תע"ב שבזוהר הקדוש מפליג לאסור על מאן דמשתעי בבי כנישתא עי"ש. הרי שכתב שאפילו בשיחה בטלה יש מקילים, ובשיחת חולין שלא בשעת התפלה מותר. ומה שסיים בסוף דבריו בדעת הזוהר - יש לעיין האם קאי על שיחה בטלה בלבד, שהרי כתב שהורגלו להקל בזה, ושכן דעת הרי"ף והרא"ש, ויתכן דעל זה קאי שהמחמיר תע"ב, אבל על שיחת חולין שמותר לכל הדעות שלא בשעת התפלה אין מקום גם להחמיר. או דקאי אף על שיחת חולין, וס"ל שלדעת הזוהר אף זה אסור. אולם עיין לקמן שהוכחנו בבירור בדעת הזוהר שכל האיסור של שיחת חולין הוא רק בשעת התפלה וכדכתב הריח שדה גופיה בדעת הפשטנים. ויותר נראה כהצד הראשון שכתבנו, אחרי שמוכרח בזוהר כן. ועכ"פ לדעת הפשט כתב להדיא כדכתבנו, ומבואר שגם ס"ל מעיקר הדין כן.

אמנם העירוני מדברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות ת"ת ה"ט שכתב: ואין משיחין בבית המדרש אלא בדברי תורה בלבד, אפילו מי שנתעטש אין אומרים לו רפואה בבית המדרש ואין צריך לומר שאר הדברים ע"כ, ומבואר שדברי חולין אסור לדבר בבית המדרש, ובהלכות תפלה פי"א ה"ו הנ"ל השוה את בית הכנסת לבית המדרש לענין שיחה בטילה, וא"כ לכאורה נראה כדברי הפמ"ג שגם שיחת חולין אסורה בבית המדרש.

אולם לפי האמור בדברי הרמב"ם בהלכות תפלה שכתב שיחה בטילה הדברים מוכרחים כדכתבנו, וע"כ ליישב את דבריו בהלכות ת"ת. ובאמת שכבר עמד בזה האדר"ת בהגהותיו 'בני בנימין' על הרמב"ם בהלכות ת"ת שם וכתב: עי' לקמן פי"א מתפלה ה"ו ושם נקט לה לענין קדושת בהכנ"ס, וכאן לענין ביטול תורה, ומה"ט נקט הכא רק בית המדרש שבימיהם היו לומדים רק בבהמ"ד ולא בבהכנ"ס ע"כ. ואכן, כך מתבאר מדברי הצדה לדרך מאמר ראשון כלל ד' סוף סי' כ' שהעתיק את דברי הרמב"ם בהלכה זו גבי אין ישנים בבה"ד ואין משיחין וכו' וסיים: בד"א בשעה שיש לו לשמוע ההלכה מפי הרב או שיש לו לחזור על לימודו, אבל אם הוא מקום קבוע ללמוד תמיד וגמר זמן לימודו ורוצה לישן כדי לעמוד וללמוד פנוי הלב ושלא יתנמנם מוטב שהרי אינו עושה אלא שיהא גופו בריא לעמוד על לימודו עי"ש, הרי שהעמיד את דברי הרמב"ם בהלכה זו בענין שיש ביטול תורה, וא"כ גם החלק השני שאין משיחין אלא בד"ת מיירי במקום שיש ביטול תורה. והדברים מוכרחים, שהרי הדין של אמירת אסותא למי שמתעטש שהזכיר הרמב"ם שם הוא מדין ביטול תורה כמבואר בגמ' בברכות נ"ג שהביאו המפרשים שם, וא"כ מוכח שכל הלכה זו מדין ביטול תורה מיירי, ולא מדין קדושת בית המדרש. ואה"נ בשעה שאינו לומד שם אין איסור מדין קדושת בית המדרש לשוח שיחת חולין וכנ"ל.

בירור דעת הזוהר

האחרונים כתבו שלדעת הזוהר יש איסור לדבר שיחת חולין בבהכ"נ אף שאינה שיחה בטילה - עי' במ"ב בשם הפמ"ג ובכה"ח ועוד. אולם נראה שהדברים אינם

מדוייקים; הנה בזוה"ק פרשת תרומה דף קל"א ע"ב איתא כד אתי צפרא וצבורא אשתכחו בבי כנישתא בעו לאשתכחא בשירין ותושבחן דדוד וכו' ומאן דמשתעי בבי כנישתא במילין דחול וי ליה דאחזי פירודא וכו' עי"ש. ופירש באור החמה כד אתי צפרא הרי תנאי א'. וציבורא אשתכחו הרי תנאי ב' וכו' ומאן דאשתעי פוגם ומכניס הערוה ומחזיק החיצונים בין העולמות והיינו גרע מהימנותא וכו' כיון שאינו בוש ממנו מלהפסיק שבחו וכו' וז"ש לית ליה חולקא ביה דאל"כ היה עוסק בשבחים כשאר ישראל וכו' עי"ש. ומבואר להדיא שכל הקפידא זה רק בשעת התפלה [אף במקומות שמותר להפסיק בהם כגון בקרבנות וכדי] שכיון שהוא זמן שהצבור עסוק בשבחו של מקום אין לו לשוח בדברי חולין. ובזוהר פרשת נשא דף רכ"ו האריך בענין עשרה ראשונים וסיים וכדין כלא בעיין דלא יפתחון פומא במילי דעלמא בגין דהא קיימי ישראל בשלימו עילאה וכו'. וגם מזה מבואר שרק באותה שעה שהתקבצו לתפלה צריכים לפתוח בשבחי הקב"ה ולא במילי דעלמא, אבל שלא בשעת התפלה לא שמענו. וגם בפרשת ויקהל דף ר"ה שדיבר הזוהר מענין דיבור בבהכ"נ ביום שבת מיירי בשעת התפלה עי"ש. וכן בתקוני הזוהר תיקון י"ח דף ל"ג ע"ב ואלין אינון רשיעיא דהוו מבזין למלכא בצלותהון דמנחן למשמע צלותא ופסקין לה על שיחה בטלה עי"ש. באופן שהחומרא של הזוהר נאמרה רק בשעת התפלה ולא בעלמא. ובזה אפשר שגם הרמב"ם והשו"ע מודים, ומה שכתבו 'שיחה בטילה' זהו מדין בהכ"נ שלא בשעת התפלה, וע"ז לא מצאנו שהזוהר חולק שאסור לדבר שיחת חולין בבה"נ שלא בשעת התפלה. ובאמת שהש"צ דף י"ג ע"ג עמד בעיקר הדבר וכתב וז"ל דהמדקדק יפה בלשון הזוהר יראה כי לא נאמר כל השיעור העונש דלית ליה חולקא ח"ו אלא דוקא למדבר בתוך התפלה אבל קודם התפלה או אחר איסורא איכא אבל לא בעונש המפורש בספר הזוהר וכן ראיתי מתוך דברי החסיד ראשית חכמה [שער הקדושה פרק י"ד][א] ע"כ. והנה מה שכתב שיש איסורא - לא מצאנו זאת בזוהר במקומות הנ"ל אלא זהו האיסור המוזכר ברמב"ם ושו"ע, וא"כ אין הכרח שיש מחלוקת בין הזוהר לרמב"ם, ולא כמו שהאריך שם הש"צ לעיל מיניה שלדעת הזוהר האיסור הוא גם בשיחת חולין עיש"ב, ולפי האמור אין זה מוכרח.

אלא שהאר"י היה נזהר מאוד שלא לדבר כלל בבהכ"נ אפילו אחר זמן התפלה או לפניה וכו' כדי שלא ימשך לדברי חול, וכמו שהביא הש"צ שם וכה"ח ועוד. ונראה שחומרא הוא דעבד לנפשיה ואינו מדין הזוהר הנזכר ודלא כמ"ש הש"צ שכך למד האר"י בזוהר, ודוק.

א. וז"ל ואף על פי שלכאורה מתוך הלשון נראה שאין כל חומרות אלו אמורים אלא בשעת תפלה כמו שאמר בסמוך דהוא בשעתא דישראל מסדרי בבי כנישתא סדורא דשירין ותושבחן וסדורא דצלותא כדין מתכנשי תלת משרין דמלאכי עילאי, מ"מ כיון שבהכ"נ מקום קדוש הוא מושב לשכינה שבכל עת אסרו רז"ל לחשוב בהם חשבונות אם לא יהיו חשבונות מצוה, בודאי שאין לשיח שיחת חולין או שיחה בטלה האסורה אפי' מחוץ לבהכ"נ כדכתיב ודברת בם ולא בדברים בטלים מכאן השח שיחת חולין או שיחה בטלה עובר בעשה ע"כ. ומה שסיים שאין לשיח שיחת חולין - זה לפי הפשט ולא לפי הקבלה, וכבר כתבנו שלפי הפשט אין בזה איסור.

וע"כ נראה שמעיקר הדין מותר לדבר שיחת חולין בבית הכנסת שלא בשעת התפלה. אולם בשעת התפלה - אפילו באמירת הקרבנות וכדומה שאין איסור של הפסק - יש איסור לדבר שיחת חולין משום שמפסיק בשבחו של מקום ועוסק בצרכי עצמו. ושיחה בטילה אסור לדבר בבית הכנסת בכל זמן[ב].

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי בזה"ל [ותשובותי בהערות]: אולם הרי אסרו חז"ל (מגילה כח:) לחשב בהם חשבונות[ג], והובא להלכה בשו"ע (שם סעיף א). ושו"ר בספר ראשית חכמה (שער הקדושה פרק יד דף קפד ד"ה עוד צריך ליזהר שלא לשיח) שהביא את דברי הזוה"ק הנ"ל, והעיר ע"ז דאע"פ שלכאורה מתוך הלשון נראה שאין כל חומרות אלו אמורים אלא בשעת תפלה וכו', מ"מ כיון שבהכ"נ מקום קדוש הוא מושב לשכינה, שבכל עת אסרו רז"ל לחשוב בהם חשבונות אם לא יהיו חשבונות מצוה, בודאי שאין לשיח שיחת חולין, או שיחה בטלה האסורה אפילו מחוץ לבהכ"נ. ע"ש. ותאזרני שמחה. ומ"ש הה"כ בירחון אור תורה (אדר ב' תשפ"ב סי' עד דף תקכט) דחשבונות אית בהו זילותא טפי מדיבור שנוהג בבית ה' כביתו. ע"ש. לא ירדתי לסוף דעתו בזה, והפשט לא יופשט.

גם הגרי"ח זצ"ל בספר בא"ח (שנה א' פרשת ויקרא הלכה א) הביא את דברי הזוה"ק הנ"ל, ופירש שמדבר בדברים בטלים חיצונים. ע"ש. ונראה כוונתו שכל הפלגת חומרת הזוה"ק בזה מיירי במדבר דברים בטלים חיצונים, דהיינו שיחה בטלה שלא מענייני פרנסה וכיו"ב, אולם במדבר שיחת חולין דהיינו שמדבר בעניני פרנסה וכיו"ב, אף שאין בהם את החומרא הנז' בזוה"ק מ"מ איסורא איכא, וכמ"ש שם בהלכה ב. ע"ש.

וע"פ האמור מ"ש בעל איש מצליח בתשובה והיא לו נדפסה בקובץ ויען שמואל (כרך כה סי' ה) להקל בזה. י"ל. וכ"כ פוסקים רבים להחמיר בזה. ובאו לצ"יון בספר ילקוט יוסף (חלק ב מהדורת שנת תש"נ עמ' רלו-רלח), ובספר הלכה ברורה (סי' קנא

ב. הערת הרב אהרן גבאי: הדברים ברורים ונכונים.

ג. לא זכיתי להבין את דברי הרה"ג הנ"ל, דאדרבה מכאן ראיה לדבריי, שהרי חשבונות של רשות הם בגדר שיחת 'חולין' שהרי צריך אותם לצורך מסחרו וכדומה. ואם נאמר ש'כל' שיחת חולין אסורה, מה הוצרכו לומר שאסור גם חשבונות של רשות, פשיטא שהרי זה בכלל שיחת חולין. אע"כ ששיחת חולין בעלמא 'מותרת', אלא ש'חשבונות' יש בהם זילותא טפי ואסרום אפילו שהם 'לצורך האדם'. וכן מפורש בדברי ר"א בספר המספיק שהעתקתי בקצרה, וז"ל בשלמות: משום כך אסרו ז"ל אכילה או שתייה בו או פעילות גופנית או שינה או כניסה כדי להתגונן מפני חום או קור או גשם או כדי לעבור ולעשותו קפנדריא על - ידי שיִכָּנס מדלת ויצא משנייה כדי לקצר את הדרך **או ישיבה לעשיית חשבונות של צרכים גשמיים כחשבון חנות אדם, מסחרו וכד'**, או התכנסות להספד יחיד או **שיחה בטילה שאין בה תועלת והיא זו הנקראת "שיחה בטילה"** ומכל שכן שיצחק או יקל ראש ע"כ. הרי שכתב להדיא חשבונות גשמיים ושיחה בטילה, אבל שיחת חולין שריא.

ומה שכתב הראשית חכמה -כבר כתבתי בהערה הקודמת שדבריו הם על דרך הפשט ונסתרים מדברי הראשונים ע"ש.

הלכה ב) ע"ש[ד]. [ושו"ר בשו"ת ריח שדה סי' יב שהביא פלוגתא בזה אי שרי לדבר שיחת חולין בבית הכנסת, ובסוף דבריו כתב דמ"מ המחמיר שלא לדבר בבית הכנסת תע"ב שבזוהר הקדוש מפליג לאסור על מאן דמשתעי בבית כנישתא. ע"ש. (ונרמז בספר עיקרי הד"ט סי' ח אות כד). ומבואר מזה שלמד בדעת הזוה"ק דאיהו מחמיר בזה[ה] עכ"ד.

ד. הפוסקים הנ"ל נמשכו אחר האחרונים בזה ולא עמדו בדברי הראשונים שמפורש בהם להיתרא וכפי שהבאנו.

ה. לא דק, דהריח שדה הביא מחלוקת לענין שיחה 'בטילה', אבל שיחת חולין פשיטא ליה דשרי. ולענין הזוהר - עיין מה שכתבנו לעיל בזה.

כט. נט"י לדבר שטיבולו במשקה באוכל מבושל ובאוכלו על ידי כף

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אייר תשע"ח, וכאן בהרחבה.

האחרונים בסי' קנ"ח האריכו בענין מי שאוכל בכף וכד' אם צריך נט"י לטיבולו במשקה או לא. וכן בענין מי שאוכל תבשיל אם צריך נט"י או לא. וכתבו הכנה"ג ושאר אחרוני הספרדים שאם יש תרתי - שאוכל דבר מבושל וגם בכף - א"צ נטילה, דתרי חומרי לא עבדינן ושכך המנהג - עי' בכה"ח אות כ"ג ומ"ח. והמ"ב סקכ"ו פסק עפ"י הט"ז ושאר אחרונים חילוק אחר שתלוי בדרך העולם שאם הדרך לאכול בכף אף שנוגע בדרך מקרה א"צ נטילה ואם הדרך לאכול ביד אף שאוכל בכף צריך נטילה עי"ש.

אולם נראה שאין דברים אלו נכונים, ולמעשה אף האוכל בכף דבר מבושל שהדרך לאוכלו בכף צריך נטילה;

האוכל בכף האם פטור מנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה

כתב הרמב"ם בפ"ו הי"ח: לט אדם את ידיו במפה ואוכל בהן פת או דבר שטיבולו במשקין אע"פ שלא נטל ידיו. המאכיל לאחרים א"צ נט"י והאוכל צריך נט"י ואע"פ שאינו נוגע במאכל אלא אחר הוא המאכילו, וה"ה לאוכל במגריפה שצריך נט"י ע"כ. וכתב ר' מנוח במגריפה כמו מי שאוכל בכף של כסף או של עץ וכיו"ב ע"כ. וכ"כ בפה"מ כלים פי"ג מ"ד ובספר המדריך המספיק ערך גרף שהוא כף עי"ש. ומבואר ברמב"ם להדיא שהשוה פת לטיבולו במשקה וכל ההלכה קאי על שניהם וגם לטיבולו במשקה צריך נט"י לאוכל בכף. והמעיין בדברי האחרונים שדנו בזה יראה דאישתמיטתיה הרמב"ם הנ"ל מינייהו, לבד מהגו"ר כלל א' סי' ל"ז שהביא את הרמב"ם הנ"ל, אולם דחאו בדברים תמוהים מאוד וז"ל ואע"פ שמדברי הרמב"ם בפ"ו נראה דסבור דאוכל במגריפה שצריך נטילה גם לדבר שטיבולו במשקה תריץ ואימא לצדדין קתני דלא איירי אלא לפת לחודיה, ואף אם נאמר דכן סבור הרמב"ם להחמיר גם בדבר שטיבולו במשקה הנה הוא ז"ל לשיטתיה אזיל דסבור דנטילה זו חמורה כנט"י לפת עצמה ושלא כדברי התוס' דמקילין בה ועי' בכ"מ רפ"ו וא"כ לדידן דנקטינן להקל כדברי התוס' ואין אנו מברכין על נטילה זו א"כ הדבר פשוט דלא קי"ל כהרמב"ם לדבר הזה ע"כ. והנה תירוצו הראשון דלצדדין קתני לא יתכן כלל כמבואר היטב ברמב"ם הנ"ל בכל ההלכה וגם בשאר דיני נט"י לא חילק הרמב"ם כלל ביניהם ודין אחד להם, וגם הוא הרגיש בחולשת התירוץ וכתב ואף וכו'. ותירוצו השני תמוה ביותר דהא אנן עסקינן בדעת הרמב"ם והגאונים דס"ל שצריך נטילה והשאלה על מה תיקנו ועל מה לא תיקנו, וכיון שברמב"ם מפורש שתיקנו גם על זה ולא מצאנו חולקים עליו בדבר זה מה שייך להגיד שלא קי"ל בדבר זה כרמב"ם אלא כתוס', הלא תוס' דברו על עיקר התקנה ולא על פרטי התקנה, וגם תוס' מודים שבזמן שהיתה תקנה היו נוטלים גם לאוכל בכף, ועוד דמה שאנו לא מברכים זהו משום סב"ל

אבל אדרבה עיקר הדין אנן קי״ל כדעת רוב הראשונים שנטילה זו נוהגת בזמנינו, וא״כ אין בדברי הגו״ר לדחות דברי הרמב״ם המפורשים, ואין לצרף סברא זו לספק כלל, דהדין ברור כדכתב הרמב״ם ולא מצאנו בראשונים חולקים עליו, וע״כ גם אם נאמר שבתבשיל יש ספק [עי׳ לקמן] - מ״מ אכילה בכף אינה בגדר עוד ספק דהיא שוה ממש לאוכל ביד דכך היתה התקנה, והדברים ברורים.

ושו״ר בשו״ת בית דוד סי׳ ס״ז שהב״ד הכנה״ג שכתב דתרי חומרי לא עבדינן, ותמה עליו שאכילה בכף אינה שום חומרא שהרי השו״ע בסי׳ קס״ג פסק שהאוכל במגרפה צריך נט״י [והם הם דברי הרמב״ם], ועוד תמה שכן מתבאר מדברי השו״ע גבי תבשיל מחטים שאם אינם נגובים צריכים נטילה אף שהדרך לאוכלם בכף, אולם סיים מאחר שהרב החסיד שהיה מחמיר ומדקדק מצות הרבה היה אוכל בלא נטילה גם אנחנו נגרור אחריו עי״ש. ומסקנתו תמוהה, דהא לאחר שהוכיח באר היטב מדברי הרמב״ם והשו״ע שצריך נטילה, והכנה״ג לא הזכיר מזה - איך נסמוך על דבריו נגד דבריהם המפורשים של הראשונים, ומה גם שמפורש בשאר הראשונים דלקמן שמבושל חייב בנטילה ואין זה רק דיוק מדברי השו״ע, וע״כ העיקר כדכתבנו לחייב נט״י[א].

א. הערת הרה״ג יהודה ברכה: לא סיימוה קמיה דמר מ״ש הרב ב״ד בתר הכי בסוף דבריו שנראה לי טעם גדול והגון בדבר זה ע״פ מ״ש ה״ר יונה הביאו הרב ב״י בסי׳ קסח וז״ל עיקר נ״י הותקנה על הפת שנאחז בידים שהנטילה היא משום סרך תרומה, ורוב התרומות הם מפת, אבל המשקים כיון שאינם נאחזים בידים שאדם שותה אותם ע״י כלי, לא היו צריכים נטילה מן הדין אלא מפני שהמשקים עלולים יותר שמקבלים טומאה מהידים שהם שניות, לפיכך החמירו בהם והצריכו לכל דבר שטיבולו במשקה נ״י עכ״ל. עיין מ״ש הרב כנסת הגדולה בזה. וגם בשם הר״ן כתב הרב ב״י כדברים האלה וז״ל, והא דבעי נ״י למה שטבולו במשקה טפי מלשתות משום דהתם לא עביד דנגע במשקין שבתוך הכוס, אבל הכא עביד דנגע במשקין ע״י טיבול עכ״ל. הרי א״כ מבואר דלא גזרו בטיבולו במשקה אלא משום שנאחז ביד, אבל כל דבר דאין דרך לאוחזו ביד, יראה שהוא דינו כמים ושאר משקה, דהשותה אותם אין צריך ליטול כלל מטעמא דלא עביד דנגע במשקה עכ״ל הרב ב״ד. הרי להדיא שהשווה דין אכילה בכף בדבר דאין דרך לאוחזו ביד לדין שתיה בכלי דלא בעי נט״י. ולפ״ז צ״ל שהשו״ע מיירי באוכל בידו, אולם אם אוכל ע״י כף אף איהו יודה דלא בעי נטילה.

ולקושטא דמילתא כבר השכנה״ג הביא ראיה מדברי השו״ע הנ״ל דבמאכל מבושל בעינן נטילה, ואפ״ה הסיק דתרי חומרי לא עבדינן, וע״כ למימר דאיהו מפרש את דברי השו״ע הנ״ל דמיירי באוכל בידו.

גם בספר פרח שושן (כלל א סי׳ י) כתב להצריך נטילה באכילת תבשיל, והביא ראיה לזה מדברי השו״ע בסעיף ה הנ״ל, ואפ״ה מסיק שיש להקל ע״י כף, וכמ״ש הכנה״ג דתרי חומרי לא עבדינן, וכן עמא דבר, וכבר אמרו בירושלמי כל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. ע״ש. וע״כ דאיהו מפרש את דברי השו״ע הנ״ל דמיירי באוכל בידו.

וכן בספר מאמ״ר (סק״ג-סק״ז) שהחמיר בטיבול במאכל מבושל, ושכן מוכח מדעת השו״ע בסעיף ה, אפ״ה מבואר מדבריו בסק״י דאיהו מסכים להקל ע״י כף, וע״כ למימר דאיהו למד בדעת השו״ע הנ״ל שלא דיבר שם רק באוכלו בידו.

ואף פוסקים רבים שהתירו לאכול בכף בלי נטילה (ואף אם אינו מבושל) ע״כ למימר דפירשו את השו״ע דמיירי באוכל בידו. הלא הם מהריק״ש בספר ערך לחם (סי׳ קסג) הט״ז (סק״ט) שו״ת גוו״ר (כלל א סי׳ לז), ספר מור וקציעה ספר מאמ״ר (סק״י) שו״ע הגר״ז (הלכה ג) ספר חיי אדם (כלל לו הלכה ח)

האוכל דבר מבושל האם פטור מנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה

הב"י הביא בשם המרדכי שתבשיל של חטים א"צ נט"י, וכתב הב"י דהיינו כשהוא נגוב אבל אם יש בו משקה טופח חייב. והרש"ל חלק עליו. אולם האמת היא עם הב"י, ומצאנו במפורש לראשונים שכתבו כן; הנה **בה"ג** בהלכות נט"י [בחלק מהנוסחאות - עי' במהדורת מק"נ עמ' 126] כתב וז"ל פירי דטיבולייהו במשקין כגון סויקא ושתיתא צריך נט"י דאר"א כל שטיבולו במשקין וכו' עי"ש, ולעיל מיניה בעמ' 85 במהדורה הנ"ל מבואר דסויקא היינו תבשיל שעשוי מחטים או שעורים עי"ש, וכן תרגם הרס"ג ברות עה"פ ויצבט לה 'קלי' - 'סויקא' עי"ש. וכן שתיתא זהו מאכל קלוי העשוי מקמח כמבואר בברכות ל"ח ובראשונים שם, ומבואר שגם במבושל יש חובת נט"י לטיבולו במשקה. וכ"כ **ראבי"ה** במסכת חולין בסי' א' וק"ט כתב וז"ל תנן בחגיגה נוטלין ידים לחולין והנ"מ לפת אבל לפירות 'או למעשה קדרה' לא. ואין מזמנין עליהן בשלשה. וכל שטיבולו במשקה צריך נט"י ע"כ. ומבואר מדבריו שהשוה מעש"ק לפירות וכמו שבפירות מיירי בנגובין ה"ה גם במעש"ק, ולאחר מכן כתב בסתמא שכל שטיבולו במשקה צריך נט"י ומשמע דקאי על כל מה שכתב לעיל מיניה. וכן מבואר **ברשב"א** בתוה"א בית ו' שער א' וז"ל ומיהו דוקא פירות נגובים ובשר דגים וכיוצא בהן אבל כל שיש בהן משקה או שמטבל אותם במשקה צריכין נטילת ידים וכדאמר א"ר אלעזר א"ר הושעיא כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים ע"כ. וכמו שהביאו המג"א והט"ז [ודלא כמ"ש הנה"ש שאין דבריו נראים]. וכ"כ **המאירי** בבית יד שער א' כדברי הרשב"א וז"ל ומ"מ דוקא בפירות (טובים) [נגובים] ובשר ודגים וכיו"ב ומ"מ כל שטיבולו במשקה צריך נט"י ע"כ. [ועי' לקמן בשם המאירי בברכות,

---

ספר דרך החיים (בדיני נט"י לסעודה הלכה ד) ספר ערוך השלחן (הלכה יב) ספר מ"ב (ס"ק כו). ובתשובה בכ"י כתבתי שיש מקום לסמוך ע"ד הפוסקים הנ"ל מכח ספיקא דרבנן לקולא, ועוד חזון למועד עכ"ד.

אולם מה שהביא הרה"ג הנ"ל את סוף דברי הב"ד וכתב שלפ"ז צ"ל שהשו"ע מיירי באוכל בידו, דבריו צע"ג, דאדרבה מבואר בב"ד כמה פעמים לא כך, דבתחלה כשהביא הב"ד את דברי השו"ע גבי אוכל מחטים נגובים וכו', כתב הב"ד בפשיטות **דסתם חטים מבושלים אוכלים אותם ע"י כף**. ולאחר מכן כתב [לפני שהתחיל את הקטע נראה לי טעם הגון וכו'] בזה"ל וכל מה שכתבנו למעלה דלאכול דבר שטבולו במשקה בלי נטילה צריך שני דברים, שיהא מבושל וגם שיהא ע"י כף [שזה הוא כתב לעיל נגד דברי השו"ע אלא כדעת הכנה"ג שהא נגרר אחריו] יראה דהיינו דוקא בתבשיל שדרכו לאכול ביד, **אבל בדבר שאין דרך לאוכלו ביד בגון חטים ואורז וטרי וכל מיני קטניות דקים** שמעתי שא"צ נטילה כלל אפילו לא יהא מבושל ואפילו אוכלו ביד, זה שמעתי. ונראה לי טעם וכו' עכ"ד. הרי שכתב להדיא שאין דרך לאכול חטים ואורז ביד. וגם בדבריו מבואר להדיא שלא כתב כן בדעת השו"ע, אלא הוא ס"ל דאזלינן בתר 'עיקר הדבר', שאם עיקרו נאכל בכף א"צ נטילה אפילו בדבר שאינו מבושל ואפילו כשאוכלו כעת ביד. **אולם זהו שלא כדעת השו"ע שהזכיר מקודם לכן**, ולא אמר את דבריו בדעת השו"ע דמיירי שאוכל ביד. וע"כ תמיהתי עדיין במקומה עומדת, שכיון שהרמב"ם והשו"ע כתבו להדיא שאוכל בכף צריך נטילה - אין הסברא שלא צריך נטילה נחשבת כלל ואף לא בגדר 'צירוף'.

ומה שהביא הרה"ג הנ"ל מדברי הכנה"ג והפרח שושן והמאמ"ר ושאר פוסקים שהתירו לאכול בכף וכו' - עליה אני דן, שהרי כיון שמפורש ברמב"ם ובשו"ע להדיא שכף צריך נטילה, לא שייך לצרף שום צירוף כנגד זה. וכל מה שיש לדון זה רק מצד תבשיל שעל זה דנתי בהמשך, ודוק היטב.

ומ״מ דבריו שבכאן עיקר שנכתבו לפסק הלכה וסוגיא בדוכתא עדיפא]. וכ״כ להדיא תלמיד הרשב״א בספר **צרור החיים** דרך ב׳ סי׳ ב׳ וז״ל והנוטל ידיו לפירות ׳או לכל דבר יבש כגון גבינה ובשר׳ אינו אלא מגסי הרוח ע״כ. ומפורש שבשר שאינו יבש צריך נט״י. וכ״כ להדיא **בספר הבתים** שער א׳ אות ז׳ וז״ל כתב **הרב בעל התוספות** וכל תבשיל אע״פ שהוא עב הואיל והוא טופח נקרא משקה וצריך נט״י ונראין דבריו ע״כ. וכן מצאתי **למהר״י צמח** בספרו זר זהב הנדמ״ח שכתב בסי׳ זה וז״ל ראיתי כמה פעמים בנ״א שהיו אוכלים דברים מבושלים באחד מז׳ המשקין בלא נטילה והקשיתי להם ואמרו שהמבושל לא שייך בו טבול במשקין, והנה תבשיל מחטים הוא מבושל ואמר [השו״ע] והם נגובים דינו כפירות מכלל שאם הוא טופח ע״מ להטפיח צריך נטילה ויותר מפורש בב״י שצריך נטילה ע״כ[ב].

ב. הערת הרה״ג יהודה ברכה: מה שהערתם מדברי בה״ג - י״ל דמיירי באוכל בידו, ואין הדבר מופקע, כי הקדמונים היו רגילים בזה, וא״נ איהו סבר כדעת הרשב״א שהשותה צריך ליטול ידו שאוחז בה הכוס, ולפיכך החמיר שהאוכל תבשיל ע״י כף צריך נטילה, ולפ״ז לדידן דנקטינן דאין צריך נטילה, י״ל דאף האוכל תבשיל ע״י כף אינו צריך נטילה.

ומה שהערתם מדברי הרשב״א - י״ל דאיהו לשיטתו שסבר שהשותה צריך ליטול ידו שאוחז בה הכוס, אולם לדידן דנקטינן דאין צריך נטילה, י״ל דאף האוכל תבשיל ע״י כף אינו צריך נטילה. א״נ י״ל דמיירי באוכל הבשר והדגים בידיו. ונראה שכן הבין רבנו הט״ז, שהרי על מ״ש בשו״ע (סעיף ו) השותה אין צריך ליטול אפילו יד אחת, איהו לא העיר מאומה, ואפ״ה הביא (סק״ט) בשתיקה את דברי הרשב״א הנ״ל, אלא ע״כ למימר דאיהו הבין שהרשב״א מיירי הכא באוכל הבשר והדגים בידיו. (ואפשר שכן יש לפרש בדעת המג״א סק״י שהביא את דברי הרשב״א הנ״ל להלכה. עיין ודו״ק).

ומה שהערתם ממ״ש תלמיד הרשב״א בספר צרור החיים - י״ל דאיהו קאי בשיטת רבו הנ״ל, ולפ״ז ליכא ראיה מיניה לדידן.

ומה שהערתם שכ״כ בספר הבתים - גם ספר הבתים (ריש שער י ובשערי נט״י סוף שער א) כתב שהשותה צריך ליטול ידו שאוחז בה הכוס. (הובא בדבריכם בהערה ג), ולפ״ז ליכא ראיה מיניה לדידן.

ומה שהערתם ממ״ש הראבי״ה - לפענ״ד אין זה מוכרח. ואף למטוניה דמר י״ל דמיירי באוכל בידו, א״נ איהו קאי בשיטת הרשב״א הנ״ל, ולפ״ז ליכא ראיה מיניה לדידן.

ומה שהערתם מדברי המאירי - י״ל דמיירי באוכלם בידיו, אולם אם אוכלם בכלי אינו צריך נטילה, וכיו״ב כתב איהו גופיה התם שהשותה בכלי אינו צריך נטילה. עיין ודו״ק.

ומה שהבאתם ראיה ממ״ש מהר״י צמח בספר זר זהב - י״ל דע״י כלי אף איהו יודה שיש להקל, ויגיד עליו רעו שמרן החיד״א בספר ברכ״י (ס״ק יב) הביא את דבריו בשתיקה, ולקמן הוכחנו דאיהו מיירי בלא כלי, ומינה שכן הבין אף בדעת מהר״י צמח. עיין ודו״ק עכ״ד.

אולם דברי הרה״ג צע״ג, ואפשר שיחתי. ראשית בהביאי את דברי הראשונים הנ״ל דנתי רק על דבר מבושל אם צריך נטילה או לא, והוכחתי מדבריהם שצריך. וממילא כיון שכבר הוכחתי לעיל מדברי הרמב״ם והשו״ע שכף צריך נטילה ולא מצאנו חולק על זה - אין כאן מה לצרף, כיון שבכל מחלוקת קי״ל להחמיר, ודלא כמו שכתבו האחרונים שיש כאן ב׳ צדדים להקל.

ולעיקר הענין. הרה״ג יהודה ברכה דחה את הראיות מהראשונים בב׳ דרכים, או דמיירו כולהו באוכל ביד או דסבירא להו שצריך נטילה גם על משקין, אבל לדידן לא.

ואגן ואומר. כבר בזמן חז״ל מצאנו שהדרך לאכול דייסא ודומיה היה ע״י כף וכדומה ולא ביד, וכפי שמפורש במסכת נדרים דף מ״ט ע״ב רבה בר רב הונא אשכחיה לרב הונא דקאכיל דייסא באצבעתיה אמר ליה **אמאי קאכיל מר בידיה** אמר ליה הכי אמר רב דייסא באצבעתא בסים וכל דכן בתרתין וכל דכן בתלת. הרי שמנהג העולם היה לאכול דיסא לא ביד, ולכן הקשה עליו בפשיטות ׳אמאי קאכיל

והנה מהר"א בן יעיש ומהר"ש סאגיס שהביא מהרי"ט בתשובה סי' ע"ו, וכן מהר"י חאגיז בפירושו עץ חיים לברכות פ"ח מ"ב הביאו את פרש"י בברכות נ"ב ע"א שכתב וז"ל וא"ת פעמים שיש משקין תבשיל טופח על הידים - אין תורת משקין עליו אלא תורת אוכל ע"כ. [וכ"כ המאירי שם וז"ל ואם מפני שראשי אצבעותיו טבולים מחמת האוכל פרשו גדולי הרבנים שאינו קרוי משקה לענין זה אלא אוכל ע"כ. ועי' לעיל שבבית יד מתבאר מדבריו לא כך]. ומבואר מדבריו שמשקה שהתבשל באוכל תורת אוכל עליו. ונקטו כן הם להלכה. אולם מהרי"ט שם וכן המג"א והיד אהרן והגר"א ועוד הרבו להקשות על דברי רש"י ועיקר הקושיא היא ממשנה בטהרות רפ"ג שהרוטב מקבל טומאה כדין משקין עי"ש. ומה שכתב המג"א דרש"י דיבר במשקה טופח של עצמו ולא ברוטב גמור - כבר הקשו היד אהרן והגר"א דאמאי לא חיישינן שיגע ברוטב גמור ויטמא הכוס. ובאמת

מר בידיה', וע"ז ענה לו מה שענה. ובהמשך הסוגיא שם רבי יוסי ורבי יהודה חד אכיל דייסא באצבעתיה **וחד אכיל בהוצא** עי"ש. הרי שלא היה מנהג פשוט לאכול דיסא בידיים. וא"כ בה"ג וראבי"ה וספר הבתים בשם התוספות והשו"ע דמיירו בדיסא ובמעשה קדירה ודאי שהפשטות היא שאכלו בכף וכדומה ולא ביד. וכל כי הא דמיירי שאכלו דברים כאלו 'רק' ביד אבל בכלי לא צריך נטילה - הו"ל לפוסקים לפרושי.

אמנם בשר ועוף היו אוכלים ביד וכפי שמוכח ממסכת דרך ארץ פ"ה ה"ב בעובדא דר"ע שעשה משתה לתלמידיו, הביא להם שני תבשילין, אחד חי, ואחד מבושל. בתחילה הביא להן חי, **הפקח שבהן אחז את הקלח בידו אחת ותלשו**, לא בא אחריו, משך ידו הימינו וכו' עי"ש. ומבואר שהיו אוכלים ביד. וכן מתבאר מדברי ר"ח במסכת ב"מ כ"ה ע"ב וז"ל המנק כלי שיש בו שני ראשים כגון המזלג שיש לו ג' שינים **ודרך בני** יון [ובערוך ערך המנק כתב '**הפרסיים**'] להחזיק חתיכת הבשר ולחתוך עם הסכין ולאכול ונוטל זה שחתך ונותנו לתוך פיו ואין ידיו נוגעות בבשר כלל מפני הזוהמה ע"כ. ונראה מזה שהיהודים היו אוכלים ביד. אולם זה מיירי בבשר ועוף ודגים בדוקא, וכפי שגם היום יש נוהגים לאכלם ביד מטעמי נוחות, אבל דיסא ומעשה קדירה וכדומה לא היה רגילות לאכול ביד, ובפרט שהבית דוד כותב בפשיטות שהדרך לאכול בכף, וגם מדברי החיד"א מתבאר כן בפשיטות [ועי' בהערה הבאה], ולומר שמרן דיבר רק על אוכל ביד שזה לא הדרך הרגילה אין לך דוחק גדול מזה, ולא ניתן ליאמר כלל.

ומה שכתב הרה"ג הנ"ל שאכילה בכף ושתיה תלויים אחד בשני והמחייב בזה מחייב בזה, וכן להיפך. שתי תשובות בדבר; חדא שאם אכן נקבל הנחה זו יצא לנו שרוב המוחלט של הראשונים סובר שצריך ליטול ידיו לשתיה [כ12 **ראשונים לפחות**], ובראשם בה"ג שדבריו דברי קבלה, וא"כ יש לנו לפסוק לחייב ליטול ידים לשתיה היפך המנהג שהביא הב"י, וע"כ דליתא לדימוי זה. ובאמת [וזו התשובה השניה] שהתליה של אכילה בכף ושתיה היא מסברתו של הבית דוד שהעתיק הרה"ג לעיל, שהוא כתב כן ליישב את הכרעתו כדעת הכנה"ג שהיא שלא כדעת מרן, וכדכתבנו לעיל, וגם הוא כתבה לא באופן נחרץ, שהרי כתב: אבל כל דבר דאין דרך לאוחזו ביד, 'יראה' שהוא דינו כמים ושאר משקה, דהשותה אותם אין צריך ליטול כלל מטעמא דלא עביד דנגע במשקה ע"כ. אולם רב המרחק ביניהם, שהרי לשון תר"י שהביא הבית דוד גופיה שם הוא אבל המשקים **כיון שאינם נאחזים בידים**, שאדם שותה אותם ע"י כלי וכו'. ולשון הר"ן שהביא הבית דוד: דהתם **לא עביד דנגע במשקין שבתוך הכוס** עי"ש. ולכן לא תקנו נטילה לשותה, אבל אוכל בכף ודאי דעביד דנגע, ומעשים שבכל יום שאדם האוכל בכף נוגע קצת במאכל לסדר אותו בצלחת וכדומה, ובפרט באוכל ללא סכין, וא"כ מה דמות יערוך הבית דוד לדמות שותה 'שאינו נאחז ביד' ו'לא עביד דנגע במשקין' לאוכל בכף שהוא 'נאחז ביד' ו'עביד דנגע', וא"כ אין שום אפשרות לדחות את דברי כל הראשונים המפורשים הנ"ל שאוכל תבשיל צריך נט"י ולעשות אוקימתא [שגם היא אין לה שום בסיס] שהם סוברים שהשותה צריך נטילה, כיון שגם אם זה נכון - אין זה קשור לאוכל בכף, שהוא צריך נטילה בכל מקרה.

שכבר הקשה כעין זה אלאשבילי בדף נ״ב ע״ב על רש״י וז״ל וא״ת ואכתי איכא משקה שבראשי אצבעותיו ׳כגון מרק׳ וכיו״ב [ודלא כמ״ש המג״א] ומיטמו באחורי הכוס וכו׳ כבר פירש רש״י ז״ל דההוא לא חשיב משקה אלא אוכל [ובזה ודאי קשה מהמשנה בטהרות דהא כתב מרק שזהו רוטב ממש]. ומיהו קשיא דא״כ לב״ה יש ליזהר שלא לאכול דבר שטיבולו במשקה [וזה כעין קושיית היד אהרן והגר״א] וי״ל דלא חיישינן להא דודאי מקנח הוא ראשי אצבעותיו ׳מן המרק׳ אבל היכא דנטל ידיו וכל ידיו מלאכות מים איכא למיחש שמא לא קינח יפה יפה ע״כ. ונראה שבמסקנת דבריו ס״ל שגם מרק יש בו טומאת משקין אלא דהכא לא חיישינן לזה כיון שהוא מקנח ידיו יפה.

והנה היד אהרן שם בסוף דבריו כתב שאף שנראה לכאורה דדברי רש״י הם הפך דברי הגמ׳ וכו׳ החסרון תלוי בדעתינו ושפיר מייתינן ראיה מרש״י דמשקה שנתבשל עם האוכל אין תורת משקה עליו לענין נט״י וכו׳ עיש״ב. אולם לפי האמור שבשאר ראשונים מפורש כדעת הב״י שתבשיל שאינו נגוב תורת משקה עליו וצריך נט״י א״כ ודאי שהעיקר הוא כדבריהם וכמו שפסק השו״ע. וא״כ גם זה אינו ספק אלא ודאי, וא״כ אף בתרתי שאוכל בכף וגם תבשיל שאינו נגוב יש ליטול ידיו דשני ענינים אלו אין בהם ספקות אלא בודאי הדין כן, וכן משמע מסתימת שא״ר שאין לחלק בזה, וכן עיקר. <u>וכן</u> מתבאר מדברי הרחיד״א בשיו״ב שכתב וז״ל והלכה רווחת במקומינו ליטול בכל דבר שיש קצת משקה עליו אפילו מבושל כל שהוא טופח ע״מ להטפיח וכן ראוי להורות ע״כ עי״ש. ומסתימת דבריו נראה שאף שאוכלים אותו בכף כדרך כל הארץ הדין כן דאם לא - הו״ל לחלק[ג]. <u>וכן</u> מתבאר מדברי הירושלמי שהביאו המאירי ותשובת הגאונים שהביא בשיו״ב שכל שיש בו לכלוך משקה צריך נט״י, ומשמע שכל דבר כן ואין בזה חילוקים כלל וכנ״ל[ד]. [וע״ע

ג. וע״ע בספרו מעגל טוב עמ׳ 56 על אנשי תוניס שאוכלים בידיהם וברגליהם וכו׳ עי״ש, הרי שהיה בעיניו זר שאוכלים בידים ולא בכפות ומזלגות, וא״כ כשכתב דבריו בברכ״י דיבר כדרך אנשי הארץ המתורבתים שאוכלים בכפות ומזלגות ואעפ״כ הצריך נט״י.

הערת הרה״ג יהודה ברכה: אי משום הא לא איריא דאיהו קאי התם אודות המקילים לאכול דובשנין בלי נטילה, והדרך לאכול דובשנין היא ביד בלא בכלי. ואך שהוסיף מרן החיד״א שכן מוכח מדברי מרן בדין ה הנ״ל ע״כ. י״ל דמיירי באוכל ביד, וע״כ למימר הכי דאי לא תימא הכי היאך כתב דפשטה הוראה ליטול בכל דבר שיש קצת משקה עליו אפילו מבושל, הרי אדרבא רבים וטובים מקילים אם אוכל בכף, וק״ו אם הוא מאכל מבושל, אלא ודאי דאיהו מיירי באוכל בלא כלי. וע״פ האמור ניחא במה שציין שם בברכ״י (ס״ק יב) בשם הרב ב״ד שהביא ראיה מדברי השו״ע הנ״ל להחמיר בתבשיל דבעי נטילה, והרי איהו מסיק התם להקל ע״י כלי, אלא ע״כ למימר שהשו״ע לא מיירי באוכל עם כלי עכ״ד.

אולם, דברי הרה״ג הנ״ל צע״ג גם בזה, הבאתי שהחיד״א פשוט לו שאוכלים בכפות ולא בידים, וזר בעיניו האוכלים בידים, אז איך אפשר לומר דמיירי בסתמא שאוכל ׳רק׳ בידים וע״ז דיבר השו״ע? ומה שכתב היאך פשטה ההוראה וכו׳ - אדרבה זה ראיה שהמנהג בזמנו ובמקומו היה ליטול אפילו בכף ואפילו במבושל דלא כמהקילים בזה. ומה שכתב שהב״ד מסיק להקל וכו׳ - אדרבה זה ראיה למה שכתבתי לעיל, שהב״ד דעתו **בדעת השו״ע** היא להצריך נטילה גם למבושל וגם לכלי, אלא **שדעתו האישית** לא כך ועל זה הביא בסוף דבריו את הדימוי לשתיה, אולם החיד״א הביא את מה שכתב הב״ד **בדעת השו״ע**, ואתי שפיר, ודוק היטב בכל זה.

ד. הערת הרה״ג יהודה ברכה: לפי האמור י״ל דאיהו מיירי באוכל ביד ולא ע״י כלי. וע״ע בדברי הרב

בירושלמי הנ"ל שר' אפילו שהיה מקצץ תורמסין היה נוטל ידיו, ובפירוש החרדים ומהר"ש סירלאו שם, שלדבריהם ג"כ מתבאר כנ"ל שיש ליטול על תבשיל שיש בו רוטב [דהא תורמסין אין הדרך לאוכלן חיים דהא צריכים שליקה שבע פעמים כנודע, ודוק].

וכמו כן מסתימת דברי הראשונים הנ"ל נראה דלא כט"ז שדבר שדרכו לאוכלו בכף א"צ נטילה [שפסק כמותו המ"ב] אלא בכל גוני צריך נט"י, וכן האריך בזה לנכון הר"ב בית מנוחה אות י"ט [והעתיקו בסדור חוקת עולם דף ר"א ע"ב] בדברי האחרונים שדחו דברי הט"ז והעלה דאפילו אוכל ע"י כף דבר שאין דרכו לאכלו ע"י כף צריך נט"י וא"כ האוכל מיני עיסה שנתבשלו במים ע"י כף צריך נט"י ודלא כהט"ז עי"ש[ה], וכן דחה דברי הט"ז בספר נהר שלום, וכ"נ דעת הר"ב עצ"י היער אות כ' עי"ש[ו], וכן עיקר לדידן.

ויש להוסיף שכל חילו של הט"ז הוא משותה משקין שאין דרך ליגע ולא גזרו בזה וה"ה באוכל בכף עי"ש, אולם יש לדעת שדעת רוב הראשונים[ז] כדעת **הרשב"א** שהביא הב"י ששותה צריך ליטול ידו שאוחז בה הכוס. ואע"פ דאנן לא נהגינן כן וכמ"ש הב"י - מ"מ דיינו להקל בשותה, אבל באוכל שלא מצאנו כן בראשונים ואדרבה נראה מדבריהם להיפך וכנ"ל - אין להקל בזה כלל.

סיכום

לאור האמור נראה שיש לכל אדם לפני כל ארוחה שאוכל, ליטול ידיו אפילו פעם אחת ימין ושמאל רביעית לכל יד, דהא כמעט בכל מאכל יש רטיבות, ואין בזה טרחא גדולה אלא ענין של הרגל, ובמעשה קל יכול לזכות לקיים תקנת חז"ל על אמיתתה ויזכה למלא חפנים טיבותא.

המהדיר לספר ברכ"י (בהערה כ). ודו"ק עכ"ד. **ולפי** דעתי לא ניתן להאמר כלל.

ה. ואע"פ שסותר דבריו באות ט' כמו שהעיר הכה"ח - מ"מ העיקר כדבריו באות י"ט שכתב כן להלכה, ובאות ט' רק העתיק דברי האחרונים.

הערת הרה"ג יהודה ברכה: יש להעיר שבאות ט כתב שהסכימו הפוסקים להקל בזה, ונראה מזה שהסכים לדבריהם, ומה שהזכיר באות יט מענין הבישול הוא שיגרת לישנא, כי כבר גילה דעתו באות ט שיש להקל בזה עכ"ד.

אולם אחהמ"ר, המעיין בדברי הבית מנוחה יראה שהרה"ג לא דייק בזה, ואין להאריך בזה.

ו. **הערת הרה"ג יהודה ברכה**: יש להעיר על כך שבאות יח כתב להקל כשיש שני קולות. ע"ש. ודו"ק עכ"ד.

אולם עי' בדבריו באות כ' שנראה מדבריו שהכרעתו להחמיר בזה, וכפי שכתבתי.

ז. ומהם **הרא"ה, אלאשבילי והרשב"ץ** בברכות מ"ג, **ספר הבתים** ברכות ריש שער י' ובשערי נט"י סוף שער א', **ר' מנוח** בפ"ז מברכות ה"ט [וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** שם] **וראמ"ה** ביומא ל' ע"א.

ל. שיעור קביעות סעודה בפת הבאה בכסנין

נדפס בירחון 'יתד המאיר' שבט תשע"ז.

בענין זה האריכו רבים מאחרוני דורנו ומהם מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע וכן בספר ברכת ה' ובהלכה ברורה ועוד, אולם הם לא עמדו בנקודות שנזכיר במאמר זה.

ענין זה נחלק לב' נושאים; א'. האם קביעות סעודה הוא לפי האדם עצמו או לפי שיעור דעלמא. ב. מה נקרא פה"ב ומה נקרא לחם גמור לדעת הראשונים. ולפי מה שנכתוב בב' הנושאים הנ"ל יתבאר **שבחלות או לחמניות מתוקות לכו"ע יש לברך המוציא אם קבע סעודתו עליהם אף שלא אכל שיעור קביעות סעודה** של ע"ב דרהם וכדומה.

האם קביעות סעודה הוא לפי האדם עצמו או לפי שיעור דעלמא

הב"י בסי' קס"ח הביא את דברי הרא"ש בברכות פ"ו ס"ל בשם ר' משה שאם אחרים אינם קובעים אע"פ שהוא קובע בטלה דעתו ואינו מברך המוציא עי"ש. והרי"ו בנט"ז ח"ה, אבודרהם בהלכות ברכת הלחם והארח"ח בהלכות סעודה אות כ"ז כתבו בשם הרמב"ם מש"כ הרא"ש בשם ר' משה. אולם דבריהם צ"ע, דנראה פשוט שט"ס הוא ברא"ש וצ"ל ר' יונה במקום ר' משה, וכאן טעה הסופר הראשון וחשב שהוא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ואינו. ודברי הראב"ד הם בחידושיו וכמו שנעתיק לקמן, והרואה יראה שדברי ר' משה הנ"ל הם ממש מילה במילה מדברי ר' יונה, ואדרבה דעת הרמב"ם דתלי באדם עצמו ולא בשיעור שאחרים קובעים וכמו שנבאר לקמן[א].

ועכ"פ נמצא שדעת ר' יונה והרא"ש [והראשונים שהעתיקום] דתלי רק בדרך בנ"א לקבוע ולא באדם עצמו.

אולם נראה שרוב הראשונים פליגי עלייהו; הנה את דברי **הראב"ד** כלשונם העתיק **המכתם** מ"א ע"ב [וממנו **ברשב"ץ**] וז"ל פה"ב אי אוכל ממנה וכו' כדי שאחרים קובעים עליו אע"פ שלא קבע עליו תחילה ובירך במ"מ בסוף מיהא מברך ג' ברכות. אם קבע עליו אפילו במעט מברך תחילה המוציא ולבסוף ג' ברכות ע"כ. **והמאורות** עמ' קכ"ו כתב ואי קבע סעודתיה עליה מברך המוציא וג' ברכות, ואי אכל מהן שיעור גדול אע"פ שהוא לא שבע באותו שיעור צריך לברך ג' ברכות דקי"ל כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך

א. ומצינו טעות כזו בסוף מסכת פסחים גבי אין מפטירין אחר מצה אפיקומן שהטור ושא"ר הביאוהו בשם ר' יונה וכ"ה לפנינו בסדר פסח לר' יונה וברא"ש לפנינו הוא בשם הר"ם עי"ש.

וע"ע בב"י ביו"ד סי' ש"א ס"ד שהביא את דברי הרא"ש שהעתיקוהו הרי"ו והטור, וכתב הב"י: ושמא ט"ס הוא בדברי הרא"ש ע"כ. והב"ח שם הקשה עליו שא"כ צ"ל שגם בטור יש ט"ס עי"ש. ולפי הנ"ל נראה שכונת הב"י שהיה טעות בספרי הרא"ש, והרי"ו והטור העתיקו דברי הרא"ש כמות שהם, ודוק.

לברך ע״כ, ו׳קבע סעודתיה עליה׳ - מיירי בשלא אכל שיעור שאחרים קובעים עליו דאל״ה היינו סיפא [וכן לקמן בדברי שא״ר]. וכן העתיק ר׳ **מנוח** פ״ג ה״ט בסתמא את דברי רבו המאורות בשינוי, וכתב זה הכלל כל מידי דלאו אורח ארעא למיקבע סעודתא עלויה לא מברכינן עליה המוציא אא״כ קבע ע״כ. וכ״כ **הרשב״א** ל״ח ע״ב ד״ה כיון, דכשקבע סעודתו עליו עשאו כפת דעלמא ואפילו לא קבע סעודה עליו אלא שאכל כדי קביעות אחרים ג״כ עושה אותו כפת דעלמא שאוכלין ממנו הרבה כדי שביעה וכו׳, וכ״כ עוד בדף מ״א ע״ב ד״ה וכלל [והובא בב״י סי׳ קע״ז] עי״ש. וכ״כ **המאירי** מ״ב ע״א ואם קבע סעודתו עליו מברך המוציא וג׳ ברכות ואם לא קבע אלא שאכל בכדי שאחרים קובעים עליו אף בזו לדעתנו מברך המוציא וג׳ ברכות וכו׳ עי״ש. וכ״ד **הריטב״א** בהלכות ברכות פ״ב הי״ח שכתב פה״ב וכו׳ כל שקובע סעודתו עליו מברך עליו המוציא וג׳ ברכות וכו׳, ובה״כ כתב התחיל לאכול מהם שלא לקביעות סעודה מברך עליהם במ״מ ואם אכל ממנו אחרי כן ע״ד שאחרים קובעים עליו סעודה מברך ג׳ ברכות ע״כ. וכ״כ **אהל מועד** ברכות דרך ו׳ **וספר הפרדס** שער א׳ אות י״ז, י״ח עי״ש. ומבואר מכל הני דאו קבע איהו או אכל כשיעור שאחרים קובעים עליו מברך ג׳ ברכות.

אולם דעת הרבה ראשונים שרק בקביעותו תליא מילתא ולא בשיעור שאחרים קובעים עליו ודלא כרב נחמן וכפי שכבר עמד בזה רבינו האור החיים בספרו ראשל״צ; הנה **בה״ג** [עמ׳ ס״ה] כתב גבי כובא דארעא והנ״מ דלא קבע סעודתיה עליה אבל קבע סעודתיה עליה וליכא ריפתא אחריני מברך עליה המוציא וכו׳ עי״ש, ומש״כ וליכא ריפתא אחריני אין כוונתו שזהו רק בדיעבד כשאין לו לחם אחר אלא כוונתו לפרש מהי הקביעות שאין לו לחם אחר וזהו לחמו לסעודה זו. ובעובדא דרב הונא כתב בה״ג [עמ׳ ע״א] דבעא למישבע וברוכי כדאורייתא ואכלת ושבעת משום דכזית וכביצה אסמכתא דרבנן היא וכו׳, וזה מה שהביא רש״י בשם בה״ג שמפרשה בלחם גמור ולענין בהמ״ז. ומ״מ לדבריו אין מקור בגמ׳ לפה״ב שתלוי בקביעות של אחרים דלא מיירי הגמ׳ בזה וגם בה״ג לא הביא שם דברי ר״נ כלל, ומה שיש לנו זה הגמ׳ גבי כובא דארעא שמועיל קביעות דידיה. וגם **היראים** סי׳ כ״ד [בדפוס הישן] העתיק דברי בה״ג הנ״ל גבי עובדא דרב הונא [ושם גרס בדרב הונא אמר עדיין כפנינא]. גם **הרמב״ם** פ״ג ה״ט, **ריא״ז**, **סמ״ג** עשה כ״ז **ושה״ל** סי׳ קנ״ט לא הזכירו בדבריהם אלא קבע סעודתו עליו ולא הזכירו שיעור שאחרים קובעים עליו [וכ״כ מעשה רוקח ופמ״ג א״א אות י״ג בדעת הרמב״ם - עי׳ בדבריהם] עי״ש. וכן מתבאר מדברי ר״א בן הרמב״ם וכמו שנביא לקמן. וכן מבואר בדברי **המחזור ויטרי** בהלכות מילה עמ׳ 624 שכתב חמשת מיני דגן כגון אובליאש וקנטיל היכא דקבע סעודתיה כמו שאנו עושים בלילי ברית מילה מברכין עליהם המוציא ובהמ״ז דכיון דאחשבינהו פיתא לאקבועי עיקר סעודתייהו עלייהו בעי ברכה דלחם ממש כדאמרינן גבי טרוקנין מר זוטרא וכו׳ ואי לא קבע סעודתיה אלא לתענוג בעלמא אכיל להו מברך עלייהו במ״מ וכו׳ מ״ר ע״כ. ומבואר דבקביעותו תליא מילתא ואם עיקר לחמו בסעודה זו הוא פה״ב ברכתו המוציא ואין משנה שיעור האכילה. וכ״כ להדיא המאירי בשם **גאוני ספרד** שכל שאינו קובע אע״פ שאחרים קובעים בכך אין מברך אלא מזונות ומעין ג׳ עי״ש.

וכ"נ דעת **הרי"ף** שהביא עובדא דרב הונא ורב נחמן וכתב ומסקנא היכא דאכיל ליה בתורת כיסנין בתחילה מברך מזונות ולבסוף ולא כלום והיכא דאכיל ליה בתורת קביעותא מברך עליה המוציא וג׳ ברכות דאר׳ יהודה אמר שמואל לחמניות וכו׳ ואוקימנא בדקבע עלייהו ע״כ. ומבואר דבקביעותא דידיה תלי, וכ״כ מעדיו״ט סי׳ ל׳ אות מ׳ [אלא שנדחק שם לדעת הרא״ש עי״ש, והעיקר כדבריו בתחילה שכך פשטות דברי הרי״ף וכ״ד הרמב״ם והגאונים כנ״ל] והראשון לציון [ודלא כעה״ש שדבריו תמוהים בזה]. וכן מצאתי בס״ד בפירוש תלמיד הרשב״א לברכות כת״י[ב], שהעתיק את דברי הרי״ף עם הוספת ביאור בדבריו וז״ל ומסקנא היכא דאכיל לה בתורת כסנין בתחלה מברך עליהו בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום דבכלל מזון הם וברכת המזון פטר להו. ושלא בסעודה ואכל מהן מעט מברך לאחריהן מעין שלש. ואי אכיל להו בתורת קביעותא ׳או שיעור שאחרים קובעין עליו סעודה׳ מברך בתחלתו המוציא ולאחריו שלש ברכות ע״כ, ומוכח להדיא מדבריו ש׳בתורת קביעותא׳ אינו ׳שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה׳, אלא זוהי קביעות סעודה של האדם עצמו.

וכ"נ דעת **הרא"ה** שבדף ל״ח ע״ב ד״ה אר׳ חייא כתב גבי פה״ב דכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשביה ושויא פיתא עי״ש, ולא הזכיר שיעור שאחרים קובעים. ובדף מ״ב העתיק דברי הרי״ף הנ״ל עי״ש. והארח״ח הלכות סעודה אות כ״ז כתב בשם **הגאונים** כי כשאדם קובע סעודתו על כמה מיני מאכלים שעושים מעיסה בין שבלילתה רכה ובין שבלילתה עבה אע״פ שאין דרך קביעות בכך מברך המוציא וג׳ ברכות אחר שהוא קובע עליהם. ור״י הזקן כתב שאין הקביעות מועיל בכל דבר אלא על דברים שהם ראויים להיות מזון כגון פה״ב וכו׳ עי״ש. ומ״מ מבואר כנ״ל שקביעותו לבד מהני. וכן מבואר בדברי **הריב"ש** סי׳ כ״ח עי״ש.

ובאמת שכך הם פשטות דברי הגמ׳ בדף ל״ח גבי כובא דארעא שהוזכר רק קבע סעודתו, ולא שיעור של אחרים. וכבר מצאנו דוגמא כזו שאזלינן בתר קביעותא דיליה ולא חיישינן לקביעות דעלמא בגמ׳ פסחים ק״ז ע״א גבי בהמ״ז על שכר היכא שקבע סעודתו עליו, לדעת הגאונים ורוב הראשונים, וכפי שהארכתי בחלק ב׳ סי׳ ט״ו עי״ש, וה״ה הכא. ור׳ יונה והרא״ש יחידאה נינהו. [וע״ע בראבי״ה סי׳ קי״ז וסי׳ ק״נ מש״כ בהאי ענינא ודבריו מחודשים, ושא״ר פליגי עליה הכא ובענין כוס של בהמ״ז - עי׳ מה שכתבתי בח״ב סי׳ י״ד].

ובביאור ענין הקביעות בזה - עי׳ בדברי שה״ל שהביא ב״י, ודבריו ברורים לפי הנ״ל דכוונתו שהוא קובע עליו סעודת הבוקר או הערב ׳שלו׳ ואין זה שיעור מסויים [וכמו שכתבו כמה אחרונים] אלא כ״א לפי אכילתו ושביעתו. וכך כתב **ר"א בספר המספיק** עמ׳ 221 וז״ל ופה״ב אם יאכל אכילת עראי ע״ד הקינוח כפי שאוכלים דברי מתיקה או

ב. כת״י שוקן 12474. זהו עותק שלם יחיד בעולם של פירוש תלמיד הרשב״א על הרי״ף מסכת ברכות. הפירוש ברובו הוא העתקת דברי הר״י מלוניל ללא איזכור שמו [בחלק הפרשני], ודברי הרשב״א בחידושיו עם אזכור שמו, ׳רבי׳ נ״ר׳, [בחלק ההלכתי]. ובקובץ ׳בית אהרן וישראל׳ תמוז תשפ״א פרסמתי את פירושו לפרק ט׳, ובמבוא הצעתי לזיהוי המחבר כר׳ חייא בר׳ שלמה חביב בעל ספר ׳השלחן׳ עי״ש.

ע״ד דחיקת הרעב עד לזמן הארוחה שעליה סומך מברך ברכה אחת מעין ג׳, ואם יאכל כדרך ארוחה שסומך עליה והיא שאומרים על משמעותה קבע סעודתו עליו מברך בהמ״ז ע״כ. וזה ממש כדברי שה״ל שתלוי בצורת ומטרת אכילתו ולא בשיעור שאוכל. וכ״כ **מהר״ח או״ז** בדרשותיו סי׳ כ״ג וז״ל לחם שמתוקן בתבלין ובפלפלין כשהוא אוכלו לרעבון לשם סעודה מברכין תחלה המוציא ואחריו בהמ״ז ואם אין אוכלו לרעבון אלא למתק פיו מברך לפניו במ״מ ולאחריו ברכה מעין ג׳ ע״כ. ומבואר דתלי בדידיה ואין שיעור לדבר. וזוהי כוונת הרי״ף דאכיל ׳בתורת׳ עראי או ׳בתורת׳ קביעות. וכ״ד המאירי מ״ב ע״א שכתב ויש מי שאומר [והוא הראב״ד המובא במכתם] שכל שאדם מביא יין לשתות עמו או לשרותו בו כגון ניבלאש ואובלייאש שמביאין יין מבושם ושורין אותו בו והם ממין פה״ב קביעות סעודה הוא. ואין הדברים נראין לי שכל אכילה שאינה אלא מדרך שמחה ולא מצד רעב ובקשת שובע אינה קבע ע״כ. ומבואר שקבע היינו שרוצה לשבוע ממנו וכנ״ל.

והנה השו״ע פסק בפשיטות כדעת הרא״ש דתלי רק בשיעור שאחרים קובעים עליו סעודה,

וכנראה משום שראה שרק הראב״ד חולק עליו לכן פסק כדעת הרא״ש. אולם לפי האמור אדרבה ר׳ יונה והרא״ש יחידאה אינהו ורוב הראשונים ס״ל שעכ״פ אם קבע סעודתו הוא מברך המוציא ובהמ״ז אף שלא אכל שיעור קביעות סעודה של אחרים. והראשל״צ שם כתב שלמעשה יש לחוש לב׳ הדעות ולא יברך ג׳ ברכות עד שיקבע ויאכל שיעור שאחרים קובעים ע״ע. וא״כ מה שנקטו האחרונים בפשיטות כדעת השו״ע שמי שאכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה יברך אף שהוא עצמו לא קבע סעודתו עליו - הדבר תמוה דהא רבים מהראשונים לא ס״ל כן אלא צריך שהוא יקבע סעודה עליו, וקי״ל סב״ל אף נגד מרן השו״ע וכמ״ש הרשל״צ הנ״ל.

ולפ״ז אתי שפיר מנהג העולם שאוכלים בקידוש בשבת בבהכ״נ וכדומה מיני מזונות

ועוברים את שיעור קביעות סעודה של ג׳ או ד׳ ביצים, דהא לדעת רבים מהראשונים כיון שהם לא קובעים סעודה על מזונות אלו דהא כונתם לאכול בביתם סעודת שחרית על פת ובשר ודגים וכדומה - לא חשיב קביעות ומברכים מזונות ועל המחיה ושפיר דמי.

אולם נראה שבלחם שנילוש בסוכר ודבש ותבלין **לכו״ע** יש לברך המוציא ובהמ״ז אם קובע סעודתו עליו אף שלא אכל שיעור קביעות סעודה של אחרים, דהא לתר״י והרא״ש אין זה כלל פה״ב אלא פת גמורה וכמו שנבאר;

מהי פת הבאה בכסנין

נחלקו הראשונים האם פת שנילושה בתבלין דינה כפה״ב או כלחם גמור; דהנה **רש״י** מ״א ע״ב כתב לאחר בהמ״ז היו רגילים להביא כיסנין והן קליות וכו׳ ומביאין עמהן פת שנילושה עם תבלין כעין אובליאש שלנו וכו׳ ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט לא הטעינוה ברכה מעין ג׳ וכו׳. והעתיקוהו **ר״י מלוניל** ו**רי״ד** שם. וכ״כ **המאירי** בפירוש הראשון וז״ל פה״ב והיא עיסה שנילושה ביין שמן ודבש ומי פירות מרוקחים בבשמים ועושין ממנה פת ומביאים מצד אחר כסנין ר״ל קליות של

חיטים רכים מטובלין בדבש ומרוקחין בתבלין ואוכלים אותם עם הפת ע״כ. ומבואר שפירשו ש׳הפת׳ באה ׳עם׳ כסנין. ואינו מדוייק מש״כ הב״י שרש״י פירש פת שנילושה עם תבלין הרבה וכו׳, שזהו תיאור ל׳פת׳ אבל ה׳באה בכיסנין׳ הוי כיסנין ממש שאוכלים עם הפת וכנ״ל. אולם למעשה גם רש״י וסיעתו הנ״ל ס״ל שפת שנילושה עם תבלין דינה כדין פה״ב והוא מדפירש״י מ״ב ע״א לחמניות - אובליאש, וכן העתיק ר״י מלוניל, וכן ס״ל למאירי שאובליאש דינו כפה״ב ע״ע. והוא פת שנילושה עם תבלין כמו שפירש״י לעיל, וכ״כ **המאורות** וז״ל אבל בלחמניות ופרפרת שפירש״י אובליאש והן בלילתן עבה וכו׳ דמתוך שיש בהן מיני תבלין אין דרך לקבוע סעודתו עליהם וכו׳. וכ״כ תלמידו **ר׳ מנוח** פ״ג ה״ט ע״ד הרמב״ם שכתב שפה״ב היא עיסה שנילושה בדבש וכו׳ או במיני תבלין כתב ר׳ מנוח ונקראת בלשון לעז שינאנארש וה״ה עצמו לאותו הנקרא אובליאש והוא הנקרא בלשון תלמוד לחמניות ע״כ. וכ״כ **תוס׳ ביצה** ט״ז ע״ב פת הנילוש מן הביצים שקורין קטנויש ואובליאש וכו׳. ולפ״ז כ״ד **הרשב״א** שכתב שאובליאש הוא פה״ב. וכ״ד **ריא״ז** שכתב פה״ב והוא פת העשוי בדבש או במיני תבלין שאוכלין אותו כעין מיני מתיקה לקינוח סעודה וכו׳. וכ״ד **מהר״ח או״ז** בדרשותיו סי׳ כ״ג והעתקנו לשונו לעיל. וכ״כ **הרא״ש מלוניל** בספר המנהגות [והובא בארח״ח הלכות סעודה אות כ״ז] וז״ל פת הבאה בעבור כסיסה ולא לרעבון והיא פת עשויה בתבלין ותרגום של ניקודים של אשת ירבעם כיסנין, ונראה בעיני כי לכך נקראת ניקודים לפי שהבשמים נראים שם ניקודים ניקודים ע״כ. וכ״ד **הרמב״ם** וכמו שהביא ב״י [ולדבריהם ה׳עיסה׳ באה בכיסנין, ונקראת פת ע״ש סופה].

אולם יש ראשונים דפליגי וס״ל דתבלין לא עושהו פה״ב אלא נשאר לחם גמור; הנה **התוס׳**, **הרא״ש ותר״י** מ״ב ע״א כתבו שאין לפרש לחמניות כרש״י הנ״ל שזה הוי לחם גמור גם ללא קביעות סעודה אלא לחמניות הוי ניבליש ע״ע. ומבואר דפליגי [וכפי שכבר עמד בזה אבן העוזר, ודלא כשו״ת בית אפרים שנחלק עליו בפירוש אובליאש, שכבר הבאנו לעיל מדברי המאורות ור׳ מנוח שהיא פת העשויה בתבלין]. וכן **הטור** לא הזכיר בפירוש פה״ב אלא פירוש הר״ח ולא הזכיר מדברי הרמב״ם [ודלא כב״ח], וגבי לחמניות הביא פירוש תוס׳ והרא״ש. **והאו״ז** סי׳ קמ״א גבי פת נקיה שא״צ לטובלה במלח כתב בשם **ר״ח** שאם היה בפת תבלין א״צ לטובלה עי״ש. וכ״כ הטור לעיל סי׳ קס״ז ס״ה. וכ״כ בספר הנר ברכות מ׳ ע״א בשם **רה״ג** שאם היתה הפת עשויה בתבלין או שלשה בשמן וכיו״ב א״צ להטביל במלח עי״ש. ומבואר מדבריהם שאע״פ שיש בה תבלין או שמן נשארת פת. [וכן מתבאר מדברי רה״ג בתשובה שנביא לקמן עי״ש]. וכן מבואר מדברי המכתם שהביא ארח״ח הלכות סעודה אות כ״ז וז״ל והרדב״ל כתב בכל הני דאמרינן כגון קרפילאש וכו׳ אובליאש וכו׳ וכל הדברים שעושין אותן בביצים ומתבלין אותם כיון דחזינן בהו פלוגתא מספיקא עבדינן בהו במ״מ ולבסוף מעין ג׳ עי״ש. ומבואר דבמחלוקת שנויה. וכ״כ **מהר״א אבן טאוה** בחוט המשולש סי׳ כ״ח שהמערוכה שלנו שמערבין בה שמן וביצים לדעת הרמב״ם היא פה״ב אולם לא נהגנו כן אלא שמברכין עליה המוציא כי מנהגנו עפ״י שיטת הסוברים שפירוש פה״ב היא הנעשית כמין כיסים וכו׳ וכ״נ מלשון הגמ׳ עי״ש.

ולענין פירוש הר״ח. הרא״ה ג״כ פירש כן שכתב שהיא פת הממולאת בפירות ע״ע. וגם הראשונים הנ״ל מצאנו שסוברים כר״ח; הרשב״א ס״ל כמותו וכמו שהביא ב״י, וכן המאירי הביא את פירוש רש״י הנ״ל ויש מפרשים שהיו עושין עיסה כמין כיס קטן וממלאין אותה קליות מבושמין עי״ש, ואין נראה דכוונתו דפליגי בדין דהו״ל לפרש כן [דהא ס״ל בדף ל״ה שמזונות לא פוטר המוציא עי״ש]. וכן הריא״ז כתב גבי מולייתות הממולאים בבשר שכיון שלקביעות סעודה עשויים ברכתם המוציא - עי׳ בסוף הסימן, הא אם ממולאים בפירות שאין עשויים לקביעות סעודה ברכתם מזונות.

ולענין פירוש רה״ג. הרד״ק בספר השרשים שרש נקד העתיקו, וכ״כ בפירושו ליהושע שם. וכן הביא ספר הנר בשם רה״ג. ובתשובות הגאונים אסף תרפ״ט עמ׳ 181 הובאה תשובת רה״ג בזה״ל וששאלתם פת הבאה בכיסנין מהו מביאין מיני פירות ופת נקייה ונותנין בה שמן ודבש ואיגוזין ושומשמין ולשין אותן בכרכום ואופין אותן בתנור ועושין מהם כמה מינין דמות צפרים ודמות אילנות וכמה מינין לאחר שגומרין סעודה ומברכין ברכת המזון מביאין אותן עם כיסנין ומברך עליהן בורא מיני מזונות ע״כ. וזה כפירוש רש״י ממש. ועכ״פ מבואר מזה שעצם הלישה בתבלין לא עושה את הפת למזונות אלא בצירוף שמביאין אותה עם כיסנין, וכמו שכתבנו לעיל בדעת רה״ג.

וא״כ מבואר באר היטב שלדעת תר״י והרא״ש שהם ס״ל שצריך קביעות סעודה של אחרים ולא תלי בדידיה שכמותם פסק השו״ע - אם נילוש בסוכר ודבש וכדומה כלל לא הוי פה״ב אלא לחם גמור וברכתו המוציא בכל שהוא, ולדעת הרמב״ם וסיעתו דהוי פה״ב - אם קובע סעודה עליו מברך המוציא ובהמ״ז אף שלא אכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה, ולכן בלחמניות או חלות מתוקות שבזמנינו שקובעים עליהם סעודה יש לברך המוציא ובהמ״ז לכל הדעות, והדברים פשוטים וברורים לפי כל מה שהארכנו בסוגיא זו. וזה מלבד הטענות האחרות שיש לחייב בחלות מתוקות אלו כיון שהם נעשים לקביעות סעודה וגם שיעור הקביעות בזה אינה כשיעור של ג׳ או ד׳ ביצים אלא פחות מזה ועוד טענות נכונות שכתב בספר ברכת ה׳, אולם לפי מה שכתבנו לעיל אתי שפיר טפי ולכל הדעות הדין כן.

וכן בפת שהיא נכססת שכתב רה״ג דהוי פה״ב - כיון שלא מצאנו שתר״י והרא״ש סוברים כן, ואדרבה תר״י וכן הטור העתיקו את פירוש ר״ח בפה״ב - א״כ רק בפה״ב של ר״ח דעתם שאם לא אכל שיעור שאחרים קובעים עליו אין מברכין עליו המוציא, אבל בפה״ב של רה״ג כיון שלפי דעתם נראה שאין זה פה״ב ועכ״פ לא מצאנו להדיא שיסברו דהוי פה״ב - גם בזה נקטנין בפשיטות שאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא כדעת רוב הראשונים. וכ״ש במצה שיש אומרים שגם אם לא קובע סעודתו עליה מברך עליה המוציא כל ימות השנה.

סיכום

האוכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה והוא לא קבע עליו סעודה [אלא להשקיט

רעבונו עד זמן הסעודה הקרובה, או לשם שמחה וכדומה] מברך במ״מ ומעין שלוש כדעת רבים מהראשונים וכפסק ר׳ חיים בן עטר בספרו ראשל״צ.

אם קבע הוא סעודה על פת שממולאת במיני מתיקה [כפירוש ר״ח וסיעתו] - לדעת רוב הראשונים מברך עליה המוציא ובהמ״ז, ולדעת ר׳ יונה והרא״ש מברך במ״מ ומעין שלש כיון שלא אכל שיעור שאחרים קובעים סעודה וכך פסק השו״ע, אולם אין לנהוג כן לבטל בהמ״ז לדעת רוב הראשונים אלא יאכל גם שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה[ג].

אם קבע הוא סעודה על פת שנילושה במיני מתיקה [כפירוש הרמב״ם וסיעתו] או על פת הנכססת [כפירוש רה״ג וסיעתו] מברך המוציא ובהמ״ז לכל הדעות ולא משנה הכמות שאוכל ואף בכזית כלשון הראב״ד, **ומינה ללחמניות מתוקות או לחלה מתוקה שנוהגים לאכול בליל שבת ובאירועים שונים, וכן למצה הנאכלת בשאר ימות השנה ואף קרקרים וכדומה בקביעות דידיה צריך לברך המוציא ובהמ״ז.**

ג. **הערת הרב בנימין לוי**: והמג״א [סי׳ קסח ס״ק יג] כתב וז״ל: נראה לי דאם הוא קובע עליו סעודתו, אע״פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים, ואלו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו, אפילו הכי מברך המוציא ושלש ברכות. עכ״ל. ומבואר שאף שאוכל מעט פת הבאה בכיסנין מ״מ מכיון שהוא אוכלה עם בשר ודגים שדרך לקבוע בכה״ג סעודה חשיב קביעות סעודה.
ומשמעות דבריו שזה אף לדעת רבינו יונה והרא״ש. וכדבריו פסקו רוב ככל האחרונים הלא הם: **גנת ורדים**[כלל א סימן כד, די״ג ע״א], **פרח שושן**[כלל א סימן ג], **סידור בית מנוחה**[דף מד ע״א אות יג], **הגר״ז** [סי׳ קסח סעיף ח], **חיי אדם** [כלל נד דין ד] **קיצור שו״ע** [סי׳ מח ס״ג], **ספר יד אהרון** [סי׳ קסח בהגהת הטור], **אליה רבה** [ס״ק יז], **ערך השלחן** [ס״ק ד],**חסד לאלפים** [סי׳ קסח ס״ה], **שו״ת פני יצחק** ח״א [חאו״ח מערכת ברכות אות קנט], וכ״פ **המ״ב** [ס״ק כד]. וזה עוד סניף גדול לחשוש לחומרא.

לא. אכילת חלב לאחר תבשיל של בשר

נדפס בירחון 'קול סיני' שבט תשע"ט, וכאן בשינוי ובהוספות.

ידועה מחלוקת רשב"ם ור"ת בביאור הגמ' בחולין ק"ה ע"ב האם מותר לאכול גבינה או תבשיל של גבינה לאחר אכילת תבשיל של בשר, שהרשב"ם אוסר ור"ת מתיר, והטור וב"י ושאר אחרונים דנו בזה באו"ח סי' קע"ג ויו"ד סי' פ"ט עי"ש.

הראשונים שסוברים להתיר אכילת גבינה לאחר תבשיל של בשר

אולם רוב הראשונים ס"ל כר"ת שמותר לאכול אחריו גבינה אף שדעתם שאסור לאכול גבינה אחר בשר אלא בסעודה אחרת [דלא כבה"ג ור"ת שנביא לקמן]; כ"ד **הטור** וכמ"ש הב"י, וכ"ד **המאירי** [וס"ל של"צ אפילו קינוח והדחה עי"ש ובדף קי"ב], **ריטב"א**, **ראב"ד** [שהובא במאירי ובספר הבתים שערי בב"ח שער ד'], **ספר הבתים** שם, **העיטור**, **המכתם** סוף פ"ח דברכות[א], **ראבי"ה** סי' אלף וק"ח עי"ש, וכ"ד **ראב"ן** בחולין וז"ל ואם אכל תבשיל של בשר בלא בשר מקנח הפה בפת וגם ידיו אפילו ביום להעביר שומן תבשיל מעליהם דאמר רב בין תבשיל לגבינה חובה והוא שלא אכל מן הבשר ואין לו בשר בין השיניים כי אין איסור בדבר אלא שמא יצא הבשר שבין השיניים ויבלענו עם הגבינה ע"כ, וכ"ד **ר"פ** בהגהת סמ"ק שלכו"ע לאחר תבשיל של בשר כגון ביצים מטוגנים בשומן שרי לאכול חלב ע"י קינוח עי"ש. וכ"ה בתשובות ופסקים לר"י הזקן סי' ל"ז [וכנראה היא לר' **אליהו מלונדריש** בשם אביו ר' משה כמובא בפירוש ר' אליהו עמ' ק"ס עי"ש] וז"ל דר"ת מתיר לאכול גבינה אחר בשר ע"י קינוח והדחה, ועוד אף מאן דאסר הכא מודה, ואפילו אחר תבשיל של בשר כדאמרינן התם בין תבשיל לגבינה חובה עי"ש, ומבואר דס"ל להתיר בכה"ג. וכ"ד **ר' יוסף בכור שור** בפרשת ראה וז"ל ואף חלב וגבינה אחר תבשיל של בשר נראה מותר ע"י קינוח הפה מדאמר ר"נ לא שנו דמים אמצעים רשות אלא בין תבשיל לתבשיל אבל בין תבשיל לגבינה חובה ובלבד שלא יאכל מן הבשר כלל עי"ש, וכ"ד **מהר"ח או"ז** בדרשותיו פרשת וירא עי"ש, וכ"ד **סמ"ג** **ותר"י** כמ"ש ב"י. וכן הסכים **מהר"ם** לפירוש ר"ת ודלא כרשב"ם - עי' בתשובות ופסקים למהר"ם ח"ב עמ' י"ח עי"ש, וכ"ד **ר' יעקב בר' משה** בספר איסור והיתר פט"ו וז"ל ותבשיל שנתבשל עם בשר ואינו אוכל אלא התבשיל בלבד י"א שמותר לאכול אחריו גבינה ומקנח ידיו ופיו במפה דהא לא אכל בשר שיהא נדבק בשינים ונ"ל דוקא בתבשיל צלול אבל תבשיל עבה כגון כרוב אסור שיש לחוש שמא נתערב עם התבשיל מן הבשר ע"כ. וכ"ד **ראמ"ה** בפירושו לחולין ק"ה שנדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל' ק"י [תשס"ד] שהאריך שהעיקר שבין תבשיל לגבינה הכונה בין גבינה לבשר שאחריו אבל בין בשר לגבינה אין לסמוך על ר"ת

א. עי"ש היטב בב' ביאוריו. ובביאור הראשון פירש בין תבשיל לגבינה שלפניו, אולם התבשיל הוא בשר ממש. ובביאור השני פירש לגבינה שאחריו, והתבשיל הוא תבשיל של בשר ולא בשר ממש, ולא פליגי למעשה.

שמספיק קינוח והדחה ואין לזוז מדעת הרי"ף והר"ם ושכן עמא דבר, וסיים בזה"ל מיהו מסתברא שתבשיל של בשר ושל גבינה שאין בהם ממש הבשר והגבינה כלל אע"פ שיש בהם טעם מותר לאכלן זה אחר זה בלא קנוח הפה והדחה כלל דכולי האי לא גזור, וזה אין ספק. **ואפילו גבינה אחר תבשיל של בשר אם לא אכל מהבשר כלל מותר באכילה** עי"ש.

ביאור דעת הר"י מלוניל

ונראה שכ"ד הר"י מלוניל בפירושו לברכות ספ"ח שכתב וז"ל אבל בין תבשיל לגבינה חובה - תבשיל שנתבשל בקדרה של בשר אבל לא היה בזה התבשיל שום ממשות של בשר לפיכך סגי ליה בהדחה וקנוח הפה כדאמרינן בחולין, שאם היה בו בשר שמא נשאר בו קצת ממנו ונשאר לו בשניו וכו' עי"ש. והנה בתחלה פירשתי דבריו כדעת הרשב"ם, שבקדרה של בשר לא היה בשר, אבל אם היה בה בשר - אף שאכל רק מהתבשיל ללא הבשר לא יאכל אחריו גבינה. אולם לפ"ז צ"ל דס"ל דדגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח זה רק בעלו ולא בנתבשלו, דאם גם בנתבשלו שרי א"כ אם מותר לאוכלו עם גבינה ממש, וודאי שא"צ נטילה לאכול אחריו גבינה. אולם העירוני שבפירוש הר"י מלוניל לחולין קי"א נראה שאפילו נתבשלו שרי, וכפי שכתב בהערות חצי גבורים שם אות ל"ד עי"ש, וא"כ אם נפרש כפירוש הנ"ל יהיה סתירה בר"י מלוניל [וכעי"ז הקשה הש"ך ביו"ד סי' פ"ט אות י"ג על הרמ"א עי"ש, ותירוצו דחוק, וקשה להכניס כן בדברי הר"י מלוניל].

וע"כ נראה דהוא ס"ל כדעת ר"ת וסיעתו, ומיירי בקדרה שיש בה בשר למטה ומעליה מבשל תבשיל כגון אורז, וה"ק תבשיל [כגון אורז] שנתבשל בקדרה של בשר [דהיינו שיש בה בשר למטה ומעליו התבשיל דהיינו האורז], אבל לא היה בזה התבשיל [האורז] שום ממשות של בשר וכו', שאם היה בו בשר [כמו שרגילים לבשל בשר מעורב יחד עם אורז] שמא נשאר בו קצת ממנו וכו' [דהא הוא אכל בסתמא את התבשיל, ולא התבונן לאכול רק מהאורז בלחוד]. אבל בזה שאכל את התבשיל שנמצא מלמעלה ובודאי שאין בו חתיכות בשר - אע"פ שהתבשל יחד בקדרה אחת עם בשר - מותר לאכול אחריו גבינה. וכ"כ אם ברור לו שאין בתבשיל שאכל חתיכות בשר נמי דינא הכי.

ביאור דעת הרשב"א

והנה הרשב"א בתשובה סי' ש"ז [שהביא הדרכ"מ בסי' פ"ט] נשאל במעשה אלפס שנעשה בשומן של בשר שאחד התיר לאכול אחריו גבינה מיד ואחד אוסר, והשיב שהדין עם האוסר, והמיקל טועה בשקול הדעת וכו', והמתיר ס"ל ששומן הניתך שלא נדבק בין השינים דינו כגבינה ואח"כ בשר וכו' ואינו, לפי שלא חילקו בזה וכו' עיש"ב, והדרכ"מ שם [ועוד אחרונים] הבינו שדעת הרשב"א לאסור גבינה לאחר תבשיל של בשר. <u>**אולם**</u> נראה שאינו מוכרח, דהרי הרשב"א ידע שדעת ר"ת ורוב הראשונים הנ"ל להתיר, ואיך יתכן שכתב על המתיר שטעה בשיקול הדעת וכו', אלא בהכרח שיש הבדל בין טיגון בשומן של בשר שהוא חמור יותר מתבשיל של בשר, וחילוק זה מוכרח בדעת

מהר״ם דהרי הב״י הב״ד המרדכי בשם מורו [מהר״ם] שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנין בשומן אוזא משום גזירה אטו בשר בחלב עי״ש, ומאידך מהר״ם בתשובה שהזכרנו לעיל הסכים לפירוש ר״ת גבי בין תבשיל לגבינה ודלא כרשב״ם עי״ש, ולכאורה סותר דבריו, אע״כ שחלוק טיגון בשומן מאשר תבשיל של בשר. ועי׳ ביש״ש בחולין פ״ח ס״ה שכתב מדנפשיה בדעת מהר״ם דדוקא גבי ביצים מטוגנים בשומן שהשומן הוא הרבה ונימוח והוא בעין וחשיב כממש וכו׳ [אלא שלמעשה מיאן בחילוק זה עי״ש], ולהאמור מוכרחים לחלק כן בדעת מהר״ם וכנ״ל, וא״כ גם בדעת הרשב״א נראה שרק בזה החמיר ולא בתבשיל של בשר דעלמא, ואע״פ שבכל בשר יש שומן שנימוח - מ״מ ע״ז קאי הגמ׳ והתירה בתבשיל של בשר [לדעת רוב הראשונים], ורק בשומן הרבה ונימוח חשיב כבעין ממש.

ודעת ר״פ ומהר״ח או״ז שהבאנו לעיל שגם האוכל ביצים מטוגנים בשומן דינו כדין אוכל תבשיל של בשר [אלא שהוסיף מהר״ח או״ז ובלבד שיזהר משמנונית הבשר עי״ש]. וכן העתיק **האגודה** בחולין סי׳ ק״ד עי״ש. וכן העלה **התה״ד** בהגהות שע״ד סי׳ ע״ז שנראים דברי [הגהות] סמ״ק, דדברי רשב״ם דחוקים עי״ש. וכ״פ **מהרי״ל** בסופו בהלכות איסור והיתר משערי דורא עי״ש.

ביאור דברי הסמ״ק המובא בהגמ״י

והנה הב״י הב״ד הגמ״י [דפוס קושטא] שכתב צ״ע ברוטב של בשר **דכשיש בו בשר מושך** (**המים**) **[הטעם] בפה** ע״כ, וביאר הב״י כלומר דדילמא הא דשרי לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר דוקא בכגון ביצים מטוגנים בשומן שאינם מושכים המים בפה כ״כ, אבל רוטב של בשר לא עי״ש, ומבואר מדבריו איפכא מהנ״ל, דרוטב של בשר חמור יותר מביצים מטוגנים בשומן. אולם בסמ״ק מצוריך מצוה קע״ח אות קכ״ח [שהוא מקור דברי ה׳סמ״ק׳ בהגמ״י הנ״ל] הנוסח הוא כך ומיהו צ״ע ברוטב של בשר **שיש בו שומן ומושך טעמו הרבה כמו שפירש הקונטרס** ע״כ, ולפ״ז אדרבה נראה שכונתו לחילוק הנ״ל שחילקנו בדעת מהר״ם שאם יש בו שומן ומושך טעמו הרבה אסור ורק בתבשיל של בשר גרידא מותר [אע״פ שיש עדיין לעיין בכונתו, מ״מ ודאי שאין כונתו כפירוש הב״י לפי הגירסא הנ״ל, וגם דברי הב״י נסתרים מהראשונים הנ״ל].

האם יש ראיה מדברי הרי״ף לאיסורא

והנה הפר״ח ביו״ד סי׳ פ״ט כתב שלמנהג שכתב הב״י באו״ח סי׳ קע״ג והרמ״א ביו״ד פ״ט שלא אוכלים גבינה לאחר תבשיל של בשר יש מקור מן הדין לפירוש הרי״ף וסיעתו שבין תבשיל לגבינה היינו לגבינה שלפניו א״כ אין מקור להתיר לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר עי״ש. והפר״ת שם הוסיף יותר שאדרבה יש ראיה מדברי הרי״ף והרשב״א והר״ן לאסור מזה שפירשו לגבינה שלפניו משמע שלאכול לאחריו אסור ולכן יש לאסור מדינא לחוש לראשונים הנ״ל עי״ש. אולם אין דבריהם מוכרחים, דהקדמונים כבה״ג וסיעתו ס״ל שתבשיל היינו בשר ממש וכמ״ש המאירי שם וכן במגן אבות שנקט

תבשיל שרוב בשר הוא בתבשיל, ומירי שאכל הבשר עצמו, ולכן בה"ג ס"ל להתיר לאכול גבינה אחר בשר ממש והרי"ף ס"ל דהיינו גבינה שלפניו, ולכן ראיה לאסור מדברי הרי"ף ליתא ודלא כפר"ת, ומש"כ הפר"ח שאין ראיה להתיר - הנה המאירי שהאריך בזה ופירש כרי"ף כתב שבגבינה אחר תבשיל של בשר הדבר פשוט שמותר וא"צ לכתוב כן עי"ש.

וא"כ נמצא שהרשב"ם שאוסר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר הוא כמעט דעת יחיד וכמעט כל הראשונים [**כעשרים ראשונים**] ס"ל כר"ת דשרי וכן פסק השו"ע ביו"ד סי' פ"ט אע"פ שכתב בב"י בסי' קע"ג שנהגו להחמיר ואין לפרוץ גדר.

עוד סניפים להקל באכילת גבינה לאחר תבשיל של בשר

ויש להוסיף עוד את דעות הראשונים שאפילו בבשר ממש מותר לאכול אחריו גבינה; דעת **בה"ג** ור"ת שהביאו הטור והב"י בסי' קע"ג שמותר לאחר קינוח והדחה. וכ"ד **בעה"מ**, **רא"ה** [בחידושיו ובבד"ה], **יראים** סי' ס"ג, **או"ז** סי' ת"ס עי"ש, וכן הסכים **העיטור** וכ"ד **גאון** שהביאו העיטור והרשב"א שם עי"ש.

ודעת כמה ראשונים דשרי לאחר בהמ"ז מיד ול"צ סעודת בוקר וערב; כ"כ **ראבי"ה** בסי' א' וק"ט וז"ל וי"מ סעודה שקבעה תורה בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר, ולא נהירא לי להחמיר אלא ברכת המזון בהפסק מועט עי"ש, וכ"ה **בשה"ל** סי' ל' וז"ל הורה רבי [**רש"י**] אפילו סעד בשר בסעודה אחת וקם משולחנו והפסיק וכשיעור כל שהוא הלך וחזר לאכול את החלב הרשות בידו דאמרינן אין טעם בשר של סעודה ראשונה בפיו ע"כ, וכ"ה **בפסקי ר' יוסף** אות קצ"ג בשם רש"י. וכ"ה **בפסקי ר' יחיאל מפאריס** וז"ל אכל בשר אסור לאכול גבינה ודוקא מיד אבל בסעודתא אחריתי מותר לאכול ולא מירי דוקא בסעודת דשחרית וערבית אלא אפי' לאלתר כגון אם סלק ובירך מותר ולא פלוג רבנן ע"כ.

וא"כ למעשה באכילת גבינה לאחר תבשיל של בשר יש **קרוב לשלושים ראשונים** שמתירים לאכול מיד לאחר בהמ"ז, ומי שאוסר הוא רשב"ם בלבד [ואף אם ימצא עוד איזה מעט ראשונים דס"ל כמותו [או אף אם נפרש בר"י מלוניל דס"ל כרשב"ם] - רוב מנין ובנין ס"ל להתיר, והו"ל רשב"ם כסברא יחידאה].

וע"כ נראה שאע"פ שהרבה אחרונים כתבו שהמנהג להחמיר בזה כדין בשר ממש ולהמתין שש שעות - מ"מ נראה שאילו היו יודעים מהנ"ל לא היו מחמירים בענין [נגד קרוב לשלושים ראשונים]. ונראה שזוהי דעת הב"י בשו"ע ביו"ד שחזר בו מהחומרא שכתב בב"י באו"ח וכמ"ש הגו"ר בכלל א' סי' י"ד עי"ש.

ויש להוסיף חיזוק לטענה הנ"ל מדברי המאירי בספרו מגן אבות ענין כ' שכתב בזה"ל והחלוקה השנית הוא שהיה המנהג בטעות **ושלא היו יודעים בהיתר אותו ענין** ומצד טעות החזיקו ובזו המקום בני תורה, אפי' לא היה דעתו לחזור מודיע להם טעותם ומתיר להם, וכ"ש לעצמו בפניהם ואין צריך לומר בדעתו לחזור. אבל במקום שאין בני תורה אינו מתיר לא להם ולא לעצמו בפניהם אפי' היה דעתו לחזור, אלא שבחשאי ובביתו נוהג

בה היתר לעצמו עי״ש, ודון מיניה ואוקי באתרין, שלא היו יודעים מכל הראשונים הנ״ל, וגם לא מסברתו של המאירי שלפי דבריו אין ראיה מהרי״ף לאיסורא, וגם לא ידעו שהרשב״ם סברא יחידאה ממש.

ומ״מ נראה שכדי לקיים את דברי הב״י ולא לפרוץ גדר - סגי בהמתנת שעה אחת שהוא שיעור מסעודה לסעודה לדעת תוס׳, וכתב הרמ״א ביו״ד סי׳ פ״ט שכך מנהגם, ובכגון זה נאמר אינהו אכלי גבינה אחר בשר ממש בשיעור שעה ואנן לא ניכול גבינה לאחר תבשיל של בשר בהפסק שעה שמותר לדעת כמעט כל הראשונים? **ושו״ר** כן במגדל עוז להיעב״ץ בסופו בדיני בשר בחלב פ״ד שכתב שכבר נתפשט המנהג להמתין אחר אכילת בשר שש שעות וכו׳ ובהמשך כתב ועכשיו מחמירין שלא לאכול גבינה מיד אחר תבשיל של בשר וממתינין ביניהם ׳שעה אחת׳ עי״ש, ומפורש שהמנהג להחמיר בזה הוא רק שעה אפילו שבחלב לאחר בשר ממתינים שש שעות.

ואפשר להוסיף עוד דהא אין אנו יודעים מה דעת רשב״ם בענין אכילת חלב אחרי בשר ממש האם סגי לדעתו בסעודה אחרת אף שהיא מיד לאחר הבשר וכדעת רש״י וסיעתו הנ״ל או דסגי עכ״פ בשעה אחת וכדעת התוס׳, וא״כ אפשר שאם מחכה שעה אף לדעת הרשב״ם גופיה שרי, וכיון שאין לנו דעה ברורה ומפורשת לאסור לאחר שמחכה שעה - אין טעם להחמיר משום ש׳אולי׳ יש דעה כזו.

סיכום

מותר לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר כגון תפו״א או ביצה שהתבשלו עם חמין שיש בו בשר וכל כיו״ב בהמתנת שעה אחת אף שיש שומן שנימוח תוך כדי הבישול.

לב. שתית משקים בתוך הסעודה ללא ברכה

נדפס בירחון 'קול סיני' אייר תשע"ט.

הב"י בסי' קע"ד ס"ז האריך במחלוקת הראשונים בסוגיא בברכות מ"א ע"ב האם רק יין לא נפטר בברכת הלחם או גם שאר משקים, והביא שם הרבה מהראשונים דס"ל ששאר משקים נפטרים בברכת הפת ומהם רש"י [כמו שכתב הרשב"א - אולם עיין לקמן שאינו כן], ר"ת, ר"י, תוס', סמ"ג, סמ"ק [בשם רבותינו שבאיורא], מרדכי, רשב"א, תר"י, וכן הרא"ש מעיקר הדין. ומאידך הביא הב"י שדעת בה"ג, רי"ד, שה"ל ומנהג העולם שהביא האו"ז - לברך על משקין בסעודה. ולפ"ז פסק הב"י כהכרעת הרא"ש שמעיקר הדין א"צ לברך על משקין בסעודה אלא 'שהרוצה' להסתלק מן הספק יברך לפני הסעודה וכו', ולא כתב הב"י שיש חובה לעשות כן. וכן בדין לפי הראשונים המובאים בב"י הנ"ל שרובם ס"ל שא"צ לברך על המשקין בסעודה.

ובאמת שיש עוד ראשונים דס"ל כדעת ר"ת וסיעתו ומהם רבינו יב"ק משפירא שהובא ברוקח, ר"א מלונדריש בפירושו לברכות פ"ו מ"י, השלמה, ריא"ז, מהר"ם בהלכות ברכות, תלמידי הרשב"א - ספר הפרדס, השלחן, צרור החיים, אהל מועד, וכ"ד ספר הבתים, נימוק"י והרשב"ץ.

והאו"ז שם [כפי מה שסיכם בנו בפסקי או"ז] כתב שהעולם נהגו לברך על משקה בסעודה וכו', והנוהג לא לברך כדעת ר"ת ור"י לא הפסיד וטוב נוהג ע"כ, הרי שלא הכריע להדיא לא לברך אלא נטייתו היא לא לברך, אולם לא שלל לגמרי את המנהג לברך [וע"ע לקמן מש"כ בנו מהר"ח].

אולם נראה שר"ת ור"י הם שחידשו את הדין שלא לברך על המשקין אבל דעת הגאונים והרמב"ם ורבים מהראשונים שלא הובאו ביתה יוסף שיש לברך על שתיית משקה בסעודה;

ז"ל בה"ג שהביאו הראשונים: ומאן דשאתי מיא אפילו תרין תלתא זימני בסעודתא לא צריך לברוכי על כל חד וחד וכן חמרא ושיכרא כד מברך זימנא קמא, מיכאן והילך לא צריך לברוכי ע"כ. וכ"ד שאר הגאונים; בתשובת **רב נטרונאי** גאון שהביא שה"ל סי' א' גבי מאה ברכות כתב ברכת המוציא, שהכל, בורא נפשות, ואחר סעודה הזן וכו' ועל כל פעם ששותה וכו'. וכ"ה בתשובת **גאון** באוה"ג ברכות עמ' 137 נוטל ידיו ומברך ענט"י ופורס על המזון ושרי המוציא ושותה מים ומברך אחת לפניהם והוא שהכל ואחת לאחריהם והוא בנ"ר ואחר שסועד מברך ג' ברכות והטוב והמטיב, וא"א שלא ישתה מים ב' וג' פעמים בכל יום ומברך ב' על כל פעם וכו'. וכ"ד **רס"ג** עמ' ק"ו וז"ל ומי ששותה מים פעמים או שלש במשך הסעודה אם ברך בפעם הראשונה די לו ע"כ. וכ"ד דעת **רע"ג** בסידורו אלא שהוא ס"ל שמברך על כל כוס וכוס וז"ל והשותה מים בתוך סעודתו אפילו פעמים ושלש צריך לברך על כל פעם ופעם ואע"פ שהן לפניו שכך שנינו השותה מים

לצמאו וכו׳ למעוטי היכא דחנקתיה אומצא דלא מברך הלא״ה מברך והו״ל כנמלך, ואית מרבנן דאמרי כיון דאיכא מים קמיה בסעודתא ובריך זימנא קמא לא צריך לברוכי על כל זימנא מידי דהוה אחמרא דכי מברך זימנא קמא לא צריך לברוכי זימנא אחריתי ע״כ, ודעתו נראית כמו שכתב בתחלה בסתמא. וע״ע באוה״ג ברכות עמ׳ 106 **תשובת גאון** שצריך לברך על המים בכל פעם ופעם.

הרי שדעת כל הגאונים בפשיטות לברך על שתיה בסעודה בין על מים ובין על שאר משקים, אלא שדעת רע״ג לברך על כל כוס וכוס, ודעת שאר הגאונים לברך פעם אחת.

וכך דעת **הרמב״ם**; הנה בפ״ז מהלכות תפילה הי״ד גבי מאה ברכות כתב הרמב״ם וז״ל וכשהוא אוכל ב׳ סעודות של כל יום מברך י״ד ברכות, ז׳ בכל סעודה; אחת כשנוטל ידיו תחילה ועל המזון אחת בתחילה וג׳ בסוף ועל ׳המים׳ לפניו ולאחריו הרי שבע ע״כ - כ״ה הגירסא בכת״י ובחתום ובראשונים - עי׳ ברמב״ם פרנקל שם [ולא ׳יין׳ כלפנינו, ובאמת שכן מסתבר דאטו כל אדם שותה יין בכל יום בסעודתו שהרמב״ם ימנה זאת מכלל המאה ברכות שבכל יום, אלא ודאי דמים גרסינן ומקור הרמב״ם מדברי הגאונים הנ״ל כדרכו]. וכ״כ אהל מועד ברכות דרך ב׳ נתיב ח׳ בדעתו וז״ל והר״ם מונה ב׳ ברכות על המים ששותה או על היין בכל סעודה וכו׳, ואני לא כתבתי בזה לפי שדעת רש״י [נמשך בזה אחר דברי הרשב״א] כל משקה שאדם שותה בסעודה חוץ מן היין הפת פוטרו וכו׳ עי״ש, הרי שדעת הרמב״ם ברורה שמברך על המים בסעודה, והאחרונים לא הביאו דעתו משום שגרסו ׳יין׳, אולם להאמור הגירסא האמיתית היא ׳מים׳, ודעת הרמב״ם היא דעה חשובה מאוד ובפרט לספרדים כנודע.

וכ״ד רש״י; הנה הרשב״א כתב ש׳אמרו׳ שרש״י היה נוהג לא לברך כדעת ר״ת עי״ש, ונמשכו אחריו תלמידיו שהבאנו לעיל. אולם אין זה נכון, ואדרבה דעת רש״י כדעת הגאונים שמברך בסעודה ויותר מזה ס״ל שמברך על כל פעם ופעם כדעת רע״ג; הנה **המחזור ויטרי** בהלכות סעודה באות ז׳ העתיק בסתמא כדרכו את דברי רע״ג הנ״ל, ובאות כ״ו חזר על דין זה שוב וז״ל והשותה מים בסעודתו חייב לברך על כל פעם ופעם שהוא שותה שהכל דכל שעתא ושעתא נמלך הוא שאין אדם שותה מים אלא לצמאו וע״י הדחק לפיכך אין קבע למים לפטור כל שתיותיו בפעם הראשונה, אבל יין שאדם שותה לתאות נפשו ולהשביעו ולהברותו אפילו בלא צמא התם אמרינן יש קבע ליין וכיון דבריך אכסא קמא ישתה אפילו מאה כוסות בלא ברכה באותו מעמד ולית לן בה, וכבר פסק רבינו משולם הגדול תשובה אפילו מנחא מיא קמיה על השולחן דאיכא למימר כל שעתה דעתיה עילויה אפ״ה בריך אכל זימנא וזימנא דלעולם אין קבע למים דאין אדם חוזר ושותה מים מרצונו אם לא הצמא דוחקו כך ראה רבי ע״כ, ומבואר שדעת **ר׳ משולם** ורש״י שמברכים על מים בכל פעם ופעם מהטעם שכתבו. וכן שה״ל בסי׳ קמ״ג הביא כן בשם רש״י שבמים מברך על כל פעם ופעם ובין ושאר משקין מברך פעם אחת משום שאינו שותה לצמאו אלא לתענוג עי״ש. וכ״ה בשאר ספרי דבי רש״י. וע״כ העיקר בדעת רש״י דס״ל לברך על

משקין בסעודה ודלא כמ״ש הרשב״א בשמו. וכ״ה **בפסקי ר׳ יוסף** תלמיד ר׳ שמואל הרואה אות קט״ז וז״ל השותה מים בסעודה צריך לברך בכל פעם ופעם כי אינו שותה מפני חביבות המים אלא מפני שצמא ואסח דעתיה בינתיים ע״כ. וכ״ד ר׳ יו״ט בן הריב״ן שהובא בתוס׳ ר״י שירליאון ובאו״ז סי׳ קנ״ה שמברכים על מים ולא על שאר משקין.

וכן העידו הראשונים על המנהג באשכנז לברך; **ר׳ יואל** בראבי״ה סוסי׳ תכ״ג כתב וז״ל ואשר שאלת שנהגו לברך על השכר ועל כל המשקין הבאים בתוך הסעודה וכו׳ גם אני שמעתי כן בשם ר״ת [שאין לברך] ולי נראה מדתני ר׳ חיא פת פוטרת כל מיני מאכל ולא קאמר כל מיני משקין ש״מ יין פוטר משקין ולא פת עי״ש. וכן העיד האו״ז שהובא בב״י על המנהג שמברכים, וכן העיד המאורות שכן עמא דבר. וכ״ד **ראבי״ה** בסי׳ קי״ח שאם שותה אפילו מים טעונה ברכה לפניה דאין פת הנאכל פוטר שתיה עי״ש. וכ״ד **הרוקח** בהלכות סעודה בסי׳ שכ״ט שהביא את דברי ר״ת שאין מברכים ושכן הורה ריב״ק משפירא, וסיים אך **רבי יב״ק אבי** הצריך לברך מדאמר בשלהי כיצד מברכין השותה מים לצמאו מברך שהכל ואמרינן בגמ׳ לאפוקי מאן דחנקתיה אומצא ולא אמר השותה מים בסעודה משמע שיש לו לברך, וכן פירש **ריב״א** יין נמי נפטריה פת בתוך המזון דהא לשרות האכילה בא, יין גרים ברכה לעצמו ולא פטר, אבל שאר משקין לא פריך נפטריה פת דלא אתו ללפת את הפת, ומדקאמר יין פוטר כל מיני משקה הא ליכא יין מברך אשאר משקין ולא פטר אלא היכא דחנקתיה אומצא ע״כ, הרי שגם גדולי אשכנז הקדמונים ס״ל לברך על משקה בסעודה, וכך נהגו מקודם לזמן ר״ת. וכן בתוס׳ ר״י שירליאון כתב בסוף הדיבור שבמחזורים נמצא שמברכים על משקה וכדעת בה״ג אלא שאינו אמת עי״ש, ומבואר ג״כ שהמנהג הקדום היה שמברכים. וכ״ד **ר׳ אליעזר מביהם** שהביא האו״ז בסי׳ קנ״ה שמברכים על כל המשקים וטעמו משום שהם לא מזינים וצריך לברך גם לאחריהם ואין בהמ״ז פוטרם וה״ה ברכה ראשונה עי״ש. וכ״ד **מהר״ח או״ז** בתשובה סי׳ ס״ח וז״ל וכפי מה שכתבו רבותינו שאין לברך על שום משקה תוך הסעודה אלא על היין שמא דוקא כשאינו שותה אלא מעט כדי לשרות ולפי שזהו צורך הפת הפת פוטרתן, אבל אם שותה יותר מכדי לשרות אין הפת פוטרתן, וע״כ כפי מנהגנו שאנו שותים תוך הסעודה הרבה יותר מכדי לשרות צריך לברך על כל משקה תוך המזון ע״כ.

והמאורות כתב וז״ל ודעת רבינו דודי נ״ר [בעל ההשלמה] נוטה לפירוש הראשון [שהביא שם, שהוא פירוש ר״ת], ׳ונראין דבריו׳ דבכמה דוכתי אמרינן שהשתיה בכלל אכילה וכו׳. **והר׳ אשר** [בר׳ משולם דודו של בעל המאורות] כתב לפירוש ר׳ חננאל שצריך לברך על המים דאין פת פוטרת שום משקה, ׳ולכאורה נראה זה׳ מדאמרינן פת פוטר כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקין, משמע דפת לא פטר שום משקה אלא מיני מאכל ׳וכן עמא דבר׳ ע״כ, ונראה מדבריו שבתחלה סבר כבעל ההשלמה, אולם לבסוף הסיק כדעת ר׳ אשר וכתב שכן עמא דבר.

ובספר האורה עמ׳ 19 איתא בזה״ל ומאן דשתי מיא נמי כיון דבירך זימנא קמייתא תו לא צריך לברוכי, דאי קבע מיכלא אמיא ולית ליה חמרא דעתיה אמיא וקבע

סעודתיה אמשתיא עליהו, וכיון דבירך זימנא קמייתא, תו לא צריך לברוכי, ואי לא קבע אמיא, דאית ליה חמרא ושתי ובירך על כוס ראשון בורא פרי הגפן, וצריך הוא למשתי מיא צריך לברוכי שהכל ולא מפטר בבורא פרי הגפן, והילכך צריך לברוכי עליה שהכל, דכיון דאית ליה חמרא ושתי מיא נמלך הוא אמיא ע״כ, וכתב הר״ש אלבק בהערה לספר האשכול ח״א עמ׳ 69 שאלו דברי **ר׳ יהודה אלברצלוני** עי״ש. ובאמת שדעת רש״י אינה כן דהא ס״ל שמברכים על כל פעם ופעם, ועכ״פ מבואר מדבריו דס״ל שמברכים על מים בסעודה. וכ״ד **האשכול** עמ׳ 68 וז״ל ואי לא קבע אינש סעודתיה אמיא אלא על היין ובעי למשתי מיא בגו סעודתיה מברך על כל כוס וכוס דנמלך הוא, ואי לא קבע [סעודתיה] אלא אמיא מברך אכסא קמא ואכסא דכרכתא ע״כ, ומבואר שגם הוא ס״ל לברך על מים בסעודה.

וכ״ד ר׳ אשר בר שאול מלוניל **בספר המנהגות** עמ׳ 46 שהב״ד ר״ת ופירושו בגמ׳ וכתב ונ״ב יין קובע ברכה לעצמו דאכילה ושתיה תרתי מלתא אינון וה״ה למים, ונראין דברינו וכו׳ עי״ש, וכ״ד **הרי״ד** ו**שה״ל** בין במים ובין בשאר משקין שצריך לברך כמובא בב״י, וכ״נ דעת **הריבב״ן** עי״ש.

וכ״כ הרא״ה בשם מורו [**הרמב״ן**] פירוש דברי הגמ׳ יין קובע ברכה לעצמו שזה מאכל וזה משקה ושתיה חשיבא וטעונה ברכה בפנ״ע עי״ש, וכ״כ לעיל מיניה יין פוטר כל מיני משקים אי יין שבתוך הסעודה משקין נמי שבתוך הסעודה אי יין שלאחר הסעודה משקין נמי שלאחר הסעודה ע״כ. וכ״ד **הריטב״א** בהלכות ברכות פ״ג ה״ח ע״ע. וכ״כ ר׳ דוד [**תלמיד הרמב״ן**] בפסחים ק״י דפת פוטרת מיני מאכל אבל לא מיני משקים עי״ש.

וא״כ מבואר שדעת הגאונים והרמב״ם ורוב הראשונים שיש לברך על משקין בתוך הסעודה, ורובם ס״ל שבין על מים ובין על שאר משקין מברכים רק פעם אחת, ומיעוטם ס״ל לברך על כל פעם ופעם, וכן יש שחילקו בין מים לשאר משקין. ואם נתבונן יותר נראה שהראשונים דס״ל שאין לברך על משקה בסעודה - לא ראו את כל דברי הקדמונים בזה אלא רק את בה״ג מהגאונים, ויתכן ואם היו יודעים שכך דעת ׳כל׳ הגאונים לא היו חולקים או שעכ״פ לא היו מסכימים לר״ת אלא משאירים את המנהג הקדום לברך על משקין בסעודה על כנו, וכ״ש תלמידי הרשב״א שהעתיקו רק את דברי הרשב״א ולא ראו יותר מזה את דברי שאר הקדמונים הנ״ל, וגם בדעת רש״י לא ידעו שהוא סובר שכן צריך לברך ולא כמו שכתב הרשב״א משמו, וע״כ לבד מזה שרוב הראשונים בכמות ס״ל לברך - זהו רוב גם באכות ומשקלו גדול יותר מאשר רוב דעלמא.

והנה למעשה אין אנו יכולים לברך על משקה בתוך הסעודה דהא רבים מהראשונים ס״ל שאין לברך, אולם נראה שלאור האמור הדבר **קרוב לחובה** לברך על משקה קודם הסעודה ולכוין לפטור את מה שישתה בסעודה או לברך בתוך הסעודה על סוכריה וכדומה, ואין זה בגדר ׳הרוצה להסתלק מן הספק׳ גרידא כדכתבו הרא״ש והשו״ע, דהם כתבו כן לפי מה שסברו שהעיקר הוא שאין צריך מעיקר הדין לברך ורק בתור חומרא וחסידות יעשה כן, אולם לפי מה שהבאנו נראה שאין לאדם להכניס עצמו בשתיה ללא ברכה לדעת

רוב רבותינו הגאונים והראשונים, ומה גם שמסתבר מאוד שמרן השו״ע היה פוסק כן לאור הנ״ל[א].

ברכת המים בין נטילה לברכת המוציא

ונראה עוד שמי שלא בירך לפני הנטילה יברך בין הנטילה לברכת המוציא; הנה הב״י הב״ד הרא״ש שכתב לברך קודם הנטילה וביאר דבריו שבא לאפוקי בין הנטילה לברכת המוציא דלטעמיה אזיל כפי שביאר הב״י בסי׳ קס״ו דס״ל לרא״ש שתיכף לנטילה ברכה היינו במים ראשונים. ובדעת מהר״ם שהביא הגמ״י שכתב שהיה מברך קודם המוציא ומשמע לאחר הנטילה כתב הב״י ב׳ ביאורים; או משום דס״ל שתיכף לנטילה ברכה היינו במים אחרונים ואין איסור להפסיק בין נט״י להמוציא או משום שברכת המים היא מצורכי הסעודה ולא חשיב הפסק. ושוב הביא הב״י הגמ״י דפוס חדש [ונציה, והוא הדפוס שלנו] שכתוב בדעת מהר״ם קודם המוציא ונט״י וכדברי הרא״ש ומסיק הב״י שכן עיקר עי״ש, וכן העתיק בשו״ע קודם נטילה, וביאר המ״ב דלאחר נטילה אין לו להפסיק בשתית רשות עי״ש. אולם עי׳ ברמב״ם במהדורת פרנקל שברוב כתה״י איתא בהגמ״י שלפנינו רק קודם המוציא ללא המילים ׳וקודם נט״י׳, וכמו שהוא בדפוס קושטא שהביא הב״י מתחלה, והסברו הראשון של הב״י בדעת מהר״ם דס״ל דתיכף לנטילה ברכה היינו במים אחרונים - כבר הביא הב״ח שמפורש בכל בו בשם מהר״ם שהוא נאמר על מים ראשונים, וע״כ כהסברו השני של הב״י שצורך סעודה שאני וכמ״ש הב״ח, וא״כ אף שלכתחלה העיקר כהרא״ש לברך קודם הנטילה וכפסק השו״ע - מ״מ מי שלא בירך קודם הנטילה יברך לאחריה משום שזה צורך הסעודה ולא חשיב הפסק. ובפרט לפי מה שפסק השו״ע בסי׳ קס״ו מעיקר הדין שא״צ ליזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא אלא ש׳טוב׳ להזהר בזה - א״כ אין חשש לברך, ובפרט לפי מה שהעלינו לעיל שקרוב חובה לברך על המים לפני הסעודה בודאי שצורך סעודה הוא ומותר לברך לאחר הנטילה, וכ״פ עה״ש בשיירי ערך, וכ״פ בשו״ת מעט מים סי׳ ל״א עי״ש. וכן מצאתי למהר״י צמח בספרו זר זהב הנדמ״ח בסי׳ קס״ו שהביא את דברי רבינו האר״י שכתב שיש לברך על המשקים לפני האכילה וכתב וז״ל כיון שבשני המקומות אמר ששתה ובירך [שהכל] קודם ׳האכילה׳ ולא אמר קודם ׳הנטילה׳ משמע כסברא ראשונה [בשו״ע בסי׳ קס״ו] בדין שא״צ ליזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, ודוקא בברכת שהכל דמים אבל צריך ליזהר בדברים אחרים שגם זה הוא לצורך מים שבתוך הסעודה עכ״ד.

א. והנה בשער המצוות פרשת עקב כתב וז״ל כבר ידעת מחלוקת הפוסקים, **והוא מחלוקת האמוראים**, אם צריך לברך על המים שבתוך הסעודה, ולכן טוב לנהוג לצאת ידי ספק שקודם שיטול ידיו ישתה מים פחות מרביעית כדי שלא יתחייב בברכה אחרונה, ויכוין לפטור בברכה זו המים שבתוך הסעודה ע״כ, וצ״ע היכן מצא מחלוקת אמוראים בדין זה [ושו״ר שכן הקשה בספר מעשה נסים [כדורי] עמ׳ קל״ט וז״ל נ״ב לא מצינו מחלוקת בזה בגמרא רק בפוסקים עיין ברכות ד׳ מ״א והתוס׳ והרא״ש שם וב״י ס׳ קע״ד וצ״ע ע״כ]. ועכ״פ הבא״ח בפרשת נשא וכן הכה״ח בסי׳ קע״ד ס״ז הביאו דברי רבינו האר״י הנ״ל וכתבו לנהוג כן, ונראה מדבריהם שע״פ הקבלה אמרו רבינו האר״י ולכן נהגו והנהיגו כן, אולם אין נראה כן מדברי האר״י הנ״ל אלא דהוא ס״ל **עפ״י הפשט** כהכרעת הרא״ש והשו״ע, ואין ענין להזכיר בזה שכך גם דעת האר״י מאחר שלא כתב כן עפ״י הקבלה וכאמור.

ברכת המים בסעודה למי שלא בירך לפני הסעודה והיה צמא קודם הסעודה

והנה מצוי מאוד שאדם היה צמא לפני הסעודה ולא שתה מחמת כל מיני סיבות, ובזה נראה שלמעשה יברך על השתיה בתוך הסעודה, ונעתיק את דבריו הברורים של הרב משה שתרוג בשו"ת ישיב משה [ג'רבא תרפ"ד] ח"א סי' ש"מ וז"ל וששאלת במי שהיה צמא קודם הסעודה ולא מצא מים כ"א בתוך הסעודה ונראה לך דצריך לברך עליהם, והוכחת ממ"ש מרן בסי' קע"ד [והוא מדברי תר"י] שאם היה צמא קודם הסעודה כיון שלא רצה לשתות אז כדי שלא יזיקו לו המים אליבא רקניא א"צ לברך, נראה דדוקא מטעם זה, אבל אם לא היו לפניו המים צריך לברך. תשובה הוא דקדוק נכון, וכ"נ ממה שסיים שם מרן נמצא כי שתיית המים בשביל הפת היא ופת פוטר, א"כ בנידון זה ששתיית המים היא בשביל הצמא צריך לברך וק"ל ע"כ. ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' קמ"ו העתיק דבריו וכתב שלפום ריהטא נראה שפסק נכונה עי"ש.

סיכום

אדם הרוצה לשתות בסעודה בין מים ובין שאר משקין יש לו לברך עליהם קודם הנטילה, ואם לא עשה כן יברך בין הנטילה להמוציא, ואם לא עשה כן יברך על ממתק שברכתו שהכל בתוך הסעודה, ולא ישתה בסעודה ללא ברכה, ואם היה צמא קודם הסעודה ולא בירך קודם הסעודה יברך על המשקה בתוך הסעודה.

ברכת הגלידה בסעודה

בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"א האריך הרב און אברהם סקלי שיש לברך על הגלידה בסוף הסעודה [וחזר וחיזק פסק זה בגליון שבט תשפ"א], ובגליון שבט תשפ"א כתבתי לחזק פסק זה, על פי האמור לעיל שדעת הגאונים ורוב הראשונים שמברכים על משקה בסעודה, ולפ"ז בכל צירוף קל ניתן וצריך לברך, ולכן, גלידה שלא באה מחמת הסעודה אלא לקינוח ותענוג - שפיר מברכינן עליה, וכפי שהאריך הרב סקלי בראיות מדברי הפוסקים שאין 'גזירת הכתוב' שאין מברכים על משקין בסעודה, אלא רק במשקין שבאין להרוות הצמאון שמחמת הסעודה אין מברכין עי"ש. ובפרט לפי מה שדייק בשו"ת ישיב משה הנ"ל שאף במשקין ממש אם היה צמא ולא ברך קודם הסעודה מחמת סיבה צדדית - שמברך בסעודה, וחזינן מיניה ששייך לברך על משקה בסעודה, וכ"ש בגלידה וכנ"ל.

ויש להוסיף, דאעיקרא נראה שהגלידה דין אוכל יש לה ולא דין משקה, וכפי שהאריך לנכון בספר ברכת ה' חלק ב' פרק א' אות ט"ז, וזה עפ"י הגירסא האמיתית ברמב"ם פ"ג מברכות ה"ג שרמת הסמיכות המגדירה אכילה היא 'לעיטה' ולא 'לעיסה', ושם האריך עוד שאין לחלק בין דבר שכך מצב הצבירה שלו, לבין דבר שעתיד להיות נמס כמו גלידה וכדומה, אלא כולהו דין אכילה יש להם [גם לענין ברכה אחרונה בכזית בכדי אכילת פרס] עיש"ב. ובאמת שניתן ללמוד הגדרה זו גם מלשון בנ"א שאין אומרים אני 'שותה' גלידה

אלא 'אוכל' גלידה, ובודאי שהפעולה היא פעולת אכילה ולא פעולת שתיה, ולכן יש לברך עליה בסוף הסעודה כמו כל פרי או ממתק שמגיע לקינוח סעודה. וכן האריך בכל הנ"ל בדברים נכונים בספר קדש הילולים [פרלמוטר] סי' ל"ג אותיות י"ג-ט"ז עי"ש.

ולפ"ז אף אם בירך על יין לפני הסעודה ופטר את שאר המשקין - צריך לברך על הגלידה, דהא אינה משקה אלא אוכל.

לג. האם צריך להשאיר פת שלמה על השלחן בשעת בהמ"ז או סגי בפרוסות

נדפס בקובץ 'עץ חיים' אלול תש"פ.

איתא במסכת סנהדרין דף צ"ב ע"א אמר רבי אלעזר כל שאינו משייר פת על שולחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם[א] וכו', והאמר רבי אלעזר כל המשייר פתיתין על שולחנו כאילו עובד ע"ז וכו', לא קשיא הא דאיכא שלימה בהדיה הא דליכא שלימה בהדיה. ופירש רש"י הא דקאמר אסור - דאיכא שלימה בהדיה, שמביא שלימה לאחר שאכל ונותן על השולחן עם הפתיתין ששייר דמיחזי דלשם ע"ז עביד הכי. והא דליכא שלימה בהדיה, דמזומנין לעני ע"כ, והב"י באו"ח סי' ק"פ הביא סוגיא זו ופרש"י הנ"ל ופסק כן בפשיטות בשו"ע שם ס"ב. וכן ביו"ד סוסי' קע"ח הביא הב"י סוגיא זו ופסק כן בשולחנו שם ס"ג עי"ש.

והנה רש"י כתב הא גדא לביתיה לא גרסינן ע"כ. ומבואר שרש"י הגיה גירסא שהיתה לפניו. וכגירסת רש"י כ"ג האגודה שם וכ"ג הילקוט שמעוני ישעיה רמז תק"ט ואיוב רמז תתק"ז [ושם גרסו בשתי המימרות 'פתיתין' (ול"ג בראשונה 'פת')], וכ"ג מנורת המאור [אלנקוה] ח"ד עמ' 421, וכ"ג הריא"ז שכתב כל שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם וכו', ואם הביא שם פת שלימה אחר אכילתו נראה כעובד ע"ז עי"ש. וכ"ג הארח"ח בהלכות סעודה אות ל"ב[ב]. וכ"ד תה"ד כמבואר בספר לקט יושר עמ' מ"ח וז"ל וזכורני רק חתיכת לחם נתן על המפה התחתונה עד אחר ברכת המזון. ואמר שאין נכון ליתן לחם שלם בסוף הסעודה על השלחן כי כן דרך ע"ז, כדאמר בגמרא העורכים לגד שלחן ע"כ.

גירסת הגאונים ודעת רוב הראשונים שעיקר סימן ברכה הוא בפת שלימה

אולם גירסת הגאונים ועוד ראשונים אחרת מגירסת רש"י ולגירסתם הדין שונה; ז"ל **הרמ"ה** שם ואמר ר"א כל שאינו משייר פת על שלחנו כדי שיהיה הנשאר מזומן לעניים אינו רואה סימן ברכה שנאמר אין שריד לאכלו. **ואר"א** כל המשייר פתיתין על שלחנו כעובד ע"ז שנאמר העורכים לגד שלחן **והוא דאמר הני לגדא דביתא** מזל הבית

א. רש"י פירש כדכתיב אכול והותר. והר"י מלוניל והרמ"ה פירשו כדי שישאיר לעני מה לאכול עי"ש. ובזוהר יתרו דף פ"ח ע"א משום שאין הברכה שורה בריקנו וכמו שמצאנו באלישע עי"ש.

ב. אלא שנראה שהוא מפרש שיש הבדל בין פת [שזהו דבר מועט] לפתיתין [שזהו דבר מרובה] וז"ל טעם למה אסרו **להרבות פתיתין** על השלחן אר"א כל מי שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה שנאמר וכו', ואם **הרבה פתיתין** על שלחנו כאלו עובד ע"ז שנאמר וכו', וה"מ דאיכא שלמה בהדיא אבל כי ליכא שלמה בהדיה לית לן בה ע"כ.

והוא דליכא שלימה ביניהן [וכ״ג **מדרש הגדול** פרשת תולדות פרק כ״ז פסוק י״ב, וכ״ג **כת״י תימני** מהמאה הט״ז-י״ז] דאי איכא שלימה ביניהן לאו עובד ע״ז הוא לגמרי לפי שאין עבודתו בכך שאין משיירין לו אלא פרוסות. ואית דגרסי וכו׳ [כרש״י] ול״ג הא דאמר לגדא דביתא, ולא מסתבר מכמה אנפי חדא דמעטו להו לנוסחי, ותו דהא ר״א משמע דפתיתין אסירי טפי מדנקט לישנא דפתיתין גבי איסורא ולישנא דפת גבי מעליותא ע״כ. ומבואר שלגירסתו יש ב׳ מימרות שלא חולקות זה על זה, אלא המימרא הראשונה דסימן ברכה מיירי במשייר פת שלימה, והמימרא השניה דע״ז מיירי במשייר פתיתין ובאומר לגדא דביתא ובדליכא שלימה בהדיה. ולפ״ז בהשארת פתיתין לבד אין סימן ברכה. וזה החילוק בין ׳פת׳ האמורברישא ל׳פתיתין׳ האמור בסיפא. ובפת שלימה אין חילוק בין אם היתה מעיקרא לבין אם מביאה לשם הברכה דליכא ע״ז כלל בשלימה אלא רק בפרוסה ובאומר לגדא דביתא.

וכן מתבאר מדברי הגאונים; בגנזי שעכטער ח״ב עמ׳ 104 מתשובות **רב נטרונאי גאון** איתא והא דאמר ר״א כל המשייר פתיתין על שלחנו כעובד ע״ז הוא דאמר לגדא דביתא דמשמע דעובד לשר הבית ע״כ. וכ״ה **ב׳שרידים מהגניזה׳** [וייס] עמ׳ 80 צד ב׳ [והובא באוה״ג לסנהדרין שם] מהו ׳ולגדא דבית׳ למזל של בית דנראה כעובד ע״ז ע״כ. ובאוה״ג פסחים עמ׳ 117 [וכן בסנהדרין לדף צ״ב ע״א] הובאה תשובת **גאון**[ג] שהסביר למה לוקחין ג׳ מצות בלילי פסחים וכתב וז״ל ולמה משיירין עוד מצה שלישית שהיא שלימה כדי לברך עליו בהמ״ז שכן אמרו חז״ל שכל מי שאינו משייר פת שלימה על שלחנו אינו רואה סימן ברכה. ואם יש שום אדם שמקשה על לבו ואומר א״כ יביאו אחרת תחתיו ויברך על מזונו אתה משיב לו וכו׳ אותן ג׳ מצות שבשלחן עיקרים וכו׳ עי״ש. ומבואר מדבריו שגרס במימרא קמא פת ׳שלימה׳ [או שזהו פירוש שלו שהוא מוכרח לגירסת הרמ״ה וסיעתו], ובזה איכא סימן ברכה ולא בפתיתין ולכן מחזרים להביא מראש פת שלימה. וגם מבואר מדבריו שאין איסור להביא פת שלימה במיוחד לצורך בהמ״ז אלא שבפסח עדיף טפי להביא מראש כי הג׳ מצות שבשלחן עיקרים, וע״כ דגריס ופירש כהרמ״ה. **ובשה״ל** סי׳ קנ״ה כתב טעם שנהגו לסלק הלחם בשעת בהמ״ז והביא תשובת **רב פלטוי גאון** [וכ״ה מתוקן יותר באוה״ג ברכות לדף מ״ב ע״א וסנהדרין שם] שנשאל האם מסלקין השלחן תחלה ואח״כ מברכין או לא; כי קאמר ר״א כל שאינו משייר פת [שלימה] על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם - לברך קודם סילוק יפה או יסלק ויברך. והשיב דרך ארץ הוא לסלק שלחן ולרחוץ ידיו ולברך. והא דר״א ה״ג אר״א כל שאינו משייר פת [שלימה] על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם - אם משייר פת שלימה לא מסלק, ואם אינו משייר פת שלימה ומשייר פתיתין יסלק ע״כ. וגם מדבריו מבואר שכל המעלה בהשארת פת היא רק בשלימה ובזה ישאיר על השלחן אבל בפתיתין שאין בהם סימן ברכה עדיף לסלק השלחן לפני הברכה מדין דרך ארץ.

ג. המיוחסת לרב שרירא גאון, אולם ניכר מתוכנה שאינה לרב שרירא גאון, וכפי שכבר כתב ר״א אפטוביצר בהוספות ותיקונים לראבי״ה עמ׳ 86 ע״ש. וע״ע לקמן סי׳ ע״ז הערה ב׳.

ונראה שזוהי דעת **הרי"ף והרא"ש** שהעתיקו רק את המימרא הראשונה של ר"א והשמיטו את המימרא השניה והחילוק בין שלימה לפתיתין, ועי' בב"י יו"ד סוסי' קע"ח שתמה על כך, וכן הרדב"ז בתשובה שם ועוד אחרונים. ועי"ש מה שכתבו הם ליישב, ודוחק הוא, דעדיין לא הו"ל להשמיט כיון שזה חלק מהסבר המימרות של ר"א וא"א להעתיק חצי מימרא שיש עליה קושיא ממימרא אחרת ולא ליישב כמו שתירצה הגמ'. ולפי הנ"ל אתי שפיר דמסתבר מאוד שהרי"ף [ובעקבותיו הרא"ש] גרס כהגאונים והרמ"ה שהם ב' מימרות שלא חולקות זע"ז, והמימרא הראשונה - בפת שלימה ובה יש סימן ברכה, והמימרא השניה דמיירי בפתיתין דהוי כעובד ע"ז - זהו רק כשאומר לגדא דביתא, וא"כ כיון שהיום אין דרך לומר כן השמיטו זה, ואין זה תמה כ"כ, דאין זה המשך הסבר למימרא הראשונה אלא מימרא אחרת והא בשלימה והא בפרוסה, ודוק.

ובאוה"ג ברכות לדף מ"ב ע"א הובאה תשובת רב נטרונאי גאון האם מסלקין את השלחן ואח"כ מברכין או לא וכתב דבר זה אין לו ראיה מדברי חכמים אלא כך מנהג שלנו בשתי ישיבות בחול מסלקין את השלחן ונוטלין ידים ואח"כ מברכין, בשבת נוטלין הידים תחלה ומברכין בהמ"ז. ואמרו חז"ל אין מזיזין את השלחן ממקומו בלילי שבת כדי לשנות בין שבת לחול ויש בה נמי משום כל המאריך על שלחנו ע"כ. וגם **הרמב"ם** בפ"ז מהלכות ברכות הי"א כתב שמסלקין את השלחן ואח"כ מברכין. וגם בשה"ל הנ"ל כתב בראש הסימן שהמנהג שמסלקין את הלחם. ונראה שטעמם הוא משום שסתם שלחן אין בו פת שלימה שיהיה בה סימן ברכה ולכן משום דרך ארץ עדיף טפי לסלק. וזה אתי שפיר רק לגירסת הגאונים והרמ"ה, דלגירסת רש"י והריא"ז צ"ע אמאי סילקו את השלחן ולא השאירוהו לסימן ברכה. ועי' בדרישה שכתב לפרש טעם המסלקים דס"ל שהעיקר שיהיה על השלחן לחם ולא יגמור את כל הפת בסעודתו אף שאינו נמצא לפני המברך. אולם מדברי רב פלטוי הנ"ל מבואר לא כך, אלא שיש לסלק פרוסות של פת משום דרך ארץ ורק לחם שלם יש להשאיר, וע"כ נראה עיקר בדעת הרמב"ם כמו שכתבנו, ובפרט שמסתבר כן שגרס כגירסת הגאונים. אלא שעדיין יש לעיין מדוע השמיט הרמב"ם את הדין של סימן ברכה בפת שלימה וכן למה היה המנהג שאם נשארו פתיתין מסלקין את השלחן ולא הביאו פת שלימה לסימן ברכה. ומ"מ ודאי שכן הוא הדין והמנהג להנהו ראשונים.

וא"כ נמצא שלפי גירסת הגאונים ורבים מהראשונים - עיקר הדין של סימן ברכה הוא בפת שלימה ואפשר להביאה מתי שרוצים, ובפתיתים ליכא סימן ברכה, ודלא כרש"י וסיעתו שכמותם פסק השו"ע. ואם אין פת שלימה - לדעת הגאונים הנ"ל יכול לסלק השלחן וכן מדת דרך ארץ.

ובאמת שכך מתבאר מדברי **התוספתא** בברכות פ"ד ה"י דאיתא שם רשב"ג אומר פרוסות - סימן גדול לאורחין, כל זמן שהאורחין רואין את הפרוסות יודעין שדבר אחר בא אחריהם. ככר שלם דגה וקטנית - יודעין שאין דבר אחר בא להם בסעודה אחריהם ע"כ, וכתב החס"ד וז"ל נראה שהיה דרכם לאחר גמר הסעודה לסלק כל הפתיתין

ולהביא לחם שלם שיהיה מונח שם עד אחר ברכה וע״ד שאמרו בזוהר וכו׳ עי״ש. וכ״כ בספר תוספתא כפשוטה עמ׳ 66 עי״ש.

בירור דברי הזוהר והאר״י בענין זה

בזוהר יתרו דף פ״ח ע״א איתא אסיר ליה לבר נש לברכא על פתורא ריקניא וכו׳ ובגין כך בעי בר נש לסדרא על פתוריה חד נהמא או יתיר לברכא עלוי, ואי לא יכיל בעי לשיירא מההוא מזונא דאכל על מה דיברך ולא ישתכח דיברך בריקניא עי״ש, ופשט הדברים משמע שיש לסדר לכתחלה לחם שלם לצורך בהמ״ז, ורק אם לא יכול - משייר פתיתים וגם בזה ס״ל לזוהר שיש ברכה עכ״פ בדיעבד [ולא כמו שנראה מדברי הגאונים הנ״ל שרק בשלם יש ברכה], וכ״נ גם מדברי מהר״ם אלבאז בספרו היכל הקדש סוף אות ל״ח וז״ל וכתב הרמב״ן ז״ל שראה רבותינו גאוני עולם שבשעה שהיו רוצין לברך בהמ״ז היו מסדרין הפת על השולחן ואח״כ היו מברכין, וראיה מהשולחן שהיה במקדש שלא היה לן בלא פת לעולם ע״כ, ופשטות הדברים שהיו מסדרין פת במיוחד לצורך בהמ״ז וכפי שמתבאר גם מדברי התוספתא הנ״ל. אולם הרבה אחרונים רצו ליישב את דברי הזוהר עם דברי הגמ׳ לפירוש רש״י [משום שלא ראו את גירסת ופירוש הגאונים והרמ״ה] ופירשו דברי הזוהר שמביא מתחלת הסעודה ולא מיוחד לבהמ״ז, וכ״כ בהגה בספר היכל הקדש הנ״ל וז״ל פירוש הפת שנשאר על השולחן ולא פת אחר משום העורכים לגד שולחן ע״כ.

ומ״מ ודאי שאין ראיה מדברי הזוהר לאסור להביא פת שלימה בשעת בהמ״ז, אלא לכל היותר אין ראיה מדברי הזוהר להתיר, והכה״ח בסי׳ ק״פ אות ז׳ כתב בזה״ל והגם דהגר״א כתב דאם לא נשאר פתיתין על השלחן מותר להביא אפילו פת שלימה - מ״מ כיון דמסתמיות הזוה״ק והש״ע משמע דאין להביא וכ״נ דעת האחרונים יש להחמיר ע״כ, אולם דבריו צ״ע, דאין שום ראיה מדברי הזוהר שאין להביא וכנ״ל.

ובשער הכונות ענין השלחן [של שבת] דף ע״ב סוף ע״ד כתב מהרח״ו על רבינו האר״י שהיה משייר בשולחן תחת המפה הפרושה קצת פתיתין ופרורין של פת אבל לא לחם שלם משום העורכים לגד שולחן, ולא אקרי הכי אלא בלחם שלם ע״כ, ומבואר דנקיט בפשיטות כגירסתנו שהיא גירסת רש״י וסיעתו שהעורכים לגד שולחן הוא בלחם שלם, אולם כנראה שלא ראה את גירסת ופירוש הגאונים והרמ״ה וסיעתם, ואפשר שהיה נוקט כמותם ובפרט שכך פשטות דברי הזוהר.

עצות לצאת ידי חובה לכל הדעות

וע״כ נראה שהרוצה לראות סימן ברכה ישתדל שיהיה על שולחנו לחם שלם בשעת בהמ״ז ולא רק פתיתין, שזה נראה עיקר בגירסת הגמ׳ עפ״י הגאונים וסיעתם, אלא שכדי שלא לעבור על דברי רש״י וסיעתו שכמותם פסק השו״ע - ניתן לעשות באופן המועיל גם לשיטתם [עכ״פ לחלק מהפוסקים];

הזכרנו לעיל את דברי הזוהר ופירוש האחרונים בו שמותר **להביא בתחלת הסעודה פת שלימה ולהשאירה לבהמ"ז**, ועי' בכה"ח בסי' ק"פ אות ו' שהביא את דברי רוב האחרונים שהסכימו למעשה שמותר להביא פת מתחלת הסעודה ולהשאירה לבהמ"ז, וזה פתרון טוב ומועיל למי שזוכר מתחלת הסעודה להביא פת שלימה.

ואם לא הביא מתחלת הסעודה פת שלימה - יכול **לסלק את הפתיתין מהשולחן ולהביא פת שלימה**, וכפי שנבאר; אמנם מדברי הריא"ז שהבאנו לעיל נראה שאסור להביא פת שלימה אף אם אין פתיתין, וכ"פ הכה"ח באות ז' מדנפשיה עי"ש, אולם הרדב"ז בתשובה ח"ד סי' ר"א כתב בתוך הדברים בזה"ל דלא אמרינן משום העורכים לגד שלחן אלא היכא דאיתיה שלימה בהדי פתיתין אבל שלימה לחודה ליכא למיחש למידי עי"ש, וכ"כ מדנפשיה הגר"א בביאורו לשו"ע בס"ב, והביאו להלכה המ"ב, וכ"כ הפמ"ג בא"א סק"ב עי"ש, וכן מתבאר מדברי השו"ע ביו"ד סי' קע"ח ס"ג שכתב מי שאכל ושייר פתיתין על שולחנו לא יביא פת שלימה ויניח על השולחן עי"ש, ומבואר שאם לא שייר פתיתין מותר להביא פת שלימה, וכן דייק בספר בני ציון [לכטמאן] בסי' ק"פ והסכים כן למעשה עי"ש. והכה"ח באות ז' כתב שאע"פ שהגר"א כתב בכה"ג - מ"מ כיון דמסתמיות הזוה"ק והשו"ע משמע דאין להביא וכ"נ דעת האחרונים - יש להחמיר ע"כ, ודבריו צ"ע, דמדברי הזוהר אין שום משמעות לאסור, ואדרבה פשטות דברי הזוהר דשרי להביא במיוחד לצורך בהמ"ז וכמו שכתבנו לעיל. ומדברי השו"ע ביו"ד מבואר דשרי ולא כמו שכתב הכה"ח שמשמעות דבריו לאסור. וגם אשתמטתיה דברי הרדב"ז שמתיר וכדעת הגר"א. וע"כ נראה שכיון שבלא"ה לדעת הגאונים וסיעתם מותר ומצוה להביא פת שלימה בכל גוני - אפשר לצרף סברת הרדב"ז והגר"א ומשמעות דברי השו"ע ביו"ד ולהתיר להביא פת שלימה אם נגמרו לו הפירורין, וכמו כן אפשר להסיר את הפתיתין ולהביא פת שלימה, וכ"פ בשו"ת וישב הים ח"ג סי' י"ב עי"ש.

סיכום

הרוצה לראות סימן ברכה בצורה מושלמת - ידאג לברך בהמ"ז כשיש לו פת שלימה על השלחן באופן שיסלק את הפתיתין ויביא פת שלימה לבהמ"ז, או שיביא בתחלת הסעודה פת שלימה ויניחנה עד לאחר בהמ"ז.

לד. ברכה אחרונה על פרי או שתיה כשמכוין שרוצה להמשיך לאכול

נדפס בירחון 'קול סיני' אב אלול תשע"ט, וכאן בתוספת.

עי' בחזו"ע ברכות עמ' קע"ז-קע"ח שהביא את דברי ספר מאורי אור, שיכול להמשיך לאכול ללא ברכה דלא חשיב סילוק עי"ש. ועי' בהלכה ברורה סי' קע"ט ס"ז שכ"כ הר"ב סדר היום ועוד, אולם מדברי הרשב"א נראה לא כך, עי"ש שפסק כן למעשה שחוזר ומברך.

ובאמת שמפורש כן בספר הפרדס שער ב' אות ט"ז וז"ל כתב הריטב"א דהשותה מים שלא בסעודה פעמים רבות בזה אחר זה כל שמחמת צמאו הראשון אינו חוזר ומברך עליו והוא שלא שינה מקומו דשינוי מקום קובע ברכה לפניו. ונ"ל דדוקא שלא בירך לאחריו אבל אם בירך לאחריו צריך לחזור ולברך דכיון שבירך לאחריו כבר סלק דעתו מזה וכו' והגע עצמך הרי שהיה בסעודה ובירך בהמ"ז ונמלך ורוצה לאכול יותר וכי יעלה בדעתך שאינו חייב לחזור ולברך המוציא כיון שלא שינה מקומו וכו' וזה ברור כנ"ל עי"ש. הרי שהשוה ולמד דין זה מבהמ"ז. וכמו שבבהמ"ז אין חילוק בין אם דעתו לשתות או לאכול לאחר מכן, וראיה מדין בפה"ג על כוס בהמ"ז אף שדעתו עליה - ה"ה לברכת נפשות, דאל"ה איכא למיפרך הראיה מבהמ"ז דשאני התם שאף אם דעתו לשתות לאחר בהמ"ז חוזר ומברך משא"כ בנפשות, וא"כ אפשר שאף אם לא היתה דעתו במפורש לשתות אינו חוזר ומברך, אע"כ דס"ל שאין הבדל ושניהם חשובים סילוק ולכן הביא ראיה מבהמ"ז לנפשות, ודוק, וכן עיקר.

וכל זה באותו המין, אבל בשני מינים מהני כונה לברך ברכה אחרונה על מין אחד ולהמשיך לאכול מהמין השני וכמבואר בספר הבתים שערי ברכות שער ט' אות ב' בשם הראב"ד וז"ל: מי שאכל שני מינין וברך ברכה אחת מעין ג' על אחד מהם ולא נתכוין לברך אלא על אותו דבר לבד אינו פוטר המין האחר וצריך לברך על השני ברכה אחת מעין ג' ואע"פ שברכה אחת לשניהם כגון סולת ומעש"ק או פה"ב ע"כ. וזה להדיא שאם מכוין לפטור רק את מה שרוצה לברך עליו מאיזו סיבה שתהיה [כגון שרוצה להמשיך לאכול מהמין השני ולא מהמין הראשון ולא רוצה שיתעכל המזון הראשון ויפסיד ברכה אחרונה או לאיזה סיבה אחרת] פטר רק מה שכיון עליו. וכן מתבאר מדברי כמה מהאחרונים.

סיכום

ברכה אחרונה מהוה סילוק למה שאכל או שתה מקודם ואף שכונתו להמשיך לאכול או לשתות לא מהני, ויברך שוב ברכה ראשונה, אא"כ הם ב' מינים שונים שבזה מהני כונה.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי על הראיה מספר הפרדס בזה"ל: י"ל שהרב הפרדס מיירי שאין דעתו להמשיך לאכול או לשתות, והא לאו הכי לא חשיב הפסק, ומה שהערתם על כך ממה שהשווה דינו לברכת המזון דחשיב סילוק אף היכא שדעתו להמשיך לשתות, וראיה מדין בפה"ג על כוס בהמ"ז אף שדעתו עליה. ע"כ. אולם י"ל דשאני כוס של ברכת המזון שמאחר וחפץ בברכה, דעתו מעיקרא רק על היין שבתוך הסעודה, וממילא לאחר ברכת המזון נחשב הדבר לפנים חדשות, משא"כ היכא שדעתו להמשיך באכילה או בשתיה אלא שירא פן ישכח מלברך ברכה אחרונה, י"ל שברכה אחרונה על אכילתו עתה לא נחשבת להפסק. וע"ע מ"ש בפרט זה בשו"ת ברכי"ה (ח"ד חאו"ח סי' יט) ודו"ק עכ"ד.

אולם הראיה שלי היא מעיקר התקנה. אם בהמ"ז לא הוי סילוק כשהאדם רוצה להמשיך ולשתות לאחר מכן - איך תקנו לברך הגפן לאחר בהמ"ז הא הוי ברכה לבטלה, שהרי יכולים לתקן שיכוין להדיא 'לפטור' גם את מה שישתה לאחר בהמ"ז, וגם בסתמא הוא כן כיון שיודע שעתיד לשתות לאחר הסעודה כוס בהמ"ז א"כ לא מסיח דעתו ממנו, אע"כ דלא מהני, וכיון שספר הפרדס השוה את בהמ"ז לבנ"ר חזינן ששניהם אותו גדר של סילוק מוחלט ללא קשר לכונתו.

לה. האם להביא פירות וקינוחים קודם בהמ"ז או לאחר בהמ"ז ביום חול

נדפס בירחון 'קול סיני' תשרי תשע"ט.

דעת הגאונים והרבה ראשונים שפירות בסעודה צריכים גם ברכה לאחריהם

הב"י בסי' קע"ז הביא את דעת **רש"י** בברכות מ"א ע"ב שפירות הבאים בתוך הסעודה שלא ללפת את הפת טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם. וכתב בשם מהר"י אבוהב שיש לחוש לדברי רש"י וכו' ובפירות הבאים בתוך הסעודה יזהר שלא לאוכלם בלא פת עי"ש. והנה כפירוש רש"י כ"ד רבים מהגאונים והראשונים ומהם **בה"ג** שהובא בתוס' ר"י שירליאון ועוד, **רע"ג** בתשובה [אוה"ג עמ' 92], **רס"ג** בסידורו עמ' פ"ה, וכן הסכימו **המנהיג** עמ' רי"ב **וראבי"ה** סי' קי"ז עי"ש, וכ"ד **הר"י מלוניל**, **הרי"ד** והריא"ז. ואם מהר"י אבוהב חשש רק לדעת רש"י, כ"ש שלפי מה שהבאנו יש לחוש לכתחלה לדעת כל הני רבוותא, וכיון שאין אנו אוכלים את הפירות עם פת כמ"ש מהר"י אבוהב, א"כ עדיף להשאירם לאחר בהמ"ז ולא להפסיד ברכה אחרונה לדעתם. וכבר נודע דברי הב"י בסי' קע"ד ס"ד שבמקום שיש מחלוקת הפוסקים מותר [וצריך] לעשות כונה נגדית כדי לא להפסיד ברכה הצריכה, ואין בזה משום גורם ברכה שא"צ, והאריכו בזה האחרונים כנודע, וכאן עדיף טפי דהא עוד לא בירך על הפירות אלא שמשאירם לאחר בהמ"ז ובזה קיל טפי, וגם החולקים ע"ד הב"י יודו הכא.

דעת הירושלמי ועוד ראשונים שיש ענין להשאיר הפירות לאחר בהמ"ז ולהרבות בברכות

טעם נוסף יש בזה והוא דבתשב"ץ סי' ש"י איתא וז"ל וכשהוא [**מהר"ם**] אוכל פירות ודעתו לשתות יין אחריהם מברך קודם השתיה ברכה אחרונה על הפירות שהוא בנ"ר ואח"כ בפה"ג על היין כדי להרבות בברכות ע"כ. והביאו ארח"ח ברכות אות י"ד וכתב נראה מזה שדעתו שברכת מעין ג' פוטרת בנ"ר, ומה שאמרו ז"ל אסור להרבות בברכות ה"מ כגון מי שלא אכל כ"צ ומברך בהמ"ז ואח"כ מברך המוציא כדי להרבות אבל כגון זה אין איסור כלל, וכ"נ דעת הרמב"ם [סוף הלכות ברכות] שכתב לעולם יזהר אדם מברכה שא"צ וירבה בברכות הצריכות וכן אמר דוד בכל יום אברכך ע"כ. **והמאירי** ברכות מ"א גבי דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה שטעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם כתב וז"ל ולכתחלה מיהא ראוי לו לאדם שלא לקפוץ עליהם ויניחם במקומם כדי שיתחייבו ברכה לפניהם ולאחריהם אא"כ הוא עושה מתוך שמאכלו ערב לו מצד אכילתם. והוא שאמרו בתלמוד המערב עיני בר סיסאי כד הוו משלחין ליה מבי נשיאה נקלוסין הוי שבק לון עד לאחר המזון ומברך עליהם תחלה וסוף. ואמרו עוד שם

רב הונא אכיל תמרים עם פסתיה פי' שהיו באים לו מחוץ א"ל ר' חיא פליג את בהדי רבך ר"ל עד שאתה קופץ עליהם כדי שתיפטר מברכה אחרונה שלהם א"ל אינון עיקר נגוסתי ר"ל עיקר סעודתי ע"כ. ועי' באבן העוזר סי' רי"ב שכתב טעם לדין זה שכיון שאינו מברך הברכה הראויה לו אלא שנפטר בבהמ"ז על פירות שברכתם בנ"ר או מעין ג' עדיף טפי להשאירם לאחר הסעודה עי"ש. ולפ"ז אם אכל פירות מז' המינים ורוצה לאכול מיני מזונות אסור לו לברך על העץ ולאחר מכן לאכול את המזונות כיון שכאן יכול לברך את הברכה עצמה בפעם אחת. אולם נראה יותר שהסברא בזה היא שכיון שעוד לא התחיל לאכול אינו צריך לעשות מעשים שיחסכו ברכות ורק היכא שכבר בירך המוציא וכד' וכבר פטר את כל המאכלים אסור לו לברך בהמ"ז ולברך עליהם שוב, ודוק. ועכ"פ מפורש במאירי ע"פ הירושלמי שעדיף טפי [אפילו לא מחמת ספק] להשאיר לאחר בהמ"ז 'ולהרויח' עוד ברכה, ואין זה נקרא גורם ברכה שא"צ, ואדרבה לברך לפני בהמ"ז ולהיפטר מברכה אחרונה זהו דבר לא נכון, וכן מתבאר מדברי מהר"ם והארח"ח הנ"ל עפ"י לשון הרמב"ם שעדיף טפי לעשות כן.

דעת כמה ראשונים שיש סילוק שולחן גם בימינו

עוד טעם יש דפעמים רבות נכנסים למחלוקת האם חשיב סילוק שולחן או לא שאע"פ שהשו"ע בר"ס קע"ז פסק שאין סילוק שולחן נוהג בינינו כדעת התוס' וסיעתם מ"מ אין הדבר מוסכם, **דהריטב"א** בהלכות ברכות רפ"ג כתב וז"ל לאחר סעודה 'שכבר מילא בטנו להשביע' וכו', וכ"ה לשון אלשבילי 'כל שגמר בדעתו לאכול מתוך שהוא שבע' עי"ש. וכעי"ז כתב **הרמב"ם** בתשובה [בלאו] סי' רי"ג וז"ל כל מה שמביאים אחרי גמר אכילת הפת וזה אשר נקרא לאחר הסעודה הוא טעון ברכה לפניו ולאחריו אפילו היה מחמת הסעודה ר"ל ממה שדרכו להתמתק בו אחר הסעודה עי"ש. ומבואר שדין זה נוהג בזמנינו לאחר שסיימו לאכול הפת וכמו שמצוי שמסיימים לאכול את הפת והסעודה העיקרית ולאחר מכן מביאים פירות וקינוחים וכדומה. ועוד שהרמב"ם לא כתב שאין דין זה מצוי בינינו אלא דיבר על מקרה ההווה, וא"כ יש כאן עוד סיבה שלא להביא את הפירות והקינוחים לפני בהמ"ז שלא לאבד ברכה אחרונה לפי דעת הראשונים הנ"ל.

סיכום

לפי הנ"ל נראה שעדיף טפי להביא את הפירות בין בחול ובין בשבת לאחר בהמ"ז ואף אם הביאו אותם על השולחן לא יאכלם לפני בהמ"ז אלא לאחר מכן ויברך ברכה ראשונה ואחרונה.

לו. בירך על בננה בורא פרי העץ - האם יאכל או לא

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'.

בשו"ת יבי"א ח"ח סי' כ"ו אות ד' בהערה העלה שאם בירך על בננה בפה"ע יצא עי"ש.

ושמעתי מקשים שלכאורה לכל הדעות אסור לו לאכול בכה"ג, דהא לדעת הראשונים שהבננה היא עץ - הרי שהיא ערלה [ואף אם אינו יודע בודאות שהוא ערלה - ספק דאוריתא מיהא הוי] ואף אם בירך עליה - אסור לו לאכלה. ולדעת הגאונים שהבננה היא פרי האדמה - אם בירך בפה"ע לא יצא ואסור לו לאכלו ללא ברכה, וא"כ ממ"נ אסור לאכול את הבננה אם בירך עליה בפה"ע.

וע"כ נראה שהעיקר כפסק האור לציון שלא יאכל[א].

א. הערת הרב ישראל אליהו: וכן דעת הרבה אחרונים (המשנ"ב והחי"א ועה"ש והחזו"א והגריש"א. וזאת הברכה עמוד 302), וכ"כ בברכת ה' (ח"ג פ"ח ס"ח) ובעתה אחישנה (מועדים א' ט"ו בשבט). וכן הארכתי בס"ד בכתביי, מכמה טעמי תריצי, ועוד חזון למועד עכ"ד.

וע"ע במאמרו של הרב ישראל אליהו בירחון 'האוצר' תמוז תשפ"ב מה שכתב לתרץ על קושייתי זו. ומה שהשבתי על דבריו בירחון 'האוצר' אב תשפ"ב.

הערת הרב יוסף פריץ: דברי המחבר נכונים בא"י שספק ערלה אסור. אבל בחו"ל שספק ערלה מותר אין דבריו מחוורין ודו"ק ע"כ.

ואכן, כונתי היתה דוקא בא"י שספק ערלה אסור, אבל בחו"ל שספק ערלה מותר - יאכל כדין כל סב"ל.

לז. בירך בפה"א על פרי העץ - האם יתקן בתוך כדי דבור לבפה"ע

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'.

בשו"ת יחו"ד ח"ז סי' רט"ו אות ט' הסתפק במי שבירך בפה"א על פרי העץ האם יתקן בתוך כ"ד לבפה"ע, או דהוי הפסק וכעין מה שכתב השו"ע בסי' רצ"ד ס"ד גבי אמירת אתה חוננתנו לאחר שחתם חונן הדעת, ונשאר בצ"ע עי"ש.

אולם בספר ברכת הבית [איינהורן, סיגעט תרנ"ג] שער י"ט סי"א [הובא בפסקי תשובות ריש סי' ר"ו] כתב בפשיטות שיתקן לבפה"ע עי"ש. וכן נראה, דהא כשמתקן בתוך כדי דיבור - כונתו 'לעקור' את מה שאמר בתחלה, וממילא לא הוי הפסק, משא"כ באתה חוננתנו - אינו עוקר את סיום הברכה 'חונן הדעת' אלא מוסיף לאחריה, וזה באמת הוי הפסק.

לח. ברכת פירות המרוסקים

נדפס בקובץ 'רב ברכות' אלול תש"פ.

רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בא"ח שנה ראשונה פרשת פינחס ס"ג וסי"ב פסק שעל פירות המרוסקים לגמרי שאינו ניכר צורת הפרי מברכים שהכל [וכדעת הרמ"א בסי' ר"ב ס"ז], וכ"כ יותר באורך בשו"ת רב פעלים ח"ב סי' כ"א עי"ש, וכ"פ הגרב"צ אבא שאול זצ"ל במאמר שנדפס בקובץ 'זכור לאברהם' תשנ"א [עמוד רע"ג-רע"ה][א]. אולם מרן הגרע"י זצ"ל האריך בזה בכמה מקומות [ומהם בשו"ת יבי"א ח"ז סי' כ"ט, ח"ט סי' כ"א וח"י סי' נ"ה בהערות על הרב פעלים לחלק ב' באות י"א] שהעיקר כדעת מרן השו"ע בסי' ר"ב ס"ז לברך על פירות אלו ברכתם הראויה עיש"ב.

במאמר זה נראה בס"ד שיש מקום גדול לפסקו של הבא"ח ושיש לחוש בענין זה לסב"ל ולברך שהכל על פירות המרוסקים[ב];

הגמ' בברכות ל"ח ע"א העלתה למעשה: והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא - מברכין עלוייהו בורא פרי העץ. מאי טעמא - במלתייהו קיימי כדמעיקרא ע"כ, אלא שנחלקו הראשונים מהו 'טרימא' האמור בגמ';

הראשונים שסוברים שאף כשנהפך למשקה עדיין ברכתו הראשונה עליו

דעת כמה מהראשונים שאף אם ריסק את הפרי לגמרי עד שהפכו למשקה - ברכתו כדמעיקרא; כ"ד **ראב"י אב"ד** בתשובה סי' ע"ט וז"ל מאי דאמרינן דדובשא דתמרי זיעה בעלמא - מים לבדן שאין גוף הפרי נמחה לתוכן, אבל אם גוף הפרי נמחה לתוכן ונעשה דבש מברכין עליו כפרי עצמו ע"כ. וכ"כ **הרמב"ן** בחולין ק"כ ע"ב וז"ל ובטרימא בפה"ע. וטרימא היינו תמרים שחוקין וגומעין אותן דתניא בתוספתא בפ"ב של מעשר שני אין שורין את התמרים לעשות מהן שכר אבל שוחקין אותן ועושין אותן טרימא ע"כ. וכ"כ **הרשב"ץ** בברכות ל"ח כדברי הרמב"ן עי"ש. וכן מתבאר מדברי **המכתם** שכתב פי' שמסירים גרעיני תמרים ואחר כותשין אותן הרבה 'ועושין אותן כעין מרקחת' מברכין עליו בפה"ע ע"כ. וכ"ה **בספר הבתים** שער ז' תמרים שמיעכן ביד ועשאן 'מי מרקחת' עי"ש. וז"ל **המאירי** תמרה המרוסקת ונשאר משקה שלה עמה והוא הנקרא בלשון תלמוד טרימא

א. ולאחר מכן נדפס פסקי בשו"ת אור לציון ח"ב פי"ד.

ב. הן אמת שכבר כתבו כמה ת"ח ליישב את פסקו של הבא"ח ומהם הרב יעקב חיים סופר שליט"א בספרו 'מנוחת שלום' ח"א סי' ב', והרב יוסף מיכאל ב'אור תורה' ניסן תשס"ד, והרב אברהם חדאד בקובץ 'ויען שמואל' ט"ו [תשע"ב] עי"ש, ובשו"ת נזר כהן ח"א ס' ו', ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ג סי' י"ג, ובספר במחוקק במשענותם סי' ר"ב, ועוד ת"ח, אולם אמרתי אענה אף אני חלקי משום דברים שהתחדשו לי בסוגיא זו בס"ד.

או חשילתא וכן בכל פרי מברכין עליו ברכה שהיתה ראויה לו בעוד שהיתה קיימת, וכן אם חתך הפרי לחתיכות דקות. ריסק את הפרי והוציא ממנו משקה ורצה לאכול את הפסולת הנשאר אין מברך עליה אלא שהכל עי״ש, ונראה מדבריו שתלוי בזה ואם נשאר המשקה עמה בכל גווני מברך הברכה הראויה לה.

ונראה שכ״ד <u>**הראב״ד**</u> שהביא הרשב״א בברכות ל״ח גבי דבש הזב מהתמרים שברכתו שהכל דזיעה בעלמא נינהו וכתב הראב״ד דהיינו בזב מאליו אבל היכא דכתשן לא, דעיקר הוי, ולא גרע ממיא דסילקא עי״ש. וכ״כ הראב״ד בהשגות בהלכות טו״א פ״א ה״ד שלא אמרו אלא במשקין היוצאין מאליהן שהן זיעה בעלמא אבל אם סחטן למשקין הרי הן כעיקר הפירות עי״ש. וכ״כ <u>**המאורות**</u>[ג] והמכתם בדף ל״ט ע״א והמאירי בדף ל״ח ע״א עי״ש, ואם כשהמשקה לבדו ללא גוף הפרי מברך כברכתו - כ״ש כשגוף הפרי נמצא בתוך המשקה שמברך כברכתו, ואתי שפיר ג״כ שהמכתם והמאירי לשיטתם.

הראשונים שסוברים שרק אם כתוש קצת ברכתו הראשונה עליו

אולם רש״י כתב ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק ע״כ. והעתיקוהו הר״י מלוניל, **הרי״ד** בפסקיו, **הריב״ב**, **הנימוק״י**, וכ״כ **הטור ברמזים** פי׳ מרוסקין מעט [אע״פ שהרא״ש לא כתב שם כלום], וכ״כ עוד הטור בסי׳ ר״ב תמרים שכתשן קצת ואינן מרוסקין לגמרי. וכן מתבאר מדברי **המנהיג** בהלכות סעודה שכתב ועל התמרים אפילו חתכן חתיכות דקות מברך בפה״ע עי״ש, ומבואר שרק בכה״ג שחתך חתיכות דקות הדין כן, אבל אם ריסקם לגמרי לא.

והנה האחרונים דנו בכונת רש״י ׳ואינו מרוסק׳ - האם כונתו שאם הוא מרוסק - ברכתו שהכל, או שרק פירש האמת שזוהי טרימא, אבל גם אם מרוסק - ברכתו בפה״ע, ועי׳ בשו״ת יבי״א הנ״ל אריכות דברים בדברי האחרונים בזה.

אולם הר״י מלוניל ביאר יותר כונת רש״י וז״ל כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק לגמרי ׳כדאמרינן גבי פירורין והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא׳ עי״ש, ומבואר שכונת רש״י ושא״ר הנ״ל הוא שיהיה תורת הפרי ניכרת ואז מברכים עליו בפה״ע, ואם לא ניכרת צורתו אין זה במילתייהו קיימי. וכן הוא להדיא **בספר המנהגות לר״א מלוניל** וז״ל ושוכר [וסוכר] איכא מ״ד דמברך עליה בורא פרי העץ, ותימה הוא יותר משמע שיברך עליו שהכל כמו בדבש תמרים מפני שאין מראית התמרים בו, כדאמרינן בטרימא פי׳ תמרים מרוסקין דלא מברכין אלא שהכל דלא מברכין בורא פרי העץ אם אין הפרי קיים במראיו ע״כ, הרי שכתב להדיא שבטרימא אם אין הפרי קיים במראיו ברכתו שהכל. וכ״כ להדיא **בספר** השולחן הלכות סעודה שער ג׳ וז״ל התמרים שהוציא גרעיניהן ומיעכן ועשאן כעין

ג. ובדף ל״ח ע״א כתב המאורות שטרימא היינו פירות כתושים ומרוסקים קצת עי״ש, וצ״ל בדעתו דלאו דוקא קצת, אלא ה״ה מרוסקים לגמרי וכדמוכח מדבריו לענין סחיטת משקין וכנ״ל. אולם בדעת רש״י אין נראה להדחק כן, אלא העיקר בדבריו כהבנת הר״י מלוניל וסיעתו.

עיסה מברך עליהם בפה״ע. בד״א בשיש בהם מראה תמרים וכמו שאמרו בפירורי לחם שמברך עליהם המוציא בשיש בהם תואר לחם, אבל כשאין בהם מראה תמרים אין מברכין עליהם אלא שהכל לפי שאין זה דרך חשיבותן, וכן הדין בכל שאר הפירות ע״כ, וא״כ נראה ברור שכ״ה דעת רש״י ושא״ר הנ״ל, ולא כמו שפירשו חלק מהאחרונים[ד].

והבה״ל בסי׳ ר״ב ס״ז כתב שכדעת רש״י וסיעתו כ״ד **האבודרהם** שהביא המג״א בסי׳ ר״ה עי״ש. ונבאר הדברים; הב״י בסוסי׳ ר״ד כתב בזה״ל כתב הרד״א השומשמין מברכין עליהם בורא פרי האדמה, טחנן מברכין עליהם שהכל, על שמנן ופסולת שלהם מברכין בורא פרי האדמה ע״כ, ואיני יודע מה טעם יש בפסולת לברך עליו בורא פרי האדמה עכ״ד הב״י. והאבן העוזר בסוסי׳ ר״ה כתב להגיה בדברי אבודרהם שצ״ל להיפך; טחנן מברכין עליהם בפה״א, על שמנן ופסולת שלהם מברכים שהכל עי״ש. והכה״ח בסוסי׳ ר״ד כתב ג״כ להגיה באופן אחר עי״ש. אולם זה אינו, דמקור דברי האבודרהם הוא **מבה״ג** פ״ו דברכות וז״ל שושמי בחיותייהו בפה״א, טחנונין שהכל, על משחיהון וכוספיהון בפה״א. אמגוזי ולוזי ובוטמי בפה״ע ולבסוף בנ״ר, על כוספיהון בפה״א ע״כ. וכ״ה **בספר אשכול** [אלבק] ח״א עמ׳ 116. ואלו הם ממש דברי האבודרהם. וכוספיהון זהו הפסולת של השומשמין - עי׳ בערוך ערך כספא ובר״ח ע״ז ל״ח ע״ב ובספר המדריך המספיק ערך כסף. וא״כ אין להגיה כלל בדברי אבודרהם.

וא״כ מבואר מדברי בה״ג, האשכול והאבודרהם שעל שומשום שטחנו מברך שהכל, ומזה דייק הבה״ל דס״ל כדעת רש״י וסיעתו הנ״ל שכיון שהתרסק לגמרי ולא ניכר צורתו מברך שהכל. וכ״כ הרב חנוך זונדל גרוסברג [משנת חנוך סי׳ ו׳] והוסיף שהטעם שעל השמן מברך בפה״א משום שבה״ג לשיטתו גבי הסוכר שברכתו בפה״ע משום שנוטעים את הסוכר אדעתא דהכי, וא״כ גם בשומשמין כיון שעיקר נטיעתו הוא עבור שמנן - מברך בפה״א עי״ש.

והנה הפתה״ד בסוסי׳ ר״ד ביאר בדברי בה״ג שטחנן היינו מה שאנו קורין טחינ״א עי״ש, ולפ״ז אפשר שרק בזה שהוא רך כמשקה ברכתו שהכל, אבל אם הוא יבש - עדיין במילתיה קיימא וברכתו נשארת כדמעיקרא. אולם אין נראה לעשות אוקימתא כזו בבה״ג ובשא״ר, אלא הם מיירו בכל סוג טחינה - גם כשהוא יבש ונשתנה צורתו ואינו רך כמשקה ואעפ״כ ברכתו בפה״א וכנ״ל.

עוד כתב הבה״ל שדעת **הרא״ה** ג״כ כרש״י וסיעתו, וכ״כ כמה אחרונים בדעת השטמ״ק שם [שהוא חידושי הר״א אלאשבילי דלקמן] ומהם בספר חידושי בן יאיר [ראלער,

---

ד. בספרי דבי רש״י [סידור רש״י סי׳ ק״ח ועוד] כתוב שאגוז בדבש רש״י מברך עליו שהכל לפי שנשתנה האגוז מכמות שהיה עי״ש, ולכאורה זה גם ראיה שלדעת רש״י אם השתנה מצורתו מברך שהכל, אולם נראה שאין זו כונת רש״י, דהא באגוז בדבש האגוז שלם ועכ״פ לא מרוסק לגמרי אלא כונתו כפי שהבין שה״ל בסי׳ קס״ג לאחר שהביא את דברי רש״י הנ״ל כתב וז״ל ומסתברא דהוא הדין לכל מיני פירות שדרכן ליאכל חיין ושלקן מברך שהכל ע״כ, ומבואר שנשתנה האגוז היינו שדרכו לאכול חי ואכלו מבושל, ולא מדין שינוי צורה אתי עלה.

טשרנוביץ תר״ס] ברכות ל״ח ע״א ובספר ברכת יוסף [לר׳ יוסף ידיד הלוי, ירושלים תרפ״ז] ח״ב דף מ״ה ע״ב, ובספר עינים למשפט בברכות ל״ח ע״א, ובספר בני ציון [לכטמאן] בסי׳ ר״ב סקי״א, ונבאר הדברים בס״ד; ז״ל הרא״ה בדף ל״ח ע״א ותמרי דעבדינהו טרימא פי׳ שמפצעין אותן ומדבקין אותן זה עם זה כעין עגולי דבילה אלא שהן מרוסקין יותר ומברכין עלייהו בפה״ע וכו׳ דבמילתייהו קיימי כדמעיקרא, ׳הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא׳, ואין מברכין עליהן אלא שהכל ולבסוף ולא כלום, וזו בנין אב למשקין היוצאין מן הפירות וכו׳ שאין מברכין עליהם אלא שהכל וזה מבואר ע״כ, וכ״ה בחידושי **ר״א אלאשבילי** שם. וכ״כ עוד הרא״ה בדף ל״ט ע״א גבי גרגלידי דלפתא וז״ל ופירמי זוטרי שהכל שעשאן כעין פירורין ולפי שעברה צורתן, וכל שאין גופו קיים, שעברה צורתו, אין דינו עליו ולא קאי במילתיה, ואצ״ל סחיטתו ולא ממי שלקות ע״כ. וכ״ה באלאשבילי שם. ומבואר להדיא שאף שלא נעשה משקה אלא שנחתך לחתיכות דקות ועברה צורתו אין ברכתו אלא שהכל. וזוהי דעת **הריטב״א** בהלכות ברכות פ״א הכ״ד שכתב כל פרי שנעשה חתיכות דקות ונעשה ממנו אוכל וגופו קיים וראוי לאכילה מברך עליו ברכתו הראויה לו ע״כ. וכונתו באמרו ׳וגופו קיים׳ הוא כמ״ש הרא״ה רבו ׳שלא עברה צורתו׳, וגם הוא ס״ל כרא״ה ואלאשבילי וסיעתם.

ובשו״ת יבי״א ח״ז סי׳ כ״ט פירש בדעת הרא״ה הנ״ל דמיירי שנימוח ונעשה משקה עי״ש, אולם המעיין היטב בכל המקורות הנ״ל יראה שא״א לפרש כן בדעת הרא״ה וסיעתו, והא קמן שכל האחרונים הנ״ל כתבו בפשיטות בדעת הרא״ה והשטמ״ק דס״ל כרש״י וסיעתו, והדברים ברורים.

בירור דעת הגאונים והרמב״ם

הרמב״ם בפ״ח מהלכות ברכות ה״ד כתב תמרים שמיעכן ביד והוציא גרעינין שלהם ועשה מהם עיסה מברך עליהם בפה״ע וכו׳. וכעי״ז כתב הערוך בערך טרימא וז״ל לוקחין גופן של תמרים כמות שהן וטורפין אותן ומוציאין גרעיניהן ולשין בהן שומשמין וכיו״ב והן חשילתא ע״כ [והביאו האו״ז סי׳ קס״ו]. ומקורו כנראה הוא מפירוש רה״ג שהובא בספר הנר שכתב: כך פירשו ראשונים גופם של תמרים כמו שהן, מוציאים גרעינין ולשין בהן [קינמון או שומשמין] או מה שחפצים ע״כ. וכ״ה בליקוטי גאונים שבסוף ספר אוצר הגאונים לברכות ל״ח ע״א טרימא כורמאה פרסים עושים תמרין ומוציאין גרעיניהן ומערבין עמם שומשמין או ענבים ומוציאין חרציניהם וקורין אותן כרמאה ע״כ. וכ״ה בריא״ז התמרים ששחקן וריסקן כעין עיסה מברך עליהם בפה״ע שלא נשתנית ברכתן בכך ע״כ. והריבב״ן כתב דבר הכתוש ונמעך קרוי טרימא ע״כ. וכ״כ הרוקח בסי׳ שמ״א תמרים כתושים מבושלים פרי העץ והוא טרימא ע״כ.

והנה הב״י בסי׳ ר״ב ס״ז הבין שהרמב״ם חולק על רש״י, שלאחר שהביא את דברי רש״י כתב וז״ל ומשמע מדבריו שאם היה מרוסק לגמרי אין מברכין עליו בפה״ע וכ״נ מדברי רבינו [הטור] וכ״כ בתה״ד סי׳ כ״ט, אבל הרמב״ם כתב וכו׳ עי״ש, ומבואר

שהרמב״ם חולק על רש״י ואף במרוסק לגמרי ברכתו בפה״ע. וכ״כ עוד הב״י בסוסי׳ ר״ד על דברי תה״ד שחשש לדעת רש״י לברך שהכל וז״ל ואין דבריו נראין בעיני, שאם רש״י פירש דטרימא הם תמרים שכתשן קצת - כבר נתבאר בסימן ר״ב דלהרמב״ם אפילו מיעכן ועשאן עיסה מברך בורא פרי העץ עי״ש.

אולם נראה שאין פירוש זה מוכרח בדעת הרמב״ם; <u>חדא</u>, דמצינו למהר״י בירב בפירושו בית יעקב על הרמב״ם שם שכתב בזה״ל אבל תמרים שמעכן וכו׳ שם והלכתא וכו׳, ופירוש טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק ע״כ, הרי שהעתיק את דברי רש״י על הרמב״ם, ומבואר דס״ל דלא פליגי. <u>ועוד</u> שכן נראה מדברי ספר השלחן שהעתקנו לעיל בדעת הרמב״ם, שהוא העתיק את לשון הרמב״ם התמרים שהוציא גרעיניהן ומיעכן ועשאה כעין עיסה מברך עליהם בפה״ע, אלא שהוסיף בד״א בשיש בהם מראה תמרים וכו׳ עי״ש, ומבואר שמבאר את דברי הרמב״ם ולשונו - בשיש בהם מראה התמרים וזה כביאור מהר״י בירב שביאר ברמב״ם כרש״י. <u>ועוד</u> שכבר דייקו כמה אחרונים מדברי הרמב״ם שכתב ׳שמיעכן בידו׳ - דבדוקא נקט כן - דמיירי שלא התרסקו לגמרי; כ״כ בספר חידושי הרז״ה בסי׳ ק״מ שהרמב״ם דקדק וכתב תמרים שמיעכן ביד וכו׳ לפי שביד א״א למעכן לגמרי ועדין נשאר חתיכות דקות וצורת הפרי עליהן, מש״ה מברך בפה״ע, אבל מיעכן בכלי עד שנתמעך לגמרי - גם הרמב״ם מודה שמברך שהכל עיש״ב, וכ״כ בספר נהר שלום ובספר בני ציון [לכטמאן] בסי׳ ר״ב ס״ז עי״ש, והדברים נראים, דהרמב״ם תנא דוקנא הוא, ולא לחינם כתב ׳בידו׳, ובפרט שמקור דברי הרמב״ם הוא מרה״ג וכנ״ל, והוא לא הזכיר שממעכים אותם אלא שמוציאים הגרעין ולשים אותם עם שומשום וכדומה, וא״כ נראה שגם הרמב״ם שהזכיר שממעכים - היינו בידו דוקא וכנ״ל.

וכן נראה מדברי הרמב״ם בפי״א מהלכות תרומות ה״ב שכתב תמרים של תרומה מותר לחבצן ולקבצן כעיגול הדבילה ואסור לעשות מהם שכר ע״כ, ושם לא מיירי שריסקם אלא שקיבץ אותם ועשאן עיגולי דבילה, וע״ע בספר המדריך המספיק ערך חבץ שכתב שהתמרים הדחוסים נקראים חביצת תמרים עי״ש. וכן מתבאר מדברי הרא״ה שהעתקנו לעיל שכתב כלשון הרמב״ם הנ״ל וז״ל ותמרי דעבדינהו טרימא פי׳ שמפצעין אותן ומדבקין אותן זה עם זה כעין עגולי דבילה אלא שהן מרוסקין יותר ומברכין עלייהו בפה״ע וכו׳ דבמילתייהו קיימי כדמעיקרא, ׳הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא׳ עי״ש, הרי שכתב שעושים מהתמרים עיגולי דבילה ואעפ״כ כתב דמיירי בלא נתרסקו לגמרי, וא״כ זוהי גם כונת הרמב״ם הנ״ל, וכ״כ בספר בני ציון שם לבאר בדעת הרמב״ם הנ״ל עי״ש. והגמ׳ בברכות השוותה דין טרימא בברכות לדין טרימא בתרומה, וא״כ גם בהלכות ברכות מיירי בטרימא שלא נתרסקה לגמרי וכנ״ל.

וא״כ התבאר שיש מקום גדול לבאר בדעת הרמב״ם שגם הוא ס״ל כרש״י וסיעתו שרק אם לא התרסק לגמרי מברכים עליו כברכתו, אבל התרסק לגמרי מברכים עליו שהכל, וכן הבינו הרא״ה, ספר השלחן ומהר״י בירב בדעת הרמב״ם, וכ״כ עוד אחרונים.

ומעתה מה שכתב הבה״ל שמדברי הערוך והאו״ז והריא״ז מבואר כדעת הרמב״ם - להאמור אה״נ דעתם כדעת הרמב״ם, אולם גם בדעת הרמב״ם אין הכרח דמיירי שנתרסקו לגמרי, וה״ה בדעתם.

נמצא שדעת ראב״י, ראב״ד, מאורות, מכתם, רמב״ן, מאירי, ספר הבתים ורשב״ץ שכל שהפרי נמצא כאן אף שאין צורתו ניכרת כלל ואף שנמחה עדיין ברכתו נשארת כשהיה.

אולם דעת רש״י, ר״י מלוניל, ספר המנהגות, מנהיג, רי״ד, ריב״ב, רא״ה, ריטב״א, ר״א אלאשבילי, ספר השולחן, נימוק״י וטור, וכן דעת בה״ג, אשכול ורד״א שרק אם ניכר צורת הפרי אף שנתמעך מברך כברכתו, אבל אם אינו ניכר מברך שהכל.

ובדעת רה״ג, ערוך, רמב״ם, או״ז, ריא״ז, ריבב״ן ורוקח אין הכרע.

וא״כ נראה שהעיקר בזה לברך שהכל מדין סב״ל וכמו שפסקו הרבה מרבני ספרד, ובפרט שהשו״ע שפסק לברך בפה״ע זהו עפ״י הבנתו בדברי הרמב״ם, וכבר נתבאר שהראשונים ביארו אחרת בדעת הרמב״ם, ועוד שמצינו חברים רבים לדעת רש״י והוא אינו יחיד, וגם לא שייך לומר שרש״י פרשן ולא פסקן דהא ראשונים רבים שהם פסקנים נקטו כדעתו.

האם במחלוקת כעין זו אמרינן סב״ל או לא

אלא שבשו״ת יבי״א שם האריך להוכיח מדברי כמה אחרונים שבכה״ג לא אמרינן סב״ל משום שגם לסוברים שמברך שהכל - אם בירך ברכת הפרי הראויה יצא יד״ח דהא לא שיקר בברכתו, וע״כ גם לכתחלה אפשר לברך על פירות המרוסקים כברכתם עיש״ב.

אולם מדברי הראשונים נראה דלא כסברא זו; ראשית, כן מתבאר מדברי תה״ד בסי׳ כ״ט גבי נידון דידן דפירות המרוסקים, שהביא את פירוש רש״י והדיוק ממנו שבמרוסק לגמרי ברכתו שהכל, וכתב שבנידונו אפשר לחלק חילוקים בזה וסיים מכל מקום לא יעשו אלא ספק בדבר וכל היכא דאיכא ספיקא בברכה ראשונה מברך שהכל ע״כ, הרי דס״ל שבספק לא אמרינן שיברך ברכתו הראויה משום שיוצא בזה יד״ח בדיעבד אלא מברך שהכל.

וכן מבואר בדברי ר״ח בסוגיא דטרימא שהביא ראבי״ה בסי׳ ק״ד וז״ל תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עילוייהו בפה״ע, אבל דקורטמי דפורצני דשומשמי לא איפשטא והילכך מברך עלייהו שהנ״ב דתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא ע״כ, ומפורש להדיא שבספק בדבר שנשתנה צורתו ונתמעך מברך שהכל ולא בפה״ע או בפה״א.

וכן מבואר בדברי הרא״ש בפסקיו פ״ו ס״ב גבי קימחא דחיטי שהביא את המחלוקת גבי קמח קליות אם מברכים אדמה או שהכל וכתב וכיון דפלוגתא היא ראוי לברך עליו שהכל עי״ש, ושם הוא ממש כמו טרימא דהוא מין האדמה ולא שיקר בברכתו.

ויש לעיין אם הראשונים הנ״ל חולקים על עיקר דינו של המג״א בסי׳ ר״ו גבי בוסר, ואף בדיעבד סבירא להו שלא יצא אם בירך בפה״ע [וכפי שנראה שכך דעת הר״ח הנ״ל] או שרק לכתחלה סבירא להו שיברך שהכל דהכי עדיף טפי. ומ״מ לכתחלה ודאי דחזינן מהני ראשונים שבמקום ספק בכה״ג - מברכים שהכל ולא את הברכה המבוררת.

וכן ראיתי בקובץ ׳מן הגנזים׳ חלק י״ג עמ׳ כ״ט שהודפסו דברי ר׳ רפאל שלמה הבדלה [מחכמי יון וירושלים לפני כ300 שנה] מתוך ספרו ׳מנחת זכרון׳ שהאריך בנידון דידן, והעלה שנכון הדבר לברך שהכל על כל הפירות שנימוחו לגמרי עי״ש.

וע״כ נראה שהעיקר בנידון דידן גבי פירות המרוסקים לגמרי שלא ניכר צורת הפרי לברך עליהם שהכל כדעת רוב הראשונים וכדעת רבים מהאחרונים גם מפוסקי ספרד וכפי שפסקו הבא״ח, האול״צ ועוד.

גדר השתנה צורתו

כתב הגרב״צ אבא שאול זצ״ל שהשתנה צורתו הוא ענין חשיבות שכשנתרסק בטלה חשיבותו, ולכן עד גודל שומשום שהוא הפרי הקטן ביותר - לא חשיב שינוי צורה ונשארת ברכתו כדמעיקרא, ומאידך אם אינו מכיר את הפרי מחמת שהוא מטוגן [כצ׳יפס או פופקורן] לא חשיב שינוי צורה דהא לא בטלה צורת חשיבותו, ורק בנתמעך וכדומה חשיב בטלה צורתו וחשיבותו וברכתו יורדת לשהכל עי״ש.

ברכת פירות שדרכם בריסוק

פש גבן לבאר דין ברכת פירות שדרכם בריסוק; הב״י בסוסי׳ ר״ד הביא את תשובת תה״ד בסי׳ כ״ט גבי הומלתא שמבואר בגמ׳ בברכות ל״ו ע״ב ויומא פ״א ע״ב שמברך עליו בפה״ע, ופרש״י ביומא דהיינו בשמים כתושים בדבש, והקשה תה״ד שהרי רש״י בברכות ל״ח ע״א ס״ל שפירות שמרוסקים לגמרי ברכתם שהכל, ותירץ תה״ד דהטעם משום דאורחייהו בהכי לכתוש ולשחוק כל הבשמים, מש״ה חשיבין קיימי במילתייהו, משא״כ בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק עי״ש. והשו״ע בסי׳ ר״ג ס״ז פסק כן שבשמים שחוקים ומעורבים עם סוכר מברכים עליהם ברכת הבשמים עי״ש, והשו״ע לשיטתו בסי׳ ר״ב ס״ז שבכל גוני מברכים ברכת הפרי, אולם המ״ב שם בסקי״ב כתב דאף כשהם שחוקין ונימוחים לגמרי עד שאין ניכר בהם תארן הראשון כלל אפ״ה לא נשתנית ברכתן עי״ז ׳לכו״ע׳ דדרך הבשמים לכתוש באופן זה, וציין לתה״ד הנ״ל עי״ש, וע״ע בבה״ל בסי׳ ר״ג ס״ו.

אולם הכה״ח בסי׳ ר״ג אות כ״א על דברי השו״ע בס״ו שעל זנגביל מרוקח מברכים כברכתו - העתיק את דברי **השל״ה** [שהעתיקם גם **השע״ת** שם] שכתב וז״ל וזהו מיירי בחתיכות גדולות שמטגנין בדבש, אבל אם הוא כתוש ושחוק בענין שהפסיד צורתו העצמית ברכתו שהכל כברכת הדבש ע״כ. וכ״כ עוד הכה״ח באות כ״ז ע״ד השו״ע בס״ז שבשמים שחוקים ברכתם נשארת וז״ל וכגון שאין שחוקים לגמרי אלא עדיין נשאר צורתן

עליהן, אבל אם הם שחוקים לגמרי ונפסדה צורתן אין לברך רק שהכל כמ״ש לעיל אות כ״א עי״ש, והגם דיש שכתבו דדבר שדרכו בכך אפילו נפסדה צורתו מברך ברכה הראויה לו - המנהג שאין לחלק אלא כל שנפסדה צורתו מברכין שהכל וכמ״ש לקמן סי׳ ר״ד אות ד״ן עי״ש. ובסי׳ ר״ד סי״א גבי פירות ועשבים שמרקחים בדבש - הפירות והעשבים הם עיקר אפילו הם כתושים ביותר - כתב הכה״ח בשם השל״ה שהביאו **היד אהרן**[ה] שדוקא אם ניכר מהותו ותוארו אבל אם הוא כתוש ושחוק בענין שהפסיד צורתו העצמית ברכתו שהכל, וכתב הכה״ח שכן המנהג משום סב״ל עי״ש. ויש להוסיף שכ״כ גם **העולת תמיד** בסי׳ ר״ד סוף סקי״ג וז״ל ואף על פי דיש לחלק בין דברים שדרכם להיות מעוך וכתות ובין דבר שאין דרכו תדיר להיות מעוך ומרוסק וכמו שחילק בתרומת הדשן - מכל מקום למעשה אין לחלק ולברך על כולם שהכל, דבלאו הכי קיימ״ל דבספק ברכה מברכין שהכל ויוצא עי״ש. וכ״ד **החס״ל** בסי׳ ר״ה ס״ז גבי פירות ועשבים המרוקחים וכו׳ אפילו הם כתושים אם ניכר מהותו ותוארו מברך ברכתו, ואם נפסדה צורתו העצמית מברך שהכל וכו׳ וי״א דכל שדרכו בכך אפילו אם נפסדה צורתו מברך ברכתו עי״ש, הרי שהוא ס״ל לעיקר בסתם כדעת השל״ה וסיעתו. וכ״ד הר״ב **פני יצחק** [אבואלעפיה] ח״א ברכות אות קמ״ג עי״ש.

ובאמת נראה שדברי תרה״ד לחלק בין דבר שדרכו תדיר להיות מעוך ומרוסק לדבר שאין דרכו - אינם מוכרחים; חדא, <u>**דהא**</u> אע״פ שכתב רש״י ׳כתושים׳ - אינו מוכרח שאין צורתו ניכרת, וכמו שכתבו האחרונים הנ״ל על דברי השו״ע שכתב ׳כתושים׳ - דמיירי שצורתו ניכרת. <u>**ועוד**</u> דלא מצאנו לשא״ר דס״ל כרש״י וסיעתו חילוק זה. <u>**ועוד**</u> שאין הכרח שהבשמים המוזכרים ברש״י אין דרך לאוכלם אלא כשהם כתושים ומעורבים בדבש.

ועוד ששא״ר פירשו הומלתא בענין אחר; הערוך פירש שזהו זנגבילא רטיבתא ולא מיירי במעורב בדבש וכד׳. וכ״נ מדברי ריי״ף, רמב״ם, רא״ה, ריטב״א בהלכות ברכות ועוד, שהשמיטו דין הומלתא והעתיקו רק דין זנגבילא רטיבתא, וא״כ מיירי בפרי שהוא בעינו ולכן מברכים כברכתו.

ובה״ג כתב זנגבילא רטיבתא אע״ג דאית בה דובשא כיון דלא יבש כלל איהו עיקר ומברכין עליה בפה״א עי״ש. וכ״כ המאורות וכן בהומלתא רטיבתא פירוש מרקחת העשויה מזנגבילא ויש בו תערובת דבש או שאר דברים וכו׳. וכ״ה ברי״ד, ריא״ז, ספר הבתים ועוד. והרי זנגביל נאכל כמו שהוא רטוב ואין נאכל רק כשהוא כתוש ומעורב בדבש. ועוד שלא הזכירו דמיירי בשחוק.

וא״כ נראה שמהגמ׳ ודאי שאין הכרח לחילוקו של תה״ד, וגם מרש״י אין הכרח וכנ״ל, ונראה שלכן השל״ה וסיעתו חששו בזה לסב״ל ולא קיבלו למעשה את חילוקו לברך בכה״ג את ברכת הפרי.

ה. וכן המג״א אלא שהמג״א למעשה לא פסק כהשל״ה לגמרי אלא דוקא בנימוח עי״ש.

וע"כ נראה שהעיקר בזה הוא כמנהג העולם שהזכיר כה"ח, וכשל"ה וסיעתו שהביאו שע"ת וכה"ח שבכל גווני שאינו ניכר מברך שהכל.

סיכום

פרי שהשתנה צורתו לגמרי בין אם דרכו בכך ובין אם אין דרכו בכך - מברך עליו שהכל נהיה בדברו[1].

1. **הערת הרב ישראל אליהו**: וכן הארכנו בס"ד בקובץ תורת ציון ח"א עמוד פ"ז, מכמה טעמי ע"ש.

לט. מאכל שיש ספק בברכתו - האם עדיף לברך עליו שהכל או לאכלו בתוך הסעודה

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'.

המ"ב בסוף סי' ר"ד, וכן בסי' ר"ח בשעה"צ אות ט"ז כתב בשם האחרונים שכשיש ספק בברכת מאכל מסוים - עדיף לאכלו בתוך הסעודה ולפטרו בברכת המוציא מאשר לברך עליו שהכל מחוץ לסעודה עי"ש.

אולם נראה שעדיף לברך שהכל, דהא לעיל בסי' ל"ה הבאתי שדעת גאונים וראשונים רבים שכל דבר שאינו מתלפת עם הפת ממש - אף שנאכל לשובע - צריך ברכה ראשונה בתוך הסעודה עי"ש, ונהי דאנן לא קי"ל הכי - מ"מ בדבר שהוא מסופק ויש אפשרות לברך עליו שהכל שיוצא לכולי עלמא דהוא דינא דגמ', או לאכלו בסעודה שלדעת חלק מהראשונים הוי כאוכל בלא ברכה - נראה שעדיף לברך עליו שהכל.

מ. ברכת משקה אם פוטרת מאכל כשלא היה לפניו ולהיפך

נדפס בירחון 'יתד המאיר' ניסן תשע"ח.

המג"א בסי' ר"ו כתב שאע"פ שהשו"ע שם פסק שאם בירך על פרי ולאחר מכן רוצה לאכול פרי ממין אחר א"צ לחזור ולברך עליו, מ"מ אם בירך על שכר והביאו לו דגים צריך לברך עליהם שהכל, דהם מין אחר לגמרי, אא"כ כיון עליהם. והוסיף הגר"ז שה"ה אם היו לפניו, וכ"פ המ"ב בסקכ"א והכה"ח באות ל"ז עי"ש.

והנה מרן הגרע"י זצ"ל בספרו חזו"ע ברכות עמ' קע"ט כתב לחלוק ע"ז, אולם יש להעיר על דבריו וכמו שנבאר;

מה שהביא שם בשם מהר"י פראג'י בסי' ע"ד שכתב להדיא לא כך - הנה הוא ז"ל מיירי במעשה של הגו"ר בכלל א' סי' ד' ואילך שהביאו לפני האורחים שכר ומרקחות וברכו על השכר אם צריכים לברך על המרקחות, וכתב שם דאם איתא להאי סברא שאין ברכת שתיה פוטרת אכילה מרן בשו"ע היה צריך להשמיענו דה"מ מין אכילה אבל בשתיה צריך לחזור ולברך עי"ש. אולם לפ"ז נראה דה"ה אם בירך על פירות והביאו לפניו לאחר מכן משבעת המינים ג"כ א"צ לחזור ולברך דהא מרן סתם גם בזה, וכמ"ש הכה"ח בסי' ר"ו אות ט"ל לדייק מסתימת דברי השו"ע עי"ש, וכבר כתב החזו"ע שם דליתא להאי סברא עי"ש, וא"כ אין ללמוד מסתימת דברי השו"ע הכא.

ומה שהביא שם מדברי הגו"ר - הנה המעיין שם היטב בתשובות האחרונים יראה דמיירו הם כשהיו לפניו השתיה והאכילה וע"ז דנו אם פוטר שתיה את האכילה או לא דומיא דאם היו לפניו פירות האדמה והעץ שאינם נפטרים כ"א בברכת חברו, ומפורש כן בתשובת ר' יוסף הלוי שם בסי' ז' בסופו שכתב שמדברי המג"א הנ"ל נראה כדבריו שברכת השכר פוטרת הדגים עי"ש, והרי המג"א כתב שצריכים לברך שוב, אע"כ דהוא מייתי מדברי המג"א שכל החסרון הוא כשאינו לפניו ולא כיון אבל אם לפניו פוטר וה"ה במקרה שלהם היו הכל לפניהם ולכן פוטר, אולם אין מחלוקת ביניהם.

וכן מפורש בדברי כמה מהאחרונים; בספר **ברכת הבית** שער א' סי' נ"ט העתיק את דברי השע"ת בסי' ריי"ג שהביא את דברי הגו"ר הנ"ל [מהברכ"י] וכתב ודוקא שהיה בדעתו לפטור או שהיו שתיהן לפניו בשעת ברכה ע"כ. וכתב שם שכן משמע מדברי המג"א הנ"ל עי"ש, ומבואר דשוים הם. גם בספר **פני יצחק** ח"א דף ר"ל ע"א הביא דברי הגו"ר הנ"ל וסיים שאם לא היו לפניו לכו"ע אינו פוטר וכמ"ש המג"א עי"ש. ומבואר ג"כ כנ"ל. **והחסד לאלפים** בסוסי' ר"ה כתב י"א שאם אכל או שתה דבר שברכתו שהכל אין ברכת האכילה פוטרת השתיה ולא ברכת השתיה פוטרת האכילה אא"כ היה לפניו והיה דעתו עליו בפירוש אבל אם לא היה בפניו אפילו שתה שכר והביאו לו דגים למתק השתיה אם לא כיון עליהם בפירוש צריך לחזור ולברך שהכל ואפשר דכו"ע מודו בזה ע"כ. וג"כ

מבואר כנ״ל. ובספר **מלך שלם** דף ע״ד ע״ד אות כ״ה כתב במי שאכל בשר ושתה מים אם מכוין לצאת יוצא בברכה אחת וכדמוכח מהמג״א הנ״ל עי״ש.

אולם שוב ראיתי בקובץ ׳מן הגנזים׳ חלק י״ג עמ׳ ד׳ תשובת ר׳ שלמה בן חביב[א] דפשיטא ליה שמי שבירך שהכל על בשר אינו צריך לברך שוב על מים שישתה אף שלא כיון, ודימה זאת לדברי הטור שם לגבי שני מיני פירות עי״ש. וחזינן מיניה דלא סבירא ליה כחילוקו של המג״א בין שני מיני פירות לבין מיני מאכל ומשקה.

נמצא שדעת מהר״י פראג׳י והר״ש בן חביב שברכת מאכל פוטרת משקה ולהיפך, ודעת המג״א ורוב האחרונים שעמו שאינה פוטרת.

ונראה שהחושש לדעתם ולא מברך אין מזניחין אותו, ומ״מ לכתחלה לא יאכל או ישתה, דהא לרוב האחרונים אינו יכול לאכול או לשתות ללא ברכה. אולם הרוצה לברך כדעת רוב האחרונים שפיר עבד מאחר וכך פשטה ההוראה במאות השנים האחרונות כדעת המג״א, וכך סבירא להו לרוב האחרונים.

והנה מדברי המג״א ושאר האחרונים הנ״ל מבואר שאין עדיפות לאכילה על שתיה ולהיפך אלא שתיהם שוים, דהא אם אחד עדיף על השני לא מהני שיהיה לפניו אלא צריך לכוין להדיא להוציאו וכמו בפירות שבעת המינים שכתב הרשב״א, אע״כ שהם שוים אלא שכיון שהם מינים שונים לגמרי לא מהני בסתמא אא״כ היו לפניו או שכיון עליהם בפירוש. ולפ״ז גם אין עדיפות בקדימה לאוכל על משקה כששניהם שהכל. וכן עיקר בדינים אלו.

סיכום

ברכה על מאכל שברכתו שהכל אינה פוטרת בסתמא משקה שברכתו שהכל וכן להיפך אא״כ היה לפניו או שהיה דעתו לכך.

א. עי׳ במבוא שם שלא ברור בדיוק מתי חי, אולם נראה שהוא לערך לפני כ300 שנה [הוא מזכיר בתשובותיו את הכנה״ג שנדפס בשנת תי״ח].

מא. מהו שיעור אכילת פרס וכמה הוא כזית בכדי אכילת פרס

פורסם בקצרה בירחון 'האוצר' טבת תש"פ, וכאן בהרחבה.

השו"ע בסי' שס"ח וסי' תרי"ב הזכיר את מחלוקת רש"י והרמב"ם [שהיא מחלוקת ר' יוחנן בן ברוקה ור"ש בעירובין פ"ב ע"ב] מהו שיעור אכילת פרס, שלדעת רש"י [כדעת ר"ש] הוא ד' ביצים, ולדעת הרמב"ם [כדעת ר' יוחנן בן ברוקה] ג' ביצים. והאחרונים בהרבה מקומות הזכירו מחלוקת זו, ובד"כ נקטו שיש להחמיר כשתי דעות אלו.

אולם צ"ע שלא הזכירו את דעת התוס'; דהנה ידועים דברי התוס' בכמה דוכתי ומהם בחולין ק"ג ע"ב שהביא הבית יוסף בסי' תפ"ו, ששיעור כזית הוא כחצי ביצה, וכך פסק השו"ע שם בשם י"א, וכך נקטו האחרונים לעיקר משום סב"ל.

ובגמ' בעירובין פ' ע"ב מבואר שמזון ב' סעודות היינו י"ח גרוגרות, ומזון סעודה היינו ט' גרוגרות. וגרוגרת גדולה מזית כמבואר בשבת צ"ב ע"א. ואם הזית הוא כחצי ביצה - א"כ ט' גרוגרות הוו כחמש ביצים [דהא בט' גרוגרות יש יותר מתשעה משהויים שהגרוגרת עודפת על הזית, ומגיע לכחצי ביצה], וי"ח גרוגרות דהיינו ב' סעודות הוו כעשר ביצים [דהא בי"ח גרוגרות יש יותר מי"ח משהויים שהגרוגרת עודפת על הזית, ומגיע לשיעור של כביצה]. והתוס' בדף פ' ע"ב רמזו לזה, אבל לא כתבו את השיעור במדויק. והגר"א בביאורו לסי' תפ"ו כתב שאפשר לומר לשיטת התוספות דשיעורא דר"מ ור"י הנ"ל הוא י"ב ביצים עי"ש. אולם החסד לאלפים בסי' שס"ח כתב שי"א ששיעור העירוב הוא ק"ף דרהם ויש להחמיר עי"ש. ושיעור זה הוא לדעת התוס' הנ"ל לפי החשבון שכתבנו שהוא כעשר ביצים, והרי כל ביצה היא ח"י דרהם, ועשר ביצים ק"ף דרהם. וכ"כ בספר בירור הלכה תנינא עמ' קפ"ה בדעתו עי"ש. ובאמת שכבר כתב כן להדיא תוס' הרא"ש בעירובין פ"ג ע"א בסוף דבריו בזה"ל ואפשר שככר הוא גדול יותר מט' ביצים ושתי גרוגרות הוי יותר מכביצה ע"כ.

וא"כ צ"ע על השו"ע והאחרונים [מלבד החסד לאלפים] שלא הזכירו דעה זו, דהא אם חוששים לתוס' שכזית הוא כחצי ביצה - ע"כ שמזון י"ח גרוגרות לעירוב הוא כחמש ביצים, והו"ל לשו"ע בסי' שס"ח להזכיר דעה זו. וכמו כן בסי' תקי"ח הו"ל להזכיר שלחולה צריכים לחכות בין אכילה לאכילה שיעור של כחמש ביצים לחומרא.

ועוד יש להעיר שהאחרונים בסי' ר"ח ס"ט לגבי שיעור עירוב דגן כזית בכדי אכילת פרס לברכה אחרונה כתבו שהוא שיעור שישית או שמינית מהעיסה, לפי חשבון שכזית הוא חצי ביצה ופרס הוא ג' או ד' ביצים עי"ש. אולם להאמור - לדעת התוס' שהזית הוא כחצי ביצה - היחס הוא כעשירית, דהא שיעור אכילת פרס הוא כחמש ביצים. ולדעת

שא״ר שהזית הוא כגודלו האמיתי - כ7.5 סמ״ק לכל היותר[א] - היחס הוא או כחמש אחוז [לג׳ ביצים] או אפילו פחות מזה [לד׳ ביצים]. אולם בודאי שבשיעור עשירית יש כזית בכדי אכילת פרס לכל הדעות.

וא״כ נמצא שהעיקר הוא ששיעור כזית בכדי אכילת פרס לכל היותר הוא עשירית מכל התערובת, וצריכים לחוש כבר משיעור של חמישית לדעת הרמב״ם ודעימיה.

א. ובמקום אחר הארכתי שזהו השיעור האמיתי והעיקרי, ועי׳ בספר ׳זית רענן׳ לידידי הרב ינון בר כוכבא שהאריך בענין הכזית ושיעורו והעלה שהוא כ5 סמ״ק.

מב. פרי שמברכים עליו שהחיינו ופרי משבעת המינים - איזה מהם קודם לברכה

נדפס בקובץ 'משנת יוסף' אדר תשע"ח.

בחזו"ע ברכות עמ' רע"ה כתב שפרי שמברכים עליו שהחיינו קודם לפרי משבעת המינים עי"ש. אולם בפירוש הרשב"ץ בברכות מ"א מבואר לא כך שכתב וז"ל ונ"ל דפירא חדתא דמברכין עלה שהחיינו ראוי להקדימו 'במקום שהחביב קודם', ומבואר שבמקום שאין החביב קודם כגון בברכותיהם שוות ואחד מהם משבעת המינים אין שהחיינו קודם דרק מעלת חביב יש לו וחביב אינו קודם לשבעת המינים, ולכן נראה שיש להקדים את הפרי משבעת המינים.

וביר חון 'יתד המאיר' אדר ב' תשע"ד הביא הרב יעקב ישראל אברג'ל את דברי הרשב"ץ וכתב לדחות שדבריו אמורים לפי עיקר הדין שמברכים שהחיינו בשעת ראיית הפרי, וע"ז כתב לחדש שפרי חדש שמברכין עליו שהחיינו יש לו קדימה כמעלת החביב אע"פ שכבר בירכו עליו מזמן רב בשעת ראייה ברכת שהחיינו עכ"ד.

אולם הדברים דחוקים מאוד ואין שום צורך לעשות אוקימתא רחוקה כזו בשביל ליישב את דברי מרן הגרע"י זצ"ל שלא ראה את דברי הרשב"ץ, ובוודאי שאם היה רואה דבריו היה חוזר בו ולא היה עושה אוקימתות רחוקות להעמיד דבריו.

ומלבד זה - מפורש בדברי הרשב"ץ בתשובה ח"ג סי' קי"ד שנהגו לברך בשעת האכילה, שהביא שם את דברי מהר"ם והרא"ש גבי ברכת שהחיינו בליל ב' של ר"ה וז"ל ויש מסתפקין בזה ומברכין על יין חדש כדי שתעלה ברכת זמן על היין דאקרא חדתא אמרינן זמן ע"כ, ומבואר שלא בירכו בשעת הראיה אלא בשעת השתיה, ותו לא מידי.

והמגיה בקובץ משנת יוסף כתב להעיר בזה"ל המעיין בפירוש הרשב"ץ [שם ד"ה נמצא] יראה שכתב דחביב קודם אף לז' המינים, וא"כ לשיטתו גם שהחיינו קודם לז' המינים, ואף דלדידן ז' מינים קודמים לחביב אין הכרח שקודמים גם לשהחיינו, וק"ל. ודברי מרן שרירים וקיימים עכ"ד.

אולם דבריו תמוהים עד מאוד מכמה אנפי. חדא שהרי הרשב"ץ לא הכריע האם חביב קודם או ז' המינים קודם דהא סיים זהו לפי דעת רה"ג אבל רבותינו בעלי התוספות וכו' פסקו שז' המינים קודם, ואיך כתב המגיה שהרשב"ץ כתב שחביב קודם.

ועוד שאף אם נאמר שדעת הרשב"ץ כרבנן מ"מ הרי כתב להדיא שברכת שהחיינו דין חביב יש לה וקודמת 'במקום שהחביב קודם', וא"כ הדבר פשוט שבמקום שאינה קודמת כל אחד לפי שיטתו אין היא קודמת, ואדרבה נראה שהרשב"ץ כתב כן משום שלא הכריע להדיא כמו מי פסק לכן כתב בסתמא שברכת שהחיינו דין חשוב יש לה, וכל אחד לשיטתו.

ושלחתי את הדברים לעורך הקובץ הנ״ל, ושוב שלחו לי שאכן המגיה הנ״ל קיבל את עקרי הדברים, דלפום ריהטא לא שת לבו להמשך דברי הרשב״ץ בדיבור הבא.

ואכן, הראו את דברי הרשב״ץ אלו לראש״ל הרה״ג יצחק יוסף שליט״א, וקיבל הדברים, ופסק כן למעשה בילקוט יוסף ט״ו בשבט מהדורת תשפ״ב עמ׳ נ״ח, ששבעת המינים קודם לשהחיינו עי״ש.

והרה״ג יהודה **ברכה כתב לי** בזה״ל: כדבריכם כ״כ גם בשו״ת שרגא המאיר (ח״ו סי׳ ד), ובספר הלכה ברורה (סי׳ ריא הלכה ג). וכ״כ בקובץ מבתי לוי (מועדי השנה פרק לט סי׳ ו) בשם הגר״ש ואזנר זצ״ל. וידידי הרה״ג רבי אליהו טובול שליט״א בתשובה בכ״י הביא חיזוק להוראה זו מדברי השו״ע (סי׳ תר סעיף ב) והמג״א שם. ועוד חזון למועד עכ״ד.

סיכום

פרי שמברכים עליו שהחיינו יש לו מעלה של חביב ביחס לשאר הפירות.

שבעת המינים קודם לחביב, ולכן פרי משבעת המינים קודם לפרי שמברכים עליו שהחיינו.

מג. זריזין ביחידות כנגד ברוב עם

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אדר ב' תשע"ט, וכאן בהרחבה.

האחרונים דנו איזו מעלה קודמת; זריזין מקדימין למצוות או ברוב עם הדרת מלך, והביאו ראיה מדברי הגמ' בר"ה ל"ב ע"ב שזריזין עדיף כנודע, והאריך בזה מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ב יו"ד סי' י"ח עי"ש.

ועי' בכה"ח בסי' רכ"ט בשם הרחיד"א במחב"ר שעדיף לברך ברכת החמה ביחיד בנץ החמה מאשר בעשרה לאחר התפלה עפ"י הגמ' בר"ה ל"ב שזריזין עדיף על ברוב עם, וכן הביא בשו"ת יבי"א שם בשם כמה אחרונים עי"ש. וכן בחזו"ע גבי ברכת האילנות ובעוד מקומות פסק כן שעדיף זריזין ביחיד מאשר ברוב עם מאוחר יותר.

אולם בשו"ת שאלת יעקב סי' ק"א חילק לנכון, דבגמ' בר"ה יש ציבור כאן וכאן אלא שלאחר מכן יהיה ציבור גדול יותר ובכי הא זריזין עדיף, אבל ביחיד מול ציבור לא שמענו [וכבר הסתפק בספק זה מהר"י אלגאזי בקונטרס הספקות סי' ה' בסוף שו"ת מהר"י אלגאזי עי"ש], ואדרבה מפורש בדברי הריטב"א בתענית ו' ע"ב שציבור עדיף על יחיד גבי ברכת ההודאה על הגשמים שהיחיד אינו מאריך כ"כ אלא אומר ואילו פינו עד הן הם יודו ויברכו וחותם בא"י וכו', אבל הציבור מוספים גם את שאר השבח עד כי לך נאה וכו' וטעם מנהג זה כי לפי שכל יחיד ויחיד חייב בברכה זו מניחים אותה לאומרה עד שעת ההלל כדי לאומרה בציבור ברוב עם הדרת מלך, ובכל כיו"ב בברכה של שבח רשאים לשהותה, אעפ"כ אם רצה לאומרה היחיד בזמנה קודם ההלל וקודם שיאכל אומרה ושוב אינו אומרה בצבור וכו' והאריך בזה וסיים שברכת השבח אפשר להשהותה בו ביום כדי לאומרה בצבור וכמו שנהגו במקצת מקומות בברכת אשר יצר את האדם שאומר אותה בצבור בשחרית כדי לסדרה עם שאר ברכות בצבור וכו', ואע"פ שברכה זו תקנוה על היוצא מבית הכסא - אפשר להם לשהותה עד שיהיו בבית הכנסת להתפלל עי"ש, ומפורש שהמנהג לברך בצבור ברוב עם ולא ביחיד קודם לכן, ואין דין לברך ביחיד משום זריזין, אלא רשאין להשהות הברכה לברך בציבור וכך היו עושים, וע"כ שמחלק כחילוק השאלת יעקב הנ"ל.

ועוד ראיה לחילוק זה נראה להביא מדברי המשנה בביכורים פ"ג מ"ב דאיתא שם כל העיירות מתכנסות לעיר של ראש מעמד וכו'. וכתבו הרמב"ם והרע"ב עפ"י הירושלמי, שלא היו מביאים בכוריהם כאו"א בפנ"ע משום דברוב עם הדרת מלך עי"ש. ובספר מלבושי יו"ט בסוף חלק יו"ד בקונטרס הפלפולים סי' ב' הובאה תשובתו של רא"מ הורביץ [בעל ההגהות על הש"ס] שהקשה על פירוש הרמב"ם והרע"ב הנ"ל מהגמ' בר"ה ל"ב שזריזין עדיף על ברוב עם עי"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר דביחיד מול רבים לא אמרינן זריזים עדיף ברוב עם עדיף, ודוק.

ולפ"ז ניתן גם ליישב דברי החמדת ימים שבפ"ח מלולב הביא את הראיה מהגמ' בר"ה שזריזין עדיף מברוב עם ולכן יש לעשות ההקפות לאחר שחרית ולא לאחר מוסף ע"ש. אולם בהלכות ר"ח כתב שמצוה לקדש אותה בצבור משום ברוב עם, ואף שכתבנו שלא להחמיץ המצוה - היינו כשיש איתו עשרה, אכן אם אין איתו עשרה - עדיף טפי להצטרף עם הצבור ולברך אותה במוצאי ת"ב עי"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר דהא ביחיד מול ציבור והא בציבור מול ציבור גדול.

וע"כ נראה שרק בציבור מול ציבור גדול יותר אמרינן זריזין מקדימין עדיף מברוב עם, אבל ביחיד כנגד ציבור - אף במצוה שאין לה צורך בציבור כגון הודאה על הגשמים וכדומה וה"ה ברכת האילנות - יכול להשהותה לברך בציבור וכן המנהג[א].

א. הערת הרב אלעד אסרף: אפשר להוסיף עוד שבברכת האילנות וכדומה שכל עוד לא ראה לא נתחייב לברך - לא שייך כ"כ ענין של זריזין - עי' בשו"ת חת"ס סי' ר"ח ד"ה ומ"ש דפורים, וממילא ברוב עם עדיף. וכן כתבתי בעניותי כמסקנת הדברים כאן עכ"ד.

מד. סוף זמן תפלת מנחה - בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים וחישוב שעות היום מהזריחה עד השקיעה או מעמוד השחר עד צאת הכוכבים

פורסם בירחון 'האוצר' אלול תשע"ט.[א]

נחלקו הראשונים והאחרונים האם סוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים. והאריכו בזה טובא בדורנו מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' כ"ב והעלה שאפשר להתפלל מנחה עד צה"כ, ואף עדיף לחכות לצבור שיתפללו לאחר שקיעת החמה מאשר להתפלל ביחיד לפני שקיעת החמה עיש"ב, ובשו"ת יצחק ירנן ח"ג סי' ט' וח"ד סי' י"ז-י"ט וח"ה סי' כ'-כ"ב האריך והעלה שסוף זמן תפלת המנחה הוא בשקיעת החמה עי"ש, ובשו"ת יבי"א ח"ז סי' ל"ד בהערה האריך לחלוק ע"ד היצחק ירנן ע"ש.

במאמר זה נברר בעזה"י שג' העניינים, שהם חישוב שעות היום, סוף זמן תפלת מנחה וחישוב פלג המנחה - תלויים זה בזה, ושהעיקר בשלשתם הוא זמן שקיעת החמה ולא צאת הכוכבים.

בירור דעות הראשונים בעניין סוף זמן תפלת מנחה

מקור העניין הוא במשנה בריש פרק תפלת השחר כ"ו ע"א, דאיתא שם תפלת המנחה 'עד הערב', ונחלקו הראשונים מהו 'ערב' האמור שם.

יש ראשונים שכתבו להדיא שעד הערב היינו עד צה"כ, ומהם: המנהיג סי' פ"א, ארח"ח הלכות תפלת המנחה אות א', הגמ"י פ"ג מתפלה אות ח', הטור בסי' רל"ג ומהרי"ק סי' קע"א, ועוד.

ויש ראשונים שלא כתבו כן להדיא, אולם מתבאר מדבריהם שכן הוא, וכמו שכבר כתבו המנחת כהן בספר מבוא השמש מאמר ב' פרק ז' והפר"ח בקונטרס דבי שמשי [בסוף ספר שמן למאור ליוורנו תקט"ז]; ראשונים רבים דס"ל כר"ת בענין שקיעת החמה וצה"כ כתבו שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צה"כ, **שהוא ג' רגעים קודם השקיעה**. ואם נאמר שלפי דעתם תפלת מנחה היא עד השקיעה - יוצא שחכמים ור' יהודה דפליגי במשנה שם האם תפלת מנחה היא עד השקיעה או עד פלה"מ חולקים בג' דקות בלבד וזה לא יתכן. וע"כ שלדעתם לרבנן דס"ל עד הערב היינו עד צה"כ עי"ש. והראשונים שכתבו כן הם הרמב"ן בתורת האדם [ענין אבלות ישנה], רא"ה ואלשבילי ברכות כ"ו ע"א, רשב"א

א. וע"ע בירחון האוצר גליון ל"ג ול"ד [תשרי וחשון תש"פ] תגובותיהם של הרב דוד אריה שלזינגר והרב דוד אריה הילדסהיים.

ורשב"ץ ברכות ב', וכ"ד ר"ת בספר הישר והובא לשונו במגן אבות למאירי ענין י"א שפלה"מ הוי שעה ורביע קודם הלילה עי"ש, וכ"כ הרא"ש פ"ד סי' ו' עי"ש, וכ"ה בתוס' שאנץ פסחים צ"ד ע"א עי"ש, ובראבי"ה סי' א'.

ובדעת בעל העתים וראב"י אב"ד. הנה ספר האשכול [אלבק] ח"א עמ' 107 כתב ומדקי"ל עד צה"כ יממא הוא אם התפלל תפלת המנחה עד אותו זמן יצא ע"כ. ויותר מפורש בשה"ל סי' מ"ח בתשובת ר"א אב"ד [כצ"ל, ואינה לראב"ד, וכפי שהאריך הרב קאפח במבוא לשו"ת ראב"י] שכתב מי שרוצה להתפלל מנחה עד צה"כ הרשות בידו עי"ש. אולם, בשו"ת ראב"י סי' ל"ו כתב וז"ל ומשמע דלדעת הרב ז"ל [הוא הר"י אלברצלוני] עד הערב הוא צה"כ, אבל לדעתי עד הערב הוא שקיעת החמה, דעת תלמיד ע"כ. וא"כ אין דעתו ברורה בזה למעשה, דהא חזינן שחלק על הר"י אלברצלוני. ובעצם הדבר מה שכתב שמשמע מדברי הר"י אלברצלוני שעד צה"כ - עי' לקמן שבספר העתים הביא את דברי רה"ג שזמנה עד השקיעה ונראה שמסכים לזה, ועוד הבאנו לקמן את דברי ספר העתים בשם רה"ג שחישוב שעות היום הם מהזריחה עד השקיעה, ולפ"ז ג"כ זמן תפלת מנחה הוא עד השקיעה עי"ש, וא"כ גם דעתו אינה ברורה בזה.

ורש"י כתב עד הערב - עד חשיכה ע"כ. וכ"כ ר"י מלוניל והרע"ב. וכתבו המנח"כ והפר"ח ועוד שכוונתו עד הלילה. אולם אינו מוכרח - עי' ברמב"ן וברי"ן בפסחים כ"א ע"ב מדפי הרי"ף [ובר' דוד פסחים ק"ה ע"א] שכתבו שחשיכה לא בכל מקום הוא צה"כ, והביאו ראיות מלשון המשנה והגמ' עי"ש. וא"כ אין לעמוד על כוונת רש"י בזה לגמרי אע"פ שיותר נראה שכונת רש"י לצה"כ, משום שכן הוא ברוב המקומות.

אולם, דעת הגאונים ורבים מהראשונים שסוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה.

כ"ד רס"ג בסידורו עמ' כ"ו שזמנה משש ומחצה עד שקיעת החמה עי"ש; וכ"ד **רה"ג** שהובא בספר העתים עמ' 34, שכתב: ס"ל לרבנן שמתפללין מנחה עד שתשקע החמה עי"ש; וכ"כ המרדכי ר"פ תפלת השחר וספר הבתים שערי תפלה שער ג' אות ו' בשמו עי"ש[ב]; וכ"ד **רב נסים גאון** שהביא מהר"ם אלאשקר בסי' צ"ו וז"ל מה שאמרה המשנה תפלת המנחה עד הערב ששאלת עליו התשובה גבול עד הערב עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה, ומשקיעת החמה ועד צה"כ בין השמשות, ודוקא כוכבים

ב. בשו"ת יבי"א שם הביא תשובת רה"ג שהובאה באשכול עמ' 105 וז"ל צבור שאחרו תפלת המנחה ביום ששי עם דמדומי חמה ודחקתן העת וכו' ויש שפרשו שפוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש וכו' והשיבו ממה שאמרתם פוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש משמע שהתחיל ועדיין לא בא השמש, ולא יפה הוא זה, כי מבוא השמש עד עונת ק"ש ערבית יש ריוח לומר שמונה עשרה, ובזמן שמתחיל ש"צ בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש אע"פ שבא השמש משלים וכו' עי"ש. וכתב הרב זצ"ל שמוכח דס"ל לרה"ג שמותר להתפלל מנחה בבה"ש עי"ש. אולם, אדרבה שם מבואר להדיא דמיירי שמתחיל לפני שקיעת החמה אלא שמסיים לאחר השקיעה עד צה"כ, אבל להתחיל לאחר השקיעה לא שמענו, ומבואר להדיא במקומות הנ"ל דס"ל לרה"ג שמנחה עד השקיעה. וכן פירש בפשיטות בנו הרה"ג דוד יוסף בספר הלכה ברורה בסי' רל"ג בדעת רה"ג הנ"ל עי"ש.

קטנים שאין נראים אלא בלילה וכל עוד לא שקעה החמה יכול להתפלל תפלת המנחה באותו זמן ע״כ; וכ״ד **ר״ש בן נתן** בסידורו עמ׳ כ״א, שכתב שזמן תפלת מנחה ממחצית השעה השביעית עד שקיעת החמה בלבד ע״כ [ולקמיה גבי תפלת ערבית כתב שזמנה מצאת הכוכבים עד עלות השחר עי״ש].

וכ״ד הרמב״ם, שכתב בפה״מ שעד הערב הוא עד ביאת השמש ע״כ. וכ״כ בחיבור פ״ג מתפלה ה״ד: ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה. ובה״ט כתב טעה ולא התפלל מנחה עד ששקעה השמש מתפלל ערבית שתיים ע״כ [וע״ע לקמן בירור דעת הרמב״ם בזה]. וכ״כ בספר **המדריך המספיק** [לר׳ תנחום הירושלמי] בערך פלג וז״ל פלג המנחה - חצי הזמן הנקרא מנחה. ויבואר לך בערך שחר שזה משנשארו מן היום שעתיים וחציג. ובכן פלה״מ משנשארו שעה ורבע עד שקיעת השמש ע״כ. וכ״כ עוד בערך פרס וז״ל פרס המנחה והוא חצי הזמן הנקרא מנחה והוא משעה תשעה וחצי עד שקיעת השמש. פרס המנחה הוא אפוא שעה ורבע מסוף היום ע״כ. ומבואר להדיא שסוף היום נגמר בשקיעה וזמן מנחה ופלה״מ תלוי בשקיעת החמה. וכל דבריו בשיטת הרמב״ם הם כנודע.

וכ״כ המאורות ביומא פ״ז ע״ב וזת״ד נעילת שערי היכל פירוש והוא קודם שקיעת החמה סמוך לשקיעתה וכו׳ וראוי לדקדק על זה שלא יאחר יותר מדאי מפני הברכה שחותם מקדש ישראל וכו׳ וכיון שעבר היום הויא הברכה ברכה שא״צ ואינה ראויה ועובר עליה על לא תשא וכו׳ ׳אבל לאחֵר תפלת המנחה עד צה״כ ליכא מאן דאמר׳ וה״ה לתפלת נעילה דהא פרסי בה כהני ידייהו ומקמי שקיעת החמה הוי זמנה עי״ש. וכ״כ **תר״י** בר״פ תפלת השחר שזמן תפלת מנחה הוא עד השקיעה עי״ש. וכ״כ **ריב״ב** עד הערב - עד שתשקע החמה וכו׳. פלג המנחה שעה ורביע קודם שקיעת החמה ע״כ. וכ״כ **המאירי** שזמן המנחה לרבנן עד שתשקע החמה, ולהלן כתב שמי״א פחות רביע עד שקיעת החמה יצא ידי מנחה עי״ש. וכ״כ **ספר הבתים** שם כדברי הרמב״ם שזמנה עד שקיעת החמה, וכ״כ **ספר התדיר** סי׳ ה׳ עי״ש. וכ״כ שלה״ג על המרדכי בשם **תוס׳ שיטה** [והוא תוספות ספרדיות המיוחסת לרמ״ה - נדפסו בקובץ זכור לאברהם תש״נ עי״ש] שיש מפרשים עד הערב עד צה״כ, ולאו מילתא היא דלד״ה א״א לעיקר עבודת התמיד אחר שקיע״ה ותפלתו כנגד תמידים תקנום עי״ש. וכ״כ **אהל מועד** דרך ב׳ נתיב ב׳ וז״ל והרוצה לעשות כחכמים והתפלל מנחה עד שתשקע החמה יצא אבל לא יאחר יותר, ומלשון הר״ם ויש לו להתפלל

ג. ז״ל בערך שחר ותפלת המנחה אמרו שמנחה הוא שם הרבע האחרון של היום וכו׳ וכן אמרו ששם הקרבן שהתפילה הזאת מקבילה לו קרוי במקרא מנחה וכו׳ וזה לאחר שעברה מחצית היום הראשונה ונכנסה המחצית השניה, ומאותו זמן נקרא מנחה והתפלה תפלת המנחה, אבל אם היא בתחילת אותו זמן שמשכו **חמש שעות וחצי זמניות עד חציו נקרא מנחה גדולה** וכו׳ ואם הוא בחציו השני והוא משישארו מן היום שעתיים וחצי זמניות נקרא מנחה קטנה עכת״ד. והשעה״צ בסי׳ רל״ג אות ח׳ כתב בתחילה שגם זמן מנחה גדולה זה חצי שעה זמנית לאחר חצות, אולם בסוף הסתפק בדבר שאולי כיון שהטעם הוא שלא יטעו - תמיד הזמן הוא חצי שעה [שוה] ונשאר בצ״ע. **אולם בדברי המדריך המספיק הנ״ל מפורש שאף לענין מנחה גדולה השעות הם זמניות**, וכן עיקר בין לקולא [בימות החורף] ובין לחומרא [בימות הקיץ].

עד שתשקע החמה ע״כ עי״ש. וכ״כ **בספר הפרנס** סי׳ קצ״ז עד שקיע״ה עי״ש. וכ״כ **ר״א מלונדריש** בפירושו למשנה עי״ש.

וכ״ה ברע״מ כי תצא דף רע״ח ע״א ולא תבא עליו השמש דא צלותא דמנחה. וכתב **הרמ״ק** באור החמה שם וז״ל היינו צלותא דמנחה שהוא עם שקיעת החמה ומזהיר שלא תבא עליו השמש מפני שקרוב האדם למעול בזמנה ואם עבר יומו במזיד בטל קרבנו עי״ש. ומבואר שתפלת מנחה היא עד שקיעת החמה. ומצאתי **למהרח״ו בספרו עץ הדעת טוב** פרשת ויצא שכתב בזה דברים ברורים להדיא כמו שכתבנו שזמן מנחה לחכמים עד השקיעה ומשם ואילך זמן תפלת ערבית, וזמן ק״ש הוא לאחר מכן בצה״כ וז״ל ולא התפלל [יעקב] כסברת ר׳ יהודה מפלג המנחה ולמעלה רק אחר אשר בא השמש ושקעה החמה כסברת חכמים דתפלת המנחה עד הערב ומאז ואילך הגיע זמן תפלת ערבית וכו׳ ואח״כ קיים מ״ע לקרוא ק״ש דערבית וכו׳ ואחר ענינה עד היות לילה גמורה זמן שכיבה כמ״ש ובשכבך וז״ש וישכב במקום ההוא כי תכף אחר ק״ש הגיע זמן שכיבתו משא״כ בתפלת ערבית כי מן ביאת השמש נתחייב בה וכבר ידעת כי כל אחד משתיהן מצוה בפנ״ע ולא נהגו ישראל לחברן יחד אלא כדי לסמוך גאול״ת אמנם יעקב מצוה שפגע ראשונה קיים אותה תחלה וכו׳ עי״ש[ד].

בירור דעת הרמב״ם

והנה בשו״ת יבי״א הנ״ל כתב שגם דעת הרמב״ם ועוד ראשונים שכתבו שקיעת החמה - אפשר לפרשם דהיינו סוף שקיעה שהוא צה״כ, והביא כמה ראיות מדברי הרמב״ם במקומות אחרים שכתב שקיעת החמה והכוונה לכאורה לצה״כ וא״כ אפשר שה״ה גם כאן עיש״ב.

אולם, כמה תשובות בדבר. <u>חדא</u>, שהרי מפורש בכמה ראשונים **להדיא** ששקיעה האמורה כאן היא שקיעה ממש ולא צה״כ והם רב נסים גאון, ר״ש בן נתן, תר״י, תוס׳ שיטה שהובא בשלה״ג על המרדכי, וא״כ ודאי שיש שיטה כזו בראשונים, וממילא אין סיבה לומר ששאר הראשונים שכתבו להדיא שקיעת החמה לא ס״ל כן כפשטות הדברים. <u>ועוד</u>, דאטו משום שמצאנו בכמה מקומות ששקיעת החמה היינו צה״כ נאמר כן בכל מקום, וא״כ גם כשכתב הרמב״ם בפ״ה מהלכות שבת שמדליקים נרות שבת סמוך לשקיעת החמה נאמר דהיינו סמוך לצה״כ, ועוד כתב הרמב״ם בפ״י ממעה״ק ה״ו השלמים נאכלים ביום הזביחה וכל הלילה וכל יום המחרת עד שתשקע החמה וכו׳ עי״ש, ושם ודאי שלאחר השקיעה אסור לאכול מדין ספק, וא״כ שקיעה שם כפשוטו ולא צה״כ, וכי נבטל את כל ההבדל בין שקיעת החמה לצה״כ? אלא שהיכן שיש הכרח לומר כן אפשר לומר כן, אבל

ד. האחרונים דנו מה דעת רבינו האר״י בענין סוף זמן תפלת מנחה - עי׳ ביבי״א שם, ולהאמור לאחר שמפורש בדברי מהרח״ו שזמן מנחה עד השקיעה וכתב כן בפשיטות - אע״פ שספר עץ הדעת טוב כתב בצעירותו - מ״מ אם דעת רבינו האר״י הייתה לא כך - היה צריך לכתוב כן במפורש להוציא ממה שהיה פשוט לו קודם לכן, ולכן נראה שמכאן יש ראיה שדעת רבינו האר״י ומהרח״ו שזמן מנחה עד השקיעה.

ללא הכרח אין לומר כן, וכאן אין שום הכרח להוציא הדבר מפשוטו ולומר ששקיעת החמה הכונה לצה״כ. ועוד, שלפי מה שנביא לקמן - דעת הרמב״ם והראשונים הנ״ל שעמו ששעות היום משתערות מהנץ ועד השקיעה ולפ״ז זמן תפלת מנחה חייב להיות עד שקיעת החמה - עי׳ לקמן. ועוד, שלא מצאנו מי שקורא לצה״כ - שקיעת החמה אלא הראשונים דס״ל כר״ת שלפי דבריהם הגמ׳ קוראת לצה״כ - שקיעת החמה והיינו סוף שקיעה, אבל לדעת הגאונים וסיעתם אין מושג של תחלת שקיעה וסוף שקיעה אלא שקיעה זו השקיעה שלנו וצה״כ היינו צה״כ ולא נקרא סוף שקיעה לא בגמ׳ ולא באף מקום אחר, וא״כ הרמב״ם ושא״ר הנ״ל דס״ל כדעת הגאונים [עי׳ לקמן בסי׳ מ״ז] לא יכול לקרוא לצה״כ - שקיעת החמה.

ועוד, והוא העיקר, שאין שום ראיה מהמקומות שהביא שם שכונת הרמב״ם בשאר מקומות בשקיעת החמה לצה״כ.

ראיה אחת הביא מדברי הרמב״ם בפי״ח מפסוה״מ ה״י גבי האוכל כזית מבשר קדשים שנותר במזיד חייב כרת וכו׳ ומאימתי יתחייב כרת וכו׳ ואם קדשים קלים הם חייב עליהן משקיעת החמה של יום שני שהוא תחלת הלילה של יום שלישי וכו׳ עי״ש, והרי אין כרת אלא בצה״כ דהא בשקיעת החמה הוי ספק וא״כ ע״כ ששקיעה היינו צה״כ עכת״ד. אולם, ראיה זו כבר עמדו עליה האחרונים, ומהם המנח״כ בפי״א, חידושי הרז״ה סי׳ ח׳, תבואות השמש [שורץ] דף נ״ב ע״ב, וכתבו דשאני התם שכתב הרמב״ם להדיא ׳שהוא תחלת הלילה של יום שלישי׳, וא״כ הורה לנו שהכונה לצה״כ שזה תחלת הלילה, אבל בעלמא שקיעת החמה היא כפשוטה. ועוד נ״ל לתרץ בפשיטות, שכונת הרמב״ם שם לשקיעה כפשוטו, ומשקיעת החמה קאי ׳בספק׳ כרת, אלא שכלפינו אין נ״מ, דהא בשמים יודעים מתי מתחיל הלילה בדיוק, אולם האדם עצמו צריך לחוש לספק כרת כבר משקיעת החמה, ולכן בדקדוק לא כתב הרמב״ם מאימת יתחייב כרת ׳או חטאת׳ אלא כרת בלחוד קאמר, דחטאת באמת אינו חייב לאחר שקיעת החמה דהוי ספק, ודוק היטב. באופן שאין כל ראיה מדברי הרמב״ם אלו לנידון תפלת מנחה.

עוד ראיה הביא מנר חנוכה, שכתב הרמב״ם בפ״ד מחנוכה ה״ה שמדליקים עם שקיעת החמה, והרי כתבו ראבי״ה ועוד דהיינו צה״כ עי״ש. וראיה זו תמוהה, דאדרבה דעת הרמב״ם שם ועוד רבים מהראשונים שמדליקים נר חנוכה בשקיעת החמה ולא בצה״כ, ודלא כראבי״ה וסיעתו, והארכתי בזה לקמן בסימן ק״ז עי״ש.

עוד הביא מתענית י״ב כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, וכתבו הרא״ש ועוד ראשונים דהיינו צה״כ עי״ש. וגם זו אינו ראיה, שגם שם דעת רבים מהראשונים והרמב״ם מכללם ששקיעת החמה הוא כפשוטו, וכפי שהארכתי לקמן בסי׳ מ״ו עי״ש.

והנה, בגמ׳ ביבמות צ״ב ע״א איתא הורו ב״ד ששקעה חמה [בשבת והתירו לעשות מלאכה] ולבסוף זרחה אין זו הוראה אלא טעות עי״ש, ויש שכתבו להוכיח מזה שמצינו שקורים לצה״כ שקיע״ה. אולם אדרבה זו ראיה לסתור, דהא הרמב״ם בפי״ד מהלכות שגגות ה״ג כתב בזה״ל הורו ב״ד שיצאה השבת לפי שנתכסית החמה ודימו

ששקעה ולסוף זרחה וכו' עי"ש. ודבריו ברורים ששקעה החמה היינו כפשוטו, אלא שהרמב"ם הסביר את סיבת הטעות, מאחר שבצה"כ שהוא כשליש שעה לאחר השקיעה עדיין יש אור בעולם, וביום המעונן לפני שקיעת החמה יש אור כמו בצה"כ ביום רגיל, ולכן טעו בחושבם שכבר שקעה החמה, וא"כ האור המעט שמצוי אומר שיצאו הכוכבים ולבסוף זרחה חמה, וזה פשוט למדייק בדברי הרמב"ם.

באופן שהדברים ברורים שהראשונים שכתבו שזמן תפלת מנחה הוא עד השקיעה כוונתם כפשוטו, ולא לסוף שקיעה ולא לצה"כ.

הקשר בין זמן תפלת מנחה לזמן פלג המנחה

והנה, בגמ' בברכות כ"ו ע"ב מפורש שפלג המנחה הוא בשעה י"א פחות רביע. וכמו כן איתא שם שאם נאמר שרבי יהודה שאמר עד פלג המנחה - עד ועד בכלל קאמר - היינו רבנן עי"ש, וכבר כתבו לנכון המנחת כהן והפר"ח שם וכן המ"ב בסי' רל"ג סק"ד ובשעה"צ שם שמפורש בגמ' זו שלרבנן זמן תפלת המנחה הוא עד סוף שעה 12 מהיום. ומעתה ברור הוא שמחלוקת זו בזמן תפלת מנחה תלויה במחלוקת הגדולה מאימתי נמנות שעות היום, שלדעת הסוברים ש12 שעות שיש ביום נמנות מעלוה"ש עד צה"כ - א"כ תפלת מנחה היא עד צה"כ, ופלה"מ הוא שעה ורבע קודם לצה"כ, ואילו לדעת הסוברים ש12 שעות נמנות מהזריחה עד השקיעה - א"כ תפלת מנחה היא עד השקיעה, ופלה"מ הוא שעה ורבע קודם השקיעה. וכן מתבאר מדברי השלה"ג בשם תוס' שיטה הנ"ל, שלאחר שכתב שזמן מנחה הוא עד השקיעה - כתב שהשעות הן מהזריחה עד השקיעה עי"ש.

ונבאר בעזה"י את דעות הראשונים בענין זה, ועיקרי הדברים בענין זה למדתי מספרו החשוב של הרב חיים פינחס בניש - הזמנים בהלכה, בעיקר בפרק י"ג.

שעות היום - האם מהזריחה עד השקיעה או מעלות השחר עד צה"כ

כידוע, נחלקו תה"ד והלבוש במנין שעות היום, שהתה"ד בסי' א' כתב שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם 'צה"כ', וכ"כ בסי' קכ"ג שמהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום היינו י"ב שעות, ובגמ' בפסחים צ"ד ע"א מבואר שמהלך עשר פרסאות הוא מעה"ש עד צה"כ, וכן מפורש בדברי תלמידו הלקט יושר עמ' 79 וז"ל מצאתי בקונטרס בשם הגאון ז"ל דעשר פרסאות שהוא י' מיל הם מהלך אדם בינוני ביום בינוני 'מעלות השחר עד צה"כ', ויום בינוני י"ב שעות בדרך זה עי"ש [אלא שבכמה מקומות מוכח שלמעשה תה"ד חישב את השעות מהזריחה עד השקיעה - עי' בספר הזמנים בהלכה שם שנשאר בצ"ע בזה]. ומצאנו לעוד כמה ראשונים שמבואר מדבריהם שהחישוב כן הוא, ומהם רש"י ע"ז כ"ה ע"א ד"ה עשרים וארבע עי"ש, תוס' פסחים י"א ע"ב ד"ה אחד אומר, הרמב"ן ושאר ראשונים שהבאנו לעיל, דס"ל שפלה"מ קודם לשקיעת החמה שתות מיל, ומבואר שהוא שעה ורבע קודם צה"כ, ומבואר ששעה 12 היא בצה"כ.

אולם, הלבוש בסי׳ רל״ג כתב ונ״ל שר״ל י״ב שעות מעת זריחת השמש עד עת השקיעה **שכן הוא משמעות כל ספרי התכונה** עי״ש, וכ״כ עוד בסי׳ רס״ז וזת״ד אבל אומר אני אולי היה זה לבלתי עסקם בזמנו בספרי התכונה וחשבו מאי דחלקו רבנן היום לעולם לי״ב שעות מתחיל לעולם מעלות השחר עד צה״כ, ולדידי נ״ל מתוך דברי התוכנים האלקיים בפשיטות שטעות גמור הוא ולא היה דעת רז״ל מעולם רק מעת זריחת השמש ואילך עד השקיעה וזה נ״ל הלכה למעשה בכל הדינים הנאמרים בכגון זה שתלו אותם בשעות היום עי״ש. וכ״כ עוד הפר״ח בקונטרס דבי שמשי והחק יעקב והגר״א בסי׳ תנ״ט שדברי תה״ד טעות ושגגה הם והם נגד התוכניים והמציאות שי״ב שעות בתקופת ניסן ותשרי יש מהזריחה עד השקיעה ולא מעמוה״ש ועד צה״כ עי״ש.

ובאמת שמפורש בדברי חז״ל והקדמונים התוכניים שחישוב השעות הוא מהנץ עד השקיעה, וכמ״ש הלבוש.

הנה, **במדרש תהלים** מזמור יט איתא: מן תקופת טבת עד תקופת ניסן הלילה פורע ליום, מן תקופת ניסן עד תקופת תמוז היום לוה מן הלילה, **וכמה פורע זה לזה ולוה זה מזה - אחד משלשים בשעה**. ומן תקופת תמוז עד תקופת תשרי היום פורע ללילה, ומן תקופת תשרי עד תקופת טבת הלילה לוה מן היום, נמצא בתקופת ניסן ותשרי אינן חייבין זה לזה כלום ע״כ. ופירש בספר יבקש רצון [לר׳ אפרים הורביץ, לבוב תרי״א] אחד משלשים בשעה - **שהיום היותר ארוך בירושלים הוא ט״ו שעות**, נמצא מה שהיום לוה מן הלילה מן תקופת ניסן עד תקופת תמוז, עולה לכל חודש שעה אחת, הרי מגיע לכל יום אחד משלשים בשעה, וכן מתקופת תשרי עד תקופת טבת, הלילה לווה מן היום כמו כן עכ״ל, וזה מתאים לזמן שמהזריחה עד השקיעה ולא מעלות השחר עד צה״כ.

ובבריתא דשמואל הקטן [שנדפסה לראשונה בשנת תרכ״ג] פ״ג איתא ט״ו חיל [פי׳ מעלה, שהיא ד׳ דקות, כנודע] לשעה ביום וכמו כן בלילה, בראש סרטן ובא לו לראש הגדי [פי׳ בתקופת תמוז] ישוב יום קודם לילה י״ח חיל לשעה ביום [פי׳ שכל שעה היא מי״ח מעלות שזה כ72 דקות], וי״ב חיל לשעה בלילה, בראש הטלה ובא לו לראש הקנה מאזנים [פי׳ תקופת טבת] שוים בראש הגדי ובא לראש הסרטן חילופיהן ג׳ חומשין בלילה וב׳ חומשין ביום, כיוצא בדבר צל המעלות וכו׳ עי״ש, ומפורש ששעה בתקופת ניסן היא 60 דקות ובתקופת תמוז כ72 דקות וזה מתאים לזמן שמהנץ ועד השקיעה.

וכן מבואר להדיא בדברי **רה״ג** בפירושו לחגיגה, שהביא הר״י אלברצלוני בפירוש ספר יצירה עמ׳ 154 [והובא באוה״ג לחגיגה עמ׳ 56], שבתקופת טבת היום הוא ט׳ שעות וג׳ חומשי שעות והלילה י״ד שעות וב׳ חומשי שעה והיא הלילה הארוכה שבכל השנה והיום כ״כ קצר שבכל השנה מכאן ואילך פוחתת הלילה מ״ח חלקים ומוסיף היום מ״ח חלקים עד שמגיע לתקופת ניסן שישוה היום והלילה היום י״ב שעות והלילה י״ב ע״כ. וחשבון זה יתכן רק אם מונים מהנץ ועד השקיעה.

וכן מבואר בדברי **ר׳ שבתי דונולו** בספרו חכמוני - פירוש לספר יצירה - עמ׳ 71, וזת״ד ועל אשר יום שביעי יום שבות משקיעת השמש של יום ששי נתמנה מאדים למשול

בשעה ראשונה של ליל שבת וכו׳ ומנה על יום השביעי שבתי בשעה ראשונה בזרוח השמש ואם תתחיל לחשוב השעות של יום השבת י״ב שעות קטנות ליום וי״ב שעות קטנות ללילה במוצ״ש וכו׳ ותתחיל משבתי משעה ראשונה של יום השבת מזרוח השמש ועד בוא השמש וכו׳ ומשעת בוא השמש נכנסת שעה ראשונה של ליל יום ראשון וכו׳ וכחשבון זה חשוב כל השעות של ימים ושל לילות של כל שבוע משעה ראשונה של יום שבת מזרוח השמש וכו׳ עיש״ב, ומבואר להדיא שי״ב השעות הם מהזריחה עד השקיעה. וכ״ד ר״ח בפירושו לברכות כ״ו [מהדורת לב שמח] שכתב וז״ל נתברר שהיה נשחט תמיד של שחר קודם הנץ החמה והיה **מעת זריחת השמש עד סוף ד׳ שעות כשר להקריבו שהם ד׳ שעות** ועוד משעת שחיטתו עד זמן הקרבתו וכו׳. ולקמיה גבי פלה״מ דר׳ יהודה כתב הוסף רביע שעה כנגד שעה משהאיר המזרח עד הנץ החמה שהוא יותר מד׳ שעות בתמיד של שחר עי״ש. ומבואר להדיא ששעות היום הן מהנץ עד השקיעה.

וכן מפורש **בספר העבור** לר׳ **אברהם בר׳ חייא** הנשיא בכמה מקומות מספרו, וז״ל במאמר א׳ שער ח׳ ומכאן אתה למד שהמדה הנכונה ליום אשר אין בה תוספת ולא גרעון היא מעת זריחת החמה בפאת מזרח עד שהיא שוקעת בפאת מערב, והלילה מעת שקיעתה במערבה עד עת זריחתה במזרח וכו׳ עי״ש, ובשער י׳ כתב היום נחלק לדברי רז״ל ולדברי שאר החכמים בכל האומות לכ״ד חלקים שוין שהן נקראין שעות בלילה מהן י״ב שעות כמנין מזלות הרקיע או כמנין חדשי השנה וכן ביום י״ב שעות ובכל שעה ושעה מהן היא ממהלך הגלגל בחמה ט״ו חלקים אשר הן חלק אחד מכ״ד חלקים מחלקי הרקיע אשר הן ש״ס חלקים וכו׳ ואע״פ שאין הלילה והיום שוין במידתן [בכל ימות השנה] תמצא כל אחד מהן בפנ״ע נחלק לי״ב חלקים שוין ויהיה כאו״א מן הלילה ומן היום בכל העולם מי״ב שעות אלא שחלקי שעות האחד מוסיפין או גורעין מחלקי שעות השני כגון אם יהיו חלקי שעה אחת בלילה הזה י״ז חלקים יהיו חלקי שעה אחת ביום התלוי בו י״ג חלקים וכו׳ עיש״ב, וזה להדיא שחישוב השעות הוא מהנץ עד השקיעה. וכדברים אלו כתב ר׳ יצחק הישראלי תלמיד הרא״ש בספרו **יסוד עולם** מאמר ב׳ פרקים י׳ וי״ג עי״ש.

וכן מצאתי במפורש **לראבי״ה** בסי׳ תל״ב גבי חישוב ד׳ ה׳ וו׳ שעות של איסור החמץ שקיבל כן עי״ש שכתב לעשות מאגודלו ואצבעו כעין שעות שמש וכל פרק מהאצבע מורה שעברה שעה אחת עי״ש שמפורש שמשערים מהזריחה עד השקיעה [אם כי הוא סותר את דבריו במקומות אחרים, כגון במסכת ברכות בתחלתה גבי פלה״מ שהוא שעה ורביע קודם הלילה שהוא צה״כ עי״ש, ומ״מ חזינן שכך קיבל מרבותיו ועכ״פ הם ס״ל הכי]. וכן מתבאר מדברי **המאירי** בר״ה כ׳ שכתב בתוך הדברים וז״ל חמה זורחת שחרית במזרח ושוקעת בערבית שהם י״ב שעות עי״ש. וכן מבואר להדיא בדברי **הרשב״ץ** בתשובה ח״א סי׳ ק״ט שכתב וז״ל ויש שמחלקים היום י״ב שעות לעולם וכן הלילה בין יהיו ארוכים או קצרים ואלו השעות קרויות זמניות כי לפי זמן השנה ישתנה שיעור השעה ׳כי בטבת שעות היום קצרות מאד ושעות הלילה ארוכות מאד עד שתהיה שעה אחת מהלילה קרוב לשעה אחת וחצי מהיום׳ וכו׳ דרך משל כשיאמרו ברביע היום בחדש תמוז יאמרו בג׳ שעות מהיום ורוצה לומר בשעות הזמניות שהם באותו חדש קרוב לד׳ שעות וכו׳

עי״ש. והחישוב הנ״ל הוא רק אם מונים את השעות מהנץ עד השקיעה, אבל אם נמנה מעמוה״ש עד צה״כ - בתקופת טבת שעה מהלילה היא כשעה מהיום, וכן ג׳ שעות מהיום בתמוז הם יותר מד׳ שעות, כאשר יראה המעיין, וע״כ דהוא ס״ל למנות השעות מהזריחה ועד השקיעה וכנ״ל, וברור הוא.

וכן מתבאר מדברי **מהר״ם חלאוה**, המובא בספר אמרי שפר לבנו מהר״י חלאוה בפרשת בראשית עה״פ אשר ברא אלוהים לעשות [וכן בפרשת וישלח עה״פ ויזרח לו השמש], שכתב שבמדינת טורטושה היום הארוך הוא כמו ארבע עשרה שעות וחצי והקצר תשעה וחצי עי״ש, וזה מתאים רק אם מחשבים השעות מהנץ עד השקיעה ולא מעמוה״ש עד צה״כ. וכן מפורש בספר **אגודת אזוב** לר׳ יצחק האזובי עמ׳ ק״ט שכתב וז״ל ודרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות לכן נתנו רז״ל זמן ׳עד שלש שעות אחר הנץ החמה׳, מעוות לא יוכל לתקון וכו׳ עי״ש, וכן מפורש בשלה״ג על המרדכי ברכות רפ״ד בשם תוס׳ [והם **תוספות ספרדיות** המיוחסות לרמ״ה שנדפסו בקובץ זכור לאברהם תש״נ] וז״ל מיבעי לן לברורי כללא דמתניתין דכולהו הני שעות דאירי בהו התחלתן מתחלת הזריחה עד סוף השקיעה והשעות הם בשעות הזמניות וכו׳ עי״ש. וכ״ד **הרמב״ם** בתשובה [בלאו] סי׳ קל״ד, וכפי שכבר הוכיחו בספר אורות חיים [דרוק] עמ׳ ש״כ והגר״ד יוסף בהערותיו לשו״ת פאה״ד סי׳ מ״ד ועוד[ח].

ועוד ראיות מצאתי בדברי הזוהר **וישב** קפ״ב ע״ב דאיתא שם תלת זימנין אית ביומא דדינא שריא בעלמא וכו׳ כד סליק צפרא וכו׳ ובשירותא דתלת שעי קמייתא וכו׳ עי״ש, ומבואר מזה שתחלת שלש שעות אינם מתחילים מעלות השחר - כד סליק צפרא - אלא מהנץ החמה [וכפי שמתבאר מדברי המקדש מלך והזהר חי שם ש׳בשירותא דלתא שעי קמייתא׳ היינו בתחלת היום ממש עי״ש], ודוק. ועוד ראיה מצאתי **ברע״מ פינחס** דף קמ״ג ע״א דאיתא שם וישכם אברהם בבקר בריש שעתא קדמאה בסוף השחר נצח יעקב וכו׳. ונראה בפשטות ששעה ראשונה של היום היא בהנץ החמה בסוף השחר. ועוד ראיה **מהזוהר פרשת לך לך** דף צ״ב ע״א וז״ל בתחלת שעתא קמייתא בליליא כד נשף יממא ועאל שמשא וכו׳ עי״ש, ונראה מדבריו ששעות הלילה מתחילים בשקיעת החמה. וע״ע **בזוהר ויחי** רל״א ע״א בשעתא דעאל שמשא שראן לנגנא אינון מלאכין דאמרי שירתא בשירותא דליליא וכו׳ עי״ש, ומבואר ג״כ שתחלת משמרות הלילה - שהן בתחילת י״ב שעות של הלילה, כמבואר בזוהר שם בהמשך - הן מתחילות בשקיעת החמה. וע״ע בספר **כתם פז** פרשת בראשית דף ק״ס ע״ב מדפי הספר, שכתב שממשלת מלאכי החבלה והשדים בלילה מתחלה בשקיעת החמה עד חצות הלילה עי״ש, וזה מתאים לדבריו שהבאנו בסי׳

ח. בילקוט יוסף ח״א עמ׳ צ״ט הוכיח מדברי הרס״ג בסידורו עמ׳ י״ב ומדברי הריא״ז רפ״ד דברכות דס״ל שמונים מהזריחה עד השקיעה. ואם כי בדעת הרס״ג האמת כן היא דהא ס״ל שזמן מנחה עד השקיעה וכנ״ל שהדברים תלויים זה בזה - מ״מ מדברי הרס״ג בעמ׳ י״ב הנ״ל והריא״ז עצמם יש מקום לדחות, וכפי שכתב בספר יציאת מצרים [תופיק] קונטרס ספיקא דיומא עמ׳ קט״ו עי״ש. ועי׳ בילקוט יוסף החדש שבת א׳ כרך ד׳ עמ׳ רנ״ט מה שכתב ליישב דברי אביו זצ״ל.

רל״ה שזמן תפלת ערבית מתחיל משקיעת החמה, וכ״ז הוא כנ״ל. [אולם בזוהר ויקהל דף קצ״ו ע״א איתא משיריא תליתאה קא אמרי דא בארבע שעתי בתריתא וקאמרי שירתא עד דסליק נהורא דצפרא וכו׳ בשעתא דשמשא נפיק ביממא ישראל נטלי שירתא לתתא וכו׳ עי״ש, ומזה נראה שהמשמרות מסתיימות בעמוה״ש, וכן מבואר בדברי הרמ״ק באור החמה שם עי״ש, ויש לעיין בזה]. ומהרח״ו בספר התכונה פשיטא ליה שהשעות הן מהזריחה עד השקיעה כידוע לחכמי התכונה ועי״ש היטב בעיקר בפרקים ג- י״ב.

ומעתה הדברים מתאימים ממש, דהמעיין יראה שיש הקבלה בין הגאונים והראשונים דס״ל שתפלת המנחה היא עד השקיעה לבין הגאונים והראשונים דס״ל ששעות היום הם מהזריחה עד השקיעה, והם רה״ג, הרמב״ם, תוס׳ ספרדיות, המאירי ומהרח״ו, וכמו כן הראשונים דס״ל שמנחה עד צה״כ ס״ל ששעות היום הם עד צה״כ והם התוס׳ והרמב״ן וסיעתם [אם כי במעט מהם נראה סתירה כמו ברשב״ץ ובראבי״ה - מ״מ העיקר כן הוא, כדמוכח משאר הראשונים וכן החשבון פשוט בגמ׳ וכנ״ל], וא״כ גם הראשונים האחרים דס״ל ששעות היום הם עד השקיעה - בהכרח ס״ל שתפלת המנחה היא גם עד השקיעה.

והנה בהכרעת המחלוקת לגבי חישוב השעות האריכו האחרונים לכאן ולכאן, אולם נראה שהעיקר הוא באופן מוחלט שהשעות הן מהזריחה ועד השקיעה, בין לקולא ובין לחומרא בין בדאוריתא ובין בדרבנן. וזה מכמה טעמים: <u>חדא</u>, שכ״ד רוב הגאונים והראשונים, ובעיקר התוכניים שבהם שידעו את המציאות יותר מהראשונים האחרים. <u>ועוד</u>, שכך היא האמת הברורה כפי שכתבו הלבוש וסיעתו, וכפי שיכול כל אחד לראות בצורה פשוטה בלוחות השנה ולבדוק זאת במציאות כיום, עד שאפשר לומר שתמוה לקרוא לזה בשם ׳מחלוקת׳ בשעה שהאמת ברורה לא כך. וכן האריך בזה בספר וזרח השמש להרב שלום מלכא מרבני בית אל [ירושלים תרנ״ח] בדף מ״ה לפני ואחרי ונעתיק חלק קטן מדבריו וז״ל ומפני זה אני אומר ודאי אילו היה זה הכלי ביד הראשונים לא היו אומרים שהי״ב שעות מתחילין מן עלוה״ש עד צה״כ והיו כולם מסכימים בשפה אחת ודברים אחדים שהי״ב שעות של היום מתחילין מן הנה״ח עד שקיעתה ולא היו מתירים להתפלל מנחה אחר השקיעה וכו׳ עיש״ב, ודבריו ברורים ונכונים מאוד. <u>ועוד</u>, שהרי שעוני השמש שהיו בזמן התנ״ך וחז״ל כן הם לפי הזריחה והשקיעה ולא לפי עמוד השחר וצה״כ[1]. <u>וזכר לדבר</u>, ניתן להביא גם מה׳שעון הערבי׳, שהוא היה השעון הקדום לפני השעון הארופאי שאנו נוהגים בו, ושעון זה בנוי בצורה כזו ששעה 12 שהיא סוף השעה האחרונה ביום היא שקיעת החמה, ומונים כל יום 24 שעות ו׳מאפסים׳ את השעון בכל יום לפי שקיעת החמה אם מוקדם במעט ואם מאוחר במעט, אלא שבשעון זה לאחר 12 שעות שוות משקיעת החמה מתחילים למנות את שעות היום, אף שבקיץ היום כבר התחיל מקודם לכן, ובחורף היום עדיין לא התחיל, וכפי שהטיב להסביר בספר הזמנים בהלכה פרק י׳

1. ועי׳ בספר הזמנים בהלכה פרק ט׳ שאע״פ שבאלף שנה האחרונים שעוני השמש מורים שעות שוות ולא שעות זמניות - מ״מ בחפירות בהר הבית נמצא שעון שמש מזמן הורדוס המורה שעות זמניות.

עי״ש, וזה מה שבא הרמב״ם בפה״מ בריש ברכות לאפוקי, שהשעות של חז״ל הם שעות זמניות ולא שוות, אולם עכ״פ חזינן מינייהו שסוף היום זה שעת שתים עשרה, גם של חז״ל וגם שלהם, להבדיל, וכמו שאצלם זה בשקיעת החמה כך אצל חז״ל, וכל ההבדל הוא האם השעות הם שוות או זמניות, וממילא אם השעות נגמרות בשקיעת החמה - הם מתחילות בזריחת החמה כדי שחמה תהיה בראש כל אדם, ועיין.

ועוד, שכבר עמדו מהר״י פראגי בתשובה סי׳ מ״ז והמאמ״ר בסי׳ רל״ג ועוד, שחישוב השעות מעמוד השחר עד צה״כ יכול להיות רק לדעת ר״ת וסיעתו בענין שקיעת החמה, דהא לדעתם מוסיפים שעה וחומש לפני הזריחה ושעה וחומש לאחר השקיעה ובכך יוצא שבחצות חמה בראש כל אדם, משא״כ לדעת הגאונים שצה״כ הוא כשליש שעה לאחר שקיעת החמה ועמוד השחר הוא שעה וחומש לפני הזריחה - לא יצא חצות כשהחמה בראש כל אדם אלא לפני החצות האמתי בכחצי שעה וזה לא יתכן עי״ש. ובעקבות זה חידש הרב טיקוצינסקי בספרו בין השמשות פי״א שגם לדעת הגאונים - חישוב השעות הוא עד צה״כ דר״ת עי״ש. אולם זה תמוה, דהא לגאונים זהו לילה גמור ואיך אפשר לחשבו משעות היום. ועוד שפלג המנחה לפ״ז יצא 3 דקות לפני השקיעה ולא שייך לומר דבר זה כלל, שאין דיני פלג המנחה אלא בג׳ דקות דהא לאחר מכן מתחיל ספק לילה. והרב טיקוצינסקי בספר בין השמשות פ״ו כתב שהמנהג לשער את פלג המנחה שעה ורבע לפני השקיעה עי״ש, וכ״כ הכה״ח בסי׳ רל״ג אות ז׳ עי״ש. ולפ״ז ע״כ שגם סוף זמן תפלת המנחה הוא בשקיעת החמה וכנ״ל, ולפ״ז תמוהים דברי הכה״ח שם באות ד׳-ה׳ שהסכים שהתפלה יכולה להיות עד צה״כ, דזהו תרתי דסתרי. ועכ״פ חישוב זה תמוה לחלק את זמן פלג המנחה משאר זמני היום, דהא פלג המנחה מסתיים בשעה 12 וא״כ חזינן ששעות היום מסתיימים בשקיעת החמה, ואיך יתכן לעשות ב׳ שעונים - אחד לפלג המנחה ואחד לשאר דיני התורה, אתמהה.

באופן שהדברים ברורים שלדעת הגאונים וסיעתם חייבים למנות את שעות היום מהזריחה עד השקיעה, ובאמת המעיין יראה שהשיטות [ברובן] הן אותן השיטות, ומי שאמר זה אמר זה.

וא״כ לפי מה שהתבאר, שהעיקר הוא שמונים את שעות היום מהזריחה עד השקיעה - א״כ ודאי שסוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה וכנ״ל. ואף אם נאמר שא״א להכריע בזה והמחלוקת במקומה עומדת - מ״מ ודאי שיש להחמיר ולחוש לדעת רוב הראשונים, שזמן מנחה הוא עד שקיעת החמה ושעות היום מתחשבות מהזריחה עד השקיעה.

ובאמת שכך משמע מפשטא דתלמודא, וכמו שהוכיח המנח״כ, דהא במערבא לייטי עליה דמאן דמצלי עם דמדומי חמה [ופירש״י תפלת המנחה עם שקיעת החמה] דילמא מיטרפא שעתא. ומבואר ששקיע״ה הוא סו״ז תפלת מנחה. ומה שכתב ליישב במנח״כ - כבר דחאו הפר״ח, ומ״ש הפר״ח ליישב דמיירי בימות החורף שצה״כ הוא חצי שעה אחר שקיע״ה וגם בזמן כזה שייך דילמא מיטרפא שעתא עי״ש - לא ידעתי איך לר״ת ד׳ מיל

בשעות זמניות הוי חצי שעה. ועוד שגם זה דחוק מאוד, דפשטא דגמ׳ שזמן שקיע״ה עצמו הוא סוף הזמן ולא זמן מה לאחריו.

דברי האחרונים בזה והאם ניתן לצרף את דעת ר׳ יוסי ודעת ר״ת לספק בענין זה

ראשית, בדעת השו״ע - אין הדברים ברורים מה ס״ל למעשה, וכפי שהאריך המנחת כהן בפ״ט, דהא מצד אחד כתב השו״ע שנהגו להתפלל מנחה עד ׳הלילה׳, וזה נראה בפשטות עד צה״כ, אולם מאידך כתב שאין להתפלל ערבית קודם ׳שקיעת החמה׳, הא אחר שקיעת החמה שרי משום שאין זה זמן מנחה אלא זמן ערבית, ועי״ש עוד שהאריך בדעת השו״ע, שנראה דס״ל כתר״י, ועכ״פ אין הכרעה ברורה בזה. <u>ויש להוסיף</u> שאף אם דעת השו״ע הייתה ברורה להתפלל עד צה״כ - אין זה מכריע לדידן, דהא כבר הארכנו לעיל שרק לדעת ר״ת וסיעתו בענין צה״כ אפשר לומר כן, והשו״ע בסי׳ רס״א פסק כדעת ר״ת כנודע, אבל לדעת הגאונים וסיעתם, שכמותם אנו נוהגים - א״א לפרש כן, ולכן לדידן בכל אופן אין להתפלל לאחר שקיעת החמה, ואין להביא ראיה כלל מדברי מרן השו״ע בענין זה.

והנה, בשו״ת יבי״א שם וכן בהלכה ברורה בסי׳ רל״ג האריכו להביא מדברי האחרונים שפסקו שאפשר להתפלל עד צה״כ[1], והביאו מעט מהפוסקים דס״ל שאפשר עד השקיעה, אולם, מצאנו אחרונים רבים דס״ל שזמן מנחה הוא רק עד השקיעה [הרשימה כאן חלקית, בעיקר מה שלא הובא ביבי״א הנ״ל]:

---

1. והביאו שם בשם ספר שערי תפלה למהר״י רקח שכתב שיש יותר מארבעים פוסקים ראשונים ואחרונים דס״ל שאפשר להתפלל עד צה״כ עי״ש. אולם, נראה שאין זה מדויק בדברי מהר״י רקח, דז״ל בדיני תפלת מנחה אות ב׳: מה שכתב מרן ז״ל עד הלילה - הארכתי במקום אחר מכמה רבוותא ומהש״ס ורוב הראשונים ז״ל דהיינו עד צה״כ, וכן האריך הרב שאגת אריה וכו׳ ושיעור זה הוא יותר מחמשה מינוטי אחר תשלום י״ב שעות של יום דהיינו אחר למגר״ב שהוא אקשא״ם שעדיין הוא יום, וזה מוסכם יותר מארבעים פוסקים ראשונים ואחרונים ולשיטת הש״ס בכמה מקומות ואין כאן מקום להאריך ע״כ. והמעיין היטב בדבריו יראה שיש כאן ב׳ נושאים; האחד הוא עצם תפלת מנחה וע״ז כתב שרוב הראשונים ס״ל עד צה״כ, ומהאחרונים הב״ד השאג״א והאדרת אליהו, ולאחר מכן כתב מה נקרא זמן צה״כ והוא 5 דקות לאחר המוגרב, וע״ז כתב שיש יותר מארבעים פוסקים ראשונים ואחרונים ושיטת הש״ס בכמה מקומות שכן הוא, אבל על ענין תפלת מנחה כתב שרוב הראשונים ס״ל כן.
ולעצם דבריו שרוב הראשונים ס״ל עד צה״כ - המעיין במה שהבאנו לעיל יראה שאינו כן אלא אדרבה רובם ס״ל שהזמן הוא עד השקיעה, אלא שראשונים אלו לא היו בדפוס בזמנו [ספר שערי תפלה נדפס בשנת תר״ל] ומהם רס״ג, ספר העתים בשם רה״ג, ר״ש בר׳ נתן, המדריך המספיק, המאורות, ריב״ב, המאירי, ספר הבתים, ר״א מלונדריש ועוד.
ואף אם נאמר שרוב הראשונים ס״ל עד צה״כ - כבר כתבנו שהדבר תלוי במחלוקת ר״ת והגאונים הידועה לענין שקיעת החמה, וגם שם רוב הראשונים שלפנינו ס״ל כר״ת ואעפ״כ מנהג העולם כדעת הגאונים משום שכך הוא האמת, וא״כ גם כאן הדין כן.

לעיל הזכרנו את דבריו המפורשים של **מהרח"ו** בספר עץ הדעת טוב עי"ש, וכ"ד **מהר"ם פרובינצאלו** בתשובה סי' י"א וז"ל ובין למר ובין למר יש הפסק בלא ספק בין סוף זמן המנחה לתחלת הלילה שהוא זמן ק"ש ותפלת הערב, שלרבנן המאחרים בו עד הערב ר"ל הערב שמש - יש זמן רשות ומורגש מאז עד צה"כ ואצ"ל מפלג המנחה עי"ש, ומבואר שעד הערב היינו עד הערב שמש דהיינו שקיעת החמה. וכ"ד הר"ב **סדר היום** שזמנה עד השקיעה ומשם ואילך זמן ערבית עי"ש, וכ"פ **מהר"י חאגיז** בפירושו למשנה עץ החיים בברכות פ"ד מ"א עד השקיעה כדעת ר' יונה עי"ש. וכ"פ **הפר"ח** בקונטרסו הנ"ל, וכ"פ **ר' חיים אלפנדרי** בשו"ת מוצל מאש סי' א' עי"ש. **והמנח"כ** בפרק י' פסק ג"כ כרמב"ם[ח]. **והגינת ורדים** בכלל א' סי' ל"ד כתב בתוך הדברים בפשיטות וז"ל ואע"ג דזמן המנחה מימשיך ומטי עד שקיעת החמה מ"מ כל כמה דמקדים טובא עדיף טפי עי"ש, הרי שכתב שהזמן הוא עד שקיעת החמה. והר"ב **בתי כהונה** ח"ג סי' ד' כתב בתוך הדברים וז"ל וכ"ש שאין השמש על פני הארץ והיה במחשך מיהא **ואין מי שיתפלל מנחה באותה שעה** עי"ש. וכ"כ **בחידושי הרז"ה** בקונטרס בה"ש סי' י"ב וז"ל מה שאמרו תפלת המנחה עד הערב פירושו עד שקיעת החמה תחת האופק כ"כ הגאונים ז"ל, ואם לא התפלל עד ששקעה החמה צריך להתפלל ערבית שתים כ"כ הרמב"ם וכו', ועי"ש בביאור שהאריך שכן עיקר. וכ"כ **החסד לאלפים** בסי' רל"ג וז"ל ולדידי חזי לי דכיון שהוא ספק לילה אין ראוי להתפלל מנחה שאם הוא לילה הוו ברכות לבטלה ושב ואל תעשה עדיף, ויותר טוב שיתפלל ערבית שתים אם טעה או נאנס ולא התפלל עד אותה שעה, אבל דעת רבוותא דמצי להתפלל, לכן תבחר ותקרב ע"כ, וכתב **בנו בהגהה** וז"ל ואע"ג דבספק התפלל חוזר ומתפלל ולא חיישינן לברכה לבטלה מ"מ לא דמי, דהתם הלואי יתפלל כל היום כולו, ועליו תבא ברכת טוב ומשו"ה יצא מן הכלל דקי"ל ספק ברכות להקל, אמנם הכא דלמאן דאמר דהשתא לאו זמניה הוא הוו ברכותיו לבטלה, דאע"ג דיש תשלומין לתפילת המנחה באותה שעה - מ"מ צריך להקדים חובת שעתיה בריש ואם היפך לא יצא עי"ש.

וכן האריך בזה **בספר וזרח השמש** הנ"ל ונעתיק דבריו בדף מ"ב וז"ל עתה שנתברר בראיות ברורות כשמש בצהרים שהיום שאמרו רז"ל יום ולילה שוין הוא מנץ החמה עד שקיעתה ולא נשאר לנו שום ספק וכו' ואנו יושבי א"י רואים ג"כ בחוש הראות שאפילו ביום הקצר לא יש זה היום שיהיה בו י"ב שעות מע"ה עד צה"כ וא"כ נתברר לנו עד הערב הוא עד שקיעת החמה שאנו רואים בלי ספק וכו' עי"ש, ולעיל מיניה כתב ג"כ שמי שמתפלל לאחר השקיעה שתים רעות עושה אחת שכל הברכות לבטלה ושנית קורים עליו מעוות לא יוכל וכו' לפי שלא התפלל תפלת מנחה אחר זמן רב וכו' עיש"ב. וכן האריך והעלה בספר **בני ציון** [ליכטמאן] בסי' רל"ג וז"ל ולדינא פשוט דנקטינן כדעת כל הפוסקים הנ"ל דזמנה עד שקיה"ח, וממילא גם השעות משערינן מהנה"ח עד שקיעתה, ועיין מ"א

ח. אולם, כתב שבדיעבד אפשר להתפלל גם לאחר השקיעה ודלא כרמב"ם עי"ש שנדחק בזה מאוד בטעם הדבר, אולם לדעת שאר האחרונים הנ"ל אף בדיעבד אין להתפלל לאחר השקיעה דהא יש לחוש בזה לסב"ל לדעת הרמב"ם ורוב הראשונים, וגם שלא יוצא ידי תפלה, ועכ"פ גם לדעת המנח"כ אין להתפלל לכתחילה לאחר שקיעת החמה.

סק״ג, ואפילו בדיעבד שנתאחר עד אחר השקיעה לא יתפלל עוד מנחה דהוי ברכות לבטלה לדעת כל הפוסקים הנ״ל אלא יתפלל ערבית שתים, ואין זה ביטל במזיד כיון שאינו מתפלל מכח דעת הפוסקים שכבר עבר זמנה - כן נראה לענ״ד נכון לדינא ע״כ. וע״ע בקובץ ׳מקבציאל׳ קובץ ל״ו עמ׳ ק״א בהערות **הרב נסים כדורי** על הבא״ח גבי תפלת מנחה שהמנהג שמתפללים עד צה״כ שכתב וז״ל וכל זה כתבתי כדי לישב המנהג, מיהו מי שהוא יר״ש לא יתפלל מנחה אפי׳ בזמן שכתב מוה״ר [הבא״ח] דהוא רק בדיעבד אלא צריך להתפלל קודם שקיעת החמה וכמ״ש הרמב״ם בהדיא וכו׳ וכן הוא דעת כמה פוסקים וכו׳, ולפ״ז נלע״ד אם יראה האדם שהזמן מצומצם ואם ילך לבית הכנסת לא ישאר זמן להתפלל קודם שקיעת החמה - מוטב להתפלל מנחה ביחיד במקומו קודם שקיעת החמה מלהתפלל בציבור אחר השקיעה ויכנס בזה בספק ברכות לבטלה והוא פשוט וברור, ואח״כ ראיתי שכן כתב המ״ב עי״ש. הא קמן שפשוט לו כן שעדיף יחיד לפני השקיעה מאשר ציבור לאחר השקיעה, אלא שלפי מה שכתבנו אף בדיעבד לאחר השקיעה לא יתפלל אלא ערבית ב׳ בין ביחיד ובין בציבור.

והנה, המ״ב בשעה״צ סי׳ רל״ג אות כ״א כתב שאף לדעת הגר״א וסיעתו שסוף זמן מנחה הוא בשקיעת החמה - בשעה״ד אפשר לסמוך על דעת ר׳ יוסי במסכת שבת דף ל״ד דס״ל שאף לאחר השקיעה יום גמור הוא בכל זמן בה״ש דר׳ יהודה ואפשר להתפלל מנחה בזמן זה בדיעבד ובשעה״ד עי״ש. אולם דבריו צ״ע, דהא ר׳ יוסי אינו חולק על המושג ׳שקיעת החמה׳ אלא על המושג ׳יום׳ והיינו דס״ל שיום האמור בתורה היינו עד לאחר שלשת רבעי מיל לאחר שקיעת החמה, אבל שקיעת החמה זהו מושג תוכני ומציאותי שעליו אין מחלוקת, וא״כ כאן שפירשו הגאונים והראשונים וכך מוכח בגמ׳ עצמה שבסוף שעה 12 דהיינו בשקיעת החמה לדעת הראשונים הנ״ל - זהו סוף זמן מנחה - גם לדעת ר׳ יוסי כן הוא, אע״פ שעדיין נקרא יום. וראיה לזה מדעת ר׳ יהודה שאפשר להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה למרות שלאחר מכן חשיב עדיין יום ואינו לילה או ספק לילה, אלא שדין התפלה הוא עד פלג המנחה לשיטתו, וה״ה לרבנן דין התפלה הוא עד שקיעת החמה ואינו תלוי בשם יום, ולכן כל הגאונים והראשונים הנ״ל כתבו עד שקיעת החמה בדוקא, ולכן דברי המ״ב צ״ע.

ובשו״ת יבי״א שם צירף עוד את סברת ר״ת בענין צה״כ ועשה ספק ספיקא להתיר להתפלל בבה״ש דידן עי״ש. אולם מלבד מה שיש לדון בעלמא האם מהני לצרף את סברת ר״ת לס״ס, וכמו שהאריכו הרב הנאמ״ן במשנה ברורה מהדורת איש מצליח סוף ח״ג והרב משה לוי זצ״ל בספרו יוסף דעת סי׳ י״א עי״ש - לפי מה שהארכנו לעיל לא שייך בנידון דידן כלל לצרף סברא זו, דהא כאן זו אותה המחלוקת בעצמה, דלדעת הגאונים וסיעתם מוכרחים לומר ששעות היום נגמרים בשקיעת החמה ולפ״ז תפלת מנחה היא עד שקיעת החמה, ולדעת ר״ת **אפשר לומר** כך ואפשר לומר כך [וראיה מדברי הלבוש דהוא ס״ל כר״ת, ואעפ״כ ס״ל ששעות היום נגמרים בשקיעה], אבל לדעת הגאונים מוכרחים לומר דתלי הא בהא, וא״כ אין כאן ס״ס אלא ספק אחד ותו לא. ועוד שאף אם יש ס״ס - אחרי הכל לדעת הגאונים ורוב הראשונים תפלת מנחה היא עד השקיעה שלנו

באופק [דהא הראשונים הנ״ל [לפחות רובם או חלקם] ס״ל כדעת הגאונים בענין השקיעה], וא״כ הס״ס לא עוזר נגד ראשונים ואחרונים מפורשים דלא ס״ל כן.

ועוד יש להעיר שבילקוט יוסף ח״א עמ׳ רל״ו בענין מי שלא אמר יעלה ויבא במנחה של ערב שבת האם יחזור על התפלה בליל שבת שאינו ראש חודש - האריך מרן הגרע״י זצ״ל שאף אם יעשה תנאי נדבה ויש ספק ספקא האם צריך לחזור והאם מהני נדבה בשבת - מ״מ שוא״ת עדיף ואף בתפלה לא אמרינן ס״ס עי״ש, וא״כ ה״ה הכא אף אם היה ספק ספקא - מ״מ אין לעשות כן בתפלה ושוא״ת עדיף.

סיכום

שלושת הנושאים - חישוב שעות היום, חישוב פלג המנחה וסוף זמן תפלת מנחה - תלויים זה בזה. ודעת הגאונים והרמב״ם והראשונים והאחרונים שהיו בקיאים בחכמת התכונה, וכן היא האמת הברורה, שמשערים את שעות היום מהזריחה עד השקיעה, ופלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה וסוף זמן תפלת מנחה הוא בשקיעת החמה. ואם לא התחיל להתפלל קודם שקיעת החמה - יתפלל ערבית שתים. ואף אם יש לו מנין לאחר שקיעת החמה - יתפלל ביחיד קודם שקיעת החמה.

מה. תפלת ערבית קודם שקיעת החמה ביום חול

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אלול תשע"ט[א].

ישנם אנשים שרגילים להתפלל ערבית קודם השקיעה, בעיקר בקיץ שהשקיעה וצה"כ מאוחרים, אולם גם בחורף יש הנוהגים כן. ונראה בעזה"י לברר ענין זה שיש בו איסור לדעת רוב הגאונים והראשונים;

ענין זה נחלק לב' נושאים; תפלת ערבית, דהיינו תפלת העמידה, קודם זמנה, וק"ש עם ברכותיה קודם זמנה.

תפלת ערבית קודם שקיעת החמה ביום חול

בר"פ תפלת השחר נחלקו ר' יהודה ורבנן שלדעת ר' יהודה סוף זמן תפלת מנחה הוא בפלג המנחה ומשם ואילך הוא זמן ערבית, ולדעת רבנן סוף זמן מנחה הוא בסוף היום [בשקיעה או בצה"כ] ומשם והלאה זמן ערבית. ובגמ' בדף כ"ז ע"א השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ונחלקו הראשונים האם צריך לעשות לעולם כחד מינייהו או שיכול לעשות פעם כך ופעם כך;

דעת רוב הראשונים שצריך לעשות לעולם כחד מינייהו; **תר"י** שם כתב בפשיטות שצריך שיעשה לעולם כחד מינייהו [אלא שבדיעבד אם התפלל ערבית מפלה"מ יצא אף לרבנן] עי"ש, וכ"כ **הרשב"א** בחידושיו שם בשם **הגאון** שלא יכול לעשות פעם כך ופעם כך, ואנו שנוהגים להתפלל מנחה עד הערב צריכים להתפלל ערבית רק בערב ולא מפלה"מ עי"ש[ב], וכ"כ **הרא"ש** בסי' ג' בשם הגאון עי"ש. וכ"כ **האשכול** ח"א עמ' 106, **ההשלמה**, **המכתם**[ג], **ספר הבתים** תפלה שער ג' סוף אות ו', **ספר השלחן** לתלמיד הרשב"א תפלה שער ב' **ואבודרהם** בהלכות תפלת מנחה בשם רה"ג עי"ש, וכן הביאו **הריצ"ג** בהלכות שבת עמ' י"ט **וספר העתים** בעמ' 34 והלאה את דברי רה"ג לענין ע"ש ומוצ"ש שצריך שיעשה לעולם כחד מינייהו ואנו שעושים כרבנן אין לנו לעשות כר' יהודה והסכימו לזה עי"ש [וכ"כ הטור בסוסי' רצ"ג בשם ריצ"ג עי"ש]. ועוד הביא העתים שם בשם **הלכות**

א. שם צירפתי גם את המאמר הנדפס לקמן בסי' נ' לענין תפלת ערבית בליל שבת עי"ש, וכאן חילקתים לב' מאמרים.

ב. והב"י כתב בשם הרשב"א [בריש ברכות] בשם ר"ת שלענין תפלה הקלו לעשות תרתי דסתרי וכו' עי"ש, וכבר העירו בטור מהדורת שירת דבורה מדברי הרשב"א הנ"ל בר"פ תפלת השחר שמפורש לא כך, ומה שכתב בריש ברכות זהו בשם התוס', אבל הוא עצמו שם דן רק לענין ק"ש, ולא לגבי התרתי דסתרי של ערבית כמבואר למעיין שם.

ג. אלא שכתבו ההשלמה והמכתם דאע"ג דאסיקנא דעביד כמר וכו' - מתחזי כרבנן וכו' והביאו ראיות שנהגו בזמן חז"ל להתפלל מנחה עד השקיעה, וסיימו ואפילו הכי אי עבד כר' יהודה עבד עי"ש, וכונתם שאם התפלל בדיעבד ערבית מפלה"מ יצא יד"ח, או אם רוצה לנהוג תמיד כר' יהודה יכול לעשות כן וכמו שכתבו מתחלה.

פסוקות וז״ל ובפסוקות דרבנן דצלו של שבת בע״ש ושל מוצ״ש בשבת - ל״ד שבת ומוצ״ש בלחוד אלא בכל יום מצלו דערבית בפלה״מ כד ניחא להו וקיימי כר׳ יהודה, וכל עידן דנפיק זמן תפילת המנחה עייל זמן תפלת ערבית, ודאיצטרכי למימר בע״ש ובמוצ״ש - לפרושי מאי תפלה מצלו, והלכת דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ע״כ, ומבואר גם מדבריו כנ״ל שמי שעושה כר׳ יהודה עושה כמותו בכל יום. וכ״ד **ראבי״ה** בסי׳ פ״ג וז״ל ומסקינן דעביד כמר וכו׳ פי׳ מי שינהוג כל ימיו כחד מיניהו לא ממחינן בידו, ולא שיעשה פעמים כר׳ יהודה ופעמים כרבנן דהוו להו תרי חומרי דסתרי אהדדי בתפלת המנחה ובתפלת ערבית, ומיהו בשעה״ד אין קפידא, ואע״פ שבקושי יש לכוון שלא יאחר המנחה ושלא יקדים תפלת הערב ע״כ, וכ״כ עוד בתשובותיו סי׳ תתקנ״ז א׳ וז״ל גבי תפלת המנחה וכו׳ דעביד כמר וכו׳ והתם א״א לפרש שיעשה פעמים כר׳ יהודה ופעמים כרבנן דהו״ל תרי חומרי דסתרן אהדרי וכו׳ אלא ה״פ המנהיג לעשות כל ימיו כחד מיניהו כאיזה מהן שנהיג יפה עשה, ולכתחלה מיירי התם עי״ש, וכ״כ עוד בריש ספרו בסי׳ א׳ גבי המנהג שמתפללים מנחה וערבית סמוכים להדדי וז״ל ומיהו עלינו לצמצם כמו שנוכל לכל היותר כדי שלא יאחר עונת תפלת המנחה ושלא יקדים בתפלת ערב ובק״ש עי״ש, ומבואר מכל דבריו שהם נהגו כר׳ יהודה וכמו שכתב האו״ז דלקמיה שמתפללים מנחה עד פלה״מ שזה קרוב לשקיעה לפ״ד ר״ת, וערבית משתדלים להתפלל לאחר מכן, אלא שכתב שאין זה מעכב אלא לכתחלה. וכ״ד **האו״ז** בסי׳ א׳ אלא שהוא ס״ל שמנהגנו כדעת ר׳ יהודה ולא כרבנן וז״ל ומנהגינו כר׳ יהודה שבעוד שעה ורביע שעה אנו קורין ק״ש שאז כלה זמן המנחה והגיע זמן ערבית וע״כ קורא ק״ש ומתפלל דהלכה כ׳ יוחנן כדפרישית, וה״פ דעבד כרבנן עבד ׳שלעולם ינהוג כרבנן׳ בין בק״ש בין בתפלה ודעבד כר׳ יהודה עבד מפלה״מ בין בק״ש בין בתפלה עי״ש, וכ״נ מדברי הרוקח בסי׳ שכ״ו שכתב ומסקינן דעביד כמר וכו׳ ׳ונהגו להתפלל מנחה עד הערב׳ עי״ש, ואם איתא שיכול לעשות פעם כך ופעם כך מאי איכפת לן שנהגו להתפלל עד הערב הרי יכול בכל יום להתפלל מנחה לפני פלה״מ וערבית לאחר מכן, אע״כ דס״ל כדכתבו הראשונים הנ״ל שכיון שמנהגנו להתפלל מנחה עד הערב א״כ א״א להתפלל ערבית אף פעם בזמן זה.

והרם״ג בסידורו עמ׳ כ״ו כתב גבי תפלת מנחה וז״ל וזמן בה״ש שמתפללים בו את התפלה הזאת משניכרת ירידת החמה וזה מחציה השני של השעה השביעית עד שקיעת החמה ע״כ. ובדף כ״ח גבי תפלת ערבית כתב וזמן התפלה הזאת ר״ל תפלת הלילה מצה״כ עד עלוה״ש וכו׳ עי״ש, ונמשך אחריו כדרכו בסידור **ר״ש בר׳ נתן** עמ׳ כ״א וז״ל גבול זמן תפלת המנחה מן המחצית השניה של השעה השביעית עד שקיעת השמש בלבד וכו׳ ותפלת ערבית גבול מצותה מצה״כ עד עלוה״ש עי״ש, ולא הזכירו דעביד כמר עביד וכו׳, ולכאורה פסקו לגמרי כרבנן, ואפשר שהם דיברו בהוה וכמו שהעידו הגאונים הנ״ל שהמנהג שמתפללים מנחה עד הערב ולכן ממילא ההלכה היא כרבנן [אע״פ שאפשר היה לנהוג כר׳ יהודה - מ״מ בפועל לא עושים כן]. ואפשר שהם לא גרסו בגמ׳ דעביד כמר עביד וכו׳ וכמו שהביא בספר העתים שם בשם רה״ג שיש שלא גרסו כן בגמ׳ עי״ש, ועכ״פ לדבריהם ודאי שאין להקדים את זמן ערבית לפני השקיעה [ומה שכתבו צה״כ זהו

משום ק״ש, דהא לדבריהם תפלת המנחה זמנה עד שקיעת החמה ומשם ואילך מתחיל זמן תפלת ערבית].

אולם המאירי הביא דעה זו וכתב ואיני נסכם לדעת זה כלל אלא ביום אחד אין ראוי לו להתפלל בו מנחה וערבית אבל מיום ליום אין לחוש כלל ואין כאן משום תרתי דסתרי דבדרבנן לא חיישינן דומיא דשני שבילין וכו׳ עי״ש. וכ״כ הרא״ה דעבד כמר עבד וכו׳ פי׳ ומיהו שאינו נוהג בבת אחת כשניהם אבל כשהוא נוהג בבת אחת כשניהם וכו׳ בהא ודאי הו״ל פושע וכו׳ עי״ש. וכ״ד המרדכי סי׳ פ״ט וז״ל דעבד כמר וכו׳ אהא סמכינן דלפעמים אנו מתפללין תפלת המנחה אחר פלה״מ כרבנן ולפעמים אנו מתפללין תפלת ערבית מיד אחר פלה״מ כר׳ יהודה וכו׳ ויש מהנדזין בדבר משום דנראה כשתי חומרי דסתרי אהדדי וכתב ראבי״ה דסמכינן אדרב דצלי של שבת בע״ש עי״ש. ויש לעיין בדבריו, דהא דברי ראבי״ה ברור מללו דלא ס״ל כן אלא שיעשה לעולם כחד מינייהו, אלא שכתב שאין זה לעיכובא, אבל לא לכתחלה. וכ״כ מהר״ם המובא בתשב״ץ סי׳ תכ״ח וז״ל והר״ם אומר שזה אין לו לעשות שתי קולות בשעה אחת לעשותו לילה ולעשותו יום א״א ביום אחד אבל בשני ימים יכול להיות שעושה אותה שעה לילה ולמחר יום דהא יש יום שאנו מתפללים מנחה ולמחר באותה שעה אנו מתפללים מעריב כדאיתא במס׳ ברכות דעבד כמר וכו׳ ע״כ. וכן מתבאר מדברי האגודה בריש ברכות וז״ל והא דמקדמינן לקרוא בבהכ״נ קודם צה״כ משום דר׳ יהודה וכו׳ דעבד כמר עבד, לכן מיד אחר י״א שעות חסר רביע יכולים לקרוא ק״ש ולהתפלל, ואם פעמים ימשך המנחה שלא התפללו יכולין להתפלל עד צה״כ דעבד כרבנן עבד עי״ש, ומבואר מדבריו שאינו באותו יום, אלא בד״כ מסיימים מנחה לפני פלה״מ וערבית לאחריה, אולם גם אם התעכבו עם תפלת מנחה לאחר פלה״מ סמוך לצה״כ - יכולים להתפלל כרבנן. וגם לפי דעתם - באותו יום אין לעשות תרתי דסתרי.

והמאורות לאחר שהב״ד רה״ג מההשלמה כתב[ד] מיהו נהגו עכשיו ׳ע״י הדחק׳ שעושים פעמים כזה ופעמים כזה ושפיר דמי, דלא גרע מהשכים לצאת לדרך דמקדים וקרי עי״ש, וכ״כ תלמידו ר׳ מנוח בפ״ג מהלכות תפלה ה״ד וז״ל ושמעינן השתא דפלג מנחה אחרון ראוי למנחה ולערבית וכו׳ וע״כ אנו נוהגים עכשיו ׳בשעת הדחק׳ להתפלל מנחה וערבית מפלג המנחה ולמעלה וכו׳ עי״ש. הרי שלא הקלו אלא בשעה״ד ולא לכתחלה, ודלא כדמשמע מדברי המאירי וסיעתו הנ״ל שזה אפילו לכתחלה.

והרשב״ץ בפירושו לברכות לאחר שהביא דברי הגאון [מהרשב״א] כתב ומיהו האידנא נהגו שלא להקפיד בכך ומתפללין שתיהן כאחת ואין למחות בידם משום עת לעשות לה׳ שאל״כ היו מפסידים תפלת מנחה או ערבית בציבור. ואע״ג דטעמא דגאון

ד. והאהל מועד שהביא הב״י בסי׳ רל״ג כתב כן בשם ההשלמה, אולם כנראה לא היה לפניו ספר ההשלמה אלא רק ספר המאורות, ושם לאחר שהעתיק דברי ההשלמה כתב כדרכו השלמה מיהו נהגו וכו׳, והאהל מועד הבין דקאי אדלקמיה, ולא היא אלא קאי אלעיל וכמו שהוא בהשלמה לפנינו, והדברים הנ״ל הם דברי המאורות.

טעמא דמסתבר הוא אבל לישנא דגמ׳ מוכח כמנהגא דילן דאמר דעבד כמר עבד וכו׳ ומשמע שהדבר תלוי ברצון איש ואיש ואין בזה משום הכסיל בחשך הולך דתפלת רבים עדיפא, אלא מיהו יחיד המתפלל בינו לבין עצמו צריך שיזהר שפלג המנחה האחרון שלא יעשנו פעם זמן תפלת מנחה ופעם זמן תפלת ערבית לחוש לדברי הגאון ע״כ, ודבריו צ״ע איך משמע מהגמ׳ דלא כרה״ג מדאמר דעבד כמר וכו׳ שהדבר תלוי ברצון איש ואיש וכו׳ - דהא גם לרה״ג כן הוא, אלא שרה״ג כתב שיעשה כן לעולם, ובגמ׳ אין משמעות לא כך. ועכ״פ הרשב״ץ העיד שהמנהג שמתפללין שתיהן כאחת.

והרמב״ם בפ״ג מהלכות תפלה לא הזכיר גבי תפלת ערבית דעבד כמר וכו׳, וביאור שיטתו כך היא כפי שביארו בדבריו המהרי״ט בתשובה סוסי׳ צ״ז, חדושי הרז״ה סי׳ ד׳, המרכה״מ והעה״ש [ודלא ככס״מ]; בפ״ג ה״ד כתב הרמב״ם גבי תפלת המנחה וז״ל הא למדת שזמן מ״ג משש ומחצה עד ט׳ ומחצה. וזמן מנחה קטנה מתשע ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע. ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה ע״כ. וכוונתו ברורה כמ״ש בפה״מ רפ״ד וז״ל ופלג המנחה כשנשאר ביום שעה ורבע זמנית. ומי שנתפלל עד הערב כלומר עד שקיעת החמה יצא ידי תפלת מנחה ואין זו תשלומי תפלה [כ״ה בתרגום הר׳ קאפח] לפי שפסק ההלכה בזה מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כרבנן עביד ע״כ. ומבואר שהרמב״ם מפרש דברי הגמ׳ אלו לא כשא״ר שמי שרוצה לעשות [לכתחלה] כמר עושה אלא כפשט הלשון דעביד - מי שכבר עשה יצא ידי חובה אבל לכתחלה אין להתפלל מפלג המנחה לא מנחה לחוש לדעת ר׳ יהודה ולא ערבית לחוש לדעת רבנן כיון שלא נפסקה ההלכה בזה. ומה שכתב הרמב״ם ויש לו וכו׳ הכוונה מי שלא התפלל בזמנה יש לו רשות להתפלל עד שתשקע החמה אבל לא שזהו זמנה לכתחלה וכמו שמבואר ג״כ מלשונו בחיבור. וכ״פ הסמ״ג בדברי הרמב״ם שכתב בעשה י״ט תקנו זמנה מט׳ ומחצה וכו׳ ומושכת עד שישאר מן היום שעה ורביע, ׳ובדיעבד׳ עד שקיעת החמה דתנן וכו׳ ומסקינן דעבד כמר וכו׳ עי״ש. ולפי זה אתי שפיר שהרמב״ם לא הזכיר דין זה גבי תפלת ערבית, דהא ס״ל שרק מי שעשה בדיעבד יצא ולא שמותר לעשות כמר או כמר, ולכן בתפלת מנחה דמירי שכבר עבר הזמן כתב שיכול להתפלל מנחה אבל בערבית שעוד לא הגיע הזמן אין סיבה להתיר לו להתפלל קודם הזמן דהא כל הלילה לפניו [ועי׳ לקמן בסי׳ נ׳ לגבי תפלת ערבית בליל שבת לדעת הרמב״ם].

והנה הב״י כתב שעכשיו נהגו העולם להקל בכך ואע״פ שמתפללים תפלת מנחה אחר פלה״מ לא נמנעו מלהתפלל ערבית ג״כ באותה שעה ואע״ג דהוו תרי קולי דסתרן אהדדי אפשר שסומכים על מה שכתב הרא״ש בריש ברכות לדעת ר״ת וכו׳ דבדרבנן הקלו לעשות תרתי דסתרי ושכ״כ הרשב״א בשם ר״ת ואע״פ שהרא״ש דחה דברי ר״ת - מ״מ העולם סמכו על ר״ת עי״ש. וכ״כ האחרונים עפ״י דברי הב״י שזה טעם המקילים.

אולם נראה שלמעשה א״א לסמוך על זה, דהנה דברי ר״ת במלואם הובאו בספר תורתן של ראשונים ח״א עמ׳ 51 ובמגן אבות למאירי ענין י״א ובספר ערוגת הבושם ח״ב עמ׳ 4 ובתשובות הרי״ד סי׳ קט״ז עי״ש, ושם לא נזכר כלל מה דעת ר״ת בענין דעבד

כמר וכו׳ האם באותו יום או ביום אחר או לעולם אלא כתב שלר׳ יהודה מפלה״מ הוי זמן ק״ש וכך נוהגים עי״ש, וכל מטרתו היא ליישב את זמן ק״ש שקוראים לפני צה״כ, אבל לענין התפלה והתרתי דסתרי לא דן כלל שם. ואדרבה ראבי״ה בסי׳ א׳ שהזכרנו לעיל הביא את דברי ר״ת והסכים לזה ואעפ״כ כתב ומיהו עלינו לצמצם כמו שנוכל לכל היותר כדי שלא יאחר עונת תפלת מנחה ושלא יקדים בתפלת ערבית ובק״ש ע״כ. ומבואר שאין לעשות באותו יום תרתי דסתרי. וגם בסי׳ פ״ג כתב שצריך שיעשה לעולם כחד מינייהו וכמו שהעתקנו לעיל. והאו״ז סי׳ א׳ בהביאו דברי ר״ת כתב ומנהגנו כר׳ יהודה שבעוד שעה ורביע אנו קורים ק״ש וכו׳ וה״פ דעבד כרבנן עבד שלעולם ינהוג כרבנן וכו׳ עי״ש. ומבואר מדבריהם שלר״ת יש לנהוג כן לעולם. ומש״כ הרשב״א והרא״ש בשם ר״ת אין זה מדברי ר״ת עצמו אלא כנראה כתבו כן הם אליבא דר״ת ליישב גם את מנהג התפלה שעושים תרתי דסתרי, אבל הם עצמם לא ס״ל כן למעשה אלא שיעשה לעולם כחד מינייהו וא״כ כמאן נהוג עלמא. ועוד שהמדקדק בדברי הרא״ש יראה שכתב ׳שפעמים׳ עושים כרבנן וכו׳ ואין הכרח מדבריו שעושים הכל ביום אחד אלא יום כך ויום כך וכמו שהבאנו לעיל דברי מהר״ם רבו שכתב להדיא שכך המנהג ולא באותו יום וע״ז הקשה הרא״ש דבעינן שיעשה ׳לעולם׳ כחד מינייהו אבל ביום אחד לא שמענו.

נמצא שדעת הגאונים ורוב הראשונים [כ20 במספר] שצריך שיעשה לעולם כחד מינייהו, ואם לא - עביד איסורא, אלא שבדיעבד כתבו מקצת מהראשונים הנ״ל שיצא יד״ח, ושעת הדחק כדיעבד דמי. ודעת מקצת מהראשונים שאם אינו עושה באותו יום תרתי דסתרי שפיר דמי. ור׳ מנוח והרשב״ץ והב״י העידו על מנהג שנהגו לעשות תרתי דסתרי אף באותו יום אולם אין יישובם למנהג מחוור. ובאמת שבשו״ע פסק כדעת רוב הראשונים שצריך שיעשה לעולם כחד מינייהו ולא הזכיר מהמנהג שנהגו להקל בזה, ונראה שחזר בו מקיום המנהג וס״ל שצריך שיעשה לעולם כחד מינייהו, וכן בדין שכ״ד רוב הראשונים וגם ר״ת לא כתב להצדיק את המנהג של תרתי דסתרי.

ויש להוסיף את דברי האברבנאל בספרו נחלת אבות פ״ב על המשנה הוי זהיר בק״ש ותפלה שבא להזהיר שיאמר האדם תפלה וקריאת שמע בעונתה אם בשחרית עם הנץ החמה, ואם בערבית אחרי צאת הכוכבים, ואם של מנחה בעוד שהשמש באורה וזיוה, לא כמו שראיתי וכו׳ וכן ראיתי ביהודים האיטליאנים שמתפללין ערבית מיד אחרי השלימם תפלת מנחה ויעמוד השמש בחצי השמים והם אומרים המעריב ערבים ומסדר את הכוכבים, והיה כל זה להיות התפלות עליהם משא כבד, ולכן יבחרו לומר שתי התפלות מנחה וערבית בשעה חדא, לא כן עשו אבות הקדושים, כי אברהם בבוקר התפלל שחרית, ויצחק בערב התפלל מנחה, ויעקב לא התפלל ערבית כי אם כאשר בא השמש ובצאת הכוכבים. ולכן הזהיר השלם הוי זהיר בקריאת שמע ותפלה, רוצה לומר לאמר אותה בעונתה ע״כ [ותורף פירושו הוא מדברי ר׳ יוסף בן שושן עי״ש].

וע״כ נראה שאם התפלל מנחה באותו יום לאחר פלה״מ יתפלל אפילו ביחיד לאחר השקיעה ולא בציבור לפני השקיעה וכמו שהביא הבה״ל בסי׳ רל״ה בשם הגר״א במעשה רב אות ס״ה עי״ש, דהא לא מצאנו דעה שיש להשען עליה להצדיק לעשות תרתי

דסתרי באותו יום, ואף אם יש דעת יחיד כזו - תפלה ביחיד בזמנה עדיפה על תפלה בציבור שלדעת כמעט כל הראשונים אינה תפלה, ואף שבדיעבד עלתה לו תפלה - מ״מ תפלה ביחיד לכתחלה עדיפה מתפלה בצבור בדיעבד כמו שכתבו כמה אחרונים.

אולם אם התפלל מנחה באותו יום קודם פלה״מ יכול לסמוך בשעת הדחק על הראשונים דס״ל שיכול להתפלל ערבית באותו יום לאחר פלה״מ ואין בזה תרתי דסתרי, אבל בזמנינו ברוב הפעמים אין שעת הדחק דהא המנינים מצויים והאנשים לא הולכים לישון מוקדם כבעבר, ואין סיבה להתפלל לפני השקיעה לאחר פלה״מ, ולכן אף המקפידים להתפלל מנחה גדולה - אין להם להתפלל תפלת ערבית לפני השקיעה, ועבדי איסורא לדעת הגאונים ורוב הראשונים ומרן השו״ע.

ק״ש וברכותיה קודם שקיעת החמה

הנה דעת הגאונים שכל מה שמותר להתפלל לדעת ר׳ יהודה מפלג המנחה זהו תפילת י״ח בלבד, אולם ק״ש וברכותיה אין לקרוא לפני הזמן אלא כשיגיע צה״כ יקרא ק״ש עם ברכותיה; ז״ל **רב פלטוי גאון** [אוה״ג ברכות עמ׳ 1] אל יקרא ק״ש עד שיראה ג׳ כוכבים וכו׳, אבל בע״ש ובמוצ״ש ופעמים שאין לו יין בעירו וכו׳ מתפלל של שבת בע״ש וכו׳, וכן של מוצ״ש בשבת וכו׳, ואינו קורא ק״ש קודם לכן ע״כ. **ובריצ״ג** סוף עמ׳ י״ח ואמר **רב נטרונאי** מתפלל אדם תפלה של שבת בע״ש אבל ק״ש [אינו קורא] עד צה״כ ושל מוצ״ש בשבת וכו׳ וכן נמי אמר רב פלטואי ע״כ. וכ״כ ספר העתים עמ׳ 34 כתב גאון בפירושו הכי הא דאמר מתפלל אדם של שבת בע״ש וכו׳ - תפלה בלחוד, אבל ק״ש - עם יציאת הכוכבים [וכתב העתים שרק בדיעבד יכול לעשות כן אבל לכתחלה בצה״כ עי״ש] ע״כ. וכ״כ הרי״ד בריש ברכות וכך ראיתי כתוב לגאוני בבל דוקא תפלה אבל ק״ש קודם צה״כ לא עי״ש. וכ״כ עוד בשמם בדף כ״ז ע״ב עי״ש. וכ״ד **רה״ג** וכמובא ברשב״א ורא״ש ותר״י.

וכ״ד הרבה מהראשונים; שה״ל סי׳ מ״ח הביא תשובת **הר״א אב״ד** [כצ״ל וכמבואר במאירי ריש ברכות וביותר במגן אבות ענין י״א עי״ש. וע״ע בשו״ת הראב״ד סי׳ קצ״ד בהערות עוד ראיות לזה] וזת״ד בק״ש של ערבית אני נוהג שאני עונה אמן אחר ברכת המעריב ערבים ואהבת עולם וקורא ק״ש עם הציבור וכשיגיע זמן צה״כ אני קורא ק״ש בברכותיה ואיני משגיח לסמיכת גאול״ת. ומה שאני עונה אמן עם הציבור בברכות כי אני ירא משכחה ואם ח״ו אשכח מלקרות את שמע בעונתה אהיה כאחד מן הציבור אע״פ שהן [אינן] קורין את שמע בעונתה וכו׳ דעבד כמר עבד וכו׳ ומי שרוצה להקדים תפלת ערבית מפלה״מ הרשות בידו אבל ק״ש לא תהא אלא בעונתה בצה״כ וכו׳ עי״ש. וכן הסכים **ספר הבתים** שערי ק״ש ריש שער ב׳ שמה שכתב רבינו האי נראה לנו עיקר וכו׳, והרב **ר׳ אשר מלוניל** [בספר המנהגות עמ׳ 17] וכו׳ לא מצא דרך נכון לעשות כהלכה אלא כמו שכתב רבינו האי ע״כ. וכ״ד **הרי״ד** בריש ברכות שכתב ע״ד רש״י ואינו נ״ל לקרוא ק״ש בברכותיה קודם זמנה ולעשות ברכה לבטלה וכו׳. ובהמשך שם כתב נמצא עכשיו שהמיקל בכל אלו התנאים אינו אלא ר״א דברייתא וכו׳ מזמן בה״ש אבל קודם לכן שהוא

יום ברור ליכא מאן דמכשר וכו' וכן הדעת נוטה שהיאך יברך המעריב ערבים ומסדר את הכוכבים מבע"י אלא ודאי לא התיר רב אלא להתפלל אבל לקרוא ק"ש לא ע"כ. וכ"כ עוד בדף כ"ז ע"ב עי"ש. וכן האריך בתשובותיו סי' קט"ז לדחות דברי ר"ת ושיש לחלק בין ק"ש לתפלה עי"ש. וכ"ד **הרא"ה** ברכות ה' ע"א שהאריך למצוא סמך למנהג שקורים ק"ש ומתפללים קודם צה"כ וסיים מ"מ יחידים ובעלי נפש יש להם להיזהר שלא לקרות בציבור אלא שיתפללו עמהם משום דתפלה בציבור עדיפא ולקרות אח"כ ק"ש בברכותיה בעונתה ע"כ. וכ"ד **המנהיג** תפלת מנחה אות פ"ב עי"ש. והנה מדברי הראשונים הנ"ל לבד מהרי"ד נראה שאף שמתפלל לאחר שקיע"ה [שהוא זמן תפלת ערבית להרבה מהראשונים] מ"מ כיון שלא הגיע זמן ק"ש לא יקרא ק"ש כעת אלא בעונתה.

והרבה ראשונים חילקו בזה בין אם שקעה חמה או לא; הנה מדברי הרי"ד הנ"ל מבואר שלאחר שקיע"ה יש צד להקל כיון שיש תנאים דס"ל שזהו זמן ק"ש אבל לפני כן א"א לברך ולקרוא ק"ש. וכ"ד **תר"י** שכתב שאע"פ שאינו לילה ממש מפני שלא יצאו הכוכבים אפ"ה כיון ששקעה חמה והוי לילה לענין תפ"ע כדלקמן ה"נ דיינינן ליה לילה לקריאת הברכות ויכול לומר גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור כיון ששקעה חמה ואינו יכול להתפלל תפלת המנחה משם ואילך עי"ש. ומבואר שלפני שקיע"ה אין יכול לברך ברכות ק"ש דעדיין חמה בעולם[ה]. וכן האריך **המאירי** בריש ברכות לקיים המנהג שקורים ק"ש ומתפללים לאחר שקיע"ה לפני צה"כ שסומכים על התנאים המקדימים שהמוקדם שבהם הוא בה"ש, ועוד שהקורא קודם זמנה יכול לברך כמו לאחר זמנה בשחרית וכמו קודם זמנה משעלה עמוה"ש ואין זה ברכה לבטלה דאין זה ברכות ק"ש ממש וכו' ודברים אלו יש להם מקום אף משקיע"ה הא מ"מ קודם שקיע"ה לא יצא ואע"פ שתפ"ע יש לה זמן אף בתחומה של חמה מפלה"מ מ"מ ק"ש אינה בדין זה שהרי בזמן שכיבה תלאה הכתוב וכו' עי"ש. וכ"כ עוד במגן אבות ענין י"א עי"ש. וכ"ד **הראב"ד והה"ה** וכמו שנבאר; הנה **הרמב"ם** בפ"ג ה"ז כתב ויש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בע"ש קודם שתשקע החמה וכו' ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה אחר צה"כ ע"כ. וכתב הראב"ד אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה והלא צריך לסמוך גאול"ת ע"כ. וכ"כ **הרמ"ך** שם. וכ"כ ההשלמה בדף כ"ז ע"ע. וכתבו **ר' מנוח** ומגדל עוז שגם דעת הרמב"ם כן ע"ע. ומבואר מדבריהם שהמתפלל קודם שקיע"ה אינו קורא ק"ש בברכותיה אלא בזמנה ולכן אין כאן סמיכת גאול"ת. אולם הראב"ד בהשגות על בעה"מ ריש ברכות הסכים כרש"י וכתב שכן אנו נוהגים להתפלל עם הציבור כרגיל ולאחר מכן לקרוא ק"ש בעונתה ללא הברכות עי"ש. וכן ההשלמה בריש ברכות קיים המנהג כן ושאין אלו ברכות לבטלה כמו הקורא לאחר הזמן בשחרית וה"ה קודם הזמן עי"ש [והרא"ה הביא סברא זו ודחאה דהתם

ה. ואף שאפשר לומר שרק לרבנן כתב כן אבל לר' יהודה שזמן ערבית מפלה"מ ה"ה יכול לברך ברכות ק"ש בשעה זו - אין נראה כן. וכ"נ מדבריו שהביא להלן בשם רה"ג. וע"ע בשעה"צ סי' רל"ה אות ו', אולם לפי הנ"ל אין דבריו נראים, ודוק

שמתפלל של יום ביום ועבר זמנו אבל הכא של לילה ביום וקודם זמנו לא עי״ש], וא״כ דבריהם סותרים. אלא ודאי דגבי שבת מיירו במתפלל קודם שקיע״ה מפלה״מ ואילך שזהו תחומה של חמה ואין מקום לק״ש וברכותיה אבל המנהג שהיו מתפללים כל יום היה לאחר השקיעה לפני צה״כ וע״ז כתבו ששפיר אפשר לנהוג כן. וכן מבואר בלשון ההשלמה שכתב ולפיכך נהגו לקרוא ק״ש אחר תפלת המנחה ׳שהוא אחר שקיע״ה אע״פ שאינו צה״כ׳ וסמכו על הירושלמי וכו׳. וכ״כ המכתם בשמו דהא אמרינן לקמן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות וה״ה לקורא קודם זמנה ׳מעט׳ ע״כ.

וא״כ נמצא שעכ״פ קודם שקיע״ה דעת כל הגאונים והראשונים הנ״ל שאין לקרוא ק״ש בברכותיה אלא יתפלל ואח״כ יקרא ק״ש. ודעת ראב״ד, השלמה, תר״י, מאירי, רי״ד לחלק בין קודם שקיעה לאחר שקיעה.

דעת רש״י שיכולים הציבור לקרוא ק״ש קודם זמנה ולקרוא פרשה ראשונה לאחר מכן על המטה. וכתב הרשב״א שכ״ד הראב״ד וריצ״ג והרבה מן הגאונים עי״ש[ו]. וכ״ד ההשלמה ליישב המנהג וכנ״ל. וכן הסכים תר״י שאפשר לעשות כן וכמו שהביא ב״י. וכן יישב הרא״ה את מנהג העולם שכיון שקוראים פסוק ראשון שהוא דאורייתא על המטה ושאר ק״ש עם ברכותיה זה מדרבנן הקלו לקרות כדעת המיקל [פירוש כתנאים שמקילים כבר משקיעת החמה] עי״ש, וכן הסכים אלאשבילי ע״ע. אולם אין הכרח בדעת רש״י וסיעתו שמתירים גם לפני השקיעה, דאפשר שהמציאות בזמנם היתה שמתפללים אחרי השקיעה לפני צה״כ וכדעת ההשלמה ותר״י והרא״ה, ולכן סתמו בזה.

דעת ר״י, בעה״מ ומאירי שאפשר לסמוך על התנאים המקדימים שהמוקדם שבהם הוא משקדש היום והוא משקיע״ה [כ״כ המאירי] ואפשר גם לצאת ידי״ח ק״ש וא״צ לחזור ולקרוא בצה״כ ע״ע.

דעת ר״ת שאפשר לקרוא ק״ש וברכותיה גם קודם השקיעה מפלה״מ כדעת ר׳ יהודה, וכ״ד הראב״ן בסי׳ קכ״ב, וכן הסכים ראבי״ה בסי׳ א׳ עיש״ב. וכן הסמ״ג עשין י״ח כתב בדעה השניה שיש לסמוך בדיעבד על זה שפלג המנחה לילה הוא עי״ש. וכ״כ הסמ״ק מצוה ק״ד שאם הקדים לקרותה מפלה״מ יצא עי״ש. וע״ע באגודה ריש ברכות.

בדעת ר״ח נחלקו הראשונים. האו״ז סי׳ א׳ העתיק לשון ר״ח וכתב שנראה מדבריו כרש״י עי״ש. וספר הבתים כתב שדעת ר״ח כר״ת. וע״ע בראב״ן וראבי״ה. ומ״מ דעת ר״ח שאפשר לקרוא ק״ש ולהתפלל מבע״י וכך היה עושה רב ודחה דברי הגאונים שכתבו שהיה מתפלל ואח״כ קורא ק״ש בברכותיה, והביא ראיה מדקידש רב [ושמואל] ודאי

ו. ויש לעיין דהא הגאונים שהבאנו למעלה ס״ל שלא יקרא ק״ש וכנ״ל וגם ריצ״ג הביא כן בשמם ונראה שמסכים להם. וידידי הרב און אברהם סקלי כתב לי שאין כונת הרשב״א מדבריהם ראיה שאפשר לברך ברכות ק״ש מבע״י, אלא כונתו על הענין השני שכתב שם, שהראשונים הנ״ל סוברים כרש״י שאין יוצאים ידי״ח ק״ש מבע״י [דלא כר״ת] עכ״ד.

שקרא ק״ש קודם לכן עי״ש. אולם הראשונים דחו ראיה זו; ההשלמה בריש ברכות כתב שיש מביאים ראיה זו ולאו מילתא היא דלעולם אימא לך לא קרא ק״ש ואפ״ה יש לו רשות לאכול כיון שלא הגיע זמן ק״ש ע״כ. וכ״כ בקצרה בדף כ״ז ע״ב עי״ש. וכן הביא המכתם כ״ז ע״ב בשם ר׳ משולם [בעל ההשלמה] ע״ע. וכ״כ המאירי בדף כ״ז ע״ב עי״ש. וכ״כ הרא״ה שם וז״ל ותו שמעינן מיניה דבין תפ״ע לק״ש דידיה שרי למיכל מכיון דמתחיל מקמי דמטא זמן ק״ש דהא הכא דאמר שמואל דמתפלל של שבת בע״ש ואומר קדושה על הכוס ושמואל גופיה הוא דאמר דאין קידוש אלא במקום סעודה ובודאי כיון שהתחילו בהיתר אין מפסיקין ע״כ.

וא״כ נמצא שדעת הגאונים ורוב הראשונים שהמתפלל קודם שקיעת החמה לא יכול לקרוא ק״ש וברכותיה אלא יתפלל י״ח בלבד וכשיגיע צה״כ יקרא ק״ש וברכותיה, אולם לאחר השקיעה יש יותר צד להקל בזה כדעת כמה תנאים שהגיע זמן ק״ש וגם אם לא הגיע - חשיב זמן ברכות ק״ש כדעת תר״י וסיעתו.

והנה הב״י בסי׳ רל״ה הב״ד תר״י שכתב כמה דרכים במתפלל קודם הזמן; לקרוא ק״ש בברכותיה עם הצבור ולאחר מכן לחזור ולקרוא ק״ש ללא ברכות בזמנה, להתפלל ללא ברכות ק״ש ולאחר מכן לקרוא ק״ש בברכותיה בזמנה, להתפלל פעמים ופעם אחת בנדבה, וכתב הב״י שלענין הלכה יעשה אחד מהדרכים הנזכרים עי״ש, ובשו״ע שם פסק בפשיטות שיתפלל עם הצבור ויקרא ק״ש בברכותיה ולאחר מכן יחזור ויקרא ק״ש עי״ש. והנה מש״כ תר״י שיקרא ק״ש בברכותיה עם הצבור - מפורש בדבריו שזהו רק לאחר שקיעת החמה קודם צה״כ, אבל קודם שקיעת החמה לא יכול לברך ברכות ק״ש וכמו שהבאנו לעיל משמו, וא״כ ע״כ מש״כ השו״ע שהמתפלל עם הצבור מבע״י יקרא עמהם בברכותיה - מיירי לאחר השקיעה קודם צה״כ, אבל קודם לכן לא. ועוד שהרי השו״ע פסק בסי׳ רל״ג שצריך שיעשה ׳לעולם׳ כחד מינייהו, והאידנא נהגו כרבנן, וא״כ איך יתפללו הצבור והוא עמהם קודם השקיעה, אע״כ דמיירי לאחר השקיעה שבזה יכול להתפלל ערבית וכן לברך ברכות ק״ש וכפי שכתבו תר״י וחלק מהראשונים הנ״ל. ועוד אף אם נאמר שבשו״ע סתם וס״ל שאפשר אף לפני השקיעה - מ״מ בב״י נתן רשות לעשות גם כמו רה״ג וסיעתו להתפלל ערבית בלבד ללא ברכות ק״ש, וא״כ כיון דחזינן שזוהי דעת הגאונים ורוב הראשונים עדיף טפי לעשות כן ולא להיכנס לספק ברכה לבטלה לדעת רבים מהראשונים.

סיכום

אם התפלל מנחה לאחר פלג המנחה - לא יתפלל ערבית באותו יום קודם השקיעה ואף אם יצטרך להתפלל ביחיד עי״ז - יתפלל ביחיד.

אם לא התפלל מנחה באותו יום אלא קודם פלה״מ - בשעה״ד יכול להתפלל ערבית קודם השקיעה.

הנצרך להתפלל ערבית קודם השקיעה יתפלל רק את תפלת העמידה [וכן יקרא ק״ש ללא

ברכות כדי לעמוד בתפלה מתוך ד״ת], אולם ק״ש וברכותיה יקרא כשיגיע זמנה. ואם מתפלל לאחר שקיעה״ח יתפלל כדרכו ויקרא ק״ש כשיגיע זמנה[1].

1. וע״ע בקובץ ׳מנורה בדרום׳ מרחשון תשפ״ג במאמרו של ידידי הרב און אברהם סקלי, שגם האריך בסוגיא זו והעלה כדברי.

מו. סוף זמן תענית ביום רגיל ובערב שבת

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשפ"א.

סוף זמן תענית ביום רגיל

בגמ' תענית (י"ב ע"א) אמר רב חסדא כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית.
ובגמ' פסחים (נ"ד ע"ב) מבואר שכל תעניות, לבד מתשעה באב - בין השמשות שלהן מותר עי"ש. ופשטות הגמרות הנ"ל שהזמן המתיר באכילה הוא בשקיעת החמה ולא בצאת הכוכבים.

דעת ראשונים רבים שסוף זמן תענית הוא בצאת הכוכבים

הב"י (סי' תקס"ב) הביא שכ"ד **ר"ת** (ספר הישר חידושים סי' רכ"א), **תוס'** ע"ז (ל"ד ע"א), **מרדכי** תענית (סי' תרכ"ה בשם **ראבי"ה** סי' תתנ"ח), **ר"פ** בהגהות סמ"ק (סי' צ"ו אות מ"א) ושכ"ד **ר' אלחנן** (בתוספותיו לע"ז ל"ד ע"א), וכן **הרא"ש** בתענית (סי' י"ב) עי"ש.

ויש להוסיף שכ"ד **הר"ש משאנץ** (בתוספותיו לע"ז ל"ד ע"א), **המנהיג** בהלכות חנוכה, הגהות מרדכי שבת (פ"ב סי' תנ"ה) בשם **ר' חזקיה**, **הר"י מלוניל** בתענית (י"ב ע"א), וכ"כ **האו"ז** (ח"ב סי' ת"ד) בדעת רש"י (תענית י"ח ע"ב) שכתב שההשלמה היא עד חשיכה שכונתו לצה"כ עי"ש. ובספר הבתים (שער ה' אות ח') כתב בשם **הראב"ד** שהמתענה לשעות א"צ צה"כ, אבל בשאר תעניות צריך צה"כ עי"ש. וכתבו תוס' ור"פ ועוד ראשונים שהמנהג הוא להתענות עד צה"כ.

והראשונים כתבו ליישב את הגמרות הנ"ל, שמשמע מהן שסוף התענית היא בשקיעת החמה:

בעניין הגמ' תענית שכל תענית שלא 'שקעה עליו חמה' אינה תענית - כתב ר' אלחנן הנ"ל דשקיעה דהתם היינו צה"כ. וכ"כ הרא"ש ועוד.

ובעניין הגמ' פסחים, שמבואר בה שכל תעניות לבד מת"ב בין השמשות שלהן מותר - כתבו ר' אלחנן והר"ש משאנץ שיש לחלק בין אפוקי יומא לעיולי יומא, דבעיולי יומא מותר בשאר תעניות ובת"ב אסור, אבל באפוקי יומא אסור בכל תעניות.

ור"פ בהגהות סמ"ק הוסיף להקשות על מה שפירש ר' אלחנן ששקעה החמה היינו צה"כ, שהרי בגמר שקיעה מתחיל בה"ש וא"כ הוה לנו להתיר בזמן זה. ותירץ ר"פ שאין אנו בקיאים בזמן זה ולכן נהגו להמתין עד צה"כ ואין לאסור מן המנהג עי"ש.

פשטות הגמ׳ וראשונים אחרים שמותר לאכול בשקיעת החמה

והנה, התירוצים הנ״ל הם דחוקים, ופשטות הגמ׳ ועוד ראשונים לא כך אלא שבשאר תעניות מותר לאכול בשקיע״ה דספיקו מותר;:

כ״ד ר״י שהביא ר׳ אלחנן שם, וז״ל: ״ור׳ היה אומר דשמא א״צ להתענות ממש עד צה״כ, מדאמר אפילו בת״ב דבה״ש שלו מותר [לשמואל] וכ״ש בשאר תעניות״ ע״כ. [וכ״כ בספר עץ חיים לר׳ יעקב חזן מלונדריץ (תענית פ״א) בשם ר״י עי״ש]. וכן בסידור **ר״ש מגרמייזא** (סי׳ קכ״ב) כתב: ״מיהו לאחר ששקעה עליו החמה מותר לאכול מיד וא״צ להמתין עד צה״כ״ ע״כ. וכ״ה **בפסקי תוס׳** תענית (אות ל״ב): ״אחר שקיע״ה אוכל וא״צ להמתין עד צה״כ״ ע״כ. וכ״ד **מהר״ם** המובא בתשב״ץ (סי׳ א׳, שהביא הב״ח בסוף סימן תרס״ב) שמי שמתענה בשאר תעניות בחול א״צ להתענות עד צה״כ לבר מתענית הכתובה בתורה ותענית חלום עי״ש. וכ״ד **הרמב״ן** בתורת האדם בענין אבילות ישנה, שכתב: ״ובתענית יחיד שבה״ש שלו מותר כיון שהחמה שוקעת עליו כבר נכנס בתוספת שבת ונגע נמי בבה״ש שלו״ עי״ש. וכ״כ השפ״א בתענית י״ב בדעת הרמב״ן עי״ש. וכ״כ **הריטב״א** בתענית שם, וז״ל: ״ולענין בה״ש של ת״ב קי״ל שהוא אסור. ואפשר שה״ה לתענית ציבור, או אפשר שהוא הנכון דלענין ת״צ הלכה כשמואל דספקו מותר״ וכו׳ עי״ש[א]. וכ״כ הרא״ש (ספ״ב דשבת) בשם **ר׳ יונה**, שלענין יחיד שקיבל עליו תענית דבה״ש שלו מותר - לא הוי בה״ש עד שהכסיף התחתון כרב יוסף, עי״ש. וכן נראה מדברי **הנימוק״י** (תענית י״ב) שכתב: ״כל תענית שלא שקעה עליו חמה פי׳ שאכל קודם שקיעת החמה״ ע״כ, ונראה שהוא מפרש שקיעה כפשוטו. וגם **בר״ח** שם נראה כן שהשלמה היינו עד שקיע״ה עי״ש. וכן נראה מדברי **הרמב״ם**, שאמנם לא כתב את המימרא של כל תענית שלא שקעה עליו חמה וכו׳, אולם כתב בפ״ה שת״ב בה״ש שלו אסור, ומשמע מזה ששאר תעניות בה״ש מותר, ולא חילק בין עיולי לאפוקי.

וכ״ד ריא״ז דבתענית י״ב העתיק מימרת רב חסדא כל תענית וכו׳, ובפסחים נ״ד כתב גבי ת״ב שבה״ש שלו אסור בין בכניסתו ובין ביציאתו עי״ש, ומדויק מזה שבשאר תעניות מותר בין בכניסה ובין ביציאה. ובעירובין ספ״ג כתב ריא״ז המתענה בע״ש משלים תעניתו עד השבת, וכן ת״ב שחל להיות באחד בשבת מתחיל תעניתו מן השבת לפי שאסור לו לאכול בה״ש ע״כ. ונראה מדבריו שאפשר לאכול כבר בה״ש, ולא נראה שזהו דין מיוחד בשבת אלא כדין כל תענית, וכנ״ל. וכ״נ מסתימת **הרי״ד** בפסחים ובתענית שהעתיק כלשון הגמ׳.

וספר הבתים שם כתב בשם יש מי שכתב שבכל התעניות מלבד יוה״כ ות״ב בה״ש שלהם

א. וגם הראשונים דס״ל שת״צ אסורה בה״ש כר׳ דוד ור״ן בפסחים נ״ד - זהו בת״צ דוקא, אבל תעניות שלנו אין דינן כת״צ כמבואר במאירי במגילה ה׳ ע״ב וז״ל כבר בארנו במסכת תענית י״א ע״ב שאין תענית צבור בכבל אלא ט׳ באב בלבד הא שאר תעניות מותרים ברחיצה אף בחמין ׳ואף אין להם שום דין של תענית צבור׳ עי״ש. וכעי״ז בראבי״ה סי׳ תתנ״ד [והובא בקצרה בתוס׳ בתענית י״ג ע״א עי״ש].

מותר וא״צ להמתין עד צה״כ וכו׳ והראב״ד כתב וכו׳ ואע״פ שהראשון נראה עיקר ראוי לחוש לדבריו ע״כ. הרי שמעיקר הדין ס״ל שאפשר לאכול בשקיעת החמה. ובהגהות ר״פ הנ״ל כתב ש׳הרבה בנ״א נוהגים לאכול בשקיעת החמה׳ עי״ש.

ויש להוסיף שכל המחלוקת הנ״ל היא בדעת הסוברים בעלמא כפירוש ר״ת הידוע שיש תחילת שקיעה ויש סוף שקיעה, ולפי דבריו - פעמים שהגמ׳ קוראת לצא״ה - שקיעת החמה. אבל לדעת הגאונים - לא מצאנו שהגמ׳ קוראת לצה״כ - שקיעת החמה, ותמיד שקיעת החמה היא כפשוטה. וע״כ נראה שלדעת הגאונים ודאי שמותר לאכול בשקיעת החמה, וכפשט הגמ׳.

דיון בדברי הגר״א

והנה, הגר״א בביאורו (סי׳ תקס״ב) הביא את דברי הרא״ש בשם ר׳ יונה הנ״ל, וכתב שכן משמעות הגמ׳ שבה״ש שלו מותר. אולם בביאורו (סי׳ רס״א) כתב שאע״פ שלשון הגמ׳ שלא שקעה עליו חמה הוא כפשוטו - מ״מ חיישינן לדעת ר׳ יוסי שעד שלשת רבעי מיל לאחר שקיע״ה עדיין יום ובה״ש הוא כהרף עין ולכן המנהג שצמים עד צה״כ עי״ש. והביאו השעה״צ בסי׳ תקס״ב אות א׳ עי״ש.

אולם זהו דבר חדש שלא נזכר בראשונים כלל לחוש לר׳ יוסי, לא כאן ולא בשאר דוכתי, ובכל מקום כתבו הרמב״ם ושאר הגאונים ׳שקיעת החמה׳ שמשם ואילך הוי בה״ש בין לקולא ובין לחומרא. וגם בראשונים שהבאנו - מבואר שבה״ש מותר, והכונה לבה״ש דר׳ יהודה. <u>ועוד</u>, דהא בגמ׳ מפורש להדיא שלא שקעה עליו חמה, ור׳ יוסי לא חולק על שקיעת החמה אלא עד אמתי הוי יום, וכיון שבגמ׳ מפורש שהתענית היא עד שקיעת החמה ע״כ דליתא לדר׳ יוסי, ודוק.

מסקנה

וא״כ התבאר שיש מחלוקת שקולה בראשונים האם מותר לאכול במוצאי תענית בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים. ופשט הגמרות הוא שמותר כבר בשקיעה. והב״י לא הזכיר כלל מדברי הראשונים דס״ל שמותר לאכול כבר בשקיעה, ולכן פסק בפשיטות שמותר לאכול רק בצאת הכוכבים. אולם להאמור נראה שמעיקר הדין מותר לאכול בכל צום (מלבד ת״ב ויוה״פ) כבר בשקיעה, דהא המחלוקת היא בדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. אלא שראוי להחמיר כדעת הראשונים דס״ל דהיינו צה״כ, וכמ״ש ספר הבתים. וכ״כ השפ״א בתענית י״ב שעמא דבר לאכול בבה״ש ונראה שיש להם על מה לסמוך, עיש״ב. וכן ערוך השולחן בסי׳ תקס״ב האריך קצת בזה וסיים שהסומך על רבותינו אלה להתענות עד בה״ש אין מזניחין אותו, עי״ש.

וע״כ מי שחלש וקשה לו לחכות יכול לאכול כבר בשקיעת החמה, אולם לכתחילה יש להחמיר וכנ״ל.

סוף זמן תענית בערב שבת

אולם נראה שבתענית שחלה בערב שבת, אפשר לכתחלה לאכול בשקיעת החמה ול״צ לחכות לצאת הכוכבים. וזאת, משום שמצאנו לכמה מן הראשונים דס״ל שביום רגיל אפשר לאכול רק בצאת הכוכבים, אבל בערב שבת כתבו שאפשר לאכול כבר בשקיעה:כ״כ **ר׳ אלחנן** בתוספותיו (ע״ז ל״ד ע״א) וז״ל: ״וכשמתענין בע״ש אז ודאי נראה לרבי שא״צ לדקדק ולהמתין עד צה״כ שאין לו להתענות בשבת, וכבר חלה קדושת שבת. והא דאמר בעירובין מתענה ומשלים - יש לפרש עד סמוך לחשיכה, וא״צ להמתין עד צה״כ. ואת״ל דבשאר תענית נמי א״צ להמתין עד צה״כ, יכול להיות מתענה ומשלים ממש כבשאר ימים וכו׳. ועוד מצינו לפרש מתענה ומשלים אם ירצה אבל א״צ להמתין עד צה״כ״ עי״ש.

וכ״ד הראב״ד (עירובין מ״א) שהביא **המ״מ** (שהובא בב״י בסי׳ רמ״ט) שאפשר לאכול בזמן שקיעת החמה, שהיא מתוספת שבת. והנה הראב״ד גופיה ס״ל שבחול מתענים עד צה״כ וכמ״ש ספר הבתים הנ״ל משמו, ולפ״ז ס״ל שבע״ש מתענים עד השקיעה. אולם הריטב״א ס״ל שמתענין עד בה״ש, וכמו שכתבנו לעיל, ובעירובין העתיק את דברי הראב״ד, ולכאורה מאי רבותא דע״ש משאר תעניות. וצ״ל **דהרשב״א** ושא״ר שהעתיקו את דברי הראב״ד ס״ל שכבר מהשקיעה הראשונה אפשר לאכול בע״ש, כיון שזה זמן תוספת שבת משא״כ בשאר הימים, שאוכל הוא רק מהשקיעה השניה שזה בה״ש.

ובדעת הראב״ד גופיה אין ראיה לזה, דהא **המאירי** שם העתיק בשמו שמהשקיעה שהיא זמן תוספת שבת ׳והוא בה״ש׳ עי״ש. וגם דעת הראב״ד נראית כהגאונים ודלא כר״ת (וכמו שהארכתי לקמן בסי׳ מ״ז עי״ש), וא״כ אפשר שהראשונים שהעתיקו את דברי הראב״ד, כהרשב״א והר״ן ועוד, כתבו כן לפי הבנתם, ולכן אין להוכיח מדבריהם לגבי כל תענית.

ומ״מ בע״ש ס״ל לכולהו שאוכלים בשקיעת החמה. וכ״כ במפורש בספר **אהל מועד** שער השבת (דרך א נתיב ג), וז״ל: ״המתענה בע״ש משלים עד שתשקע החמה אבל משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קידש היום, ואם רצה לאכול אוכל שכבר הותר תעניתו ולכך נהגו בתענית שחל להיות בע״ש שאוכלין מיד ששקעה החמה אף על פי שלא יצאו הכוכבים״ ע״כ. הרי שהעיד שהמנהג כן הוא לאכול, בשקיעת החמה בצום שחל בערב שבת.

ויש לצרף עוד את הראשונים דס״ל דהא דפסקה הגמ׳ בעירובין מ״א ע״ב גבי המתענה בערב שבת והלכתא מתענה ומשלים - היינו אם ירצה, אבל אינו חייב להשלים, ויכול לאכול אף לפני שקיעת החמה אם הוא רוצה;:

כ״כ התום׳ שם, וכ״כ **ר״פ** (בתוספותיו שם ובהגהותיו לתשב״ץ סי׳ א׳) שכך עשה **ר״י** בעשרה בטבת שחל בשבת שאכל לפני השקיעה, משום דס״ל שמשלים היינו אם ירצה עי״ש [וכן הביאו עוד ראשונים שם את המעשה הנ״ל וחלקם לא קיבלו פסק זה].

וכ״ד האו״ז (סוסי׳ ק״מ) בשם **ר׳ ברוך מרינשבורק** שמותר להשלים, מיהו אם לא השלים טפי עדיף עי״ש. וכ״ד **ר׳ ידידיה** המובא בתוס׳ שאנץ שהודפס בגמרות שלנו עפ״י מהרש״ל עי״ש. וכ״כ **בתוס׳ הר״ש** (ע״ז ל״ד ע״א), וז״ל: ״והמתענה בערב שבת שמא יש להקל, אף על גב דקי״ל בשילהי בכל מערבין הלכה מתענה ומשלים, ועוד דמתענה ומשלים משמע היינו אם ירצה״ ע״כ [ויש לעיין בסתירת הדברים של הר״ש משאנץ בעירובין הנ״ל לע״ז הנ״ל]. ומבואר בעובדא דר״י הנ״ל דמיירי בעשרה בטבת שחל בערב שבת, ואעפ״כ לא השלים.

ויש ראשונים, שדנו האחרונים בדבריהם, האם דין זה נאמר בתענית יחיד או בתענית ציבור - עי׳ בבירור הלכה להרה״ג דוד יוסף שליט״א (סי׳ רמ״ט אות כ״ח) שהביא את הצדדים לכאן ולכאן. אולם עכ״פ ודאי שיש כמה ראשונים שכתבו להדיא שבעשרה בטבת שחל בערב שבת אין חובה להשלים וכנ״ל.

נמצא שיש לנו ג׳ ספקות להתיר לאכול בצום שחל בערב שבת בשקיעת החמה ולא בצאת הכוכבים:

א. דעת ראשונים רבים שבכל צום מותר לאכול בשקיעת החמה. ב. דעת כמה ראשונים שבתענית שחלה בערב שבת מותר לאכול בשקיעת החמה. ג. דעת כמה ראשונים שבערב שבת אין חובה להשלים את התענית ואפשר לאכול אפילו קודם שקיעת החמה.

וכיון שהתעניות הן מדרבנן, ויש לנו ג׳ ספקות שמהם עולה שדעת רוב הראשונים שאפשר לאכול בשקיעת החמה - נראה שכן עיקר, ואין צורך להחמיר לאכול בצאת הכוכבים.

ומרן בשו״ע (סי׳ רמ״ט ס״ד) כתב בזה״ל: ״אם קבל עליו להתענות בע״ש צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת התענית עד שישלים הצבור תפלתן״ ע״כ. וכתב הבה״ל שם שמשמע בב״י דמצדד להורות כהפוסקים דס״ל דהאי מתענין ומשלימין דקאמר הגמרא היינו אם ירצה להשלים רשאי והאי סוגיא קאי שם גם את״צ כדמוכח שם עי״ש. כלומר שפסק השו״ע שצריך להתענות עד צה״כ הוא רק בתענית יחיד שתלויה בקבלת האדם, אבל בתענית צבור שאינה תלויה בכוונתו - יכול לאכול אף קודם שקיעת החמה.

וכונת הבה״ל באומרו שהב״י מצדד להורות כהפוסקים הנ״ל, היא ממה שכתב הב״י שם על דברי הטור שכתב מתענה ומשלים היינו אם ירצה - ״כ״כ התוס׳ והמרדכי וכו׳ ולא כראבי״ה והרוקח שכתבו שצריך להשלים״ עי״ש, הרי שנראה מלשונו כדכתב הבה״ל, שהוא מצדד לפסוק כדעת התוס׳ וסיעתם שאין חובה להשלים. <u>וכן</u> מתבאר מדברי הדרכ״מ בביאור דברי הב״י שהביא את דברי המרדכי בשם ר״י ׳שיותר טוב שלא להשלים׳ אלא יכול להשלים אם ירצה, וכתב שהיה נראה לו שזו כוונת הטור שכתב מתענה ומשלים אם ירצה, אבל הב״י פירש דבא לאפוקי ׳שאינו מחוייב׳ להשלים, לאפוקי מדברי ראבי״ה והרקח שמחויב להשלים עי״ש.

כלומר שלדעת הב״י - דעת הטור שבתענית ציבור אין חייב להשלים, אבל גם אין עדיפות לאכול לפני השקיעה אלא מה שירצה יעשה, אולם לדעת הדרכ״מ בדעת הטור יש עדיפות לאכול לפני השקיעה. וא״כ חזינן שבתענית צבור בין לביאור הב״י ובין לביאור הדרכ״מ, יכול לאכול לפני השקיעה, וא״כ מה שכתב הטור לאחר מכן, שבתענית יחיד כיון שקיבל על עצמו - צריך להשלים זהו רק בתענית יחיד, אבל תענית ציבור קילא לענין זה משום שלא קיבל על עצמו ממש.

וע״ע בבירור הלכה להרה״ג דוד יוסף שליט״א (סי׳ רמ״ט אות כ״ח) שהאריך במחלוקת האם תענית צבור חמורה יותר מתענית יחיד [ולפ״ז אם בתענית יחיד פסק השו״ע שמשלים עד צה״כ - כ״ש תענית ציבור] או להיפך או ששווים הם. ועכ״פ אין לנו לומר שדעת מרן השו״ע להחמיר בתענית צבור להתענות עד צה״כ.

וראיתי בספר שלחן לחם הפנים [למהר״י רקח] בסי׳ רמ״ט ס״ד שהאריך בסוגיא זו ובסוף דבריו דן בדעת הב״י ונקט שגם בתענית צבור הדין הוא כדכתב הרא״ש שבסתמא צריך להתענות עד הלילה, ורק אם התנה להדיא שיאכל לפני השקיעה יכול עי״ש. אולם הדברים צ״ע, דבתענית צבור לא מהני שאדם פרטי יחליט שרוצה להתענות עד לפני השקיעה, דהרי בציבור תליא מילתא, ופשט דברי הטור והב״י שבכל תענית צבור משלים רק אם ירצה, וע״כ כדכתב הבה״ל שתענית צבור קילא מתענית יחיד, וכמו שכתבנו.

אמנם, הרמ״א שם פסק שיש להתענות בערב שבת עד צה״כ - אולם כיון שבדעת השו״ע אין גילוי להדיא וכנ״ל - ורוב הראשונים דעתם להתיר לאכול כבר בשקיעה וכנ״ל - נראה שלדידן יש להתיר לאכול כבר בשקיעה [ב].

ומבחינה מעשית יש שתי אפשרויות למי שרוצה לאכול בשקיעה בערב שבת:

האפשרות האחת היא להתפלל ערבית בפלג המנחה ולקדש בשקיעה, אולם לדעת רוב הראשונים אין לעשות כן אפילו בערב שבת, לדידן דעבדינן כרבנן שמתפללים עד שקיעת החמה בכל יום (וכפי שהארכתי לקמן בסי׳ נ׳ עי״ש).

קידוש וסעודת שבת קודם תפלת ערבית

והאפשרות השניה היא לקדש בשקיעה, ואח״כ יתפלל ערבית, באופן שימנה שומר שיזכיר לו להתפלל, או שיש לו זמן קבוע להתפלל (שמועיל במקום שומר) - עי׳ בפסקי תשובות (סי׳ רל״ב אות ג׳ ורל״ה או ו׳) בשם האחרונים. וזה עפ״י מש״כ המ״ב בסי׳ רע״א סקי״ד בשם המג״א ושאר אחרונים שאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי עי״ש. אמנם בספר תורת שבת בסי׳ רע״א אות ו׳ חלק על המג״א בזה, וכן בחידושי הגר״א על ברכות כ״ז ע״ב הובא שהגר״א ס״ל לא כך

ב. וע״ע בשו״ת יבי״א (ח״ו סי׳ ל״א) ובשו״ת יחו״ד (ח״א סי׳ פ׳) שנקט בפשיטות שצריך להתענות עד צה״כ, אולם לא עמד בזה שדעת ראשונים רבים שבכל תענית אפשר להתענות עד השקיעה. וע״ע בשו״ת יצחק ירנן (ח״ג סי׳ כ׳ וח״ה סי׳ מ״א) שהעלה שאפשר לאכול בשקיעה, וכנ״ל.

והוכיח כן מלשון הגמ׳ שם עי״ש, אולם בהגהה שם כתבו תלמידיו לדחות ראייתו עי״ש. ובאמת שהדבר מפורש בראשונים כדברי המג״א; **הרא״ה** בברכות כ״ז ע״ב כתב ואין תוספת זה נאסר בקבלתו אלא בקידוש או בתפילה דאילו בדיבור בעלמא לא עשה ולא כלום, וה״ה לענין איסור אכילה ביוה״כ ע״כ. והעתיקו **אלשבילי** שם. וכ״כ **הריטב״א** שבת ל״ה ע״א, עירובין מ׳ ע״ב, תענית י״ב ע״ב ור״ה ט׳ ע״א עי״ש. וכ״כ **אהל מועד** דרך ב׳ נתיב ו׳, וכ״כ **ארח״ח** אות ג׳, וכ״כ **המאירי** בעירובין מ׳ ע״ב עי״ש. הרי שכולם ס״ל שאפשר לקבל תוספת שבת או בקידוש או בתפלה, וא״כ מותר לקדש קודם התפלה. ויותר מזה - הריטב״א שם הכריח כן בדעת חכמים שהם ס״ל שתפלת ערבית היא רק לאחר שקיעת החמה וגם בערב שבת כן [וכפי שכתבנו כך דעת רוב הראשונים], וא״כ לשיטתם איך אפשר לקיים תוספת מחול על הקודש, דהא בדיבור בעלמא ס״ל לריטב״א דלא מהני, וע״כ שיקדש קודם השקיעה עי״ש. ויש להוסיף שכך מתבאר מדברי **הרמב״ם** בפכ״ט מהלכות שבת הי״א שכתב בזה״ל יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט ע״כ, הרי שמותר לאדם לקדש לפני השקיעה, ולא הזכיר הרמב״ם כאן שזה תלוי בתפלה אלא זהו דין ממצות הקידוש שמקדש את השבת אע״פ שלא נכנסה השבת.

וא״כ התבאר דכולהו רבוותא ס״ל כדברי המג״א ושאר אחרונים שמותר לקדש לפני התפלה [ובתנאי שיתחיל בהיתר או שישים שומר וכנ״ל].

אמנם הכה״ח בסי׳ רע״א אות כ״ב לאחר שהביא את הדין הנ״ל כתב בזה״ל מיהו לפי דברי האר״י ז״ל בשער הכוונות לא נכון לעשות כן, שכתב דסדר עליית העולמות והמשכת המוחין הוא מתחיל מקבלת שבת ואחר כך באמירת ברכו ובקריאת שמע ובעמידה ובויכלו ובברכת מעין שבע ואחר כך התשלום הוא באמירת ויכלו שעל הכוס ובברכת הקידוש כיעו״ש, ואם כן אם יבא לקדש ולאכול קודם תפלת ערבית הרי הוא מהפך הסדר הנעשה בליל שבת ע״כ. אולם הבא״ח בשנה שניה פרשת בראשית אות י״ח העתיק בשתיקה את דינו של המג״א הנ״ל, ונראה מדבריו שאין לזה סתירה מדברי רבינו האר״י. וע״ע בפסחים דף ק׳ ע״א בענין המתחיל סעודתו של חול מבע״י וקדש עליו היום שפורס מפה ומקדש, וכך עשו כמה תנאים ואמוראים למעשה עי״ש, ולא חששו שצריך להתפלל קודם ולאחר מכן לקדש כדי שיהיה על סדר העולמות, ואטו התנאים והאמוראים קדושי עליון לא ידעו את סדר העולמות? וע״כ שאין בזה חשש כלל, ויתכן שהאר״י כתב את הסדר הרגיל, אולם אולי יש בחינה גם למי שמקדים את הקידוש, ועכ״פ אם כך נהגו התנאים והאמוראים וכך ס״ל לראשונים ולגדולי האחרונים - אפשר לנהוג כך לכתחלה בלי שום פקפוק וחשש.

סיכום

תענית עשרה בטבת שחלה בערב שבת, לדעת רוב הראשונים אפשר לאכול לכתחלה בשקיעת החמה וא״צ לחכות לצה״כ, וכן עיקר.

מותר לעשות קידוש לפני תפלת ערבית, וכמו שנהגו כמה תנאים ואמוראים, ואין לחוש בזה אף לא לפי הקבלה.

מז. שקיעת החמה דרבנו תם

פורסם בירחון 'האוצר' אדר ב' תשע"ט, וכאן בהרחבה מרובה.

בשנים האחרונות התרבו לומדי ותופסי התורה שעוסקים בענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים, הסבורים שדעת ר"ת כמו שהבינוה האחרונים מוקשה מאוד במציאות אופק א"י וסביבותיה, ועל אף ריבוי הראשונים והאחרונים דסבירא להו כר"ת - א"א לקבל הדברים ולנהוג כמותם בין לקולא ובין לחומרא. והרי זה בבחינת 'בא הרוג ברגליו' שמכריע בין תרי ותרי [ב"ק ע"ד ע"ב], וה"ה הכא כיון שהמציאות ברורה שג' כוכבים בינוניים יוצאים לאחר כעשרים דקות לאחר שקיעת החמה באופק[א] - זו האמת הברורה. אלא שיש הנוקטים[ב] שאכן ר"ת וסיעתו טעו משום שלא היו באופק ארץ ישראל וסביבותיה ולא ידעו ממציאות זו[ג]. ויש הנוקטים שגם ר"ת וסיעתו לא התכוונו לפירוש המקובל אלא דעתם כגאונים, וכפי שהאריך לבסס שיטה זו בשו"ת יצחק ירנן בכמה מקומות, וכבר כתב כן בספר חדושי הרז"ה [בן דורו של הנו"ב] בקונטרס בין השמשות שלו שאמנם הרמב"ן וסיעתו הבינו בדעת ר"ת כפירוש המקובל, אבל הוא האריך לסתור דבריהם וכתב שגם בדעת ר"ת אפשר לכוין שכוונתו כפירוש הגאונים ושסוף השקיעה היינו השקיעה שלנו עיש"ב.

ונראה שגם בזה נחלקו הראשונים בדעת ר"ת ויש ראיות ברורות לב' הביאורים בר"ת:

ראשונים שנקטו כפירוש של היצחק ירנן וסיעתו בדעת ר"ת

תחלה נביא ראיות מכמה ראשונים שנקטו כר"ת - דס"ל כפירוש של היצחק ירנן וסיעתו.

בספר הבתים שערי המלאכות האסורות בשבת שער ו', לאחר שהעתיק את דברי הרמב"ם בפ"ה, כתב בזה"ל: "הר"ש כתב משתשקע החמה מתחילת שקיעת החמה. <u>ור' יעקב כתב מסוף שקיעת החמה ועדיין פני מזרח מאדימין</u>. לביאור ר' יעקב <u>כל זמן שהחמה</u>

א. וכפי שהרחיב בזה בספר 'הזמנים בהלכה' להרב חיים פינחס בניש פרקים מ"ז ונ', והביא עדויות שנעשו בזה עפ"י תצפיות מדויקות, וגם הביא מחכמי אומות העולם שכתבו כן כמסיחים לפי תומם עי"ש. וכן האריך בזה הרב דרור פיקסלר בקובץ 'המעין' גליון נ"ה [תמוז תשע"ה] עי"ש.

ב. כ"כ בספר תולדות יוסף לר' יהוסף שוורץ חלק תבואות השמש דף מ"ג ע"ב בהערה עי"ש. והנה בספר הליכות עולם למרן הגרע"י זצ"ל ח"ג עמ' קמ"ה כתב על בעלי סברא זו וזת"ד ונוראות נפלאתי על דבריהם שנאמרו בלי עיון כראוי שהרי ר"ת בא ליישב את דברי ר' יהודה, ור' יהודה בא"י קאי וכו', ואין ספק שסברת הנ"ל היא שגיאה רבה ופליטת הקולמוס עי"ש. אולם כונת ר' יהוסף שוורץ ברורה, דר"ת לא ידע שיש הבדל בין ארץ ישראל לצרפת, וחשב שכשם שבצרפת אין כוכבים נראים מיד לאחר השקיעה שלנו כך גם בא"י, ולכן כתב מה שכתב, אבל אנו שיודעים שבא"י הדברים כפשוטם - ודאי שכן עיקר.

ג. ואף שהבית יוסף והרדב"ז היו בא"י - זה משום שלא ראו את דברי הגאונים שהביאם מהר"ם אלאשקר, ולא רצו להמציא מעצמם מחלוקת בזה, אבל אם היו יודעים מדברי הגאונים וסיעתם היו מכריעים כמותם עפ"י המציאות.

נראית הוא יום ברור" ע"כ, ומבואר להדיא שהבין בדעת ר"ת שסוף השקיעה היא השקיעה שלנו ומאז מתחיל זמן בה"ש. וכן מבואר **במאירי** שבת ל"ד שכתב שבה"ש לר' יהודה הוי סוף שקיעתה ר"ל **שנכנסה כולה** וכו', ומה שאמרו בפסחים משקיעת החמה עד צה"כ ד' מילין פירושה מתחילת השקיעה שמתחלת ליכנס **והיא נראית עדיין מעט מעט עד שתכנס כולה** ע"כ. וכתב שם כן גם בדעת הרמב"ן [גדולי הדורות] שמתחילת השקיעה זהו זמן תוספת שבת עי"ש[ד]. ובברכות ב' ע"ב כתב המאירי שהקורא ק"ש קודם שקיעת החמה לא יצא, ואע"פ שתפלת ערבית יש זמן אף 'בתחומה של חמה' והוא מפלג המנחה ולמעלה וכו' - מ"מ ק"ש אינה בדין זה וכו', שאין זמן שכיבה בתחומה של חמה לעולם לשום אדם עי"ש, וכעי"ז כתב במגן אבות ענין י"א עי"ש. וברור שכוונתו לפני שקיעת גוף החמה שאז הוא בתחומה של חמה ולאחר השקיעה הוי בה"ש וצה"כ וכנ"ל. וכן נראה גם מדברי **הרי"ד** שבתוספותיו לדף ל"ד האריך מדנפשיה כדעת ר"ת ובסוף הביאו, אולם בפסקיו השמיט כל זה וסתם שמשקיעת החמה הוי בה"ש, ולא עוד אלא שכתב שכשהולכין העורבין לכלובן זהו התחלת בה"ש עי"ש. וגם במסכת פסחים בדף צ"ד לא העתיק את הסוגיא של השקיעה שיש ד' מילין עד צה"כ ואם היה נ"מ בסוגיא זו היה מביאה, אלא ע"כ דנקיט כפשוטו שהשקיעה שלנו היא תחילת בה"ש, ואין נראה שחזר בו, אלא שכך כוונתו גם בתוספותיו, וא"כ לדינא אין נ"מ בזה ולכן לא העתיק את זה בפסקיו. וגם בתוספותיו מבואר כן שכתב שכשהרקיע מתחיל להתאדם בצד מערב זה השקיעה השניה ומאז מתחיל בה"ש עי"ש, וזה השקיעה שלנו. וכן **הריא"ז**, שבדר"כ הולך בדרך זקינו הרי"ד כתב בפשיטות **שכשנכנסת החמה שאינה נראית בעולם כלל הוי תחילת בין השמשות** עי"ש. וכן מבואר בשו"ת **מהר"ח או"ז** סי' קפ"ו שכשהחמה בראש הר הכרמל היא השקיעה שניה לדעת ר"ת ומשם ואילך מתחיל בה"ש עי"ש. ובפסקי **ר' מענדל קלוויזנער** לשבת ל"ד כתב וז"ל כשאין החמה נראית בראשי ההרים הוי סוף שקיעה כפר"ת, מהרי"ח ע"כ. **והנימוק"י** בשבת ל"ד העתיק, כדרכו, את דברי הרמב"ן והר"ן שיש ב' שקיעות וכו', אולם בריש מסכת מגילה כתב הנימוק"י: "שלשה [כוכבים] ודאי לילה ומכאן ואילך מותר לאכול לאלתר **אע"פ שעדיין לא נסתלק אור היום לגמרי שבוחן אדם מטבעות**" עי"ש, ואם נפרש שהשקיעה שלנו היא השקיעה הראשונה ולאחר ע"ב דקות הוי צה"כ - בזמן זה א"א להבחין מטבעות, וגם נסתלק אור היום לגמרי בשעה זו, וע"כ שפירש כראשונים הנ"ל, ומהשקיעה שלנו הוי בה"ש ולאחר כשליש שעה הוי צה"כ ובזמן זה אפשר להבחין מטבעות. וכדברים אלו כתב **בספר הנייר** (הלכות פסח עמ' ע"ה) וז"ל: "וזמן השאיבה מאחר שקיעת החמה מעט בזמן צאת הכוכבים הבינונים קודם שיהא לילה ממש, **וישיעורו כדי שיכיר בין מטבע כסף למטבע זהב**, רבי' יצחק" עי"ש, ומבואר שבצה"כ אפשר להבחין מטבעות, ועוד שכתב להדיא קודם שיהיה לילה ממש, וכתב כן בשם רבינו יצחק [כנראה הוא ר"י בעל התוספות]. **ובספר סודי רזייא** [לבעל הרוקח] (ח"א סוף אות כ') איתא:

ד. וע' באבן האזל בפ"א מק"ש [עמ' י"ב] שכתב שהמעיין בדברי ר"ת, הרמב"ן והרשב"א יראה להדיא שא"א לכוין זה בדבריהם בשום אופן עי"ש, וזה כדכתבנו לקמן בשם כמה ראשונים שמבואר להדיא שהפירוש בדבריהם הוא כמקובל, אולם המאירי לא ס"ל כן אלא כדעת ספר הבתים וסיעתו הנ"ל.

"**ובשלשה כוכבים לילה** זהו ומבדיל בין יום ובין לילה **אבל בבוקר אע"פ שיראו עשרה חשוב יום**" וכו' עי"ש. ומבואר שהזמנים של היום והלילה אינם שוים, וזה מתאים לדעת הגאונים ולא לדעת ר"ת, והרוקח גופיה בספרו בהלכות שבת (סי' נ"א) כתב בסתמא כר"ת שיש ב' שקיעות וכו', וע"כ שפירש כפירוש היצחק ירנן וסיעתו הנ"ל. [וע"ע לקמן שהר"ן כתב שהזמן הוא שוה, ולשיטתו כדעת ר"ת].

ראשונים שנקטו כהבנה המקובלת בדעת ר"ת

אולם, נראה שיש ראשונים ברורים דס"ל כהבנה המקובלת בדעת ר"ת.

בשו"ת מהרי"ל החדשות סימן לא כתב השואל **שאחד מן המורים באטליה** של רומי הורה שלאחר שקיעת החמה שנסתר כל החמה מעינינו, אפי' שעומד בראש הכרמל - קרוי תחילת שקיעת החמה ושיעורו עד סוף שקיעה ג' מילין ורביע רביע, ולפר"ת הוי יום גמור ומתיר במלאכה בע"ש, ור"ל זה לפי הרמב"ן בחידושיו. וכתב השואל ואני תמהתי על זה מאד שמקל באיסור מיתת ב"ד וכו' עי"ש, ולא זכינו לתשובת מהרי"ל שם. הרי שמפורש שזו מחלוקת בין ב' חכמים ראשונים בדורו של מהרי"ל האם ההבנה היא כפירוש המקובל או כפירוש המחודש. **והמאורות** בשבת ל"ד כתב: "וכתוב בהשלמה וכו' התם [בפסחים] משמע משמתחלת חמה לשקוע הכא [בשבת] לאחר גמר שקיעתה [כדעת ר"ת], אך הר"ם כתב משתשקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בה"ש בכ"מ, ולא הזכיר בזה שיעור אחר לא מג' מלין ולא מד' נראה שהלך בדרך הרי"ף" עי"ש. ומבואר שיש מחלוקת בזה בין הרי"ף והרמב"ם לבין ההשלמה, שהלך בדרך ר"ת, ולפי פירוש היצחק ירנן אין מחלוקת ביניהם 'למעשה', דהא תרויהו ס"ל שמהשקיעה באופק יש שלשת רבעי מיל עד צה"כ, ומה לו כי ילין על הרמב"ם שלא הזכיר שיעור אחר של ג' וד' מילין.

וכן מתבאר מדברי **האבן עזרא** בכמה מקומות בפירושו, ונעתיקם כדי שלא יבואו לפרש פירושים משובשים בדבריו. בבראשית (א, יח) כתב: "יום התורה משעת צאת השמש עד בואה, והלילה מעת ראות הכוכבים. וצדקו האומרים עפ"י שלשה עדים. ודע כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה שיראה כמו אור בעבים וכן הבקר אור קודם זריחת השמש" ע"כ עי"ש. ובשמות (יב, ו) בפירוש הארוך כתב: "והנה יש לנו שני ערבים האחד עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ והשני ביאת אורו הנראה בעבים והנה יש ביניהם קרוב משעה ושליש שעה אז יבא בעל קרי אל המחנה וידליק אהרן את הנרות" ע"כ. וביתרו (יח, יג) כתב בפירוש הארוך: "דע כי בקר האמת הוא כזרוח השמש גם יקרא בקר כעלות עמוד השחר שיחל להראות אור בעבים וזה הבקר הוא על דרך מקרה. והערב האמתי הוא בשקוע השמש גם יקרא ערב על דרך מקרה עד עריבת האור וכו' ע"כ מערב עד ערב תשבתו שבתכם. והיה ראוי להיות מערב האמת עד ערב האמת רק חכמינו ז"ל הוסיפו מחול על הקדש ואמרו כי יציאת יום השבת תהיה עד צאת הכוכבים" וכו' עי"ש. וע"ע בספרו כלי נחשת (שער י"ט) שגם שם מבואר להדיא שהשעה ושליש שכתב שזהו צה"כ זהו לאחר שאין השמש נראית על הארץ ומקבילה לזמן עמוה"ש

והם נקראים הנשפים עי״ש. והמצרף את כל דבריו הנ״ל יראה להדיא דס״ל כדעת ר״ת כפירוש המקובל ובשום אופן א״א לפרש בדבריו כפירוש היצחק ירנן וסיעתו.

ובפירוש הר״ן על התורה בראשית (א, יד) כתב: ״כל עת שיאיר השמש על הארץ יהיה יום וכאשר יעדר אורו ממנה ׳לגמרי׳ יהיה לילה ונמצא שאורו סיבת היום אמנם לא יוגבל זמן אורו אלא מצד הכוכבים וזה כי היום והלילה אצל התורה לא יוגבלו כמו שהגבילום חכמי הכוכבים וזה כי היום אצלם מעת הראות השמש עד הסתרו ויתר הזמן כולו אצלם לילה אבל אצל התורה אינו כן כי היום אצלם כל הזמן אשר תאיר הארץ באורו בסיבת השמש גם לא יהיה על האופק וכו׳ ואמנם לא יודע זה כ״א מצד הכוכבים כי כאשר יראו הכוכבים יורו כי כבר סר אור השמש מעל הארץ בצד מוחש והוא התחלת זמן הלילה ולזה אז״ל שיום התורה לכל דיניה הוא מעמה״ש עד צה״כ כי הראותם יגביל תחלת הלילה וההיקש מחייב אע״פ שלא הוזכר זה בדברי חז״ל כי כאשר הראות הכוכבים יגביל תחלת הלילה על המספר ועל השיעור המוגבל המוזכר בדבריהם כן הסתרם על אותו המספר והשיעור בעצמו יגביל תחלת היום והיה אז עליית עמוה״ש כי הסיבה בשתי ההתחלות אחת בעצמה והיא התחלת הראות אור השמש והתחלת עת העדרו שיורו עליהם הכוכבים מצד הראותם והסתרם״ ע״כ. **והאברבנאל** (שם) הביא בסתם את פירוש הר״ן בקצרה והוסיף וכמו שכתב ראב״ע שעה ושליש קודם זריחת השמש יהיה הבוקר אור וכן אחרי בואו שעה ושליש שעה לא יהיה לילה עי״ש. ומבואר שהשוה את פירוש הר״ן עם האבן עזרא, וכפי שכבר ביארנו כוונתם ברורה כפירוש המקובל של ר״ת.

וכן מצאתי בשו״ת התשב״ץ שנדפס מכת״י (ח״ה סי׳ קפ״א) **בתשובת ר׳ יוסף ששפורטש** [בן דורו של הרשב״ש] בענין תינוק שנולד בה״ש באמצע השבוע שדן בענין והביא את דברי ר״ת וכתב בתוך הדברים ג׳ פעמים שהשקיעה הראשונה היא כשהחמה מהלכת תחת ׳הקרקע׳ עי״ש. ועוד כתב שם וז״ל: ״שהרי אנחנו נוהגין להדליק ערב שבת אחר שתשקע החמה תחת הכיפה ומנהגן של ישראל תורה היא״ עי״ש, ומבואר שהיו נוהגים להדליק לאחר שקיעת החמה באופק, וזה כפירוש המקובל בדעת ר״ת [אלא שאין כונתו ברורה האם זה משום שעוד לא רואים ב׳ כוכבים או משום ר״ת עי״ש]. וכן מבואר בספר ערוגת הבושם (ח״א עמ׳ 224) למעיין שם היטב, שההסבר בדעת ר״ת הוא כהבנה הרגילה עי״ש.

קושיות חזקות על דעת ר״ת לב׳ הביאורים הנ״ל

והנה על הפירוש המחודש של היצחק ירנן וסיעתו יש קושיא אלימתא, שהזמן שמהנץ עד חצות הוא יותר מהזמן שמחצות עד השקיעה הראשונה בקרוב לשעה, ובגמ׳ בפסחים צ״ג ע״ב מפורש שהזמן הנ״ל שוה עי״ש.

ומאידך לפירוש המקובל בדעת ר״ת יש קושיא אלימתא מדברי המכילתא בפרשת בא עה״פ החדש הזה לכם, דאיתא שם: ״רשב״י אומר והלא כל הדברות שנדבר עם משה לא נדבר אלא ביום, החדש הזה הראהו בלילה, וכיצד היה מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה ר׳ אלעזר אומר נדבר עמו ביום עם חשכה והראהו החדש בחשכה״

ע״כ. וכבר כתב הרמב״ם בפי״ד מהלכות קידוש החודש ה״ו שאמצע הירח לאחר שקיעת החמה בכמו שליש שעה וכו׳ זה הוא הנקרא אמצע הירח לשעת הראיה עי״ש, וזה מתאים למציאות שהירח בזמן המולד נראה כעשרים דקות לאחר שקיעת החמה באופק - עי׳ בספר הזמנים בהלכה (ס״פ ס״ג), ומפורש במכילתא שזה נקרא לילה וחשכה, אולם לר״ת זהו יום גמור, וא״כ זו ראיה ברורה שכבר כשליש שעה לאחר השקיעה באופק חשיב לילה וחשכה.

ועוד קושיא יש לסברת ר״ת לפירוש המקובל [וכבר הקשה כן היראים בסוף מצוה רע״ד על ר״ת] דהא איתא בגמ׳ שרבא אמר לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורי דרבנן אדשמשי בריש דיקלי אתלו שרגא, והא לר״ת והרמב״ן יש עוד כשעה לאחר שקיעת החמה זמן של תוספת שבת להדלקת נרות, ומה צריך בקיאות לזה, דהא גם אם לא ידע בדיוק מתי שקעה השמש לא יבוא לטעות בשיעור של כשעה. והרמב״ן בתורת האדם הקשה לעצמו קושיא זו וכתב שהרחקה יתירה היא לתוספת משום דלא קים להו בשיעורא דרבנן ע״כ. וצ״ע מה שייך הרחקה לזמן גדול כ״כ. ועוד שהרי כתב הרמב״ן שם שהתחלת זמן תוספת שבת היא מהשקיעה הראשונה ולפני זה א״א לקבל שבת, וא״כ איך אמר להם להדליק נרות, ומסתמא בברכה קאמר, הרי א״א להדליק הנר לפני השקיעה. והמנח״כ עמד בקושיא זו מדנפשיה ותירץ בפרק י״א שכיון שלא היו בקיאים בזמן בה״ש מן הדין היה ראוי שיאסר להם מלאכה מיד אחרי השקיעה מספיקא דאורייתא עי״ש. וצ״ע, דזהו לאחר השקיעה השניה אבל בשקיעה הראשונה עדיין יום הוא וכמו שכתב בשאלתו. וא״כ מפשט דברי הגמ׳ הנ״ל יש קושיא על שיטת ר״ת להבנה המקובלת.

ועוד ראיה יש מהירושלמי גבי תפלת נעילה שרב אמר לשמשו שכשהחמה בראשי האילנות יביא לו את הגלימה להתפלל נעילה, ורצו להוכיח מזה דס״ל לרב שתפלת נעילה היא בנעילת שערי היכל [עד שקיעת החמה], ודחו שרב מאריך בתפלתו היה וסיים בנעילת שערי שמים [בצה״כ] - עי׳ בב״י סי׳ תרכ״ג. ואם צה״כ הוא שעה וחומש [או יותר לדעות שמיל הוא כ״ד רגעים] לאחר השקיעה רחוק מאוד הוא שרב יאריך זמן רב כ״כ בתפלתו. ועוד שההבדל בין ההו״א למסקנת הגמ׳ שם גדול בהרבה, ולא יתכן דפליגי כ״כ. ועי׳ בתורת האדם לרמב״ן שכתב שרב היה מתפלל בליל שבת תפלת ערבית מפלג המנחה עד השקיעה הראשונה שזה ג׳ רגעים, וא״כ אין נראה שביוה״כ האריך כ״כ, אע״כ שמיד אחרי השקיעה מתחיל בה״ש, ולאחר כשליש שעה הוי צה״כ ואתי שפיר.

בירור דעת רב האי גאון

ובעיקר דעת הגאונים שהביאם מהר״ם אלאשקר בסי׳ צ״ו והם **רה״ג, רב נסים גאון ור״א בן הרמב״ם** בספר המספיק - מהר״י פראג׳י בתשובתו בסי׳ מ״ז ועוד אחרונים פקפקו בדעת רה״ג עפ״י חידושי הרשב״א בריש ברכות שכתב בשם רה״ג שיש שקיעה ראשונה ושקיעה שניה עי״ש. אולם בספר האשכול עמ׳ 105 [שהבאתי לעיל בסי׳ מ״ד הערה ב׳] הובאה תשובת רה״ג גבי תפלת מנחה ושם מבואר ששקיעת החמה שאוסרת להתפלל מנחה לפי דעתו היא השקיעה שלנו עי״ש. וכן מבואר בתשובת רה״ג

בביאור הסוגיא בפסחים ק״ה ע״א [שהובא באוה״ג שם] ש׳קדש היום׳ - היינו בה״ש, ולא כמ״ש הרשב״א בברכות שם בדעתו, ודוק היטב. ומה שכתב הרשב״א בברכות [ותוס׳ הרא״ש שהעתיקו] - זהו פירוש שהוסיף הוא בדברי רה״ג לפי דעתו כר״ת ואין זו העתקת דברי רה״ג.

בירור דעת הרמב״ם ור״א בנו

ומה שכתב מהר״ם אלאשקר בשם ר״א בספר המספיק - יש אחרונים שפקפקו בזה ורצו לפרש את הדברים כדעת ר״ת עפ״י דיוקי לשון בדברי ר״א - עי׳ בשו״ת אבני שי״ש [אביטבול] ח״ב סי׳ קי״ח, ובשו״ת ישמח לבב סי׳ י׳ ועוד. אולם עי׳ בקובץ מוריה ניסן תשע״ט מאמרו של הרב יהודה זיבלד שמצא את כת״י הערבי של הקטע הנ״ל בספר המספיק ותרגמו, ושם מבואר שצדק מהר״ם אלאשקר, וכוונת ר״א ברורה כדעת הגאונים, ודלא כאחרונים הנ״ל. וע״ע לקמן שיש המיחסים לר״א את הפירוש בגמ׳ בברכות ב׳ ע״א שמפורש להדיא כדעת הגאונים.

ומעתה הדבר ברור שכך גם דעת **הרמב״ם**, דלא יתכן שר״א יחלוק על אביו בדבר כזה מהותי שיש בו חיוב סקילה והוא תמידי, ולא יזכירו שחולק עליו. אולם משום שעדיין יש המפקפקים בזה נביא ראיות ברורות בדעתו כדעת הגאונים.

האחת, מהלכות תפלה פ״א ה״ז שכתב גבי תפלת נעילה ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה ע״כ. ומבואר להדיא ששקיעת החמה היא בשעה שנסתרת השמש מעינינו.

ועוד, מדכתב הרמב״ם בפ״ז מתרומות ה״ב שהטמאים אוכלים בתרומה לאחר שיעריב שמשן ויצאו כוכבים ׳בינוניים וזה העת כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה׳, ונוסח זה איתא בכתה״י ובסמ״ג - עי׳ ברמב״ם פרנקל שם, והכס״מ הביאו מהסמ״ג, אולם כאמור הסמ״ג העתיקו מהרמב״ם, וא״כ מפורש שזה צה״כ שלנו, כעשרים דקות לאחר השקיעה. ואם ידחק הדוחק לומר אולי כונת הרמב״ם לסוף השקיעה או לשקיעה שניה - אמור לו שהרמב״ם כתב את אותן המילים בפי״ד מקידוש החודש ה״ו לגבי ראיית הלבנה בשעת המולד שהיא כמו שליש שעה לאחר שקיעת החמה עי״ש, ודבר זה ידוע שהוא לאחר השקיעה באופק כעשרים דקות - עי׳ בספר הזמנים בהלכה הנ״ל (סוף פרק ס״ג), וא״כ מפורש בדברי הרמב״ם בירור גמור שאין אחריו פקפוק שהשקיעה שכתב בכל מקום היא השקיעה שלנו, וכמו שליש שעה לאחריה זהו צה״כ, ותו לא מידי.

בירור דעת הרי״ף

הרי״ף הביא רק את הסוגיא בשבת ל״ד, ולא הביא את הסוגיא בפסחים צ״ד, וסתם שקיעה [המוזכרת בשבת ובכל דוכתא] היינו כשהשמש מתכסה מעינינו, דומיא דזריחה שהשמש נראית לעינינו, ומדסתם מוכרח הוא בדעתו שהיינו השקיעה שלנו ובפרט שכ״ד הגאונים.

ומה שהביא הרי״ף את המימרא כוכב אחד יום וכו׳ שזה סותר לכאורה את הדין שמשקיעת החמה הוי ספק לילה - הנה כבר הקשה כן הר״י מלוניל על הרי״ף, ומכח כן פסק כרב יוסף שכל זמן שפני מזרח מאדימין עדיין יום הוא וכדעת בה״ג שפסק כן. והמאורות ג״כ הקשה קושיא זו וכתב ואפשר דתרוייהו [פירוש שקיעת החמה והופעת כוכב אחד] חד שיעורא הוא ע״כ. והמאירי ג״כ הקשה כן וכתב ואפשר שלא הביאוה אלא לשלשה לילה וממה שראיתי לגדולי המחברים שכתבו בשיעור בין השמשות משתשקע החמה עד שיראו ג׳ כוכבים בינוניים. ושמא ראיית שלשה כוכבים והכספת העליון אחד הוא ומתוך שאין הכספת עליון ותחתון ניכרת להמון נתן להם סימן בראיית ג׳ כוכבים בינוניים ע״כ.

וכבר הבאנו לעיל את דברי המאורות שכתב שהרי״ף והר״ם לא הלכו בדרך ר״ת שיש ב׳ שקיעות וכו׳ עי״ש, ומבואר שהבין שדעתם לא כדעת ר״ת וכפי שכתבנו.

ראשונים רבים דס״ל כדעת הגאונים

ולהשלמת הענין אוסיף למנות עוד ראשונים דס״ל כדעת הגאונים, שבשקיעה שלנו מתחיל בה״ש. וזאת, משום שכמה מהאחרונים וגם מאחרוני זמננו נקטו שרוב המוחלט של הראשונים ס״ל כר״ת [להבנה הרגילה] ויש שמנו 30 או 40 או 80 ראשונים, ולעומת זה אין כמעט ראשונים דס״ל כדעת הגאונים ולכן החשיבו את דעת ר״ת להחמיר כמותה וכן לצרפה לספק ספיקא וכדומה. אולם, האמת היא שחלק מהראשונים שהביאו - ס״ל בהבנת הדברים כדעת הגאונים, וכמו שהוספנו עוד ראשונים, וחלקם ס״ל ממש כגאונים וכמו שנבאר:

ראשית, כן מפורש בפירוש ברכות **לאחד מקדמוני חכמי המערב** שנדפס בגנזי שכטר ח״ב עמ׳ 364[ה] וז״ל יש להקשות מאחר דאוקמינן דהאי ובא השמש אביאת האור הוא ומאי וטהר טהר יומא - למה די להו ביציאת הכוכבים **והלא אור השמש ישאר אחר יציאת הכוכבים בעולם זמן ארוך כמו שעה או קרוב ממנה** וכו׳, ושם האריך לתרץ שהואיל ונראו הכוכבים הרי בא אור השמש מעל מקצת העולם, והוא מקום הכוכבים ושלמעלה ממנו מצד המזרח מהרקיע, ואע״פ שעדיין לא נשתקע שאר האור לא מהארץ ולא ממערב הרקיע. ויהיה הציע הדברים שביאת אורו - לא כל האור מהעולם, אלא ביאת האור ממקום הכוכבים שהוא ביאת רובו מהעולם כולו, וקודם לזמן הזה דהוא קודם צה״כ לא בא מהאור דבר שירגיש בו אדם עי״ש. הרי שכתב בהדיא בתור דבר פשוט שמצה״כ עד סילוק אור השמש יש כשעה, וזה ממש כשיטת הגאונים דידן.

וכן מתבאר מדברי רב חפץ גאון **בספר והזהיר** שהביא **האו״ז** בסי׳ י״א וז״ל: ״וכיון שמדליקין נרות לכבוד השבת אסור להם להדליק אלא מבעוד יום וכו׳, <u>וכיון שהחמה</u>

ה. ויש המייחסים פירוש זה לר׳ אברהם בן הרמב״ם - עי׳ בקובץ חצי גבורים קובץ ח׳ אלול תשע״ה מאמרו של הרב עדיאל ברויאר. וכן בקובץ ׳תורת ציון׳ תמוז תשפ״ב במאמרו של הרב אמיתי אילני.

שוקעת בערב שבת אסור ליגע במלאכה ואם **ראה החמה ששקעה** ולא הדליק את הנר אסור להדליק" עכ"ל, ומבואר שכשאין השמש נראית אסור כבר להדליק, דהוי בה"ש. וכן מתבאר מדברי **ר"ח** שהביא **שה"ל** בסי' ס' (שהביא בקצרה הב"י בסוסי' רס"ג) וז"ל: "מי שהדליק את הנר בערב שבת **אחר שקיעת החמה** הרי זה חייב מלקות וכו' **כי כל אחר שקיעת החמה שבת ממש**" וכו' עי"ש, ומבואר כנ"ל [ודלא כמו שנדחק ספר אורות חיים עי"ש]. וכן מתבאר מדברי **ר' פרחיה** בשבת ל"ד שכתב: "משתשקע החמה פירוש **משתראה השמש** כאילו שקעה בצד מערב" ע"כ, ומבואר דתלי בראיית השמש ממש וזוהי השקיעה שלנו ומשם ואילך הוי בה"ש. וכ"ד **ר' יונה** באגרת התשובה (דרש ג' אות ס') שכתב: "כשהאשה מדלקת את הנר בע"ש תזהר בנפשה להדליק מבע"י **שהשמש נראית** ואם היא פושעת בנפשה להדליק **אחר שקיעת החמה** הרי היא מחללת את השבת ואוי לנפשה" וכו'. ומבואר שכשאין השמש נראית הוי בה"ש וקאי בספק חילול שבת. וכן נראה דעת **מהר"ם** בתשב"ץ (סי' קכ"ט) וז"ל: "בעיוה"כ וכו' מותר לשתות אחר שסילק את השולחן **רק שתהא החמה זורחת**" ע"כ, ומבואר ג"כ כנ"ל. וז"ל **ספר מצוות זמניות** [לר' ישראל מטולטולא תלמיד הרא"ש] בדיני יוה"כ שער א' וזמן התוספת יקדים זמן [מה לפני] בה"ש שהוא מעת התעלם השמש מעל פני האדמה עד התעלם אורו מרקיע השמים שהוא הערב אור השמש והוא שיעור שלשת רבעי מיל מהערב הראשון עד צה"כ ע"כ. ובברכות ב' ע"ב מבואר בגמ' שעני אוכל פתו בצה"כ, וכתב **רש"י** שהעני אין לו נר להדליק בסעודתו עי"ש. ומבואר שבצה"כ יש עדיין אור שעני יכול לאכול באור זה [וכעין מש"כ הנימוק"י דלעיל], ובזמן ר"ת באופק א"י לא יתכן זה. וע"ע בברכות ס"ב ע"א לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יצטרך להתרחק. ופרש"י שחרית - קודם היום. ערבית - משחשיכה. כדי שלא יהא צריך להתרחק וכו' - בלילה עי"ש. ומבואר שבשעת חשיכה שזה בצה"כ יש עדיין אור ורק בלילה אין אור, ודוק.

וכן מתבאר להדיא **מדברי הרלב"ג** בפירושו לנחמיה (ד' טו) עה"פ מעלות השחר עד צאת הכוכבים וז"ל: "ובהיות שהשמש הוא סבת היום הוא מבואר שכל מה שיחזק אורו להסתיר הכוכבים ראוי שיקרא יום, ואולם בעלות השחר יקרא יום אף על פי שהכוכבים נראים לפי שהאור ההוא עם שהוא מהשמש הנה הוא הולך וחזק, ועוד שהאדם נעתק אז מהחשך אל האור וימשול מפני זה לראות המוחשים יותר ממה שימשול על זה בתחלת הלילה כשיהיה עדיין קצת אור השמש בפאת מערב וזה מבואר מאד, והנה צאת הכוכבים יקרא כשיראו שלשה כוכבים כמו שבארנו בשרשים הכוללים שהקדמנו לבאור התורה ומזה המקום למדנו שכל זה הזמן אפשר שיקרא יום אלא שהיום יאמר בעצמות וראשונה על זמן עמידת השמש על הארץ" עכ"ל, וזה להדיא כדברי הרוקח שהבאנו לעיל, שעלות השחר הוא הזמן שעדיין הכוכבים נראים בו אולם צה"כ הוא זמן שיש עדיין קצת אור בפאת מערב ומספיק שיראו ג' כוכבים כדי להחשיבו לילה, וזה להדיא כדעת הגאונים וכמנהגנו. וכן מתבאר עוד מדבריו בפרשת יתרו עה"פ זכור את יום השבת שכתב וז"ל: "והנה נסתפק לרז"ל אם תהיה התחלת היום מעת שקיעת החמה או מעת שיסור אורו והוא כשיהיו ג' כוכבים בינוניים, וזה כי אור השמש מונע הראות הכוכבים וכשיראה מהם זה הרבוי אז נשפוט שסר אור השמש **באופן מה**" וכו' עיש"ב, ומבואר להדיא שביציאת

ג׳ כוכבים יש עדיין אור השמש אלא שכיון שכבר רואים ג׳ כוכבים סר השמש ׳באופן מה׳ והוי לילה.

ויש להוסיף עוד שכ״ד **הראב״ד** בספר כתוב שם בריש פסחים, שכתב שהתנא נקט ׳אור׳ לארבעה עשר לומר שהוא צריך להקדים לתחלת הלילה ומפני שעדיין יש שם אור היום ואינו חשך כדכתיב ולחשך קרא לילה עי״ש. וא״כ חזינן מדבריו שיש אור בצה״כ [עי׳ בכתוב שם בדף כ״א ע״ב מדפי הרי״ף שמבואר שזמן הבדיקה הוא בצה״כ ולא בבה״ש, דהא כתב ש׳נגהי׳ היינו צאת הכוכבים, ובריש פסחים מבואר שאור לארבעה עשר היינו ׳נגהי׳ עי״ש], וזה מתאים לשיטת הגאונים באופק א״י וסביבותיה. והנה המנח״כ (שער א׳ פ״ג) כתב דהראב״ד ס״ל כר״ת, מדכתבו הרשב״א והריטב״א ערובין מ״א והמ״מ פ״ה מתענית ה״ה בשם הראב״ד דהא דאמרו שבע״ש מתענה ומשלים לא אמרו אלא שאינו אוכל קודם שקיעת החמה אבל ודאי משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קדש היום ואם רצה לאכול אוכל שכיון שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות ע״כ. ומדכתב מתוספת שבת הוא מבואר דס״ל כר״ת והרמב״ן שזמן תוספת שבת מתחיל מהשקיעה הראשונה, דאם ס״ל כהגאונים והוי בה״ש אין זה תוספת שבת עכת״ד. אולם, המאירי בערובין כתב ומ״מ כתבו גדולי המפרשים בהשלמה זו שאינה אלא עד שתשקע החמה הא משקעה חמה כבר קדש היום מדין תוספת ׳אע״פ שהוא בין השמשות׳ ואם רצה לאכול אוכל וכו׳ עי״ש, וזה להדיא כהגאונים ולא כר״ת. ונראה שכוונתו בזה דהרי חזינן בגמ׳ פסחים ק״ה, לגירסת הגאונים והרי״ף שלזה הסכים הראב״ד בכתוב שם, שהייתה הו״א שאין שבת קובעת עד צה״כ ואין לקדש עד צה״כ [ועי׳ בר׳ דוד ובמאירי שם], ומסקנת הגמ׳ היא שמשקדש היום היינו מבה״ש אסור לאכול ויכול לקדש, ולכן כתב הראב״ד דמשקדש היום דהיינו בה״ש בכל מקום [וכמו שכתב המאירי בהסבר דבריו] היא מתוספת שבת ויכול לקדש, וכמו שהעלו בגמ׳ פסחים הנ״ל למסקנא ולכן אם רצה לאכול אוכל, והדברים ברורים. באופן שברור שדעת הראב״ד היא כהגאונים ולא כר״ת. וע״ע בפירוש הראב״ד לתורת כהנים (שמיני פרשה ו, פ״ח אות ח׳) שכתב: ״מה ביאת שמשו לכשיכנס כולו כאחד שלא יראה ממנו כלום״ וכו׳ עי״ש, ומבואר ג״כ ששקיעת החמה היינו השקיעה הנראית לאחר שנכנס כל גלגל החמה ונכסה מעינינו.

וע״ע בתיקוני הזוהר (תיקון ע׳ דף קכ״ז ע״א) שמבואר ג״כ שבזמן צה״כ שהוא זמן ק״ש דערבית עדיין יש אור קצת להכיר בין תכלת ללבן עי״ש, ופירש **הרמ״ק באור יקר** (כרך ג׳ עמ׳ ר״ב) וז״ל: ״כמא דתקינו מארי מתניתין לקרוא ק״ש בכוכבים דאינון בינוניים דהכי אוקמוה וכו׳ בענין שהוא בתחלת הלילה בעת הערב שמש <u>ועדין לא החשיך שלא נתלבש בשחרות</u> דהיינו כוכבים בינוניים״ וכו׳ עי״ש, וגם זה אינו מתאים לזמן ר״ת [אם כי אין זה ראיה שכך הבין בדעת ר״ת, אלא שכך היא דעתו הוא וכדעת מהר״ם אלאשקר, אולם זו ידיעה חשובה, דהא קי״ל שבמקום שיש מחלוקת בפשט - הקבלה תכריע, וכאן מפורש בתיקוני הזוהר ובפירוש הרמ״ק כדעת הגאונים].

וע״ע בהרחבה בענין זה בספר ׳בין השמשות - מאמרים ומכתבים׳ להרב יעקב חנניה וינגרטן שביאר היטב דברי עוד גאונים וראשונים בענין זה שדעתם כדעת הגאונים.

וכן בקובץ 'תורת ציון' תמוז תשפ"ב מאמרו של הרב אמיתי אילני שהאריך ג"כ בדעת הגאונים לבאר שיטתם דלא כמי שרצה לומר שהם סוברים כדעת ר"ת עיש"ב.

סיכום

וע"כ נראה דהעיקר הוא כדעת הגאונים והרמב"ם וסיעתם ואין צורך ואין טעם להחמיר כדעת ר"ת וסיעתו[ו], מאחר והאמת ברורה שלא כדבריו [עכ"פ להבנה הרגילה], וכ"ש שלא להקל כמותם ולצרפם לס"ס[ז].

וזה מלבד הענין של העושה כחומרי דמר וכחומרי דמר דחשיב כסיל, וכפי שהארכתי לעיל בסוף סימן י' עי"ש.

ו. **הערת הרב אהרן גבאי**: וכן עיקר להלכה ולמעשה, וכן נהגו כל קהילות הספרדים עד זמנו של הרב עובדיה יוסף, וכן מנהג העתיק של כל קהילות ישראל במזרח ובצפ"א. ואמנם קהילות אירופה נהגו לאחר הרבה את צאת הכוכבים, אבל זה מתאים לאופק שם דוקא. באופן שכדעת הגאונים מוכח ממנהג קהילות רבות, ואפשר להתאימה גם עם מנהג שאר כל קהילות ישראל, אבל דעת ר"ת וסיעתו נסתרת ממנהג כל קהילות המזרח וצפ"א, ואין לה ראיה מכרעת ממנהג קהילות אירופה ודוק.

ז. **הערת הרב בנימין לוי**: כן העלתי גם אני בירחון 'אור תורה' [אלול תשע"א] בעיקר מהטעם שמבואר בראשונים וחלק מהאחרונים שאין מחלוקת בין ר"ת לגאונים לענין דינא, ומה גם שהמציאות שנגד עינינו כהגאונים, ולכן אין שום ענין להחמיר בזה וק"ו לא לצרף שיטה זו לספק ספקא. ומה שמרן זיע"א ביביע אומר חיזק חומרא זו ואף צירף לספק ספקא בכמה מפסקיו, הוא משום שלא עמד על בירור ענין זה, ויתכן מאד דאי הוה שמיע ליה הני ראיות יתכן שהיה חוזר בו, דהא לא הוי אלא חומרא לשיטתו.

מח. ברכה על הדלקת הנר ביו"ט

פורסם בירחון 'האוצר' אלול תשע"ח וכאן בתוספת ובהרחבה[א].

'מצות' הדלקת נרות שבת מוזכרת בתלמוד במסכת שבת דף כ"ה ובעוד מקומות במדרשים כנודע, 'וברכת' הדלקת הנרות בשבת מוזכרת בדברי הגאונים שנביא לקמן, וכך ההלכה והמנהג פשוטים, אולם לענין הדלקת נרות ביו"ט וברכת ההדלקה אין הדברים פשוטים, ויש בזה עיקולי ופשורי, בעיקר למנהג הספרדים, וכמו שנבאר בעזה"י.

הנה מרן הגרע"י זצ"ל בכמה מקומות מספריו [מהם בשו"ת יחו"ד ח"א סי' כ"ז ובחזו"ע שבת ח"א מדף רי"ז והלאה] האריך לקיים את פסק השו"ע בסי' רס"ג ס"ה שיש להדליק ולברך על הנרות ביו"ט, ופסק שגם התימנים צריכים לנהוג כן. ולעומתו, הגר"י רצאבי שליט"א חיבר קונטרס בשם 'נר יום טוב', שבו האריך לקיים את מנהג חלק מהתימנים שלא מברכים על הנר ביו"ט.

ובאמת נראה שהעיקר שגם הספרדים צריכים שלא לברך על הנר ביו"ט, ורק האשכנזים, שנהגו בזה מקדמת דנא, יכולים להמשיך במנהגם, וכמו שנבאר.

הנה את מקור דין הדלקת הנר ביו"ט כתב הב"י בסי' רס"ג, וז"ל כתוב בהגמ"י פ"ה ובמרדכי פרק ב"מ דאיתא בירושלמי דגם ביו"ט צריך לברך להדליק נר של יום טוב ע"כ. ומקור דברי המרדכי הם מראבי"ה סי' קצ"ט. וכ"כ הרוקח בסוסי' ש"ב בסתמא והאו"ז בסי' שס"א בשם הירושלמי. וכ"כ בעל משמרת המועדות שהובא ברד"א, שצריך לברך על הנר בלילי יו"ט עי"ש. וכן הביא בספר מזוקק שבעתים כת"י [פריס קלגסבלד 70] בפ"ה מהלכות שבת בשם בעל המכתם. וכ"ה בספר הלכות איטלקי לרבי יחיאל בר' יקותיאל [הובא בהגש"פ מדרש בחדוש עמ' ל"א הערה 107] וז"ל וביו"ט מזכיר של יו"ט, ואם הוא שבת ויו"ט אם יש לו שתי נרות מברך על הראשון של יו"ט ועל השני של שבת, ואם אין לו אלא נר אחד אומר להדליק נר שליו"ט ושלשבת, אבל של שבת ויו"ט לא, שכיון שבירך על שלשבת אין לו רשות להדליק נר אחרת ע"כ. ודבריו מחודשים בענין מספר הברכות וסדר קדימתן[ב].

א. ובירחון 'האוצר' התפתח פולמוס נרחב במשא ומתן על ענין זה. והרוצה להרחיב יעיין שם.
וידידי הרב אהרן גבאי שליט"א האריך בענין זה ובעיקר במהות 'ספר ירושלמי' בירחון 'האוצר' כ"ז ניסן תשע"ט ומסקנתו כמסקנתי עיש"ב.

ב. וראיתי בילקוט יוסף החדש על יום טוב עמ' תס"ח שמנה 25 ראשונים דס"ל לברך, ויש להשיב על הרבה מדבריו ונכתוב בקצרה;
מנה שם את מהר"ח או"ז בקיצור פסקי האו"ז וכן את הגהות אשרי במסכת ביצה פ"ד בתור ב' דעות. **אולם** אין אלו ב' דעות דהא מהר"ח או"ז בקיצור פסקי האו"ז רק מסכם ומקצר את דעת אביו ואינו מביע דעה שלו, וכן ההגהות אשר"י הנ"ל מקורו מדברי האו"ז בסי' שס"א וכפי שכבר כתב הבני ציון בסי' רס"ג [אע"פ שלא צויין בסוף ההגהה מקורה - מ"מ המעיין יראה כן להדיא], וגם הוא אינו דעה

והנה לפנינו בירושלמי ליתא לדין זה, והזכירוהו רק חכמי אשכנז הנ״ל, וכבר נודע מה שכתב ר״א אפטוביצר במבואו לספר ראבי״ה עמ׳ 275 והלאה [וכן בהערותיו לספר ראבי״ה עצמו, במהדורתו, במקומות שציין במבוא שם] שלחכמי אשכנז הנ״ל היה ירושלמי שנוספו בו דברים בגוף הירושלמי בזמן הגאונים [בארץ ישראל כנראה] ואין זה הירושלמי המקורי שהיה לשאר הראשונים, וכינה ירושלמי זה בשם ׳ספר ירושלמי׳. וחכמי אשכנז הנ״ל לא ידעו מזה והביאו ממנו כמה ראיות, בחשבם שזהו הירושלמי המקורי [ובמעט מקומות הרגישו בזה שיש הוספה של גאון וכדומה, אבל ברוב המקומות לא הבחינו בזה], וזה אחד מהמקומות הנ״ל. וכבר נמצא שרידי ירושלמי זה ופרסמו פרופ׳ יעקב זוסמן ב׳תרביץ׳ כרך 65 חוברת א׳, וב׳קובץ על יד׳ ספר י״ב (כ״ב) עיש״ב דברים ברורים בזה [ושם ציין לכל החכמים שדנו בענין זה והסכימו לדעת רא״א][ג].

אבן, כאן יש ראיה גדולה שאין זה ירושלמי, דהא האו״ז בהלכות ע״ש סי׳ י״ג הביא ירושלמי זה במלואו וז״ל ואמרינן פרק הרואה בירושלמי המדליק נר בלילי יו״ט אומר אקבו״צ להדליק נר ׳לכבוד׳ יו״ט וא״צ לומר זמן, בלילי שבת אומר אקבו״צ להדליק נר לכבוד שבת, ופרק המביא כדי יין ירושלמי המדליק נר לילי יו״ט אומר אקבו״צ להדליק נר של יו״ט ע״כ. והנה ידוע שברכת הדלקת הנר בשבת אינה מוזכרת בתלמוד, והגאונים

בפני עצמה אלא העתקה של הפוסקים האחרים על דברי הרא״ש כנודע.

כמו כן מנה את הארח״ח והכל בו לב׳. **אולם** כבר נודע שאין אלו ב׳ פוסקים אלא חד הוא. **ולא עוד** אלא שמנה את הכל בו פעמיים! גם באות י״א וגם באות כ״ד עי״ש.

עוד הביא שם הרבה ראשונים שכתבו שמדליקים נר ביו״ט ודייק מזה שגם מברכים ומהם בעה״מ, הרא״ש, המאירי, הר״ן, הר״י מלוניל. **אולם** אין מזה ראיה לענין הברכה דהא ודאי שמדליקים נר לכבוד יו״ט ואטו ישבו בחושך ביו״ט אלא שהראשונים כתבו כמה סברות למה אין צורך לברך או משום שלא שייך תקנה דשלום בית או משום שלא תקנו עונג יו״ט, וא״כ אין שום ראיה מראשונים אלו דס״ל לברך, ואדרבה אנו הבאנו ראיה ברורה בדעת המאירי דס״ל שלא מברכים דהא ס״ל שאין עונג יו״ט וס״ל שהברכה בשבת היא משום עונג שבת עי״ש.

וכן מה שהביא בסוף בשם הלקח טוב - **המעיין** יראה שאין זו ראיה, ואדרבה אנו הבאנו ראיה מהטעמים שכתב להדלקת נר שבת שזה רק בשבת ולא ביו״ט.

ומה שנשאר מהראשונים הם רק רבני אשכנז והם ראבי״ה, או״ז, הרוקח, האגודה, מהר״ם, מרדכי, הגמ״י, תה״ד בלקט יושר, ספר המנהגים, מהר״ש, מהר״י ווייל, וכן המכתם ובעל משמרת המועדות ואולי הארח״ח שהם מרבני פרובנס. **אולם** רבני אשכנז כחד חשיבי משום שאצלם נהגו כך וגם הם לא ראו שיש חולקים עליהם ובודאי שכולם ינהגו לברך במשך כל הדורות ואין משמעות לכל הראשונים שנהגו כך כיון שבודאי נהגו כן עוד עשרות ומאות ראשונים שאנו לא יודעים שמם ואטו נמנה שיש מאות ראשונים דס״ל כן? אלא זה מנהג אשכנז שנמשכו איש אחרי איש עפ״י הירושלמי שהביאו, ואין להם סיבה לא לנהוג כן, אבל בפרובנס רוב הרבנים ס״ל שאין מברכים, וכן בשאר ארצות, וגם דחו את הירושלמי שהביאו רבני אשכנז.

ולכן מה שכתב בילקוט יוסף הנ״ל שיש לקבל באימה את דברי הראשונים שכך מפורש בירושלמי - באותה מדה יש לקבל באימה את דברי ר׳ אביגדור כ״ץ דס״ל שאין כזה ירושלמי, וכן מתבאר מדברי כל הראשונים האחרים שלא ס״ל ירושלמי זה, והו״ל מחלוקת אם יש כזה ירושלמי וקי״ל סב״ל.

ג. ודלא כמ״ש הרב דוד דבליצקי בהוצאתו המחודשת והמדוייקת של ספר ראבי״ה [בני ברק תשס״ה] בעמ׳ י״ב ואילך עי״ש, והמעיין בדברים היטב יראה שהצדק עם רא״א.

דנו אם מברכים או לא - עיין לקמן, ואף אחד לא הביא שיש 'ירושלמי' להדיא שמברכים, והרי זה פלא. ומכאן, שאין זה ירושלמי כלל אלא הוספה שלא היתה לאף אחד מהראשונים האחרים, וא"כ יגיד עליו רעו על ברכת הדלקת הנר ביו"ט, שאין זה בירושלמי כלל, ולכן אין לסמוך על ירושלמי זה בתור מקור קדום לברכה על הדלקת הנר ביו"ט.

ובאמת נראה שרק חכמי אשכנז הנ"ל ס"ל לברך עפ"י הירושלמי הנ"ל, אולם בשאר ארצות שהם בבל, תימן, איטליה, פרובינצא ואף צרפת ואנגליה [שבד"כ קרובים במנהגם לאשכנז] לא ברכו על הדלקת הנר ביו"ט וכמו שנבאר;

הנה רע"ג, רס"ג, הרמב"ם והטור לא הזכירו ברכה על הדלקת הנר ביו"ט, וכבר דייק כעי"ז **המנהיג** בעמ' קמ"ז [בהוצאת מוסד הרב קוק] מדברי השאילתות וז"ל ובב"ר ויברך א-לוהים את יום השביעי ר"א אומר ברכו בנר. פעם אחת הדלקתי את הנר בע"ש ובמוצ"ש מצאתיו דולק ולא חסר כלום. למדנו מזה שאין מברכים על הנר בלילי יו"ט וכ"כ **רב אחא** בנר שבת לברך להדליק ולא הזכיר נר של יו"ט ע"כ, ומבואר שדייק מזה שלא הזכיר לברך על הנר ביו"ט שאין מברכים, וכך גם דעתו הוא, וא"כ גם מהגאונים והראשונים הנ"ל ניתן לדייק כן.

ובאמת שבספר לקט יושר עמ' 49 כתב וז"ל כתב הר"א קלוזנר הא דכתב באו"ז במסכת ביצה אקבו"צ להדליק נר של יו"ט לא דק משום דלא אתא לאשמעינן הנוסח כלל אלא אשמעינן דצריך לברך בנר של יו"ט שלא תאמר הואיל ויכול להדליק לצורך ולהשתמש בנר בכל אשר ירצה אין מצוה לקבוע נר לכבוד יו"ט ולא דמי לשבת דצריך עכ"פ לקבוע נר קמ"ל דצריך לברך ולכן לא דק בנוסח וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שבאמת יש סברא גדולה שלא לברך, וא"כ כל הגאונים והראשונים שלא כתבו חידוש זה שצריך לברך באמת ס"ל שאין לברך, דהא זוהי הסברא הפשוטה, ורק האו"ז וסיעתו שמצאו 'ירושלמי' דס"ל לברך כתבו כן. ובהלכות יו"ט עמ' 103 כתב הלקט יושר ואמר לי אינך צריך להדליק ביו"ט. לפעם אחרת אמר לי צריך להדליק ביו"ט עי"ש. ונראה מדבריו שבתחלה ס"ל שא"צ להדליק נר ביו"ט ולבסוף חזר בו וס"ל שצריך להדליק, וא"כ גם הוא לא היה ברור לו כ"כ שמדליקים נר ביו"ט.

ועוד ראיה דס"ל כן לכל הגאונים והראשונים, לבד מחכמי אשכנז, דהא הו"ל לכתוב את נוסח הברכה אם היא להדליק נר של יו"ט או של רגלים או שצריך לפרט הרגל פסח שבועות וסוכות וכד', ועל כן א"א לומר דמדכתבו שמברכים על נר שבת ה"ה על נר יו"ט, דהא אין אנו יודעים מה הנוסח וע"כ דס"ל שאין מברכים כלל על של יו"ט.

ועוד דהא הגאונים דנו אם מברכים על נר שבת, דהא לא מוזכר בתלמוד דבר על ברכתו, וכתבו רב נטרונאי גאון, רב האי גאון והמנהיג בשם רב אחא משבחא - עי' באוה"ג שבת עמ' 27 - דמדאמר רבא בדף כ"ה ע"ב הדלקת הנר בשבת חובה א"כ ודאי שמברכים עליה עי"ש. וא"כ ביו"ט, שלא מצאנו בתלמוד שהדלקת הנר בו היא חובה, הדר דינא שאין מברכין עליו. והרי לדעת ר' משולם (ספר הישר חלק השו"ת סי' מח אות ה) אין מברכים גם על נר שבת, ורס"ג בסידורו עמ' ק"ט כתב ורובינו מברכים על נר שבת להדליק

נר השבת עי״ש, ומבואר שלא כולם היו מברכים גם על נר שבת. וא״כ אין לנו אלא מה שמפורש בדברי הגאונים והרמב״ם, עפ״י הגמ׳, שנר שבת חובה, אבל ביו״ט, שלא מצאנו כן, ודאי שאין מברכים לדבריהם.

ומצאנו עשרה ראשונים מפורשים דס״ל שאין מברכים על נר יום טוב;

מחכמי <u>פרובנס</u>. הזכרנו לעיל את דברי **המנהיג**. וכ״כ **ר׳ גרשון בר׳ שלמה** [בעל השלמן], שהביא הרד״א בפירוש משנת במה מדליקין מ״ו, וז״ל הדלקת נר יו״ט לא נהגו לברך שאינה מצוה וחובה כמו בשבת שהיא מכלל עונג שבת אבל ביו״ט שמחת יו״ט מצאנו עונג יו״ט לא מצאנו[ד] ע״כ. וכן **בספר האסופות לאחד מחכמי פרובנס לפני כ700 שנה** שנדפס בקובץ ׳נתיבות תורה׳ א׳ בסי׳ י׳ כתב וז״ל ועל ברכת הנר ביו״ט לא נהגו לברך, וכ״נ מדעת הר׳ משה ז״ל שכתב כי נר שבת מכלל עונג שבת היא, אבל ביו״ט שאינו עונג שאין עושין ג׳ סעודות א״צ לברך ואינו חובה ומצוה כ״כ כמו שבת ע״כ [והיא העתקה מר׳ גרשום בעל השלמן - עי״ש בהקדמה, ועי׳ לעיל בלשון האבודרהם בשם בעל השלמן שהיא כמעט אותו לשון]. ואם כי בדעת הרמב״ם אין דבריו וראייתו הזו נכונה, דהא הרמב״ם ס״ל שיש עונג ביו״ט, אולם נראה שכונתו שעפ״י הרמב״ם - לדידהו דס״ל שאין עונג ביו״ט אין מברכים וכמו שכתבו השלמן ועוד שהבאנו לקמן. וכן מצאתי **בספר המיוחס לבעל מזוקק שבעתים** כת״י פריס 357[ה] בפרק ה׳ מהלכות שבת שלאחר שכתב את דברי המכתם [שהעתיק בספר מזוקק שבעתים הנ״ל] כתב וז״ל כתב רב נטרונאי ז״ל ריש מתיבתא המדליק נר שבת צריך לברך להדליק נר שבת דהדלקת נר בשבת חובה וכן אמר רב יהודה אמר שמואל הדלקת נר בשבת חובה ואסמכוה אקרא דכתיב וידעת כי שלום אהלך. אבל בהדלקת נר יום טוב לא מברכינן שלא מצאנו בו חיוב. ויש מי שכתב כיון שאין כתוב ביום טוב עונג נפש לעשות בו שלש סעודות אין צריך ואינו חובה כשבת ולכך אין מברכין בהדלקת נר יום טוב ע״כ.

מחכמי <u>צרפת</u>. ז״ל **המושב זקנים** פרשת אמור צ״ע למה סמך נרות למועדות וי״ל ללמד שהדלקת נר בשבת מצוה. מכאן נהגו האשכנזים לברך על הדלקת נר ביו״ט כמו בשבת. ולא מסתבר לרבותינו שבצרפת דאפילו בשבת אסיק תלמודא הדלקת נר בשבת חובה משום שלום בית א״כ ביו״ט שיכולים להדליק אין לברך דא״צ שלום בית. לכן פסק דאין מברכין על נר שביו״ט כי גם בשבת נחלקו ר״ת ור׳ משולם וכו׳ אך ביו״ט פשיטא דאם היה לו אבן טובה המאירה א״צ להדליק ופשיטא שאין מברכין על הדלקת נר של יו״ט ע״כ. וכ״כ עוד בפרשת בא עמ׳ קל״ב וז״ל ד״א יעשה לכם. לרבות הדלקת נר בי״ט שהוא מותר, לכן פסק שאין צריך לברך על הדלקת נר בי״ט דאין בה משום שלום בית,

---

ד. וכן מתבאר מדברי הרשב״א בברכות מ״ט ע״ב שאין עונג ביו״ט עי״ש. וזוהי פשטות הסוגיא בפסחים ס״ח ע״ב עי״ש [אע״פ שיש אחרונים שכתבו ליישב דברי הרמב״ם בזה - עי׳ מנחת פתים סי׳ תקכ״ט ושו״ת תורת רפאל סי׳ צ״ג ועוד, מ״מ פשטות הסוגיא לא נראה כך], וכן מתבאר מדברי ר׳ דוד בפירושו שם עי״ש כמה וכמה פעמים שהדגיש עונג שבת ושמחת יו״ט.

ה. אולם הוא אינו לר׳ יוסף קמחי - עי׳ במאמרו של הרב אליעזר רייף, מעליות כ״ה.

כיון דיכול להדליק ודלא כאשכנזים שמברכים ע"כ. וכ"ה בפירוש **ר' אביגדור צרפתי** על התורה פסק רל"ג ומ"ז עי"ש. ודבריהם ברורים מאוד. ובקובץ 'שברי לוחות' עמ' 174 הועתק מכת"י בזה"ל וגם מה שהעולם אומרים שיש בירושלמי שצריך לברך להדליק נר של יו"ט - על זה אומר הרב שלא נמצא בשום מקום ואמר שהיא ברכה לבטלה, וכל מי שמברך על נירות שבבית הכנסת בע"ש ברכה לבטלה היא, אבל על נר של שבת בביתו צריך לברך, ועל של יו"ט אין צריך לברך. ראיתי כתוב בשם **הר' אביגדור כץ** זצ"ל ע"כ, וא"כ הדברים מפורשים שאף שראה מובא בשם הירושלמי - לא קיבלו והיא ברכה לבטלה.

מחכמי אנגליה. ז"ל **תוס' חכמי אנגליה** במסכת פסחים נ"ג ע"ב ובמקום שנהגו להדליק [ביוה"כ] נ"ל שאין מברכין דאמנהגא לא מברכינן אבל ביום הכיפורים שחל להיות בשבת מברכין דביום הכיפורים בלא שבת ודאי אין מברכין דאין חששא משום שלום בית אבל ביום הכיפורים שחל להיות בשבת ודאי מברכין, ר"ם. וכן שמעתי אומרים מהאי טעמא אין מברכין על הדלקת הנר [ביום טוב] כיון דאם כבה הנר יכול להדליק ליכא חששא משום שלום בית ע"כ.

מנהג איטליה. ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א מצא **בהגדה של פסח נוסח איטליה כתב יד משנת רי"ד** שכתוב בה והמדליק נר שליו"ט אינו צריך לברך ע"כ. **ובמחזור איטלקי כת"י שנכתב בשנת ה"א קנ"א** [והובא בהגדה של פסח 'מדרש בחדוש' מהדורא חדשה עמ' ל"א בהערה 107] איתא בזה"ל והמדליק נר של יו"ט מברך וכו' להדליק נר של יום טוב, וי"א שא"צ לברך, ועיקר ע"כ.

ונראה שכ"ד **המאירי** דהא המאירי בשבת כ"ה כתב שטעם הדלקת הנר בשבת הוא משום עונג שבת, והמאירי בחידושיו לביצה ל"ד [והובא בשעה"מ פ"ה מהלכות מעשר הכ"ב] הביא בשם י"מ פירוש בגמ' שם שיו"ט כיון שלא נאמר בו עונג אינו קובע למעשר עי"ש[1], וא"כ לשיטתו אין מצות הדלקת נר יו"ט וכמו שכתב ר' גרשון הנ"ל לדעה זו. וע"ע **בתוספות השלם עה"ת** ריש פרשת תצוה וז"ל תצוה בגימ' "נשים צוה", מכאן למדנו הדלקת נר לנשים מן התורה. נר תמיד בגימ' "בשבת" וכן משמעו ואתה תצוה הנשים להעלות נר בשבת ע"כ [וכעי"ז בבעה"ט שם בקצרה], ומכאן גם נראה שרק בשבת יש את ענין הדלקת הנרות ולא ביו"ט.

וכן מתבאר גם מדברי **הלקח טוב** פרשת בשלח עה"פ ולחם בבקר לשבוע וז"ל שאין שביעה אלא במראית העין וכו' ומי שאוכלין בלילי שבתות בלא הנר בחשך ידמו כי אין אוכלין לשבוע נפשם, ועוד שמא יפול זבוב במאכל או שום דבר איסור ואין רואהו, לפיכך אמרו רז"ל הדלקת נר בשבת מצוה, שיתענג בשבת במאכל ובמשתה וכו' עי"ש

---

1. ויש עוד מקומות בדברי המאירי שמתבאר דס"ל שאין ביו"ט דין עונג, ואציין בקצרה [אע"פ שיש להאריך בזה]; ברכות מ"ט ע"ב, ביצה ט"ו ע"ב, נדרים כ"ז ע"א [שבת ויו"ט מצוה לענגם ולשמוח בהם, וכונתו שבת לעונג ויו"ט לשמוח], נדרים ס"ו ע"א [עי"ש היטב, ובתחלה כנראה התהפכו הדברים 'שמחה' בשבת ו'עונג' ביו"ט, ודוק היטב], שבועות כ"ח ע"ב. וע"ע בדבריו שבת קי"ט ע"א ימים טובים אף הם 'ראוי' לכבדם ולענגם עי"ש.

[והועתק בסתמא **במדרש שכל טוב** שם כדרכו]. וכ״כ עוד בריש פרשת ויקהל וז״ל וחכמים אומרים מצוה להדליק מפני שלום ביתו ושלא יבא אדם לידי חילול שבת ולידי חילול מזיד כגון שהוצרכה לו נר לחולה ולחיה, ועוד משום שלא יאכל בחשך, ואפילו שרץ בקערה אינו רואה וכו׳ עי״ש, וטעמים אלו לא שייכים ביו״ט, שיכול להדליק ביו״ט עצמו מנר לנר ואם אין לו יש לשכנו.

וז״ל ארח״ח סוף אות א׳ מברכין בהדלקתן ואח״כ מדליקין וכן הדין ביו״ט. וי״א שאין מברכין כלל ביו״ט לפי שאין בה משום שלום בית שכל זמן שירצה הוא מדליק ע״כ. וכ״כ בהלכות יו״ט אות א׳ ונראה שצריך לברך על הדלקת נר יו״ט כמו בשבת לפי שכשם שמצוה לכבד שבת ולענגו כך מצוה לעשות ביו״ט וזהו מכלל העונג והכיבוד וי״א שאין לברך כלל כיון שיכול להדליק כל זמן שירצה אינו חובה ואין בו משום שלום בית ע״כ.

והנה הרמב״ם כתב במפורש בפ״ו מיו״ט שיש מצות כבוד ועונג ביו״ט כמו בשבת, ואעפ״כ לא הזכיר את ברכת הנר ביו״ט [וכפי שכבר כתב לנכון בדעתו בשו״ת פעולת צדיק ח״ג סי׳ ע״ר עי״ש], דס״ל שאין זו מצוה שחייבו עליה ברכה, כיון שאין בה משום שלום בית, והיא כמו שאר חיובי כבוד ועונג שנאמרו בשבת וביו״ט, שאין עליהם ברכה, מלבד נר שבת משום שלום בית, וכיון שהאדם לא יכול להדליק לערב חייבוהו להדליק בערב שבת ולברך. וגם נ״מ אם היה לו אור אחר שמאיר, וכמו שכתב המושב זקנים שהעיקר ביו״ט שיהיה אורה בבית, ולא מצאנו באף מקום שהרמב״ם ישמיט ברכה מסוימת ויסמוך על המבין דבר מתוך דבר בחיוב הברכה ובנוסח הברכה, ואם לא כתב על חיובה ונוסחה סימן הוא דס״ל שאין לברך. **ויש** להוסיף עוד את דברי ר״א בן הרמב״ם בשו״ת מעשה ניסים סי׳ י״ב שנשאל במה שכתב הרמב״ם פ״ח מעירובין ה״ד כשם שאסור לצאת חוץ לתחום בשבת כך אסור ביוהכ״פ וביו״ט, והקשה ר׳ דניאל הבבלי והרי בשבת האיסור הוא מהתורה וביו״ט ויוה״כ מדרבנן ואיך כתב הרמב״ם כשם, ותירץ ר׳ אברהם שמה שכתב הרמב״ם כשם לא יתחייב ממנו להשוות מדרגת האיסור והסכם בפנותיו אבל כללות האיסור בלבד, ואף כי נתחלף בפנותיו כי עיקר קצתו מדאוריתא וקצתו מדרבנן עי״ש. וא״כ גם כאן שכתב הרמב״ם כשם שחייב לכבד את השבת ולענגה כך יו״ט - אפשר שאינו לגמרי אותו חיוב, ולכן אין ללמוד מזה כלל לענין ברכת הדלקת הנר ביו״ט לדעת הרמב״ם.

ויש לציין עוד את דברי הפמ״ג בספרו ראש יוסף שבת כ״ד ע״ב וז״ל והנה הדלקת נר בשבת חובה ׳וביו״ט מנהגא׳ עיין רס״ג ובהגמ״י פ״ה מה״ש ה״א בירושלמי דביצה ופרק הרואה, ומשמע דמברכין על מנהגא כמו הלל וכו׳ עי״ש. הרי דס״ל שכל הטעם לברך הוא משום ברכה על מנהג, וא״כ לדידן, שאין מברכין על מנהג, כדעת הרמב״ם וסיעתו - גם על נר יו״ט אין לברך.

והשו״ע העתיק דברי את המרדכי בחושבו שכ״ה בירושלמי ושאין חולק ע״ז בראשונים, ועפי״ז פשט המנהג גם אצל הספרדים לברך. אולם, השו״ע ושאר האחרונים לא

ראו את דברי הגאונים והראשונים הנ"ל, וגם לא נודע להם שהירושלמי שהביא ראבי"ה אינו הירושלמי האמיתי. לפיכך, יש לומר שאילו היו רואים את הראשונים הנ"ל, דס"ל שאין לברך, ודאי שלא היו מורים לברך, אלא לכל היותר להדליק בלא ברכה. ובפרט שזהו מנהג אשכנז בלחוד, ושאר העולם לא נהג כן, ואיך אפשר לחייב ברכה שלא מוזכרת בתלמוד ואף לא בירושלמי האמיתי, וגם ברוב העולם לא נהגו כן, ולהנהיג כן על סמך מנהג אשכנז בלבד?

וע"כ נראה שאין לספרדים לברך ביו"ט על הדלקת הנר, ורק האשכנזים יכולים לנהוג כן כיון שהם נהגו כן מקדמת דנא עפ"י הפוסקים שלהם, אבל שאר העולם לא יברכו. וע"ע בספר בני ציון בסי' רס"ג שגם האריך בנידון דנן, ונטייתו היא שהמנהג לברך אין לו מקור, ותמוה הוא, אלא שלא הכריע בזה למעשה עי"ש. והאמת היא שגם הוא לא ראה את כל המקורות שהבאנו. אולם, עפ"י הנ"ל נראה ברור שעכ"פ לדידן, דחיישינן טובא לסב"ל, אין לברך, אלא להדליק ללא ברכה. ולא שייך בזה סב"ל במקום מנהג לא אמרינן, דכבר כתב השד"ח ח"ד עמ' 276 בשם החקרי לב ור' חיים פלאגי שאם לא ידעו מדברי הפוסקים ונהגו לא חשיב מנהג דמנהג בטעות הוא עי"ש, וה"ה בנ"ד.

ופעמים שמצטרף לזה עוד חשש איסור של הדלקת נר של בטלה, כגון ביו"ט שני של ר"ה או כשחל יו"ט במוצ"ש ואור החשמל דולק, וכבר דנו בזה אחרוני זמננו איך אפשר להדליק נר בכה"ג - עי' בשבות יצחק [דרזי] נר שבת עמ' מ"ב ואילך וכן בשו"ת חיי יוחנן [ואזנר] ח"ב סי' כ"ו, שכתבו סברות בענין. אולם צ"ע להקל באיסור תורה של הדלקת הנר לבטלה בסברות בעלמא, ובפרט כאן שלדעת חלק גדול מהפוסקים אין צורך כלל בהדלקה זו, דהא העיקר שיהא אור בבית ואין דין להדליק בדוקא ולברך. ולכן בכה"ג עדיף להמנע מלהדליק כלל, וביו"ט שחל בע"ש יסדרו שעון שבת שיכבה את האור סמוך לשקיעה בזמן ההדלקה.

וע"כ נראה שאין לברך על הדלקת הנר ביום טוב, והמברך - ברכתו לבטלה לדעת רוב חכמי ישראל הראשונים.

וביחון 'האוצר' סיון תשע"ט כתב ידידי הרב בנימין לוי בזה"ל:

ראיתי את המאמרים הנפלאים בענין ברכת נר יו"ט של הרב **עמנואל מולקנדוב** הי"ו [אלול תשע"ח גליון י"ט] **והרב אהרן גבאי** הי"ו [ניסן תשע"ט גליון כז] שהסיקו שאין לברך מדין ספק ברכות להקל, ונראים דבריהם מאד. ואע"פ שהשו"ע פסק לברך מ"מ אם היה רואה שיש לפקפק במקור הירושלמי יתכן מאד והיה חושש לסב"ל. וכיוב"ז ראיתי לגר"ע יוסף זיע"א בספרו חזו"ע ימים נוראים [עמ' רצג] שהביא מש"כ בשו"ת שמחת יו"ט אלגזי שאע"פ שאנו נוהגים לפסוק תמיד כדברי מרן מ"מ זהו רק כשנודע לנו בבירור שעמד על עיקר הדין והכריע לפסוק כמש"כ בשו"ע אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד על עיקר הדין והכריע כדברי פוסק אחד וכו' אין מן הראוי לפסוק כהכרעת מרן מאחר שלא נודע לנו בבירור שעמד בעיקר סברא זאת. ע"כ וא"כ הכא נמי מכיון שמרן לא עמד

בעיקר ספר ירושלמי זה שהביאו פוסקי אשכנז אם מקורו נאמן או לא, שפיר אית לן למיחש אחר הדרישה והחקירה לסב״ל.

וביוב״ז מצאנו בשו״ת מרן הב״י הנדפס בסוף ספר בדק הבית בדין ציבור שקראו ד׳ פרשיות באדר א׳ אם צריכים לחזור ולקרותם שוב באדר ב׳, שהקשה לו הרב השואל שמש״כ בב״י מקור לדברי הטור הוא הפך דעת הטור, וע״ז התקשו הלומדים ופלפלו בזה כיעו״ש. אולם מרן הב״י פשט לו את קושיתו בפשטות דבגירסא שהיתה לפניו במהדורא קמא היתא נסחת איטליא, ואח״כ אנה ה׳ לידו ספר הטור שכתוב בו נוסח אחר מתוקן יותר וע״פ נוסח זה הגיה את ספרו שזו היא הנסחא האמיתית ושכן מצא בספר מוגה. ומעתה צא וחשוב לו יצוייר שמרן לא היה רואה גירסא אחרת בטור, אזי היו מנסים לישב את דבריו בכל מיני דוחקים למיניהם, ואם היה מגיע מאן דהו ואומר שמצא גירסא אחרת בטור מתוקנת יותר ואיכא למימר אילו מרן היה רואה היה חוזר בו, היו דוחים אותו בקש וגבבא רק כדי לא לשוויי מרן הדרנא, אך כאן מתגלה האמת שמרן בעצמו מעיד שכשראה גירסא זו חזר בו מיד ותיקן דבריו בהגהת בדק הבית כיעו״ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

מט. ברכה על הדלקת הנר ביוה"כ

פורסם בירחון 'האוצר' אלול תשע"ח, וכאן בהרחבה[א].

הנה הב"י בסי' תר"י הביא מחלוקת הרא"ש **והמרדכי** אם מברכים על הדלקת הנר ביוה"כ במקום שנהגו להדליק, שדעת הרא"ש שמברכים ודעת המרדכי שאין מברכים. ויש להוסיף עוד את דברי המרדכי בסוף יומא, שכתב ג"כ שאין לברך, ושם כתב הטעם משום שיש מקומות שנהגו כלל שלא להדליק עי"ש, ולדבריו נראה שאע"פ שבעלמא מברכין על מנהג זהו דווקא במנהג שנהגו כולם, כמו הלל, משא"כ הדלקת הנר ביוה"כ, שיש מקומות שלא נהגו כלל, אין לברך עליו.

דעת רוב הראשונים שאין מברכים על נר יום הכפורים

ובעיקר הדין - דעת שא"ר ג"כ כדעת המרדכי שאין מברכין; כ"ד **תוס' ר"פ** בפסחים נ"ג [וזהו מקור המרדכי בפסחים שם], וכ"ד **מהרי"ל**, **מהר"ש ומהרי"ו** שהביא הדרכ"מ. וכ"ד **תוס' חכמי אנגליה** בפסחים שם. וכ"ד **ריב"א** בתשובה [שהועתקה בספר מרדכי השלם על מסכת יומא בסוף הספר] דלא חשו לשלום בית ביוה"כ שחל בחול אא"כ חל בשבת עי"ש. וכ"ד **תה"ד**, כמובא בלקט יושר עמ' 137, וז"ל ואין מברכין על הנר בערב יוה"כ. וזכורני שדרש כשיש שבת ויוה"כ ראוי לברך על הנר עי"ש.

וכ"ד ר' **מנוח** בסוף הלכות שביתת עשור, שכתב שנראה מדברי הרמב"ם שבשבת מברכים על הדלקת הנר כשחל ביוה"כ כיון שהיא חובה עי"ש. וכ"כ **בספר מזוקק שבעתים** לר' יוסף קמחי [כת"י פריס קלגסבלד 70, שנכתב בחיי המחבר] בסוף הלכות שביתת עשור וז"ל כתב הר"ם ז"ל ואם חל יום הכפורים להיות בשבת חייבין הכל להדליק שהדלקת נר בשבת חובה בכל מקום. נראה לדעת הר"ם ז"ל שמברכין עליו כדרך שהוא מברך כשמדליק בשאר שבתות השנה ע"כ. הא כשחל בחול אין מברכין, דתלי במנהג ואינו חובה. **והארח"ח** באות כ"ה כתב וז"ל ובמקומות אלו נהגו להדליק. וצ"ע אם חייבין לברך על הנר. ויש מי שאומר שאין מברך כלל לפי שאינו אלא מנהג בעלמא ע"כ, הרי שמצדד ג"כ שלא לברך.

וכ"כ ספר הפרדס [שער ט' פי"ג] וז"ל אבל אין מברכין בנר יום הכפורים אע"פ שנאסר האור ביוה"כ כמו בשבת לפי שהדלקת נר ביוה"כ אינו אלא מנהג כדמוכח בפרק מקום שנהגו ומנהג לא מברכין וכ"כ התוס' ע"כ. וכ"כ בספר **צרור החיים** דרך ג' סי' ג' וז"ל ומיהו בנרות של יום הכפורים כגון לדידן דנהגו להדליק אין צריך לברך דודאי מנהגא הוא ואמנהגא לא מברכין עי"ש.

א. וע"ע בירחון 'האוצר' תשרי תשע"ט גליון כ' מו"מ בזה ביני לבין הרב משה בוטון.

והמרדכי ומהרי״ל הביאו בשם **סמ״ג** שאפילו כשחל בשבת אין לברך וא״כ כ״ש כשחל בחול. וכ״כ **בפסקי הריקאנטי** סי׳ קס״ד וז״ל יוה״כ שחל להיות בשבת אין נשים מברכות בנר אלא מדליקות בלא ברכה ע״כ. וכן הביא **ר׳ דוד עראמה** [מחכמי סלוניקי בשנת שכ״ה לערך] בפירושו לרמב״ם את דברי הסמ״ג שאפילו כשחל בשבת אין לברך.

וכן פשיטא ליה לר׳ **אביגדור צרפתי** בפסקיו פרשת אמור סי׳ רל״ד שבחול לא מברכים, ובשבת יש בזה מחלוקת, וז״ל ובנר יום הכפורים שחל להיות בשבת דלא שייך שלום בית - חלוקים הגאונים אם מברכין עליו, אך אם אינו חל בשבת אם נוהגין להדליק לא מברכין - אמנהגא לא מברכין ע״כ.

וכן משמע מסתימת הגאונים והרמב״ם שלא כתבו שמברכים, ואף לא כתבו את נוסח הברכה, ואם היה צריך לברך לא משתמיט חד מינייהו לפרש כן.

הראשונים שסוברים לברך על נר יום הכפורים

ובדעת הרא״ש לא מצאנו בראשונים אלא אצל הבאים אחריו, שדרכם להמשך אחריו, כאבודרהם בדיני יוה״כ, צדה לדרך מאמר ד׳ כלל ה׳ פ״ה[ב] וריו״ו נתיב ז׳ חלק א. וכן מצאתי בפירוש המיוחס לבעל מזוקק שבעתים[ג] בסוף הלכות שביתת עשור שהעתיק את דברי הרא״ש הנ״ל.

והנה האגודה ביומא פ״ח כתב שגאונים פוסקים שלא לברך על הדלקת נרות ביוה״כ אכן רוב הגאונים פסקו ע״פ הירושלמי לברך אפילו ביו״ט. וכשחל בשבת לכו״ע מברך עי״ש. אולם נראה שלא דבר נכונה[ד], <u>דהא</u> חזינן שכל הראשונים, לבד מהרא״ש, פסקו שלא לברך. <u>ועוד</u> שהמעיין בדברי האגודה יראה שהוא לא ראה גאונים או רוב גאונים שסוברים לברך על נר יום הכפורים, אלא שלמד בעצמו שכיון שרוב גאונים פסקו עפ״י הירושלמי לברך ביו״ט - כ״ש ביוה״כ, וא״כ יש לנו כאן רוב גאונים שסוברים לברך על יום הכיפורים. אולם באמת זה אינו, דהא המרדכי ומהרי״ל וסיעתם ס״ל לברך על יו״ט ואעפ״כ לא מברכים על יוה״כ. ועוד נראה להוכיח שלא ידע מכל דברי הראשונים, דהא

ב. בחזו״ע ימים נוראים כתב שהצד״ל העיד שכך המנהג. אולם המעיין שם היטב יראה שאין הכרח שזו כונתו, דז״ל נוהגין להדליק עתה נר ביוה״כ ומברכין עליו כמו בערב שבת ע״כ. והבין מרן זצ״ל שהמלה ׳נוהגין׳ קאי גם על ׳ומברכין׳. אולם אין הכרח לזה, ואדרבה מדקדוק לשונו נראה דהכי קאמר נוהגין להדליק עתה נר ביוה״כ [וכונתו שאע״פ שאמרה הגמ׳ מקום שנהגו להדליק מדליקין ומקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין - ׳עתה׳ נוהגין להדליק]. ולאחר מכן כתב דין מדנפשיה ׳ומברכין עליו כמו בערב שבת׳, וזוהי כבר סברתו שלו כדעת הרא״ש ואין זה עדות על המנהג. <u>וראיה</u> לזה דהא לא כתב נוהגין ׳להדליק׳ וכו׳ ׳ולברך׳ עליו כמו בע״ש, שאז היה משמע שהנוהגין קאי גם א׳לברך׳, אלא כתב נוהגין להדליק וכו׳ ׳ומברכין׳, ומדקדוק הלשון נראה שהוא ענין אחר, שזוהי דעתו כדעת הרא״ש ואין זה עדות על המנהג, ודוק.

ג. כת״י פריס 357, אולם הוא אינו לר׳ יוסף קמחי - עי׳ במאמרו של הרב אליעזר רייף, מעליות כ״ה.

ד. כלשון הב״י ביו״ד סוסי׳ קי״ג בבד״ה על דברי רי״ו עי״ש.

כתב שכשחל בשבת 'לכו"ע' מברך, והרי המרדכי ומהרי"ל הביאו בשם ספר המצוות שאפילו כשחל בשבת אינו מברך. וכן ר' אביגדור צרפתי כתב שכשחל בשבת חלוקים גאונים אם מברך, וע"כ שהאגודה לא ידע מהנ"ל.

ועכ"פ דעת רוב הראשונים שאין מברכים על הדלקת הנר ביוה"כ שחל בחול.

דעת השו"ע למעשה בענין זה

והשו"ע בסי' רס"ג ס"ה כתב שיש מי שאומר שלא יברך[ח]. ובסי' תר"י ס"ב כתב שיש מי שאומר שמברך, ולא ברורה דעתו של מרן השו"ע למעשה. ואף אם נאמר שבסימן תר"י חזר בו והעיקר כמו שכתב שם[ט] - מ"מ **השולחן גבוה** בסי' תר"י כתב שדעת השו"ע שאינו מברך, וזה עפ"י הכלל שכתב בתחלת ספרו כלל י"ט בסופו, שכשהביא הב"י ב' דעות בספרו ב"י, ובשו"ע כתב דעה אחת בשם יש מי שאומר - דעתו דלא כאותה דעה אלא כדעה השניה, ורק כשבב"י הביא פוסק אחד ללא מחלוקת דעת הסמ"ע ושאר אחרונים שדעתו לפסוק כן עי"ש. **והשד"ח** בכללי הפוסקים סי' י"ג אות כ"א לאחר שדן בכללו של השו"ג הנ"ל והקשה עליו סיים בזה"ל ומ"מ אין בכחי לחלוק על הרב שו"ג בסברא בעלמא עי"ש. ועי"ש עוד שהביא שכ"ד **מהרמב"ח בספרו גט פשוט** סי' קכ"ט אות קכ"ד. ור' **משה פרירה** בתשובתו המובאת בסוף ספר זכרונות אליהו [ונדפסה גם בשו"ת פלא יועץ ח"ב סי' י"ב] כתב בתוך הדברים: וכן דעת מרן בס' הקצר, דאע"ג דכתב בסעיף ב' יש מי שאומר שמברך על הדלקת נר ביוה"כ, **ומדכתב בלשון יש מי שאומר משמע דחשיב ליה כסברת יחיד** וכו' [ובהמשך הקשה סתירת דברי מרן מסי' רס"ג ונשאר בצ"ע] עי"ש.

ויש אחרונים שכתבו שבמקרה שהביא בב"י מחלוקת ובשו"ע כתב בשם יש מי שאומר - זה לא הכרעה לא לכאן ולא לכאן אלא במחלוקת תלויה; עי' **בכה"ח** בסי' תר"י בנידון דידן, וכן בדברי הכה"ח בסי' נ"ד אות י"א, ובסי' קפ"ג אות נ', ובסי' ש"ח אות ב"ן, ובסי' שכ"ו אות כ"ג, ובסי' של"ח אות י"ד, ובסי' תקכ"ז אות ק"כ, ובסי' תקפ"ח אות טו"ב, ושם באות י"ט בשם **המטה יהודה**, וכן בסי' תק"פ אות ה' בשם **המאמ"ר**. וע"ע במאמ"ר בסוסי' תרע"ד שגם מתבאר מדבריו כן, וכן מתבאר מדברי הכה"ח שם בסוף אות י"ג עי"ש. וע"ע בכה"ח בסי' תקס"ה אות י"ד שגם כתב כן. וע"ע **בספר צדק**

ח. ומה שנוסף שם 'ועי' לקמן בסי' תר"י' - אינו מדברי השו"ע, דהא אינו מופיע בדפוס ראשון ונציה שנת שכ"ה. וגם לא מדברי הרמ"א, דהא אינו מופיע בדפוס ראשון קראקא שנת ש"ל. אלא נדפס בגוף השו"ע בקראקא ש"מ. וכמה אחרונים פלפלו בזה ודייקו דיוקים מדברי השו"ע שכתב ועי' לקמן וכו' - עי' בחזו"ע ימים נוראים עמ' רנ"ז והלאה, ולפי האמת אין לדייק כלל דיוקים ממשפט זה מאחר ואין אלו דברי מרן.

ט. שזה אינו מוסכם, דהא בספר **משנת ר' אליעזר** [די טולדו] ח"ב מערכת ס' אות ב' כתב בזה"ל וכן אני נוהג [לא לברך, וכדעת רוב האחרונים שהביא שם], וכ"ש שמרן סי' רס"ג בשו"ע ס"ד משמע שדעתו לפסוק כדעת המרדכי שלא לברך היכא דחל יום כפור בחול, הפך ממה שפסק סי' תר"י, דהתם משמע שדעת מרן לפסוק כדעת הרא"ש ז"ל ע"כ, הרי דלא ס"ל שהעיקר בדעת מרן כמו שכתב בסי' תר"י.

ומשפט [פארדו] דף ח׳ ע״ב שכתב גם כך להדיא עי״ש. וכן מתבאר מדברי **התורת שבת** בסי׳ רס״ג אות ל״ב שכתב דין זה הוא מחלוקת בין הרשב״א והר״ן וכו׳, והמחבר לא הכריע, ואף שהקשה על הר״ן בב״י מ״מ לא כתב כן רק בשם י״א עי״ש [ושאר אחרונים נקטו שם שהשו״ע הכריע כהרשב״א משום שבב״י הקשה על הר״ן - עי׳ בכה״ח שם]. וכן מתבאר מדברי **הכסא אליהו** בסי׳ תפ״ו שכתב בזה״ל ומ״ש מרן בשם יש אומרים הטעם נראה לענ״ד לפי שעינו ראה שאינו מוסכם מרוב הפוסקים ולהכי כתב בשם יש אומרים לאשמועינן דטוב לחוש לדעה זו עי״ש. וכדברים אלו כתב בספר **שבח פסח** דיני מוציא מצה אות ח׳ עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הבית מאיר** בסי׳ שכ״ו ס״ד עי״ש היטב.

ואע״פ שיש אחרונים שנקטו שגם בכה״ג דעת מרן השו״ע לפסוק כדעה שהביא בשם יש מי שאומר - מ״מ מידי פלוגתא לא נפיק. וא״כ גם אם נאמר שהעיקר כמו שכתב בסי׳ תר״י - עדיין אין זה ברור דס״ל שם למעשה שמברך.

וגם אם נאמר שדעת השו״ע לברך - זהו משום שלא ראה שדעת רוב הראשונים כדעת המרדכי ולא כדעת הרא״ש, אבל ודאי שאם היה יודע שדעת רוב הראשונים שאין לברך - לא היה פוסק כדעת הרא״ש אף שהוא אחד מעמודי ההוראה, דלא מצינו שהשו״ע פסק במקום אחר לברך כדעת הרא״ש נגד רוב הראשונים [**כחמשה עשר במספר**].

דעת אחרוני ספרד בענין זה

ודעת רוב אחרוני ספרד שלא לברך ומהם **מהריק״ש**, **פר״ח**, **שו״ג**, **מעשה רוקח**, **ר״ח פלאגי**[ז], בנו בספרו **יפ״ל**, **ר׳ משה פרירה** [והובאו בחזו״ע ימים נוראים עמ׳ רנ״ח]. ויש להוסיף שכ״ד **מהר״ם אלאשקר בפירושו לטור כת״י הנקרא גאון יעקב** בסי׳ תר״י והנני מעתיקו לראשונה מכתב היד וז״ל וכתב א״א הרא״ש ז״ל שיש לברך עליו וטעמא משום שלום בית. ובספר המצוות כתב שאין מברכין עליו ואפילו בי״ה שחל להיות בשבת הואיל ואינה לצרך אכילה. וה״ה ז״ל [איני יודע מי זה] כתב פרק במה מדליקים דאם חל להיות בשבת מברכין עליו, אבל בחול לא, **והכי מסתברא** עכ״ד. **ומהר״א אזולאי** בהגהותיו ללבוש סי׳ תר״י העתיק את דברי מהריק״ש הנ״ל. וכ״ד **מהר״א חמווי** בסדור בית הכפורת עמ׳ 48 עי״ש. וכ״כ בספר דרך אר״ץ עמ׳ קכ״ד שכן היה המנהג בארם צובה עי״ש. והיפ״ל שם הביא שכן פסקו בספר **גור אריה** [מנטובה תפ״א], ובספר **זכור לאברהם** [אלקלעי] ובספר **רוב דגן** [לר׳ יצחק הלוי, שאלוניקי תרכ״ב], ושכן דעת **ר׳ מרדכי הלוי** בגליון השו״ע שלו עיש״ב. וכן בספר **קנין פירות** [לר׳ נתן עמרם, ליוורנו ת״ר] דף ק״ד ע״א [שהובא בשד״ח מערכת יוה״כ סי׳ א׳ סוף אות ט״ז] כתב בזה״ל ועי׳ למרן הקדוש בסי׳ תנ״ד

ז. בחזו״ע ימים נוראים סוף עמוד רנ״ח כתב שבספרו מל״ח שכתב בתחלה ס״ל לברך, ורק לאחר מכן ברוח חיים חזר בו וס״ל שאין לברך עי״ש. אולם אין הדברים מדויקים, דהיפה ללב על אתר בסי׳ תר״י כתב בזה״ל וגם אני שמעתי מפי מגידי אמת כי באו ושאלו את אבא מאיר דדרא והורה שלא לברך ודלא כמ״ש בספר מל״ח דט״ס נפל שם מהמעתיקים וכו׳ וכאן מהספרים שציין בזה הן הם עדיו שצ״ל להפך דלא יברך עי״ש, וא״כ אין זו דעתו בתחלה אלא ט״ס, והוא ס״ל תמיד שלא יברך.

[וכתב השד"ח שצ"ל תר"י] ובהלכות שבת סי' רס"ג ס"ט שכתב דדוקא ביוה"כ שחל להיות בחול **הוא דלא מברכינן** דיש מי שאומר דלא יברך וכו', והביא שם את דברי הזכור לאברהם הנ"ל, וגם הביא בשם ספר **שלמי תודה** סי' תע"ו שכתב שאין לברך גם כשחל בשבת עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרב **ערך השלחן** בסי' תר"י שכתב שהרא"ש שפסק לברך - לטעמיה אזיל שמברכים על הלל בר"ח שהוא מנהג, אבל לדעת הרמב"ם ודעימיה שאין מברכים על מנהג - ה"נ דכותיה עי"ש, ולדבריו לדידן שלא מברכים על הלל בר"ח - אין לנו לברך על הדלקת הנר ביוה"כ. וכן מתבאר מדברי **השד"ח** שם בריש דבריו שהביא את דברי הרמ"א שנוהגים להדליק ולברך וכתב בזה"ל אמנם רבני הספרדים האחרונים הסכימו שלא לברך משום ספק ברכות להקל וכיון שלא נתברר בינינו הספרדים איך הוא המנהג חזר הדין להקל במקום שיש מחלוקת בפוסקים עי"ש.

ובספרי המנהגים עד הארץ חיים [סתהון] כולל הארץ חיים - לא מצינו בזה שכתבו שהמנהג לברך, אלא אדרבה מדפסקו הפוסקים המפורסמים שלא לברך - נראה שכך היה מנהגם, ועכ"פ לא היה מנהג לברך. וכן מתבאר מדברי ר' יעקב יצחקי במחזור אהלי יעקב [נדפס בשנת תר"ע] שכתב בתחלה שמברכים על הדלקת הנר אולם הוסיף במוסגר שדעת הפר"ח שאין מברכים וכ"כ המחב"ר בשם הרדב"ז וכמה פוסקים ושכ"ד הגר"א עי"ש, ולא הזכיר שנהגו אצלנו לברך, וע"כ כדברי השד"ח וכפי שמתבאר מדברי המחזור הנ"ל שלא היה מנהג לברך אצל הספרדים עד לפני כ100 שנה.

אמנם, הבא"ח פרשת וילך אות ט' כתב שמדליקים ומברכים עי"ש. וכן התפשט המנהג בדור האחרון מזמנו של הבא"ח, וכ"פ מרן הגרע"י שם ועוד. אכן, הדברים צ"ע מאחר ודעת רוב הראשונים ורוב אחרוני ספרד בכל הדורות שלא לברך - איך אפשר לברך עפ"י מעט מאחרוני ספרד במאה השנים האחרונות, ומאחר ודעת מרן אינה ברורה בזה הדרין לכלל דסב"ל. ואף אם נאמר שדעת מרן לברך מ"מ קי"ל סב"ל נגד מרן במקום שרוב אחרוני ספרד פסקו כן, וכאן המחלוקת היא אינה במצוה אלא בברכה האם מברכים במקום שנהגו או לא[ח]. וטענת המנהג ג"כ אינה טענה, דהוי מנהג טעות, שהרי א"א להנהיג

ח. ובחזו"ע כתב לצרף את סברת הרדב"ז שהמחלוקת היא במצוה. ותלמידיו כתבו ליישב דבריו עפ"י מה שביאר בתחלת פסק זה בחזו"ע [ושכן נראה מדברי הרדב"ז בביאור דברי הרא"ש] שהרא"ש ס"ל שבמקום שנהגו - הוא בכלל תקנת חכמים של נר שבת ולכן מברכים, והמרדכי וסיעתו ס"ל שבמקום שנהגו הוא מנהג בעלמא. ולפ"ז המחלוקת כאן היא במצוה - האם יש תקנה או מנהג והברכה נגררת אחרי המצוה עכת"ד.

אולם כמה תשובות בדבר; חדא דאין זה ממש כנידון הרדב"ז, דהכא המחלוקת היא ב'גדר' המצוה ולא במצוה עצמה, דהא לכו"ע מדליקים במקום שנהגו, אלא שהמחלוקת היא האם זה בגדר תקנת נרות שבת או שזה בגדר מנהג בעלמא. ועוד שלשון הרדב"ז בח"א סי' רכ"ט בהביאו כלל זה ואפילו החולק מודה שאין זו ברכה לבטלה עי"ש, וכאן לא שייך זה, דהא לדעת המרדכי וסיעתו הוי ברכה לבטלה.

ועוד, דאעיקרא - אין הביאור הנ"ל בדעת הרא"ש מוסכם, והרבה אחרונים ביארו בדעת הרא"ש שהוא לשיטתו דס"ל שמברכים על מנהג כמו בהלל - עי' בביאור הגר"א ובערך השולחן בסי' תר"י, וכן בספר

לברך במקום שלא היה מנהג מעיקרא לברך וכפי שהעידו כל אחרוני הספרדים הנ״ל. וכ״ש שכך דעת רוב הראשונים.

וע״כ נראה שיש להמנע מלברך ולא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה בערב יום הכיפורים[ט].

מעשה בצלאל על הריקאנטי סי׳ קס״ד ועוד.

וע״כ נראה ברור שלא שייך להזכיר כאן מחלוקת במצוה אלא המחלוקת היא בברכה וכנ״ל.

ט. הערת הרב אלעד אסרף: כמסקנת הדין כאן כן העליתי בעניותי בתשובה עכ״ד.

ג. תפלת ערבית בליל שבת קודם שקיעת החמה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אלול תשע"ט.

לעיל בסי' מ"ה הארכנו שדעת הגאונים ורוב הראשונים שאין להתפלל ערבית לפני שקיעת החמה למנהגנו שמתפללים בכל יום מנחה עד שקיעת החמה כדעת רבנן. ויש לדון האם בשבת מותר להקדים תפלת ערבית לפני השקיעה משום תוספת שבת או שאין הבדל;

הטור בסי' רס"ז כתב שמקדימים להתפלל מבעוד היום עי"ש, ומקור דבריו הוא מסדר רע"ג שהעתיקו גם המחזור ויטרי עי"ש. וכ"כ ראב"ן סי' ק"ע והמתפלל של שבת בע"ש מבע"י מדעת מקדש נמי מבע"י. מכאן נהגו לקדש שבת מבע"י בתפלה ולקדש על הכוס מבע"י, ועוד שמוסיפים מחול על הקודש דנפקא לן מתשבתו שבתכם ע"כ. ומסתימת דבריהם נראה שאף לרבנן שזמן תפלה בעלמא הוא משקיעה או מצה"כ - בליל שבת מותר להקדים משום עיולי יומא מקדמינן. וזה צ"ע דהא בגמ' ברכות כ"ז ע"ב מבואר שרב שהתפלל של שבת בע"ש כר' יהודה ס"ל אבל לרבנן לא הגיע זמן תפלה ואף בשבת לא יכול להתפלל.

ועי' במג"א שהביא דברי בה"ג בברכות רפ"ד [וזהו לפי נוסח אחד, בשאר נוסחאות ליתא להוספה זו - עי' במהדורת מק"נ עמ' 21]. וביארו מחב"ר בסי' רס"ז וכן בהגהות בן אריה וראש"ש טרוייב על בה"ג שלדבריו למסקנת הגמ' אין כלל דינא דעבד כמר וכו' דהא רב שהתפלל של שבת בע"ש לא משום דס"ל כר' יהודה אלא משום תוספת וגם לרבנן מותר ע"ע. ולפ"ז אפשר שדעת רע"ג כדעת בה"ג. אולם כבר כתב המחב"ר שדעת בה"ג יחידאה היא דהא שא"ר פסקו דעבד כמר וכו'. ועוד לא הבנתי לפ"ז מה עם של מוצ"ש בשבת הא שם אינו מדין תוספת וא"כ משם יש להוכיח דכר' יהודה ס"ל. וע"ע בריצ"ג עמ' י"ט ובספר העתים עמ' 37 שהביאו דברי רה"ג שכתב שהרבה טעו בשמועה זו ופירשו שרב צלי של שבת בע"ש דוקא ולא ביום חול ודחה דבריהם עי"ש. ונראה שכוונתו לבה"ג הנ"ל. ומ"מ בדעת הטור א"א לומר כן דהא הוא פסק דעבד כמר וכו'.

עוד הביא המג"א שבתר"י מבואר שאף לרבנן אפשר להתפלל של שבת בע"ש משום מצוות תוספת שבת. וז"ל תר"י רב יאשיה מצלי של שבת במוצ"ש כתב רה"ג שזה לא היה עושה אלא למצוה שהיה לו להחשיך על התחום לדבר מצוה וכו' אבל שלא לדבר מצוה כיון שנהגו העולם להתפלל מנחה עד שקיע"ה אין לו להתפלל ערבית אלא משקיע"ה ואילך אלא כשצריך להקדים בעבור דבר מצוה שיש לו לעשות ע"כ. ומבואר שמשום מצוה אף לרבנן מותר להקדים וא"כ ה"ה לשם תוספת שבת דמצוה היא.

אולם בדברי שא"ר מבואר לא כך בדעת רה"ג וכמו שנבאר; ז"ל **הרשב"א** בשם **רה"ג** שלא יעשה פעם כרבנן ופעם כר' יהודה. ואנן דנהגינן לצלויי תפלת מנחה עד הערב תו לית לן לצלויי של ערב עד דיתפני יומא כרבנן. ורבי ורב וכל הנו דמצלו של שבת בע"ש כר' יהודה ס"ל וכו' ומיהו תפלה בלחוד הוא דהוו מצלו ולצורך שעה למצוה אבל

ק״ש לא הוו קרו עד צה״כ ומשום צורך מצוה הוא שלא היו חוששים לסמוך גאול״ת ע״כ. ומבואר שלרבנן אף משום מצוה אין להתפלל לפני הזמן. ורק לר׳ יהודה מותר וגם זה לא משום מצות תוספת אלא משום מצוה עוברת לצורך שעה בין בע״ש ובין במוצ״ש. וכ״ה בלשון רה״ג שהעתיק ספר העתים שם וז״ל ובעי רבנן נמי מכדי סומך גאול״ת עדיף וצלויי לפניא דערבית בתר ק״ש טפי מלצלויי בפלג המנחה מ״ט רב צלי ורבי צלי וכו׳ ואהדרו להון איכא מילי דלא מיפסקו להון לא משום ק״ש ולא משום תפלה כגון עיבור שנה וכו׳ ואיכא למימר דהוו מקדמי ומצלי כדי שיחטפו מצוה. ואנחנא אמרינא כיון דאית ליה למעבד הכי דמאן דעבד כר׳ יהודה עבד ושפיר דמי ואפילו למצוה שהיא למטה מזו מקדמי ומצלי כד חזי דההוא מצוה עדיפא מן מסמך גאול״ת של ערבית ע״כ. וכן הביא כעי״ז **ריצ״ג** עמ׳ י״ט ופסק כן למעשה וכמו שהביא הטור סי׳ רצ״ג [והב״י בסי׳ רס״ז]. וזה להדיא כדברי הרשב״א ולא כתר״י.

וכ״ד רוב הראשונים שאין להקדים בכל שבת להתפלל מוקדם משום תוספת שבת אלא משום צורך מצוה וצורך שעה וכדומה, וחלקם כתבו שזה רק לרבי יהודה; בסידור **ר׳ שלמה בר נתן** עמ׳ ל׳ גבי תפלת ערבית בליל שבת כתב יש לקיים תפלת מעריב בזמנה הידוע היינו זמן הופעת הכוכבים עי״ש. וז״ל **ספר העתים** עמ׳ 34 וחזי לן לפע״ד דהאידנא לא מצלינן של שבת בע״ש וליכא מאן דקא מצלי של שבת בע״ש מכמה אנפי. חדא משום דלא קי״ל כר׳ יהודה דאחמירו ישראל אנפשייהו וקבעי עלייהו תפלת ערבית לחובה וטפי עדיף למיסמך גאול״ת וכו׳ עיש״ב. וז״ל **ר״י מלוניל** צלי של שבת בע״ש וכו׳ דקסבר הלכה כר׳ יהודה דלילה מיקרי ועשה זה בעבור דוחק שהיה לו לילך לדבר מצוה בתוך תחום שבת וכו׳ וכן ר׳ יאשיה דצלי של מוצ״ש בשבת ע״כ. וז״ל **ההשלמה** הא דאמרינן רב צלי של שבת בע״ש וכו׳ דס״ל כר׳ יהודה שאין זמן תפלת המנחה אלא עד פלג המנחה ומי שלים זמן תפלת המנחה מתחיל זמן תפלת ערבית וכו׳ ודוקא תפלה אבל ק״ש עד צה״כ ואע״פ שלא סמך גאול״ת לית לן בה כיון דתפ״ע רשות ואפילו למ״ד חובה לית לן בה שמפני צורך [שעה] הוא מתפלל ע״כ. והעתיקו **המכתם**. וז״ל **רא״ה** ודוקא לתפ״ע ולא לק״ש עד צה״כ ולא קפדינן בסמיכות גאול״ת וכל היכא דטריחא ליה מילתא או דטרוד במידי או דמזדמנא ליה מילתא טפי שרי ליה לצלויי תפ״ע ברישא ורב ור׳ יאשיה בכה״ג הוה ע״כ. הרי שמבואר מדברי הראשונים הנ״ל שלרבנן אין להתפלל כלל לפני הזמן אף משום מצוה עוברת וכ״ש מפני תוספת שבת. ולר׳ יהודה מותר להתפלל של שבת בע״ש [וה״ה בכל יום] מפני מצוה עוברת דוקא ולא משום תוספת שבת.

והראב״ד פ״ג ה״ז מתפלה גבי להתפלל של שבת בע״ש כתב: אין ראוי לעשות כן אלא לצורך השעה והלא צריך לסמוך גאול״ת של ערבית ע״כ. וכ״כ **הרמ״ך** שם רבותי היו רגילים לפרש דוקא לדבר מצוה צלי של שבת בע״ש דקי״ל איזהו בן עוה״ב זה הסומך גאול״ת של ערבית וכ״כ ר״ח ע״כ. וכ״כ **ר׳ מנוח** שם [והביאו כס״מ] ודוקא מפני הדחק או צורך שעה והיינו שסמכה הרב גבי ההיא דלעיל דמיירי בשעת הדחק ע״כ. וכ״כ המגדל עוז בדעת הרמב״ם ע״ע [ועי׳ לקמן בדעת הרמב״ם], הרי שלפי דעתם אין

היתר להתפלל לפני הזמן משום ׳תוספת שבת׳, אלא רק לצורך דחק וכדומה, וגם בזה רק תפלת ערבית ולא ק״ש וברכותיה.

ודעת תוס׳ כ״ז ע״ב ורא״ש סי׳ ו׳ שלר׳ יהודה מותר להקדים בע״ש משום תוספת שבת ע״ע. [ודלא כמ״ש ב״י שלרא״ש אף לרבנן מותר וכמו שהשיגו כבר המג״א].

בירור דעת הרמב״ם

ז״ל הרמב״ם פ״ג ה״ז מתפלה ויש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בע״ש קודם שתשקע החמה וכן יתפלל של מוצ״ש בשבת לפי שתפ״ע רשות אין מדקדקין בזמנה ובלבד שיקרא ק״ש בזמנה אחר צה״כ ע״כ. ור׳ מנוח ומגדל עוז כתבו שרק בשעת הדחק דעת הרמב״ם כן וכמ״ש הראב״ד. ואינו נראה כן דלא הו״ל לרמב״ם לסתום והו״ל לכתוב להדיא בשעת הדחק כמו שכתב לעיל מיניה גבי תפלת השחר לפני הנץ. ועוד דהא ׳יש לו׳ הכוונה יש לו רשות בכל דוכתי. והמג״א כתב שדעת הרמב״ם כבה״ג שאף לרבנן מותר להתפלל בע״ש משום תוספת שבת עי״ש. וגם זה אינו נראה דהא כבר כתבנו שלדעת בה״ג אין דעבד כמר וכו׳ והרמב״ם פסק זה לענין מנחה וכמו שכבר כתב מחב״ר. ועוד שכבר עמד בספר הבתים שהרמב״ם לא כתב את זמן ההתחלה של התפלה בע״ש, וז״ל בשער ד׳ אות ו׳ מלשון הר״ם לא נתברר התחלת הזמן ומן ההלכה נראה מי״א שעות חסר רביע ולמעלה ע״כ. וגם לא כתב הרמב״ם טעם של תוספת כמ״ש מג״א. ועוד דהא במוצ״ש התוספת היא מאוחרת ובכל זאת כתב הרמב״ם שאפשר להתפלל.

ונראה שדעת הרמב״ם היא כך; בפכ״ט משבת הי״א כתב יש לו לאדם לקדש על הכוס ע״ש מבע״י אע״פ שלא נכנסה השבת וכו׳ שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו ׳במעט׳ ע״כ. וכבר דייק ספר הבתים שערי קידוש והבדלה שרק מעט קודם השקיעה אפשר. ונראה שגם גבי תפלת ערבית כוונת הרמב״ם היא כך שמעט קודם שקיעת החמה יכול להתפלל ערבית. וז״ל הרמב״ם פ״ה משבת ה״כ גבי התקיעות שתוקעים בע״ש ׳והשלישית קרוב לשקיע״ה׳. ובארח״ח הגירסא סמוך לשקיע״ה. ובכתי״ת ׳קודם׳ לשקיע״ה. וכל הגירסאות אחד הם והכוונה זמן מועט קודם שקיע״ה. וא״כ גם כאן שכתב הרמב״ם ׳קודם לשקיע״ה׳ כוונתו זמן מועט קודם ואינו מדין תוספת אלא מדין קידוש שבת בדברים דומיא דקידוש היום שכתב הרמב״ם שבין בכניסתו ובין ביציאתו אפשר לאומרו זמן מועט קודם השקיעה אלא שכיון שעוד לא הגיע הזמן של ערבית הוצרך הרמב״ם לומר הטעם שתפ״ע רשות אין מדקדקין בזמנה כי אם היתה חובה לא היה אפשר לקדש השבת בדברים ע״י תפלה כי אין זה זמנה ורק כיון שהיא רשות אפשר לעשות כן. זה נראה הנכון בדברי הרמב״ם, ולפ״ז ביום חול אין לעשות כן ולכן הרמב״ם לא הזכיר זה אלא בשבת וכמו שהעלנו לעיל בסי׳ מ״ה בדעת הרמב״ם.

נמצא שדעת בה״ג, רע״ג, מחזור ויטרי, ראב״ן, תר״י והטור שאפשר להקדים להתפלל בע״ש מדין תוספת מחול על הקודש. וכ״ד הרמב״ם להקדים ׳מעט׳ מדין קידוש בדברים. אולם דעת שא״ר הנ״ל שלרבנן לא יכול להתפלל קודם הזמן ורק לר׳ יהודה

לדעת תוס׳ ורא״ש יכול להקדים מדין תוספת שבת, ולדעת הרא״ש צריך לנהוג לעולם כחד מינייהו וכמו שהבאנו לעיל.

והב״י בסי׳ רס״ז כתב וז״ל בסי׳ רצ״ג כתב רבינו בשם ריצ״ג שכיון שנהגו כל ישראל כרבנן וכו׳ אין להתפלל של שבת בע״ש וכו׳, ולענין הלכה כיון שהרמב״ם והרא״ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ודלא כריצ״ג עי״ש, וכך פסק בשו״ע שמקדימים להתפלל מבעוד יום עי״ש. ולפי האמור יש לדון טובא בדברי הב״י דהא מש״כ שדעת הרא״ש דשרי - כבר הבאנו את דברי המג״א שכתב בצדק שהרא״ש כתב כן לדעת ר׳ יהודה שלדבריו אין זה בשעת הדחק אלא אפילו לכתחלה, אבל לרבנן שכמותם פסק הרא״ש וס״ל שיעשה לעולם כחד מינייהו - גם בשבת הדין כן. ובדעת הרמב״ם - ביארנו היטב עפ״י ספר הבתים דס״ל שרק מעט קודם השקיעה אפשר להתפלל ולא מפלה״מ. ועוד שדעת ריצ״ג כדעת רה״ג וכך דעת רוב הראשונים שאין להתפלל ערבית אף בליל שבת לפני השקיעה אלא לצורך מצוה או בשעת הדחק ולא מדין תוספת שבת, וק״ו לדידן דקי״ל כרבנן.

וע״כ נראה שלמעשה אין להתפלל ערבית בליל שבת מוקדם מהרגיל וכדעת רוב הראשונים הנ״ל. ובשעת הדחק וכד׳ יכול להתפלל מנחה לפני פלה״מ ואז יסמוך על הראשונים דס״ל שאפשר לעשות יום כך ויום כך, ובפרט שבליל שבת נוסף גם דעת בה״ג וסיעתו הנ״ל, וכן ראיתי בספר חידושי הרז״ה בסי׳ ז׳ שהאריך בזה וכתב שפסק השו״ע א״א להולמו כלל והמהדרין להתפלל בכל יום לאחר צה״כ כ״ש שבשבת יעשו כן ושכ״ד האר״י עיש״ב.

ושו״ר כן גם בספר וזרח השמש דף כ״ד ע״ב וזת״ד זה שלשים שנה שבאתי וראיתי שמתפללים מנחה עד הערב וערבית אחר הערב כמו רוב העולם זולתי ליל שבת ראיתי שמקדימין ומתפללין ערבית בעוד השמש על הארץ וגם אני הייתי מתפלל עמהם והייתי שמח שזכיתי להתחסד עם קוני להתפלל בליל שבת מבע״י אבל עתה אני רואה שהייתי טועה, אחת שלא נהיה חסיד יותר מר׳ האר״י שלא היה אומר אפילו קבלת שבת אלא עם שקיע״ה ממש [וכמ״ש הכה״ח בסי׳ רס״ז] וכו׳ וגם הייתי אומר הברכות של ק״ש שלא בזמנם אליבא דכו״ע וכו׳ עיש״ב, וגם דעת הגר״א כן וכמ״ש הבה״ל עי״ש.

וכן בספר בני ציון בסי׳ רס״ז כתב ליישב דברי השו״ע, אולם סיים בזה״ל ומ״מ לענ״ד הגון שגם בע״ש יתפלל ערבית בלילה דהכי עדיף טפי לפי שיטת ההלכה עפ״ד הגאונים ורוב הפוסקים, ושו״ר במ״א שהביא מכתבים כי האר״י היה מתפלל ערבית בלילה אף בע״ש, והוא מכוון יותר להלכה גם ע״פ הנגלה וכאמור עי״ש.

ומי שקשה לו בקיץ לחכות עד לאחר תפלת ערבית משום שהילדים עייפים וכדומה - יכול לקדש ולסעוד כ10 דקות לפני שקיעת החמה [כדי שלא יהיה בתוך חצי שעה לצאת הכוכבים שאסור להתחיל לסעוד אא״כ שם שומר], ולהתפלל ערבית כשיגיע הזמן, ולחזור לסעודתו אם עדיין לא סיים, וכפי שהארכנו בזה לעיל בסוף סימן מ״ו עי״ש.

סיכום

גם בערבית של ליל שבת אין להתפלל לכתחלה קודם השקיעה, וכדעת רוב הראשונים.

מי שנצרך להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה - יתפלל רק את תפלת העמידה, וכן יקרא ק"ש ללא ברכותיה כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, אולם את ק"ש העיקרית עם ברכותיה יקרא בזמן צאת הכוכבים.

עדיף לקדש ולסעוד קודם שקיעת החמה ולהתפלל בזמן, מאשר להתפלל בפלג המנחה ולקדש ולסעוד לאחר מכן.

נא. אמירת ברכת מעין שבע במקום שאינו בהכ"נ

נדפס בקובץ 'רב ברכות' אלול תשע"ט, ובקובץ 'מנורה בדרום' תמוז תש"פ.

הב"י בסי' רס"ח הביא ממהר"י אבוהב בשם ספר המנהגות וכן בשם הריב"ש שלא נתקנה ברכה זו אלא בבהכ"נ, וכ"פ בשו"ע. והנה מהר"י אבוהב הביא דברי ספר המנהגות מהארח"ח, והוא לפנינו בהלכות תפלת ע"ש אות י"א עי"ש.

הראשונים שסוברים שמברכים בכל מקום

אולם הארח"ח גופיה בהלכות אבל עמ' 580 כתב בפשיטות לא כך [והביאו הרלב"ח בתשובה סי' קכ"ב עי"ש] וז"ל ובתפלת ערבית של שבת אין אומרים ברכה מעין שבע ולא במה מדליקין רק אחר התפלה ויכולו וקדיש שלם, ויש מקומות אומרים ברכה מעין שבע ולא במה מדליקין, ויש מקומות אומרים הכל, וכן עיקר דאין אבילות בשבת ע"כ, ומבואר שלא הזכיר כלל דעת ספר המנהגות, וגם הוא עצמו ס"ל לאומרו בבית האבל. וכן מתבאר מדברי **הרס"ג** בסידורו שכתב בעמ' קי"ג וז"ל[א] ואם עשרה אנשים

א. לשון הרס"ג ליס מן אלסנה אן יתקדם פיהא אלאמאם ויאם באלגמאעה, וכפי שתרגמתי זהו התרגום המילולי, וכפי שאמר לי הרב עזרא קורח. והמילים 'לפני התיבה' המופיעים בתרגום בסידור הרס"ג שם - אינן במקור.

הביטוי 'יאם באלגמאעה' מצוי בדברי הראשונים דוברי וכותבי השפה הערבית, וזה מן הדברים שא"א לתרגמם בצורה מילולית, והמתרגמים תרגמום באופנים שונים; בספר גן השכלים עמ' קכ"ט כתב חתי מן יאם באלגמאעה וכו', ותרגם הרב קאפח ואפילו העומד שליח צבור על הקהל וכו' עי"ש. ובספר המדריך המספיק ערך פחח כתב לא יתקדם יאם באלנאס פי יוצר ושמע וכו', ותרגמה ה. שי 'לא יעמוד לפני אנשים ביוצר ושמע' עי"ש. ובסידור רס"ג עמ' ר"ס כתב תם יאם בהם אלאמאם עלי סבילה וכו', ותרגמו שם אח"כ יתפלל לפניהם החזן כדרכו וכו' עי"ש. אמנם י. בלאו תרגמו בכל מקום 'יעבור לפני התיבה' - עי' בתשובות הרמב"ם מהדורתו סי' ס"ז, קע"ז, רי"ט, וכ"כ בספרו דקדוק הערבית היהודית עמ' 82 עי"ש. אולם אין זה התרגום המדויק אלא כונת הענין, אך כיון שאפשר לטעות ולהבין שצריך דוקא בית הכנסת שיש שם תיבה, שזה אינו נכון לא כאן ולא בשאר המקומות שמוזכר ביטוי זה, רצוי יותר להשתמש באחד מהתרגומים הנ"ל.

הערת הרב אהרן גבאי: גם לפי התרגום הנ"ל 'לפני התיבה' - אין נפק"מ, לפי שרס"ג נקט לפני התיבה דאורחא דמילתא שמתפללים בבית הכנסת ואז החזן החוזר העמידה עומד ליד התיבה, ומ"מ מראש דבריו משמע שעיקר הענין הוא שיהיו שם עשרה מתפללים ואין קפידא שיהיה דוקא בבית הכנסת. ועוד שלפי תרגום זה משמע להדיא מרס"ג שהמנהג היה שבכל ערבית כיון שאין חזרה אין החזן עומד בתיבה של החזן, ורק בליל שבת עומד החזן בתיבה המיוחדת לחזן [וכן משמע כבר בבבלי גופיה בשבת כד ע"ב "יום טוב שחל להיות בשבת, שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יום טוב" והמעיין היטב בלשונות חז"ל בכולי דוכתא יראה שרק בחזרת הש"ץ היה שליח הציבור יורד לפני התיבה ולא בברכות קר"ש וכדומה], וא"כ יש להוכיח מעצם מנהג זה שהם החשיבו את ברכת מעין שבע לחזרת הש"ץ ולכן צריך היה לאומרה בתיבה המיוחדת לחזרת הש"ץ, וא"כ צדקו דברי האומרים שיש לאמרו בכל מנין כי הוא כחזרת הש"ץ ודוק.

התפללו ביחד בליל שבת, אע"פ שבתפלת הלילה אין מנהג שיגש החזן ויחזן בצבור, אבל בליל שבת המנהג שיעבור[ב] ואומר ברכה מעין שבע הברכות עי"ש, הרי שלא הזכיר כלל בהכ"נ אלא עשרה אנשים שהתפללו יחד. וכעי"ז הלשון **בסידור ר"ש בר' נתן** עמ' ל"א וז"ל ואם היה שם צבור אומר ש"צ וכו' עי"ש, ומבואר דבציבור תליא מילתא ולא בבהכ"נ. וכן מתבאר מדברי **הר"י ב"ר יקר** בפירוש הברכות והתפלות בסוף הספר בהשלמות גבי מאה ברכות וז"ל עתה אפרש מאה ברכות איך הן בשבת כי לא פירשנום כ"א לאדם העומד בציבור וקורא בתורה ואח"כ מפטירין שיש שם הרבה ברכות, ולאדם שיש לו זימון שנוספה שם ברכת נברך, ואם לאדם העומד בציבור מוסיפין ברכה מעין שבע ליל שבת וקודם מעריב וקודם יוצר שאמר ברכו את ה' המבורך לעולם ועד עי"ש, הרי שתלה ברכת מעין ז' בציבור כמו ברכו וקה"ת והפטרה שאינם תלויים בבית כנסת אלא בציבור גרידא. וכן מתבאר מדברי **האבודרהם** בסוף הספר בענין בית האבל שכתב שנוהגים להתפלל כל שבעה בבית האבל וכתב שבמנחה בשבת אין אומרים ואני תפלתי, ובמוצ"ש אין אומרים ויהי נועם וכו' עי"ש, ולא כתב שבליל שבת אין אומרים ברכת מעין שבע, וכיון דנחית לכתוב השינויים שיש בין בית האבל לביהכ"נ ולא כתב זה - ע"כ דס"ל שאומרים גם בבית האבל. וכן מתבאר מדברי **שבלי הלקט** בהלכות שמחות סי' כ"ב שהאריך בשינויים שיש בבית האבל בכל ימות השנה, ולא כתב שלא אומרים ברכת מעין שבע, עי"ש היטב. וכן מפורש בספר **צדה לדרך** מאמר רביעי כלל ראשון פרק חמישי וז"ל יחיד המתפלל בביתו אין לומר מעין שבע שבצבור נתקנה אותה ברכה ולא ביחיד ע"כ, הא צבור המתפללים בבית אומרים אותה ברכה, דבצבור תליא מילתא ולא בבית כנסת.

וכן מתבאר מדברי הראשונים דס"ל שיש לומר מעין שבע אף ביחיד, שבודאי גם צבור שאינם בבית כנסת צריכים לומר מעין שבע; כ"ד **הרוקח** בסי' נ' [והובא בהגמ"ר שבת סי' רפ"ד] וז"ל והגאונים פסקו בין יחיד בין צבור צ"ל ויכולו וברכת מגן עי"ש. וראבי"ה בסי' קצ"ו כתב וז"ל ובתשובת רבינו חננאל ראיתי דנשאל אם יחיד אומר ברכה אחת מעין שבע, והשיב שצריך לאומרו מדאמרינן כל האומר ויכולו ערב שבת שני מלאכים וכו'. ואיני יודע מה ענין זה לזה. ונראה לי דהכי יש לשאול אם יחיד אומר ויכולו לאחר התפלה, ואין התשובה לפי ענין השאלה ע"כ. אולם **ב'ספר רש"י'** עמ' של"ה איתא בזה"ל ושאלתי יחיד שמתפלל בערבי שבתות אם צריך לומר ברכות מעין שבע היינו מגן אבות או לאו. כן הראוני שהציבור והיחיד הכל צריכין לומר, וקיימא לן הילכתא כדגרסינן בכל כתבי הקודש ואמר רב ואיתימא רב יהושע בן לוי אפי' יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו וכו', ומאחר שצריך לומר ויכולו צריך לומר מגן אבות וכן פירשו חכמים וכן היה נוהג ר' אליעזר בן נתן כל ימיו ע"כ, הרי שאכן למד מויכולו לברכת מעין שבע.

וגם ראבי"ה הנ"ל דס"ל שאין לומר ביחיד - דייק מדבריו השואל בשו"ת מהרלב"ח שם והסכים לו מהרלב"ח, דס"ל שכל ציבור אומרים ולא רק בבית הכנסת, דהא כתב

ב. גם כאן הוסיפו מדפיסי הרס"ג 'לפני התיבה' ואינו במקור אלא כך הלשון פי לילה אלסבת אן נתקדם ונקול ברכה וכו'.

ראבי״ה בזה״ל וכיון ׳דבציבור׳ נתקנה, כדקאמר רבא ש״ץ היורד לפני תיבה וכו׳, ביחיד לא אמרינן לה עי״ש, הרי דבשם ׳ציבור׳ תלי, ולא בשם ׳בית הכנסת׳. ועי״ש בשו״ת מהרלב״ח שאע״פ שבתחלה כתב שאפשר להדחק בדעת ראבי״ה ולומר דמיירי ביחיד בבית הכנסת - מ״מ לאחר שמצינו בארח״ח בהלכות אבל דס״ל שאומרים בכל מקום - א״כ מדברי ראבי״ה ושאר ראשונים שדנו אם יחיד אומר ברכת מעין שבע או לא נראה דס״ל שציבור אומרה בכל מקום מדלא חילקו וכתבו חילוק בין בהכ״נ לבית כמו שכתבו חילוק בין יחיד לציבור עי״ש.

דעת המקובלים

הנה בספר תולעת יעקב וכן בסידור תפלה למשה לרמ״ק וכן רבינו האר״י בשעה״כ כתבו טעם בסוד לאמירת ברכת מעין שבע עי״ש, ולטעמם נראה שאין חילוק בין המקומות. וכ״פ הבא״ח והכה״ח לאומרה בכל מקום ואף בבית חתנים ובבית אבלים עפ״י דברי רבינו האר״י הנ״ל.

ובספר היכל הקדש לר״מ אלבאז ובספר מקור חיים למהר״ח כהן כתבו טעם בסוד לפסק השו״ע שאין לומר בבית חתנים ובבית אבלים עי״ש, ולטעמם בבית שאינו חתנים ואבלים אלא בית רגיל יש לומר ברכה זו. וכ״כ להדיא החמדת ימים שהובא בסידור חסד לאברהם למהר״א טובינא דק״ג ע״א שלפי סודן של דברים אין מקום לברכה זו בבית חתנים אבל במקום אחר יש לאומרה עי״ש.

והרב מזבח אדמה והרב שלמי צבור העידו שבירושלים נהגו מקרב שנים לומר ברכה זו בכ״מ ׳שמתפללים בכל לילה׳ אף שאין שם ס״ת שכ״ה עפ״י הקבלה. והרב מזבח אדמה הוסיף טעם עפ״י הפשט שירושלים דינה כבית מלא ספרים עי״ש, וכונתו היא שכיון שמתפללים שם בכל לילה וגם דינה כבית שיש בו ספרים שדינם כס״ת א״כ חשיב כבהכ״נ לכל דבר, אבל לא לאומרו בכל מקום או בבית אבלים וחתנים, דהא בית מלא ספרים עושהו לכל היותר כמקום שיש בו ס״ת, ולא שמענו שבבית חתנים כשיש ס״ת יברכו לפי הפשט דהא בשם בית הכנסת תלי מלתא, אלא שכיון שמתפללים בו בכל יום וגם יש בו ס״ת או ספרים אחרים או שדינו כבית מלא ספרים - דינו כדין בית הכנסת, ודוק. וא״כ נמצא שלפי עדותם - מנהג ירושלים אינו לאומרו בכל בית, אלא בכל מקום שמתפללים בו בכל יום, אבל בבית חתנים ואבלים לא היה מנהג ירושלים לומר מעין שבע[ג].

מסקנת הדברים

ולפי מה שביארנו **יש מקום גדול גם עפ״י הפשט לומר ברכה זו בכל מקום** לדעת רוב

ג. **הערת הרב ישראל אליהו**: נראה לענ״ד דלאו דוקא, דהא המזבח אדמה (על סימן רס״ח) כתב שנהגו כן ע״פ הקבלה. וכוונתם שיש לה דין חזרה, כמ״ש האר״י. וא״כ תו מאי נפק״מ אם מתפללים שם בכל לילה או לא, אלא מעשה שהיה כן הוא. וכן מוכח שהבין הבא״ח בדעת המזבח אדמה.

הראשונים הן שמתבאר כן מדבריהם וכמו שהבאנו לעיל, והן שסתמו ולא כתבו שום חילוק בזה, ודעת ספר המנהגות והריב"ש דעת יחיד הם, ואף מסתבר מאוד שלא ראו את דברי הגאונים והראשונים הנ"ל, וכבר נודע דברי מהרי"ק בשורש צ"ד שהביא הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה שאם ראשון לא ראה דברי גאון אמרינן דילמא הוה הדר ביה והלכה כדברי הגאון, ואף כאן לא ראה ספר המנהגות את דברי הרס"ג ורשב"ץ, וכן הריב"ש לא ראה את דברי הר"י ב"ר יקר, וגם מהר"י אבוהב נראה שלא ראה את דברי הארח"ח גופיה בהלכות אבל, ואף מרן השו"ע לא ראה את כל הנ"ל, וגם הרלב"ח שראה את דברי הארח"ח בהלכות אבל ואעפ"כ כתב שאין לנהוג כן במקום שאין מנהג ברור - יתכן ואם היה רואה גם את דברי הרס"ג והר"ש בר' נתן והר"י ב"ר יקר היה מורה שאפשר לאומרה בכל מקום שהלכה כדברי הקדמונים בכל דוכתא.

וע"כ נראה דשפיר דמי לאומרה בכל מקום, ובפרט שכ"נ מסתימת גדולי המקובלים ומטעמם שכתבו לברכה זו וכמו שדייקו הבא"ח והכה"ח וסיעתם[ד].

כשכל צבור בית הכנסת מתפללים מחוץ לבית הכנסת בודאי שמברכים מעין שבע

והנה בתקופה זו, שנת תש"פ - תשפ"א, בעקבות נגיף ה'קורונה' נסגרו בתי הכנסיות לתקופה מסוימת, והתפללו בחצרות וברחובות וכדומה.

ונראה שבנדון זה ודאי שאפשר לברך, דהא יש לצרף את דברי התהלה לדוד [שהביאו בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' כ"א - הובא בפסקי תשובות בסי' רס"ח אות י"ג] שאם כל הציבור או רובן (המתפללים בביהכנ"ס אחד) מתפללים בבית אחר שלא בביהכ"נ מאיזה טעם (או ברחובה של עיר מחמת מחאה וכדומה) - לדברי הכל ובכל ענין אומרים 'מעין שבע', דשפיר שייך הטעם של המאחרין לבוא עי"ש, ולפ"ז שפיר יש לברך ברכת מעין שבע כשבתי הכנסת היו סגורים מהטעם הנ"ל.

אמנם הרב בית דוד בסי' תקל"ז לא ס"ל כן, שדן בכעין מקרה דידן ממש על דבר שהיה בשנת תס"ח ורוב בעלי בתים ברחו מן העיר לכפרים אשר סביבות העיר, וכתב דפשיטא שאין לומר שם ברכת מעין שבע עי"ש.

אולם נראה פשוט שניתן לצרף את סברת הראשונים הנ"ל דס"ל שמברכים מעין שבע גם לא בבית הכנסת, וגם את סברת המקובלים דס"ל כן, וגם את סברת התהלה לדוד

ד. **הערת הרב אהרן גבאי**: וכן אני נוהג בס"ד, ובפרט שגם החידוש השני של מקצת המקובלים לומר מעין שבע תמיד גם בליל הסדר שחל בשבת, (שהוא חידוש יותר גדול מהחידוש לומר מעין שבע במנין שאינו קבוע), התברר אצלי שכן שיטת רוב ככל הראשונים והגאונים, וכן נהגו בעבר כל קהילות ישראל עיין מאמרי: אהרן גבאי, בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, עץ חיים באבוב ניסן תשעט עמ' תנז- תעח. ודוק.

הנ״ל, וכולי האי לא מקילינן לבטל ברכה זו. ושוב נדפס שו״ת ברכת יהודה ח״ח סי׳ מ״ה ושם האריך בענינים אלו, והעלה כדכתבנו עי״ש.

נב. שטיפת כוס הקידוש לפני הקידוש

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'.

הכף החיים בריש סי' קפ"ג ועוד אחרונים דייקו מדברי תיקוני הזוהר שיש ענין לשטוף כוס של ברכה במים דוקא אע"פ שהוא נקי, ולפי השו"ע שם א"צ שטיפה והדחה. ולפ"ז נוהגים רבים להקפיד לשטוף את כוס הקידוש במים קודם הקידוש.

אולם נראה שאין צורך לזה, דהא הכוסות שלנו שטופים הם במים ממוצאי שבת הקודמת, וכן מהסעודה הקודמת, וכבר קיימנו את דברי המקובלים לשטוף במים, דאטו יש ענין לשטוף במים סמוך לקידוש ממש? ואם כן מהו השיעור של סמוך? והיכן מצאנו דין כזה. כל מה שבאו המקובלים לחדש זה שלא סגי ב'ניקוי' אלא צריך שטיפה 'במים', אבל לא כתבו שצריך שטיפה במים 'סמוך לקידוש'.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי בזה"ל: מצאתי סמוכין לדבריכם ממ"ש תר"י בברכות (דף לז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומשגרו) שכתב, ואומר ר"י הזקן ז"ל שלא הצריכו הדחה ושטיפה אלא משום שיורי כוסות, אבל היכא שהכוס נקי מבית ומבחוץ א"צ הדחה ושטיפה, וכבר נהגו העולם הדחה ושטיפה, מיהו היכא דלא שתו בו בשעת האכילה, ועכשיו בשעת הברכה מוציאין אותו נקי, נראה שבודאי א"צ הדחה ושטיפה. ע"כ. ושו"ר בספר קידוש כהלכתו (פ"ט הלכה ג ובהערה 7-8) שמבואר מיניה שלמד מדעת רבנו יונה הנ"ל שאף אליבא דהזוה"ק אף נשטף והודח והושם בארון, ועתה מוציאין אותו, אין צריך שטיפה והדחה ע"ש עכ"ד.

ובספר עורי דבורה חלק ה' במכתבים שבסוף הספר עמ' ק"נ כתב הרב יונתן בן יהודה [מח"ס שולחן ערוך - מקובלים] על דברי אלו בזה"ל הנה הדבר פשוט כביעתא בכותחא שע"פ הסוד חייב תמיד לשטוף הכוס ואע"פ שהוא נקי, וצריך דוקא סמוך לשעת הברכה, היות וי' דברים אשר ישנם בכוס של ברכה המה לתיקון י"ס של המלכות הנקראת כוס של ברכה, ולכן צריך ג"כ לעשותם בשעה שבא לברך ע"כ [ועוד האריך בזה בעצם שטיפת הכוס, אולם אינו עניין לנידון דידן עי"ש].

אולם, מלבד שלא הביא ראיה לדבריו אלא סברא בעלמא, גם הסברא אינה מוכרחת כלל, משום שהתיקון של הי"ס הוא לא 'במעשה' השטיפה, אלא בברכה על כוס 'שטופה ומודחת', וכיון שבשעת הברכה הכוס 'שטופה ומודחת' שפיר מקיים בזה את סוד הי"ס. וראיה לדבר, שהרי אחד מהי' דברים זה עיטוף, והאם יעלה על הדעת שאדם שהיה מעוטף ובא מתחלת היום בחליפה וכובע, ולא 'התעטף' סמוך לבהמ"ז או לקידוש, צריך לפשוט את בגדיו ו'לעשות מעשה עיטוף' לכבוד הברכה? אלא ודאי שכל שהוא 'מעוטף' בשעת

הברכה, לא איכפת לן מתי 'התעטף', הכא נמי כל שהכוס 'מודחת ושטופה' בשעת הברכה, לא איכפת לן מתי 'הדיח ושטף', ופשוט[א].

וע"כ העיקר הוא שכוסות דידן ששטופות ובאות מליל שבת לשבת בבוקר וממוצ"ש לשבוע הבא שפיר דמי גם לפי המקובלים וא"צ לשוטפם שוב סמוך לקידוש ולבהמ"ז.

א. וע"ע בספר עורי דבורי חלק ט' במכתבים שבסוף הספר עוד מו"מ בינינו בזה.

נג. אמירת 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים' בקידוש בליל שבת

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תשע"ט ובקובץ 'בית אהרן וישראל' תשרי תש"פ, וכאן בהרחבה.

בכל הגאונים והראשונים שלפנינו בנוסח הקידוש בליל שבת ישנו למשפט 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים', ומהם רע"ג, רס"ג, ר' שלמה בר' נתן, שכל טוב ח"ב עמ' 293, סידור הר"ש מגרמייזא, מחז"ו [ובשאר ספרי דבי רש"י], רמב"ם, עץ חיים [מלונדריש], רוקח בפירוש התפלות, ר"י ב"ר יקר, ספר הבתים, אבודרהם, לקט יושר עמ' 51, וכ"ה בספרי המקובלים הקדמונים כציוני פרשת בשלח, שושן סודות סי' תס"ט, אגודת אזוב בפירוש קידוש של פסח עי"ש, מערכת האלוהות פרק ט"ו ועוד. ולמעשה לא מצאנו לאף אחד מהגאונים והראשונים שהעתיק נוסח הברכה ללא תיבות אלו והדבר מוסכם על כל חכמי ישראל הקדמונים וזהו דבר נדיר שבנוסח מסויים אין בו אף מחלוקת וכולם שוים לאומרו. וכן אמר לי ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א שנוסח זה נמצא בכל כתבי היד והסידורים הקדמונים ללא יוצא מן הכלל.

אלא שבזוהר בכמה מקומות מבואר שיש ל"ה תיבות בברכת הקידוש, ומהם בהקדמת הזוהר דף ה' ע"ב וכן בפרשת ויקהל דף ר"ז ע"ב ועוד. ועפ"י זה כתב רבינו האר"י בשער הכוונות שאותם הנוהגין לומר אחר תיבת זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קודשך וכו' הם 'טועים טעות גמור' כי מוסיפין בחשבון התיבות ואין לומר סדר גירסא זו אלא בקידוש של יו"ט בלבד 'והטועים' העתיקוהו משם בסדר הקידוש של שבת ע"כ.

והנה אע"פ שנראה לכאורה שרבינו האר"י הוא זה שמחק מילים אלו - מ"מ האמת אינה כן, אלא בזמנו של רבינו האר"י כבר היו כמה מקובלים שלא אמרו נוסח זה, והאר"י רק חיזק הענין; כן נראה מדברי הרמ"ק בביאורו לתפלה בספר תפלה למשה שלא גרס כן עי"ש. ובכנה"ג בסי' רע"א הביא מתשובת ר' חיים עובדיה [נפטר לפני שנת ש"כ, בעל ספר באר מים חיים, שאלוניקי ש"ו] שכתב שמי שרוצה לומר הקידוש כהלכתו ישמיט מילים אלו עי"ש. ואבוהון דכולהו הוא המקובל מאריינטי[א] מספרד שהובא לשונו בספר לקוטי שכחה ופאה לר' אברהם בן יהודה אלמליך [פיראורו שט"ז] בסוף הספר [וכפי שהביא הרב יצחק ישראל דוב גרינוולד במאמרו בקובץ 'היכל הבעש"ט' קובץ ל"ו] ואעתיק לשונו משום שאינו מצוי כ"כ, וגם משום שנראה בעליל שדברי רבינו האר"י

א. בספר לקוטי שכחה ופאה נדפס ר' 'דוד' מאריינטי. אולם עי' בספר 'מאמר משרא קטרין' עמ' 25 הערה 75 שבכתב היד איתא 'המקובל מאריינטי ספרדי'. ויש שם הוספה למעלה 'ר' דוד'. ושם פקפק בזה וכתב שאולי הוא ר' יוסף אבן שרגא מאוריינטי ממגורשי ספרד עי"ש.

לקוחים מספר זה [המילים המודגשות הם תורף דברי רבינו האר״י]; נמצא בתיקונים ויכלו שצריך להיות בפסוק ובקדוש ע׳ תיבות וכו׳. **ואומר רשב״י בפרשת ויקהל כי ל״ה תיבות הם בפסוק ויכלו והם ל״ה אחרים הם אשר קדשנו וכו׳**. ואחר שהקדמנו אלו ההקדמות ולא נשאר לנו שום ספק שצריך להיות ע׳ תיבות לא פחות ולא יותר אלא שצריכין אנו להקדמה אחרת שבעבור השבת היא פנים חדשות בנפש יתרה צריך אפילו היחיד לומר סברי מורי להשלים ע״ב תיבות כנגד שם של ע״ב וכנגד מלת ויכולו שעולה במנינא ע״ב. ואחר שכן הוא האמת אין לזוז ממנו. **ואנחנו רואים כי שגגה בכל הסדורים** ובכל המדרגות ואין הסדר מכוון. ויש בידינו מצות אנשים מלומדה בלי ידיעה ובלי כוון הוצרכתי לפשפש ולדקדק ונמצא שהאמת הוא שפסוק ויכולו יש ל״ה תיבות. בברכה אשר קדשנו יש ל״ה אחרים לא פחות ולא יותר כמו שנבאר בטעם ברור. וכך צריך בא״י וכו׳ הנוסחא זו הכתובה לעיל. **וא״צ לומר ביום השבת כי בנו בחרת ואותנו קדשת כי זה נתן לקדוש מועדים** שאנו מתחילים אשר בחר בנו מכל עם וחותמין מקדש ישראל והזמנים כדי לחתום מעין חתימה סמוך לחתימה אנו אומרים כי בנו בחרת לפי שהמועדים הם המקודשים על ידינו, אבל ביום שהוא מקודש מעצמו אין אנו אומרים כן אשר בחר בנו ובחתימה אומרים מקדש השבת, ואין אנו אומרים מקדש ישראל והשבת, ואין אנו צריכין לומר כי בנו בחרת כי אין בה לי זה לא מעין מן ההתחלה ולא מעין החתימה. **והטעות נתפשט במנהג מקדוש המועדים ליום השבת** עכת״ד. והרואה יראה שדבריו הם מקור דברי רבינו האר״י. וגם מפורש בדבריו שכל הנוסחאות לפניו גרסו תיבות אלו, והוא זה שהגיה הנוסח עפ״י הזוהר, וממנו התפשט מפה לאוזן למקובלים שבדור שלאחריו והם ר׳ חיים עובדיה והרמ״ק והאר״י, והדברים התחזקו למעשה עפ״י דברי רבינו האר״י שפשטו יותר.

וע״ע בספר סדר היום בהגדה של פסח שכתב שאף שיש שאינם אומרים תיבות אלו בשבת משום המנין - מ״מ ביו״ט צריך לאומרם עי״ש. וכן בספר תורת אמת על ספר הזוהר לר׳ דוד שמריה [שאלוניקי שס״ד] דף ד׳ כתב של״ג תיבות אלו כדי שיהיו ל״ה תיבות עי״ש.

אולם כבר הקשה ר׳ יעקב פלאג׳י [אביו של ר׳ חיים פלאג׳י] בתשובה שהובאה בשו״ת חקקי לב סי׳ י״א לאחר שהביא את דברי הקיצור השל״ה שכתב שטעות הוא וכו׳ וז״ל ואחר המחילה רבה מאחר דיש כמה אשלי רברבי דכתבו לומר נוסח זה איך משוי להו טועים עי״ש. וכן בנו ר׳ חיים פלאגי בתשובה שם סי׳ י״ב הב״ד רבינו האר״י הנ״ל וכתב והוא תימה כי לא זכרו שהם דברי רע״ג והרמב״ם ומהרי״ו ודעימייהו עי״ש. ולפי מה שכתבנו תגדל התימה שלא רק רע״ג והרמב״ם ודעימייהו גורסים כן אלא כל עם ישראל גרס כן בכל הדורות ובכל העדות, וא״כ ודאי שאינו ׳טעות גמור׳ ולא ׳טועים׳ העתיקוה, אלא כך הנוסח שתקנו חז״ל. וכנראה שרבינו האר״י לא ידע שכך גירסת כל חכמי ישראל אלא חשב שזה נוסח קצת נוסחאות, אבל אילו ידע שכך גירסת כל חכמי ישראל לא היה מוחק תיבות אלו. ובפרט שבזוהר עצמו לא מבואר איך מונים את הל״ה תיבות.

ומכאן תשובה גם לדברי הפתה"ד בסי' רע"א אות י"א שהב"ד החקקי לב הנ"ל וכתב וזת"ד ואני הדל וכו' אחהמ"ר אין בידינו לחייב שום אדם לשנות הנוסח ממה שנהג ושמע מאבותינו ורבותינו בחליף חסיר ויתיר וכו', הנה כי כן הנח להם ישראל המשמיטים כי בנו בחרת וכו' המיישרים אורחותם עפ"י דרכו דרבינו האר"י וכו', אבל לסמוך על תירוץ זה לכתחלה ולהורות לרבים שישנו המנהג שנהגו המה ואבותיהם ולקדש עכשיו בנוסח משונה - הא ודאי צריכא רבה, דמלבד דנוסח זה הוא מיוסד בפי כל העולם וכו' ועל הכל דרבינו האר"י ז"ל קרא למשנה טועה - היכי ניקום ונעביד דלא כותיה וכו' עיש"ב. ולפי האמור, כמו שהאר"י שינה את המנהג שנהגו כל ישראל המה ואבותיהם [לומר כי בנו בחרת] לקדש בנוסח משונה [ללא המילים הנ"ל] - כך יש להחזיר את המנהג הקדום אף שהוא משונה ממנהג רוב ישראל כיום. ומה שרבינו האר"י קרא למשנה - טועה, לפי הנ"ל אין זו טעות אלא כך הוא הנוסח המקורי וכנ"ל.

ומצאנו כמה ביאורים ליישב דברי הזוהר גם לנוסח כל הראשונים; הנה בשו"ת חקקי לב שם העלה שהעיקר כדעת הרמ"ע מפאנו לומר רק 'כי בנו בחרת ושבת קדשך הנחלתנו', ועי"ש הנוסח במילואו, אולם גם זה קשה דהא בכל הראשונים הנ"ל איתא לכל המשפט 'כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים', וכמו שא"א למחוק את כולו - א"א למחוק את מקצתו.

והגר"א בביאורו לסי' רע"א ס"י כתב שאין איסור להוסיף על המנין המכוון וגם אם מוסיפים שפיר דמי לענין הרמז שיש בל"ה תיבות.

ובשו"ת חינוך בית יהודה סי' ח' כתב שמונים מתיבת קדשנו במצוותיו עי"ש, וע"ע בשער הכולל שגם האריך בזה, ודייק כן מדברי הר"ב תולעת יעקב שכתב שיש ל"ה תיבות בברכת אשר קדשנו במצוותיו וכו', ונראה שמונים מתיבות אלו מלבד תיבת 'אשר' שהיא מילת קישור עי"ש.

ואף שיישובים אלו דחוקים מ"מ עדיף טפי לסבול דוחק זה מאשר לשבש נוסח כל עם ישראל.

ועי' בסידור ר"ש מגרמיזא שכתב בשם ר' שמואל שיש ל"ה תיבות בויכולו וכנגדן ל"ה תיבות באו"א רצה במנוחתנו [בתפלת ערבית של שבת לנוסח אשכנז], ול"ה תיבות באתה קדשת עד לעשות עי"ש, ולא עלה על דעתו לומר שיש ל"ה תיבות בברכת הקידוש ולמחוק תיבות.

ובספר נוכח השלחן לר' שאול הכהן בסי' רע"א העיר בזה עוד הערה חזקה וזת"ד הנה בנוסח הרמב"ם ובכל המחזורים כתוב כי בנו בחרת, והמקובלים השמיטום עפ"י הזוהר וכו', אמנם מיום שעמדתי על דעתי קשיא לי בזה דלפ"ז לא אתי שפיר כלל לומר ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו בכפל לשון סמוך ונראה, בשלמא לפי נוסח הראשונים לא יקשה כ"כ, כי בתחלה אנו משבחים לו יתברך בלשון נסתר אשר קדשנו וכו' ושבת קדשו וכו' ואח"כ סמוך לחתימה מעין חתימה אומרים בלשון נוכח כי בנו

בחרת וכו׳, דהאי ושבת קדשך - קאי אל כי בנו בחרת כההיא דלעיל ושבת קדשו דקאי אל אשר קדשנו במצוותיו וכו׳ אבל בלא כי בנו בחרת האי ושבת קדשך הוא שפת יתר לא יכולתי להולמו כלל וכו׳, והב״ד הרמ״ע וסיים ועכ״ז לא מלאני לבי לומר הקידוש אלא לפי מה שאנו ורוב העולם נוהגים בו שלא לשנות ממטבע שטבעו חכמים הנהוג בפי רוב העולם, וצ״ע עכת״ד.

אולם לפי האמור שמצאנו כמה יישובים לדברי הזוהר, **ובכל הנוסחאות בעולם אמרו כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים - נראה שיש לומר משפט זה ולא להשמיטו,** וכמו שתיקנו חז״ל[ב].

ב. הערת הרב אהרן גבאי: וכן אני נוהג בס״ד, וזאת למרות שלענ״ד אין תירוץ מניח את הדעת על דברי הזוהר מלבד לומר שהוא לא גרס ״כי בנו בחרת וכו׳״ וכהבנת כמה מקובלים ובראשם האר״י (ודברי הגר״א שמותר להוסיף על מנין התיבות, כוונתו שאף שנכון הדבר שהזוהר לא גרס תיבות אלו ולכן לא מנאם הזוהר במנין התיבות שלו, מ״מ למעשה מנהגנו לאומרם אף שהם תוספת, מכיון שאין איסור להוסיף על מנין התיבות, ואין זה מקלקל את סוד המנין. כלומר שאין מחלוקת בין הגר״א ובין האר״י על ביאור הזוהר אלא כל המחלוקת היא רק בהלכה למעשה האם יש צורך לשנות הנוסח שלנו להתאימו לנוסח הזוהר, ולאפוקי מהבנת הרב הכותב שהגר״א בא לתרץ את הזוהר בענין אחר מהאר״י, ואין לזה שחר), והטעם הוא, דעל כל פנים תיקון זה של המקובלים לא התקבל במוחלט בסידורי הספרדים, ויש מסידורי ליוורנו עד הדור האחרון שהדפיסו נוסח זה בסוגרים או בחלקו, וכן בסידורי וינה ודומיהם הדפיסו נוסח זה כצלמו, ויוצא שגם כיום בקהילות הספרדים אין מנהג ברור לחלוטין בזה, ולכן ראוי לנו לתפוס המנהג הישן של הספרדים התואם למנהג הישן של כל קהילות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו, ובפרט ש״לא בשמים היא״ ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות.

ומה גם שלאמיתו של דבר יש בידי תירוץ חדש לדברי הזוהר לפי נוסח סידור רב סעדיה המקורי (על פי חמשה קטעי גניזה, וכן הוא גם בכמה סידורי נוסח מצרים הקצר בגניזה, הנמשכים תמיד אחר נוסחאות רס״ג), ששם יש ל״ו תיבות וגורס המשפט כי בנו בחרת, וזה נוסחו: ברוך אתה יי״ אלהינו מלך העולם, אשר קדשנו ורצה בנו, שבת קדשו באהבה הנחילנו, זכרון למעשה בראשית זכר ליציאת מצרים, כי בנו בחרתה ואותנו קדשתה מכל העמים, ושבתות קדשך באהבה הנחלתנו. ברוך אתה יי״ מקדש השבת״. וא״כ אפשר שהזוהר גרס כנוסח רס״ג והחשיב את זה לל״ה תיבות שאין הפרש תיבה אחת מעכב החשבון וכידוע, ועוד אפשר שהזוהר גרס כנוסח רס״ג ובפחות תיבה אחת.

נד. שתיית רביעית יין ואכילת פת הבאה בכסנין - האם עולים לקידוש במקום סעודה

פורסם בירחון 'האוצר' תמוז תשע"ט.

רביעית יין לקידוש במקום סעודה

ידועים דברי הטור בסי' רע"ג ס"ה שכתב בשם הגאונים "הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה א"צ שיגמור שם כל סעודתו אלא אפילו אכל דבר מועט 'או שתה כוס יין' שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא שאכל לחם 'או שתה יין' אבל אכל פירות לא" ע"כ. וכ"פ בפשיטות השו"ע שם.

והנה, כבר כתב המ"ב שם בסקכ"ה וז"ל: "ועיין בחדושי הגרע"א ובתו"ש שהוכיחו דלכמה ראשונים אינו יוצא ידי קידוש במקום וסעודה ע"י כוס יין וע"כ נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק" ע"כ. וכן בספר תורת שבת (שם באות ו') האריך בזה וזת"ד ובאמת לא מצאנו סעד לדברי הגאונים מן הגמרא וכו' ועוד דפשטות התוס' והרא"ש משמע דס"ל דבעי לחם וכו' ולע"ד כיון שגם המחבר לא החליט את הדין הזה רק כתבו בשם הגאונים ולפי שלא נמצא אפילו שמץ מן הדין החדש הזה לא בריי"ף ולא ברמב"ם ולא בשאר ראשונים לכן כל יר"ש יחמיר על עצמו ויאכל לפחות במקום הקידוש כזית פת עי"ש. וכן האריך לנכון בספר בני ציון [לכטמאן] (באות י') להביא מדברי הגאונים והראשונים, וכתב שלא רק שלא נמצא בגאונים שלפנינו את דברי הטור בשמם אלא אדרבה נמצא להיפך, והעלה שראוי שלא לסמוך ע"ד הטוש"ע בשם הגאונים עיש"ב.

וכעת נבאר את הדברים בעזה"י:

ז"ל ספר העתים (עמ' 195): "ונשאל **ממר רב האי** דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, בעריכת שולחן לפת ומכשיריה או כל מיני מאכל וכו' והשיב סעודה זו ודאי עריכת שולחן בפת ומכשיריה ולא דבר אחר" ע"כ. **ובארח"ח** (דף ס"ג ע"ג): "כתב **רב שר שלום גאון** דיוצא אדם בקידוש שלא במקום סעודה אם טעם שום דבר מועט כדאמר טעימו מידי, ודוקא לחם אבל פירות לא" ע"כ. ובשם **רב נטרונאי** כתב שם: "הכין משמע דוקא נהמא דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה וכו' וכל סעודה נהמא הוא" ע"כ. **ורמ"ג** בסידורו כתב: "וצריך לאכול בלילי שבתות אחר קידוש אפילו כזית ואם לאו לא יצא יד"ח" ע"כ. והביאוהו **הריצ"ג** (עמ' י"א) ובתשובות הרשב"א (סי' תשל"ד) ועוד. ומבואר להדיא מדברי הגאונים הנ"ל דדוקא לחם בעינן ולא דבר אחר, ויין בכלל דבר אחר הוא, דאינו פת.

וכן מתבאר מדברי רב עמרם גאון ועוד ראשונים בטעם הדבר שאין מבדילין במוצ"ש על הפת אולם מקדשים על הפת; כתב **רע"ג** בתשובה (אוה"ג פסחים עמ' 102), ומשם היא בסידורו והובא בריצ"ג (שם עמ' י"א), מפני שקידוש א"א לו שלא לסעוד, דקא

אמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון ששולחנו קבוע וסעודתו קבוע וא״א לו שלא לסעוד מקדש על הפת, במוצ״ש כלום שולחנו קבוע ופת מתוקנת לפניו שנוטל לפת ומבדיל עליה הלכך אין מבדילין על הפת. וכתב עליו ריצ״ג ואנו סוברים שבמוצ״ש נמי שולחן קבוע והפת מצויה שכך אמרו חכמים לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ״ש ואע״פ שא״צ אלא לכזית כדי שתהא סעודתו מתוקנת כל השבוע כולה, אלא כך תקנו אנשי כנה״ג הבדלה על הכוס דאמרינן בתחילה קבעוה בתפילה חזרו והעשירו קבעוה על הכוס וכו׳ וה״נ כתוב בהלכות עכ״ד. וכ״כ רשב״ם (פסחים ק״ו ע״ב) וראבי״ה (שם) כטעם ריצ״ג.

והנה, מה שהקשה ריצ״ג על רע״ג נראה שאינו קשה שאין כוונת רע״ג שבמוצ״ש אין חיוב לאכול פת, אלא כוונתו היא כמו שהסביר הב״י בסי׳ רצ״ו שבשבת החיוב לאכול הוא מיד סמוך לקידוש כי אין קידוש אלא במקום סעודה ולכן הפת מענינא דקידוש היא, אבל במוצ״ש אע״פ שיש חיוב לאכול פת מ״מ אין זה מענינא דהבדלה כלל ויכול לאוכלו גם במקום אחר ולאחר זמן ולכן אין הפת מענינא דהבדלה ואין מבדילין עליה. ובזה מדוייק מש״כ רע״ג שבשבת א״א שלא לסעוד שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולא כתב דדרשינן תלתא ׳היום׳ - דאין כוונתו להביא ראיה לעצם חיוב הסעודות אלא לקישורם לקידוש, ואם איתא שבקידוש מהני לשתות רביעית יין כדי שיעלה לקידוש במקום סעודה - עדיין קשה מדוע מקדשים על הפת, הרי זה כמו בהבדלה שבשניהם יש חובה לאכול פת ואין חובה להסמיכה לקידוש. אע״כ דס״ל שבקידוש יש חובה לאכול פת מיד לאחר הקידוש, ולכן מהני לקדש על פת.

וכן מתבאר מדברי תשובת הגאונים שהובאה באוה״ג פסחים (עמ׳ 97) וז״ל: ״וששאלתם אם לא נזדמן לו לאכול בליל שבת או שאינו יכול לאכול אם יקדש הלילה אע״פ שאין שם סעודה או ימתין עד למחר בסעודה מי אמרינן כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה לא יקדש עד למחר או לא. כיון דכתיב וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה ולא נימא כיון דחייבין אנו לקדש את השבת בכניסתו יקדש אע״פ שאין שם סעודה אלא ודאי יקדש במקום סעודה וכן הלכה״ ע״כ. ומבואר שצריך לאכול סעודה בדוקא ולא מהני שישתה רביעית יין שיעלה לו לקידוש במקום סעודה, ולכן לא יקדש בלילה אם אין לו סעודה וידחה את הקידוש למחר.

וא״כ התבאר שדעת כל הגאונים הידועים והמפורסמים שעליהם אנו סומכים - דלא מהני יין לקידוש במקום סעודה, ואף אם המצא ימצא איזה גאון דס״ל כדכתב הטור בשם הגאונים - אין הוא מהגאונים המפורסמים הנ״ל ולא נסמוך עליו נגד כל הגאונים הנ״ל, ומה גם שלא נמצא עד היום גאון זה דס״ל כדכתב הטור בשם הגאונים.

ומעתה נעבור לדברי הראשונים:

המג״א בסי׳ קפ״ח (סק״ט) שהביא התו״ש בסי׳ רע״ג אות י״א הב״ד תר״י בברכות לדף מ״ט ע״ב, שכתב: ״בשני הפעמים שחייב לקדש אחת ביום ואחת בלילה צריך שיאכל פת כדי שיהיה במקום סעודה״ ע״כ. וכתבו האחרונים הנ״ל שתר״י חולק ע״ד הטור בשם הגאונים, דלא מהני יין אלא פת.

וכן הוכיח הערך השולחן בסי' רע"ג מדברי התוס' והרא"ש בפסחים (ק' ע"א ד"ה ר' יוסי) שהקשו לדעת ר' יוסי שהמתחיל בסעודה מע"ש א"צ להפסיק כשקדש היום ולאחר מכן מקדש ואינו אוכל איך מהני, והלא אין קידוש אלא במקום סעודה? ותירצו שהסעודה שעשה לפני כן מועילה עי"ש. ואם איתא דמהני רביעית יין מה הקושיא - שישתה רביעית יין ויעלה לקידוש במקום סעודה, אע"כ דלא מהני.

וכן מבואר בדברי הראשונים על הרי"ף בפסחים (דף כ"ד ע"א מדפי הרי"ף). דהנה, דעת הרי"ף שם שצריך לברך על כל כוס מד' כוסות, דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר. והרשב"א בתשובה מיוחסות (סי' ר"ב) הקשה מקידוש והמוציא 'דלא סגי דלא מברך המוציא', דהא אין קידוש אלא במקום סעודה, ואעפ"כ יין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון עי"ש. ואם איתא דאפשר לשתות יין ולצאת יד"ח מדין קידוש במקום סעודה לא מקשה מידי. ובאמת שהרמב"ן במלחמות עמד בקושיה זו וכתב שאין הפסקה זו קבועה עליו מצוה בתוך השתיה ע"כ. וביארו ר' דוד ומהר"ם חלאוה בדף ק"ט שם, ויותר להדיא הרא"ה בחולין פ"ו, שאע"פ שחייב לאכול לחם, מ"מ יכול לשתות כל צרכו יין לפני הסעודה ובסעודה לא ישתה יין ואין ברכת המוציא קבועה 'בתוך' השתיה אלא יכולה להיות אחריה עי"ש. ומבואר בדבריהם שאף אם ישתה כל צרכו, שזה כמה רביעיות, עדיין צריך לאכול פת מדין מקום סעודה. וכ"כ עוד הרשב"א במשמרת הבית ב"ו ש"א ולא תקרא קבע של שתיה בשום מקום סעודה אלא האוכל פת וזה דבר פשוט, זכר לדבר ואקחה פת לחם וסעדו לבכם ע"כ. הנה מבואר להדיא בדברי הראשונים הנ"ל שצריך לאכול לחם דוקא, ולא מהני יין.

וכ"ד הרי"ד בתוספותיו לפסחים (מהדורא תנינא ק"א ע"א), שכתב: "דאע"ג דאכלי ריפתא פורתא לית לן לקדושי אלא במקום סעודה חשובה דבעינן וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה" ע"כ. ומדבריו מבואר שלא רק שצריך פת אלא שצריך שתהיה סעודה חשובה ולא רק מעט פת וכדומה, ולפי דבריו ודאי דלא מהני רביעית יין.

וכ"ה בפסקי ר' אלעזר מטרשקון (עמ' 114) וז"ל: "ומה שנסתפקת עוד מורינו במי שהוא צמא לשתות בלילי שבת מי שרי לקדש ולשתות בלא אכילה, לענ"ד פשיטא לי דלא איקרי מקום סעודה בלא אכילת פת ומי שהוא חולה או איסטניס שאינו יכול לסעוד אין יוצאין מקדוש במקום סעודה מדרבנן אא"כ יאכלו כזית פת או אחרים שאכלו שם ויקרבו במקום סעודה וכו' וכל מקום שהוזכר בתלמוד סעודה הוא מקום סעודת פת" עי"ש.

וא"כ נמצא שדעת כל הגאונים והראשונים שלפנינו דלא מהני שתיית יין כלל בין אותה הרביעית ובין רביעית אחר לקידוש במקום סעודה, ולא נמצא מה שכתב הטור בשם הגאונים דמהני. ועוד, שאף אחד מהראשונים לא הביא שדעת הגאונים ששתיית יין עולה לקידוש במקום סעודה, ואטו רק הטור ראה גאונים אלו ושא"ר לא ראו. ואף אם ימצא איזה גאון דס"ל כן - מ"מ דעת שאר הגאונים והראשונים הנ"ל [קרוב ל25 גאונים וראשונים] דלא מהני, וא"כ אין לסמוך על זה כלל, ואם סמך ע"ז בלילה בירך ברכה לבטלה [ברכת מקדש השבת] וגם שתה רביעית יין ללא קידוש, ואם סמך ע"ז ביום שתה

רביעית יין ללא קידוש, ואם לאחר מכן סמך ע״ז ואכל סעודת שבת ללא קידוש - נכשל באכילה ללא קידוש.

אלא שיש לדון לפ״ז האם מהני מה שנוהגים, בעיקר בשבת בבוקר לאחר תפלת מוסף, לקדש על מיני מזונות וכדומה, שלכאורה מלשונות הגאונים והראשונים הנ״ל מבואר שצריך ׳פת׳ כדי שיעלה למקום סעודה, ויש לדון האם פת הבאה בכיסנין חשיבא פת לענין זה או לא.

פת הבאה בכיסנין אם יש עליה שם פת ואם יוצאים בה יד״ח ג׳ סעודות בשבת

האחרונים נחלקו בזה לג׳ דעות:

הרחיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ מ״ח) האריך בענין זה, והעלה שהן בליל פסח וליל סוכות, שיש בהם חובה מהתורה לאכול כזית לחם, והן בשבתות ושאר ימים טובים, אם אכל כשיעור קביעות סעודה ומברך המוציא ובהמ״ז יוצא יד״ח ואם אכל פחות מזה לא יצא יד״ח עיש״ב. וכ״כ בשו״ת זר״א (סי׳ כ״ח) עי״ש ועוד.

הרבה אחרונים הסכימו שבשבת ויו״ט צריך לאכול שיעור קביעות סעודה, אבל בליל פסח וליל סוכות המצוה משוי ליה קבע ויוצא גם בכזית - כ״כ האור החיים בספרו ראשון לציון בברכות ל״ח ע״א, הנהר שלום והמגן גבורים בסי׳ קס״ח, מחה״ש בסי׳ ר״פ ורע״ד ובעוד מקומות, מעשה רוקח פ״ג מברכות ה״ט, וכ״כ סברא זו מהר״י בן נעים שהובא בכיכר לאדן בליקוטים סי׳ ה׳ [אע״פ שהוא ס״ל שיוצא גם בשבת בכזית - עי׳ לקמן], וכ״כ המנ״ח מצוה י׳ ועוד אחרונים.

הרבה אחרונים נקטו שיוצא יד״ח גם בשבת וגם בפסח בכזית פה״ב, דשם לחם עליה אע״פ שהאדם מברך עליה במ״מ. הפמ״ג בסי׳ קס״ח (א״א אות ט״ז) כתב בסוף דבריו העולה מזה דודאי לחם מקרי אף ביין שמן דבש וחלב לחלה, ולחם דיוצא יד״ח בשבת בכזית כבסימן קפ״ח סק״ט וסי׳ ר״פ [במג״א], ופסח להר״ם בד׳ דברים אין יוצאין דעוני בעינן ובמי פירות יוצאין דלחם הוי ואפילו לא קבע רק כזית יוצא יד״ח, והמוציא ובהמ״ז תליא בלחם שאדם קובע כדאמרן ע״כ. ובשו״ע הגר״ז (סי׳ קפ״ח אות י׳) כתב שרק אם קובע סעודה ומברך המוציא וג׳ ברכות יוצא יד״ח. אולם בהגהה שם כתב ששמע מהגר״ז בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכה מעין ג׳ יש בה הזכרה של קדושת היום ע״כ. ובספר עיקרי הד״ט (סי׳ י״ג אות ב׳ [הובא בכה״ח סי׳ עד״ר אות כ״ד]) כתב שהוכיח בספרו שותא דינוקא סי׳ ס״ח שיוצא יד״ח בפה״ב אף בסעודה ראשונה ושניה, ואף אם יאכל ממנו פחות מאכילת פרס ויברך עליו במ״מ וברכה אחת מעין ג׳, אבל הרב יוסף אומץ כתב וכו׳ עי״ש, ונראה שדעתו היא שיוצא יד״ח גם בכזית [ולא חזר בו מכח דברי הרחיד״א]. וכ״ד מהר״י בן נעים שהביא הרחיד״א בכיכר לאדן שם שיוצא יד״ח גם בשבת וגם בפסח בכזית ואף ללא הסברא שבפסח המצוה עושה את האכילה לקבע, אלא שכיון שיש שם לחם על פה״ב - גם בכזית

יוצא יד"ח אע"פ שלא מברך בהמ"ז עי"ש. וכ"ד החמ"מ בסי' קס"ח למעיין בדבריו שגם בכזית יוצא יד"ח. וכ"נ דעת מאמ"ר, שבסי' רצ"א אות ג' כתב לקמן בסי' תע"א משמע דפה"ב אע"פ שאין מברכין עליו המוציא וג"ב הוי פת, ושפיר דמי למיפק ביה ידי ג' סעודות וכן לשאר דברים שצריך פת ועי' לקמן סי' תר"מ [ולא מצאתי שם] וכו' ועי' לקמן סי' תמ"ד וצריך להתיישב עוד. וממ"ש לעיל סוסי' קפ"ח משמע דלא מקרי פת לצאת ידי חובת סעודת שבת ויו"ט והכי משמע בהדיא דברי המג"א סי' תע"א ע"כ. ובסי' תרל"ט אות ג' כתב שיש פנים לומר דפה"ב עדיף מתבשיל ומקרי פת - עי' מש"כ לעיל סי' רצ"א אות ג' ולקמן סי' תר"מ ע"כ. ונראה שנוטה יותר לזה אע"פ שעמד שבסי' קפ"ח לא משמע כן.

ונ"ל שכ"ד הב"י בסי' קס"ח סוף סט"ו גבי טרוקנין שכתב שפשט הגמ' בדף ל"ח ע"א שמר בר רב אשי לאו לאפלוגי אתא אלא לומר שאדם יוצא בו יד"ח בפסח וכו' אבל לענין ברכת המוציא ודאי דדוקא בדקבע עליה מברכין לה ואי לא קבע לא עי"ש. ונראה מדבריו שרק לענין ברכת המוציא בעינן קביעות אבל לענין לצאת יד"ח לא בעינן קביעות ומברך מזונות ויוצא יד"ח בכזית. ובשו"ת יוסף אומץ לא כתב כן בדעת הב"י אלא אדרבה שרק אם קובע מברך המוציא ויוצא יד"ח עיש"ב.

אכן, נראה שזו מחלוקת ראשונים גדולה, ודעת רוב הראשונים כדעת רוב האחרונים שלא יוצאים יד"ח אם לא קבע. הנה, בסוגיא בברכות ל"ח ע"א גבי כובא דארעא איתא מר זוטרא קבע סעודתיה עליה וברך עליה המוציא ובהמ"ז. אמר מר בר אשי ואדם יוצא בה יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינן ביה ע"כ. וכתב או"ז (סי' קמ"ח) בשם ר"ח: "מר זוטרא וכו' דלענין שויא נהמא אי קבע סעודתיה עליה בתחלה מברך המוציא ולבסוף ג"ב ויוצא בה יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינן ביה, ואי לא קבע סעודתיה עליה בתחלה במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין ג'" ע"כ. ומפורש שרק אם קובע סעודתו יוצא יד"ח בפסח, ואם לא לא. וכ"נ מראבי"ה (סי' ק"ד) שהביא את דברי מר זוטרא ומר בר רב אשי וכתב: "ואע"ג דגמרינן להו לחם לחם מהדדי בריש מסכת חלה ירושלמי ובפרק כל שעה ובפרק העומר [פי' ולענין חלה גירסת הר"ח שהביא או"ז וכן גירסת ראבי"ה שם שטרוקנין שהוא כובא דארעא פטור מחלה] - כיון דע"י קביעות נקרא לחם נפיק ביה נמי בפסח" ע"כ. ומבואר ג"כ שרק ע"י קביעות נקרא לחם, וממילא פשוט שרק אם קבע יוצא יד"ח בפסח.

אולם, בריא"ז שם מבואר שגם אם לא קבע סעודתו יוצא יד"ח בפסח, וז"ל: "חתיכת לישה קטנה הנאפת ע"ג קרקע חייבת בחלה ואדם יוצא בה יד"ח בפסח משום מצה ומי שקובע סעודתו עליה מברך עליה המוציא ובהמ"ז ומי שאינו קובע סעודתו מברך עליה מזונות ומעין ג'" ע"כ. ומבואר שיוצא יד"ח בין אם קבע ובין אם לא קבע, כמדויק מלשונו.

ובאמת, שזו פשטות לשון הרמב"ם בפ"ו מחו"מ (ה"ה-ו') שכתב: "מצה שלשה במי פירות יוצא בה יד"ח בפסח אבל אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום לחם עוני" ע"כ. ומדסתם משמע שאף אם לשה בהרבה מי פירות, דהוה פה"ב וכמ"ש

בפ״ג מברכות - אעפ״כ יוצא בה יד״ח, ומשמע אף בכזית ואף בדלא קבע. וכן בה״ו כתב שאפילו אפאה בקרקע יוצא יד״ח, ומסתימת דבריו נראה שזהו ככל מצה אחרת שאפאה בתנור או במחבת, שיוצא בה יד״ח בכזית אף שאינו קובע סעודתו עליה. ומה שכתב אח״כ שכל מצה שמברכים עליה בהמ״ז יוצאים בה יד״ח - כוונתו לאפוקי מצה של איסור, וכמו שכתבו האחרונים.

אמנם, עדיין אפשר היה לפרש דברי הרמב״ם וריא״ז שרק לענין פסח אמרו כן, שהמצוה משוי לה קבע וכמו שכתבו הרשל״צ וסיעתו. אולם, סברא זו אינה נראית כלל, דהא ענין פה״ב שקובע סעודתו עליה צריך שבפועל לחם זה יהיה הלחם העיקרי של הסעודה שלו, ואם הוא אוכל לחם אחר בסעודה אין סברא שהמצוה תחשיב את פה״ב ללחם גמור לברך המוציא בכזית. וע״כ נראה יותר בדעתם דס״ל שיש שם פת עליה ויוצאים יד״ח גם בכזית אפילו שמברכים עליו במ״מ ומעין ג׳.

ובאמת, שלשון הרמב״ם בפ״ג מברכות גבי פה״ב ׳אע״פ שהיא פת׳ מברכים עליה במ״מ. וכן גבי כובא דארעא כתב שאין עליה ׳צורת פת׳, ומשמע שהם פת גמור ורק לגבי ברכה אין מברכים המוציא. והטעם כמ״ש הכס״מ שם (וכן בב״י בסי׳ קס״ח) שלא תקנו המוציא אלא ללחם שדרך בנ״א לקבוע עליו סעודה עי״ש, אבל ברכת מזונות אין מפקיע ממנו שם לחם לגבי אכילת מצה ולאכילת שבת. ועוד, דהא ברכות דרבנן ומהתורה א״צ לברך לפניה כלל, וכן לאחריה רק אם שבע מברך בהמ״ז אפילו בפת גמורה, וא״כ לא נראה שלצאת יד״ח תלוי בברכת המוציא ובהמ״ז.

אולם, מצאנו לכמה ראשונים דפליגי על הרמב״ם בהגדרת פה״ב וס״ל שאין עליה שם פת ולכן ברכתה מזונות. הרשב״א בברכות ל״ח ע״א דן האם הברכות משתנות לפי שיעור האכילה או לא וכתב שאין משתנות אלא בשינוי המין א״נ במין אחד בשנשתנית צורתו דהו״ל כמין אחר כגון שנשתנה מחיטה לקמח ומקמח לתבשיל או לפת וכו׳ ופה״ב דאמר רב הונא כל שאחרים קובעים עליו סעודה וכו׳ דאלמא ברכות משתנות בריבוי השיעורין - לא היא דפה״ב כי לא מברכין עליה המוציא אפילו על אכילת כזית ׳היינו משום דחשבינן ליה כמשתנה ממינו׳ ותדע לך שהרי בפת דעלמא מברכין עליה המוציא בכזית ובפה״ב לא מברכין אלא מזונות אלא דכשקובע עליו סעודה ׳עשאו כפת דעלמא׳ וכו׳ והו״ל לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו עכת״ד עי״ש. ומפורש בדבריו שפה״ב כשלא קובע סעודה עליה הוי כמין אחר, וכשקובע מברך המוציא מדין אחשביה. וצריך להוסיף שבודאי אין כוונתו לומר שאין זה פת כלל, דהא לא מועיל אחשביה לדבר שאינו פת, אלא כוונתו היא שעיקר דעתו של אדם ועיקר שם פה״ב היא על שם המתיקות והמילוי שבה, ולכן אין הלחם עצמו חשוב כלחם שעשוי להשביע ולכן לא מברכים עליו המוציא. משא״כ אם האדם קובע סעודה עליו, הרי הוא מגלה בזה בדעתו שהפת שבכסנין חשובה לו יותר מהכסנין ולכן הוא מברך עליה המוציא. אלא שיש לעיין מדברי הרשב״א בדף מ״א ע״ב גבי דברים הבאים בתוך הסעודה, שכתב ופה״ב דהיינו פרפרת דמתניתין אם באה בתוך הסעודה אינה טעונה ברכה כלל לא לפניה ולא לאחריה וכו׳ וטעמא דמילתא משום דפרפרת הויא פת ואילו קבע עליה סעודה וכו׳ מברך המוציא וג״ב והלכך כל שבאה

בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת אבל אם באה לאחר הסעודה טעונה ברכה לפניה משום דלאו למיזן אתיא אלא לקינוח וכו' עי"ש. ומבואר שהטעם שפה"ב נפטרת בברכת המוציא הוא משום שהיא פת, מכיוון שאילו קובע סעודה מברך המוציא. והרי בדף ל"ח כתב הרשב"א שאין ללמוד ממה שקובע סעודה, דהתם אחשביה, אבל אם לא קבע סעודה אין עליה שם פת והוה כנשתנה ממינו. ונראה שכוונת הרשב"א היא עפ"י מה שביארנו בדעתו, שאמנם האדם מברך על זה מזונות והוי כנשתנה ממינו, אולם עדיין שם פת עליה לענין זה שאם בירך המוציא שפוטר את פה"ב, דהא מהני לזה אחשביה, וכנ"ל, אבל לענין לצאת יד"ח של מצה וכדומה לא יוצא, כי אין זה פת גמור, והוי כנשתנה ממינו, ודוק.

ובאמת, שגם הרא"ה בברכות ל"ח כתב כדברי הרשב"א והוא לשיטתיה אזיל בכמה מקומות להדיא, שאין פה"ב מועילה לסעודת שבת דאין עליה שם פת; ז"ל בדף ל"ח ע"ב שאין שינוי ברכות בשיעורין וכו' והא דאמרינן לקמן בפה"ב וכו' הרי דכשהוא אוכל הרבה ממנו משתנית ברכתו לאו משום ריבוי שיעורו הוא דהא באוכל ממנו כביצה שהוא בפת שיעור חיוב בהמ"ז לדברי הכל ואפ"ה לא מיחייב בפה"ב אלא דפה"ב אין דינו כפת אלא כמאכל הבא מחמשת המינין שהכיסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת שאין דרך בנ"א בפת כזה, וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשביה ושויא פיתא עכ"ד. ולעיל בדף ל"ח ע"א גבי כובא דארעא כתב הרא"ה שהרי"ף כתב שאם קבע סעודתו מברך המוציא ואם לא מזונות עשאה רבינו ז"ל כפה"ב דאמרינן לקמן דאית ליה האי דינא והיא פת שנאפו קליות בתוכו. ומסתברא דלא דמי דהתם לאו פת הוא דהרי אשתני בכסנין ושנייה שינויא ולהכי בעינן קובע סעודתו עליו אבל הכא פת גמור הוא בין קבע סעודתיה ובין לא קבע סעודתיה חד דינא איתא ליה ודינא דפת אית ליה ומר זוטרא ל"ד אם קבע אלא ה"ה אם לא קבע מברך המוציא וכו' וכן ג"כ יוצא בזה בפסח דלחם חשוב הוא וכו' עי"ש. ומבואר ג"כ שפה"ב לאו פת היא. ובדף מ"ד גבי ברכת מעין ג' כתב ובירושלמי אמרינן דצריך להזכיר בה מעין המאורע וכו' ובגמ' דילן לא אדכרו בה כלל ואפשר דאפילו לסברא דירושלמי אם עבר ולא הזכיר יצא דדוקא בבהמ"ז אמרו דלא יצא משום דלא סגי דלא אכיל פת כדלקמן וה"ט שייך בפת ולא בשום מידי אחרינא ע"כ. ומפורש שלא יוצא יד"ח בפה"ב, וכנראה הטעם כנ"ל דליכא עליה שם פת.

ובאמת שהמאירי בדף מ"ט כתב י"מ ששבת ויו"ט דיו בפירות ואע"פ שאין בהם בהמ"ז אפשר בפירות של שבעת המינים שהן במעין ג' ולדעת תלמוד המערב שמטעין להזכיר בהם מעין המאורע. ובר"ח א"צ אף לפירות שלא נאמר בו אלא תענית הבא מצד אבל וצער ובשבת מיהא לדברי הכל טעון פת דעונג כתיב ביה ואין עונג בלא פת ע"כ. ודבריו קצ"ע, דבתחלה כתב ששבת וי"ט אפשר בפירות מז' המינים, ולבסוף כתב ששבת לכו"ע צריך פת. ואולי כוונתו היא שיש שני ענינים בשבת - לאכול ג' סעודות, ואת זה לומדים מתלתא 'היום', ובזה סגי גם בפירות מז' המינים, ועוד יש ענין של עונג שבת, שזה צריך בפת. ומ"מ מבואר מדבריו שלפי הירושלמי, שצריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג' - וכ"פ הרמב"ם, אם לא הזכיר חוזר. וא"כ אפשר שגם לפי הרמב"ם כך

הוא הדין ולשיטתו נחלק על הרא״ה. וע״ע בשלה״ג סו״פ כיצד מברכין שכתב בדעת הרמב״ם שהזכרת מעין המאורע בברכת מעין ג׳ היא רק בעל המחיה ולא בעל הגפן ועל הפירות, ותמה על זה מדוע ומה המקור עי״ש. ואם כי אין דיוקו מוכרח בדעת הרמב״ם, מ״מ אפשר לפי הנ״ל להבין שבמעין ג׳ מכיוון שיוצא יד״ח בפה״ב צריך להזכיר, וממילא חוזר אם לא הזכיר, משא״כ בפירות ויין.

אולם, עדיין יש לעיין, דהא גם במעשה קדירה צריך לברך מעין ג׳ ובזה ודאי שאין שם לחם ולא יוצא בזה יד״ח. ואין נראה שיהיה חילוק בין זה לבין פה״ב בענין הזכרת מעין המאורע.

ודעת בעה״מ בפסחים ס״ח ג״כ דלא מהני אלא פת, שכתב שם ויש תעניות שאדם מסיח דעתו מאכילה מחמת עסקיו בדברים אחרים או שמעביר שעתו במיני פירות ובמיני תרגימא דברים שאין טעונין ג״ב לאחריהן וכו׳ והיא מותרת בר״ח ובחוה״מ ואסורה בשבתות וי״ט שצריך לקבוע להם סעודה וכו׳ עי״ש. וכ״ה במאירי שם להדיא, שצריך לקבוע בשבת וי״ט על פת שמברכים עליה ג״ב שאין סעודה אלא בפת עי״ש. וכתב ששיטה זו נראית בעיניו עיקר, אע״פ שבשאר מקומות לא כתב כן עי״ש. ואו״ז בהלכות ע״ש סי׳ כ״א כתב בשם ר״א ממיץ ועיקר סעודת שבת בלחם תלוי כדגרסינן בפרק ג׳ שאכלו וכו׳ הרי משמע דלא חשיב סעודת שבת אלא מידי דשייך ביה למימר בהמ״ז שמזכיר בו של שבת ואיזו - זה לחם, דאי שאר אוכלים לא שייך בהו כ״א מעין ג׳ וכו׳ ומאחר שכך דסעודת שבת היינו לחם צריך למיכליה לתיאבון לכל בן ברית אסור למיכל אותו גרימזלי בשבת קודם סעודה משום דלא אכיל סעודת שבת לתיאבון ועושהו לא ניתן להישבון עכ״ד. וגם האו״ז, שם שנקט עפ״י רשב״ם ותשובת ר׳ קלונימוס שמותר לאכול גרימזלי לפני הסעודה, זהו מדין שא״צ לאכול סעודת שבת לתיאבון, אבל לא חלק על עצם דינו של הרא״ם שלא מועיל לסעודת שבת אלא פת.

נמצא שדעת ר״ח, הרא״ם, ראבי״ה, או״ז, רשב״א, רא״ה, מאירי, ועוד שלא יוצאים יד״ח אלא בפת. ומסתימת דברי רמב״ם וריא״ז נראה שיוצאים יד״ח. וכ״נ קצת מדברי הב״י בסוסי׳ קס״ח ובשו״ע בסי׳ תס״א, שיוצאים יד״ח בכובא דארעא ולא התנה שצריך לקבוע סעודה.

והנה, עיקר הקושיא לשיטת הרמב״ם וסיעתו היא מהגמ׳ בברכות מ״ט ששבת לא סגי דלא אכיל ור״ח סגי דלא אכיל, ופירשו הראשונים שגם בר״ח חייב לאכול ואסור להתענות אלא שלא חייב לאכול פת, משא״כ בשבת ויו״ט חייב לאכול פת שמחייבת בהמ״ז ולכן חוזר. ואם סגי בפה״ב הרי שלא חייב לאכול פת שמחייבת בהמ״ז, וא״כ לא יחזור אם לא אמר רצה? ומהר״י בן נעים שהביא הרחיד״א בכיכר לאדן תירץ שכוונת הגמ׳ היא שבשבת חייב לאכול פת ואם יאכל כדי שביעה יתחייב בבהמ״ז מהתורה, ולכן גם אם לא אכל כדי שביעה וחייב בבהמ״ז מדרבנן, ג״כ חייב להזכיר אטו אם יאכל כדי שביעה, וה״ה גם בפה״ב אם יאכל קביעות סעודה חייב בבהמ״ז מהתורה. משא״כ בר״ח,

שלא חייב לאכול פת אלא פירות, ואין מציאות להתחייב בהמ"ז מהתורה ולכן לא חוזר גם אם אכל פת עי"ש.

ויש להוסיף בזה את דעת מהר"ח או"ז בסי' ע"א ששבת קובעת לפה"ב ומברכים המוציא ובהמ"ז על כל שהוא. והביאו מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש בסי' קס"ח והובא בברכ"י שם, וכ"ד מהר"י חאגיז שהביא ברכ"י שם. ואע"פ דאנן לא קי"ל הכי, אלא אנחנו מברכים במ"מ ומעין ג' - זהו משום סב"ל אבל מ"מ חזי לאצטרופי דהא לפי דעתם בשבת דין לחם גמור יש לזה ובודאי יוצאים בזה יד"ח של ג' סעודות אע"פ שאנו מברכים על זה במ"מ מספק [וכמו שמי שבירך בטעות על לחם גמור במ"מ ומעין ג' שיצא יד"ח סעודת שבת ה"ה הכא].

והנה מצאנו עוד ראשונים שנראה מדבריהם שלא רק בפה"ב אפשר לצאת יד"ח בג' סעודות אלא אפילו במיני תרגימא ופירות. כ"כ הרמב"ן, הרשב"א והר"ן בשבת קי"ז והמ"מ פ"ל מהלכות שבת בשם איכא מ"ד. וברשב"א שם מפורש שלהאי מ"ד בג' סעודות יכול לאכול מיני תרגימא, וכמ"ש שעה"מ פ"ו מסוכה ה"ז עי"ש.

וכ"כ שה"ל בסי' צ"ג בשם ר' ישעיה [והוא בפסקיו לסוכה כ"ז] שמדעת ר"א בסוכה, שמותר להשלים י"ד סעודות במיני תרגימא, מוכח שפרפרת ומיני תרגימא חשובים הם ואפשר לקיים בהם ג' סעודות עי"ש. אלא שמצאנו סתירות בדעת הרי"ד, דבברכות מ"ט כתב להדיא שמסוגיא דהתם מוכח שא"א לקיים בפרפרת ומיני תרגימא ג' סעודות דסעודה קבועה בעינן עי"ש. וכן בתוספותיו לפסחים ק"א ע"א כתב אין להוכיח מכאן ולהתיר לקדש בלילי שבת כשמתקבצין לשתות ולאכול פירות בלא מקום סעודה כמו שאנו נוהגים עכשיו בבית בעל הברית ואע"ג דאכלי ריפתא פורתא לית לן לקדושי אלא במקום סעודה חשובה דבעינן וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא הקריאה ע"כ. ומבואר שאפילו אוכל לחם ופירות ושתיה אין זה נקרא סעודה ואין לקדש במקום כזה.

ומ"מ הרמב"ן וסיעתו הביאו מ"ד שיוצאים במיני תרגימא וכנ"ל. וכתב שעה"מ שם ליישב בדוחק לדבריהם את סוגיית הגמ' בברכות מ"ט, דס"ל כדעת ר' ירוחם שהביא הב"י בסי' תי"ח שר"ח אסור בתענית רק ממגילת תענית, והאידנא שבטלה מגילת תענית מותר בתענית. ולפ"ז פירוש הגמ' הוא כפשוטו, שבר"ח אין חובה לאכול כלל, משא"כ בשבת וי"ט יש חובה לאכול [אפילו מיני תרגימא], ולכן אם אכל פת חייב לחזור אם לא הזכיר מעין המאורע, עי"ש. ויש להוסיף שכדעת רי"ו הנ"ל כ"כ ארח"ח בהלכות ר"ח בשם י"א, והוא ר"א מלוניל בספר המנהגות עי"ש. וכ"ד בעה"ט בהלכות מגילה בתחלתו עי"ש. ואפשר ליישב עוד עפ"י דעת בעה"מ והמאירי בפסחים דף ס"ח ע"ב דס"ל שר"ח אסור בתענית קבועה, אבל בתענית ע"ד מקרה שלא שם לב וכד' מותר, משא"כ בשבת וי"ט אסור גם תענית כזו, אבל אכילת פת אין ראיה מהגמ' שחייבים. וע"ע בערך השולחן בשיירי ערך בסוף הספר סי' רצ"א (במהדו"ב) שכתב ליישב שבר"ח סגי בפירות שאינם נקראים מיני תרגימא ובשבת וי"ט חייב לאכול לפחות מיני תרגימא דוקא, ולכן חוזר בבהמ"ז אף שמיני תרגימא אינם צריכים בהמ"ז עי"ש.

ומ"מ ודאי שפשט הגמ' מוכח כדעת רוב הראשונים והאחרונים שיש חיוב לאכול פת ממש ולברך בהמ"ז ולא פה"ב, וכ"ש מיני תרגימא ופירות.

ולפי האמור, נראה שבקידוש היום יש להקל לאכול פה"ב ע"י קידוש דהא יש לצרף את דעת הראב"ד בהשגות פכ"ט מהלכות שבת וסיעתו [ר' דוד, מאירי ומהר"ם חלאוה בפסחים ק"ז ע"א, וארח"ח קידוש אות ד' בשם הרז"ה] דס"ל שבקידוש היום אין איסור לאכול מיני תרגימא לפני הקידוש. ולפי דבריהם מותר לאכול פה"ב אף ללא קידוש [אם נאמר שאין עליה שם פת ולא יוצאים בה יד"ח סעודה]. ואף לדעת הרמב"ם, וסיעתו דפליגי על הראב"ד, מ"מ אפשר כדעת קצת מהפוסקים הנ"ל דס"ל שפה"ב הוי לחם ויוצאים בה יד"ח סעודה מיהא ע"י קידוש. ויש לצרף עוד דעת מקצת מהראשונים שיוצאים יד"ח גם במיני תרגימא. וכן דעת ריא"ז בפסחים פ"י, שכתב: "ונראה בעיני שאם קידש במקום סעודה והתחיל לוכל וכבה הנר ואח"כ הלך ואכל סעודתו במקום אחר יצא בקידוש הראשון. וכן אם היה רוצה לוכל מיני מגדים בבית אחד ועוד היה רוצה לאכול עיקר סעודתו בבית אחר מקדש במקום שאוכל סעודה הראשונה לפי שכל סעודת שבת חשובה היא ואפילו סעודת עראי סעודת קבע נחשבת בשבת ויצא בקידוש הראשון ועל הסעודה השניה מברך בפה"ג ואח"כ אוכל כדרך שעשה בסעודת היום" ע"כ. ולפי דבריו מועיל קידוש גם אם אוכל מיני מגדים, אף שאת עיקר הסעודה אוכל לאחר מכן. ועל כן, בצירוף כל הנ"ל אפשר לקדש ביום ולאכול פה"ב. אולם, יש לחזור ולקדש לפני הסעודה העיקרית על הפת דהא לדעת רוב הראשונים לא יצא ידי קידוש בפה"ב. וגם לראב"ד וסיעתו מה שקידש ואכל זהו לא מדין קידוש אלא מדין אכילה לפני קידוש, וע"כ יש להחמיר בזה ולקדש שוב קודם אכילת הפת. ועי' בבה"ל שהביא דעת הגר"א במעשה רב שלא היה מקדש על יין ומיני תרגימא אלא על סעודה גמורה עי"ש. ועי' בכה"ח (סי' רע"ג סוף אות ה') שכתב בשם החס"ל שטוב לחזור ולקדש על שלחנו שיהא הקידוש במקום סעודה העיקרית אף אם אכל קודם פה"ב או שתה יין עי"ש. ולהאמור זהו יותר מ'טוב לחזור' אלא כמעט כן עיקר הדין.

סיכום

דעת כל הגאונים והראשונים שלפנינו דלא מהני יין לצאת יד"ח קביעות במקום סעודה אלא פת דוקא.

בקידוש הלילה אין לסמוך גם על פה"ב לקידוש במקום סעודה אלא על פת ממש.

בקידוש היום אפשר לכתחילה לקדש ולאכול פה"ב מיד לאחר הקידוש, אולם יש לחזור ולקדש על יין לפני הסעודה העיקרית על הפת.

נה. תמיהה בנוסח אתה חוננתנו

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב',
וכאן בתוספת.

בנוסח אתה חוננתנו הספרדים מסיימים [וכ"ה באבודרהם] כשם שהבדלתנו וכו' כך פדנו משטן רע ומפגע רע ומכל גזירות וכו'. וכעי"ז איתא ברמב"ם בסדר התפלות. וצריך עיון דהא קימא לן בסימן קי"ט שאין מוסיפים בכל ברכה אלא מעין אותה ברכה, ואם כן איך מבקשים בברכת אתה חונן על הצלה מפגעים ומגזירות קשות שאין זה מענין בקשת הדעת.

ובנוסח רע"ג ועוד, מסיימים כן תטהרנו ותנקנו מכל חטא ועוון עי"ש. ואת זה אפשר ליישב משום ש'אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנסה בו רוח שטות' [סוטה ג' ע"א], ולכן בקשת הדעת קשורה למניעת החטאים, אולם לנוסחתנו שמבקשים על פגעים רעים וגזירות קשות - אינו מובן מה הקשר לברכת הדעת, וצ"ע.

נו. אמירת נשמת לאחר ישתבח

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אדר א' תשע"ט.

האחרונים בסי' רפ"א הביאו את דברי המכתם לדוד שמי שלא אמר נשמת לפני ישתבח יאמרו לאחר מכן לפני ברכו - עי' בברכ"י, שע"ת, כה"ח ועוד. ובהליכות עולם ח"ג פרשת תולדות הביא שהר"ב עיקרי הד"ט סי' י"ב אות י"ח פליג וס"ל שמקומו ושעתו קודם ברכת ישתבח ולא אח"כ ושוא"ת עדיף, וכך פסק שם עי"ש.

ויש להעיר, **חדא** דהעיקרי הד"ט שם סיים וז"ל ואחרי מופלג כמה שנים ראיתי דברי הרב הנ"ז זצ"ל [המכתם לדוד] אשר סתר לו שפסק לאומרו שם **ואם קבלה הוא נקבל** עי"ש, ומבואר שלא פשיטא ליה להכריע כסברתו נגד סברת רבו. **אולם** יותר מזה - בספר העתים סי' ק"ע כתב וז"ל ואע"ג דנהוג עלמא דלא למיחתם על פסד"ז אלא לאחר השירה ולאחר שאומר נכ"ח ואילו פינו וכו' - ואנן חזי לן דהאי מנהגא לאו דוקא אלא **שפיר דמי למיחתם על פסד"ז לאלתר ישתבח ואח"כ אומר השירה ונכ"ח ואילו פינו** וכו' עי"ש. ומפורש בדבריו שאין איסור וקפידא לומר נשמת לאחר ישתבח, ולא מצאנו בראשונים מי שיאמר להיפך, דהאו"ז שהביא הרב זצ"ל שם שכתב שאם לא אמרו אין מחזירין אותו אפשר דמיירי כשהתחיל כבר יוצר וכמו שהבינו המכתם לדוד ושאר האחרונים דהא לא פליגי על דברי הרמ"א שפסק את האו"ז הנ"ל, וא"כ דברי ספר העתים מסייעים את הר"ב מכתם לדוד, **והעיקר כדעתו וכדעת רוב האחרונים שיאמרנו לאחר ישתבח**.

נז. קריאת אגרות שלום ודברי חכמה בשבת

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשע"ד.

הב"י בסי' ש"ז הביא את דעת רש"י, ר' יונה, רא"ש, רשב"א ור"ן שאסור לקרוא אגרות שלום בשבת. ויש להוסיף שכ"ד או"ז סי' ב' אות ו' [אלא שהביא לאחר מכן את דברי ראבי"ה שמתיר, וכן בסי' שנ"ח הביא דברי ראבי"ה בשלמותם, אולם הוא עצמו ס"ל לאסור. וכ"ה בפסקי או"ז שחיבר בנו מהר"ח כסתימת אביו שאסור]. וכ"נ דעת ר"י בתוס' קט"ז ע"ב שהתיר רק משום פקוח נפש, הלא"ה אסור. וכ"נ דעת ר"ת שם עי"ש. וכן הריטב"א בדף קט"ז ע"ב בשם רבו הרא"ה כתב להתיר מהטעמים הנ"ל של תוס' אבל בסתמא אסר כדברי רש"י עי"ש. וכ"נ דעת המאירי בדף קמ"ט שהב"ד רש"י שאסור והעולם נהגו לקרוא משום שאין יודעים מה כתוב עי"ש. וכ"ד שה"ל סי' קכ"ב עי"ש, וכ"ד עוד ראשונים.

ודעת הרמב"ן בדף קנ"א ע"א שהביא הר"ן שאגרות שלום מותר לקוראם. וכ"ד ראבי"ה.

וכ"ד המרדכי בשבת ובביצה שהעתיקו. [ומה שהשוה הב"י דעת מרדכי לר"י ולר"ת - אינו מדויק, דלראבי"ה מותר בכל גווני דאין זה בכלל שטרי הדיוטות, משא"כ לר"י ולר"ת מותר רק בצורך גדול כחשש פקוח נפש וכיו"ב וכנ"ל]. וכ"ד מהר"ם בתשובה סי' תרנ"ז [וזה מה שהביא הגמ"י בשמו] שהעתיק דברי ראבי"ה שמתיר גם בקריאה וגם בטלטול. אלא שבתשב"ץ סי' נ"ז - וזה מה שהביא הטור בשמו - כתב שמותר לקרוא רק שלא יגע בו. והב"י רצה ליישב ביניהם. אולם להאמור א"א ליישב דבריו, וצ"ע. ומ"מ בקריאה מתיר מהר"ם.

וכ"ד הרמב"ם בחיבורו שכתב שהאיסור לקרוא בשטרי הדיוטות הוא שמא ימחוק, ובאגרות שלום לא שייך טעם זה. וכ"כ ספר הבתים שער י"ז שהעתיק לשון הרמב"ם וכתב יש מי שאומר שבכלל שטרי הדיוטות הוא אותן אגרות שלום השלוחות וכיו"ב ואסור לקרות בהם בשבת. וכבר נתפשט היתר בדבר זה. ואולי סמכו על מה שכתב הר"ם גזרה שמא ימחוק ואין חששא זו באגרות השלוחות ע"כ. ודבריו נכונים מאוד לדעת הרמב"ם בחיבורו. וכ"ד סמ"ג וסמ"ק שהעתיקו דברי הרמב"ם בחיבורו והשמיטו את המו"מ על קריאת אגרות שלום דלדבריהם שרי וכנ"ל.

ומה שהביא המ"מ את דברי הרמב"ם בפה"מ שאסר לקרוא אגרות [שלום] וכל הספרים לבד מד"ת - דבריו צ"ע, דבדברי הרמב"ם בחיבורו מבואר שחזר בו מפה"מ דהא בפה"מ כתב בטעם איסור קריאת אגרות כיון שאסור לקרוא שום דבר זולת מד"ת, ובחיבור לא הזכיר מזה כלל, ואדרבה מדפירט את הדברים האסורים לקריאה ולא כתב בכלליות שאסור לקרוא שום דבר זולת מד"ת מבואר שרק מה שהזכיר אסור וזה מטעם שמא ימחוק כמו שכתב ולא שאר הדברים שלא שייך בהם טעם זה. ועל כרחנו לומר כן בסמ"ג ובסמ"ק שהם כתבו כדברי הרמב"ם שהאיסור הוא משום שמא ימחוק והם לא כתבו את פה"מ שאסור לקרוא כל דבר אלא רק מה שהזכירו מחשש שמא ימחוק. וצ"ע על האחרונים

שנמשכו אחרי דברי המ״מ ולא העירו בזה. והעיקר כדברי ספר הבתים בדעת הרמב״ם שמותר לדעתו לקרוא אגרות שלום.

ומ״מ למעשה העיקר כדעת רוב הראשונים שאסור לקרוא אגרות שלום וכמו שפסק השו״ע.

אולם נראה שלענין דברי חכמה העיקר להקל בזה; דהנה הב״י בסי׳ ש״ז סי״ז הביא בשם המ״מ בדעת הרמב״ם וכן הר״ן בשם הרז״ה לאסור לקרוא דברי חכמה בשבת ופסק כן בשו״ע בסתם כנגד הרמב״ן והרשב״א שמתירים. אולם גם בזה נראה שהדברים אינם מדוייקים. דהנה מה שהביא הב״י מהמ״מ בשם פה״מ לרמב״ם - כבר כתבנו לעיל שהעיקר בדעת הרמב״ם בחיבורו שמותר לקרוא אגרות שלום בשבת וא״כ כ״ש ספרי חכמה וכיוצא. ומה שכתב עוד הב״י שכן משמע מדברי הר״ן בשם בעה״מ - אינו מוכרח כלל, דבעה״מ שם מיירי באיסור שאסרו לקרוא בכתובים בשעת בהמ״ד ועל זה כתב שבזמננו שאין דרשה בבהמ״ד אין את האיסור הנ״ל ומותר לקרוא בכל כתבי הקודש ואין בהם את הגזרה הנ״ל ולא מיירי כלל בשאר הדברים המותרים והאסורים בקריאה בשבת. וכן מתבאר מדברי ספר הבתים שער י״ז הנ״ל שלאחר שכתב שסמכו על דברי הרמב״ם בחיבורו בהיתר קריאת אגרות העתיק את ההלכה שאסור לקרוא בכתובים בשעת בהמ״ד וכתב בשם בעה״מ שבזמננו מותר וכו׳ עי״ש. ומבואר שאין זה סותר את ההיתר של קריאת אגרות שכתב לעיל מיניה. וא״כ לא מצינו מי שחולק על הרמב״ן והרשב״א בהיתר קריאת דברי חכמה בשבת, ובצירוף שא״ר שמתירים גם קריאת אגרות שלום יש להתיר לקרוא דברי חכמה ומדע בשבת.

סיכום

מותר לקרוא בשבת דברי חכמה ומדע, ואין בזה משום קריאת שטרי הדיוטות.

נח. מים הנוצרים ע"י עיבוי אדים האם מותרים לשימוש בשבת

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' אב תש"פ.

לאחרונה הציבו בכמה מקומות כדוגמת בסיסי צבא המרוחקים ממקורות מים זמינים - מתקן שמייצר מים ע"י טכניקה של עיבוי האדים והפיכתם למים דוגמת המים הנוצרים מהמזגן, ומים אלו עוברים סינון והוספת מינרלים עד הכשרתם לשתיה ולשאר שימושים, ויש לדון אם מותר להשתמש במים אלו בשבת;

והנה כבר דנו פוסקי זמננו [ומהם הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' ל"ד אות כ"ט, שו"ת שבה"ל ח"ט סי' קכ"ח אות ב', חזו"ע שבת ח"ג עמ' קמ"ד ועוד] בענין מים של מזגן אם מותר להשתמש בהם או לא, ואסרו הדבר משום דהוי נולד גמור שאסור בשבת גם לדעת ר"ש, וזאת עפ"י דברי התוס' בביצה ח' ע"א ועירובין מ"ו ע"א, ועפ"י דברי המשנ"ב בסי' ש"י סקל"ב בשם החי"א עי"ש, ולפ"ז ה"ה גם במתקנים הנ"ל יש לאסור מטעם נולד גמור.

אולם נראה שיש לדון בזה ולחלק בין אם חשב על הדבר מע"ש וכפי שמצוי במתקנים הנ"ל וכן במזגן שהאדם מקבל את מימיו במשך כל ימות השבוע שבזה לא הוי מוקצה ונולד ושרי, לבין אם באופן פתאומי נסתם צינור המזגן והמים החלו לטפטף ורוצה לשים כלי לקבל את המים שבזה הוי נולד וכפי שנבאר בעזה"י;

נולד גמור אי הוי מוקצה בשבת לדעת ר"ש

הנה התוס' והרא"ש בביצה ח' ע"א גבי אפר כירה שהוסק ביו"ט דהוי נולד ואסור בשימוש - כתבו שגם לר"ש הדין כן דנולד גמור הוא דמעיקרא עצים והשתא אפר עי"ש, וכ"כ עוד בעירובין מ"ו ע"א גבי מיא בעיבא מבלע בליעי [להו"א של הגמ' שם] שמבואר בגמ' דהוי נולד וכתבו שגם לר"ש הדין כן משום דדבר חדש הוא שלא בא לעולם כל עיקר עי"ש. ובאמת שכ"ד הרבה ראשונים ומהם הרשב"א בביצה שם בסוף דבריו וכן בעירובין מ"ה סע"ב ובשבת ק"כ ע"ב גבי צואה של קטן עי"ש, המאירי בביצה, הריטב"א בעירובין, סמ"ק מצוה קצ"ד ועוד, וכן נקט המ"ב בסי' ש"י סקל"ב למעשה עי"ש.

אולם אין זה מוסכם, דהנה <u>הר"ן</u> בביצה כתב אבל הוסק ביו"ט וכו' ובויו"ט אית לן מוקצה ונולד' כמ"ש הרי"ף בסוף המסכתא ע"כ. ומקורו הוא [כדרכו במסכת ביצה] <u>מהרא"ה</u> שם שכתב פי' ביו"ט אסור דהו"ל נולד גמור וביו"ט אסור דאית לן מוקצה ונולד כר"נ דלעיל ע"כ. ומבואר מדבריהם דלר"ש שרי אף בכה"ג דהוי נולד גמור דמעיקרא עצים והשתא אפר. וכ"כ להדיא <u>ריא"ז</u> שם וז"ל ונראה בעיני שכל זה הוא לפי דעת האוסרים הנולד ביו"ט אבל לדעת המתירים ומדמי יו"ט לשבת ה"ז מותר לשחוט לכתחלה ולכסות באפר שהוסק ביו"ט אע"פ שאינו ראוי לצלות בו וכן עיקר כמבואר בקונטרס

הראיות ע״כ. ולשיטתו שפסק גם ביו״ט כר״ש. ובאו״ז בביצה סי׳ של״ג כתב וז״ל בתוס׳ ריב״א כתוב שפרש״י הכא רב לטעמיה דס״ל כר׳ יהודה אבל לר״ש מותר. ובפירוש שלפני אין בהם זה. מיהו **ריב״א** מספקא ליה דדילמא ר״ש מודה בהא דאסור וכו׳ כמו אבנים ועפר וכו׳ דעכשיו אישתני לגמרי ולא קאי לגמרי למאי דהוי קאי עד השתא וכו׳ והרי הן כשברי כלים שנשברו בשבת שאין ראויין לכלום וכו׳ או דילמא דלא דמי לשאר עפר דעלמא שהואיל וראוי הוי מוכן היום בלא הסקה והשתא נמי ראוי הוא לכיסוי ומותר, והזהיר בעצמו מלכסות אלא בדהוסק מעיו״ט תע״ב עי״ש. ומבואר דמעיקר הדין ס״ל להתיר כרש״י שהיה לפניו.

נולד גמור אי מהני דעתו עליו מבעוד יום

הנה בגמ׳ שבת קכ״א ע״ב לגירסתנו מבואר שצואה של קטן אע״פ שנולדה היום אינה מוקצה בשבת משום דחזיא לכלבים והטעם שאינה בגדר נולד הוא כפי שכתב רש״י דכיון דאורחיה דקטן בהכי דעתיה עליה דלכי תיתי יאכילנה לכלבים, דומיא דנהרות המושכים שאע״פ שבאו מחוץ לתחום - מותרים בטלטול כיון דאורחייהו בהכי דעתיה עלייהו עי״ש. וכגירסא ופירוש זה גרסו ופירשו ראבי״ה סי׳ רנ״ח, או״ז בהלכות יו״ט סי׳ שס״ו, רי״ד, ריא״ז, וכתב הרשב״א שכ״ה בירושלמי דגרסינן התם צואה של קטן ולאו מאכל של תרנגולין אינן, מר עוקבא אמר תיפטר באילין רכיכיא שלא יבואו לידי מירוח [שאינה ראויה לתרנגולין אלא ע״י מירוח ויש לחוש שימרח. קרבן העדה] ע״כ.

וכתב הב״י בסי׳ ש״ח סל״ד בשם רי״ו דה״ה לצואה של גדול. וכ״ה בריא״ז שכתב וכן צואת ׳האדם׳ מותר לטלטלה בכל מקום. וההשלמה בהביאו את גירסת רש״י גרס אימא על צואה של ׳גדול׳ מפני קטן, וכגון דלא הויא מאתמול דלאו דעתיה עילויה כיון דגדול הוא וכר׳ יהודה דאית ליה מוקצה עי״ש, ומבואר שלר״ש אף של גדול אינו מוקצה אף שאין דעתו עליו, וא״כ לדינא מסכים עם רי״ו וריא״ז.

אולם לגירסת הרי״ף, הרא״ש והרמב״ם בסוגיא שם - גם צואה של קטן אין לטלטל אלא משום גרף של רעי, והיא גירסת הגאונים כמ״ש הרשב״א והר״ן בחידושיהם - עי׳ אוה״ג עמ׳ 113 תשובת רב נטרונאי גאון, וכ״נ דעת הר״ן בהלכות, וכן הסכימו הריטב״א והמיוחס לר״ן, וכ״ה במאורות ועוד.

ועי׳ ברמב״ן, רשב״א ור״ן שהאריכו להסביר את דעת רש״י שצואה אינה מוקצה כיון שדעתו עליה מאתמול אע״פ שבשאר דוכתי חזינן שלא מועיל דעתו עליו כמו בקליפות של פירות ובאפר של עצים, וביארו שאין אדם נותן דעתו אלא על עיקרו של דבר אבל לא על הפסולת היוצא ממנו, ומש״ה אע״ג דעצמות וקליפין ואפר כירה עבידי דאתו לא יהיב אדם דעתיה עילוייהו, אבל כשאינו עומד למאכל אדם כמו צואה - נותן דעתו לבהמה עי״ש.

והנה הר״ן בחידושיו ביאר בדעת הרי״ף שאינו חולק על כלל זה אלא דס״ל שאין לדמות צואה למעיינות ונהרות כיון שהם - ודאי יהיו, וצואת קטן - לא ודאי דאתיא בשבת

עי"ש, אבל בדבר שודאי יבוא אינו מוקצה גם לרי"ף וסיעתו. וכ"נ מדברי הרמב"ן והרשב"א שמסכימים בעיקר הסברא לרש"י דהא לא הקשו עליו מידי ואדרבה טרחו ליישב דבריו. אולם הריטב"א והמיוחס לר"ן הקשו על גירסת רש"י מאי מדמה נהרות לצואה הא נהרות היו בעולם במקומם וצואה לא היתה כלל בעולם והוי נולד גמור עי"ש, ומבואר דפליגי בעיקר הדין על רש"י וסיעתו.

והתום' בדף י"ט ע"ב כתבו שצואה של קטן לא הוי נולד כיון שהיתה במעיו של הקטן מבע"י עי"ש, ולפ"ז בנולד גמור הוי מוקצה וכדעת המיוחס לר"ן והריטב"א. אולם מדברי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן מבואר לא כך דהא אפר לא היה כלל בעולם, ואעפ"כ הוצרכו לחלק ולומר שבאפר דעתו על עיקרו שזה העצים וכו'. וכ"נ מסתימת שא"ר שגרסו כגירסת רש"י דהא סתם צואה של קטן יכולה להיות גם ע"י אוכל שאכל בשבת עצמה ולא היתה במעיו בע"ש ואעפ"כ התירו ולא חילקו בזה.

והנה השו"ע בסי' ש"ח סל"ד פסק כדעת הרי"ף וסיעתו שצואה של קטן הוי נולד אא"כ הוי גרף של רעי, אולם אין הכרע האם ס"ל כביאור הריטב"א והמיוחס לר"ן וכן התוס' שצואה של קטן היא נולד גמור אף שהיה דעתו מאתמול, או כביאור הר"ן בחידושיו שצואה של קטן אינו ודאי שיהיה ולכן לא היתה דעתו, אבל אם הוא דבר שדעתו עליו לא הוי נולד.

וא"כ נמצא שדעת רש"י, ראבי"ה, או"ז, רי"ד, ריא"ז והר"ן [וכ"נ מדברי הרמב"ן והרשב"א] שבדבר שודאי שיבוא אף שלא היה בעולם לפני כן כמו צואה של אדם - מותר ואינו חשיב נולד אף בדבר שהוא נולד גמור, וכן מבואר בירושלמי, ולא מצאנו חולקים להדיא אלא הריטב"א, המיוחס לר"ן והתוס', אבל הרי"ף וסיעתו - אין ראיה שחולקים על סברת רש"י וסיעתו וכנ"ל.

וא"כ לענין מים של מזגן - הדבר דומה לצואה של אדם שהרי המים לא היו בעולם כמו הצואה, והדבר ידוע שיהיה - לאדם שרגיל לשים כלי לקבל את המים, וא"כ יש לנו ב' סיבות להתיר; לדעת הרא"ה, הר"ן, הריא"ז והריב"א - בשבת אפילו נולד גמור מותר אף שלא היה דעתו על זה. ואף לדעת התוס' והרא"ש וסיעתם שנולד גמור אסור בשבת אף לדעת ר"ש - כאן שהיתה דעתו על זה - לדעת רש"י וסיעתו הדבר מותר, ואף שיש מיעוט ראשונים שאוסרים גם בזה וגם בזה - מ"מ רוב הראשונים מתירים בצירוף ב' הנידונים יחד, ולכן נראה שהמים מותרים בשימוש ובטלטול.

אולם אם לא חשב על מים אלו וכגון שנסתם הצינור בשבת והמים החלו לטפטף - בזה העיקר לאסור דהא רוב הראשונים אוסרים נולד גמור עכ"פ כשלא היה דעתו עליו מאתמול.

ומעתה לענין המים הנוצרים ע"י עיבוי המים והכשרתם לשתיה - הדבר דומה למי מזגן שחשב עליהם שיבואו שלדעת רוב הראשונים הדבר מותר וכן עיקר וכנ"ל.

וכ"ז לענין שבת, אבל לענין יו"ט קי"ל בסי' תצ"ה ס"ד שיש מוקצה דנולד כדעת ר' יהודה גם לדעת הרמ"א עי"ש, וא"כ אין לצרף את סברת הרא"ה וסיעתו המתירים נולד גמור לר"ש, דהא קי"ל בהא כר' יהודה, וכל הנידון הוא מחלוקת רש"י וסיעתו עם הריטב"א והמיוחס לר"ן והתוס' האם מהני מחשבתו להוציא מידי נולד בכה"ג, וגם בזה נראה שהעיקר להקל דרבו המתירים במוקצה דרבנן, וכבר כתב הב"י בסוסי' שי"א וז"ל כיון דמוקצה דרבנן הוא ויש צד לומר שהפוסקים סוברים להקל הכי נקטינן עי"ש, וכ"ש כאן שרוב הפוסקים סוברים להקל בודאי ואין רק 'צד לומר' כן.

סיכום

נולד גמור שאדם חשב עליו מערב שבת - לא הוי מוקצה.

ולכן מים של מזגן שהאדם ידע שהם נוטפים ואמור לקבל אותם בכלי - לא הוי מוקצה בשבת.

אם לא ידע ולא חשב עליהם - הוי מוקצה.

ביום טוב בכל גוני הוי מוקצה.

הוא הדין בכל זה למים המיועדים לשתיה הנוצרים ע"י עיבוי המים שבשבת מותרים וביו"ט אסורים.

נט. דבר גוש בכלי שני האם מבליע ומפליט ומבשל או לא

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"א.

כתב הדרכ"מ ביו"ד סי' ק"ה סוף אות ד' שדבר גוש כגון חתיכת בשר שהניחו בכלי שני אינו מבליע דלא גרע מדבר לח בכלי שני וכו', גם שנראה לעינים שרוטב רותחת יותר שומרת חומו מדבר עב, ודלא כמו שראיתי למהר"ש לורי"א שחילק בהכי, ואין דבריו נראין ע"כ. ועי' בזב"צ ובכה"ח ביו"ד סי' צ"ד ס"ז שרוב האחרונים הסכימו לדברי מהרש"ל שדבר גוש חשיב ככלי ראשון.

ולענין קושית הדרכ"מ מהמציאות - כתב היד יהודה בסי' ק"ה אות י"ד שמודה לזה מהרש"ל אלא שהוא מירי בפנים החתיכה ששם שומרת חומו יותר עי"ש.

אולם בבדיקה שעשיתי עם מד מעלות מדויק התברר שבחתיכות שאינם עבות אלא כמו חתיכות תפו"א ובשר ודגים וכדומה [שגם עליהם דיברו מהרש"ל והאחרונים והחמירו בזה] - החתיכה בפנים מתקררת יותר מהר מאשר המים שהתבשלו עמה [כשכל אחד מהם לבדו בכלי שני], ורק בתפו"א שלם שהוא עבה מאוד - בזה הוא מתקרר לאט מהמים בהפרש קטן, והפרש כזה אין בו כדי לעשותו ככלי ראשון דהא גם במים או בשאר נוזלים יש הפרש בין כלי שדפנותיו עבים לדקים וכן בין כלי צר לכלי רחב וכדומה ואעפ"כ לא חילקו בזה רבותינו בעלי התלמוד וכן הראשונים והאחרונים, וא"כ ה"ה לדבר גוש אף שהוא עבה - דינו כדבר נוזל ממש, וכ"ש בדברים דקים יותר כמו שאוכלים בד"כ כחתיכות בשר ודגים ואורז וכדומה שבהם ודאי שמתקרר אף יותר מהר מנוזל, ודלא כמו שהחמירו בזה האחרונים.

ואם כך הדין לגבי הבלעה - כ"ש שדבר גוש בכלי שני אינו מבשל לגבי שבת. ויש לזה ראיה ברורה מפירוש הרמב"ן והר"ן לירושלמי שבת פ"ג ה"ד דאיתא שם מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני וכו', א"ר יונה כאן וכאן אין היד שולטת, אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני. אמר רבי מנא ההן פינכא דאורזא מסייע ליה לאבא [לר' יונה], ההן פינכא דגריסא מסייע ליה לאבא, דאת מפני ליה מן אתר לאתר ועד כדון הוא רותח ע"כ, וביארו הרמב"ן והר"ן בע"ז ע"ד ע"ב שדעת הירושלמי שבישול דאוריתא הוא באור מהלך תחתיו, וכלי ראשון הוא מדרבנן - הרחקה לאור מהלך תחתיו, וכלי שני מותר לגמרי עי"ש, ור' מנא הביא ראיה מהמנהג והדין הפשוט שאורז וגריסים שמפנים אותם לכלי שני והם רותחים ואעפ"כ דינם ככלי שני, וא"כ מבואר להדיא שגם דבר גוש בכלי שני אינו מבשל.

ועל כן העיקר הוא שדבר גוש דינו כדין דבר לח ודינו ככלי שני הן לגבי הבלעה והן לגבי בישול בשבת.

ס. בישול אחר אפיה ולהיפך האם מותר בכלי ראשון או לא

נדפס בקובץ מנורה בדרום אלול תש"פ.

בגליון אב תש"פ דן הרב יצחק ירחי שליט"א בענין אפיה אחר בישול ולהיפך ובסוף דבריו הביא שבשו"ע בדפוס הקדום איתא 'ואסר' במקום 'ואסור', וכתב שלפ"ז השו"ע ס"ל דלא כהיראים ומתיר אף בכלי ראשון. וסיים שלמעשה יש לחוש בכלי ראשון לגירסאות שגרסו 'ואסור' עי"ש.

אולם יש להעיר בתרתי; חדא שלאחר שהתברר שהגירסא בדפוס ראשון של השו"ע 'ואסר' - מה שייך לחוש לגירסאות האחרות, הרי זה ודאי ט"ס, דהא אף אחד לא הגיה כן מעצמו מדעת, וגם אין אפשרות לאף אחד להגיה כן מדעתו, דהא אין זו [הגירסא 'ואסר'] טעות המוכחת כדי שיבא מישהו לאחר מכן ויגיה 'ואסור', וכיון שמתחת ידי השו"ע יצאה הגירסא 'ואסר' - ודאי שא"צ לחוש לגירסא אחרת.

אולם בעצם דיוקו - יש לידע שיש עוד שינוי 'קל' בדפוס ראשון, והוא המילה 'אפילו'; דלפנינו הנוסח הוא יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול 'ואסור' לתת פת 'אפילו' בכלי שני שהיס"ב ויש מתירין. וכתב הרמ"א 'בכלי שני' וכו'. אולם בדפוס ראשון של השו"ע איתא 'ואסר' לתת פת 'בכלי שני' שהיס"ב ויש מתירין ע"כ. ולפ"ז השו"ע לא מירי כלל בכלי ראשון אלא כל הנידון הוא בכלי שני, שאת מה ש'אסר' ה'יש מי שאומר' - 'מתירין' השאר, וכלי ראשון לא הוזכר כאן. וכך הבין הרמ"א ולכן כשהוסיף הרמ"א את המילה 'אפילו' הוסיף ביאור 'בכלי שני', וכתב שיש מתירים אף בכלי ראשון. אולם השו"ע לא פסק להיתרא אלא בכלי שני. ואם כי אפשר לומר שהיש מתירים חוזר גם על תחלת הסעיף על עצם דין בישול אחר אפיה - מ"מ אם לא גורסים 'אפילו' - אין שום הכרח לומר כן, וא"א לומר שדעת השו"ע היא להתיר בכלי ראשון, משום שאפשר שפיר לומר דקאי רק אכלי שני וכנ"ל.

ועוד ראיה ברורה לזה שהרי בב"י לא הביא מי שמתיר בכלי ראשון אלא ראבי"ה, אולם שא"ר שהביא שם אוסרים בכלי ראשון, ולא שייך לומר בזה 'ויש מתירים' בלשון רבים, אלא ודאי כוונתו לכלי שני שבזה יש עוד ראשונים שמתירים כמובא בב"י וע"ז שייך לומר ויש 'מתירים', ודוק.

וא"כ נמצא שדעת השו"ע להתיר אפיה אחר בישול ולהיפך בכלי שני, אולם בכלי ראשון נראה שהשו"ע לא מירי, ואפשר משום שהמנהג הרווח הוא לתת פת בכלי שני ולא בכלי ראשון, ולכן לא הכריע בזה.

אולם מ"מ נראה שלמעשה העיקר להתיר אף בכלי ראשון וזאת משום שאע"פ שראשונים רבים ס"ל כיראים ומהם הסמ"ג, הסמ"ק, ר"פ, הגמ"י והטור, וכן שה"ל סוסי' פ"ו

והאהל מועד דרך ג׳ נתיב ט׳ - מ״מ מצאנו חברים רבים לראבי״ה, ודלא כפי שחשבו הפוסקים שהוא דעת יחיד, וכך היה מנהג הספרדים מקדמת דנא וכפי שנבאר בס״ד;

הנה השלה״ג לדף קמ״ה כתב שהמרדכי כתב בשם **ראבי״ה**, רוקח ור׳ אברהם בן אפרים שאין בישול אחר אפיה עי״ש. ולפנינו ליתא במרדכי. אולם איתא בספר **הרוקח** בסי׳ ס״ו וז״ל פת בקערה שנותן בו תבשיל אע״פ שמרככו אינו נראה בישול ומותר ע״כ. ונראה מדבריו שלא מדין כלי שני אתי עלה אלא דס״ל שאין בישול אחר אפיה, והוא ז״ל לעיל מיניה כתב שעירוי הוי ככלי ראשון ואעפ״כ מבואר מדבריו הכא דשרי בכל גווני, ומבואר דלית ליה סברת היראים. ובפסקי רקאנטי סי׳ קט״ז הביא דברי היראים וכתב **והר׳ אברהם בר׳ אפרים** כתב דמותר ע״כ. וזה ממש כמו שהביא שלה״ג בשמם. גם **מהר״ח או״**ז בתשובה בסי׳ קפ״ט כתב ומעתה קי״ל דאין בישול אחר אפיה ומותר ליתן בשבת פת אפויה לתוך תבשיל רותח לכל הפחות בכלי שני ודלא כר״א ממיץ זצ״ל שאסר מטעם דקי״ל כר׳ יוסי ואפילו בכלי שני אסר כאשר כתבו בשמו אבא מרי ז״ל וסה״מ ע״כ. וכ״כ עוד בסוסי׳ רי״ח וז״ל ולפ״ז היינו יכולים לומר דאפילו לר׳ יוסי כי היכי דאין בישול אחר בישול וכו׳ ה״נ אין בישול אחר אפיה לענין שבת וכן לענין חלה שאם בישל את האפוי חייב בחלה וכו׳ עי״ש. וכ״ד הרמב״ן, ר׳ דוד ור״ן בפסחים ל״ח שכתבו ליישב את סתירת הסוגיות האם חלטיה והדר אפיה חייב בחלה או לא. וז״ל **הרמב״**ן במלחמות בדף י״א ע״ב דחלוט של בעלי בתים היינו חלה שנותנין אותה במשרת לתוך המים ומתבשלת כל צרכה וכו׳ ואפילו אופין אותה שוב אין לה חיוב כלל שהרי נאכל מתוך בישולה וכו׳, וחלוט סתם דיבמות וכו׳ חלה שחולטין אותה מעט ונותנין אותה בתנור וקרמו פניה וכו׳ עי״ש. **ובר׳ דוד** מבואר יותר וז״ל שחלוט אם נגמר בישולו בחליטה וכו׳ ודאי שאין בו תורת לחם וכו׳ אע״פ שחוזרין ואופין אותו בתנור וכו׳ שבשלו ואח״כ אפאו דין בישול יש בו שאין אופין על האפוי ואין מבשלין על המבושל עי״ש. ומבואר דפליג על היראים וס״ל שאין אפיה אחר בישול וממילא ס״ל שאין בישול אחר אפיה דהא כתב היראים שחדא סברא היא והביא ראיה מהגמ׳ הנ״ל, והרמב״ן וסיעתו הביאו ראיה מגמ׳ זו להיפך.

ונראה פשוט שהראשונים דס״ל שאין בישול אחר בישול כשהתבשל כמאב״ד מכ״ש שס״ל שאין בישול אחר אפיה ולהיפך, דאם בדבר שלא היה ראוי לאכילה אלא בדוחק ס״ל שאין בישול אחר בישול, כ״ש בדבר שראוי לאכילה לגמרי ורק מוסיף בו שבח אחר של אפיה וכד׳ שאין בזה איסור כלל[א]. והראשונים הנ״ל הם הרמב״ן, ר׳ יונה הרשב״א והר״ן שהביא הב״י בסי׳ רנ״ג. ויש להוסיף שכ״ד הרא״ה שהובא במיוחס לר״ן בדף מ׳ ע״ב, וכ״ד הריטב״א בדף י״ח ע״ב ול״ז ע״א עי״ש. ובאמת שהרמב״ן והר״ן לשיטתייהו וכנ״ל. אולם להאמור ניתן להוסיף גם את ר׳ יונה, **הרשב״א והרא״ה והריטב״א** שבודאי ס״ל שאין בישול אחר אפיה ולהיפך.

א. הערת הרה״ג יהודה ברכה: לפענ״ד נראה שאין זה מוכרח, וי״ל דשאני בישול אחר אפיה דהוא בגדר פנים חדשות באו לכאן, ויש מקום להחמיר בזה אף לדעת הסוברים שאין בישול אחר בישול כשהתבשל כמאכל בין דרוסאי. ובתשובה בכ״י עוד הארכתי בענינים אלו, ועוד חזון למועד.

ועוד הבחנה חשובה יש בסוגיא זו, והיא שהמתבונן יראה שכל הראשונים שהעתיקו את דברי היראים - לא הזכירו מדברי ראבי״ה, ונראה שלא ראו דבריו, והעתיקו בשתיקה את דברי היראים, אבל אין זה נקרא שהכריעו כן נגד ראבי״ה, ולכן אין משקלם גדול כ״כ. ולעומת זאת הראשונים דס״ל כראבי״ה הם עצמאיים ולא תלויים זה בזה; מהר״ח או״ז חלק מעצמו על היראים ועל אביו ועל הסמ״ג. הרוקח ס״ל שמותר. ר׳ אברהם בר׳ אפרים כנ״ל. וכן הרמב״ן וסיעתו כנ״ל. וכן הראשונים דס״ל שאין בישול לאחר כמאב״ד הם סברא בפני עצמה. וא״כ יש לנו יותר דעות המתירות מאשר אוסרות שהם כחדא דעה חשיבי.

ופוסקי הספרדים העידו שכך המנהג; השלה״ג [שמוצאו מספרד] כתב וז״ל והכי נהוג עלמא לתת אפוי בכלי ראשון ושני אפילו היד סולדת בה ואין נזהרים בזה כלל ע״כ. וכן העיד הכנה״ג שהמנהג שמערים מרק על פת עי״ש. וכן העיד המט״י שנותנים פת לכלי ראשון עי״ש. ובודאי שהיה כן המנהג בספרד עפ״י הראשונים הנ״ל ולא חשו לדברי היראים, וגם באשכנז נחלקו כמה ראשונים על היראים וכנ״ל.

ולכן העיקר לדידן להקל בזה שאין בישול אחר אפיה ולהיפך אף בכלי ראשון.

סא. האם נכון הוא שאין ברירה בלח

נדפס בקובץ מנורה בדרום אדר תש"פ.

ידועים דברי מהריט"ץ בתשובה סי' ר"ג שאין ברירה בלח, ומטעם שבלח אין דרך להסיר ביד אלא רק לשפוך למשמרת וכדומה, והביאו הברכ"י בסי' שי"ט וכתב דהכי נהוג עי"ש. וכן הסכימו הבית מאיר ועוד.

אולם מצינו לחד מקמאי שכתב להדיא לא כן; דהנה לפנינו ברמב"ם בפ"ח מהלכות שבת הי"א הגירסא וכן 'הבורר' שמרים מתוך המשקין ה"ז תולדת בורר או מרקד. אולם גירסת כתי"ת וכן 'הממחה' שמרים, וכ"ג ר' תנחום הירושלמי בספר המדריך המספיק ערך מחה, וכ"ג ר' יהושע הנגיד ופירוש קדמון, והיא הגירסא האמיתית ללא ספק.

ופירש המדריך המספיק וז"ל הממחה שמרים הוא **המוציא את השמרים בידו או בכף נקובה** מן היין או מן השמן וכו' עי"ש. וא"כ מבואר להדיא מדבריו [ונראה שזה גם דעת הרמב"ם] שגם במוציא שמרים או פסולת מתוך משקה ביד או בכף שייך בורר ולאו דוקא במסננת, וא"כ חזינן מיניה שיש ברירה בלח גם בכה"ג, וכל מה שיש לדון זה מצד הסברות האחרות של דבר צף וברור ועומד וכו', אבל סברת מהריט"ץ וסיעתו נראה שנסתרת מדברי המדריך המספיק.

סב. בירה במשקה ואוכל המעורבים שנאכלים ונשתים כמו שהם

פורסם בירחון 'האוצר' אדר א' תשע"ט[א].

בגמ' בשבת ק"ט ע"א איתא שירקא טויא שרי, פעפועי ביעי אסור. והביאו תוס' את פירוש ר"ח גבי שירקא טויא שזהו מים שמסננים ממעי אבטיח ושרי לסנן כיון דבלא"ה מיתאכיל, וגם אין בזה משום רפואה. וכן הסכימו הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן והמיוחס לר"ן לפירוש זה. וזה עניין מחודש שאע"פ שא"א לשתות את המים שבמעי האבטיח ללא סינון והוא חפץ רק במים ולא באבטיח מ"מ שרי כיון שהאבטיח בכללותו עם המים שבו נאכלים כך.

ונראה מהדברים הנ"ל וכן משאר המקומות שהוזכר ענין משתתי בהכי, שזה נאמר רק בסינון של אוכל שמעורב במשקה אבל לא הוזכר ענין זה במאכלים שמעורבים זה בזה או עם פסולת וכמו שכתבו הראשונים שגם בשני מיני מאכל שייך ברירה אף שבודאי אפשר לאכול אותם כך. <u>ולפ"ז</u> במרק שיש בו מוצק ונוזל ורוצה ליטול אחד ולהשאיר השני מותר לעשות זאת בכל דרך דהא הוי ממש כשירקא טויא דהכא שמותר אפילו ע"י מסננת או מצקת מחוררת, וכמ"ש השביה"ש במלאכת מרקד אות י"א ובבאר רחובות שם גבי סינון ירקות ולביבות מהמרק שלהם.

והנה הגרש"ז אוירבך זצ"ל [כמובא בספר שלחן שלמה בסי' שי"ט] כתב לדחות את דברי השביה"ש, שרק בקיסמים וכדומה שבטלים לגבי המים אמרינן סברת משתתי בהכי, וה"ה בדבר שתחלת ברייתו כך כגון מעי אבטיח, אבל במרק שאינו תחלת ברייתו וגם כל אחד חשוב בפנ"ע לא אמרינן הכי עי"ש. <u>אולם</u> מדברי הראשונים מבואר לא כך; דהמיוחס לר"ן כתב וז"ל מכאן ראיה לכל דבר שהוא נאכל בלא סינון דמותר לסננו דהא שירקא טויא נאכלת עם בני מעיה וכיון שכן השתא נמי דמסנן לה לאו מידי קא עביד וכן נמי משקין דאי משתתי בלא סינון דמותר לסננן ע"כ, ומדכתב 'לכל דבר' נראה ברור שאין חילוק בין דבר שהוא מתחלת ברייתו או דבר שבטל למים וכדומה אלא כל דבר שנאכל בלא סינון כגון מרק ירקות וכדומה שרי. ויותר מזה הרמב"ן הוסיף בדעת ר"ח וז"ל ולשון שריקא טוויא נראה שהוא הענין הידוע שעושין בדלעת היונית הטפולה בבצק ונצלת באור ע"כ. והריטב"א ביאר יותר וז"ל לפיכך פירשו כדפירש ר"ח ז"ל דהיינו מה שנהגו לטוח הדלעת בבצק ולאפותה בתנור ואח"כ מוציאים ממנה מים צלולין ומסננין אותן ושותים אותם, וקאמר הכא דשרי לסננו בשבת דכיון דמישתא [נדצ"ל דמתאכיל] שפיר בלא סינון אין בו משום סינון ע"כ, ומבואר להדיא שלא רק במי אבטיח שהוא מתחלת ברייתו שרי אלא אף בדלעת שטחין אותה בבצק שרי לסנן את מימיה, וזה דלא כחילוקים הנ"ל ועוד

א. ועי' בירחון 'האוצר' אדר ב' תשע"ט חלופת מכתבים בזה ביני לבין הרב משה בוטון.

חילוקים שכתבו כמה אחרונים. וע״כ העיקר כדעת השביה״ש דשרי בכל גונא דמתאכיל או משתתי בהכי.

ומכאן נלמד שה״ה גם למייבש חסה, דכיון שהחסה נאכלת יחד עם המים שבה אין בזה איסור בורר ואף בכלי וכנ״ל, וכן בשפיכת המים מתירס בשימורים שהמים מתוקים והרבה בנ״א שותים אותם וכן כל כיו״ב דשרי אף בכלי המיוחד.

סיכום

מאכל ומשקה המעורבים יחד ואפשר לאכול או לשתות אותם כמות שהם - אין בהם איסור ברירה ואפילו בכלי.

סג. טחינה בדבר הנאכל חי האם אסורה ומה הדין לאלתר

נדפס בקובץ מנורה בדרום אב תש"פ.

ראיתי מלכים מדיינים בענין טחינה בשבת, ובפרט את מאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א בגליון תמוז תש"פ. ועיקרי הדברים שדנו בהם הם בדעת התוס' בדף ע"ד ע"ב דוקא בסילקא שרי טחינה - האם כונתם לאפוקי דברים שנאכלים חיים, או שכונתם לאפוקי פת. והנידון השני בביאור דברי הרא"ש בדעת ר"ח.

והנה בענין דברי הרא"ש - ודאי שהרב אהרן גבאי צודק, ופשוט שדברי הרא"ש שם משוללים הבנה. ואע"פ שגם ברי"ו הגירסא כן - מ"מ מצאנו עוד מקום בדברי הרא"ש שהסופר הראשון טעה, וגם הראשונים הסמוכים לו ממש העתיקוהו בטעות - עי' מה שכתבתי לעיל בסי' ל' בענין קביעות סעודה בפת הבאה בכסנין.

וא"כ ה"ה הכא אין לנו אלא דברי הר"ח לפנינו והראשונים האחרים שמבואר בהם כן, ופשוט[א].

ולענין פירוש דברי התוס' בדף ע"ד ע"ב. הרב אהרן גבאי התעצם להוכיח כדברי החזו"א מכח הקושיא מדף קי"ד ע"ב. והנה בספר ווי העמודים למהר"י טייב דף ע"ב ע"ד ביאר בדעת התוס' כדברי הדרישה והוסיף מלה אחת שבזה מיושבת הקושיא של הרב אהרן גבאי וז"ל ונראה דקניבת ירק משמע 'אפילו' סילקא עי"ש. ולפ"ז ל"ק למה הבינו

א. הערת הרב אהרן גבאי: יישר כוח על חיזוק דברי, שדברי הרא"ש משוללים הבנה, ושלכן כתב החזו"א שאין לצרף דברי הרא"ש להלכה. אולם מה שכתב שיש כאן טעות סופר קדומה. זה אינו דאף אמנם אמת הדבר שבדוגמא שהביא כאן הרב מולקנדוב, באמת מוכרח שזה טעות לשון גרידא [ושם באמת יתכן לתלות זאת בטעות הסופר הראשון שהעתיק מכתב ידו של הרא"ש, ונצטרך לתלות שממנו העתיקו כולם, ויש כיוצ"ב בכמה ספרים, וכגון בספרים תוספות אלפס ורש"י רי"ף של הרב זוסלין כמשנ"ת במאמרי: אהרן גבאי, 'תוספות חדשים לב"ב פרק גט פשוט', 'בית אהרן וישראל' גליון מאתים כסלו תשעט עמ' נח. ואף שבדרך כלל סופרים שונים העתיקו כולם מכתב יד המחבר מ"מ לעתים העדיפו כולם להעתיק מכתב הסופר הראשון ולא מכתיבת המחבר, מפני שכתב היד של המחבר עצמו היה קשה קצת לקריאה, או מפני שלא רצו לתת את כתב היד המקורי לכל אחד. [ועוד יתכן לומר שבדוגמא הזאת זה טעות של הכותב הראשון גופיה בבחינת פליטת קולמוס שלא מדעת הבעלים, וגם זה מצוי לא מעט]. אולם כאן שאין הקושיה מוסבת על מילה אחת בודדת, או אף על כמה מילים בודדות שאם נעשה בהם תיקון והגהה קטנה יעלה הענין יפה, אלא כאן הקושיה היא על מה שיוצא מכל הקטע כולו, ולא תעזור אלא הגהה גדולה מעין ההגהה שהציע כאן בעל קרבן נתנאל קודם שחזר בו ע"ש, אבל טעויות גדולות לא קורים במעתיק אחד אלא זה תהליך של כמה מעתיקים שכל אחד שיבש קצת עד שהשתבש הרבה, ואם כן לא שייך כלל לתלות זאת בטעות הסופר הראשון. ולא נותר אלא שני הדרכים שכתבתי בתגובתי הקודמת, דהיינו או שיש כאן טעות זיכרון כמו שכתבתי בתגובתי הראשונה או כמסקנתי בתגובתי הקודמת שבאמת לפני הרא"ש היה נוסח משובש בפירוש רבינו חננאל ונשמט בו שורה שלימה בטעות הדומות כמו שביארתי שם.

התוס׳ דמיירי בסילקא עד שהוצרכו להעמיד בחתיכות גדולות, דמשמע להו דמיירי בכל סוגי הירקות[ב].

[**ועוד** שמפורש ברש״י דהסוגיא מיירי בירקות שמבשלים אותם, ולהדיא דלא כחזו״א, דהא רב שישא בריה דרב אידי תירץ שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו. ופירש״י דכשחל יוה״כ ביום שישי לא צריך קניבת ירק לעכשיו ׳שהרי בשבת לא יבשלום׳ עי״ש, ומפורש דמיירי בירקות שצריכים בישול, דאם אינם צריכים בישול למה לא שייך להנות מן הירקות החתוכים בשבת. וכבר דייק כן המעשה רוקח בהלכות שביתת עשור פ״א ה״ג עי״ש. וע״ע בילקוט ביאורים במתיבתא שהביאו כמו אחרונים שעמדו ג״כ בזה וכתבו ליישב. אולם מפורש ברש״י כן. וא״כ אדרבה צ״ע על החזו״א שהבין שהסוגיא מיירי בירק הנאכל כמו שהוא חי[ג].

ב. **הערת הרב אהרן גבאי**: ירד להציל ולא הציל שגם התירוץ הזה לא מרווח כלל, וגם הוא דחוק לא פחות מתירוץ הדרישה שהערתי עליו בתגובתי הקודמת ע״ש. דאף שודאי פשט הלשון ירק כולל כל הירקות וממילא נכלל גם סילקא ודדמי לה, מ״מ פשוט שהסוגיא כאן שאומרת שמותר לעשות קניבת ירק ביום הכיפורים ודנה אם זה מותר ביום הכיפורים שחל בשבת, לא באה ללמדנו דינים בדיני טוחן אלא רק באה להתיר הכנת מאכלים מיום הכיפורים ליום חול שאחריו, דבעלמא אסור משום שבות להכין מיום טוב לחול אבל ביום כיפור התירו קניבת ירק מפני שאדרבה זה גורם לתוספת עינוי שרואה ומזמן ואינו אוכל. ואם כן כשהתירו קניבת ירק פשוט שלא התירו אלא מצד השבות אבל בסילקא וכיוצא בה שהחיתוך אסור בהם מדין צדדי שיש בזה טוחן בזה יש לומר שהסוגיא לא התירה מעולם.
והגע עצמך שכמו שפשט הלשון שמתיר כל ירק באותו מידה גם משמע שמתיר על קניבה אף חיתוך דק, ואיך תירצו תוספות שהכא מיירי בחתיכות גדולות, אלא ודאי שלא התירו בסוגיא אלא שבות של הכנה ולא באו להתיר חיתוך דק, וא״כ באותו מידה אין שום ראיה מהסוגיא שהתירו חיתוך סילקא (וזהו ההסבר לכל האוקימתות שבתלמוד ובראשונים שבכולם הרעיון הוא שהתנא או התלמוד בא ללמדנו עיקר הדין ולא התחשב באוקימתות מסוימות שבאם יש בעיה צדדית, ולפעמים כמעט תמיד יש מפריע צדדי חוץ מאוקימתא מסוימת שבא יש ציור להביע את עיקר הדין בלא הפרעות של דינים צדדיים).
ובאמת שהרמ״ך ורבינו מנוח בפ״א משביתת עשור כתבו להדיא ליישב סתירת הסוגיות דסוגיין מיירי רק בירקות שאינם צריכים בישול ולא בסילקא, וכמו שהביא הרב מולקנדוב בסמוך, ולמה לא תירצו כן התוספות ומוכח שאינם מחלקים בין ירקות הטעונים בישול לשאר ירקות וכהבנת החזו״א.
ועוד שכבר הערתי בתגובתי הקודמת שתוס׳ שם בדף קיד ד״ה לעולם למלאכה כתבו שרבי יוחנן שהתיר לקנב ירק ביוהכ״פ אין להקשות עליו מהברייתא ששנינו שאסור לקנב ירק שהברייתא מיירי בחיתוך דק דק. ולפי דברי הדרישה איסור זה אינו נוהג אלא בכרבא וסילקא ואיך סתמה הברייתא לאסור בכל ירק וע״כ שדעת תוס׳ שכל הירקות אסורים וכדעת החזו״א.
ולכן יפה כתב החזו״א שבתוספות דף קיד משמע שכל ירק אסור לחתוך ולא רק ירקות הדומים לסילקא.

ג. **הערת הרב אהרן גבאי**: באמת הערה זו נראית נכונה, ובאמת שלפי פירוש רש״י ששבות רחוקה היינו משום שלא יכול לבשל בשבת, מוכרח דסוגיין מיירי בירקות הטעונים בישול, ואם נניח שתוספות גם פירשו סוגיין בזה כפירוש רש״י, א״כ שפיר הקשו הכא איך מותר והרי לעיל אסרו למפירם סילקא. ולפי זה אין שום סתירה בתוספות ויש לפרש שפיר דבריהם לעיל שבאו לחלק בין ירקות שצריך בישול והדרך לחותכם קודם הבישול למהר בישולם, אבל שאר ירקות הנאכלים חיים כמות שהם לדעתם מותר לחותכם, וזה כהבנת הדרישה ומהר״י טייב. ולכאורה כן עיקר כמו שהבין הריטב״א בדברי התוספות וכמו שהובא בסמוך. ומעתה נכון לפרש כן גם בלשונות ההגהות אשרי ותוספות הרא״ש אף שלשונם כשלעצמם סובל

ובאמת שמפורש בדברי הראשונים בדף ע״ד ע״ב בדעת התוס׳ שכונתם לחלק בין דבר הנאכל חי או לא; ההגהות אשרי [שהביאוהו בגליונות הקודמים] כתב את דברי התוס׳ בשם ר״י. **והריטב״א** שם כתב בזה״ל פירש ר״י דדוקא בהא שאינו אוכל כמות שהוא חי אבל בפת וכיו״ב שראוי לאוכלו לאלתר הרי הוא מותר. וכן הורה רבינו בשם רבו הגדול [**הרמב״ן**] ע״כ[ד]. וז״ל **מיוחס לר״ן כתב הרא״ה** דדוקא סילקא שהוא מחוסר

לענ״ד פירושים נוספים.

אולם יש לידע שדברי רש״י מחודשים הם, והפשט הפשוט לכך שזה שבות רחוקה הוא משום שהתקיעה היא לאחר יום הכיפורים ומאי דהוה הוה ואינו נפק״מ אלא שידעו הדין ביום הכיפורים הבא מכח התקיעה שתקעו ביום כיפורים זה שחל בערב שבת. וזה שבות רחוקה. וכן הבינו רוב הראשונים בפשיטות ולכן כתב בתוס׳ הרא״ש ד״ה אמר רב יוסף שהתירוץ הזה ששבות רחוקה לא התירו אמור ליישב גם את הקושיה שהקשו בתחילת הסוגיא למה לא תוקעים כדי שידעו שחלבי שבת קרבים ביום הכיפורים. הרי שסובר הרא״ש שהתירוץ דשבות רחוקה לא משום איסור בישול אלא משום מאי דהוה הוה. וגם הרמ״ך ורבינו מנוח בפ״א משביתת עשור כתבו להדיא דסוגיין מיירי רק בירקות שאינם צריכים בישול ולא בסילקא, וע״כ דפליגו בזה על רש״י ופירשו התירוץ משום מאי דהוה הוה.

וכן מצאתי להדיא בתוספות תלמיד ר״י הזקן כאן ד״ה וליתקע שהביא פירוש רש״י בזה וכתב דלא נהירא דהתינח לומר כן בקניבת ירק אבל מה נימא בפציעת אגוזים ופירכוס רימונים ע״ש וכונתו דליתקע בשביל לידע שכל אלו מותרים וע״כ שגם זה בכלל שבות רחוקה וע״כ שביאור שבות רחוקה היינו מאי דהוה הוה.

ולמשנ״ת ניחא אמאי הרא״ש ז״ל בתוספתיו וכן תוספות תלמיד ר״י הזקן לא העירו כלל בסוגיא שם מקניבת ירק, ובתגובתי הקודמת בסופה כתבתי שאולי הבינו אחרת את המושג קניבת ירק ע״ש. אבל למשנ״ת כאן ניחא בפשיטות שהם לשיטתם שביאור שבות רחוקה היינו מאי דהוה הוה וממילא אין שום רמז בסוגיין דמיירי דוקא בירקות שצריך לבשלם, וממילא פשוט שיש להעמיד היתר הסוגיא בירקות רגילים שאין בהם איסור חיתוך ול״ק כלל מסילקא.

ועכ״פ בריטב״א מצאתי שהביא גם דברי רש״י בזה והסכים עמהם וז״ל: ״והא לא מהני לקניבת ירק של שנה זו דהא מאי דהוה הוה דקניבת ירק קודם תקיעה היא, **ועוד דכיון דעייל שבת שהוא אסור לבשלו מה צריך לקניבת ירק, ולא מהני אלא ליום הכפורים דשנה הבאה**״. והריטב״א לשיטתו שפיר הקשה סתירת הסוגיות והביא תירוץ התוספות, ולא תירץ כהרמ״ך ורבינו מנוח דהכא לא איירי בסילקא ודומיה, והיינו כמשנ״ת ששיטת הריטב״א כשיטת רש״י דאדרבה סוגיין לא מיירי אלא בסילקא ודומיה דווקא.

ומ״מ אני מסכים שבדעת תוספות שלנו י״ל שפיר שהם סברו כרש״י (ובאמת התוספות שלנו בד״ה אמר רב יוסף לא כתבו כלשון הרא״ש שתירוץ שבות רחוקה חוזר גם על הקושיה הראשונה, ולא כתבו כן אלא על תירוץ קמא שאין דוחין שבות להתיר, והיה אפשר לומר שקיצור לשון הוא, אבל למשנ״ת אפשר שהוא השמטה מכוונת ולשיטתם קאו שהתירוץ דשבות רחוקה אינו מתרץ אלא קניבת ירק וכשיטת רש״י). ולכן שפיר הקשו מסוגיית פרים סילקא אהכא, וממילא אין צורך לדחוק דבריהם דלעיל דף עד, ודלא כדוחק החזו״א.

ד. **הערת הרב אהרן גבאי**: דברי הריטב״א כמובן לא ראה החזו״א, ויש לעיין אם היה חוזר בו אילו ראה דבריו, דיש מקום לומר שלא היה חוזר בו שהרי לשון התוספות סתום וסובל פירושים שונים, והחזו״א נקט שהראיה מהתוספות לקמן קיד מכריעה ספק זה, ואף חלק מחמתה על הבנת מהרי״ח בהגהות אשרי בדעת תוספות בדף עד. ויתכן שהיה חולק גם על הריטב״א בזה שהרי זה רק הבנה של הריטב״א בדעת תוספות ודברי בעלי התוספות נמצאים אצלנו במקורם בתוס׳ שלנו ובתוספות הרא״ש ואין ראיה שלפני הריטב״א היה נוסח מורחב יותר ומסתמא הוא מדנפשיה פירש דברי התוספות בדרך שדרכו הרמב״ן והרא״ה ושאר רבותיו של הריטב״א. ומהריטב״א בדף קיד אין ראיה שהוא לשיטתו שם שהסוגיא כולה

הכשר אחר דהיינו בישול ולאפוקי פת וכל דבר הראוי לאכילה בלא מחוסר הכשר אחר דמותר דאוכלא דאיפרת הוא ע״כ. וכ״כ **בעל התרומה** שמותר לחתוך בצלים בשבת בין ביד בין בסכין כיון דנאכל כמות שהוא והכין הוא בירושלמי ע״כ דברי המיוחס לר״ן. ומבואר שעכ״פ הריטב״א הבין בדעת ר״י שהוא התוס׳ שלנו כמבואר בהגהות אשר״י שהחילוק הוא בין דבר הנאכל חי או לא.

וכן מבואר בדברי **תוס׳ הרא״ש** שם שהוסיף דוקא בסילקא שייך טחינה ׳שכן דרכה בכך׳ ע״כ. וכסברא זו כ״כ **בעה״ט** בהלכות יו״ט והביאו **שה״ל** סוסי׳ צ״ד שהביא את דברי היראים שאסר לפרר פירות לפירורים דקים וכו׳ וכתב עליו דליתא אלא בסילקא ובסלתות גזרו ׳דאורחייהו בכך׳ ע״כ. וכוונתם ברורה כמו שכתב הריטב״א בשם ר״י שדבר שהדרך לחתכו ורק כך אוכלים אותו כיון שצריכים לבשלו וא״א לבשל אותו שלם - רק בו יש חיוב אבל דבר שהדרך לאכלו כשהוא חי לא חייבים לחותכו ולא תמיד הדרך לחותכו וגם אם חותך אותו הוא לנוחות בעלמא ובזה אין איסור.

וא״כ הרא״ש והריטב״א הבינו בדעת התוס׳ שכונתם לחלק בין דבר הנאכל חי לדבר שאינו נאכל חי.

והריטב״א עצמו בדף קי״ד ע״ב כשדן מהו קניבת ירק כתב בתוך הדברים וז״ל ופירשו בתוספות לחתוך ירק, ולא לחתכם הדק דאם כן הוה ליה טוחן כדאמרינן בפרק כלל גדול דמאן דפריש סילקא חייב משום טוחן עי״ש, וא״כ ע״כ צריך לומר בדעתו שהכונה דוקא לסילקא ודומיהם, דהא הוא עצמו פירש בדעת התוס׳ שזה גופא החילוק.

וע״כ נראה שהעיקר בדעת התוס׳ הוא כמו שפירשו הדרישה ומהר״י טייב ועוד ודעתם כדעת רוב הראשונים שרק בדבר שלא נאכל כמו שהוא חי שייך טחינה.

טחינה בדבר הנאכל כמות שהוא חי

והנה גם אם נאמר שדעת התוס׳ אינה כן - מ״מ כ״ד רוב הראשונים שדבר שנאכל כמות שהוא חי אין בו משום טחינה, מלבד הראשונים שהבאנו לעיל;

בירקות שצריך לבשלם ושלכן זה שבות רחוקה. אולם מ״מ ההערה העיקרית על החזו״א מנא ליה שתוספות שלנו חולקים על רש״י בפרט זה. ועל זה איני יודע תשובה. ולפו״ר באמת נראה לנקוט שהתוספות סוברים בזה כרש״י ומיושב היטב דבריהם. ושמעתי שבספר חידושים וביאורים להגר״ח גרינמן זצ״ל העיר בסוגיה זו על דברי החזו״א מדברי הראשונים שנדפסו עתה, ולא ראיתי דבריו.

ולסיום אעיר שיש נקודה נוספת שיש ליתן עליה את הדעת שכמעט כל חכמי צרפת ואשכנז אוסרים טחינה וריסוק בכל הירקות ורק פת וכדומה מתירים וכמו שהובא כאן לקמן מיראים ורשב״ם וסמ״ג ומרדכי, ורק חכמי קטלוניה ופרובנס נחתו לחלק בין ירקות שדרך לבשלם לשאר ירקות. וא״כ זה חיזוק מסויים להבנת החזו״א שהשווה דברי התוספות לשאר חכמי צרפת, ומ״מ לפי כל האמור יותר נכון לפרש בדעת תוספות כחכמי קטלוניה ופרובנס, ושכן דעת הרמב״ם.

כ"כ המאירי בדף קי"ד ע"ב גבי קניבת ירק ביוה"כ שמותר בירקות שאכילתן כשהן חיים כגון חזרת וכיו"ב אבל דברים שאין אכילתם אלא במבושל יש בזה משום האי מאן דפרים סילקא עי"ש. וכ"כ **הרמ"ך** פ"ז ה"ה שהביא הכס"מ וז"ל היה לו [לרמב"ם] לפרש דוקא ירק שאינו נאכל חי אבל ירק הנאכל חי כגון שום וכיו"ב מותר לחתכו כמו הפת כי היכי דלא תיקשי ליה יוה"כ שמותר בקניבת ירק ע"כ. וכ"כ עוד בהלכות שביתת עשור פ"א ה"ג עי"ש. וכ"כ **ר' מנוח** שם וז"ל והאי מוקמי לה רבנן קמאי בקניבה גסה כלומר שחותכו אחר שנתלש בחתיכות גסות ובירקות [פירוש או בירקות] שנאכלות חיות ואין הקינוב מעכב בהם שאפילו בלא קינוב מתבשלין יפה ויכול לאוכלן, דאילו אין מתבשלות בלא קינוב אסור דתולדה דטוחן הוא ע"כ. וכן מבואר מדברי **הרי"ד** שכתב בסוגיין פירוש שמחתכם חתיכות דקות כדי לבשלם בקדרה הוי תולדה דטוחן ע"כ. [וכ"כ **הריא"ז** המחתך תרדין דקין כדרך שעושין אותן בקדרה]. ובתוספותיו בדף קכ"ח ע"א גבי חבילי סאה וכו' ובלבד שלא יקטום כתב פירש המורה כדרך חול כדאמרן האי מאן דפרים סילקא דדמי לטוחן. ואינו נ"ל שא"כ אל יחתוך אדם צנונות או כרישים עבים חתיכות קטנות על שלחנו או לא יפתות את פתו דהוי תולדה דטוחן אלא כל מידי דבעי למיכל לית ביה משום טוחן ופרים סילקא לא מיחייב אלא כי פרים ליה על דעת לבשלו שאין הסילקא נאכל חי וכו' עי"ש. ומבואר שזה כוונתו במה שכתב בדף ע"ג כדי לבשלו.

ובדעת הרמב"ם; הנה [בפ"ז ה"ה ו]בפכ"א הי"ח כתב המחתך את הירק דק דק 'כדי לבשלו' ה"ז תולדת טוחן וחייב לפיכך אין מרסקין את הדלועין וכו' שאין טחינה בפירות [כ"ג רשב"א, או"ז, ספר הבתים, וכ"ה בכת"י ודלא כמ"מ] ע"כ. ועי' בב"י ובכס"מ שהקשה לגירסא זו. וכבר תמה כן בעל 'השלמן' שהובא בספר מזוקק שבעתים על הרמב"ם שם [כת"י פריס קולאג 70] וז"ל וכתב הרב בעל השלמן ז"ל וזה תימה חרובין אמאי אסור והלא פירות הן ע"כ.

ונראה שהעיקר הוא שדעת הרמב"ם כדברי הראשונים הנ"ל שרק בירקות שא"א לאוכלם חיים חייב, דעושה כן כדי לבשלו, אבל במה שנאכל כמו שהוא חי אינו חייב וזהו כוונתו בפירות, ואין חילוק בין פירות לירקות אלא דסתם פירות נאכלים כמו שהם חיים ולכן אינו חייב. וכ"כ ספר הבתים שער י' [והובא בשינוי קצת בראש ספר מעשה רוקח] וז"ל יש לומר שדעתו לומר שאין טחינה בדבר הנפרד (אוכל מאוכל) ואינו דומה למחתך ירק שזה צריך לו כדי לבשל ולא [דמי] לריסוק השחת [כצ"ל] והחרובין מפני שאינן נאכלין בלא ריסוק אבל הדלועין והנבלה נאכלין בלא חיתוך ובלא ריסוק ע"כ[ח]. והנה מדבריו מבואר שבשחת וחרובין לרמב"ם חייב חטאת כיון שאין נאכלין חיים. אולם אין נראה כן מדברי הרמב"ם שכתב שאין מרסקין את השחת וכו' מפני 'שנראה' כטוחן עי"ש, ומבואר שהוא רק איסור דרבנן, וכן מדהביאו בפכ"א שהוא בענייני השבותים.

ח. ובספר מזוקק שבעתים הנ"ל כתב בזה"ל: יש מפרשין מה שכתב הר"ם ז"ל אין טחינה בפרות דבר הנפרך ביד, ולהכי קורין בפרות ואין קורין בפירות שיהא ר"ל פירות הארץ ע"כ.

וריסוק האמור במשנה וברמב"ם הנ"ל גבי שחת - פירושו לדעת רוב הראשונים 'חיתוך' - כ"כ רש"י והר"ן והרמב"ם בפה"מ שם. וכ"כ המדריך המספיק ערך רסק על משנה זו שפירושה מחתכין. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בחיבורו שכתב בפכ"א הי"ז המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו ה"ז תולדת טוחן וחייב, לפיכך אין מרסקין את השחת וכו'. והנה שחיקת סמנין ותבלין וכד' כתב הרמב"ם בפ"ח שזהו טוחן ממש, וחיתוך דק דק כתב שהוא תולדה של טוחן, ואם כאן מיירי בריסוק ממש של השחת הו"ל לרמב"ם לומר השוחק תבלין חייב משום טוחן לפיכך וכו', ואמאי מייתי את החותך דק דק שזהו תולדה של טוחן ועל זה הסמיך את דין ריסוק שחת, אלא ע"כ דריסוק האמור כאן הוא כמו שכתב בפה"מ חיתוך [דק] ולכן הסמיכו לענין התולדה של חיתוך ירקות דק דק כדי לבשלו. וכ"כ המאירי וז"ל ר"ל שאין מחתכין אותו 'לדקדקו' לפניה עי"ש. והנה אע"פ שעיקר מילת ריסוק בכ"מ הוראתה כתישה וכתיתה וכמו אין מרסקין את השלג. וע"ע בפה"מ תרומות פ"י תפוח שריסקו - כיתתו. ובאמת שכן פירש הערוך ערך רסק במשנתנו וכללו עם שאר עניני ריסוק שמשמעותם כתישה - מ"מ ס"ל לראשונים הנ"ל שפעמים שיכולה מילה זו לשמש בענין חיתוך דק וכמו שכתב המדריך המספיק שם שענין מילה זו כתיתה, כתישה, ריצוץ וחיתוך הכל לפי הענין עי"ש.

ובדברי הגמ' ושא"ר מבואר שהאיסור הוא משום טירחא שלא לצורך עי"ש. אולם מדברי הרמב"ם מבואר שהוא מפני שנראה כטוחן, וא"כ מבואר **דס"ל לרמב"ם שיש איסור דרבנן בחיתוך דק דק מפני שנראה כטוחן** וזה דלא כראשונים הנ"ל שהתירו לגמרי.

והנה הרשב"א בתשובה שם הקשה על דברי הרמב"ם שכתב שאין טחינה בפירות מדברי הירושלמי בפ"ז שהשוחק שום חייב משום טוחן, והרי שום נאכל כמו שהוא חי עי"ש. וקושיא זו תקשה גם לשא"ר הנ"ל, ולהדיא כתב הרמ"ך שמותר לחתוך שום וכנ"ל. וע"כ לומר דס"ל להנך ראשונים שהבבלי שהדגיש מאן דפרים 'סילקא' בדוקא ולא אמר מאן דפרים אוכלא וכד' פליג אירושלמי וס"ל שרק בסילקא ודומיו שאין נאכל חי שייך טוחן ולא בפירות שנאכלים חיים.

אמנם דעת היראים שאסור לחתוך פירות דק דק. וכן האריך האו"ז כהרא"ם ודלא כרמב"ם שכתב אין טחינה בפירות [עי' לעיל] עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"ם, הסמ"ג, המרדכי, הרשב"א והר"ן שדנו בעניין פירור לחם ולא התירוהו מדין נאכל כמו שהוא. וכ"ד רש"י בדף קכ"ח ע"א. אולם דעת רוב הראשונים הנ"ל דשרי בדבר שנאכל כמות שהוא חי.

טחינה לאלתר

כדברי הרשב"א שהתירו כ"כ המאירי ביצה ל"ד ע"א ושכ"כ גדולי הדור [והוא הרשב"א] עי"ש. וכ"נ מדברי הר"ן שהביא דברי הרשב"א ולא חלק עליו אלא שכתב שהסמ"ג התיר מטעם אין טוחן אחר טוחן [שהוא מותר גם לאחר זמן]. וע"ע בשו"ת הריב"ש סי' קפ"ד שגם השואל וגם הריב"ש נראה שמסכימים לדברי הרשב"א. ולקמן בסי' ס"ה

הארכתי בס״ד שדעת ר׳ חננאל בשבת ע״ד ובביצה י״ג וספר התרומה והרשב״א ומהר״א מפראג שהובא בדרכ״מ בסי׳ תרי״א שגם דישה מותרת לאלתר כמו שבורר מותר לאלתר, ולשון הר״ח היא ׳**דמלאכת מחשבת אסרה תורה והאי לאו מלאכת מחשבת היא. דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד**׳. וסברא זו שייכת גם במלאכת טוחן, וכפי שהרשב״א השווה אותם.

אמנם מדברי היראים והאו״ז שאסרו לפרר פירות לפירורים דקים והזהירו על זה והאו״ז האריך בזה עי״ש, ולא הזכירו היתר דלאלתר נראה מדבריהם דלא ס״ל היתר זה ודלא כמו שכתב הב״י, אלא כפי שכתב החזו״א. אולם רבים מהראשונים הנ״ל ס״ל היתר זה דלאלתר.

ביאור דברי התוספתא בענין זה

בתוספתא בשבת ספי״ד איתא אין מרסקין דבילה וגרוגרות וחרובין לפני הזקנים בשבתאבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש ע״כ. וכ״ה בתוספתא פ״א דביצה גבי יו״ט. והב״י בסי׳ שכ״א הביא תוספתא זו. וכ״פ הרמ״א שם בסי״ב.

והנה ריסוק האמור בתוספתא זו הוא ריסוק ממש [וכמ״ש המג״א] דהא כן הוראת המילה ברוב המקומות לבד מהיכן שמוכרח הוא לפי העניין שפירושו חיתוך וכמו שפירש רש״י ורוב הראשונים גבי אין מרסקין את השחת שהבאנו לעיל, אבל בשאר דוכתי הכוונה לריסוק ממש. ועוד דהא כן הדרך לעשות לזקנים ותינוקות ולא לחתוך לפניהם. ועוד דומיא דסיפא אבל מרסק הוא ביד של סכין שזהו ודאי אינו חיתוך אלא ריסוק.

והנה תוספתא זו הובאה ברמב״ן, רשב״א, ריטב״א בדף קמ״א ע״א ובמ״מ פכ״א ה״כ ונראה דס״ל דהלכתא היא. ולעיל הבאנו שדעת רוב הראשונים שאין בחיתוך פירות הנאכלים חיים דק דק משום טוחן עי״ש, וא״כ יקשה עלייהו מתוספתא זו שאסרה לרסק פירות. ונראה שכיון שריסוק זהו טוחן ממש יש בזה איסור דרבנן אף בדבר שנאכל כמות שהוא חי כיון שדומה לטוחן, משא״כ בחיתוך דק דק שהוא רק תולדה של טוחן וכמ״ש הרמב״ם הנ״ל בזה לא גזרו בנאכל חי. אולם הרשב״א בתשובה שהבאנו לעיל ס״ל שכל שעושה לאלתר מותר אף בטחינה האסורה מהתורה, ולפי דבריו צ״ל שתוספתא זו שאסרה לא מיירי בעושה לאלתר ואע״פ דקתני לפני הזקנים, וכפי שמתבאר מדברי הרמ״א ושאר אחרונים.

סיכום

וע״כ נראה שלמעשה בדבר שנאכל כמו שהוא חי המיקל כדעת רוב הראשונים הנ״ל שהתירו אף שלא לאלתר אין מזניחין אותו. ומ״מ היכא דעושה לאלתר בודאי דשרי

לכתחלה שבזה בודאי רוב הראשונים מתירים, ואע"פ שיש אוסרים בזה ובזה - מ"מ אין כן דעת רוב הראשונים וכנ"ל

סד. שימוש בסלייסר בשבת

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אייר תשע"ח.

השו"ע בסי' שכ"א ס"י הב"ד הריב"ש בתשובה סי' קפ"ד לאסור לגרור גבינה במורג חרוץ בעל פיפיות בשבת. והריב"ש שם כתב ב' טעמים לאסור; טעם א' מדאורייתא כיון שעושה כן בכלי המיוחד לכך ואפילו לרשב"א שהתיר טחינה לאלתר - בכלי המיוחד לא התיר. וטעם ב' משום עובדין דחול עי"ש.

והנה טעמו הראשון נסתר מדברי הרשב"א בתשובה ח"ד סי' ע"ה שהרי הביא את דברי הירושלמי כד שחיק במדוכתיה חייב, וכתב דמיירי לאחר זמן אבל לאלתר מותר ולכן התיר לפרר לחם לתרנגולים וכמו שהביא הב"י לעיל, ומבואר שאף במדוכה שזהו כלי המיוחד לו מותר לאלתר, וכבר כתבו להוכיח כן בספר מועד דוד [לר' יצחק בונאן] דף י"ח ע"ג [עי"ש שנשאר בצ"ע], וכ"כ ר' אליהו מאני בשו"ת תנא דבי אליהו סוסי' ל"א [ועי"ש שנדחק ליישב קצת], וכן הקצות השולחן בח"ו עמ' ט' ועי"ש שנדחק טובא בזה, ואין דבריו נראים כלל למעיין בלשון הרשב"א. וכן מתבאר יותר בדברי המאירי בביצה ל"ד וז"ל הכרוב והסילקא והכרתי ושאר התבשילין לענין שבת אמרו עליהן חייב משום טוחן, וביו"ט מיהא לצורך אוכל מותר וכו' ובתלמוד המערב אמרו אהן דשחיק תומא כד מפריך ברישיה חייב משום דש וכו' כד שחיק במדוכתיה וכו' **ודאי לא נאמרה אלא להצניע** שאין אסור לאכול שום בשבת ולברור את קליפתו והרי אם שחקו מאתמול אמרו שנותן בשבת פול וגריסין וכמו שהתבאר בפרק תולין והילכך ביו"ט **שוחק** ונותן משקין ופורס את האוכלין לבשל ולאכול וכן כתבוה גדולי הדור [ומה שכתב ביו"ט זהו משום שכתב 'לבשל' ולאכול] ע"כ, ומבואר מדבריו להדיא שמותר לשחוק לאלתר ואף שהוא בכלי המיוחד כדוגמת הירושלמי.

וכנראה שהריב"ש ראה את דברי הרשב"א רק ממה שהביא הר"ן בשבת ע"ד בקצרה ולא ראה את תשובתו המלאה. ומה שהביא הריב"ש ראיה מהא דהשוחק פלפלין חייב - צ"ל דמיירי לאחר זמן ולא לאלתר. וגם מה שהביא מבורר בכלי שאפילו לאלתר חייב נראה לחלק, דהא סברת הרשב"א היא שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו ולכן מותר לברור או לחתוך דק וכדומה לאלתר, ולפ"ז בטוחן שגם כשאוכל מיד הדרך לטחון בכלי ולא ביד - מותר לטחון בכלי לאלתר, משא"כ בבורר הדרך כשבוררים לאלתר עושים כן ביד וכשבוררים לאחר זמן עושים זאת בכלי ולכן בכלי תמיד אסור דאין זה דרך מאכלו, ודוק. ומעתה מבואר בדברי הרשב"א שגם אין בזה משום עובדין דחול.

ומעתה נראה שכיון שהדין של פומפיה גופיה אינו ברור כלל לאיסורא והיה מקום לדון להיתרא כיון שהריב"ש לא ראה דברי הרשב"א במקורם וכן דברי המאירי שמבואר בדבריהם להתיר, אולם קשה להתיר מה שאסר השו"ע להדיא. אולם נראה שבכל צירוף ושינוי קל אפשר להקל בזה בשופי.

וע"כ הסלייסר המסתובב אינו דומה לפומפיה כיון שהוא תלוי במספר הסיבובים שעושים בו ואינו עושה תמיד חתיכות קטנות כמו שהפומפיה עושה, ואין לנו ראיה לאוסרו לדעת הריב"ש. ואף שבקצוות הירק כבר מתחלה נחתך לחתיכות דקות - משום זה אין להחשיבו ככלי המיוחד לחיתוך דק דומיא דפומפיה דזהו דבר שקורא ממילא אף ללא כונת האדם, והרי אף מי שרוצה לחתוך חתיכות גדולות יצא לו קטן בקצוות אף שאינו מעונין בזה, וא"כ אין זה מחשיב את הכלי למיועד לכך, ומותר אף שעושה חתיכות דקות מאוד אם זה לאלתר דומיא דסכין.

ובסלייסר שיורד וחותך מלמעלה למטה יש כמה גדלים, אולם כבר כתב האור לציון בפמ"ז שחיתוך הנהוג כיום אינו חשוב דק דק עי"ש. ויש לצרף גם את דעת רוב הראשונים שהזכרנו בסימן הקודם שאין טוחן בדבר שרגילים לאוכלו חי, ולפי דבריהם איסור תורה ודאי שאין בזה, וכל הנידון לדבריהם הוא רק משום עובדין דחול, וכיון שאין סברת הריב"ש ברורה לאסור וכנ"ל, **נראה שיש להתיר בסלייסר כשעושה לאלתר**[א].

א. הערת הרה"ג יהודה ברכה: בשו"ת ברכי"ה (ח"ח חאו"ח סי' סא) כתבנו להחמיר בזה ע"ש.

סה. בגדרי דישה, ובענין דישה לאלתר

נדפס בקובץ מנורה בדרום חשון תשפ"א, וכאן בשינוי והוספות
עפ"י המו"מ שהיה ביני לבין הרב אברהם יחיאל הלר שנדפס
בקובץ הנ"ל כסלו תשפ"א.

בגליון תשרי תשפ"א האריך הרב אוריאל כהן שליט"א בגדרי מלאכת דש ובדין דש לאלתר. ויש להעיר כמה נקודות חשובות בענינים אלו.

דישה בפסולת המחוברת ואינה עוטפת

ראשית, הרב אוריאל הביא את דברי רשב"ם שאיסור הדישה בשדא פסא לדקלא ואתר תמרי [שבת ע"ד ע"ב] הוא שמפרק את הקליפה החיצונה של התמר, והתקשה בזה על איזה קליפה מיירו עי"ש. ובאמת כבר עמד בזה השביתת השבת בכללי מלאכת דש אות ה' וכתב ששאל לחכם מבבל ששם גדלים התמרים ואמר שאין שום כיסוי על התמרים ואמר החכם הבבלי שכפי ידיעתו לא זכה להבין דברי הר"ש הנ"ל, כי הקליפה אינה רק קודם שמתהוית התמרים, וכשמתהוית התמרים אין קליפה עי"ש. וזו סיבה מספיקה להכריע למעשה כדעת הרמב"ן וסיעתו שיש דישה גם בדבר שאינו מכסה אלא מחובר מהצד.

ויש להוסיף עוד שכ"ד עוד רבים מהראשונים; **הר"ח** בשבת ע"ג ע"ב כתב וז"ל הדש הוא המפרק פסולת המחוברת באוכל ומכינן לברירה או כברה בזרייה או בהרקדה. המנפץ - נופץ עפרורית מן האוכל. וכן המנפט - מולל שיבולים. נמצא זורה בורר ומרקד כולן מעבירים פסולת המעורבת באוכל ואינה מחוברת, ואינה כגון קליפה שצריכה פירוק או כגון עפרורית שצריכה ניפוץ אלא מעורבת בלבד ע"כ. ומקור הדברים הם מפירוש **רה"ג** - עי' **ספר העתים** עמ' 334 ובאוצר הגאונים שם. וכן העתיק **העיוך** ערך דש. ובספר העתים ובערוך נוסף בזריה או בהרקדה 'וכן מי שהוא מפרק את האוכל מדבר שהוא מחובר לו כדי שיהיה נכון לאכילה'. ומבואר בדבריהם החילוק בין דש לבורר שדש זהו בפסולת המחוברת לאוכל, ובורר בפסולת המעורבת. וממה שסיימו וכן מי שמפרק את האוכל מדבר שהוא מחובר וכו' [וכן צ"ל בר"ח וכנראה נשמט בטעות] מבואר שאף שאין הפסולת מכסה את האוכל אלא שהיא מחוברת לה ג"כ חייב משום דש. וכ"ד **הרמב"ם** בביאורו למסכת שבת שנדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל' תשרי תש"פ עמ' ט"ו [עפ"י תלמידו] וז"ל האי מאן דשדא פיסא לדיקלא וכו' אחת משום מפרק וכו' - על קציצת התמרים ממנו משום מפרק, ומפרק הוא תולדה דדש, וזה לפי שכל דבר שמפרידו מדיבוקו הטבעי הרי הוא חייב משום דש. ומה שאמרתי שהחובל חייב משום דש וזה לפי שהרי הוא מפריד הדם מדיבוקו הטבעי והוא הפרדת הדבק בעור, והחולב שהרי כבר הפרידו מדיבוקו עי"ש. וכ"כ **ר' דניאל הבבלי** בשו"ת ברכת אברהם סי' י"ח בתוך הדברים וז"ל דהא כל קוצץ אוכל מפסולת המחוברת לו מפרק קרינן ליה עי"ש.

וא"כ נמצא שדעת רוב הגאונים שהפרדת פסולת המחוברת לאוכל כמו התמרים ממכבדותיהם וכדומה יש בה מלאכת דש, וכן עיקר וכפי שהעלה הרב אוריאל במאמרו הנ"ל.

דישה בדברים שאינם נעשים בשדה אלא בבית

והנה הב"ח בהגהותיו על הר"ן הקשה לפי פירוש זה מדוע הזכירו דוקא תמרים ולא אשכול ענבים. והרב אוריאל נקט כתירוץ האחרונים [האגלי טל מלאכת דש סוסקי"א והשביתת השבת דש אות ה' עי"ש, שכמותם נקטו כמה מאחרוני זמננו] שיש חילוק בין דבר שדרכו להעשות בשדה כמו הפרדת התמרים שזה אסור משום דש לדבר שנעשה בבית כמו אשכול ענבים שאין בו משום דש עי"ש. אולם יש לידע שחילוק זה אין לו מקור בראשונים ובגדולי הפוסקים, ולא עוד אלא שהמעיין בלשונות הראשונים שהבאנו לעיל יראה בעליל שבכל הפרדת פסולת המחוברת לאוכל יש משום דש ולא חילקו כלל בזה. ולפי מה שנכתוב לקמן - אין שום צורך להגיע לחידוש זה של האחרונים שחידשוהו מחמת קושיות שהוקשו להם בעניני דישה - עי' לקמן.

ולעצם קושיית הב"ח - התשובה פשוטה, שהגמ' דיברה בהוה, שהתמרים גדלים בגובה רב וכדי להשיר אותם זורקים פיסת רגבים כדי שהם יפלו, אולם ענבים גדלים למטה והדרך לתולשם ביד ולא לזרוק פיסת רגב ולהשירם. ועוד שהם רכים ואם יזרקו עליהם רגבים ויפלו לקרקע יפסדו ולכן לא נקטה הגמ' כן, אבל אה"נ גם מי שמפריד את הענבים מזמורותיהם חייב משום דש לדעת רוב הראשונים הנ"ל.

קילוף פירות הוי דש ולא בורר

הרמ"א בסוסי' שכ"א כתב שאסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאלתר שרי, וביארו האחרונים שהאיסור הוא משום בורר, ומקור דבריהם הוא מדברי ריו"ו ני"ב ח"ח שהביא הב"י שם עפ"י הירושלמי בשבת פ"ז ה"ב. וז"ל ריו"ו ומה שאסר בירושלמי להסירו מקליפתו דחייב משום בורר - דוקא כדי לשחקו אבל אם מסיר לו הקליפה כדי לאוכלו כך מותר, וכ"כ בעל התרומה וכו' עי"ש. והבה"ל שם הביא בשם המאמ"ר לבאר מדוע מותר לאלתר והרי קילוף הוא הוצאת הפסולת מן האוכל, וביאר שכיון שא"א בענין אחר וזוהי דרך אכילתו שרי עי"ש.

ובעצם הדבר שקילוף אסור משום בורר - כ"כ גם בספר יחוסי תנאים ואמוראים ערך ר' ירמיה מדפתי שהביא את סוגיית הגמ' בביצה י"ג ע"ב [שנביא לקמן] וכתב וז"ל ונראה דקילוף הוא ענין ברירה ולא בכלל דישה, דלא מצינו דישה מותרת בשבת בין רב למעט וכו' אבל ברירה כיון דיש חילוק דאוכל מתוך פסולת מותר אבל לא פסולת מתוך האוכל - אין קילוף השעורה אלא כמסיר קניבת הירק חי כשאוכלו כך חי, וכשובר באגוזים ולוזים עי"ש.

אולם בדברי הגאונים ושאר ראשונים מבואר דאדרבה קילוף פירות איסורו הוא משום דש ולא משום בורר וכפי שנבאר בס״ד;

בדברי רה״ג, ר״ח, **הערוך**, **ספר העתים**, **הרמב״ם** ור׳ **דניאל הבבלי** שהבאנו לעיל מבואר שקילוף פירות הוי דישה. וכן מבואר עוד בפירוש רה״ג [בספר העתים עמ׳ 339 ובאוה״ג שם] ובר״ח ע״ד ע״ב גבי מאן דעביד חלתא שכתבו שכשקולף את הקנים חייב משום דש וכשמשליך את הפסולת וקנים שלא ראויים למלאכה חייב משום בורר עי״ש. ומבואר כחילוק הנ״ל בין בורר לדש.

וחילוק זה מבואר גם **בירושלמי** בכמה דוכתי; על המשנה בדף ק״מ ע״א אין שורין את הכרשינין ולא שפין אותן איתא בירושלמי [והובא בפירוש **רב נסים גאון** שם] תני אין שורין את הכרשינין משום בורר ולא שפין אותן משום דש ע״כ. וזה להדיא כחילוק הנ״ל ששריה מפרישה את הפסולת המעורבת והיא ע״י הצפת מים. ושפיה היא שפשוף של הכרשינין להסיר את הקליפה הדבוקה בהם[א]. ובירושלמי פ״ז דף מ״ח ע״ב כל שהוא נוגע באוכל חייב משום מעמר, בקליפה משום דש. ועי״ש כמה מיני מלאכות שכאשר מפרק את החטים או השום וכד׳ חייב משום דש וכאשר בורר מבין הקליפות חייב משום בורר, וזהו החילוק הנ״ל. וכן העתיק הרוקח סי׳ ס״א דברי הירושלמי ההוא דכתש אורז ושעורין חייב משום דש. הנוגע בקליפה חייב משום דש. כל מפרק משום דש. הדא דשחיק כד מפריך ברישיה חייב משום דש ע״כ. וכן מבואר **בספר התרומה** סי׳ ר״כ שבקילוף שומים ובצלים איכא משום דש [ונעתיק דבריו לקמן]. וכן מבואר בדברי **מהר״א מפראג** שהביא הדרכ״מ בסי׳ תרי״א אות ב׳ שלהוציא את האגוזים מקליפיהן הוי דש [ודלא כאג״ט [בורר אות י״ג] והרב אלישע דנגור [בתשובה שנדפסה בקובץ מקבציאל י״ד עמ׳ ע״ד והלאה] שכתבו להגיה ׳בורר׳, דלפי האמור אין צורך ודעתו כדעת הראשונים הנ״ל]. וא״כ מבואר מכל הני רבוותא שהסרת האוכל מהקליפה המחוברת לו הוי דש.

ובדברי רש״י מצינו סתירות בענין זה שבדף ע״ד ע״ב גבי מאן דעביד חלתא כתב רש״י ומשום מפשיט לא מיחייב שאין מפשיט אלא בעור ע״כ. ולא הקשה רש״י אמאי אין דש כשמקלף את הקנים [כמו שרצה לחייבו משום מפשיט], ומבואר שלרש״י אין בקולף משום דש. ומאידך בביצה י״ג ע״ב דעת רש״י שבקילוף שעורים יש משום תולדה דדש [ובמסקנא הגמ׳ לא חזרה בה מזה שאין זו שיטת הגמ׳ אלא שגם כסי כסי מותר דחשיב לאלתר וכדסיימה הגמ׳ מלאכת מחשבת אסרה תורה, אולם אם עושה להניח חייב משום דש].

א. ורש״י במשנה [והעתיקוהו המאירי, הר״ן ועוד] פירש תרוייהו משום בורר, וכבר הקשו עליו מן הירושלמי הנ״ל - השיירי קרבן על הירושלמי שם, הא״ר בסי׳ שי״ט סקי״ד, הטל אורות [במהדורת אור ודרך עמוד קנ״ז] ועוד [וכנראה לא ראה רש״י דברי הירושלמי שלא היה מצוי לפניו תדיר - עי׳ בדף צ״ב ע״א במשנה ועוד].

וגם בדברי תוס׳ מצינו סתירה שבביצה י״ג ע״ב הקשו על רש״י וכתבו שבקליפה העליונה של השעורים הוי דש אבל בקליפה הדבוקה לפרי לא הוי דש עי״ש ובתור״פ ובריטב״א. ומאידך בשבת ע״ג ע״ב גבי מאן דאתר תמרי הסכימו לפירוש רשב״ם שעל התמרים יש קליפה וכשמוציא קליפה זו חייב משום דש עי״ש.

דישה לאלתר

הנה האחרונים הקשו דמבואר במשנה רפי״ז שמותר לפצוע אגוזים בשבת. וכן בגמ׳ קט״ו ע״א מותר לפצע באגוזים ולפרד ברימונים ביוה״כ עי״ש. וכן מבואר בגמ׳ ביצה י״ג ע״ב שמותר לקלף שעורים ולאוכלם ולא אסרו מטעם דש. וכתבו האחרונים [אג״ט דש סוסקי״א ושביתת השבת כללי מלאכת דש אות ה׳ ועוד] לחלק בין קליפה שהדרך להסירה סמוך לאכילה שזה לא הוי דש כלל, לבין דבר שהדרך לעשותו בשדה שבזה יש איסור דישה, ובזה אסור אף שעושהו סמוך לאכילה דלא התירו דישה לאלתר עי״ש. אולם חילוק זה מחודש הוא ואין לו מקור בראשונים, ואדרבה מפורש בראשונים שעיקר החילוק הוא שגם במלאכת דש מותר לאלתר, וכמו שנבאר בס״ד;

בגמ׳ ביצה י״ג ע״ב מבואר שמותר לקלף שעורים ולתת לתוך ידו בשבת אע״פ שלמעשר הוי קביעות וחייב במעשר, והביאה לזה הגמ׳ ראיה מפיקוס דהוי גמר מלאכה לענין מעשר ואעפ״כ אנן מפקסינן ואכלינן [כ״ג ר״ח, והביאו גירסא זו הרא״ה והריטב״א עי״ש, וכן המאירי הביאה ודחאה עי״ש] דבשבת מלאכת מחשבת אסר רחמנא. והוסיף ר״ח ׳ולא קא מכוין לפקוסי משום מלאכה אלא לאכשורי אוכלא׳ ע״כ. ופיקוס פירש ר״ח בב״מ פ״ח ע״ב [הובא בשטמ״ק שם] וז״ל פירוש משיפקסו - השיער הצומח בקישואין ובדילועין כמו נוצה כשהן קטנים וכשמתגדלין נושר ואותה הנשירה נקרא פיקוס ע״כ. ולפי ר״ח בשבת הנ״ל הסרת שיער הוי דש דומיא דעפרורית שעל הפרי, ואעפ״כ מותר לאלתר [פירוש לצורך אותה סעודה ואע״פ שהוא כוסות כוסות] דלתקוני אוכלא קא מיכוין. ואותה סברא גופא כתב ר״ח בשבת ע״ד ע״ב כשהביא את הדין שלאלתר שרי בבורר כתב ובענין הזה גרסינן בגמ׳ ביו״ט פ״א וכו׳ המולל מלילות של חיטין (למחר) מנפח על יד על יד ואוכל ואם נפח ונתן לתוך ידו חייב. א״ר אלעזר וכן לשבת. מ״ט דמלאכת מחשבת אסרה תורה והאי לאו מלאכת מחשבת היא. דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד ולפיכך אמר כיצד מנפח ואסיקנא א״ר אלעזר מנפח בידו אחת ובכל כחו ע״כ. ומבואר להדיא שתיקוני ואכשורי אוכלא - היינו סברת לאלתר, וא״כ מבואר מדבריו בביצה שדישה לאלתר מותרת דומיא דבורר וזורה[ב].

ב. הנה פירוש ר״ח בסוגיא זו מקורו מפירוש רה״ג המובא בספר העתים הנ״ל ובצורה מתוקנת יותר ב׳הדרום׳ מו עמ׳ 168. ושם כתב רה״ג לאחר שהרחיב בדין של לאלתר בסוגיא דבורר וז״ל **והכא לאלתר שיעור מה שמיסב ואוכל. ולענין מנפח שהיא מתולדת זורה אמרינן נמי** תנן המקלף שעורים מקלף אחת אחת על יד ואוכל ואם קילף מהן לתוך חיקו חייב, אמר ר׳ אלעזר מנפח בידו אחת ובכל כחו ע״כ. ומבואר שמנפח היינו ׳מנפח בפיו שילך הקליפה מלשון ויפח באפיו׳ [לשון הערוך ערך נף בשם י״א, והוא פירוש

וכן מבואר **ברשב"א** בתשובה ח"ד סי' ע"ה [שהביאה בחלקה הב"י] שהביא את הירושלמי האי מאן דשחיק תומי וכו' וכתב ומן הירושלמי נלמוד שהכל תלוי בין עושה ואוכל לאלתר לעושה ומניח לבו ביום דהאי דמפריך ראש של שום מיחייב משום דש ומשום מכה בפטיש ואילו לאכול לאלתר כבר התירו בפרק תולין גבי חרדל שלשו וכו' עי"ש. [ואם כי ראייתו היא לענין לישה והוא מיירי משום דש - מ"מ כוונתו דכי היכי שהתיר בגמ' דידן לש לאלתר ה"ה לדש, ודלא כמי שהגיה בדבריו]. וכן מתבאר מדבריו בתחלת התשובה שכתב שמותר לטחון לאלתר והביא ראיה מבורר וסיים דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך שדרכן של בנ"א לאכול אע"פ שיש באותו צד חיוב חטאת בשמניח לאחר זמן ואפילו לבו ביום - מותר, והכא נמי דכוותא היא ע"כ. ומבואר שזהו כמו שכתב ר"ח הנ"ל שכל שהוא בשעת אכילה מותר ולמד מבורר לטחינה ודישה ולישה.

וכן מבואר **בספר התרומה** סי' ר"כ וז"ל ועתה מנהג לאכול שמכי או בצלים וקולפין להם לאוכלן במלח בשבת מותר וכן מנהג. והא דקאמרינן בירושלמי 'כד מפרך ברישיה חייב משום דש' היינו כי רוצה לכרות שום לעשות בהן איסורא אחרינא אבל כי רוצה לאכול בלא איסור אחר אחרי כן שרי לקולפן לאוכלן מיד ע"כ. וכ"ה בהגמ"ר פרק חבית לדף קמ"א [ולקוח מספר התרומה הנ"ל]. ומבואר להדיא דאתי עלה מדין דש וכתב שלאלתר מותר.

וכן מבואר בדברי **מהר"א מפראג** שהביא הדרכ"מ בסי' תקי"א [שהבאנו לעיל] שכתב גבי אגוזים וז"ל נ"ל דדוקא לשברם ולהניחם בקליפותיהם עד הערב אבל להוציא האוכל מהם הוי דש מאחר דאינו רוצה לאכול לאלתר כמו שנתבאר לעיל בסי' שיט ע"כ, ומשמע דגם בדבר שהוא משום דש אם אוכל לאלתר מותר עי"ש, וכפי שכבר דייקו בספר טל

רה"ג הנ"ל]. ולפ"ז **כונת רה"ג שגם במלאכת זורה יש היתר של לאלתר**. והשביתת השבת במלאכת זורה בבא"ר אות י"ג התקשה בדעת הי"א בערוך הנ"ל, דהא הערוך בערך זר העתיק בסתמא כדרכו את פירוש רה"ג ור"ח שהמנפח בפיו זהו תולדת זורה, וא"כ איך כתב הערוך שמנפח היינו בפיו, ומותר לאלתר כמבואר בביצה הנ"ל, ונדחק בזה עי"ש. ועוד כתב בדעת ר"ח שצ"ל שמנפח בביצה לאו היינו בפיו, דאם כן יקשה הקושיא הנ"ל. ועוד הקשה איך יתכן שזורה מותר לאלתר והרי זה פסולת מתוך אוכל עיש"ב. אולם ברה"ג הנ"ל מבואר להדיא שזורה מותר לאלתר, דהא הוא מקור הפירוש שהנופח בפיו היינו זורה, וגם כתב שנופח דביצה היינו זורה. וההסבר בזה נראה פשוט לפי מה שמבואר בר"ח הנ"ל שגם דש מותר לאלתר אף שגם הוא פסולת מתוך אוכל. והביאור הוא שבבורר שאפשר לברור פסולת מתוך אוכל או אוכל מתוך פסולת - ההיתר הוא רק באוכל מתוך פסולת שזוהי צורת אכילה, אולם בזורה - כל המלאכה היא רק בפסולת מתוך אוכל שהרוח מעיפה את הפסולת, ובמלאכה זו גופא התירו לאלתר כיון שאין דרך אחרת, וכך היא צורת אכילה במלאכה זו. וה"ה לדש כיון שכל דישה היא פסולת מתוך אוכל - את זה גופא התירו לאלתר, ודוק.

וע"ע ברמב"ן בחידושיו לשבת ע"ד ובספר המכריע לרי"ד סי' כ"ג שהקשו איך מותר לנפח והרי זה פסולת מתוך אוכל, והרי"ד באמת הוכיח מזה שפסולת מתוך אוכל מותר לאלתר ודלא כר"ח וסיעתו. והרמב"ן כתב שניפוח זהו שינוי ולכן מותר גם פסולת מתוך אוכל עי"ש. ונראה שאין ראיה מדבריהם לאסור זורה לאלתר, דיתכן שהם פירוש מנפח - מנער מיד ליד, וכפירוש הראשון של הערוך, וא"כ אין זה זורה אלא בורר ולכן התקשו בזה, ותירצו כנ"ל, אבל רה"ג והר"ח וספר העתים ס"ל שמנפח היינו זורה וא"כ יש ראיה שזורה לאלתר מותר. וכן עיקר ודלא כשביתת השבת שפסק לאיסורא.

אורות דף כ״ו ע״ג ובשו״ת זבחי צדק סי׳ כ׳ בשם חכמי הישיבה והעלו שמותר דישה לאלתר עי״ש.

עוד ראיה ליסוד זה יש להביא מדברי הגמ׳ בחולין קכ״ז ע״ב שפסקה הרמ״א בסי׳ של״ו ס״ח שאילן שנפשח הרי הוא כתלוש ומותר לתלוש פירותיו בשבת. והמהרש״ם בדעת תורה שם הביא את דברי המנח״ח במוסך השבת במלאכת הדש שכתב בזה״ל אך קשה שבהגהת רמ״א סי׳ של״ו מביא בשם רבינו ירוחם דאילן שנפשח מותר לתלוש ממנו הפירות והוא מגמ׳ הנ״ל הא הו״ל מפרק והוי דש לפי׳ שהבאנו לעיל. והנה לכאורה קשה ג״כ לחייב משום בורר, **אך אפשר דמיירי לאכול מיד** ויתבאר במלאכת בורר בס״ד. אבל זה קשה דה״ל מפרק. ונראה דזה דעת התוס׳ דלא נראה להם פירש״י דאין סברא אצלם דזה יהי׳ מפרק ע״כ כ׳ בשם הר״ש שיש על התמרים קליפה עליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מן השבלים ע״כ. והמהרש״ם בהעתיקו את תורף דברי המנח״ח סיים '**ואם אינו אוכל מיד בלא״ה אסור משום בורר**' ע״כ. הרי שהכריחו דמיירי לאלתר מדין בורר, אלא שהם לא ס״ל שדישה מותרת לאלתר, ולכן הקשו מה עם איסור דש, ולכן כתב המנח״ח להוכיח מכאן שדישה זה רק בדבר העוטף את הפרי. אולם בתחלת המאמר דחינו סברא זו עפ״י המציאות של התמרים ועפ״י שאר הראשונים.

והפמ״ג [והובא בכה״ח שם] צידד בזה וז״ל מפרק לית כאן, דמפרק אינו אלא מה שטמון בתוך הקליפה. ובורר ליכא, אף על גב להניח - **אפשר** לא שייך בענין זה בורר, **וכל שכן לאכול מיד** ע״כ. הרי שגם הוא לא פשיטא ליה אם מיירי לאלתר או לא, ותלה זאת בדין בורר, שאם יש איסור בורר צריך להעמיד לאלתר, ואם אין איסור בורר, וגם איסור דש ס״ל שאין -לא צריך לאלתר. אולם לפי הנ״ל שיש איסור דש - חייבים להעמיד בלאלתר, וא״כ יש מכאן עוד ראיה שדישה לאלתר מותרת.

והאג״ט הוצרך לחדש גם בזה עוד סברא מלבד החילוק בין בית לשדה - שאין דישה בתלישת הפרי מהעץ כשהוא תלוש. אולם גם זה חידוש גדול הוא ואין לו מקור בדברי הראשונים. והמעיין בדברי רה״ג והרמב״ם ור׳ דניאל הבבלי שהבאנו לעיל יראה שכל מפריד אוכל מדבר המחובר לו הוי דש, וא״כ ע״כ לומר שסיבת ההיתר היא משום דישה לאלתר, ואצטמיד חצבא דידן.

אמנם ר׳ אלישע דנגור בתשובה שנדפסה בקובץ מקבציאל י״ד הביא את דברי מהר״א מפראג הנ״ל וכתב שדבריו צע״ג, דהא מוכח מהגמ׳ בכתובות ס׳ ע״א גבי גונח שאפילו שהוא חולב ושותה לאלתר - לא התירו מטעם זה אלא רק מטעם חולי, והרי חולב הוא מפרק תולדה דדש, ואם דש התירו לאלתר - ה״ה חולב, ומכאן מוכח שלא התירו דישה לאלתר עיש״ב. אולם להאמור הדברים מפורשים בגאונים ובראשונים שדישה לאלתר מותרת.

ועל הקושיא מחולב צ״ל כפי שכבר כתבו הראשונים גבי דישה בגידולי קרקע שמבואר בגמ׳ בדף ע״ה שאין דישה אלא בגדולי קרקע, ומאידך חולב בהמה חייב משום

מפרק תולדה דדש אע״פ שבהמה אינה גידולי קרקע. ונאמרו בזה כמה תירוצים. ור״א בן הרמב״ם בשו״ת ברכת אברהם סי׳ י״ח כתב בדעת אביו שאע״פ שהאב של דש אינו אלא בגדו״ק מ״מ התולדה שהיא מפרק יכולה להיות גם לא בגדו״ק כגון בהמה עי״ש. וכעי״ז כתב הרמב״ן בדף צ״ה בתחלת דבריו וז״ל וי״ל דישה בעצמו של פרי ליתא אלא בגדו״ק אבל להוציא ממנו פירות מכונסים וטמונים בתוך כיס שלהם כגון חולב דומיא דדישת גדו״ק הוא ע״כ. וא״כ יתכן שגם לגבי לאלתר - בסחיטה וחליבה שהם מפרק תולדה דדש החמירו יותר מאשר בדישה עצמה, ואף בתוך מפרק תולדה דדש - בקילוף ובהפרדת פסולת המחוברת באוכל התירו, ובסוחט וחולב אסרו.

ואע״פ ששא״ר לא כתבו לחלק כן, ונראה מדבריהם שלא יתכן שהתולדה תהיה חמורה יותר מהאב - אולם נראה שכ״ז **בעיקר המלאכה** שבזה סבירא להו שלא יתכן שעיקר המלאכה לא יהיה באב, ויהיה בתולדה בדבר שאינו גידולי קרקע. אבל **בפרטי המלאכה** - אין לנו ראיה שהם לא סוברים כן. **ואדרבה** יש ראיה ברורה ליסוד זה מדין יו״ט, דהא חליבה ביו״ט אסורה אף לאלתר כדין שבת, וכן סחיטה אפילו בפירות שאיסור סחיטתן מדרבנן אסורה אף לאלתר ביו״ט, ומאידך מלילת מלילות מותרת ביו״ט גם ללא שינוי. **ועוד** שהרי גם בשבת - חליבה וסחיטה אסורים אף בשינוי ורק לגונח התירו לחלוב בשינוי, משא״כ מלילת מלילות התירו בשינוי לכתחלה לכל אדם. וא״כ חזינן להדיא שחליבה וסחיטה חמורים יותר מדישה עצמה **בפרטי המלאכה**.

והנה הסמ״ג במלאכת הלש הביא ירושלמי זה כגירסתנו וכתב ומההוא דירושלמי אין לאסור לקלוף שומים ובצלים לאלתר דההיא דירושלמי לא מיירי בקולף לאכול לאלתר ולכן אסור [והוא מסה״ת הנ״ל] כמו שפירש ר״ח למעלה. וחייב משום דש דקאמר בירושלמי נ״ל דמיירי בשוחקו עם קליפתו שדומה לדש בתבואה אבל שוחק שום קלוף הוי טוחן גמור ע״כ. והנה מה שכתב כמו שכתב ר״ח למעלה כוונתו ללמוד מדברי ר״ח גבי בורר לדש וכמו שר״ח גופיה השוה ביניהם, ואין הכרח שכוונתו לומר שקילוף שום ובצלים חיובו משום בורר [כמו שהבינו כמה אחרונים]. אולם מה שסיים נ״ל דמיירי בשוחקו עם קליפתו וכו׳ - אין לדברים אלו הבנה. ועי׳ במהרש״ל שכתב שגירסת סמ״ג היא האי דשחיק תומא חייב משום דש, ולא גרס כד מפריך ברישיה, ושכ״ה בהגמ״י פ״ח עי״ש. ובאמת שכ״ה בסמ״ק [מצוריך] וכ״כ ארח״ח אות ל״ג בשם סמ״ק עי״ש. אולם אין לדברים אלו הבנה למעיין ובודאי שט״ס נזדמנה להם, ובשא״ר הגירסא כלפנינו וכ״ה לפי העניין בירושלמי שם ולא יתכן לגרוס כלל כגירסתם.

ומ״מ מבואר מדברי הר״ח, סה״ת, הרשב״א ומהר״א מפראג שדישה מותרת לאלתר.

ואע״פ שלגבי טחינה לאלתר יש ראשונים שאוסרים וכפי שהבאנו בסי׳ נ״ה - מ״מ דישה היא מלאכה שקרובה יותר לברירה מאשר טחינה, עד כדי כך שהר״ח וסיעתו הוצרכו להרחיב ולהסביר מה ההבדל בין דש לבורר. ועוד שראינו שמעט מהראשונים וכל האחרונים קראו לקילוף פירות - בורר. ויש גם שאסרו חולב מטעם בורר. וא״כ גם הראשונים שנראה מדבריהם שאין היתר של טחינה לאלתר - אין ראיה מהם לאסור גם

דש לאלתר, ואדרבה מצאנו ראשונים רבים שהתירו דישה לאלתר. ולפי מה שכתבנו שקילוף פירות זוהי מלאכת דישה - א"כ אנן קי"ל למעשה שמותר לדוש לאלתר, דהא מותר לקלף פירות לאלתר, אלא שיש פוסקים שקראו לזה בורר, אבל אנו שקוראים לזה דש לפי הירושלמי ורוב הראשונים - מוכח שאנו מתירים דש לאלתר, ולחלק בין מלאכת בית לשדה - לזה אין מקור בדברי הקדמונים וכנ"ל.

והא דאיתא בביצה י"ב ע"ב שמוללין מלילות בע"ש, ובשבת אסור [אא"כ בשינוי לדעת הרבה מהראשונים] - ומשמע שאף לאלתר אסור אא"כ בשינוי - צ"ל שהוא איסור מדרבנן משום שפעולת המלילה היא הפעולה של דישה ממש, ולכן גזרו בזה שיעשה בשינוי **שלא יראה כדש** [כלשון הרמב"ם בפכ"א הי"ד], משא"כ בקילוף שעורים וכן בהפרדת אוכל מפסולת המחוברת לה לא גזרו ושרי לאלתר. ומצאנו גם לענין לישה שכתב הרמב"ם בפכ"א הל"ד נותנין מים ע"ג מורסין ומוליך בו התרווד שתי וערב אבל אינו ממרס בידו **שלא יראה כלש** ע"כ, ומבואר שחז"ל אסרו פעמים דברים משום שנראים כמלאכה אע"פ שבעצם הם מותרים, וה"ה הכא.

והא דאיתא בשבת קט"ו ע"א יוה"כ שחל בחול מפצעין באגוזים ומפרדין ברמונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש, ומבואר שמדאורייתא שרי אע"פ שזה הוי דישה וכמבואר בדברי מהר"א מפראג הנ"ל גבי אגוזים, וכן מוכח ממכבדות של תמרה כדלעיל - צ"ל שמן המנחה ולמעלה חשיב לאלתר גבי יוה"כ. וכן מבואר להדיא בר"ח שם בדף קי"ד ע"ב שכתב שמותר לקנב ירק מן המנחה ולמעלה דהא קי"ל דבשבת אסור לקנב ירק ולהניחו לערב משום בורר ואמרינן אמר אביי בורר ואוכל לאלתר וכו' אבל ביוה"כ מותר לברור ולקנב מן המנחה ולמעלה ולהניח למוצאי יוה"כ עי"ש. ומבואר דביוה"כ כה"ג קרי לאלתר אע"פ דבשבת דעלמא אסור, וא"כ ה"ה למלאכת דש גבי אגוזים ורימונים. ויסוד זה מבואר כבר במאירי שם שכתב בתוך הדברים בזה"ל וכל שהותר בשבת עצמו לצורך אכילה לשעתה ראוי להתירו ביום הכפרים מן המנחה ולמעלה עי"ש. ומהר"א מפראג לא ניחא ליה בהכי וכתב שאגוזים שרי רק לשוברם ולא להוציא מקליפתם. ואולי יפרש כן גם ברימונים כה"ג. ובאמת שמצאתי ראיה נפלאה לדבריו ממתניתין דערלה פ"ג מ"ח דתנן התם נתפצעו האגוזים נתפרדו הרמונים נתפתחו החביות נתחתכו הדלועים נתפרסו הככורות יעלו באחד ומאתים עי"ש. ושם ע"כ אין הכונה שהוציאו את האגוזים מקליפתן ואת הרמונים הפרידו מקליפתן דהא גם ללא זה - עצם זה שהם אינם שלמים אינם חשובים ובטלים - עי"ש במפרשים, וא"כ חזינן דגם לשבירת האגוזים והרמונים ודומיהם קרי נתפצעו ונתפרדו, וא"כ ה"ה הכא כל מה שהתירו זה רק שבירת האגוזים והרמונים ולא הפרדתם מקליפתן. ועכ"פ אין סתירה מגמ' זו לכל הנ"ל [וע"ע במאירי שם].

ולפ"ז לא קשה קושיית המאמ"ר איך מותר לקלף פירות הא הוי פסולת מתוך אוכל, וא"צ להגיע לתירוץ המאמ"ר, דהא כל מלאכת דישה היא הפרדת הפסולת מהאוכל ואעפ"כ שרי לאלתר, ואין זה כמו בורר שצריך דוקא אוכל מתוך פסולת.

סיכום

ולמעשה נראה שהעיקר הוא הנ״ל כדעת הירושלמי והגאונים והראשונים **שקילוף פירות הוי דש ושרי לאלתר**. ואין חילוק בין דבר שהדרך לפרק אותו מהפסולת בסמוך לאכילה או בשדה [וכפי שכתבו האגלי טל מלאכת דש סוסקי״א והשביתת השבת דש אות ה׳ עי״ש], אלא בכל גווני להניח אסור ולאלתר שרי. וגם בקליפה שאינה עוטפת את הפרי כתמרים וענבים מהמכבדות שלהם כל שמכין את הפרי לאכילה הוי דישה אלא דשרי לאלתר. וכמו כן לנקות פירות מעפר שעליהם וכדומה גם אסור משום דש, ולאלתר מותר.

סו. חיתוך אוכלים בצורות בשבת ויו"ט

פורסם בירחון 'האוצר' ניסן תשע"ט.

כתב הרוקח בסי' ר"פ וז"ל יש שחוקקין עץ אחד בחקיקה צורה או עוף אחד אע"ג דלענין גט קי"ל וכתב ולא וחקק אבל ביו"ט אסור, לא מיבעיא לר' יוסי דמיחייב משום רושם אלא לדברי הכל לא גרע מקומוס וקנקנתוס ובאבק דרכים שאסור וכו' עי"ש. והחי"א בכלל צ"ב הביא את דברי הרוקח הנ"ל וכתב ונ"ל דאפילו ביד אסור לעשות מן העיסה כמין צורת עוף או שאר צורה ע"כ.

והנה בגמ' בביצה כ"ח ע"ב איתא דרבה בר רב הונא מחתך אתלת קרנתא, ומבואר דשרי לחתוך את הבשר בצורה מסויימת. וכמה מפוסקי זמננו חילקו בין צורה פשוטה דשרי לצורת מורכבת דאסור [ארחות שבת ח"א עמוד ש"מ], או בין צורה מיוחדת דשרי לצורת אותיות וציורים מיוחדים דאסור [הלכות שבת בשבת עמ' תשמ"ט] עי"ש. וחילוקים אלו אינם מובנים דמה לי משולש ומה לי אות או ציור, דהא בכתיבה ממש אין הבדל ביניהם, ומדוע בחיתוך האוכל בצורה מסויימת יהיה הבדל.

ומדברי רבינו האר"י בשעה"כ מבואר דשרי לחתוך אפילו בצורת אותיות שכתב שבפסח חותכים את המצה האמצעית בצורת ו' וד' [ומיירי במצה רכה בעובי כאצבע כמו שהיו נוהגים האשכנזים עד לפני כ 200 שנה, ואכמ"ל]. וגם האחרונים שכתבו שאין לכתוב על המצה אות ה' אלא רק במחשבה בלבד - עי' כה"ח סי' תע"ג אות קי"ח - מ"מ לגבי חיתוך המצה בצורת ד' וו' לא כתבו מידי והסכימו שזה כפשוטו, וא"כ מוכח שאין איסור לחתוך את המצה בצורת אותיות, דכל האיסור הוא לכתוב על המצה וכנ"ל. והכה"ח שם כתב שגם באותיות ד' וו' יש לעשות במחשבה עי"ש, אולם הבא"ח ועוד פוסקים לא כתבו כן, וכבר כתב חילוק זה בין כתיבה על המצה לשבירת המצה בחזו"ע פסח עמ' מ"ו עי"ש.

ושו"ר בספר שבילי דוד [לר' דוד ליב זילברשטיין מונקאטש תרל"ג] ח"א בכללי מלאכות אות ל"ב, מלאכת כותב, שכתב מדנפשיה את החילוק הנ"ל וז"ל והנה ביו"ט אם שרי לכתוב צורות על הלחם דזה אין צורך או"נ וכו'. ואף לפמש"כ במלאכה לישה ובמלאכת ממחק דל"ש בעיסה הואיל דבעי בישול - מ"מ כה"ג י"ל כשכותב בד"א דד"א א"צ בישול ודומה למש"כ במלאכת תופר, ואפילו כתבו בדבר דבעי אפיה או בישול מ"מ זה מעשה כתיבה יתכן גם בדברים אחרים דל"ב בישול, א"כ גם זה דין אחד יש לו דלוקחו במקום דברים אחרים דא"צ בישול [ואסור], מיהא כשעושה צורות מהעיסה עצמה דזה רק משום מכה בפטיש והוא תיקון גופו של עיסה ועיסה באמת לא נתקן עד אחר אפיה או בישול [מותר] ע"כ. וזה מפורש כדברינו בחילוק הנ"ל דפשיטא ליה שאין איסור כותב בעשיית צורה מהעיסה עצמה ודלא כהחי"א, ורק בעיסה דן משום מכה בפטיש והעלה שאין בזה, וכ"ש כשהמאכל כבר ראוי לאכילה שאין בזה מכה בפטיש ושרי.

וע"כ נראה שמותר לחתוך אוכלים בכל מיני צורות ואין בזה איסור כותב, ורק לכתוב על האוכל אסור.

סז. מוליד ריח בגוף האדם

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב',
וכאן בתוספת.

נחלקו האחרונים האם יש איסור מוליד ריח בגוף האדם, ועי' במה שהאריך בזה מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחו"ד ח"א סי' ל"א והעלה שאין איסור מוליד ריח בבשר האדם משום שזיעה מעבירתו.

ויש לעיין מהו גדר הזמן שהזיעה מעבירתו, שהרי הבשמים והדאודורנטים כיום מרוכזים מאוד ופעמים רבות שאף לאחר 12 שעות עדיין יש ריח על בשר האדם [לפחות מקרוב], ומאידך במי ורדים שהפוסקים דיברו בהם - גם על בגדים [שבהם אסור משום שאין זיעה מעבירתם] - לאחר זמן מה כבר אין ריח כפי שבדקתי מספר פעמים, וא"כ בושם בזמננו על בשר האדם לכאורה חמור יותר מבושם טבעי שהיה בזמנם על בגדים, ואם על בגד אסרו הפוסקים בזמנם - כ"ש בזמננו שיהיה אסור על בשר האדם.

אלא שאם מכוין להעביר הזיעה יש לצדד בזה שמותר וכדעת הרמב"ן והר"ן בביצה כ"ב ע"א שאם אינו מכוין להוליד הריח שרי, ולפ"ז לכאורה מותר לשים דאודורנט בבית השחי בשבת אע"פ שגם מריח טוב, דלא גרע זה משמן ורד שבני מלכים סכין על מכותיהן [שבת קי"א ע"א].

ואע"פ שהבית דוד והשואל ומשיב [שהובאו בשו"ת יחו"ד שם] כתבו שבשמן ורד אין ריח טוב - מ"מ מצאנו באוה"ג שבת עמ' 88 וכן בספר המנהיג סי' ק"מ בשם הגאונים שמותר לסוך שמן טוב בשבת ולצאת עמו לרה"ר עי"ש, ומדכתבו 'שמן טוב' מבואר דמיירי בשמן שריחו ערב, ולא דנו מדין מוליד ריח, וע"כ שגם לאוסרים - אם עיקר כונתו הוא להעביר הריח הרע - אף שנוח לו גם בריח הטוב שרי, וא"כ ה"ה גם בדאודורנט, ודוק. ואף במקום שער מותר דהא לא חילקו בגמ' ובגאונים היכן סכין את השמן ורד ומשמע שבכל מקום מותר.

אלא שעדיין יש לדון בזה דבדאודורנט נראה דחשיב מכוין גם לריח טוב דהא מייצרים בהרבה סוגי ריחות והאדם מכוין ובוחר לעצמו ריח מסוים, וראיה דהא יש דאודורנט נטול ריח ולא הרבה משתמשים בו, וגם החברות לא מייצרים כ"כ כיון שהאנשים רוצים עם ריח וא"כ חשיב כמכוין גם לריח.

וע"כ נראה שלענין בושם יש להמנע מלשים בשבת וביו"ט כיון שעיקר כונתו הוא לריח. אולם לענין דאודורנט - לכתחלה ישתדל לקנות דאודורנט נטול ריח שיהיה לו לשבת

ויו״ט, אולם אם אין לו וכונתו היא רק להעביר הריח הרע - יכול לשים את הדאודורנט כיון שמבחינתו היה שם גם ללא ריח אלא שאין לו כעת, וחשיב אינו מכוין.

סח. בירור דעת מרן רבינו יוסף קארו בגדר רשות הרבים בזמננו

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשע"ט.

האחרונים האריכו הרבה בסתירות בדעת השו"ע בענין רה"ר בזמננו בין סי' ש"ג, שכ"ה ושמ"ה ועוד כנודע - עי' בשו"ת יבי"א ח"ט סי' ל"ג.

והנה בספר רב ברכות מערכת הש' אות ב' הביא ראיה ברורה מדברי הב"י באבקת רוכל סי' כ"ט שמבואר להדיא מדבריו דס"ל שיש רה"ר בזמנינו אף שאין ס' רבוא עי"ש, אלא שכתב שאין איתנו יודע אם תשובה זו נכתבה לפני שכתב דבריו בב"י ובשו"ע או לאחריה וא"כ עדיין נשאר ספק מה דעתו עיש"ב.

אולם נראה שיש אפשרות לפשוט ספק זה, דהא בריש תשובה זו כתב שאלות שאלני מורי 'חמי' הרב המובהק השלם כמה"ר זכריה זעבשיל אשכנזי נר"ו ע"כ, ולפי סדר זמנים נודע שחמיו זה הוא אבי אשתו השלישית של מרן שנשאה בודאי לאחר שנת שט"ו, שבו סיים מרן את כתיבת השו"ע כפי שמופיע בסוף חלק אורח חיים [אע"פ שהשו"ע נדפס בפועל בשנת שכ"ה], וכפי שכתב בספר דברי ימי ישראל בתוגרמה ח"ב עמ' 254 וז"ל אחרי מות אשתו השניה בצפת - ר' יוסף קארו, שהיה בעת ההיא כבן שבע ושבעים שנה, נשא לאשה בפעם השלישית את האלמנה בת החכם בן ר' שלמה זבשיל אשכנזי, והיה זה אחרי שנת שכ"ה, בהיות כי על ענין אשר היה בצפת ביום ג' י"ד לחדש שבט ה' שכ"ה - שאל נשאל ר' יוסף קארו מאת ר' זכריה זבשיל, והוא השיב אליו, ולא בא שום רמז שהיה חותנו וחתנו, לא בשאלה ולא בתשובה, אבל ביתר השאלות אשר שאל אליו אחרי אשר נשא את בתו - יכנהו בשם "שאלוה שאלני מר חמי הרב המובהק השלם כמה"ר זכריה זבשיל אשכנזי נר"ו ע"כ.

ומבואר שלאחר שכתב את השו"ע דעתו היא שיש בזמנינו רה"ר דל"צ ס' רבוא. וא"כ או שנאמר שזה מגלה שכך דעתו בשו"ע כהסתם שכתב בסי' שמ"ה, וגם אם לא - מ"מ למעשה ס"ל כן וכנ"ל. וזוהי ראיה שאין עליה תשובה **דס"ל למרן השו"ע** שאפילו במקום אמירה לגוי אין לצרף את דעות הראשונים האחרים מדין ספיקא דרבנן, אלא ס"ל **במוחלט שההלכה** היא כסתימת הרי"ף והרמב"ם וכן הרמב"ן וסיעתו **שלא צריך ס' ריבוא אלא כל ט"ז אמה הוי רה"ר.**

והרה"ג יהודה **ברכה כתב לי** בזה"ל: יש להעיר שהגרי"ח גופיה כתב בספר רב ברכות (בסוף מע' ק) שיכולים לומר קי"ל כדעת הסוברים שלא קבלנו הוראות מרן בתשובה. וע"ע במה שצויין בשו"ת ברכי"ה (ח"ג חאה"ע סי' כה אות ז). והשתא מאחר ובשו"ע אין הדבר מוכרע, ולא קיבלנו מ"ש בתשובה, שפיר י"ל שהמקילים בזה, יש להם על מה לסמוך, וכפי שהעלה בשו"ת יבי"א (ח"ט חאו"ח סי' לג) ע"ש עכ"ד.

אולם דבריו צריכים לי עיון, דפשטות הדברים היא שהתשובה של מרן בסה״כ ׳מגלה׳ שכך דעתו בשו״ע [וכפי הצד הראשון שכתבתי], וכפי שהבא״ח עצמו ברב ברכות רצה להביא ראיה מהתשובה הנ״ל, ולא דחה שלא קיבלנו הוראת השו״ע בתשובה, כיון שזה לא דבר חדש שלא כתוב בשו״ע, אלא בא לפשוט את הספק. ובפרט שי״א שקיבלנו הוראות מרן גם בתשובה, וע״כ ברור שדעת מרן להחמיר בזה, וכן יש לספרדים לנהוג.

סט. ברכת הלבנה קודם ז׳ ימים

נדפס בקובץ מנורה בדרום אדר תש״פ, וכאן בהרחבה.

הרב און אברהם סקלי בקובץ מנורה בדרום שבט ואדר תש״פ האריך בענין זמן ברכת הלבנה, והעלה שהעיקר הוא לברך אותה קודם היום השביעי, ודלא כדעת מהר״י גיקאטליה שהביא הב״י בסי׳ תכ״ו עיש״ב. ויש להוסיף בזה עוד ב׳ מקורות חשובים בדעת המקובלים;

המג״א כתב בשם **ספר הקנה**[א] וז״ל ודע בני שמצוה מן המובחר לקדש בלילה הראשונה ואם לאו עד ליל ט״ו שאז מלוי פגימתה והוה ליה חידוש משם ואילך מתחיל להסתר ואשריו ואשרי יולדתו מי שזכה לברך הלבנה בזמנו שהוא מקבל פני שכינה עילאה היא הבינה וכו׳ עי״ש. וזה כדעת הרמב״ם וסיעתו.

ובספר אור יקר לרמ״ק כרך ט״ו עמ׳ קל״ח כתב בדעת הרעיא מהימנא להדיא דלא כר״י גיקטליא וז״ל אמנם ברכתה משיתפרסמו קידושיה לכל דהיינו משיאותו לאורה דהיינו בת ג׳ או בת ד׳ ימים ׳**שלא כדעת ר״י גיקטליא שפירש שלא יברכו עד שבעה**׳ עי״ש. הרי שדחה את דברי מהר״י גיקטליא שראה אותם או בכתב יד או בב״י, ולדעתו בביאור הזוהר הוא כמ״ש תר״י וסיעתם לאחר ג׳ ימים. ולדעת ספר הקנה שהאר״י החשיבו הוא כדעת הרמב״ם וסיעתו, וא״כ יתכן מאוד שאילו ידע הב״י שגם בדעת המקובלים אין הדבר מוסכם - לא היה פוסק נגד כל הראשונים ופשט הגמ׳, ובכל מקום שהמקובלים חולקים - הפשט מכריע כנודע.

ויש להוסיף שכך היה המנהג בזמנו של מרן הב״י וכפי שהעיד מהר״ם אלאשקר בפירושו לטור הנקרא גאון יעקב כת״י וז״ל והר׳ יונה כתב משתתבסם וכו׳ וזהו אחר שנים או שלשה ימים וכו׳ **וכן נהוג לברך אחר שנים או שלשה ימים ולברך במוצאי שבת, ולכתחלה מברכין עליה עד שבעה ימים ואם אחר ולא ברך מברך והולך עד יום י״ו** וכו׳ עי״ש, הרי שמלבד מה שהעיד שכך המנהג לברך לאחר ב׳ וג׳ ימים - ס״ל שלכתחלה צריך לברך עד שבעה ימים ורק בדיעבד מברך לאחר שבעה ימים.

א. שהוא או לרבי אלקנה שהיה בתחלת האלף החמישי, או לר׳ אביגדור קרא שנפטר בשנת הקצ״ט - עי׳ באוצר הגדולים חלק ח׳ מעמ׳ ס״ז והלאה באריכות. וידוע שרבינו האר״י החשיבו וכתב בנגיד ומצוה בתחלתו וז״ל אמר מורי זלה״ה ספר הקנה הוא על אמיתות זאת החכמה והוא עמוק מאוד ואין לכל אדם שכל להבינו ע״כ. אולם הרמ״ק בספרו שיעור קומה עמ׳ 159-158 כתב וז״ל ולא ידענו מי מחבר הספר זולתי שנמסר לנו שהם דברי ר׳ יצחק בעל ספר א״ז ובעל ספר מראות הצובאות ובעל ספר הגבול ובעל ספר סודי רזיא, הרי ביארתי לך ספריו וצא ובדוק בהם ותמצא אם יש כדאי לסמוך על חידושיו והוא היה אחרון ומספר הקנה שרצו להקדימו דע לך כי הוא אחרון מאוד מאוד ואל תתפתה אחר המתפתים שהוא היה בזמן ר״נ בן הקנה וכו׳ ותמצא שהוא מחמיר בעניינים דלאו כסמכא כלל ובענינים רבים אין רצוני לחפש אחר מומי ב״א ח״ו רק להרחיקך שתדע שאינו בקי בכינויים וכו׳ ואת אחרונים נמנה האיש הזה וספריו וכו׳ עיש״ב שכתב עליו דברים קשים.

וע"כ נראה שעדיף טפי לברך על הלבנה במוצ"ש הראשון לאחר ג' ימים, ולא לאחר ז' ימים.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי בזה"ל: יש להעיר ממ"ש בסידור הרש"ש דאין לקדשה עד שיעברו עליה ז' ימים שלימים מהמולד, שהם כנגד כחב"ד חג"ת. הובא בספר כה"ח (סי' תכ"ו אות ס"א). ואנו מקובלים שכל דברי הרש"ש הם מפורשים בדברי רבנו האריז"ל [והאריך בענין זה] עכ"ד.

אולם אנא דאמרי שהויכוח כאן הוא בסברא ובשיקול הדעת את מה לקרב ואת מה לרחק; מצד אחד יש לנו גמ' מפורשת בסנהדרין שאפשר לברך עכ"פ 'גם' לפני שבעה ימים, ולפי חלק מהדעות שם רק 'עד' שבעה ימים, וכך הסבירו כל הראשונים ממש [למעלה מ30 ראשונים, ודלא כהרמ"ע מפאנו שדבריו צע"ג בפשט הגמ'], וכך מנהג כל עם ישראל לדורותיו מזמן חתימת התלמוד [וכפי שהאריך הרב סקלי במאמריו שציינתי לעיל]. ומאידך יש לנו את הרי"ג [שהרמ"ק דחאו, והאחרונים לא ראו את דבריו] והרש"ש [שנראה שאמר את דבריו בהבנת דברי האר"י]. הרה"ג הנ"ל סבור שיש לבחור בצד השני, אולם לפי דעתי הצד הראשון מכריע, והבוחר יבחר.

ע. חובת בדיקת חמץ בחורים ובסדקים בזמנינו בליל י"ד

פורסם בירחון 'האוצר' ניסן תשע"ח.

הנה בעניין זה יש לדון בכמה סוגיות: א. בעניין אכסדרה נבדקת לאורה. ב. בגדר אכסדרה. ג. בעניין שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה.

בעניין אכסדרה נבדקת לאורה

עיין בטור או"ח סי' תל"ג[א] שהביא את דברי רבא בפסחים ח' ע"א, שאכסדרה נבדקת לאורה. ועי' בב"ח שם שכתב שיש בזה ג' דעות: א. דעת רש"י והרי"ף אף ביום י"ג יכול לבדוק באכסדרה לאור החמה אפילו לכתחלה, ב. דעת הרמב"ם אפילו ביום י"ד לא יבדוק לכתחלה אלא לאור הנר וכן מבואר בסמ"ג וסמ"ק, ג. דעת רי"ו ורא"ש שדוקא בי"ג לא יבדוק אבל בי"ד יכול לבדוק אפילו לכתחלה לאור החמה. עי"ש. אולם, נראה שאין זה מוכרח, ונבאר הדברים:

הנה בדעת הרמב"ם כתב הב"ח שאפילו בי"ד אין בודקים אכסדרה לאור החמה לכתחילה אלא לאור הנר, וכ"ש בי"ג. ובאמת שכ"כ ר' מנוח בביאורו לרמב"ם (פרק ב הלכה ד), וז"ל: "ודעת הרב דלכתחילה צריך לבדקה לאור הנר אבל דיעבד יצא ידי בדיקה דהא בעינן שעה שבנ"א מצויין בבתיהם ותו שהרי הכל בכלל אין בודקין לא לאור החמה" וכו'. וכ"כ בהמשך שם גבי בתי כנסיות, שנהגו לכבד אותם ולהסיר משם את כל החמץ, וכיון שאורן מרובה יבדקו לאורן כמו אכסדרה, אך לכתחילה צריך לבדקן בלילה לאור הנר וכו' עי"ש. וכן הכס"מ כתב שנראה מדברי הרמב"ם שרק בדיעבד נבדקת לאורה עי"ש.

אולם הלח"מ כתב שאפילו לכתחילה בודקים לאור החמה, ומש"כ הרמב"ם אם בדקה - לאו דווקא עי"ש. ובאמת נראה שהעיקר כדעת הלח"מ ועכ"פ אין הכרח לדברי ר' מנוח וסיעתו. חדא, דהא המ"מ כתב שם שברוצה לבדוק מבע"י אפילו בבית רגיל שאינו אכסדרה מהני לבודקו לאור הנר עי"ש, ולפי דבריו כ"ש אכסדרה כן, וא"כ מבואר שהבין בדעת הרמב"ם שאינו בדיעבד אלא לכתחילה. ועוד שמצאנו בעוד מקומות ברמב"ם שכתב לשון כעין שכתב כאן, אעפ"י שהכוונה היא לכתחילה, ולדוגמא בהלכות חנוכה (פ"ד ה"ח) כתב הרמב"ם בימי הסכנה מניח אדם נ"ח בתוך ביתו מבפנים ואפילו הניחו על שולחנו דיו עי"ש, ובגמ' איתא מניחה על שולחנו ודיו דמשמע אפילו לכתחילה, וכ"ה בשאר הפוסקים. וא"כ ע"כ שגם ברמב"ם אין הכוונה דיעבד אלא שאפילו שהניחה כן דיו ולא צריך לעשות משהו אחר. וכן בעירובין פ"ב הי"ב כתב הרמב"ם: היו לגוי זה שכירים או שמשים או נשים רבים אם השכיר אחד מהן דיו עי"ש, וגם שם הוא לכתחילה וסגי בהכי. וא"כ ה"ה כאן, אפשר שכוונת הרמב"ם שאם ניקה האדם את האכסדרה ובדקה

א. בכל מקום בו ציינו לספרי הפוסקים ללא מקור מפורש הכוונה בסימן זה.

ביום י״ג, כנהוג שמנקים ומכינים הבית מקודם ליל י״ד - אע״פ שבשאר חדרי הבית ובמקומות שאין אורם רב לא סגי בהכי וצריך לבדוק לאור הנר בליל י״ד - באכסדרה א״צ לבודקה, וסגי במה שניקה ובדק ביום י״ג. וזוהי כוונת הרמב״ם בלשון ״אם בדקה לאורה דיו״, ואין כונתו שזהו רק בדיעבד, ודוק היטב. וא״כ ה״ה הכא. וא״כ גם בדעת הסמ״ג והסמ״ק, שהעתיקו את דברי הרמב״ם, אין להכריח דס״ל שהוא רק בדיעבד, אלא אפשר שאף בי״ג מהני לבדוק לאור החמה ודיו, וא״צ לבדוק שוב בליל י״ד.

ובדעת הרא״ש והטור ורי״ו, כתב הב״ח דס״ל שרק בי״ד מותר לבדוק לכתחלה לאור החמה אבל בי״ג אין לבדוק אכסדרה, ואפילו בדק צריך לבדוק שוב בלילה לאור הנר. והמעיין בדבריהם יראה שאין הכרח לפירוש זה, דהם מיירו בחיוב הבדיקה, דהא בגמ׳ איתא נבדקת לאורה, ומשמע שיש חיוב בדיקה אלא שמהני לכך לאורה, וע״ז כתבו דמיירי שלא בדקה בליל י״ד, שבזה ביום י״ד יש לו חיוב בדיקה, אלא שנבדקת לאורה, אבל בי״ג לא שייך לשון ׳נבדקת׳, דהא עדיין אין חיוב בדיקה, ודוק. וגם הב״ח לא כתב כן בצורה מוחלטת, אלא ש׳כנראה׳ שהיא דעת הרא״ש.

אולם, מצאנו במפורש לר״י מלוניל שאסר לבדוק מבע״י, אך מחמת טעם אחר, וז״ל: ״ואם יהיו הבתים אפלים ובא לשאול אותנו אם יבדוק ביום שהרי אור הנר יפה שם לבדיקה [ולא הזכיר מהירושלמי] לא שרינן להו לכתחילה מפני שאין איש מצוי בביתו ודרך בנ״א לקרות אותם לחוץ ושמא יניח הבדיקה באמצעיתה ושוב לא יזכור לגמרי או ישכח אי זה מהן בדק״ ע״כ. וכעי״ז כתב מהר״ם חלאוה, וז״ל: ״ומסתבר לי נמי דאפילו רוצה להקדים ולבדוק ליל י״ג לאור הנר לאו כל כמיניה דחיישינן דלמא מתחיל לבדוק וכיון דלאו זמן בדיקה הוא לכל מתעצל ומניחו באמצע בדיקה וישכח מלגמור קסבור שכבר גמר ודכוותה אמרינן לקמן כיון דלאו זמן איסוריה ולא זמן ביעורי דילמא פשע ולא מבטליה״ ע״כ. ולדבריהם ודאי שה״ה גם לאכסדרה, שאינה נבדקת לכתחילה ביום י״ג מהטעמים הנ״ל, אולם אם בדקוה עלתה להם בדיקה, וכמדויק מלשון הר״י מלוניל ״לא שרינן להו לכתחילה״.

אולם, מצאנו מפורש בדברי רבותינו הראשונים, דס״ל שמותר לבדוק לכתחילה אכסדרה לאור החמה ביום י״ג. כ״כ **רבינו דוד** (בדף ד׳) וז״ל: ״בי״ג הואיל והוא יכול לבדוק בלילי י״ד שיהיה אור הנר יפה אין לו לבדוק בשעה שהוא כוהה, אבל ודאי אכסדרה שהיא נבדקת לאורה ואינה צריכה אור הנר אפשר לו לבדקה בי״ג ואין לו לשהות עד יום י״ד מפני הטעם שאמרו בשעה שבנ״א מצויין בבתיהם״ ע״כ. ומבואר להדיא שכל האיסור הוא מפני שאין אור הנר יפה, הא בדבר שא״צ נר מותר לכתחילה. וכן מתבאר מדברי **הר״ן** (א׳ עמוד ב ד״ה ואיכא), שכתב שאם בא להקדים ולבדוק ביום י״ג ׳לאור הנר׳ אינו רשאי עי״ש. וכן **הרמב״ן** במלחמות כתב שאם בא להקדים בי״ג אינו בודק ׳מפני שאור הנר יפה לבדיקה בלילה׳ עי״ש, ומזה הוציא רבינו דוד את דינו. וכן מתבאר גם מדברי **ריצ״ג**, שכתב ״מקום שאור החמה שולט בו כגון אכסדרה וכיו״ב נבדקין לאורו ודיו״, ובהמשך הביא את הירושלמי וכתב: ״אלמא מבואות האפלים שצריכין לנר ביום מצוה להבדק בלילה מפני שאור הנר כוהה ביום ומבהיק בלילה״, עי״ש, וגם מזה מדויק

שאכסדרה, שא"צ אור הנר, נבדקת לכתחילה ביום י"ג. וכ"ה לשון **בעל העיטור** (בריש הלכות ביעור חמץ קי"ח ע"א): "ש"מ מבואות האפלים מצותן בלילה לאור הנר", עי"ש, ומדויק מדבריו שרק דברים שצריכים אור הנר כן. וכן מפורש **באהל מועד**, וז"ל: "אכסדרה שאורה מרובה א"צ נר והילכך אם רצה לבדוק אותה בי"ג הרשות בידו" עי"ש, וכתב בפירוש סביב לאהל שם, שדין זה פשוט עי"ש. וכ"ד **הראב"ד** בדרשתו לפסח, וכמו שהובא בהלכות פסח **לאחד מרבני פרובנס** (שנדפס ב'הדרום' ניסן תשל"ב עמ' 10), וז"ל: "אכסדרה דנפיש נהורא מותר לבדקה אפילו לאור החמה ביום וכתב הראב"ד הנ"מ שאין שם חורין וסדקין שצריכין בדיקה אבל אם היו שם חורין וסדקין שצריכין בדיקה צריך לבדקן בלילה ולאור הנר" ע"כ. ומבואר שאם אין בה חורין וסדקין בודקה מקודם לליל י"ד לכתחילה, וזהו שכתב ר' מנוח בשם הראב"ד דס"ל כן, שלאחר שכתב בדעת הרמב"ם שרק בדיעבד נבדקת לאורה כתב: "מיהו בגמ' אמרינן ואכסדרה דנפיש נהורא בודקין אותה אפילו לאור החמה ומשמע דאפילו לכתחלה וכ"ד רש"י ודעת הראב"ד", עי"ש. ונראה שזוהי כוונתו בהמשך, גבי בתי כנסיות שנהגו לכבד אותם ולהסיר משם את כל החמץ וכיון שאורן מרובה יבדקו לאורן כמו אכסדרה [וזה כדעת רש"י והראב"ד], אך לכתחילה צריך לבדקן בלילה לאור הנר [כדעת הרמב"ם לפי פירושו הנ"ל] עי"ש. ועכ"פ דעת הראב"ד מפורשת בדרשתו, שאף לכתחילה נבדקת האכסדרא ביום י"ג לאורה. ועי' בברכ"י (בסימן תלג) שהקשה על ר' מנוח בשם הראב"ד מדברי הראב"ד בכתוב שם עי"ש. והנה גם אם נאמר שכן הוא בכתוב שם [דהא אינו מפורש שם להדיא כן] מ"מ העיקר זה כבדרשתו, שדרשה הלכה למעשה ולא כמ"ש בכתוב שם, שדרך מו"מ אמרה. ועוד שהראשונים מביאים תדיר מדרשתו לפסח הלכה למעשה, וא"כ העיקר בדעת הראב"ד דס"ל שנבדקת לאורה גם ביום י"ד, וכ"ד בעל הפירוש הנ"ל שהעתיקו. ודעת **רש"י** גם כך היא, וכמו שפירש הב"ח בדעתו, וכמ"ש גם ר' מנוח הנ"ל, שנבדקת לכתחילה לאורה ביום י"ג.

וא"כ נמצא שרבים מהראשונים כתבו להדיא שאכסדרה שאורה רב מותר לבדוק לכתחילה לאורה ביום י"ג, ואף לדעת הר"י מלוניל ומהר"ם חלאוה, הרי שהם אסרו זאת רק לכתחילה, אבל אם בדק ודאי שעלתה לו הבדיקה, וא"צ לחזור ולבודקה בליל י"ד.

בגדר אכסדרה

הנה הב"י בסימן תלג הביא את דברי ר"ו, שבית אחר אע"פ שיש בו אור הרבה צריך לבדקו לאור הנר, והב"ח השיג על הב"י שלא נמצא כן ברי"ו עי"ש. אולם, נמצא כן לרבינו הטור בקיצור פסקי הרא"ש, וז"ל: "ואפילו כשבודק ביום וכו' ואפילו בבית שיש בו אור גדול, חוץ מאכסדרה שנבדקת לאורה", עי"ש. ועליו באמת קשה קושיית הב"י, דהא אכסדרה זהו דוגמא לבית שיש בו אור גדול ומה בין האי להאי. ובאמת שהריצ"ג כתב להדיא בזה"ל: "אבל מקום שאור החמה שולט בו כגון אכסדרה וכיו"ב נבדקין לאורו ודיו" ע"כ. וכ"ה בצדה לדרך וז"ל: "אכסדרה שאורה גדול נבדקת לאורה וכן בכל מקום שאורו גדול ומאיר שם" ע"כ. וכן עיקר, וכדעת הב"י וכפשטות הדברים,

שכל מקום שאורו רב דינו כאכסדרה שנבדקת לאורה. ולמעשה, נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים, שכתבו להדיא שאכסדרה נבדקת לכתחילה לאורה אפילו בי״ג, ובפרט שבדברי החולקים לא מצאנו להדיא אלא הר״י מלוניל ומהר״ם חלאוה, ובשאר ראשונים אין הכרח כ״כ, וגם לר״י מלוניל ומהר״ם חלאוה אם בדק מהני וכנ״ל. וע״כ בזמנינו, שיש אור רב מחמת החשמל וכדומה, וכן מחמת שאין לנו כ״כ חורים וסדקים שהם חשוכים, אלא ארונות וכדומה שבהם מגיע אור רב וכנ״ל - אפשר לכתחילה לנקותם היטב לשם פסח מקודם לי״ד בניסן, וכנהוג, ולאחר מכן אין חובה לבודקם בליל י״ד לאור הנר. ואף לר״י מלוניל וסיעתו שפיר דמי, דהא הוא מתכוון לנקות ביתו מקודם לכן ולא שייך לאסור עליו זאת, וכיון שהבית נקי, ממילא א״צ בדיקה במקומות אלו, אם אכן שמרו שלא להכניס לתוכם חמץ מכאן והלאה. וכן העידו האחרונים (עיין במחזיק ברכה ובשערי תשובה סוף סימן תלג בשם שו״ת מהרי״ש) שכך המנהג שלא בודקים בחורים ובסדקים היטב בליל י״ד משום שסומכים על הניקוי שעשו מקודם לכן, אלא שהם נדחקו בטעם הדבר, עפ״י דברי השו״ע לקמן בסי״א. אולם, עי׳ לקמן מה שנכתוב בזה, ועפ״י האמור יש למנהג זה יסוד גדול ושפיר דמי לנהוג כן.

ולפ״ז נראה שאם ניקו את הבית היטב לפני י״ד יש חובה להניח פתיתי חמץ לפני הבדיקה, דהא מעיקר הדין הבית פטור מבדיקה אם ניקוהו היטב לפני י״ד דזוהי בדיקתו, דהא אצלנו הכל הוא בגדר אכסדרה שאורה רב וכנ״ל. ואינו דומה למה שכתבו הראשונים, שהתקנה היא על עצם הבדיקה והחיפוש אף אם לא ימצא, דהתם מיירי כשלא ניקו, שיש חובה מעיקר התקנה לבדוק, אבל בזמנינו כבר קיים האדם חובה זו מעיקרא ויודע שאין לו חמץ, אלא שכדי לא להפקיע את התקנה לבדוק עם ברכה מניחים פתיתי חמץ, ובזה מקיימים את התקנה כדבעי, וכתשובת עמק הלכה (סי׳ קכ״ח) שהביאו האחרונים. וכבר קדמו ר׳ יהושע שפירא בשיטתו בסוף הספר (סי׳ י״ב) [שציין המחב״ר] עי״ש, אלא שהם לא עמדו בדברי הראשונים הנ״ל עי״ש, ולפי מה שכתבנו הדברים מוכרחים יותר. וע״ע בנהר שלום בסי״א שכתב בתוך הדברים: ״ומ״מ פשוט הוא שאם הקדים ובדק כדינו אפילו מתחילת השנה וכיון שלא להכניס שם חמץ הו״ל כמקומות שאין מכניסים בהם חמץ שא״צ בדיקה ליל י״ד וכו׳ אלא שלא קיים תקנת חכמים לבדוק בי״ד״ וכו׳, עי״ש. וגם לפי דבריו יש להניח את הפתיתים מהטעם הנ״ל.

בענין שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה

אלא שדברי השו״ע בסי״א עומדים לכאורה בסתירה להנ״ל, שכתב שאף אם כיבד את חדרו מאתמול צריך לבודקו בליל י״ד.

והנה מקור דברי השו״ע הם דברי הראב״ן בתחלת הספר (חלק השו״ת סי׳ ז׳), וזת״ד בנ״א המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן בי״ב או בי״ג בניסן ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ ומשמרין שלא להכניס שם שוב חמץ אעפ״כ צריכין לבודקן אור י״ד בשעה שבודקין במקום אשר טלטלו שם חמץ עד עתה וכו׳ והכא נמי שלא לחלוק בין ביעור לביעור לפיכך אור לי״ד שהוא זמן הבדיקה חל חובה ביעור לבדוק ולשאינו בדוק

עי״ש. והביאו נכדו ראבי״ה (בסי׳ ת״נ) וז״ל: ״וזקיני הביא מן הירושלמי הזה ראיה שאע״פ שטאטאו את הכל קודם י״ד שלא לחלוק בין ביעור לביעור צריך לחזור שנית ולבדוק״ ע״כ, וזה מה שהובא במרדכי. וגם הרשב״ץ במאמר חמץ העתיק את דברי הטור הנ״ל [אלא ששם בט״ס איתא רבינו אבן ׳מגאש׳ עי״ש, וט״ס הוא ופשוט].

והנה בתרה״ד (סי׳ קל״ג) כתב שלטעם שלא תחלוק וכו׳ איכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כל שהוא באור י״ד, די בכך אחר הכיבוד דמהשתא לא תחלוק וכו׳ עי״ש. והשעה״צ (סימן תל״ג אות נ״ו) פקפק בזה עי״ש. ובאמת שכדברי השעה״צ מבואר בראב״ן גופיה שהעתקנו לעיל, דהא כתב שצריכין לבודקן בשעה שבודקים ״במקום אשר טלטלו שם חמץ עד עתה״, ומבואר דמיירי שיש מקומות שאינם בדוקים מחמץ ואותם הוא בודק בליל י״ד, ואעפ״כ צריך לבדוק גם במקומות הבדוקים שלא תחלוק וכו׳, וכנראה שתה״ד לא ראה את דברי ראב״ן במקורם, אלא רק את מה שהובא במרדכי. אולם לפי האמור אין זה נכון, ולדעת ראב״ן ושא״ר שהעתיקוהו יש לבדוק את כל הבית כאילו לא נבדק כלל מקודם לכן ולא מועילה בדיקה כל שהוא.

ולפי הנ״ל לא מצאנו ידינו ורגלינו בבדיקת חמץ, שהרי אין אנו נוהגים לבדוק את כל הבית היטב בליל בדיקת חמץ והדבר קשה עד מאוד לעשות כן, אלא סומכים על מה שניקו מקודם לכן.

אולם כבר האריך לנכון הפר״ח (סי׳ תלג סעיף יא) [והגר״א שם נמשך אחריו בסתמא כדרכו] שמהירושלמי (פסחים פ״א ה״א) גבי חצרות שאוכלים שם תודה וכו׳ שלא תחלוק וכו׳ אין ראיה לנד״ד, דהתם לא קיימו בדיקת חמץ לשם פסח, משא״כ המנקים ביתם לשם פסח קיימו בזה את הבדיקה אלא שהקדימו, ובזה לא מיירי הירושלמי, ואדרבה מדברי הראשונים שהבאנו לעיל גבי אכסדרה, שכתבו דמהני לבדוק אכסדרה לכתחילה ביום י״ג לאור החמה מבואר דלא כהראב״ן וסיעתו, וגם הם הביאו את הירושלמי הסמוך, גבי אור הנר שכהה ביום וכו׳ ואעפ״כ כתבו שמותר לבדוק בי״ג באכסדרה, וע״כ שאין זה סותר וכחילוק הפר״ח. וכ״ש לדעת הרז״ה [וכהבנת הראשונים בדעתו] והמ״מ, שאפשר לבדוק גם במקומות האפלים לאור הנר בי״ג, שמבואר מזה דלא כראב״ן הנ״ל. <u>ושו״ר</u> בספר עץ חיים מלונדריץ (עמ׳ ש״י) בשם ר׳ משה מלונדריש, שהבתים והחדרים שמטאטאים לפני הפסח צריכים בדיקה שלא תחלוק וכו׳ והביא ראיה מהירושלמי הנ״ל, אולם סיים שאומר ר׳ ברכיה מניקול שאם בדקו הבית לשם חמץ א״צ בדיקה פעם אחרת עי״ש. ונראה שכונתו כנ״ל, שאין ראיה מהירושלמי, כי שם לא עשו בדיקת חמץ לשם פסח, ודוק.

וע״כ נראה שהעיקר הוא כדעת רבוותא שהזכרנו לעיל, דמהני לבדוק במקום מואר היטב כבר בי״ג או קודם לכן, ואין בזה משום שלא תחלוק וכו׳, וכמו שהעלנו לעיל, ושכך מנהג העולם כמו שהעידו האחרונים. ולכן מניחים פתיתי חמץ ומחפשים ומוצאים אותם, ובזה מקיימים את עיקר הבדיקה, וכמובן יש לבדוק בצורה כללית בשאר המקומות

בבית ולעבור על מה שניקו מכבר, אבל א״צ לבדיקה ממש בחורים ובסדקים, מאחר שכבר ניקו ובדקו הכל וכנ״ל.

עא. מכירת חמץ לגוי - האם מותרת לכתחלה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אדר ב' תשע"ט.

הראשונים והאחרונים בסי' תמ"ח האריכו הרבה בענין מכירת חמץ לגוי באלו אופנים מותר ובאלו אסור, וכן ספרי השו"ת במאות שנים אחרונות כמובא בשע"ת שם באורך. אולם ישנה נקודה חשובה שלא עמדו עליה כ"כ והיא האם מותר להערים במכירת חמץ ומה נקרא הערמה לפי דברי חלק גדול מהראשונים, ונבאר הדברים בס"ד;

מקור דין מכירת החמץ הוא מהתוספתא פ"ב דפסחים ה"ו ישראל וגוי שהיו בספינה וחמץ ביד ישראל הרי הוא מוכר לגוי או נותנו לו במתנה וחוזר ולוקח ממנו אחר הפסח 'ובלבד שיתנהו לו במתנה גמורה' וכו' עי"ש, וכן העתיקו רבים מהראשונים כלפנינו - עי' בתוספתא כפשוטה עמ' 494 והלאה, וכן העתיק הרמב"ם פ"ד מחו"מ ה"ו. ובה"ז כתב הרמב"ם אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי ע"כ. וכתב הלח"מ שם שזהו ההפך ממ"ש לעיל ובלבד שיתנהו לו מתנה גמורה, דהיינו שלא יהיה על תנאי עי"ש, וכ"ד תרה"ד סי' ק"כ שהביא הב"י שכתב שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי וכו' עי"ש, וכן מפורש ברוקח סי' רס"ח שכתב נתן חמצו לגוי ע"מ להחזיר אסור דתניא בתוספתא וכו' מתנה גמורה וכו' עי"ש, ומבואר שהביא ראיה מהתוספתא לדינו שאסור ע"מ להחזיר.

אולם ר' מנוח בה"ו פירש מתנה גמורה כלומר שימשוך אותו הגוי ויהיה ברשותו ולא יערים בזה כלל וקמ"ל שכיון שמכרו סתם ולא הזכיר שהוא יקח ממנו לאחר הפסח שמותר ע"כ. ובה"ז גבי שלא יתן לו על תנאי כתב ליתא בתוספתא ולא בירושלמי אלא ביאור הוא שהוסיף משלו ע"כ. ומבואר דלא כלח"מ וסיעתו הנ"ל אלא מתנה גמורה דקאמרה התוספתא והרמב"ם היינו שימשוך אותו הגוי ויהיה ברשותו ולא יערים [וע"ע לקמן שכ"כ גם רע"ג בתשובה], ונראה שבא לאפוקי אם מקנה לו באגב או בקנינים אחרים שהחמץ נשאר אצל היהודי דזה חשיב הערמה כיון שלא משך אותו הגוי ואינו ברשותו.

והנה הב"י הביא דברי ר' ירוחם [נ"ה ח"ה] שכתב על תוספתא זו בשם בה"ג ובלבד שלא יערים, וכתב עליו הב"י וז"ל ואיני מבין דבריו דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח ואין לך הערמה גדולה מזו ואפ"ה שריא 'מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי', ואפשר דשלא יערים דקאמר היינו לומר שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי ע"כ, ומבואר שפירש בדעת בה"ג שלא יערים כדפירשו הרוקח ותה"ד הנ"ל בגירסת התוספתא שיתנהו מתנה גמורה היינו שלא יהא על תנאי. אולם בעיקר הדין נראה דפשיטא ליה לב"י כדברי ר' מנוח הנ"ל שצריך שימשוך אותו הגוי ויהיה ברשותו, וזה מה שכתב 'מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי', שבא לומר שלא מספיק שיצא מרשותו [באחד מדרכי הקנינים הרגילים] גרידא אלא שיצא מרשותו לגמרי [דהיינו שימשכהו הגוי אצלו], אלא שלדעת ר' מנוח זהו פירוש דברי התוספתא והרמב"ם, ולדעת הב"י דין זה פשוט מסברא, והתוספתא פירושה שלא יתן לו על תנאי.

ולפ"ז לדעת ר' מנוח והב"י - מכירת חמץ דידן שלא מוציאים החמץ מרשותנו 'לגמרי' [כלשון הב"י] ואין הגוי מושך החמץ [כלשון ר' מנוח] - לא חשיב מתנה גמורה ולא מהני.

ובעיקר תמיהת הב"י על ריי"ו בשם בה"ג - הנה **בה"ג** לא כתב כן מדנפשיה אלא גרס כן בתוספתא במקום 'ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה' - 'ובלבד שלא יערים', וכ"ג **הרשב"א** בתשובה סוסי' ע', המאירי בדף ו' ע"א, **האו"ז** בסי' רנ"ו [דף נ"ח ע"ב] ועוד. וז"ל **ר' דוד** ו' ע"א שאין לסמוך על הפקר אלא בענין שאינו יודע או בחמץ שנפלה עליו מפולת וכד', שההפקר דרך הערמה הוא ויש לו לקיים בחמץ השבתה כמשמעה, שאף במתנה שהגיעה לרשות מקבל אמרו בתוספתא ובלבד שלא יערים ע"כ. וכן מתבאר מדברי **הכפתור ופרח** פ"ד שכתב וזאת הערמה שאנו חוששין הוא מילתא דשכיח כלומר שיקנה אדם תבואתו לגוי שהרי כמה בנ"א עושין כיו"ב בשביל הרווחה כשהוא קרוב לפסח רואה גוי נאמן אצלו ומפקיד בידו מורייס הבא מן הדגן שעוברין עליו בפסח **ומערימין להקנותו לו ומאמינים בו שיחזירנו לו לאחר הפסח** וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו דלאו שפיר עבדי.

ויש ראשונים שגרסו את ב' המשפטים הנ"ל; **הר"ח** הנדמ"ח בפסחים כ"ח ע"א הביא התוספתא בלשון ובלבד שלא יערים ויתננו לו מתנה גמורה ע"כ. וכן **בתלמיד הרשב"א** ל"א ע"ב הביא לשון התוספתא כלפנינו וסיים ובהלכות ובלבד שלא יערים ע"כ. וכן **הרשב"ש** ס' קל"א הביא כלשון הנ"ל בתוספתא ושכ"כ הרמב"ם והטור וסיים על כן אם לא הערים מותר ואם הערים עובר בב"י וב"י ואין הפרש בין מכירו לשאין מכירו אם אין שם הערמה ניכרת ע"כ. [ושם מיירי במסר המפתח לגוי ואמר לו הרי החמץ שלך במתנה].

ולפ"ז מבואר להדיא בראשונים הנ"ל [ובתוספתא לפי גירסתם] שהערמה אסורה במכירת חמץ, ומכירת חמץ דידן הנעשית באמצעות הרבנויות והבדצי"ם למיניהם ודאי דחשיבא הערמה; <u>חדא</u> משום שאינו יוצא מרשותו 'לגמרי' כדכתבנו לעיל. <u>ועוד</u> שאין הגוי יודע מה הוא קונה בדיוק אלא באומדן דעת, וא"א לעולם לדעת אם אומדן זה נכון הוא או לא, דבשלמא בחברות הגדולות שיודעים בדיוק כמה חמץ יש להם וכמה שוה - ניחא, אולם האנשים הפרטיים אף אחד לא יודע מה מחזיק וכמה ואלו מוצרים פתוחים [שלא יקנה אותם] ואלו סגורים, ולא שמענו ולא מצאנו שעושים עסק כזה בשאר משא ומתן וע"כ דחשיב הערמה. <u>ועוד</u> שאין הגוי מתכוין ואין לו איך לשלם סכום גדול כזה והדבר ידוע ומפורסם שעושים כן רק בשביל שלא לעבור על הלאו ובשביל להתיר החמץ לאחר הפסח, ובודאי דחשיב הערמה, אלא שיש פוסקים שנקטו שמותר להערים בכה"ג, אולם להאמור לפי דעת רבים מהראשונים - המכירה המותרת היא ללא ההערמה אלא שמוכר ונותן לו ממש את החמץ ואע"פ שיודע שלאחר הפסח יקנה בחזרה - שרי, דהא לא התנה עמו כן ואם ירצה שלא להחזיר לו יכול, אבל במציאות דידן חשיב הערמה.

ובר מן דין יש הרבה ראשונים שכתבו שכל שעושים כן בכל שנה חשיב הערמה ואסור; באוה"ג פסחים עמ' 21 איתא בזה"ל והכי אמר **רב עמרם** והלכתא ישראל שמסר לגוי

חמצו או שנתן לו במתנה גמורה אם משך אותו הגוי ואין בו הערמה ׳ואינו רגיל לעשות כן בשאר שנים אלא מאורע הוא׳ מותר לישראל לחזור וליקח ממנו אחר הפסח ע״כ. והביאו **תלמיד הרמב״ן** פסחים ו׳ ע״א בשמו. וכן **המאירי** שם בשם קצת גאונים וסיים מכל אלו אתה למד שחמץ של ישראל ביד גוי אסור אא״כ קנאו הגוי קנין גמור ובלא הערמה ע״כ. גם **מהר״ם חלאוה** ל׳ ע״ב הב״ד רע״ג הנ״ל וסיים ומסתברא לי שרשאי הישראל ליתן חמצו לגוי וליקח ממנו לאחר הפסח וכו׳ ׳ואע״ג דלכתחילה אסור׳ - בספינה דדחיקא ליה שעתא מותר ואפילו לכתחילה ע״כ. **והריטב״א** רפ״ב כתב ג״כ ובלבד שלא יערים, אבל אם הערים ׳והוא רגיל לעשות כן בכל שנים למכור לגוי קודם הפסח וליטול לאחר הפסח׳ קנסינן ליה והוא אסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי שהוא אסור לאחר הפסח ואף זה לפיקדון נתכוין אלא שהערים ע״כ. וכ״כ **אהל מועד** דרך ב׳ נתיב ט׳ ואם משך גוי החמץ ׳ואין ישראל רגיל לעשות כן בשאר שנים׳ חוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח והוא שלא הערים ע״כ. וכן הביא **נימוק״י** בדף ו׳ ע״ש. וא״כ מבואר מדברי הראשונים הנ״ל שאסור להערים ואם עשה כן דינו כחמץ שעבר עליו הפסח. ורע״ג וסיעתו הוסיפו עוד שאם עושה כן בכל שנה ג״כ אסור שגם זה בכלל הערמה הוא.

אולם מצאנו להרבה ראשונים בעיקר ראשוני אשכנז וצרפת דלא ס״ל כהנ״ל אלא שמותר לעשות כן בכל שנה וכן לומר לגוי שיקח ממנו לאחר הפסח; בשו״ת מעשה הגאונים סי׳ כ״ה איתא בזה״ל ועוד השיבני [כנראה הכוונה <u>לרש״י</u>] על קמח שכר של ישראל שמכרו לגוי קודם הפסח שאם יש כלום הערמה בדבר שעשה עם הגוי אסור לעשות כן אבל כשהיהודי נותן חמצו קודם הפסח צריך ליתנו לו במתנה גמורה או כשמוכרו לו ימכור מכירה גמורה שכל מה שירצה הגוי יעשה ממנו אבל בכך מותר לו לומר מה שאני נותן או מוכר לך אם לא תמכרנו עד לאחר הפסח לאחרים שמא אצטרך ואקנה אותו ממך ובלבד בלא שום הערמה וכן מצא בתוספתא וכו׳ עי״ש. וז״ל <u>מהר״ם</u> בתשובה [בשו״ת הרשב״א סי׳ תת״נ ועוד] על חומץ שנתחמץ בשמרי שכר יש למוכרו לגוי קודם הפסח ולומר לו אם תשמרהו עד לאחר הפסח אקנהו ממך אני או יהודי אחר ע״כ, ומבואר מדבריהם דשרי אף באומר לו להדיא שיקנהו לאחר הפסח. <u>והאו״ז</u> ח״א סי׳ תשמ״ח הביא תוספתא זו וכתב הא למדת שמותר ליתן חמץ לגוי קודם הפסח ולחזור וליקח הימנו ואפילו בחינם אם יתן לו הגוי לאחר הפסח מותר לו לקבל ובלבד שיתן לו מתנה גמורה לגוי שאם הגוי היה רוצה היה מעכבו לעצמו עי״ש, ומבואר דשרי כל שנה וזהו לכתחלה ולא רק אם נתקע בספינה. וכן היה המנהג באשכנז וכמו שמבואר <u>בפירוש ר״ש מפלייזא</u> באו״ז ח״ב סי׳ רנ״ו גבי עריבה שיש בה חמץ וז״ל על אשר כתבתי טוב לגוררה היטב או לתתה לנכרי ולחזור ולקנותה אחר הפסח אמת כי העולם נוהגים כן ואעפ״כ צריך לדקדק בדבר כי כתוב בתוספתא וכו׳ עי״ש, ונראה שכוונתו היא דהוא גריס ובלבד שלא יערים כמבואר בדבריו שם ולכן צריך לדקדק בדבר שלא יהיה הערמה ודוק. <u>ובטור</u> סי׳ תמ״ב סי״א בשם <u>ר׳ יחיאל מפריש</u> שעריבות שלשין בהם כל השנה שא״א לנקותם צריך ליתנן במתנה לגוי עד לאחר הפסח או לטוחן בטיט עי״ש. וכ״כ <u>ר״פ</u> בתוספותיו לדף מ״ה

ע״א ובהגהות סמ״ק סי׳ צ״ח אות כ״ב, וכ״כ מרדכי ורי״ו שהביא ב״י שם. וכן מבואר בתה״ד שהביא ב״י בסי׳ תמ״ח שמותר למכור לנכרי ללא הגבלה.

וא״כ התבאר שענין זה של מכירת חמץ באופן קבוע היה נהוג בעיקר באשכנז ובצרפת [וגם באחרונים המעיין יראה שרוב המוחלט של האחרונים שדנו במכירת חמץ הם אחרוני אשכנז כמובא בשע״ת], אולם בספרד ופרובינציא נמשכו אחר הגאונים ולכן ראשוני ספרד העתיקו דברי רע״ג הנ״ל וחשו יותר לענין זה שלא למכור את החמץ לגוי אלא באקראי. וכן נראה גם מדברי עוד גאונים כרה״ג שהעתיק ריצ״ג בכמה מקומות שהורה לבער חבית של יין שנפל בה לחם או חטים וכד׳ וכמו שהביא הטור בסי׳ תמ״ז ועוד, וכן עוד ראשונים דנו במיני תערובות שיש ושאין בהם כבא״פ אם צריך לבער או לא ולא הזכירו פתרון פשוט כמו מכירת החמץ לגוי. וגם מפשט התוספתא נראה כן שלא אמרה מוכר אדם חמצו לגוי וחוזר ולוקחו לאחר הפסח וכו׳ אלא ישראל וגוי שהיו באין בספינה וכו׳ שזה מקרה מיוחד ובזה התירו ולא בצורה קבועה. ועוד שבזמנם היו מוכרים או נותנים ממש את החמץ לגוי במשיכה גמורה והיה יוצא מרשות הישראל לגמרי, וכן נראה מדברי מעשה הגאונים שהדגיש שלא יהיה הערמה בדבר, ואם החמץ נשאר ברשות הישראל אע״פ שהקנה לו את מקום החמץ או החדר וכיו״ב בודאי דהוי הערמה ולא מצאנו שהתירו ולא שהיה מנהג בכה״ג. וכן מתבאר מדברי מהרי״ל שהעתיק דברי הטור בשם ר׳ יחיאל, ובהלכות שבת הגדול אות י״ב כתב אבל לתת חמץ הנשאר לגוי ויהיה כמו נפקד אצלו מן הגוי [או לייחד לו מקום] אסור דנהגינן שלא לשהות שום חמץ בבית דאתי למטעי [למיכל מיניה] עי״ש, ומבואר שמנהגם היה להוציא את החמץ ממש מן הבית ולא מצאנו שנהגו למכור כמו שנוהגים היום, וגם החת״ס בתשובה או״ח סי׳ קי״ג שכתב שהמפקפק במכירת החמץ ראוי לגערה - מירי שם שעושים משיכה לביתו ממש עי״ש, אבל כיום שלא עושים משיכה לביתו ממש - ודאי דחשיב הערמה גם לדעת חכמי אשכנז הנ״ל שהתירו בכל שנה, ומה גם שבהגלות נגלות דברי רע״ג וסיעתו הנ״ל - א״א לומר שהמפקפק ראוי לגערה דהא דעת רבים מהראשונים שכיון שעושים כן בכל שנה לאו שפיר דמי. וע״ע בשו״ת חמדה גנוזה [שלוש] ח״ב סי׳ נ״ב שהאריך בדברים נכונים לבאר שהמכירה הנעשית כיום היא הערמה ושאין לנהוג כן לכתחלה. וע״ע במ״ב בסי׳ תמ״ח סקי״ב שהביא מדברי האחרונים שעכ״פ לכתחלה צריך להוציא החמץ מרשותו וגם למסור את המפתח עי״ש, ולפי מה שהבאנו - לפ״ד חלק גדול מהראשונים אף בדיעבד לא מהני אם לא הוציא מרשותו לגמרי.

ועל כן נראה שלכתחלה אין למכור את החמץ כנהוג היום, ויערך אדם מראש לבער את חמצו באכילה או בנתינה וכדומה, ורק מי שיש לו הפסד מרובה וכדומה יכול לסמוך על המתירים, אולם אע״פ שכתבנו שלא יסמוך אדם לכתחלה על מכירת החמץ מ״מ רצוי שכל אדם יעשה מכירת חמץ בשביל ספק תערובות שלא יודע מהם מחמת ריבוי חומרי הגלם שיש כיום בהרבה מוצרים ובפרט אם יש שם פחות מכזית בכא״פ שנחלקו בזה הראשונים אם צריך לבער או לא ולדעת הרבה ראשונים א״צ לבער, אולם כיון שיש

חולקים - יעשה מכירת חמץ ויועיל לו, משום שהדבר עצמו שנוי במחלוקת, וכן מי שמשאיר קמח בבית שגם עליו יש ספקות גם במציאות וגם מבחינה הלכתית האם הוא נקרא חמץ או לא - בזה בצירוף הביטול ומכירת החמץ מהני להשאירו בבית בפסח.

וכמו כן נראה שלאחר הפסח מותר לכתחלה לקנות מחמץ שנמכר מקודם לפסח כנהוג וכמו שהעלו רבים מפוסקי זמננו ומהם הגרשז"א והאול"צ ועוד, דהא חמץ לאחר הפסח איסורו הוא משום קנס בעלמא, וכיון שהמוכרים חמץ סומכים על המתירים למכור - אף אם אנו סוברים שאין למכור - הם שעשו בהיתר בהוראת גדולי הרבנים ודאי שלא קנסו אותם, ולכן מותר החמץ לאחר הפסח גם למחמירים שלא למכור.

והרב יוסף טאוב כתב לי בזה"ל: ויש להעיר שבראשונים מבואר שקנסו גם באנוס, וכן הוא ברמב"ם חמץ א, ד וברמב"ן פסחים לא, ב 'אלא ש"מ שקנס זה בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין לו בין לאחרים'. וכן נפסק בשו"ע תמ"ח ס"ג.

ומעתה לכאורה שגגתם של מוכרים או אונסם (אם נחשיב סמיכתם על הרב לאונס, והוא נידון בפנ"ע), אינה טעם להקל. וכיון שכיום היא הערמה גלויה מאוד, וקשה מאוד להאמין שדעת הגוי לקנות, וגרע טובא מדורות קודמים בהרבה פרטים ואכמ"ל, הרי לכאורה למעשה יש להחמיר גם דיעבד, וכפי שנהגו הגר"א (כמובא במעשה רב) והגרעק"א (כמבואר במכתב חתנו בעל רחש לבב) ועוד רבים. ובמכתב מר' חיים ברלין (בן הנצי"ב) להרב קוק לגבי היתר מכירה כתב לו שהרי פשוט שלעצמך אינך משתמש בחמץ שנמכר (איני זוכר הלשון המדוייק ואינו לפני כעת), ונראה שרבים מת"ח, עכ"פ בליטא, נהגו להחמיר בזה, אולי ע"פ הגר"א, ולכאו' זו ההנהגה הנכונה לדידן עכ"ד.

אולם נראה לי שיש חילוק ברור בין אנוס שלא מכר ולא ביטל כלל, לבין אדם שסמך על הוראת חכם ועשה את המוטל עליו לפי כללי ההלכה, שהרי כל עוד לא היה מושב סנהדרין על דין זה - אין אנו יכולים לומר למישהו שאסור לו למכור את החמץ, שהרי רבים מגדולי הדור גם כיום מתירים לכתחלה למכור, ומי אנו הקטנים שישמע לנו שלא למכור, ועל כן ודאי שהוא עושה מבחינתו כדין, ובכה"ג לא קנסו, ואין זה דומה למי שנאנס ולא ביטל ולא ביער את חמצו, דהתם אונס לאו כמאן דעביד

וגדולה מזו מצינו לגבי המחלוקת הידועה בין המבי"ט לב"י בענין פירות נכרי בשביעית שכתב המבי"ט בסי' כ"א שהנזהרים ואוכלים פירות שביעית בקדושתן כפי דעתו מותר לקנות ולמכור לאותם שאינם אוכלים אותם בקדושת שביעית ונוהגים כב"י וסיעתו ואין בזה חשש שמוסרים להם דמי שביעית וכן שאינם אוכלים בקדושת שביעית ואין בזה לפני עיור דרק מי שמצווה כמונו ויודע שיש איסור ואפ"ה עובר על האיסור יש לנו איסור להכשילו אבל כשהדבר להם היתר שסומכים על המורים להם היתר בדין תורה לא נדון אותם לדעתינו כעורים שלא לתת לפניהם מכשול בדבר הנראה לנו איסור ואנו נזהרים

ממנו והם נראה להם היתר ואינם נזהרים וכו׳ עי״ש שהביא לזה ראיה, ונראה שכ״ש בקנס דרבנן הדין כן.

עב. מי פירות ומי ביצים אם מחמיצים והאם מותר ללוש בהם לכתחלה

מאמר זה פורסם בירחון 'האוצר' אייר תשע"ט כתגובה למאמרו של הרב עידוא אלבה בהאוצר ניסן תשע"ט. הרוצה להרחיב יעיין במאמרו הנ"ל וכן בחליפת המכתבים בינינו בהאוצר אייר הנ"ל.

יישר כח על המאמר המקיף והיסודי בסוגיית מי פירות עם חומרי ההתפחה שבו ביררת שיש איסור בחומרי ההתפחה שמוסיפים לעוגיות פפושדו. אולם ברצוני להעיר על הפרק שהקדשת בענין מי פירות לבד ללא מים שהעלת לפקפק בפסק השו"ע להתיר בזה, והבאת את עדות בנו של הרמב"ם וגם עוד ראשונים רבים שאוסרים את הדבר ושאילו השו"ע היה רואה כן יתכן והיה מחמיר בענין.

אולם לפי דעתי פסק השו"ע ברור וקיים כדעת 'כל' הגאונים ורוב הראשונים וכפי שאבאר בעזה"י;

לענין מי פירות

ראשית, הראשונים העידו שדעת הגאונים שמי פירות ללא מים אין מחמיצין ומותרים לכתחלה, ולא מצאנו אף אחד שכתב בדעת אחד מהגאונים דס"ל כדעת רש"י שיש איסור כל שהוא במי פירות ללא מים, וכפי שכתב המ"מ בפ"ה ה"ב שדעת הגאונים כך היא עי"ש, וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א סי' של"ג וז"ל דע כי מי פירות אין מחמיצין לעולם חימוץ גמור ואפילו ע"י מים, אלא כשהן בעין בלא תערובת מים אין מחמיצין כלל ומותר ואפילו לכתחלה וזו היא ותיקא ושיבולי דאביי ורבא וכן הסכמת 'כל' הגאונים ז"ל עי"ש. וכן מתבאר מדברי הגאונים שנביא לקמן שנחלקו רק לענין מי פירות עם מים אם מחמיצין או לא, אבל ללא מים לכו"ע אין מחמיצין ושרי אפילו לכתחלה.

דעת בה"ג. סמכת על דברי שו"ת תומת ישרים סי' ק"ח שכתב בדעת בה"ג שמי פירות לבד יש בהם איסור. אולם דברים אלו אינם נכונים כלל בדעת בה"ג, ומפורש בדבריו וכן בדברי הראשונים בשמו להתיר; ז"ל בה"ג דקא אמרינן מי פירות אין מחמיצין - ההוא ביין ושמן ודבש דלית בהו מיא כלל וכו', ולילה ראשון אפילו ביין ובשמן ודבש לחודיה אסיר למילש משום מצה עשירה עי"ש, ומבואר מדבריו שבשאר הימים מותר ללוש ביין ובשמן ובדבש דכשאין בהם מים אין מחמיצין כלל. וכן מפורש בראבי"ה ח"ב עמ' 98 [מהדורת אפטוביצר] שהב"ד בה"ג וכתב מדבריו שמעינן דבלא מים מותר ללוש בהן ע"כ, וכן מפורש במנהיג סי' ל"ג שסיכם את הדעות וכתב שג' מחלוקות בדבר; לדברי רש"י אף במי פירות לחודייהו אסור ללוש וכו' ולרי"ף אפילו עם מים מותר, ולדברי ה"ג ור"ח אסור במי פירות עם מים עי"ש, ומבואר שבה"ג מתיר ללא מים. וכ"כ להדיא בפירוש ר"ש מפלייזא באו"ז סי' רנ"ו וז"ל ואע"ג דמי פירות אין מחמיצין - הכא כשמערב בהם

מים, וכן פירש בה״ג ובמגילת סתרים וכו׳ עי״ש, ומפורש שבה״ג מתיר במי פירות לחודייהו. וכ״ה בפירוש ר׳ יקותיאל משפירא לפיוט אדיר דר מתוחים שנדפס ע״י הרב גבריאל צינער עמ׳ ס״ז כתב שדעת ר״ת וה״ג שמי פירוש לבד שרי עיש״ב, והדברים פשוטים מאוד בדעת בה״ג דס״ל להתיר, ודלא כהרב תומת ישרים.

דעת רה״ג. ראשית, יש לציין את דברי הריצ״ג בעמ׳ צ״ג ששם הביא את כל הגאונים שדברו בענין מי פירות עם מים ובלי מים ולא הזכיר דעת רה״ג לאסור ללא מים, ויותר מזה הביא שם את דברי מר רב שרירא - אביו של רה״ג - שכתב וז״ל כך שמענו מפי ראשונים ומקובל בידיהם שאין אופין בימי המצה בשמן ומים כל עיקר וזהו מנהג החכמים כולם וכו׳ ועל אודות הנעשה בפסח מן הסולת אמר אם תרצו להנצל מידי איסור תלושו אותו בשמן לבדו ללא מים כלל דכי שרו רבנן ללוש את העיסה בשמן - בזמן שאין בה מים כלל ואם יש בה מים אסורין עי״ש, ומפורש בדבריו שהתיר ללוש במי פירות בלבד, ולא יתכן שרה״ג יחלוק על אביו בענין זה, ועוד שהריצ״ג ושא״ר לא הזכירו שיש בזה מחלוקת ושדעת רה״ג לאסור, וע״כ נראה ברור שרה״ג מתיר בזה כדעת אביו. ומעתה נדון בב׳ הראיות שהבאת בדעת רה״ג לאיסורא.

ראשונה - הבאת את דברי הריצ״ג בעמ׳ פ״ג-פ״ד מתשובת רה״ג שנשאל בחיטים שקלאם והשליכם לחבית של יין שענה רה״ג שאין זה מחמיץ משום שכבר נקלו וכתב עליו הריצ״ג ואנו אומרים כיון דקי״ל דמי פירות אין מחמיצין לא שנא חטין ושעורין כשהן חיין לא שנא כשהן קלויים כי נפלו להו לחבית של יין וכו׳ אין חוששין להן ומותרים אפילו בפסח, ואם נתן לתוכן מים אסורים עי״ש, ולכאורה נראה שריצ״ג חולק על רה״ג, ולדעת רה״ג אפילו שאין בהם מים מחמיצין. אולם אין זה מוכרח, דאפשר בהחלט שרה״ג שנשאל בשאלה זו במקרה שכבר קלו החיטים השיב דשרי בכל גווני ׳אף אם נתנו ביין מים׳ ולא רצה לדון בזה מאחר והחיטים קלויות שרי, והריצ״ג פליג על חיטים קלויות שאפילו שהם קלויות אם יש בהם מים אסור, אבל באין מים לכו״ע שרי גם אם לא קלויות, ואם ריצ״ג הבין בדעת רה״ג שאוסר אפילו במי פירות בלבד היה לו להביאו בדף צ״ג ששם האריך בדעות הגאונים ולא הזכיר אף דעה שאוסרת במי פירות בלבד.

שנית - הבאת את דברי ר״ח בשם רה״ג בענין ותיקא ודייקת מדבריו ומדברי ר״ח דס״ל לאסור מי פירות. הנה ז״ל הר״ח במהדורת וגשל עפ״י כתי״ו ׳סנבוסך׳ נמי אסורה דהא לוותיקא דמי, דאמרי דבי ר׳ שילא ותיקא שרי והא איתמר ותיקא אסור, לא קשיא הא דחליט ליה במיא ומילחא והא דחליט ליה במישחא ומילחא, במיא אסיר במישחא שרי. וכן מי שעורין שמרתיחין ומטילין לתוכן שעורין בין בהמעסה בין בהחלטה הכל אסור בזמן הזה, כך אמר רבינו גאון זצ״ל ע״כ, והבנת שמה שהביא בשם רה״ג זהו כל הקטע, אולם אין זה מוכרח כלל, דהקטע הראשון בפירוש ותיקא דמיירי בחלוט שהביא גם הריצ״ג בשם י״א - אין זה מוכרח דהוא רה״ג, אלא רק החלק האחרון לגבי מי שעורין. ובאמת הריצ״ג בעמ׳ צ״א הביא בשם תשובת רה״ג שכתב להדיא שמי שעורין שמרתיחין רותחין ומטילין שעורים לתוכן בין בהמעיסה בין בהחליטה אסור ולא התירו אפילו לחולים

עי״ש, וא״כ נראה ברור שרק קטע זה בר״ח הוא מרה״ג, אבל הקטע הראשון אין שום ראיה שהוא מפירוש רה״ג ולא מצאנו שיביאו כן בשמו.

וא״כ התבאר שאין שום ראיה בדעת רה״ג דס״ל לאסור במי פירות לבד, ואדרבה מזה שרב שרירא גאון אביו פשיטא ליה ומקובל לו מהגאונים להתיר נראה ברור שגם רה״ג ס״ל להתיר.

דעת ר״ח. ראשית, מפורש בדברי רבינו חננאל בדף ל״ו ע״א במהדורת וגשל עפ״י קטעי גניזה, וכ״ה בריצ״ג עמ׳ צ״ג בשם ר׳ חננאל וכ״ה בשו״ת הגאונים שערי תשובה סי׳ ק׳ בשמו וז״ל והלכתא יום ראשון אסור ללוש ולקטף במי פירות כל עיקר בין בפני עצמן בין כשהן מעורבין במים קבעינן לחם עוני למצוה, **מכאן ואילך בפני עצמן מותרין** ע״י עירוב אסורין בין ללוש בין לקטף עי״ש, ומפורש שדעת ר׳ חננאל להתיר שמי פירות אין מחמיצין כלל, וכן הבין הריצ״ג שפסק כן למעשה שמותר ללוש במי פירות ואין מחמיצין כלל, וכ״כ להדיא המנהיג שהעתקנו לעיל בדעת בה״ג ור״ח דס״ל שמי פירות אין מחמיצין ודלא כרש״י עי״ש. ומה שהבאת מפירוש ר״ח לענין ותיקא מכתי״ו - נראה שפירוש זה הוא גיליון ואינו פירוש ר״ח האמיתי, דהא ר״ח שם פירש כבר לפני זה הפירוש הרגיל ולא כתב לישנא אחרניא וכדומה, ואיך יכתוב מיד פירוש אחר, ועוד שכבר כתבנו שהוא ז״ל ס״ל להתיר במי פירות לבד, ועוד שהמילה סנבוסך או סמבוסך לא נמצאת באף אחד מכתבי הראשונים והגאונים [לפי בדיקה באוצר החכמה ואוצרות התורה], וע״כ נראה שהוא גיליון ואינו לר״ח. ואף אם נאמר שזהו לר״ח או לראשון אחר דהא הריצ״ג הביא דעה כזו - עדיין אין זה אומר שמי פירות לבד אסורים, דהא לפירוש זה אפשר לומר שזוהי המציאות שותיקא היא חליטה של קמח עם מלח ושמן או מים ושמן מותר ומים אסור, אבל אין מכאן ראיה שמי פירות לבד אסורים, וכמו שנראה מדברי הריצ״ג שהביא דעה זו בשם י״א ואעפ״כ לא הזכיר דעה שאוסרת מי פירות לבד.

ושאר הגאונים שמתירים להדיא ללוש במי פירות אפילו ששהתה העיסה הם רב נטרונאי גאון [אוה״ג עמ׳ 33], רב שמואל הכהן [בן חפני], מר רב כהן צדק ומר רב שרירא גאון בריצ״ג עמ׳ צ״ג, וכ״ד רב ניסים גאון במגלת סתרים וכפי שהובא בפירוש ר״ש מפלייזא באו״ז סי׳ רנ״ו שמחלק בין יש בהם מים לאין בהם מים עי״ש, וע״ע מקורות לזה בפירוש רב ניסים גאון בסוף פירוש ר״ח מהדורת וגשל.

וא״כ נתבאר באר היטב שדעת ׳כל׳ הגאונים שמותר ללוש במי פירות ואין מחמיצין כלל.

בדעת הקליר. דייקת מדבריו דס״ל לאסור ללוש במי פירות. ותמוה דהא ממקום שבאת - הר״ש מפלייזא עמד בזה וכתב וז״ל ואע״ג דמי פירות אין מחמיצין הכא כשמערב בהן מים וכ״פ בה״ג וכו׳ עי״ש, הרי דס״ל שאין ללמוד כלל מדברי הקליר לאסור במי פירות בלבד.

ומעתה נעבור לדעות הראשונים;

דעת הרי״ף. כתבת שלא ברורה דעת הרי״ף. אולם דעת הרי״ף ברורה להתיר. א. הרי״ף

בסוגיית ותיקא כתב בסתמא דכיון דלית בה מיא - משחא מי פירות הוא ומי פירות אין מחמיצין, וסתימת דבריו ברורה מאוד שאין חילוק בין לישה לבישול או שאר חילוקים אלא מי פירות אין מחמיצין כלל. ב. הרי״ף פירש גם את ר״ל וגם את הבריתא בדף ל״ו ע״א במי פירות עם מים וע״ז אמרו שאין חייבים על חימוצם כרת, אבל ללא מים לא מיירי הסוגיא שם וכפי שפירש שם הר״ן וחידושי אנשי שם להדיא. ג. הרי״ף לא הכיר דעה שאוסרת ללוש במי פירות לבד, דעד רש״י לא היה אדם מעולם שאמרה וכל הגאונים שלפניו התירוהו.

דעת הראב״ד. הבאת את הסתירה בין הראב״ד בהשגות לבין מה שהביא הרשב״א בתשובה בשם הראב״ד, וכתבת שהעיקר כדעת הראב״ד בהשגות להחמיר כרש״י. אולם במאמר שנדפס ממש בחודש זה ניסן תשע״ט בקובץ ׳עץ חיים׳ באבוב בענין ׳הסתירות בחיבורי הראב״ד השונים׳ [שנדפס לקמן בסי׳ קל״ד] הארכתי להוכיח מכל הראשונים שתמיד נקטו והביאו את דברי הראב״ד בחידושיו יותר מאשר השגותיו אע״פ שהשגותיו נכתבו באחרונה עיש״ב, וראיה זו לא הבאתי שם, אולם זה גם מצטרף לראיות הרבות, שהרשב״א בחר להביא את דברי הראב״ד בחידושיו ולא בהשגותיו, ויש להוסיף שגם בכתוב שם שהביאו ההשלמה ושא״ר יישב הראב״ד את דברי הרי״ף ונראה שמסכים לדבריו בהכל וכפי שכבר כתבנו דעת הרי״ף ברורה להתיר במי פירות בלבד, וזה עוד ראיה שהעיקר בדעת הראב״ד להתיר, ועכ״פ ספק הוא ואין לומר שדעת הראב״ד לאסור.

דעת העץ חיים מלונדריץ. כתבת שבעמוד שי״ד כתב לאסור. ותמהני, דהא שם אסר במי פירות ׳עם מים׳ אבל ללא מים כתב להדיא להתיר עי״ש.

דעת היראים. כתבת שבסי׳ נ״ב דעתו לאסור. אולם המעיין שם יראה שהביא דעת רש״י וקושיות ופירוש ר״ת וכתב שראיית ר״ת מותיקא ׳יכולני לדחות׳ וכו׳ עי״ש, ולא הכריע למעשה כרש״י אלא דחה את ראיית ר״ת, וא״כ אין דעתו לאסור אלא שלא הכריע בדבר.

דעת הר״ן. כתבת שבתשובה סי׳ נ״ט חשש להחמיר, ובפירושו אין ראיה מה ס״ל. אולם אין נראה כן, דז״ל בתשובה שאפילו הדבר כן [שהחיטים בשאלה שם התלחלחו מחמת עצמם] החטים ההם יהיו אסורות לדעת רש״י והרבה מן המפרשים וכו׳ ועוד דאפילו למאן דאמר שאין מחמיצין כלל ה״מ בלא מים וכו׳ עי״ש, הרי שלא הכריע ולא כתב להחמיר כדעת רש״י אלא ס״ל שבנידונו אסור לכל הדעות, ואין ללמוד מכאן מה דעתו. ואדרבה מפירושו לרי״ף נראה דס״ל להתיר דהא הביא דעת רש״י והקושיות שעליו וסיים בדעת ר״ת, ואם לא תירץ את הקושיות על רש״י - בודאי ס״ל כר״ת, דלא יתכן שיסבור כרש״י ולא יתרץ הקושיות שעליו. ועוד נראה שפירושו לרי״ף כתב לאחר תשובה זו, דהא בתשובה זו כתב על דעת רש״י והכי דייק לישנא דאמרינן אין חייבין על חמוצם כרת אלמא איסורא מיהא איכא עי״ש, והרי בפירושו כתב שגם ר״ת הסכים לדיוק זה, אלא שהוא ס״ל שהסוגיא שם מיירי במי פירות ׳עם מים׳ ולכן איסורא איכא, אבל ללא מים אין איסור כלל, ולפ״ז אין התחלת ראיה לרש״י, ועוד שלא רבים כתבו כרש״י אלא אדרבה

רבים מן המפרשים כתבו כר״ת, וע״כ שכשכתב תשובה זו עוד לא עמד בעיקרי הדברים וגם שאינה נ״מ לנידון ההוא דהא אסור לכו״ע, אולם למעשה הר״ן ס״ל להתיר וכמו שמתבאר מפירושו לרי״ף.

דעת הארח״ח. ציינת את דבריו באות נ״ו דס״ל לאסור. אולם יש לידע שהארח״ח מלקט הוא, ובד״כ אין לומר שכך דעת הארח״ח, ופעמים רבות יש סתירות בדבריו שפעם העתיק מזה ופעם מזה. וראיה לזה גם בנידוננו, דבאות נ״ב העתיק את דברי רה״ג שהביא הריצ״ג בעמ׳ פ״ג לענין החיטים שנפלו ליין שאם אין ביין מים הא קי״ל מי פירות אין מחמיצין עי״ש, ומבואר דס״ל להתיר. וכן באות נ״ח הביא בפשיטות לגבי חיטים שאכלום עכברים האם חשיב כמי פירות וסיים בדברי הר״י שדוקא מי פירות לבד אין מחמיצים אבל הכא זה בתערובת מים, וכן הביא במהדו״ב [מהדורת אור עציון] את דברי הר׳ שם טוב שרק מים מחמיצים אבל ביצים וחלב ודם אין מחמיצין עי״ש, הרי דס״ל להתיר, וע״כ שאין להחשיבו כלל בתור דעה עצמית.

דעת תוס׳ במנחות. כתבת שהם סוברים לאסור. אמנם התוס׳ בדף נ״ג ע״א כתבו ומיהו יש לנטות ולהחמיר דלעולם אפילו בלא מים נהי דחמץ גמור לא הוי - נוקשה מיהא הוי, אולם בסוף דבריהם כתבו ומיהו ומותיקא קשיא לפירוש זה וכו׳ עי״ש, ולא תירצו, ומבואר שנשארו בקושיא על פירוש רש״י, ובאמת שבפסקי התוס׳ שם אות קע״א כתבו עיסה שנילושה במי פירות בלי שום מים אין מחמיץ בהם כלל וכשיש מים מחמיצים ע״כ, הרי שפסקו למעשה להתיר, וכנראה שזהו משום הקושיא מותיקא.

דעת ר״י וריב״א. כתבת שהסמ״ג כתב בשם ר״י וריב״א לאסור. המעיין בסמ״ג יראה שריב״א ס״ל להתיר ולא לאסור, ואף בענבים שהיה עליהם טיפת מים בשעת הבציר התיר וכ״ש כשאין מים כלל, אלא שכתב שר״י כתב בתשובה אחת שירא להקל מפני הירושלמי שמחמיר בהלכה למעשה, אולם הסמ״ג עצמו סיים אמנם בתוספות דפסחים פירש רבינו שמשון בשם ר״י ור״ת היתר גמור בחימוץ מי פירות עי״ש, ומבואר שהסמ״ג עצמו הביא בשם ר״י בתוספותיו שהוא ׳היתר גמור׳ ולא סמך על התשובה שכתב הר״י לאסור, וא״כ לכל היותר יש ספק בדעת ר״י ולא שהוא סובר להחמיר בזה.

דעת ריצב״א. לא מצאתי בתוס׳ חכמי אנגליה התיחסות לענין זה ובשם ריצב״א, אם תוכל תשלח לי את הקטע שמדבר בענין.

דעת ר״פ. כתבת שצרור החיים העיד בשמו לאסור. אולם אין זה מדויק, דהצרור החיים מיירי בתאנים ששמים אותם בקמח שר״פ היה נוהג בהם איסור וכתב צרור החיים מעצמו כמה טעמים דאע״פ שאמרו מי פירות אין מחמיצין הא יש מי שסובר שמחמיצין, ועוד שהקמח הוא בעין ולח ונדבק בחיך, ועוד דכשאמרו אין מחמיצין לענין כרת אמרו אבל איסורא דרבנן איכא כפי דעת מקצת המפרשים עי״ש, הרי שאסר רק בצירוף כל הטעמים הנ״ל שאחד מהם שהקמח הוא בעין ולח ונדבק בחיך שלפ״ז אין זה מי פירות לבדם אלא עם רוק, ובצירוף הדעות האוסרות כל מי פירות אסר, אבל לא מצאנו שאסר מי פירות לגמרי.

עוד הבאת מהגהות סמ״ק אות ו׳ שכתב שאין לעשות מצה עשירה דגזרינן אין בה מים אטו יש בה מים. גם זה אינו מדויק, דר״פ שם מירי בערב פסח שחל בשבת לגבי סעודה שלישית שר׳ מאיר היה מחמיר ללוש קמח במי פירות ולקיים בה סעודה שלישית, וכתב ר״פ ונראה דהיינו דוקא לחסידים שאינם מבטלים כלל כל השנה סעודה שלישית בשבת, אבל אנשים אחרים שפעמים בלא אונס אין מקפידים לעשות סעודה שלישית אין להם להכניס עצמם בזה הטורח דגזרינן מי פירות בלא מים אטו כשיש בו מים דכשיש בו מים קדמי ומחמצי עי״ש, ומבואר מדבריו שהחסידים שעושים כל שבוע סעודה שלישית יעשו במי פירות ואין זו גזירה שגזר אלא מירי רק באותו ענין של סעודה שלישית שכיון שכל שבוע אינו מקפיד לעשות למה יכניס עצמו לדבר זה שיש בו חשש שאולי יעשה עם מים, אבל בעלמא בכל השבוע מי שרוצה לאכול לא אסר עליו ואדרבה מבואר מדבריו באות ב׳ שהתיר גבי ברירת החיטים מאכילת עכבר שיש שהתירו משום מי פירות אין מחמיצין והקשה עליהם דמי פירות משמע דוקא מי פירות ולא עכבר, ועוד שלאחר מכן מערבים בו מים בשעת לישה דהא דמי פירות אין מחמיצין היינו דוקא מי פירות לבדן בלא תערובת מים כדפירש ר״ת בפרק כל שעה עי״ש, ומבואר שהוא ס״ל להתיר אם זה רק מי פירות, וכמו שמבואר גם ממנהג החסידים שלא מפסידים סעודה שלישית שהתיר להם לעשות במי פירות ומבואר דס״ל להתירא. וכ״ה בפסק דאיתא בתור״פ ל״ט ע״ב שאשה אינה יכולה לעשות תבשיל לבנה אם לא תפרר המצה וכו׳ או יעשנה כולו מחלב בלא מים דאז הוו מי פירות ומי פירות אין מחמיצין עי״ש, ומפורש דס״ל למעשה להתיר.

בדעת הרמב״ן. כתבת שר׳ דוד כתב בשמו שר״ל אסר ללוש במי פירות גזירה שמא יערב בהם מים, ואף תמהת על מרן הגרע״י זצ״ל שמנה את הרמב״ן כמתיר ללוש במי פירות. וגם כאן אין דבריך מדויקים, דהא כבר הזכרת את דברי הריטב״א שכתב שדעת הרמב״ן שע״י מים חמץ גמור הוי, ובלא מים אין מחמיצין כלל שכך כחן של פירות ע״כ, ומזה נראה שלרמב״ן שרי לכתחלה, ומה שהבאת בשם ר׳ דוד - הנה ר׳ דוד כתב כן ׳בתחלה׳ ׳בשם עצמו׳ שאפשר לומר כן ליישב את רש״י, אולם בסוף הקטע כתב וז״ל אבל בפ״ק דחולין כתבה בלשון אחר וכו׳ ולפ״ז יש לנו לומר וכו׳ ולפי שיטה זו יבא בפשיטות מה שמתירין לכתחלה מי פירות שלא ע״י מים עי״ש, ומפורש שלמעשה כתב בדעת הרמב״ן במסכת חולין שמותר לכתחלה ללוש במי פירות.

בדעת הרמב״ם. עדות ר׳ אברהם צריכה עיון, דהא עיקר חילו הוא מדאמרו אין חייבים על חימוצה כרת ולא אמרו מותר, וזה צ״ע דהא הגאונים והרי״ף מסכימים לזה אלא שהעמידו מימרא זו במי פירות ׳עם מים׳ ולכן אין חייבים על חימוצה כרת ואינו מותר לכתחלה, ואדרבה משאר הסוגיות כותיקא וחצבא מבואר שמי פירות אין מחמיצין כלל, ולכן אינו מובן מה שגרם לרמב״ם כפי עדות בנו לחזור בו ולחלוק על כל הגאונים והרי״ף משום דקדוק זה שאינו קשה כלל, ולכן נראה שאין לראות בזה דעת הרמב״ם אלא דעת בנו ותו לא. ועי׳ לקמן שאף אם נאמר שדעת הרמב״ם כן - אין זה משנה לפסק ההלכה בזה.

נמצא שלמעשה מכל האוסרים שהבאת נשארו רק רש״י, ראב״ן, המנהיג, הרמ״ך, ההשלמה והמאורות [המכתם נראה שלא הכריע בזה], ר״ש מאיורא בשם ריב״א [בתור״פ] ואולי גם הרמב״ם.

אולם המתירים הם רבים; מלבד דעת הגאונים הנ״ל כ״ד הרי״ף, העץ חיים, ריב״א, ר״פ, פסקי תוס׳ במנחות, הר״ן בהלכות, העיטור, המ״מ, הרשב״א, הרמב״ן, הריטב״א, מהר״ם חלאוה, המאירי, ראבי״ה, רי״ד, ריא״ז, ר׳ מנוח, מהר״ם, רי״ו, צד״ל, אהל מועד, תלמיד הרשב״א, הרשב״ץ, הרוקח, תוס׳ חכמי אנגליה ושכן התיר מורו, הר״י מלוניל בדף מ׳ ע״ב ובעוד מקומות, הסמ״ג, סמ״ק, הר״ש מפלייזא, ר׳ יקותיאל משפירא ועוד.

והב״י כתב בסוסי׳ תס״ב שלענין הלכה המנהג הפשוט הוא ללוש במי פירות ללא תערובת מים כלל ואין חוששין בהם לחימוץ כלל עי״ש, הרי שתלה הדבר במנהג ולא משום דעת הרמב״ם וכדומה, אלא המנהג הפשוט היה שלא חוששים כלל לדעת רש״י וסיעתו, ולכן גם אם היה רואה הב״י את דברי ר׳ אברהם והיה מקבלם לאמת - לא היה חושש להם כלל נגד המנהג הפשוט שנהגו בספרד, ולפי מה שהבאנו כן בדין דהא כן דעת כל הגאונים ורוב המוחלט של הראשונים [קרוב ל40 גאונים וראשונים], ובפרט שרבני ספרד פסקו ונהגו להתיר בזה, וע״כ אין בזה ספק שהב״י לא היה משנה פסקו גם אם היה רואה עדות ר׳ אברהם.

וכן מצאתי למהר״ם אלאשקר בפירוש לטור הנקרא גאון יעקב כת״י בסי׳ תס״ב שלאחר שהביא את דעות הראשונים המתירים כתב וז״ל ולפ״ז נהגו במקומות לבשל לתינוקות קמח במי פירות כגון מי רימונים וכל כיוצא בהן משאר פירות ויין ושמן ודבש ואין חוששין לחימוץ כלל. וכן נהגו במקומות נמי לבשל לתינוקות קמח בחלב דכמי פירות דמי, וכן כתבו מן המפרשים ז״ל. אלא שלדעת הראב״ד ז״ל דמי משקל היוצא מן החי כמו חלב בהמה אינן כמי פירות אלא ודאי מחמיצין וכו׳ עי״ש. הרי שגם הוא העיד על המנהג וקיימו.

וע״כ המסקנא היא שלדעת הספרדים הפוסקים כשו״ע מותר לכתחלה ללוש במי פירות ללא מים כלל ואין בזה שום פקפוק.

לענין מי ביצים

גם בזה כתבת הרבה דברים שאינם מדויקים.

כתבת שר״ש מפלישא כתב בשם ג׳ ראשונים, ראבי״ה ומרדכי שאין ללוש במי ביצים. ואין זה מדויק; הר״ש מפלייזא כתב כן בשם ר׳ דוד, ר׳ יהודה ור׳ מנחם וכך דעתו ג״כ לאסור. ויש להוסיף עוד את דעת הריצב״א המובא באו״ז, המנהיג והריטב״א.

אולם גם בזה דעת רובא דרבותא כדעת ר״ת, ראבי״ה, תוס׳ והרא״ש שהתירו; כ״ד הסמ״ק ור׳ נתנאל שהביא שם, הרוקח [במעשה רוקח], ר׳ יקותיאל משפירא, רי״ו ושכן עמא דבר, ארח״ח אות נ״ט שכן נהגו, ובמהדורה החדשה כתב כן גם בשם ר׳ שם טוב

עי״ש, שה״ל [והנראה בעיני דלא מחמצין], ר׳ מנוח, צדה לדרך, מהר״ם חלאוה, תלמיד הרשב״א, ר״ן, רשב״ץ, וכ״נ דעת האו״ז שסיים אבל ר״ת וכו׳.

וגם בזה הב״י כתב שהמנהג ללוש במי ביצים. וכתבת שהברכ״י כתב שנהגו בירושלים לא ללוש, ושלא ברור אם היה מנהג א״י ללוש בביצים. וגם בזה דבריך לא נכונים; הברכ״י לא כתב שכך מנהג ירושלים אלא העתיק בקצרה את דברי מורו הנחפה בכסף שכתב שטוב לחוש לספקו של רש״י. אולם הנחפה בכסף עצמו שם כתב וז״ל ומנהגן של ישראל תורה היא וכו׳ וכיון דהפוסקים המפורסמים הכריעו להקל כותיהו נקטינן ׳ופוק חזי מאי עמא דבר׳ ומ״מ טוב לחוש וכו׳ עי״ש, הרי שהוא ז״ל העיד שנהגו להקל, והוא היה הראשון לציון בירושלים, ומבואר שבירושלים נהגו להקל בזה. וכן מפורש בשו״ת מהרי״ט צהלון החדשות סי׳ קמ״א וז״ל שהרי כמה חומרות כתבו ההגהות והמרדכי בענין חמץ ׳ואין אנו נוהגים כן׳ ומכללן שלא ללוש במי ביצים דמחמיצים ׳ואין אנו נוהגים כן׳ עי״ש, ומפורש שגם בצפת נהגו להקל בזה.

וע״כ גם בזה אין אחר המנהג ודעת רוב הראשונים כלום ולספרדים מותר לכתחלה ללוש במי ביצים וכפסק השו״ע.

ומה שכתבת בשם הרב שמואל אליהו שיש לאסור למכור גם לספרדים מאחר והאשכנזים נכשלים בזה, ובהערה כתבת לחלק בין זה לבין בשר שיש בו סירכא - כמה יש להצטער על הפיכת היוצרות בזה וע״ז אפשר לומר את אשר הקלת החמרתי וכו׳ ואת אשר התרת אסרתי וכו׳, דהא במי פירות רוב הפוסקים מתירים וכמו שהבאתי אלא שבאשכנז נהגו להחמיר בזה כמיעוט הפוסקים כדרכם, והרמ״א כתב שלזקן וחולה שרי, ופשט הדברים דשרי אף בשיהוי וכן מתבאר מדברי הערוך השולחן שכתב שמה שנהגו להקל בזה הוא שלא כדין וכו׳ ולבד זה לדעת רש״י הוא חמץ נוקשה ׳כששוהין בה׳ וכו׳ וע״כ שומר נפשו ירחק מזה אם לא לחולה ולזקן וכו׳ עי״ש, ומבואר שהתיר לזקן וחולה גם בשהיה, וכן פשטות דברי החזו״א שהזכרת, והמ״ב - חידוש הוא, וגם זה אפשר לומר שנקט כן אם אפשר, אבל מעיקר הדין לחולה ולזקן מתיר אף בשיהוי כפשט דברי הרמ״א, ועכ״פ זוהי דעת מיעוט הפוסקים. ולעומת זאת בסירכא דעת רוב הפוסקים ופשטות הגמ׳ לאסור למעך וכנודע, אלא שבאשכנז נהגו למעך הסירכות נגד פשט הדין ורוב הפוסקים, וע״ז אתה אומר שלהכשיל את הספרדים כשכותבים כשר אין בזה בעיה, אולם במצה עשירה יש בעיה? אתמהה!!!!!.

ועוד מה עם בישול גוים לדעת מרן השו״ע שלא כותבים בהשגחת הרבנות אלא כשר [ואף במהדרין יש כאלה שלא מקפידים ע״ז], ומה עם חדש בחו״ל שלדעת השו״ע הוא איסור תורה וכשרות ה OU לא מקפידים ע״ז כלל ומכשילים את הספרדים באיסור תורה, אלא שיודעים שכשרות רבנות היא סומכת על התירים מסוימים וכל אחד יבדוק, כיון שאם לא כן אין לדבר סוף וכל דבר נצטרך לכתוב לפי דעה זו ולפי דעה זו ולכן רבנות סומכת על פוסקים שונים ומהדרין עושים לכל הדעות.

סיכום

לספרדים הנוהגים כפסק השו"ע מותר ללוש לכתחלה קמח במי ביצים ובמי פירות [לבד ללא חומרי התפחה] וכך מנהג הספרדים מקדמת דנא. ואף מותר למכור זאת בחנויות, בתנאי שלא יכתבו שזה כשר למהדרין אא"כ יוסיפו למהדרין לדעת הספרדים.

עג. אכילת עוגות מקמח מצה בערב פסח

נדפס בירחון 'אור תורה' ניסן תש"פ.

כתב הרמ"א בסי' תע"א מצה שנאפה כתקנה ואח"כ נתפררה ונילושה ביין ושמן אינה נקראת מצה עשירה ואסורה לאכלה בע"פ ע"כ. ומקור הדברים הוא ממהרי"ל שכתב וז"ל יש נוהגים כשחל ע"פ בשבת לעשות ג' סעודות ע"י מצה עשירה וכו', וע"י מצה אפויה ומפוררת ונילושה בעושר דלמא לא חשיב מצה עשירה אחר אפיה, וראיה ממילתא בירושלמי וכן מן הרוקח שהתיר לחולה וזקן שרויה ביין, ועוד הלא כורכה ואוכל חרוסת עמה וכן פסח אוכל עמה וכו', אלמא דלאחר אפיה לא נעשית עשירה, ה"נ כי הדר מפרר ואופה לא נעשית עשירה וכו' עי"ש.

אולם כבר עמד לנכון בספר יד יהודה על יו"ד בסוף ח"א בהשמטות להלכות תערובות דקנ"ו ע"ב לתמוה ולדחות את דברי מהרי"ל הנ"ל, והביא מדברי הרש"ך שהובאו בכנה"ג ובשאר אחרונים בסי' קס"ח שכתב הסופגנין שעושין ממצות כתוש מעורבים בביצים מטוגנים בשמן אע"פ שבעודה כתוש צריך לברך המוציא מ"מ כשחיברו במים וביצים נשתנה ומברך במ"מ וכ"ש אחר הטיגון ע"כ. וכן הסכימו שאר אחרונים שם [דלא כהמג"א שם] משום דבעודו הוחזרו לסלתן ועירבו בביצים וכיו"ב תו נפק מתורת פת כיון שאין צורת פת עליו, ע"כ אף שאפאו אח"כ ונתדבק ביחד תו דינו כפה"ב ומברך עליו במ"מ, ואם טיגנו בשמן או בשלו גם אם קובע סעודתו עליו אינו מברך עליו המוציא וכן נוהגין כל העולם, א"כ מכ"ש לגבי מצה דנקראת שוב מצה עשירה דאף היכי דמברך עליו המוציא מצינו מצה עשירה מכ"ש בזה דמברך עליו במ"מ ובודאי אינו יוצא בה ידי מצה, ע"כ לא ידעתי מדוע אין לאוכלה בע"פ וכו', והאריך בזה וסיים ע"כ נראה לפע"ד אם חל ע"פ בשבת מותר לעשות על שבת לחם ממצה כתושה ונילוש במי ביצים ולאפות אותה במעט שומן ויוכל לקבוע סעודתו עליו ולברך המוציא ובהמ"ז כדין פת כסנין עכת"ד עי"ש. ודבריו ברורים ונכונים.

והנה גם המ"ב בשעה"צ אות ט"ז וכן הכה"ח אות ל"ג כתבו שרק אם יש עליה תוריתא דנהמא אסור לאכול בע"פ וציינו לסי' קס"ח עי"ש. וצ"ע דהא שם מבואר בדברי הרש"ך הנ"ל ושאר אחרונים שבכל פעם שמפררים המצה ולשים בביצים וכדומה הוי אין תוריתא דנהמא וא"כ מתי נאמר הדין של הרמ"א שאין לאכול בע"פ.

ובשו"ת משיבת נפש סי' ד' שציינו האחרונים שם, לאחר שהאריך בזה כדעת הרש"ך שאין תוריתא דנהמא אם מפרר המצה ולש אותה בביצים ומים וכדומה, הקשה מדברי הרמ"א, וכתב דודאי דבטל מיניה שם לחם עוני ומה שכתב הרמ"א הוא רק לחומרא בעלמא דמ"מ נקרא שם מצה עליו עי"ש. וצ"ע, דהא כיון שהסכים לדברי הרש"ך שבעצם הפירור והלישה פקע מיניה תוריתא דנהמא א"כ מה שייך לחומרא שנקרא שם מצה עליו, דאין זה אלא מצה עשירה כמו אם היה עושה מתחלה מצה מקמח וביצים וכדו'.

ועוד כתב שם ליישב דברי הרמ"א כיון דטעמא דאסור לאכול מצה בע"פ היינו שיהיה טעם מצה תאב אצלו - באפויה שנילושה בדבש כיון שלא נתבשלה לא נשתנה טעם מצה שבו ואסור לאוכלה בע"פ אף שברכתה במ"מ עי"ש. וגם זה צ"ע, דהא אם אין לו תוריתא דנהמא לא הוי לחם כלל ואין שום איסור לאוכלו, ומה שלאחר מכן לשו מחדש פנים חדשות באו לכאן והוי מצה עשירה ולא מצה רגילה. ועוד דהא ודאי אין לזה טעם של מצה, ואין בין עוגה מקמח מצה לעוגה מקמח רגיל ולא כלום כאשר החוש יעיד. ונראה שהוא נדחק ליישב פסק הרמ"א שלא יסתור לדבריו לגבי הברכה, אבל האמת היא שדברי הרמ"א צ"ע וכמ"ש היד יהודה הנ"ל **שמותר לאכול עוגה שנעשית מקמח מצה בערב פסח.**

עד. הלכות ליל הסדר בסידורי ספרד העתיקים

נדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל' ניסן תש"פ, וכאן בתוספת.

רבותינו הגאונים והראשונים האריכו הרבה בהלכות ליל הסדר ומנהגיו שכשמו - 'ליל הסדר' - מסודר הוא מתחלתו ועד סופו דבר דבור על אפניו.

גם בסידורים העתיקים כתובי היד והמודפסים ישנה אריכות בהלכות ליל הסדר המשקפת את מנהגי המקום בו נכתב הסידור.

אך דא עקא, שברוב סידורי ספרד העתיקים[א] - הלכות ליל הסדר כתובים בשפת ה'לאדינו'[ב], שפה שמעטים יודעים אותה כיום, וכך נבצר מרבים לדעת את הלכות ומנהגי הספרדים המשתקפים מתוך הסידורים העתיקים הנ"ל.

אחד המיוחד בסידורי ספרד המודפסים הוא הסידור שנדפס בונציה בשנת רפ"ד שהזכירו מהרח"ו בספרו שער הכונות בענין נוסח התפלה דף נ' ע"ב וז"ל וכדי שלא אאריך אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה ע"כ, ומזה שערך את הגהותיו על בסיס סידור זה - נראה שזה היה הסידור הספרדי הנפוץ בתקופתו - תקופת חכמי צפת ובראשם מרן הב"י זיע"א, ועל כן חשיבות יתירה יש בידיעת ההלכות והמנהגים המשתקפים מהסידור הנ"ל שנהגו בהם חכמי ספרד בדור ההוא.

לכן, נתתי את ליבי לתרגם את ההלכות הכתובות בסידור הנ"ל ללשון הקודש ולבאר את הדברים המחודשים הנלמדים מהם עם השוואה לעוד סידורים ספרדים כתובי יד ומודפסים.

תודתי נתונה לידידי הרב מרדכי ינאר שליט"א - דובר שפת הלאדינו - שהואיל בטובו לתרגם עבורי את כל ההלכות מילה במילה, ישלם ה' משכורתו וזכות הרבים תלויה בו.

א. בסידור הספרדי הקדום מהמאה הי"ד - מספר סרט בספריה הלאומית 27554 [להלן כתי"א] - הלכות ההגדה כתובים בעברית, וכנראה סידור זה נכתב בזמן שעוד לא דיברו היהודים בספרד בשפת הלאדינו, אולם בסידור הספרדי הקדום מהמאה הי"ד-ט"ו [וכאן המקום להודות לידידי הרב אהרן גבאי שליט"א שהמציא לי סידור זה ועוד כמה סידורים ממאגר הסידורים הממוחשב שברשותו] - מספר סרט בספריה הלאומית 25577 [להלן כתי"ב] - ההלכות כתובים בשפת ה'לאדינו', וכ"ה בסידורים המודפסים כמו נאפולי ר"נ, ונציה רפ"ד ובשאר הסידורים שנדפסו בונציה בשנים שלאחר מכן.

ב. ה'לאדינו' הוא ניב קסטיליאני של הספרדית במאה ה-15, שבו דיברו יהודי ספרד. אחרי גירוש היהודים מספרד בשנת רנ"ב והתפזרותם ברחבי האימפריה העות'מאנית - הפכה הלאדינו לשפה יהודית נפרדת, בה דיברו היהודים באסיה הקטנה, בארצות חבל הבלקן, בדרום רומניה, בצפון אפריקה, במזרח התיכון ובארץ ישראל.

הקטע הראשון - לאחר הקידוש

אי ביבירַאן קדה אונו שו באשו רישקובדאדוש.

וישתו כל אחד כוסו שלו בהסיבה.

אי לבראן לאש מאנוש אי דיראן על נטילת ידים

ויטלו את הידים ויגידו על נטילת ידים.

אי טומדה דיל אפיו אי אינטיניירה איניל וין אגרי אי דירה בא"י אמ"ה בורא פרי האדמה. אי קומירה אי דרה אה טודוש

ויקח מהסלרי[ד] ויטביל בחומץ[ה] ויגיד בא"י אמ"ה בפה"א ויאכל ויתן לכולם.

אי טומרה טריש מצות אי פרטירה לה די אין מדיו פוד מדיו אי פורנה לה מדיא אינטרי לאשדוש

ויקח שלש מצות[ו] וישבור את האמצעית לחצי, וישים את החצי בין שניהם

ג. **ויגידו על נטילת ידים** - וכ"ה בשאר סידורי ספרד המודפסים - נאפולי ר"נ, ונציה שד"מ ושנ"ח, וכ"ה בסידורי ספרד כתי"א וכתי"ב, וכ"ה בסידורי קטלוניא כת"י [משנת ה' קי"ב והלאה] שהוציא לאור הרב עידן פרץ. וכן היה מנהג ארצות המזרח בתקופה ההיא; כ"ה בסידור כת"י לפי מנהג דמשק משנת ה' ש"ד - מספר סרט בספריה הלאומית 48378, ובהגדה של פסח כמנהג מרוקו כת"י משנת שנ"ג - מספר סרט בספריה הלאומית 16633. וכ"ה בשאר חכמי ספרד בתקופה הנ"ל ומהם **האבודרהם** בסדר ההגדה, **האברבנאל** בספרו זבח פסח [קושטא רס"ה]. וזה כדעת הגאונים ורוב הראשונים שמברכים על נטילת ידים על דבר שטיבולו במשקה. וכ"כ **מהר"ם אלאשקר** בפירושו לטור הנקרא גאון יעקב כת"י בסי' תע"ב וז"ל והר"ם ז"ל כתב דהאידנא אין צריך נטילה וכו' [אלו דברי הטור]. אבל הר"ם במז"ל כתב פרק שמיני שנוטל ידיו ומברך, וכן נהגו ועקר עכ"ד. והב"י בסי' קנ"ח הביא מחלוקת הפוסקים בזה וכתב ש"יש לחוש' מלברך, ובהמשך כתב ש'נכון' שלא לברך עי"ש. וכן בסי' תע"ג כתב ש'טוב' שלא לברך עי"ש, ולא הזכיר שמנהג ספרד וארצות המזרח בדורו היה לברך, ואפשר דס"ל למרן הב"י שאע"פ שהמנהג לברך - מ"מ טוב ונכון לחוש ולא לברך, ויש לעיין בזה. **ובספר** 'אות אמת' לר' מאיר בנבנשתי [שאלוניקי שכ"ה] בסוף הספר בהגהותיו לסידור רפ"ד [דף קע"ה ע"א] כתב בזה"ל אין אנו נוהגים כן מפני המחלוקת ע"כ. ואולי הוא עפ"י דברי הב"י הנ"ל.

ד. **ויקח מהסלרי** - 'אפיו', וכ"ה בשאר סידורי ספרד המודפסים - נאפולי ר"נ, ונציה שד"מ ושנ"ח, וכ"ה בסידור ספרד כתי"ב, וכ"ה בסידורי קטלוניא הנ"ל, והוא ה'כרפס' לפי פירוש אחד המובא ברש"י סוכה ל"ט ע"ב ד"ה והכרפס ובר"ש שביעית פ"ט מ"א ועוד. והוא הסלרי וכמ"ש החת"ס בתשובה ח"א סי' קל"ב ועוד.

ה. **ויטביל אל החומץ** - בזה נשתנה מנהג ספרד; המנהג הקדום בספרד היה להטביל את הכרפס ב'חרוסת' וכדעת הגאונים והרמב"ם וראשוני ספרד וכפי שכתב המנהיג שהמנהג בכל גבול ישראל בכל ספרד וברוב צרפת ובכל פרובינציא לטבל בחרוסת לבד אותן המקומות שהנהיגו ר' יעקב ור"ש אחיו לטבל בחומץ עי"ש, וכ"כ ר' דוד בונפיד [פסחים דף קי"ד] והאבודרהם והאהל מועד [שער הפסח דרך ה' נתיב ח'] שהמנהג להטביל הכרפס בחרוסת עי"ש, וכ"ה באמת בסידורי ספרד הקדומים כתי"א וכתי"ב שמטביל הכרפס בחרוסת.

אולם בתקופה מאוחרת יותר שינו הספרדים מנהגם עפ"י דעת הרא"ש שפסק כדעת ר"ת ור"י להטביל בחומץ ולא בחרוסת - כ"ה בדפוס נאפולי ר"נ ובספר זבח פסח להאברבנאל [שכתב להדיא בסוף הספר בתחלת חלק ההלכות שכותב את מנהגי ספרד שהם עפ"י דעת הרא"ש] ובספר תולעת יעקב [לר' מאיר בן גבאי, קושטא ש"כ], וכ"פ השו"ע בסי' תע"ג. אולם יש לציין שמהר"ם אלאשקר בפירושו לטור הנקרא גאון יעקב כת"י בסי' תע"ב כתב שנהגו להטביל בחרוסת עי"ש, וכנראה אצלו עדיין השתמר המנהג הקדום להטביל בחרוסת.

ו. **ויקח שלש מצות** - כ"ה גם בסידור כתי"א ובסידורי קטלוניא הנ"ל, וכ"ה באבודרהם ובזבח פסח ובתולעת

אי לה אוטרה מדיה פונרה שון לוש מאנטיליש פארה אפיקומן.

ואת החצי האחר[ז] ישים תחת[ח] המפות בשביל האפיקומן.

אי שי קאיסיירי פסח אין שבת דיראן ויכלו אי טודו איל קדוש די אריבה אי פארה לו דינו אריבה[ט]:

ואם (יפול) יחול פסח בשבת יגידו ויכולו וכל הקידוש שלמעלה

אי שי קאיסיירי שאלניידו שבת דיראן איל קידוש די אריבה אי דירה בא"י אמ"ה בורא מאורי האש וכו'.

ואם יחול במוצאי שבת יגידו הקידוש שלמעלה ויגיד בא"י אמ"ה בורא מאורי האש וכו' [המבדיל בין קדש לקדש].

הקטע השני - לאחר ברכת גאל ישראל

יְיָ גָּאַל יִשְׂרָאֵל׃
אי בְּרִיכָאן קְרָה אוּנוּ שׁוּ בָּאשׁ
אֲרִישְׁקוּבְּרְדוּשׁ אֲיוּ לְבְרָן
לָאשׁ מַאנוּשׁ אִי דִירָן עַל נְשִׂילַת יָדַיִם׃
אִי שׁוּמְרָה לָה מַצָּה רִי אֲרִיבָה אֲיוּלָה פָּרְטִירַת
אִי פָּרְטִירָה רִי לָה שְׁאנָה אִי רִיגָה בָּרוּךְ
אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם הַמּוֹצִיא לֶחֶם
מִן הָאָרֶץ׃ אִי נוֹן קוֹמָה אִי פָּרְטָה רִי לָה
פָּרְטִירַת אִי רַיגַת בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ

יעקב, וכ"פ בשו"ע בסי' תע"ג ס"ד, וע"ע לקמן בסדר הבציעה שבבציעה לא לקחו אלא מצה ומחצה.

ז. בספר 'אות אמת' הנ"ל כתב בזה"ל [עפ"י תרגומו של הרב יוסף פרץ] ואת החצי האחר. צ"ל עוד: **יתן לאחד מאלו שבשלחן** וישים וכו'.

ח. **הערת הרב יוסף פרץ**: המילה "שון" נראה לי שכוונתה "עם". כמו "קון" בספרדית. ויהיה התרגום: ישים עם המפות ע"כ.

ט. **הערת הרב יוסף פרץ**: לא תרגם מילות אלו. ונראה שכתוב "דיג'ו". והתרגום הוא: ועומד האמור למעלה. או: ובשביל האמור למעלה. וצריך תיקון ע"כ.

אי ביבראן קדה אונו שו באשו אריקובדדוש.

׳וישתו כל אחד כוסו שלו בהסיבה.

אי לברן לאש מאנוש אי דירן על נטילת ידים.

ויטלו את ידיהם ויגידו על נטילת ידים.

אי טומרה לה מצה די אריבה אי לה פרטירה אי פרטירה די לה שאנה אי דיגה ברוך וכו׳ המוציא לחם

׳. **ברכת בפה״ג על כוס שניה ורביעית.** גם בזה נשתנה מנהג ספרד; בסידור כתי״א ובסידורי קטלוניא לאחר גאל ישראל ישנה ברכת בא״י אמ״ה בפה״ג, אולם לאחר ברכת יהללוך בסוף ההגדה אין ברכת הגפן, ולעומת זאת בסידור כתי״ב - לאחר גאל ישראל אין ברכת בפה״ג, אולם לאחר יהללוך יש ברכת בפה״ג. ולא מצאנו חילוק בין כוס שניה לרביעית אלא רוב הגאונים והראשונים וביניהם הרי״ף והרמב״ם ס״ל שיש לברך על כל כוס וכוס, אולם דעת הרשב״א והרא״ש ועוד ראשונים לברך רק על כוס ראשונה ושלישית וכמבואר בב״י בסי׳ תע״ד. ומהסידורים הנ״ל מבואר שהיו נוהגים לברך על כל כוס וכוס ברכת בפה״ג, וכך מפורש באבודרהם שהמנהג כדעת הגאונים לברך על כל הכוסות. וכ״כ במנורת המאור הקדמון לר׳ ישראל אלנקוה [שנהרג בספרד בשנת קנ״א] בחלק ב׳ עמ׳ 266 וז״ל ומנהג הגאונים שפסקו לברך על כל אחד ואחד מהארבעה כוסות, ׳וכן עמא דבר׳ ע״כ.

אולם הב״י בסי׳ תע״ד כתב בפשיטות שהמנהג שאין מברכים אלא על כוס ראשונה ושלישית וכדעת הרא״ש וסיעתו, ואכן כ״ה גם בהגדת זבח פסח לאברבנאל בסתמא שלאחר גאל ישראל שותים הכוס, וכ״ה בסידורים דפוס נאפולי ר״נ וונציה רפ״ד שאין בהם ברכת בפה״ג לאחר כוס שניה ורביעית.

ויקח את המצה העליונה והשבורה[יא] וישבור מהשלמה ויגיד[יב] ברוך וכו' המוציא לחם

אין נון קומה אי פרטה די לה פרטירה אי דיגה ברוך וכו על אכילת מצה.

ולא יאכל. וישבור מהחצויה ויגיד[יג] ברוך וכו' על אכילת מצה

אי קומה טודו גונטו המוציא אי מצה.

ויאכל הכל ביחד המוציא ומצה[יד].

אי טומרה די לה ליגוגה אי אינטניירה אניל חרוסת אי דירה ברוך וכו' על אכילת מרור.

ויקח מהחסה[טו] ויטביל בתוך החרוסת ויגיד ברוך וכו' על אכילת מרור,

אי קומה אי די אטודוש.

ויאכל ויתן לכולם.

יא. **ויקח את המצה העליונה והשבורה וכו'.** כ״ה בכל סידורי ספרד המודפסים וכתובי היד הנ״ל שלוקחים רק מצה ומחצה ולא ב׳ מצות ומחצה, וכדעת רוב הגאונים והרי״ף והרמב״ם ורוב ראשוני ספרד שבליל פסח לוקחים בדוקא מצה ומחצה ולא ב׳ מצות ומחצה משום לחם עוני, וכ״ה באבודרהם, בזבח פסח ובתולעת יעקב, וכן היה מנהג ארצות המזרח וכפי שהוא בסידור מנהג ארצות המזרח משנת ה׳ ש״ד. והב״י בסי׳ תע״ה כתב שנהגו כדעת הרא״ש להביא ב׳ שלמות ומחצה עי״ש, וכ״פ בשו״ע שם, וצ״ע. והארכתי בביאור שיטות הראשונים בזה בס״ד לקמן בסי׳ ע״ז עי״ש.

יב. **וישבור מהשלימה ויגיד** - וכעי״ז הנוסח באברבנאל וז״ל ויבצע מהמצה שלימה ויברך עליה ברכת המוציא ולא יאכל ממנה עד שיקח מן הפרוסה ויברך עליה על אכילת מצה עי״ש, וכנראה הכונה וישבור מהשלימה ׳לאחר׳ שיגיד ברוך וכו׳, דהא צריך שתהיה אחת שלימה בשעת הברכה.

ועכ״פ מבואר שהיו מברכים המוציא רק על השלימה, ואכילת מצה רק על השבורה. ובספר ׳אות אמת׳ כתב: אין אנו נוהגים כן אלא יאחוז שתיהן בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה מיד זה אחר זה ואח״כ יבצע משתיהן ע״כ. וכ״ה בכתי״א: ולוקח המצה השלמה העליונה והחצי שהניח ביניהם ויאמר ברוך וכו׳ המוציא עי״ש.

יג. **וישבור מהחצויה ויגיד** - גם כאן נראה שהכונה ׳לאחר׳ שיגיד, דהא אין ענין לשבור קודם הברכה דהא שבורה ועומדת היא, אלא לאחר שיברך - כיון שדי לו בכזית - שובר מהחצויה שיעור כזית ואוכל.

יד. בספר ׳אות אמת׳ כתב: צ״ל עוד ׳בהסיבה׳.

טו. **ויקח מהחסה** - ׳לגוגה׳, וכפי שכתב רש״י בפסחים ל״ט ע״א חזרת - לטוגא, וכך כתב בשו״ת חכ״צ סי׳ קי״ט שהחסא הוא הנקרא בלשון אשכנז סאלאט ובלשון ספרד סאלטא, ושם העצם שלו לטוגא בכל הלשונות ששמעתי בתוגרמא ואיטליא ואשכנז וספרד וכו׳ עי״ש.

אי טומרה לה מצה די אבאשו קי אישטה שאנה אי די לה ליגוגה אי די לאש וירדוראש אי אינטיניירה

ויקח את המצה שלמטה שנמצאת שלמה ומהחסה ומהירקות[טז] ויטביל

אינ׳יל חרוסת אי דיגה זכר למקדש כהלל. אי קומה אי די אטודוש

בחרוסת ויגיד זכר למקדש כהלל[יז] ויאכל[יח] ויתן לכולם.

אי סינראן. אי טומרה לה מצה קיפושו שון לוש מאנטיליש אי דארה אקדה אונו קואנטו אונה אזיטונה

ויאכלו. ויקח את המצה ששם עם המפות ויתן לכל אחד במדה כזית אחד

אי ד׳יגה ברכת מזון אי הנגיראן לוש באשוש די וינו אי דיגה

ויגידו ברכת מזון[יט]. וימלאו את הכוסות ביין ויגידו[כ] [שפוך חמתך וכו׳]

טז. ומהירקות - כ״ה גם בדפוס נאפולי ר״נ. וכ״כ ר׳ יעקב כולי בילקוט מעז לועז פרשת בא עמ׳ רע״ג שכך עושין המון העם אלא שכתב שההלכה אינה מצוה לנו לעשות זאת עי״ש. וכ״כ הכנה״ג בספרו פסח מעובין אות ש״ט ש׳רבים מהמון העם נוהגים כן׳, אלא שהוא כתב ׳ולא מצאתי מקום למנהג הזה׳ ע״כ, וכן כתבו לדחות מנהג זה החמדת ימים [פסח פרק ו׳] ומהר״ח אבועלאפיה בשו״ת אשדות הפסגה בסוף הספר דף י״ח ע״ד עי״ש. אולם להאמור כך נהגו מקדמת דנא בספרד. וע״ע בשו״ת חזון עובדיה סוף סי׳ ל״ה בהערה. **ובספר** ׳אות אמת׳ כתב: צ״ל ׳או׳ מהירקות. וצ״ל עוד: הנזכרות במשנה וכל הקודם במשנה קודם במעשה ע״כ. וכנראה הוקשה לו הקושיא הנ״ל, וכתב להגיה שהכונה לירקות הכשרים למרור. אולם הרב יוסף פרץ העיר שלפ״ז היו צריכים לכתוב כן לעיל גבי מרור ולא רק בכורך, וע״כ שהכונה לירקות דעלמא וכמו שהבינו המון העם הנ״ל.

יז. ויגיד ׳זכר למקדש כהלל׳ - כ״ה בסידורי ספרד המודפסים וכ״ה בסידורי קטלוניא הנ״ל, וכ״פ השו״ע בסי׳ תע״ה בפשיטות ולא הביא לזה מקור בב״י. והבה״ל האריך לתמוה ע״ז ושלא נמצא כן בשום פוסק עי״ש. אולם להאמור כך נהגו מקדמת דנא בספרד. [ובספר צדה לדרך מאמר ד׳ כלל ג׳ פרק י״א איתא ׳ואומר׳ זכר למקדש כהלל וכו׳ ואוכל בהסיבה עי״ש, אולם ידידי הרב ישראל אליהו בספרו ׳הפסח במועדו׳ סי׳ ל״ה העיר שבדפוסים ראשונים איתא ׳ואוכל׳ זכר למקדש, וא״כ אין ראיה מדבריו לענין האמירה]. ובכתי״א איתא ואומר ׳והוא דאמר רחמנא על מצות ומרורים יאכלוהו׳.

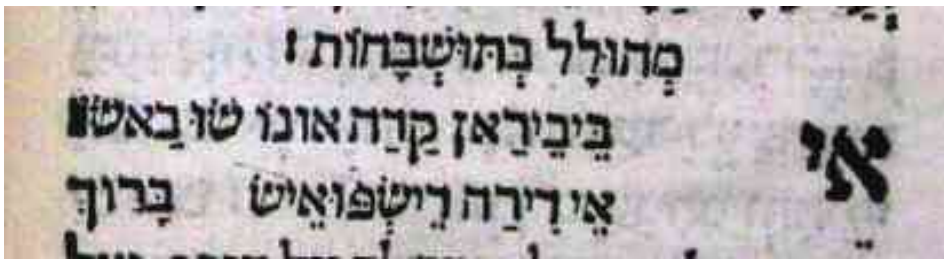
וגם באשכנז נהגו כן וכפי שכתב הדרכ״מ בסי׳ תע״ה וז״ל ונוהגים לומר זכר למקדש וכו׳ וכן ראיתי כתוב על שם מהרי״ל ע״כ. וכ״כ מהרש״ל בתשובה סי׳ פ״ח ויאמר עליו וכך היה עושה הלל הזקן וכו׳ ויטבלנו בחרוסת עי״ש, וכ״כ עוד אחרונים וכמו שהאריך בחזו״ע סוסי׳ מ״א עי״ש.

יח. בספר אות אמת כתב: צ״ל עוד ׳בהסיבה׳.

יט. בספר ׳אות אמת׳ כתב על המילים ׳ויגידו ברכת המזון׳: יתר פה, וצ״ל במקומו: ויאכלו בהסיבה

כ. בספר ׳אות אמת׳ כתב: צ״ל ברכת מזון ואח״כ יאמר בורא פרי הגפן וישתה כל אחד כוסו בהסיבה וימלאו הכוסות ביין ויאמר וכו׳.

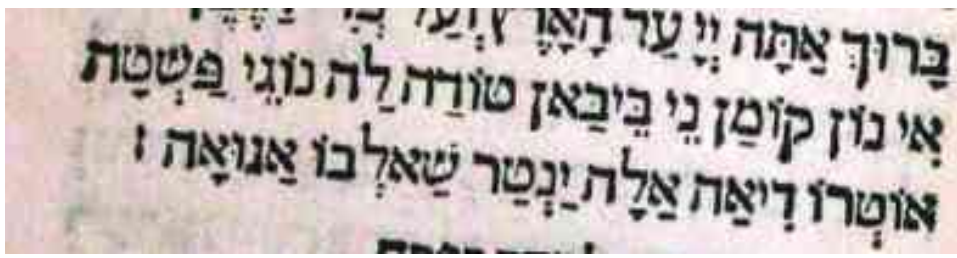
הקטע השלישי - לאחר ברכת יהללוך



אי ביבראן קדה אונו שובשו אי דירה דישפואיש. ברוך וכו' על הגפן.

וישתו כל אחד כוסו שלו ויגיד אחר כך ברוך וכו' על הגפן

הקטע הרביעי - לאחר ברכת על הגפן



אי נון קומן ני ביבאן טודה לה נוגי פשטה אוטרו דיאה (אלה ינטר) [אליונטר] שלבו אגואה

לא אוכלים ולא שותים כל הלילה עד למחרת כשקמים[כא] **חוץ ממים**

כא. כשקמים - 'אלה ינטר' - מילים אלו לכאורה אין להם הבנה, וידידי הרב מרדכי ינאר שליט"א טרח ושאל את הרה"ג יצחק חליבה שליט"א - רבה של טורקיה - ואמר לו שכנראה ט"ס הוא וצ"ל אליונטר [ALEVANTAR] ופירושו מהשורש 'לקום'.

עה. השיעור המובחר לשתיית יין של ד' כוסות בפסח

נדפס בקובץ 'עץ חיים' ניסן תש"פ.

השו"ע בסי' תע"ב ס"ט כתב שישתה כל הכוס או רובו, וכתבו האחרונים -]מ"ב (ס"ק ל), בא"ח (פרשת צו אות כט), חזו"ע (דיני קדש אות כג), ועוד[, דהיינו כולו לכתחלה או רובו בדיעבד, וזה עפ"י דעת התוס' שהביא הב"י שם. אולם נראה שלמעשה עדיף שלא לשתות כל הכוס אלא בדוקא רובו [דהיינו שלא ישתה רביעית] וכמו שנבאר;

דעת רוב הראשונים שאפשר לכתחלה לשתות רוב כוס

הנה כדעת התוס' שלכתחילה צריך לשתות רביעית - כ"כ **המנהיג** (הלכות שבת אות יח), וכ"נ מדברי **ראבי"ה** (סי' תקכ"ה) שכתב וצריך לשתות כל הכוס או לכל הפחות רובו ע"כ. והב"י כתב שכן משמע מדברי הרא"ש, אולם כבר תמה ע"ז מהרש"ל בהגהותיו לטור שם שלא נמצא ברא"ש ענין זה עי"ש.

אולם רש"י **בספר האורה** סי' צ' כתב ושותה בהסיבת שמאל את רוב הכוס עי"ש, ומבואר שכתב לכתחלה לשתות רוב הכוס ולא הזכיר לשתות כל הכוס לכתחלה. וכן **הריטב"א** בהלכות סדר ההגדה כתב ואמרו דבעי למשתי ביה רובא דכסא והוא רוב רביעית מיין מזוג וכו' ואעפ"כ שורת הדין שיכולים לשתות הרבה מכוס אחד ובלבד שישתה כאו"א מהם רוב השיעור וכו' עי"ש, ומשמע דאף לכתחילה יכול לשתות כן. וכ"כ עוד להלן אחר שקידש על הכוס וטעמו ממנו כ"א רוב רביעית וכו' וכ"כ עוד כמה פעמים בהמשך ע"ע. וכן **הרשב"ץ** במאמר חמץ כתב וצריך שישתה רובא דכסא וכו', וכ"כ בספר **צרור החיים** לתלמיד הרשב"א דרך ט סימן ה, ומשמע מדבריהם דאף לכתחילה כן. וכ"כ **אבודרהם** בסדר ההגדה וא"צ שישתה כולו אלא רובו עי"ש. וכ"כ **ריו"** נתיב ה חלק ד וצריך לשתות רוב הכוס עי"ש, ונראה שאפילו לכתחלה. וכ"כ **האהל מועד** שער פסח דרך ה ושותין כל או"א רוב כוסו בהסיבת שמאל עי"ש. וכן **בספר השלחן** הלכות סעודה שער ז ושותה רוב כוסו בהסיבת שמאל עי"ש. וכ"ה בפירוש הגש"פ **לר' יצחק אלאחדב** [מחכמי ספרד בשנים ק"י-ק"צ] וצריך לשתות רוב כל כוס וכוס ר"ל חצי רביעית ומשהו, והנשאר אם ירצה ישקה לבניו ולבני ביתו הקטנים שאינם חייבין עי"ש.

וכ"נ מדברי **הרמב"ם** וכמו שנבאר; הנה הרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ט) כתב ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי וכו' ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא ע"כ, ודייקו כמה מחברים מדבריו שרק בדיעבד יצא ולכתחלה צריך לשתות כולו. אולם נראה שאינו נכון ואדרבה דעת הרמב"ם שמהני לכתחלה ברובו, דהנה הרמב"ם כתב כלשון זו גם ברפ"ו גבי מצה ומשאכל כזית מצה יצא ידי חובתו, והרי שם ודאי שאין זה רק בדיעבד לאכול כזית, דזה השיעור לכתחלה [ואף לדעת ראב"ן וסיעתו שהביאו הראשונים בסי' תע"ה שיש לאכול ב' זיתים - כבר ביארו רבים מהאחרונים שהוא מדין המוציא ולא מדין מצה [ואכמ"ל], והרמב"ם שם מיירי מדין אכילת מצה], אע"כ שכונתו שמיד כשאכל כזית יצא

וא"צ לאכול עוד. וכן כתב עוד כלשון זו בספ"ז גבי מרור ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית יצא עי"ש, וגם שם ודאי שאין מצוה לאכול יותר מכזית ולא שיצא רק בדיעבד כשאכל כזית, אע"כ שכונתו כנ"ל שמשאכל כזית יצא וא"צ לאכול עוד. וכ"כ עוד בהלכות סוכה פ"ו ה"ז אכילה בליל יו"ט הראשון בסוכה חובה אפילו אכל כזית פת יצא יד"ח מכאן ואילך רשות וכו' עי"ש, ומבואר שלאחר הכזית הראשון הוא כבר רשות ואין זה דיעבד, וא"כ ודאי שגם גבי ד' כוסות כונתו כן שמששתה רוב כוס יצא וא"צ להמשיך לשתות עוד, וא"כ גם דעתו היא דמהני לכתחלה רוב כוס, ודוק היטב.

וא"כ נמצא שדעת רוב הראשונים ששתיית רוב הכוס היא לכתחלה ולא בדיעבד ודלא כתוס' וסיעתם.

והנה אי מהא אפשר היה לומר שאעפ"כ עדיף טפי להחמיר כדעת התוס' וסיעתם לשתות כל הכוס, אולם נראה שאם יעשה כן נכנס לבעיות חמורות יותר;

דעת רבים מהראשונים שצריכים לברך ברכה אחרונה על כל כוס אם שותה כשיעור

דהנה בענין ברכה ראשונה ואחרונה על ד' כוסות מצינו בזה כמה דעות בגאונים ובראשונים;

המחזור ויטרי בעמ' 276 כתב ומצאתי בתשובות הגאונים שצריך לברך אחריהן לכל ארבעתן משום דאמרינן כל חד וחד מצוה באנפי נפשה הוא ע"כ. וכ"ד הראב"ן שמברך לפני ואחרי כל כוס מהטעם הנ"ל עי"ש. וכ"ד הרי"ד בפסקיו לדף ק"ט ע"ב גבי רבינא אמר כל חד וחד מצוה באנפי נפשיה שכתב ממילא דכל חד וחד צריך ברכה בפה"ג ולא נפיק חד מברכתא דחבריה, וכיון דצריך כל חד בפה"ג ממילא צריך עה"ג לאחריו כל חד וחד כדאמרן לעיל דכל שצריך ברכה לפניו צריך ברכה לאחריו ע"כ. והוא לשיטתו בדף ק"ג ע"ב שגם בנמלך שצריך ברכה לפניו צריך ברכה לאחריו על מה שאכל ולכן גם כאן ס"ל כן. והרמב"ם בחיבורו כתב שמברכים לפני כל כוס וכוס ולא כתב לגבי ברכה אחרונה מה הדין, אולם המעשה רוקח בפ"ז הביא מספר כת"י בשם ר"א בנו של הרמב"ם שכתב וז"ל אלו הד' כוסות שתייתן חובה מד"ס וכל אחד מהם מצוה בפ"ע, ולזה יברך על כ"א מהם קודם שתייתו ברכה לעצמו בפ"ה ואחר שתייתו אם שתאו כולו או רביעית ממנו על הגפן ועל פה"ג וכו', זוהי סברת אבא מארי ז"ל, והחילוק שחילק הר"ב ההלכות והבדיל בין ברכת בפ"ה ובין ברכת על הגפן היא סברא לא יאמת אותה ההיקש כמו שהיה אבא מארי ז"ל מעורר אותנו ע"ז בעת הלימוד לפניו ע"כ. וא"כ גם דעת הרמב"ם לברך אחרי כל כוס וכוס.

הרבה ראשונים כתבו שצריך לברך לפני ואחרי כל כוס לבד מהכוס השני שאין מברכים אחריו; כ"ד **רש"י** בספרי דבי רש"י ומהם בספר האורה (סי' פט) וז"ל ובעי לברוכי עה"ג ועפה"ג בתר כוס ראשון ושלישי ורביעי אבל בתר שני לא, והיינו טעמא דשלשתן הללו כל אחד מצוה באנפי נפשיה הוא ואין דעתו לאכול, אבל כוס שני היכי אפשר לברך בתריה שהוא כוס של תחלת אכילה ויש לו לאכול ולשתות כל סעודתו ואין בו שום

הפסקה ע״כ. וכ״כ בקצרה **האשכול** ח״ב (עמ׳ 92) וסיים והכי מסתבר עי״ש. וכ״ד **הרוקח** (סי׳ רפג), וזוהי דעת **ראבי״ה** שהביא הטור (בסימן תעד), וכ״ד **המנהיג** (סי׳ ס) שכיון שאינו קובע סעודתו על הקידוש מיד, אינו דומה לכל סעודת שבת שהקידוש נפטר בבהמ״ז, ולכן מברך אחריו כיון שמצוה בפני עצמה היא, משא״כ בכוס שני שהוא בא סמוך לסעודה עי״ש, וכ״כ **הר״ש מפלייזא** באו״ז (סי׳ רנו) שכ״ה מנהג הקדמונים עי״ש, וכ״ד תוס׳ בפסחים (קג:) [והוא **להר״ש משאנץ** וכמ״ש מהר״ח או״ז (סי׳ ריג)[א]], וכן **תוס׳ ר״פ** שם, וכ״ד **שה״ל** (סי׳ ריח) עי״ש, וכן היה נוהג **מהר״ם** וכמו שהביא הב״ח מהגמ״י [וכ״ה בתשב״ץ (סי׳ צט) ובמהר״ח או״ז שם בשמו].

ומהר״ח או״ז שם כתב סברא נוספת וז״ל [גבי ברכה אחרונה על הכרפס] שמא ישהה בהגדה עד שיתעכל היין בטיבול ראשון במיעיו נמצא שלא ברך אחריו וכן אחר הכוסות יברך מהאי טעמא וכן אמרו התוס׳ סברא זו (פרק ע״פ) ע״כ.

דעת רבים מהגאונים והראשונים שמברכים ברכה ראשונה על כל כוס אבל ברכה אחרונה רק בסוף; כ״ד רע״ג בסוף סדר פסח והאריך בזה מב׳ הטעמים שהביא הרי״ף שכל אחד מצוה בפנ״ע היא, ועוד טעם אחר שא״א לשתות בשעה שמברך [ושם מפורש בדבריו שאפילו בתפלה שאינו חובה בתוך הסעודה יש לברך לאחר שהתפלל וכדעת ר׳ יו״ט, ולא כמו שפירשו הרמב״ן וסיעתו שרק בדבר של חובה כמו הגדה צריך לברך עי״ש]. וכ״כ ריצ״ג (עמ׳ צ״ט) בשם רב נטרונאי ורב עמרם ומר רב כהן צדק [כ״ה העיקר בפיסוק הדברים שם וכמו שהביאו באוה״ג (עמ׳ 112) מתשובת גאון שמברכים על כל כוס וכוס משם כהן צדק פירשנו לכם עי״ש, ומבואר דהכי ס״ל, וכן הבין בעה״מ בדברי הריצ״ג, וזה דלא כבעה״ט (דף קל״ג ע״ב) ושה״ל (סוס״י ריח) והטור כאן שהבינו בדברי הריצ״ג שמר רב כה״צ ס״ל שמברכים רק על כוס ראשונה ושלישית]. וכ״נ דעת הרס״ג בסידורו שכתב שמברכים לפני כוס שניה בפה״ג, וא״כ ה״ה לפני כוס רביעית, ולגבי ברכה אחרונה לא כתב מידי ונראה שמברכים רק בסוף וכנ״ל. וכ״ד רה״ג וכמו שהביא ריצ״ג ושא״ר, וכן נהג ריב״א בסוף ימיו וכן ר״ת כמובא בפירוש הר״ש מפליזא שם, וכן הסכימו הרמב״ן

א. הערת הרב אהרן גבאי: היו חוקרים ששיערו שהתוס׳ לסוף פסחים אינן מר׳ אליעזר טוך, אולם השערה זו נסתרה עם התגלות הגהות אשרי מכת״י לפרק ערבי פסחים, שנדפסו בש״ס הוצאת עוז והדר, שם מצוטט התוס׳ הנדפס בחתימה ׳פרישת מהר״א׳ [=מורינו הרב ר׳ אליעזר], וכן מוכח מ׳הגהות מרדכי לפרק ערבי פסחים׳ [=מרדכי הגדול] שהדפיס רש״א שטרן, צפונות ג, עמ׳ יז, שצטט התוס׳ הנדפס בחתימה ׳טוך׳. וראה א״א אורבך, בעלי התוספות, עמ׳ 609, שהביא ראיה נוספת לזה מתוך ספר אמרכל. וכבר האריך על כל זה הרב אריאל אפרים אהרונוב במאמרו ״שינויי עריכה בסופי מסכתות בקבצי תוספות טוך״ חצי גיבורים כרך י עמ׳ תשכב-תשכז), ואולי כוונתך שמקור הטוך הוא בשאנץ וזה גם לא ברור, כי אהרונוב שם הוכיח שר״ש משאנץ לא כתב תוספות לערבי פסחים וצורף שם תוספות רבינו אלחנן ע״כ.

תשובתי: לשון מהר״ח או״ז שציינתי היא כך: ואני ראיתי את מורי רבינו מאיר זצוק״ל שברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות. ואחר כוס ראשון ברכה אחת מעין שלש וכן אחר כוס של ברכת המזון. **וכן כתב רבינו שמשון בתוס׳ ערבי פסחים** ע״כ. הרי שהר״ש משאנץ כתב תוס׳ למסכת פסחים, וזה כתוס׳ שלנו.

במלחמות לדף קט, וכן שאר הראשונים שם ומהם ר' דוד, המאירי, מהר"ם חלאוה, ריא"ז, המאורות, ר' מנוח על הרמב"ם שם, ר' בנימין בשה"ל שם, אבודרהם ורשב"ץ במאמר חמץ ושכן נוהגים, אהל מועד שם, ספר המנהגות ועוד.

עוד דעה מצאנו לרב הילאי [והוא מה שהביא הטור בשם רב חננאל] שברכה ראשונה מברכים על כל הכוסות וברכה אחרונה על כוס שלישי ורביעי.

ודעת הרבה ראשונים שאין מברכים ברכה ראשונה רק על כוס ראשונה ושלישית, וברכה אחרונה אין מברכים אלא על כוס רביעית; כ"ד מר רב יוסף בן מר ר' המובא בריצ"ג שם, וכ"ד בעה"מ (בפסחים קט), בעה"ט שם, ר' יונה בסדר פסח שלו, הרא"ש שהובא בטור וכן הרשב"א שהביא הב"י, וכן תלמידי הרשב"א ומהם החינוך וכן תלמיד הרשב"א (בפסחים ק"ט), וכ"ד הרא"ה שהובא באהל מועד, וכ"ד הריטב"א בפירוש סדר ההגדה שהביא את דברי הגאונים וכתב אבל אין הלכה מחוורת כן, ואלו היה כן היה ראוי לומר בפה"ג קודם ברכת אשר גאלנו, שבכ"מ דהוי ברכת בפה"ג אי הוי הוי ברישא חוץ מבהמ"ז וכו' וכן מנהג רבותי וכן עיקר עכת"ד. וכ"כ בחולין (פ"ז ע"א) ושכ"ד ב' רבותיו [הרשב"א והרא"ה] עי"ש.

ולענין הלכה. הב"י בסי' תע"ד כתב שהמנהג הוא כרשב"א והרא"ש וסיעתם שמברכים רק על ראשון ושלישי. ובאמת מצאנו להם חברים רבים כנ"ל והם בתראי ובפרט דקי"ל סב"ל. ודעת הרמ"א כדעת רוב הגאונים והראשונים לברך על כל כוס וכוס.

אולם נראה שכיון שדעת רבים מהראשונים שמברכים גם ברכה אחרונה על כוס ראשונה ושלישית [מעל עשרה ראשונים], וכן יש דס"ל כן גם בכוס השניה [ארבעה ראשונים והרמב"ם מכללם] יש לחוש להם ולא לשתות רביעית באף אחד מהכוסות לבד מהכוס הרביעי, אלא ישתה רוב הכוס ולא יתחייב בברכת על הגפן כלל, וכבר כתבנו לעיל שדעת רוב הראשונים דרוב רביעית זהו דין לכתחלה ולא דיעבד ואין בזה כל חשש, ואף למיעוט הראשונים דס"ל שהוא דיעבד מ"מ כיון שיוצא בזה יד"ח עדיף טפי מאשר להפסיד ברכה אחרונה לדעת חלק גדול מהראשונים.

ובכום הראשונה ישנה גם את סברת מהר"ח או"ז של שיעור עיכול שעובר בד"כ עכ"פ משתיית הכוס הראשון עד סוף הסדר, ובזה בודאי שיש לחוש שלא לשתות רביעית אלא ישתה רוב רביעית ושפיר דמי. ומה שדנו חלק מהאחרונים מדין קידוש במקום סעודה שצריך לשתות רביעית כיון שלא סועדים מיד - עי' בשו"ת חזו"ע (סי' י"א) שהאריך בדברי האחרונים שאין לחוש בזה מעיקר הדין. ויש להוסיף עוד שמהר"י אבוהב בפירושו לטור (סי' רצ"ג) הב"ד הרשב"א (ברכות כ"ז ע"ב) שכתב בשם רה"ג שמי שמקדש בע"ש לפני הלילה יכול לאכול בלילה על סמך הקידוש שעשה ביום עי"ש, וכתב מהר"י אבוהב נראה מזה שלא היו אוכלים מיד כשהיו מקדשין שאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה אולי זה הקידוש היה במקום שהיו אוכלין אלא שלא היתה האכילה סמוכה לקידוש ע"כ, ומבואר דס"ל למהר"י אבוהב בפשיטות שא"צ 'בשעת' סעודה אלא 'במקום' סעודה ודייק

כן מדברי רה״ג והרשב״א, וא״כ חזי לאיצטרופי כעוד סניף שא״צ לחוש משום קידוש ׳בשעת׳ סעודה.

ועל כן נראה למעשה שעדיף טפי לשתות רוב כוס דהיינו פחות מרביעית[ב] בג׳ כוסות הראשונים, ורק בכוס הרביעית לשתות כל הכוס ולברך ברכה אחרונה.

ברכה ראשונה על כל כוס וכוס או רק על ראשונה ושלישית

לפי האמור שדעת רוב הראשונים שצריך לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס לכאורה היינו צריכים לחוש להם ולכוין בברכת הקידוש לפטור רק את הכוס הראשונה ולא את השניה וכן בכל כוס וכוס עפ״י כללו של הב״י בסי׳ קע״ד ס״ד שמוטב לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להסתלק מן הספק מאשר לבטל ברכה הצריכה והאריכו בזה האחרונים בכמה דוכתי, ולכאורה גם גם עדיף לעשות כן. וקושיא זו יש להקשות בעוד מקומות כגון ברכה על תפילין של ראש שמנהגנו שאין מברכים והרי אפשר היה להתנות כמ״ש הבה״ל בסי׳ כ״ה ס״ה בשם הגרע״א עי״ש. וכמו כן בענין תפילין בחוה״מ כתב המ״ב בסי׳ ל״א שאם מתנה שאם יש מצוה להניח מכוין לשם מצוה ואם לא מכוין לשם רצועות בעלמא יוצא יד״ח אליבא דכו״ע עי״ש, ולכאורה למה אנו לא עושים כן.

ונראה שהביאור בזה הוא כמ״ש הבה״ל בסי׳ כ״ה ס״ה שלא ירגיל האדם את עצמו לפקפק אחר מנהגן של ישראל שנתייסד ע״פ שיטות הרבה מהראשונים עי״ש, וא״כ אתי שפיר בכל המקומות הנ״ל שכיון שהמנהג הוקבע לדידן מזמן הראשונים בצורה ברורה שאין מברכים על תפילין של ראש ושאין מניחים תפלין בחוה״מ - אם באנו לברך או להניח בתנאי - עקרנו את המנהג הקדום ופקפקנו במנהגן של ישראל וזה לא עושים, וכן לגבי ברכת ד׳ כוסות כיון שכתב הב״י שהמנהג הוא שאין מברכים אלא על כוס ראשונה ושלישית והוא כדעת רבני ספרד האחרונים הרשב״א והרא״ש והרא״ה והריטב״א אין לנו לשנות המנהג ולעשות תנאים וכדומה, ורק במקומות שאין מנהג ברור כמו בנידון הב״י בסי׳ קע״ד לגבי הבדלה ושתיית יין בסעודה שאין שם מנהג ברור בזה עדיף לעשות תנאי ולהסתלק מן הספק, כ״נ לי בזה.

סיכום

הדרך המובחרת לשתיית ד׳ כוסות היא לקחת כוס המכילה כ90 סמ״ק לערך ולשתות את רובה דהיינו בין 40 ל70 סמ״ק ולהקפיד שלא לשתות את כולה דהיינו מעל

ב. ויקח כוס קטנה כ90 או 100 סמ״ק כדי שיוכל לשתות רובה ולא להגיע לשיעור רביעית, וא״צ לחוש לשיטת החזו״א ולקחת כוס של 150 סמ״ק ולשתות רובה כיון שאז שותה יותר מרביעית שזהו כ75 סמ״ק לדעת הגאונים, וכ78 סמ״ק לדעת הרמב״ם - עי׳ מה שכתבתי בח״ב סי׳ צ״ב.
ובלא״ה א״א לצמצם ובודאי יעבור את שיעור הרביעית לדעת הגאונים והרמב״ם שכמותם אנו נוקטים מעיקר הדין, ובפרט שכאן החומרא של השיעור הגדול באה לידי קולא של ביטול ברכה אחרונה לדעת רבים מהפוסקים.

75 סמ"ק כיון שנכנס לביטול ברכה אחרונה לדעת רבים מהראשונים, ורק בכוס הרביעית ישתה את כולה ויברך ברכה אחרונה.

עו. השיעור המובחר לאכילת הכרפס

פורסם בירחון 'האוצר' ניסן תשע"ט.

האם יש לאכול כזית מן הכרפס

הב"י ואחרונים נוספים הביאו בסי' תע"ג את דעת הרמב"ם בפ"ח מהלכות חו"מ ה"ב, דסבירא ליה שצריך לאכול כזית מהירקות שאוכלים לאחר 'ורחץ' [שהוא הכרפס למנהגנו]. וכתבו שכל המחברים חלקו עליו, ומהם **הגמ"י**, **רשב"א**, **רא"ש** ו**מהרי"ל** עי"ש. ובאמת שיש להוסיף שכ"ד **הרוקח** בסי' רפ"ג, שכתב ואם לא אכל מן הירק כזית א"צ לברך אחריו ברכת אחרונה ע"כ. ומבואר שאינו חובה[א]. וכ"כ שה"ל בסי' ריי"ח בשם **ר' בנימין** אחיו בשם ר"י, שאם אכל כזית צריך לברך אחריו ברכה אחרונה עי"ש [ובדעת ר"י עי' לקמן], ומבואר שאינו חובה. וכ"כ **ר' יונה** בסדר פסח כנ"ל, שאם אכל כזית מברך ברכה אחרונה ואם לא לא עי"ש. וכ"ד **תלמיד הרשב"א** בפירושו לפסחים קי"ד וז"ל: "ועוד כתבו קצת המפרשים דכיון דמשום היכר תינוקות בעלמא הוא א"צ אכילת כזית" ע"כ. ובשיטת רבו הרשב"א אמרה. וכ"כ **בספר הפרדס** לתלמיד הרשב"א בסדר הפסח עי"ש, וכ"ד **הריטב"א** בסדר ההגדה וז"ל: "ונחלקו הראשונים י"א שחייב לאכול כאו"א ממנו כזית כמו המרור והמצה וי"א שיוצא בכל שהוא שאינו אלא לזכר בעלמא וכ"ד רש"י. ונראין דבריהם תדע שאין מברכין עליו ברכת המצוות וציונו לאכול ירקות מרים אלא ברכת הנהנין בלבד" וכו' עי"ש. ומש"כ שכן פרש"י כוונתו לפירוש **המיוחס לרש"י** על ההגדה של פסח בפסקת מצה זו שאנו אוכלים וכו' שכתב שם: "וכשיאכל מצה ומרור צריך שיאכל כזית מכל אחד וכו' אבל מן הירקות כגון כרפסא אינו צריך לאכול כזית ואינן באים אלא לפטור את המרור מב' ברכות וכו'" עי"ש. וכ"כ **בספר מצוות זמניות** הלכות פסח שער ד', שאוכל השיעור שירצה כיון שהוא רק לעורר התינוקות עי"ש. וכ"כ **ר"פ** בהגהת סמ"ק סי' ר"כ, וז"ל: "מיהו טוב שלא יאכל מן הירקות כזית כדי שלא יברך בורא נפשות רבות" עי"ש. וזה כדכתב מהרי"ל מכח הספק.

אולם, נראה שדעת רוב הראשונים כדעת <u>הרמב"ם</u>, ולא כמו שחשבו האחרונים; הנה ב<u>סידור רס"ג</u> (עמ' קל"ו) כתב ש"מברכים בורא פרי האדמה וכו' ויברך אחריו בורא נפשות רבות" ע"כ. וכ"ה <u>בסידור ר"ש ב"ר נתן</u> (עמ' פ"ד). ומבואר מדבריהם בפשיטות שאוכלים כזית. וכ"ה <u>במחזור</u> ויטרי (סי' ס'): "ומסתברא שצריך לברך אחריו בנ"ר וכו' ופוק חזי מאי עמא דבר <u>והר' משולם</u> כמו כן מצריך ברכה אחרונה בסדרו" עי"ש [ומדלא כתבו 'אם' אכל כזית מברך, וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל, נראה פשוט בדעתם

א. אע"פ שבדרשת הרוקח לפסח, מהדורת ש' עמנואל, עמ' 97 איתא: "למה כזית ירקות קודם לכל" וכו' - נראה דלאו דוקא כזית נקט אלא שלפי דבריו אין הקפדה לאכול כזית או פחות ואולי הרגילות שאוכלים יותר מכזית לכן נקט כן, אבל בספרו מפורש שאין חובה לאכול כזית.

דס״ל דאוכלים כזית, וכן בשאר הראשונים דלקמן שנביא נראה כן]. ובספר הפרדס לתלמיד **רש״י** (מהדורת ערענרייך עמ׳ מ״ט, וכ״ה בשאר ספרי דבי רש״י) כתב להדיא ומאכיל לכאו״א כזית. וכ״ד **ראב״ן** (דף קס״ו ע״א), וז״ל: ״ומברך בפה״א וכו׳ ואכיל ליה ויהיב לכל אחד כזית״ עי״ש. וכ״ד נכדו **ראבי״ה** (סי׳ תקכ״ה, עמ׳ 157 במהדורת אפטוביצר) שאוכל כזית מהירקות. וכ״ה בסדר **המרדכי** שציין הב״ח בסי׳ תע״ג. וכן דן **ר׳ מנוח** בג׳ מקומות בפירושו לרמב״ם (פ״ח ה״ב, ה״ח והי״ב) בענין ברכה אחרונה על הירקות אם מברכים או לא עי״ש, ומבואר בפשיטות שמסכים לרמב״ם שצריך לאכול כזית. וכן כתב בפירוש **ר׳ אליהו מלונדריש** לברכות בסדר ההגדה (עמ׳ ק״נ): ״ובירקות א״צ כזית שאינו אלא להיכרא בעלמא וכו׳ ונ״ל כספרדי [פי׳ הרמב״ם] דמצריך כזית לכל אחד אף בשאר ירקות״ ע״כ. וכן דעת **הראב״ד** שהובא בתמ״ד (סי׳ ל״א) וכן הביאו שא״ר משמו, שכתב שאין מברכים בורא נפשות על הירקות עי״ש, ומבואר דפשיטא ליה שאוכלים כזית. וכן **המנהיג** בסדר הפסח כתב שאחרי הירקות מברכים בורא נפשות עי״ש. **ובספר המנהגות** (עמ׳ 38) כתב שלא מברך לאחריו בורא נפשות וכו׳ עי״ש. וכן **הריבב״ן** (דף קי״ד) כתב שאין מברכים על הירקות בנ״ר עי״ש. וכן מצינו גם לכמה מתלמידי הרשב״א שכתבו להדיא שצריך לאכול כזית: כ״כ **בספר השלחן**: ״ואוכל כאו״א כזית לא פחות״ עי״ש. וכ״כ **האהל מועד**: ״ואוכל כאו״א כזית ואינו מברך אחריו״ וכו׳ עי״ש. וכן **החינוך** (מצוה כ״א) כתב: ״ומברך עליו בפה״א לפניו, ולאחריו אינו מברך בנ״ר״ וכו׳ עי״ש, ומסתימת דבריו נראה שאוכלים כזית. וכ״כ **האבודרהם** שאוכלים כזית מהירקות עי״ש.

והנה, הראשונים הנ״ל לא כתבו מניין להם שצריך לאכול כזית, וכמו שהקשו הרשב״א והרא״ש וסיעתם. אולם, מצאנו **להרשב״ץ** בספרו יבין שמועה שהאריך בזה והביא את מחלוקת הרמב״ם והרשב״א, וכתב: ״ואני אומר דכיון שצריך נט״י דבעי כזית כדין אוכל פת שצריך נט״י דלא מסתבר דבפחות מכזית אע״פ שמברך עליו המוציא ליבעי נט״י כיון שאינו אלא משום סרך תרומה״ וכו׳ עי״ש, ומבואר מדבריו שהמקור לזה שצריך כזית הוא מזה שמצאנו שחז״ל הצריכו נט״י, ופשיטא ליה שאין צריך נטילה לפחות מכזית וזה ראיה שצריך כזית, אע״פ שעדיין לא כתב מה הסיבה שהצריכו כזית, ואפשר שאכילה מועטת פחותה מכזית שאינה מצריכה נטילה לא חשיבה שינוי כ״כ, ורק אם עושים נטילה והילד חושב שמתכוננים לאכילה ולבסוף אוכלים טיבולו במשקה חשיב שינוי שהילד ישאל.

וכ״ד ר״ש מפלייזא בפירוש הפיוט של רבי יוסף טוב עלם (או״ז סי׳ רנ״ו) שכתב: ״ואחר ירקות [אין] מברך בנ״ר דהם באות קודם סעודה ומיפטר מברכה שלאחריו ולא כדברי הפייט שבאות לפטור המרור וכו׳ וכ״ש שאין להשהותה עד אחר המרור מאחר שירק אכילה מועטת היא ושהייה מרובה אין לאחרה וכו׳ וגם אין טוב לברך ברכה שלאחריה אחר המוציא וכו׳״ עי״ש. והנה מש״כ בסוגריים [אין] - הוא הוספת המדפיסים, שבאמת נראה סתירה בין הרישא לסיפא דאם גרסינן מברך בנ״ר מאי ומיפטר מברכה שלאחריו, אולם האמת היא שטעות הוא וצריך להוסיף מילת [ולא] מיפטר מברכה שלאחריו וכו׳, והוא דעתו שכן צריך לברך בנ״ר וכמו שמוכח כל הענין. וכבר עמד בזה

מרן הגרע״י זצ״ל בשו״ת חזו״ע חלק א׳ סי׳ י״ח עי״ש. ועכ״פ גם מדבריו מבואר דפשיטא ליה שאוכלים כזית.

ובדעת ר״י. הטור הביא מחלוקת ר״י ורשב״ם, שלר״י מברך ברכה אחרונה ולרשב״ם אין מברך. והב״ח ועוד אחרונים כתבו שלא נמצא כן במחברים. אולם, מקורו הוא מדברי ר״פ בהגהת סמ״ק (מצוה ר״כ) שהביא את מחלוקת רשב״ם ור״י למה לא מברכים על המרור, וכתב ויש נפקותא בין שני הפירושים הללו, שלפי הרשב״ם אין מברכים בנ״ר אחרי הירקות וכו׳ ולפי הפירוש השני צריך לברך עי״ש. ובאמת שמפורש כן בתוס׳ ר״י שירליאון בברכות (מ״א ע״ב) באורך, שדעת ר״י שצריך לברך בנ״ר לאחר הירקות עי״ש. וכ״כ שה״ל בשם ר׳ בנימין בשם ר״י [ודברי הסמ״ג עשה מ״א בשם הר״י, שאין מברכים על הירקות, צ״ע]. אלא שדעת ר״י גופיה, שהובא בתוס׳ בברכות ל״ט ע״א, שברכת בנ״ר לא צריכה שיעור ובכל שהוא מברכינן, ולכן אין מדבריו ראיה אם צריך כזית או לא. והשה״ל שהביא את דבריו כתב שאם אכל כזית צריך לברך - זו הוספה שלו אליבא דשאר הראשונים, דפליגי אר״י ומצרכי שיעור גם בברכת בנ״ר.

ובדעת מהר״ם. הנה הגמ״י סיים: ״ומהר״ם כתב והורה שא״צ כזית בטיבול זה ואם אכל כזית יברך אחר כך ואע״פ שיש שכתב לאכול כזית״ ע״כ. אולם, למעשה <u>מהר״ם</u> עצמו נהג לאכול כזית ולברך אחריו, וכמו שהעידו ב׳ מתלמידיו: התשב״ץ בסי׳ צ״ט כתב ולאחר אכילת ירקות מברך [מהר״ם] ברכה אחרונה בנ״ר וכו׳, ומבואר שכך היה נוהג. וכן מהר״ח או״ז בסי׳ רי״ג כתב ואני ראיתי את מורי רבינו מאיר זצוק״ל שברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות וכו׳ עי״ש. ומבואר שכך היה מנהגו. ובספר על הכל סוסי׳ ט׳ כתב בשם מהר״ם גם אמת הוא דמברכים אחר אכילת ירקות של טיבול ראשון בנ״ר ע״כ. ואם כי אפשר לומר דמיירי אם אכל כזית, אך אין חובה לעשות כן, מ״מ חזינן שמנהגו של מהר״ם היה לאכול כזית ולברך בנ״ר.

וא״כ חזינן לרובא דרובתא מהגאונים ומהראשונים דס״ל שצריך לאכול כזית ולא כמו שחשבו האחרונים שסברת הרמב״ם דחויה ומיעוט היא, דאדרבה היא הדעה הרווחת בראשונים וכנ״ל.

האם צריך לברך בנ״ר אחר אכילת הכרפס

אכן, יש לברר דעות הראשונים אם צריך לברך בנ״ר לאחר אכילת כזית מן הכרפס או לא:

הנה בראשונים שהעתקנו לעיל מבואר שדעת הרמ״ג, **ר״ש בר נתן**, רוקח, ר׳ יונה, **מהר״ם**, שה״ל בשם **ר׳ בנימין**, **מחזור ויטרי**, **ר׳ משולם**, **המנהיג**, **ר״ש מפלייזא** ו**מהר״ח או״ז** ס״ל שיש לברך לאחר אכילת הירקות אם אכל כזית. ויש להוסיף שכ״ד **הרמב״ם** בתשובה (בלאו, סי׳ שי״ב) שנשאל אם מברכים בסוף אחר אכילת הירק או לא יברך עד שיגמור ההגדה ויברך על המרור באחרונה. והשיב: ״יברך אחריו לפי שההגדה מפסקת, וכשיאכל

המרור יברך תחלה כך ואח"כ יחזור ויברך לבסוף ע"כ. וכ"ד **תוס'** בפסחים ק"ג ע"ב ד"ה רב אשי עי"ש.

אולם, לעומתם מצאנו ראשונים רבים דס"ל שא"צ לברך בנ"ר על אכילת הירקות: כבר הבאנו לעיל את דברי **רש"י** בסדר פסח שצריך לאכול כזית כאו"א, וכן עולה מדברי רש"י, שהובאו בספרי דבי רש"י ומהם במחזור ויטרי סי' ס"ז, שהירקות באים לפטור את המרור מברכת בפה"א עי"ש, ומבואר דס"ל שאוכלים כזית ולא מברכים ברכה אחרונה. וגם **ר' מנוח** שהבאנו לעיל ס"ל בפשיטות כדעת הרמב"ם שאוכלים כזית ואעפ"כ האריך להסכים לדעת הראב"ד שאין מברכים אחריו בנ"ר, דברכת הכרפס פוטרת ברכת המרור וההגדה והלל לא הוו הפסק עי"ש. **והרשב"ץ** ביבין שמועה הנ"ל כתב סברא מחודשת מדוע אע"פ שאוכלים כזית אין מברכים אחריו בנ"ר וז"ל: "שכיון שאוכלין אותו אחר קידוש הוי דברים הבאים בתוך הסעודה שמברך לפניהם ואינו מברך לאחריהם וברכת המרור ג"כ כיון שלא בירך על הירקות בורא נפשות לא הפסיק בין אכילת ירקות לאכילת מרור וא"צ לברך בפה"א כאלו אכלן יחד" ע"כ. וכן **האבודרהם** אע"פ שכתב שאוכלים כזית מהירקות כתב שאין מברכים עליהם בנ"ר לפי שאין ההגדה הפסק וגם אחר המרור אין לברך לפי שחובת אכילתו עם המצה והוי כבא מחמת הסעודה עי"ש.

עוד מצאנו לרבים מהראשונים שכתבו שא"צ לברך נפשות לאחר אכילת הירקות, ומהם **ראב"ד**, **בעה"ט**, **ספר המנהגות**, **ריבב"ן** ו**ורא"ש**. ומבואר מדבריהם שאע"פ שאכל כזית יהיה הדין כן, מכיוון שברכת הירקות פוטרת את ברכת המרור ואין ההגדה הפסק. עוד מצאנו לראשונים רבים שכתבו שהטעם שאין מברכים על המרור הוא משום שברכת הירקות פטרוהו, ומהם **הר"י טוב עלם** בפיוט (והובא בתוס' קט"ו ע"א ד"ה והדר אכיל), **הרשב"ם** בדף קי"ד ע"ב, **המאירי** בדף קי"ד ע"א, **הריצ"ג**, וכ"כ **הריטב"א** בהלכות ברכות וכן בפירוש סדר ההגדה וכן ר"א **אלאשבילי** בברכות מ"א ע"ב ב' טעמים- אחד שהמצה פוטרת ואחד שהירקות פוטרים. וא"כ לדבריהם גם אם אכל כזית א"צ לברך ברכה אחרונה, מדלא כתבו שיש להיזהר שלא לאכול כזית. וגם **ר"פ** בהגהתו לסמ"ק הנ"ל, לאחר שהביא את מחלוקת הרשב"ם עם הר"י, כתב: ונשמע בשם גאון אחד כי בכל ספק ברכות כזה טוב למנע מלברך שלא יחשב ברכה לבטלה ע"כ.

הא קמן שנחלקו הראשונים מערכה לקראת מערכה אם מברכים בנ"ר על אכילת הירקות או לא.

ולענין הלכה. הנה הב"י הביא את דברי מהרי"ל שכתב שהרמב"ם הוא יחידאה וכו' ואין לאכול כזית בכדי שלא להיכנס לספק ברכה אחרונה. ובסי' תפ"ו האריך הב"י יותר והעלה גם כנ"ל עי"ש, וכ"פ בשו"ע בסי' תע"ג סעיף ו' והנה גם ר"פ בהגהות סמ"ק הנ"ל כתב כן וז"ל: "מיהו טוב שלא יאכל מן הירקות כזית כדי שלא יברך בנ"ר וגם יפטור מרור מבורא פרי האדמה כי כן יסד רבינו יוסף טוב עלם" וכו' עי"ש. ולפי האמור לעיל יש לדון, דהנה ר"פ ומהרי"ל והב"י לא ידעו שרוב הראשונים ס"ל שצריך לאכול כזית, דהא מהרי"ל כתב שהרמב"ם יחידאה ומחו לה וכו'. וכן הב"י לא הביא עוד ראשונים

כרמב״ם ואדרבה הביא שהרשב״א והרא״ש והגמ״י ומהרי״ל לא ס״ל כן. וכן ר״פ הביא רק את מחלוקת הרשב״ם והר״י, וע״כ ס״ל שעדיף לאכול פחות מכזית ולצאת ידי סברת רוב הפוסקים הנ״ל מאשר לאכול כזית לחוש לדעה יחידאה ולהיכנס לספק ביטול ברכה אחרונה. אולם, לפי מה שהבאנו אם יאכל פחות מכזית לא יצא ידי תקנת חכמים לדעת רוב הראשונים, וא״כ נראה שיש לאכול כזית מהירקות ולא לברך בנ״ר כלל ולסמוך על רבים מהראשונים דס״ל שא״צ לברך אף שאכל כזית. וכפי שנהג הגר״א למעשה מדעתו הרחבה כמבואר במעשה רב (אות קצ״א) שאוכל כזית ואינו מברך ברכה אחרונה עי״ש, ולפי האמור כן נראה עפ״י דברי הראשונים וכנ״ל.

ומצאתי בס״ד שכן העיד על המנהג מהר״ם אלאשקר בפירושו לטור הנקרא גאון יעקב בכת״י בסי׳ תע״ב וז״ל עוד נראה מדברי הר״ם במז״ל שאין צריך לברך אחריהן. וכ״כ הרשב״ם והרשב״א ז״ל והרא״ש ז״ל, וכן היו נוהגין בספרד ובארץ המערב ע״כ.

ויש להוסיף עוד שדעת כמה ראשונים שברכת בנ״ר רשות היא ואינה חובה: בספר הפרדס לתלמיד רש״י (עמ׳ קע״ז) כתב שפירות שאינם מז׳ המינים מברכים עליהם בנ״ר וחובה לית בה אלא ר״ט הוא דמברך אמיא ב״נ וכן נהיגי לברך אכולהו מיני דלא כתיבי בקרא לשבח ולהודות על הנייתו ושביעתו וכל דמדכר ליה בהלכה לאו משום דקבע לה חובה אלא לטפויי שבחא ע״כ. [והרוקח בסי׳ שמ״ב העתיק קטע זה מרש״י מספר הפרדס בסתמא עי״ש, אולם נראה שזה גיליון כמו שמצויין שם בתחלת הסימן, דלעיל בסי׳ שמ״א נראה מדברי הרוקח שהוא חובה עי״ש]. וכ״כ בהמשך שם: ״הכוסס את האורז או בקליות וכו׳ ולבסוף ולא כלום ואי בעי לימא בנ״ר כמיא בעלמא הואיל ולית ליה ברכה קבועה דאורייתא״ ע״כ. ומבואר מדבריו שאין חובה לברך בנ״ר. וכן הרא״ה בברכות (ל״ה ע״א) כתב דשאר מינין לאחריו ולא כלום ואפילו למ״ד דשאר מינין מברכין לאחריה בנ״ר רשות הוא כדמוכח בגמ׳ לקמן עי״ש, והעתיקו ר״א אלאשבילי שם כדרכו. וכ״כ אהל מועד ברכות דרך א׳ בשם הרא״ה. וכן מבואר בתנדב״א זוטא פ״ב וז״ל: ״אמרתי לו על שבעת המינים כמה אתה מברך ואמר לי שתים ברכה לפניהם וברכה לאחריהם ואמרתי לו על שאר המינים כמה אתה מברך ואמר לי ברכה אחת [כ״ה גם בכתה״י, ודלא כמו שהגיה הזיקוקין דנורא] חוץ מבהמ״ז שהם שלשה ועם ברכת הטוב והמטיב הם ארבעה״ עי״ש, ומפורש שעל שאר המינים מברכים רק ברכה אחת ולא לאחריהם. ולפ״ז אין כ״כ חשש אם לא נברך ברכה אחרונה, שהרי לדעת רבים מהראשונים א״צ כאן ברכה אחרונה, ולדעת הראשונים הנ״ל אף אם צריך - זה בגדר רשות ולא חובה. ולכן עדיף לאכול כזית ולא לברך ברכה אחרונה מאשר לאכול פחות מכזית ולא לצאת ידי תקנת חכמים לדעת רוב הראשונים.

ויש להוסיף עוד טעם לאכילת כזית כרפס, והוא שכבר התקשו האחרונים בפסק השו״ע שאוכלים פחות מכזית - אמאי נוטלים ידים לטיבולו במשקה, והרי השו״ע בסי׳ קנ״ח ס״ג ס״ל שאין נטילה לפת פחות מכזית ואיך יהיה טיבולו במשקה חמור מפת, והאריך בזה הרחיד״א בשו״ת חיים שאל (ח״ב סי׳ ל״ח אות ע״ו) ובסוף דבריו העלה ליישב דכיון

דבש"ס הצריכו נטילה בטבול ראשון - הגם דעתה מחמת המחלוקת שנחלקו הפוסקים אם יברך בנ"ר התקינו שיאכל פחות מכזית וכו' - לא רצה מרן לעקור הנטילה בטבול ראשון כיון דהוקבעה בכל ישראל עי"ש. והרואה יראה שגם תירוץ זה דחוק טובא שאנו עושים דבר שאין צורך לעשותו, ולפי מה שהעלנו שיש לאכול כזית כרפס - אתי שפיר למה נוטלים ידים.

ונראה שיש עצה לצאת גם ידי ר"פ בהגהת סמ"ק, מהרי"ל והשו"ע שפסקו לאכול פחות מכזית, דהנה בשיעור הכזית יש מחלוקת גדולה כנודע, ודעת ר"פ בתוספותיו לעירובין פ' ומהרי"ל בהלכות פסח והשו"ע בסי' תפ"ו שהכזית הוא כחצי ביצה, אולם דעת רוב הראשונים שהכזית קטן בהרבה, והוא כשיעור זית של ימינו לערך, והאריך בזה הרב חיים פינחס בניש בסוף ספרו הנפלא מדות ושעורי תורה, והעלה ששיעור זית אגורי הוא כ8 סמ"ק עי"ש [וכן האריכו בזה עוד כמה ת"ח בדורנו, אלא שיש שהקטינו מעט ויש שהגדילו מעט]. וא"כ אפשר לאכול בין 8 סמ"ק ל20 סמ"ק לערך [דהא שיעור חצי ביצה בלי קליפתה לפי השיעור המדויק הוא 22.5 סמ"ק, כפי שהאריך בספר מדות ושיעורי תורה], שבזה יש שיעור כזית לפי האמת אבל לא עוברים על דברי השו"ע, מכיוון שלפי דעתו אין זה שיעור כזית.

סיכום

השיעור המובחר לאכילת הכרפס הוא בין 8 סמ"ק ל20 סמ"ק שהוא כזית לדעת רוב הראשונים והעושה כן קיים בזה תקנת חכמים ליטול ידיו ולאכול ירק קודם ההגדה, ולא יברך אחריו ברכה אחרונה.

עז. לחם משנה בליל הסדר - על שתי מצות שלמות או על מצה ומחצה

פורסם בירחון 'האוצר' ניסן תש"פ, וכאן בהרחבה ובשינוי על פי מאמרו של הרב דוד אריה הילדסהיים בירחון 'האוצר' ניסן תשפ"א, ועל פי המו"מ שהיה בינינו בגליון הנ"ל.

בגמ' בברכות דף ל"ט ע"ב: "אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע, מ"ט לחם עוני כתיב".

ונחלקו הגאונים והראשונים האם רב פפא דיבר על ברכת המוציא, שאע"פ שבשאר שבתות וי"ט יש לבצוע על ב' לחמים שלמים - בפסח אין צורך, משום לחם עוני, או שברכת המוציא עושים גם בפסח על ב' לחמים שלמים, ורב פפא דיבר על ברכת על אכילת מצה, שמשום לחם עוני צריך שתהיה פרוסה בין ב' השלמים.

הראשונים שסוברים שצריך לברך ברכת המוציא על ב' מצות שלמות

רע"ג בסידורו כתב בזה"ל: "ונוטל שתי ככרות ופרוסה ומניחה בתוך שלימה ובוצע משתי ככרות, ומברך קודם המוציא לחם מן הארץ ואינו אוכל, וחוזר ונוטל הפרוסה כשהיא בתוך שלימה ובוצע כמו שאחז"ל אמר רב פפא הכל מודים לענין פסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, מה טעם לחם עני כתיב ביה, ומברך וצונו לאכל מצה" עי"ש. ומפורש בדבריו שבברכת המוציא צריך לחם משנה, ככל יו"ט, ודברי ר"פ אמורים רק על ברכת לאכול מצה. וכ"ד הריצ"ג בעמ' ק"ג, שלאחר שהאריך בהבאת דברי הגאונים סיים: "ומה שנהגו להביא ב' ככרות שלימות שלא לשנות מנהג ימים טובים" עי"ש.

וכ"ד רבני אשכנז. ז"ל ראבי"ן בחלק השו"ת סי' מ"א: "נשאלתי למה נהגו לעשות ג' מצות למצות, והשבתי לו לפי שצריך לבצוע אחת לב', חציה לאפיקומן והחציה לתת בין ב' השלימות כדי לבצוע על הפרוסה לקיים לחם עוני וכו', ושתי השלימות לקיים לחם משנה דחייב אדם לבצוע על ב' ככרות בשבתות וי"ט עי"ש. וכ"ד ראבי"ה בסי' תקכ"ה עמ' 161 [מהדורת רא"א] וז"ל: "ובברכות אמרינן הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מפני שדרכו של עני בפרוסה. ויש גאונים מפרשים דאדלעיל קאי, דאף על גב שבשבת בעי לחם משנה - פסח הבא בשבת מצותו לפרוס אחד מן השנים, ויש גאונים מפרשים דאיום טוב קאי, אבל כשבא בשבת בעינן שתי שלימות מלבד הפרוסה. ואני אומר שאין חילוק, דביום טוב נמי תניא ששת ימים תלקטהו וכו'" עי"ש, הרי שהצריך ב' שלמות גם בליל פסח. וכ"ד הרקח בסי' רפ"ג וז"ל: "כשעושה המוציא אוחז בידו ב' המצות שחייב לבצוע בשבתות ובימים טובים על ב' ככרות שלימות וכו', ומה שמברך על הבצועה על אכילת מצה מפני שדרכו של עני בפרוסה ובפ' כיצד מברכין אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניחין פרוסה בתוך שלימה ובוצע" עי"ש [וכ"כ גם בדרשתו לפסח]. וכ"כ האו"י

בסי' רנ"ב ושכן המנהג עי"ש. וכ"ד מהר"ם כמובא בתשב"ץ סי' צ"ט, שהביא את דברי הרמב"ם דסגי בב' מצות דמה דרכו של עני בפרוסה כל ימות השנה והיינו המוציא, וסיים ומיהו מנהג שלנו לעשות ג' מצות עי"ש.

וכ"ד רבני צרפת. כ"ד הרשב"ם בפסחים קט"ז ע"א וז"ל: "ושתי שלימות מייתינן משום המוציא דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות ובוצע מאחת מהשלימות" ע"כ. וכ"ד תוס' שם והרא"ש בסי' ל', וכ"ד הסמ"ג מ"ע מ"א ושכ"ד מורו ר"י שירליאון [בתוספותיו לברכות ל"ט ע"ב], וכ"ד תור"פ בפסחים קי"ד ע"א באורך עי"ש, וכ"ד הר"ש מפלייזא בפירוש פיוט אלוהי הרוחות באו"ז סי' רנ"ו עי"ש.

וכ"ה בתקוני הזוהר דף ק"ט ע"ב וז"ל: "ולקבל תלת טיפין אלין תקינו תלת מצות בפסח חד מצה דלעילא לברכה בה המוציא, תניינא לחם משנה, תליתאה לחם עוני בלא מלחא וכו' בגין דאיהי מצה פרוסה" וכו' עי"ש[א].

הראשונים שסוברים שצריך לברך ברכת המוציא על מצה אחת ומחצה

אולם, דעת רוב הגאונים אינה כן, אלא שמברכים רק מצה וחצי משום לחם עוני ולא על ב' שלמים. כ"ד **בה"ג** בהלכות פסח שכתב: "הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלמה וכו' והיכא דמקלע פסחא בשבתא בוצע על תרתי ופרוסה" ע"כ. וכ"ד **רב נטרונאי גאון**, המובאת בריצ"ג עמ' ק"ג, וז"ל: "וליפין רפתא דלחמא ענייא בשרירא ומברכין המוציא ועל אכילת מצה, והיכי דמקלע פסחא בלילא דשבתא בצע על תרתי ופרוסה" ע"כ. וכ"ד **רב כהן צדק** [אוה"ג ברכות עמ' 89 ובקצרה בריצ"ג שם] וז"ל: "מהו לברך בפסח על שלימה או על פרוסה. צריך לבצוע על פרוסה והיא בתוך שלימה דאמר ר"פ וכו' אלמא צריך לבצוע על שתיהם" ע"כ. ומבואר דנקיט רק שלימה ופרוסה, כפשטיה דגמ'. ובשערי תשובה סי' רפ"ז בסופה [ומיוחסת לבעל העתים, כמ"ש אלבק בהערה בספר האשכול עמ' 59 עי"ש] הביא תשובה זו וסיים: "והכי אמר רבינו שבבבל וכך נהיגנא קמיה" ע"כ. וכ"ד **מר רב יוסף** בר מר רב האיי שהובא בריצ"ג שם, שכתב: "האי דקאמרי מניח פרוסה ובוצע ואיזו מהן בוצע מברך על שתיהן ובוצע איזה שירצה" ע"כ. ומבואר שבוצע על שתים ולא על ג'. וכ"ד **הרס"ג** בסידורו עמ' קמ"ה שכתב: "ויקח בידו ככר וחצי ויברך המוציא ואם היה ליל שבת יברך על שתי ככרות וחצי" עי"ש [אע"פ שבפירושו לברכות שנדפס בסוף אוה"ג לברכות פירש כרה"ג בפירושיו שם, שאין חובה לבצוע על ככר וחצי אלא רק אם הביאו לפניו פתיתים ושלמים עי"ש - מ"מ גם רה"ג כתב שהמנהג שמביאים ככר וחצי ולכן כתב כן הרס"ג].

א. וכנראה הוא הגהה לאחד מן הראשונים, וכעין מש"כ הרמ"ז בהגהות על תיקוני הזהר דף י"ג ע"א בשם האר"י על מה שמוזכר בתיקונים לומר ועתה יגדל נא כח ה' בשעת הקדיש עי"ש. וראיה לזה דהא דעת האר"י שמברכים על מצה ומחצה - עי' לקמן. ובדפו"ר מנטובה שי"ח [וממנו בשאר הדפוסים] יש בקטע ההוא נ"א שלא נזכר ענין זה של ג' מצות בתיקונים עי"ש.

וכ"ד רה"ג למעשה, שכתב בפירושו לברכות ל"ט ע"ב [שהובא באורך באשכול עמ' 59 וכן בשא"ר בברכות בקצרה] וז"ל: "אית מאן דמפרש דהא דאמר ר"פ וכו' משום לחם עוני דלא ליבצע אתרתי כשאר שבתות וי"ט אלא ימעט משום לחם עוני וכו' ואיכא מאן דמפרש וכו' דאם כל מה שהביאו לפניו שלמים לא צריך להניח פרוסה בתוך שלמה אלא בוצע על שתי ככרות כשאר י"ט והדין פירושא טפי מקרב, מיהו מנהגא דעלמא בלילי הפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ומברכין וכו'" עי"ש, ומבואר שלמעשה נהגו כן אפילו שלדעתו אין זה חובה.

ובאוה"ג שם בשם **רב שרירא גאון** [ואלבק מייחסה לבעל העתים]: "והלכה רווחת היא בכל מקום וכו' ובליל פסח על אחת וחצי והן כמו שתי ככרות משום לחם עוני שהיא מחצית וכו'" עי"ש. ועוד בשע"ת סי' רפ"ז: "ואע"פ שפרוסה אחת מהן היינו משום לחם עני ושתי ככרות קרו להו וכן אנן תנן משמרה ופלגא תרתי משמרות הויין אוף הכא נמי שלימה ופרוסה שתי ככרות הויין וכו'" עי"ש, ומבואר דס"ל שגם בפלגא ומחצה, שהוא לחם עוני, מקיימים לחם משנה[ב].

ובחילוף מנהגים שבין בני בבל לבני א"י שהביא הטור בסי' תע"ה [וכן שא"ר] מבואר שלכו"ע בחול היו נוהגים במצה ומחצה ורק בשבת פליגי שאנשי בבל בוצעים בשבת על ב' ומחצה, **ואנשי א"י** בוצעים גם בשבת על אחד ומחצה. והאו"ז סי' רנ"ב כתב: "לא מצאנו בתלמוד שצריך לעשות ג' מצות של מצוה אלא אדרבה מוכח בירושלמי דלא בעינן כ"א שתים דאמרינן בירושלמי [ואינו לפנינו אלא זהו **ספר ירושלמי** הנודע של חכמי אשכנז[ג]] בפרק ע"פ תני איזו היא ברכת מצה מניח פרוסה ע"ג שלימה ופורס מן הפרוסה ומברך המוציא וטמיש במלחא ולא אכיל עד דמברך על ההיא אומצא דהמוציא על אכילת מצה וכו'" עי"ש. וא"כ גם בעל ספר ירושלמי ס"ל שבוצעים על מצה ומחצה בליל פסח. ובעל **ערוגת הבושם** (ח"ג עמ' 19) סמך על ירושלמי זה למעשה, וז"ל: "אע"פ שיש רמז לג' מצות מעומר - אין עושין סדר האגדה אלא על שלימה ופרוסה דאר"פ הכל מודים וכו', והכי איתא בירושלמי וכו'" עי"ש.

ומבואר מכל הנ"ל שדעת כל הגאונים, מלבד רע"ג, שמברכים על מצה ומחצה משום לחם עוני ולא על ב' מצות.

וכ"ד הראשונים חכמי ספרד וארצות המזרח; כ"ד **ר"ח** בפסחים קט"ו ע"ב, שהביא את סוגיית הגמ' בברכות ל"ט הכל מודים וכו', וכתב: "וקי"ל מפני שהוא יו"ט צריך לבצוע על שתי ככרות כשבת דכתיב ביה לקטו לחם משנה הלכך בפסח מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע" ע"כ. ומבואר שמקיים האדם לחם משנה במצה ומחצה. וכ"כ עוד בפירושו

ב. ובאוה"ג פסחים עמ' 117 הובאה תשובת רב שרירא גאון לאנשי קירואן ושם כתב רמזים להא דנוהגים לבצוע על ג' מצות עיש"ב. ואינה לרב שרירא גאון, כאשר יראה המעיין מסגנון התשובה, ועוד שסותר לדברי רה"ג הנ"ל, וכמו שכבר עמד בזה ר"א אפטוביצר בהוספות ותיקונים לראבי"ה עמ' 86 עי"ש.

ג. עי' בענין זה במאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי בירחון 'האוצר' כ"ז.

לברכות ל״ט ע״ב [כפי שנדפס בפירוש הר״ח לברכות מהדורת לב שמח, עפ״י כת״י ומחז״ו סי׳ ס׳] וז״ל: ״הכל מודים בפסח שכתוב בו לחם עוני שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע בפרוסה כמו עני שאין לו לחם שלם ובוצע בפרוסה, ודרשינן נמי לחם עוני דלא ליבצע אתרתי כשאר ימים טובים אלא ימעט מב׳ שלימים, דצריך בשבת ויום טוב שנים שלימים״ ע״כ. וכ״ד **הרי״ף** בפסחים (דף כ״ה ע״ב מדפי הרי״ף) וז״ל: ״הלכך בעינן למיבצע ביום טוב על תרתין ריפאתא שלמאתא כדמחייבין בשבת, ובפסח אתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא הילכך בצעינן אחדא ופלגא, וכד בצע מנח לה לפרוסה בגוה דשלמתא ובצע דאמר רב פפא הכל מודים וכו׳״ עי״ש[ד]. וכ״ד **הרמב״ם** הלכות חו״מ פ״ח ה״ו וז״ל: ״לוקח שני רקיקין חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה״ ע״כ,. וכ״ד **הר״ש בר נתן** בסידורו שמביאים מצה ומחצה. וכ״ד בעל **העתים**, וכמו שהבאנו לעיל. וכ״ד בעל **האשכול** [ח״א עמ׳ 59], שהביא את כל דברי רה״ג בפירושו לברכות עם הסיום שהמנהג הוא להביא מצה ומחצה. וכן מתבאר מדברי **בעה״מ** בברכות ל״ט, שכתב: ״ובפסח אפילו פרוסה של חטין ושלימה של חטין מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מן הפרוסה משום דכתיב לחם עוני וכו׳ ומברך על כזית אחד מן הפרוסה ב׳ ברכות וכו׳״ עי״ש, ומבואר שלוקח האדם רק פרוסה ומחצה.

והרמב״ן בלקוטיו לברכות ל״ט ע״ב הביא את דברי רה״ג הנ״ל, וכתב ג״כ שמסתבר שאינו חובה להביא מצה ומחצה אלא אם הביאו לו כן וכמו שצידד רה״ג, אלא שסיים כיון דמנהגא הוא - הכי עבדינן למפרס ולאקבועי מצוה בפרוסה עי״ש. ומבואר דס״ל שמביאים מצה ומחצה כמנהג רה״ג. וכן הסכימו לרי״ף ולמנהג רה״ג הנ״ל ר׳ **דוד**, **הר״ן ומהר״ם חלאוה** בפסחים קי״ד [וכתבו שלכן פורסים אותה קודם המוציא בשעת ההגדה, כדי שתמצא פרוסה כשבא לברך וממילא אתי שפיר גם לדעת רה״ג הנ״ל], **הרשב״א** בברכות ל״ט וכן בתשובה [שו״ת הרשב״א החדשות מכת״י סי׳ ל״ה] שהביא הב״י בסי׳ תע״ה, וכן **החינוך** במצוה כ״א כתב הסדר עפ״י דעת רבותיו [הרשב״א] וכתב שמביאים מצה ומחצה עי״ש. וכן ר׳ **יונה** בסדר פסח כתב כרי״ף [וכן מתבאר מדברי תר״י בברכות לדף ל״ט]. וכ״ד **הרא״ה** בברכות ל״ט, שכתב על דברי רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע: ״פי׳ כענין שבוצע על הפרוסה, ועליה מברך שתיהן המוציא ועל אכילת מצה. מאי טעמא לחם עוני כתיב ביה. פי׳ והילכך רשאי לברך על

ד. הרא״ש בפסחים פ״י ס״ל הקשה ע״ד הרי״ף וז״ל: ״ולא נראה דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל הימים טובים שלא יבצע על שתי ככרות שלימים דהא דדרשינן לחם עוני לפרוסה היינו אותו לחם שיוצא בו ידי אכילת מצה אבל המוציא פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר ימים טובים תדע דאם אין לו לחם עוני כי אם כזית ויאכל אותה באחרונה ויברך המוציא על מצה עשירה פשיטא דתרתי שלימות בעינן, וה״ה נמי אם יש לו לחם עוני לאוכלו בתחלה למה לא יברך המוציא על השלימה הלכך נהגו העם לעשות שלש מצות״ ע״כ. ולפי הר״ח הנ״ל נראה ליישב, דבאמת גם בפסח צריך לחם משנה, ולכן אם אין לו לחם עוני - באמת יברך על ב׳ לחמים בתחלה, אולם אם יש לו לחם עוני - מצוה עליו לקיים לחם משנה בלחם עוני ולא בלחם שלם, ודוק.

הפרוסה ואתיא שלמה להדור יום טוב. פי׳ ודעת רבנו האיי גאון ז״ל דדוקא בהביאו לפניו פתיתין ושלמים, לא שתהא חובה בפרוסה״ עי״ש, ומבואר שדעתו של״צ ב׳ לחמים שלמים, אלא שלדעת רה״ג אין חובה בפרוסה. וכן **הריטב״א** בהלכות סדר ההגדה האריך בזה וזת״ד: ונהגו ליטול שתי מצות שלימות ופרוסה אחת וכו׳ ולא אמרו בזה טעם מיושב וגם אינו מעיקר התלמוד כלל וכו׳ אבל כך ההלכה בלא שום ספק שמברך על מצה שלימה ופרוסה וכו׳ עיש״ב [וכ״כ עוד בקצרה במסכת שבת קי״ז ע״ב עי״ש]. וכ״כ **המ״מ** על הרמב״ם שכבר פשט המנהג כדעתו עי״ש. וכ״כ **בספר מצוות זמניות** הלכות פסח שער ד׳ ושכ״ד רוב הגאונים עי״ש.

דעות הראשונים שמביאים ג׳ מצות בקערה אולם אוחזים מצה וחצי בשעת ברכת המוציא

והנה, הראשונים הנ״ל דיברו על בציעת המצות שא״צ ב׳ שלמים, ונראה מדבריהם שגם מביאים ב׳ מצות מעיקרא, אולם מצאנו לכמה מן הראשונים שאע״פ דס״ל שמביאים לפני בעה״ב ג׳ מצות וחולקים אחת מהם לפני קריאת ההגדה - מ״מ בשעת ברכת המוציא נוטלים רק מצה ומחצה משום לחם עוני, ואת השניה משאירים לכורך.

כ״ד רש״י בספר הפרדס[ה] [עמ׳ נ״א מהדורת ערנרייך], שכתב שבוצע אחת מהג׳ מצות קודם ההגדה וכו׳ אולם בהמשך כתב ואומר המוציא על המצה השלימה העליונה ועל הפרוסה משום לחם משנה וכדרכו של עני שאין כל לחמיו שלמין עי״ש [וזה דלא כמ״ש בפירושיו לגמ׳ בפסחים קט״ז ע״א]. וכן מתבאר גם מדברי המחזור ויטרי בסדר פסח שסידר רש״י בקצרה [מהדורת אוצר הפוסקים ח״ב עמ׳ ת״י] וז״ל ונוטל ידיו ומברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה ואוכל משתיהן יחד ע״כ, ולא הזכיר שמחזיק ב׳ מצות שלימות. וכן בסדר הארוך [שם עמ׳ תי״ט] כתב ומברך המוציא על מצה השלימה העליונה ובוצע, ואינו אוכל עד שיבצע מן הפרוסה שתחתיה ומברך וכו׳ על אכילת מצה עי״ש, וכנ״ל. אע״פ ששם בעמ׳ תט״ז כתב ולפיכך מניחין שלימה תחת הבצועה לפי שמצוה לבצוע על שתי ככרות ביו״ט כבשבת עי״ש, מ״מ כשכתב את הסדר בפועל לא כתב אלא שמברך על השלימה בלחוד. ושם בעמ׳ תנ״ב מסדר פסח שסידר **ר׳ יוסף טוב עלם** כתב להדיא ויקח אחת משתי מצות השלימות ויברך עליה המוציא וכו׳ ועדיין לא יאכל ולא ידבר אלא יחזור ויברך על המצה הפרוסה אשר בין שתי השלימות וכו׳ על אכילת מצה עי״ש [וכ״ה בפיוט אלוהי הרוחות לריט״ע]. ואכן, בדקתי בכמה וכמה **סידורים והגדות כת״י מצרפת ואשכנז** והנוסח בסדר ההגדה הוא כפי המופיע בראשונים

ה. וכן במחז״ו סי׳ ס׳ הביא בתחלה שנהגו העם לעשות ג׳ מצות וכו׳, אולם לאחר מכן הביא את דברי הר״ח ורב יהודאי גאון, דסגי באחת ומחצה, וכתב והכי נמי משמע הכל מודים וכו׳ כלומר אחת מהם תהא פרוסה ולא קאמר בתוך השלימות אלא שלימה אחת ובתר מימרא דר״פ הא שמעתא דר׳ אבא דאמר חייב אדם לבצוע על ב׳ ככרות בשבת ומשמע בפסח אחת פרוסה ואחת שלימה אבל בשבת שתי ככרות שלימות ע״כ. ומבואר שהוא מסכים למעשה לדעה זו, אולם קטע זה עם עוד קטעים שם הוא רק בכתי״ל, שאינו מעיקר המחז״ו, וכפי שציינו במהדורת אוצר הפוסקים ח״ב עמ׳ תמ״א עי״ש.

הנ״ל, ונראה שכך היה המנהג הפשוט גם באשכנז ובצרפת לברך על מצה אחת שלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה, עד שחכמי צרפת ואשכנז שינו המנהג עפ״י סברתם. וא״כ ע״כ לומר שמה שכתב המחזור ויטרי במקום אחד שמביאים ג׳ משום לחם משנה - העיקר הוא שיהיה על השולחן ב׳ לחמים, אבל האחיזה בפועל היתה רק בלחם אחד. וע״ע לקמן שכן מפורש בספר השולחן.

וכן הוא מנהג פרובנס ודעת חכמי פרובנס; כ״נ דעת **הראב״ד**, שכתב בתמים דעים סי׳ ל״א: ״ותרתי ריפאתא דמצה שלמה ופרוסה אנא עבידנא לתרתי ברכות על השלמה והכי דרשינא לה בפירקא ואיכא טעמא מעליא כדכתוב בדרשה דילן״ ע״כ. ומבואר שהיה מחזיק רק מצה ופרוסה ומברך את שתי הברכות על השלמה. והמאירי בפסחים קי״ד כתב שגדולי המפרשים היו נוהגים לכרוך בשלישית והיו אומרים דרך צחות עניה זו לשוא שמרה עי״ש, ומבואר שהיה נוהג להביא ג׳ מצות. וביותר מדקאמר לשוא שמרה משמע שלא בירך עליה מדין לחם משנה, דאם באה לשם הלחם משנה מאי לשוא שמרה, דומיא דכל שבת שאין חובה לבצוע על הלחם משנה אלא על לחם אחד, וע״כ שלא בירך עליה כלל. וכן מתבאר מדברי **ספר המנהגות** שכתב וז״ל: ״יש מי ששואל למה נהגו להביא ג׳ מצות וכו׳ וסיים ויש אומרים כי המנהג שנהגו להביא שלשה משום שבת של פסח קא נהוג דאצטריך לחם משנה ולא פלוג רבנן בין חל יום ראשון בשבת ובין חל בשאר ימות החול״ עי״ש, ונראה מדבריו שבפסח דעלמא לא צריך לחם משנה, ורק משום פסח שחל בשבת נהגו להביא תמיד ג׳ מצות. וכ״ד **המאורות** בפסחים, שהביא את דברי הרי״ף וכתב: ״והאידנא נהגי לאיתויי ג׳ מצות [וכפי שהעידו שאר רבני פרובאנס] וכו׳ משום פסח דמקלע בשבת וכו׳, ועיקר מנהגא הוא שאוחז בידו המצה השלמה והמצה הפרוסה ומברך המוציא והדר מברך על אכילת מצה ובצע מתרוייהו ואכיל וכו׳״ עי״ש. ומבואר שלדעתו עיקר הדין הוא כרי״ף, אע״פ שנהגו בג׳ מצות. וכ״ד תלמידו **ר׳ מנוח**, שהעיר על דברי הרמב״ם פ״ח ה״ח: ״ומנהגנו לאחוז הרקיק השלם והפרוס בידינו ולברך המוציא ועל אכילת מצה ולבצוע משניהם כאחד ואוכל״ עי״ש. ובספר המנהיג הביא את דברי ה״ג שבוצעים על מצה ומחצה, והוסיף: ״והפי׳ היינו דאמ׳ שמניח פרוסה בתוך שלימה ולא אמר בתוך שלימות וכל דבר קטן בתוך גדול קרי בתוך״. וכ״כ **ר׳ יעקב בר׳ משה נ״ע מנרבונא** עי״ש. וכן מוכח **ב׳הלכות חמץ ומצה וסדר ליל פסח ופי׳ ההגדה לאחד מגדולי פרובאנס׳** (נדפס בהדרום חוברת ל״ה עמ׳ 32), שכתב: ״ואח״כ **נוטל המצה עם הפרוסה שתחתיה** ומברך״ וכו׳, ולעיל (עמ׳ 18 ועמ׳ 20) כתב שמביאין ג׳ מצות עי״ש. וכן מצאתי **בספר מזוקק שבעתים** [לר׳ יוסף קמחי מרבני פרובנס לפני כ650 שנה] כת״י פריס קלגסבלד 70, בפ״ז מהלכות חמץ ומצה, וז״ל וכתב הר״ם ז״ל ולוקח שני רקיקין וחולק האחד ומניח פרוסה בתוך שלמה ומברך המוציא על הפרוסה כדרכו של עני. והראב״ד ז״ל כתב[1] שלוקחין ג׳ מצות ועל הפרוסה מברך המוציא ועל השלמה אכילת מצה ועל השלישית כריכה שיעשו בכל אחת מצוה אחת, באחת המוציא וזהו בפרוסה ובשלמה אכילת מצה

1. וכ״כ האהל מועד וספר השולחן בשמו, וזה דלא כמו שכתוב לפנינו בתמים דעים.

ובשלישית כריכה. ומנהגנו לחלוק אחת מג׳ מצות קודם קריאת ההגדה. וכתב הרב בעל העטור ז״ל ומסתברא מדקאמ׳ רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מניח פרוסה בתוך שתי מצות שלמות כמנהגנו ושתי שלמות צריך כשאר ימים טובים ולפי שצריך לומ׳ הא לחמא עניא בפרוסה פורס מצה שלישית חציה לאכילת מצה וחציה למצה אחרונה, ועל כן מנהג לפרוס קודם ההגדה ומנהג להצניעה תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם על שכמם. ונהגו לברך על השלמה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה. **ומנהגנו ליקח השלמה והפרוסה ביחד ומברך כאחת המוציא ואכילת מצה על שתיהן** ונותן מכל אחת כזית לכל המסובין ואוכלין כשני זתים מאלו שני המצות ע״כ. הרי שלאחר שהביא את דברי העיטור כתב שמנהגנו ליקח השלמה והפרוסה וכו׳, ולא החזיקו את ב׳ השלמות. וכן מצאתי **בסידור כמנהג פרובנס מהמאה הט״ו** כת״י פרמה 1923 בזה״ל ונוטל המצה השלמה והפרוסה שתחתיה ומברך עליהן המוציא ועל אכילת מצה ע״כ. וכ״ה **בהגדה של פסח כמנהג פרובנס כת״י ורשה 242 משנת** 1400. **ובסידור מנהג פרובנס פירנצה איטליה** 52 **מהמאה הט״ו-ט״ז** כתוב כך: ׳ואחר כך יקח המצות ויברך על הפרוסה המוציא ועל השלמה אכילת מצה וכו׳, וירא שמים יוצא ידי שתיהן ויברך שתי הברכות כאחת זו אחר זו ואחר כך יבצע שתי המצות בבת אחת׳. הרי שמבואר ג״כ שבתחלה אחזו רק מצה אחת הפרוסה לחוד והשלמה לחוד, וירא שמים אחזו את שתיהם דהיינו השלמה והפרוסה יחד, אבל השלמה השניה לא אחזוה. וכן מתבאר עוד **מסידור פרובנס מהמאה הי״ג כת״י פריס** 636 שבתחלת ההגדה כתוב את ההלכות לכל הסדר ברציפות וז״ל ומשתי המצות השלמות אשר בסל **יקח אחת מהנה עם הפרוסה** ויברך על השלמה המוציא לחם מן הארץ ועל הפרוסה אכילת מצה ואוכל ומאכיל שתיהן בבת אחת וכו׳. ובהמשך כשהגיע לסדר מוציא מצא כתב בזה״ל ׳ויקח המצות ויברך על השלמה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה ואוכל ונותן לאנשי ביתו׳. **וא״כ נראה שמנהג פרובנס גם היה להביא ג׳ מצות ולבצוע על אחד ומחצה** ולא על ב׳ ומחצה, אע״פ שחלק מרבניהם כתבו שהטעם שמביאים ג׳ מצות זה משום לחם משנה וכנ״ל. ובספר המכתם בדף קט״ו ע״ב וז״ל: ״ונהגו העם לעשות שלשה כדי לקיים שתיהן, שיהיו לחם משנה ותהא שם פרוסה, ודייקינן לה מלישנא דגמרא דאמר מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, ולא שייך למימר בתוך אלא בין שתי שלימות״ עי״ש. וכ״כ המאירי בדף קט״ו ע״ב וז״ל: ״ועכשיו נהגו ליטול שלש לקיים לחם משנה בהמוציא ולחם עוני בפרוסה וכך כתבוה גדולי הרבנים בפירוש סוגיא זו״ [כונתו לרש״י בדף קט״ז ע״א עי״ש, אולם עי׳ לקמן דעת רש״י למעשה], אולם אין הכרח מדבריהם שאוחזים ב׳ שלמות בשעת ברכת המוציא, וכפי שראינו לעיל דעת כמה ראשונים שכתבו ׳לחם משנה׳ אבל בפועל לא אחזו ב׳ מצות.

וכן דעת חכמי איטליה ומנהגם; כ״ה **במדרש שכל טוב** בפרשת בא וז״ל: ״ונוטל מצה הפרוסה ומניחה בתוך מצה שלימה ובוצע מן הפרוסה דאמר רב פפא וכו׳, ומאי טעם מניחה בתוך שלימה לקיים ביה לחם משנה וכו׳ והא דאמרינן מה עני דרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה - כלומר לא על שתי שלימות אלא על שלימה ופרוסה, דבשאר י״ט בוצע על שתי שלימות אבל הכא הא כתיב לחם עוני - אתא קרא דא וגרעתה לפלגא חדא מינייהו״ עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הרי״ד** בפסקיו לפסחים קט״ז, שהביא את דברי רש״י

והרשב"ם שמברכים המוציא על השלמה וצריך לחם משנה, וכתב: "ואינו נ"ל וכו' אלמא במאי דפליגי כל ימות השנה בברכת המוציא מודין בפסח דבצעינן אפרוסה [פי' ולא אשלימה]" עי"ש. ונראה מדבריו דפליג על כל דברי הרשב"ם ולא ס"ל כלל שצריך ב' שלמות[1]. וכ"ד **הריא"ז** בפסחים, שכתב: ומברך המוציא על הפרוסה ועוד מברך על אכילת מצה ואוכל ואע"פ שבשאר י"ט מברך המוציא על ב' ככרות שלימות וכו' בפסח וכו' שנאמר לחם עוני עי"ש, וכדעת זקנו הרי"ד, ובתחלה כתב שמביאים ג' מצות עי"ש. וכ"ד **ריבב"**ן בפסחים כדעת הרי"ף שם. וכן **שה"ל** בסי' רי"ח כתב: "מתחלה שחוצה את המצה ומניחה בין 'השלימות', ומבואר שיש לפחות ב' שלמות חוץ ממנה, אולם בשעת הברכה כתב נוטל הבקי שתי מצות מאותם הנקראות שמורים שהם בקערה אחת שלימה ואחת פרוסה ובוצע בפרוסה וכו'" עי"ש. וכ"ה **בסידור מנהג רומא כת"י פארמה** 1793 **סרט** 13047 **משנת ה' פ"ו** ובדפוס שונצינו רמ"ו ובולוניא ש'. וכ"ה **בסדר חיבור ברכות** (במהדורה העברית עמ' 107) שכתב: "**ונוטלין מצה שניה ומניחין אותה על חצי [שבקערה]** ומברכין על אכילת מצה ואין אוכלין אותו וכו', ונוטלין מצה חציה שבקערה ומברכין על אכילת מצה ואוכלין אותה עם המוציא וכו', ונוטלין מן מצה שלישית שהיא שלימה ואוכלין ממנה וכורך אותה עם לטוקא בלא ברכה ובלא טיבול זכר למקדש". וע"ע לקמן.

וכן דעת חכמי אנגליה ומנהגם; בפירוש **ר' אליהו מלונדריש** [ירושלים תשט"ז] עמ' ק"נ והלאה הובא סדר ליל פסח לר' אליהו מלונדריש ובעמ' קנ"א כתב יביא הקערה עם ג' מצות וכו', ובעמוד קנ"ב כתב לוקח הפרוסה ואחת השלימות ומניח הפרוסה תחת השלימה ומברך על שתיהן וכו' וכ"כ הרב מפס וכו' וגריעתיה לחדא ואוקמי אפלגא, אבל לפי דברי רשב"ם נראה שצריך להביא הג' מצות וכו', לדבריו יניח הפרוסה בין שתי השלימות ומברך על השלימה העליונה ועל הבצוע עי"ש, ומבואר שהוא עצמו ס"ל כרי"ף. וכן מבואר בדברי **ר' יעקב חזן מלונדריש** בספרו עץ חיים פ"ד מהלכות פסח שכתב: "ויש בקערה ג' מצות וכו', ולוקח בעה"ב המצה הבצועה ואחת מהשלימות ומברך על שתיהם המוציא ועל אכילת מצה ובוצע משתיהם ואוכל" עי"ש. וכ"ד **ר' מנחם והר' יו"ט מיואני**, וכפי שהובא בתוס' ר"י שירליאון ברכות ל"ט ע"ב ובהגמ"י על הרמב"ם אות ו' עי"ש. וכ"ה **בסידור כמנהג אנגליה מסוף המאה הי"ב** כת"י סרט 39535 וז"ל ונוטל המצה העליונה ומברך עליה המוציא ולא יאכל עדין, ויקח המצה בצועה האמצעית ויברך עליה על אכילת מצה ויאכל משתיהן יחד ויחלק לכל אחד כזית ע"כ. ו<u>**בתוספות חכמי אנגליה**</u> בסוף פסחים נקט בפשיטות שבוצעים על ב' שלמים עי"ש, אולם זוהי דעת יחיד שלו ואין זה מנהגם.

וכן דעת חכמי ספרד וקטלוניא ומנהגם; כ"ה **בסידורי ספרד וקטלוניא כת"י** [עי' לדוגמא בסידור הספרדי הקדום מהמאה הי"ד - כת"י פארמה 29, סרט 27554, ובסידור

---

1. ועי' בקובץ "שורון' חלק י"ד עמ' מ"ב מהלכות ופירוש ההגדה לרי"ד שכתב ונוטל הבקי שתי מצות שלמות ומברך על הפרוסה המוציא וכו', אולם עי' בהערה 8 שם גירסת כתי"ק ונוטל הבקי 'מצה שלימה ומחצה' עי"ש, וגירסא זו היא העיקרית לאור מה שהבאנו כאן וכן לקמן מדברי הריא"ז דפשיטא ליה כן, וכן היה המנהג פשוט באיטליה בזמנו של הרי"ד ולפניו ולאחריו וכנ"ל.

הספרדי הקדום מהמאה הי״ד-ט״ו כת״י בהמ״ל 4674, סרט 25577, וכן בסידור קטלוניא שהוציא לאור הרב עידן פרץ בשנת תשע״ט] שבוצעים על מצה ומחצה. וכ״ד **הרשב״ץ** במאמר חמץ, שהביא את דברי הרי״ף וכתב: ״ונהגו להביא שלש מצות ובוצע האחת ומברך עליה ועל האחרת וכו׳ ומניחין השלישית לכריכה ואין זה חיוב וכו׳, והעיקר הוא מה שכתב הרי״ף ז״ל דבין בחול ובין בשבת מביא שתים ובוצע אחת וכו׳ והחיוב הוא להביא שתי מצות ובוצע אחת ומברך על שתיהן יחד המוציא ולאכול מצה והשאר מנהגות״ עי״ש. ומבואר שהמנהג הוא להביא ג׳ מצות ולברך על אחת ומחצה. וכ״ה בספר השולחן חלק ג׳ שער ז׳ וז״ל ולוקח מצה שלימה ופרוסה ומניח הפרוסה בתוך השלימה ומברך על השלימה המוציא ובוצע ולא יאכל ממנה ומברך על הפרוסה לאכול מצה וכו׳, נמצא השלש מצות שאנו נוהגים העליונה משום כבוד[ח], הפרוסה משום לחם עוני, התחתונה משום לחם משנה[ט] ע״כ. וכ״כ **במנורת המאור** הקדמון **לר׳ ישראל אלנקוה** [שנהרג בספרד בשנת קנ״א] בח״ב עמ׳ 266: ״ונוטל הקערה שבה ה׳שלש׳ מצות, השתים שלימות והאחת פרוסה, ויקח מצה אחת מן השתים השלימות, ויקח הפרוסה וישים אותה תחת השלימה שלקח כבר ומברך המוציא ואל יבצע ומברך על אכילת מצה ויבצע משתיהן כאחת וכו׳״ עי״ש. הרי שכתב שמביאים שלש מצות, ואעפ״כ מברכים על אחת ומחצה. וכן כתב **בספר המוסר לר׳ יהודה בלץ** [קושטא רצ״ז, והוא קיצור של ספר מנורת המאור הנ״ל] פ״ד עמ׳ קכ״ה: ״ואח״כ יקח מצה ויעשה ממנה שתי פרוסות וכו׳, ויתן החצי האחד בין השלימות וכו׳, ואח״כ כשיעשה צרכו ועניניו יקח מצה שלימה והפרוסה שבקערה ויברך על השלימה המוציא״ כו׳ עי״ש. וכלשון זו ממש כתב גם **בספר המלכות לר׳ דוד הלוי** דף ב׳ ע״א. וגם **האבודרהם** כתב כן בתחלה שמביאים ג׳ מצות וחוצים אחת, אולם בשעת הברכה כתב שלוקח מצה שלמה והחצי שהניח בין שתי השלימות ומניח פרוסה בתוך שלימה ומברך על הפרוסה המוציא וכו׳ ולאחר מכן הביא את דברי רע״ג והטור וכו׳ עי״ש, ומבואר שהוא עצמו ס״ל שנוטלים אחת ומחצה לברכה. וכן **ר׳ יצחק אלאחדב** [מחכמי ספרד בשנות ק״י- ק״צ] בפירושו להגדה של פסח [שנדפס בהגדה של פסח ׳פסח דורות׳] כתב שהמנהג הפשוט היום בכל המקומות שידענו ושמענו לתקן בערב הפסח קערה גדולה ובתוכה וכו׳ ושלש מצות משומרות וכו׳ עי״ש, אולם בשעת הבציעה כתב וז״ל ונוטל מצה ומחצה ונותן פרוסה בתוך שלמה ובוצע משתיהן יחד ומברך המוציא ועל אכילת מצה ואוכל משתיהן יחד ׳כך נהגו׳ וכו׳ עי״ש. וכ״ה **בפירוש ספרדי מתקופת סוף הראשונים** שנדפס בהגדת ׳שנים מי יודע׳, וז״ל ולוקח הג׳ מצות ומניח הפרוסה בין שתי השלימות **ומברך המוציא על השלימה** ומברך על אכילת מצה על הפרוסה ובוצע ואוכל משתיהן מכל אחת כזית ביחד בהסבה וכו׳, ומפני שהרב אלפסי וזולתו אומר שמברך על הפרוסה המוציא וגם על אכילת מצה לכן הרוצה לצאת ידי שניהם **יאחוז שתיהם בידו** ויברך המוציא וגם על אכילת מצה מיד זה אחר זה ואח״כ יבצע משתיהן ביחד עי״ש, הרי שמפורש בדבריו

ח. כ״ה בכתב היד. והמו״ל הוסיף מדנפשיה [יום טוב]. אולם בספר צרור החיים דרך ט׳ סי׳ ה׳ שכתב כעין דברי ספר השולחן הלשון הוא העליונה משום כבוד ׳התחתונה׳ [וכ״ה גם בכתב היד שם] עי״ש.

ט. ומבואר מדבריו ששייך ׳לחם משנה׳ גם אם אינו אוחז את שתיהם בשעת ברכת המוציא.

שבתחלה אע"פ שכתב ולוקח הג' מצות - מברך רק על אחת מהם המוציא ועל אחת אכילת מצה, ורק בסוף בתור עצה טובה לצאת ידי הכל כתב שיאחוז 'שתיהם בידו', והיינו השלימה והפרוסה בלבד. וכן מתבאר מדברי **האברבנאל** בספרו זבח פסח בסופו שכתב את סדר הפסח הנהוג בזמנו וביחץ כתב שיש ג' מצות וחוצים את האמצעית, ואעפ"כ כשהגיע לברכת המוציא כתב: "ויבצע מהמצה שלימה ויברך עליה ברכת המוציא ולא יאכל ממנה עד שיקח מן הפרוסה ויברך עליה על אכילת מצה ואז יאכל משתיהן יחד כזית מכל אחד" עי"ש. ומבואר דלא נקיט בתחלה כ"א את השלמה האחת ולא ב' שלמות. וכן הוא **בפירוש מהר"ם אלאשקר לטור הנקרא גאון יעקב כת"י** בסי' תע"ג, שהביא בתחלה את מחלוקת הרי"ף והרשב"ם האם מברכים על ב' ומחצה או על אחד ומחצה, ולאחר מכן הביא את המחלוקת האם מברכים על הפרוסה המוציא או אכילת מצה, וסיים בזה"ל **ולצאת מידי ספק זו טוב לאחוז את שתיהן 'השלמה והפרוסה' ולברך השתי ברכות המוציא ועל אכילת מצה 'על שתיהן' כאחת** ואחר כן יבצע משתיהן ונותן לכל בני החבורה כזית מכל אחת ואחת, וכן כתב הראב"ד ז"ל דלא מבעי ליה למבצעינהו חדא חדא באנפי נפשא אלא לנקוטינהו לתרוייהו בידיה ויברך המוציא ועל אכילת מצה והדר ליבצע לתרויהו ע"כ, ויש מי שנוהגין כך ומנהג הגון הוא ע"כ. ומבואר שהמנהג הפשוט היה שאוחזים רק אחד בכל ברכה, והעצה שלו לצאת ידי כולם זה לאחוז את שתיהן שזה השלימה והפרוסה, אבל לא כתב להחזיק את שתי השלמות והפרוסה. וכ"כ בספר **סדר היום** וז"ל: "ויקח הב' מצות שהם א' של מצוה וחציה של ב' ויברך ב' ברכות זו אחר זו א' המוציא לחם מן הארץ ויכוין בה על המצה השלמה בדעתו ואח"כ יברך אקב"ו על אכילת מצה ויכוין על הפרוסה כי מצה לחם עוני כתיב בה ודרכו של עני בפרוסה" עי"ש.

דעת מקובלי ספרד ורבינו האר"י וגוריו

וכ"ה דעת המקובלים בדור ההוא. כ"ה בספר **תולעת יעקב** [לר' מאיר בן גבאי, נדפס בשנת ש"כ] שבתחלה כתב שיבצע אחת משלש מצות שבקערה וכו' ולאחר מכן כתב שלוקח מצה שלמה והחצי שהניח בין שתי השלמות ומניח פרוסה בתוך שלמה ומברך המוציא על הפרוסה וכו' עי"ש. וכ"כ בספר **היכל הקדש** למהר"ם אלבאז' סי' ע"ט (דף נ"ד ע"ב) וז"ל: "ונוטל המצות בידו המצה העליונה שהיא כנגד החסד והשניה ר"ל החצי שהוא כנגד הפחד ומברך תחלה המוציא ועל אכילת מצה בבת אחת וכו'" עי"ש, ולעיל מיניה כתב שמביאים בקערה ג' מצות עי"ש.

וגם מדברי **רבינו האר"י** בשער הכונות נראה כן, שאמנם כתב רמז וסוד לג' מצות כנגד חב"ד ושבוצעים את האמצעית וכו' אולם בדף פ"ג ע"ד כתב וז"ל: "וחציה השני שצורתה ד' שהיא כנגד נוקבא אנו מחברים אותה עם החכמה שהיא מצה הא' השלימה ומברכים עליהם המוציא ואכילת מצה המוציא כנגד השלימה ואכילת מצה כנגד הפרוסה"

י. חובר בין שנת של"ה-שנ"ט, ונדפס בשנת תי"ג. ודבריו עפ"י הקבלה הם קודם שהתפשטו דברי הרמ"ק והאר"י, וכפי שכתוב בהקדמה שם.

ע״כ. ומדוייק להדיא מדבריו שנוטלים רק את המצה ומחצה לברכת המוציא ואכילת מצה. וע״ע בהגהת **מהר״ם פאפירש** על שעה״כ שם שכתב על דברי האר״י שצריך ג׳ מצות וז״ל: ״הנה לפי שיש מחלוקת בין הרי״ף והרמב״ם להרא״ש אם הם ב׳ מצות או ג׳ לכן גם הרב בגודל רוח קדושתו לא עירב את הג׳ עמהם אלא תמיד אמר סודות הב׳ ואח״כ מבאר סוד הג׳ בפ״ע כי הב׳ חובה בלבד ׳לכן יש בהם ברכה׳ משא״כ בג׳ כי הדעת נקודה ולא ספירה וכו׳״ עי״ש. ומבואר שמלבד שכתב שבעצם לקיחת הג׳ מצות אין זה חובה גם לפי רבינו האר״י, גם שמעינן מזה שפשוט לו שהברכה היא רק באחת ומחצה ולא בשלישית. וכן מפורש בספר **טור ברקת** לר׳ חיים הכהן, מגורי האר״י, בסי׳ תע״ה אות א׳ וז״ל: ״ולכן בא החיוב להיות מצה אחת שלימה עם הפרוסה וכו׳, ולכן אע״ג שהוא יו״ט או שחל להיות בשבת אין שם לחם משנה״ עי״ש, והוא גופיה בסי׳ תע״ג כתב באורך שיש ג׳ מצות בקערה״ עי״ש.

וא״כ התבאר היטב שדעת רוב הגאונים והראשונים שיש לבצוע על מצה ומחצה ולא על ב׳ שלמות עכ״פ בפסח שחל בחול[יא]. וגם הראשונים שאמרו להביא ג׳ מצות - חלקם כתבו שזהו בשביל לקיים מצוה בכל מצה, אבל הבציעה עצמה צריכה להיות רק על מצה ומחצה.

האם בציעה על מצה ומחצה היא רשות או חובה

והנה, בדברי רה״ג שהבאנו לעיל מבואר שיש מחלוקת אם יש ׳חובה׳ לבצוע על שלימה ומחצה ולא על שתים או שאין חובה אלא שאם הביאו לפניו ב׳ שלמות - בוצע על שתיהן כשאר יו״ט, והוא נקט שאין חובה לבצוע על שלימה ופרוסה, אולם העיד שהמנהג הוא שבוצעים על אחת ומחצה. וכן הרמב״ן ותלמידיו ס״ל כן, אולם הם כתבו שאנו עושים טצדקי כדי לברך על שלימה ופרוסה, ולכן בוצעים את המצה לפני ההגדה כדי שכשנבוא לברך עליה תהיה כבר חצויה ונברך על מצה ומחצה.

אולם, מדברי הר״ח שהבאנו לעיל מבואר שהוא נקט כצד הראשון של רה״ג, שיש חובה לבצוע על פרוסה ולא על ב׳ שלמות, שכתב דלא ליבצע אתרתי כשאר י״ט אלא ימעט מב׳ שלמים, וס״ל שמקיימים לחם משנה באחת ומחצה עי״ש. וכ״נ דעת הרי״ף, שכתב דאתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא וכו׳ - נראה מדבריו שיש ענין בדוקא לא לברך על ב׳ שלמים, וכן פירשו בדבריו כמה מהראשונים: הרשב״א בברכות ל״ט ע״ב הביא את דברי רה״ג וסיים: ״וגם הוא ז״ל כתב בשם אחרים ז״ל דלאו מחמת שמעתא דר״ה ור״י אייתיאו לה הכא ולא תליא בפלוגתייהו כלל אלא משום לחם עוני **דלא ליבצע אתרתי** כשאר שבתות וי״ט משום **דאתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא**, וכן עמא דבר״

יא. ובספר שבח פסח להגאון ר׳ ישמעאל הכהן בדיני מוציא מצה אות א׳ דן בדברי הפוסקים בנידון דידן וסיים בזה״ל נמצא דלרוב הפוסקים צריך ג׳ מצות בשביל לחם משנה וכו׳ עי״ש. ולפי האמור אין דבריו נכונים, דאדרבה לרוב הפוסקים צריך מצה ומחצה ולא ב׳ ומחצה, ועכ״פ לרוב פוסקי ספרד וארצות המזרח כן הוא.

ע״כ, הרי שהעתיק את לשון הרי״ף וכתב שלא יבצע על ב׳. וכ״כ להדיא מהר״ם חלאוה בפסחים קט״ו ע״ב שהביא את דברי הרי״ף וכתב: ״נראה מדבריו דדוקא פרוסה בעי׳ משום לחם עוני״ עי״ש. וכן מתבאר מדברי הרמב״ם שכתב לוקח שני רקיקין חולק אחד מהן וכו׳, ומבואר שיש לפניו ב׳ שלמים וצריך לשבור אחת מהן כדי שלא יהיה שלם אלא אחד ומחצה, וזה כדעת הר״ח והרי״ף הנ״ל.

ועכ״פ אנו שבוצעים את המצה האמצעית קודם ההגדה - לכל הראשונים הנ״ל יש לבצוע על מצה ומחצה ולא על ב׳ מצות שלמות וכנ״ל.

מנהג ספרד וארצות המזרח עד דורו של הבית יוסף

והנה, הב״י בריש סימן תע״ה כתב וז״ל: ״הרשב״א בתשובה וכו׳ ואינו צריך שלש מצות ואף על פי שאמרו מניח פרוסה בתוך שלמה כל שהקטן בתוך הגדול בתוך קרי ליה עכ״ל, ובסוף סימן זה כתב רבינו [הטור] שכן דעת הרי״ף שדי בשתי מצות ושהרא״ש חולק ׳וכן נהגו״ ע״כ, וכ״פ בשו״ע שם וז״ל: ״ויקח המצות כסדר שהניחם ׳הפרוסה בין שתי השלימות׳[יב] ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה וכו״ עי״ש. וכ״כ הרדב״ז בתשובה (ח״א סי׳ תפ״א) וז״ל: ״ועל ענין הברכות ׳ומנהגינו ומנהג אבותינו׳ לשים הפרוסה בתוך שתי השלמות ותופס שלשתן בידו ומברך המוציא ועל אכילת מצה ובוצע יחד מן השלימה התחתונה ומן הפרוסה והכריכה אנו עושין בשלישית ומן הפרוסה השנייה אנו אוכלין באחרונה נמצא כל אחת עושה מצוה וזה מנהג יפה לצאת ידי חובת כל הדעות״ עי״ש. אולם, יש לעיין במה שכתבו שנהגו כדעת הרא״ש, דלפי הנראה משאר חכמי הדור ההוא ומהסידורים הנדפסים בתקופתם - נראה שהמנהג הפשוט היה כדעת הרי״ף והרמב״ם וסיעתם לברך על אחד ומחצה, וכפי שנבאר בס״ד[יג].

יב. המג״א כתב ׳כל שלשתן׳, וכתב מחה״ש וז״ל: ״**דמלשון שו״ע משמע דדי כשאוחז העליונה והפרוסה**, דעל אחד מברך המוציא ועל השני על אכילת מצה וכו׳, אבל ב״ח רש״ל ושל״ה כתבו דצריך לאחוז שלשתן משום לחם משנה וכו״ עי״ש, ולדבריו השו״ע ס״ל כמנהג ספרד לברך על אחת ומחצה, ואתי שפיר טפי. אולם לא זכיתי להבין דבריו, דהרי השו״ע כתב **שיקח הפרוסה בין שתי השלימות**, הרי שמחזיק את שלשתן. וכ״כ להדיא השולחן גבוה באות ב׳ וז״ל: ״אבל מלשון רבינו [השו״ע] ששינה וכתב הפרוסה בין שתי השלימות משמע דשלשתן צריך לאחוז בידו״, עי״ש.

יג. אמנם בהגדה של פסח דפוס ואדי אלחאגרה שנת ר״מ [ההגדה הראשונה שנדפסה] כתוב: ״ויקח הקערה שיש בה שתי המצות השלמות והפרוסה ביניהם וישים ידו עליהם ויברך וכו׳ המוציא וכו״ עי״ש. אולם, נראה שאין זה משקף את מנהג ספרד, דהמעיין יראה שההלכות בהגדה זו הן העתקה מילה במילה מהטור בסי׳ תפ״ו, ואיה לזה שבהמשך גבי אכילת הכורך העתיק המדפיס את דברי הטור ׳ואוכלו בלא ברכה זכר למקדש כהלל׳, ולא כתב שאומר ׳זכר למקדש כהלל׳, כמו שהוא בשאר סידורי ספרד ובשו״ע בסי׳ תע״ה, וע״כ נראה כנ״ל.

עוד יש לציין שבסידור נוסח פרס הקדום [הוצאת שלמה טל] (עמ׳ 130) כתוב: ״ויקח שתי המצות וחצי המצה שהניח את החצי המצה השבורה בין שתי המצות השלמות ויקח אותן בידו ויברך בין בשבת ובין בחול״ עי״ש, אולם אין זה מנהג קדום, אלא הלכות אלו הן עפ״י השו״ע בסי׳ תע״ה, וכפי שכבר עמד ידידי הרב אהרן גבאי שליט״א בספרו ׳תפילת שמונה עשרה לפי נוסח יהודי פרס ובוכרה׳ עמ׳ 10 עי״ש.

לעיל הבאנו את דברי מנורת המאור והאבודרהם[יד] וכן את דברי האברבנאל [שנפטר כמה שנים לאחר גרוש ספרד, ונדפס ספרו בשנת רס״ה] וכן את דברי ספר תולעת יעקב [נדפס בשנת ש״כ], ואת דברי ספר סדר היום [נדפס בשנת שנ״ט] ואת דברי היכל הקדש [של״ה-שנ״ט] שכתבו שבוצעים על מצה ומחצה עי״ש. הרי שלפני זמנו של מרן הב״י וכן לאחר זמנו בצפת עצמה נהגו בפשיטות לבצוע על מצה ומחצה.

ויש להוסיף שכ״ה בסידורי ספרד מהתקופה ההיא: בסידור דפוס נאפולי ר״נ, וכן בדפוס ונציה רפ״ד[טו], שד״מ ושנ״ח יש הלכות ליל הסדר בשפת הלאדינו [עי׳ לעיל בסי׳ ע״ד], ושם הסדר הוא ממש כמו שכתבו רבני ספרד הנ״ל, שקודם תחלת ההגדה כתוב שם: ״ויקח שלש מצות וישבור את האמצעית לחצי וכו׳״, אולם בסדר אכילת המצה כתוב שם: ״ויקח **את המצה העליונה והשבורה** וישבור מהשלמה ויגיד ברוך וכו׳ המוציא וכו׳, ולא יאכל. וישבור מהחצויה ויגיד ברוך וכו׳ על אכילת מצה וכו׳״ עי״ש, הרי שאוחזים רק בשלימה בשעת ברכת המוציא ורק בחצויה בשעת ברכת אכילת מצה. ובספר ׳אות אמת׳ לר׳ מאיר בנבנשתי [שאלוניקי שכ״ה] בהגהותיו לסידור רפ״ד בדף קע״ה ע״א כתב בזה״ל אין אנו נוהגים כן אלא יאחוז שתיהן בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה מיד זה אחר זה ואח״כ יבצע משתיהן ע״כ. הרי שכתב שהמנהג הוא לאחוז את השלימה והשבורה ולברך על שתיהם המוציא ועל אכילת מצה, אבל לא על השלימה השניה. וכ״ה מנהג בגדד וארצות המזרח וכפי שהוא בסידור כת״י משנת ה׳ ש״ד (שהמציא לי הרב אהרן גבאי שליט״א ממאגר הסידורים האלקטרוני שלו), ושם ההוראות הן בערבית ותרגמם לי הרב יהודה זייבלד שליט״א וז״ל: ״ירחצו ידיהם ואחר כך לוקח המברך מצה משומרת, אם היתה שבת לוקח שתי מצות ומחצה, **ואם היה בשאר הימים לוקח מצה ומחצה**, ומברך עליה בא״י אמ״ה הלמ״ה, ובוצע ומחלק לנוכחים, ואין אוכלים מאומה עד שיברך ברכה שניה, והיא בא״י אמ״ה אקב״ו עא״מ, וטובל במלח ואוכל כל מי שנמצא שם״ עי״ש.

הרי שבדורו של מרן הב״י נהגו גם הספרדים וגם ארצות המזרח לברך על מצה ומחצה[טז].

יד. וכבר נודע מה שכתב הב״י באו״ח סי׳ תכ״ה וז״ל: ״והרב רד״א כתב שאין מדלגין תלתא דפורענותא וז׳ דנחמתא בשום הפטרה אחרת כלל והוא היה בקי בהני מילי טובא ולכן ראוי לסמוך על דבריו״ ע״כ. וכן הרדב״ז בח״ד סי׳ ר״ח כתב וז״ל: ״וכבר ידעת כי מנהגנו בתפלות על סדר אבודרהם שהיה חכם גדול בטוליטולא וכל מנהגנו על סדר טוליטולה״ עי״ש.

טו. שהזכירו מהרח״ו בספרו שער הכונות בענין נוסח התפלה דף נ׳ ע״ב וז״ל וכדי שלא אאריך אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד הנדפס בשנת רפ״ד ליצירה ע״כ, ומזה שערך את הגהותיו על בסיס סידור זה - נראה שזה היה הסידור הספרדי הנפוץ בתקופתו.

טז. בספר חקת הפסח [לר׳ משה פיזאנטי, מחכמי א״י בדורו של מרן הב״י, נדפס בשאלוניקי בשנת שכ״ט] כתב בתחלת ההגדה [דף ו׳ ע״ב] בזה״ל: ״יעשה המוציא במצה השלימה העליונה, ומן החצי יבצע נמי זכר ללחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף אתה בפרוסה ויאכלם יחד וכו׳״ עי״ש. ובהמשך [בדף ס״ב ע״ב] כתב ג״כ בזה״ל: ״ואח״כ נוטל מצה שלימה והחצי שהניח בין שתי השלמות ומניח פרוסה בתוך השלימה ומברך וכו׳״ עי״ש. אולם, בסוף הדברים כתב שם בזה״ל: ״וצריך לחם משנה כמו בשבת ולצאת מן המחלוקת מניח פרוסה ׳ביניהם׳ ומברך ונמצאו שתיהן בידו״ ע״כ. אולם לפי מה שכתבנו - אם מניח פרוסה ׳ביניהם׳ לא יוצא ידי שניהם, דלדעת הרי״ף והרמב״ם לא עשה כדין, דלא קיים לחם עוני.

וכן בדין, שכ״ה דעת הגאונים, הרי״ף, הרמב״ם, חכמי ספרד וחכמי ארצות המזרח. וא״כ צ״ע מה שכתב הב״י שנהגו כדעת הרא״ש.

ונראה שצ״ל בזה כמ״ש הרחיד״א בשו״ת חיים שאל ח״ב סי׳ ל״ה וז״ל: ״ואל תתמה על זה איך נהגו שלא כדעת מרן ז״ל ובפרט בארץ ישראל דמארי דאתרא הוא; דע דאשכחן כי האי גוונא באהע״ז סי׳ ס״ב ס״ט שכתב [השו״ע] דאין צריך כוס אחר לשבע ברכות ׳וכן פשט המנהג׳, ועינינו הרואות דהמנהג בארץ ישראל ובארץ מצרים להצריך כוס אחר לשבע ברכות״. וכיוצא בזה כתב מרן בגט דנהגו לכתוב בנפשיכי בשני יודין ובעה״ק צפת בזמן מרן נהגו לכתוב ביוד אחד וכמ״ש הרב המוסמך מהר״ם גלאנטי ז״ל בתשובותיו סי׳ ו׳ וסי׳ קכ״ד וכתב שם דשאל למרן עצמו על זה. והשיבו אם כך נהגו לא ישנו המנהג ע״ש, והרי אפי׳ בדבר שמרן כתב שכך נהגו - המנהג בהפך. ויתכן שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק וסבר שהמנהג כך ואינו כן. והוא הדין בזה שהמנהג היה מקדם שלא ליפול ממוצאי יה״כ עד סוף תשרי ומרן אגב דטריד בגירסיה ומשפטיו עם ישראל לא שת לבו בעת ההיא״ ע״כ.

ויש להוסיף שמצאנו כעי״ז גם בענין אמירת אתה חוננתנו במוצ״ש, שהב״י בסי׳ רצ״ד כתב ש״העולם נוהגים לומר [בתחלת הברכה] אתה חוננתנו [ולא מתחילים אתה חונן] ואין זה נקרא שינוי מטבע״ עי״ש. ואמנם מצאנו כן בסידור נאפולי ר״נ, אולם בסידור ונציה רפ״ד מתחיל אתה חונן ולאחר מכן אתה חוננתנו, וכנוסח הספרדים בדורות האחרונים. ומצאנו עוד מנהג של כמה מחכמי הדור ההוא שמתחילים אתה חונן ואומרים אתה הבדלת. כ״כ הרמ״ק בסידורו תפלה למשה, וכן החרדים בפירושו לירושלמי לדף ל״ט ע״ב כתבו שמתחילים אתה חונן ולאחר מכן אתה הבדלת בין קודש וכו׳, וכנוסח האבודרהם ועוד. וכ״ה בסידור בגדד וארצות המזרח משנת ה׳ ש״ד. וא״כ אין זה מדויק שהעולם נהגו בזמנו של הב״י להתחיל מאתה חוננתנו, אלא רק חלק נהגו כן ורבים לא נהגו כן.

ועוד מצאנו כעי״ז בענין חתימת ברכת האירוסין [וכפי שהאריך ידידי הרב אהרן גבאי שליט״א במאמרו במוריה שבט תשע״ח], שהב״י באהע״ז סי׳ ל״ד הביא את דברי הסוברים שחותמים רק מקדש ישראל וכתב ׳וכן אנו נוהגים׳, אולם בספרד המנהג בתקופתו היה לחתום מקדש עמו ישראל ע״י חופה בקידושין וכפי שהוא בכל הסידורים נוסח ספרד דאז [מלבד המוסתערבים, שנהגו כדעת הרמב״ם לחתום רק מקדש ישראל, אולם לא נראה שהב״י כיון להם בלבד, דהא באו״ח סי׳ ע״ר גבי במה מדליקין כתב הב״י להדיא מנהג אשכנז והמוסתערב לעומת מנהג ספרד עי״ש. וא״כ, כאן שכתב וכן אנו נוהגים - אין נראה שכונתו רק למוסתערבים].

יז. אמנם, כבר העיר בספר ישרי לב [חזן] (מערכת כ׳ אות ד׳) שאין דברי החיד״א מוכרחים בזה, וז״ל: ״והדבר קשה לאומרו דהיכי משכחת לה שלא נמצא בסעודת מצוה ויכתוב על המנהג מה שאינו, ואפשר דאחרי מותו הבאים אחריו הנהיגו כן קודם שנתפשט קבלת דעתו״ עי״ש. וכן העיר בשו״ת יבי״א ח״ט אהע״ז סי׳ כ״ט עי״ש.

ועוד מצאנו כעי״ז בענין חזרת הש״צ בנעילה של יום כיפור שכתב הב״י בסי׳ תרכ״ג בזה״ל דלדידן **דמפשינן טובא ברחמי** היה צריך להקדים ולהתפלל אותה מבעוד יום הרבה כדי שיגמור החזן חזרת התפלה ביום ולפחות שתהא נשיאות כפים ביום אלא דאם כן היינו צריכין להקדימה מבעוד יום טובא **לפי שאנו מרבים בסליחות** ואנן בעינן שיתפלל אותה מכי חמינן שמשא בריש דיקלא ולפיכך נראה שיש לשליח צבור **לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפלה** וגם אין לו למשוך בתפלת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפלות עי״ש. ומבואר מדבריו שהיו מרבים בסליחות ופסוקים ורחמים בחזרת הש״צ וצריך לקצר בזה, וכנראה שכונתו להוספות שנמצאים בסידור נאפולי ר״נ בחזרה של נעילה בסוף הספר פיוטים של ראב״ע למגן, מחיה וקדוש, וכן הפיוט אל נורא עלילה שהספרדים נוהגים לאומרו קודם תפלת נעילה מופיע שם בתוך חזרת הש״צ לפני כתר, ולכן כתב שיש לקצר בזה, אולם בסידורי ונציה רפ״ד ושנ״ח, וכן קושטא ר״צ יש רק הוספה קצרה של ובכן לראב״ע וכן וידוי קצר לר׳ יצחק בן ישראל, וזה כמנהגנו היום, ולא שייך על זה הלשונות שכתב הב״י הנ״ל שמאריכים ומרבים וכו׳, וחזינן מינה שהמנהג שכתב הב״י לא בהכרח משקף את המציאות הרווחת בתקופתו, דאדרבה נראה שהמנהג היותר עיקרי היה שאין מרבים ברחמים בנעילה.

וכאן אפשר לומר שכיון שהמנהג היה להביא ג׳ מצות, ולא ב׳ מצות כהרי״ף והרמב״ם וסיעתם, אלא שהיו בוצעים למעשה רק על מצה ומחצה - בזה קל יותר להחליף במנהג ולומר שמברכים על ג׳ מצות שהן ב׳ ומחצה, דהא כשהב״י הביא את מחלוקת הראשונים בין הרי״ף לרא״ש - לא הביא את הדעה שמביאים ג׳ ובוצעים על אחת ומחצה אלא או את דעת הרא״ש שמביאים ג׳ או את הרי״ף שמביאים ב׳, וכיון שהמנהג כדעת הרא״ש שמביאים ג׳ - ממילא כתב ג״כ שבוצעים על ג׳. וסמך לדבר מדברי הב״י בסי׳ תע״ג על מה שכתב הטור שמביאים קערה ובה ג׳ מצות כתב הב״י וז״ל בסוף סימן תע״ה כתב שזהו לדעת התוספות והרא״ש, אבל הרי״ף סובר דסגי בשתים וכן דעת הרמב״ם, והעולם נוהגים כדעת התוספות והרא״ש ע״כ. הרי שהב״י השוה את שני הנידונים - את הבאת הג׳ מצות בקערה והחזקתם בשעת הבציעה - להדדי, ולא נחת לחלק בין ב׳ הנידונים. אולם, לפי האמור אמנם מנהג העולם היה להביא ג׳ מצות, כדעת התוס׳ והרא״ש, אולם בשעת הבציעה לא אחזו את שלשתן אלא אחת וחצי וכנ״ל.

ולפי הנ״ל נראה שיש מקום גדול לספרדים ועדות המזרח לאחוז רק מצה וחצי בשעת ברכת המוציא ואכילת מצה, דהא כן הוא מנהג ודעת גאוני בבל וא״י, הרי״ף והרמב״ם וראשוני ספרד. והב״י היה צריך לפסוק כמותם, אלא שכתב שהמנהג כדעת הרא״ש וסיעתו, אולם כיון שביארנו שהמנהג לא היה כן אלא כדעת הגאונים וסיעתם - א״כ יש מקום לנהוג כמותם בענין זה.

ואין לומר שעדיף לעשות כדעת הרא״ש וסיעתו, דהא לדעת הרי״ף והרמב״ם וסיעתם אין זו ׳חומרא׳ ליטול ב׳ מצות שלמות אלא ׳קולא׳ דהא צריך בדוקא ליטול אחד וחצי משום לחם עוני, ובזה מקיימים מצוות לחם משנה. וכיון שא״א לצאת יד״ח כל הדעות - עדיף לנהוג כרבותינו שאנו נוהגים על פיהם, שהם הרי״ף והרמב״ם וראשוני ספרד, ובפרט

שגם המנהג היה כמותם. ועוד שכיון שכן דעת רבינו האר״י, וכפי שהבאנו לעיל - לדעת רבים מפוסקי ספרד עבדינן כרבינו האר״י נגד השו״ע.

והגר״א בביאורו לשו״ע סי׳ תע״ג ס״ד פסק כדעת הרי״ף והרמב״ם שיש להביא ב׳ מצות ולא ג׳ עי״ש, ובשו״ת מנחת אלעזר ח״ג סי׳ כ״ב האריך להשיג עליו עי״ש. ולהאמור מנהג ספרד והאר״י היה לעשות כעין פשרה, ולהביא ג׳ מצות בקערה, אולם לבצוע רק על אחת ומחצה, והמנחת אלעזר לא עמד בחילוק הנ״ל, ודוק.

עצה לצאת יד״ח גם לדעת מרן השו״ע

ונראה שיש אפשרות לאחוז רק מצה ומחצה, ולצאת יד״ח גם לדעת הרא״ש וסיעתו, וכפסק מרן השו״ע, והיא ע״פ מה שכתב הבא״ח ש״ש פרשת בראשית סט״ו וז״ל: ״מי שאזניו כבדות ואינו יכול לשמוע, או שבעה״ב זקן ומגמגם בלשונו, וא״א להם לקדש בפ״ע מכמה סיבות הכרחיות - העליתי בסה״ק מקבציאל, שזה האדם שאינו יכול לשמוע הברכה מן בעה״ב, יתן עיניו בכוס שביד בעה״ב שמקדש עליו, ויאמר בלחש ברכת הקידוש כולה בשעה שבעה״ב מקדש וכו׳, וסמכתי בדבר זה שכתבתי, על מ״ש הרב ברכ״י ז״ל סי׳ רצ״ה אות ד׳ בשם מהר״י זיי״ן ז״ל, ובנ״ד חשיב דיעבד, כיון דא״א לו לקדש על הכוס בפ״ע ולאחזו בידו״ ע״כ.

הרי שבשעת הדחק א״צ לאחוז את הדבר שמברך עליו בידו אלא נותן עיניו בו ושפיר דמי. וא״כ גם כאן, שאינו יכול לאחוז את המצה השלישית בידו משום שלדעת הרי״ף והרמב״ם וסיעתם אין לעשות כן משום לחם עוני - חשיב שעת הדחק ויכול לתת עיניו במצה השלישית ולהתנות בלבו שאם הלכה כדעת הרי״ף וסיעתו - הרי שהוא מכוין לברך רק על המצה ומחצה שבידו, ואם הלכה כדעת הרא״ש וסיעתו - הרי שהוא מכוין גם על המצה שנמצאת על השלחן שתעלה לו ללחם משנה, ובזה הרויח, עכ״פ בדיעבד, גם דעת השו״ע שפסק כרא״ש.

אולם, כל זה בחול, אבל כשחל בשבת, אע״פ שגם בזה דעת רבים מהגאונים והראשונים שא״צ ב׳ לחמים שלמים - מ״מ כיון שבה״ג וסיעתו, מצריכים ב׳ לחמים שלמים - העיקר כדעתם בזה, בצירוף שא״ר שמצריכים ב׳ לחמים שלמים גם כשחל בחול.

אחיזת המצה התחתונה בשעת ברכת על אכילת מצה

וכשמברך על ב׳ שלמות [כגון בשבת או אף בחול, לדעת השו״ע]. המ״ב בסי׳ תע״ה סק״ב והכה״ח אות ו׳ הביאו את דעת מהרי״ל ושאר רבני אשכנז דס״ל שבברכת על אכילת מצה משמיט התחתונה ומברך רק על שלימה ומחצה עי״ש, וכ״פ בחזו״ע. אולם, הרדב״ז בח״א סי׳ תפ״א הביא את דברי האגור [בשם מהרי״ל] וכתב וז״ל: ״ולא ידעתי למה הוא מניח השלישית דאי משום מה דרכו של עני בפרוסה הא איכא שלימה ומה לי חדא שלימה ומה לי תרתי אלא כיון דאיכא פרוסה איכא זכר למה דרכו של עני, ותו דאיכא הפסק טובא בין המוציא לאכילה דהא כתבו הפוסקים שצריך לבצוע

מן הככר ולהניח הפרוסה ועודה בככר כדי שלא יהיה הפסק בין הברכה לבציעה ויהיה בוצע על השלימה ולא די שאי איפשר לעשות כן במצות הפסח לפי שהן דקות ויבשות ואם יבוא לבצוע מקצת יפסק לגמרי אלא שבא להוסיף שיפסיק ג״כ בהנחת השלימה אלא הטוב שבמנהגים הוא מה שכתבתי למעלה [לברך כל הברכות על כל המצות]״ ע״כ. וכן מתבאר מלשון השו״ע, שכתב: ״ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, **ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה**״. הרי שמברך את שתי הברכות כשכל המצות בידו. וכן העתיק החיי אדם כלל ק״ל סי״ט את לשון השו״ע, והשמיט את דברי מהרי״ל. וכ״ה בהלכתא גברוותא לבעל התפארת ישראל בפ״י דפסחים עי״ש.

וע״כ נראה שלספרדים - כשמברך על ב׳ שלמות - יש להחזיק את כל המצות עד לאחר ברכת על אכילת מצה ולא להשמיט את המצה השלישית לפני ברכת על אכילת מצה.

סיכום

אע״פ שהמנהג להביא ג׳ מצות בקערה - יש לברך את ברכת המוציא ועל אכילת מצה על מצה ומחצה בלבד משום לחם עוני[יח], ולרווחא דמילתא יכוין גם על המצה התחתונה אם צריך.

בשבת יש לברך על שנים ומחצה ולהשאיר את כל המצות בידו ולא לשמוט את המצה התחתונה בשבת ברכת אכילת מצה.

יח. הערת הרב אהרן גבאי: וכן נהגתי ע״פ דברי הרב הכותב בליל הסדר שנת תש״פ שבה זכיתי לראשונה לערוך הסדר על שולחני (שעד אז הייתי סמוך על שולחן אחרים, ורק אשתקד בזכות סגר הקורונה לא התאפשר הדבר), וכמנהג ספרד המקורי.

עח. האם יש מצוה באכילת מצה בלילה הראשון ביותר מכזית

נדפס בקובץ 'עץ חיים' ניסן תשע"ט.

הב"ח בסי' תע"ב הביא בשם מהר"ל מפראג [בגבורות ה' פרק מ"ח] גבי השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא [פסחים ק"ח ע"א] שכתב דמשמע דיעבד יצא יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה וא"א לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה דלגבי השמש הוי דיעבד אבל שאר כל אדם יסב לכתחלה כל פעם שאוכל מצה 'דכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת' ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה עי"ש. אולם הר"ש מפלייש באו"ז סי' רנ"ו כתב על דין זה וז"ל אע"ג דמצות של מצוה מצוה לאכלם בהסיבה השמש שצריך לעמוד תמיד מן השולחן אפילו לא אכל מהם רק כזית בהסיבה יצא ע"כ. וראיתי לכמה מאחרוני זמננו שכתבו להביא ראיה לדברי מהר"ל מפראג מדברי הר"ש הנ"ל [וגם הנצי"ב בהעמק שאלה סי' ע"ו אות ה' כתב להוכיח כן מדנפישה מדברי האו"ז הנ"ל עי"ש], אולם נראה שאין זו כונתו, ואדרבה מכאן מוכח שלא כדבריו, דמה שכתב דמצות של מצוה וכו' אין הכונה שכל מה שאוכל בלילה הזה הוי בגדר מצת מצוה ומצוה לאוכלם בהסיבה, אלא הכונה על המצות שאוכלים לשם מצוה כמו הכורך והאפיקומן, ובזה בא לומר שהשמש א"צ לאוכלם בהסיבה כיון שהוא עומד ומשמש ודי לו בכזית אחד בהסיבה, וראיה ברורה לזה מדברי הר"ש מפלייש בסוף הסימן גבי מי ששכח ולא אכל את האפיקומן שדעת רש"י שסומך על המצה שאכל בסעודה וכתב הר"ש מפלייז וז"ל אך קשה הא לא אכל כזית אחרון בהסיבה כי אפיקומן רגילין ליזהר לאוכלו בהסיבה ולכן טוב לשאוב כל המים לשם מצוה ולאכול בהסיבה רוב אכילתו ע"כ. ומבואר מדבריו שהטעם שטוב לאכול במשך כל הסעודה מצה שנעשתה לשם מצוה ובהסיבה זה לא כדי לקיים מצות אכילת מצה בכל אכילה ואכילה אלא כדי שאם ישכח לאכול אפיקומן יסמוך על האכילה שאכל בסעודה בשאר המצות, וא"כ מבואר להדיא מדבריו להיפך שלולי זה אין שום ענין לאכול מצה שמורה שעשויה כדין במשך כל ליל הסדר ובהסיבה ודלא כמהר"ל מפראג הנ"ל. ובאמת שהדבר תמוה לומר שמי שקיים את מצות חז"ל ואכל כזית מצה שזה מה שחייבוהו יצא רק בדיעבד, אע"כ שהעיקר הוא כמ"ש הר"ש הנ"ל דהיינו ביחס לכורך והאפיקומן שבהם באמת אם לא אכל בהסיבה יצא רק בדיעבד.

והאבנ"ז בסי' תמ"ח אות ז' כתב להביא ראיה מהא דפרק ע"פ ק"ז ע"ב רבא הוה שתי חמרא כולי יומי דפסחא כי היכי דניכול מצה טפי לאורתא, שאף שיוצאין בכזית אחד חשיב מצוה מה שאוכל אח"כ עי"ש, אולם גם זה אינו נראה, דמבואר בכל הראשונים שהכונה היא שיאכל את המצה לתיאבון ולא שיאכל הרבה מצות; הר"ח בפסחים כתב כי היכי דנגרריה ללביה 'ונכפין' למצה וכו' עי"ש, וכ"ה בראב"ן שם [כדרכו מהר"ח]. ועי' בדק"ס שם ובברכות ל"ה ע"ב שכ"ה בכמה כת"י ושיש כת"י שגורסים 'ונטעום' טעם מצה [וכ"ה גירסת ופירוש מהר"ם חלאוה בפסחים צ"ט ע"ב עי"ש] וכתב שנראה כגירסאות אלו דהיינו שיאכל מצה לתיאבון אבל יותר מכזית הוי רשות בעלמא ומאי האי דניכול טפי

עי״ש. ובשה״ל סי׳ רי״ח כך אנו אומרים כל אדם ירעיב עצמו בעה״פ מחמש שעות ולמעלה כדי ׳שיתאוה׳ לאכול מצה מהא דרבא הוי שתי חמרא טובא וכו׳ כי היכי דגריר ליביה עי״ש. וכ״ה בפסקי הרי״ד כי היכי דניגרריה לליבאי ויאכל המצה לתיאבון ע״כ. וכ״ה במאורות שם כי היכי דגריר ליביה ותתהני ליה מצה לאורתא ע״כ. וכ״ה במאירי ומגדולי החכמים היו רגילים להתמיד כל אותו היום בשתיית יין כדי לגרור את הלב להעיר תאות מאכלם עי״ש. וא״כ גם מגמ׳ זו אין ראיה כלל לחידוש זה.

והנצי״ב במרומי שדה בפסחים ל״ט ע״א כתב וז״ל הן אמת לדעתי כל חיובי זית אינו אלא לצאת יד״ח אבל מצוה יש כל זמן שמרבה וכמוש״כ הרבה בחיבורי העמק שאלה סי׳ נ״ג אות ד׳ עי״ש. ושם האריך בכלליות גבי כל המצוות שרק אם גמר המצוה ואין בדעתו להוסיף עוד אין בו שום מצוה אבל כ״ז שנמשך המצוה בפעם ראשון מיקרי דאוריתא וכתב שם כן לגבי שופר ולולב ועוד מצוות עי״ש. וכ״כ להדיא גבי מצה בפתיחה להגדש״פ אמרי שפר וז״ל אם אפשר לאכול שמורה כל הסעודה ראוי לעשות כן כמבואר בפסחים הא ביו״ט ראשון ופרש״י סעודת ליל ראשון אלמא דכל הסעודה ראוי להיות כן משום דאע״ג דיוצאין בכזית הראשון מ״מ כ״ז שאוכלין ה״ז מצוה וכמו שכתבתי בהעמק שאלה ע״כ. אולם נראה שאין יסוד זה נכון בדברי הראשונים ומתבאר בדבריהם שלא כדבריו; <u>**חדא**</u> מה שהביא מתקיעת שופר - היא ראיה לסתור, שבדברי הגאונים גופייהו מבואר שמה שמותר לתקוע הרבה מעבר לחיוב הוא משום שהכל לערבב את השטן ולא משום שיש בזה מצוה דאורייתא - עי׳ בסי׳ תקצ״ו ובדברי רע״ג וריצ״ג שהובאו שם [וכפי שהארכתי בחלק ב׳ סי׳ פ״א עי״ש]. <u>**ועוד**</u> שכן מתבאר מדברי הרמב״ם בהלכות סוכה פ״ו ה״ז שכתב אכילה בלילי יו״ט הראשון בסוכה חובה אפילו אכל כזית פת יצא יד״ח מכאן ואילך רשות רצה לאכול סעודה סועד בסוכה רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות וכו׳ כדין אכילת מצה בפסח ע״כ. ומבואר מדבריו שכבר לאחר הכזית הראשון שיצא ידי חובה הוי רשות והשוה זה לפסח, וא״כ מבואר מדברי הרמב״ם שאין שום מצוה לאחר הכזית הראשון אלא רשות גרידא. <u>**וכן**</u> מתבאר מדברי הרשב״א בתשובה ח״ג סי׳ רע״ז שכתב וז״ל שמצוה אכילת מצה אינה אלא לילה ראשונה ואפילו רצה לאכול פת ואפילו אותה לילה עצמו אינו חייב לאכול מצה משומרת שלא חייבתו תורה אלא לאכול כזית מצה ואח״כ בין יאכל מצה משומרת בין לא יאכל מצה שאינה משומרת רשאי עי״ש, ואם היה צד מצוה בדבר לא הוה שתיק מינה ואדרבה השוה את שאר הימים לאחר הלילה הראשונה לאותה לילה לאחר הכזית הראשון שבכולהו הוי רשות. <u>**וגם**</u> מדברי הר״ש מפלייזא הנ״ל מבואר כן וכנ״ל.

ומה שהביא מדברי רש״י בפסחים גבי יו״ט ראשון וכו׳ - אדרבה משם גם נראה שלא כדבריו דהא לשון רש״י שם אינו כמו שהביא הוא אלא ז״ל יום ראשון לילה הראשון שהמצה חובה בעינן לחם עוני ע״כ. ואדרבה הב״י בסי׳ תס״ב גבי הא דאיתא בגמ׳ ל״ו ע״א יומא קמא לא תלושו לי בחלבא כתב ומשמע דאפילו בסעודת לילה הראשון לא אימעט אלא שלא לצאת בהם יד״ח משום דבעינן לחם עוני אבל שלא בתורת מצה דמצוה אפילו בסעודת לילה הראשון ממלא כריסו ממנה ואינו נמנע וכן משמע מדברי רש״י שכתב

יום ראשון וכו׳ עי״ש, הא קמן שכתב כן בפשיטות מדנפשיה שרק בכזית של המצוה הדין כן ואף הביא ראיה לדבריו מדברי רש״י הנ״ל. וכ״כ מהר״ם חלאוה שם וז״ל ומה שאמרו דביום ראשון אינו יוצא ה״מ בשתי לילות לדידן ובמצת חובה אבל שאר פתו לא שנא יום ראשון ולא שנא שאר ימים מותר ע״כ. וכעי״ז בריטב״א שם, וכן המאירי שם כתב ואף באותה סעודה דוקא לצאת בה הא לכל סעודתו לא נאסרה או שמא נוהג היה להיות כל סעודתו ממנה ע״כ. ומבואר מדבריהם שלא כתבו כלל שום חומרא או ענין לאכול מהמצה הכשרה והמשומרת כל הלילה הראשון, וגם המאירי שכתב בתור שמא וכו׳ - כתב שהיה ׳נוהג׳ להיות כל סעודתו ממנה, ולא בתורת מצוה או חיוב.

ומה שהביא הנצי״ב בהעמק שאלה פרשת צו סי׳ ע״ו אות ה׳ מדברי השאילתות ועוד ראשונים שכתבו ומאן דלית ליה מצה שמורה לכולה סעודתה וכו׳ ודייק מזה שלכתחלה צריך לאכול מצה שמורה כל הסעודה - ג״כ אינו מוכרח, דהם דברו בהוה שעושים מצה שמורה ללילה הראשון וכל הסעודה אוכלים ממנה וכמו שכתב המאירי שהבאנו לעיל שהיה נוהג להיות כל סעודתו ממנה, ואין זה בתורת חיוב או מצוה כלל.

וא״כ התבאר מדברי הראשונים דלא ס״ל כחידושם של כמה אחרונים שבאכילה יותר מכזית מקיים מ״ע מהתורה, וע״כ נראה שאין למעט בשמחת החג מלאכול בשר ושאר תבשילים כדי לאכול מצה בלילה זה כמו שכתבו כמה מאחרוני זמנינו, וגם אין ענין למעט באכילת מצה עשירה בליל פסח ואדרבה יקיים שמחת החג בכל מה שחפץ ויאכל מצה רק מה שחייב ותו לא[א].

א. הערת הרב אלעד אסרף: כן מסקנתי בתשובה.

עט. לעסוק בסיפור יציאת מצרים על חשבון קריאת שמע שחרית בזמנה

נדפס בקובץ מנורה בדרום אייר תש"פ.

כתב היעב"ץ בסידורו: חייב לעסוק בהלכות פסח ובסיפור נס יציאת מצרים ונפלאותיו עד שתחטפנו שינה ׳או שצריך הרבה ללכת לישן על מיטתו כדי שיתחזק כוחו שיוכל להשכים לבהכ"נ ולא יטרד בתפילתו׳ ע"כ. והביאו גם הגר"ח פלאג׳י בספרו חיים לראש דיני נרצה אות ה׳ והסכים לזה עי"ש. וכ"כ בספר **תולדות שמואל** מצוה כ"א אות י׳ [והובאו הספרים הנ"ל בפסקי תשובות סי׳ תפ"א אות ב׳]: ומ"מ הדבר פשוט דבאדם חלוש וצריך ע"כ לנוח מעט כדי שיוכל אח"כ ביום להתפלל כראוי - ע"ז ודאי לא נאמרו דברים אלו וכל ערום יעשה בדעת כן נ"ל ע"כ, הרי שאפילו על טירדא בתפלה כתבו של"צ להישאר ער, וכ"ש על ביטול ק"ש בזמנה.

ויש להוסיף עוד שפעמים שאין לאדם להשאר ער כפי שנוהגים בשנים האחרונות לעשות לימוד כל הלילה וכדומה, ויש בזה חשש איסור לפי מה שכתב מהר"ל **בגבורות ה׳** פנ"ג [והביאו הפתה"ד בסי׳ ר"פ] גבי ראב"ע וחכמים שהיו מספרים ביציאת מצרים כל ליל פסח וז"ל וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביו"ט אמרו שלא היה להם צער כי מחבוב המצוה היה הזמן קצר להם מאוד שלא הרגישו עד שעלה עמוה"ש עי"ש, ולפ"ז מי שכן מצטער מזה שנשאר ער וכפי שמצוי - אין לו להשאר ער כל הלילה. אמנם **האברבנאל** בספרו זבח פסח בשער י"ג הקשה ממש קושיא זו מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם להסיר שינה מעיניהם ותנומה מעפעפיהם והתורה ציותה ושמחת בחגך וזה היה עינוי נפש, ותירץ וז"ל לפי שהלילה הזה ליל שמורים הוא לה׳ וישראל לא לנו כלל באותו הלילה כשיצאו ממצרים כי חלק הראשון מהלילה התעסקו בעשיית מצוות הפסח במצות ומרורים כמו שציוום ה׳, והחלק האחרון ממנה נתעסקו ביציאה ולכן לא נתנו כל הלילה לעפעפם תנומה ולפי שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים לכן ראו הקדושים האלה לעשות כמעשיהם שמיד בתחלה הלילה התעסקו במצוות המצה והמרור וזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואח"כ כל שאר הלילה היו מספרים ביציאת מצרים ובזה הראו עצמם כאלו הם יצאו ע"כ. ולפי דבריו יש ענין להשאר כמו שעשו אבותינו אף למי שקשה לו.

אולם נראה שבצירוף זה שיתקשה לכוין כראוי בתפלה - ודאי שאין לו להשאר ער כל הלילה.

ואם רגיל לקרוא ק"ש ולהתפלל בהנץ החמה - יכול לישון לאחר הסדר מיד כדי שיוכל

לקום ולהתפלל בנץ, שלדעת הרי"ף והרמב"ם ורבים מהראשונים ק"ש לאחר הנץ זה רק בדיעבד, וכמו שהארכתי בח"ב סי' ז' עי"ש.

פ. האם מותר לספור ספירת העומר בברכה בבין השמשות

פורסם בירחון 'האוצר' אייר תש"פ.

נחלקו הראשונים האם ספירת העומר בזמן הזה היא מצוה מדאורייתא, או שמכיוון שאין לנו היום קרבן העומר - אין המצוה מהתורה אלא מדרבנן. אחת הנפ"מ במחלוקת זו היא האם מותר לספור ספירת העומר בזמן בין השמשות, כדין ספיקא דרבנן לקולא, או שאסור, כדין ספיקא דאורייתא לחומרא.

ונראה לברר את דעות הראשונים בס"ד;

הנה, דעת **ר"י**, המובאת **באגודה** במנחות אות ל"ג **ובראי"ש** בפרק ערבי פסחים סי' מ', שמותר לספור ספירת העומר בה"ש, משום שספירת העומר בזה"ז מדרבנן, עי"ש. וכ"כ **הסמ"ג** [בעשה ר'] בשם **הרשב"א** [**משאנץ**], וכ"כ **הסמ"ק** [מצוה קמ"ה] בשם הרשב"א [ובאמת שכ"ה להדיא בספר כתאב אל רסאייל בסופו בתשובת הר"ש משאנץ לרמ"ה עי"ש]. וכ"ד **הריצב"א** [אחי הרשב"א משאנ"ץ ותלמיד ר"י] המובא בתוס' חכמי אנגליה בסוף פסחים עי"ש. וכ"ד **רבינו פרץ** בהגהותיו לתשב"ץ סי' שצ"ד עי"ש, וכ"ד **רבינו ירוחם** [נ"ה ח"ד] **והאבודרהם**. וכ"ה **בלקט יושר** עמ' 96 וז"ל ואמר כשתראה ב' כוכבים הוא זמן ספירה וכן מצאתי בא"ח וז"ל וזמן הספירה מתחלה הלילה אפילו אין לילה ממש ע"כ.

ויש ראשונים שכתבו שספירת העומר בזה"ז דרבנן, אך לא כתבו האם מותר לספור בה"ש או לא. כ"ד **בעל העיטור** בסוף הלכות מצה ומרור שספירת העומר בזה"ז מדרבנן והביא גם את המדרש שהביא הר"ן ולכן כתב שאין להקפיד על תמימות בזה"ז עי"ש. וכ"ד **בעה"מ** בסוף פסחים שאין להחמיר לספור ספירת העומר בחו"ל מספק פעמים משום שאינה אלא לזכר בעלמא עי"ש. וכ"ד **הריבב"ן והנימוק"י** בסוף פסחים עי"ש. וכ"ה דעת **הרמב"ן ומהר"ם חלאוה** [שהביא מהר"י חלאוה בספרו אמרי שפר סוף פרשת ויחי] דס"ל שספירת העומר הוי מ"ע שלא הז"ג כיון שהיא תלויה בקרבן העומר עי"ש, וע"כ שבזה"ז אינה מהתורה. וכ"ד **הארח"ח** סוף הלכות ספירת העומר, **אהל מועד** דף ק"ז ע"א, **מהר"ם בתשובה** דפוס פראג סי' ש"א, **וספר מצוות זמניות** פסח שער י' עי"ש. וכתב הר"ן בסוף פסחים שכ"ד רוב המפרשים שספירת העומר בזה"ז דרבנן, וכ"ד **התום' במנחות** [ס"ו ע"א ד"ה זכר], וכ"נ מדברי **הרשב"א בתשובה** ח"א סי' קנ"ד וכמו שנכתוב לקמיה.

אולם, מצאנו לכמה מהראשונים הנ"ל דאע"פ דס"ל דספירת העומר דרבנן - מ"מ אין לספור בה"ש; כ"כ התוס' במנחות שם 'ואין נראה' [שיכול לספור בה"ש]. וכן העיד התשב"ץ בסי' שצ"ד על מהר"ם שהיה מברך ספירת העומר בלילה עי"ש. וכן הרשב"א בתשובה הנ"ל כתב שהמדקדקים אינם סופרים בימי הספירה עד צה"כ וכן ראוי לעשות ע"כ. ונראה דס"ל שספירת העומר מדרבנן, ולכן זה רק בגדר מדקדקים וראוי ולא חובה. דאם ס"ל שספירת העומר מהתורה - מן הדין אין לספור, משום ספיקא דאוריתא

לחומרא. וכ״כ הר״ן בסוף פסחים, לאחר שהביא את דברי התוס׳ דס״ל שיכול לספור בה״ש, וז״ל ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה עי״ש.

וא״כ, כשדנים על ספירת העומר בה״ש - אין להביא ראיה מכל הראשונים דס״ל שספירת העומר בזה״ז מדרבנן, דיתכן שהם סוברים כראשונים הנ״ל, שאין לברך לכתחלה אלא בלילה אע״פ שספירת העומר מדרבנן. ורק את הראשונים שכתבו להדיא שמותר לספור בה״ש יש להביא בנידון דידן.

לעומת זאת, דעת רבים מהראשונים שספירת העומר בזה״ז היא מהתורה. כ״ה דעת **הרמב״ם** בחיבורו פ״ז מתמידין ומוספין הכ״ב [והעתיקו בסתמא **העץ חיים** מלונדריץ כדרכו]. וכן מתבאר מדבריו בסוף ספר המצוות, שם הוא מנה את המצוות שנוהגות בזה״ז, ומנה את ספירת העומר בכללן. וכן מתבאר מדבריו במו״נ ח״ג פמ״ג, שכתב שטעם המצוה הוא משום ששבועות הוא יום מתן תורה ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו כמי שממתין הנאמן שבאוהביו שהוא מונה הימים גם השעות וכו׳, עי״ש. ומבואר שדין זה מהתורה הוא גם בזמנינו, שנוהגים פסח ושבועות מהתורה, ואין זה קשור לקרבן העומר בדוקא. **ובספר הבתים** מצוה קנ״ח העתיק את דברי הרמב״ם במו״נ הנ״ל, וא״כ גם מדבריו מתבאר שמצוה זו נוהגת בזה״ז מהתורה. וכ״ד **ראבי״ה** בסי׳ תקכ״ו, והביאוהו גם **האו״ז** בסי׳ שכ״ט **והמרדכי** במגילה רמז תת״ג. וכ״ד **ר׳ בנימין** אחי שה״ל בסי׳ רל״ד בתחלתו ובסופו, שספירת העומר אינה תלויה בבנין הבית, עי״ש, וגם **רבי צדקיה בעל שה״ל** מסכים עמו עי״ש. וכ״ד **תוס׳ חכמי אנגליה** בסוף פסחים, שהביאו את מחלוקת ריצב״א והרמב״ם האם ספירת העומר מהתורה או מדרבנן, וכתבו שנראה שסבר הרמב״ם כמ״ד במנחות מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי וכו׳, ואנו כרבנן בתראי דמנו יומי ומנו שבועי נהגינן, ולפ״ז אין להתיר לברך בספק יום ספק לילה עי״ש. ומבואר דס״ל שמנהגנו כרמב״ם, שהוא מהתורה. וכ״ד **המאירי** בסוף פסחים, שכתב דין ספירת העומר מצות עשה לספור ימים של שבעת שבועות בכל מקום ובכל זמן וכו׳, ולאחר שהאריך הרבה כתב וי״א שספירת העומר בזה״ז אינו אלא דברי סופרים ומקילין מפני זה לספור קודם חשיכה כל שנתפלל ערבית וי״מ שספירת הימים מן התורה אבל של שבועות דברי סופרים [וכמו שצידד הרמ״ה לקמן עי״ש] עי״ש. ומבואר שסתם דעתו כדעת הרמב״ם, שהיא מהתורה בכל זמן[א]. וכ״כ עוד במפורש בריש המסכת בדף ז׳ ע״ב, וז״ל וספירת העומר פרשו הם הואיל וזכר בעלמא הוא מברכים בעל שאינה אלא כברכת הרשות, ואין זה נראה שהרי בזמן שבית המקדש קיים היה מן התורה, ואף עכשו מצות עשה שלו נוהגת בכל מקום ובכל זמן לדעתנו אעפ״י שיש חולקים בכך כמו שיתבאר בסוף המסכתא עי״ש.

א. אלא שמדבריו שם מתבאר שגם למ״ד שהספירה היא מהתורה נוהגים לספור בה״ש משום תמימות עי״ש. אולם דבריו צ״ע, ובשאר הראשונים הנ״ל מפורש שרק למ״ד שהספירה מדרבנן מותר לספור בה״ש, אבל למ״ד שהיא מהתורה צריך לספור כשיהא לילה ודאי.

וכ"ה להדיא גם בסוף ספר כתאב אלרסאייל [פאריס תרל"א], בתשובת **הרמ"ה** לר"ש משאנץ, שהאריך הרבה בזה וכתב תחלה בפשיטות [בעמ' קל"ח] שספירת העומר בזה"ז דאורייתא, והר"ש [בעמ' קמ"ח] השיב עליו שהוא מדרבנן בזה"ז, והרמ"ה [בעמ' ק"נ] חזר והאריך בזה. ותוכן דבריו הוא שאין לומר שאביי, שאמר מצוה למימני יומי ושבועי, מדרבנן קאמר, דמצוה סתמא קאמר, ומסתמא דאורייתא עד שיתברר לך דמדרבנן קאמר. ועוד דאי מדרבנן במאי פליגי אביי ואמימר, אע"כ דפליגי בזה גופא אי מדאוריתא בזה"ז או מדרבנן. ולאמימר אתי שפיר טפי פשטיה דקרא דמשמע מיום הביאכם ומהחל חרמש בקמה תחל לספור, ולאביי ה"ק מיום הביאכם תספרו - שתהא הבאה ביום ספירה, וה"ה גבי מהחל חרמש - שתהא ספירה בליל י"ו בניסן שהיא שעת קצירה. ועוד הוסיף לחדש שם, שגם אמימר ס"ל שהימים הם מהתורה ורק השבועות הם מדרבנן, דהא מה שכתוב בתורה מהחל חרמש ומיום הביאכם מוזכר שם השבועות, אבל בימים כתוב תספרו חמשים יום ולא תלוי בהקרבת העומר. וס"ל שא"צ לעשות זכר למקדש למנות את השבועות או שסבר שכיון שאנו מונים את הימים מהתורה א"צ לעשות באותו ענין זכר למקדש. ואביי, או שהוא סובר שגם השבועות הם מהתורה או שהוא מסכים שהשבועות הם מדרבנן, וס"ל שעושים זכר למקדש גם בשבועות. והביא גם את דברי הרמב"ם, דס"ל שהוא מהתורה עיש"ב.

וכ"ד **הר"י ב"ר יקר** בפירוש התפלות ח"ב עמ' ע"ט[ב], והובא **בספר הפרדס** לתלמיד הרשב"א, שהקשה אמאי לא מברכים ב' ברכות על ספירת הימים ועל ספירת השבועות, ותירץ שלא נכתב חיוב ספירת שבועות אלא גבי עומר אבל גבי ספירת הימים לא כתיב עומר [אלא מהחל חרמש בקמה]. נמצא שספירת הימים בזה"ז מן התורה, אבל עכשו שאין לנו הבאת העומר ספירת השבועות דכתיבא גבי עומר אינה אלא מדרבנן. ובזמן המקדש היו מברכים הברכה אף על השבועות, אבל עכשיו שאין בהמ"ק ספירת שבועות אינה אלא לזכרון בעלמא כוללין אותה עם ברכת העומר וכו' עי"ש[ג]. ומפורש מדבריהם שספירת הימים בזה"ז היא מהתורה.

ונראה שכן גם דעת **בה"ג**, שכתב מיחייב איניש למימני שבעה שבועי וכו' דכתיב וספרתם לכם וכו' אמר אביי מצוה לממני יומי ומצוה למימני שבועי ע"כ. וכ"כ **הרי"ף** **וריצ"ג** כדברים האלו. **והנה**, מדכתבו מיחייב וכו' דכתיב וכו' מבואר שהוא מהתורה. **ועוד**, מדהעתיקו רק את דברי אביי ולא את דברי אמימר, שהוא המקור היחיד לומר שבזמנינו הוא מדרבנן, וגם את המדרש שהביאו בעה"ט והר"ן לא העתיקו, א"כ אין שום סיבה להוציא דבריהם מפשוטם, ולומר דס"ל שהוא מדרבנן מאחר ואין רמז בדבריהם לזה. כ"נ

ב. והוא מה שכתב הרי"ו בסתמא, והלשון היא ממש לשונו של הר"י ב"ר יקר, ואולי הוא גליון בדברי הרי"ו, דהא הוא העתיק לאחר מכן את דברי התוס', שאפשר לברך בבין השמשות דספיקא דרבנן הוא, עי"ש.

ג. גם המאירי הביא דעה זו בשם י"מ שספירת הימים מן התורה אבל שבועות דברי סופרים ומתוך כך אין סופרין אותן אלא דרך זכר כלומר כך וכך ימים שהם כך וכך שבועות לא שיהו אומרים כו"כ ימים וכו"כ שבועות ע"כ.

ברור בדעתם. **ובפרט** שדעת הרמב"ם שספירת העומר מהתורה בזה"ז, ועדיף טפי להשוות את דעת הרי"ף לדעת הרמב"ם כנודע[ד]. ובפרט שמצאנו לרבים מהראשונים דס"ל כן, וזו פשטות הסוגיא לדעת אביי, וכמ"ש הרמ"ה הנ"ל. והר"ן, שכתב שרוב המפרשים ס"ל דרבנן, לא נחית לדעת הרי"ף אלא כתב את הדברים המפורשים שמצא בזה - עי' לקמן. וכ"כ בפשיטות בשו"ת בית הלוי ח"א סי' ל"ט בדעת הרי"ף עי"ש. וכן נראה דעת <u>היראים</u> במצוה רס"א, שכתב בסתמא מצוה לספור ספירת העומר, וגם העתיק רק את דברי אביי ולא את דברי אמימר וכנ"ל. וכ"נ מדברי <u>הרקח</u> בסי' רצ"ד, שכתב כדברי הגאונים והיראים הנ"ל, עי"ש.

ובדעת הרי"ד יש סתירה. בספר המכריע סוסי' כ"ט כתב הרי"ד שהלכה כאביי וכרבנן דבי רב אשי, וסיים ואע"פ שהוא עכשיו זכר למקדש חייב לברך מידי דהוה אלולב כל שבעה שהוא זכר למקדש, ע"כ. אולם שה"ל בריש סימן רל"ד כתב בשם ר' ישעיה שהטעם שאנו מברכים על ספירת העומר ביו"ט שני ואין בזה משום עשיתו חול כיון שספירת העומר מן התורה אין עשייתו חול אבל אם היה מדרבנן אז היה עשייתו חול עי"ש.

ובדעת החינוך, בסוף סי' ש"ו יש חילופי גירסאות בזה. יש גירסאות שכתוב בהן שנוהגת בזמן הבית שיש שם עומר ומדרבנן בכל מקום ואפילו היום שאין עומר קרב בעוונותינו ועובר ע"ז ולא ספר ימים אלו בזמן הבית ביטל עשה ע"כ. אולם יש גירסאות שכתוב בהן שנוהגת מדאוריתא בכל מקום בזכרים ועובר ע"ז ולא ספר ימים אלו בטל עשה ע"כ. וזו הגירסא שהיתה לפני הברכ"י והמ"ב. ובגי' כת"י של ספר החינוך ראיתי שהעיקר כגירסת הספרים שהוא מדרבנן בזה"ז.

ומ"מ התבאר שהמחלוקת בראשונים היא שקולה[ה], ואדרבה דעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם ועוד ראשונים שבזמנינו הספירה היא מהתורה. והב"י, בדיונו על המקרה שהובא בראבי"ה שפתח אדעתא דלספור חמש וספר ארבע וכו' סיים בזה"ל ולפי מה שכתבתי בשם הר"ן שרוב המפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו אינה אלא מדרבנן בעלמא - הויא ספיקא במידי דרבנן ולקולא ואינו חוזר ומברך ע"כ. אולם, להאמור אין זה נכון שרוב המפרשים הכי סבירא להו, והר"ן גופיה לא ראה את דברי הראשונים הנ"ל, דהא

ד. עי' לדוגמא בספר יד מלאכי כללי הפוסקים כללי הרמב"ם אות כ"ט שכתב בשם הכנה"ג בזה"ל כמה מהדוחק שיחלוק הרמב"ם ז"ל על רבו הרי"ף ואף על שאר פוסקים ואף אם מצינו בקצת מקומות שחולק עליו היינו דווקא במקום שהוא ז"ל מפרש שחולק על רבו אבל על הסתם דוחק לומר שחולק על הרי"ף ז"ל עי"ש, וכ"כ כעי"ז עוד פוסקים בכמה מקומות.

ה. ואע"פ שיש מעט יותר ראשונים דס"ל שהוא מדרבנן מ"מ בכה"ג חשיב מחלוקת שקולה דאין אנו סופרים ממש אחד כנגד אחד אלא אם יש רבים ממש מול מעטים, ובפרט שדעת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם מכריעה יותר. ועוד דהמעיין יראה שהראשונים דס"ל שהוא מדרבנן רובם דרכם להמשך זה אחר זה כתוס', ר"ש משאנץ, ריצב"א, סמ"ג, סמ"ק, ר"פ, רא"ש, ריו"ו, מהר"ם, תה"ד, משא"כ הראשונים דס"ל שהוא מהתורה רובם אין דרכם להמשך זה אחר זה, ודוק היטב.

הר״ן ראה רק את תוס׳, בעה״מ, בעה״ט, הסמ״ג והרשב״א כנגד הרמב״ם, ולכן כתב שרוב המפרשים ס״ל שהוא מדרבנן. אולם, הר״ן לא ראה ולא הזכיר באף מקום את דברי ראבי״ה, או״ז, הרקח, המרדכי, הרמ״ה [בספר כתאב אל רסאייל], שה״ל ור׳ בנימין אחיו, ר״י ב״ר יקר, ספר הפרדס, המאירי, ספר הבתים, תוס׳ חכמי אנגליה. ובודאי שאם הר״ן היה רואה אותם, הוא לא היה כותב שרוב המפרשים ס״ל שהוא מדרבנן, אלא היה כותב שנחלקו בזה מחלוקת שקולה.

וכבר כתב כעי״ז הב״י בכמה מקומות, לתמוה ע״ד רי״ו שכתב שרוב הפוסקים הסכימו כסברא אחת, שאינו נכון. כ״כ ביו״ד בסי׳ קי״ג, וז״ל וכ״נ שהוא דעת הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חילקו, וכתב בבד״ה ולאפוקי מרי״ו שכתב שרוב הפוסקים הסכימו להתיר ע״כ. וכ״כ עוד בבד״ה ביו״ד סוסי׳ קי״ג, וז״ל וכתב עוד רי״ו שרוב הפוסקים הסכימו לדעת הרא״ש, ומתוך מה שכתבתי תראה שלא דיבר נכונה בזה דאדרבה רוב הפוסקים הסכימו לדעת הרשב״א ע״כ. וכ״כ עוד הב״י ביו״ד סי׳ קע״ג, וז״ל ומה שכתב רבינו ירוחם שרוב הפוסקים הסכימו שמותר להקדים מעות וכו׳ לא ידעתי מי הם דהא הרמב״ם והרא״ש הביאו ההיא דפרדסא [דאסור] ע״כ. הרי שלא נפלאת בעיני הב״י לדחות דברי ראשונים שכתבו מה דעת רוב הראשונים בשעה שאנו רואים אחרת, ודוק מינה להכא.

וא״כ נראה שיש לנו כמה טעמים למה אין לספור ספירת העומר בבה״ש. **חדא**, שדעת הגאונים, הרי״ף, הרמב״ם ורבים מהראשונים שספירת העומר דאורייתא בזה״ז, וא״כ אין לספור בה״ש, כדין ספיקא דאורייתא לחומרא. וכפי שמבואר בדברי הראשונים הנ״ל שרק למ״ד ספירת העומר מדרבנן יש צד להתיר לספור בה״ש. **ועוד**, שגם לראשונים דס״ל שספירת העומר מדרבנן - כתבו כמה ראשונים שאין לספור לכתחלה בה״ש. **ועוד**, שהב״י, לאחר שהביא את תשובת הרשב״א שהמדקדקים אינם סופרים עד צה״כ ושכן ראוי לעשות, כתב הב״י ׳וכן הוא מנהג העולם׳[1], וכונתו שהעולם נוהגים להקפיד על כך ולא סופרים בבה״ש, וכנראה שהוא מחמת אחד הטעמים הנ״ל.

ומרן בשו״ע סי׳ תפ״ט ס״ה העתיק את לשון תשובת הרשב״א שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות. וכמה אחרונים דייקו מדבריו שמעיקר הדין ס״ל שאפשר לברך בה״ש - עי׳ בחזו״ע יו״ט עמ׳ רל״ג. אולם נראה שאין זה מוכרח, ומצאנו מספר פעמים שהפוסקים כותבים ׳וכן ראוי לעשות׳ וכונתם שכך ׳צריך׳ לעשות;

הטור בסי׳ תע״ג הביא את מחלוקת הגאונים והראשונים האם מברכים על ההלל בהגדה של פסח או לא, וכתב שאביו הרא״ש נהג שלא לברך, וסיים הטור וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך, דברכות אינן מעכבות עי״ש. ושם כונתו היא שכך צריך לעשות מחמת סב״ל, ואין כוונתו לומר שמעיקר הדין מותר לברך ורק ראוי

ו. והב״ח כתב להיפך, שמנהג העולם שסופרים בה״ש. וכנראה שכל אחד העיד על מנהג מקומו, שבאירופה שצה״כ מאוחר - לא חיכו לצה״כ, אולם בארצות המזרח וספרד הקפידו לספור בצה״כ.

להחמיר לא לברך, אלא שצריך לא לברך. והב"י בסי' קכ"ז דן לענין חתימת מודים דרבנן בשם, וכתב שיש ללמוד מדברי תר"י שחותמים בלא שם אלא ברוך אל ההודאות וכן ראוי לעשות עי"ש. וגם שם אין כוונתו שמעיקר הדין חותמים בשם ורק ראוי להחמיר לא לחתום בשם, אלא כוונתו היא שצריך לא לחתום בשם. וכך פסק בשו"ע שם במפורש וחותם ברוך אל ההודאות בלא הזכרת שם עי"ש. ובסי' קמ"א דן הב"י בענין קריאת העולה עם הקורא, והאריך בזה, וסיים וכן ראוי לעשות לקרות העולה בנחת בענין שלא ישמיע לאזניו עי"ש. ובשו"ע שם כתב בפשיטות 'שצריך' לקרות בנחת שלא ישמיע לאזניו עי"ש. הרי ש'ראוי' הכונה שכך 'צריך' לעשות. וא"כ, גם כאן אפשר שכך כונת השו"ע, ובפרט שבב"י כתב שכך נוהגים העולם ונראה שכך דעתו, וא"כ צריך לומר שכונתו היא שכך צריך לעשות וכמנהג העולם.

ושו"ר שכ"כ להדיא השולחן גבוה בדעת השו"ע; בסק"ב כתב וז"ל ורבינו [השו"ע] מדהשמיט דברי הטור אלה דספק חשיכה יכולין לספור משמע דס"ל כסברת הר"ן והתוס', וכן עיקר, שהרי לר"י והרא"ש אם מנה העומר לילה ודאי - לא אמרו שאינו יוצא משם תמימות, אלא עדיף טפי קאמרי, ולהתוס' והר"ן אם מנה סמוך לחשיכה לא יצא לכתחלה דדילמא עדיין הוא יום ט"ו ואיך מונה אותו יום י"ו, ולא עוד אלא שמכניס עצמו בספק ברכה לבטלה לכן העיקר כדברי הר"ן ז"ל דאף ביום ראשון יספור לילה ודאי וכדסתם רבינו ז"ל ע"כ. ובסקי"ב כתב וז"ל ומה שכתב [השו"ע] והמדקדקים וכו' - לאו למימרא דשאינם מדקדקים סופרים לכתחלה קודם צה"כ, דהא ספק חשיכה הוא ואיך יברכו על הספק דשמא יממא הוא, אלא ר"ל שהמדקדקים שלא להכניס ראשם בספק זה אינם סופרים עד צאת הכוכבים, אבל שאינם מדקדקים אה"נ שצריכים לכתחלה לברך בודאי לילה אבל אם הכניסו עצמם בספק וספרו בספק חשיכה חוזרים וסופרים בלילה ודאי בלא ברכה עי"ש. וכ"כ המאמ"ר בסק"ד וז"ל והנה מרן ז"ל פסק כדברי הר"ן והרשב"א ז"ל דס"ל שאין לספור עד צאת הככבים אפי' למ"ד דספירה בזמן הזה דרבנן ובפרט דאיכא הרמב"ם ז"ל שסובר דהויא דאורייתא כמבואר בב"י וכ"ה המנהג עי"ש.

וע"כ נראה שאין לספור ספירת העומר בין השמשות. ואף אם הציבור סופרים בה"ש - לא יספור עמם דהא לדעת הרמב"ם וסיעתו אסור לעשות כן מעיקר הדין. ואם חושש שישכח מלספור בלילה - יכול לספור ללא ברכה ולהתנות שאם יזכור לספור בצה"כ - לא מכוין לצאת כעת בספירה זו, ואם ישכח לספור - מכוין לצאת יד"ח בספירה זו.

ואם ספר בה"ש - יחזור ויספור ללא ברכה לאחר צה"כ וכפי שפסק הא"ר בסק"י [שהביאו המ"ב בסקט"ו] וז"ל ואם מנה בין השמשות יצא, דספירה דרבנן וספיקא דרבנן לקולא (זוהי דעתו של המג"א). מיהו למ"ש לעיל [סק"ד] דספירה דימים דאורייתא לרבינו ירוחם, ראוי לחזור ולמנות בלא ברכה. גם בר"ן סוף פסחים נזכרים כמה פוסקים דספירה דאורייתא ע"כ, הרי שמשום מעט מהפוסקים שראה - פסק לחזור ולספור בצה"כ, וכ"ש לפי מה שהבאנו שכך דעת רבים מהראשונים שהדין כן, ונראה שאף המג"א היה מודה

לזה אם היה רואה את כל הראשונים הנ״ל. וכ״ד הפמ״ג [משׁ״ז אות ה׳] וכפי שהביא הכה״ח באות מ״א עי״ש.

פא. השוכח לספור יום אחד ספירת העומר האמנם אינו יכול להמשיך לספור בברכה

פורסם בירחון 'האוצר' אייר תשע"ט[א].

בשו"ת יצחק ירנן (ח"ה סי' נ"ב; ח"ו סי' י"ט; ח"ז סי' מ"ד) האריך לבאר שמי ששכח ולא ספר ספירת העומר יום שלם יכול להמשיך לספור בברכה, על אף שהשו"ע בסי' תפ"ט ס"ח פסק שלא יכול לספור בברכה, עפ"י דברי התוס' בשם בה"ג. ומרן הגרע"י זצ"ל (חזו"ע אבלות ח"א עמ' קפ"ח) תמה עליו שהרהיב עוז לחלוק ע"ד מרן השו"ע ושאר האחרונים ולא חשש לסב"ל, עי"ש [וע"ע בחזו"ע יו"ט עמ' רל"ו]. והרב אברהם קוסמן ג"כ האריך מדנפשיה [במוסף התורני קולמוס, גיליון 100, שנת תשע"א] שאין לחוש לדעת בה"ג שהביא השו"ע, והרב זמיר כהן בשו"ת נזר כהן ח"ב סי' י"ח דחאו עי"ש. אולם, נראה שאכן העיקר הוא כדברי הר"ב יצחק ירנן, וכפי שהעלה הרב אברהם קוסמן, וכמו שנבאר בעזה"י.

הנה, התוס' במנחות ס"ו ע"א (ד"ה זכר) והרא"ש בסוף פסחים כתבו בשם בה"ג שמי שלא ספר לילה ויום שוב אינו סופר. ובמגילה דף כ' סוף ע"ב (ד"ה כל הלילה) כתבו בשם בה"ג שאם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא[ב]. ועפי"ז פסקו התרה"ד בסי' ל"ז והשו"ע הנ"ל להחמיר כדעת בה"ג, שלא להמשיך למנות בברכה.

אולם, האמת היא שאין כן דעת בה"ג ואף לא אחד מן הגאונים האחרים סבירא ליה כן, וכמו שנבאר.

הנה, **בה"ג** שחיברו ר' שמעון קיארא[ג] כתב בענין זה בב' מקומות; בהלכות ספירת העומר [או הלכות עצרת] ובהלכות מנחות. בהלכות ספירת העומר [ח"א עמ' 299 מהדורת מק"נ ירושלים תשמ"ז] יש ב' גירסאות; גירסא א': ואי אינשי ולא בריך יומא חד מבריך

א. וע"ע בגליון סיון תשע"ט הערות הרב דוד אריה שלזינגר ותשובותי על דבריו. וע' במאמרו של הרב דוד אריה הילדסהיים בירחון 'האוצר' אייר תש"פ [מ'] שכתב ביאור תמוה מאוד בדעת בה"ג, ובירחון סיון תש"פ תגובתי ותגובת הרב און אברהם סקלי והרב דוד אריה שלזינגר על דבריו. וע"ע בקובץ מנורה בדרום סיון תש"פ מאמרו של **הרב און אברהם סקלי** שהאריך בזה והעלה כדברי. וכן בירחון האוצר ניסן תשפ"א [נ"א] מאמרו של **הרב ארי כהן** שגם העלה כן עיש"ב. וכן במאמרו של **הרב יוסף יונה** בירחון 'האוצר' אייר תשפ"ב עמ' כ"ט שגם העלה כן מעיקר הדין עי"ש.

ב. עי' בביאור הגר"א בסי' תפ"ט ס"ח שנראה מדבריו שהבין שלדעת התוס' במנחות בשם בה"ג לא יספור כלל, ולדעת התוס' במגלה יספור ללא ברכה. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ג סי' ל"ב ד"ה והנה לכאורה, מה שהביא ראיה מדין זה לענין חצי שיעור במצות עשה, ובשו"ת יבי"א ח"י סי' נ"ה תמה על ראייתו עי"ש. ולפי הגר"א הנ"ל בביאור דעת התוס' מיושבים דברי הבא"ח, ודוק כי קיצרתי.

ג. דעת הגאונים וראשוני ספרד, שהיו בקיאים טפי בסדר דורות הגאונים, ודלא כחלק מראשוני צרפת שייחסוהו לר' יהודאי גאון - עי' במבוא לבה"ג מהדורת מק"נ ריש חלק א'.

בשאר יומי ע״כ, וגירסא ב׳: ׳לא׳ מבריך בשאר יומי. ובהלכות מנחות [ח״ג עמ׳ 329 במהדורה הנ״ל] כתב וז״ל מר רב יהודאי גאון הכי הוי קאמר היכא דלא מנא עומר ליליא קמא לא מני בשאר לילותא מ״ט דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא אבל בשאר לילותא היכא דלא מנא מאורתא מני ביממא ושפיר דמי ע״כ. ונראה ברור שהתוס׳ שהביאו בשם בה״ג - אין כוונתם להלכות מנחות, למה שהביא בה״ג בשם רב יהודאי גאון, דהא שם הוא מחלק להדיא בין יומא קמא לשאר יומי, אלא כוונתם היא להלכות ספירת העומר, והם גרסו בדבריו ׳לא׳ מבריך בשאר יומי. אולם, יש ראיות ברורות שאין גירסא זו נכונה, אלא גירסא א׳, שהיא גירסת שא״ר בדברי בה״ג, ׳מבריך׳ בשאר יומי היא הנכונה, כפי שנפרט;

הריצ״ג בהלכות פסח עמ׳ ק״ט כתב וז״ל ובהלכות גדולות היכא דאינשי ולא בירכו על ספירת העומר מאורתא מברך למחר, ובמקצת נוסחי והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בליליא, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ואי לא בריך מברך ביומא, ואי אינשי ולא בריך חד יומא מברך בשאר יומי ע״כ. ומבואר להדיא שגרס כגירסא א׳, שמברך בשאר לילות. ונוסח זה שהביא ריצ״ג נמצא **בשאילתות** כת״י ונדפס במהדורת מירסקי סי׳ קכ״ד עפ״י ארבעה כת״י עי״ש. וא״כ ודאי שזו הנוסחא האמיתית בבה״ג, שמקורו כאן מהשאילתות (כמו במקומות נוספים), ודלא כמו שהביאו תוס׳ בשם בה״ג. וכ״כ **המאורות** בסוף פסחים וז״ל והיכא דאשתלי ולא בריך בחדא מן לילותא נראה שמברך כל יום המחרת ואם לא בירך ביום המחרת מברך וסופר כשיזכור כל שאר הימים שלא יפשע במצוות וכ״כ הרב בעל הלכות וכן עיקר, ויש גאונים אחרים שכתבו בענין אחר [וכוונתו, כנראה, לרב יהודאי ולרס״ג, שחילקו בין לילה ראשון לשאר לילות - עי׳ לקמן] ולא נראו דבריהם ע״כ. **וביראים** מצוה רס״א כתב וז״ל כתב רב יהודאי גאון[ד] ואי איכא אינשי דלא בריך ספירת העומר בחדא זימנא מברך בשאר יומי ונראה הדבר ע״כ. וזה כנוסח השני שהביא ריצ״ג בשם בה״ג, וכנוסחא א׳.

יש ראיה נוספת שגירסא א׳ היא האמיתית בדעת בה״ג. בהלכות מנחות הביא בה״ג את דברי רב יהודאי גאון, שמחלק בין לילה הראשון לשאר הלילות, ומדברי רב יהודאי מבואר שמי שלא ספר לילה אחד משאר הלילות - סופר בשאר הלילות בברכה, דהא כתב היכא דלא מנא ליליא ׳קמא׳ ׳לא׳ מני בשאר לילותא - הא בשאר הלילות מונה בברכה בשאר הלילות. אלא שלאחר מכן הוסיף שבלילה הראשון אם לא מנה בלילה לא יכול לתקן בבוקר והפסיד לגמרי, אולם בשאר הלילות יכול לספור ביום במקום בלילה, אבל גם אם לא ספר ביום ממשיך לספור מכאן והלאה בברכה, וכמו שמבואר מתחלת דבריו [וכן מבואר להדיא בדעת רב יהודאי גאון בדברי רה״ג שנביא לקמן]. אולם, אם הוא עצמו ס״ל שאף בשאר הימים לא ממשיך בברכה - איך הביא בשתיקה את דעת רב יהודאי גאון דלא ס״ל כן? אכן, אם נאמר דגרסינן ׳מבריך בשאר יומי׳ אפשר לומר דהתם איירי בשאר

ד. והוא בה״ג לדעת היראים ועוד מחכמי אשכנז וצרפת.

הימים, ובהלכות מנחות הביא את דברי רב יהודאי גאון שביום הראשון בלבד אם שכח לא ימשיך בברכה.

ועוד ראיה, דהא הגאונים והראשונים שנביא לקמן הביאו בשם רב יהודאי גאון ורס"ג שמחלקים בין לילה הראשונה לשאר הלילות, וחלקו עליהם, ואף אחד מהם לא הביא חידוש גדול יותר בשם בה"ג שאף בשאר הלילות אם שכח לא מברך. וע"כ שגם שאר הגאונים והראשונים גרסו בדעת בה"ג כגירסא א', שאם שכח מברך בשאר הלילות.

וא"כ התבאר באר היטב מכמה ראיות חזקות וברורות שהגירסא האמיתית בדעת בה"ג היא שמי שלא מנה לילה אחר 'מונה' בשאר הלילות, ודלא כגירסת התוס' והרא"ש בדעת בה"ג. ומרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע יו"ט שם הביא בשם ספר פני משה שכתב לפקפק על מה שכתבו התוס' בשם בה"ג וכו' וכתב עליו הרב זצ"ל שידוע שיש נוסחאות שונות בבה"ג ואין לסמוך על הנוסח שבידינו וכו' עי"ש. אולם, לפי האמור אין זה ענין לנידוננו, שמוכח מכל הגאונים והראשונים שגרסו כן וכגירסא א' וכנ"ל.

ואף אם נאמר שלא יצא הדבר מידי מחלוקת - מ"מ הוי ספק בדעת בה"ג, ואין ספק בדעת בה"ג מוציא מידי וודאם של שאר הגאונים והראשונים, אולם לפי האמת נראה שאין בזה ספק וכנ"ל.

ודעת רב יהודאי גאון [שהביא בה"ג הנ"ל, וכן הוא בהלכות פסוקות ובהלכות ראו הלכות ספירת העומר] ורס"ג [בסידורו עמוד קנ"ה][ה] לחלק בין הלילה הראשון, שאם שכח אינו ממשיך לספור משום שחסר בתמימות, לבין שאר הלילות, שממשיך לספור בברכה עי"ש, וכ"ה בסתמא בספר האורה סי' צ"א עמ' 106.

אולם, דעת שאר הגאונים והראשונים היא שאין חילוק בין לילה הראשון לשאר לילות, אלא בכל גוני ממשיך לספור בברכה. הריצ"ג בעמ' ק"ח בסופו כתב **שמר רב כהן צדק** אמר מי ששכח ולא בירך לילה הראשון מברך והולך בשאר לילות, מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף ע"כ. וכ"ד **רה"ג** בתשובה שהובאה בקצרה [ובטעויות] בריצ"ג עמ' ק"ט ובאורך בתשובת הגאונים אסף תרפ"ט עמ' 212, וז"ל שאלה לרבינו האיי גאון. מאן דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר בלילה הראשונה אשכחן פירושה משמה דאדוננו מר רב יהודאי ובפירושי אדוננו סעדיה גאון נוחם עדן דאמרי מי ששכח ולא ברך על ספירת העומר בלילה הראשונה אינו סופר שאר כל הלילות ואיתיאו ראיה לדבריהם דבענן שבע שבתות וליכא, וראינו למקצת גאונים דאמרי מי ששכח ולא ברך בלילה הראשונה חייב לברך שאר הלילות ואיתיאו ראיה האי טעמא מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ודרשנו מאדוננו הכרעה ביניהם. תשובה אנחנא

ה. והעיטור שנביא לקמן כתב במקום רב 'סעדיה' - רב 'עמרם' [וכן הארח"ח שהעתיקו], ונראה דט"ס הוא, דמקור דברי העיטור הוא בריצ"ג, ושם איתא לנכון רב סעדיה, וכ"ה בסידורו וכנ"ל, וכן השואלים לרב האי כתבו כן.

לא חזיננא טעמא דמאן דאמר משום לילה ראשונה בענן שבע שבתות וליכא או מאן דאמר בענן תמימות וליכא ואם כן איזו לילה ששכח ולא ברך אפי׳ חמישית ששית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בענן שבע שבתות ובענן תמימות וליכא מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית כד טעי בראשונה ואמר לשניה אתמול הוה חד יומא בעומרא והאידנא תרין יומי בעומרא מאי חוסרנא איכא במניניה[1], ועוד מכדי תרי קראי אינון כל חד באנפי נפשיה קאים לחודיה תספרו חמשים יום ושבעה שבועות תספור לך ואמר אביי מצוה למימנא יומי ומצוה למימנא שבועי נהי דמאן דטעא בחד יומא ולא מנא אשכחו ביה רוחא למימר לית ליה תמימות [מאן] דלא טעה לענין שבועי אלא מן כד מטא יום שביעי [אמר] יומא דין שלים חד שבועא מן עומרא מאי רוחא אית ביה ולמאי מיפטר מלמימני שבועי ואף יומי גופיהו במאי מיפטר מלימני שארא בתר דאינשי ואי הוה (מני) מניינא דכל חד מעכב את כל המינין הוה מנו ליה רבנן עם הדברים המעכבים זה את זה כארבעת מיני לולב וכשבע הזאות וכארבע ציציות וכיוצא בהן הילכך לא שנא ראשונה ולא שנא דבתרה מצוה למימנא כלהון ואם שכח ולא ספר סופר של אחריה ע״כ. ומפורש שדעת רה״ג שבין בלילה הראשון ובין בשאר הלילות אם שכח סופר בשאר הלילות בברכה וכמ״ש הטור בשמו [ודלא כמו שמשמע מדברי הר״ן, וכמו שהסתפק בזה הב״י].

וכ״ד ריצ״ג שם, וז״ל ואנו אומרים כי בודאי אין לך תמימות אלא כשמתחיל למנות מערב ט״ז דהיינו לילה הראשון דאמר מר וכו׳ אמתי אתה מוצא תמימות בזמן שאתה מונה מבערב, הא למדת שאם שכח או נאנס ולא מנה מבערב אע״פ שמנה לאחר מכן לא עלו בידו תמימות, וטעמו של מר רב יהודאי נמי מהכא אבל להתעכב מלספור שאר לילות אינו מתעכב אלא סופר והולך ע״כ. ומבואר דס״ל דאה״נ אין זה תמימות אם שכח בלילה הראשון, אבל אין תמימות לעיכובא במצוה עצמה, ומברך על שאר הלילות אף שאין לו תמימות. **והתוס׳ והרא״ש** שהבאנו לעיל ג״כ דחו את דברי בה״ג [לשיטתם שיש בה״ג כזה]

---

1. הבה״ל בס״ח ד״ה סופר הב״ד הריצ״ג הנ״ל בשם רה״ג ושכ״כ הא״ר בשם שה״ל מתשובת הגאונים וכתב שטוב לחוש לזה ולספור גם הספירה של אתמול יחד עי״ש, אולם, המעיין היטב בתשובה הנ״ל יראה שרה״ג כתב כן רק למטוניה דרב יהודאי גאון ולהקשות עליו, שגם אם היינו סוברים שתמימות מעכב כדעתו - אם אומר אתמול היה כך וכך מהני, אבל רב יהודאי עצמו לא ס״ל כן, ואסר בכל גונא לספור אם לא ספר את היום הראשון. אכן, רה״ג גופיה לא ס״ל כלל כדעת רב יהודאי, וכמו שסיים הילכך לא שנא ראשונה וכו׳ ואם שכח ולא ספר סופר של אחריה, ולא הזכיר שסופר של אתמול ולאחר מכן של היום. וע״כ נראה שאין טעם לספור ספירת אתמול וגם היום, דזה דלא כמאן.
ובספר החינוך סי׳ ש״ו בסוף המצוה יש בזה ב׳ גירסאות; גירסת ד״ר היא מי ששכח יום אחד ״אמר אמש היו כך בלא ברכה׳ ומונה האחרים עם כל ישראל, אולם בשאר דפוסים ליתא למשפט הנ״ל. ובמהדורת מכון ירושלים הדפיסו כגירסת הדפ״ר וציינו בהערה שבשאר הדפוסים ליתא למשפט הנ״ל. והנה בהקדמת מהדורת מכון ירושלים בהערה 11 כתבו שהם השתמשו בכתבי היד הטובים עי״ש, אולם בדקתי בג׳ כתבי יד שציינו הם שהשתמשו בהם [הראשון ותיקן מספר 163 משנת צ״ג, והשני רומא איטליה מספר 2857 משנת ק״ג והשלישי פרמא 928 משנת פ״ז] בספריה הלאומית ומצאתי בהם כגירסת כל הדפוסים ולא כגירסת דפוס ראשון. וזה מתאים למה שהעלנו בדעת רה״ג והריצ״ג שלמעשה אין צורך וטעם לספור את ספירת אתמול בנוסף לספירת היום דזה דלא כמאן.

וכתבו שדבר 'תימה הוא ולא יתכן' לומר שאם לא ספר יום אחד לא יספור יותר עי"ש. וכ"ה בשו"ת **מהר"ם** דפוס פראג סי' ש"ב עי"ש. **והאגודה** במגילה בסוף פ"ב הביא בשם בה"ג שאם לא ספר לילה 'הראשון' לא סופר יותר בברכה, והקשה ר"י עליו שא"כ ה"ה בשאר לילות אלא בין לילה ראשון ובין שאר לילות סופר בברכה ואין בכך כלום עי"ש. וכ"ה **בשיטה על מועד קטן** לתלמיד ר' יחיאל מפריש[ז] דף ד' ע"א ד"ה יצא שהביא בשם בה"ג בהלכות מנחות היכא דלא מנא עומר בלילא 'קמיתא' לא לימני בשאר לילוותא וכו' - אומר ר' יצחק דליתא דהא לא אשכחנא בשום דוכתא דספירת ימים יהו מעכבות זו את זו, ואם שכח למנות בלילה אחד לא יניח בשביל כך למנות בשאר לילות עי"ש. וכ"ה **בתוס' הרא"ש**[ח] **למגילה** כ' ע"ב וז"ל ובהלכות מנחות כתב מר יהודאי גאון דהיכא דלא מנה ספירת העומר בלילה קמא דלא לימני בשאר לילות כלל מ"ט משום דכתיב שבע שבתות תמימות ומדטעה שוב אינן תמימות, ואין נראה הכי לר"י משום דקיימא לן דספירת ימים אינן מעכבות זו את זו עי"ש.

ועי"ע בספר המחכים עמ' 33, שכתב וז"ל ואמר מר יהודאי גאון שאם לא מנה הלילה 'הראשונה' שוב לא ימנה משום דכתיב תמימות, ואינו מיושב כ"כ מה בין לילה ראשונה לשאר הלילות שהוא אומר שאם שכח למנות בהם שמונה בשחר בלא ברכה שמצותיה בלילה וכו' עי"ש, הרי שחלק על רב יהודאי אף בלילה הראשון. וכן **המאירי** בסוף פסחים הביא את הדעה שאם לא ספר לילה ראשון אינו סופר שוב ודחאה עי"ש. וכן הביא **תלמיד הרשב"א** שם את דברי רב יהודאי גאון ושיש מהגאונים שחולקים ושכ"ד רה"ג, ונראה שמסכים לזה עי"ש. וכן **הרי"ד** בספר המכריע סוסי' כ"ט [והביאו **שה"ל** סי רל"ד] הב"ד רב יהודאי גאון וחלק עליו, מפני שכל לילה הוא מצוה בפני עצמה ומברכים בכל לילה ואין אחד מעכב חבירו עי"ש. וכ"כ **הריטב"א** מגילה כ"א ע"א וז"ל ודכו"ע אע"פ שלא מנה קצת לילות ואפילו לילה הראשון חייב לספור את השאר וכ"ד רבותי ע"כ. וכ"ד **העיטור** בדף קל"ז ע"א כדעת רה"ג [וכתב שהטעם הוא משום שספירת העומר בזה"ז דרבנן ואין לדקדק בתמימות עי"ש]. וכ"ה בסתמא **בארח"ח** הלכות ספירת העומר אות ה' [מדברי העיטור], וכ"כ **החינוך** מצוה ש"ו שלא הודו מורינו שבדורינו לסברא זו [שמי שלא מנה יום אחד לא ימנה בשאר הלילות בברכה] עי"ש, וכ"ד **האבודרהם** עי"ש. וכ"ד ר' **אליהו מעכו** בפסקים שנדפסו בישורון כרך ל"ב עמ' מ"א שכל יום הוא בפני עצמו וטעות ביד האומרים שמצוה אחת ושאם חיסר יום אחד לא יברך עי"ש.

וכן מתבאר מדברי **המנהיג** בהלכות פסח סוף אות ס"ד, שדן בענין שהחיינו על מצוה שזמנה קבוע שמברכים ואם אין זמנה קבוע אין מברכים, וכתב שבדיקת חמץ אין לה זמן קבוע דמר"ה יכול לבער וכו', וספירת העומר כאין לה זמן קבוע היא דאי לא

ז. והוא ר' ידידיה בר' ישראל מנירנבורק, תלמיד ר' יחיאל מפריש ותלמיד מהר"ם מרוטנבורק, כפי שהאריכו לנכון במבוא בהוצאה החדשה של הספר הנ"ל, מהדורת מכון הרי פישל, ירושלים תש"ע, עי"ש.

ח. שאינם לרא"ש אלא לחכם אחר [כנראה ספרדי], כפי שהאריך לנכון הרב יוסף חיים שהרבני בקובץ חצי גבורים, חלק ט', עמוד תק"מ והלאה עי"ש.

בריך ביומא טבא קמא מברך למחר וליומא אוחרא עי״ש, ומבואר שאם לא בירך יום אחד לא הפסיד הספירה. וכ״ה **בתשובה המיוחסת לרמב״ם**[ט] שהביא הר״י קאפח בפירושו על הרמב״ם ספ״ז מתמידין ומוספין וז״ל ונשאל רבנו מי ששכח לילה או שתי לילות יברך בזולתה מן הימים או לאו והשיב מה שאבד א״א להחזירו אבל מן הלילה שנזכר עד סוף השבעה שבועות יברך וישמיט בלילה האחרון אמירת תמימות [כנוסח הרס״ג ביום האחרון שהם שבעה שבועות ׳שלימות׳] לפי שאינן תמימות ויאמר היום ארבעים ותשעה יום שהם שבעה שבועות בעומר עי״ש.

והאשכול ח״ב עמ׳ 94 הביא מחלוקת רבוותא לענין מי שלא מנה בלילה ׳הראשון׳ אם מונה בשאר הלילות ולא הכריע.

וא״כ נמצא שרוב הגאונים והראשונים ס״ל שלא רק בשאר הלילות אלא אף בלילה הראשון לא מעכב אם לא ספר.

והראשונים שיש לדון בדבריהם דס״ל שספירת לילה אחד מעכבת הם כדלהלן;

הר״ן בסוף פסחים הביא את דברי בה״ג שספירת לילה אחד מעכבת, וכתב שתוס׳ חולקים עי״ש, ולא הכריע. אולם, הוא לא ראה את דברי רה״ג וריצ״ג ושאר הראשונים הנ״ל בדעת בה״ג, שגם הוא סובר כדעת התוס׳. ועכ״פ הר״ן לא הכריע אלא השאיר הדבר בספק, ואין ספיקו מוציא מידי ודאן של שאר הגאונים והראשונים.

התוס׳ במגילה כ׳ סע״ב כתבו בשם בה״ג שאם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא ע״כ, ולא סיימו כדברי התוס׳ במנחות שדבר תימה הוא. ועי׳ בהערה ב׳ שהבאנו את דברי הגר״א בביאורו לסי׳ תפ״ט ס״ח שמבואר מדבריו שהתוס׳ במגילה חולקים על תוס׳ במנחות וס״ל [בדעת בה״ג] שממשיך לספור ללא ברכה, ולכן לא תמהו עליו עי״ש. אולם, מלבד מה שכתבנו לעיל שאין כן דעת בה״ג, יתכן שחסר בדברי התוס׳ מה שחלקו על בה״ג, דבפסקי תוס׳ במגילה אות נ״ג כתבו לא ספר העומר בלילה ימנה למחר [פירוש ביום] בלא ברכה, לא מנה בלילה אפ״ה ימנה בשאר לילות ע״כ. וזה כמו שהביא האגודה שם בשם ר״י בעל התוס׳, וכנראה כך היה לפניהם בתוס׳, ומבואר שהתוס׳ ס״ל למעשה שמונה בשאר לילות בברכה, ודלא כבה״ג.

האו״ז בסוסי׳ שכ״ט כתב וז״ל וצריך ליזהר שלא ידלג אפילו יום אחד מלספור כדי שתהיינה תמימות, ואם תמימות לעיכובא ולא למצוה - היכא שחיסר יום אחד ולא מנה שוב אינו מברך וסופר דה״ל ברכה לבטלה, אבל אם תמימות למצוה ולא לעיכובא - נראה שמברך וסופר וכו׳, והדעת מכרעת שאינו מברך דהא אין כאן נ׳ יום ואין כאן תמימות ע״כ. וכדבריו פסק בנו מהר״ח בדרשותיו [מהדורת לנגה עמ׳ 80]. אולם, מלשונו נראה שלא ראה את דברי הגאונים בזה ואף לא את דברי ר״י, שכתב על סברא זו ותימא

ט. ואינה לרמב״ם, כפי שהאריך להוכיח דוד הנשקה במאמרו בעניין זה בכתב העת סידרא, ל״ב (תשע״ז), עמ׳ 203-213, עיש״ב.

גדולה ולא יתכן. ונראה ברור שהיה חוזר בו אם היה רואה את דברי כל הקדמונים שלפניו. ועי׳ כעי״ז בדברי הרחיד״א בשו״ת חיים שאל ח״ב סי׳ נ״ו בענין לגור מעל בהכ״נ שמהר״ם הסתפק בזה, והביא הרחיד״א תשובת הרמב״ם דשרי וכתב ׳ואפשר׳ דאלו מהר״ם היה רואה תשובת הרמב״ם היה חוזר בו ולא היה ספק בידו וכו׳ עי״ש. וכאן נראה שיותר מ׳אפשר׳ הוא כיון שכל הגאונים והראשונים שלפניו כתבו כן בפשיטות, ועכ״פ ספק מיהא הוי ואין להחשיבו בתור דעה האוסרת.

עוד מצינו לריבב״ן בסוף פסחים שכתב וז״ל ויש גאונים שאומרים מיכן [מדכתיב תמימות] אם טעה ולא ספר בלילה לא יספור ביום ולא יברך כלל, אפי׳ בלילות אחרות, שאין תמימות. וכן נראה לי דכתיב תספרו חמשים יום, כל מ״ט יום תספור ואם לא ספר לילה אחת נמצא שלא ספר נ׳ יום. והכי נמי אם שכח ולא מנה לילה אחת כשנגמר ולא הזכיר מנין השבועות אינו סופר שנאמר שבעה שבועות תספר לך, אבל באמצע השבוע אם לא מנה מנין השבועות יספור בלילה אחר. ויש גאונים שאומרים הואיל ובזמן הזה דרבנן הוא אין להקפיד אם שכח לילה אחת לברך שאר לילות. ואינו נ״ל דבזמן שבית המקדש קיים פטור היאך יברך עכשיו ויהא טפל חמור מן העיקר, ומוציא ברכה לבטלה. ויש סופרין בלא הזכרת השם, היכא דטעה להוציא עצמו מן הספק ע״כ. אולם, גם הוא תלה את דינו ב׳גאונים׳ שאומרים כן, ולפי האמור אין גאונים שאומרים כן בכל לילה, אלא רק בלילה הראשון יש מקצת גאונים שאומרים כן.

לאור האמור, נראה שאין שום סיבה לחשוש לדעה זו שאם לא ספר לילה אחד שאיבד את המשך הספירה, כנגד דעת כל הגאונים והראשונים מלבד דעת האו״ז והריבב״ן, שהם נקטו למעשה שלא ימשיך, אולם גם הם לא ראו את כל הגאונים האחרים, או שחשבו שכך דעת בה״ג וכנ״ל.

ומצאתי בפירוש מהר״ם **אלאשקר** על הטור הנקרא גאון יעקב כת״י שגם פסק שלא כבה״ג וז״ל וכתב עוד בה״ג שאם שכח מלברך וכו׳ ואינו נראה לרבינו יצחק ז״ל דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא ׳וכן הסכימו האחרונים ז״ל׳ עכ״ד. וכ״פ **ר׳ ישמעאל הכהן** בספר הזכרון [חובר בשנת ה׳ ש״ג] סוף מסכת פסחים וז״ל שכח לברך באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו ולא חיישינן לתמימות כך פי׳ רב האי ע״כ.

והנה, המקור לפסיקת השו״ע כדברי בה״ג הוא מתה״ד בסי׳ ל״ז שהביא הב״י וז״ל ואע״ג דבודאי שכח יום אחד **נהגינן כבה״ג** וכו׳ ודלא כתוס׳ וכו׳ ודלא כאשירי וכו׳ אע״ג **דלא נהגינן כוותייהו בודאי לא ספר כבה״ג** וכו׳ עי״ש, ומבואר דאתי עלה מחמת מנהג שנהגו אצלם לפסוק כבה״ג. אולם, נראה שמנהג זה התחדש בדור שלפניו ע״י רבו מהרי״ל, ולא מטעם בה״ג אלא מטעם האו״ז, דז״ל מהרי״ל בהלכות ספירת העומר א״ז כתב שאין לו לברך שוב בשום לילה וכו׳ ושאר רבותינו כתבו שלא הפסיד וכו׳ והיה מורה אל השואל לקיים מאמר האו״ז כי הוא היה מתייחס אחריו, והיה בחור נחמד נושא חן בעיני מהר״י סג״ל מתוך חריפותו והיה שמו יצחק א״ז עי״ש. ומבואר **שמהרי״ל הנהיג כדעת האו״ז** מחמת חביבותו של השואל והתייחסותו של השואל אחרי האו״ז, ולא הזכיר את

דעת בה״ג, וכנראה שתרה״ד ראה כבר בימיו שנוהגים להחמיר כדעה זו, והוא כתב שהמנהג הוא כדעת בה״ג.

אולם, בשאר ארצות לא היה מנהג כדעת האו״ז או בה״ג, וכן בדין, דהא לא חיישינן לסברא יחידאה של האו״ז, ואף אם הריבב״ן גם ס״ל כן - מ״מ חשיבי כסברא יחידאה כנגד יותר מ 25 גאונים וראשונים, שהם רוב בנין ורוב מנין. ובשלמא אם הייתה דעת בה״ג לאסור, אפשר היה לומר שמכיוון שדבריו דברי קבלה חיישינן ליה, אבל לאחר שהתברר שבה״ג לא אוסר אלא מתיר, והאוסרים הם ב׳ ראשונים בלבד, וגם להם לא היתה ידיעה מדעת בה״ג ומשאר הראשונים - נראה שאין לחוש לזה. ומסתבר מאוד שגם מרן השו״ע ושאר האחרונים לא היו חוששים להחמיר אם היו רואים את כל הנ״ל.

ויותר מזה נראה שאף מי ששכח לספור בלילה הראשון, שדעת רב יהודאי גאון ורס״ג שלא יכול להמשיך לספור בברכה - למעשה אפשר גם בזה להמשיך לספור בברכה מאחר וכן דעת הגאונים בתראי - רב כהן צדק, וכן רה״ג, שהוא שקול כרובא של סנהדרין [לשון הרמב״ן במלחמות כתובות כ״א ע״א], וגם שאר הראשונים הסכימו לזה - נראה שגם בזה העיקר כדבריהם, ואין לחוש בזה לסב״ל, מאחר והראשונים הכריעו שלא כסברת רב יהודאי ורס״ג.

ומעתה, מה שדנו רבים מהאחרונים בענין קטן שהגדיל בימי הספירה - אין צורך לכל האריכות בנושא, דלפי האמור אף אם לא ספר כמה ימים ואף אם לא ספר ביום הראשון יכול להמשיך לספור בברכה, ואף לחוששים לדעת השו״ע בדעת בה״ג - נראה פשוט שמאחר ודעת כמעט כל הראשונים דלא כבה״ג הנ״ל - בכל צירוף, אפילו הקל שבקלים אפשר להורות לכתחלה לברך, ולכן בקטן שהגדיל וספר עד עכשיו כדין שיש הרבה מהפוסקים דס״ל שאף לדעת השו״ע יכול להמשיך לספור בברכה מכמה טעמים - ודאי שמורים כן לכתחלה.

סיכום

דעת בה״ג היא שהשוכח לספור יום אחד ממשיך לספור בברכה, ולא כמו שייחסו לו מקצת מהראשונים, וכ״ד כל הגאונים וכמעט כל הראשונים, וכן עיקר למעשה ואין לחוש בזה לסב״ל, ואף בלילה הראשון מי ששכח יכול להמשיך לספור בברכה וכ״ש קטן שהגדיל בספירה שספר כל הימים שיכול להמשיך לספור בברכה׳.

ובירחון ׳האוצר׳ סיון תשע״ט כתבתי **שהגאון הרב יצחק ישעיה** ויס גאב״ד נוה אחיעזר בני ברק כתב לי שנהנה מהמאמר המקיף ושהצדק עמי, ואף הזכירני בשולי מאמרו שכתב בגליון נוה ההיכל פרשת אמור.

׳. **הערת הרב אהרן גבאי**: הדברים ברורים למבין, וכן אני נוהג בס״ד וכן העלה ידידי הרב סקלי וכמצויין בהע׳ לעיל, ואין אחר גילוי האמת ולא כלום.

וכמו כן שלח לי ת"ח **אחד החפץ בעילום שמו** שגם הוא נהנה מהמאמר ומסכים עמו, ואף שלח לי מאמר שכתב בענין **הרב רועי סיטון** [ר"מ בישיבת יד בנימין] שנדפס בכתב העת 'אסיף' ד' שגם כתב בדעת בה"ג שהגירסא העיקרית בדבריו היא 'מבריך' בשאר יומי ושכן עיקר עי"ש.

אמנם הרה"ג **יהודה ברכה כתב לי בזה"ל**: הוראה זו תמוהה היא שללא ספק שיש לסמוך בזה על דברי רבותינו התוס' והרא"ש במה שראו את דברי הבה"ג מאשר ספרים אחרים שיצאו מכ"י שלא הורקו מכלי לכלי, ופסקו כמותם מרן השו"ע וכל הגדולים הבאים אחריו. ועכ"פ הן לו יהי אלא ספק (אף שלדידן אין בזה ספק), הא קיי"ל סב"ל עכ"ד.

אולם לפי דעתי הדברים שכתבתי ושכתבו ידידי הנזכרים ברורים, ואין לחוש בזה לסב"ל דאין זה בגדר 'ספק'.

וע"ע במכתב הברכה של הרב יצחק בן הרב אברהם יוסף שבראש הספר ובמה שכתבתי בהערות שם.

פב. האם רשב"י נסמך ע"י ר"ע

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'.

הכה"ח בסי' תצ"ג אות כ"ו הביא בשם שעה"כ שר"ע סמך את חמשת תלמידיו הנודעים עי"ש. וצ"ע, דבגמ' בסנהדרין י"ד ע"א מבואר שרק את ר' מאיר סמך ר"ע אבל את שאר התלמידים סמך לאחר מכן ר' יהודה בן בבא. וכן מפורש באגרת רב שרירא גאון שר"מ היה צעיר ומחודד טפי מכולם ולכן סמכו ר"ע בצעירותו, וכל השאר סמכם ר' יהודה בן בבא עי"ש.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי בזה"ל: אולם לפענ"ד נראה שאין כוונת האריז"ל לסמיכה הנזכרת בגמרא בסנהדרין, אלא למאי דאיתא בגמרא ביבמות (סב:) אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר"ע מגבת ועד אנטיפרס, וכולם מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ור"ש ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה. ור"ל דהאי סמיכה היינו שסמך אותם להיות תלמידיו המיוחדים שמהם חזרה תורה לעולם עכ"ד.

פג. גילוח הזקן עפ"י הקבלה בספירת העומר

נדפס בירחון 'אור תורה' אייר תש"פ.

דעת רבינו האר"י שאיסור הגילוח בספירת העומר הוא לא מחמת האבל של תלמידי ר"ע אלא מחמת שימי העומר הם ימי דין והשערות הם דינים ואין להסתפר בזמן דין, ולפ"ז כתב שהאיסור הוא כל ימי העומר ולא רק עד ל"ג לעומר - עי' בכה"ח סי' תצ"ג אות י"ג.

ובשו"ת אור לציון ח"ג כתב שכל האיסור לפי האר"י הוא בשערות הראש שהם דין אבל בשערות הזקן לית לן בה ומותר כבר בל"ג לעומר עי"ש. וזכה לכוין לדברי ר' **משה דוד ואלי** תלמיד הרמח"ל שכתב בספר הליקוטים ח"ב עמ' תקנ"ב וז"ל בענין המנהג שנוהגים שלא לגלח את שערות הזקן בימי העומר דע כי זהו מנהג שאין לו טעם ואין לו עיקר, כי העיקר הוא שלא לגלח את שערות הראש לפי שהם דינים ואין לחתכם ולבטלם בימי הדין שהוא עת התפשטות הגבורות כידוע, אבל המנהג שלא לגלח את שערות הזקן אינו נמשך כ"א מחוקות הגוים שנתערבו ביניהם שאינם נוהגים לגדל את זקנם ואדרבה חרפה היא להם ומזה נתפשט המנהג שלוקחים גידול הזקן לסימן של צער ושל צרה ושל אבלות, ואנחנו יודעים ששערות הזקן הם צינורות של חסד לפי שהם מצד הפנים והשערות של הראש הם צנורות של דין לפי שהם מצד האחור, וא"כ התספורת שאסרו בשלשים אחר האבל אינו אלא בשערות הראש לרמוז שהם ימים של צער ושל דין, וה"ה בימי העומר ולא היתה כונתם על תספורת הזקן לפי שכבר היו מגדלים אותו כל ימיהם כמו שראוי לעשות בהיותם צנורות החסד, ואעפ"כ כיון דדשו ביה רבים שלא לגלח הזקן בימי העומר ובימי האבל יש להפיס דעתם ולתת טעם שהוא אדרבה כדי להמתיק את הדינים של גידול פרע שער ראשם בגידול שער זקנם שהוא הממתק את הדין וד"ל ע"כ. הנה מבואר בדבריו שלפי הקבלה כלל לא היינו צריכים לשמור על גילוח הזקן, אלא שנהגו כן הן באבל והן בעומר.

וא"כ כיון שאין בזה את הטעם של הקבלה אלא של הפשט אע"פ שהוא ניסה למצוא טעם לזה עפ"י הקבלה מ"מ כיון שרבינו האר"י לא מיירי מזה - שפיר דמי לגלח את הזקן כבר בל"ג לעומר גם לדעת המקובלים, וכפסק האור לציון.

פד. לימוד משנה בליל שבועות

נדפס בירחון 'אור תורה' סיון תש"פ.

הר"ב טור ברקת בסי' תצ"ד כתב שאין ללמוד משנה בליל שבועות משום שאנו עוסקים בתיקון המטרוניתא ולא בתיקון השפחה דמטרוניתא עי"ש, והביאו הרחיד"א בספרו לב דוד וכן שאר האחרונים. אולם רבינו האר"י לא גילה דעתו בזה, ודעת שאר חכמי הקבלה לא כך אלא שמותר וצריך ללמוד משנה ואין בזה כל בעיה;

הרמ"ק בפירושו לזוהר פרשת אמור כתב וז"ל יעסוק אדם מעט בתנ"ך ולא ירבה אלא כשעה ואח"כ ישנה מעט במשנה ותלמוד שהם מכלל תכשיטי כלה ולא ירבה אלא כשעה ושאר הלילה עד הבוקר במדרשים ואגדות, והצנועים אשר חלקם בסוד התורה אין עסק יפה מלימוד הזוהר במקום מדרש ואגדה עי"ש, וכעי"ז כתב גם בפירושו להקדמת הזוהר עי"ש. ובספר **היכל הקדש** [לר' משה אלבאז שנכתב בערך בשנת של"ה ונדפס בשנת תי"ג] בענין ליל שבועות כתב שקורין תחלה פסוקים מן התנ"ך ואח"כ קובעין קריאתם בתורה שבע"פ משנה ותלמוד והלכות ואגדות וסודות התורה וכו' עי"ש. **ובאגרת ר' שלומיל** מצפת משנת שס"ז כתב סדר הלימוד שלומדים בצפת והזכיר שם שלומדים פרק אחד מסדר משניות עי"ש. ובספר **סדר היום** כתב ולי נראה שיעסוק בסדר נשים וכו' כי ראוי הוא להתקשט הכלה בו ויש בו ז' מסכתות וע"א פרקים והוא מענינא דכלה וכו' עי"ש. **והרמ"ע מפאנו** בספרו מעין גנים בסדר ליל שבועות כתב ובתורה שבע"פ יקרא משנה אחת מתחלת כל מסכתא ויש מוסיפים משנה אחת בסוף כל מסכתא וכו' עי"ש. וכן בהנהגות שנוהגים בא"י שהעתיק **מהר"א גלנטי** שנדפסו בריש ספר ראשית חכמה באות ח' כתב שקורין תנ"ך 'ומשניות' וזהר וכו' עי"ש. **ומהר"ם זכות** בספרו הן קול חדש [אמסטרדם תע"ב] בדף י"ח ע"א כתב אחר גמרא של תורה מקרא 'ומשניות' ואדרא טרם ילכו לטבילה וכו' עי"ש, ומבואר שקראו משניות. וידוע המעשה של **ר' שלמה אלקבץ עם הב"י** שהובא בשל"ה ועוד, שמפורש שם שלמדו משנה ובזכות זה זכה הב"י לגילוי המגיד. וכבר הקשה כן בספר מל"ח וכתב שאולי לא ידעו אז סוד המטרוניתא עי"ש. ודבריו צ"ע, חדא דאטו כל המקובלים הנ"ל לא ידעו דבר זה. ועוד דאם חזינן משמיא שזה גרם לנחת רוח גדול מאוד וזכו לגילוי גדול אות הוא שסדר לימוד זה נכון הוא ואין בו שום פגם, ואין לנו להניח דעת כל חכמי המקובלים הנ"ל והמנהג הפשוט שנהגו בזמנם מפני דברי הר"ב טור ברקת כיון שבדברי רבינו האר"י אין גילוי לזה.

ואדרבה יש לציין את דברי ר"א גאלאנטי בפירושו לזהר שהובא באור החמה בהקדמת בראשית דף ח' אהא דאמר הזוהר וליומא אחרא לא עלאת [השכינה] לחופה אלא בהדייהו שכתב וז"ל כלומר בחידושי תורה שיחדשו או בדיוקניהון שלמעלה והכל אחד כי המחדש בתורה אותו חידוש עולה ומתקשר בדיוקנו למעלה ואותו הדיוקן בחידושו עאל לחופה בהדי כלה וכו' ואיהי וכולהו כלומר היא והמחנות כלהו מחכאן לכל חד וחד שחידשו חידושי תורה שיבואו עמה לעלות לחופה וכו' כי עתה הולכים עמה כמה מחנות

דמלאכים וכל דיוקני אלו שחדשו חידושי תורה לעלות ליכנס לחופה וכו׳ עי״ש, ומבואר שיש מעלה גדולה לחדש חידושי תורה בזה הלילה ואלו הם מתיקוני השכינה, וא״כ מי שחשקה נפשו ללמוד במשנה ובתלמוד ולחדש בדבריהם חידושים אדרבה אין לך מעלה גדולה בזה הלילה.

וא״כ אין למנוע את הלומדים בענינים אלו בליל חג השבועות, אלא שקודם לכן יקראו את הסדר המתוקן מרבינו האר״י בתנ״ך, ולאחר מכן קצת מהמדרשים והזוהר וכדומה, ואם רוצים לעסוק בשאר חלקי תורה שבע״פ ולחדש בה תבא עליהם ברכת טוב ויהיו משושביני המטרוניתא[א].

והרה״ג יהודה ברכה כתב לי בזה״ל: לפענ״ד נראה שללא ספק מרן החיד״א הן כל ראתה עינו הבדולח, כי הנה מה שהערתם מכל אותם גדולים שכתבו שאפשר ללמוד משניות, אין השגה מזה לדברי מרן החיד״א משום דהנך גדולים חיו לפני זמנו של הגר״ח הכהן שהיה תלמיד מהרח״ו (כלשון החיד״א בספר לב דוד), אולם לאחר שהתפשטו דבריו בבי מדרשא נמנעו מללמוד משנה, ולפיכך דקדק החיד״א וכתב וז״ל וכן נתפשט המנהג בעיר הק׳ ירושלים ת״ו, ועה״ק חברון ת״ו, שאינם לומדים משניות באור שבועות, ומסתמא הכי נהוג בעה״ק צפת ת״ו. ע״ש. ודו״ק.

וע״פ האמור מה שהערתם ממ״ש באגרת ר׳ שלומיל ״מצפת״ משנת שס״ז סדר הלימוד שלומדים בצפת והזכיר שם שלומדים פרק אחד מסדר משניות. ע״ש. וכ״כ בספר סדר היום (שחי בצפת). ע״כ. אולם לפי האמור ניחא כי מנהג זה התפשט יותר מאוחר בזמנו של רבי חיים הכהן, ומרן החיד״א בקונ׳ תורת השלמים (סי׳ כא) הנדפס בסוף ספרו לדוד אמת הוסיף על מ״ש בספר לב דוד הנ״ל ומסתמא הכי נהוג בעה״ק צפת ת״ו וז״ל ״מזמן שנהגו כן בעיר הקודש ירושלים וחברון ת״ו״. ור״ל שמנהג זה הונהג בתקופה יותר מאוחרת.

ומה שטענתם שמאחר ורבינו האר״י לא גילה דעתו בזה, אין לחוש לדברי מהר״ח הכהן, אולם הרי מרן החיד״א הוא מארי דשמעתתא בזה, שכתב בשו״ת חיים שאל (ח״ב ס״ס י) וז״ל ואני בעניי איני חש לסודות שלא גילה רבינו האר״י ז״ל עצמו, וגם כי הרמ״ז ז״ל גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מ״מ אני בער ולא אדע, כי מה שלא גילה האר״י

א. **הערת הרב יוסף פרץ**: הארכתי בזה בתשובה והבאתי מדברי מהרח״ו בספר הכוונות [מהדורא קמא] שכתב כן להדיא. וכ״כ הגר״י הלל נר״ו [בשו״ת וישב הים ח״ב עמ׳ קפ״ט בהערה, אע״פ שלמעשה לא מלאו לבו לשנות מדברי האחרונים עי״ש]. וכן עשיתי מעשה בליל שבועות שנת תשע״ט שלמדנו מסכת עדויות ברוב עם ע״כ.

הערת הרב שמואל ללזר: יש לציין שכדברי המחבר, כ״כ הגרי״מ מורגנשטרן, בגליון דעה חכמה לנפשך (שבועות תשפ״ב, עמוד ל). וטעמו, שהרמ״ע מפאנו הוא מוסמך יותר בדעת האר״י מאשר מהר״ח הכהן. ושם כתב טעמא מחמת שמהר״ח הכהן כותב מהלכים מעצמו. משא״כ הרמ״ע שכותב רק מה ששמע מרבו הר״י סרוק, שהוא קיבל מהאריז״ל. עי״ש.

רבינו הגדול ז״ל, אשר למד עם אליהו ז״ל, באלו אמרו שלא לסמוך, ושוא״ת עדיף וכו׳. עכ״ל. וע״ע בשיורי ברכה (חיו״ד סי׳ פט אות ו בא״ד ואני בעניי) שכתב וז״ל ולענין תיקונים וסודות, אנן יד בעניי לא צייתינן אלא אשר נמצא כתוב ממהרח״ו וזצ״ל שקבל מרבינו האר״י ז״ל, ואפילו לתלמידי האר״י זצ״ל שזכו ולמדו מפיו פה קדוש, אזהרה שמענו ממהרח״ו וזצ״ל שלא להשגיח בדבריהם, והחזיק בזה מאד הרמ״ז זלה״ה כידוע וכו׳. עכ״ל. וע״ע מ״ש בזה בשו״ת ברכי״ה (ח״א חיו״ד סי׳ מה). אולם שאני הכא שנהגו העולם להחמיר בזה, ובכה״ג יש לחוש לדברי תלמידי האריז״ל[ב]. צא ולמד ממה שסמך ידו על זה הגרי״ח זצ״ל, שכתב בספר בא״ח שנה א׳ (פרשת במדבר הלכה ד) שאין ללמוד משניות בלילה זה. ונודע מ״ש בשו״ת מילי דעזרא (סי׳ י, די״ב ע״ד) שאין בדורנו בקי בקבלה ובד׳ האר״י ז״ל כמוהו. ע״ש. הובא בספר חזון עובדיה על ההגדה (עמוד מו). ועוד לאלוה מילין שמזה שפירט רבנו האריז״ל את סדר הלימוד, והשמיט את לימוד המשניות, דהיינו משנה ראשונה ואחרונה מכל מסכת, וכפי שכתב הרמ״ע מפאנו הנ״ל (ובשלמא לימוד הש״ס הוא ארוך ואין מקום לחלקו, אך לימוד המשנה היה מקום לשבצו), אלא ע״כ למימר שאין מקום ללימוד המשנה בלילה זו, ומשנה תוקף קיבלתי בזה, ממה שראיתי בשו״ת וישב הים (חלק ב סי׳ יב בהערה א) שהעיר שיש תחת ידו ספר שער הכוונות כת״י שכתוב שם שבליל שבועות צריכין ללמוד תנ״ך ״ומשניות״ ומדרשים וזוהר, אלא שבמהדורא בתרא הנדפסת השמיט מהרח״ו את תיבת ״ומשניות״ וש״מ דלא ניחא ליה בלימוד המשנה[ג].

ומה שהערתם שידוע המעשה של ר׳ שלמה אלקבץ עם הב״י שהובא בשל״ה ועוד שמפורש שם שלמדו משנה ובזכות זה זכה הב״י לגילוי המגיד. וכבר הקשה כן בספר מל״ח וכתב שאולי לא ידעו אז סוד המטרוניתא. ע״ש. ודבריו צ״ע, חדא דאטו כל המקובלים הנ״ל לא ידעו דבר זה. ועוד דאם חזינן משמיא שזה גרם לנחת רוח גדול מאוד וזכו לגילוי גדול אות הוא שסדר לימוד זה נכון הוא ואין בו שום פגם, ואין לנו להניח דעת כל חכמי המקובלים הנ״ל והמנהג הפשוט שנהגו בזמנם מפני דברי הר״ב טור ברקת, כיון שבדברי רבינו האר״י אין גילוי לזה. ע״כ. לק״מ, שמאחר ובאותו דור לא התגלה סוד

ב. **תשובתי**: יתכן והתפשט המנהג כדברי מהר״ח הכהן משום שלא ידעו שהמנהג הקדום לומר משניות - יסודתו בהררי קודש ויש לו איתנים גדולים להסמך עליו, אבל אם היו יודעים מהנ״ל לא היו משנים מנהגם הקדום [מה גם שמסתבר מאד שהמנהג התפשט מחמת שהחמדת ימים הביא את דברי מהר״ח הכהן, ובהרבה דברים הנהיגו כדבריו].

ג. **תשובתי**: מהשמטת רבינו האר״י ניתן ללמוד לכל היותר שאין טעם בסוד ללמוד משנה בלילה זה, אבל ׳מניעה׳ ללמוד לא שמענו מדבריו, ואדרבה מאחר והוכחנו שהמנהג בזמן רבינו האר״י היה ללמוד משנה - אם היה בזה מניעה היה צריך לכתוב להדיא שאין ללמוד משנה, ומדלא הזהיר בזה ש״מ שאין כל קפידא בזה. <u>ועוד</u> שאם בצפת מקום מושבו של מהרח״ו גם לאחר פטירת רבינו האר״י לא שמעו על אזהרה זו והמשיכו ללמוד משנה זה אומר שהאר״י לא ס״ל שיש בזה קפידא, ודברי מהר״ח הכהן - על דעת עצמו אמרה, וכשיש לנו ראיה שאין דעת רבינו האר״י כדעת מהר״ח הכהן - אין שום ענין וסיבה לנהוג כדברי מהר״ח הכהן.

זה לעולם, לא היה שום חסרון בזה (וכמו ברכת הנותן ליעף כח שלא היו מברכים בזמן השו״ע, ולאחר שהתגלה סודו לעולם ע״י רבנו האריז״ל התחילו לאומרו), ועכ״פ מחמת תוקף קדושתם זכו לגילוי שכינה אף שלא היה ראוי לקרוא משנה בלילה. ואף הגרי״ח סופר זצ״ל בספר כה״ח (סי׳ תצד סק״ט) לאחר שהביא את המעשה הנ״ל שהיה עם מרן הב״י, העיר ע״ז שדעת מרן החיד״א אינה כן. ע״ש. הרי שלא חש למעשה הנ״ל.[ד]

ומ״ש שכבר הקשה כן בספר מל״ח וכתב שאולי לא ידעו אז סוד המטרוניתא. ע״ש. [א״ה. סתירת הדברים שם נסובו על דברי ספר חמדת ימים, אולם לפי תירוצו בדברי הרב חמדת ימים, כן יש לתרץ בדעת החיד״א]. ודבריו צ״ע, חדא דאטו כל המקובלים הנ״ל לא ידעו דבר זה. ע״כ. לק״מ, כי ידוע שהרבה מסודות התורה התגלו לעולם מזמן רבנו האריז״ל ואילך, וי״ל שבכלל זה הסוד הנ״ל.

ומה שהערתם שמאחר ויש מעלה גדולה לחדש חידושי תורה בזה הלילה ואלו הם מתיקוני השכינה, א״כ מי שחשקה נפשו ללמוד במשנה ובתלמוד ולחדש בדבריהם חידושים אדרבה אין לך מעלה גדולה בזה הלילה. וא״כ אין למנוע את הלומדים בענינים אלו בליל חג השבועות. ע״כ. הנה מ״ש דמי שחשקה נפשו ללמוד במשנה ״ובתלמוד״, אין זה מדוייק, שאין שום חשש בלימוד התלמוד וכפי שנהגו בישיבות הקדושות (וכ״כ בספר זוהר חי (פרשת בראשית) בפשיטות שאפשר ללמוד תלמוד. ע״ש. וע״ע מ״ש בפרט זה הגר״י הלל שליט״א בשו״ת וישב הים (שם אות ג). ע״ש), וכל החשש בזה הוא בלימוד המשנה לבד, והשתא מי שירצה לחדש חדו״ת בלימוד התלמוד יערב ויבוסם לו, אם נשאר לו זמן לאחר קריאת סדר התקון המסודר מרבנו האריז״ל.

ואף אם אחרי כל אלה לא נחה דעתכם בזה, הנה כבר כתב החיד״א בקונ׳ תורת השלמים (שם) וז״ל, והגם שיעלה על לב להשיב ע״ז, מ״מ כבר כתב הר״ן להריב״ש, והוא בתשובות סימן [ש״צ], דאפילו בעניני העולם יש לברר הדרך הבטוח מערעורים, קל וחומר בדבר המשפט. ע״ש. והכא נמי נאמר, דהואיל ונפק מפומיה דרב הנזכר, עכ״פ לא ימלט מספק, ונכון שלא ליכנס בספק. ודו״ק. עכ״ל. הובא בפירוש מקרו חיים על ספר לב דוד (אות לב).

ד. **בענין מי שדרכו ללמוד משניות על השלחן כיצד ינהג בליל חג השבועות**
אולם מ״ש שם הכה״ח דמ״מ מי שדרכו ללמוד משניות על השלחן כדי ללמוד ד״ת בתוך הסעודה, אין לבטל משום זה, כי יש לסמוך על המתירים. ע״כ. הנה ממ״ש בספר בא״ח (פרשת במדבר הלכה ד) דמי שיש לו מנהג קבוע ללמוד שמונה עשר פרקי משנה בכל יום, מותר ללמוד השמונה עשר פרקי משנה ביום טוב זה ביום דוקא ולא בלילה. ע״ש. ונראה מזה שאף מי שדרכו ללמוד משניות על השלחן כדי ללמוד ד״ת בתוך הסעודה, לא ילמדם בליל שבועות. עיין ודו״ק. ומה שלא העיר בעל הכה״ח שדבריו הם היפך דעת הבא״ח, משום שכך דרכו בקודש שכאשר חולק על אחרים לא מזכירם, וכפי שכתבתי במפתח כללי הפוסקים וההוראה (כלל ח אות נא) הנדפס בשו״ת ברכי״ה בסוף חלק ז.
ולענין מעשה אנו אין לנו אלא דעת הגרי״ח זצ״ל, וכפי שכתבנו בפנים בשם שו״ת מילי דעזרא שאין בדורנו בקי בקבלה ובד׳ האר״י ז״ל כמוהו. ע״ש.

וידוע מ״ש מרבנן ורבנן שקבלנו הוראות רבנו החיד״א, ובאו לצ״יון בשו״ת ברכי״ה (ח״ד חאה״ע סי׳ ה). ע״ש. וכן ראיתי בספר זוהר חי (שם) שהאריך לדחות בכל תוקף לימוד המשניות בליל שבועות עכ״ד.

פה. האם צריך לזכות את העירוב בשביל בני ביתו

נדפס במדור 'שואלים כענין' של מוסף 'תור הזהב'.

המשנה ברורה בסי' תקכ"ז סקנ"ו והכה"ח שם באות ע' כתבו בשם מהרש"ל [יש"ש ביצה פ"ב סי' י'] ושאר אחרונים שבני ביתו האוכלים מעיסתו ומתבשילו אין צריך לזכות להם את העירוב, והם מותרים לעשות כל מלאכת אוכל נפש מיום טוב לשבת על ידי עירובו של בעל הבית, לפי שהן טפלין לבעל הבית ונגררין אחריו כיון שהם אוכלים מאכליו עי"ש.

ויש לעיין מדברי הלכות פסוקות והלכות גדולות בהלכות יום טוב שכתבו וז"ל ובעה"ב צריך למימר לאיתתיה או לחד מבניה זכי בהאי עירוב דנשתרי 'לן' למיפא ולבישולי מיו"ט לשבתא ע"כ. וכבר דייק בהגהות בן אריה שם שמשמע מלשונו שאף כשמערב לבני הבית צריך לזכות עי"ש. ולכאורה מיבעי לן למיחש לדעתם אם לא נמצא מי שהביא דבריהם וחלק עליהם להדיא.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי בזה"ל: כבר הערנו ע"ז בשו"ת ברכי"ה (ח"ח חאו"ח סי' פ' אות ג') שהמעיין בדברי היש"ש יחזה שדבריו לקוחים מדברי הרא"ש (ביצה פרק ב' סי' ו') ע"ש. ונמצא א"כ דמ"ש דלכאורה מיבעי לן למיחש לדעת הבה"ג אם לא נמצא מי שחולק עליו להדיא בגאונים או בראשונים - השתא דחזינן להדיא בדברי הרא"ש דמיקל בזה, שפיר יש להורות כוותיה. ושו"ר בהגהות בן אריה שכתב להעיר ע"ד בה"ג הנ"ל שאין נראה כן דעת הפוסקים, וציין לדברי הרא"ש הנ"ל ועוד פוסקים ע"ש עכ"ד.

אולם עדיין יש לעיין בזה, דהרא"ש לא הזכיר מדברי ה"פ וה"ג, וכנראה שלא ראה דבריהם, ויתכן שאילו היה רואה דבריהם לא היה חולק עליהם בסברא בעלמא, דדבריהם דברי קבלה.

פו. תספורת לאשה בשבוע שחל בו ת"ב

נדפס בירחון 'אור תורה' תמוז תש"פ.

הכה"ח בסי' תקנ"א אות מ"ז הביא מחלוקת הפנים מאירות דס"ל להיתרא והנו"ב דס"ל לאיסורא. והחזו"ע [עמ' קס"ג] והאול"צ [ח"ג עמ' ר"נ] פסקו לקולא כדעת הפנים מאירות. אולם הנו"ב הביא ראיה מדברי הגמ' ביבמות מ"ג ע"א לגירסת הרי"ף שם שמפורש להדיא שאשה אסורה בתספורת בשבוע שחל בו וחמירא אבלות ישנה מאבלות חדשה בענין זה עי"ש.

ובאמת שכ"ה להדיא בראשונים שם בביאור גירסא זו וגם למעשה ס"ל כן; ז"ל **הרמב"ן** בתוה"א [וכ"ה בחידושיו ליבמות שם] דהתם היינו טעמא שלא תתנוול בבגדים של אבל וגדול שער שלשים, אבל שבת אחת של ת"ב אין בה משום נוול ולפיכך אסרוה כשם שהיא אסורה בתוך ז' של אבל וכו' עי"ש. וכ"ה **בריטב"א** שם וז"ל שבת שחל ט"ב שלא תספר ולא תכבס אינו ניוול כ"כ וכבר אסרו לה ג"כ ז' ימי אבלות אבל ל' יום הוי ניוול וכו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הרשב"א והמאירי** שם להדיא עי"ש. וע' בתוס' ובתוס' הרא"ש שם שכתבו 'דדילמא' כשם שמותר בל' לאשה לספר ה"ה גם בת"ב [דהיינו בשבוע שחל בו ת"ב] עי"ש, אולם כתבו את זה בתור ספק ולא בתור ודאי, ובדחיית גירסת הרי"ף, אבל לדעת הרי"ף וסיעתו מפורש בגמ' כן שאבלות ישנה חמירא וכטעם שכתבו הראשונים הנ"ל שהוא זמן מועט ואין בזה ניוול.

אמנם הר"י מלוניל והריב"ב שם פירשו אחרת בדעת הרי"ף, ולדבריהם אין ראיה מדברי הרי"ף לאיסורא עי"ש. אולם גם אין ראיה מדבריהם להיתרא, אלא הרי"ף לא מיירי בזה כלל לדעתם, אולם בדברי הרמב"ן וסיעתו הנ"ל מפורש לאיסורא גם בדעת הרי"ף וגם הם עצמם ס"ל כן.

וע"כ נראה שהעיקר לאסור לאשה להסתפר בשבוע שחל בו ת"ב, וכמפורש בראשונים הנ"ל וכדעת הנו"ב.

פז. אמירת עננו בד' תעניות בערבית ובשחרית

פורסם בירחון 'האוצר' טבת תשע"ט.

בגמ' בשבת כ"ד ע"א מבואר שבתעניות ערבית שחרית ומנחה אומר עננו בשומע תפלה עי"ש. ובעה"מ בתענית ג' ע"א מדפי הרי"ף נקט שזהו רק בתעניות שמתענים בהם מהלילה, אבל כשאוכלים בלילה אומרים רק בשחרית ומנחה, וכ"כ הר"י מלוניל בתענית י"א ע"ב עי"ש. אולם שא"ר בתענית י"א ע"ב ובשבת כ"ד ע"א דחו דבריהם והסכימו שמדינא דגמ' צריך לומר גם בערבית אף שאוכל משום ששם התענית מתחיל מהלילה.

אלא שרש"י בשבת כ"ד ע"א (ד"ה ערבית) הביא בשם הגאונים שאע"פ שמעיקר הדין צריך לומר בכל התפלות עננו כמבואר בגמ' שם - מ"מ אין אנו רגילין לאומרו ערבית ושחרית שמא יארע לו אונס או בולמוס ויטעום כלום ונמצא שקרן בתפלתו ע"כ. וכתב הב"י בסי' תקס"ה ס"ג שכ"כ סמ"ג (עשין דרבנן ג') ורוקח[א] (סי' רי"ג). ובאמת שכ"כ עוד ראשונים ומהם הראב"ד בכתוב שם לתענית ג' ע"א, או"ז סוסי' ת"ג, ראב"ן (תחלת מסכת תענית), המנהיג (הלכות תענית), המיוחס לר"ן וריבב"ן בשבת (כ"ד ע"א) עי"ש.

והמכתם בתענית י"א ע"א כתב וז"ל מיהו הנ"מ בדורות הראשונים אבל האידנא לא נהוג עלמא הכי ואפילו בשחרית של יום התענית יש שאין מתפללין עננו אלא בארבע צומות מפני חשש תפלה לבטלה שמא יצטרכו לאכול מפני האונס ע"כ. ונראה מדיוק דבריו שבד' צומות אומרים עננו רק בשחרית ולא בערבית של ליל התענית[ב]. וכדברי המכתם כ"כ הרשב"א בתשובה ח"א סי' קמ"ב וז"ל ומ"מ אין אנו עושין כדברי רש"י בשחרית ומנחה אבל הכל נהגו כדבריו בתפלת ערבית וכו' ובכל כיו"ב פוק חזי מאי עמא דבר ונהוג כן עי"ש. ולא חילק בין תענית יחיד לת"צ, ומדבריו נראה דקאי אתענית ציבור מדכתב שכך המנהג, ומנהג שייך בדבר שהציבור כולו נוהג בו וא"כ זה כסברת המכתם הנ"ל שעכ"פ בד' צומות גם לפי הגאונים אומרים בשחרית ומנחה. וכן מתבאר גם מדברי המאירי בשבת כ"ד ע"א שכתב שיראה שלא נאמר עננו בערבית של כניסה וכו' ועכשיו נהגו שלא לאומרו אלא במנחה של יום התענית וכו' שמא יארע לו אונס ונמצא תפלתו שקר, ואין נראה לי כן שהרי מכל מקום דרך כלל הוא מתפלל

א. וכתב שם ש'כל' הגאונים פסקו כן עי"ש, אולם עי' לקמן שאין הדבר כן.

ב. והנה הב"י הב"ד הכל בו (בדף כ"ד ע"ג) שכתב ועכשיו נהגו שלא להתפלל עננו אפילו בתפלת שחרית אלא בד' צומות בלבד, וכתב הב"י שנראה מדבריו דאפילו לדעת הגאונים אומרו בד' צומות 'בכל' תפלותיו עי"ש, אולם הכל בו בדף כ"ו ע"ד העתיק בסתמא [כדרכו] את דברי המכתם הנ"ל עי"ש, ומדברי המכתם מדויק שגם לאומרים בד' צומות זהו רק בשחרית ולא בערבית, וזוהי כונתו גם בדף כ"ד שהעתיק הב"י, ודוק.

ובנוסח כללי לכל הציבור ואחר שכונתו להתענות אין חוששין לאונסין עי״ש, ומבואר מדבריו שאומרים בשחרית ומנחה.

והסמ״ק בסי׳ צ״ו (שהביא הב״ח) כתב בשם בה״ג שאין לומר אלא במנחה, ולפנינו ליתא.

והנה מה שנראה מדברי רש״י וסיעתו שהגאונים ׳ביטלו׳ אמירת עננו בערבית ושחרית - נראה שאינו מוכרח וכמו שנבאר; הנה מקור תשובת הגאונים הנ״ל נמצאת לפנינו בתשובות הגאונים החדשות מהדורת אופק סי׳ קע״ב ושם הנוסח כך ואע״פ שאחר תפלתו הולך ואוכל ושותה אעפ״כ כיון שנכנס יום תענית - בעינוי שרוי, צריך להזכיר ושנו חכמים פעמים וכו׳ אבל ראשי ישיבות אבותינו ושאר חכמים **לא היו אומרים עננו** בשומע תפלה לא בערבית ולא אפילו בשחרית בתענית ומה טעם שהיו אומרים לא ברכה בפנ״ע היא שאנו מבטלים אותה, הזכרה בעלמא היא למה מזכיר שמא אין אנו יכולים לסיים את היום ולהשלימו בתענית ונמצא שקר בתפלה וכו׳ **אלא מי שרוצה להזכיר עננו יזכיר** ע״כ. וכ״ה בראב״ן עם הסיום ומי שרוצה להזכיר יזכיר. ומבואר מדבריהם שלא אסרו לומר בערבית ושחרית אלא שהם לא נהגו, ואדרבה סיימו שמי שרוצה להזכיר יזכיר בכל תפלותיו.

והאשכול [אלבק] ח״א עמ׳ 131 כתב וז״ל איכא דקשי ליה ודאי מעמדות - ארבע תעניות שלהן לא היו מבעוד יום, ואם כן איך יאמר בערבית עננו ביום צום התענית ועדין יש לו לאכול ולשתות עד שיעלה עמוד השחר אם לא ישן, ומתרצי לה שלא יאמר בתפלת ערבית ביום צום התענית הזה אלא עננו כי בצרה גדולה וכו׳ עי״ש, ומבואר מדבריו שעכ״פ שאם לא מזכיר ׳ביום התענית הזה׳ שפיר דמי לומר גם בלילה.

ובר מן דין בדברי שאר גאונים מבואר שכן היו אומרים עננו בכל התפלות ולא סבירא להו כדברי הנהו גאונים וגם לא כתבו לשנות הנוסח; דהנה בסידור **רע״ג** עמ׳ צ״ו [מוה״ק] איתא ויחיד בין בערבית אע״פ שעתיד לאכול ולשתות אחריה ובין בשחרית ובין במנחה אומרה בשו״ת וכו׳ עי״ש. וכן מתבאר מדבריו בהלכות ת״ב שכתב ובשחרית יורד ש״צ ומתפלל ככל התעניות וכו׳ ועננו בין גואל לרופא, ויחיד אומרה בשו״ת ׳כמו שאומר בכל התעניות׳ וכן מנהג בב׳ ישיבות ע״כ. והוא מדברי **רב פלטוי גאון** כמבואר במנהיג בהלכות ת״ב ועוד, ומדכתב כמו שאומר בכל התעניות מבואר שעכ״פ בשחרית אומרים ולא כמו הגאונים שהביא רש״י שאומרים רק במנחה, וא״כ צ״ל שגם בערבית היו אומרים דהא לא חילקו בזה. וכן מפורש בסידור **רס״ג** עמ׳ שי״ז וז״ל ובכל יום צום צריך עכ״פ לומר את התפלה הזאת [עננו] בג׳ תפלות היום ההוא, תחלה אומרים אותה בתפלת הלילה ואע״פ שהצם עדיין לא סעד סעודת הערב צ״ל עננו במעריב ואח״כ יסעד כי זמן תפלת המעריב הוא מן היום הבא שהוא הצום אבל במוצאי הצום אע״פ שהמתפלל עדיין לא אכל דבר אינו רשאי לומר עננו מפני שהוא מן היום האחר ע״כ. וזה מפורש כנ״ל. וכן מבואר בדברי **רב נסים גאון** שהובא בערוך ערך קבל א׳ שכתב ראיתי בפירושי רבותינו הגאונים ז״ל ובתשובות שאמרו אין אומרים עננו אלא במנחה בלבד אבל בערבית ושחרית לא, וקשיא להו [פירוש - עלייהו] הא דתני ר׳ הושעיא [שבת כ״ד ע״א] וכו׳, ובגמ׳ דבני מערבא וכו׳ [וכמו שהביא הרי״ף בשבת שם] עי״ש, ומבואר שדעתו שצריכים לומר בכל

התפלות. וכ״כ ראבי״ה בסי׳ תתנ״ז לאחר שהעלה שצריך לומר בכל התפלות כתב ובמגלת סתרים כתוב נמי הכי ע״כ. וכ״כ שה״ל בשם ראכ״צ - עי׳ לקמן. ומבואר שזוהי דעת רנ״ג הנ״ל לומר בכל התפלות ודלא כגאונים שהביא בתחלה [והאו״ז והמנהיג כתבו ליישב קושיית רנ״ג שהגאונים התקינו לאחר התלמוד ואינם חולקים על התלמוד עי״ש, והם אינם דברי רנ״ג וכמו שכבר כתבו רא״א בהגהותיו לראבי״ה שם ועוד. ונראה שרנ״ג לא התכוין לתשובה זו שהביא רש״י דהא בתשובה זו איתא להדיא כן שאע״פ שמעיקר הדין צריך לומר בכל התפלות נהגו שלא לומר וכו׳, וא״כ אין קושיא מהבבלי והירושלמי, ודוק]. וא״כ מבואר שאדרבה דעת רוב הגאונים שכן אומרים בכל התפלות עננו. וכ״כ הרמב״ן במלחמות בתענית ג׳ ע״א שכ״ד כל הגאונים שאומרים בכל התפלות עי״ש, וכ״כ הריטב״א - עי׳ לקמן. וזה שלא כדברי הרוקח הנ״ל שכתב שכל הגאונים כתבו לא כך, דליתא לדבריו וכאמור לעיל.

וא״כ יתכן מאוד שהמנהג שנהגו עפ״י הגאונים שהביא רש״י שלא לומר אלא במנחה או בשחרית ובמנחה - הוא משום שלא ידעו שרוב הגאונים פליגי עליה וחשבו שהגאונים התקינו שאין לומר רק במנחה וכמו שנראה מדברי הרוקח שכתב ש׳כל׳ הגאונים ס״ל כן, וגם שא״ר לא הביאו דברי רע״ג וסיעתו הנ״ל שיש לומר בכל התפילות, ונראה שלא ידעו מדבריהם, אולם אם היו יודעים מדבריהם לא היו סומכים על תשובות הגאונים שהביא רש״י נגד כל הגאונים הנ״ל, ועוד שגם הגאונים שהביא רש״י לא כתבו שיש איסור לומר בכל התפילות אלא שהם לא נהגו כן אבל הרוצה לומר יאמר.

ומלבד הגאונים הנ״ל גם בראשונים דעת רובא דרבוותא שאומרים בכל התפלות; הב״י הביא שכ״ד **ריי״ף**, **רא״ש**, **רמב״ן** ור״ן בתענית לדף י״א ע״ש. ויש להוסיף עוד רבים מהראשונים; כ״ד **הרמב״ם** שכתב בפ״ב מתפלה הי״ד בסתמא בימי התענית אפילו יחיד שהתענה מוסיף בשו״ת עננו וכו׳ עי״ש, וסתם בזה. ובהלכות תענית פ״א ה״ט גבי תענית יחיד כתב ואומר עננו בכל תפלה שמתפלל עי״ש. וכ״כ **ספר הבתים** תפלה שער ב׳ אות ו׳ בדעת הרמב״ם וז״ל יש מן הגדולים שפסק שבכל תפלות התענית אפילו ערבית של ליל התענית שאכל ושתה מתפלל עננו. והר״ז פסק וכו׳ והראשון עיקר וכ״נ דעת הריי״ף והר״ם ע״כ. וכן מפורש בשו״ת הרמב״ם בלאו סי׳ שי״ג שכתב ואמנם עננו לא יאמר אלא מליל התענית במעריב עי״ש. וכ״ד **הרא״ה** בתענית י״ג, **הריטב״א** שם שהאריך כדברי הרמב״ן, וכ״כ עוד בשבת כ״ד ע״א, וכ״כ בתשובה סי׳ ס״א עי״ש. וכן מתבאר מדברי **ההשלמה** בתענית י״ג שכתב שאפילו בתענית יחיד אומר עננו בשו״ת דתניא בהדיא בפרק ב״מ וכו׳ ערבית שחרית ומנחה מתפלל וכו׳ ואומר עננו וכו׳ עי״ש. וכ״ד **ריי״ד וריא״ז** שם. וכן הסכים **ראבי״ה** בסי׳ תתנ״ז. וכן **הסמ״ק** במצוה צ״ו הביא בשם בה״ג שאין לומר אלא במנחה וכתב אך בתלמוד משמע שאין קפידא אם ימצא שקרן בתפלה וכו׳ עי״ש, וא״כ דעתו שאומרים בכל התפלות. **ובשה״ל** סי׳ רע״ז לאחר שהביא דברי רש״י בשם הגאונים כתב **ור״ת** כתב על דברי הגאונים שאין לחוש לאונס ושגגה ויכול לומר עננו ערבית ושחרית וכו׳ והר׳ **אביגדור כ״צ** אומר בשם רבינו נסים שצ״ל עננו ערבית שחרית ומנחה וכו׳ עי״ש. וכ״נ דעת **האבודרהם** בהלכות תענית שכתב ומוסיפין בתפלה עננו וכן

בערבית וכו׳ וכתב רש״י בשם הגאונים וכו׳ וי״א שאינו נקרא שקרן וכו׳ עי״ש, ונראה דעתו כמו שכתב בתחלה שאומרים בכל התפלות. ובאמת שכן היה **מנהג ספרד** וכמו שכתב הטור בסי׳ תקס״ה. וכ״ה במנהיג וז״ל ובספרד נהגו לומר בקו״ר בערבית עננו שמכריז החזן עפ״י ההלכות ע״כ. וכ״ה **בסידור ונציה רפ״ד** שאומרים עננו גם בערבית עי״ש, וכ״ה **במחזור ארם צובה משנת רפ״ז** בתפלת ערבית של צום גדליה עמ׳ תקט״ו שאומרים עננו עי״ש, ומבואר שגם בארצות המזרח נהגו כן.

והשו״ע בסי׳ תקס״ה ס״ג חילק בין תענית יחיד לתענית ציבור שבתענית יחיד כתב בשם י״א שלא יאמרנו אלא במנחה, אולם בד׳ תעניות כתב שאומרו בכל תפילותיו [כולל ערבית וכמ״ש המ״ב ושאר אחרונים שם בדעת השו״ע].

ובדורות האחרונים נחלקו המנהגים אצל הספרדים; הכנה״ג בהגהות ב״י סי׳ תקס״ה כתב שבקושטא לא אומרים בלילה וכדעת הרשב״א, ובתיריא אומרים עי״ש. ורבים מרבני הספרדים העידו שלא נוהגים לומר עננו בלילה ומהם הברכ״י בסי׳ תקס״ו אות א׳, המאמ״ר והשולחן גבוה בסי׳ תקס״ה ס״ג, הכה״ח שם באות טו״ב ועוד. ולעומתם יש קהילות אצל הספרדים שנהגו לאומרו גם בערבית וכדעת השו״ע - עי׳ בסידור בית עובד בדיני עננו בתענית אות ב׳ שהב״ד השו״ע בפשיטות ושלדעת הכנה״ג גם בתענית יחיד שאינו מד׳ צומות יכול לומר עננו למנהגנו שאנו אומרים ביום צום התענית עי״ש, אולם בד׳ צומות פשיטא ליה כדעת השו״ע. וכ״ד הר״ב ויקרא אברהם [אדאדי] דף קכ״ג ע״ד עי״ש. והארץ חיים [סתהון] והר״ב נתיבי עם בסי׳ תקס״ה לא כתבו שהמנהג שלא אומרים בלילה. והר״ב ישכיל עבדי ח״ח סי׳ כ״ה פסק לומר גם בלילה ולא הזכיר מהמנהג שלא לומר. וגם בלוב ובג׳רבא נהגו [עכ״פ חלק מהעם] לומר גם בערבית - עי׳ בחזו״ע ד׳ תעניות עמ׳ ע״א והלאה שהאריך בזה והביא חלק מהמקורות הנ״ל ועוד פוסקים לכאן ולכאן. וע״ע בספר עלי הדס עמ׳ 649 שהביא מנהגי לוב וג׳רבא הנ״ל והוכיח שגם בתוניס בדורות הקודמים חלק נהגו לומר עננו גם בערבית.

ולפי הנ״ל נראה שהעיקר לאומרו בכל התפילות שהרי כ״ד רוב הגאונים, הרי״ף, הרמב״ם והרא״ש ורוב הראשונים ובעיקר ראשוני ספרד, וכן היה המנהג הקדום בספרד[ג], וגם הגאונים שהביאו רש״י וראב״ן סיימו שהרוצה לומר יאמר ולא אסרו האמירה ולא ׳התקינו׳ שלא לומר וכמו שכתבו חלק מהאחרונים אלא הם נהגו לעצמם שלא לומר ולא מיחו ביד האומר, ולכן אין לנו לחוש לגאונים אלו ולמקצת ראשונים שהביאום מפני שאר גאונים וראשוני ספרד הנ״ל, ומה גם שהמנהג פשוט אצל הספרדים לומר בשחרית וא״כ לא חשו לגאונים אלו שלא אמרו גם בשחרית. ולגבי ערבית יש לנו רק את דברי הרשב״א והמכתם שכתבו שלא לומר בערבית אלא בשחרית ומנחה, ונראה שאין לעזוב את כל הראשונים והגאונים הנ״ל מפני דעות יחיד אלו של הרשב״א והמכתם [ואף אם ימצא עוד איזה מעט

ג. והרשב״א שהעיד שהמנהג שלא אומרים בערבית - נראה שזהו במקומו בברצלונא אבל בשאר ספרד נהגו לומר וכנ״ל. וע״ע בהבדלים שבין ספרד לקטלוניא גם בשאר ההלכות והמנהגים במאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי ב׳האוצר׳ ט״ז עמ׳ שע״ג והלאה שהרחיב בזה בראיות רבות.

ראשונים שיסברו כמותם - מ"מ רוב בנין ומנין של גדולי הגאונים והראשונים בספרד דעתם לומר גם בערבית וכנ"ל], ועדיף טפי להחזיר המנהג הקדום ולעשות כעיקר הדין ולומר עננו גם בערבית של ד' תעניות.

ואף בתענית יחיד נראה שהעיקר כן, דהא השו"ע לא פסק להדיא לא כך אלא הביא כן בשם י"א, ולפי כללו של השו"ג בראש הספר כלל י"ט [שהבאתיו לעיל בסי' מ"ט עי"ש] שכשבב"י הביא מחלוקת בענין מסוים - כשכותב בשו"ע בשם י"א דעתו שלא לפסוק כדעה זו [ואין זה ענין לדברי הסמ"ע הידועים בחו"מ סי' ט"ז שכונתו לפסוק כי"א זה, דהתם לא הביא מחלוקת בב"י] עי"ש - א"כ גם כאן אין דעתו לפסוק כי"א זה. ואף שיש חולקים על כלל זה של השו"ג - מ"מ לא יהא אלא ספק בדעת השו"ע - הדרינן לעיקר הדין והמנהג הקדום שיש לומר עננו גם בערבית בין בתענית יחיד ובין בתענית צבור.

סיכום

לדעת רוב הגאונים והראשונים יש לומר עננו בתעניות בתפלות ערבית שחרית ומנחה, וכ"ד השו"ע וכ"ה מנהג ספרד וארצות המזרח הקדום וכן יש לנהוג למעשה[ד].

ד. **הערת הרב אלעד אסרף**: כן דעתי הדלה. ויש לחזק, דלמנהגנו שאומרים 'ביום התענית הזה' ולא 'ביום צום תעניתנו' כתב השכנה"ג [הגה"ט אות ג'] דליכא חשש משקר עכ"ד.
הערת הרב יוסף פרץ: ראה ארשות החיים לרבי חיים עטייה [בן דורו של החיד"א] בחי' למס' שבת שכותב שהמנהג באר"ץ לומר גם בערבית וע"ש שהאריך בזה. וכן היה המנהג במרוקו ע"כ.
הערת הרב אהרן גבאי: וכן אני נוהג בס"ד.

פח. ב' הערות בנוסח הסליחות והתרת נדרים

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תשע"ט.

בנוסח הסליחות צ"ל אין 'כל' דבר נעלם ממך וכו', וכ"ה בכל הראשונים והקדמונים, וכ"ה ברע"מ משפטים קי"ז ע"א, ודלא כלבוש שמחק מלת 'כל' ונמשכו אחריו סידורי האחרונים. וכבר כתב ר"א בחור בספר התשבי ערך 'כל', וכן בהגהותיו לספר השרשים לרד"ק ערך כלל שכשמלת 'כל' סמוכה למלת שלילה כמו 'אין' או 'לא' או 'בלתי' - כונתה כלום וכמו ולרש אין כל, אין כל חדש תחת השמש וכדומה עי"ש, וכ"כ החמדת ימים בנידון דידן עי"ש, ודבריהם ברורים מאוד, וכן עיקר.

כמו כן, יש להעיר בנוסח התרים הנדרים שאומרים בתחלה בבקשת ההתרה שתתירו לנו ולבנינו ולכל בני ביתנו וכו', והרי פסק השו"ע ביו"ד סי' רכ"ח סט"ז שאין אדם מתיר נדריו ע"י שליח עי"ש, וא"כ אף אם בני ביתו מינו אותו לשליח לא מהני וכ"ש שאין המנהג שממנים אותו לשליח, ורק באשתו מהני כמו שפסק השו"ע בסי' רל"ד סנ"ו עי"ש. ועי' בספר הליכות עולם למרן הגרע"י זצ"ל ח"ח פרשת ראה שפסק שלגבי מנהגי מצוה שלא אמר בלי נדר שאין הנדר מהתורה אלא מדרבנן שפיר דמי לסמוך על הסוברים דמהני שליח עי"ש, אולם עדיין לא יגהה מזור לנוסח דידן דהא אנו אומרים להדיא כל נדרים שנדרנו וכו' וכן מנהגים שהנהגנו וכו', וא"כ כיון שמפרטים שניהם - הנדרים אינם בכלל ההתרה כלפי שאר בני הבית. ואף אם יש ליישב הנוסח שאנו מכונים הא כדאיתא והא כדאיתא, שהנדרים זה עלינו ונשינו, אולם המנהגים זה גם על שאר בני הבית - מ"מ צריך להודיע לבני הבית שלא יסמכו על התרה זו גבי נדרים ממש.

פט. אמירת קטעי הסליחות שבארמית - ביחיד

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תשרי תשפ"א.

כתב בספר תניא רבתי סי' ע"ב [ועיקר דבריו הם משה"ל בסי' רפ"ב כדרכו] וז"ל ומסתברא היכא דליכא מנין עשרה שאין לומר אלו הבקשות [במטותא מנכון מלאכי מרומא, ובמטותא מינך מטטרון ספרא רבא] בלשון ארמית לפי שיש מן המלאכים שאין מכירין בלשון ארמית [כמבואר במסכת שבת י"ב ע"ב] ואין נזקקין לו שהרי המלאכים המצווין עליו לשומרו אינן מבינין אלא לשונו, אבל המלאכים המסורין לצבור מבינין בכל לשון לפיכך אומר אותן בצבור ע"כ. והובא בא"ר בסי' תקפ"א, וממנו במ"ב שם בסק"ד. והמדייק בדבריהם יראה שהזכירו רק תפלות אלו שיש בהם פניה ישירה למלאכים, ובזה כיון שאינם מבינים - אין לומר בקשות אלו, אבל בתפלות בארמית שהפניה היא לקב"ה כמו רחמנא או מחי ומסי לא מיירו, ובזה אפשר דשרי לבקש בארמית.

אמנם המט"א בסכ"א הוסיף שגם מחי ומסי ומרן דבשמיא אין לומר ביחיד וגם את זה הביא המ"ב שם. ובאמת שהשה"ל שם כתב מתחלה שהסיבה שאומרים מחי ומסי בלשון תרגום זהו משום שאומרים בצבור והשכינה שורה עי"ש. וכ"כ גם במחז"ו סי' צ"ט שאומרים מחי ומסי ויקום פורקן בלשון ארמי משום שנאמרים בצבור, וכ"כ האו"ז ח"ב סי' נ' גבי יקום פורקן. אולם מדבריהם אין הכרח שיש 'איסור' לומר בקשות אלו ביחיד, אלא שאין רגילות לאומרם אלא בציבור משום שודאי יועיל, דשכינה שריא, אבל ביחיד אפשר שיועיל ואפשר שלא יועיל, אבל איסור אין בזה, ולכן התניא הדגיש לגבי במטותא מינייכו שאין לומר אבל שאר הבקשות אין איסור שלא לומר ביחיד.

אולם מצאנו לר"י ב"ר יקר בפירוש התפלות עמ' כ' [ונדפס גם בתמים דעים סי' קפ"ד] שכתב וז"ל תפלה שאין דרך לאומרה כ"א בצבור כגון קדיש ויקום פורקן תקנוה בלשון ארמי וכן מחי ומסי ונגדי תרעיה וכיו"ב אין דרך לאומרן כ"א בצבור עי"ש. ומדהשוה קדיש ליקום פורקן נראה ש'אין דרך' דקאמר - היינו שאין אפשרות לומר ביחיד כמו קדיש, ולא רק שאין מעלה לומר ביחיד, וזה כדנקטו המט"א והמ"ב הנ"ל.

אולם הכה"ח בסי' תקפ"א אות כ"ו הביא את דברי התניא והא"ר וכתב ומיהו לא ידענא מה הוי אם לא יבינו המלאכים, וכי מי שלשונו לשון ארמי ושואל צרכיו מאתו יתברך אין דבריו נשמעים, והא כתיב מי כה' אלוהינו בכל קראינו אליו, ובזה נשתבחו ישראל ששואלים צרכיהם מאתו יתברך בלי שום אמצעי וכו' עי"ש[א].

א. ולפי מה שדייקנו לעיל מדברי התניא דהוא מיירי בבקשות שמדבר למלאכים ישירות ובזה אסר, משא"כ בבקשות שמדבר לקב"ה לא מיירי - לק"מ קושיית הכה"ח, דאכן אם שואל 'מאתו יתברך' - שפיר דמי לבקש אף בארמית, אבל התניא מיירי בשואל 'מהמלאכים', ודוק.

ובאמת שבשו״ת תורה לשמה סי׳ מ״ט נשאל שמה בכך אם ישאל צרכיו בלשון ארמי, הרי אין בזה איסור לכאורה אף אם אין המלאכים מבינים. והשיב שבזה מתקנאים בו המלאכים למעלה כי יאמרו זה יחיד ושואל צרכיו בלשון תרגום ולא בלשון הקודש משמע שסומך על עצמו שהוא צדיק גמור ותפלתו חשובה כתפלת צבור וכו׳ ונזכרין עוונתיו עי״ש. אולם עדיין יש להקשות, דהא לפי פשט הגמ׳ שמלאכי השרת אין מבינים הלשון כלל חוץ מלשון הקודש - א״כ לא יכולים להתקנא בו, ולפי הרא״ש בברכות פ״ב ס״ב וכן הזוהר בפרשת לך לך בדף פ״ט ע״א [שהובאו בב״י ובדרכ״מ בסי׳ ק״א] שהם מבינים אלא שאינם נזקקין כיון שמאוס ביניהם - א״כ גם כאן לא יתקנאו בו ולא יזדקקו לו, ולא מצאנו בגמ׳ שיש איסור לבקש בלשון ארמי אלא שאמרה הגמ׳ עצה טובה שאם האדם רוצה שיענה שישאל צרכיו בלשון הקודש אבל לא שמענו שיש איסור בלשון אחרת. ורק בתפלת י״ח שיש לו חובה להתפלל אפשר שיש איסור לכתחלה להתפלל בלשון אחרת לדעת הרי״ף ודעימיה - עי׳ בסי׳ ק״א ובמפרשים שם שיש בזה מחלוקת גדולה בראשונים, אולם בשאר תפלות ובקשות שאינם חובה ומבקש מעצמו מה איסור יש בדבר. וכ״כ ר׳ אליהו מאני [בתשובתו לר׳ יוסף חיים שהובא בתורה לשמה שם במהדורת אהבת שלום בהערה] שהעולם אינם נזהרים ואומרים אותם, שאם לא יועילו לא יזיקו עי״ש.

ועל מה שהביא הכה״ח ראיה מהפסוק כה׳ אלוהינו בכל קראנו אליו - הקשה מרן הגרע״י זצ״ל בשו״ת יבי״א ח״א סי׳ ל״ה וכן בחזו״ע ימים נוראים, דהגמ׳ בר״ה י״ח ע״א העמידה פסוק זה בצבור ולא ביחיד. **אולם** יש ליישב עפ״י דברי הירושלמי רפ״ה דברכות שפירשו דהפסוק דרשו ה׳ בהמצאו לא קאי על ׳הזמן׳ שה׳ מצוי אלא על ׳המקום׳ שה׳ מצוי, דהיינו בבתי כנסיות ובתי מדרשות עי״ש, וא״כ אפשר שבכל קראנו אליו קאי גם על יחיד, דלירושלמי הנ״ל אין הכרח לומר דקאי רק על צבור. וכבר עמדו במחלוקת זו בין הבבלי לירושלמי האברבנאל בפירושו לישעיה נה ו, ור׳ משה אלמושנינו בספרו תפלה למשה [סאלוניקי שכ״ג] בח״ב מאמר א׳ עי״ש. **וע״ע** בירושלמי ברכות פ״ט דף ס״ג ע״א שדרשו הפסוק בכל קראנו אליו כפשוטו דהיינו שאדם בא לבהכ״נ ומתפלל בלחישה והקב״ה שומעו וכן כל בריותיו שנאמר תפלה לעני כי יעטוף וכו׳ וכי יש לך אלוה קרוב מזה שהוא קרוב לבריותיו כפה לאוזן וכו׳ עי״ש. ומבואר דקאי על כל יחיד. ואף שבבבלי דרשוהו על צבור וכנ״ל - מ״מ כיון שאין איסור בדבר וכנ״ל א״כ שפיר דמי לאומרו גם ביחיד דאם לא יועיל לא יזיק.

ובפרט למה דאיתא באוה״ג שבת עמ׳ 4 ששאלו השואלים את רה״ג גבי אמירת הבקשות בלשון ארמי וכתבו בתוך הדברים ואי נימא בעשרת ימי תשובה הוא דאמרי משום דקריבא שכינה והא קא חזינן דביומי תעניאתא ובכל צרה שתבוא בעו בלשון ארמית וכו׳ עי״ש. ומבואר שעכ״פ בעשי״ת דינם כדין צבור וכמו שמשמע בגמ׳ בר״ה שם, ובזה פשיטא להו דשרי לומר בלשון ארמי דא״צ למלאכי השרת דומיא דחולה.

ולפ״ז אנן דנהגינן כפרקי דר״א שכל חודש אלול הוא זמן מסוגל לרחמים וסליחות וה׳ קרוב בכל חודש זה דהא אנן מרבים בסליחות כל החודש וכעדות ר׳ יצחק אבן

גיאת שהביא הטור בסי׳ תקפ״א - א״כ כל החודש דינו כדין עשי״ת וכדין ציבור. וכן מבואר בדברי מהרח״ו בספר עץ הדעת טוב פרשת בא שכתב בזה״ל את לבו ואת לב ר״ת אלול. ירמוז בזה אגב אורחי׳ כי בזה החודש צריך האדם לשוב בתשובה כי **עליו כתיב דרשו את ה׳ בהמצאו** שאז עלה משה להתפלל על עון העגל ונתכפר להם. וכן בפרשת כי תצא כתב בזה״ל ועיקר התשובה הזו להיותם מקובלת תהי׳ בחודש אלול הנק׳ ירח ימים הנוראים **כי אז תפלתך נשמעת** ושערי תשובה פתוחים כמ״ש דרשו ה׳ בהמצאו ע״כ. ומבואר שהפסוק דרשו ה׳ בהמצאו שדרשה אותו הגמ׳ לענין עשי״ת - דרש אותו מהרח״ו לדידן גם לחודש אלול. וא״כ הרוצה לומר את הקטעים הנאמרים בארמית וכדעת ר׳ אליהו מאני והכה״ח - יש לו על מה לסמוך ואפשר שיועיל.

ובפרט אם אומרם בדמעות או בכונה רבה שגם הר״י ב״ר יקר שם כתב דמהני וז״ל ולפ״ז אין הנשים נשמעות כשמתפללות לשון לעז. אבל אם מתפללות בדמעה וצעקה על אונאה אז אינן צריכות שיביאו המלאכים את תפלתן לפני המקום שהרי שערי דמעה לא ננעלו. וה״ה אם מתפללות בכוון גדול מתוך צרה, שהן נשמעות אע״פ שאין המלאכים מכירים לשונם, שהרי מנשה היה מתפלל בלשון הקודש ומתוך תשובתו קבל הקב״ה את תפלתו בע״כ של מלאכים וכו׳ עי״ש.

ובפרט אם הוא בבהכ״נ שגם שם השכינה שורה, ובצירוף כל הנ״ל אפשר להקל בזה.

ויש להוסיף שמצאנו ראשונים רבים דס״ל שאין איסור לשאול צרכיו בלשון ארמי וכתבו כמה ביאורים בזה; באוה״ג שבת עמ׳ 5 הנ״ל השיב **רה״ג** וזת״ד דה״ק רב מילתא דתבע אדם מן מלאכי השרת אל ישאל בלשון ארמית אבל מילתא דתבע אדם מלפני בוראו ישאל בכל לשון, והאריך להוכיח שמותר לשאול מהמלאכים שהם ממונים כל אחד על תפקידו, וסיים ומן אילין מימרי ומן מעשים דקא חזינן רבנן דלא שמיע לן דאיכא דחש לה להא דרב ולהא דר׳ יוחנן גמרינן דפליגי רבנן עליהון ומרחק מימריהון מן סברא נמי, אטו מלאכים שהם ממונים לכתוב שיחת אדם מי לא ידעינן בלשון ארמית. ואע״ג דלא ידעינן מאי טעמייהו דרב ור׳ יוחנן ומנין להם וכי דלא חשו לה ראשונים אף אנן נמי לא חיישינן ע״כ [וסיום זה הובא גם בשרידים מפירוש הגאונים שנדפס בקובץ ׳הדרום׳ גליון מ״ו עמ׳ 144 עי״ש]. ובקובץ ׳שיח תפלה׳ עמ׳ צ״ב הובאה עוד תשובה של הגאונים הנ״ל שכתבו כדבריהם הנ״ל ובסוף התשובה הוסיפו ופירוק זה חוץ מן הפירוק האמור בתלמוד ציבור שאני, אנו [פירוש - לפי התירוץ שלנו] שאפילו יחיד, וכבר פירשו עוד שיש במלאכים הכרת לשון ארמי ולמד כן זה על מקצתם נאמר ע״כ עי״ש.

והרמב״ם בפה״מ בסוטה כתב שהיחיד יש לו להשתדל מאוד שלא יתפלל אלא בלשון הקודש עי״ש. ומבואר שאינו איסור גמור אלא השתדלות בעלמא, ואם אינו יודע וכדומה יכול להתפלל בכל לשון.

וכן הנימוק״י בברכות י״ג כתב וז״ל מכירין מלשון את הבכור יכיר כלומר לתת לו יותר ה״נ מפני שהיחיד אין זכותו גדול כמו צבור צריך שיליצו בעדו להפיק צרכיו ואין

ספק שצריך לזה סיוע מקדושת הלשון וזך הלב בכונה גדולה וזהו אין נזקקין לו, ומיהו אם אינו יודע לשון הקודש טוב שיתפלל בכל לשון כמו הנשים כן נראה לי עכ״ד.

והמאורות בשבת י״ב הב״ד הרי״ף בברכות שחילק בין ציבור ליחיד וכתב וז״ל וצ״ע דבר זה ואין ספק כי השם יתעלה יודע מחשבות האדם ותפלתו אפילו קודם שיוציאנה מפיו כמו שאמר והגיון לבי לפניך, לכך נראה כי תפלה בכל לשון ואפילו ביחיד ומצאתי פירושים למפרשים על זה וביארנו זה במסכת תענית בארוכה ע״כ. ובתענית ט״ו כתב המאורות וז״ל ומה שאמרו לעולם אל יבקש אדם צרכיו בלשון ארמי וכו׳ בודאי בקשתו היא ראויה לעשות לשי״ת לבד וכו׳ אבל הוא גזר על המלאכים האמצעיים וכו׳ מעת בריאתם להזדקק לחסידים שבדור בעת הצורך ובעת תפלתם אליו וכו׳ לכך אמרו צריך לאדם לומר תפלתו בלשון שמכירין אותו שלא יצטרכו השגחה וצואה פרטית ע״ז מן המקום יתברך עכת״ד. וכונתו שמותר להתפלל בלשון אחרת אם אינו יודע וכדומה ואין זה איסור אלא מעלה בעלמא לכתחלה ומהסיבה שכתב.

והמאירי כתב בג׳ מקומות בזה דברים שוים; בברכות י״ג לאחר שהביא את דברי הרי״ף והר״י מלוניל הנ״ל כתב ולדעתי ביחיד לא אמרו כן לעכב אלא שהדבר הדור לו בכך שכל שהוא מתפלל בלשון לעזות אינו בעיניו אלא כדבור בעלמא ואין כל הכונתו מצויות בו ע״כ. וכ״כ ממש בסוטה רפ״ז עי״ש. וכ״כ עוד בשבת י״ב והוסיף ומ״מ כל לענין חולה מתוך שאדם מכוין בתפלתו ביותר אין בזה בית מיחוש וכ״כ הגאונים בתפלת הציבור שהוא בכל לשון מטעם זה שהציבור שכינה עמהם ר״ל שכונתם מצויה הרבה ע״כ.

והארח״ח בהלכות ק״ש אות י״ט כתב וז״ל ודעת ר׳ יוחנן ידוע למשכילים ומביני טוב לחש ולמה אינם מבינים בלשון ארמי והשאר לשונות חוץ מלשון הקדש. וזה ביאור המאמר שבא להעיר האדם לכוין בתפלתו כוונה רצויה ולהסיר מלבו בעת התפלה כל מסך וכל מחשבה מבדלת ויהיה כלו זך ונקי ואל תהיה מחשבתו בחלק חק הגוף כלל אלא בחלק חק הנפש ויהיה כלו לה׳ ולפי שלשון ארמי הוא זר עד מאד ואינו שגור בפי האדם וטבע הנפש להתערב בו ואין הכוונה מצויה בהתפלל בלשון ההוא אמרו שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי ר״ל הכוחות הטובות אשר מהם נמשכו המעלות הטובות הם נקראים מלאכי השרת כמו שביאר הר״ם במדרש דברי אליהו אם יש עליו מלאך מליץ כמו שביאר בספרו, והכחות הרעות נקראו מלאכי חבלה והזהיר בזה לפי שאין כחות הנפש מורגלות באותו הלשון ואין יכולין לכוין בתפלת לפי זרות הלשון ע״כ.

ובספר חסידים סי׳ תקפ״ח כתב וז״ל ואם יבא אליך מי שאינו מבין לשון עברי והוא ירא שמים [וירצה לכוין] או אם תבא לפניך אשה אמור להן שילמדו התפלות בלשון שמבינים כח התפלה אינה אלא בהבנת הלב ואם הלב אינו יודע מי שיוציא מפיו מה מועיל לו לכך טוב שיתפלל באותו לשון שהוא מבין ע״כ [ועי״ש בהגהות ברית עולם להרחיד״א שעמד בזה]. וכ״כ עוד בסי׳ תשפ״ה טוב לו לאדם שיתפלל ויקרא את שמע וברכות בלשון שמבין בו משיתפלל בלשון הקודש ואינו מבין בו וכו׳ עי״ש.

וע"כ נראה שלפי כל הנ"ל - מותר ליחיד לומר את קטעי הסליחות בארמית הנהוגים בינינו שפונים לקב"ה ולא למלאכים כגון רחמנא, דעני לעניי, מחי ומסי וכו'. וציבור שמחכים למנין - יתחילו את הקטעים שאין בהם ארמית כגון וידוי, ה' מלך, אלוהינו שבשמים וכדומה, ואם יבואו מנין - יחזרו לומר את קטעי הארמית יחד עם י"ג מדות, ואם לא יבואו - יאמרו את הקטעים הנ"ל ביחיד[ב].

ב. הערת הרה"ג יהודה ברכה: דפח"ח. וכן העלנו בשו"ת ברכי"ה (ח"ח חאו"ח סי' צ"ב) ע"ש ע"כ.
הערת הרב יוסף פרץ: הארכתי בזה בספרי פריו יתן ח"א בהבאת שיטות הראשונים בזה והמסקנא שיאמר.

צ. הזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות

פורסם בירחון 'האוצר' מרחשון תשפ"א.

הרב יוסף חיים שהרבני שליט"א במאמרו ב'האוצר' גליון מ"ה, תשרי תשפ"א, הביא את דברי הרשב"ץ בחידושיו לר"ה ל"ב ע"א וכן מהר"א אבן טאוה בשו"ת נפך [מהדורת מכון ירושלים, שו"ת התשב"ץ ח"ד סי' צ"ט] שהעלו שאין להזכיר של שבת ביעלה ויבא שבזכרונות, ודימו את זה להזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת רצה שאין אנו מזכירים משום שכבר סיימנו מקדש השבת, וה"ה הכא עכת"ד.

אולם נראה שיש ליישב את מנהג הספרדים להזכיר שבת ביעלה ויבא שבזכרונות, וזאת בהקדים שמנהג זה אינו מנהג מאוחר אלא כך נהגו הספרדים לדורותיהם לפחות כ700 שנה; כן איתא בסידור הספרדי הקדום כת"י בהמ"ל 4674, וכן איתא בסידור זכר צדיק [משנת רל"ד], וכ"ה בסידור אר"צ רפ"ז, וכ"ה במחזורי ספרד המאוחרים כמו זכור לאברהם, בית דין, אהלי יעקב. וכ"ה להדיא בשו"ת לב חיים לר' חיים פלאגי ח"ב סי' קי"ח בפשיטות. וכ"ה בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ. וקשה מאוד לומר שכולם לא שמו לב ולא הרגישו בקושיא הנ"ל.

ונראה שיש חילוק בין יעלה ויבא שברצה ליעלה ויבא שבזכרונות; שיעלה ויבא שברצה - עיקרו נתקן לאחר גמר הזכרת שבת, ומעיקרא אין מזכירים אותו בשל שבת ואין מזכירים של שבת בו. אולם בתפלת מוסף של ר"ה - כידוע שחלק מהגאונים היו מתפללים בלחש רק שבע ברכות ולא תשע, וכשהיו מזכירים שם יעלה ויבא - היו מזכירים של שבת, וכפי שאנו נוהגים במוסף של יוה"כ שמתפללים תפלת שבע ומזכירים יעלה ויבא [בניגוד לשאר מוספי החגים שלא מזכירים יעלה ויבא] וגם מזכירים של שבת. אלא שאנו שמתפללים תשע ברכות - כיון שמזכירים מלכויות לבד וזכרונות לבד - מזכירים כל חלק שבתפלה במקומו הראוי לו; פסקת מלוך על כל העולם - מזכירים במלכויות, ופסקת יעלה ויבא - מזכירים בזכרונות, אולם עיקר הדבר אמור להיות בתוך הברכה האמצעית, וכאמור, יש ראיה לזה מיוה"כ. ולכן שפיר מזכירים של שבת בזכרונות.

ויש להוסיף שמצאנו עוד מקומות שהרשב"ץ הקשה והגיה את הנוסחאות, אולם דבריו לא התקבלו;

בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קפ"ד כתב שאין לומר ותמלוך אתה 'הוא' ה' לבדך והאריך בזה [והובא בברכ"י סי' תקפ"ב אות יב]. אולם כבר הביא שם שבשערי אורה [גיקטיליה] כתב הנוסח 'הוא'. ובאמת כ"ה נוסח ספרד, וכ"ה במחז"ו. וכ"ה במחזורי הספרדים עד היום ולא שינו.

ובחידושיו לר"ה כתב הרשב"ץ וז"ל אבל והנחילנו איני יודע למה נמנעו מלאומר. ואפשר כיון דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה שיש לאומרו ע"כ. והארח"ח אות ב'

כתב והנחילנו ה׳ א-לוהינו באהבה את יום הזיכרון הזה וכו׳. ויש מקומות שאין אומרים אותו בר״ה מפני שהוא יום הדין ואין מתפללים על נחלת יום הדין, והאומר אותו על נחלת קדושת היום אומר אותו לא על נחלת יום הדין והכל הולך אחר המנהג, אבל ביוה״כ ראוי לאומרו לפי שהוא יום כפרה ומחילה. ובעל השלמן [כ״נ שצ״ל] כתב שאומרים אותו [בר״ה] כי נצטרך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה. ואנו לא נהגנו לאומרו לא בארץ פרובינציא ולא בארץ צרפת. והריא״ג כתב וכו׳ ואינו כמטבע שטבעו חכמים ומי שאומרו אין מחזירין אותו ע״כ. ואנו לא נוהגים לאומרו.

ועל כן נראה שאפשר להמשיך להזכיר של שבת בזכרונות וכפי שיישבנו את המנהג.

והרב יוסף חיים שהרבני השיב בזה״ל:

לענין המנהג, קשה להכריע אם היה בזה מנהג ברור, שהרי במחזורים מהדפוסים הישנים בדרך כלל לא ציינו את ההוספות של שבת, שאותם הוסיפו המתפללים בעל פה, כך שא״א לידע מה היה המנהג בכל מקום בזה, וכמה כתבי יד אינם משקפים בהכרח את המנהג הכללי. ומה שנקבע כך במחזורים בתקופות מאוחרות ע״י המדפיסים, לא ברור ע״פ מי נעשה, ואם היה זה ע״פ חכמים שחידשו חילוק בזה, או שסמכו המדפיסים על ריהטת המנהג בשאר התפילות ולא שתו אל לבם שיש לחלק בזה. וכמובן שגם החכמים שנהגו להזכיר על סמך המחזורים לא בהכרח שהיה זה מכח עיונם בסוגיא והכרעתם שכך ראוי להיות, ובפרט בענינים ודקדוקים אלו שאין יד הכל ממשמשת בהם, וקרוב הדבר שלו היו נשאלים בפתגמא דנא, לרבים מהם אף לא היה להם ידיעה כלל מה נוהגים בזה, עד אשר יפנו לעיין במחזורים.

ולגוף הישוב, לא זכיתי להבין דבריו, שהרי ביעלה ויבוא כלל לא היו אמורים להזכיר של שבת, שהרי אינו בא אלא מחמת היום טוב, והלוא זהו טעמם של בני אשכנז שאין מזכירין בו של שבת אף בברכה רביעית, וכמש״כ בישׁ״ש בביצה (פ״ב סי׳ יג), וכל מה שאנו נוהגים להזכיר בו יעלה ויבא הוא אך ורק מפני שהוא בברכה אחת עם הזכרת קדושת שבת, וא״כ כשאינו באותה ברכה אין שום טעם להזכיר בו, והנידון היכן היתה אמורה להיות בקשת יעלה ויבא מעיקרה לא מעלה ולא מורידה בזה, שהרי לא היעלה ויבא גורם להזכרת שבת אלא מה שהוא נאמר בברכת הזכרת קדושת שבת. ומצינו אף בוידוי דנעילה שהשׁ״ץ מזכיר של שבת מפני שאומרו בברכה רביעית, והיחיד אינו מזכיר מפני שאומרו אחר תפילתו, וכנפסק בשו״ע (סי׳ תרכג ס״ג), הרי שאין לנו לדון אלא ע״פ מקומה של התפילה בפועל, ולא דנים על עיקרה של תפילה היכן היתה אמורה להיות.

וזו תשובתי:

במה שהעיר הרב שהרבני מהזכרת שבת בוידוי דנעילה ליחיד ולש״צ - הרי בסידור כת״י הספרדי הנ״ל וכן בסידור זכר צדיק ובמחזורי ספרד המאוחרים ובתכלאל - בוידוי דנעילה לא הזכירו הזכרת שבת, וא״כ מוכח שחילקו בין זכרונות לבין נעילה. ואפשר לומר בזה ב׳ חילוקים; האחד. שהסיבה שלא מזכירים שבת בוידוי הוא לא מטעם הרא״ש

שכבר סיימנו את הזכרת שבת, אלא מהטעם שכתב מהרי״ץ בתכלאל שהוידוי אינו מסדר ברכות התפלה, ולא הזכירו בו יום הכפורים אלא כדי להזכיר בו קץ סליחה ומחילה. ועוד דבכל ד׳ תפלות לא מצאנו הזכרת מעין המאורע בוידוי, וא״כ גם בנעילה א״צ להזכיר עי״ש. אלא שמהרי״ץ כתב ליישב לפ״ז את מנהגם שגם הש״צ לא מזכיר של שבת. אולם אנו נוהגים כדעת הב״י שהש״צ כן מזכיר. וצ״ל שכיון שבפועל אומרו בחזרה - לא פלוג. אבל עיקר הדבר הוא שמעיקרא לא צריך להזכיר של שבת בוידוי מהטעמים הנ״ל. אבל בזכרונות שזה כן חלק מסדר ברכות התפלה - יש להזכיר אפילו שהוא לאחר חתימת השבת.

והשני. שגם לדעת הרא״ש, כונתו היא שכיון שסיימנו את עיקר הזכרת היום - מרצה והלאה זהו כבר מטבע התפלה הרגיל שבו מזכירים רק את ר״ח, אבל בזכרונות וכו׳ - לא סיימנו עדיין את עיקר התפלה, ומה לי שסיימנו את הברכה הראשונה - הרי הזכרונות והשופרות מעכבים זה את זה, וממילא אנו עדיין בחובת התפלה המקורית ולכן ודאי שיש להזכיר בכל מקום גם את השבת.

וע״כ נראה שאפשר להמשיך במנהג שנהגו הספרדים זה מאות בשנים להזכיר של שבת ביעלה ויבא שבזכרונות.

צא. החותם מלך אוהב צדקה ומשפט בעשרת ימי תשובה האם חוזר או לא

מאמר זה עבר כמה מהדורות; בתחלה נדפס בקצרה בירחון 'אור תורה' תשרי תשע"ד. לאחר מכן נדפס בהרחבה יתירה בקובץ 'רב ברכות' אלול תשע"ח. לאחר מכן בקובץ מנורה בדרום תשרי תשפ"א הרב און אברהם סקלי האריך בענין זה ודחה דברי שבקובץ 'רב ברכות' הנ"ל. ובקובץ הנ"ל חשון תשפ"א נשאנו ונתנו בדבר ע"ש"ב. המאמר הנדפס כעת מוגה לאחר השינויים וההוספות עפ"י המו"מ הנ"ל.

ידועה מחלוקת מרן השו"ע והרמ"א בסי' קי"ח ותקפ"ב במי שחתם בעשי"ת מלך אוהב צדקה ומשפט האם יצא יד"ח בדיעבד או שלא יצא וחוזר. אצל חכמי אשכנז פשטה ההוראה כדעת הרמ"א שאינו חוזר, אולם אצל חכמי ספרד נחלקו בזה האחרונים מערכה לקראת מערכה והאריך בזה מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ב סי' ח'-י' והעלה כדעת מרן השו"ע שצריך לחזור ודלא כמ"ש הבא"ח שנה ראשונה פרשת נצבים אות יט שחשש לדעת הרמ"א עיש"ב.

ובאמת שראשונים רבים גרסו בתפלת כל השנה 'מלך' אוהב צדקה ומשפט ואעפ"כ כתבו שמי שלא אמר המלך המשפט בעשי"ת - חוזר [וכפסק השו"ע]; הרס"ג בסידורו בעמ' י"ח בתפלת כל השנה כתב שחותמים מלך אוהב וכו', ואעפ"כ בעמ' כ"ד כתב שמי שלא אמר המלך המשפט חוזר, והביאו ריצ"ג בעמ' מ"ה וכן דעתו שם. וכ"ה באו"ז סי' כ"ט, מאירי בבית הבחירה ברכות י"ב ובחה"ת עמ' 260, ריב"ב סוף ר"ה, הרא"ש בפסקיו [ומה שהשיב לר' יחיאל שהביא הטור בסי' קי"ח אינו ברור כ"כ - עי' ב"י וב"ח שם], ריי"ו נ"ו ח"ג, ריטב"א בסוף ר"ה, אבודרהם, מכתם בברכות י"ב, ר' מנוח פ"י הי"ג וספר הבתים תפלה ש"ב אות י"ד שהביאו דברי הראב"ד בחידושיו שאפילו אם אמר מלך המשפט חוזר, וכ"כ עוד ראשונים.

דעת הרי"ף

הרי"ף גרס בדברי רב כל השנה אומר הא-ל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, אולם בדברי ר"א גרס אפילו אמר הא-ל הקדוש והא-ל המשפט יצא, וכתב ש"מ דליתא לדר"א דאמר אם אמר הא-ל הקדוש והא-ל המשפט יצא אלא לא יצא וכיון שלא יצא צריך לחזור וכן הלכתא ע"כ. והב"ח בסי' קי"ח כתב דמדכתב הרי"ף שאם אמר הא-ל המשפט לא יצא - נראה שאם אמר מלך אוהב וכו' יצא, וכדעת תר"י דלהלן. אולם המאמ"ר בסי' תקפ"ב כתב שאינו מוכרח וז"ל ועי"ל והוא הנכון אצלי דמ"ש הרי"ף ז"ל בדברי ר"א האל המשפט לרבותא נקטיה דס"ל לר"א דאעפ"י שלא הזכיר מלך יצא וגם במסקנא הוצרך לכתוב לישנא דנקט בדר"א משום דכל הוכחתו של הרי"ף ז"ל לומר דלא

יצא היא מכח מימרא דר״א דמדקאמר איהו יצא מכלל דלרב בר פלוגתיה אפי׳ בדיעבד לא יצא ומש״ה כתב הרי״ף ז״ל דכיון דלא קי״ל כר״א דאמר דאם אמר האל המשפט יצא ממילא קי״ל דלא יצא והכי מוכח מתחלת ל׳ הרי״ף ז״ל שהרי במימרא דרב העתיק מלך אוהב צדקה ומשפט והרי הוא ז״ל סובר דרב מיירי בדיעבד שאם לא אמר המלך המשפט ביו״ד ימי תשובה לא יצא א״כ משמע דאפי׳ אמר מלך אוהב צדקה ומשפט לא יצא וצריך לחזור עכ״ד. וא״כ אין להוכיח מדברי הרי״ף שיצא בהזכרת מלך.

ומאידך, בשו״ת יבי״א ח״ב סי׳ ח׳ אות ב׳ כתב שהאו״ז, המאירי בחה״ת, הרי״ו והאגודה כתבו בדעת הרי״ף שאפילו אמר מלך אוהב וכו׳ חוזר עי״ש, אולם המעיין בדבריהם יראה שלא כתבו כן בדעת הרי״ף אלא שהם גרסו בגמ׳ לא כרי״ף אלא מלך אוהב וכו׳ גם ברב וגם בר״א, אלא שלאחר מכן הביאו את **פסק** הרי״ף שמי שלא אמר המלך המשפט לא יצא, וממילא **לגירסתם** אף אם הזכיר מלך אוהב וכו׳ חוזר, ולא שכתבו כן בדעת הרי״ף, ובדומה לזה מצינו בברכות י״ב ע״א גבי כסא דשיכרא ודחמרא שאף הראשונים שפירשו וגרסו בגמ׳ שם כרש״י כתבו שהרי״ף פסק לקולא שאינו חוזר אף שהם לא הסבירו את ספק הגמ׳ כרי״ף מ״מ הביאו את פסקו של הרי״ף שהוא אינו קשור לפירושו בסוגיא - עי׳ לדוגמא בראבי״ה סי׳ ל״ח עמ׳ 23 ובהערה 17 של רא״א שם, וה״ה הכא פסק הרי״ף אינו קשור לגירסתו גבי מלך אוהב או הא-ל המשפט, ולכן הביאו את פסקו שלא יצא וחוזר, ואדרבה מצאנו לתר״י שהוא מפרש הרי״ף שכתב שלא חוזר אם הזכיר מלך, ולא כתב שדעת הרי״ף שלא יצא ושהוא חולק על הרי״ף. וע״ע בדברי המאורות שנביא לקמן שגם נראה כן. וע״ע כעי״ז מה שכתבתי בח״ב סי׳ כ״ג הערה ה׳ בענין דעת הרי״ף באכילה במוצ״ש בה״ש במה שכתב הסמ״ג בדעתו.

באופן שמדברי הרי״ף אין ראיה לכאן או לכאן.

ראשונים רבים דס״ל כדעת תר״י

אולם נראה להוכיח שדעת הרמב״ם והרבה ראשונים שכל שהזכיר תיבת ׳מלך׳ יצא בדיעבד וכפסק הרמ״א עפ״י דברי תר״י[א], וכפי שכבר עמד בקצרה בספר בני ציון [לכטמאן] בסי׳ קי״ח, ונבאר יותר בעזה״י.

הנה תר״י בברכות ספ״ק כתב וז״ל מיהו נראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט א״צ לחזור הואיל ומזכיר לשון מלכות, אבל אם אינו מזכיר לשון מלכות

א. ומצאתי שגם מהר״ם אלאשקר בפירושו לטור הנקרא גאון יעקב כת״י העתיק את דברי ר׳ יונה בשתיקה, ונראה שמסכים לזה.

הערת הרב ישראל אליהו: וכ״כ תלמיד מהרי״ל רבי יהונתן ואלק, שאין חוזר (קובץ חצי גבורים י״א עמוד של״ז) עכ״ד.

הערת הרב אהרן גבאי: בדקתי שם ושם כתב טעמו ״שנאמר ויגבה ה׳ צבאות במשפט״ והיינו שהוא פוסק הלכה כרבי אלעזר שאפילו אמר האל הקדוש יצא וזה כדעת ראבי״ה ובעל המאור, ואינו ענין כלל לשיטת רבינו יונה ע״כ.

צריך לחזור, משא״כ בשאר ימות השנה. מפי מורי הרב נר״ו ע״כ [וכ״כ הריטב״א בסוף ר״ה בשם ר׳ יונה (אלא שהוא חולק וכנ״ל)]. וכתב עליו הב״י בסי׳ תקפ״ב שמדברי הפוסקים שסתמו דבריהם לא נראה כן עי״ש, ולכן בשו״ע שם פסק שלא כדבריו. אולם נראה שדעת הרבה ראשונים כדברי תר״י;

הנה ראשונים רבים גרסו גם בתחלת הסוגיא בדברי רב כל השנה אוהב הא-ל הקדוש והא-ל המשפט, ומהם **בעה״ט** בהלכות ר״ה, **המנהיג**, **הרי״ד** בפסקיו, **שה״ל** בסי׳ ש״ה, ולדבריהם מי שלא אמר המלך המשפט חוזר משום שאמר כהרגלו ׳הא-ל המשפט׳ ולא הזכיר תיבת מלך, אבל אם הזכיר תיבת מלך אין שום ראיה והכרח שחוזר. וכ״כ להדיא שה״ל שם שלאחר שכתב שהלכה שבדיעבד אם אמר הא-ל הקדוש והא-ל המשפט יצא וכדעת הראב״ד והרי״ד כתב וז״ל ושמא לדידן שאנו אומרים מלך אוהב צדקה ומשפט אף לכתחלה כן, ומ״מ בדיעבד יצא ע״כ, ומבואר שמלך אוהב צדקה ומשפט עדיף טפי מהא-ל המשפט ויתכן שאף לכתחלה יכול לומר כן. וכן המאורות שם לאחר שהעתיק דברי הרי״ף כתב ואם אמר מלך אוהב וכו׳ באותן הימים נראה דאינו חוזר כיון דלא אמר הא-ל. ואפשר לומר שצריך לחזור דאוהב לא משמע שיעשה עתה המשפט אלא שאוהב אותו וצריך שיאמר לשון הנשמע שעכשיו הוא עושה המשפט עי״ש, ומבואר שבפשט הדברים ס״ל שמי שגורס הא-ל - אם הזכיר תיבת מלך יצא, אלא שלאחר מכן צידד בדרך אפשר שלא יצא, אבל בעיקרון מי שגרס כל השנה ׳הא-ל המשפט׳ - אם אמר תיבת מלך - יצא.

והסמ״ג **והריא״ז** כתבו שאם אמר אוהב צדקה ומשפט חוזר עי״ש, והשמיטו תיבת ׳מלך׳, אע״פ שבתחלת הסוגיא הריא״ז כתב שאומר כל השנה ׳מלך׳ אוהב וכו׳. וגם הסמ״ג נראה שגרס כן שזוהי גירסת חכמי צרפת ואשכנז כל השנה. וכתב המטה משה בסי׳ תשצ״ט וזת״ד וכן משמע מלשון אור״ח דהלכות ר״ה שלשון הגמרא כל השנה כולה האל הקדוש האל אוהב צדקה ומשפט, דוק היטב בספרים ישנים ובמרדכי פ״ק דברכות וכן בסמ״ג כתב טעה וחתם אוהב צדקה ומשפט חוזר, ולא הזכיר בדבריו טעה וחתם ׳מלך׳ אוהב צדקה ומשפט וכ״כ ר׳ יונה בהדיא דא״צ לחזור עי״ש, ומבואר שדייק כן מדברי הסמ״ג שגרס אוהב ללא תיבת ׳מלך׳ - שאם אמר ׳מלך׳ יצא, וכדעת תר״י. וע״ע במאמ״ר בסי׳ תקפ״ב שכתב שיש ט״ס בסמ״ג וצ״ל אם אמר ׳מלך׳ אוהב וכו׳ חוזר, אולם לקמן יתבאר שאין זו ט״ס, ומקור דברי הסמ״ג הם מהרמב״ם שגם כתב כן וגם בדבריו נראה שאינו חוזר אם אמר תיבת מלך עי״ש.

והרשב״א כתב בסוף הסוגיא בזה״ל וכיון דאפסיקא הלכתא כרבא טעה ואמר האל הקדוש והאל המשפט מחזירין אותו, וכן פסק רבינו אלפסי ז״ל ע״כ. וכ״ה **ברשב״ץ** שם [שדבריו במסכת ברכות ברובם הם עפ״י הרשב״א] וז״ל והכי אסכימו כלהו רבותא ז״ל דבעשי״ת אם אמר הא-ל הקדוש והא-ל המשפט לא יצא ע״כ. והם כתבו כן מדנפשייהו ולא העתיקו לשון הגמ׳ וגם לא כתבו כן בתור ראיה לפסק ההלכה [כפי שכתב הרי״ף שהבאנו לעיל], וא״כ מדבריהם נראה שרק בכה״ג שלא הזכיר ׳מלך׳ לא יצא, אבל אם הזכיר ׳מלך׳ נראה מדבריהם שיצא, דאין לך בו אלא חידושו.

וכן בספר תורת המנחה **לר׳ יעקב סקלי** [תלמיד הרשב״א] בדרשתו לר״ה דרשה ע״ז עמ׳ 699 כתב בזה״ל ועל כן טעה ולא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט חוזר, כי לא התפלל תפלה הראויה, ואם אמר הא-ל הקדוש והא-ל המשפט לא אמר אמת ע״כ, הרי שכתב להדיא שכיון שאמר הא-ל המשפט לא אמר אמת, אבל אם אמר תיבת מלך נראה מדבריו שאינו מעכב וכנ״ל[ב].

וכן בפירושי **ר׳ אליהו מלונדריש** עמ׳ ס״ה כתב וז״ל טעה וחתם בעשרת ימי תשובה בברכת שתים עשרה ׳הא-ל׳ אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה לפי שצריך לומר המלך הקדוש והמלך המשפט שבימים ההם מראה יקר תפארת גדולתו לשפוט תבל בצדק ע״כ. ובספר עץ חיים מלונדריש בסדר התפלות כתב הנוסח מלך הא-ל אוהב צדקה ומשפט, ויש קו על המלה ׳מלך׳ למוחקו, וזה מתאים להנ״ל שחתימתם היתה הא-ל אוהב צדקה ומשפט. [ובחיבור עצמו העתיק את דברי הרמב״ם שהחתימה היא מלך ואם אמר מלך בעשי״ת לא יצא עי״ש, אולם לפי הנ״ל שחתמו כל השנה ׳הא-ל׳ - אין מקור להחזיר אם אמר ׳מלך׳ בעשי״ת וכנ״ל].

וכן בפירוש התפלות **לר״י ב״ר יקר** גורס כל השנה אוהב צדקה ומשפט ללא תיבת ׳מלך׳ [בח״א עמ׳ מ״ח, ובח״ב עמ׳ 18]. ובח״ב עמ׳ פ״ז בתפלות ר״ה גבי המלך הקדוש כתב בזה״ל בשעת משפט צריך להזכיר ׳מלכות׳ דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ וכו׳, ולכן אם לא אמר המלך הקדוש או המלך המשפט לא יצא וצריך לחזור שהרי הוד קדושתו הוקש להוד משפטו כדמייתי סוף החתימה שנאמר ויגבה ה׳ צב׳ במשפט והא-ל הקדוש נקדש בצדקה וכו׳. ונראה שכל אדם יכול לומר מלך המשפט ומלך הקדוש ויהי יותר נאה לומר כן שלא יאמר המלך המשפט וכו׳ עי״ש. ולדבריו נראה ברור שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט מהני, דהעיקר להזכיר ׳מלכות׳ וכפי שכתב.

עוד יש להוסיף את דעת **הארח״ח** שהזכיר הברכ״י בסי׳ תקפ״ב, אולם שם הוא עפ״י הנדפס לפנינו, ויש שם חסרון הדומות וכפי שהודפס מחדש במהדורת אור עציון עמ׳ רמ״ו וז״ל [המודגש הוא הנוסף במהדורה הנ״ל] ואין לחתום בה מלך **אוהב צדקה ומשפט אלא הא-ל אוהב צדקה ומשפט, וכן נמי כתב הרא״ש ז״ל בתשובת שאלה שאין לומר מלך** אצל משפט אלא מר״ה ועד יוה״כ ע״כ. ועי׳ בטור בסי׳ קי״ח בשם ר׳ יחיאל בשם הרא״ש, ובהערת המהדיר בארח״ח הנ״ל. ואע״פ שאנו נוקטים שאין באמירת ׳מלך׳ כל השנה איסור, וכדעת הר״י מיגאש דלקמן - מ״מ אין זה מחייב שאנו סוברים שבאמירת ׳מלך׳ אין יוצאים בעשי״ת, דאלו ב׳ נידונים שונים; האם יש איסור לומר מלך כל השנה [ובזה לא קי״ל כארח״ח], והאם יוצאים בדיעבד עכ״פ במלך בעשי״ת [שבזה אין לנו הכרח לא כדעת הארח״ח גם לדידן].

ב. הערת הרב אהרן גבאי: ראה מה שכתבתי בהרחבה במאמרי במנורה בדרום חשון תשפ״ג ״בירור דעת הרשבא ותלמידיו בטועה לומר בעשית מלך אוהב צדקה ומשפט״, והעלתי שאין ראיה מהרשב״א ותלמידיו כרבינו יונה ואדרבה יש כמה משמעיות להיפך.

ובאמת שכ״ד הר״י מיגאש ותלמידו הרמב״ם וכמו שנבאר;

דעת הר״י מיגאש

הר״י מיגאש בתשובה סי׳ קפ״ב נשאל בענין חתימת ברכה זו בעשי״ת ובשאר ימות השנה, והברכ״י בסי׳ קי״ח ובשו״ת יבי״א שם נדחקו בביאור תשובה זו עי״ש, אולם נראה לי יותר לבאר באופן אחר, ואעתיק את לשון השאלה והתשובה בתוספת ביאור הנראה לי **באותיות מודגשות**.

וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט[ג]. **אבל מלך אוהב - אסור לומר משום שמראה שה׳ שהוא ׳מלך׳ עושה משפט בעת ואין זה נכון, אבל בעשי״ת לפי דעת השואלים הנ״ל יכול לומר ׳מלך׳ אוהב וכו׳, דהא אם אסור לומר כן כל השנה - מותר לומר כן בעשי״ת [עכ״פ בדיעבד]**.

תשובה מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט משום שזה מורה שה׳ ׳מלך׳ ועושה משפט כעת וזה אינו נכון.

או לומר בעשרה ימים שבין ר״ה לי״ה האל המשפט או האל[ד] אוהב צדקה ומשפט להיותו יתעלה בימים הנז׳ יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו וע״כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט **אבל הא-ל המשפט או אוהב צדקה ומשפט אין לומר בעשי״ת משום שאינו מורה שה׳ מלך וזה המכוון בימים אלו**.

אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו **ולכן אין זה שקר לומר בשאר ימות השנה ׳מלך׳ אוהב. אבל גם לומר בעשי״ת ׳מלך׳ אוהב - לא ׳מנעו׳, דהא לא כתב כן בתחלה שמנעו לומר ׳מלך׳ אוהב בעשי״ת, דהא הזכיר שה׳ ׳מלך׳. אלא שאינו הזכרה לכתחלה משום שמתפרש ׳גם׳ שה׳ מסכים למשפט ולא ׳מחייב׳ שה׳ עושה אותו כעת, למרות שבודאי יכול להתפרש כן כמו שהבאנו לעיל פסוקים מפורשים כן. וכל מה שבא לומר זה רק למה זה לא שקר בשאר ימות השנה, אבל לא בא להפקיע את אמירתו לגמרי בעשי״ת**.

עד כאן דבריו של הר״י מגאש עם הביאור הנראה לי בזה, ולפ״ז אם אמר ׳מלך׳ אוהב בעשי״ת יצא[ה].

ג. ומדבריו ומדברי השואל נראה ברור שלא גרסו בגמ׳ מלך אוהב וכו׳ אלא רק הא-ל או אוהב המשפט, דאם גרסו כן מה מקום לשאלה זו.

ד. החיד״א לא העתיק מלה זו ׳הא-ל׳, אולם בדקתי בכת״י גינזבורג 1009 סרט 48902 משנת שפ״ה ושם איתא כלפנינו עם תיבת הא-ל.

ה. וע״ע בקובץ ׳מנורה בדרום׳ חשון תשפ״ב מה שכתב בזה הרב אהרן גבאי שליט״א, ומה שכתבתי בקצרה

דעת הרמב"ם

וכ"ד הרמב"ם עפ"י כתה"י המדויקים וספר החתום וכמו שהאריכו לנכון בילקוט שנו"ס ברמב"ם פרנקל פ"י הי"ג[1] ודלא כמ"ש האחרונים עפ"י גירסת הדפוסים; הנה בפ"ב הי"ח כתב הרמב"ם כל השנה כולה חותם וכו' בברכה אחת עשרה 'מלך' אוהב צדקה ומשפט ובעשי"ת המלך המשפט. ובפ"י הי"ג כתב טעה וחתם באחת עשרה אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וכו'. ובנוסח התפילות כתב הרמב"ם בברכת השיבה בתחלה 'מלך', ובספר החתום העביר קו על מלה זו והשאיר אוהב צדקה ומשפט, וכ"ה ברוב כתה"י המדויקים - עי"ש במהדורת פרנקל. ובתשובה [בלאו] סי' קפ"ב כתב ונוסח הברכה הי"א הוא שיחתום בה בא"י אוהב צדקה ומשפט, ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים כמו שאמרנו ע"כ. ודבריו ברורים מאוד כדעת רבו הר"י מיגאש שבשאר ימות השנה אין 'חיוב' לומר מלך אוהב וכו', אולם גם אין איסור. ונראה מדבריו שבתחלה אכן סבר שגורסים 'מלך' בשאר ימות השנה, דהא בפ"ב כתב כן בפשיטות, וגם בסדר התפלה נראה שהיה כתוב כן מתחלה [אע"פ שאפשר שזהו ט"ס, מ"מ מדכתב כן גם בפ"ב נראה שאינו ט"ס], ולאחר מכן דקדק יותר וסבר שאין לומר כן לכתחלה[2]. אולם בפ"י שעוסק בדיני עשי"ת - לא היה כתוב כן מעולם - גם בשעה שעדיין סבר שאומרים 'מלך' בשאר ימות השנה, דהא שם אין בכתה"י ובראשונים ובספר החתום תיבת 'מלך' כלל, וע"כ נראה שבדוקא השמיט תיבה זו דוקא כאן, להורות שרק אם לא אמר תיבת מלך חוזר, וכפי שדייק גם המטה משה מדברי הסמ"ג שהוא למעשה העתיק את דברי הרמב"ם [ודלא כמאמ"ר שכתב שט"ס בסמ"ג, אלא אדרבה הט"ס הוא ברמב"ם בדפוסים בפרק י' שהוסיפו תיבת 'מלך'].

וכן מתבאר מהתשובה הנ"ל שבעשי"ת חייב להזכיר 'מלך', ולא כתב חייב לומר המלך המשפט, אלמא כל שהזכיר 'מלך' בעשי"ת יצא, וכמו שביארנו לדעת ר"י מיגאש, והדברים ברורים ומאירים. והברכ"י בסי' קי"ח כתב באמת בתחלה שמשמע מתשובת הרמב"ם שאם אמר מלך וכו' יצא, אלא שחזר בו משום שמדבריו בחיבור מוכח איפכא ופשוט דאזלינן בתר החיבור, והיה אפשר להשוות קצת דבריו בתשובה לחיבור וכו' עי"ש, ואם היה יודע מנוסח הרמב"ם האמיתי אדרבה היה נשאר בהבנתו הראשונה

בהערה בסוף מאמרו.

1. ועוד ת"ח בזמננו ומהם הרב יונתן קולנגי בקובץ 'בית אהרן וישראל' קל"ג [תשרי תשס"ח] עמ' ק"ח, הרב יונגרמן בפירושו לספר הבתים עמ' קע"ה עי"ש, הרב משה רצאבי במילואים לבארות משה על פסקי מהר"ין הלכות ר"ה עמ' שע"ז והלאה עי"ש ועוד.

2. **הערת הרב אהרן גבאי**: לא יתכן כלל לומר שבסדר התפלה בכתב ידו של הרמב"ם היה כתוב מתחילה "מלך" ושוב מחקו, שהרי ר"י הנגיד שהעיד בכמה מקומות שהשתמש בגוף כתב ידו של הרמב"ם, בדק נושא זו וציין שאמנם בסדר התפלה אין מלך אבל יתכן שזה טעות ושהרמב"ם שכח לכתוב תיבה זו, ואילו היה שם תיבה זו מחוקה איך יתכן לומר שזה טעות הרי רואים שזה השמטה מכוונת, וע"כ שבכתב ידו של הרמב"ם לא היה כלל תיבה זו, ולכן סבר ר"י הנגיד לצדד שזה טעות גרידא.

כפשטות התשובה שמתאימה לפשטות החיבור שאם אמר מלך יצא, וכ״ה פשטות דברי הר״י מגאש וכנ״ל.

נמצא שדעת הר״י מיגאש, הרמב״ם, בעה״ט, המנהיג, סמ״ג, ריא״ז, רשב״א, רשב״ץ, תר״י, ר׳ יעקב סקלי, ר״א מלונדריש וארח״ח שאע״פ שאם לא אמר המלך המשפט חוזר - מ״מ אם הזכיר תיבת ׳מלך׳ - אפילו מלך אוהב וכו׳ - אינו חוזר, וזה מלבד דעת ראבי״ה, בעה״מ, ריי״ד, שה״ל וריבב״ן דס״ל שאפילו בהמלך הקדוש אין ההזכרה לעיכובא, ולדבריהם אפילו אם לא הזכיר מלך אלא אוהב צדקה ומשפט יצא.

ובדעת הראב״ד. הטור בסי׳ תקפ״ב כתב בשם הראב״ד דס״ל שאינו חוזר אף בהמלך הקדוש, ועי׳ בב״י שכתב שהוא בהשגות על הרמב״ם, אלא ששם כתב בשם יש מי שאומר ולא הכריע כן להדיא. ובאמת שבהשגותיו על בעה״מ דעת הראב״ד כרי״ף שחוזר, וכתב על בעה״מ שלא נראו דבריו עי״ש. וכן בחידושיו לברכות שהביא הב״י בסי׳ תקפ״ב משם ארח״ח - והוא מספר המכתם בשם הראב״ד וכ״כ המאורות ור׳ מנוח בשמו - ס״ל שאפילו אם אמר מלך המשפט לא יצא וחוזר עי״ש. וא״כ אין דעתו ברורה בזה כ״כ, דהא השגותיו לרמב״ם כתב בזקנותו ואם הוצרך לציין שיש מי שאומר שאינו חוזר משמע שלא ברירא ליה פסק זה שחוזר.

ביאור סברת תר״י וסיעתו

ידועים דברי ר׳ מנוח שהביא הב״י שמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהגו ברואיו בצדק ובמשפט, והמלך המשפט משמע שהמלך הקב״ה עושה משפט או שהוא עצמו המשפט עי״ש. ובאמת שבישעיה סא, ח כתוב כי אני ה׳ אוהב משפט שונא גזל בעולה. ופירש הרד״ק אוהב שיעשו אותו בני האדם כל שכן שאעשהו אני עי״ש, וזה כדפירש ר׳ מנוח הנ״ל[ח].

אולם מצינו פסוקים שבהם שכתוב בהם שה׳ אוהב צדקה ומשפט שכונתם נראית שה׳ הוא אוהב המשפט וכפי שפירשו רוב המפרשים במקומות הנ״ל; בתהלים לג, ה איתא ׳אוהב צדקה ומשפט׳ חסד ה׳ מלאה הארץ. ופירש הרד״ק הוא [הקב״ה] עושה בעולמו פעם צדקה ופעם משפט וכו׳ עי״ש. וכן הרוקח בסידור התפלה כתב שברכה זו

ח. וכן מצינו בסוכה מ״ט ע״ב א״ר אלעזר כל העושה משפט וצדקה כאילו מלא כל העולם כולו חסד שנאמר אוהב צדקה ומשפט חסד ה׳ מלאה הארץ עי״ש, ומבואר שפירשו את הפסוק הנ״ל דקאי על בני האדם, וזה כפירוש ר׳ מנוח הנ״ל. אולם נראה שחז״ל פירשו כן דרך דרש, ואין זה פשט הכתוב, וכפי שמצאנו בעוד מקומות וכגון בפירוש הפסוק [בתהילים פט] עולם חסד יבנה שחז״ל פירשו את הפסוק לא לפי פשוטו ש׳עולם׳ היינו ׳זמן׳ [וכפי שפירשו מפרשי המקרא] אלא ׳עולם׳ היינו ׳היקום׳. וכמו היום הרת עולם שהוא עפ״י הפסוק ורחמה הרת עולם [בירמיה כ׳], ושם הכונה ורחמה היה הריון ׳עולמי ונצחי׳ וחז״ל פירשוהו הריון של ׳העולם׳ שלנו. וכן בסוכה מ״ה ע״ב כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח עי״ש, ואין זה פשט הכתוב כפי שיראה המעיין במפרשי המקרא, וכן עוד דוגמאות כאלו לרוב.

מלך אוהב וכו׳ היא עפ״י הפסוק הנ״ל. ובפירושו לזמירות של שבת בפרק רננו צדיקים פירש הרוקח אוהב צדקה ומשפט ׳לעשות עם כל העולם ולא יעוות משפט׳ עי״ש, וכן פירש עוד במזמור אליך ה׳ נפשי אשא עי״ש, הרי דקאי על הקב״ה ולא על בני האדם.

ובתהלים לח, כח כי ה׳ ׳אוהב משפט׳. ופירש שם המצודות לשלם לאיש כגמולו עי״ש.

וכן ברמב״ן בראשית יח, יח כתב וז״ל כי ידעתי בו שהוא מכיר ויודע שאני ה׳ אוהב צדקה ומשפט כלומר שאני עושה משפט רק בצדקה עי״ש. ועוד כתיב ה׳ אוהב צדיקים וכו׳, וגם שם אין הכונה אוהב שבנ״א יהיו צדיקים וכדומה אלא הוא עצמו אוהב אותם.

ומצאתי בכמה מדרשי חז״ל על ברכת אוהב צדקה ומשפט שמבואר שפירשוהו על הקב״ה ולא כר׳ מנוח; במדרש תהלים כ״ט דרשו את ברכות י״ח כנגד הפסוקים ושם איתא וכתיב כי באש ה׳ נשפט כנגד אוהב צדקה ומשפט ע״כ. ומבואר דקאי אקב״ה. ובמדרש פנים אחרים על אסתר נוסח ב פרשה ג בענין הלשון הרע שאמר המן איתא ואח״כ הן עומדין ומתפללין, והן אומרים בתפלה ומכניע זדים, והם אמרו שאנו הם הזדים, ואח״כ אומרים אוהב צדקה ומשפט, ומקוים הם שיעשה הקדוש ברוך הוא בנו דין עי״ש, ומבואר ג״כ כנ״ל. ובמדרש לקח טוב פרשת ואתחנן הביא מדברי חז״ל [והוא ממדרש ויכולו באוצר המדרשים] שדרשו את פסוקי תפלת חנה כנגד י״ח וכנגד ה׳ ידין אפסי ארץ - אוהב צדקה ומשפט עי״ש. ומבואר כנ״ל דקאי אקב״ה. וא״כ לכאורה דברי ר׳ מנוח צ״ע.

ואפשר שכונתו שמלך אוהב צדקה ומשפט יכול להתפרש **גם** שבנ״א יעשו משפט, משא״כ המלך המשפט משמעותו רק שה׳ עושה משפט.

ולפ״ז במחלוקת של הראשונים האם יוצא ב׳מלך׳ אוהב צדקה ומשפט או לא - אין נכון לומר שהסברא הפשוטה היא של רוב הראשונים וסברת ר׳ יונה וסיעתו תמוהה היא, אלא המחלוקת היא בדקות, האם חז״ל הקפידו לומר דבר שמשמעותו רק שה׳ עושה משפט ללא אפשרות של כונה אחרת, או שגם אם אומר משפט שמשמעו יכול להתפרש שבנ״א יעשו צדקה ומשפט - שפיר דמי, כיון שבהרבה מקומות משמש משפט זה לומר שה׳ עושה צדקה ומשפט וגם הזכיר מלך ושפיר דמי.

והר״י מגאש בתשובה שכתב את החילוק בין המלך המשפט למלך אוהב וכו׳ - כתב בצורה אחרת שמלך אוהב היינו שמסכים בו ואינו נוטה ממנו, ולא נראה ממנו שהוא יושב כעת על כסא דין ודן את העולם עי״ש. וכן מתבאר מדברי המאורות שהעתקנו לעיל שצידד שלא יצא גם כשאמר מלך אוהב וז״ל דאוהב לא משמע שיעשה עתה המשפט אלא שאוהב אותו וצריך שיאמר לשון הנשמע שעכשיו הוא עושה המשפט ע״כ. וגם בדבריהם צריך להדחק, שאין כונתם שלא נראה ממנו ׳כלל׳ שהוא יושב כעת וכו׳, דהא חזינן בפסוקים הנ״ל ובראשונים הנ״ל שה׳ אוהב היינו ׳עושה׳ ולא סתם ׳מסכים׳, אלא כונתם ש׳אפשר׳ להתפרש כן ואין זה מוכרח שה׳ עושה כעת דין, ולכן מנעו מלומר כן [עכ״פ לכתחלה לר״י מיגאש, והמאורות מצדד שאף בדיעבד] בעשי״ת.

לענין הלכה

הנה רוב אחרוני ספרד נקטו כדעת השו"ע וכפי שסיכם בשו"ת יבי"א הנ"ל סי' ח' אות י"ד עי"ש. אולם המעיין בדבריהם יראה שעיקר חילם הוא עפ"י דעת הרמב"ם בדפוסים דס"ל שלא יצא אף אם הזכיר מלך ונזכיר ב' מהם; המאמ"ר בסי' תקפ"ב כתב וז"ל וכן ראוי להורות [כדעת מרן] שהרי הרמב"ם ז"ל כתב בפירוש שחוזר וכו' גם דעת הרא"ש וכו' והכי מוכחי דברי סמ"ג אע"פ שדבריו סתומים קצת שכתב טעה וחתם אוהב צדקה ומשפט חוזר וכו' מ"מ נראה דחסר שם תיבת מלך וכו' עי"ש, ולפי האמור אדרבה הרמב"ם לא כתב בפירוש שחוזר אלא כתב כמעט בפירוש שאינו חוזר אם הזכיר תיבת מלך, והסמ"ג ג"כ כנ"ל, ומה שכתב מאמ"ר שט"ס בסמ"ג - לפי האמור אין זו ט"ס אלא זוהי גירסת הרמב"ם האמיתית וגם רבים מהראשונים גרסו וכתבו כן, ומבואר במאמ"ר שלגירסא זו - אם אמיתית היא - אם הזכיר תיבת מלך אינו חוזר, וא"כ אילו הוה שמיע ליה למאמ"ר שכ"ג הרמב"ם והסמ"ג ועוד רבים מהראשונים נראה שלא היה מכריע כדעת מרן בזה.

והברכ"י בסי' קי"ח כתב וז"ל וכיון דהראב"ד בפירוש קאמר דאם אמר מלך וכו' חוזר, וכן מוכח מדברי הרמב"ם בחיבור, וגם דבריו בתשובה ותשובת הר"י מגאש יש לומר דמודו וכו' וכ"נ מסתמות הפוסקים וכו' הכי נקטינן עי"ש, הרי שגם הוא נסמך בעיקר על דברי הרמב"ם בחיבור, והשוה לזה את דבריו בתשובה ואת דברי הר"י מגאש, ולפי האמור אדרבה כיון שמבואר כמעט להדיא בדברי הרמב"ם בחיבור שאם הזכיר תיבת מלך יצא [וכמו שדייקו המטה משה והמאמ"ר כעי"ז בדעת הסמ"ג], וכך הם פשטות דבריו ודברי הר"י מגאש בתשובה [וכמו שכתבנו לעיל], וגם עוד ראשונים גרסו כן, א"כ נראה שאם הרחיד"א היה יודע מהנ"ל לא היה פוסק כדעת השו"ע בזה, וגם אחרונים רבים שהזכיר בשו"ת יבי"א שם נסמכו על דברי הברכ"י, ולפי האמור אין בזה כדי סמיכה.

ולפי האמור גם מה שנהגו בדורות האחרונים להורות כדעת מרן השו"ע וכמו שהביא מרן הגרע"י זצ"ל שם - המעיין יראה שאלו אחרונים מאוחרים שנקטו כן בעקבות הוראתו של הברכ"י ושאר אחרונים דעימייהו, אולם לפי האמור שגם הברכ"י והמאמ"ר ושאר אחרונים לא היו פוסקים כן לפי נוסחת הרמב"ם האמיתית - אין תוקף למנהג זה דהוי מנהג בטעות.

וא"כ לפי האמור נראה שכיון שדעת הרמב"ם ורבים מהראשונים שאם הזכיר מלך - יצא בדיעבד, העיקר הוא להורות כמותם כיון שגם מרן השו"ע והאחרונים שעמו היו פוסקים כן אם היו רואים את הנ"ל, ובפרט דקי"ל סב"ל.

בענין סב"ל בתפלה

אלא שבשו"ת יבי"א הנ"ל הרחיב בענין סב"ל בתפלה והעלה דלא אמרינן סב"ל בתפלה עפ"י הירושלמי ועוד פוסקים עיש"ב. אולם יש ראיות חזקות לחלק בין ספק במציאות לבין ספק בדין, שבספק בדין אמרינן סב"ל וכמו שהביא ביבי"א שם סי' ט' אות

י״ב בשם הרב זאב פרנק בספרו תולדות זאב דף נ״ג ע״א [וכ״כ בשו״ת אור לציון ח״א סי׳ ז׳ ובקהלות יעקב ברכות סוסי׳ י״ז] מדברי התוס׳ בברכות ל״ד ע״א בפלוגתא דרב הונא ורב אסי בטועה בברכות האמצעיות אם חוזר לאתה חונן או למקום שטעה שכתבו התוס׳ שחוזר למקום שטעה מחמת כמה טעמים וביניהם כתבו ועוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל עי״ש, ומבואר שבפלוגתא דרבותא אמרינן סב״ל אף בתפלה. והגרע״י זצ״ל כתב שאין לחלק בזה, וכ״ש שבכל דוכתא ספיקא דדינא גרע מספק במציאות כמ״ש הפר״ח ביו״ד סי׳ ק״י שאפילו לרמב״ם שספיקא דאוריתא לחומרא מדרבנן - במחלוקת הפוסקים הוא מדאוריתא, ואת דברי התוס׳ כתב שאין עיקר סמיכתם על טעם זה אלא על שאר הטעמים עי״ש. אולם קשה לומר כן דהא משמע מדברי התוס׳ שהוא טעם בפני עצמו וכמו שלמדו רוב האחרונים הנ״ל. ומה שהביא דברי הפר״ח - הנה החק״ל ביו״ד סי׳ פ״ז דקל״ג ע״ב כתב בדיוק להיפך שאף לרשב״א שספיקא דאוריתא לחומרא מדאוריתא - הנ״מ בספק במציאות אבל בספק בדין אין לנו ראיה בשום מקום דאמרינן ספיקא דאוריתא לחומרא מן התורה עי״ש, והאריך בזה הגר״מ לוי זצ״ל בשו״ת יוסף דעת סי׳ י׳ אותיות ג-ד עי״ש, וא״כ שפיר אפשר לומר שהתוס׳ ס״ל לחלק כן אף אם נאמר שהם יסכימו לדין הירושלמי שבספק היכן נמצא יחזור למקום שמסופק אם אמר - בספק דדין אמרינן סב״ל [מדין ספיקא דרבנן לקולא - עי׳ לקמן].

ועוד הביא ביבי״א שם בסי׳ י׳ אות ז׳ את דברי הדרכ״מ בסי׳ תקפ״ב שהכריע דשוא״ת עדיף כדעת תר״י וכה״ג כתב הרשב״א בתשובה סי׳ ל״ה גבי מי שטעה ואמר האל הקדוש ותיקן בתוכ״ד ואמר המלך הקדוש שכתב הרשב״א שדברי רש״י נוחין לו בפירוש הסוגיא יותר, וכן כתבתיה שם במקומה ומ״מ אין בנו כח לעשות מעשה כנגד הגאונים ולחייבו לחזור ושוא״ת עדיף עי״ש, ומבואר דס״ל שבמחלוקת הפוסקים אמרינן סב״ל [וכ״כ בשו״ת אור לציון שם]. אלא שדחה זאת דשאני התם שהיה קשה לרשב״א להכריע נגד דברי הגאונים שכל דבריהם דברי קבלה עי״ש, וגם זה קשה דהא הרשב״א גופיה ס״ל לעיקר כדעת רש״י וגם בחידושיו כתב כן ואם קשה לו להכריע נגד הגאונים - מ״מ אם אין דין סב״ל בתפלה אדרבה צריך לפסוק כסברתו וכסברת רש״י לחזור לראש, אלא ודאי שכיון שלא רצה להכריע נגד הגאונים ומאידך יש לו את סברתו וסברת רש״י הכריע בזה ככל התורה דאמרינן סב״ל [מדין ספיקא דרבנן לקולא - עי׳ לקמן] ויצא יד״ח, והרי כך למד הרמ״א גופיה בדעת הרשב״א, ואין לנו ראיה דלא כהרמ״א בדעת הרשב״א, דהא מה שמרן השו״ע לא פסק כך זהו משום שפסק לפי הבנתו כדעת רוב הראשונים ומהם הרי״ף והרמב״ם ולא חש לדעת יחיד של תר״י, אבל בעצם הדיוק מדברי הרשב״א דאמרינן סב״ל עכ״פ במחלוקת הפוסקים אין לנו ראיה דלא כדיוק הרמ״א, וגם פשטות דבריו כן הם, וגם החילוק מסתבר מאוד ונתמך בסברת החק״ל וסיעתו הנ״ל.

אמנם אין לכחד שיש גם ראיות מדברי הפוסקים שבתפלה לא פסקו סב״ל אלא הורו לחזור לראש התפלה או לראש הברכה וכדומה גם במקומות שנחלקו בזה הראשונים - עי׳ בילקוט יוסף החדש ר״ה עמ׳ תפ״ד כמה ראיות לזה.

ונראה שהעיקר בזה הוא שהחידוש המיוחד של סב״ל דהיינו שחוששים אפילו למיעוט הפוסקים בעניני ברכות - אותו לא אומרים בתפלה אלא אזלינן ככל ספיקא דרבנן שאם המחלוקת היא שקולה אזלינן לקולא ואם רוב הפוסקים ס״ל כדעה מסוימת אזלינן בתרה, ולכן בכל הדוגמאות שמצאנו שהפוסקים הכריעו לחזור לראש כגון אם טעה באמצעיות שחוזר מתחלת הברכה שטעה בה ולא אומר את הברכה שטעה במקומה - עי׳ בסי׳ קי״ט - זהו משום שכך דעת רוב הראשונים, וכן בהמלך הקדוש לא חיישינן לדעות שאינו מעכב משום שהוא נגד רוב הראשונים ועמודי ההוראה, וכן בענין מי ששכח ברכת השנים האם חוזר לרצה או לברך עלינו דאנן פסקינן שחוזר לברך עלינו - סי׳ קי״ז ס״ה - משום שכך דעת הרמב״ם והרא״ש שהם ב׳ עמודי הוראה ורוב הראשונים, וכן ע״ז הדרך, אולם בנידון התוס׳ בברכות ל״ד שזוהי מחלוקת רב הונא ורב אסי הוי מחלוקת שקולה ואזלינן לקולא כדין ספיקא דרבנן לקולא, וכן בנידון הרשב״א שיש מחלוקת בין הגאונים לרש״י, והרשב״א עצמו נוטה לדעת רש״י - הוי ספק שקול ובזה פסק כדעת הגאונים מדין סד״ר לקולא, ולפ״ז בנדון המלך המשפט לאחר שהוכחנו שדעת הרי״ף והרמב״ם ורבים מהראשונים שאם הזכיר מלך אינו חוזר - הדר דינא דהוי ספק שקול ואף יותר מזה דהא אנן פסקינן כדעת הרי״ף והרמב״ם בכל דוכתא, ולכן שפיר דמי להכריע כדעת תר״י וכפסק הרמ״א בזה.

ולפ״ז אתי שפיר דברי הבני ציון שבסי׳ קי״ט [שהזכיר בילקוט יוסף שם] פסק מכח סברא זו דלא אמרינן סב״ל בתפלה כדעת מרן השו״ע שם וכדעת רוב הראשונים שחוזר מתחלת הברכה שטעה, אולם בסי׳ קי״ח האריך להוכיח שהעיקר כדעת הרמ״א עפ״י הראשונים שהזכרנו עי״ש, ולא חייש לכלל דסב״ל בתפלה לא אמרינן, וע״כ כדאמרן משום שהוכיח שדעת רבים מהראשונים ואולי אף רוב הראשונים כפי שכתב שם ס״ל כדעת תר״י - א״כ הדר דינא לפסוק כמותם מעיקר הדין וכנ״ל.

נמצינו למדים מכל האמור שדעת הרמב״ם ורבים מהראשונים שמי שאמר ׳מלך׳ אוהב צדקה ומשפט אינו חוזר, ואין חילוק אם רגיל כל השנה לומר כן או לא, ומרן השו״ע ואחרוני ספרד שלא פסקו כן זהו משום שהיה להם גירסת הדפוסים בדברי הרמב״ם, אולם לגירסא האמיתית אין הדין כן אלא כדכתבנו שאינו חוזר[ט], וקי״ל סב״ל

ט. **הערת הרב אהרן גבאי**: אחר העיון היטב בסוגיא נ״ל שאין ממצאים חדשים ברורים נגד פסק השו״ע וסיעתו, וכמו שביאר הרב סקלי במאמרו במנורה בדרום. ואדרבה בזמן הב״י והדרכי משה היה נגד רבינו יונה רק רמב״ם וראב״ד, והיה איזה משמעות שהרא״ש סובר כרבינו יונה, אבל מאז ועד עתה התגלו יותר מעשרה ראשונים חשובים שמפורש בהם שגם במלך אוהב חוזר, וכיום למעשה שיטת רבינו יונה היא שיטת יחיד [אלא שהרב הכותב סבור שמהרמב״ם בתשובה ובחיבור בנוסח המקורי וכן בתשובת הר״י מיגאש מוכח כשיטת רבינו יונה, ואיני מודה לו בזה], ובפרט שלפי נוסח הגמ׳ המקורי שכל השנה אומר ״מלך אוהב צדקה ומשפט״ וכן לפי הנוסח האחר ״אוהב המשפט״ אין לשיטה זו כמעט מקום, וקרוב לודאי שרבינו יונה וסיעתו עיקר סמיכתם על הנוסח בגמ׳ שכל השנה אומר ״האל המשפט״, וכבר ביררתי במאמרי במנורה בדרום חשון תשפ״א שאין ספק שנוסח זה אינו מקורי כלל והוא נוסח ״יחודי לארץ פרובנס. באופן שליבי אומר לי שאפילו הרמ״א אילו היה רואה כל זה היה פוסק כהשו״ע.

בתפלה במחלוקת הפוסקים כפשטות דברי התוס׳ בברכות ל״ד ע״א והרשב״א בתשובה סי׳ ל״ה, וכמפורש בדברי הדרכ״מ בסי׳ תקפ״ב ורבים מהאחרונים.

וע״כ נראה שמי שלא אמר המלך המשפט - לדידן דאמרינן כל השנה ׳מלך׳ אוהב צדקה ומשפט ימשיך הלאה בתפלתו וכפסק הבא״ח והכה״ח והאור לציון וכפי שהאריך הבני ציון הנ״ל בראש דברינו, אלא שלאחר התפלה יחזור להתפלל בתנאי נדבה לחוש לדעת רבים מהראשונים דלא ס״ל חילוק זה אלא שבכל גוני לא יצא אם לא אמר המלך המשפט.

צב. זמן עקדת יצחק והנפקא מינה בזה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אלול תשע"ח.

בשיורי טהרה למהר"א הכהן מערכת ע' אות כ"ח, ובמחזור אהלי יעקב לר"ה עמ' 216 וכן במחזור ליום הכיפורים דף קע"ו ע"ב, ובשו"ת יין הטוב ח"א סי' נ"א נ"ב האריכו בדברים נכונים בזה ונבאר תורף הדברים;

הנה הריקאנטי בפרשת וירא כתב וז"ל דע כי ביוהכ"פ נעקד יצחק אבינו ע"ה ואז בקש אברהם אבינו ע"ה שיפתחו לו שערי בינה ותשובה לכפרה לישראל באותו היום, והשם יתעלה הודה לו לתת מתנה זו לבניו לפתוח להם שערי תשובה וכו' עי"ש, וכ"כ בדרשות אבן שועיב בדרשה ליוה"כ דף צ"ג ע"ג וז"ל בו נמול אברהם, בו נעקד יצחק, בו נתנו לוחות שניות וכו' עי"ש, והחמד"י בענין תפלת מנחה של יוה"כ כתב כן בשם פרקי דר"א ותיקן כן בתפלה למנחת יוה"כ, ונמשך אחריו הרחיד"א. וכבר העירו שלא נמצא כן בפרקי דר"א ואף לא בשאר מדרשי חז"ל לפנינו שהעקדה היתה ביוה"כ.

ובויק"ר פכ"ט ובפסיקתא רבתי פ"מ איתא ר' ברכיה הוה קרי ליה ירחא דשבועתא שבו נשבע הקב"ה לאברהם בי נשבעתי וכו' עיש"ב, ומשם מבואר שהיה זה בחודש תשרי, אולם לא מבואר להדיא באיזה יום בחודש, אולם משמעות הפסיקתא שם שהיה זה בר"ה עי"ש. ומצאנו ראשונים מפורשים שכתבו כן; שה"ל בסי' רפ"ח כתב שביום השני של ר"ה קורין עקידת יצחק והעקדה היתה בר"ה עי"ש. ובספר המנהגות עמ' 29 [והעתיקו בסתמא האבודרהם כדרכו] כתב וז"ל ואומר במדרש שבר"ה נעקד יצחק ע"ג המזבח ואותו היום שמעה שרה אמנו ותצחק ותיבב ותיליל וע"כ אמר הכתוב יום תרועה יהיה לכם ומתרגם יום יבבא כדי שיזכור לנו הקב"ה יללת שרה אמרו ויכפר לנו עי"ש. ועוד כתב ספר המנהגות בריש תפלות ר"ה ותקנו לומר ודברך אמת וקיים לעד משום שבר"ה נעקד יצחק ונשבע לאברהם שיברך זרעו וכו' לכך אומר כך שיקיים דברו עי"ש. וכן הצד"ל מאמר ד' כתב שביום זה נעקד יצחק עי"ש. וכ"ה פשטות דברי הזוהר בפרשת ויקרא דף י"ח שבר"ה נעקד יצחק [והרחיד"א במחב"ר כאן דחק שזהו לפי סודן של דברים ואינו כפשוטו עי"ש, אולם אין הכרח כלל לומר כן]. והרוקח בסי' ר' כתב וז"ל בר"ה צוה לו להעלות לו את יצחק בנו לעולה וכו' עי"ש, ומדבריו נראה שהעקדה היתה בד' בתשרי דהא למחרת השכים בבוקר והלך ג' ימים ולאחר מכן עקדו, ומ"מ אין זה ביוה"כ. ובאסתר רבה פ"ז איתא שהגורל עלה להמן במרחשון ודחה משום זכות שרה אמנו שבו מתה, ולפי דברי חז"ל בב"ר שמתה מצער העקדה נראה שהעקדה היתה במרחשון, ועי' ברד"ל על אסת"ר שכתב שהיה בתשרי אולם הבשורה הגיע אליה במרחשון. ועכ"פ ראשונים רבים ס"ל שיצחק נעקד בר"ה וכן משמע מכמה מדרשים.

ועוד מצאנו בשמו"ר פרשה ט"ו שבחדש ניסן נולד יצחק 'ובו נעקד', ועי"ש ברד"ל וברש"ש מש"כ בזה.

וע"כ העיקר כמ"ש בשו"ת יין הטוב הנ"ל **שיש לדלג בתפלת החיד"א במנחת יוה"כ את המילים 'אשר בימים האלה בזמן הזה בעשור לחדש תשרי היתה עקדתו בהעלות המנחה'** משום שיש מחלוקת בזה, ואדרבה לא מצאנו מדרש מפורש שהוא ביוה"כ אולם בר"ה או בניסן מצאנו מדרשים מפורשים ולכן כדי שלא יהיה כדובר שקרים ביוה"כ ישמיט מילים אלו.

צג. מהו עיקר הוידוי

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תש"פ.

כתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות תשובה ה"ה הוידוי שנהגו בו כל ישראל הוא אבל אנחנו חטאנו והוא עיקר הוידוי עי"ש. וכתב הלח"מ שם דלאו דוקא הוא, אלא ה"ה עוינו פשענו עי"ש, והעתיקוהו האחרונים בסי' תר"ז. והמ"ב בשעה"צ אות י"א כתב שיש מאחרונים שהעתיקו את השל"ה שכתב וז"ל לענין האמור עיקר הוידוי 'אבל אנחנו חטאנו' טועים העולם וסוברים שרצו בו שלש תיבות ואינו כן, אלא רצו בו כל הנוסח של 'אשמנו', כי 'אבל' הוא התחלת הענין, 'אבל אנחנו חטאנו אשמנו בגדנו גזלנו כו' ואתה צדיק' כו' עי"ש. ובאמת **שברמב"ם** בספר החתום ובכתה"י [עי' ברמב"ם פרנקל] איתא שעיקר נוסח הוידוי הוא אבל חטאנו וגו' עי"ש. וכ"ה **בחינוך** מצוה שס"ד שעיקר הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל חטאנו אשמנו **וכולי** עי"ש. וכן **האהל מועד** שער ראשית חכמה דרך ה' כתב שנהגו לומר וידוי זה אבל חטאנו אשמנו וכו' [כל הנוסח של הא"ב] ואנחנו הרשענו זהו הנוסח להתודות ואם התודה בענין אחר כל שהצדיק עליו את הדין יצא וכו' עי"ש. ומפורש יותר שצריך גם לומר את סוף הוידוי שהוא הצדקת הדין. וכן מתבאר מדברי **בה"ג** שכתב ויחיד דלא גמיר אתה יודע ואתה נותן כד אמר בצלותיה אבל חטאנו נפיק ביה ע"כ, ומבואר שהמילים אבל חטאנו הם שם של נוסח הוידוי כמו אתה יודע ואתה נותן ואין הכונה לומר רק את המילים האלו אלא את כל הנוסח האמור בו. וכן מפורש **במאירי** שם וז"ל ועיקר הוידוי אבל חטאנו וכו' עד ולא שוה לנו אלא שנהגו להוסיף בו נוסחאות ישנות מימי התלמוד וכמו שהוזכרה כאן אתה יודע רזי עולם וכו' עי"ש, ומפורש כדעת השל"ה ולא כדעת הלח"מ והאחרונים שהסכימו לו דסגי רק בעוינו פשענו.

ודע שאין זה קשור למחלוקת הראשונים האם צריך לפרט החטא או לא, דאף הראשונים דס"ל שא"צ לפרט החטא כתבו לומר חטאנו עוינו פשענו ומרדנו וסרנו ממצוותיך וכו' ולא שוה לנו וכו', וכמו שמבואר בדברי הארח"ח בהלכות יוה"כ אות ל' בשם בעל העתים וכן המאירי בחיבור התשובה עמ' 402, וכן האהל מועד שם כתב שכן הש"צ אומר שאינו מפרט החטא אלא מזכיר הנוסח כנ"ל עי"ש. וא"כ **אף למאי** דקי"ל **כפסק השו"ע שמעיקר הדין א"צ לפרט החטא מ"מ צריך לומר עד סוף הענין ואתה צדיק וכו'** וכמו שמפורש באהל מועד שזהו העיקר להצדיק עליו את הדין.

צד. נעילת נעליים נוחות שאינם מעור ביוה"כ

נדפס בקובץ 'עץ חיים' אלול תשע"ט.

הנה הטור והב"י בסי' תרי"ד ס"ב הביאו את דברי הרי"ף והרמב"ם דס"ל שהאיסור ביוה"כ הוא רק בנעלי עור וכ"פ הב"י שם וכן נקטו רוב האחרונים לעיקר, והמ"ב שם הביא שיש מחמירים ונכון להחמיר גם בנעלים שאינם מעור שהם מגינות על הרגל ולא מרגיש כלל שהוא יחף עי"ש, ובאמת נראה שראוי מאוד להחמיר כן שכ"ד רבים מהגאונים והראשונים וכמו שנבאר בס"ד[א].

הליכה בגרביים ביום הכיפורים

הנה דעת בעה"מ [יומא דף ב' ע"א מדפי הרי"ף] שאין לנעול מנעל של שעם וקש ועץ וכדומה ביוה"כ וכמו שהסיק רבא שבין לר"מ ובין לר' יוסי סנדל של עץ מנעל הוא ולא סמכינן על עדותם של האמוראים שראו את חבריהם ורבותם יוצאים בהם ביוה"כ, אלא שלגבי חליצה מחמירים ולא מתירים לחלוץ אלא במחופה עור, אולם לכורך סודר על רגליו מותר לכו"ע דלאו מנעל הוא כלל אלא תענוג ושרי עיש"ב. אולם שא"ר לא ס"ל כן אלא שהלכה כדברי האמוראים שהעידו שהיו הולכים בסנדל של שעם וקש וכמו שנביא בהמשך את דבריהם.

והסמ"ג [ל"ת ס"ט] כתב שמותר לצאת בסנדל של גמי ושעם וכו' וסיים ובירושלמי דיומא אמרינן יוצאין באנפיליאות של בגד וכן בפרק מצות חליצה תניא מטייל אדם בתוך ביתו באנפיליאות של בגד ובתוספתא אוסר ע"כ. וכ"ה בסמ"ק [מצוה רכ"א]. והבין הב"ח שכונתם שיש לחוש לתוספתא לאסור באנפילאות של בגד. ודעת הרא"ש והר"ן שמותר לצאת אף לרה"ר ולא כתבו מה עונים לדברי התוספתא, וכתב הב"ח שלדעתם משבשתא היא עי"ש. ובאמת שהרשב"א ביבמות ק"ב סע"ב האריך בזה ובסוף דבריו כתב ותוספתא יומא דקתני דאפילו באנפליא של בגד אסור דלמא לא גרסינן של בגד אלא באנפליא סתם וכו' ואפילו תאמר דגרסינן ליה כיון דלא רמינן לה ביבמות ומשנינן לה וכן נמי לא הוזכרה בגמרין ביומא ש"מ לא נשנית בבהמ"ד ולא קי"ל כותה ולא שבקינן מאי דאיתא בירושלמי בהדיא ומשמע נמי דגמרין מדריב"ל דנפיק בסנדל של שעם ולא חייש לצורת נעל אלא לנעל דוקא ותפסינן ברייתא דלא ידעינן אי איתניא בבי מדרשא או לא ע"כ. וכ"כ המאירי שם בסוף דבריו ששיבוש הוא בתוספתא וצ"ל אנפליא סתם ושל עור היא עי"ש. וכן מתבאר ג"כ מדברי שא"ר שאין חילוק בין אנפיליא של בגד לסנדל של שעם וכדומה וכדכתב הרשב"א, וגם מדברי הסמ"ג והסמ"ק אין הכרח שכונתם

א. לצורך הבנת הענין יש לעיין בסוגיות בגמ' ובראשונים ביומא ע"ח ע"ב ושבת ס"ו ע"א ויבמות ק"ב ע"ב, וקיצרתי בהבאת דברי הגמ' במקומות הנ"ל.

להחמיר בזה למעשה דהא הביאו שבבבלי וכן בירושלמי מפורש להיתר, וע"כ גם לזה אין לחוש כלל להחמיר באנפיליא של בגד [שזהו גרביים שלנו], ודלא כהב"ח.

אלא שמצינו להשאילתות בפרשת וזאת הברכה שכתב מאן דמיפנק א"נ כייבין ליה כרעיה מי שרי ליה למיפק בגורבא א"נ מיכרך סודרא בכרעיה ומיפק או לא וכו' וכן לענין מאן דמיפנק שרי למיפק בגורבא דרב יהודא נפיק בסנדלי דהינוני וכו' וכן הלכתא עי"ש, וכתב בפירוש הר"ש שם כולהו נפקי כך הוו מצריך להו משום מצוה או משום איענוגי [פי' שהיו מפונקים] עי"ש. וכן העתיק בה"ג את דברי השאילתות בשינוי מעט [עי' בב"ח שהעתיקו], וכן במחזור ויטרי ובשאר ספרי דבי רש"י העתיקו דברי בה"ג הנ"ל, ומדוייק מדבריהם שרק למפונק התירו אבל מי שלא מפונק אסור צריך ללכת יחף לגמרי, וכמו שדייק הב"ח מדבריהם. אולם מלבד שדעת שא"ר המפורסמים כרי"ף, רא"ש, רמב"ם, ועוד ראשונים שנביא לקמן שאין חילוק כלל אלא מותר גמור הוא ולא רק למפונק - נראה שבזמנינו גם לשאילתות ובה"ג הנ"ל שרי לכל אדם, דאנן מפונקים אנן ואין דרכנו ללכת ללא גרבים כלל בפרט מחוץ לבית ויקשה עלינו מאוד לעשות כן וכן בבהכ"נ אפילו שהוא מרוצף ובפרט שיש חוששים מהקור כשיש מזגנים וכדומה וכן מהלכלוך, ואפילו בבית אין דרך ללכת ללא גרבים ואה"נ מי שקל לו ללכת בביתו ללא גרבים - לדעת השאלתות הנ"ל צריך לעשות כן אבל מי שקשה לו הוא בכלל מעונג ושרי גם לשאילתות, ועכ"פ לדעת שא"ר אין צריך להחמיר בזה כלל אלא מותר גמור הוא וכן עיקר.

וע"כ נמצא שבגרביים [אנפילאות של בגד] וכן בסנדל של שעם וקש וגמי מותר לכתחלה ללכת ביוהכ"פ כדעת רוב הראשונים וכמו שפסק השו"ע.

נעילת סנדל של עץ ביום הכיפורים

אלא שלגבי סנדל של עץ נחלקו הראשונים בביאור הסוגיא ובהלכה למעשה, דבגמ' ביבמות ק"ג ע"א מבואר שסנדל של עץ יש לו מעלה יותר מאשר אנפלאות של בגד, שהם לא מגינים והוא מגן, וע"כ יש לדון בו אף אם אנפלאות של בגד מותרים ביוהכ"פ;

הנה הרמב"ן במלחמות ביומא וכן בחידושיו לשבת ס"ו וכן בתוה"א בענין נעילת הסנדל האריך בזה ותורף דבריו שרבא ביומא ע"ח ע"ב שאמר שלדברי הכל סנדל של עץ [שהוא קב של קיטע] מנעל הוא אלא שר"מ ור' יוסי חולקים לענין שבת בגזירה דילמא משתמיט ואתי לאתויי - כונתו רק על ר"מ ור' יוסי, אולם ר' יוחנן בן נורי המובא בשבת ס"ו ע"א דס"ל שכורת של קש ושל קנים טהורה וכן חכמים שלא הודו לר"ע וס"ל שסנדל של סיידין טהור ואין חולצין בו - ס"ל שבין של קש וקנים ובין של עץ לאו מנעל הוא לכל דיני התורה, וכמותם עשו האמוראים המובאים ביומא ע"ח שהיו יוצאים בסנדל של שעם ובדהוצי שהוא של עץ וכך ההלכה עיש"ב. והסכימו לו תלמידיו והם **הרא"ה** שהביא **המיוחס לר"ן** בשבת ס"ו וז"ל הילכך כל היכא דלאו של עור פסול לחליצה ואסור לצאת בו בשבת לרה"ר ולחצר שאינה מעורבת ומותר לצאת בו ביוה"כ ע"כ, וכן דעת החכם הגדול אחיו ר' **פינחס הלוי** עכ"ד המיוחס לר"ן. וכ"כ והאריך **הריטב"א** עי"ש, וכן **הרשב"א**

בשבת שם כתב בסוף דבריו ואתא רבא וכו׳ ואינהו [פי׳ ר״מ ור׳ יוסי] דאסרי ליה [פי׳ לסנדל של עץ] ביוה״כ משום מנעל הוא הא לדידן קי״ל כריב״נ דלאו מנעל הוא ומשו״ה שרי וכו׳ עי״ש. וכ״ד הר״ן ביומא שם וכן בשבת בחידושיו האריך בזה והעלה כן עי״ש. וכ״ד **החינוך** וז״ל ובענין הסנדל פירשו לנו מורינו ישמרם אל שסנדל הוא בכ״מ של עור וזהו שאסור ביוה״כ אבל לא של מין אחר וכללא דמילתא לפי קצת הפירושים דכל שהוא ראוי לענין חליצה כלומר שהוא של עור הוא אסור ביוה״כ וכו׳ עי״ש. וכן מבואר בדברי **הטור** שרק של עור קרוי מנעל. וכן **ההשלמה** כתב סנדל של עץ מנעל הוא ודוקא במחופה עור ע״כ, וכתב עליו המאורות ונראה לסברתו דאי אינו מחופה עור הרי הוא כסנדל של שם ושל הוצי, וצ״ע לסברתו עם מה שכתב במסכת יבמות בפרק מצות חליצה ע״כ. וכן **המאורות** גופיה נראה דס״ל כן וכמו שביאר בדעת הרי״ף והרמב״ם כן וכמו שנכתוב לקמן. וכ״ד **שה״ל** שכתב ודוקא מנעל או סנדל של עור אבל אם אינו של עור שרי כדאמרינן רב יהודה נפיק בדהיטני וכו׳ עי״ש, **והראב״ד** ג״כ ס״ל כן למעשה אלא שביאר אחרת את הגמ׳, שכתב ב׳כתוב שם׳ ביומא שלא סבירא לן כי ההיא דתני עלה הכל מודים שאסור לצאת בו ביוה״כ דרמי בר חמא הוא דתני לה ולא סמכינן עלה דהא כולהו אמוראי לא בשבת ולא ביבמות לא חשו לה כלל דכולהו אמרי דבמנעל ולא מנעל פליגי ולא קשיא להו הא מתניא אלמא משבשתא ולא סמכינן עלה ורבא לטעמיה דרמב״ח הוא דמוקים פלוגתייהו הכא וכו׳ עי״ש, ולדבריו אנן פסקינן כר׳ יוסי דס״ל שגם לגבי יוהכ״פ סנדל של עץ לא מנעל הוא. <u>והנה</u> לדברי כולהו רבוותא הנ״ל אף מנעל שהוא נוח מאוד ועשוי מעץ או מחומרים אחרים ויש בו כתיתין וכדומה מותר גמור ללכת אתו ביוהכ״פ שכיון שגזה״כ שנעל היא מעור כמבואר ביומא ק״ב לענין חליצה והם השוו חליצה לשאר דיני התורה א״כ כיון שלא נקראת נעל אין בה איסור כלל, וכן פסק השו״ע.

אולם נראה שדעת רוב הגאונים והראשונים לא כך היא וכמו שנבאר; הנה הרמב״ן בתוה״א כתב וה״ה לסנדל של עץ דהוצי דאביי סנדל של עץ הוא ואין מנעל אלא של עור וכו׳ וכן פסקו כל הגאונים וכבר פירשתי טעמיהם וראיותיהם בספר מלחמות ה׳ עי״ש, ונראה מדבריו שהגאונים התירו גם סנדל של עץ. והר״ן כתב כן בדעת הרי״ף וכמו שהביא הב״י. אולם נראה שאין הדברים מדוייקים ומוכרחים;

הנה בדברי הגאונים לא נזכר כלל ענין סנדל של עץ, לא בשאילתות ובה״ג ולא בשאר גאונים ואדרבה מפורש בחלק מהם שנביא לקמן להדיא שאסור בשל עץ, ובמלחמות דקדק בזה הרמב״ן יותר שלאחר שדן אם מותר בשל עץ או לא סיים וז״ל הא אין עליך לדון אלא כלשוננו הראשון שכתבנו דבין עץ בין קש לאו מנעל הוא לרבנן כדפרישית, מ״מ אין ספק בשל שעם ומיני קש שיוצאים בהם ביוה״כ דרבא גופיה נפיק בהו וכ״כ כל הגאונים ובעל הלכות ורב אחא וכן הסכים הרב ר״י בן גיאות ז״ל ע״כ, ומבואר שלגבי עץ לא ברירא ליה אלא שהוא נקט כן מדנפשיה דלא כרש״י [עי׳ לקמן], ומה שהביא מדברי הגאונים זה על עצם מחלוקתו עם בעה״מ שהוא אסר גם בשל קש ושעם וכדומה ובדברי הגאונים מפורש להיתרא וזהו מה שהביא מדבריהם, אבל בשל עץ לא נזכר בדבריהם כלל, אלא שהרמב״ן לעיל מיניה כתב שהגאונים כולם פסקו שאין לחלוץ בסנדל

של עץ ולכאורה נראה מזה שלאו מנעל הוא ומותר לצאת ביוה"כ ואולי חששו להם לענין חליצה להחמיר עי"ש, ומבואר שאין כל הכרח ללמוד מדברי הגאונים לענין חליצה ליוה"כ, אלא שהרמב"ן גופיה ס"ל להשוות ביניהם וכמו הראיה שהביא שם, ואפשר שגם בתוה"א כונתו כן על עצם הדין ולא על עץ גופיה.

ובאמת שבה"ג סיים וז"ל אבל מסאני לא שנא מפנק ולא שני לא מפנק אסור ע"כ, ומסתימת דבריו נראה שכל נעל אסורה בין של עור ובין של עץ, וכן מפורש בהלכות קצובות וז"ל מי שיש לו כאב ברגלו יכרוך על רגלו חתיכת בגד צמר או בגד פשתן ומותר אבל כל מנעל וסנדל וכל מין עור ומין של עץ אסור ע"כ. וכ"ה בקצרה בספר הפרדס לרש"י מי שיש לו כאב ברגלו כורך עליו בגד צמר ואינו חושש אבל כל מנעל וסנדל אסור ע"כ, וכונתו לרבות של עץ וכנ"ל, ולשיטתו אזיל בפירוש הגמ' ביומא ע"ח ע"ב שכתב בדעת רבא שם שקב של קיטע מנעל הוא הלכך ביוה"כ אסור אבל דהיטני ודהוצא לאו מנעל נינהו ע"כ, וכמו שהאריכו הרמב"ן והר"ן בדעתו שמחלק בין של עץ שכיון שהוא מגן מנעל הוא ואסור ביוה"כ לבין עשבים וגמי וכדומה שמותר כיון שאינו מגן. ולפ"ז צ"ל דהא דאביי נפיק בדהוצא שהוא של עץ היינו כשהוא רך ואינו קשה ואינו מגן וכמו שכתבו התו"י והריא"ז ביומא שם גבי סנדל של שעם שיש לח ורך שהוא מותר ויש קשה ויבש שהוא אסור עי"ש, וא"כ ה"ה בדהוצי, ורש"י כתב שהוא כפות של תמרים והם רכים ולפ"ז לק"מ. וכ"ד הר"ח שם כרש"י שכתב ושנינן לעולם זה הקב מנעל הוא ומ"ט דר' יוסי דאסר גזירה דילמא משתמיט וכו' עי"ש, וכ"כ עוד בשבת ס"ו ר' יוסי אוסר קסבר הקב של קיטע חשוב כסנדל ואסור לצאת בו ביוה"כ והיינו טעמא דר' יוסי דאסר בשבת גזירה דלמא משתמיט וכו' עי"ש, ולא הביא שם כלל את דברי ר' יוחנן בן נורי, ומבואר מדבריו שזוהי מסקנת הגמ' שסנדל של עץ מנעל הוא לענין יוה"כ ואסור לצאת בו כדעת ר' יוסי. וא"כ נמצא שדעת בה"ג, הלכות קצובות ור"ח לאסור סנדל של עץ ביוה"כ.

ומה שהביא הרמב"ן שלגבי חליצה אסרו בסנדל של עץ אלא בשל עור - הנה מלבד מה שכתב הוא שאולי החמירו בחליצה - מצינו עוד יישובים לזה; המאירי בשבת ס"ו כתב וז"ל ועיקר הדברים שלא נאמר שם לדברי הכל מנעל הוא אלא לגבי יוה"כ מפני שכל שהוא של עץ מגין הוא כעור ואף יותר ממנו אבל לשאר הדברים אינו מנעל לדעת ר' יוסי שהלכה כמותו והוא שפסקנו במקומו בסנדל של עץ שחליצתו פסולה אא"כ מחופה עור עי"ש. והתוס' ביומא ובשבת כתבו שכיון שר' יוסי סובר שאסור לצאת בשבת דילמא משתמיט מיניה א"כ גם לענין חליצה אין לחלוץ בו כיון שהוא גדול ואינו יכול להלך בו עי"ש. והנה הרמב"ן בחידושיו לשבת הביא את דברי התוס' הנ"ל [בשם בעל התרומה] והאריך לדחותו עי"ש, אולם עי' ברשב"א שם שמתוך דבריו עולה יישוב לקושיות הרמב"ן, ועכ"פ כיון שכך דעת התוס' א"כ אפשר שהגאונים הנ"ל ס"ל כן לחלק בין יוהכ"פ לשבת וחליצה או מטעם המאירי או מטעם הרמב"ם שהחמירו כן, וע"כ אין ראיה כלל מדברי הגאונים לענין חליצה ליוה"כ.

והנה הר״ן כתב שדעת הרי״ף להתיר סנדל של עץ, ולא ביאר מנין לו כן, אולם בחידושיו לשבת ס״ו האריך בזה וכתב שמזה שפסק הרי״ף לענין חליצה שבשל עץ פסול א״כ לא ס״ל כרש״י אלא כרמב״ן הנ״ל עי״ש [וכיון לזה הלח״מ בפ״ג משביתת עשור עי״ש]. וכ״כ המאורות ביומא וז״ל לפי סברת הרי״ף והר״ם נראה כן דדוקא מחופה עור הוי מנעל אבל אינו מחופה עור לא עי״ש, וכונתו להוכיח מדיני ייבום שכתבו כן עי״ש. ולפי האמור אין זה הכרח כלל דהא אף הרמב״ן לא ברירא ליה כן בדעת הגאונים, וכ״ש אנן דאית לן את דברי התוס׳ והמאירי שאין כל הכרח כן. והכפ״ת ועוד אחרונים כתבו דמדהשמיט הרי״ף את דברי רמב״ח שאמר ומודה ר׳ יוסי לענין יוה״כ שאסור בקב של קיטע ש״מ דלא ס״ל כן עי״ש, אולם אדרבה דוק לאידך גיסא דמדלא כתב להדיא להתיר אלא בסנדל של שעם ודומיו ואין לך אלא חידושו ומנין לנו להתיר יותר מזה גם בדבר שמגין, וגם השאילתות ובה״ג וריצ״ג ועוד לא כתבו אלא את המעשים בגמ׳ הנ״ל ולא כתבו יותר מזה שמותר גם בשל עץ [ומהוצא אין ראיה כדכתבנו לעיל בדעת רש״י ור״ח וסיעתם], וע״כ אין ראיה מדברי הרי״ף כלל דס״ל להתיר, וכן מפורש בדברי ספר הבתים שנביא לקמן בדעת הרי״ף עי״ש.

ומעתה גם בדעת הרא״ש שהעתיק את דברי הרי״ף אין ראיה להתיר בסנדל של עץ דהרא״ש לא מיירי מזה כלל, וכן הטור בקיצור פסקי הרא״ש כתב מותר לצאת ביוה״כ בסנדל של שעם וכיו״ב ובבתי שוקים של בגד ע״כ, הרי שלא כתב אלא אלו ולא סנדל של עץ. והב״י נמשך אחר דברי הר״ן וכתב שהרי״ף והרא״ש מתירים בכל מנעל שאינו של עור והכי נקטינן, אולם לפי האמור אין מוכרח כלל בדבריהם כן ודבריהם סתומים בזה.

ולעצם הדין. הנה מלבד בה״ג, הלכות קצובות, ר״ח ורש״י שלמעשה סנדל של עץ אסור כ״ד <u>הרי״ד</u> בשבת ס״ו וז״ל ואסיק רבה התם בין לר״מ בין לר׳ יוסי מנעל הוא ובשבת הוא דפליגי פי׳ לענין יוה״כ דכו״ע לא פליגי דמנעל הוא דאע״ג דלית ביה עור מיגין הוא העץ וכל מידי דמיגין איתסר ביוה״כ ובשבת הוא דפליגי וכו׳ עי״ש, ומבואר דס״ל כן למעשה כפירוש רש״י, וגם הוא השמיט את כל הסוגיא של ר׳ יוחנן בן נורי ולא ס״ל כותיה למעשה, וביומא העתיק כדברי הרי״ף עי״ש, וזה גם ראיה למה שכתבנו בדעת הרי״ף שאין ראיה מדבריו לסנדל של עץ דהא הרי״ד ס״ל לאסור ואעפ״כ העתיק ביומא את המימרות הנ״ל. וכ״ד <u>**ריא״ז**</u> ביומא וז״ל לא אסרו חכמים נעילת הסנדל אלא בסנדל של עור או של עץ מפני שהוא מגין על רגלו לפיכך אין הקטע יוצא ביוה״כ בקב שלו לפי שהוא של עץ ומגן על שוקו אבל יוצא אדם בסנדל של שעם או של עלי לולבים ושאר מיני עשבים, ונראה בעיני שלא התירו לצאת בסנדל של שעם אלא כשהוא לח אבל אם היה יבש הרי הוא כעץ ואסור לצאת בו ביוה״כ עי״ש, וזוהי דעת <u>**ריי״ו**</u> שהביא הב״י שכתב שלא ראה מי שנהג היתר בסנדל של עץ. וכ״ד <u>**המאירי**</u> ביומא וביבמות ובשבת ובחבור התשובה עי״ש. וכ״ד <u>**העיטור**</u> בדף ק״ז ע״א שהוא גרס אביי נפיק בדהוצי רבא נפיק ׳בדכולהו לבר מהוצי׳ נ״א בדיקולא וכו׳ ומסתברא כגירסא דילן רבא נפק בדכולהו ופרכינן אדאביי דנפיק בדהוצי וכו׳ ומקשי רבא ומתרץ לה לעולם מנעל הוא וכו׳ אבל

בסנדל של שעם ליכא למ"ד מנעל הוא ומותר וכו' וכן הלכתא וכו' ובהוצי נמי קי"ל כרבא דמנעל הוא ואסור וכו' עיש"ב, ומפורש שלפי גירסתו כל המחלוקת בין רבא לאביי היתה בענין זה גופא האם של עץ מותר או אסור ודעת רבא לאסור וכן הלכה. וכן ר' מנוח בפ"ג ה"ז הביא שיש גורסים רבא נפיק בדכולהו לבר מדהוצי וכתב בסוף דבריו ואית דאמרי וכו' דסנדל של עץ מותר ואיני מודה בזה דהא אמרינן גבי קב קטע אלא אמר רבא לעולם מנעל הוא פירוש ומשום הכי אסור לצאת בו ביוה"כ עי"ש, ומבואר דס"ל כרש"י וסיעתו הנ"ל. ולדבריהם לאו דוקא של עץ אלא כל שמגן דינו כשל עור ועץ ואסור דזיל בתר טעמא. ובספר מצוות זמניות כתב ואסור לו לאדם ללכת בביתו במיני מנעל הנקראים בלשון ערבי קרק או קבקאב עי"ש, והקבקאב זהו סנדל של עץ כמו שכתבו הפוסקים לדורותם, ומבואר שאסר ללכת עם זה [וכבר הסכימו רוב האחרונים שהרצועה היא שמחזיקה את הקבקאב אף אם היא מעור אין בה איסור, וכ"ש שלא כתב שהרצועה היא דוקא מעור].

ודע דמגין היינו בתחתית הנעל בסוליה ולא למעלה, דהא סנדל היינו קבקאב כדכתב הרמב"ם בפה"מ בעדויות פ"ב, וקבקאב אין לו למעלה כי אם רצועות בעלמא כמבואר בספר המדריך המספיק ערך סנדל עי"ש, וכן מתבאר מדברי המאירי במסכת שבת שכתב שסנדל של עץ מגין יותר משל עור עי"ש, וכונתו על התחתית שהיא של עץ ומגינה יותר מפני הסיד וכדומה מאשר של עור שהוא יותר רך מעץ, וע"כ כל דבר שהוא מגין בתחתית הנעל וסוליתו טובה וחזקה חשיב מגין ודינו כדין של עץ הנ"ל.

והיראים כתב וז"ל וכל מידי שאין דרך להלך בו מותר שאינו יוצא מכלל יחף דא"ר יצחק בר נחמני אני ראיתי את ריב"ל שיצא בסנדל של שעם וכו' עי"ש, וכונתו כמו שפירשו תוס' ביבמות ק"ג ע"א שלדעת ר"מ שמותר לצאת בקב כיון שהוא חשיב מנעל ממה שאין רגילים לעשות, ור' יוסי לא חשיב מנעל ממה שאין רגילים לעשות עי"ש, ופסק היראים כר' יוסי, ולדבריו מותר לצאת במנעל של עץ כיון שאין רגילים לעשות ממנו מנעל וכדעת ר' יוסי הנ"ל, ולא ביאר את מסקנתו בגמ' בדעת רבא. אולם לדבריו נראה ברור שבמנעלים שלנו שהם מחומר סינטטי אולם הרגילות ללכת איתם בכל הימים שם מנעל עליו ואסור ללכת בו ביוה"כ, דלא תלה את האיסור במנעל של עור אלא במה שאין דרך ללכת בו וזהו הדוגמאות של האמוראים שהיו עושים מנעלים מיוחדים שאין דרכם ללכת בהם כל השנה, אבל בזמנינו שאינו כן יהיה אסור לדידיה.

והרמב"ם כתב שמותר לצאת בסנדל של שעם ושל גומא וכיו"ב וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף ע"כ, וכתב הב"י שדבריו סתומים. אולם מצאנו בראשונים שפירשו בדבריו להדיא שאם קושי הארץ אינו מגיע לרגליו אסור; הנה הריב"ב על הרי"ף [שנדפס בסוף מסכת יומא לפני התוספתא] הביא את דברי בעה"מ ודחאו וכתב שהעיקר הוא כאביי שתענוג אסור ולכן אם יש בו בית קיבול כתיתין אסור לצאת בו ביוה"כ ומה שהקשה רבא שתענוג אינו אסור מדרבה בר רב הונא דכריך סודרא על רגליה איכא למימר לא דמי תענוג הכתיתין העומדין על הקב לכריכת הסודר הנוגע בקרקע וכו' ומצאתי סעד לדברי בדברי הרב ר' משה שכתב

וכו׳ עי״ש, ומפורש דס״ל לחלק בין אם מרגיש קושי הקרקע או שלא מרגיש ושכ״ד הרמב״ם. וכ״כ להדיא ספר הבתים וז״ל יש מי שדקדק מלשון הר״ם שצריך להזהר שלא יכרוך בגדים ואנפליות ברגליו עד שלא יוכל להרגיש קושי הארץ וכן נראה. וכתב הר״ז שאין יוצאים בסנדל של שעם ביוה״כ, ופסק הר״ם נראה לנו עיקר וכ״פ הרי״ף ע״כ, ומבואר כנ״ל בדעת הרמב״ם, וגם מבואר שהרי״ף והרמב״ם אמרו דבר אחד, ולא כתב שהרי״ף התיר מנעל של עץ שהוא מגן וגם אינו מרגיש בו קושי הקרקע דלא כהרמב״ם, וזה מה שכתבנו לעיל שמבואר בדברי ספר הבתים דלא כהר״ן בדעת הרי״ף. וכן מתבאר מדברי ר׳ דוד הנגיד, נכד הרמב״ם, בדרשתו לשבת שובה שנדפסה בקובץ ׳בית אהרן וישראל׳ תשרי תשפ״ג, שכתב בעמ׳ כ״ה שאסור ללבוש סנדל ׳ולא כל מה שדומה לו׳ עי״ש. וא״כ נמצא שדברי הרמב״ם מבוררים ודברי הרי״ף והרא״ש סתומים היפך ממש״כ הב״י. וא״כ נמצא שהרמב״ם גם אוסר מנעל של עץ אבל לא מטעם שהוא מגן אלא מטעם שאין מרגיש קושי הארץ, וה״ה בכל מנעל אחר אף שאינו מגן אלא שכורך בגדים הרבה כדכתב ספר הבתים.

נמצא שבנעליים המצויות בזמנינו שעשויות מחומר סינטטי או מגומי וכיו״ב אולם סולייתם טובה ומגינה וכן הדרך ללכת אתם כל ימות השנה ואדם לא מרגיש קושי הארץ בהליכתם, וכמעט וא״א להבחין בינם לבין נעלי עור אלא לבקיאים בדבר, בין נעלי ספורט ובין שאר סוגי הנעליים - לדעת רוב הראשונים הנ״ל אסור ללכת אתם ביוה״כ, ובנעלי בית המצויים כיום אמנם אין רגילות ללכת איתם בחוץ ולכן לדעת היראים מותר ללכת איתם ביוה״כ אולם הם מגינות על הרגל כיון שסוליתם טובה וחזקה וגם אין מרגישים בהם קושי הארץ מהטעם הנ״ל ולכן ג״כ לדעת רוב הראשונים הנ״ל אסור ללכת איתם ביוה״כ, ורק בנעלים שסוליתם מבד רך שרי לדעת כולם כיון שאינם מגינות וגם מרגישים בהם קושי הארץ. והשו״ע ושאר אחרונים שכתבו להקל בזה לא ראו את כל הנ״ל, אולם לפי האמור גם דעת הגאונים וגם רוב הראשונים הכי ס״ל מטעמים שונים.

וא״כ כיון שיש מחלוקת גדולה בראשונים האם מותר ללכת בנעליים דידן ביוה״כ - באנו לשאלה האם הענויים לבד מאכילה ושתיה הם אסורים מהתורה וספקם להחמיר או שאסורים מדרבנן וספקם להקל.

רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המטה האם אסורים מהתורה או מדרבנן

עי׳ בטור וב״י בסי׳ תרי״א, ונסכם בקצרה. המ״ב בשעה״צ אות ב׳ כתב שדעת ר״ת, ר״י, ריב״א, רא״ש, ריטב״א ומאירי שהאיסור הוא מדרבנן. ויש להוסיף שכ״ד ההשלמה, מאורות, ר׳ מנוח ורמ״ך על הרמב״ם, ספר הבתים, סמ״ג, סמ״ק, החינוך, רי״ו שכתב שכ״ד רוב המפרשים, הרשב״א שהביא הב״י ביו״ד סי׳ קכ״ג [והיא בשו״ת הרשב״א החדשות מכת״י סי׳ ס׳] שכתב שסיכה אינה אלא מדרבנן בעלמא וקראי אסמכתא נינהו ולכן התירו למי שיש לו חטטין בראשו לסוך עי״ש, וע״ע במנהיג שכתב שכל החמשה ענויים הסמיכום על הפסוקים וכו׳ עי״ש.

ובדעת הרמב"ם. הנה הר"ן כתב בדעתו שהוא מהתורה, וכן הבין הרמ"ך בהשגותיו על הרמב"ם. אולם מפירוש רבינו מנוח על הרמב"ם שכתב בפשיטות שהוא מדרבנן נראה שהבין כן גם בדעת הרמב"ם עי"ש, וכ"כ להדיא ספר הבתים וז"ל יש מן הגדולים שכתב אע"פ שאין כרת בשאר דברים מ"מ איסור תורה יש בהם והרב בעל התוספות ורבינו יעקב כתבו שאין איסורם אלא מד"ס 'וכ"נ דעת הר"ם' וזה עיקר ע"כ. אולם העיקר הוא כדעת הרמ"ך והר"ן והב"י בדעת הרמב"ם שהוא מהתורה; חדא דכל מקום שכותב הרמב"ם 'מפי השמועה' כונתו שהוא ביאור שקיבלו מפי השמועה לפסוקים שאינם ברורים כל צרכם ועפ"י הפשט לא היינו מפרשים כן אלא שקבלנו מפי השמועה שכך ביאורם והוא מהתורה, והמעיין בדברי הרמב"ם בכל דוכתא יראה שכך היא האמת בדבריו [ולגבי טבילת כלים הנקנים מן הגוי בפי"ז ממאכ"ס דנו הראשונים דהא כתב שם שהוא מדברי סופרים עי"ש], וביותר מזה מפורש בספר המצוות כן שכל החמשה עינויים אסורים מהתורה עי"ש, וכן בפה"מ רפ"ח דכיפורים עי"ש, וע"כ הדבר ברור בדעתו כן.

וע' בשעה"צ שדעת השאילתות ובה"ג והעיטור והיראים ג"כ שהאיסור הוא מהתורה. ויש להוסיף שכן נראה גם מדברי הריצ"ג וכן הלקח טוב בפרשת אמור שהעתיקו את המימרות כפשטן ונראה שכולן דין אחד להם מלבד הכרת. וכן מתבאר גם מדברי רש"י בספר האורה עי"ש. וכן נראה מדברי הרי"ד בפסקיו כמו שיראה המעיין, וכן מתבאר מדברי ריא"ז שכתב שיוהכ"פ אסור וכו' שכולם בכלל עינוי הם ואינו ענוש כרת אלא על אכילה ושתיה שעיקר עינוי אכילה ושתיה הוא עי"ש, ומבואר ג"כ שהכל הוא בכלל עינוי דאורייתא אלא לגבי כרת יש חילוק ביניהם.

ודעת הב"י נראה שהיא כדעת הרמב"ם מדטרח ליישבו מקושיית הר"ן, ועוד כ"נ מדבריו בשו"ע שהעתיק את דברי הטור והשמיט את סוף דבריו שאסמכתא בעלמא נינהו, ונראה מדבריו שכולם אסורים מהתורה, וכמ"ש מאמ"ר שהובא בכה"ח, וע"כ נראה שהעיקר הוא כמ"ש המ"ב והכה"ח שראוי להחמיר להחשיבם כשל תורה ובפרט שכ"ד הגאונים ועוד ראשונים ופשטות דברי השו"ע.

דעת המקובלים בענין זה

והנה בספר עולת תמיד למהר"י צמח כתב בשם רבינו האר"י טעם בסוד לנעילת סנדל של עור דוקא ולא של שאר דברים עי"ש. אולם נראה שכתב כן לפי פסק השו"ע שכתב להתיר בשאר מנעלים וזהו לדעת ר' יוחנן בן נורי דס"ל שרק של עור מקרי מנעל וכנ"ל, אבל לפי האמת ע"כ שיש טעם בסוד גם לשאר מנעלים דהא ר"מ ס"ל שגם של עץ קרי מנעל וחולצים בו, ולדעת רבא גם ר' יוסי סובר כן דקרי מנעל עכ"פ לגבי יוה"כ, וכן תני רמי בר חמא להדיא שמודה ר' יוסי לענין יוה"כ וכנ"ל, וכל המחלוקת של הראשונים היא איך לפסוק להלכה וכנ"ל, וא"כ ודאי שיש טעם בסוד גם לר"מ ולר' יוסי אלא שהמקובלים נוהגים לתת טעם לדעה שכמותה נהגו ופסקו, וע"כ כיון שהעלנו שהעיקר כדעת רוב הראשונים דס"ל כרבא אליבא דר' יוסי כן הוא העיקר וודאי שיש טעם בסוד גם לזה, ועי' בספר מחברת הקודש להמקובל ר' נתן שפירא שהביא את דברי רבינו

האר״י הנ״ל וכתב מליקוטי החברים להקשות ע״ז וכתב שאסור ללבוש שום מנעל ביוה״כ אפילו אינו של עור וכו׳ וצ״ע עי״ש, וע״כ שיש כמה בחינות בזה, וע״כ העיקר כמו שהעלנו להחמיר בזה.

העולה לדינא

לאור האמור נראה שיש להחמיר בענין זה של נעילת נעליים נוחות שמגינות על הרגל ולא מרגישים בהם קושי הקרקע כדעת הגאונים ורוב הראשונים ויש אפשרות קלה להחמיר בזה, והוא שבביתו ילך רק עם גרביים, ובבית הכנסת יביא עמו מראש מגבת וכדומה ויעמוד עליו בשעת התפלה, ובהליכתו מהבית לבית הכנסת ובחזרתו - יכול ללכת עם נעלי בית וכדומה משום דהוי לדידן כדין אסטניס המובא ברמ״א ובמ״ב בסוף סימן תרי״ד דשרי לילך בדרך אפילו בנעלי עור, ועכ״פ בנעליים נוחות שיש מחלוקת הפוסקים בזה - בודאי דשרי לילך איתם ברחוב, אבל בביתו או בבית הכנסת יש להחמיר בזה לכתחלה[ב].

וכל זה לענין יוה״כ שיש צד של איסור דאוריתא וכנ״ל, אבל לענין תשעה באב וכן באבל - אפשר לכתחלה ללכת עם נעליים שאינם מעור וכדעת רבים מהראשונים דס״ל שהאיסור הוא רק בעור, דהוי ספיקא דרבנן ולקולא.

ב. הערת הרב יוסף פרץ: יש לציין שיש סוג של נעלי גומי שאפשר להשיגו בחנויות שמרגישים בו קושי הקרקע והוא המהודר לכו״ע, וב״ה כבר כמה שנים אני משתמש בהם וכן דרשתי במקהלות ע״כ.

צה. דפנות סוכה העשויות מסדינים

נדפס בירחון 'יתד המאיר' תשרי תשע"ח[א], וכאן בהרחבה.

ידועה דעתו של מרן הגרע"י בחזו"ע סוכות בתחלתו, שסוכה שדפנותיה עשויות מסדינים וכדומה שנדים באמצעם ברוח מצויה פסולה, וכ"ד עוד כמה מאחרוני זמנינו שהביא הרב זצ"ל שם. אולם בדברי הראשונים וגדולי האחרונים נראה שאין בזה כל בעיה, והעיקר שהמחיצה קשורה למעלה ולמטה ולא איכפת לן בזה שיש 'בטן' ע"י הרוח וכמו שנבאר [וחלק מהראיות הביאו במשנ"ב איש מצליח בסי' תר"ל ס"י והעלו כן עי"ש];

ראשית, יש להקדים את המציאות הפשוטה שלא שייך לקשור סדינים ווילונות באופן שלא יזוזו מעט ע"י הרוח, ואף אם ימתחו אותם בחוזק רב, תמיד תהיה תזוזה קלה, וכפי שכבר כתב בשו"ת פאר עץ חיים [לר' חיים בן אברהם קרוזר, ירושלים תרס"ג] סי' י"ז בתוך הדברים וז"ל דכל מחיצה רעועה כמו סדינין וכיוצא בהן אפילו אם יקשור יפה למעלה ולמטה וימתח יפה מאד מ"מ לא ימלט שלא תנוד קצת ברוח וזה בדוק ומנוסה עי"ש [ונעתיק לשונו בשאר דבריו שם לקמן]. וכ"כ השואל בשו"ת שלמת חיים סי' שנ"א וז"ל בענין דפנות הסוכה שיש עושין מסדינין וכדומה, והולך ובא ע"י רוח מצויה, ובאמת קשה מאד למתחן כל כך בחוזק דלא יתנענעו אפילו משהו ע"י הרוח, והדבר נראה לעין, ומבואר בסימן תר"ל (סעיף י') דאפילו אין בכח הרוח להפילן לארץ כי אם הולך ובא, קיי"ל דשוב אינה מחיצה. וא"כ צ"ע על הרבה סוכות שנעשין באופן זה שהסדין הולך ובא משהו עכ"פ ע"י הרוח ע"כ[ב]. וכיון שכן, כל הפוסקים שכתבו שמותר לעשות סוכה מסדינים או וילונות וכיוצא - ע"כ סבירא להו שלא איכפת לן שהמחיצה זזה באמצע, והעיקר שתהיה קשורה למעלה ולמטה;

הנה ר"פ בהגהות סמ"ק כתב [והעתיק לשונו הפרישה בסי' תר"ל ס"י] וז"ל **מה שנהגו העולם** לעשות כל הארבע מחיצות מיריעות של סדינין בלא ערבה אין נכון וכו', ומבואר שזהו מנהג העולם לעשות כן, ומנהג זה יסודו בדברי הקדמונים; ז"ל **רמ"ג** עמ' רל"ג המחיצות יכולות להיות וילונות או מחצלאות או מרבדים ובלבד שיהדקו אותם בחבלים **באופן שלא יוכל שום אדם להרים אותם ולהיכנס משם** ע"כ. **ובלקח טוב** פרשת אמור הדפנות ב'מצעות' באבנים ובקרשים וכו'. **ובריצ"ג** עמ' ע"ח תלה 'סדינין' ועשאה דופן לסוכה ויכולין לעמוד ברוח מצויה הויין מחיצה וכשרים ע"כ. ובסידור **רבינו שלמה**

א. ובירחון תשרי תשע"ט [ונדפס בספרו ברכת יהודה ח"ח סי' ק"י] האריך בזה הרה"ג יהודה ברכה שליט"א וגם העלה כאמור עיש"ב.

ב. והרב זוננפלד השיב שם בזה"ל: לא אטפל בזה, מסתמא לא כל המחיצות נדים ונעים באופן כזה, והנח להם לישראל ע"כ. ודבריו צ"ע מהמציאות, וכפי ששאל השואל. וגם אם נאמר שלא כל המחיצות כן - מ"מ ודאי שרוב המחיצות כן, וא"כ אין דבריו עונים על רוב עם ישראל שכן עושים מחיצות כאלו מקדמת דנא. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר.

בר' נתן כתב ונעשה לה דפנות וכתלים מכל מה שיזדמן מיני מחצלות או שמיכות ומעילים ווילונות וכיו"ב עי"ש. **ובספר מצוות זמניות** כתב וז"ל ומותר לעשות הדפנות מאיזה דבר שיהיה בין 'מעשבים' בין 'מבגדים' או מברזל וכו' עי"ש. וחששו של ר"פ חשש רחוק הוא דילמא מינתקי דהא אפשר לקשור בטוב בד' פינות הסדינין. ומ"מ מבואר מדברי כולם שבעוד הסדינין קשורים ולא ניתקו אף שדרך סדינים שעפים באמצעם ברוח אין בכך כלום מאחר וקשורים למעלה ולמטה ואין בזה משום כל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה אינה מחיצה, ורק אם אינה קשורה למטה דומיא דעושה סוכתו בין האילנות אינה מחיצה.

וכן מפורש בתשובת **הרשב"א** ח"ג סי' ש' [שהביא הב"י ביו"ד סי' שמ"א] לגבי אונן שצריך לעשות מחיצה בינו לבין המת, וכתב שאיזו מחיצה שתהיה ואפילו בסדין שכל שיש מחיצה הרי הוא כבית אחר, **כל שתוקע שולי הסדין בארץ** או שיעשה בענין שלא יהא ניטל ברוח, ואין צריך מחיצת אבנים ולא אפילו מחיצת עצים ואבנים וקנים דוילון מחיצה הוא לכל דבר שכיוצא בזה עי"ש. וה"ה לכאן סגי שיקשור שוליו שלא יעוף וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי הגמ' בעירובין ח' ע"א גבי מחצלת שחיברה ביתדות עי"ש **וברי"ח**. וכן מבואר גם **בב"י** בסי' שט"ו גבי תליית וילון שכתב וז"ל לכך נ"ל שאע"פ שתלוי שם בקביעות שרי שהרי כיון שכולו נע ונד ברוח מצויה וגם אינו מעכב דהולכים ועוברים דרך שם מיקרי לא קביע וכו', אבל אם קבעו מלמעלה ומלמטה ומן הצדדין בענין שאין מזיזין אותו ממקומו הוא מתסר משום בנין. ומשום דסתם וילון אין קובעין אותו כך כתב דכיון דלא קביע התם שרי עי"ש, ומבואר להדיא מדבריו שרק כשאינו קשור למטה ומן הצדדים אלא רק למעלה חשיב נע ונד ברוח מצויה ולא חשיב מחיצה כלל ומותר אפילו בקביעות, אבל כשקשור מכל הצדדים היטב שם מחיצה עליו ואם עושה בקביעות הוי בנין ואסור, ומפורש כנ"ל. וכן מפורש **במג"א** בסי' שט"ו סק"ג גבי עשיית מחיצה בפני הספרים להתיר תשמיש וז"ל ולכן אסור לעשותה בשבת דבזה עושה רשות בפ"ע וגם צריך לקשור [המחיצה למטה, כ"כ התוספת שבת] שלא יהא הרוח מניד אותו כמ"ש סי' תר"ל וכ"כ ביו"ד סי' שמ"א בשם הרשב"א ע"כ. וכן מתבאר מדברי **התו"ש** וה**ח"א** שהביא **הכה"ח** בסי' שס"ב אות מ"א עי"ש היטב. וכן מתבאר מדברי **המ"ב** בסי' ר"מ סק"מ שכתב ומירי שקשר אותה מלמטה שלא ינוד ברוח מצויה דאל"ה אין דין מחיצה עליה עי"ש. וכן מתבאר מדברי המ"ב בסי' ת"מ סקי"ב שמחיצה של סדין לא סגי **לפי שהולכין ובאין תחתיו**, וכתב בשעה"צ ואם היה קשור למטה ואינו נד שפיר דמי עי"ש. וכן מתבאר להדיא מדברי הר"ב **בית השואבה** שכתב באות נ"ג בשם המג"א שמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אפילו עומדת בבית שאין שם רוח אינה מחיצה. ובאות נ"ח כתב שאם הסוכה עומדת תוך מקום מוקף מחיצות גבוהות בענין שאין רוח מצויה שם נראה דאפילו לכתחלה יכול לעשות מחיצותיה מסדינין בלבד 'קשורין היטב' דכיון דליכא למיחש לדילמא מינתקי דהא אין שם רוח וכן מבואר יוצא מדברי הר"ב תוספת שבת סי' שט"ו סק"ו ע"כ, ועי"ש עוד באות נ"ט שגם כתב כן, ומפורש שמחלק בין מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה שהיא אינה מחיצה כלל ואף במקום שאין רוח לבין מחיצה שקשורה היטב ששם מחיצה עליה וכל הבעיה היא דילמא מינתקי ולכן במקום שאין חשש כזה שפיר דמי, וה"ה אם קושר היטב בחוטים טובים וכדומה דשפיר דמי. וכן האריך בזה **היעב"ץ** בתשובה ח"ב סי'

ק׳ בפשיטות וזת״ד ומבעיא לן פ״ה דזבחים וילון מאי וכו׳ וזהו מפני שאינו קשור למטה להיות קבוע ועומד אלא נע ונד באויר וכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה אינה מחיצה כדאיתא בהישן וכו׳ אבל ודאי שעושין מחיצות בכל דבר ואף ביריעות וסדינין וכו׳ עיש״ב. וע״ע בשו״ת **פאר עץ חיים** הנ״ל שגם האריך בזה [ודחה את דברי המשכנות יעקב בסי׳ קכ״ג, עמ׳ קנ״א, שמבואר מדבריו שבכה״ג לא מהני עי״ש] והעלה כאמור, ואעתיק מקצת לשונו, שהסתפק באופן שהרוח לא מפילה את המחיצה לגמרי אלא שמנידה קצת ועכ״פ היא עומדת במקומה ובשיעורה כדין המחיצה, והיינו כגון **שקשר למעלה ולמטה ברצועות אלא שלא מתח יפה ומחמת זה המחיצה נכפפת ונדה ברוח**, האם הוי מחיצה או לא, והאריך הרבה להכשיר מחיצה זו, וכתב בדף נ״ג סוף ע״א בתור אחד מהראיות שלו בזה״ל: ועוד דכל מחיצה רעועה כמו סדינין וכיוצא בהן אפילו אם יקשור יפה למעלה ולמטה וימתח יפה מאד מ״מ לא ימלט שלא תנוד קצת ברוח וזה בדוק ומנוסה, וא״כ לפ״ז לא מצינו לעולם דמהני מחיצה רעועה. וכ״ת דאה״נ דלא מהני, זו ודאי ליתא, דלא משתמט בשום מקום בש״ס להזכיר דבר זה, דסדינין וכיוצא בהן פסולין למחיצה לגמרי וליכא תקנא לדידהו כלל וכו׳ [ובפרט לפי מה שהבאנו מדברי הראשונים להדיא דסדינין כשרים, ודאי דקמה ראייתו], וע״כ צ״ל דהיכא שנדה פורתא לא אכפת לן בזה, וא״כ קשה נתת דבריך לשיעורין כמה יהיו שיעור הנדנוד, אלא ודאי דלא איכפת לן כלל בנדנוד אפילו הרבה. ועוד פוק חזי מאי עמא דבר, וכבר נהגו העם לעשות עירוב שהוא כעין צורת הפתח במוט דק ע״ג הקנים, וחוט דק שהוא ארוך הוא כמעט בלתי אפשרי שלא יהיו נד ברוח אפילו אם ימתח אותו מאוד, ובפרט באריכות הזמן שהחוט נכפל למטה והוא נד מאד ברוח כידוע, ומטעם זה כתב הגאון בעל משכנות יעקב שאין לעשות באמת מחוט אלא צריך להניח דוקה קנה עי״ש, אבל כל העולם לא קפדי אהכי ואין מוחה בידם, אבל לפי דברינו הנ״ל באמת שפיר עבדי, ואם אינם נביאים הם בני נביאים עיש״ב. ודבריו ברורים מאוד ומסתייעים מדברי הגאונים והראשונים ושאר הראיות שהבאנו לעיל.

ועוד יש לציין את דברי **המבי״ט** בקרית ספר סוכה פ״ד שכתב בזה״ל דכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה, **דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג׳ לארץ ומכוונות לסכך והאי דפנות הואיל ונעין ונדין על ידי רוח מצויה דיבשה לאו הכי** הוו ע״כ. ומבואר להדיא בדבריו שאם קושר למעלה ולמטה לית לן בה. וגם אם לא קושר ממש - אם לא מתרומם מהארץ ג״ט או מתרחק מהסכך ג״ט לית לן בה.

ועל כן נראה שהעיקר הוא שמותר לכתחלה לישב בסוכה העשויה מסדינים הקשורים למעלה ולמטה היטב ולברך עליה לישב בסוכה בלי שום פקפוק.

צו. עשיית קפנדריא בסוכה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' תשרי תשע"ט.

בפסקי תשובות סי' תרל"ט אות ג' ובחזו"ע עמ' קכ"ט כתבו שאין לעשות קפנדריא בסוכה וכתבו שכ"ה בריצ"ג [עמוד ע"ב] בשם רה"ג. אולם דבריהם צ"ע, דאדרבה בריצ"ג עמ' צ"ב מפורש להדיא להיתרא וז"ל ואנו אומרים דלא מיפסלא סוכה כמשתמשת עם הבית [כדעת רה"ג שהביא שם] א"נ כשהיה פתח בית פתוח לתוכה ועוברין דרך עליה, דסוכה לאו כהר הבית הוא ולא כבהכנ"ס דמיא דתניא בהו ולא יעשה קפנדריא אלא כבית דמיא שדרין בתוכו, מה בית אי מעביר דרך עליו לא איכפת לן אף סוכה נמי כל שהיא כהלכתה אי מעביר דרך עליה לא מיפסלא דמצות סוכה גופה בדירת המחוייב בה תליא לדור ולאכול ולשתות בתוכה, וכל היכא דנמצא דר בתוכה בין פתחי הבית פתוחין לסוכה ועוברין דרך עליה בין שמשתמשין מתוכה לבית ואיהו לא קפיד מצוותה קיימת ועומדת היא ע"כ. ומפורש בדבריו שאין איסור קפנדריא בסוכה אם אינו מקפיד, ורה"ג לא מיירי מדין זה כלל כמבואר שם למעיין.

והנה בגמ' בברכות ס"ג מבואר שבביתו קפיד איניש אקפנדריא עי"ש, ומזה למד בחזו"ע שגם בסוכה שהיא כעין ביתו אסור. אולם מדברי הריצ"ג מבואר שהרגיש בזה וכתב שאין איסור קפנדריא 'אם אינו מקפיד', כיון שגם בביתו אין איסור אלא שדרך בנ"א להקפיד אבל אם אינו מקפיד לית לן בה, ואינו כמו שמכניס לסוכה כלים בזויים וכדומה שאסור אף אם אינו מקפיד, דהתם הדבר ניכר ומבוזה באותו זמן משא"כ הכא שאין הדבר ניכר בסוכה עצמה. ועוד שמצוי בסוכה שיש לה הרבה פתחים דהא מעיקר הדין בב' דפנות וטפח סגי וא"כ הדרך הוא שנכנסים בזה ויוצאים בזה ואף אחד מהפוסקים לא כתב שאסור לעשות קפנדריא.

וע"כ העיקר להתיר בזה דומיא דביתו שאם אינו מקפיד לית לן בה.

ועורך 'יתד המאיר' העיר על דברי בזה"ל נראה דלכן דקדק מרן זיע"א בלשונו בחזו"ע וכתב 'ועיין' להריצ"ג, והיינו דס"ל כדברי רה"ג שהובאו שם. ומדברי הריצ"ג שאחר שהביא דבריו כתב להשיג עליו ולהתיר מוכח שהבין דדעתו לאסור גם בזה, ודוק ע"כ.

ועוד כתב בזה"ל הנה למעשה נראה שכל האיסור בזה הוא רק במקום שאין צורך כלל, אבל כל היכא דאיכא צורך כל דהוא נראה ברור דשרי לכתחלה, שהרי לא עדיף מדין בהכ"נ שבמקום צורך מותר ע"י שישהה שם ויאמר פסוק [וכמבואר בשו"ע סי' קנ"א ס"א]. ונראה שלכן ראה רבנו להורות דלכתחלה - היכא דליכא שום צורך כלל - יש לחוש ולהחמיר בזה ע"פ המבואר בברכות ס"ג ע"א כי יש לנו לנקוט בזה כדעת רה"ג, דכיון שאפשר להחמיר בדבר זה בנקל א"כ למה לנו להקל לכתחלה?.

ויש להטעים עוד דבהרבה מקרים יש מקום להקל לכתחלה מצד אחר [ואפשר דלכן לא מצאנו דין זה בפוסקים] דהרי כל היכא שהיתה דרך עוברת לפני כן נראה דשפיר דמי לעבור דרך שם, והסברא נותנת דלא עדיף מדין בית הכנסת המבואר בשו״ע סי׳ קנ״א ס״ה ודיו לבא מן הדין להיות כנדון ע״כ.

אולם בירחון ״יתד המאיר׳ כסלו תשע״ט השיבו בזה ידידי הרב אלעד אסרף שליט״א והרב בנימין לוי שליט״א על דברי העורך הנ״ל בטוב טעם ודעת.

ואלו דברי **הרב אלעד אסרף** שליט״א.

ראיתי את מכתבו של הרב עמנואל מולקנדוב שליט״א בגליון תשרי תשע״ט על דברי מרן הגרע״י בחזו״ע סוכות שכתב לאסור לעשות קפנדריא בסוכה וציין לעיין ברי״ץ גיאת דף עב. והרב הנ״ל כתב שהוא בדף צב בספר שם ושם הרי״ץ גיאת התיר להדיא לעשות קפנדריא. ובא הרב העורך שליט״א דהמעיין שם יראה דרב האי גאון פליג עליו וי״ל דמרן הגרע״י ע״ה פסק כמותו.

והנה מרן זצ״ל לא ציין כלל לדף צ״ב אלא ע״ב והמעיין שם יראה ששאלו לרב האי גאון על סוכה שיש לה ב׳ דפנות שלמות והשלישית טפח ועוד דופן ע״י צורת הפתח ועליה שאלו לו אי שרי להיכנס מן הסוכה לבית או לעליה ע״ש. וכפי הנראה שמרן זצ״ל הבין שיש שום משמעות שם לאסור לעבור דרך הסוכה (קפנדריא), אמנם אי הכי למה תנא וצייר לה בגוונא שדופן שלישית טפח וכו׳ שאין צורך בזה כלל. ועוד דמלשונו שם נשמע שכל הנידון היה אי ע״י שעובר דרך שם שמא מבטל בזה הדופן. ועוד שלמעשה לא אסר שם כלל רק הניח העם במנהגו כדי שלא יבואו לזלזל בה ע״ש.

והקרוב לומר שמרן הגרע״י זצ״ל לא ראה את דברי הריצ״ג בדף צב, דא״כ אף את״ל דרב האי גאון ס״ל לאסור למה ליה להכריע כמותו בפשיטות נגד הרי״ץ גיאת באיסור דרבנן ובפרט שמדבריו של רב האי גאון שם לא נראה שום הכרח דס״ל לאסור (ודלא כמו שכתב העורך שליט״א) ואדרבא משמע שכל הנידון שם מצד השתמשות בסוכה כאשר הדופן משמשת הן לבית והן לסוכה אבל בלא״ה ליכא חשש. וע״כ נראה יותר שיש להתיר לעשות קפנדריא בסוכה דאין הספק בדעת רה״ג מוציא מידי דבריו המפורשים של הריצ״ג.

בברכת התורה אלעד אסרף.

ואלו דברי **הרב בנימין לוי** שליט״א.

ראיתי מש״כ הרב עמנואל מולקנדוב הי״ו בענין קפנדריא בסוכה, ובהערה שם כתבתם שמרן זיע״א הבין מדברי הריצ״ג דמדכתב לחלוק על רב האי משמע שהבין בדעת רב האי שאוסר. ויש להעיר ע״ז דהנה בחזו״ע שם ציין לריצ״ג בעמ׳ עב ושם איירי בענין אחר דומה והפסקי תשובות למד דאיירי בקפנדריא ולענ״ד אין המשמעות כן כלל, וכן משמע ביצחק ירנן שם הערה קד כיעו״ש, וכנראה בגלל זה כתב מרן זיע״א ״ועיין לריצ״ג״

משום דלא ברור שיש משם ראיה, ועיקר סמיכתו היתה מהראיה שהביא ממסכת ברכות. אולם הרב עמנואל הי״ו הביא מקור אחר בריצ״ג בעמ׳ צב ושם איירי במפורש בענין קפנדריא וס״ל להדיא להקל, וא״כ אית לן למימר שאם מרן זיע״א היה רואה דברי הריצ״ג המפורשים הוה הדר ביה ולא היה מביא ראיה נגדו מגמ׳.

ומה שכתבתם שמדברי הריצ״ג שחלק על רב האי משמע שהבין בדעתו שאוסר, לענ״ד אין זה ברור כלל, דהמעיין שם יראה שרב האי גאון איירי אם אפשר שכותל הבית ישמש גם לכותל הסוכה והכריע לאסור וע״ז בא הריצ״ג וכתב ״ואנו אומרים דלא מיפסלא סוכה כשמשתמשת עם הבית״, וכונתו לחלוק ולהחיר שמחיצת הבית תשמש אף לסוכה, ואח״כ כתב אי נמי וכו׳ ושם כתב דין קפנדריא ואין לזה קשר לדברי רב האי גאון. והן אמת שהלשון קשה, מ״מ אי אפשר ג״כ להכריח ולפרש כדבריכם. ולכן יש לנו לתפוס את המפורש בריצ״ג דס״ל להקל ובפרט שהלכה כבתראי ולא להחמיר מספק.

כמו כן יש להוסיף שמדברי רש״י בסוכה [יח:] ד״ה מודינא לא בההיא, משמע שקפנדריא שרי בסוכה שכתב שם שסוכה שעשויה כמבוי לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם משום דמבוי מפולש ועשוי לקפנדריא, ומשמע שאין האיסור משום קפנדריא דאטו ברשיעי עסקינן, אלא שהקפנדריא מבטלת את הדופן של פי תקרה. שהרי גם כאשר עושה דופן אמצעית של ד׳ טפחים אכתי אפשר לעשות קפנדריא ואעפ״כ שרי משום דאיכא ג׳ דפנות. והנלע״ד כתבתי.

סיכום

מותר לעשות קפנדריא דרך הסוכה[א].

א. הערת הרב שמואל ללזר: יש להוסיף שכדברי המחבר כתב בשו״ת פרי אליעזר פולק ח״ב עמוד תקצג. וכן דעת הגר״ח קנייבסקי ז״ל, כמובא בספר מועדי הגר״ח ח״ב עמוד רפ. וכן כתב הר׳ אביה חדוק בקובץ משה ואלעזר (מד, עמוד קמז). והר׳ משה חדאד ג״כ בקובץ הנ״ל (מג, עמוד קמז). וכ״ד הגאון בעל משנה הלכות, מובא בקובץ בנתיבות ההלכה (לב, עמוד קמו). וכן כתב שמותר בדעת הרי״ץ גיאת בשו״ת דברי אור ח״ד עמוד סד עי״ש.

צז. חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה

פורסם בירחון 'אור תורה' תשרי תשע"ט ובירחון 'האוצר' תשרי תשע"ט[א].

השו"ע בסי' תרל"ט ס"ב כתב וז"ל: "מותר לשתות מים ויין ולאכול פירות חוץ לסוכה וכו' ותבשיל העשוי מחמשת מינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה" ע"כ. ולענין בשר, דגים ושאר דברים העשוים לשובע, לא הזכיר השו"ע מה דינם; המ"ב בסקי"ג כתב בדעת השו"ע דס"ל שהם פטורים מסוכה מעיקר הדין, ובסקט"ו כתב שנכון להחמיר לאוכלם בסוכה, אם אוכלם בקביעות, עי"ש, וכ"פ בחזו"ע סוכות (עמ' קל"ד-קל"ט) עיש"ב, וכ"פ האול"צ (ח"ד עמ' קפ"ד).

ולענין מה חשיב "קובע עליו" שכתב השו"ע, כתבו האחרונים דהיינו שיעור ג' או ד' ביצים כדי לברך לישב בסוכה, ומעל כביצה לחיוב אכילה בסוכה - עי' בחזו"ע ובאול"צ שם. ולפ"ז, מצוי שאוכלים ארוחת צהרים ללא לחם, אלא תפו"א ואורז ובשר ודגים וכדומה בסוכות, ולא אוכלים בסוכה, וה"ה ארוחת בוקר ללא לחם, אלא עם פריכיות אורז וכדומה מדברים שאינם מחמשת מיני דגן, ולא אוכלים בסוכה.

אולם, נראה בעז"ה לברר שהדין נותן שחייבים לאכול בסוכה כל מיני מאכלים שאוכלים לשובע ובשיעור יותר מכביצה, כמו בפת, וכן מברכים לישב בסוכה בשיעור זה.

מה נקרא מיני תרגימא

בגמ' בסוכה כ"ז ע"א מבואר שמיני תרגימא חייבים בסוכה ולכן מועיל להשלים בהם סעודה מי"ד סעודות שאדם חייב בהם לדעת ר' אליעזר, עי"ש, אלא שנחלקו הרא"ש ור"פ, שהביא הטור בסי' תרל"ט, מה זה מיני תרגימא; דעת הרא"ש (פ"ב סי"ג) היא שרק ה' מיני דגן מיקרו מיני תרגימא, ומייתי ראייה מהתוספתא פ"ד דברכות ה"ד הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם במ"מ, וכתב הרא"ש וז"ל: "ומשמע דמיני תרגימא היינו מאכל שעשוי מחמשת המינין, ואפשר שהוא חשוב יותר מבשר וגבינה ואין ראיה ממיני תרגימא להצריך סוכה לבשר וגבינה וגם אין דרך לקבוע סעודה עליהם ולא חשיב מאכילת עראי דפת" ע"כ. ובשם ר"פ (בהגהות סמ"ק סי' צ"ג אות ס"ב) הביא הרא"ש שבשר ודגים הם קרוים מיני תרגימא וחייבים בסוכה, אלא שהוא נחלק עליו כנ"ל. והאחרונים הנ"ל נקטו לעיקר כדעת הרא"ש, שהלכה כמותו נגד ר"פ משום שהוא אחד מעמודי ההוראה, ולכן השו"ע העתיק שתבשיל העשוי מחמשת מיני דגן חייב, שזה כדעת הרא"ש, ומזה משמע שבשר ודגים וכיוצא פטורים מסוכה.

א. וע"ע בירחון 'האוצר' תשרי תש"פ [ל"ג] מו"מ ביני ובין הרב משה בוטון לענין הכרעת ההלכה לגבי הברכה באכילת מיני תרגימא מעל כביצה.

אולם, נראה שאדרבה דעת רוב הראשונים כדעת ר״פ ולא כדעת הרא״ש; אמנם, כדעת הרא״ש כ״ד תוס׳ ישנים ביומא (ע״ט ע״ב ד״ה מיני תרגימא) עי״ש, וכ״ד ר״י מלוניל בסוכה כ״ו שפירות ובשר פטורים מסוכה עי״ש. אולם, שא״ר פליגי עלייהו וס״ל כדעת ר״**פ**. ז״ל **הריטב״א** סוכה כ״ו: ״ומיני תרגימא אלו אינם פירות דלא בעו סוכה שאינו בדין שיעשה השלמה אלא בדברים שחייבים בסוכה ולמ״ד דפירי לא בעו סוכה ישלים בבשר ודגים וכיו״ב, ולמ״ד פירי בעו סוכה ישלים בפירות וכן מפורש בפ״ב דיומא. רבינו נר״ו [**הרא״ה**]״ ע״כ. וז״ל **ריא״ז** (פ״ב סוף ה״ג): ״בד״א בפת או במיני תרגימא שהן מיני קטניות ומיני פרפריות אבל פירות וכו׳ אוכלן חוץ לסוכה״ ע״כ. וז״ל **המאירי** בסוכה כ״ו: ״ומאחר שפסקנו פירי לא בעו סוכה למדת שמיני תרגימא אינן פירות וכו׳ אלא הן מיני לפתן כגון בשר ודגים וביצה וגבינה, ולמדנו על אלה ודומיהם שהם צריכים סוכה כל שיש בהם יותר מכביצה״ עי״ש. וז״ל **או״ז** (סי׳ ש״א): ״הלכך רבא דסבר דפירי לא בעו סוכה אין לפרש פירות אלא מיני תרגימא הוי בשר ודגים ושאר דברים שמלפתים בהם את הפת״ עי״ש.

וז״ל הרמב״ם (פ״ו מסוכה ה״ו): ״ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אא״כ אכל אכילת עראי וכו׳ ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה״ ע״כ. וכתב **ר׳ מנוח** בביאורו (שם) וז״ל: ״וטעמא דמילתא דכל פירי אכילת עראי נינהו וכו׳ אבל מיני ליפתן כגון בשר וגבינה וביצים ודגים קביעות סעודה נינהו וכו׳״ עי״ש. וכ״כ הגנת ורדים (כלל ד׳ סי׳ ו׳) בדעת הרמב״ם שרק פירות ומים לא בעו סוכה אבל שאר דברים כבשר ודגים וכיו״ב חייבים סוכה עי״ש. והדברים ברורים בדעתו. וגדולה מזו כתב **ר׳ אברהם מן ההר** בסוכה כ״ז בדעת הרמב״ם שפירות הוא דפטירי מסוכה אבל שאר מיני תרגימא כגון ״ירקות׳ וליפתן חייבים בסוכה אם יצאו מתורת אכילת עראי עי״ש. **והארח״ח** (סוכה אות ל״ה) העתיק את דברי הרמב״ם והוסיף בשם ר״י מקורביל [**סמ״ק**]: ״דוקא פירות אוכלים חוץ לסוכה אבל דברים אחרים כגון דייסא ובשר וגבינה וכיו״ב צריכים סוכה כדפירשו בתוס׳ השלים במיני תרגימא יצא״ ע״כ.

והיראים (מצוה תכ״א) כתב: ״תנן אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה וכו׳ ואמרינן נמי ביומא פרק אחרון פירי לא בעו סוכה״ ע״כ. הא שאר דברים חייבים בסוכה. וכ״ד **תוס׳ בסוכה** (כ״ז ע״א ד״ה במיני תרגימא) עי״ש. נמצא דרובא דרבוותא לא ס״ל כהרא״ש ותו״י ומחייבי בדברים שעשויים לשובע בסוכה.

ומה שהביאו הרא״ש ותו״י ראיה מתוספתא - דבריהם צ״ע, דא״כ תקשי למ״ד ביומא ע״ט ע״ב דמיני תרגימא היינו פירי מתוספתא זו. ובאמת שלפנינו בתוספתא [וכ״ה ברוב כתה״י - עי׳ בתוספות ראשונים עמ׳ 20] הגירסא בורא מיני ׳כסנין׳. וכ״ג ר״ח בעירובין (כ״ט ע״ב) ובברכות (מ״ב ע״א), וכ״ה בערוך (ערך כסן). וז״ל ר״ח בפסחים (ק״ז ע״ב): ״פירש רב האי תרגימא כסנין של מיני מתיקה דתנינן בתוספתא דברכות הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני [...]״ ע״כ, ובדפוס וילנא השלימו ׳מזונות׳, ואינו נכון כנ״ל וצריכים להשלים ׳כסנין׳. וגירסא זו נראית יותר בתוספתא, דלרא״ש קשה מאי אתא התוספתא לאשמועינן - שמברכים על ה׳ מיני דגן במ״מ, אלא ודאי דגרסינן

כסנין ואתיא כר׳ יהודה שמברכים על כל מין ומין מעין ברכותיו, ולכן על כסנין מברכים בורא מיני כסנין. ועי׳ במוסף הערוך (ערך טרגימא) שכתב: ״בלשון יווני מגדים ומיני פירות מובאים בקינוח סעודה״ ע״כ. ולפ״ז אתי שפיר למ״ד דמיני תרגימא היינו פירות. ולמ״ד שאינם פירות צ״ל כעין מה שכתב הערוך ערך כסן, שכסנין היינו שמבשלים חטים ופולין ונותנים בהם צימוקים, עי״ש, והכוונה למיני תבשיל ול״ד של ה׳ מיני דגן.

ובאמת שכ״ד רוב הראשונים גם בפסחים ק״ז גבי ערב פסח משעה עשירית שמטבל במיני תרגימא, ופירשו הרי״ף ורוב הראשונים דהיינו בשר וכד׳, עי״ש, והרא״ש גם שם פירש מיני מזונות. והשו״ע שם בסי׳ תע״א לא פסק כרא״ש אלא כשא״ר, שמותר לאכול משעה עשירית בשר ודגים ולא תבשיל העשוי מחמשת המינים, עי״ש, וכאן פסק כהרא״ש. וכבר תמה ע״ז השולחן גבוה בסי׳ תרל״ט (אות י״א) ובסי׳ תע״א (אות ג׳) עי״ש. והתמיהה רבה היא עד מאוד, דהא התם זו רק גזירה דרבנן שיאכל את המצה לתיאבון, ואעפ״כ פסק להחמיר כדעת רוב הראשונים שם ולא כדעת הרא״ש, וכאן שזו מצוה מהתורה לאכול בסוכה פסק השו״ע להקל כדעת הרא״ש, שבשר ודגים לא צריכים סוכה.

ואפשר לומר שבאמת השו״ע כאן לא פסק להדיא שבשר ודגים מותר לאוכלם חוץ לסוכה, אלא כתב את הדברים הפשוטים, שמים, פירות ויין ל״צ סוכה, ותבשיל מחמשת המינים צריך סוכה. ובשר ודגים לא מיירי בהו ולא הכריע, דהא מדיוקא דרישא משמע שחייבים ומדיוקא דסיפא משמע שפטורים, אלא מהא ליכא למשמע מינה.

ויש להוסיף עוד את דעת הרי״ף, דס״ל שאפילו פירי בעו סוכה, וכמו שהביא הב״י בסי׳ תרל״ט בשם הר״ן שכתב כן בדעת הרי״ף, מדהשמיט שינויא דרבא ביומא ע״ט ע״ב דפירי לא בעו סוכה. וכ״כ **הרמב״ן** במלחמות והסכים כן שפירי בעו סוכה. וכן יש לדייק מדברי **בה״ג וריצ״ג**, שג״כ השמיטו דין זה דפירי לא בעו סוכה, דס״ל דפירי בעו סוכה, וכמ״ש הרמב״ן בדעת הרי״ף. ונראה שזו גם דעת **רש״י** בסוכה כ״ז ע״א, שפירש שמיני תרגימא היינו פירות, ותוס׳ (שם) תמהו עליו, דהא פירי לא בעו סוכה לדעת רבא, עי״ש. ונראה שרש״י ס״ל למעשה דפירי בעי סוכה, וכדעת הגאונים הנ״ל, ולכן פירש את הסוגיא כאן אליבא דהלכתא ודלא כרבא. וכ״ד **מהר״ם** המובא בטור, שגם פירות צריכים סוכה. וא״כ כ״ש בשר ודגים לשיטתם צריכים סוכה.

וא״כ נמצא שדעת רוב המוחלט של הראשונים לחייב באכילת בשר ודגים וכיו״ב בסוכה, ובדעת השו״ע אין הכרע ברור וכנ״ל. ואף אם נאמר שהשו״ע פסק כדעת הרא״ש - זהו משום שראה רק את דברי ר״פ שהביא הטור, ופסק כהרא״ש נגד ר״פ. אולם, נראה ברור שאם היה רואה את כל הראשונים הנ״ל לא היה מיקל במצות עשה דאוריתא של אכילה מחוץ לסוכה. ואף אם היה נידון דרבנן הוה לן להחמיר כרוב הראשונים, כ״ש הכא דהוי חיוב דאורייתא, ומה גם שבהלכות פסח פסק להחמיר כדעת רוב הראשונים [ששם הזכירם בב״י] וכתמיהת השו״ג. וע״כ נראה שאין להקל באכילת בשר ודגים ושאר דברים העשוים לשובע מחוץ לסוכה אלא יש לאוכלם בסוכה.

שיעור אכילה במיני תרגימא להתחייב בסוכה

הנה הרא"ש המובא בב"י כתב וז"ל: "ומיהו נראה דמוכח התם (ביומא ע"ט) דאפילו אי פירי בעי סוכה היינו כשקובע עצמו לאכילת פירות ואשמועינן דקבע דידהו הוי כאכילת עראי דפת" עי"ש. וביארו הב"ח והמג"א בסק"ו ורוב האחרונים, שכונתו היא שאפילו אם האדם אוכל כשיעור יותר מכביצה אינו חייב בסוכה, אלא דוקא אם אוכל דרך קביעות, אבל אם אוכל בלא קביעות דרך עראי, אע"פ שהוא שיעור קביעות, פטור. ובזה שונים מיני תרגימא מפת, עי"ש, ועי' במג"א שהקשה דהא בגמ' ביומא מבואר שיותר מכביצה כבר הוי קבע, דומיא דפת, ופסק כן להלכה עי"ש. והאחרונים האריכו ליישב את דברי הרא"ש - עי' א"ר, נהר שלום, בכורי יעקב ועוד.

אולם, גם בזה הרא"ש יחידאה, ושא"ר ס"ל כמו שכתב מג"א, שמיני תרגימא שוים ללחם, שמעל כביצה חייב בסוכה; ז"ל התשב"ץ (קטן, סי' קמ"ד): "אמנם **מהר"ם** מחמיר על עצמו שאינו אוכל חוץ לסוכה אפילו פירות לפי שיש בפרק בתרא דיומא ב' לשונות חד אמר פירות לא בעו סוכה וחד אמר פירות בעו סוכה והוא עושה כדברי המחמיר. אבל פירות כביצה אוכל בטוב חוץ לסוכה ואפילו פת כדאיתא בפרק הישן כד כריך בר בי רב ועייל לכלה ופירש"י שזהו כביצה" ע"כ. ומבואר להדיא שיותר מכביצה במיני תרגימא חייב, דומיא דפת, ועד כביצה היה אוכל גם פירות חוץ לסוכה [ודלא כב"ח]. וז"ל **המאירי** (סוכה כ"ו): "מיני תרגימא וכו' צריכים סוכה כל שיש בהם יותר מכביצה" עי"ש עוד. וז"ל **ריא"ז** (פ"ב סוף ה"ג): "אכילת קבע שהיא יותר מכביצה אינו אוכל אלא בסוכה בד"א בפת או במיני תרגימא וכו' אבל פירות אע"פ שאוכלן אכילת קבע ואע"פ שאוכל עמהם פת אכילת עראי אוכלן חוץ לסוכה" ע"כ. וז"ל **ראמ"ה**: "מיני תרגימא בעו סוכה אם יצאו מכלל אכילת עראי דהיינו יותר משיעור כביצה בריווח" ע"כ.

וכ"נ מדברי **הרמב"ם** שכתב בפ"ו ה"ו: "אוכלים ושותים בסוכה וכו' ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אלא אם אכל אכילת עראי כביצה וכו' ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה" ע"כ. ומבואר שחוץ מפירות ומים שאר הדברים חייבים ביותר מכביצה, ולא חילק הרמב"ם בין לחם לשאר דברים. וכ"כ הגו"ר (כלל ד' סי' ו') בדעת הרמב"ם עי"ש. וכ"נ **מסתימת שא"ר** שלא כתבו שיעור אחר למיני תרגימא, ומשמע מדבריהם שהוא ביותר מכביצה דומיא דפת, ואין חילוק ביניהם כלל.

וכן נראה מדברי המשנה אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, ופירשה הגמ' כד טעים בר בי רב, ומשמע שכל שחייב בסוכה אסור לאכול ביותר משיעור זה ולא מוזכר במשנה ובגמ' פת דוקא. וכן מבואר בגמ' ביומא וכמ"ש מג"א. וכ"כ מהרמב"ח בתוספת יוה"כ (יומא ע"ט) שבסוכה יותר מכביצה לא הוי עראי וחייב [ולא הזכיר מדברי הרא"ש, ואפשר דפירש דלא כהאחרונים בדעתו אלא שקביעות סעודה דקאמר היינו ביותר מכביצה דומיא דפת, וע"ע בשו"ג בסימן זה אות י"א שנראה ג"כ שפירש כן בדעת השו"ע ודוק]. ולענין פת הבאה בכיסנין בג' או ד' ביצים הוי קבע ומברך בהמ"ז עי"ש. וההסבר בזה הוא שבסוכה ל"צ לקבוע סעודה כדי להתחייב, אלא צריך שאכילתו תהיה קבועה, ולכן אכילת

כביצה כיון שהדרך לאכול אותה בעמידה ובלגימה אחת כד טעים בר בי רב אין זו נקראת אכילת קבע. משא״כ ביותר מזה, שצריך לשבת ולאכול בכמה לגימות, הוי אכילת קבע וחייב בסוכה, אף שאינו קובע סעודתו עליו.

וא״כ גם בזה נראה שהעיקר כדעת רוב הראשונים הנ״ל וכפשטות המשנה והגמ׳, שאין הבדל בין מיני תרגימא לפת ובכולם השיעור ביותר מכביצה להתחייב בסוכה. מה גם שלא מוכרח בדברי הרא״ש כדעת הב״ח וסיעתו, ואפשר לפרשם כמהרמב״ח והשו״ג, ולהסכים דבריו לדברי שא״ר שמעל כביצה מיני תרגימא חייבים בסוכה.

האם יכול לברך לישב בסוכה באכילת מיני תרגימא יותר מכביצה

הנה דעת רוב הגאונים והראשונים שמברך לישב בסוכה בכל פעם שנכנס לסוכה, ואף שאינו חייב להיכנס אלא כדי לאכול לשתות ולישון, מ״מ כיון שמקיים מצוה בהיכנסו לסוכה מברך בכל פעם, דומיא דתפילין, שאינו חייב להניחם אלא פעם אחת ומברך בכל פעם שמניח. ז״ל **בה״ג** (מהדורת מק״נ עמ׳ 337): ״וכל אימת דעייל איניש לסוכה צריך לברוכי ואפילו עייל ונפיק עשרה זימני ביומא צריך לברוכי לישב בסוכה״ ע״כ. [והעתיקוהו **רש״י** (סידור רש״י סי׳ רנ״א) וכן **ראבי״ה** (סי׳ תרמ״ד) וכן דעתו שם]. וכ״כ **רמ״ג** בסידורו (עמ׳ רל״ד). וכ״כ **ר״ש בן חפני** בשערי ברכות (אוה״ג ברכות חלק הפירושים עמ׳ 73). וכ״כ **ריצ״ג** (עמ׳ פ״ח): ״הנכנס לישב בסוכה כל שבעת הימים אפילו מאה פעמים ביום מברך על כל פעם ופעם והם הכי נמי הנכנס לסוכת חבירו, ואמר **רבינו האי** וכו׳ [כמובא ברא״ש]״ ע״כ. וכ״כ **הרי״ף** ״כל זמן שנכנס לישב בה״. וכ״כ **הרמב״ם** (פ״ו הי״ב).

ונראה, שאף בה״ג ועוד ראשונים שכתבו כל היכא ׳דעייל׳ אין כוונתם כניסה גרידא אלא כניסה על מנת להתעכב שם, שאף אם לא נפרש ברכת ׳לישב׳ בסוכה כפשוטו, מ״מ עיכוב בעינן. וכ״כ ארח״ח בשם הגאונים: ״המבקר את חבירו בסוכתו מברך ובלבד שיטייל בה או יגרוס או יישן אבל נכנס ויוצא שם בלבד לא יברך״ ע״כ. וכ״כ **שה״ל** (סי׳ שמ״ו): ״ואפילו נכנס בה כמה פעמים ביום לאכילה או לשינה או לשינון ואפילו לטיול צריך לברך כל פעם ופעם וכו׳״ עי״ש. וכ״ד **הרא״ה** בברכות (י״א ע״ב) **והריטב״א** (סוכה מ״ה ע״ב) ושכ״ד מורו [הרא״ה] עי״ש. וכ״ד **המאירי** בסוכה (מ״ה וכ״ח) שאין הברכה אלא על הישיבה, עי״ש.

לעומת זאת, דעת תוס׳ סוכה (מ״ה ע״ב ד״ה אחד זה) שרק באכילה שתיה ושינה, שא״א לעשותן מחוץ לסוכה, חייב לברך משא״כ בטיול או ישיבה בעלמא, ודימו זאת לתפלין שחייב להניחן כל היום, עי״ש [ועי׳ בב״י שהשוה את דעת הרי״ף והרמב״ם לתוס׳, אולם יש חילוק ביניהם כאמור].

דעת ר׳ מנוח שדבר שמצווה לעשותו בסוכה, אף שאין איסור לעשותו מחוץ לסוכה, מברך. כך נראה מדכתב בפ״ו ה״ט וכיון דמקריא ומתניא בעי סוכה בעי ברוכי לישב בסוכה והיינו דאמרינן לישב בסוכה ולא לאכול בסוכה משום דלישב בסוכה שייכא בכולהו

דאיתנהו בכללא לאכול ולישן ולקרוא ולשנות ולטייל וכו׳ וכתב רב האי וכו׳ עי״ש. וכ״כ לעיל בה״ז עי״ש. ומ״מ בה״ו כתב שמי שמחמיר לאכול פירות בסוכה אינו מברך דפירות פטורים מסוכה עי״ש. ומבואר כנ״ל. וכ״ד ר׳ שמואל שקלי, רבו של המכתם, שהביאו בדף כ״ח שכתב השווה משנן בסוכה לאוכל ושותה בה מכלל דחייבין לברך לישב בסוכה על השינון כמו על האכילה וכן היה נוהג החכם הגדול מורנו זצ״ל לברך לישב בסוכה כשהיינו קורין או שונין בה [אלא שהביא דעה שגם על אכילת פירות מברכים - עי׳ לקמן] עי״ש. וכן הביא המאירי את דבריהם ע״ע. ומבואר מדבריהם שעל כניסה לחוד, אף שיושב שם, לא מברך.

ודעת ר״ת שהביא הטור בסוסי׳ תרל״ט שמברכים רק על האכילה. וכ״ד העיטור ע״ח ע״ג שהביא את דעת ר״ת ודעת רב האי וכתב עליו ואינו מנהג. וכ״כ עוד בדף פ״ז ע״ג שסוכה מצוותה כ״ז שנכנס בה לאכילת קבע ולכן מברך עי״ש. וכ״ה במחזור ויטרי (עמ׳ 414) בשם רב יהודאי גאון בהלכות קצובות: ״וכשיכנס בה בכל סעודה וסעודה צריך לברך לישב בסוכה״ ע״כ. וכ״כ היראים (סי׳ תכ״א): ״וכל אימת דעייל איניש למיכל חייב לברך וכו׳״ [ועי״ש בתועפות ראם]. ואפשר שכ״ד רב צמח גאון שהביא הטור בסי׳ תרמ״ג [והוא מרע״ג ועוד ראשונים] עי״ש.

ודעת המכתם והמאירי שאף שהברכה היא על האכילה - אין צריך אכילה המחייבת סוכה, אלא אף שמחמיר על עצמו בפירות וכדומה מעל כביצה יכול לברך. דהנה כתב המרדכי (סי׳ תשמ״א): ״שיש בנ״א שמחמירים שלא לאכול שום דבר ולשתות יין חוץ לסוכה. ומ״מ אין לברך לישב בסוכה״ ע״כ. וכ״כ ר׳ מנוח (פ״ו ה״ו): ״דאי אכיל פירי בסוכה לא מברך עלייהו״ עי״ש. אולם המכתם (כ״ח ע״ב) כתב: ״והמחמיר על עצמו ליכנס בה אפילו לאכילת פירות י״א נמי שהוא מברך דודאי כשהביאו לו לר״ג שתי כותבות ודלי של מים ואמר העלום לסוכה סתמא דמילתא כיון דלשם סוכה העלום שבירכו עליה״ ע״כ. וז״ל המאירי במשנה ספ״ב: ״ולחכמי נרבונא ראיתי שאף הבא לאכול אכילת עראי ומחמיר על עצמו לאוכלה בסוכה חייב לברך. ואין זה נ״ל אלא שרשאי לברך אחר שמחמיר על עצמו, וכ״ש שברכה על הישיבה היא״ ע״כ.

ולמעשה, כתב השו״ע בסוסי׳ תרל״ט שנהגו שאין מברכים אלא בשעת אכילה, אבל לא מפורש בשו״ע, וגם בראשונים שנקטו כדעת ר״ת, שצריך דוקא אכילה המחייבת. לפיכך, ייתכן שס״ל כדעת המכתם והמאירי הנ״ל, שאם הוא רוצה לאכול מעל כביצה פירות או בשר ודגים [לדעת הרא״ש שפוטרם מסוכה] יכול לברך. ואף אם נאמר שהשו״ע כיון לדברים שחייבים לאוכלם בסוכה ורק אז מברכים - מ״מ כבר כתב המאמ״ר בסי׳ תרל״ט (אות ח׳) שלפי מה שנהגנו כר״ת יש לחוש לברכה לבטלה ואין לברך על הכניסה והישיבה **אם לא היכא דאיכא צדדים אחרים להצריך ברכה** עמש״ל סק״ג ע״כ. ובסק״ג דן לגבי מי שקובע עצמו על פת הבאה בכיסנין בבוקר, אע״פ שאינו אוכל שיעור קביעות סעודה שצריך לברך לישב בסוכה, וסיים **ונראה שאין לדקדק כ״כ בזה מאחר שלדעת רוב הפוסקים צריך לברך בכל פעם שנכנס בה אפילו בלא אכילה** וע״ל ס״ח ע״כ. וא״כ כאן, שיש צדדים אחרים להצריך ברכה, משום שלדעת רוב הראשונים בבשר ודגים

וכדומה מעל כביצה יש חובה לאכול בסוכה וממילא לברך, וגם אם אין חובה מ״מ לדעת המכתם והמאירי אם הוא אוכל בסוכה בתור חומרא יכול לברך, ע״כ נראה שאין שום חשש של ברכה שאינה צריכה בכה״ג, אלא יכול לברך בשופי מחמת כל הצירופים הנ״ל ברכת לישב בסוכה.

סיכום

אכילת פת מעל כביצה חייבת בסוכה לכל הדעות עם ברכת לישב בסוכה.

שתית מים פטורה מסוכה לכל הדעות, והמחמיר ה״ז משובח.

אכילת פירות מעל כביצה לדעת רוב הראשונים פטורה מסוכה, ולדעת מיעוט מהראשונים חייבת בסוכה, והעיקר להלכה שפטורה, וכפסק השו״ע, והמחמיר תע״ב [יותר ממים, ששם אין דעה המחייבת, ואילו בפירות יש מעט ראשונים המחייבים].

פת הבאה בכיסנין, וה״ה תבשיל מחמשת מיני דגן מעל כביצה, לדעת רוב הראשונים חייב בסוכה עם ברכה, ובדעת הרא״ש נחלקו האחרונים אם צריך גם שיקבע סעודה עליו. והעיקר כדעת רוב הראשונים אף לענין ברכה.

בשר ודגים ושאר דברים העשוים לשובע מעל כביצה, לדעת הרא״ש פטורים מסוכה ואף אם קבע עליהם, ולדעת שא״ר חייבים בסוכה בברכה מעל כביצה. והעיקר כדבריהם אף לענין ברכה[ב].

ב. וע״ע בקובץ ׳מנורה בדרום׳ תשרי תשפ״ב במאמרו של ידידי **הרב און אברהם סקלי** שהאריך בענין זה והעלה כדברי ברוב ככל הדברים. וכן ראיתי לידידי **הרב אלעד אסרף** בספרו שו״ת ׳עלה בלבי׳ סי׳ מ״ט שהעלה כדברי שיש להחמיר ולא לאכול בשר ודגים וכדומה מחוץ לסוכה, ולגבי הברכה צידד בסוף דבריו שאפשר לברך וכדכתבתי.

צח. מי שלא בירך 'לישב בסוכה' בעמידה האם צריך לעמוד כשמברך

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב'.

ידוע שאנו נוהגים לכתחלה כדעת הרמב"ם לברך ברכת לישב בסוכה מעומד כדי שיהיה עובר לעשייתן כפשוטו - קודם הישיבה.

אולם יש לעיין מה הדין אם כבר התיישב בסוכה ונזכר שלא בירך, או כגון המברכים לישב בסוכה בין המוציא לאכילה - האם צריכים לעמוד ולברך או לא. ויש רבים שאכן נוהגים לעמוד ולישב שוב.

אולם נראה שאין צורך לנהוג כן, דהא הרמב"ם, שהוא מקור המנהג והדין הנ"ל, כתב במפורש בפי"א מברכות ה"ד: העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה וכו', כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה, חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו ע"כ. הרי שלא הצריך לקום, כמו שא"צ לפשוט את הטלית או התפילין ולחזור וללבשם, ולכל היותר נוהגים למשמש בתפילין ובציצית, וגם כאן **מספיק למשמש בסוכה או בכסא שיושב עליו, אבל לקום א"צ.**

והרב אריאל וקחי השיב במדור הנ"ל שאכן בשו"ת **פעולת צדיק** ח"א סי' נ"ח פשיטא ליה למהרי"ץ שיברך בישיבה, אלא שדן שם שלכאורה יש לברך 'על ישיבת סוכה' כפי שכתב הרמב"ם בסוף הלכות ברכות לחלק בין מי שמברך על הלולב לפני נטילתו שמברך ליטול לולב לבין מי שמברך לאחר נטילתו שמברך על נטילת לולב. אולם **מהר"א אלנדף** בהגהותיו שם הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל שמפורש שאף לאחר שישב מברך לישב בסוכה, וביאר משום שהיא מצוה נמשכת - תמיד הוי כעובר לעשייתן עי"ש. ועכ"פ **מבואר מהנהו תרי רבוותא שמברך לאחר הישיבה וא"צ לעמוד** וכפי שכתבנו.

צט. ניקוד לישב בסוכה

פורסם בירחון 'האוצר' תשרי תשע"ט.

עי' בכה"ח בסי' תרמ"ג (אות י"ב) בשם הפמ"ג שיש לומר הל' בצירי. ובאמת שכ"ה בכל הסידורים הקדמונים, ומהם במחזור ארם צובה רפ"ז, בסידור ספרד ונציה רפ"ד ועוד, וכ"ה בסידור היעב"ץ, וכ"ה בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ, וכן מנוקד במשניות המדויקות כת"י קויפמן במסכת ע"ז (פ"ה מ"א) ובכלים (פ"ד מ"ג) לישב בצירי עי"ש.

אמנם בחזו"ע (עמ' קע"ב) כתב שצ"ל בחיריק והביא כמה ראיות כגון ליסוד ארץ, לישון ועוד עי"ש, אולם כבר השיב לנכון על דבריו הרב הנאמ"ן בירחון 'אור תורה' (תשרי תשס"ו) שיש הבדל בין נחי פ"י לחסרי פ"י, והשרשים ידע, ילד, ילך, ירד וישב הם חסרי פ"י ויבואו בצירי ולא בחיריק עי"ש, ודבריו נכונים מאוד ונאמנו מדברי כל הקדמונים וכן עיקר[א].

א. הערת הרב אהרן גבאי: הדברים ברורים ונכונים.

ק. מי שבירך שהחיינו בביתו האם יברך שוב כשנכנס לסוכה

נדפס בירחון 'אור תורה' תשרי תש"פ.

הב"י בסי' תרמ"א הביא בשם הר"ן בשם **הראב"ד** שמי שבירך בביתו שהחיינו מברך כשיכנס לסוכה שוב. ויש להוסיף שכ"כ **ר' מנוח** בפ"ו מסוכה הי"ב ושכן הורה הראב"ד ע"י מעשה עי"ש. וכ"כ בסתמא **ההשלמה**, **המאורות**, **המכתם** **והמאירי** בדף מ"ו ע"א, וכ"פ הרמ"א בהגהת שו"ע שם.

והנה **הארח"ח** בהלכות ברכות אות ע"ג כתב וז"ל וזמן דליל חג הסוכות עולה ליו"ט ולסוכה **אם ישב בה בלילה**, אבל אינו עולה ללולב. וזמן דר"ה עולה ליו"ט ואינו עולה לשופר, דכיון דאין מצותן בלילה - זמן דיו"ט שבירך בלילה אינו עולה להן ע"כ. ומבואר שאם לא ישב בסוכה בלילה לא פטרו הזמן דיו"ט, אע"פ שכתב שטעם דזמן דיו"ט לא פוטר זמן דלולב משום שאינו נוהג בלילה, ולכאורה משמע שאם כן נוהג בלילה היה פוטרו, אע"כ כמ"ש הא"ר דכונתו שאע"פ שהלולב היה לפניו מ"מ לא מהני משום שאינו נוהג בלילה, אבל אם לא היה לפניו גם הם מודים דלא מהני וכדמוכח להדיא מדבריו. וכן מבואר בהשלמה וסיעתו הנ"ל, שאע"פ שהם סוברים שמי שבירך בשעת עשיית הסוכה לא יברך בשעת ישיבתה מדין יו"ט, דנפטר כבר בברכת הסוכה כיון שעיקר הברכה היא משום סוכה והיו"ט טפל לסוכה - מ"מ כשבירך בביתו על היו"ט יברך לאחר מכן שוב על הסוכה ולא תלי זה בזה וכמו שהביא ג"כ הברכ"י עי"ש. וכ"ז דלא כהב"ח בתשובה שכתב לחלוק ע"ד הראב"ד עי"ש. וכבר הושג ע"י הא"ר והר"ב קול אליהו ועוד רבים מהאחרונים. והמ"ב לא הביא כלל את דעת הב"ח. והכה"ח הביאו, אולם הביא את שאר האחרונים שדחו דבריו, ומבואר מדבריו שמסכים לפסק הרמ"א וסיעתו.

ובאמת שלא שייך בזה סב"ל אע"פ שגם הדגמ"ר ס"ל כהב"ח, מאחר ודברי הב"ח נסתרים להדיא מדברי הראשונים והוא לא ראה את דבריהם במקורם א"כ אין לחוש לו כלל, וכמו שהאחרונים הנ"ל לא חשו לו מאחר והביאו ראיות ברורות נגדו, ודלא כמ"ש בחזו"ע עמ' קכ"ה לחוש בזה לסב"ל עפ"י כמה אחרונים. **ועוד** דלא יהא אלא ספק מה דעת שא"ר בדבר - כיון שבדעת הראב"ד וסיעתו הנ"ל מפורש שצריך לברך ובדעת שא"ר יש מחלוקת אין ספק מוציא מידי ודאי ובכה"ג לא אמרינן סב"ל עד שנמצא ראשונים מפורשים שכתבו לא לברך בכה"ג, וכ"ש כאן שאין זה אפילו ספק אלא ודאי וכנ"ל.

וע"כ מי שבירך שהחיינו בהיותו בבית מחמת איזו סיבה שתהיה - מברך שהחיינו שוב כשישב בסוכה וכדעת הראשונים ורוב ככל האחרונים.

קא. האם צריך להכין כסא לאושפיזין

נדפס בירחון 'יתד המאיר' תשרי תשע"ט.

הכה"ח בסי' תרל"ט אות ח' כתב בשם הרחיד"א במו"ב שצריך להכין כסא לאושפיזין וכו'. ומקור הדברים הוא מהחמדת ימים בפ"ג מסוכה שכתב ומה טוב ומה נעים להכין בתוך סוכתו כסא מיוחדת וכו' לכבוד כל צדיק כל איש יומו וכו' עי"ש.

אולם מלשון הזוהר עצמו כפי שביארו הרמ"ק המובא באור החמה שם, מתבאר **שמקום האושפיזין הוא על השולחן** של האדם ולא בכסא מיוחד וכדומה, דז"ל הזוהר בפרשת אמור דף ק"ג רב המנונא סבא וכו' ואמר נזמן לאושפיזין, 'מסדר פתורא' וקאים על רגלוהי ומברך וכו' ומאן דלא יהיב חולקהון ולא מזמן למסכני וכו' כלהו קיימי 'מיניה' ואמרי וכו' ווי ליה להוא בר נש בשעתא דאלין אושפיזי קיימי 'מפתוריה' וכו', אברהם קאים 'מפתורא' וקרי וכו' עי"ש. ובאור החמה שם וז"ל ואמר נזמן ר"ל נזמין להם מקום לבא ואינם באים אלא בסכת שהיא מלכות **והיא השלחן** לכך מסדר פתורא וכו', והטעם דקיימי מפתוריה פי' **שולחן** היא המלכות **והאושפיזין מיוחדים עמה** הם קמים משם ונעשה פירוד ומיד הדין מתעורר עליו עי"ש, ומבואר שהאושפיזין נמצאים ומיוחדים בשולחן ולא במקום אחר. וכן בפירוש הרמ"ז על הזוהר שם כתב שצריך הזמנה בפה וגם הזמנה במעשה **'סידור שולחנו להזמנת האורחים'** עי"ש. וצ"ע מה שלמד הרחיד"א מכסא של אליהו הנביא גבי ברית ששם הוזכר להדיא גם בפרקי דר"א וגם בזוהר פרשת לך לך ענין הכסא משא"כ כאן לא הוזכר כלל, **ואדרבה נראה שאין ענין לכסא אלא לשולחן** וכנ"ל[א].

והרה"ג יהודה **ברכה כתב בזה"ל** [ותשובותי בהערות]: אולם הרי כתוב בזוה"ק לעיל מיניה ואמר רבי אבא כתיב בסכות תשבו שבעת ימים, ולבתר ישבו בסכות, בקדמיתא תשבו ולבתר ישבו, אלא קדמאה לאושפיזי, תניינא לבני עלמא, קדמא לאושפיזי, כי הא דרב המנונא סבא הוה עייל לסוכה, הוה חדי וקאים על פתחא דסוכה מלגאו ואמר נזמן לאושפיזין, מסדר פתורא וקאים על רגלוהי ומברך ואומר בסכות תשבו שבעת ימים, תיבו אושפיזין עלאין תיבו, תיבו אושפיזי מהימנותא תיבו. ע"כ. הרי ששפתי הזוה"ק ברור מיללו שבתחילה מזמינים את האושפזין לשבת עמנו, וזהו כוונת הכתוב בסכות תשבו שבעת ימים, והיינו דקאי על האושפיזין שישבו עמנו שבעת ימים, ולאחר מכן בעת שעורכים את השלחן שוב מזמינים את האושפיזין לשבת עמנו[ב], וברור הדבר שישבו על

א. הערת הרב ישראל אליהו: אולי כוונת הזוהר שיושבין על השלחן היינו על יד השלחן, סביב השלחן. ואה"נ שיושבין כפי דרך העולם על כסא סביב לשלחן. וא"כ יש ליתן את הכסא ע"י השלחן ע"כ.

ולפי דעתי לא נראה כן, דהא הזוהר לא הזכיר כלל כסא, והעיקר חסר מן הספר, וכפי שמתבאר גם ממפרשי הזוהר הקדמונים הנ"ל.

ב. בדברי הרמ"ז שציינתי מפורש לא כהבנת הרה"ג הנ"ל שהם ב' הזמנות, וז"ל קדמאה לאושפיזי וכו', זהו

גבי כסא או מטה ולא על גבי השלחן, ונראה הטעם לכך שעיקר הכנסת אורחים היא עבור שישבו לסעוד עמנו, ולפיכך חוזרים שוב להזמינם בעת שעורכים את השלחן. ובתר הכי כתוב בזוה״ק שאם שאם לא מביאים חלק לעניים, אז האושפיזין קמים והולכים להם. ומעתה כוונת האור החמה הנ״ל היא על ההזמנה השנית הנז׳ בזוה״ק, אך לעולם אף איהו מודה שקדמה לזה הזמנה ראשונה, של בסכות תשבו שבעת ימים, והיינו שמזמינים את האושפיזין לשבת עמנו על גבי כסא או מטה וכנ״ל.

וכל דברינו הנ״ל מבוארים היטב בדברי הרב חמדת ימים, כי הנה בחלק סוכה (פרק ג) כתב ואחרי אשר ידע כל אדם כי כל ז׳ הימים כשנכנס לישב בצל הסוכה הוא בודאי הגמור שנכנסים עמו ז׳ צדיקים שהם סוד הסוכה, כי על כן הורונו חכמי הזוהר לחלוק כבוד קודם ישיבתו ולומר ״תיבו״ אושפיזין עילאין וכו׳, כמו שנבאר לקמן, יהא זהיר וזריז מאד להכין מקום מושבם ממיטב מצעיו ומיטב כליו. ״ומה טוב ומה נעים להכין בתוך סוכתו כסא מיוחדת וכו׳ לכבוד כל צדיק כל איש יומו״. ע״כ. ומ״ש כמו שנבאר לקמן, כוונתו למ״ש בפרק ד, ושם הביא את כל דברי הזוה״ק הנ״ל בשלמותם, ואין צורך לכפול את הדברים.

ושוב הגיע לידי דברי הרמ״ז שציינתם, וראיתי שמבואר מיניה כמ״ש בס״ד, כי הנה ז״ל התם ואמר נזמן, היה עושה הזמנה בפה וכו׳, ״וגם הזמנה״ במעשה בסידור השולחן להזמנת האורחים וכו׳. הרי ששפתיו ברור מיללו שהיתה עוד הזמנה לאושפיזין בזמן סידור השלחן, מלבד ההזמנה שהיתה בעת כניסתו לסוכה[ג]. ואף שבאור החמה נראה יותר שהבין שזו הזמנה אחת עבור סידור השלחן, וכן מבואר יותר בפירוש מתוק מדבש, מ״מ ברור הדבר שהכוונה היא שישבו מסביב לשלחן, שהרי היה אומר ״תיבו אושפיזין עלאין תיבו״,

---

ענין אחר שלמדנו רב המנונא, שצריך לזמן את הצדיקים ההם, ולכן לא אמר שבו אלא תשבו, התוועדו לישב שם וכו׳. ואמר נזמן - היה עושה הזמנה בפה, כי כן צריך וכו׳. וגם הזמנה במעשה בסידור השולחן להזמנת האורחים עי״ש. הרי שרק מהמילים ׳קדמאה לאושפיזי׳ מתחיל ענין הזימון בפה, ויש רק זימון אחד והוא לשולחן, ואין ב׳ זימונים.

וגם לא שמענו ולא ראינו באף מקום שמזמנים את האושפיזין פעמיים אלא רק פעם אחת, ועל אותה פעם דיברו הרמ״ק והרמ״ז שמזמינים אותם להיות עמנו ׳בשולחן׳.

ועוד, אם עיקר ההזמנה כדי שישבו לסעוד עמנו בשולחן, אז צריך שהכסא יהיה סמוך לשולחן, וגם את זה לא שמענו ולא ראינו, אלא שמים כסא בצד הסוכה, ועוד ששמים עליו ספרים, וא״כ אין זה כפשוטו שהם יושבים לאכול אתנו על השולחן. ועוד שהעיקר חסר מן הספר, דבברית מילה הזוהר כתב להדיא להכין ׳כסא׳, וכאן טמן ברמז הרומז על הארש? וע״כ נראה עיקר כרמ״ק וכרמ״ז בדעת הזוהר שאין צורך ומקום לכסא לאושפיזין אלא נמצאים על השולחן.

ג. הרה״ג הנ״ל הבין שכונת הרמ״ז ׳וגם הזמנה׳ היינו עוד הזמנה ׳בפה׳ ׳בשעת׳ סידור השולחן. אולם המדקדק בדבריו יראה שאין זה כונתו כלל, אלא וגם הזמנה ׳במעשה׳, ואיזה מעשה? בסידור השולחן. וראיה לדבר שלא כתב וגם הזמנה במעשה ׳סידור׳ השולחן, אלא ׳בסידור׳, דהיינו שבא להסביר מהו המעשה שאליו כיון. אולם הזמנה ׳בפה׳ יש רק אחת. וזה מתאים למה שהבאתי לעיל מדבריו של הרמ״ז שמבואר שרק החלק האחרון של הזוהר מדבר על ההזמנה בפה, ורק אחת היא. וכבר הודה הרה״ג שכן מפורש בדברי הרמ״ק, וא״כ אין דברי הרה״ג הנ״ל נראים.

והיינו שישבו עמם, והדרך לישב ע״ג הכסא וכנ״ל. וכן מבואר ממ״ש בסוף דבריו (הרב אור החמה) וז״ל ״ואח״כ ויתיב שהם כבר באו וישבו״. הרי למפורש שהם יושבים עמנו[ד]. והשתא מאחר ואנו מזמינים אותם לישב ע״ג הכסא, שפיר קאמר החמדת ימים שיהא זהיר וזריז מאד להכין מקום מושבם ממיטב מצעיו ומיטב כליו. ומה טוב וכו׳.

ונראה ברור שמקור דברי מרן החיד״א הם מדברי ספר חמדת ימים הנ״ל, אלא דאיהו הוסיף מעין דוגמא לזה ממה שעושין ביום המילה כסא אליהו, וכמ״ש בזוה״ק [ח״א צג.] דאי לא מתקנין ליה כסא אליהו בזמן הברית, לא אתי.

ומה שהערתם שלא נזכר דבר זה בדברי רבינו האר״י, הנה נודע שבעל מחבר ספר חמדת ימים הוא מגורי האריז״ל, וללא ספק שקיבל זאת מרבותיו שכן דעת האר״י ז״ל (ועכ״פ רבנו האריז״ל לא מתנגד לזה)[ה]. ולפי האמור ניחא מ״ש מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל (ח״ב ס״ס י) כתב וז״ל ואני בעניי איני חש לסודות שלא גילה רבינו האר״י ז״ל עצמו, וגם כי הרמ״ז ז״ל גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מ״מ אני בער ולא אדע, כי מה שלא גילה האר״י רבינו הגדול ז״ל, אשר למד עם אליהו ז״ל, באלו אמרו שלא לסמוך, ושוא״ת עדיף וכו׳. עכ״ל. וע״ע בשיורי ברכה (חיו״ד סי׳ פט אות ו בא״ד ואני בעניי) שכתב וז״ל ולענין תיקונים וסודות, אנן יד בעניי לא צייתינן אלא אשר נמצא כתוב ממהרח״ו זצ״ל שקבל מרבינו האר״י ז״ל, ואפילו לתלמידי האר״י זצ״ל שזכו ולמדו מפיו פה קדוש, אזהרה שמענו ממהרח״ו זצ״ל שלא להשגיח בדבריהם, והחזיק בזה מאד הרמ״ז זלה״ה כידוע וכו׳. עכ״ל. והשתא מאחר וגילה לנו מרן החיד״א שאין לסמוך על דברים שלא גילה לנו האריז״ל, א״כ היאך הביא זאת בספרו, ועוד בלשון נחרצת ״ויצוה להביא כסא וכו׳ מעין דוגמא שעושין ביום המילה כסא אליהו, ואמרו בזוה״ק דאי לא מתקנין ליה כסא לא אתי, זאת היתה ״לחרדים״ לדבר ה׳ להזמין כסא לז׳ אושפיזין, אלא ע״כ למימר שהם מקובלים שכן הפשט בזוה״ק, ושכן הסכימו לזה רבנו האריז״ל וגוריו[ו].

והגרי״ח זצ״ל כתב בספר בניהו (ח״א עמוד קטו) שעל תיקוני הזוהר וז״ל, ולכן מנהגנו שנאמר (הנון בחולם) כל לילה בתחלת כניסתינו אחר אמירת עולו וכו׳, זה הכסא של שבעה אושפיזין עילאין קדישין. (הובא במחזורים ובספר אור שבעת הימים פרק ו בהערה 8). ונודע מ״ש בשו״ת מילי דעזרא (סי׳ י, די״ב ע״ד) שאין בדורנו בקי בקבלה ובדעת האר״י ז״ל כמוהו. ע״ש. הובא בספר חזון עובדיה על ההגדה (עמוד מו). ודו״ק.

ד. זה גופא מה שכתבתי שמדויק בדברי הרמ״ק והרמ״ז שהישיבה היא לא על ׳הכסא׳ אלא על ׳השולחן׳, ולכן הם לא הזכירו שצריך להכין כסא, דכל כי הא הו״ל לפרושי.

ה. רבינו האר״י לא חיוה דעתו כלל, ולא שייך ׳להתנגד׳, וגם אני לא אומר שיש ׳איסור׳ בזה, אלא שאין שום צורך ומעלה בזה, ובדברי רבינו האר״י לא שמענו מעלה חיובית בזה. והחמדת ימים מדנפשיה אמרה.

ו. הם מקובלים ׳מדברי החמדת ימים׳ בלבד שכך הפשט בזוהר, וראיה שהרמ״ז דקדים לחמדת ימים פירש להדיא לא כדברי החמדת ימים, וגם האר״י בודאי הגמור שלא היה עושה כסא לאושפיזין, דכל כי הא הו״ל לכתוב להדיא כן בשער הכונות.

וכדברי הגרי״ח כ״כ גם בספר כה״ח (שם). [ואף הגר״ח פלאג׳י זצ״ל הביא את דברי ספר מורה באצבע הנ״ל בספר מל״ח (סי׳ כ אות ט). ע״ש].

נמצא א״כ שהמנהג שנהגו עמ״י להכין כסא לאושפיזין, יסודתו בהררי קודש. ועל כגון דא (וכיו״ב) יש לציין את מ״ש בשו״ת הלכות קטנות (חלק א סי׳ ט) וז״ל, וזה כלל גדול שהיה מוסד בידינו, אם הלכה רופפת בידך, פוק חזי מאי עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה׳ את עמו ישראל, יסיר מכשול מדרכיהם, ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחויה[ז]. הובא בשו״ת ציץ אליעזר (חלק טו ר״ס כח).

שוב הראוני מ״ש בספר כתר שם טוב (ח״ז דף יג) שמיום שהתגלה ספר הזוה״ק, נתקבל מנהג זה להכין כסא לאושפיזין. ע״ש. הרי דפשיטא ליה שהמנהג של עמ״י לקוח מדברי הזוה״ק הנ״ל[ח]. ולית דין צריך בושש עכ״ד של הרה״ג יהודה ברכה.

ז. עיין מה שכתבתי בענין זה בהערות למכתב הברכה שכתב לי הרה״ג יצחק בן הרב אברהם יוסף שליט״א בראש הספר.

ח. מה דפשיטא ליה לכתר שם טוב ׳מסברא בעלמא׳ - פשיטא לן להיפך ׳בראיות ברורות׳. חדא, דלא נמצא מי שיכתוב שצריך ליחד כסא מזמן גילוי הזוהר עד זמנו של החמדת ימים, גם המקובלים שהזכירו את הזוהר הזה לענין עצם האושפיזין ואמירת תיבו אושפיזין וכו׳, לא הזכירו מענין הכסא. ועוד דחזינן שהאשכנזים גם בדורות האחרונים לא מיחדים כסא, הגם שהם כן הביאו בספריהם את ענין האושפיזין, כמו היסוד ושורש העבודה והמטה אפרים ועוד, וכפי שמפורש בספר ׳לוח ארץ ישראל׳ של לונץ משנת תרנ״ו ח״ב עמ׳ 42 בתארו את מנהגי א״י, וז״ל ׳והספרדים׳ נוהגים לתת בהסוכה כסא למושב בעד אחד משבעה האושפיזין ואותו יפרשו במצע יפה ועליו יניחו ספרים. ואם הסוכה קטנה יתלו את הכסא הזה על אחד מכותליה ע״כ. וכ״כ בפשיטות בקונטרס ׳קול מבשר׳ שנדפס בסוף ספר כפות תמרים מהדורה חדשה ירושלים תש״ס עמ׳ שכ״ו וז״ל וראה מנהג מענין שהביא החיד״א וכו׳ ותמהני שמעולם לא ראינו מי שנוהג כך, אף אלה שדבקו במנהגיו של החיד״א וכו׳ עי״ש. הרי שהאשכנזים לא נהגו כן. ואם היה זה הפירוש בזוהר ודאי שהיו נוהגים כן, שהרי הביאו את ענין האושפיזין וכנ״ל, אלא ע״כ שאין זה פירוש הזוהר אלא פירושו של החמדת ימים והחיד״א, ועליהם האשכנזים לא סומכים [והכתר שם טוב שם כתב שמנהג זה התפשט ׳בכל׳ ערי אשכנז ופולין עי״ש. ואין דבריו נכונים גם בזה].

קב. עשיית מצוה בחנם או בשכר

נדפס בירחון 'אור תורה' אב תש"פ.

האחרונים בכמה מקומות הביאו בשם הזוהר שאין לעשות מצוה בחנם אלא בשכר שלם - עי' בכה"ח בסי' תנ"ד אות ט"ל-מ' ובסי' תרמ"ט אות ד' ובמ"ב סי' תקפ"ד סוסק"ח. וע"ע בשו"ת חוות יאיר סוסי' רל"ב ובספרו מקור חיים בסי' רע"א.

והנה בספר הון עשיר על מסכת ערכין פ"ח מ"ז גבי אדם שהחרים את נדבתו שאומרים כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להעלותו עולה שאינו רשאי וכו', כתב וז"ל הא דלא קתני חייב - רמז רמז לנו שאין אדם רשאי לכתחלה לעשות כן לחפש אחר הזול להקריב דורון לקונו אלא מצוה שישלם עשיית המצוה באגר שלים כדאיתא בזוהר, וכ"כ בד"ה א' כ"א ויאמר דוד וכו' כי לא אשר לך לה' להעלות עולה חנם ע"כ. <u>והנה</u> מה שפירש במשנה - הראשונים לא פירשו כן, אלא 'שאינו חייב' קאמר, ואף הביאו מזה ראיה למקומות אחרים שאינו רשאי היינו אינו חייב, וא"כ אין אפילו רמז בדבר. ומה גם שגירסת הרמב"ם וכן הביאו ראשונים אחרים אינו 'חייב' וא"כ אין התחלת ראיה לגירסא זו. <u>ומה</u> שהביא מדברי הימים מדוד - הנה הרלב"ג בסוף שמואל בתועלת העשרים כתב וז"ל להודיע שאין ראוי להעלות לש"י עולות יתכן שיחשב בהם שיהיה בהם קצת אונס כמו הענין בזה שהיה נותן ארונה לדוד שהוא אפשר שלא היה נותן זה כי אם על צד היראה ממנו להיותו מלך ולזה רצה דוד על כל פנים לקנות אותם ולקנות הגרן שעשה בו המזבח לזאת הסבה בעינה שלא יעבד הש"י בדבר גזל ובמה שהוא לא לו ומפני זה הוצרך לקנות כל המקום ההוא אשר נבנה בית המקדש ע"כ, ומבואר מדבריו שאין זה מדין עשיית מצוה בחנם אלא מדין שלא יראה או יחשב כגזל, אבל בנותן מרצונו בלב שלם לית לן בה.

ובתנחומא אמור אות י"ט איתא ולקחתם לכם במקח ולא בגזל, במקח ולא בחינם, וכתב הגר"ח פלאגי בספרו זכירה לחיים וז"ל היינו להחמיר על הדבר כמ"ש המקובלים דיש קליפת חינם, ובדבר מצוה לא יקח המצוה בחינם כי אם בדמים, וכמ"ש גורי האר"י על רבינו האר"י דמה שהיו שואלין ממנו על ערך דבר מצוה היה נותן זיע"א ככתוב בארחות צדיקים ע"כ. <u>אולם</u> גירסא זו משובשת היא, ובשאר מקומות לא הובא דרשה זו 'במקח ולא בחנם' אלא רק במקח ולא בגזל - עי' בויק"ר ובירושלמי סוכה. <u>ועוד</u>, שגירסא זו תמוהה, דהא ודאי שגם לדעת הזוהר אין זה מעכב בעצם המצוה שלא יוצא יד"ח דומיא דגזל אלא שחיסר במעלת המצוה, אא"כ נסביר שבחנם היינו שאול ולא שניתן לו במתנה, ודוק.

ובעיקר הדין. הנה בגמ' סוכה מ"א ע"ב איתא שר"ג וראב"ע ור' יהושע ור' עקיבא ועוד היו באים בספינה ור"ג קנה אתרוג באלף זוז ונתנו במתנה לר' יהושע וראב"ע ור"ע עי"ש, הרי שלא קנו האתרוג מר"ג [בצורה המותרת ביו"ט כגון שיאמרו לו נבוא עמך לחשבון אחר החג וכדומה - עי' בסי' שכ"ג ס"ד] אלא קיבלו במתנה, ומבואר

דשפיר דמי ואין בזה כל חשש. וכן בספר מתא דירושלים פ״ג דסוכה סוף ה״י הביא דברי החות יאיר הנ״ל וכתב וז״ל ולפענ״ד נראה דאע״ג דהוי בחנם אין ליקח יין משלו [בעובדא דחוות יאיר שנתנו לו יין לקידוש בחנם] וראיה ממתניתין דקתני [הלוקח לולב מחברו בשביעית] נותן לו אתרוג במתנה אע״ג דיכול להבליע לו דמי אתרוג בלולב [כמבואר בגמ׳ שם] וא״כ לא יהיה המצוה בחנם אפ״ה קתני דלכתחלה נותן לו במתנה ע״כ, ודבריו ברורים.

סיכום

התנאים חכמי המשנה לא הקפידו על עשיית מצוה בשכר דוקא אלא נטלו ארבעת המינים במתנה, וכן עיקר.

והרה״ג יהודה ברכה כתב לי על הראיה מר״ג בזה״ל: נראה דשאני המעשה של ר״ג עם חביריו, שר״ג סבר שכשם שאין לעשות מצוה בחנם, כך אין למכור את המצוה שזכה בו האדם, ולפיכך נתן את האתרוג לחבריו בתורת מנתה על מנת להחזיר, שבכה״ג אינו מפקיע את המצוה ממנו, משא״כ אם ימכור את ארבעת המינים, אע״פ שאח״כ יחזור ויקנה מהם, מ״מ באותו זמן שמכר להם הפקיע את המצוה ממנו, ולחביריו לא היה חסרון בקיום המצוה, משום דמסתברא שלא דיבר הזוה״ק רק היכא שיש בידו לקיים את המצוה בשכר, והא לאו הכי לית לן בה, ולפי האמור מ״ש בספר כה״ח (סי׳ תרמ״ט סק״ד) בשם הגר״ח פלאג׳י זצ״ל בספר מועד לכל חי (סי׳ כ״ג אות מ״ג) דלפי דעת הזוה״ק בפרשת תרומה אין לברך על אתרוג שלוקחו בחינם, דהקליפות יונקים מאותן מצות הבאות בחינם. ע״כ. אולם היכא שאין אפשרות בידו לקיים את המצוה בשכר וכנדון ר״ע וחביריו הנ״ל, שפיר יש לברך על המצוה עכ״ד.

אולם לא ידעתי היכן המקור שאין למכור מצוה שזה בה האדם. ובדאי שאם היה ענין גדול שהם יקיימו את המצוה בשכר - עדיף היה לדאוג להם לעשות כן מאשר לדאוג שהוא לא ימכור את המצוה שלו, שאין לזה מקור.

קג. פרטי דינים בכשרות והידור באתרוג

פורסם בירחון 'האוצר' תשרי תשפ"א[א].

מהו 'חוטמו' של האתרוג

במשנה במסכת סוכה דף ל"ד ע"ב איתא: "עלתה חזזית על רובו פסול על מיעוטו כשר". ובדף ל"ה ע"ב: "אמר רבא ועל חוטמו אפילו במשהו נמי פסול". ונחלקו הראשונים מהו 'חוטמו' של האתרוג.

דעת רש"י והרא"ש וסיעתם

רש"י שם פירש וז"ל: "ובחוטמו - **בעובי** גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו. אפילו כל שהוא פסול - שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עיניו" ע"כ. וכן העתיקו תלמיד הרמב"ן (שם) ושה"ל (סי' ש"ס), את פירוש רש"י.

ראבי"ה בסי' תרע"ד כתב: "חוטמו הוא **מעובי** גבהו שמשפע משם ויורד לצד ראשו, ושם נראה לעינים יותר" ע"כ. וכ"כ הרקח בסי' ר"כ "מקום שיפוער" עי"ש. וכ"כ תוס' ר"פ (שם), וז"ל: "ופי' כאן חוטמו - מקום שמשפע ויורד לצד ראשו" ע"כ. וכ"כ האהל מועד (שער סוכה ולולב דרך ה נתיב ו), וז"ל: "וחוטמו נקרא מעובי גובהו שמשפיע משם ויורד לצד ראשו משום שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות ששם אדם נותן עיניו" ע"כ. וכ"ד המאירי בספרו מגן אבות (ענין כ"א), לאחר שהביא את דברי הרי"ף והקשה עליו, כתב: "ופטמתו וחוטמו אינו דבר אחד [כדכתב הרי"ף], אלא שהפטמת בכלל החוטם, והחוטם אינו בכלל הפיטמה, שהחוטם הוא מן המקום שמשם מתחיל להשתפע ולהתאלכסן לצד הראש עד נקודת החדוד, ופטמתו הוא נקודת החדוד עם מה שסביבותיו מעט לבד כעין שפוי כובע לצד המקום הגבוה שבו" ע"כ[ב].

וכ"ד הרא"ש בפ"ג מסוכה ס"כ, שהביא את פירוש רש"י הנ"ל, וכתב: "משמע מתוך פרש"י שאין כל השיפוע עד הפיטמא נקרא חוטם אלא עובי גובהו שממנו משפע

א. ובאותו גליון כתב גם הרב יוסף יונה בענין אתרוג הירוק ובהרבה דברים כיוונו לדעה אחת, ומסקנתו זהה למסקנתי עי"ש. וכן העלה הרב איתן וקסלר בירחון 'האוצר' תשרי תשפ"ג עי"ש. וע"ע במאמרו של הרב עידוא אלבה בירחון 'האוצר' מרחשון תשפ"ג שכתב להכשיר ירוק ככרתי שעתיד להצהיב. ועי' בהערות מה שכתבתי להשיב על דבריו בקצרה.

ב. ובספרו בית הבחירה לדף ל"ד כתב המאירי שיש ג' סוגי אתרוגים וכו'. והשני שאין שם 'חוטם' יוצא מנקודת חידודו אלא שיש פרח עשוי כמין שושן על נקודת חידודו וכו'. והשלישי ש'חוטם' יוצא מנקודת חידודו והשושן עומד על ראש החוטם וכו' עי"ש. ולכאורה נראה מדבריו שהחוטם הוא הפטמה, דהא כתב שהחוטם יוצא מנקודת חדודו, אולם לפי מה שביאר בספרו מגן אבות הנ"ל שהפטמה בכלל החוטם - אתי שפיר, שגם לפיטמא קוראים חוטם, אולם אין הוא רק במקום הפיטמא, אלא כבר ממקום השיפוע קרוי חוטם.

ויורד. אבל מדהזכיר הרב אלפסי ז״ל ור״ח ז״ל החוטם אצל הפיטמא משמע שהשיפוע קרוי חוטם, וכן עמא דבר שמעובי גובהו עד הפיטמא פוסלין חזזית כל דהו וה״ה יבשות וכל הפסולים משום הדר״ ע״כ.

בדעת רבינו חננאל

ומה שהזכיר הרא״ש את דעת ר״ח, הנה בדף ל״ה ע״ב כתב ר״ח: ״ניטלה **פיטמתו - חוטמו של אתרוג ושושנתו** דגרסינן בירושלמי פיקא״ ע״כ. וזה כדעת רב נטרונאי והראשונים שנביא לקמן שהפיטמא היא החוטם. אולם בדף ל״ו ע״א כתב ר״ח: ״ניטלה **פיטמתה - נראין הדברים שהוא דד של חוטם**. כפיטמא של דד כדתניא פיטמא של רמון״ ע״כ [והובא בערוך ערך פטם ובעוד ראשונים], ומדכתב שהפיטמא היא ׳דד של חוטם׳ נראה שהחוטם הוא מתחת לפיטמא, ונראה שזה המקור לדברי הרא״ש הנ״ל בדעת ר״ח שהחוטם הוא השיפוע.

אולם, בספר יחוסי תנאים ואמוראים לרבו של הרקח (ערך רב יהודה בר שמואל), כתב בזה״ל: ״נטלה פטמתו פר״ח נראין הדברים שהוא החוטם כפיטמא של דד״ וכו׳ עי״ש, הרי שכתב וגרס בר״ח בדף ל״ו הנ״ל שהפיטמא היא החוטם ממש וכדבריו בדף ל״ה ע״ב הנ״ל [אולם אפשר שחסר מלת ׳דד׳ ביחוסי תנו״א וצ״ל שהוא [דד] החוטם]. ובאמת שהמילים דד של ׳חוטם׳ אינם מובנים כ״כ, דהו״ל למימר דד של ׳אתרוג׳, דהא הדד אינו מתייחס רק לשיפוע אלא לכל האתרוג.

וע״ע במאמרו של הרב אליהו סולובייציק ב׳מוריה׳ טבת תשנ״ז (רמ״ג-רמ״ד), שעמד על כך שבפירוש ר״ח לסוכה יש קטעים חיצוניים שהשתלבו בגוף הפירוש, ומנה את הפירוש של הפיטמא הנ״ל בתור אחד מהם, והפירוש הראשון לדף ל״ה ע״ב נכתב במקומו ונראה שהוא הפירוש העיקרי, והפירוש השני נכתב שלא במקומו בתוספת ׳נראין הדברים׳ עי״ש.

ועכ״פ, מאחר ובדף ל״ה ע״ב פירש ר״ח כפירוש הגאונים [והרי״ף דלקמן], ובדף ל״ו יש גירסא ופירוש כזה [של רבו של הרקח] שמתאימה לדבריו בדף ל״ה, ואם לא נגרוס כן תהיה כעין סתירה בין הפירושים הנ״ל, ועוד שלא מצאנו לקדמונים, כהריצ״ג והמנהיג והרמב״ן ועוד, שכתבו שיש מחלוקת בין ר״ח לגאונים והרי״ף מהו החוטם, ונראה מדבריהם שפשוט להם שהוא הדד, אף שהיה להם את פירוש ר״ח. ולכן נראה שיש עדיפות לנקוט שדעת ר״ח היא שהחוטם הוא הדד והפיטמא, ועכ״פ אין לומר שדעת ר״ח שהחוטם הוא מהמקום שמתחיל להשתפע.

דעת הגאונים ורוב הראשונים

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים, ומכללם הרי״ף והרמב״ם, שהחוטם הוא הפיטמא המוזכרת במשנה, אבל האתרוג כולו - בין עובי גבהו ובין מקום שיפועו - דין אחד לו, והוא בכלל על מיעוטו כשר וכפי שנבאר.

ז"ל רב נטרונאי גאון המובא באוה"ג עמ' 47: "וששאלתם חוטם של אתרוג באיזה מקום הוא. **חוטמו זהו חודו שהוא ראשו של אתרוג**[ג] היכא דעלתה בו חזזית ואפילו כל שהוא הוה ליה כמנומר ופסול" ע"כ. וז"ל ריצ"ג (עמ' ק"ה): "ואמר רב האי פטמה של אתרוג עם החוטם היא וכלפי לוקט וכפטמא של דד" ע"כ. ונראה שכך היא כונתו, וכפי שמתבאר מדברי הריצ"ג והמנהיג דלהלן שהביאו גם רה"ג הנ"ל, וגם הם ס"ל שהחוטם הוא הפיטמא. וז"ל **הרי"ף**: "פירוש **פטמתו - דד של אתרוג והוא חוטמו** כדתנן פיטמה של רימון והיא שושנתו" וכו' עי"ש. וכ"כ **ההשלמה** וז"ל: "הא דתנן ניטלה פיטמתו כשר פירש הרי"ף הוא דד של אתרוג והוא חוטמו" וכו'. והעתיקוהו **המאורות והמכתם**. וכ"כ **הסמ"ג** (מצוה מ"ד): "פירש רב אלפס וכן ר' משה ור"י ב"ר יקר פטמא דד של אתרוג והוא חוטמו" וכו' עי"ש. וכ"כ **הסמ"ק** (מצוה קצ"ג) עי"ש [ובהמשך הביאו את הדעה שפטמא הוא העוקץ, אולם עכ"פ חזינן מיניה שהחוטם הוא דד האתרוג, וע"ז לא נחלקו]. וכ"ד **הריצ"ג** בעמ' ק"ה וז"ל: "**בחוטמו שהוא חודו וראשו של אתרוג** אפילו עלתה בו חזזית כל שהוא פסול" ע"כ. וכ"כ **המנהיג** (ריש הלכות אתרוג עמ' שפ"ח): "**וחוטמו שהוא חודו של אתרוג** אף בכל שהוא פסול דאין זה הדר" ע"כ. ולהלן בעמ' שצ"א כתב ש'חוטמו' של האתרוג למעלה ו'עוקצו' למטה עי"ש, ומבואר שהחוטם הוא הפיטמא והוא כנגד העוקץ. וכ"ד **הרמב"ם** בפ"ח ה"ז, וז"ל: "ניטל דדו והוא הראש הקטן ששושנתו בו פסול וכו'. ואם עלתה חזזית על 'דדו' אפילו כל שהוא פסול" ע"כ. וכ"כ בפה"מ: "פטמתו הוא הדד היוצא בשיפולי האתרוג וכו'. והתנאי השני שלא תהיה החזזית ב'פטמתו' [כ"ה גם במקור הערבי - בלשון הקודש] כי כשיהיה שינוי ב'פטמתו' ה"ז פסול" ע"כ. ומבואר שחוטמו היינו דדו והוא פטמתו[ד].

וכ"ד הראב"ן וז"ל: "ועל **חוטמו הוא חודו שבראשו** אפילו כל שהוא פסול" עי"ש. וכ"ד **הריב"ן** המובא באו"ז סי' ש"ט, וז"ל: "בחוטמו בעובי גבהו וכו' [כרש"י]. ל"א פירש ריב"ן **חוטמו ראש האתרוג** אפילו משהו פסול דנראה כנגד העין" ע"כ. וכ"ד **העיטור** שכתבשניטלה פיטמתו דפסול "היינו שניטל עוקצו עם בוכנו וכו', וניטלה פיטמתו דכשר היינו שושנתא העומד למעלה 'מחוטמו'. ואיכא למימר דר' יצחק ניטל פיטמתו היינו השושנתא פסול ונמצא בקצת אתרוגים וכו'. ואית דמפרשי פיטמתו 'חוטמו' של אתרוג ואע"פ שבשאר האתרוג כשר עד כאיסר בחוטמו חסר כל שהוא פסול" ע"כ. וכ"ד **הריטב"א** [והוא ה'אחרים' שהביא הר"ן] וז"ל: "חוטמו הוא אותו מקום גבוה שתחת הנץ כעין נזר" ע"כ. וכ"ד **הריבב"ן** וז"ל: "ועיקר ההידור **בפיטמתו שהוא חוטמו**" עי"ש. וכ"ה **בצרור החיים** (דרך ו' סי' ה') כלשון הרי"ף: "אתרוג שניטל הפיטמא והוא הדד הקטן ונקרא חוטמו

ג. וחודו של אתרוג היינו פטמתו, וכפי שמפורש בשה"ל בסי' ש"ס, שכתב בזה"ל: "הלכך הנכון בעיני כדברי המפרשים פיטמתו ובוכנתו אחד, ואם ניטלה פיטמתו דהיינו בוכנתו - חודו של אתרוג - פסול" עי"ש, הרי שחודו של האתרוג היינו הפיטמה.

ד. והמגיד משנה כתב ש'קרובים' דברי הריצ"ג לדברי הרמב"ם. ולכאורה הם ממש אותו הדבר ולא רק 'קרובים'. ואפשר שכונתו לומר שלדעת הריצ"ג כל הראש, כולל השושנה, הוי בכלל חוטמו, ולפי הרמב"ם רק הדד שבו נתון השושנה, וכמ"ש הכפות תמרים בדף ל"ה ע"ב בדעת הרמב"ם עי"ש.

ונקרא שושנתא" וכו' עי"ש. וכ"כ **בספר מצוות זמניות** (שער ה'), וז"ל: "והתנאי השני שלא תהא החזזית בפטמתו והוא הצד הבולט בתחתית האתרוג וכו' וכמו כן שום דבר מן השנוי בפטמתו פסול וזהו ששנינו וכו' ובחוטמתו אפילו במשהו פסול" עי"ש.

תמיהת האחרונים בדברי הרא"ש

והנה, הרא"ש הנ"ל כתב דמדהזכיר הרב אלפסי ז"ל ור"ח ז"ל החוטם אצל הפיטמא משמע שהשיפוע קרוי חוטם. והביאו הב"י בסי' תרמ"ח סי"ב עי"ש. ובדעת הר"ח כבר כתבנו לעיל. והאחרונים לא ראו את דברי הר"ח, אולם תמהו על הרא"ש שמדברי הרי"ף לא נראה כדבריו.

הכפות <u>תמרים</u> בסוכה ל"ה ע"ב כתב: "ודברי הרא"ש ומרן הב"י הללו תמוהים הרבה בעיני דהא הרי"ף קרא לחוטם דד ושושנה וכו', וא"כ אין ללמוד מדברי הרי"ף דמיקרי חוטמו אלא הדד שהוא העץ שמונחת בו השושנה לא השיפוע של אתרוג, וא"כ מנ"ל לומר דשיפוע של אתרוג יקרא חוטמו לפסול בו חזזית כל שהוא לדעת הרי"ף וצ"ע. ושמא יש לומר דס"ל להרא"ש דכשם שהדד של אתרוג נקרא חוטם בשביל שהוא מחודד כמו כן השיפוע של אתרוג שהוא מחודד נקרא חוטם ולגבי ניטל הפיטמא כשניטל הדד שהוא העץ שהשושנה בו פסול אף על גב דלא ניטל שיפועו של אתרוג דאילו ניטל גם שיפועו הוי ליה חסר וזה הוא פיסול אחר אבל לענין חזזית אם עלתה חזזית בשיפועו פסול דהשיפוע גם כן נקרא חוטם מפני שהוא מחודד כדד של אתרוג ודוק" ע"כ. אולם יישובו הנ"ל אינו נראה, דהא אין שום הכרח וסיבה לומר כן, דהא הפיטמא הוא הדד הוא החוטם, ומנ"ל להמציא שגם השיפוע בכלל.

וכ"כ <u>ר' עזרא מלכי</u> [גיסו של הפרי חדש] בספרו מלכי בקדש (על הרמב"ם פ"ח ה"ז) על דברי הרא"ש הנ"ל, וז"ל: וסוף דבריו אלו מגומגמים בעיני דדלמא סבר הרי"ף כהר"ם במז"ל דחוטם אינו קרוי אלא דד. ואם לא היה דברי הרמב"ם היינו יכולים לומר דהבין הרא"ש בדברי הרי"ף וכו' [והאריך בזה, וסיים] אבל כיון דחזינא לרבינו דקרי לדד דוקא חוטם וכן ס"ל להרי"ץ בן גיאת - מנ"ל דס"ל להרי"ף דכל מקום המשופע קרוי חוטם, דלמא הדברים כפשטן הכא דאין קרוי חוטם אלא הדד וכדברי רבינו והרי"ץ בן גיאת מייתי ליה הרב המגיד עכ"ד.

וכן מתבאר מדברי <u>המאירי</u> במגן אבות הנ"ל שבתחלה הביא את דברי הרי"ף שכתב שפטמתו היינו הדד של אתרוג והוא חוטמו, והאריך בזה הרבה ובסוף סיים 'ופטמתו וחוטמו אינו דבר אחד' וכו' [כפי שהעתקנו לעיל] עי"ש, הרי שמבין להדיא בדעת הרי"ף שהוא דבר אחד, אלא שהוא חולק ע"ז וס"ל כדעת ראבי"ה והרא"ש וסיעתו, אבל הרי"ף לא ס"ל כן וכפי שכתבו האחרונים הנ"ל.

פסק השו"ע

והב"י הביא את המחלוקת הנ"ל בין הריצ"ג והרמב"ם לבין הרא"ש והר"ח והרי"ף [כפי

שכתב הרא״ש], ופסק בשו״ע כדעת הרא״ש שממקום השיפוע נקרא חוטם האתרוג ופוסל במשהו. ובאמת, לפי מה שכתב הרא״ש שהר״ח והרי״ף סוברים כמותו - שפיר פסק כן הב״י כשיטתו לפסוק כשני עמודי ההוראה, הרי״ף והרא״ש, כנגד הרמב״ם. אולם להאמור - דעת ר״ח אינה ברורה, ודעת הרי״ף היא כדעת הגאונים והרמב״ם וכרוב הראשונים, שהחוטם הוא הפיטמא והדד ולא גוף האתרוג, וא״כ אדרבה העיקר הוא כדעת הגאונים, הרי״ף הרמב״ם ורוב הראשונים, שהאתרוג כולו דין אחד לו, ופוסל רק בשנים ושלשה מקומות ולא במשהו, ורק בפיטם פוסל במשהו.

ומה שכתב הרא״ש ׳וכן עמא דבר׳ שממקום השיפוע פוסלים במשהו - כנראה שזהו באשכנז בעקבות דברי הראבי״ה והרקח שנקטו כן [וגם שם אינו מנהג קדום, דהא הראב״ן - סבו של ראבי״ה - ס״ל כדעת הרי״ף וסיעתו וכנ״ל], אבל בשאר הארצות לא שמענו מנהג כזה, ואדרבה מדברי הראשונים נראה שפשוט להם לא כך, אלא שרק הדד שהוא הפיטם נקרא החוטם וכנ״ל.

הנראה לדינא

וע״כ נראה שאע״פ שודאי יש להדר שהאתרוג יהיה ללא פסול במקום השיפוע לחוש לדעת ראבי״ה וסיעתו - מ״מ מעיקר הדין אפשר לסמוך על דעת הגאונים ורוב הראשונים הנ״ל, ואתרוג שיש בו פסול ממקום שיפועו ואילך - דינו כשאר האתרוג, ויוצאים בו יד״ח, ואפשר גם לברך עליו, דהא ראבי״ה וסיעתו לא הביאו את דברי הגאונים והרי״ף והרמב״ם, ואפשר שלא היו חולקים עליהם[ה].

ויש להוסיף שלפי האמור לעיל נחלקו רש״י וסיעתו עם הרא״ש וסיעתו האם החוטם הוא ׳בעובי׳ גבהו או ׳מעובי׳ גבהו. והבה״ל בסי׳ תרמ״ח ס״ט ד״ה ממקום העלה שדעת השו״ע היא שלא כדעת רש״י, אלא הוא פוסל רק ׳מעובי׳ גבהו ולא ׳בעובי׳ גבהו עי״ש. כמו כן, לדעת רש״י וסיעתו אין פסול במקום השיפוע אלא רק בעובי הגובה, וכפי שכתב הרא״ש הנ״ל. וא״כ כשהפסול הוא במקום השיפוע - מלבד הגאונים והרי״ף והרמב״ם שמכשירים - ניתן לצרף גם את רש״י ותלמיד הרמב״ן ושה״ל שמכשירים [ואפשר לקרוא לזה גם ספק ספיקא], וכשהפסול הוא בעובי הגובה - ניתן לצרף לדעת הגאונים וסיעתם את ראבי״ה וסיעתו שמכשירים, ולכן בכל גוני שאין הפסול בפיטמא - דעת רוב המוחלט של הגאונים והראשונים להכשיר. ובצירוף הטעמים הנ״ל, נראה שבמקום הצורך ניתן לברך על אתרוג זה, ובפרט מיום שני והלאה, שבלא״ה דעת רוב הראשונים והשו״ע בסי׳ תרמ״ט שגם פסולי הדר כשרים מיום שני והלאה, שבודאי ניתן לברך על אתרוג כזה.

ה. ידועים דברי מהרי״ק בשורש צ״ד שכתב: וז״ל ״מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד [במקרה דנן רב נטרונאי גאון] ולא עלה זכרונו על ספר ידוע - אפילו אם ימצא פוסק אחרון [במקרה דנן ראבי״ה ורוקח ורא״ש] שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו - איכא למימר ׳דילמא׳ [אף בספק ולא בודאי] לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון ואי שמע הוה הדר ביה״ ע״כ. וכ״ש כאן שמלבד הגאון הנ״ל כך דעת הרי״ף והרמב״ם ורוב הראשונים.

ירוק ככרתי שעתיד להצהיב האם כשר גם כשהוא עדיין ירוק

במשנה בסוכה בדף ל״ד ע״ב איתא: ״אתרוג הירוק ככרתי ר׳ מאיר מכשיר ור׳ יהודה פוסל״. ופסקו הפוסקים הלכה כר׳ יהודה. והגמ׳ בדף ל״א ע״ב סברה בתחלה שטעמו של ר׳ יהודה שפוסל הוא משום שירוק ככרתי אינו הדר, ודחתה הגמ׳ שר׳ יהודה לא מצריך הדר, והטעם לפסול הוא משום שלא נגמר הפרי עי״ש. וכ״כ ר״ח שם: ״ואסיקנא האי דפסיל ר׳ יהודה אתרוג הירוק ככרתי והקטן שהוא כאגוז לאו משום דבעי הדר אלא משום דלא גמר פירא״ ע״כ.

וכתבו התוס׳ בדף ל״א ע״ב (סוף ד״ה הירוק) וז״ל: ״ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר׳ יהודה **כשחוזרים למראה שאר אתרוגים** אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה דודאי גמר פריים״ ע״כ. וכעי״ז הוא ברא״ש בסי׳ כ״א ובטור בסי׳ תרמ״ח סכ״א. ודנו האחרונים האם כוונתם להכשיר גם לפני שהם חוזרים למראה שאר אתרוגים, משום שעתידים לחזור למראה כשר, או שרק אם חזרו למראה כשר כשרים, והחידוש הוא שאפילו שחזרו בתלוש ולא במחובר מהני, עי׳ בט״ז ובבית מאיר ועוד אחרונים שם.

אולם בפסקי תוס׳ (שם אות ע״ח) איתא בזה״ל: ״אתרוגין הנראין ודומין כעשב כשרין כי יחזרו **למראיהן**״ ע״כ, ומבואר שגם כשהם ירוקים הם כשרים משום שעתידים לחזור למראיהן[1]. וכן נראה שהבין מהרי״ל בדעת התוס׳, דאיתא במנהגי מהרי״ל בהלכות אתרוג (סי׳ ט״ז) בזה״ל: ״מהר״י סג״ל היה פוסל לקנות האתרוגים הירוקים כלם ככרתי, דשמא ישאר באותה צבע ואתרוג הירוק ככרתי פסול. רק אם במקצת התחיל להיות מוריקא ככרכום התירה״ ע״כ, הרי דס״ל שאם היתה ודאות שיחזור למראה אתרוג - היה כשר כבר עכשיו, ורק מחמת ספק פסלו, ואם התחיל להצהיב מעט - זה כבר סימן שיחזור כולו, ולכן כשר כבר עכשיו. וכ״ה פשט לשון השו״ע, וכפי שביארו רוב האחרונים וכפי שפסקו המ״ב והכה״ח שם.

אולם הב״ח שם פסק למעשה שאין האתרוג כשר עד שיחזור כולו למראה כשר מתרי טעמי, וז״ל: ״ונראה דדוקא כשחזר כולו למראה אתרוג אבל אם לא חזר כולו דינו כחזזית ליפסל ברובו במקום אחד וכו׳ והרבה טועים בזה שמברכין על אתרוג ירוק כשנשתנה מקצתו למראה אתרוג וטעמם דהא חזינן שנגמר פריו. ולי נראה דירוק פסול גם כן מפני שאינו הדר כדקס״ד בגמרא מעיקרא דירוק אינו הדר אלא משום דרבי יהודה לא בעי הדר מהדרינן אטעמא אחרינא משום דלא גמר פריו אבל למאי דקיימא לן דבעינן הדר ירוק פסול משום דאינו הדר אפילו גמר פריו והילכך דינו כחזזית ושינוי מראות ויבש דפסול משום דבעינן הדר״ ע״כ. ומבואר שבתחלה פירש בדעת התוס׳ שגמר פריו היינו

---

1. והרב יוסף יונה שליט״א במאמרו שם הוסיף להביא שכן מפורש בספר ׳הנחמני׳ לר׳ נחמן בנו של ר׳ חיים כהן תלמיד ר״ת, שנדפס בספר הזכרון להגרי״ב ז׳ולטי עמ׳ רמ״ו עי״ש.

כשחזר כולו למראה אתרוג, וזה כפירוש הבית מאיר הנ״ל בדעת התוס׳. ולאחר מכן כתב עוד סברא, שפסול מטעם הדר, ולא כהתוס׳.

ובאמת נראה שב׳ הטעמים האלו יש בהם ממש, ויש לחוש למעשה לדעת הב״ח וסיעתו.

הטעם הראשון שכל עוד לא חזר כולו למראה אתרוג לא חשיב נגמר פריו - אם כי הוכחנו לעיל מדברי פסקי התוס׳ ומהרי״ל שאין זו כונת התוס׳ - מ״מ **מסתימת שא״ר** שכתבו הירוק ככרתי פסול ולא חילקו - נראה דס״ל שכל עוד הוא ירוק ככרתי - חשיב לא נגמר פריו אע״פ שעתיד לחזור למראה אתרוג. וכן מתבאר מדברי **הרי״ד** בפסקיו לדף ל״ה, שכתב שירוק ככרתי הוא אתרוג הבוסר שנחלקו בו ר״ע וחכמים, וז״ל: ״הירוק ככרתן אע״פ שגדל ונתעבה כל צרכו - **<u>עדיין לא נתמתק</u>** והוא בוסר ועתיד לעמוד באילן כדי שיגמר הפרי ויתמתק. ואתרוג קטן נתמתק כבר אלא שעדיין עתיד לעמוד באילן כדי שיגדל ויתעבה יותר והיינו דלא גמר פירא שלא נגמר בישולו״ עי״ש. הרי שגמר הפרי הוא כשמתמתק, וזהו כשנהיה צהוב ככל הפירות שכשהם ירוקים אם עפוצים וכשהגיעו לצבעם הראוי להם אז הם מתוקים, ולפ״ז פשוט שגם כשאנו יודעים שהוא יצהיב - כעת לא נגמר פריו דהא אינו מתוק ופסול. ואע״פ דאנן לא קי״ל כרי״ד הנ״ל שמשוה בוסר לירוק - מ״מ חזינן מיניה שההגדרה של נגמר פריו תלוי במיתוק הפרי, וכ״נ דעת שא״ר שסתמו בזה, וכנ״ל.

והטעם השני של הדר - מצאנוהו גם בראשונים. בספר **צרור החיים** (דרך ו׳ סימן ה׳) כתב: ״ירוק ככרתי פסול דאין לו הדר״ עי״ש. **והמאירי** כתב ר׳ יהודה פוסל והלכה כדבריו ״שאין זה הדר״ עי״ש, ומקורו **מהר״י מלוניל** שכתב: ״פליגי אי הוי הדר או לא וכו׳ וי״א בגמ׳ דפליגי בירוק דכיון דלא גמר פירי אי הוי כשר או לא״ עי״ש, הרי שכתב בתחלה בסתמא שחולקים בדין הדר. וכ״כ **בקרית ספר** להמבי״ט (פ״ח מלולב), וז״ל: ״אתרוג שהוא תפוח סרוח כבוש שלוק שחור לבן מנומר ירוק ככרתי שהוא כעשב פסול וכל הני נראה דמיפסלי משום דאינם הדר״ ע״כ. והרבה אחרונים, ומהם הבית מאיר בסי׳ תרמ״ח, המשכנות יעקב בסי׳ קנ״ה, בספר חיים וברכה אות כ׳ ובספר עץ השדה [לר׳ אליהו פוסק] אות י״ט, הוכיחו כן גם מדברי **הריטב״א** בדף ל״ה ע״ב **והר״ן** שם גבי פסול של מנומר, שכתבו[1] שדדוקא שהם גונים הפוסלים באתרוג כגון לבן וכושי ״וירוק ככרתי״ אבל מנומר מגונים שכולו מאותו גוון כשר השתא נמי כשר עי״ש. ומבואר מזה שירוק ככרתי פסול מטעם הדר ושוה הוא ללבן וכושי, דאם היה הפסול שלו מטעם שאינו נגמר פריו - אין זה פסול בעצם, והרי האתרוג ברובו צהוב אלא שמנומר בגונים ירוקים ככרתי, ולדעת התוס׳ וסיעתם הנ״ל כשהתחיל להצהיב זה אומר שנגמר פריו וכ״ש כשרובו צהוב ורק מעט ממנו ירוק, אע״כ שלדעתם הפסול של ירוק ככרתי הוא משום שאינו הדר ולכן פסול בעצם [והחזו״א בסוסי׳ קמ״ח נדחק בזה לדחות את הראיה עי״ש]. וגם אם

---

1. בשם הראב״ד, ולפנינו בהלכות לולב לראב״ד ליתא למילים ״ירוק ככרתי״, אולם בודאי שאינו ט״ס, דהא כתבו כן גם הריטב״א וגם הר״ן, וכנראה הם הוסיפו כן מעצמם כיון דס״ל דהיינו הך.

נאמר שלדעת הריטב״א והר״ן אין הפסול מטעם הדר אלא מטעם שאינו נגמר פריו - ג״כ מוכח מדבריהם שהוא פסול בעצם אף שאנו יודעים שעתיד להצהיב דהא רובו צהוב, וכפי שהגדיר זאת הרי״ד הנ״ל שכל עוד הוא לא התמתק - לא נגמר פריו ולכן הוי גוון פסול בעצם.

וע״כ נראה שיש ענין גדול להחמיר לקחת אתרוג שאינו ירוק ככרתי ולא לסמוך על מה שעתיד להצהיב[ח].

ונראה שמי שיש לו ב׳ אתרוגים; האחד ירוק ככרתי ונקי לגמרי, והשני ירוק שאינו ככרתי או צהוב ויש בו חזזית או שינוי מראה במקום השיפוע - עדיף לקחת אתרוג זה, שהוא כשר לדעת הגאונים ורוב הראשונים, משא״כ ירוק ככרתי - לדעת רבים מהראשונים, וזו פשטות הסוגיא, פסול או מטעם שלא נגמר פריו או מטעם הדר.

סיכום

חוטם האתרוג לדעת הגאונים ורוב הראשונים הוא הדד שהוא הפיטמא. וכל פסול מתחת לזה דינו כפסול בגוף האתרוג ולא בחוטם האתרוג. ובמקום הצורך אפשר לסמוך על זה גם לענין ברכה.

אתרוג ירוק ככרתי אף שעתיד להצהיב - פסול לדעת כמה מרבותינו הראשונים ויש להמנע מלקחתו.

עדיף לקחת אתרוג עם פסול מראה אחד במקום שמשתפע האתרוג מאשר לקחת אתרוג נקי שהוא ירוק ככרתי.

ח. **הערת הרב בנימין לוי**: וכן נראה לענ״ד. אלא שלפ״ז יהיה קשה היאך פסקינן שהבוסר כשר והלא הבוסר הוא ירוק? וכשדיברתי בזה עם הרב המחבר אמר לי די״ל דבוסר הוא מצב ביניים, דהיינו שהתחיל להצהיב ואינו ירוק ככרתי אך עדין לא נגמר בישולו. ונ״ל להביא ראיה לדבריו ממש״כ **האגור** [הל׳ אתרוג סי׳ אלף ד] וז״ל: אתרוג הבוסר ר״ע פוסל וחכמים מכשירין. פירש״י בוסר קטן כפול הלבן. והר״ר ישעיה פי׳ ירוק ככרתי דפליגי בה ר״מ ור״י. ואין נראה לי כלל כפירש״י ולא כפי׳ רבינו ישעיה. **ונראה לפרש בוסר כל זמן שלא נתבשל כל צרכו**. וכן הוא בפי׳ **רבינו גרשום** ז״ל. עכ״ל. וממש״כ לחלוק על הרי״ד שפירש שהבוסר ירוק ככרתי משמע דאיירי שהתחיל להצהיב אך לא הצהיב לגמרי.

קד. הדרך המובחרת באחיזת ארבעת המינים בשעת הברכה, והדין באיטר בזה ובשאר המצוות

פורסם בירחון 'האוצר' תשרי תש"פ.

הב"י בסי' תרנ"א ס"ה הביא את דברי **התוס'** בסוכה ל"ט ע"א ד"ה עובר **והרא"ש** בפ"ג סי' ל"ג שנקטו בפשיטות שברכת על נטילת לולב דינה כשאר המצוות שמברכים עליהם עובר לעשייתן, ודנו איך יעשה בלקיחת הלולב והאתרוג וכתבו שיטול הלולב ויברך ולאחר מכן את האתרוג או שיהפוך האתרוג בשעת הברכה או שיכוין שלא לצאת עד לאחר הברכה, וכ"פ השו"ע שם.

ויש להוסיף שכדעתם כ"ד **רב שר שלום גאון** שהובא באוה"ג עמ' 53 וז"ל והנוטל לולב כיון שמברך על נטילת לולב 'לאלתר מגביהו' מוליך ומביא וכו' עי"ש, ומבואר שמגביה לאחר הברכה. וכ"ד **הרוקח** סי' רי"ט [והובא בהגמ"י פ"ז מהלכות לולב אות ו'], וכ"ד **רב ניסים גאון** שהובא בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' ע' בסתמא [אולם היא לרב ניסים גאון כפי שכתבו ר"ח אלבק בהערה לספר האשכול ח"ב עמ' 102 ועוד] וז"ל אבל יברך תדיר קודם שיטלנו עי"ש, וכ"ד **המנהיג** באות ל"ד שהביאו עי"ש, וכן נהג **מהר"ם** כמובא בתשב"ץ סי' קנ"ד וז"ל וכשהוא נוטל הלולב והאתרוג הופך כף של לולב והפיטמא של האתרוג למטה עד לאחר שיברך כדי שיהא הברכה עובר לעשייתה ע"כ, וכ"ד **היראים** בסי' תכ"ב שצריך לברך לפני שיוצא יד"ח, ואף אם נטלו יכול לברך משום שלא כיון לצאת יד"ח עי"ש, וכ"ד **הריא"ז** שצריך ליטלן הפוכין או לכוין שאינו רוצה לצאת עי"ש, ויש ראשונים שכתבו להדיא לברך לפני שנוטל את הלולב; כ"כ בספר **האורה** סי' צ"ז שצריך לברך על הלולב קודם נטילתו כדקי"ל עובר לעשייתן עי"ש. וכ"כ **האשכול** [אלבק] עמ' 101 וקודם שיגביה אדם לולב ממקומו יברך עליו קודם נטילתו וכו' עי"ש. וכ"ד **ר"ש בר נתן** בסידורו פרק ו' שיש לברך קודם הנטילה עי"ש.

והעיטור בדף צ"ב ע"ד כתב בשם רבוותא קמאי כגון רב שר שלום ורב עמרם ורב סעדיה ור' ניסים שכשמביא את הלולב לבהכ"נ צריך להופכו או להביאו ביד קטן דהא מדאגבהיה נפק ביה עי"ש, והנה בדברי רב שר שלום גאון ור' נסים הנ"ל מפורש שצריך לברך לפני שיוצא יד"ח, אולם בדעת רב עמרם ורב סעדיה - לפנינו בסידוריהם ליתא למה שהביא העיטור, דרע"ג כתב ולאחר שמתפללין מברכין על נטילת לולב ואח"כ לגמור את ההלל וכו', ולאחר מכן הביא בשם רב פלטוי וז"ל מי שנוטל לולב לצאת בו חייב לברך 'עם' נטילתו שהלכה רווחת היא כל המצוות כולן אדם מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מטבילת הגר ע"כ, הרי שלא התייחס כלל לנידון האם קודם הנטילה או אחריה, אלא כבר 'עם' נטילתו, ואדרבה מזה משמע קצת בשעה שכבר נוטל. וכן הרס"ג בסידורו עמ' רל"ז כתב וכשיבוא ביד היהודי יברך וכו' עי"ש, הרי שלא דן האם לפני או אחרי.

ובדעת ר״ת. הנה בספר הישר לר״ת סי׳ ת״ו בסוף הסימן כתב וז״ל והא איכא לולב דמברכין עליו בתר דנפקי ביה, ואית דמתרצי כיון דאיכא למיעבד נענוע שירי מצוה מעכבין ועובר לעשייתן הוא, ולא נהירא דהא פליגי בשירי מצוה מעכבין, אלא איכא למימר דמצוה לנוטלו שלא כדרך גדילתו ואח״כ נוטלו ומברך בו ונוטלו אחרי כן כדרכו, הא לברוכי ביה קודם שיטלנו אסור דילמא פשע ולא יטלנו ואפיק שם שמים לבטלה ע״כ, והובא בקצרה בתוס׳ שאנץ פסחים ז׳ ע״ב שכך אמר ר״י בשם ר״ת עי״ש, ומשם הוא בהגמ״י פ״ז מהלכות לולב אות ו׳. אולם העיטור כתב וז״ל והרב יעקב ז״ל אמר עיקר ברכה לאחר נטילה הוא, דאי קודם נטילה היא דילמא פשע ויברך לבטלה, ואי נטל ליה בשמאל נפיק מיניה חורבה, וסבר מצוה הכי איתא דלאו כו״ע גמירי ואין לשנות, וכן מנהג בקידושין ומילה ע״כ, וכ״כ הצרור החיים דרך שישי סי׳ ט׳ וז״ל וכן דעת ר״ת [שמברכים לאחר הנטילה] ואמר שאם יאחזנו בשמאל נפיק מיניה חורבה שיהיו סבורים דמצוה הכי איתא עי״ש. וכן במחז״ו מהדורת אוצר הפוסקים עמ׳ תת״נ [בכתי״ל שהוא הוספה ואינו מעיקר המחז״ו] איתא ורבינו יעקב אומר כיון דעדיין יש לו לעשות הנענוע עובר לעשייתם קרינן ביה ע״כ. וא״כ אין דעת ר״ת ברורה בענין זה.

אולם דעת רבים מהראשונים שעיקר הברכה של הלולב היא לאחר הנטילה עם האתרוג

וכמבואר בגמ׳ פסחים ז׳ ע״ב שמברכים ׳על׳ נטילת לולב דמדאגביה נפק ביה וכפי שהביא הב״י בקצרה בשם הר״ן; כ״ה בתוס׳ בפסחים שם וז״ל וכשאדם נוטל לולב א״צ להופכו כדפירש ר״י כיון שצריך לנענעו בהלל או משום שאינו רוצה לצאת באותה נטילה ע״כ. וכ״כ **בעה״מ** שם שכיון שיש לו לקרות את ההלל ולנענע שהוא שירי מצוה כעובר לעשייתה דמי ולעולם נוטלו כדרכו ומברך על נטילת לולב וכו׳ <u>**והידור מצוה כך הוא ליטול הלולב כדרכו ולברך עליו**</u>, ואלו שמראין עצמן כמדקדקים ואין נוטלין את הלולב עד שמברכין לכתחלה או שמהפכין אותו מימין לשמאל טעות הוא בידם ע״כ. וכן הובא **במכתם** שם ובסוכה מ״א עי״ש. וכ״כ **הרמב״ן** בפסחים שם וז״ל ומהא שמעינן דכו״ע <u>**משנטלו לצאת בו כדרכו הוא מברך ולא קודם לכן**</u> ואילו היה מברך קודם שנטלו היה מברך ליטול, אלא שלא רצו לקבוע לו ברכה קודם הנטילה, ואם רצה לברך עליו הרשות בידו ומברך ליטול וכ״כ ר׳ משה הספרדי ז״ל אלא שאין לשנות מטבע שקבעו חכמים בברכות ע״כ. וכ״כ **הר״ן** בחידושיו שם <u>**שתקנת חכמים היא שלא יברך עליו אלא לאחר נטילתו**</u> שאם יברך קודם לכך יהא סבור שמצותו בנטילה לבד ולא ינענו ע״כ. והוא **מר׳ דוד** שם ע״ע. וכעי״ז כתב הר״ן בהלכות בסוכה מ״ב, ושם מקורו **מהריטב״א** שם שכתב שיכול לברך לאחר שהגביה והוי עובר לעשייתן כיון שיש עליו לנענע עדיין שהוא שיורי מצוה וא״צ להופכו כמו שסבורים רבים והיינו דתקינו ברכה בעל משום דהגבהה קודמת לברכה עי״ש. וכ״ד **הרא״ה** בכללי הברכות [נדפס בסו״ס המכתם על פסחים] וז״ל ולפיכך מברך על נטילת לולב ולא ליטול לולב לפי שהברכה אחר עשייתה לפי שמטלטלו בידו יצא בו <u>**ואין הברכה אלא על שיורי מצוה שהוא הנענוע**</u> עי״ש. וכ״ד **צרור החיים** דרך ששי סי׳ ט׳ וז״ל והנכון דרך הרמב״ן כי אמר שיוליכנו כדרכו עד שעת נטילת לולב <u>**ויברך עליו אחר אשר יטלנו בידו ולא קודם שיטלנו, דשמא יברך ולא יטלנו**</u> וכו׳ עי״ש, וכ״ד **האהל מועד** שער סוכה ולולב דרך ד׳ וז״ל אע״פ שאמרו על הלולב כיון דאגבהיה נפק ביה -

עיקר ברכה לאחר נטילה, דאי קודם נטילה דלמא פשע ובריך לבטלה, ואי תפיס ליה בשמאל נפיק מיניה חורבה דסברי מצוה הכי עי״ש, וכ״כ **ספר הפרדס** לתלמיד ר׳ יהודה בן הרשב״א שער ט׳ גבי נט״י שמברכים לפני הניגוב והוי עובר לעשייתן וז״ל כדאמרינן גבי לולב מדאגבהיה נפק ביה וא״כ האיך מברך אחר מכן על נטילת לולב, אלא כיון שעיקר המצוה הוא הנענוע עובר לעשייתן מקרי עי״ש, ומבואר דפשיטא ליה שמברכים לאחר שכבר נטלו ויצא בו וכנ״ל. וכ״ה **בסידור קטלוניא** כת״י וז״ל ונוטל לולב בימין ואתרוג בשמאל ופני הלולב כלפי פניו ומברך עליו וכו׳ על נטילת לולב. וכ״כ **המאירי** סוכה מ״א וז״ל אע״פ שיצא מברך ודאי על סמך שירי מצוה או על סמך שמסתמא מכוין הוא שלא לצאת וכן אנו נוהגים וכו׳. וגדולי המחברים כתבו שכל המברך קודם נטילה מברך ליטול ולא תקנוה בעל אלא שמסתמא אחר הגבהה הם מברכים וכו׳ ותקנוה בעל ואחרי הנטילה ולא בל׳ ולפני הנטילה שחששו שמא אחר שיברך יקדמנו אחר ולא תבוא ברכתו תכופה למצוה עי״ש. וע״ע בדבריו בפסחים ז׳. וכ״ד **ההשלמה** בפסחים ז׳ וז״ל וא״ת דלאו עובר לעשייתה הוא - כיון שעדיין יש לו לנענע שהוא שיירי מצוה, וכי תימא אמאי לא מברך קודם הגבהה - אורחא דמילתא קמ״ל שאין לברך על המצוה עד שיטלנה בידו, ושמעינן מהא שלאחר שהגביהן מברך עליה וא״צ קודם שהגביהו וכו׳ וכן ראוי לעשות עי״ש, והעתיקו **המאורות** שם כדרכו, הרי שגם הם הקפידו לעשות כן וכתבו שכן ראוי לעשות. וכן האריך בזה ר׳ **יוסף בן פלאת** שהובא בספר הפרדס לרש״י [מהדורת הרנרייך עמ׳ ר״א] וזת״ד ואיכא דמנחו ליה אשרשיפא והדר מטלטלי ליד ולאלתר מברכי עילויה וכו׳, ולא צריכי למעבד הכי, דהא פרישנא אסור לו לאדם לברך על המצות עד שלא הגיע לידו וסמוך למעשה וכו׳, הילכך טועים הם, וכן הנוטלים אותו שלא כדרך גדילתו כדי שלא יצאו בו קודם הברכה, **וכל המשנה ידו על התחתונה, כסבור לשבש את המנהג אשר גבלו ראשונים ונמצא הוא משובש, שכל חכמי הגולה מימות עולם נוטלים אותו ומברכים בו בשעת נטילה דרך גדילתו**, ואף על פי כן אין ברכתו מאוחרת למעשה אלא מוקדמת כדרך כל המצות, כיצד - שכשאמרו כיוון דאגבהיה נפק ביה - לא אמרו אלא וכו׳ אלא בזמן דלא עסיק ביה בהולכה ובהבאה או בנענוע ואכתי לא נגמרה המצוה, והמברך תוך מעשה כמברך עובר למעשה וכו׳, הילכך נוטלין את הלולב כדרכו ומברך עליו תוך הנטילה ונמצא מברך עובר למעשה וכו׳ עיש״ב, ומזה שלא כתב ליטול רק את הלולב ולאחר הברכה את האתרוג - נראה דס״ל שגם בזה יש חסרון שמברך כשלא אוחז במצוה, אלא צריך לאחוז בכל המצוה שזה כולל האתרוג.

יש ראשונים שהעידו שהמנהג שמברכים לאחר הנטילה והסכימו לזה אלא שהם לא כתבו כן בדוקא אלא שכך עושים, ולא כתבו לשנות ולברך לפני הנטילה; כ״ד ר׳ **יואל וראבי״ה** בנו בסי׳ תרצ״א ותרצ״ג שכיון שעוד לא נגמרה המצוה שיש לפניו הנענועים שפיר הוי עובר לעשייתן ולכן מברכים לאחר הנטילה עי״ש [והובא בהגמ״י שם]. וכן פשיטא ליה **לשה״ל** סי׳ שס״ו שכתב ועוד אי אמרינן בכה״ג מדאגביה נפק ביה א״כ יברך אדם ברכת לולב קודם שיטלנו שאם נוטלו ואח״כ מברך כבר יצא משעה שנטלו והוי ברכה לבטלה אלא ודאי אין לחוש בהבאתו [דאין כוונתו לצאת בזה] עיש״ב. וכ״ד **העיטור** דף צ״ג ע״א, וכ״ד **ריב״א וריב״ם** [בראבי״ה סי׳ תרצ״א] ור׳ **שמחה** [בהגמ״י]

דס״ל דהא דאמרינן עובר לעשייתן אתא למעוטי לאחר עשייתו אבל כל זמן העשיה שפיר מברך אף שכבר התחיל במצוה ולכן בסוכה יוכל לברך אף שכבר ישב וקיים המצוה כיון שעדיין עוסק במצוה, וה״ה בלולב כיון שעדיין נוטל את הלולב שפיר הוי עובר לעשייתן עיש״ב. וכ״כ ר׳ יונה בסדר פסח בתוך הדברים וז״ל כדאמרינן לענין נטילת לולב מדאגבהיה נפק ביה, ומשו״ה מברך על נטילת לולב, מיהו עובר לעשייתן מקרי כיון דבעי למעבד נענוע עי״ש.

ובדעת הרמב״ם. הנה בפ״ז מהלכות לולב ה״ו כתב הרמב״ם וכשהוא נוטלם לצאת בהן מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו ואח״כ נוטל האגודה הזאת בימינו ואתרוג בשמאלו וכו׳ עי״ש, ונראה מדבריו שמברכים עובר לעשייתן, וכ״כ הטור בדעתו. אולם הרמב״ם גופיה בהלכות ברכות פי״א הט״ו כתב נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא יד״ח אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול את הלולב כמו לישב בסוכה וכו׳. ומבואר שרק בדיעבד אם בירך קודם שיטול מברך ליטול אבל עיקר הדין מברך על נטילת לולב ומברך לאחר שנטל. וכן בה״ו שם כתב בשעה שישב בסוכה או ׳כשינענע׳ הלולב או כשישמע קול השופר וכו׳. וגם בהלכות לולב כתב רק הנוסח על נטילת לולב, ומבואר שזה עיקר הנוסח ותקנת חז״ל, ורק אם בירך קודם שיטול מברך ליטול. וכבר הבאנו שכ״כ הרמב״ן והמאירי בדעת הרמב״ם. וכן האריך המעשה רוקח בהלכות ברכות עי״ש, וצריך לומר שבהלכות לולב הרמב״ם לא דקדק כ״כ בנוסח הברכה ובצורתה אלא סמך על מה שביאר יותר בהלכות ברכות.

וא״כ נמצא שלדעת רוב הראשונים מברכים לאחר הנטילה, ולחלק מהם יש ענין בדוקא לברך לאחר הנטילה כיון שאנו מברכים ׳על׳ ואם עוד לא יצאנו יד״ח צריך לברך ליטול. ועל כן כיון שלכו״ע יכול לברך גם לאחר שנטל וכמו שכתבו תוס׳ ורא״ש כיון שיש לפניו את הנענועים שהם שירי מצוה אלא שהם ס״ל שלכתחלה יש לברך לפני שיצא יד״ח, ולדעת רבים מהראשונים תקנת חז״ל היתה לברך לאחר הנטילה מכמה סיבות וכנ״ל - לכן עדיף לעשות כן ליטול את ד׳ המינים ולאחר מכן לברך, דהא אין זו ׳חומרא׳ לברך עובר לעשייתן בנטילת הלולב אלא ׳שלא כדין׳ לדעת הראשונים הנ״ל, וכיון שא״א לצאת יד״ח כל הדעות - עדיף למינקט כדעת רוב הראשונים דס״ל שהעיקר הוא לאחר הנטילה וכפשט הגמ׳ בפסחים, והב״י לא הביא מכל הנ״ל אלא את הר״ן לחוד ולכן פסק כדעת התוס׳ והרא״ש כנגד הר״ן, אבל להאמור רוב הראשונים ס״ל כדעת הר״ן, וכן נקט הגר״א מעיקר הדין וכמו שהביא המ״ב בשעה״צ אות ל׳ עי״ש.

ולרווחא דמילתא יכול להגביה הלולב והאתרוג ולהצמידם ולברך ולעשות בלבו תנאי שאם העיקר כדעת התוס׳ והרא״ש וסיעתם אינו רוצה לצאת יד״ח עד לאחר הברכה, ואם העיקר כדעת הרמב״ן וסיעתו רוצה לצאת קודם הברכה ולברך על שירי המצוה, וזו הדרך מוציאתו מכל ספק.

איטר יד באיזה יד יחזיק את הלולב

בגמ׳ סוכה ל״ז ע״ב מבואר שהלולב ניטל בימין משום שיש בו ג׳ מצוות, והאתרוג

בשמאל. ודעת הטור בסי׳ תרנ״א ס״ג שגם האיטר דינו כן, וכ״ד העיטור כפי שהביא הב״י שם. אולם הב״י הביא שדעת **מהר״ם**, **רא״ש** ו**ריו״ בשם תוס׳** שהאיטר נוטל הלולב בשמאל עי״ש. ובשו״ע פסק כדעת העיטור והטור. אולם השולחן גבוה - אע״פ שבד״כ אזיל בשיפולי מרן השו״ע - כאן נטה מדבריו וז״ל וכיון שהרא״ש והתוס׳ והר״ם וריו״ ס״ל דאזלינן בתר דידיה - למה זה סתמו [הטור והשו״ע] כדברי בעה״ט, מה גם דגם בעה״ט לא פליג עלייהו שהרי כתב ואי עביד איפכא לית לן בה, ואחרי כותבי ראיתי להר״ב שכנה״ג שהקשה כן יעוי״ש, ולענין מעשה נקטינן כדברי הרא״ש וכמו שפסק הר״ב המפה, וכ״פ הרשב״א בסי׳ אלף ק״כ דבתר דידיה אזלינן ע״כ [וזוהי תשובת **ר׳ יואל** דלקמן]. גם המאמ״ר אע״פ שרגיל בד״כ ליישב פסקי מרן השו״ע - כאן נטה מדבריו בעקבות הקושיא הנ״ל וז״ל והיותר תימא אצלי מה שפסק מרן ז״ל כן [כדעת הטור] וכבר תפסו עליו כל האחרונים וכתבו שט״ס הוא בטור ושעכ״פ העיקר כדברי שאר הפוסקים עי״ש, ונ״ל שכן עיקר דנהי דאנן בתר פסקי מרן ז״ל גררינן - מ״מ הכא ראוי להורות כדברי מורם ושאר אחרונים ז״ל עי״ש.

ובאמת כשנבוא למנין נראה שרוב הראשונים דלפנינו ס״ל כדעת הרא״ש וסיעתו, דאמנם כדעת העיטור והטור כ״ד המיוחס לר״ן שבת ק״ג ע״א שכתב ודוקא לעניין תפלין אבל לעניין לולב ליכא לאיפלוגי כלל ע״כ. וכ״כ בספר מושב זקנים בפרשת אמור על הפסוק ולקחתם לכם וכו׳ עי״ש. אולם דעת שא״ר כדעת הרא״ש וסיעתו; כ״ד **ראבי״ה** סי׳ תרצ״ד דהכא משום נטילה חשובה בעינן שנוטל בימין ולא כלאחר יד ואם הוא איטר הרי הוא נוטל בימין כלאחר יד עיש״ב. והעתיקו **שה״ל** סי׳ שס״ה עי״ש. וכ״כ בספר **ערוגת הבושם** ח״ב עמ׳ 39 **שהר״ב** אומר שה״ה לענין לולב שהאיטר נוהג כמו תפילין עי״ש, וכ״כ **המכתם** בשם **הר׳ שלמיה** דומיא דתפלין עי״ש. וכן הסכים **המאירי** [שכן הסכימו הגאונים] וכ״כ עוד בשבת ק״ג. וכ״כ **בספר הפרדס** שער ט׳ שכ״כ המפרשים עי״ש. וכ״ה **בפסקי תוס׳** מנחות אות קכ״ה עי״ש, וכ״ה **בפסקי רבינו יוסף** אות של״ו עי״ש. והדרכ״מ הביא שכ״ד **מהרי״ל** ו**מהרי״ו** ו**בעל מנהגים** ו**מהר״א מפראג** עי״ש [ולכן פסק כן בהגהת שו״ע].

הרי שדעת רוב הראשונים שאיטר נוטל הלולב בשמאל, וא״כ נראה שהעיקר בזה גם לספרדים כפסק השו״ג ומאמ״ר שפסקו כדעת הרמ״א.

והנה בחזו״ע סוכות עמ׳ שנ״ב הביא דברי המאמ״ר וכתב ליישב שכיון שאין מחלוקת הפוסקים אלא לכתחלה דהא בדיעבד יצא בכל גונא - הילכך כדי שלא יבואו לידי טעות השוה דין האיטר לכל אדם, ופסק למעשה כדברי מרן השו״ע עי״ש. אולם הדברים צ״ע מכמה טעמי; <u>חדא</u> דמה לנו לגזור גזירות מדעתנו, דהא רוב הראשונים לא חשו לזה, ואנו נחשוש חששות בעלמא. <u>ועוד</u> מה שייך טעות בזה ואיזה טעות יבואו לטעות, דאטו אם יראו איזה כמה איטרים בודדים שנוטלים הלולב בשמאל - יטעו אחריהם?, ואם יטעו - הרי זה לא מעכב וגם כל אדם שנטל הלולב בשמאל יצא ומה החשש.

ועוד שאין זה פשוט שמי שהיפך שמאל לימין יצא וכפי שנבאר;

הדרכ"מ שם הביא את דברי הכל בו שאם החליף ימין לשמאל בדיעבד יצא, ומקורו [כדרכו] הוא מדברי המכתם שכתב דכי אמרינן בשהפכו [לא יצא] - מלמעלה למטה וכו' אבל הפיכה דימין לשמאל לא מעכבא וכ"כ הר"ם ע"כ דברי המכתם. וכוונתו לרמב"ם פ"ז ה"ט שכתב משיגביה ארבע מינים אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה 'בין בימין ובין בשמאל' יצא וכו' ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של ג' מינים בימין ואתרוג בשמאל עי"ש. וכ"ד המאירי ל"ז ודחה דברי המפרשים בשהפכו של ימין לשמאל [עי' לקמן] עי"ש. וכן הריטב"א בדף מ"ב כתב י"מ שהפכו שנטלו ביד שמאל. וליתא שאין זה מעכב בדיעבד אלא שהפך מלמעלה למטה עי"ש. וכ"כ תלמיד הרמב"ן בדף ל"ז בשם ר' יצחק בן אברהם עי"ש. וכ"כ ראבי"ה סי' תרצ"ד ועוד.

אולם הר"ח בדף מ"ב ע"א פירש דברי הגמ' בשהפכן - כשהפך הלולב בשמאל ואתרוג בימין ע"כ. ומבואר דבכה"ג לא יצא. וכ"כ **האשכול** [אלבק] ח"ב עמ' 101 בשם **רב נסים גאון** בשעת הולכת הלולב לבהכ"נ אנו מהפכים אותו לולב בשמאל ואתרוג בימין שאם אנו מוליכים אותו כדרכו אנו מתחייבים לברך עליו מיד ע"כ. וכ"כ **המנהיג** עמ' שצ"ח שצריך שיביאנו תינוק לבהכ"נ או תפיס לולב ללא אתרוג או תפיס להו ע"י כלי או דאפיך להו לולב בשמאל ואתרוג בימין וכו' וכ"כ הר' נסים ע"כ. וכ"כ **העיטור** צ"ב ע"ד בשם רבוותא קמאי כגון רב שר שלום גאון ורב עמרם ורב סעדיה ורב נסים וכו' דאי אית ליה ינוקא מייתי ליה אי לא מהפך ביה אי לא נקיט ליה שלא כדרך גדילתו ע"כ. וכ"כ **שה"ל** סי' שס"ו בשם בעה"ט. וכוונתו מהפך ביה של ימין לשמאל כנ"ל [ודלא כפתה"ד שהגיה שם]. וכ"כ **בדרשות אבן שועיב** עמ' תקכ"ב שיש שאמרו שאם רצה להוליכו שיחליף סדרן לולב בשמאל או יהפכנה וכו' עי"ש.

ואם כי אנן נקטינן שבדיעבד יצא אם הפכו מימין לשמאל - מ"מ באיטר ודאי שיש לנו לפסוק שיטול הלולב בשמאל דהא אם יטול בימין שמא לא יצא כלל, ובכה"ג עדיף לעשות כעיקר הדין כדעת רוב הראשונים ליטול בשמאל כל אדם, והאתרוג בימינו.

איטר יד - אחיזתו בכוס של ברכה

וה"ה בכל זה לענין כוס של ברכה, דהב"י בסי' קפ"ג ס"ה הביא דברי שה"ל בשם ר' בנימין אחיו שאיטר יחזיק הכוס ביד שמאל כמו בתפילין עי"ש, וכ"כ המאירי בשבת ק"ד וז"ל ממה שכתבנו במשנתנו בענין שמאל וימין למדו קצת גאונים שכל שאדם חייב לעשותו בימין כגון כוס של ברכה ולולב - איטר יד ימינו עושה אותן בשמאל וכל שהוא בשמאל כגון אתרוג ותפלין עושה אותן בימין שהרי הוא נעשה על ימין שמאל ועל שמאל ימין עי"ש. והשו"ע שם פסק כן בשם י"א. והברכ"י ועוד אחרונים פלפלו האם מרן השו"ע ס"ל כדעת י"א אלו או לא, והאם בסי' תרנ"א לענין לולב שפסק שהאיטר ככל אדם - חזר בו עי"ש ובכה"ח ועוד. אולם לפי האמור גם לענין לולב העיקר הוא שהאיטר - ימין שלו הוא שמאל כל אדם, וה"ה לענין כוס של ברכה, וכ"פ החסד לאלפים שם.

דין איטר על פי הקבלה

וגם עפ״י הקבלה נראה שהדין כן, דהא ידועה דעתו של מהר״י צמח [שהובא באחרונים - עי׳ כה״ח סי׳ כ״ז אות ל״א] שאיטר צריך להניח תפלין ביד שמאל ככל אדם. והנה בשו״ת יצחק ירנן ח״ה סי׳ ה׳ בתשובת הגר״מ מאזוז העתיק את דברי מהר״י צמח מכת״י מספר עולת תמיד ושם בסוף הדברים כתב להוכיח מדברי השו״ע כאן גבי נטילת לולב שגם האיטר נוטל הלולב ביד ימין והאתרוג ביד שמאל וא״כ ה״ה גם בתפלין עי״ש. והנה אנן קי״ל גבי תפלין שהאיטר מניח ביד ימין וכמו שהאריכו הגר״מ מאזוז שם וכן הגר״י הלל בשו״ת וישב הים ח״ב סימן ב׳ לדחות את דברי מהר״י צמח שחלק על חז״ל בסברות בעלמא עי״ש, וא״כ ע״כ דסבירא לן שבאיטר יד ימין שלו היא שמאל כל אדם והיא רומזת לבחינת החסדים, ויד שמאל שלו היא ימין כל אדם הרומזת לגבורות ולבחינת הנוקבא, וכמו שכתבו הרבנים הנזכרים שם. וכן מצאתי שכתב במפורש בספר **עמוד העבודה** לר׳ ברוך מקאסוב [נדפס בשנת תרכ״ג] סי׳ ק״ל וז״ל וזהו הטעם של הדין שאיטר יד מניח תפילין בימין שהוא שמאל דידה כי עיקר השם של יד ימין מה שנקרא ימין אינו מפני שעומד לצד ימין שאילו כן היה גם האיטר יד מניח תפלין בשמאל כל אדם וכו׳ אבל באמת קביעות מקום של ימין ושמאל של האדם במה שזה לצד ימין וזה לצד שמאל לא מעלה ולא מוריד לאיזה התעוררות אורות העליונים כיון שלמעלה אין שם מקום כלל ואינם תופסים מקום אלא העיקר של השמות של ימין ושמאל הוא על שם כוחות שכח ימין רב והשמאל מעט ובדרך זה הם רומזים על שפע רבה ומועטת שלמעלה וא״כ איטר יד שכח ימינו מועט של שמאלו הרי נקרא ימינו בשם שמאל וכו׳ ומה שאדם אחר שאינו איטר יד יעורר למעלה בשמאל שלו יעורר הוא בימין שלו כי העיקר אינו קביעות מקומם אלא כוחותם החולקים זה מזה עי״ש, וא״כ אדרבה כן צריך להיות גם לפי הקבלה בעניננו ובכל הענינים שאצל האיטר הבחינות הם הפוכות.

והבא״ח פרשת שלח אות י״ט לגבי החזקת כוס של ברכה כתב שעפ״י הסוד גם האיטר יחזיק הכוס ביד ימין ועי׳ שלמי צבור גבי תפלין בשם מהר״י צמח עי״ש, וכ״כ הכה״ח סי׳ קפ״ג אות כ״ט עי״ש. אולם לפי האמור אדרבה ערבך ערבא צריך, ומהר״י צמח עצמו הביא ראיה מלולב, שבזה העיקר הוא כדעת רוב הראשונים שהאיטר שונה מכל אדם, וגם לפי הקבלה ביארו האחרונים הנ״ל שאין שום הכרח שהאיטר הוא ככל אדם וכנ״ל.

סיכום.

הדרך המובחרת לנטילת הלולב בשעת הברכה היא לאחוז את הלולב והאתרוג ולהצמידם ולאחר מכן לברך ברכת על נטילת לולב, אלא שיתנה קודם לכן שאם ההלכה שצריך עובר לעשייתן - לא מכוין לצאת עד לאחר הברכה, ואם ההלכה שצריך לברך לאחר שיצא ידי חובה - מכוין לצאת בשעת הנטילה.

איטר יד יאחוז את הלולב בשמאל כל אדם שהוא ימינו ואת האתרוג בימין כל אדם שהוא שמאלו, וה״ה בכוס של ברכה[א].

א. הערת הרב אלעד אסרף: לענין איטר יד בלולב דעתי מסכמת עמו ליטול בשמאל כל אדם עכ״ד.

קה. נטילת הלולב בסוכה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' תשרי תשע"ט.

הכה"ח בסי' תרמ"ד אות ג' כתב בשם רבינו האר"י שיש ליטול הלולב בסוכה, ואף לפני התפלה - בסוכה עדיף כנודע. ובתיקוני הזוהר בהקדמה דף ב' ע"ב כתב את סוד ד' המינים ולאחר מכן איתא סוכה רמיזא לאימא דמסככת עלייהו הא אינון תמניא לקבל וכו' עי"ש, וכתב הכסא מלך שם שמכאן ראיה שיש ליטול את הלולב בסוכה כדעת רבינו האר"י עי"ש. אולם **הרמ"ק** בספרו אור יקר על התקונים כרך ב' עמוד קל"ג כתב וז"ל ויש שרצו ללמוד מכאן שלולב ניטל בסוכה וכיוצא, ואין להם על מה שיסמוכו, דהכא לא קאמר אלא סוד קיום המצוה שאנו מקיימים בימים אחדים מצוות אלו ובאדם רמז לענין זה לא שינטל לולב בסוכה, אלא בבהמ"ק או בבהכ"נ כדמוכח בגמ' [סוכה מ"ג כל העם מוליכין את לולביהן להר הבית או לבהכ"נ עי"ש] ע"כ. וכ"ד הרב בעל **סדר היום** וז"ל ויש נוהגין ליטול לולב ביום ראשון בסוכה כדי ליחד שם שמים בשלימות וכו', אבל מי שלא יעשה כדרך הזה לא הפסיד, כיון שנוטל אותו בביהכ"נ ברוב עם הדרת מלך וגומר ההלל עם הצבור במקום קדושתו - לא גרע בה מן הסוכה אלא אדרבא תוספת מעלה וקדושה יתירה ימצא בו, ולעולם אל יפרוש אדם עצמו מן הצבור עי"ש.

ויש להוסיף שבאוה"ג עמ' 54 הובא תשובת גאוני אשכנז מספר **מעשה הגאונים** [וכ"ה במעשה רוקח ובפסקי ר' יוסף אות רפ"ב] וז"ל וששאלתם מ"ט תקנו ברכות לולב אחר עושה השלום, כך אמרו רבותינו הגאונים זצ"ל שבעושה השלום ברכת כהנים, מה ברכת כהנים מרצה בין ישראל לאביהם שבשמים אף ד' מינים שבלולב מרצה בין ישראל לאביהם שבשמים עי"ש, וחזינן מיניה שיש ענין בדוקא ליטול הלולב ולברך עליו לאחר תפלת י"ח ולא קודם.

ועי' בחזו"ע עמ' שע"ו שהביא דברי האחרונים שדנו על דברי האר"י מדין תדיר ומדין הוצאת הלולב לרה"ר ויישבו עי"ש. ולפי האמור כיון שבתלמודא דידן מבואר שהיו נוטלים בבהכ"נ כמ"ש הרמ"ק, ובדעת הזוהר אין הכרח שיש מעלה ליטול בסוכה - עדיף טפי להשוות דברי הזוהר שלא יחלקו על תלמודא דידן וליטול הלולב בבהכ"נ בזמנו.

ובגליון כסלו תשע"ט העיר הרב אילן טלקר מרכסים בזה"ל ולענ"ד אין סתירה כלל בין דברי המשנה והגמ' לדברי האריז"ל שהרי המשנה עוסקת ביו"ט ראשון שחל בשבת שאז יש איסור הוצאה ולכן הזקיקום להוליך הלולב מע"ש לביהכ"נ או להר הבית [ובכה"ג גם האר"י מודה דסגי ליטול בביהכ"נ, שהרי גם לדבריו אין הדבר לעיכובא ליטול דוקא בסוכה אלא רק שיש בדבר מעלה יתרה ושלימות העבודה, ואין להקפיד בזה היכא דלא אפשר], אבל בימי החול י"ל שהיו נוטלים בסוכתם טרם בואם לביהכ"נ עם לולביהם לנענע בהלל בציבור. ועוד דמאן לימא לן שלא היו סוכות בנויות להם בחצר ביהכ"נ [וכמו שמצוי בבתי כנסת רבים היום] והיו נוטלים שם הלולב לאחר העמידה וקודם ההלל. ומאן לימא לן דאין הנטילה במקדש עדיפה מנטילה בסוכה אף לדעת האר"י, והרי המקדש

הוא מקום שיא השראת השכינה, וא"כ יש לצדד שהנטילה שם עדיפה על הנטילה בסוכה. וקרא כתיב ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים וקאי על לולב במקדש כמבואר ברש"י סוכה דף מ"א ע"א בשם התו"כ. ועוד אפשר שחסידים ואנשי מעשה היו נוטלים בשבת זו לולב אחד בביתם בסוכתם ולולב אחר שהכינו מבע"י היו נוטלים בבהכ"נ בהלל.

ודע דאע"פ שהרמ"ק כתב שאין ראיה מהתיקונים לאר"י - מ"מ יש להדגיש שהאר"י לא כתב שראייתו היא מדברי התיקונים, ולא ידענו מה מקורו, ולכן אין לנו רשות לבטל דבריו. ובפרט שהאר"י יכול להיות מקור מצד עצמו וסברתו באשר הוא ידע והשיג עד היכן הדברים מגיעים.

ודע דמרן החזו"ע בכרך סוכות עמ' שע"א בהערות תמה על האר"י מדין תדיר קודם. אולם שם בעמ' שע"ו בהלכות הביא את דברי האר"י בסבר פנים יפות וקרא לנוהגים כאר"י 'מהדרים', וציין שם לאחרונים שיישבו את דברי האר"י. וגם אנו בס"ד ענינו חלקנו ביישוב הקושיא וכבר נדפסו הדברים ביתד המאיר גליון כסלו תשע"ז עמ' 179, ובגליון ניסן תשע"ז עמ' 51 עי"ש. עכ"ד של הרב אילן טלקר.

ותשובתי על דבריו: <u>פשט</u> הדברים במשנה שהיו נוטלים בהר הבית ממש ובבית הכנסת ממש ולא בסוכה שליד בית הכנסת או ליד הר הבית. ואם היה צורך עפ"י הסוד - המשנה היתה מפרטת שהיו עושים סוכות סמוך לבית הכנסת ושם נוטלים את הלולב. <u>ומה</u> שכתב שקדושת המקדש גדולה וכו' - אין זה מן הענין, דאטו אפשר לאכול במקדש במקום בסוכה משום שקדושתו גדולה? רבינו האר"י כתב טעם בסוד שיש קשר בין ד' המינים לבין הסוכה, וקשר זה לא שייך למקדש ולקדושתו. <u>ומה</u> שכתב שאפשר שהחסידים ואנשי מעשה היו עושים כן - גם זה לא הוזכר זה במשנה ולא עבר כן במסורת עם ישראל, וקשה מאוד שדבר כזה ישכח במשך יותר מ1000 שנה עד זמנו של רבינו האר"י. <u>ומה</u> שכתב שהאר"י יכול להיות מקור מצד עצמו וכו' - ודאי שכן הוא, אולם כונתי היא שגם במקובלים אין הדבר מוסכם, ורבינו הרמ"ק שידיו רב לו בקבלה התנגד לזה, וכך היה מנהג עם ישראל לדורותיו, ולכן יש לזה חשיבות גדולה, ואפשר לכתחלה לנהוג כן בלי פקפוק.

סיכום

חכמי המשנה לא הקפידו ליטול הלולב בסוכה וכך נהג עם ישראל לדורותיו, וכן עיקר.

קו. האם אומרים קדיש לאחר כל ספר מהתהילים בליל הושענה רבא או רק בסוף כל התהלים

נדפס בירחון 'אור תורה' תשרי תשפ"א.

הבא"ח שנה ראשונה פרשת ויחי ס"ט כתב שיש ליזהר שלא להרבות בקדישים, אולם מותר לומר לאחר תורה שבע"פ קדיש על ישראל ולאחר תורה שבכתב קדיש יהא שלמא, וכן עושים בליל חג השבועות והושענא רבה ושכן מנהג ירושלים עי"ש. ובקריאי מועד להושענא רבא 'עוד יוסף חי' בתחלתו ס"ח דייק מזה שלא נכון מה שנוהגים לומר קדיש לאחר הסליחות שאומרים לאחר כל ספר מהתהלים בהושענא רבא אלא לומר רק קדיש אחד בסוף כל התהלים והביא כן בשם כמה מחכמי דורנו זצ"ל עי"ש.

אולם המנהג לומר קדיש על כל ספר הוא קדום מאוד וכך נהגו למעלה מ400 שנה אצל הספרדים; כן העיד **ר' שלומיל** באגרתו משנת שס"ז [נדפס בספר אגרות ארץ ישראל עמ' 208] שנוהגים בצפת כשעושים סליחות בחדש אלול כעין יום כפור לאחר תפלת שחרית קוראים את התהלים ובין ספר לספר אומרים בקשה של רחמים ויעבור וי"ג מדות 'וקדיש' ומתחילין הספר שלאחריו, 'וכך הם עושים לכל ה' ספרים של תהלים' עי"ש, הרי שאומרים קדיש לכל ספר וספר. וכ"ה **בקריאי מועד** להושענא רבא שנדפס בפיסא בשנת תקנ"ז, ירושלים תר"ג, ליוורנו תרנ"ד ועוד. וכ"ה **מנהג תונים** וכפי שהעיד הגאון הנאמ"ן בהערותיו לבא"ח שם.

ואין זה נקרא מרבה בקדישים משום שכל ספר הוא ענין בפני עצמו, ויש לו סליחות בפני עצמם. וזכר לדבר, מנהגנו לומר ג' קדישים ביום שיש ג' ספרי תורה ועלו יותר משבעה עולים בספר הראשון, ולא אומרים שאין להרבות בקדישים משום שכל ספר הוא ענין בפני עצמו, וה"ה הכא.

ועכ"פ כיון שכך המנהג מזמנו של רבינו האר"י וגוריו בצפת אין לבטל מנהג זה, ויש לומר קדיש על כל ספר וספר.

קז. זמן הדלקת נרות חנוכה - בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים

נדפס בירחון 'אור תורה' כסלו תשע"ז[א].

הטור בסי' תער"ב כתב שזמן ההדלקה הוא בסוף השקיעה. וכתב הב"ח דהיינו צה"כ.

ובאמת שכן מפורש בספר הישר לר"ת סוסי' רכ"א [שהוא מקור שיטה זו]. וכ"כ המנהיג עמ' תקכ"ט. אולם מדברי הרשב"א, הריטב"א והר"ן בשבת דף כ"א ע"ב מבואר שהוא בסוף שקיעה ראשונה בתחלת בה"ש עי"ש. וכתב הריטב"א וז"ל ומיהו ודאי אם רצה להדליק מתחילת השקיעה מדליק שאל"כ נרות שבת אימת מדליק להו, אלא ודאי כדאמרן דכל זמן שקיעת החמה שהנר אורו מבהיק זמנה להדליק בברכה ולאפוקי קודם לכן ע"כ[ב]. ומבואר שאף לדעת ר"ת אפשר להדליק בשקיעת החמה. אולם התוס' במנחות כ' ע"ב כתבו שהמדליק בשקיעה הראשונה הוי שרגא בטיהרא עי"ש.

והנה כל זה הוא לנוקטים בשיטת ר"ת דשתי שקיעות הם, ובזה שייך לומר כמו שכתב ר"ת שמשתשקע החמה היינו סוף השקיעה שהיא צה"כ וכמו שמפורש בספר הישר שם שכתב כן לשיטתו לחלק בין משתשקע למשקיעת עי"ש [וגם בזה יש חולקים וכנ"ל], אבל לדעת הגאונים ודעימייהו שאין ב' שקיעות אלא בין 'משקיעת' החמה ובין 'משתשקע' החמה היינו שקיעת החמה הנראית לעינינו - א"כ גם הכא משתשקע החמה היינו שקיעת החמה ממש ולא צה"כ וכמו שנבאר[ג];

א. וע"ע ב'אור תורה' כסלו תשפ"א מאמרו של הרב יצחק טופיק שליט"א שכתב ברמז לחלוק על מאמרי הנ"ל. אולם הרואה יראה שדבריו תמוהים, וכתבתי להשיב על דבריו בקצרה בירחון 'אור תורה' שבט תשפ"א עי"ש.

ב. **הערת הרב בנימין לוי**: ולענ"ד כך כונת מרן השו"ע שסוף שקיעה היינו בין השמשות. וכן מוכח מלשון השו"ע [סי' תערב ס"א] שכתב אין מדליקין נ"ח קודם שתשקע החמה החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרים ולא מקדימים. עכ"ל. והנה ממש"כ ברישא אין מדליקין נ"ח קודם שתשקע החמה משמע שאחר השקיעה מדליקים דהיינו בביה"ש, אך ממש"כ אח"כ אלא עם סוף שקיעתה אם כונתו לומר צה"כ יהיה במשמע שקודם לכן בביה"ש אינו זמן הדלקה וא"כ יקשה דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא. אלא ע"כ לומר שמרן ס"ל שסוף שקיעה היינו ביה"ש [ובא לאפוקי תחילת שקיעה] ומשקיעה ואילך הוא זמן ההדלקה.

וכן מבואר להדיא למעיין בב"י שהשוה דעת הטור שכתב 'סוף שקיעה' עם הרמב"ם שכתב שקיעה.

ולענ"ד יתכן מאד שהמג"א לא התכוין להסביר בדעת השו"ע שכונתו צה"כ אלא רק הביא דעת הב"ח שפירש כן בדעת הטור. ומצאנו כיוב"ז ברמ"א שהרבה פעמים כותב דבריו כפירוש לשו"ע אך כונתו לחלוק. וכן מצאנו לט"ז [או"ח סי' רסג ס"ק ב] שפירש דברי השו"ע לא כמש"כ בב"י.

ועיין בספר משחא דרבותא שכתב דסוף שקיעה היינו 'בין השמשות'. ובחזו"ע כתב בשמו דהיינו צה"כ וכנראה שטעות שלא מדעת היא.

ג. וכבר עמד בענין זה בספר הנפלא הזמנים בהלכה להרב חיים פינחס ביניש שליט"א בפרק נ"ו עי"ש,

הנה במסכת סופרים פרק כ׳ איתא מצותה משתשקע החמה וכו׳ ואע״פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר לא ימיש עמוד הענן וכו׳ עי״ש. ובגמ׳ שבת כ״ג ע״ב הביאו פסוק זה לענין הקדמת הדלקת הנר בע״ש קודם השקיעה עי״ש, ואם הדלקת נ״ח היא בצה״כ אין אפילו זכר לדבר, אע״כ דהכונה היא כפשוטו בשקיעת החמה ולכן אינה ראיה גמורה דהתם יש ענין להקדים קודם שקיעת החמה והכא בשקיעת החמה ממש, ודוק. [ועי׳ ברשב״א בשבת שם שכתב מדנפשיה כעין דברי המס׳ סופרים שאם רצה להדליק קודם שקיעת החמה מעט רשאי וכמו שאמרו לגבי שבת שעמוד האש משלים וכו׳ עי״ש]. **ובה״ג** כתב והיכן דאדליק לה קודם ׳שקיעת החמה׳ וכבתה קודם שקיעת החמה מדליק לה ׳משקיעת החמה׳ משום דאדלקה בלא זמנה ע״כ. ומדכתב ׳משקיעת החמה׳ ולא ׳משתשקע׳ החמה מבואר שהוא השקיעה שלנו, דגם לר״ת כן הוא ורק לשון משתשקע הוי סוף שקיעה. ועוד שהראשונים אין דרכם לסתום אלא לפרש, ומדלא כתב להדיא מצה״כ או מסוף שקיעה ע״כ שכונתו לשקיעה ממש. ובאוצר הגאונים שבת חלק הפירושים עמ׳ 10 הובאו דברי **רב נטרונאי** שכתב וז״ל והתחלתה כי דדביתהו דרב יוסף וכו׳ [שזה קרוב ממש לשקיעת החמה] ואם כבת אחר ׳ערב שמש׳ בשעה אחת או פחות מכן אין חייב להדליקה עי״ש, וגם מדבריו חזינן שזמן תחלת ההדלקה הוא משקיעת החמה[ד]. וכ״כ **ר׳ שלמה בר׳ נתן** בסידורו שזמן הדלקת הנר הוא בשקיעת החמה עי״ש. ולשון **הרמב״ם** [פ״ד מהלכות חנוכה ה״ה] אין מדליקין נ״ח קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין ע״כ. ובודאי כוונת הרמב״ם לשקיעת החמה ולא לצה״כ וכמו שכתבו היד אהרן והערוך השלחן ועוד. וכן **בספר מצוות זמניות** כתב וזמן הדלקתם היא מעת בא השמש עד שתכלה רגל מן השוק ע״כ. וכן **בספר מנורת המאור** [אלנקוה] ח״ב עמ׳ 207 כתב זמן הדלקתה ׳מיד אחר שקיעת החמה׳ [ושינה מלשון הטור ׳מסוף שקיעת החמה׳]

ואנו הוספנו עוד מקורות לזה.

וראיתי בקובץ בית אהרן וישראל כסלו תשע״ו [קפ״ב] מאמרו של הרב חיים גוטשטיין שהאריך לחלוק על ההבחנה הנ״ל, ועיקר ראיתו הוא מדברי ר״י הזקן דס״ל שמדליקים בצאת הכוכבים אע״פ שהוא ס״ל כדעת הגאונים עי״ש. אולם לפי מה שהבאנו לעיל בסי׳ מ״ז - ר״י הזקן נוקט שיש ב׳ שקיעות וכדעת ר״ת, אלא שהוא סובר כפירוש המחודש שבזה שהשקיעה השניה היא השקיעה שלנו עי״ש, ולפ״ז יש סתירה בין הגמרות וצריכים לתרץ דהכא בסוף שקיעה עסקינן, אולם לדעת הגאונים כפירוש הגר״א וסיעתו אין סתירה כלל בין הגמרות ואין מקור למושג ב׳ שקיעות, וגם בחנוכה משתשקע היינו השקיעה שלנו, ודוק.

ובקובץ הנ״ל שבט תשע״ו [קפ״ג] כתב הרב יעקב ויינגרטן שגם לדעת הגאונים חייבים לומר שיש מקומות שהגמ׳ כתבה שקיעת החמה וכונתה לצאת הכוכבים, וא״כ גם בחנוכה אפשר לומר כן עי״ש. אולם הכא שאני, דהא הגאונים והראשונים כתבו להדיא משקיעת החמה או עם שקיעתה, והיו צריכים לבאר לנו שכונת הגמ׳ לצאת הכוכבים אם אכן כן הוא. ועוד שרק במקום שיש הכרח גמור אמרינן כן, אבל לא נאמר בכל מקום שמשתשקע החמה היינו צאת הכוכבים, וכאן אין שום הכרח לפי סברת הגאונים לומר שאין זה בשקיעת החמה כפשוטו, וכן העיקר הוא כדכתבנו מפי ספרים וסופרים.

ד. שזהו הלשון ערב שמש בלשונו והוא מלשון ערבית ׳גרב שמס׳, וכמו שהשתמש הרמב״ם בלשון זו בפה״מ בברכות רפ״ק ורפ״ד, וכן בתשובה בלאו סי׳ קל״ג וקל״ד ועוד, וכן ר״א בספק המספיק שהביא מהר״ם אלאשקר בסי׳ צ״ו ועוד.

עי״ש. ובשו״ת **מהר״ם** דפוס ברלין סי׳ מ״ז איתא: ונר חנוכה נמי מדליקין אותם מבע״י משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין ואע״פ דאכתי עוד היום גדול ואין צריך לאותה אורה ע״כ. וחלק מהראשונים הנ״ל ס״ל כדעת הגאונים שמשקיעת החמה לעינינו מתחיל זמן בה״ש, וחלק מהם אין לנו גילוי בדעתם אולם לא הזכירו ענין ב׳ שקיעות כלל. [וגם היראים לשיטתו ס״ל כן שכתב [בסי׳ רע״ד] והא דתניא בנר חנוכה שמצותה משתשקע החמה היינו בעוד יום קצת שכיון שהתחיל להחשיך קצת לא אמרינן שרגא בטיהרא מאי מהני ובאותו זמן מתחילין בנ״א לשוב לבתיהן ומתמיהין כשרואים הנר דולק מבעוד יום ויודעים שמחמת המצוה הוא ואיכא פרסומי ניסא ואין להקפיד על צה״כ ע״כ].

ובאמת שכן מבואר בדברי כמה מגדולי האחרונים שנקטו כדעת הגאונים והרמב״ם בענין שקיע״ה וצה״כ שלפ״ז בנ״ח מדליקים בשקיעה; הנה בספר **סדר היום** כתב מצות הדלקה משקיעת החמה ואילך ולא ימתין עד שתחשך משום דזריזין מקדימין למצוות ע״כ. ובכל ספרו לא הזכיר עניין ב׳ שקיעות, וגם מדבריו בדיני קבלת שבת מבואר דס״ל כהגאונים עי״ש. **ובשו״ת מהר״י פראג׳י** סי׳ מ״ז כתב שפעם אחת נכנס בחנוכה לבית מורו וראהו שמדליק נ״ח בשקיעת החמה ושאלו מדברי ר״ת והפוסקים והשו״ע והשיב נכון הדבר. ולמחרת נתווכחו בזה ואמר מהר״ח אבולעפיה ששיטת ר״ת ברורה מכל הפוסקים ושאלוהו א״כ גם לענין שבת ננקוט כן והשיב אה״נ וכו׳ עיש״ב. ומבואר שרבו שנהג כשיטת הגאונים הדליק בשקיעת החמה וגם מהרי״ף הודה לו בזה אלא שהוא ס״ל ששיטת ר״ת עיקר ולפ״ז צריך להדליק בצה״כ כפסק השו״ע. **ובחמדת ימים** בפ״א כתב מצות נ״ח בסוף שקיע״ה וכו׳ ר״ל צה״כ כשיטת ר״ת - כ״ה הסכמת רוב הפוסקים דשקיעת החמה קודמת למשתשקע החמה, ולכן מאחרים אותה עד ערבית ׳ולא כמו שנוהגים רבים מרבת בני עמינו להקדים בשקיעת החמה כשאין השמש נראה על הארץ׳ וכו׳ עי״ש, ומבואר דתלי הא בהא ורבים מהעם שהזכיר הם הנוהגים כסברת הגאונים[ה]. וכ״כ **הגר״א** בביאורו לסי׳ רס״א שהאריך לחלוק על ר״ת וכתב שכל מקום שכתוב ׳משתשקע החמה׳ הוא בתחלת השקיעה, וכתב ׳וכן לענין חנוכה ג״כ מהתחלת השקיעה וכ״ה בר״ן ורשב״א שם אצל חנוכה דלא כדברי הטוש״ע׳ עי״ש. וכן נהג הגר״א למעשה כמובא בספר מעשה רב אות רל״ה שכתב זמן הדלקת נ״ח משתשקע החמה קודם צה״כ ע״כ מדליקים קודם תפלת ערבית ע״כ[ו]. וכ״כ בספר **תבואות השמש** [שוורץ] דף ס״ט ע״ב באורך לאחר שהביא דברי הטור וזת״ד ולפ״ד הדברים כפשוטן שהוא שקיע״ה ממש כששקעה עגולת השמש תחת האופק וכו׳ ומש״כ התוס׳ שהוא שרגא בטיהרא - כתבו כן לשיטתם [שיטת ר״ת]

ה. ועי׳ בגט מקושר למהר״י נבון בהלכות יוה״כ דף ק״ח ע״ב שכתב: ודבר זה [סברת ר״ת] לא נהגו העולם כי אם קצת יחידי סגולה שנהגו כן עפ״י ספר חמדת ימים עי״ש. ומבואר שהוא זה שהנהיג כן. וא״כ המנהג שנהגו עד ימיו הוא כסברת הגאונים גם בנ״ח וכנ״ל.

ו. וביו״ד סי׳ רס״ו אות י״ז כתב הגר״א שהבריתא דמשתשקע החמה גבי נר חנוכה היא כדעת ר׳ יהודה, ואנן קי״ל כר׳ יוסי ולכן כתבו הפוסקים שמדליקים בצה״כ עי״ש. אולם באו״ח סי׳ רס״א הנ״ל מבואר מדבריו שגם לר׳ יוסי - בנר חנוכה מדליקים בשקיעת החמה עי״ש. ונראה שדבריו באו״ח מאוחרים ליו״ד, וכפי שתלמידיו מעידים שנהג למעשה עד סוף ימיו להדליק בשקיעה.

שמתחילת השקיעה עד צה"כ הוא ד' מיל ובודאי אז אור גדול בעולם ולא ניכר נ"ח, אבל ע"פ המציאות לא כן הוא וכו' והאריך בזה וסיים ומש"כ מרן ב"י וכו' עם סוף שקיעתה וכו' וידוע שכל דבריו ע"פ סברת ר"ת בענין ב' שקיעות וכו' עיש"ב, והעתיקו **בספר ליצחק ריח** [לר' יצחק אבן דנאן ליוורנו תרס"ב] מערכת ח' אות ו' עי"ש. וכ"כ **בשו"ת אבני נזר** או"ח סי' תצ"ז אות ד' וז"ל והר"ן אף שהסכים עם רבינו תם בשני שקיעות דיש חילוק בין שקעה חמה בין משתשקע החמה - מכל מקום במה שחילק בין משתשקע סתם בין משתשקע כל זמן שפני מזרח כו' לא הסכים כנ"ל, **וכל שכן לפי שיטת הגאונים דאין מחלקים כלל בין שקיעה לשקיעה** עי"ש. וכ"כ **ערוך השלחן** אות ד' שהרמב"ם כתב עם שקיעת החמה והיינו בתחילת השקיעה וטוש"ע כתבו בסוף השקיעה ודבר זה תלוי במחלוקת בעיקר זמן שקיעת החמה אם זהו תחילת השקיעה או סוף השקיעה כמבואר לעיל סי' רס"א עי"ש. וכן מצאתי **בסדור חוקת עולם** [ירושלים תרנ"ג] בדף קמ"ח ע"ב שכתב כמה פעמים כן וז"ל בסעיף א' זמן הדלקת נר חנוכה לאחר שתשקע החמה לא מאחרין ולא מקדימין [השמיט מילת 'סוף' שכתב השו"ע], ובסעיף ד' כתב וז"ל לכתחלה יש לחוש להדליק בזמנה אחר שקיעת החמה לקיים המצוה כתקונה עי"ש, ומבואר שמדליקים בשקיעת החמה ולא הזכיר כלל צה"כ. ובספר **עיר הקודש והמקדש** להרב טיקוצינסקי ח"ג עמ' שמ"ט כתב הפרושים והספרדים מהדרין להדליק נר חנוכה בזמן שקיעת החמה ע"כ, וזה ג"כ עדות על מנהג הספרדים שנהגו כהגאונים וכהגר"א [שזה מנהג הפרושים שכתב] שגם בנר חנוכה נהגו כן להדליק בשקיעה. ואפשר שכונתו למנהג המקובלים בבית אל, וכפי שכתב בשו"ת שמחת כהן דלקמן. וא"כ מבואר מראשונים ואחרונים אלו דתלי הא בהא. <u>ושו"ר</u> כן בחוברת 'המעין' טבת תשי"ח במאמרו של **הרב חנוך גרוסברג** שהאריך בזה לקיים מנהג ותיקי ירושלים להדליק בשקיעה וכתב בתוך הדברים וז"ל וא"כ למנהגנו בארץ ישראל שהוכרע כשיטת הגאונים, דבין השמשות מתחיל מיד עם השקיעה, אין מקום לומר דלשון משתשקע הוא "בסוף השקיעה", דלדידהו אין רק שקיעה אחת, והיא הנראית לעינינו כשמתכסית החמה תחת האופק, וא"כ ודאי דיש להדליק תיכף עם שקיעת החמה הנראה לעינינו, כ"ש לפי גירסת המסכת סופרים משקיעת החמה, וכלשון הזה כתב ג"כ בפי' רבינו חננאל, וידוע דלשון זה מורה על שקיעה הראשונה אף לשיטת ר"ת וכו' ועוד הוסיף שם וז"ל וא"כ מה מקום למנהג להדליק עשרים דקות אחר השקיעה, ואי לשיטת הגאונים הא לשיטתם אין תחלה וסוף בשקיעה, ולדידהו בין משתשקע ובין משקיעת הוא שוה שהוא בשקיעה הנראית לעינינו, וא"כ מה מקום לתפוס החבל בשני ראשין לפרש משתשקע כר"ת, ולהדליק בצאת הכוכבים שהיא לשיטת הגאונים עי"ש, ודבריו ברורים מאוד ומסתייעים מהפוסקים הנ"ל.

ויש להוסיף שכ"ה דעת המקובלים וכמ"ש **השל"ה** בשם מגילת סתרים של **תלמידי האר"י** [וכ"ה בפע"ח ובנגיד ומצוה] וז"ל דע כי אנו מדליקין אותה עם שקיעת החמה כי אז היא מדת לילה וכו' עי"ש[1]. וכ"ה מנהג בית אל וכמ"ש **בשו"ת שמחת כהן** [תרפ"א]

---

1. והחמדת ימים לשיטתו הוסיף מדנפשיה בדעת האר"י הנ"ל עם 'סוף' שקיעת החמה עי"ש, אולם גורי

סי׳ קי״ג וז״ל ידע לב חכם כי מעת אשר נכנסתי להיכל ספי קודש בית מדרשנו יכב״ץ עד היום הזה הנה נהגו כי אחר סיום תפלת המנחה עפ״י הכונה יהיה קרוב לעת וזמן השקיעה, ואז הולכים כל היחידים הע״י לבית ומדליקים עפ״י סדר הכונה ממוהרש״ש זיע״א, ואח״כ חוזרים ומתפללים ערבית אחר צה״כ - כן מנהגנו עד עתה ע״כ.

ועל כן אנו שנוהגים כסברת הגאונים והרמב״ם בענין צה״כ בודאי שיש לנו להדליק בשקיעת החמה כפשט לשון הגמ׳, וכסתימת הראשונים הנ״ל, וכמו שמפורש ברבים מהאחרונים הנ״ל, והנוהגים להדליק בצה״כ שלנו עבדי דלא כמאן, ולא שייך בזה קבלנו הוראות מרן וכד׳, דמרן לשיטתו כדעת ר״ת בצה״כ, ואנו מנהגנו אינו כן אלא כדעת הגאונים. ומרן הגרע״י זצ״ל בחזון עובדיה לא עמד בהנ״ל. וכן הגר״מ מאזוז שליט״א בירחון ׳אור תורה׳ טבת תשע״א לא ראה את האחרונים הנ״ל שכתבו והעידו שכך המנהג וההלכה לדעת הגאונים וכתב שמנהגנו שמדליקים בצה״כ מנהג ישראל תורה וכו׳ והאריך ליישבו, ולפי האמור מנהג זה מנהג מאוחר הוא [אף שכ״כ להדיא הבא״ח, וכן מתבאר מדברי ר׳ אליהו מני במנהגי ק״ק חברון בסו״ס שיח יצחק עי״ש] והמנהג העיקרי והקדום והנכון הוא להדליק בשקיעה.

ומה שכתב הגאון הנאמ״ן ליישב עפ״י דברי הגר״א בסי׳ תקס״ב כדעת ר׳ יוסי - הנה הגר״א גופיה נהג להדליק בשקיעה כמבואר במעשה רב הנ״ל, וכפי שכתב הגר״א גופיה באו״ח סי׳ רס״א וכפי שהבאנו לעיל. ועוד עיקר דברי הגר״א בכמה דוכתי לצרף דעת ר׳ יוסי הם חידוש גדול, ולא מצאנו בראשונים מי שפסק כדעת ר׳ יוסי לאחר את שקיעת החמה לזמן מאוחר יותר, ובכל מקום כתבו הגאונים והרמב״ם ׳שקיעת החמה׳ - הן בתפלת מנחה והן בשאר מקומות [וע״ע לעיל בסי׳ מ״ד ומ״ו בענין זה]. ועוד דמה שייך לצרף כאן סברת ר׳ יוסי הלא הגמ׳ אמרה להדיא ׳משתשקע החמה׳, ור׳ יוסי לא חלק מהי שקיעה אלא ס״ל ש׳היום׳ נגמר רק כעבור שלשת רבעי מיל, אבל הכא תלי בשקיעת החמה ולא בשם יום[ח]. והגר״א גופיה ביו״ד כתב בסגנון אחר, שהבריתא היא

האר״י הנ״ל לא כתבו כן וכנ״ל.

ח. והגאון הנאמ״ן העיר על זה בזה״ל: לפ״ז מצינו ביום ארבעה זמנים; זמן היום שזורחת השמש, וזמן שקיעת החמה ועדיין יום גמור הוא עד שלשת רבעי מיל, וזמן בה״ש כהרף עין, ואח״כ מתחיל הלילה. והיכן נשמע כדבר הזה? ובשלמא לר״ת שיש שתי שקיעות ניחא, אבל לדידן שיש רק שקיעה אחת פשיטא שאם שקעה השמש מתחיל בה״ש, אלא ודאי שלר׳ יוסי עד תלתא רבעי מיל לא נחשב שקיעה כי עוד לא שקע אורה וכמ״ש עד אשר לא תחשך השמש והאור [בסוף קהלת]. ולכן בתענית צבור אין אוכלים מיד בשקיעה הנראית עד צה״כ. ומה שהביא מהגר״א שהדליק נ״ח בשקיעה - הנה תלמידו הגר״ח מוולוזין לא הדליק עד צה״כ כידוע עכ״ד.

ואיני רואה בזה תשובה לטענתי, ד׳שקיעת החמה׳ זהו מושג ׳תוכני׳ ולא ׳הלכתי׳. גם אצל הגוים יש שקיעת החמה כשם שיש להם זריחת החמה, אלא שלגוים אין נפ״מ הלכתית בשקיעת החמה, ואצלנו יש נפ״מ. ולדעת ר׳ יוסי גם אצלנו אין נפ״מ בשקיעת החמה, דסוף היום הוא לאחר מכן. אולם כשהגמ׳ אומרת ׳שקיעת החמה׳ זוהי השקיעה כפשוטה, ולכו״ע זו השקיעה שלנו.

ומה שכתב שלכן בתענית צבור אוכלים בצה״כ ולא בשקיעת החמה - עי׳ מה שכתבנו בזה לעיל בסי׳ מ״ו.

לר׳ יהודה אבל אנן קי״ל כר׳ יוסי, וכפי שהבאנו לעיל. אבל גם זה מחודש ואף אחד מהראשונים לא כתב כן, וגם הגר״א גופיה באו״ח וכנ״ל.

ועכ״פ הראשונים והאחרונים הנ״ל כתבו שהדלקת הנר היא בשקיעת החמה ואין לנטות מדבריהם. ואין לומר שנדליק בצה״כ דידן שזה בתוך החצי שעה הראשונה לדעת הרמב״ם וסיעתו הנ״ל, דהא כתבו בה״ג והרמב״ם שמי שנאנס או הזיד ולא הדליק בשקיעת החמה מדליק כל זמן שלא כלתה רגל מן השוק, ומבואר שזהו רק דיעבד ולכתחלה צריך להדליק בשקיעה ממש.

סיכום

לדידן דנהגינן כהגאונים והרמב״ם בענין שקיעת החמה וצה״כ יש להדליק נר חנוכה בשקיעת החמה דידן כפשט הגמ׳ והגאונים והרמב״ם והמנהג הקדום ורבים מהאחרונים[ט].

הערות הרב הנאמ״ן ותשובותי על דבריו

והרב הנאמ״ן שליט״א השיב על זה בהערותיו בירחון הנ״ל בזה״ל [ותשובותי על דבריו בהערות למטה]: אבל מלשון הרב שמחת כהן הנ״ל שכתב מעת אשר נכנסתי להיכל ספי קודש וכו׳ נראה שאין זה המנהג הפשוט רק בין המקובלים יחידי סגולה, ורוב העולם נהגו להדליק אחר תפלת ערבית׳. וכ״כ בחידושי דינים מרבני ירושלים הקדמונים אות י״א שהחכם השלם מהר״י מטריל הורה בביתו להתפלל ערבית קודם שידליקו נר חנוכה משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם עי״ש, ובודאי שהתפללו ערבית אחרי השקיעה [ואולי גם אחרי צה״כ], דאילו לפני השקיעה ודאי שלא הגיע זמן הדלקת נ״ח, ולא היה צריך לטעמא דתדיר קודם[יא]. וכ״כ בשכנה״ג להדליק אחר תפלת ערבית והובא בכה״ח סי׳ תרע״ב אות ה׳ ושכ״ד השבו״י. וגם להמחב״ר שכתב שהמדליק קודם ערבית לא הפסיד דיש לחוש שיעבור זמן ההדלקה - לא אתי עלה מטעם שזריזין מקדימין למצוות עי״ש. ובזמננו אין חשש שיעבור זמן הדלקה, כי לא כלתה רגל מן השוק ולא תכלה כל הלילה, וכ״ש אם מדליקין בפנים. ואפילו את״ל שעיקר המצוה בשקיעה ממש מ״מ תיקנו חכמי הדורות[יב]

ט. הערת הרב אהרן גבאי: מעת קריאת מאמר זה, אשר מחזה שדי יחזה, גם אני נוהג בל״נ היכא דאפשר להדליק נר חנוכה בשקיעה ממש, וכמנהג הספרדי הישן שהתבטל לפני כמה דורות בטעות, מאחר ולא ידעו שהוא מיוסד על דעת הגאונים והרמב״ם.

י. גם אני מודה בזה, וכתבתי כן במאמר עצמו שבזמן ר׳ אליהו מאני והבא״ח [שזה עוד קודם לזמנו של השמחת כהן] המנהג היה להדליק בצה״כ, אולם כתבתי שלפי הנראה זהו מנהג מאוחר.

יא. קשה להוכיח מדברי החידושים הנ״ל, משום שאם התפללו בצה״כ - א״כ לא יצאו יד״ח לדעת הרמב״ם שכבר עבר זמן ההדלקה עד שסיימו תפלת ערבית, ואין לנו ללמוד מהנהגה זו. ואם התפללו בשקיעה - אין זה תדיר ושאינו תדיר משום שעוד לא הגיע זמן התפלה לכתחלה שהוא בצה״כ. ואפשר שהם לא היו מקפידים על זמן ההדלקה משום שהיו מדליקים בפנים וכפי שכתב הרמ״א בסי׳ תרע״ב ס״ב עי״ש.

יב. לא ידעתי מי תיקן כן. יש מחלוקת בין חכמי ישראל האם מדליקים בצה״כ או בשקיעה, ואין כאן שום תקנה.

להתפלל ערבית בבהכ״נ וללכת להדליק מיד, שאם ילכו הבית להדליק נ״ח הרבה מהם לא יחזרו לבהכ״נ להתפלל. ומטעם זה התירו הראשונים להתפלל ערבית ולקרות ק״ש בכל יום לפני השקיעה ונתנו טעמים חלושים [עי׳ רש״י ותוס׳ ורא״ש והטור סי׳ רל״ה]. ואחד הטעמים לפי שהיה טורח להם להתקבץ אח״כ ולא היו מתפללים בצבור עי״ש. ואם זה בק״ש דאורייתא שאומרים אותה לפני זמנה כ״ש בנ״ח דרבנן שזמנה נמשך כל הלילה[יג]. ומה שכתב ח״א שבודאי יקראו ק״ש שעל המטה מפני פחד השדים והמזיקין הם דברי הבאי ודמיונות שוא ולא כדאי להשיב עליהם. ופוק חזי כמה מדקדקים לומר ק״ש דשחרית כותיקין ולא תמצא אחד ממאה[יד] ואילו בנר חנוכה דרבנן כולם נעשו חסידים וקדושים, ודי בזה עכ״ד.

יג. אדרבה לפ״ז בזמננו דאכשור דרי, ומעטים הם המתפללים קודם שקיעת החמה, אלא מתפללים כתיקון חז״ל - יש להנהיג גם להדליק נ״ח כתיקון חז״ל בשקיעת החמה.

יד. גוזמא. וב״ה לאט לאט מתרבים המתפללים בנץ החמה. ולעצם הטענה - האם בגלל שלא מקפידים על תפלה בהנץ החמה - נבטל את כל דקדוקי המצוות בכל מצוה דרבנן בטענה שאם לא מדקדקים בדאוריתא כ״ש בדרבנן?.

קח. שיעור תורה לרבים בזמן הדלקת נר חנוכה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' כסלו תשע"ט, וכאן בתוספת.

נחלקו מרן הגרע"י זצ"ל [בתשובה כת"י שציין הילקוט יוסף מועדים עמ' רס"ה, ולאחרונה נדפסה תשובה זו ביבי"א חי"א סי' ע"ד] והאול"צ [ח"ד עמ' רס"ג] לענין נר חנוכה וכן לענין בדיקת חמץ האם שיעור תורה בתחלת זמן המצוה דוחה את המצוה בהידור בתחלת הזמן [כך דעת מרן הגרע"י] או שעדיף לבטל השיעור ולקיים המצוה בהידור בתחלת הזמן [כך דעת האול"צ], והביאו מדברי האחרונים שדנו בזה [בעיקר לענין בדיקת חמץ] עי"ש.

ונראה שיש להעדיף את הדלקת הנרות [או בדיקת חמץ] על פני שיעור התורה מדין אחר שלא דנו בו האחרונים והוא **תלמוד של אחרים ומעשה שלו מה קודם** וכמו שנבאר;

הנה בגמ' ב"ק י"ז ע"א איתא גבי הספד לת"ח קיים אמרינן לימד לא אמרינן, ונחלקו הראשונים בגירסא ובהבנת משפט זה, **<u>רש"י</u>** פירש דהיינו לת"ח שבדורות שלנו אמרינן בהספד שקיים את התורה אבל לא לימד, דלימד גדול מקיים ואמרינן רק לחזקיהו המלך עי"ש, וכ"ד **<u>התוס'</u>** בשם **<u>ר"ת</u>** עי"ש. וכן הסכים **<u>הרשב"א</u>** בחידושיו שם וז"ל ולכאורה כן משמע דלאגמורי אחריני עדיף טפי ממעשה עי"ש, וכ"כ **<u>ר' ישעיה</u>** בשטמ"ק שם אלא שהוא כתב כן לקיים דברי רש"י וז"ל ודאי קיים עדיף מלמד לעצמו אבל לימד לאחריני עדיף מכולהו שהוא מזכה את הרבים עי"ש, וכ"ד **<u>היראים</u>** סי' רנ"ד דהא דאמרינן גדול תלמוד היינו כשמלמד לאחריני שהוא עדיף ממעשה אבל בלומד לעצמו קיים עדיף עי"ש. והנה לפירוש הראשונים הנ"ל כתב השטמ"ק בשם מהר"י כ"ץ דהא דר' יוחנן שם הניח תפילין ואח"כ אמר לתלמידיו שמעתא אע"פ שלימוד לאחרים עדיף ממעשה משום שעל ההקדמה אין להקפיד איזה מהם יקדים עי"ש, וכ"כ בתוס' תלמיד ר"ת עי"ש. ולפירוש הראשונים הנ"ל מלמד לאחרים עדיף גם מלומד לעצמו וגם ממקיים המצוות.

אולם התוס' הביאו בשם **השאילתות** פרשת לך לך דמדהניח ר' יוחנן תפילין והדר אמר להם שמעתא שמעינן דמעשה דידיה קודם לתלמוד דאחרים וגרס אחרת בגמ' עי"ש. ובאמת נראה שכ"ד רוב הראשונים;

הנה הר"ח שם [שהובא ברשב"א שם ובאו"ז הלכות ק"ש סי' ד'] וכ"ה בסתמא **בעריך** ערך גדל כתב וז"ל למיגמר הוא תלמוד גדול שהתלמוד מביאו לידי מעשה, לאגמורי הוא לאחריני מעשה גדול, ש"מ דלמיגמר הוא ולאיעסוקי קמיה רביה טפי עדיף וקדים על לאגמורי הוא לאחריני עי"ש. אלא שהר"ח גרס בגמ' קיים אמרינן לימד לא אמרינן דלא כשאילתות שהביא התוס' [ודלא כמגיה על הר"ח], אלא שנראה שמפרש כפירוש **הריטב"א** בקידושין מ' בשם רבו [**הרא"ה**] דלא קאי על ת"ח דעלמא אלא על חזקיה המלך שאמרו עליו שקיים ולא שלימד משום שקיום עדיף מללמד לאחרים כמסקנת הגמ' עי"ש, וא"כ גם הרא"ה והריטב"א ס"ל למעשה כשאילתות ור"ח. וכ"ד **ההשלמה** בקידושין שם

וז״ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, ודוקא תלמוד דידיה שאם אין תלמוד אין מעשה, אבל למוד לאחרים מעשה דידיה הוא עדיף והיינו דאמרינן בגמ׳ קיים אמרינן לימד לא אמרינן [וכגירסת ופירוש הריטב״א הנ״ל], ובפירוש רבינו ז״ל נמצא בהיפך ע״כ, ומבואר דהוא ס״ל כר״ח וסיעתו. וכ״ד **המאירי** שם וז״ל מי שיש עליו מצוה ות״ת אם היה מצוה עוברת יקדים למצוה ואחר כך לתלמוד, ואם היו ממצות שאין שעתן עוברת - אם הוא צריך ללמוד יקדים לתלמוד שהתלמוד מיפה את המעשה ומשלימו והמצוה מהודרת יותר כשיוצאת מפי היודע ענינה, ואם הוא מאותם היודעים ואינו צריך ללמוד אעפ״י שרוצה ללמוד לאחרים אינו דוחה את המצוה בשביל למוד אחרים ע״כ. וכ״כ עוד בקידושין מ׳ וז״ל תלמוד ומעשה תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה ונמצאו שניהם בידו, וביאור דבר זה הוא שאם באה לידו **מצוה ממצות שאין שעתן עוברת** והוא צריך לתלמוד ראוי להקדים את התלמוד למצוה, ומכל מקום אם אינו צריך ללמוד **אינו דוחה מצוה שלו בשביל ללמד אחרים** וכן ביארנוה בסוף ראשון של קמא ע״כ. וכ״ד **הנימוק״י** בב״ק שם על הרי״ף כגירסת ופירוש השאילתות עי״ש. וכ״ד **מהר״ם** בספרו מסורת טעמי המקרא שנדפס בתשובות ופסקים למהר״ם ח״א עמ׳ ל״ז עה״פ ויראו ממך שהביא את הגמ׳ בב״ק הנ״ל כגירסת ופירוש השאילתות וסיים ודאי ללמוד לעצמו תלמוד עדיף שהתלמוד מביא לידי מעשה, אבל לאגמורי לאחרים מעשה עדיף והאי דהכא מר׳ יוחנן היה לאגמורי לאחריני ע״כ מנח תפילין והדר אמר עי״ש. וכ״ד **מהר״י חלאוה** בהקדמתו לפירושו אמרי שפר עה״ת שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה וזה למי שלא למד אבל למי שלמד המעשה עיקר כי המעשה ישמרהו ויזכירהו, ומעשה דידיה קודם לתלמוד דאחרים עי״ש. וכ״ד **הרשב״ץ** בפירושו מגן אבות על פרקי אבות פ״א מי״ז על המשנה ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה וז״ל ובפ״ק מב״ק אמרו כי המעשה גדול מהמלמד לאחרים, ושללמוד לעצמו גדול מהמעשה, וכיון שהמעשה הוא כ״כ גדול אל תחוש אם לא תרבה דברים לדרוש לאחרים כיון שיש בידך שכר מעשה עי״ש.

א״כ נמצא שדעת רוב הראשונים שמעשה קודם לתלמוד דאחרים וכמו שביאר המאירי דמיירי שהמעשה הינו מצוה שאינה עוברת ואעפ״כ יקדים אותו לתלמוד דאחרים, והר״ח הוסיף שלפ״ז גם ללמוד לפני רבו קודם ללמד אחרים דהא תלמוד קודם למעשה.

והא דיש מצוה ללמוד תורה ׳וללמדה׳ כמ״ש הרמב״ם וכן בה״ג ועוד ראשונים - כבר כתב הגר״ז בהלכות ת״ת לדייק מדברי הרמב״ם בפ״א מת״ת ה״ב שכתב שמצוה על כל ׳חכם וחכם מישראל׳ ללמד וכו׳, שהמצוה היא רק על מי שהוא בגדר חכם ולא בגדר תלמיד או פחות מזה שבזה מיירי הר״ח כמו שהדגיש שללמוד לפני רבו קודם ללמד לאחרים.

והנה הר״ב סדר היום בהלכות ע״ש כתב וז״ל אם הוא קובע למוד עם רבים ודאי שאין ראוי לבטל למוד רבים כי חשוב הוא עד מאד ׳ואין שום מצוה עובר חשיבה לפניו׳ בפרט במה שאינה עוברת לגמרי שאם לא ילך עתה להכין ילך אחר כן וכו׳ עי״ש, והביאו המ״ב בסי׳ ר״נ בשעה״צ עי״ש. **אולם** לפי הנ״ל אדרבה מפורש בדברי רוב הראשונים שאף במצוה שאינה עוברת מעשה קודם ללימוד לאחרים וכ״ש במצוה עוברת.

ומדברי רש"י וסיעתו הנ"ל אין ראיה לדברי הרב סדר היום, דהא אפשר דהם מיירו במצוה שאינה עוברת שבזה עדיף לימוד לאחרים וכן כשבאים להספיד מספידים בשבח הגדול יותר שזה לימוד לאחרים, אבל כשהגיע לפניו מצוה עוברת אפשר שאף לדידהו מניח הלימוד ועושה המצוה.

והנה בגמ' ברכות י"ג ע"ב מבואר שרבי כשהיה מוסר שיעור לרבים והגיע זמן ק"ש היה קורא רק פסוק ראשון ולא מפסיק לכל ק"ש. והב"י באו"ח סי' ע' הב"ד הרא"ש שם שביאר משום שהוא היה מלמד תורה לרבים ולכן אף שיעבור זמן ק"ש אינו חושש עי"ש, ולמד מזה הגר"ז בהלכות ת"ת שדעת הרא"ש שלימוד תורה לרבים דוחה מצוה דיחיד אף שיעבור זמנה לגמרי עי"ש. **אולם** ב' תשובות בדבר; <u>**חדא**</u> דר' מנוח בפ"ב מק"ש ה"ה בתירוצו השני כתב ג"כ כהרא"ש וז"ל א"נ י"ל לדעת הרב דדוקא יחיד העוסק בתורה פוסק אבל ת"ת דרבים כגון רבינו הקדוש שהיה מלמד תורה לרבים והיתה ישיבתו גדולה מאוד כדאיתא בשלהי מסכת כתובות [וע"ע במגילה ג' ע"א מכאן סמכו של בית רבי וכו'] אינו פוסק אלא לפסוק ראשון בלבד ודיו ע"כ, ומבואר מדבריו שאין זה בכל המלמד תורה לרבים אלא רק כגון רבי שהיתה ישיבתו גדולה מאוד, ואין זה בכל שיעור שרב מוסר לתלמידים. <u>**ועוד**</u> דהתם יש סברא נוספת שזה שינון וזה שינון כמובא בירושלמי ברכות פ"א ה"ב גבי מי שתורתו אומנותו שאין מפסיק אפילו לק"ש עי"ש, וא"כ אפשר שה"ה גבי מלמד תורה לרבים ישנה לסברא זו, אבל בשאר מצוות לא שמענו.

והגר"ז שם הביא ראיה שצריך להפסיק אף מת"ת דרבים למצוה עוברת מדברי הירושלמי בחגיגה פ"א ה"ז ר' יהודה כשהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין היה נותן עיניו בתלמידים ואומר המעשה קודם לתלמוד, נמנו בעליית בית ארים התלמוד קודם למעשה, ועי"ש בפנ"מ דמיירי כשיש אחרים לעשותה ובזה פליגי, אבל כשאין אחרים לעשותה לכו"ע המעשה קודם, וא"כ מבואר שאפילו במלמד לאחרים צריך להפסיק בשביל מצוה עוברת, וכ"פ הגר"ז שם.

ולפי מה שהבאנו לעיל מדברי רוב הראשונים ובפרט למה שהסביר המאירי - אף במצוה שאינה עוברת צריך לבטל לימודו לרבים ולעשות המצוה ורק בלומד תורה לעצמו אמרינן שבמצוה שאינה עוברת לא יפסיק מלימודו.

וא"כ בנידון דידן דנר חנוכה ושיעור תורה - לפ"ד רוב הראשונים הנ"ל, מגיד השיעור חייב לבטל השיעור ולעסוק במצות נר חנוכה. ואף אם נאמר שאין השעה עוברת ויכול לעשות המצוה לאחר מכן - מ"מ כיון שהגיע זמן המצוה חייב לעשותה בזמנה וכמו שכתב המאירי. ואף לפ"ד רש"י וסיעתו שלימוד לאחרים חשוב ממצוה - אין ראיה לנידון דידן שיקיימו השיעור, משום שאפשר שזהו רק במצוה שאין שום עדיפות מתי יעשה, אבל בנר חנוכה שיש ענין של זריזין מקדימין למצוות, ובפרט שיש הרבה דעות שעיקר המצוה היא בחצי שעה הראשונה - בזה לא מיירו הם, ואפשר שגם לפי דעת רש"י וסיעתו לא אומרים לאדם שיפסיד מעלת המצוה בזמנה בשביל לימוד תורה לאחרים.

ומלבד זאת - גם הלומדים עצמם שאינם מלמדים נראה שיש להם לבטל התורה משום עשיית המצוה בזמנה, וכבר מצאנו בכמה דוכתי ענין חביבה מצוה בשעתה; בפסחים ס״ח ע״ב אר״ש בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים כשר כל הלילה ואפ״ה אין ממתינים עד שתחשך [לגבי תמידים ומוספים של שבת אלא מקטירים האברים בשבת עצמה], ובספרא ויקרא דבורא דחובה פרשה י׳ ר׳ יהודה אומר חביבה מצוה בשעתה שמיד הוא מביא עשירית האיפה ואין ממתינין לו עד שיעשיר ויביא כשבה, וכן אר״א שם גבי ערכין עי״ש.

והגר״ז בהלכות ת״ת פ״ד ה״ג כתב וז״ל ואצ״ל למצות שהן חובה מד״ס כמו תפלה וכיוצא בה שחייב להפסיק תלמודו כדי לקיימן **בהלכתן בכל תנאיהן** ודקדוקיהן ודקדוקי **סופרים בתכלית השלימות** כי זה כל האדם וכו׳ עי״ש, ומבואר שמפסיקים מד״ת אף להידור מצוה לקיימה בשלימות, וא״כ כיון שעיקר המצוה היא בתחלת הזמן ממש וכמו שכתב השו״ע שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך וכו׳, ומבואר שלכתחלה מדליקים בתחלת הזמן מיד, וכ״ש לדעת הרמב״ם שלאחר חצי שעה א״א כלל להדליק ולברך שודאי צריכים להפסיק, ולחוש לדעת הרמב״ם ודאי שיש חובה לבטל תורה דלא גרע ממה שכתב הגר״ז הנ״ל לקיים המצוה בתכלית השלימות.

ואכן, כן כתב בספר **נוהג כצאן יוסף** דיני חנוכה אות ה׳ וז״ל גם לא ילמד בה״ש עד שידליק אפילו אם יש לו שיעור קבוע לאותו זמן דאנן אין התורה אומנותינו ואנו מבטלין כמה פעמים ת״ת ללא צורך, לפיכך לא יעבוד זמן הדלקה כי חביבה מצוה בשעתה ובפרט מצוה שאינה באה כ״א פעם אחת בשנה הוזהרנו מלעבור עליה מלאו דלא תסור ע״כ.

והנה המאירי בעירובין ס״ג ע״ב כתב וז״ל אע״פ שכל מצוה חביבה בשעתה - ת״ת חביבה מן הכל כמו שהתבאר בכמה מקומות, והוא שאמרו כאן דרך הערה גדול ת״ת יותר מהקרבת תמידין שנאמר עתה באתי ע״כ. **<u>אולם</u>** פשוט הוא שאין כונתו על מצוה בשעה שעוסק בתורה, שודאי שצריכים לבטל תורה מפני מצוה, אלא כונתו כמו דאיתא שם שאם יש ב׳ עבירות - נתבעים על דברי תורה לפני שאר העבירות, אבל כשיש מצוה בשעתה - ודאי שמבטלים ת״ת בשבילה, ואף שזה רק הידור מצוה או לכתחלה.

סיכום

מצות הדלקת נר חנוכה וכן ביעור חמץ וכדומה שיש ענין עכ״פ לכתחלה לעשותם מיד בתחלת זמנם - דוחות שיעור תורה דרבים הן מצד מגיד השיעור והן מצד הלומדים, וישתדלו לקיים השיעור בזמן אחר.

קט. ברכת נר חנוכה בבית הכנסת לנוהגים שלא לברך על ההלל בר"ח

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תש"פ[א].

הטור בסי' תרע"א ס"ז הביא את דברי הסמ"ק בסי' ר"פ שכתב בפשיטות שמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת. והב"י הביא כן גם מהכל בו סי' מ"ד והריב"ש בסי' קי"א עי"ש.

ובשו"ת הגאונים (הורביץ) ניו יורק תשנ"ה ח"ב סי' צ"א ובשו"ת הגאונים החדשות (מכון אופק) סי' קע"ז הובאה תשובה המיוחסת לרה"ג שנשלחה לפרס, וז"ל רב האי בתשובתו שם: "אנו מנהגינו בבית להדליק כמנין אנשים שיש בבית כדתנו רבנן המהדרין נר לכל אחד ואחד, ובבתי כנסיות עושין כבית הלל - לילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך" ע"כ. וכן הביאו מנהג זה עוד רבים מהראשונים, ומהם העיטור, המאורות, המאירי והריטב"א בשבת בדף כ"ג ע"א, המנהיג עמ' תקל"א [מהדורת מוסד הרב קוק], האבודרהם, המכתם בפסחים ק"א, ועוד.

והראשונים כתבו כמה טעמים להדלקה בבית הכנסת:

הכל בו שהביא הב"י כתב טעם ראשון, שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק, וכמו שתקנו לקדש בבית הכנסת משום האורחים [עי' בב"י בסי' רס"ט] עי"ש.

ועוד טעם כתב הכל בו שהוא כדי לפרסם הנס [וכ"כ המאירי והריטב"א בשבת כ"ג ע"א וע"ב טעם זה של פרסום הנס עי"ש]. ומקור הדברים הוא, כדרכו, מדברי המכתם בפסחים ק"א, שכתב לגבי הקידוש בבהכ"נ שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה והוסיף: "וגם כי יש בזה פרסום גדול וקדוש השם והודאה לשמו יתברך לברכו במקהלות וכו' ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאין ושאינן בקיאין. ודומה לזה מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבה"כ כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם. גם כדי שיצאו ידי חובתם הרואים שאין להם בית לברך שם" ע"כ.

והריב"ש שהביא הב"י ג"כ כתב טעם של פרסום הנס, אולם הוא לא תלה זאת בברכות עצמן אלא תלה זאת בהדלקה, כיון שאין אנו מדליקים נר חנוכה בחוץ אלא בפנים, לכן מפרסמים הנס בבית הכנסת, עי"ש.

א. וע"ע בגליון טבת ושבט תש"פ מו"מ ארוך עם הרב עידוא אלבה והרב דוד אריה הילדסהיים בענין זה ובעוד ענינים מסתעפים.

והמנהיג (עמ׳ תקל״א) כתב: ״על שם שהנס היה במקדש בית עולמים עושים כמו כן במקדש מעט בגולה, לפרסום הנס לפי שכולם מתקבצים שם״ עי״ש.

ועי״ע בלקט יושר (עמ׳ 151), שכתב: ״וצוה לי להדליק נ״ח בבה״כ שלו ואמר אינך צריך להדליק פ״א בבית כיון שאין לך בכאן בני ביתך. וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נ״ח בבה״כ שלו ואמר לבנו שיקנה אותם כיון דאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק בבה״כ מעתה אתה יוצא ממ״נ״ ע״כ. ומבואר מדבריו שעכ״פ המהדרין ל״צ להדליק אם הדליקו בבה״כ, וא״כ שייך לצאת יד״ח בנרות של בהכ״נ.

אולם, יש כמה ראשונים שכתבו את דיני ומנהגי חנוכה ולא הזכירו מענין הדלקת הנרות בבית הכנסת ומהם הרשב״ן בסידורו, מנורת המאור [אלנקוה], ספר מצוות זמניות, צדה לדרך. וכן בסדור ספרד ונציה רפ״ד ושס״א לא מוזכר שמברכים בבהכ״נ, אלא הסדר שם הוא שמדליקים בבית והולכים לבהכ״נ ומתחיל ש״צ מזמור שיר חנוכת וכו׳ ומתפללים ערבית וכו׳ עי״ש. וקצת נראה שלא היו מדליקים בבהכ״נ, אע״פ שבר״ח כן כתבו לברך על ההלל, ובערבית של שבת כתבו לקדש בבית הכנסת. ובמחזור ארם צובה רפ״ז לא מוזכר קידוש בבית הכנסת ולא מוזכר ברכה על הלל בר״ח, וגם לא מוזכר הדלקת הנרות בבית הכנסת, אלא הנוסח הוא בתפלת ערבית מתחיל החזן ואומר מזמור שיר וכו׳ עי״ש.

ואכן, שה״ל (סי׳ קפ״ה) הביא את דברי העיטור וכתב: ״וגם אנו נוהגים להדליק בבהכ״נ ולא ידענו שרש וענף למנהג זה. ומורי ר׳ יהודה אחי שני היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה וכן דעתי נוטה כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבהכ״נ ואילו היו אורחים ישנים בבהכ״נ היו הם צריכים להדליק דקי״ל אכסנאי חייב בנ״ח ואם אין שם אורחים מה צורך להדליק. ושמא מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת בבהכ״נ נהגו כן א״כ השתא דלית בהו בית דירה אין להדליק״ ע״כ.

ובאמת, השו״ע כתב בסי׳ רס״ט שמנהג א״י שאין מקדשין בבהכ״נ האידנא שאין לנו אורחים שאוכלים ושותים בבהכ״נ. ולא אמרינן בזה אע״פ שבטל הטעם לא בטל התקנה כיון שלא היתה בזה תקנה לקדש, אלא שנהגו כן עפ״י המציאות ואם השתנתה המציאות משתנה הדין, וא״כ לטעם זה ודאי שגם בחנוכה האידנא אין לנו להדליק בבהכ״נ.

והשו״ע בס״ז פסק להדליק ולברך בבהכ״נ משום פרסומי ניסא, והוא כטעם הריב״ש וכן טעמו השני של הכל בו [מהמכתם הנ״ל], ונראה מדבריו שכך היה המנהג. וכן מתבאר מדברי הרדב״ז בח״ג סי׳ תק״י שכך המנהג עי״ש. וכבר הקשה החכ״צ בסי׳ פ״ח, דהא הריב״ש כתב את הטעם שאפשר לברך משום שמברכים על מנהג, כמו בהלל, ואילו השו״ע בסי׳ תכ״ב כתב שמנהג א״י וסביבותיה שאין מברכים על ההלל עי״ש. ואכן, בספר מימי שלמה [קמחי] בסי׳ תרע״א פסק שלדידן שאין מברכים על ההלל בר״ח - אין לברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת עי״ש[ב].

ב. הערת הרב בנימין לוי: גם אני במאמרי כתבתי כן, ושם נאמר שאת קושית החכם צבי יש לישב ולומר

והאחרונים כתבו כמה תירוצים בזה אולם נראה שלמעשה אין התירוצים מניחים את הדעת:

הנה, הגר"א, בביאורו לשו"ע בסי' תרע"א ס"ז, כתב שיש ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן בעיקרו על הכוס בהגדה ואעפ"כ אומרים בבהכ"נ הלל בברכה כפי שפסק השו"ע בסי' תפ"ז ס"ד, והטעם הוא משום פרסומי ניסא כדאיתא בירושלמי בריש ברכות, וא"כ חזינן שמשום פרסומי ניסא אפשר לברך אף בדבר שאין בו חיוב מעיקר הדין עי"ש. אולם יש לדחות, דהא הסיבה שקוראים בלילי פסחים היא עפ"י המסכת סופרים, וכמ"ש הב"י בסוסי' תע"ג שכן מנהג ספרד, וכתבו הראשונים [ר' דוד בפסחים קי"ח, הריטב"א בסדר ההגדה בשם הרא"ה ועוד] בטעם המסכת סופרים [ויש שכתבו כן גם בירושלמי] **שעיקר התקנה היא לקרוא הלל בברכה בבהכ"נ אלא שאין זו חובה אלא מצוה מן המובחר** עי"ש. וא"כ אין זה מחמת פרסומי ניסא גרידא שנאמר שמותר לברך משום פרסומי ניסא, אלא מחמת שכ"ה עיקר המצוה מן המובחר. ולפ"ז, בנר חנוכה לא שייך טעם זה ואין מקור לברך משום פרסומי ניסא.

ובספר חזו"ע חנוכה עמ' מ"ד כתב ליישב את הקושיא [ושכ"כ כמה אחרונים] עפ"י דברי התוס' רי"ד בסוכה מ"ד ע"ב, אולם גם זה אינו מחוור. דהנה, התוס' רי"ד כתב שם וז"ל: "כל דבר שהוא חובה ונהגו להוסיף עליו על אותו המנהג מברכין כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שהוא נוהג חובה בגולה כ"א יום והוסיפו לנהוג גם בר"ח מברכין על אותו מנהג, אבל ערבה שאינה חובה כלל בגבולין אע"ג דנהגו יום שביעי בגבולין אין מברכין על אותו מנהג וכן נמי מקום שנהגו לקרוא מגילת אנטיוכוס בחנוכה אין ראוי לברך עליו מפני שאין לה שורש חובה כלל. והנכון בעיני דהא דמברכין אאפטרתא במנחה בשבת מפני שאין שם 'וציונו' וכו' ולפי סברא זו אין לברך בקריאת ההלל בר"ח" עי"ש. ולפ"ז כתבו שה"ה בנר חנוכה בבית הכנסת, זו הרחבה של התקנה המקורית, ולכן מותר לברך בה עי"ש.

אולם, המעיין בדברי הרי"ד יראה מפורש בדבריו שלסברא זו, שאפשר להרחיב את התקנה שכבר תקנו וכל האיסור הוא לחדש דבר שאין כמותו - גם אם אין התקנה באותו היום, כמו ר"ח, שפיר מצינן למימר וציונו, וכל האיסור הוא רק אם אין אותו דבר כלל. והרבנים הנ"ל כתבו שהשו"ע יסבור כיסוד של הרי"ד, ולא לגמרי, אלא שרק באותו יום אפשר להוסיף על התקנה, כמו בחנוכה, אבל בר"ח לא עי"ש. אולם, הא חזינן שהרי"ד הוא זה דנחית לחלק כן, ולא התקררה דעתו בזה עד שהוצרך לתרץ תירוץ אחר כדי לומר שבר"ח אין לברך. וא"כ, איך נחדש מעצמנו סברא נגד הרי"ד. ועוד, שגם בסברא נראה כהרי"ד, דהא אף באותו יום, הרי כעת כשהוא מדליק נר חנוכה בבהכ"נ איך אומר וציונו הרי לא ציווהו כרגע? אלא ע"כ שציונו במצוה זו בעלמא, וא"כ מה לי באותו יום ומה

שמש"כ מרן שמברכים על נר בה"כ הוא רק לנוהגים לברך על מנהג וכמו שביאר דבריו בב"י, וא"כ אין כאן שום סתירה.

לי ביום אחר, ודוק. **וכעי"ז** אפשר היה לחלק לגבי נשים במצות עשה שהזמן גרמא, שגם שם דעת הרמב"ם ודעימיה שהן לא יכולות לברך משום שאין הן יכולות לומר וציונו, והרי מצוה זו קיימת בעולם אצל הגברים, ודמי להרחבת המצוה גם אצל הנשים ואמאי לא יברכו? אלא כיון שאצלן לא קיימת מצוה זו א"א להן לברך. וא"כ, מאי חזית לקבל חילוק זה ולא חילוק זה - בכולהו מכיוון שכרגע אינו מצווה בזה לא יכול לומר וציונו. ומ"מ, כיון שמפורש כן בריי"ד בסברא, אין לחלוק עליו בלא ראיה ברורה.

עוד כתב בחזו"ע ליישב, עפ"י דברי הרמב"ם בהלכות ממרים פ"א ה"ב שכתב שיש מצוה לשמוע לב"ד הגדול בג' נושאים ואחד מהם הוא דברים שעשאום סייג לתורה לפי מה שהשעה צריכה והם הגזרות והתקנות 'והמנהגות' וכו'. ומבואר שאם הנהיגו את העם יש חובה לשמוע להם ולברך, ומה שאין מברכים על ההלל זהו משום שלא הנהיגו לעם אלא נהגו מעצמם, וכן בערבה, משא"כ בחנוכה בבהכ"נ הנהיגו כן עכת"ד. אולם גם זה אינו נראה, דהא כבר הרגיש הרב זצ"ל שם שהרמב"ם הדגיש רק בדברים שהם משום סייג לתורה, ואעפ"כ כתב החזו"ע שבכל המנהגים כן, וה"ה הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, עי"ש. אולם הדברים קשים, דהרמב"ם תנא דוקנא הוא ולא לחינם הדגיש שמדובר בדברים שהם משום סייג לתורה. וכן מתבאר מדבריו בהקדמת פה"מ, וז"ל: "והחלק החמישי הם הדינים שנעשו בדרך העיון להסדרת הענינים בין בנ"א דבר שאין בו הוספה על ד"ת ולא גרעון או בענינים שהם מפני תקון העולם בעניני הדת והם שקוראים אותם חכמים תקנות ומנהגות ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם על האומה וכו' מהם בעניני איסור והיתר ומהם בעניני ממונות" וכו' עי"ש. ומבואר ג"כ להדיא שהם דברים שנעשו לתקון הדת, כמו תקנת משה שיהיו דורשין הלכות חג בחג וכדומה כדי שידעו את המעשה אשר יעשון, וכן שאר התקנות שרמז שם הרמב"ם, כגון תקנות אושא וריב"ז ועוד, אבל הדלקת נ"ח בבהכ"נ אין בה שום תיקון הדת. וראיה לדבר, דהא כתבו הראשונים בכמה מקומות שאין רשות לגאונים לתקן ברכות שלא נזכרו בתלמוד, וכמו שכתב הרא"ש [שהובא בטור יו"ד סי' ש"ה] לענין פדיון הבן, אע"פ שגם הרמב"ן הסכים לגאונים לברך ברכת אשר קידש עובר במעי אמו וכו' - מ"מ הרא"ש כתב לתמוה ע"ז, וכן השו"ע שם השמיט ברכה זו. וכתב הארץ חיים שם בשם השולחן גבוה והמזבח אדמה שנהגו לברכה ללא שם ומלכות עי"ש. ואם איתא, הרי הגאונים תקנוה ולמה לא נברך אלא ע"כ שאין להם רשות לתקן בעניני ברכות בהאי גונא, כיון שאין בזה תקון הדת. וכן בענין ברכת הבתולים אשר צג, שבה"ג וכן רוב הראשונים כתבו לברך בשו"מ, והשו"ע באהע"ז בסי' ס"ג הביאה בשם י"א וכתב הרש"ל שאין לברך כן כיון שלא הוזכרה בגמ' וכן הרמב"ם בתשובה ובנו ר"א כתבו שהיא ברכה לבטלה ולכן אין נוהגים לברכה וכמו שהאריך בטהרת הבית בסוף ח"א עי"ש. ומבואר ג"כ כנ"ל, שעכ"פ לדעת הרמב"ם, שכמותו אנו נוהגים וחוששים בעניני ברכות בכיו"ב, אין לברך ברכות אלו, וא"כ ה"ה גם כאן.

ובאמת, שהמעיין בדברי הראשונים בסי' תכ"ב בענין ברכת הלל בר"ח יראה שכל הראשונים שכתבו שהמנהג לברך בנ"ח בבהכ"כ - סבירא להו שמברכים ג"כ על

ההלל בר"ח, עכ"פ בצבור, והראשונים דס"ל שאין מברכים על ההלל אפילו בצבור - מעטים הם, ומהם רש"י [הביאוהו הראשונים בתענית כ"ח], הרמב"ם [בסוף הלכות ברכות ובפ"ג מהלכות חנוכה], הרי"ד [שהבאנו לעיל] והרמב"ן [שהובא בר"ן בשבת כ"ג]. ובאמת, שלא מצאנו שהם יכתבו שהמנהג לברך על נ"ח בבה"כ, ואדרבה מצאנו לשה"ל, שהוא ס"ל בר"ח שמברכים ואעפ"כ בנ"ח לא ס"ל כן בבהכ"נ. וא"כ, אין משמעות לריבוי הראשונים שמצאנום דס"ל שמברכים בחנוכה בבה"כ, דהא בר"ח יש כארבעים ראשונים דס"ל כן, ואעפ"כ אנן לא מברכינן. ועוד שגם הריב"ש לא מצא טעם נכון לברכה אלא לפי הנוהגים לברך בר"ח וא"כ איך אנו נחלוק עליו ונחדש לברך לכו"ע. ועוד שהרי טעם הסוברים שאין לברך על ההלל בר"ח משום שאין לומר 'וציונו' על דבר שלא נצטוינו בו, ולפ"ז נר חנוכה בבית הכנסת לא נצטוינו בו, ולא יעזרו כל התירוצים הדחוקים ליישב המנהג, ואם בהלל בר"ח שמוזכר בתלמוד, והגאונים כולם הסכימו שמברכים עליו וכן נהגו ברוב קהילות ישראל - ס"ל לרמב"ם ודעימיה שמנהג טעות הוא ואין מברכים עליו - כ"ש מנהג הדלקת הנר בבית הכנסת, שמאוחר יותר הוא ולא הוזכר בתלמוד ומצאנו ראשונים שהתנגדו לו - שהרמב"ם ודעימיה יסברו שלא לברך עליו.

והנה, הברכ"י [סי' תרע"א אות ו] הביא בשם מהרי"ל ואלי שאין לחוש למש"כ בספר תניא [שהעתיק כדרכו את דברי שה"ל] להמנע מלהדליק כדי לא לברך, וכמה רבנים ש"צ היו מדליקים ומברכין בבהכ"נ ואח"כ מברכין כל הברכות ומדליקין בביתם עי"ש. ומה שהביא מכמה רבנים וכו' - אינו מובן מה רצה להוכיח בזה, דהא אנן ידעינן שהרבה ראשונים כתבו שכך המנהג, ובודאי שכך נהגו גם הם, וכן מרן השו"ע ועוד, וגם שה"ל ידע שכך נוהגים רבים אלא שהוא לא ס"ל כן, ומאי אולמי הרבנים בדורו של מהרי"ל ואלי שהם יכריעו שאין לחוש לדברי ספר התניא יותר משאר רבני הדורות. ועוד, מנא לן שהם ידעו מדברי ספר התניא, אולי אם היו יודעים שהוא חשש לזה - גם הם היו חוששים לזה.

ובאמת, שמצאנו לכמה מגדולי ישראל שכן נמנעו מלברך ולהדליק בבית הכנסת, וכפי שהעיד המהר"ם שיק (יו"ד סי' שע"ד) על החת"ס שהיה נמנע מלהדליק ולברך בבה"כ עי"ש. וכן נהג מהרי"ץ דושינסקי כמובא בשו"ת משנה שכיר (סי' ר"ב). וכבר הבאנו שכך פסק גם מהר"ש קמחי.

ויש עוד להוסיף, שהדלקת הנרות בבית הכנסת יוצרת כמה ספקות בהדלקת הנרות בבית, וכפי שדנו האחרונים: **האם** מי שהדליק בבית הכנסת יכול לברך את כל הברכות בבית או לא - עי' בשו"ת זר"א סי' צ"ו ועוד אחרונים, ונחלקו האם כשהוא לבדו בביתו יברך רק ברכת להדליק או גם ברכת שעשה ניסים - עי' בחזו"ע עמ' נ"ד. **וכן** כשיש אתו עוד בני בית שיכול לברך בשבילם, אולם הם בקיאים, ובאנו למחלוקת השו"ע והפר"ח בסי' רע"ג ס"ד אם אמרינן אע"פ שיצא מוציא בבקי או לא - עי' בשו"ת זר"א שם. **וכמו כן**, המדליק בבית בע"ש ולאחר מכן מדליק בבית הכנסת וכל הצבור כבר הדליק בביתו, האם יברך גם ברכת שעשה נסים בבית הכנסת או לא - עי' בחזו"ע עמ' נ"ו. **וכמו כן**, האם בבית הכנסת ניתן להדליק קודם השקיעה או לא, שגם בזה חידשו כמה אחרונים

שמותר להדליק קודם השקיעה - עי׳ בחזו״ע עמ׳ ע׳. ועוד נידונים דנו וחידשו האחרונים שאין להם מקורות איתנים בראשונים.

וע״כ נראה שעכ״פ לאותם הנוהגים שאין מברכים על ההלל בר״ח - אף שאין לבטל את מנהג ההדלקה בבית הכנסת - מ״מ יש מקום להשתמט מלהיות המדליק בבית הכנסת בברכה[ג].

ג. ועי׳ בקובץ ׳מנורה בדרום׳ טבת תשפ״א עמ׳ קנ״ד במאמרו של הרב און אברהם סקלי שהסכים לדברי, וג״כ נקט בפשיטות שלדעת הרמב״ם שאין מברכים על מנהג - גם על מנהג הדלקת הנר בבית הכנסת אין מברכים.

הערת הרה״ג יהודה ברכה: יש להעיר שהגרש״ז אוירבך זצ״ל כבר יישב את מנהג בני ספרד דשאני חנוכה מהלל, משום שהברכה היא בימים כאלה שכולם מברכים בבית בנוסח זה, משא״כ בהלל שאף הנוהגים לברך אינו אלא בצבור. הובא בספר שמירת שבת כהלכתה (ח״ב פרק מ״ג בהערה קע״א) עכ״ד.

אולם עדיין לא יגהה מזור, דהא כשמדליק בפועל בבית הכנסת לא שייך לומר ׳וציונו׳, דהא על הדלקה ׳זו׳ לא ציוונו חז״ל. וכבר כתב כעין סברא זו מרן הגרע״י זצ״ל עפ״י הרי״ד, אולם לעיל כתבנו לדחות את דבריו עי״ש.

הערת הרב אהרן גבאי: הראיה מסדור ונציה רפ״ד היא קלושה, ואין דרך הסידורים הישנים לכתוב הוראות מפורטות, ובשום סידור ישן לא ראיתי הוראה מפורשת להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת אף שכל הראשונים באירופה העידו שכן המנהג פשוט. ובאמת שהרב מולקנדוב לא העלה בחכתו שום ראיה או עדות שהיה באלף השנים האחרונות איזה קהילה בעולם שלא בירכה על נר חנוכה בבית הכנסת. ומאידך ברור הדבר שלפחות בשלש מאות השנים האחרונות גם בכל הקהילות שלא ברכו על הלל בר״ח ולא קידשו בבית הכנסת (והם קהילות א״י אר״צ עיראק פרס ותימן שכל אלה כבר מאות שנים גם לא מברכים על ההלל בר״ח וגם לא מקדשים בבית הכנסת) מ״מ בירכו על נר חנוכה בלא פוצה פה ומצפצף.

וגם מכל עדיות הראשונים, ברור שהיה זה מנהג פשוט ונפוץ כבר לפני שמונה מאות שנה ומעלה בפרובנס ובאיטליה ובספרד ואשכנז, ועד כדי כך היה המנהג הזה מושרש שאפילו חכמים גדולים כבעל שבלי הלקט לא הצליחו לבטל מנהג מושרש זה אף שהוא תמוה בעיניהם (ואין שום ראיה שלא היה מנהג זה נפוץ בתקופת הגאונים, ואין אפשרות ללמוד מהעדר ושתיקה דברים כאלו, ואפילו משתיקת הרמב״ם בזה איני רואה ראיה גמורה לכאן או לכאן, ובפרט שמפורש רב האי גאון מדבר על מנהג זה בפשיטות גמורה ורק בדרך אגב כשבא להזכיר מנין הנרות ומשמע שעצם ההדלקה בבית כנסת היתה מנהג רווח)

ואין דעתי נוחה כלל לתלות ולחדש, שלפני זמן השו״ע כל קהילות המזרח הנ״ל באמת נהגו לא לברך על נרות בית הכנסת, אבל מחמת שראו בשו״ע שיש לברך על נרות בית הכנסת אף שבמקומות האחרים שפסק שעדיף לא לקדש והזכיר שיש מנהג לא לברך על הלל בר״ח, לכן כל קהילות אלו בטלו דעתם ומנהגם ועמדו והתחילו לברך בקום ועשה נגד מנהגם. אף על פי שכל חכם בעל שכל שפותח בית יוסף ורואה ששני הטעמים לא שייכים לפי מנהג קהילות אלו, ולמה לא חלקו על הב״י ואמרו שאנו לא נהגו כן וכן שפיר כי אנו לא מקדשים בבית הכנסת ולא מברכים על הלל.

ולהיפך מרן החיד"א העיד שגם הרבנים בא"י מברכים על נרות חנוכה, אף שבא"י לא מברכים על ההלל ולא מקדשים, וגם הפרי חדש שהיה בא"י כתב בסימן תרע"א "ומדליקין ומברכין בבית הכנסת וכו' -ואפילו לאותם מקומות שנהגו שלא לקדש בבית הכנסת וכמו שכתוב בסימן רס"ט הכא מודו משום פרסומי ניסא". ואף שלא העיד בפירוש שכך המנהג אלא בעיקר בא לחוות דעתו למעשה שכך צריך לעשות, מ"מ הרי הוא חי בא"י, ואם איתא שבמקומות אלו לא בירכו על נר חנוכה, איך יכתוב כן בפשיטות כזאת, וע"כ שבאמת כך בפועל נהגו בזמנו בקהילות א"י אף שזה זמן סמוך יחסית לזמן השו"ע ובאותו הזמן עדיין לא התקבלו פסקי השו"ע במובהק (ויש לבדוק בחיבור הפרסי מהמאה הי"ד של רבי יצחק בן שמואל הנמצא בכתב יד פרטי שהובא בהערות לתשובות הגאונים החדשות סימן קעז, שמא גם שם מפורש שנהגו בפרס להדליק נר חנוכה בבית הכנסת וכמפורש בתשובת רב האי שהעתיק הנ"ל, ואם כן הרי להדיא שגם בפרס שלא בירכו על ההלל ולא קידשו בבית הכנסת אעפ"כ נהגו במנהג זה).

ואיך שלא יהיה יש בפנינו מנהג של כמה וכמה קהילות חשובות ואין לנו שמץ ראיה לומר שזה מנהג מחודש ע"פ השולחן ערוך, אלא רק יש השערה מפתה מאוד להניח כך, כדי לתרץ את הקושיות הגדולות שיש בסוגיא. ואין זה הדרך לבטל מנהג קהילות חשובות על סמך השערות מפתות ככל שיהיו, ובפרט שבזה משווה את כל חכמי הקהילות הללו לקטלי קניא באגמא ששינו מנהגם בלי שום הכרח, ובעיון קל יכלו להעמיד מנהגם על תילו.

ובכלל לענ"ד כל מנהג שאין ראיה מפורשת שהוא הונהג בזמן מאוחר, יש לנו להעמידו על חזקתו ולהקדימו כמה שיותר, ומי שטוען אחרת הוא המחדש ועליו להביא ראיה ברורה.

מלבד זאת גם אם נקבל את ההשערה המחודשת של הרב מולקנדוב ונטען שאכן קהילות המזרח הקדומות כשם שלא בירכו על ההלל כך לא בירכו על נר חנוכה בבית הכנסת. ורק אחרי השו"ע נוצר מנהג כלאים בכל קהילות אלו - עדיין יש לנו לברך על נר חנוכה, כי אם באמת צודק הרב מולקנדוב בטענתו יוצא שבפועל כל קהילות אלו יש סתירה בניהוגם לגבי שאלת ברכה על המנהג ולגבי שאלת המשך תקנה שבטל טעמה, שמחד בהלל בר"ח לא מברכים על המנהג ומאידך בנר חנוכה מברכים על המנהג וכן לגבי קידוש בבית הכנסת כיון שבטל הטעם ביטלו התקנה ואילו בהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת אף שבטל הטעם לא ביטלו התקנה.

והנה בשני הסוגיות הללו דעת רוב ככל הראשונים שיש לברך על המנהג ושיש להמשיך ולקדש בבית הכנסת. וכן הוא בפועל מנהג רוב קהילות ישראל בשני סוגיות אלו (ספרד אשכנז איטליה פרובנס ועוד), ואם כן בודאי שזה היה אמור להיות מה שאנו נפסוק למעשה, ולא להתחשב בדעת הרמב"ם שהוא כמעט יחידאי לא לברך על מנהג וכן לא להתחשב במנהג קהילות המזרח שחידשו לא לקדש בבית הכנסת.

וכל מה שאנו נוהגים כן הוא מפני שכך מנהגנו וקיבלנו בזה דעת הרמב"ם, אבל לפי טענת הרב מולקנדוב המציאות היא שלא קיבלנו בזה את דעת הרמב"ם, ואם כן מנהגנו כן לברך על המנהג, ואדרבה לפי"ז יש לדון לברך על ההלל בר"ח.

באופן שלפי דעתי יש לסמוך על מנהג הקהילות שלנו שנהגו לברך על נר חנכה אף שהם לא בירכו על ההלל והם לא קידשו. ויש לנו לסמוך על חכמינו הקדמונים שידעו מה שהנהיגו ודעתם רחבה מדעתנו, ואף אם אין יישוב מרווח לזה אין לשנות המנהג מחמת קושיה כי שערי תירוצים לא ננעלו, וק"ו שיש כמה וכמה תירוצים למנהגנו אם כי אף אחד מהם לא נמלט מן הקושי. ולענ"ד יש לומר שבנידון דידן שיש שני טעמים שונים לברך גם מצד שיש לברך על מנהג וגם מצד שאין לבטל תקנה קדומה שבטל טעמה, וכאמור לעיל בשני סוגיות אלו רוב הראשונים ורוב העדות פוסקים כן, לכן אף שכשיש רק טעם אחד חששו לרמב"ם כאן שיש שני צירוף שניהם לא התחשבו בדעת הרמב"ם ודוק. ואם באנו להרהיב עוז ולשנות מנהגי קהילתנו א"כ אדרבה יש לברך גם הלל בר"ח. וא"כ לגבי נר חנוכה בודאי יש לנו לברך לפי כל הצדדים שהעלתי כאן, אבל הלל בר"ח למעשה אין לברך כי כאמור מסתבר שיש תירוץ וחילוק בין זה לזה ואין הכרח שיש טעות במנהג ולכן מספק יש להחזיק במנהג זה שלא לברך על ההלל בר"ח.

קי. ברכת המצוות לאחר קיום המצוה בנר חנוכה ובשאר מצוות

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשע"ט.

כתב הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"ה-ו) שהעושה מצוה ולא בירך - אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת [כציצית, תפילין וסוכה] מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא [כשחיטה, כיסוי הדם, הפרשת תרו"מ וטבילה] אינו מברך, עי"ש.

מצוות הדלקת נר חנוכה עשייתה קיימת או דבר שעבר

האחרונים דנו האם הדלקת נר חנוכה הוי כמצוה שעשייתה קיימת, שמברך עליה גם לאחר עשייתה, או לא - עי' בחזו"ע חנוכה עמ' קל"ג.

ובאמת שכבר נחלקו בזה הראשונים:

בספר הפרדס [לתלמיד הרשב"א] (שער ט' פ"ג) כתב: "הרי שהדליק נר חנוכה כ"ז שהנרות דולקות חוזר ומברך, הרי שמל את בנו בלא ברכה כ"ז שעוסק באותו ענין חוזר ומברך אבל אם חלץ התפלין או שכבו הנרות של חנוכה או שסיים מלהתעסק במילה וכדומה לזה הו"ל מעוות לא יוכל לתקון" ע"כ, ומבואר דפשיטא ליה שכל עוד הם דולקים בזמן ההדלקה הוי כמצוה שיש לה המשך - שמברך. וכן מתבאר מדברי ר' אליהו מלונדריש בפסקיו לסדר זרעים (עמ' ל"א) שכתב "י"א דכל דבר שמצותו ארוכה כגון ציצית שהמצוה כ"ז שהוא מעוטף וכן הדלקת הנר שהמצוה כ"ז שהנר דולק מברך בלמ"ד להתעטף להדליק אבל דבר שאין המצוה קיימת אלא שעה אחת כגון שחיטה כיסוי שאחר ששחט וכסה נעשית מצותו וכו' ברכתו על" עי"ש, ומבואר שהדלקת הנר שוה לציצית, שהמצוה היא בכל רגע.

אולם הרבה ראשונים לא ס"ל כך: הנה ר"א בן הרמב"ם בתשובה (סי' פ"ג) כתב בתוך הדברים: "ואין טעם שאדם יברך ענט"י אחרי נטילתן יותר משיברך להדליק נר חנוכה אחרי שהדליק וכשם שזה אסור כך זה אסור" עי"ש, ומבואר דפשיטא ליה שהמצוה נגמרת בהדלקה, כשחיטה וכדומה. וכן מתבאר מדברי הראשונים בפסחים ז' ע"ב גבי נוסח הברכות בעל ול' שהביאו בשם ר"ת (בספר הישר סי' ש"מ) שכל ברכה שיש לה משך זמן, כציצית ותפלין וכדומה, מברך בל' וברכה שאין לה משך זמן, כשחיטה ומילה וכדומה, מברך בעל, וכתב הרמב"ן וז"ל: "וק"ל שהרי נ"ח מברכין עליה להדליק ואע"פ שעשייתה גמר מלאכתה אלא שר"ת אמר דהואיל וצריכה שמן כדי שתהא דולקת משקיה"ח עד שתכלה רגל מן השוק כמו שאין עשייתה גמר מלאכתה, ואינו מחוור" ע"כ. ומבואר דפשיט"ל לרמב"ן שנ"ח הוי מצוה שאין לה שיהוי והיא נגמרת בהדלקה, דומיא דשחיטה וכדומה. וכ"כ המאירי שם וז"ל: "וקשה לדבריהם נר חנוכה אלא שמתרצים שמאחר שצריך ליתן שמן שיעור שתכלה וכו' הרי הוא כאין עשייתה גמר מלאכתה, ואין זה מתיישב שהרי ההדלקה הוא המצוה ואם כבתה אין זקוק לה" עי"ש, וכ"כ עוד בספרו מגן אבות (ענין

ח׳) עי״ש. וכן הקשה הרי״ד בספר המכריע (סי׳ ס״א) ע״ד ר״ת וז״ל: ״הדלקת נ״ח וכו׳ כיון שהדליקה ושם בה שמן שיספיק לזה השיעור מה יש לו עוד לעשות הלא גמר כל המצוה ולא נשאר לו עוד לעשות דבר ואמאי אמרינן דמברך להדליק וכו׳״ עי״ש. ומבואר דפשיטא ליה שנר חנוכה לא הוי מצוה שיש לה שיהוי, אלא היא מצוה דומיא דשחיטה וכדומה. וכ״כ ר׳ מנוח בפי״א מהלכות ברכות ה״ה שנר שבת וחנוכה הם מצוות שעשייתן הוא גמר חיובן כמו מעקה וכיסוי הדם עי״ש.

והנה מדברי ר״ת גופיה, וכן מלשון הרא״ש בפסחים שהעתיקו, נראה לכאורה דפליגי על הרמב״ן וסיעתו הנ״ל וס״ל כדעת ספר הפרדס, דחשיב נר חנוכה מצוה שיש לה שיהוי ומברכים גם לאחר שגמר להדליק, וכמ״ש בדעתם הגרע״א בתשובה (תנינא סי׳ י״ג) עי״ש. אולם נראה שאין הכרח לזה, דהנה לשון ר״ת בספר הישר (וכמו שהובאה גם בספר המכריע) כך היא: ״הואיל ועשיית מצותו זוהי גמר מלאכתו ׳דכיון שבדק עכשיו שוב א״צ לחזור ולבדוק׳ וכו׳ מברך על המעשה דכיון שעשאן פעם אחת ׳שוב אינו חייב לחזור בו ולהאריך במצותן׳ אבל שאר מצוות שאין להם הפסק ׳דכל שעה חייב להתעסק בהם׳ כגון תורה ותפלין ציצית וסוכה וכו׳ מברך לעשות, ונר חנוכה ׳אע״ג שיש לה הפסק׳ יש לה זמן שצריך שיהא בה שמן וכו׳ ואע״ג דאם כבתה אינו זקוק לה מיצרך צריך״ עי״ש. והמעיין בדבריו היטב יראה שכונתו היא על נוסח הברכה, ש׳על׳ משמעו שהאדם עושה מעשה רגעי וזהו, ולכן רק בשחיטה וכדומה מברך ׳על׳, אבל ל׳ משמעו מעשה שיש לו המשך, כגון תורה ותפלין. לפיכך, בנר חנוכה, אפילו שההדלקה עצמה היא רגעית מ״מ כיון שחייב ׳בשעת ההדלקה׳ לדאוג שיהיה שם שמן כשיעור - שייך לברך עליו בל׳, שהכונה היא לדאוג ׳עכשיו׳ שהנר ידלוק במשך הזמן. משא״כ אם היינו מברכים על הדלקת היה משמע שמספיק להדליק לרגע אחד וזה לא נכון. אבל לא מיירי ר״ת לענין אם לא בירך מתחלה שיברך ׳להדליק נר חנוכה׳ לאחר שכבר אינו מדליק והנר דלוק ועומד, וזו לא שמענו אלא כוונתו היא על שעת ההדלקה, שהנוסח מתאים יותר ו׳דומה׳ למצוה שיש בה שיהוי. וזו כונת הרמב״ן שהביא את דברי ר״ת שכתב ׳כמו׳ שאין עשייתה גמר מלאכתה. ולכן נראה שאין ראיה מדבריהם שמותר לברך לאחר ההדלקה.

והנה בפשטות קי״ל סב״ל ולא יברך לאחר ההדלקה. אולם נראה שיש לדון בכל עשיית מצוה אף שאין לה המשך האם הדבר פשוט שאין מברכים לאחר עשייתה, כדעת הרמב״ם הנ״ל, או שיש חולקים בזה.

ברכת המצוות לאחר עשייתן

הדרכ״מ בסי׳ קנ״ח (אות ג׳) הביא בשם האו״ז פ״ק דברכות (סי׳ כ״ה) שבכל המצוות אם לא בירך קודם עשייתן מברך אחריהם, עי״ש, וכ״כ עוד הדרכ״מ ביו״ד (סי׳ י״ט אות ב׳) בשם האו״ז פ״ק דחולין (סי׳ שס״ז) לגבי שחיטה, ופסק כן בהגהת שו״ע בסי׳ קנ״ח סי״א עי״ש. והאחרונים האריכו בזה, בעיקר ביו״ד שם (עי׳ בש״ך ובפר״ח ובשאר אחרונים שם על ס״א), והעולה מדבריהם הוא שמהראשונים שהביאו הש״ך

והפר״ח לכאן ולכאן אין מלשונם ראיות ברורות כ״כ, וע״כ נבאר את הדברים מה שיותר ברור ומוכרח בדברי הראשונים.

הנה **האו״ז** כתב בזה בתחילת מסכת חולין בסי׳ שס״ז בקצרה וציין למה שכתב בהלכות ק״ש סי׳ כ״ה, ושם האריך בזה בכמה ראיות [ועי׳ בביאור הגר״א בסי׳ קנ״ח סקכ״ה שסתר ראיות אלו], ועוד הביא בהלכות ק״ש ראיה בשם **ר׳ משה בר׳ יעקב** מסוף מסכת פסחים ברך על הפסח פטר את הזבח והזבח היה נאכל ראשון והיכי משכחת לה לאו כגון ששכח ואכל הזבח בלא ברכה והביאו את הפסח וקתני פטר הא לא ברך על הפסח לא פטר וצריך לברך על הזבח אע״פ שגמר ואכל דהיינו כרבינא בברכות נ״א ודלא כרמב״ם שכתב שאם קידש את האשה ולא בירך לא יברך וכו׳ עי״ש [וגם ראיה זו אינה ראיה, לפי מה שפירשו שם שאר המפרשים את המשנה]. ועכ״פ מבואר שדעת האו״ז ור׳ משה בר׳ יעקב שמברכים בדיעבד גם לאחר המצוה. וכ״ד **הריקאנטי** בפסקיו, דבסי׳ ע״ב כתב: ״כל מצוה שלא בירך קודם עשייתה מברך אחר עשייתה בר מסעודה דאסור ליהנות מן העוה״ז בלא ברכה וכו׳ והרמב״ם ז״ל כתב וכו׳״ עי״ש, והבין הש״ך ביו״ד שם שדעת הריקאנטי כדעת הרמב״ם, מפני שסיים בדבריו. אולם אין הדבר נראה, דהא הוי כסתם ויש, דבסתם כתב את דעת האו״ז ולאחר מכן הביא את הרמב״ם, והמקור שלו הוא מהאו״ז הנ״ל. ומפורש כן בריקאנטי בסי׳ רל״ה שכתב: ״ומ״ש רב אלפס דאין לברך ברכת אירוסין אחר עשייתה נ״ל דבדיעבד שרי דהא קי״ל כל היכא שלא בירך קודם המצוה מברך לאחריה בר מסעודה כדכתיב לעיל בסי׳ ע״ב״ ע״כ. ומפורש דס״ל כאו״ז [וגם נראה מדבריו דלא פליג על הרי״ף אלא מפרש דבריו דרק לכתחלה קאמר ולא בדיעבד]. וכן יוצא לדעת **ראבי״ה** בסי׳ קל״ח שפסק גם גבי ברכת הנהנין שמברך אפילו לאחר שגמר סעודתו ולא אמרינן אידחי ואע״ג דדחי תלמודא ראייתו של רבינא מיהו רבינא קאי בשיטתיה וכו׳, וציין לתשובתו בסי׳ תתקע״ב שהאריך בזה, עי״ש. וא״כ ה״ה וכ״ש לברכת המצוות, שאף שלא היה דחוי מעיקרו מברך לאחר המצוה. וכ״ד **המיוחס לרשב״א** במנחות ל״ו וז״ל: ״דנהי דצריך לברך עובר לעשייתן לכתחלה - בעבור זה אין אנו אומרים דאם עשה המצוה בלא ברכה קודם לעשייתה שלא יהא יכול לברך אחר עשייתה שהרי יש כמה מצוות שמברכין עליהם לאחר עשייתן כגון טבילה ונט״י וברכה דלהניח וברכת אירוסין אלא שלכתחלה תקנו חכמים לברך קודם אם אם לא ברך קודם עשייתה צריך שיברך לאחריה״ עי״ש. ור׳ מנוח בפי״א מברכות ה״ה, על דברי הרמב״ם שם שכתב שאין לברך לאחר העשיה, כתב: ״ויש חולקים ואומרים דבכל המצות כולם מברך אחר העשיה ואין בהם משום ברכה לבטלה שהרי ברכת המצות ברכת הודאה היא חוץ מברכת הלחם והיין והפירות שמברך בתחלתן משום דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה וכבר נדחית דעבדיה לאיסוריה״ ע״כ. וכ״כ בקצרה בספר הבתים שער הברכות שער י״ד סוף אות א׳ בשם **ר׳ יוסף בן פלט** עי״ש, ונדפס בשלמות כמו שהביא ר׳ מנוח ב׳ספרן של ראשונים׳ בסופו, בתשובתו הגדולה של ר׳ יוסף בן פלט לר״א אב״ד, שהביאו הראשונים בענין טעם למצוות שמברכים עליהם. וכ״נ דעת **האהל מועד** בשער הברכות (דרך א׳ נתיב א׳) שכתב: ״וכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן בא להוציא לדעת הר״ם פי׳ שאפילו בשוכח אין מברכין לאחר עשייתן ויש חולקין וכמו שיבאר בנתיב שאחר זה״ ע״כ. ובנתיב ב׳

הביא חלקים מדברי הר״י בן פלט וכתב וז״ל: ״אם לא בירך קודם שנהנה נדחית ברכה דעבדיה לאיסוריה שנהנה בלא ברכה אבל שכח ולא בירך קודם עשיית המצוה מברך לאחר עשייתה ולא דמיא לברכת הנהנין, ומיהו הר״ם סובר דאף על המצוה אינו מברך אחר עשייתה״ ע״כ. ומבואר שבסתמא כתב את דברי הר״י בן פלט ונראה שכך דעתו נוטה. וכ״ד **ספר המנהגות** (עמ׳ 44) שכתב: ״ואם שכח ולא בירך עד אחר הניגוב יברך ולא דמי למאי דאמרינן לאחר שמלא כרסו ממנו חוזר ומברך עליו משום דההיא מיירי בברכת הנאה אבל נט״י לאו ברכת הנאה היא״ ע״כ. וזה כסברת הר״י בן פלט.

וא״כ התבאר שדעת האו״ז, ר׳ משה בר׳ יעקב, ריקאנטי, ראבי״ה, מיוחס לרשב״א, ר׳ יוסף בן פלט, אהל מועד וספר המנהגות - שאפשר לברך על המצוה בדיעבד גם לאחר עשייתה.

ויש להוסיף שכל מה שניתן לברך לאחר העשיה זה רק סמוך מאוד לעשיה, אבל לא לאחר זמן מרובה, וכפי שכתב בספר ברכת יוסף (ח״ג עמ׳ קע״ג-קע״ד) ושכן כתב בספר מט״י (סי׳ קנ״ח ס״ק כ״א) שאם התחיל לברך המוציא שוב אין לברך לכו״ע, דאין סברא לומר שיברך כל זמן שנזכר ע״ש [וציין לפוסקים הנ״ל **הרה״ג יהודה ברכה** במכתבו אלי]. **וכן** מצאתי בספר מזוקק **שבעתים כת״י** [פריס 70] בפי״א מהלכות ברכות בשם ר׳ אברהם מן ההר וז״ל וכתב **הרב ר׳ אברהם דמונפלישייר** [מן ההר] ז״ל ומסתברא בהא דכי אמרינן שמברך אחר העשייה דוקא מיד כגון הכא תכף שטבל כשעולה מן המים והוא ישראל שנתגייר ויכול לברך מברך מיד, וכן נמי בנטילת לולב שכל זמן שהוא בידו מברך, אבל אחר זמן מרובה הואיל ונעשית המצוה ואינו מתעסק בה כלל מה לו לברך עליה הואיל ונעשית זה כמה והוי ברכה שאינה צריכה ע״כ.

ודעת הרמב״ם בפי״א מהלכות ברכות ה״ה ובספ״ג מאישות שאין לברך לאחר עשיית המצוה. והנה **האבודרהם** בתחלת ספרו הביא קטע בשם בעה״מ [שאינו לפנינו] ודייק מדבריו דס״ל כרמב״ם הנ״ל, אולם אינו מוכרח שזו כוונתו, דז״ל: ״כל מצוה שיש שהות בעשייתה כדי לברך עליה עד שלא נגמרה וכו׳ א״צ לברך עובר אלא בשעת קיומן וכו׳ ולא הוצרך לומר עובר לעשייתן אלא למצות שאלו לא בירך קודם התחלתן שוב אינו יכול לברך ׳בשעת קיומן׳ שאינו מאריך בהם כגון מילה ושחיטה וכו׳ באלו צריך לברך עובר לעשייתן״. וכתב ע״ז האבודרהם: ״וכ״כ הרמב״ם״ עי״ש. אולם, כמו שדחה הפר״ח את ראיות הש״ך ה״ה הכא, דכונת בעה״מ היא לכתחילה, שבמצות שאין מאריך בהם לא יכול לברך לכתחלה בשעת קיומן ולכן מברך קודם עשייתן, אבל לענין דיעבד לא מיירי. אולם נקוט מיהא שהאבודרהם ס״ל כרמב״ם. וכן ס״ל **לרשב״ץ** בתשובה (ח״ב סי׳ מ״ג וע״ד) עי״ש. וכן ס״ל **לריב״ש** בסי׳ פ״ב עי״ש. וכן ס״ל **לתר״י** בברכות נ״א וכמו שהביא הש״ך ביו״ד שם. וכן מתבאר מדברי **הריטב״א** בכתובות ז׳ ע״ב שמסכים לרמב״ם שאין לברך לאחר עשיית מצוה, אלא דס״ל שברכת הקידושין אינה ברכת המצוות, עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הארח״ח** בדיני ביעור חמץ אות י״ב שכתב ואם לא בירך קודם שיתחיל

לבדוק מברך כל זמן שלא סיים בדיקתו, דכל מצוה שיש לה משך זמן - כל היכא דבריך מקמי סיום המצוה עובר לעשייתו הוי עי״ש, הא אם אין לה משך זמן - לא מברך[א].

והרי״ף בתשובה (סי׳ רצ״ג) נשאל אם מברכים ברכת אירוסין בשעת נישואין והקדושין כבר קדמו, והשיב אין ראוי לעשות כן כל עיקר משום שהמצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן הלכך מברך ואח״כ נותן קידושין ע״כ. וזה מה שהביאו הרמב״ן ועוד ראשונים בפסחים ז׳ וכן המ״מ בספ״ג מאישות ועוד. והנה בקדושין כשרוצה לברך בשעת הנישואין לכל הדעות אינו יכול לברך, דהא הוי מופלג מהאירוסין, וגם לדעת האו״ז וסיעתו שיכול לברך לאחר המצוה זהו דווקא סמוך למצוה אבל לא זמן מופלג לאחריה [ורק אם נאמר שהמצוה עדיין נמשכת, כמו שכתבו כמה ראשונים, אבל אם כבר נגמרה א״א לברך וכנ״ל]. וא״כ מעצם הדין שכתב הרי״ף שם שאין לברך אין ראיה דס״ל לאסור לברך גם סמוך ונראה לאחר עשיית המצוה, אלא שדעת הרי״ף שבכל מצות קידושין יש לברך עובר לעשייתן, וזה דין לכתחלה ועדיין אין ראיה לענין דיעבד- האם מיד לאחר הקידושין יכול לברך או לא, ובפרט שכתב הרי״ף ׳אין ראוי׳ לעשות וכו׳ דמשמע לכתחלה. וכן נראה שהבין הריקאנטי שהבאנו לעיל, דהא בסי׳ ע״ב הביא את מחלוקת האו״ז והרמב״ם ולא הזכיר את הרי״ף, ובסי׳ רל״ה שבו הביא את הרי״ף לא נראה שהבין ברי״ף שלא יכול לברך אפילו בדיעבד, דא״כ למה לא פסיק כהרי״ף והרמב״ם נגד האו״ז, אלא כונתו כנ״ל, שהרי״ף כתב הדין לכתחלה ולא מיירי בדיעבד, ודוק היטב. וא״כ גם מדברי שא״ר שהביאו את הרי״ף אין ראיה לענין דיעבד. וכן הרא״ש בתשובה (ריש כלל כ״ו) כתב שהעיקר כדעת הרי״ף בתשובה הנ״ל ומי שמברך אחר הקידושין טועה הוא ומחזירין אותו, עי״ש, וכבר כתבו הב״ח באעה״ז (סי׳ ל״ד) והקרבן נתנאל כתובות (סי׳ ז׳ אות ב׳) ועוד שכונת הרא״ש לכתחלה ולא בדיעבד כדי שלא יסתור דבריו בפסקים - עי׳ בדבריהם.

ולפי האמור ודאי שכן הוא, דהא גם הרי״ף לא מיירי בדיעבד אלא לכתחלה.

והנה בביאור דעת הרמב״ם וסיעתו דס״ל שאין מברכים לאחר עשיית המצוה, אפשר שהם ס״ל כמ״ש בעל המנהיג בפירושו למסכת כלה (עמ׳ ה׳), וז״ל: ״ואומר אני לפנ״ד ומיעוט שכלי שלכך תקנו חז״ל ברכה לכל המצות ועובר לעשייתן לפי שאסור ליהנות מן העוה״ז בלא ברכה וכשם שאסור ליהנות במאכל ומשתה והנאות העולם בלא ברכה כך אסור לעשות קיום שום מצוה שבעולם בלא ברכה שאחר שיש לו שכר המצוה הרי נהנה מן העוה״ז בעוה״ב וכו׳״ עי״ש. א״כ נראה לפ״ז שלאחר המצוה אסור לברך, דומיא דברכת הנהנין. ובזה גופא פליגי הראשונים, דר׳ יוסף בן פלט כתב להדיא שברכת המצוות אינה כברכת הנהנין, והמנהיג פליג. וע״ע ברמב״ם פ״א מברכות שכתב כשם שמברכים על

א. והמעיין בדברי האחרונים יראה שהביאו עוד כמה ראשונים, אולם חלק גדול מהראשונים כתבו רק שאין לברך בשעת המצוה או לאחריה דלא הוי עובר לעשייתן, ומזה אין ראיה לנדון דידן, דהא הם מיירו בלכתחלה, וכמו שדחה הפר״ח הנ״ל. וראיה לזה גם מדברי האו״ז, שבהלכות לולב האריך והעתיק את דברי התוס׳ שדנו מתי מברכים על הלולב וכו׳, והוא הרי סובר שגם לאחר שהניחו לגמרי יכול לברך וכנ״ל, אע״כ שהוא דן לכתחלה ולא בדיעבד, ודוק היטב בזה.

ההנייה כך מברכים על כל מצוה ומצוה ואח״כ יעשה אותה עי״ש, ונראה ג״כ שהוא מדין ברכת הנהנין. אולם הסבר זה אינו מוכרח, דהנה הריטב״א בפסחים ז׳ ע״ב כתב: ״וטעם זה שאמרו חז״ל לברך על המצוות עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכות ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי״ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף״ ע״כ. וטעמים אלו שייכים רק לפני עשיית המצוה, והריטב״א לשיטתו דס״ל שלאחר המצוה אין מברכים, וא״כ לא מדין ברכת הנהנין אתי עלה.

ולמעשה רוב האחרונים פסקו כדעת הרמב״ם - עי׳ בכה״ח ביו״ד שם אות ו׳, וכ״נ מדברי המ״ב בסי׳ קנ״ח סקמ״ד שרק בנט״י מברך לאחר הניגוב, משום שבלא״ה לא מברכים עובר לעשייתן והואיל ואידחי אידחי עי״ש, ומבואר שבשאר מצוות לא פסק כן, ובודאי שכן יש לנהוג למעשה מדין סב״ל.

אולם יש לציין שבספר ברכת אברהם [לר׳ אברהם טריויש צרפתי - נדפס בשנת שי״ב בהסכמת הרבה רבנים ומהם מרן הב״י] האריך שהעיקר הוא שמותר לברך גם לאחר העשיה עי״ש. וכן הפר״ח - אף שבאו״ח סי׳ תל״ב פסק כדעת הרמב״ם ולא כדעת ההגהות אשר״י ושכ״ד הש״ך ביו״ד - מ״מ ביו״ד סי׳ י״ט האריך בזה טובא לסתור את דברי הש״ך וסיים **ומיהו לענין דינא דברי הגהות אשרי נראין עיקר** עי״ש, והחיד״א ועוד אחרונים עמדו בסתירת הדברים. אולם נראה ברור שדבריו ביו״ד נכתבו לבסוף, דהא בתחלה נקט סמך על דברי הש״ך הנ״ל, אולם כשהתבונן בדברים האריך לסתור דברי הש״ך ופסק בסברא כדעת ההגהות אשר״י.

ולפי מה שביארנו - יש חשיבות רבה לדעת החולקים שהם רבים, והאחרונים לא ידעו מזה וחשבו שהאו״ז הוא דעת יחיד. וגם הראשונים שהסכימו לרמב״ם נראה שלא ידעו מסברת הר״י בן פלט, ואולי אם היו יודעים שיש קדמון שחולק על הרמב״ם היו מסכימים עמו או שעכ״פ לא היו נוקטים בפשיטות כרמב״ם וכמו שמצאנו לר׳ מנוח וספר הבתים שהביאו את המחלוקת ולא הכריעו, והאהל מועד הסכים לר״י בן פלט, וגם מצאנו לריקאנטי שהביא מחלוקת האו״ז עם הרמב״ם והסכים עם האו״ז, ולא מצאנו כעת מי שיביא את המחלוקת בין הרמב״ם לר״י אבן פלט ויכריע כרמב״ם. וא״כ אף שלמעשה אין אנו יכולים לברך לאחר עשיית המצוה מ״מ חזי לאצטרופי סברא זו.

וא״כ נראה שלענין ברכה לאחר הדלקת נר חנוכה, שמצאנו דעת ר׳ אליהו מלונדריש וספר הפרדס דס״ל שהמצוה היא נמשכת ואפשר לברך לאחריה, נראה שאם לא בירך עד לאחר שסיים את כל הדלקת הנרות - אם רוצה לברך מיד לאחר ההדלקה הרשות בידו, ואף דלא עבדינן ס״ס בברכות - מ״מ ודאי שהמברך בכה״ג יש לו על מה לסמוך[ב].

ב. הערת הרה״ג יהודה ברכה: אולם לפענ״ד נראה שמאחר וההוראה היא לחוש שלא לברך אף היכא דאיכא ס״ס, לפיכך הבא להמלך מורינן ליה שלא לברך ע״כ.

וה"ה לענין **ברכת הדלקת הנר בשבת לאחר הדלקתו** לדעת השו"ע והספרדים, שאע"פ שלכתחלה ודאי שיש לברך לפני ההדלקה, דמצוה זו היא ככל המצוות שיש לברך עליהן עובר לעשייתן וכמו שהאריך מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' ט"ז) ובעוד מקומות בספריו כנודע, אולם אם שכחה ולא בירכה קודם ורוצה לברך לאחר מכן הרשות בידה, דהא גם בהדלקת נר שבת לדעת ספר הפרדס ור' אליהו הנ"ל הוי מצוה מתמשכת, וא"כ יש כאן צדדים רבים להתיר לברך עכ"פ בדיעבד. וכן הנוהגות לברך לאחר ההדלקה, אע"פ דלאו שפיר עבדי דהא לכתחלה יש לברך עובר לעשייתן וכנ"ל, מ"מ אין בזה חשש ברכה לבטלה דהא יש כאן ס"ס חזק וטוב וכנ"ל.

עניית אמן למי שבירך לאחר עשיית המצוה

לאור האמור נראה שגם מי שבירך בכל מצוה, אף שאין עשייתה נמשכת, לאחר עשיית המצוה עונים אחריו אמן:

הנה הבה"ל בסי' רט"ו כתב בשם **הפמ"ג** שאם נוהג כדעה שלא הודחה לגמרי מן הפוסקים אין מחויב לענות אחריו אמן אבל מותר לענות, עי"ש. ומרן הגרע"י בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' פ"ח וח"ד סי' ל"א) ובעוד מקומות, חלק ע"ז, והביא מתשובת הרמב"ם (מהדורת פריימאן סי' פ"ד) גבי קריאת המגילה בצור שהיא מסופקת אם היא מוקפת חומה או לא שכתב שצריכים לקרוא בי"ד עם ברכה ובט"ו בלי ברכה והוסיף וז"ל: "וכל מי שיענה אמן אחר ברכה לבטלה או אחר ברכה מסופק חיובה הרי הוא עתיד ליתן את הדין" ע"כ. ולמד מזה הרב זצ"ל שאף בברכה מסופקת אין לענות. אולם במהדורת בלאו (סי' קכ"ד) יש הוספה וז"ל: "וכל מי שעונה אמן על ברכות לבטלה או ברכות שיש ספק בחיובן **ומתירן ללא שיקול דעת** הרי הוא עתיד ליתן את הדין" ע"כ. ומבואר שרק אם מתירן ללא שיקול הדעת, דהיינו באיסור, שהיה צריך לפסוק שלא יברכו עפ"י הכללים - אז הוי ממש ברכה לבטלה, אבל אם לפי הדין יכול לברך, כגון שסומך על פוסקים שהוא נוהג כמותם וכד' - אין זו ברכה ללא שיקול הדעת, ובזה לא מיירי הרמב"ם כלל [וגם לנוסח התשובה במהדורת פריימן כן הוא הענין שם ובזה מיירי ולא במחלוקת הפוסקים].

עוד הביא בשו"ת יחו"ד שם משו"ת יכין ובועז (סי' קי"ח) שהעיד על זקנו הרשב"ץ שלא היה עונה אמן על ברכת הקידוש בבהכ"נ עי"ש, אע"פ שהרשב"ץ בח"ג סי' רמ"ו קיים את המנהג לקדש בבהכנ"ס עי"ש. אולם נראה שגם זו אינה ראיה, דהנה לשון היכין ובועז היא: "ואעפ"כ כל מושבות ישראל עדיין נוהגים לקדש בבהכ"נ 'והיא ברכה לבטלה' ואדוני זקני וכו' לא היו עונין אמן וכו' ואעפ"כ לא מצאו מקום לבטלו ולכן אמר בעל הטורים אי איישר חילי אבטליה" עי"ש. ומבואר דס"ל שאין שום מקום לקיים מנהג זה וצריך לבטלו והוא ברכה לבטלה ולכן לא היו עונים אחריו אמן. אולם הרשב"ץ עצמו בח"ג סי' רמ"ו כתב: "והאידנא לא אכלי שם אורחים ומפני זה היו רוצים לבטלו קצת מהגדולים אבל אנו אומרים תקנת חכמים תקנות קבועות הם וכיון שנתקנו מפני טעם אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה" עי"ש. ומבואר דס"ל למעשה שהוא מנהג טוב ונכון וקיים ואין לבטלו וא"כ פשיטא שהיה עונה אמן עליו, וא"כ אם עדותו של היכין

ובועז נכונה [הגם שיש לפקפק עליה, דהא הרשב"ש בסי' נ"ג כתב גם כדברי אביו בשם המפרשים שכיון שתקנו לקדש לא בטלה התקנה, ולא כתב שאביו לא ענה אמן אחר הברכה, ונראה שגם הוא מסכים לאומרה], צריך לומר שבתחלה ס"ל כן ואח"כ חזר בו, דלא יתכן כלל שיסבור שהיא תקנת חכמים ולא בטלה התקנה ולא יענה אחריה אמן, אלא ע"כ כדאמרן. וא"כ שוב אין ראיה להיכא שיש לו על מה לסמוך, ובפרט בקהלה שלימה שנוהגת לברך כדעת פוסקים מסויימים שמותר לענות אחריהם אמן, וכדעת הפמ"ג והבה"ל הנ"ל, וכמו שפסק גם בספר אור לציון ח"ג בתחלתו.

ומצאתי כן במפורש בספר **סדר היום** בפירוש ברכות השחר בשחרית של שבת שכתב גבי ברכת הנותן ליעף כח, שאמרו האחרונים שאין כח ביד שום ב"ד אחר הגמ' לחדש שום נוסח ברכה לא קטנה ולא גדולה וכדי שלא להקל בברכות ראוי לחוש להם. מ"מ אין למחות ביד האומרה ולענות אחריו אמן ולכוין לצאת בה יד"ח ע"כ. ומפורש דס"ל שאין לברך אולם אין למחות בנוהג כן ואף יש לענות אחריו אמן ולכוין לצאת בה יד"ח, וזה כדברי הפמ"ג והמ"ב, וכן עיקר וכנ"ל.

ומעתה נראה שלפי מה שהבאנו שיש הרבה ראשונים דס"ל שמותר לברך לאחר עשיית מצוה אף שאין עשייתה נמשכת, וכך פסק הרמ"א בסי' קנ"ח וכן בדרכ"מ ביו"ד בסי' י"ט - חשיב כדעה שלא נדחתה לגמרי מן הפוסקים ואדרבה אפשר שרוב הראשונים ס"ל כן, ועכ"פ ספק שקול מיהא הוי, וע"כ אם בירך - מותר לענות אחריו אמן[ג].

סיכום

מי שהדליק נר חנוכה או נר שבת ולא בירך לפני ההדלקה - יש לו על מה לסמוך אם רוצה לברך לאחר ההדלקה.

המברך לאחר עשיית מצוה - עונים אחריו אמן.

ג. **הערת הרה"ג יהודה ברכה**: לפענ"ד נראה דחילוקא רבה איכא בינייהו דשאני התם שהם נוהגים לברך על פי דעת רבותיהם, ושפיר אומרים וצונו, ולפיכך יש לענות על ברכה זו, אולם בנ"ד שההוראה היא שלא לברך משום סב"ל, אם יבוא אדם ויברך אין לענות אחריו אמן, וזאת מאחר שלא עושה זאת ע"פ מנהג אבותיו ורבותיו ע"כ.
אולם לפי הכלל שכתב הבה"ל בסי' רט"ו **שאם נוהג כדעה שלא הודחה לגמרי מן הפוסקים** יכול לענות אמן - אין זה תלוי אם זה עפ"י מנהג אבותיו ורבותיו. וכין שדעת האו"ז לא הודחתה 'לגמרי' מן הפוסקים, וכפי שהבאתי - שפיר אפשר לענות אמן.

קיא. ברכת שהחיינו ביום השני על חנוכיה חדשה

נדפס בירחון 'יתד המאיר' כסלו תשע"ט.

הכף החיים בסי' תרע"ג אות ס"ג הביא את דברי האחרונים בשם המטה משה, שמהרש"ל היה מברך ביום השני על שרגות חדשות ומברך עליהם שהחיינו קודם ההדלקה. ובחזו"ע חנוכה עמ' קכ"ח תמה ע"ז דהוי הפסק עי"ש[א].

אולם נראה ליישב דברי מהרש"ל והאחרונים שהביאוהו ולא חששו להפסק עפ"י דברי הרא"ש בפרק כיסוי הדם שהביא הב"י ביו"ד סי' י"ט ס"ה שמי ששחט ובירך על השחיטה בין כיסוי הדם לכיסוי הדם לא חשיב הפסק 'דברכה לא הוי הפסק' עי"ש, וכ"כ עוד ראשונים בסוגיא בחולין פ"ו ע"ב עי"ש, ולפ"ז גם כאן ברכת שהחיינו לא חשיבה הפסק.

ואפילו לפי דעת הר"י מנרבונא [תלמיד הרמב"ן] שם שמתבאר מדבריו שברכה חשיבא הפסק - מ"מ נראה דהכא הוי ממש כמו שאנו נוהגים בטלית חדשה לברך ברכת שהחיינו לאחר ברכת להתעטף בציצית ולא הוי הפסק דהא כיון שנוהגים לברך בשעת הלבישה א"כ זהו צורך הברכה, וכמו בפרי חדש שאנו נוהגים כן, וא"כ **גם כאן שמברך שהחיינו בשעה שמשתמש בחנוכיה לא הוי הפסק**, וזו הסיבה שהאחרונים הביאו דברי המטה משה הנ"ל ולא חלקו עליו דלא הוי הפסק וכנ"ל.

א. הערת העורך: הרב כלל לא הכריע דהוי הפסק, וכמ"ש ביבי"א ח"ד סי' כ"ד סוף אות י' ובגליון, ודב"ל ע"כ. **<u>ולא ידעתי</u>** היכן מצא בדברי שהרב עובדיה 'הכריע' דהוי הפסק. כתבתי בסה"כ שהוא תמה ע"ז, וכתבתי ליישב.

קיב. הדלקת הפתילה ברוב היוצא בשבת ובחנוכה

נדפס בירחון 'קול סיני' כסלו תשע"ט.

השו"ע בסי' רס"ד ס"ח פסק שהמדליק צריך שידליק רוב מה שיוצא מן הפתילה מהנר.

וכתב המ"ב בשם הלבוש שהוא משום שתהא שלהבת עולה מאליה דומיא דמקדש. ובאמת מצאנו כן לרוקח בסי' מ"ד שכתב וז"ל אמר עולא [שבת כ' ע"ב] צריך שידליק ברוב היוצא שתהא שלהבת עולה מאליה ע"כ. ובפירוש הראב"ד לתו"כ פרשת אמור י"ג, ז' כתב וז"ל שתהא שלהבת עולה מאליה בלא שהיה והיינו כדעולא דאמר צריך שידליק ברוב היוצא. פירוש אחר שתהא שלהבת עולה מאליה ר"ל שתהא הפתילה יפה ודולקת מאליה ולא תהיה צריכה לשום דבר והיינו דתנא ר' חייא שתהא עולה מאליה ולא על ידי ד"א ע"כ. וכ"ה במיוחס לר"ש שם עי"ש. ומבואר שלפירוש הראשון דינא דעולא הוא משום שתהא שלהבת עולה מאליה דהיינו בלא שהיה. ונראה שלזה כיון הרוקח. ולפ"ז דין זה נאמר בכל הדלקת נר שבת אף שמדליק זמן רב קודם השקיעה, דההדלקה צריכה להיות עולה מאליה ללא שהיה.

אולם הרי"ד בפסקיו לשבת שם כתב וז"ל צריך להדליק ברוב היוצא פי' המדליק נר שלשבת ידליק רוב הפתילה היוצאת מפי הנר 'שמא תכבה ויבוא להטות בשבת' ע"כ. וכ"כ נכדו **הריא"ז** וז"ל המדליק נר שלשבת צריך שידליק ברוב הפתילה היוצאת מפי הנר 'שאם אינה דולקת יפה שמא יבא להטות' עי"ש. ולפ"ז נראה דמיירי במדליק סמוך לשקיעה דומיא דמדליק מדורה שכתב השו"ע בסי' רנ"ה שהמדליק סמוך לחשיכה צריך שתאחז האש ברובה וכו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** בהלכות שבת פ"ה ה"ה שכתב וז"ל פתילה שמדליקין בה לשבת אין עושין אותה מדבר שהאור מסכסכת בו וכו' אלא מדבר שהאור נתלית בו וכו' והמדליק צריך שידליק ברוב היוצא מן הפתילה ע"כ, ונראה מדבריו שהטעם שצריך להדליק ברוב היוצא הוא מאותו טעם שאין עושין את הפתילה מדבר שהאור מסכסת בו שהוא שמא יטה בשבת, וא"כ אם מדליק זמן רב קודם השבת והפתילה נדלקת מאליה קודם השקיעה שפיר דמי ואין צורך להדליק בעצמו רוב היוצא אלא בסמוך ממש לשבת [או כשמקבל עליו שבת בהדלקה ואין מישהו אחר שיוכל לתקן ולהדליק הנר אם יכבה].

ונראה שכ"ד מרן השו"ע שהביא דין זה בסי' רס"ד בדיני הפתילה והשמן באיזה מדליקים

ובאיזה אין מדליקין מחשש שמא יכבה ושמא יטה ומדין זה ג"כ יש להדליק ברוב היוצא, ולא מדין מעשה ההדלקה של האדם דומיא דמקדש, ולכן לא הביאו בסי' רס"ג שעוסק בדיני הדלקה של מצוה ובברכה, כיון שאין זה מדין מעשה האדם ומדין מצות הדלקת הנר אלא דין כללי בנר שדולק לשבת שלא יכבה ושלא יטה אם לא ידלק יפה קודם השבת.

והשאילתות בפרשת תצוה סי' ע"ב כתב וז"ל דמחייבין דבית ישראל לאדלוקי שרגא ליקרא דשבתא וכד מדליק צריך לאדלוקי ברוב היוצא מאי טעמא דילמא

לא בדרא נורא וכביה ולא מיתכיל ליה ומאן דעביד נמי מדורה בבי שמשי אי איכא שהות ביום כי היכי דבדרא נורא ברובא שרי ואי לא אסיר עי״ש. וכ״ה בסתמא **במדרש שכל טוב** פרשת בשלח עי״ש. ומבואר מדבריהם שהשוו הדלקת מדורה להדלקת הנר שצריך שיצת מבע״י ולא שידליק הוא בעצמו את המדורה או הנר ברובה, והטעם הוא שמא יכבה הנר ויאכל סעודת שבת ללא נר, וא״כ גם לדבריהם אין מצוה בעצם ההדלקה שידליק רוב הפתילה אלא העיקר שקודם השקיעה [או קודם קבלת שבת] הנר יתפס וידלק טוב ולא יכבה.

והנה החסד לאלפים בסי׳ רס״ה ס״ד כתב בביאור דין של רוב היוצא וז״ל שאם לא ידליק כי אם ראש הפתילה חשיב כאילו נדלקת מאליה ואינו מקיים מצוה בהדלקה עי״ש, ומשם הוא בבא״ח ש״ש פרשת נח אות ט״ו בסתמא. ודבריהם צ״ע, דאיך יתכן דחשיב כנדלקת מאליה הלא הוא הדליק הפתילה בראשה וממנה נדלקה שאר הפתילה, ואף במקדש לא שמענו שיעכב דין זה אלא הוא לכתחלה, ועכ״פ בנר שבת זהו חידוש גדול. ואף לדעת הרוקח הנ״ל לא כתבו שאר הפוסקים שאף בדיעבד חשיב כלא הדליקה הוא.

ולמעשה נראה שהעיקר הוא כמו שמתבאר מדברי השאילתות ושא״ר הנ״ל וכפשטות השו״ע, שבזמנינו שלא מדליקים נרות סמוך ממש לשקיעה אלא זמן רב קודם השקיעה, וגם הפתילות דולקות יפה, אין צורך להקפיד להדליק רוב היוצא, דאם תכבה יוכלו לתקן הענין או האשה או שאר בני הבית קודם השקיעה, ורק באשה שהיא לבדה ומקבלת שבת בהדלקה צריכה להקפיד בזה.

ושו״ר כן בספר **תורת שבת** בסי׳ רס״ד סקי״ג וז״ל הדין הזה היה לנו לומר בסי׳ רנ״ה דחד טעמא הוא כדאיתא בספ״ק דשבת, ולפ״ז דוקא סמוך לשבת הוא דצריך לעשות כך, ולשיטת הב״ח בסי׳ רס״ג הביאו המ״ג שם סקי״ח שאם איש מדליק מותר עוד במלאכה ולכך י״ל נמי שא״צ להדליק רוב היוצא, וי״ל שגם אצל האשה אין להקפיד אם עוד היום גדול כיון שבני ביתה מותרים עוד במלאכה ויכולים להדליק אם יכבה הנר, ובאשה גופה שאסורה במלאכה אינו אלא מנהגא ומכ״ש לדידן שמחרכין הפתילה קודם ההדלקה כדי שתהא דולקת יפה בלא״ה א״צ לכך שדומה לפחמים דסי׳ רנ״ה, ולכן אצלנו שמדליקין בעוד היום גדול לא ראיתי שנזהרים בכך ע״כ, הרי שכתב מסברא דנפשיה כמו שכתבנו והעלנו לעיל עפ״י הראשונים.

והנה בסי׳ תרע״ג גבי נר חנוכה הביאו הבה״ל והכה״ח בשם מהר״י מברונא בתשובה סי׳ ט״ל שצריך להדליק ברוב היוצא כמו בנר שבת עי״ש, ואפשר שהוא ס״ל כטעם הרוקח הנ״ל שגם בשבת הטעם הוא שתהא שלהבת עולה מאליה דומיא דמקדש, וא״כ ה״ה בנ״ח. אולם לדברי רוב הראשונים הנ״ל שהטעם שצריך להדליק ברוב היוצא בשבת הוא משום שלא יטה את הנרות בשבת דומיא דפסולי פתילות ושמנים או משום שיכבה נרו ויאכל סעודת שבת ללא נר - בנר חנוכה לא שייכים טעמים אלו, ומשום שמא יכבה לית לן בה לפי מה שכתב הרי״ד בשבת כ״א גבי נרות ושמנים שאין מדליקים בהם בשבת מדליקים בהם בחנוכה וז״ל ואע״פ שצריך ליתן בה שמן כשיעור שלא תכבה, אם הוא

מדליק בפסולי שמנים ופתילות אין בכך כלום שאם לא יתן בה שמן כשיעור בודאי כביא אבל בפסולי שמנים ופתילות לא בודאי כביא אלא דלא דלקה שפיר ע״כ. וכ״כ הרמב״ן שם דכיון שאפשר שלא יכבו אע״פ שפעמים שכבות לא איכפת לן עי״ש, ומבואר שבספק שמא יכבה לא חיישינן בנר חנוכה, וא״כ מטעם זה אין להצריך להדליק ברוב היוצא שמא לא תאחז הפתילה יפה ותכבה דהא לא חיישינן להכי, וזהו ששא״ר ואחרונים לא הזכירו דין זה בהלכות חנוכה משום שלא ס״ל כן מחמת שלא שייכים הטעמים הנ״ל בנר חנוכה.

ועי׳ בחזו״ע חנוכה עמ׳ קכ״ט שהביא כמה אחרונים שהעלו לחייב להדליק ברוב היוצא בחנוכה וכדעת מהר״י מברונא ושכ״ה בירושלמי עי״ש. אולם בירושלמי אין זה מוכרח ויש בזה פירושים אחרים ויש שהביאו ראיה להיפך מהירושלמי, וכמו שהבאנו מדברי הראשונים הנ״ל שלטעמם אין דין זה בנר שבת של מצוה וכן בנר חנוכה. וצריך לומר או שפירשו הירושלמי הנ״ל באופן אחר, או שלא פסקו כן, אבל אין להקשות ע״ד רוב הראשונים מהירושלמי.

וע״כ נראה שלדעת רוב הראשונים ומרן השו״ע אין צורך להדליק ברוב היוצא בין בנר שבת [כשעד שקיעת החמה ידלק יפה בודאי] ובין בנר חנוכה[א].

א. הערת הרב יוסף פרץ: כן הארכתי בזה בס״ד שאין צורך להדליק רוב היוצא בנר חנוכה ע״כ.

קיג. אכסנאי הרוצה להדליק בעצמו האם רשאי, והאם יש חילוק אם אוכל בחינם או שמשלם לבעה"ב

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' כסלו תשפ"א.

כתב השו"ע בסי' תרע"ז ס"א אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן של חנוכה ע"כ. ויש לעיין אם האכסנאי רוצה להדליק בעצמו האם רשאי או שיש בזה חשש ברכה שא"צ. והדבר מצוי כשבעה"ב לא מדליק בזמן הראוי או במקום הראוי, והאורח רוצה להדליק בזמן ובמקום הראוי - האם רשאי או לא;

שורש הענין נעוץ במחלוקת הב"י בסי' תרע"ז עם תה"ד שהביא שם וז"ל כתוב בתרומת הדשן (סי' קא) דאכסנאי **שהוא נשוי** אם רצה להדליק ולברך משום הידור שפיר דמי. ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה ע"כ. והכנה"ג בהגה"ט בסי' תרע"ז דן בענין חתן הסמוך על שלחן חמיו והעלה שלדעת הרא"ש צריך להדליק בחדרו, ולדעת הרשב"א והארח"ח די בשיתוף, וכתב דכיון דמידי דרבנן הוא נקטינן להקל, ומה גם לענין הברכה דהויא ברכה לבטלה לדעת ארח"ח והרשב"א לפ"ד הב"י הנ"ל עי"ש. ובהמשך כתב שאם מתכונים שלא לצאת בברכת אביו או חמיו - בזה אני מסופק אם יכול לעשות כן לכתחלה, דאע"ג דהפוסקים נתנו טעם זה שלא לצאת בהבדלה שמבדיל שליח צבור בבית הכנסת, שאני התם שרוצה להבדיל בביתו כדי להוציא כל בני ביתו, אבל הכא ליכא האי טעמא. ואפשר דאין יכול לעשות כן משום מרבה בברכות עי"ש.

אולם נראה שיש חילוק ברור בין דברי הב"י דמיירי באכסנאי **שהוא נשוי** ומדליקין עליו בביתו לבין מקרה הכנה"ג דמיירי באכסנאי **שהגיע עם כל בני ביתו**; דהנה לשון הגמ' בשבת כ"ג ע"א אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי ע"כ. הרי שרב ששת הורה שאכסנאי 'חייב' בנר חנוכה, והכונה שחייב להדליק בעצמו. אלא שרבי זירא אמר שהוא היה משתתף בפריטי. ואפשר היה להבין שרבי זירא חולק על רב ששת, וס"ל שאכסנאי חייב רק בשיתוף ואסור לו להדליק [וכסברת הכנה"ג הנ"ל]. אולם בדברי הראשונים מפורש לא כך; ז"ל **ר' חננאל** שם ואכסנאי חייב בנר חנוכה ואי משתתף בהדי אושפיזי או אם היה נסיב תו לא צריך ע"כ. הרי דס"ל דדינא דרב ששת כדקאי קאי, שיש חובה לאכסנאי להדליק נר חנוכה, אלא שאם משתתף בפריטי נפטר בזה ולא צריך להדליק בעצמו, אבל אם לא רוצה להשתתף - חייב להדליק בעצמו. וכן מתבאר מדברי **המאירי** שם וז"ל אכסנאי 'חייב' בנר חנוכה ומ"מ 'אינו צריך' להדליק לעצמו אלא שישתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן ע"כ. וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** בפ"ד מהלכות חנוכה הי"א שכתב אורח וכו', אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן עי"ש. הרי שכתב כנ"ל שצריך להדליק אלא שיש לו אפשרות להשתתף בשמן, אבל החובה

שלו היא 'להדליק', ולכן אם לא רוצה להשתתף בשמן - חייב להדליק ומותר לו לברך משום שזוהי חובתו. וכן מתבאר מדברי **הטור** שכתב אכסנאי חייב להדליק בפ"ע ואינו יוצא בשל בעל הבית ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו סגי ע"כ [וכפי שדייק האליה זוטא מדברי הלבוש - עי' לקמן]. ואין זה דומה לאכסנאי נשוי שמדליקין עליו בביתו, דהתם כבר נפטר ממילא ע"י הדלקת אשתו, משא"כ הכא.

ומצאנו לכמה מן האחרונים שכתבו כן להדיא; כ"ד **הלבוש** שהעתיק את דברי הטור הנ"ל וכתב **האליה זוטא** שם וז"ל מדנקט חייב להדליק - משמע דבזה לכולי עלמא רשות בידו להדליק ולברך כיון שאין מדליקין עליו בביתו, וכן משמע בשכנה"ג ע"כ. וכ"כ **המאמ"ר** בסק"ה וז"ל פשיטא דמאחר שחייב להדליק ולא נפטר מחיוב מצותו כיון שאין מדליקין עליו בביתו והוא אינו רוצה להשתתף בהדי בע"ה - ממילא יש לו להדליק ולברך ואין כאן חשש ברכה לבטלה עי"ש. ובאמת שגם הכנה"ג עצמו בספרו **שכנה"ג** שהזכיר הא"ז הנ"ל כתב כן בפשיטות [וסותר עצמו ממה שכתב בכנה"ג] וז"ל ולי נראה דאינו חולק רבינו המחבר [על תה"ד] אלא דוקא באכסנאי דמדליקין עליה בגו ביתיה, דכיון דיכול לצאת בהדלקת ביתו, ברכה שאינה צריכה הוא. אבל מי שאין לו מי שידליק בביתו ורוצה להחמיר על עצמו ולהדליק - רשאי ע"כ.

והנה ידועים דברי ר' אברהם הלוי בספרו גן המלך סי' מ"א שכתב שאכסנאי שצריך להשתתף בפריטי היינו דוקא כשנותן היציאה לבע"ה, ואם יש לו חדר לעצמו מחייב להדליק לעצמו. אבל אם האכסנאי סמוך על שלחן בע"ה לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו ישתה א"צ לזה כלל כי בע"ה דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות ע"כ. והעתיקוהו כמה מאחרוני הספרדים וכ"פ בשו"ת יחו"ד ח"ו סי' מ"ג[א] ובשו"ת אור לציון ח"ד סי' מ"ז אות ג ועוד.

ובספר תורת המועדים להרה"ג דוד יוסף שליט"א בעמ' נ"ח עמד בענין הנ"ל והביא את דברי הפוסקים הנ"ל שאכסנאי שלא מדליקים עליו בביתו שרוצה להדליק בעצמו רשאי, אולם כתב שכל זה באכסנאי שצריך להשתתף בפריטי, אבל באכסנאי שאוכל ושותה משולחן בעה"ב **הוא בכלל בני הבית הסמוכים על שלחן בעה"ב שאינם צריכים להשתתף בפרוטות ואינו בכלל אכסנאי אלא הוא מבני הבית ולכן אינו רשאי להדליק בעצמו** וכתב

א. ויש לעיין במשנתו של מרן הגרע"י זצ"ל בענין זה; ביבי"א ח"א סי' פ' הובאה תשובתו משנת ת"ש שהעלה להיפך מגן המלך. ובסוף אות א' הביא שם את דברי הסבא קדישא [דלקמן] שנדפס בספר הזכרון מוריה בשנת תשמ"ד! - אותה שנה שכתב את היחו"ד הנ"ל, ושם לא הביא את הסבא קדישא הנ"ל, ואולי עוד לא ראהו. [ובחזו"ע הביאו ודחה רק חלק ממנו. ואת הקושיא האחרונה שהיא העיקרית לא יישב עי"ש].

ובהקדמה כתבו העורכים שהרב עובדיה הוסיף במשך השנים גם על תשובות שכתב בצעירותו ולכן אין להתפלא על דברים מעין אלה. אבל הפלא הוא שמוכח שלאחר שנת תשמ"ד עדיין אחז כמו בצעירותו דלא כגן המלך, ואיך ביחו"ד שנדפס באותה שנה אחז כן כמותו.

ועוד שבחי"א הביא את דברי האהל מועד שכתוב להדיא דלא כגן המלך עי"ש. ואת זה לא הביא בשאר הספרים הנ"ל. וא"כ נראה שתשובה זו עיקרית יותר. וצ"ע.

שכן הסכים עמו מרן הגרע״י זצ״ל עי״ש. אולם דבריו צ״ע, דהגן המלך לא כתב שאכסנאי שאינו משלם - דינו כבני הבית ואינו בכלל אכסנאי, אלא כתב שאינו צריך לשלם פרוטות משום שבעה״ב מזכה לו גם בקצת דמי הנרות כמו שמהנה אותו בכל צרכיו, וכפי שהעתקנו לעיל, וממילא אם אינו רוצה לזכות במה שמזכה אותו בעה״ב - אינו זוכה בעל כרחו, ומימלא יכול להדליק ואין בזה חשש כלל.

ובעיקר דברי הגן המלך הנ״ל - בדברי הראשונים מבואר לא כדבריו, וכן בדברי רוב האחרונים וכפי שנבאר בס״ד;

הרשב״א בתשובה סי׳ תקמ״א נשאל במי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו אפילו פתח בבא לנפשיה האם דינו כאכסנאי נשוי [שמדליקים עליו בביתו] או לא. והשיב בסי׳ תקמ״ב וז״ל גם מי שאוכל על שלחן בעל הבית אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק. אבל מכל מקום צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ופתילות. ולא דמי לאכסנאי שמדליק[ין עליו] בתוך ביתו דהתם כבר הדליקו עליו. אבל זה צריך הוא להדליק כאכסנאי שאין לו בית במקום אחר דצריך לאשתתופי בפריטי ע״כ [והובא בקצרה בב״י]. וסתם אוכל בבית חמיו - אינו משלם אלא מפתו יאכל ומכוסו ישתה, ואעפ״כ כתב שצריך להשתתף בפריטי או שיקנה לו חלק בשמן ופתילות. וכ״ד חכמי התוספות שהביא המאירי וז״ל חכמי התוספות כתבו ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן אחד, אפילו בן גדול ונשאוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף ע״כ. ובדבריו מפורש להדיא דמיירי בסמוכים על שלחנו ואעפ״כ צריכים להדליק או להשתתף. וכן הביא הארח״ח באות י״ד בשם י״א וז״ל גדול בבית אביו ואינו סומך על שלחן אביו הרי הוא כאכסנאי. וי״א דאפי׳ סומך הרי הוא כאכסנאי דאין ידו כיד אביו ע״כ. הרי שלדעת הראשונים הנ״ל מפורש שאף כשאינו משלם אלא סמוך על שלחן אביו או חמיו - צריך להדליק או להשתתף ודלא כסברת הגן המלך וסיעתו הנ״ל. וכ״ה פשטות דברי השו״ע בסוף ס״א שכתב אכסנאי צריך להשתתף וכו׳ ׳וה״ה לבן האוכל אצל אביו׳ עי״ש, וכונתו על כל הסעיף שגם צריך להשתתף בפריטי, אע״פ שסתם בן אצל אביו זה בחינם. וכ״פ הפר״ח עי״ש.

אמנם המאירי כתב וז״ל וזו השניה [בן גדול ונשאוי בבית אביו] מיהא אינה נראית כלל [שצריך להדליק או להשתתף] שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום עי״ש. וכ״כ הארח״ח הנ״ל בסברתו הראשונה שבן גדול הסמוך על שלחן אביו אינו כאכסנאי אלא כאחד מבני הבית ולא צריך אפילו להשתתף עי״ש.

אולם באדם זר הסמוך על שלחן חבירו גם למאירי חייב להדליק או להשתתף דאינו בכלל בני ביתו וגם לא מדליקים עליו בביתו עי״ש במאירי. וכן מפורש בספר אהל מועד שער מו״ק דרך א׳ וז״ל ומי שאוכל על שולחן בעה״ב אף על פי שיש לו חדר מיוחד ששוכב שם בפני עצמו א״צ להדליק אלא דיו להשתתף בפרוטות או שיקנה לו בעה״ב חלק בשמן ובפתילות ע״כ. ומבואר שעכ״פ אדם זר שסמוך על שלחן בעה״ב צריך

להשתתף בפריטי [ואולי אפילו בבן או בחתן, אלא שאפשר לעשות אוקימתא בדוחק דמיירי באדם זר]. וזה דלא כמג״א שכתב שהדין של אכסנאי הוא באינו סמוך אבל בסמוך על שלחנו א״צ אפילו להשתתף ודימה זאת לבן הסמוך על שלחן אביו עי״ש, וזה אינו דיש חילוק בין אכסנאי לבן הסמוך וכמ״ש בה״ל.

והנה בפמ״ג ובמ״ב מבואר שרק באכסנאי שאוכל בקביעות אצל בעה״ב בזה פטר המג״א אף מפריטי אבל באכסנאי שהתארח לזמן מה ודעתו לשוב לביתו לזמן קרוב גם למג״א חייב להדליק או להשתתף עי״ש. ולפ״ז נראה שה״ה בבן שמגיע להתארח אצל אביו שגם למאירי חייב דאין הוא נקרא בכלל בני ביתו דהא יש לו בית בפני עצמו והוי אורח גרידא, ולכן לכו״ע צריך להדליק או להשתתף.

נמצא שלדעת כל הראשונים והאחרונים הנ״ל בן שמתארח אצל אביו או חמיו כנהוג בין בחול ובין בשבת - צריך להשתתף בפריטי ואינו נפטר בהדלקת בעה״ב בסתמא.

וכן דעת כמה מרבותינו האחרונים דלא כהגן המלך [והובאו בחזו״ע]; ז״ל הרב חלקו של **ידיד** [שלוניקי תקס״ה] על דברי הגן המלך ומסתמיות דברי הפוסקים אין נראה כן כמבואר ובסתם אכסנאי אמרו דצריך שיתוף ואפילו בן הגדול הסמוך על שלחן אביו דמיחייב למעבד מצוה בממוניה צריך שישתתף בפריטי או שיזכה לו אביו או הבע״ה להקנות לו חלק בפירוש כנ״ל ודוק עכ״ד. וכן **מהר״ם פרירה** בתשובה שהובאה בסו״ס זכרונות אליהו מאני עמ׳ תק״י כתב ע״ד הגו״ר וז״ל ואגב אורחין אומר דלכאורה האי דינא דהגו״ר אינו מובן דמאי שנא מבן הסמוך על שלחן אביו דמסתמא אינו נותן הוצאה ודוחק לאוקמי בנותן הוצאה לאביו, וספר גו״ר אינו בידי ע״כ. וכ״כ בספר **תפארת אדם** [שלוניקי תרכ״ג] בזכרונות שבסוף הספר מערכת ח׳ אות י״ח וז״ל אכסנאי אע״פ שהוא סמוך על שולחן בעה״ב צריך שיתוף וכן חתן הסמוך על שולחן חמיו וכן בן שאינו סמוך על שולחן אביו ונתאכסן אצל אביו, ואם רצו להדליק בפ״ע משום הידור אם אפשר להדליק על סמך ברכת בעה״ב מוטב ואם לאו ידליקו בברכה ע״כ. וזה ממש כדכתיבנא שמותר לאכסנאי להדליק בעצמו אם אינו רוצה להשתתף, וכמו כן בן שמתארח אצל אביו [ובודאי אינו משלם לו על כך] צריך להשתתף, וכדעת הפמ״ג והמ״ב דלעיל.

ובאמת שגם בסברא דברי הגן המלך קשים מאוד, דהא ׳אכסנאי׳ זהו תרגום של ׳אורח׳ כמבואר במוסף הערוך ערך אכסנאי דתרגום של דלתי לאורח אפתח [איוב ל״א] - לאכסנאי, וכ״כ הרמב״ם ספ״ד בדין זה ׳אורח׳, וסתם אורח הוא בחינם [אף שגם בשכר נקרא אורח מ״מ בודאי שגם ובעיקר בחינם נקרא כן], <u>וראיה</u> לזה מענין ברכת ׳האורח׳, שמבואר במג״א בסי׳ ר״א והעתיקו המ״ב שם שאם סמוך על שלחנו ומשלם לו דמי מזונו א״צ לברך ברכת האורח עי״ש, ומבואר ש׳אורח׳ היינו כשאינו משלם על מזונו, אבל אם משלם אינו נקרא ׳אורח׳. ואמנם המו״ק שם חלק על המג״א וז״ל דמאן יימר דאורח בדמי מזונותיו לאו שמיה אורח, וכי אמרו אורח האוכל בחנם דווקא הוא יברך לבעל הבית עי״ש, אולם גם הוא כתב ש׳גם׳ אם משלם נקרא אורח, אבל ודאי שעיקר שם ׳אורח׳ הוא בחנם וכפי שכתבנו. <u>וא״כ</u> לומר שהגמ׳ והרמב״ם ושא״ר דיברו רק באורח שמשלם על כל

דבר ולא בחנם וגם לא בצורה כוללת על כל השהות - זהו דבר קשה ודחוק מאוד.

וידועה קושיתו של **מהרש"א אלפנדארי** שנדפסה לראשונה בסוף ספר סדר היום [מהדורת תשל"ח] בעמ' רמ"א שכתב וז"ל ועוד זאת דעיקר טעמו של הרב אינו מספיק, דמנא ידע בעה"ב דצריך לאקנויי לכשנאמר דמסתמא מקנה ליה מעט שמן. ואפילו אי פירש דבריו דמקנה הוא לו - יש מקום לומר דלא מהני דאיך זכה בשמן בדבורא בעלמא ע"כ. וראיתי לכמה ת"ח שכתבו ליישב קושיא זו עפ"י דברי הרשב"א בב"ק ק"ב ע"ב שכתב בביאור הגמ' שם דכל שדעתו קרובה להם הרבה גמר בדעתו בהקנאה עי"ש. [וכעי"ז כתב הרשב"א בעירובין ע"ג ע"ב גבי בני חבורה וכו' עי"ש]. אולם אין נראה לומר כן בנ"ד, דדבר זה נאמר ליישב גמ' קיימת, אבל א"א לאחרונים לחדש מעצמם דבר זה בעוד מקומות מלבד מה שהוזכר בגמ' להדיא נגד סתימת הראשונים, דדין זה מחודש הוא ואין לך בו אלא חידושו, ואם באנו להרחיב מעצמנו יסוד זה - ניתן לאומרו בעוד הרבה מקומות, ולמשל האם נאמר שאכסנאי יכול לקחת את האתרוג של בעה"ב ביום הראשון של סוכות והוי 'לכם' משום שבעה"ב בודאי מקנה לו את האתרוג במתנה ע"מ להחזיר? ועוד שגם שם הרשב"א בב"ק כתב תירוץ אחר ליישב דברי הגמ' וכתב עליו שהוא הנכון עי"ש. ובפרט שבדברי הראשונים כתוב להדיא לא כדעת הגן המלך וכנ"ל, וא"כ מוכח דליתא לסברא זו הכא.

ועל כן נראה שבן נשוי הסמוך על שלחן אביו ישתתף בפריטי אולם לא ידליק בעצמו לחוש לדעת המאירי וי"א בארח"ח שהוא חלק מבני הבית ואין לו להדליק בעצמו.

אולם מי שמגיע להתארח בבית הוריו או חמיו וכ"ש בבית אדם זר - חייב להשתתף בפריטי ולא יסמוך על מה שבעה"ב מאכילו ומשקהו ומספק לו כל צרכיו. ואם ירצה להדליק בעצמו ולא להשתתף בפריטי רשאי[ב].

ב. הערת הרב יוסף פרץ: כן כתבתי בספרי פריו יתן ח"א שאין לסמוך על דברי גן המלך ע"כ.

קיד. מי שלא הדליק בלילה הראשון - האם מברך שהחיינו כשמדליק בשאר הלילות

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' כסלו תשפ"א.

ידועה מחלוקת הראשונים שהובאה בסי' תרע"ו לגבי ברכת הרואה [שעשה ניסים ושהחיינו] - האם מי שהדליקו עליו בביתו והוא לא שמע את ברכות ההדלקה - האם מברך את הברכות האלו או לא; שדעת רוב הראשונים שמברך כיון שלא שמע ברכות אלו. אולם דעת ההשלמה, הסמ"ג, הרשב"א והטור שאינו מברך משום שברכת המדליק עליו פטרה אותו מההדלקה ומברכות הראיה. והשו"ע פסק כדעה זו לחוש בספק ברכות ולא לברך אא"כ לא הדליקו עליו כלל.

אלא שדנו האחרונים אם אותו אחד מדליק למחרת בעצמו - האם יברך ברכת שהחיינו בשעת ההדלקה או לא; פשטות הדברים שלא יברך דהא נפטר בברכת שהחיינו במה שהדליקו עליו אתמול, ואיך יברך למחרת?. ובאמת כך נקטו כמעט כל האחרונים; המ"ב כתב שכ"כ המג"א ושאר אחרונים. וכבר כתב כן בשו"ת מהר"ם פרובינצאלו [בן דורו של הב"י] סי' פ"ה פ"ו עי"ש, וכ"פ השכנה"ג, וכ"פ בסידור בית עובד ובסידור חקת עולם ושכ"ד מרן עי"ש, וכ"פ עוד אחרונים.

אלא שהפר"ח כתב דהכא 'לכו"ע' צריך לחזור ולברך כמשמדליק למחרת בעצמו. אולם דבריו צ"ע, וכבר כתבו הבית עובד והחקת עולם שלדעת מרן השו"ע - גם בכה"ג אין צריך לברך שהחיינו למחרת משום שכבר נפטר במה שבירכו עליו אתמול עי"ש. וכבר כתבנו שכך כתבו כל האחרונים בדעת השו"ע. וכ"פ מרן הגרע"י זצ"ל ב'קול סיני' כסלו תשכ"ה. אולם בספר חזו"ע חנוכה חזר בו מרן זצ"ל ופסק שיש לברך, וכ"פ יותר באורך בתשובה שנדפסה בשו"ת יבי"א חי"א סי' ע"ח[א], והיה טעמו משום שיש כאן כמה ספקות; שמא כדעת רוב הראשונים שצריך לברך כל ברכות הראיה גם אם הדליקו עליו, ושמא כדעת הפר"ח שאף לדעת מרן יש לברך שהחיינו שכמדליק למחרת, ושמא ברכת שהחיינו היא על היום אף שלא הדליק כלל, ושמא לא אומרים בברכת שהחיינו סב"ל, ושכ"פ בשו"ת שואל ונשאל ח"א סי' י"ג עיש"ב.

אולם פסק זה ונימוקיו תמוהים הם מאוד; <u>דהנה</u> בספר ילקוט יוסף חנוכה בעמ' תמ"ד והלאה האריך לדחות לנכון את דברי השואל ונשאל וטעמיו שעליהם הסתמך בחזו"ע [וביבי"א שלא ראהו הילקוט יוסף שטרם נדפס בזמנו] עי"ש. <u>ודברי הפר"ח</u> - דחויים הם, ואף אחד לא הסכים לו בדעת מרן השו"ע. וגם אין בזה שום סברא לומר כן

א. ותשובה זו כתובה בצורה ומדויקת יותר בחשבון וסידור הדברים מאשר בחזו"ע כאשר יראה המעיין. אלא שצ"ע במשנתו, דבתשובה שם התאריך הוא תש"ז, וא"כ יוצא שבתחלה סבר לברך, אולם בתשכ"ה הורה לא לברך, ובשנותיו האחרונות חזר שוב פעם למשנתו הראשונה לברך.

שאע״פ שנפטר אתמול מלברך - כשמדליק למחרת יברך, דחיוב זה מהיכן בא? אם כבר נפטר אתמול - אינו חייב היום, ואם לא נפטר אתמול - היה יכול לברך אתמול. **וגם** הסברא שברכת שהחיינו היא על היום - זהו רק כשלא הדליקו עליו כלל, אבל אם הדליקו עליו - לסוברים שנפטר כבר הוי כאילו בירך ולא שייך לברך שוב. ועל כן בנידון זה יש לנו רק את מחלוקת הראשונים הבסיסית האם מברכים ברכות הראיה כשהדליקו עליו בביתו או לא, ומרן פסק שלא לברך, ואין לצרף כאן שום צירוף נוסף.

ועוד שגם אם נרצה לצרף צירופים וצירופי צירופים - הרי כל האחרונים הנ״ל לא ס״ל צירופים אלו, אלא פסקו בפשיטות שאין לברך, וא״כ **למעשה** דעת רוב האחרונים שאין לברך, ומה יעזרו כל הצירופים, בשעה שרוב האחרונים לא ס״ל כן, ופסקו בצורה ברורה שאין לברך?

וע״כ נראה שמשנה ראשונה [שפורסמה בקול סיני] עיקר, ואין לברך שהחיינו כשהדליקו עליו אתמול וכפי שפסקו כמעט כל האחרונים לדעת מרן השו״ע[ב].

ב. הערת הרב יוסף פרץ: צריך להבין איך אפשר לצאת ברכת שהחיינו בלי לשמוע. דבשלמא ברכות הדלקה ושעשה נסים הם ברכות על המצוה, וכשאינו צריך להדליק גם אינו צריך לברך, אבל שהחיינו הוא ברכה על שמחתו בעשיית המצוה ואיך יצא י״ח ממנה כשלא שמע. ושמעתי איזה סברות בזה ולא ניחא לי בהן ע״כ.

אולם קושיא זו קשה על הרשב״א וסיעתו ומרן השו״ע שפסק כן, שכבר ביום הראשון לא יברך שהחיינו אם רואה הנרות, וכיון שאין בנו כח לחלוק עליהם - א״כ גם ביום השני לא יברך וכנ״ל.

קטו. אמירת כשם שעשית עמהם וכו' כן עשה עמנו וכו' בסוף על הניסים

נדפס בירחון 'אור תורה' כסלו תשפ"א.

בטור ובב"י בסי' תרפ"א מבואר שדעת **רע"ג ורמב"ם** לומר בסוף על הניסים כשם שעשית עמהם נס וכו' כן עשה עמנו וכו', ושכ"ה **במס' סופרים**, וכן הארח"ח כתב שכ"ה ברוב הנוסחאות עי"ש. ויש להוסיף שהארח"ח כתב שכ"ד ר' אשר. והוא **בספר המנהגות** ושם כתב שכן נהגו ואין בזה משום לא ישאל צרכיו וכו' דצרכי רבים שאני עי"ש. וכ"כ **האבודרהם** ושכן נהגו עי"ש. וכ"כ **בספר** השלחן תפלה שער ג' ושכן המנהג עי"ש. וכ"ה **בסידור רס"ג** בשם 'יש מוסיפין'[א], **רשב"ן, מחז"ו, רוקח, ר"י ב"ר יקר** ועוד.

ובחידושי הרשב"א ברכות ל"ד ע"א כתב בשם רה"ג ולא מהוגן לרבנן אפילו מאן דאמר זכרנו לחיים באבות ומאן דאמר זכור רחמיך בהודאה, ואפילו מאן דאמר בחנוכה ופורים כמו שעשית נסים לראשונים כן תעשה נסים לאחרונים והני מילי לאו רגילי במתיבתא למימרינהו ע"כ. וכן הביא העתים עמ' 252 בשם רה"ג. ומבואר שהשוו את שלשתם, וא"כ אנו שנוהגים לומר זכרנו וכתוב וכו' צריכים לומר גם כשם וכו' ואין חילוק ביניהם. וכן מתבאר מדברי שא"ר הנ"ל שדנו רק מצד שאלת צרכים בג' אחרונות וכתבו שצרכי רבים מותר.

ומה שכתבו תוס' במגילה ד' ע"א שהביא הב"י שם שמטעם אחר אין לומר, דכל דלעבר תקנו בהודאה וכל דלעתיד תקנו בעבודה - כ"כ גם המנהיג הלכות פורים עמ' רמ"ז שלא יתכן לאומרה דהודאה הוא ולא בקשה. וראיתי בימי חרפי בלוניל העיר הקדושה שהיו מונעים את החזן מלאומרה ע"כ. וכן בתשב"ץ סי' רע"א שמהר"ם לא היה אומרו שאין ראוי לומר תפלה בהודאה ע"כ. וכ"ה בהגמ"י בסדר התפלות עי"ש. אולם כבר הביא **המאירי** בברכות ל"ד שיש שאמרו שאין לומר כשם שזו הודאה וזו תפלה וכתב עליהם ובמחילה מהם אין הדברים נראים הואיל ועיקרה הודאה כל שמסיים מעט בתפלה לא הפסיד עי"ש. והאבודרהם הביא דברי מהר"ם הנ"ל והשיב על זה דמצינו במודים דרבנן כן תחיינו ותחננו וכן בברכת אשר גאלנו של פסח שהיא הודאה כן יגיענו וכו' עי"ש.

וא"כ התבאר שכך נהגו בכל תפוצות ישראל בזמן הקדום; בא"י, בבבל, בספרד, בקטלוניא, באשכנז, בצרפת, וכ"ה בסידורים כת"י ודפוסים קדומים בארצות הנ"ל [מלבד בסידורי קטלוניא כתבי יד לפני כ670 שנה שאין שם נוסח זה, וכנראה שינו לאחר מכן, דהא ספר השלחן היה בברצלונא בתקופת הרשב"א וכתב שנהגו לאמרו[ב]], וכ"ה

א. ובעמ' ר"כ גבי עשרת ימי תשובה כתב הרס"ג 'ויש נוהגין לומר בברכת מגן זכרנו וכו" [ומנה שם את כל ההוספות] וסיים שאין לזה עיקר עי"ש. ונראה שהוא כסברת רה"ג שהבאנו לקמן.

ב. הערת הרב אהרן גבאי: ובאמת ישנו במיעוט כתבי יד של סידורי קטלוניה. וכן ישנו במיעוט סידורי

בסידור ונציה רפ״ד, וכ״ה בסידורי איטליה כגון שונצינו רמ״ו, וכ״ה בסידורי ארצות המזרח כגון ארם צובה רפ״ז, וכ״ה נוסח פרס, רומניה וצפון אפריקה הקדום. וגם ספר העתים הנ״ל כתב דנהיגי רוב ישראל למימרנהו לתוספות הנ״ל אלא שבמתיבתא נמנעים מלאומרם עי״ש.

והב״י סיים בדברי הארח״ח דעביד כמר עבד וכו׳. ובשו״ע כתב בסתם שאין לאומרו וי״א לאומרו. אולם ידועים דברי המאמ״ר בסי׳ רס״ח אות ג׳ וזת״ד וע״כ לא כתב הרב ז״ל בעלמא שדעת מרן ז״ל כסברא א׳ שמביא בסתם אלא כשיש טעם לומר כן, או שהוא דעת רבים, או דעת גדול שתופס אותו מרן ז״ל בחזקה, אבל הכא ליתא לחד מהני טעמי דהא הי״א הם רבים, וגם ליכא למימר שבעלי דיעה ראשונה הם יותר גדולים שתופס אותם מרן ז״ל בחזקה שהרי כבר ידוע שדרכו להמשך תמיד ברוב פסקיו אחר דעת הרמב״ם, ולכן כתב הרב״ח שדעת מרן ז״ל כהי״א וכו׳, ואין זה סותר הכלל המסור בידינו, שאין כלל זה אמור אלא במקום שהדבר שקול דלא ידעינן כהי מינייהו ס״ל אבל לא למימרא שיהא כלל זה דוקא עי״ש. ודוק מיניה להכא שגם כאן שייכים הטעמים הנ״ל שהי״א הם רבים וכך המנהג וכך דעת הרמב״ם, ולפי מה שהבאנו כך דעת רוב חכמי ישראל והמנהג במשך הדורות.

וע״כ נראה שנכון יותר לומר בסוף על הניסים **כשם שעשית עמהם נסים ונפלאות כן עשה עמנו ה״א נסים ונפלאות בעת ובעונה הזאת** ונודה לשמך הגדול סלה[ג].

פרובנס ובמיעוט סידורי רומניא וקורפו, באופן שבראשית תקופת הראשונים היתה תוספת זו נהוגה בכל קהילות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו.

ג. **הערת הרב און אברהם סקלי**: וכן העליתי בקובץ ׳מנורה בדרום׳ כסלו תשפ״א עי״ש.
הערת הרב אהרן גבאי: וכן העליתי בתשובה כתב יד לפני כעשר שנים. וע״ע במאמרו של הרב סקלי הנזכר שהוסיף בשמי נקודה חשובה ביותר, ששינוי המנהג בזה בקהילות הספרדים אינו מחמת קבלת הוראות מרן אלא ׳השתנה בכפייה׳ על ידי מדפיסי ונציה המאוחרים ע״ש באורך, והם גם שינו מדעתם את כל הניקוד מניקוד ספרדי לניקוד איטלקי וכן עשו עוד הרבה שינויים אחרים כפי העולה על רוחם ואין דעת חכמים נוחה מהם ומשינוייהם, רק שלא ידעו במשך הדורות מה הם שינו מסברא ומה היה המסורת כן.

קטז. ברכת הרב את ריבנו ביחיד

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אדר תשע"ח[א].

מרן הגרע"י זצ"ל האריך בכמה דוכתי - יחו"ד ח"א סי' ס"ח, יבי"א ח"ח סי' נ"ו, חזו"ע פורים, מאור ישראל ח"א וח"ג - שאין לברך ברכת הרב את ריבנו ביחיד אלא בעשרה וזאת עפ"י דברי הארח"ח שהביא הב"י בסי' תרצ"ב ופסקו הרמ"א בהגהת שו"ע שם, וכתבו האחרונים שכן המנהג בירושלים. וסיים שהמברך ביחיד אין עונין אחריו אמן עיש"ב.

אולם הדברים צע"ג, דהארח"ח היא סברא יחידאה ממש בראשונים, וכידוע אין אומרים סב"ל בסברא יחידית, ונבאר הדברים בס"ד.

ז"ל שה"ל סי' קצ"ח בשם רה"ג מנהג כל הישיבות כרב שיחיד קורא אותה לפניה 'ולאחריה' וכו', והלא כל הנשים חייבות במקרא מגילה וכי בעשרה קורין אותה להן אלא כל אדם משמיע אותה לאנשי ביתו 'בכל ברכותיה' ביחיד ומוציאן יד"ח וכו' עי"ש[ב]. ובתמים דעים סי' ק"פ העתקה **מספר העתים** כתבו רבוותא הלכה למעשה ומנהג בשתי ישיבות כרב שקורין את המגילה בזמנה ביחיד ומברך עליה לפניה 'ולאחריה' וכו' עי"ש. ובמחזור ויטרי סי' רמ"ה בשם **רש"י** אני אומר בין שהם עשרה ובין שאינם עשרה צריך לברך לפניה 'ולאחריה' וכו' ויש חולקים עלי ואומרים שאין מברכים בפחות מעשרה [פי' אפילו לפניה וכדעת רב אסי בגמ' בדף ה' ע"א וכמו שפסקו עוד ראשונים, אולם אנן קי"ל שמברך לפניה ביחיד וממילא ה"ה לאחריה דאין הבדל ביניהם וכמ"ש רש"י] ע"כ. וכ"כ **המנהיג** יחיד מותר לקרותה ולברך לפניה ולאחריה בזמנה עי"ש. ובתשב"ץ [לתלמיד **מהר"ם**] סי' קע"ו ומי שקורא את המגילה לחולה או ליולדת צריך לברך לפניה ולאחריה אע"פ שכבר יצא יד"ח וכו' עי"ש. וכ"ד **הריטב"א** מגילה ד' ע"א שאין שינוי במקרא מגילה ולא בברכותיה בין יחיד לעשרה עי"ש. וכ"כ **הר"ן** ו' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מתני' שבמגילה אין צירופן של הנשים ניכר שכן דרך קריאתה ליחיד כרבים עי"ש, וכוונתו כהריטב"א, ופשוט. **והרמב"ם** פ"א ה"ג כתב ומברך קודם קריאתה וכו' ומקום שנהגו לברך אחריה מברך וכו'. ולא הזכיר כלל יחיד או עשרה ובחדא מחתא מחתינהו. והרמב"ם לא ס"ל כלל שמגילה בזמנה נקראת בעשרה, ורק בהלכה ז' כתב וכל אלו שמקדימים וקורין 'קודם י"ד' אין קורין אותה בפחות מעשרה ע"כ. ובי"ד וט"ו עצמם לא הצריך עשרה כלל אף

א. ובאותה השנה בשבט תשע"ח נדפס קובץ 'רב ברכות' חלק ג' ושם האריך הרב אריאל אפרים אהרונוב בסוגיא זו כדרכו בקודש והעלה כאמור. וע"ע שם במאמרו המשלים של הרב ישראל אליהו. ולאחר מכן באדר תש"פ האריך בסוגיא זו ידידי הרב און אברהם סקלי בקובץ מנורה בדרום וג"כ העלה כאמור עיש"ב.

ב. ולא ס"ל כדעת הראב"ד שהובא בארח"ח ובב"י בסי' תר"צ שלאחר שקראו את המגילה בציבור אפשר לקוראה אף ביחיד דא"כ אין ראיה מנשים, ודוק.

לכתחלה וכדעת הרבה ראשונים. ובודאי שכן דעת **הרי"ף והרא"ש** [והטור] שסתמו דבריהם ופסקו שמגילה נקראת ביחיד וכשהביאו את הדין של ברכה שלאחריה לא הזכירו חילוק בין יחיד לציבור וסתמם כפירושם שה"ה ליחיד. וכ"ד **מהרי"ל ומנהגים** שהביאו הדרכ"מ והא"ר, וכ"פ **הרדב"ז** בסי' תרס"ה מדנפשיה שהיחיד מברך לפניה ולאחריה.

נמצא שדעת הארח"ח דעה יחידאה היא ממש בראשונים ולא חיישינן לה [וכידוע הכל בו והארח"ח דעה אחת מיקרו שדרכו של הכל בו להעתיק מהארח"ח, וי"א שמחבר אחד הם]. ובפרט שהירושלמי שהביא הארח"ח ליתא לפנינו אלא לענין ברכת התורה לאחריה שהיא בציבור וכמ"ש הגר"א בביאורו והביאו בה"ל בסי' תרצ"ב. ואף אם ישנו ירושלמי כזה מ"מ הראשונים ס"ל שאינו להלכה מאחר ובבבלי סתמו שמברך לאחריה ולא חילקו.

והנה אף אם נאמר שדעת מרן השו"ע כדעת הארח"ח מדהביאו בב"י בשתיקה כהודאה וכמו שהאריך ביבי"א שם מ"מ היה לנו לומר שצריכים לברך לאחריה ביחיד דבודאי אילו היה רואה מרן את כל הראשונים הנ"ל היה פוסק כמותם ולא כהארח"ח. וכ"ש שדעת מרן בשו"ע נראה יותר דס"ל שמברך גם ביחיד וכמ"ש השכנה"ג והמאמ"ר. ונראה שמרן ראה שמסתימת דברי רי"ף רא"ש ורמב"ם ושא"ר נראה דלא כהראח"ח ולכן לא העתיקם בשו"ע.

ונביא דוגמא לזה, אף שאין צריך, שהב"י בסי' תרצ"א הב"ד ארח"ח ששירטוט במגילה צריך רק בשורה הראשונה ולא יותר. וכבר תמה ע"ז הדרכ"מ ושאר אחרונים שזהו נגד פשטות הסוגיא בספ"ק דמגילה ונגד כל הראשונים. ובשו"ע כתב וצריכה שרטוט כתורה עצמה. וזה כדעת כל הראשונים אע"פ שבב"י לא הביא חולק על הארח"ח, וה"ה הכא כיון שכתב מרן נוהגים לברך וכו' אף ביחיד משמע.

ורבותינו האחרונים אף שראו רק חלק מהראשונים הנ"ל פסקו לברך ודלא כהארח"ח; עי' א"ר שהביא את המנהיג, שה"ל, מהרי"ל ומנהגים דס"ל שמברכים אף ביחיד וכתב שאולי לכן השמיטו בשו"ע. וכן העה"ש הביא את התמ"ד הנ"ל והארח"ח בשם הר"ם [בתשב"ץ הנ"ל] וג"כ נראה שמסכים לזה. ובודאי אילו היו רואים את כל הראשונים הנ"ל היו פוסקים כן ללא היסוס. ולמעשה כן פסקו גם מהר"א מאני והבא"ח וא"כ צדקו דברי הבא"ח שלא יאבד היחיד ברכה יקרה זו.

ומה שהעידו האחרונים שמנהג ירושלים לא לברך ביחיד - מנהג טעות הוא שהנהיגו כן עפ"י הארח"ח והרמ"א שפסק כן ולא ידעו מדברי הראשונים הנ"ל. והא קמן שרה"ג וספר העתים מעידים שהמנהג בשתי ישיבות שמברכים לפניה ולאחריה ביחיד. ומאחר ולא מצינו בראשונים מי שחילק בין יחיד לציבור אין לחלק ולומר שנהגו לאחריה רק בציבור ולא ביחיד [וכמ"ש בה"ל ועוד] אלא אין לנו אלא דברי הראשונים וכמו שנראה דעת מרן לברך אף ביחיד.

ועורך ״תד המאיר׳ כתב להעיר על דברי בזה״ל: ויש ליישב, שבאמת אין סברת הארח״ח יחידאה כלל, שהרי ידוע שדעת רגמ״ה ובה״ג והרא״ם והמרדכי שיחיד אין לו לברך לא לפניה ולא לאחריה אלא אך בציבור, ואם כי המנהג התפשט לברך לפניה אפילו ביחיד - מ״מ גבי ברכה שלאחריה לדעת הארח״ח ומרן הב״י והרמ״א אין לברכה אלא בציבור [ומקורם טהור מהירושלמי!!] - יש לנו לצרף דעות הגאונים הנזכרים לסברתם, ולומר הוו דלא להוסיף עליה, ומאי דנהוג נהוג, וכיון דחזינן שגדולי האחרונים העידו שאין המנהג לברך אלא בציבור - הכי מורינן, והרי ברכה זו אינה ברכת המצוות שאסור לעשות המצוה בלא ברכה אלא רק ברכת השבח ותלויה במנהג, וישנם שכלל לא אמרו אותה וכמו שכתב המו״ק, הלכך יותר נכון לנקוט שוא״ת עדיף ולא להכניס עצמנו בחשש דאורייתא של ברכה לבטלה [ויסוד דברים אלו כבר הובא בתשובת יבי״א ח״ח סי׳ נ״ו בשם המאורי אור והיפ״ל, רק הרחבנו הדברים מעט, וע״ע חזו״ע חנוכה עמ׳ נ״ב] עכ״ד.

ואם כי אין צורך להשיב על זה, דבכלל מאמרי הנ״ל יש תשובות לטענותיו - מ״מ אשיב בקצרה; <u>מה שכתב</u> ׳ומקורם טהור מהירושלמי!!׳ - לפי מה שנתבאר ׳אין כזה ירושלמי!!!׳. <u>ומה שכתב</u> שכך דעת הב״י - כבר כתבנו שאינו כן. <u>ומה שכתב</u> מאי דנהוג נהוג - המנהג המקורי בכל קהלות ישראל היה לברך ולא חשו כלל לדעה זו של הארח״ח לא לברך לאחריה ביחיד, ולא ידעו כלל שקיימת דעה כזו לחלק בין יחיד לציבור בברכה אחרונה עד שבא הרמ״א ופסק כדעת הארח״ח ומאז ׳הנהיגו׳ על פיו לא לברך, וזהו מנהג בטעות, ויש להחזיר המנהג המקורי לקדמותו, וכפי שהעלנו והעלו עוד כמה ת״ח בדורנו וכנ״ל.

סיכום

לדעת כל הראשונים מלבד הארח״ח, ורבים מהאחרונים יש לברך ברכת הרב את ריבנו גם ביחיד, וכן עיקר, ואין לחוש לסברא יחידאה של הארח״ח שכתב שאין מברכים ביחיד[ג].

ג. **הערת הרה״ג יהודה ברכה**: דפח״ח, וכן העלנו בשו״ת ברכי״ה (ח״ו חאו״ח סי׳ ל״ז. ע״ש ע״כ.
הערת הרב אהרן גבאי: וכן אני נוהג בס״ד, וכמו שהעלו שלשת חכמים מחוכמים, בבחינת ״החוט המשולש לא ינתק״, והמה: הרב הכותב, הרב סקלי והרב אהרונוב. וצויינו מאמריהם לעיל בהערה בראש המאמר ע״כ.

יורה דעה

קיז. כבד ששהה ג' ימים האם מותר לבשלו אחר צלייתו

נדפס בירחון 'קול סיני' תמוז תשע"ט.

חומרת ה'גאונים' שבשר שלא נמלח ג' ימים נצמת דמו בתוכו ולא מועילה לו מליחה.

הטור בסי' ס"ט סי"ב כתב בשם הגאונים שבשר ששהה ג' ימים בלא מליחה נתייבש דמו בתוכו ולא יצא עוד ע"י מליחה וא"א לאוכלו אלא צלי. ומקור דין זהו הוא מראבי"ה סי' א' קי"ט וז"ל ושמעתי נמי מרבינו אבא מרי שקיבל מן הראשונים שכל בשר ששהא ג' ימים מעת לעת שלא נינקר ונמלח ששוב אינו פולט דמו שנתקשה איסור חלב ודם בתוכו ע"כ, ומבואר מדבריו שדין זה אין מקורו מגאוני בבל אלא אביו קיבל מהראשונים שהם חכמי אשכנז ורק שם נהגו דין זה, וכמו שמפורש גם בתשובות הרא"ש כלל כ' סי' כ"ה שבצרפת ואשכנז נוהגים כן עי"ש, ומבואר שבספרד בימי קדם לא נהגו כן, דלא הגיע אליהם חומרת רבני אשכנז, ורק מאוחר יותר העיד הריב"ש שבברצלונה גם נהגו כך. ומדברי הריב"ש בסי' פ"ו והרשב"ש בסי' תקכ"א נראה שחשבו שגאונים אלו הם גאוני בבל שדבריהם דברי קבלה עי"ש, וזהו משום שלא ראו את גוף ספר ראבי"ה אלא את מה שהביא הטור בשם ה'גאונים'. ובספר מעשה הגאונים עמ' 4 [והובא גם בשה"ל] הובאה תשובת ר' יצחק וז"ל מה שנוהגין במקומינו לנקר הבשר בתוך ג' ימים שאלתי מרבינו הגדול ואמר לי אף אבי היה זהיר בכך אבל לא שמעתי טעם מפני מה ולא מצא כתוב, וכמדומה לי שדם מתבלע באיברים בג' ימים ושוב אינו יוצא לא בהדחה ולא במליחה וכו' עי"ש, וגם מזה חזינן שזהו מנהג שהתחדש בימיהם ובמקומותם וכמו שהדגיש 'במקומינו'.

ובאמת שכבר מצאנו בשו"ת ראב"י אב"ד סי' כ"ה משמעות להיתרא בענין זה וז"ל מליחת בשר תכף לטביחתו אין לי בו ראיה אבל ממה שלא נתנו בו חכמים שיעור אלא אמרו אין הבשר יוצא מידי דמו אא"כ מדיחו ומולחו ומדיחו נ"ל שע"י שריית המים והמליחה מותר ואין לחוש לסמוך לטביחתה עי"ש, וכבר דייק לנכון הרב קאפח בהערתו שם שמזה שלא כתב שיעור ג' ימים נראה דלא ס"ל כן לא מחמת הדין ואף לא מחמת המנהג.

והנה מצאנו גם בכעי"ז למאירי בחולין ח' סע"ב שכתב וז"ל שמענו לקצת חכמים שאוסרים להעמיד הירך או חתיכה שיש בה חלבים עם החלבים שבה יתר מיום אחד וי"א עד ג' ימים, ואין לנו בזה אלא מנהג, ושהרי מ"מ אין דברים אלו אמורים על צונן גמור בצונן גמור שמאחר שנצטנן לגמרי כבר נקרש ואינו זב כלל, ועוד שהרי קרום מפסיק בכולם ע"כ, וכן העתיק דברים אלו מלה במלה בספר איסור והיתר לר' יעקב מבונליוש פכ"א בשם 'גאון', וכונתו למאירי הנ"ל עי"ש, ומבואר שהביא את החכמים שאוסרים גבי החלב ופקפק בזה ושאין זה אלא מנהג, ואף כתב שבצונן בצונן לית לן

בה. ומצאנו להאיסור והיתר הנ״ל בפ״כ שהרחיב בזה וזת״ד אין אדם רשאי לשהות הבשר אחר שנשחטה הבהמה או העוף ג׳ ימים וכו׳ והר״ם לא דבר בזה ולא ביאר דבר מזה, ויש מי שאומר כיון שלא ביאר הרב ז״ל זה לא אסרינן להוא בישרא אם נשתהה ג׳ ימים או יותר בלא מליחה ובלבד שלא יהא יבש הרבה שאין דבר נעלם מהר״ם במה שהוא אסור שלא הביא בפירוש בחיבורו הנכבד, ושמעתי שזאת ההוראה יצאה מחכמי צרפת, ושמעתי ג״כ שהוציאו הוראה זו משמועה אחת מסדר קדשים אבל לא ידעתי באיזו מסכתא וכו׳ והאריך בזה וסיים וז״ל ואומר אני שראוי להחמיר כדברי חכמי צרפת ואע״פ שלא ביאר זה הר״ם, דטעמא קאמרי, שכמה דברים מצאנו שהשמיט הר״ם בדבר שהוא של איסור והוא נכלל בדבר אחר שהביא הר״ם, ואיסור זה י״ל שנכלל ג״כ בדבר אחר עי״ש.

ולמעשה המנהג גם בספרד בדורות האחרונים להחמיר בזה וכמ״ש הריב״ש וכ״פ האהל מועד, וכן הרדב״ז והשו״ע. אולם נראה שכיון שהוא רק מחמת מנהג ולא עיקר הדין, ובפרט בספרד, בכל ספק או צירוף ניתן להקל בזה וכמו שנבאר.

בישול אחר צליה כשלא נמלח ג׳ ימים

הב״י שם הב״ד תה״ד דס״ל לאסור לבשל אחר צליה כשלא נמלח ג׳ ימים [ומה שדייק מתשובת הרא״ש - כבר הביא הב״ח שמהרי״ל דייק להיפך, ומה שהביא ממהר״ח או״ז - לפנינו ליתא אלא מיירי רק על צליה], וכ״ד מהר״יל למעשה בתשובה. אולם האיסור והיתר שהביא הדרכ״מ מתיר, וכן הרמ״מ שהביא תה״ד, וגם מהרי״ל הביא שנחלקו בזה - עי׳ בט״ז.

והב״י פסק להחמיר לכתחלה ובדיעבד שרי, וכ״פ בשו״ע. אולם **הרדב״ז** בתשובה ח״א סי׳ קל״ח כתב לדחות דברי תה״ד דאפילו שהרא״ש כתב שאינו יוצא כל הדם ע״י צליה - מ״מ ע״י צליה מתייבשת הבשר טפי ושוב לא יצא הדם ממקומו ע״י בישול, כללא דמילתא דעתי להקל וכן נהגו עי״ש. וכ״ד **הרמ״ע מפאנו** בתשובה סי׳ קי״ג. וכן הביא הדכ״ת בשם שו״ת **באר עשק** עי״ש. וכן האריך בזה בספר **דברי יוסף [רוזנברג]** בסי׳ תס״ח והעלה שאפילו בהפסד מועט שרי לבשל אחר הצליה. ולפי האמור שחומרא זו אינה לגאונים אלא לרבני אשכנז במקורה [דבר שלא ידעוהו חלק מהראשונים וגדולי האחרונים] וגם שיש חולקים על חומרא זו [כמו שהבאנו מראב״י וכן מאיסור והיתר], אע״פ שאנו מחמירים - זהו מחמת מנהג בעלמא, ובבישול אחרי צליה לא היה מנהג ונחלקו בזה הקדמונים, והעידו הרדב״ז ועוד שכן נהגו - היה נראה להקל בזה, אלא שהשו״ע פסק להחמיר לכתחלה, אולם נראה שבכבד ודאי שיש להקל.

כבד ששהה ג׳ ימים - צלייתו לאחר בישולו

עי׳ בשו״ת יחו״ד ח״ו סי׳ מ״ו שהאריך והעלה לאסור גם בזה לבשלו לאחר צלייתו. אולם נראה שבזה אפשר להקל לכתחלה וא״צ להחמיר בזה, דמצאנו הרבה מתירים בכבד אע״פ שאוסרים בבשר; מלבד הר״ב **שער אפרים** והכרתי שהביא **המחב״ר** בסי׳ ע״ג אות

ח' ונראה שכן דעתו[א] - יש להוסיף שכ"ד **הערוך השולחן** סי' ס"ט אות ע' וז"ל י"ל דכבד כיון דהוא כולו דם רק התורה התירתו ע"י צלייתו שוב אין חילוק בין עבר עליו ג' ימים או לא עבר עליו וכ"נ עיקר שהרי לא הוזכר בשום פוסק לחלק בכבד בזה עי"ש, וכ"פ בספר **דברי יששכר** [למברג תרנ"ה] סי' ו' אות י' וז"ל כבר ששהה ג"י מעל"ע ולא צלאה הרי היא כשאר בשר ומותר לצלותו וגם לבשלה אחר הצלייה עם שאר בשר [ועי' בפר"מ משמע דלכתחלה אין לבשלה אחר הצלייה כשאר בשר] ע"כ, ומבואר שדעתו בסתמא להתיר. וכן העתיק בספר **צלותא דאברהם** [פיטרקוב תרע"א] סי' ע"ג אות י"ט את דברי הכרתי עי"ש. וכן בשו"ת **משיב הלכה** ח"ב סי' י"ד נשאל בזה והשיב שדין הכבד כשאר בשר, והמיקל לא הפסיד, ובדברי חפץ שם הרחיב יותר וסיים ומיהו להלכה מאחר דהיא חומרת הגאונים - למיקל שומעין עי"ש. וכ"פ הרב משאש בספרו **מזרח שמש** בסי' ס"ט סוף סי"ב דכיון דהרבה מן האחרונים סוברים דדם כבד דרבנן וכו' ומה גם אחר צליה - בכה"ג שאינו אלא חומרת הגאונים יש להקל ואין לך בו אלא חידושו בבשר דוקא ולא בכבד עי"ש. ולפי מה שביארנו שגם בבשר העיקר היה להקל בזה לולי פסקו של מרן השו"ע - יש לנו כאן ג' ספיקות; שמא ליתא כלל לדין גאוני אשכנז שאסור לבשל בשר ששהה ג' ימים, וא"כ כ"ש שלאחר צליה שרי לבשל, ושמא כדעת הרדב"ז וסיעתו דשרי עכ"פ לאחר צליה, ושמא בכבד שרי אף לאוסרים בשאר בשר, ואמנם ב' הספקות הראשונים הם נגד מרן השו"ע, אולם הספק השלישי בכבד אינו נגד מרן, דלא דיבר בזה.

וע"כ נראה שאין צריך להחמיר בזה, ואפשר לבשל כבד אחר צלייתו אף ששהה ג' ימים לפני צלייתו[ב].

א. ומה שכתב בשו"ת יחו"ד שם בהערה עמ' ר"נ לפרש אחרת בדברי הכרתי - דבריו צ"ע, וכמו שכבר תמהו בשו"ת רביד האברך ח"א עמ' קמ"ג ובשו"ת משנה שלמה חיו"ד עמ' רט"ו עי"ש. וכן בשו"ת דברי דוד ח"ב סי' ח' הביא שמפורש כן בספר מטה יהונתן בסי' ס"ט סי"ב להתיר עי"ש.

ב. וסמוך להדפסה ראיתי שכן העלה הרה"ג יהודה ברוכה בשו"ת ברכת יהודה ח"ה יו"ד סי' ג' עי"ש.

קיח. בענין חיוב בדיקת פירות מתולעים

פורסם בירחון 'האוצר' אייר תשע"ח.

במאמר זה נראה פנים בעזה"י לכך שרק פירות 'שרובם' מוחזקים למתולעים יש חובה לבודקם קודם האכילה, אבל פירות שמיעוטם נגוע, אף שהוא מיעוט המצוי [עד למחצה], אין חובה לבודקם, ויש בזה הרבה צדדים, וכמו שנבאר.

פרי שהתליע במחובר ולא פירש האם אסור או לא

שורש הענין הוא במימרא דשמואל בחולין (ס"ז ע"א): "קשות שהתליעה באביה אסורה משום שרץ השורץ על הארץ כשריחשה בפרי אף שלא פירשה לאויר העולם". ונחלקו הראשונים האם הלכה כשמואל או לא;

הב"י ביו"ד (סי' פ"ד ס"ו) הביא את דברי **רש"י**, **ריב"א** ו**ור"ת**[א] שפסקו שאין בהם איסור, ודלא כשמואל, וכתב שכל הפוסקים חולקים עליהם ואין הלכה כמותם עי"ש. ובאמת שדעת רוב הפוסקים היא לאיסורא, וכמו שנביא לקמן, אולם אין המתירים דעת יחיד, ומצאנו לעוד ראשונים דס"ל כן; כ"ד **ראב"ן** בחולין (סי' רס"ה), **או"ז** (חולין סי' תל"ז) [וכמו שסיכם בנו בפסקי או"ז], **ר' שמשון הצרפתי** (שהובא בראבי"ה סי' תתקמ"ב), וכ"נ דעת **היראים** בסי' ע', שכתב: "שיש מרבותי פוסקים כשמואל וכו' ור' יעקב למדנו דלית הלכתא כשמואל וכו'" עי"ש, ונראה דס"ל יותר כדעת ר"ת רבו, ומה גם שהביאו לבסוף.

ובספר המאורות בחולין שם הביא את דברי הרי"ף וכתב: "ורבינו יעקב פסק דדוקא באילנא אסור אבל בפירא שרי אפילו במחובר, ולכאורה נראה מן הגמ' כן, וטוב להחמיר כדעת הרי"ף" עי"ש, והמאירי בדף נ"ח כתב: "אלא שלבי חוכך להקל ממה שאמרו בה למטה דיקא נמי וכו' אלא שראוי לחוש" עיש"ב, ובדף ס"ז כתב בפשיטות לאסור עי"ש, ובספרו מגן אבות (ענין י"ב) ג"כ האריך המאירי בזה והביא את הראיה הנ"ל להקל, וכתב: "ואע"פ שאנו נוטים לפסוק כשמואל וכדעת רוב הפוסקים וכו' מ"מ המאזנים מעויינות ואין הכרע מזו אל זו וכו'" עיש"ב, וא"כ הראה פנים להיתרא, אלא שלמעשה החמיר בענין מחמת ספק. וגם לשון הסמ"ג (ל"ת קל"ב) היא: "ויש להחמיר כדבריהם", ומבואר שמחמת חומרא הוא, ומהר"ח או"ז בדרשותיו בהלכות פסח כתב ג"כ שמספק יש לאסור, וכן העיטור, (שער ראשון-הכשר הבשר, ח"ג) כתב, שספיקא דאוריתא הוא ולחומרא עי"ש.

אולם, דעת רוב הראשונים לאסור. הב"י הביא את דברי השאילתות, בה"ג, רי"ף, רמב"ם, סה"ת, רשב"א, ר"ן ורא"ש, ויש להוסיף שכ"ד ראב"י בחלק השו"ת (סי' ה'),

---

א. כל המקורות שהובאו בב"י לא ציינתי מקורם, כיון שהציונים המדויקים מצויים במהדורות הטור החדשות. שאר ספרי הראשונים מפרשי הגמ' שנזכרו ללא מקור, הם לדף ס"ז שם.

הראב״ד בפירושו לתו״כ (סו״פ שמיני), הרקח [כדעת סה״ת], רא״ה, רי״ד, ריא״ז, חינוך (מצוה קס״ג), וכ״ד השלמה, מכתם, רשב״ץ, תלמיד הרשב״א כולם בפסחים קט״ז ע״ב עי״ש, וכ״פ השו״ע כדעת רוב הראשונים הנ״ל.

תולעים הגדלים במחובר שלא ריחשו משום שהחור קטן.

הב״י הביא את דברי הרשב״א, הר״ן ור׳ יחיאל (הוא מהגהות ר״פ על הסמ״ק) לאסור.

וכבר כתבו האחרונים [עי׳ בזב״צ אות מ״ג שהביאם] שכ״ד הרמב״ם והרמב״ן והמ״מ בפ״ב הי״ד עי״ש. ודעת רש״י, תוס׳, רא״ש ומהר״ם שהביא הב״י להתיר. ויש להוסיף שכ״ד הר״ש משאנץ בתוספותיו (שהביא ר״פ בהגהות סמ״ק) ורי״ו. והמאירי הביא את הנדון הנ״ל, וכתב ע״ד רש״י ותוס׳ וז״ל: ״והדברים נראין אלא שגדולי האחרונים חולקים וכו׳ וכן נ״ל שהרי רוב המתליעים כך הם והיאך החליטם באיסור״ עי״ש. וכן במגן אבות (ענין י״ב) הביא את דברי רש״י וכתב ש״הרבה מסכימים לדבריו ואע״פ שיש חולקים בה וכו׳ ואף אני נוטה לדעת החולקים מפני שרוב המתליעים כך הם וכו׳ מ״מ אין כאן הכרע״ עי״ש.

והב״י פסק להקל בזה, ורבים מהאחרונים, גם מאחרוני ספרד, חלקו עליו והחמירו [עי׳ בזב״צ ובכה״ח], אולם בספר משחא דרבותא כאן וכן בספר בן אברהם (אבוקארא, ליורנו תרמ״ב, סי׳ נ׳ אות כ״ו) קיימו את פסק מרן, בצירוף הראשונים דס״ל שתולעת במחובר שלא פירשה אף אם ריחשה מותרת, וא״כ דעת רוב הראשונים להתיר בזה עי״ש.

חובת בדיקה בפירות שדרכם להתליע

הב״י הביא את דברי רש״י בדף נ״ח ע״ב [כפי שדייקו מדבריו הרשב״א והר״ן] דס״ל שאין חובה לבדוק אפילו בפירות שדרכן להתליע, אלא שאם מצא תולעת אז יש איסור. ובאמת שכן מתבאר גם מדברי התוס׳ שם, וביחוד לגירסת רשב״ם שגרס להדיא תמרי דאקרום דהיינו שהתליעו, ולפ״ז מפורש בגמ׳ כן שרק כשהתליעו יש איסור ומסתמא לא חוששים, וכן כתב המאירי וז״ל: ״קולא אחרת יצאה מחכמי הצרפתים בענין זה, שאין חוששין לפירות מן הסתם אפי׳ באותם שהשירץ מצוי בהם ואין מצריכין בדיקה מן הסתם, ואף גדולי הרבנים מסכימים בה וכו׳״ עי״ש. ובספרו מגן אבות (ענין י״ב) הביא ג״כ את הנדון הנ״ל וכתב שאנו חולקים אף בזו עי״ש. והנה מדברי בה״ג נראה להדיא כדעת רש״י והתוס׳, שכתב וז״ל: ״אבל בגו תריסר ירחי חיישינן ׳דילמא מדיקלא איתלען׳ ואסירין״ עי״ש, ומבואר דמיירי בידוע שיש תולעים והשאלה היא אם הן התליעו במחובר או בתלוש, וכמ״ש רש״י. וע״ע בעיטור (הכשר הבשר, ח״ג) שדן בענין אלא שאין הכרעתו ברורה עי״ש.

ודעת הרמב״ם שפירות שדרכם להתליע צריכים בדיקה, וכ״ד הרשב״א, הרא״ש והר״ן בדף נ״ח ע״ב. ויש להוסיף שכ״ד הרמב״ן בחידושיו, הריא״ז, האגודה, הר״י מנרבונא, ספר הבתים בספר המצוות מצוה קע״ו ועוד, וכ״פ השו״ע.

והנה הרשב״א והר״ן חידשו שאף במיעוט המצוי צריך לבדוק, דומיא דטריפות, וכן הסכים המאירי הנ״ל. אולם נראה שאין הכרח לזה מדברי הרמב״ם ושא״ר הנ״ל, שהרי הם כתבו ׳שדרכן להתליע׳, והריא״ז כתב ׳שרגיל להתליע׳ ואפשר שפיר לפרש זאת בדבר שרובו מתליע, אבל במיעוט לא שמענו. וז״ל היש״ש בחולין (פ״ג סי׳ ק״ג): ״דמ״ש שצריך בדיקה היינו בדבר ששכיח להתליע וזהו לשון של דרכו כלומר המורגל בכך כמו כל דרכו הנאמר בתלמוד ר״ל המורגל בכך וכו׳״ עי״ש. ובאמת שמצאנו כן להדיא בדברי התוס׳ בפסחים קט״ז ע״ב גבי קפא בחזרת, שהקשו: ״שמואל שאוסר תולעים הגדלים בפירות במחובר היכי אכיל מרור בפסח וכו׳, ושמא ברוב ירקות אין בהם קפא וסמיך שמואל ארובא ומשום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת״ ע״כ. וכ״ה בפסקי התוס׳ שם (אות שט״ז) וז״ל: ״סמכינן ארוב ירקות שאין בהם קפא מ״מ חיישינן למיעוט ומשום סכנה״ ע״כ, ומבואר להדיא שבדבר שאין בו רוב תולעים אין איסור, וכמו שכבר דייק לנכון בספר בן אברהם (סי׳ נ׳ אות ל״ד) עי״ש. ובאמת שכן מבואר גם בתשובת רש״י (סי׳ קמ״ג) [ונראה שאינה לרש״י] גבי ״הזיזים שבעדשים והיתושים שבכלוסים שכתב שיש בזה ס״ס דלא נודע אי פרשו או לא וכו׳ ולא דמיין הני ׳לתמרי דרובייהו מתליעין באביהן׳ ולהכי אמר רב הונא הני תמרי דכדא וכו׳״ עי״ש, ומפורש שתמרים מתליעים ברובם ולא הוי רק בגדר מיעוט המצוי ולכן צריך לבודקם, וזה כדעת התוס׳ הנ״ל.

ונראה שגם רש״י ותוס׳ בחולין יודו שאם רוב הפירות מתולעים יש חובה לבדקם, וכל מה שחלקו זהו משום דס״ל שתמרים זהו מיעוט המצוי ואין זה בגדר רוב, וכמו שמתבאר מדברי הר״ב בן אברהם הנ״ל. ומאידך הרמב״ם וסיעתו, שכתבו שדרכו להתליע, אפשר דס״ל כתשובות רש״י הנ״ל, שתמרים רובם מתליעים ולכן הצריכו לבדוק, אבל אין לנו ראיה מדברי שא״ר דס״ל כרשב״א והר״ן, שגם במיעוט המצוי צריך בדיקה. והסיבה שלא הצריכו כאן בדיקה למיעוט שאינו מצוי, לדעת התוס׳ והראשונים הנ״ל, אפשר שזהו משום מה שכתבו האחרונים שנביא לקמן, דהוי אינו מתכוין ואינו פס״ר.

האם אכילת פרי מתולע יש בו איסור תורה או דהוי דבר שאינו מתכוין ומתעסק

האחרונים דנו בענין פירות המתולעים, שלכאורה אין בהם איסור משום דהוי דבר שאינו מתכוין וכן חשיב מתעסק וכמו שנבאר. הנה בשו״ת שיבת ציון (סי׳ כ״ח) כתב בתוך הדברים וז״ל: ״ואין להקשות למה הוצרכו כלל בדיקת פירות וירקות מתולעים הא הוי דבר שאין מתכוין - זה אינו דכיון דידוע דשכיחי תולעים באותן פירות וירקות ואינו חושש לבדוק ולהסיר התולעים הוי כמתכוין לאכול גם התולעים ולכן צריך בדיקה״ עי״ש, אולם בשו״ת בית אפרים החדשות (דף ח׳, שציין הדרכ״ת בסי׳ פ״ד אות כ״ח) כתב בתוך הדברים במוסגר וז״ל: ״ובקונטרס אחד כתבתי שזה תלוי לכאורה בדין אפשר ולא קמכוין ובדין פס״ר דלנ״ל ונאבד ממני״ ע״כ, ומבואר שדן להתיר אף בודאי יש בהם תולעים מדין זה.

ובאמת שבספר אמרי בינה (דיני בב"ח סי' ד' בסופו), הביא בשם גאון אחד ללמד זכות על אשר בימות הקיץ ששכיח כמעט המילבן הרוחשים, שאין בזה חיוב מהתורה כיון שאינו מכוין לאכול השרץ רק ההיתר, ולגבי השרץ הוי רק כמתעסק, ובזה ליכא שום הנאה מאכילת השרץ, אלא שהאמ"ב שם דחה דבריו, עפ"י היסוד שהוכיח מהגמ' בפסחים ל"ג ע"א, שלגבי אכילת איסור חייב בכל אכילה שאסרה תורה וכו', דהא דמחייב בחלבים ועריות שכן נהנה ע"כ לאו מטעם הנאות איסור הוא, דהא אף בשאר הנאות של תורה, כמו סיכה וכדומה כשמחמם עצמו בגיזת איסור, ליכא איסורא או שחייב רק לגבי מעילה, מצד גזה"כ ולא מטעם הנאה בלבד, א"כ בחלבים ועריות ע"כ מה דקאמר בש"ס הטעם שכן נהנה היינו לאו דוקא רק דהנאות אכילה דאיסור מחייבו ורק באכילה ועריות, א"כ אף במה דליכא הנאה באכילה, מ"מ כשאסרה התורה אכילה הזאת אף כשאכל במתעסק חייב, דעכ"פ נכנס לגופו אכילה דאיסור וכו' עי"ש. אולם יסודו הנ"ל נסתר מדברי תוס' שאנץ, תוס' הרא"ש ותוס' ר"פ בסוגיא דפסחים הנ"ל למעיין היטב בדבריהם, וא"כ אדרבה יש מקום לקיים את דברי הגדול הנ"ל.

ובשו"ת ארץ צבי (סו"ס פ"ח) כתב ג"כ לדון שבאדם האוכל מאכל שיש בו תולעים בשוגג לא יהיה בו שום איסור, דהוי מתעסק דסבור שהוא תבשיל אחר ונמצא תולעים, אח"כ מצאתי כן בשיבת ציון ודחה דמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה, אמנם לפי הנ"ל חוזר ההיתר הנ"ל למקומו, דממ"נ בשעה שאוכל ונהנה אז בטל התולע ברובו, כמבואר בהא דזבחים ע"ח, ואין האיסור אלא מצד תחלת לקיחתו לפיו, כהא דירושלמי גיטין פ"ג דכשבא לבעול אותה היא א"א ואז עדיין לא שייך שכן נהנה ושוב שרי משום מתעסק, ונכון בעזה"י. מ"מ נראה דחיוב גמור מהתורה לבדוק עד מקום שידו מגעת, משום מ"ע דוהבדלתם, דאע"ג דחשיב מתעסק לענין הל"ת מ"מ מ"ע דוהבדלתם לא קיים ע"כ, וכתב כן בעוד מקומות ומהם ביו"ד סי' מ"א ובחידושיו לביצה ב' עי"ש. ובשו"ת צפנת פענח (ח"א סי' ל"ג) כתב גבי תולעים שבקמח, וז"ל: "אך כיון שמבואר במסכת פרה פ"ט מ"ב דאין בהם לחות [זהו לפי התרגום המשובש ברמב"ם שם, אבל העיקר שצריך לומר שם 'בתבואה' ולא 'בקמח', וכמ"ש הרב קאפח] א"כ י"ל דכיון מתעסק פטור, דלא שייך הטעם שכן נהנה, לכן ודאי שהבא לשאול צריך לאסור, אבל לעשות הכרזה וכדומה א"צ" עי"ש. ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סו"ס ק') כתב וז"ל: "ומהגאון מהר"ש סופר זצ"ל שמעתי דהא אין כונתו על אכילת השרצים כלל רק על המאכל והוא אוכל אותם כמתעסק רק שמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה אבל בשרצים אלו הפגומים שאינו נהנה כלל ממילא הדרן לכללא דמתעסק פטור, וזה י"ל באוכל מאכל ואינו עולה על דעתו שיהיו בו תולעים או מלבין, וצ"ע בפלפול זה" עי"ש, ובח"ד (סי' ד') האריך בזה עוד וכתב שאם יודע שדבר המאכל מתולע ומלא כנימות הגם שכונת האוכל על המאכל עצמו מ"מ כיון שיודע שיש בהם תולעים וכנימות כאשר אוכל אותו המאכל יודע שאוכל גם התולעים אינו מגדר מתעסק וחייב, אבל לפ"ז אם אוכל דברים שאינם בחזקת מתולעים ואין עולה על דעתו שיש בהם תולעים וכנימות פשיטא שהוא כמתעסק ופטור עי"ש. והמהרש"ם בדע"ת (יו"ד סי' מ"א אות ט"ז) ג"כ האריך בזה והביא את דברי תשובת שיבת ציון הנ"ל וכתב וז"ל והנה מ"ש דבאפשר לבדוק הוי כמתכוין הוא תמוה דהא קי"ל דאפשר

ולא קא מכוין שרי, כמ״ש הריטב״א בסוכה ל״ה, ומבואר בריטב״א ושטמ״ק כתובות ה׳ דגם באפשר על צד רחוק לא הוי פס״ר וכו׳, גם יש לדון לשיטת הערוך, דפס״ר דלא ניחא ליה שרי אף בשאר איסורים וכו׳, ומ״מ הרי בנ״ד לא הוי פס״ר, ועוד דגם במיעוט המצוי בפירות צריך לבדוק, כמ״ש הרשב״א וכו׳, והיה נראה דס״ל להפוסקים דמ״מ נהנה הנאת מעיו שמגדיל האיסור מדתו של היתר, וכמ״ש הר״ן והובא בסי׳ ק״ג, ולכן מתעסק חייב [ודבריו צ״ע, דהא הר״ן כתב שצריך שישביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו עי״ש, וזה לא שייך בשרצים ותולעים הנ״ל] וכו׳, ועפ״ז יש לדון לפמ״ש הפנ״י ביצה ז׳ ב׳, דבחצי שיעור ליכא הנאת מעיו אלא הנאת גרונו, א״כ לפ״ז בנ״ד דליכא שיעור כזית בכא״פ וליכא משום הנאת מעיו ולא משום הנאת גרונו אין איסור בזה כיון דהוי דשא״מ ולא הוי פס״ר וכו׳, ולפ״ז איסור הפירות דשכיח בהם תולעים הוא רק משום דלפעמים איכא שיעור כזית בכא״פ או משום דיש לחוש לשיטת הסוברים דתולע אינו פגום וכו׳ עיש״ב. ובשו״ת הריב״ד יו״ד סי׳ ו׳ האריך ג״כ בזה ובדברי השיבת ציון ונקט שקרוב לפס״ר אסור, ולכן בפירות שדרכם להתליע יש לאסור מעיקר הדין, אלא שבקמח וכדומה, שמהתורה בטל ברוב אלא שהוא בריה ואינו בטל מדרבנן, יש לסמוך דהוי פס״ר דלא ניחא ליה בדרבנן, ואף למג״א שרי בשאר איסורים עיש״ב. ובספר יד המלך בסופו, בהשמטות לפט״ו ממאכ״ס, בעובדא שהיה הפסד מרובה במרקחת שהיו בה תולעים, כתב להתיר עפ״י היתר חדש שהמציא, דהוי דבר שאינו מתכוין ובחלבים ועריות חייב שכן נהנה, משא״כ כאן שהם מאוסים בעיניו ואינו נהנה מהם, ואף שניכר האיסור מותר בהפסד מרובה עיש״ב.

אולם בספר עטרת ראש (כלאים פ״ט מ״א) הביא את דברי יד המלך וכתב בשם אביו שדבריו תמוהים מש״ס ע״ז ס״ט, בעכבר דנפל לגו חלא ואסר רב כהנא וכו׳ ואמאי לא נימא דמותר, משום דלא קא מכוין לחתיכות השרץ עי״ש, וכן בספר עיני שמואל על מסכת הוריות י״א הביא את דברי יד המלך ותמה עליו, וחילק בין חלבים ועריות, שעיקר האיסור הוא משום הנאה ולכן אם לא נהנה פטור, משא״כ שרצים שהם מאוסים וחידוש הוא שחידשה תורה לאוסרם - אין האיסור משום הנאה, אלא שכל שאוכל תערובת, כ״ז שלא נתבטל, הרי הוא כאוכל גופו של איסור עיש״ב. ובספר תהלה לדוד, בחדושיו לרמב״ם, פי״ד ממאכ״ס, כתב וז״ל מה ששמעתי מחכם אחד שרצה למצוא היתר מזה לענין תולעים הנמצאים בנהרות וא״א להפרישם ע״י סינון ואמר דהוי דבר שאינו מתכוין ומותר - לא ידעתי כונתו דא״כ מה יעשה בתולע וזבוב, דמקרו בריה ואינה בטילה ואף בספק שמא נמוחו אסור, כמבואר ביו״ד פ״ד ס״ט וישתקע הדבר ע״כ. וע״ע בשו״ת ערוגת הבושם יו״ד סי׳ ע״ח שדחה את דברי השיבת ציון הנ״ל, דאין זה חשיב מתעסק [אלא שאין דבריו נראים בזה] עי״ש.

ועכ״פ חזינן שהרבה אחרונים צידדו דהוי דבר שאינו מתכוין וכן מתעסק.

סיכום

וע״כ נראה שבפירות וירקות שאין רובם מתליעים, אף שהוא מיעוט המצוי, אפשר להקל

שא״צ לבדוק, דהא איכא כאן כמה ספקות: שמא אין הלכה כשמואל, ועוד שמא אין חובה לבדוק במיעוט שאינו מצוי, ועוד שמא אין כאן תולעת כלל, ואם החור צר שמא הלכה כדעת התוס׳, שאם לא ריחשה אין בה איסור אף במחובר, ועוד שמא חשיב דבר שאין מתכוין או מתעסק, ואם מבשלם יש כאן עוד ספק, שמא נימוחו בבישול, וכל הספק הוא בדרבנן, דהא מיעוט שאינו מצוי אין בזה איסור וחובת בדיקה אלא מדרבנן. וכמו שכתב לנכון בספר בן אברהם (סי׳ נ׳ אות ל״ד) עיש״ב. ועכ״פ ודאי שאין להרעיש על אותם שאין בודקים את הפירות, כל עוד לא הוחזקו רובם למתולעים.

קיט. בליעה בכלים בזמננו

נדפס במדור 'שואלים כענין' של מוסף 'תור הזהב'.

בספר זבחי צדק יו"ד סי' צ"ח אות ו-ז' וכן בכה"ח שם אות י"ב הביאו בשם רוב האחרונים שאע"פ שהמנהג שלא סומכים על טעימת גוי [קפילא] בעניני איסור והיתר - מ"מ על טעימת ישראל סומכים עי"ש.

ולכאורה לפ"ז יש להתיר, עכ"פ בדיעבד, בכלים שלנו אם בישלו חלב אחרי בשר אפילו בתוך 24 שעות, דהא כשאנו מבשלים בסיר בשר ואח"כ מיד מבשלים בו מים למשל - אין אנו מרגישים טעם של בשר במים כפי שמעיד החוש, וכפי שבדקנו והטעמנו למספר אנשים ולא הבחינו מה בושל קודם בסיר, וא"כ זה ראיה וסימן עפ"י טעימת ישראל שאין טעם עובר לכלי [וכבר ידוע שכלים שלנו עשויים בצפיפות גדולה יותר מבעבר ולכן אינן בולעים], וא"כ ה"ה גם אם בושל חלב בכלי לאחר בשר, וצ"ע למעשה[א].

א. הערת הרב בנימין לוי: בירחון 'האוצר' [אדר תש"פ גליון לח עמ' רנד] העלתי להקל בנדון זה, ושם בארנו שהטעם שלא סומכים על טעימת גוי אינה משום דחיישינן שמשקר או שאינו בקי בטעם, דמקור הלכה זו היא מהאגור ושם כתב "לא ראיתי ולא שמעתי נוהגים בשום מדינה שיהיו מטעימין האיסור לקפילא, ולכן לא אכתוב את המחלוקות שיש בנאמנות של קפילא". עכ"ל. והטעם שלא היו רגילים לשאול גוי הוא משום שקשה למצוא גוי קפילא, וסתם גוי בעינן שיהיה מסל"ת וקשה לעשות כן. וכ"כ הב"ח בבאור האגור ע"ש.

עוד כתבנו לצרף דעת הראב"ד בתמים דעים שסובר שמשערים לפי אומד. וכן יש לצרף דעת הרמב"ם שסובר שגוי נאמן אף שאינו מסיח לפי תומו. והבאנו שם שדעת האגרות משה והגרשז"א היתה שאפשר לצרף לסניף הא דכלים שלנו אינם בולעים ע"ש.

הערת הרב יוסף פריץ: כן שמעתי בשם הגרח"פ שיינברג זלה"ה ע"כ.

קכ. הדלקת האש בבית היהודי בפועל גוי - אי מהני בבישולי גוים

נדפס בקובץ 'רב ברכות' אלול תש"פ.

ידועה דעתו של מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' נ"ד ובשו"ת יבי"א ח"ט יו"ד סי' ו' ובהליכות עולם ח"ז עמ' קי"ז והלאה שגם לספרדים יש להקל בבישולי גוים כשיש כמה צירופים; בית הישראל, הדלקת האש ע"י ישראל, ופועל שהוא שכיר, והביא שהרב משאש והאור לציון ס"ל לאיסורא ודחה דבריהם עיש"ב. ויש להוסיף שגם דעת רבינו יוסף חיים זצ"ל בדעת מרן השו"ע לאיסורא ושאין לצרף בזה ס"ס וכפי שכתב בשו"ת ר"פ ח"ג יו"ד סי' ט' וז"ל והא איכא ס"ס בזה והוא ספק אי הלכה כמ"ד הדלקת האש מהני בבישול, ספק וכמ"ד לא מהני, ואת"ל הלכה כמ"ד [לא] מהני שמא הלכה כהר"א ז"ל ודעמיה דס"ל אם בישל בבית ישראל מותר וה"ז ס"ס מתהפך, מ"מ אין לסמוך להתיר בס"ס זה משום דשני הספיקות הם נגד סברת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו כי מרן ז"ל פסק להדיא בש"ע סעיף א' דאפילו בבית ישראל אסור עי"ש. וכ"כ עוד בח"ד או"ח סי' ו' גבי משרת גוי בבית הישראל שכתב השו"ע ביו"ד סי' קי"ג ס"ד יש מי שמתיר בשפחות שלנו ויש מי שאוסר ואפי' בדיעבד, וכתב ר' יוסף חיים וז"ל והנה פה עירנו בגדאד יע"א נהגו לאסור השפחות גם בדיעבד כי אנחנו קבלנו הוראת מרן ז"ל שהביא בש"ע סברת האוסרים באחרונה וידוע כי סברא שהביא באחרונה היא עיקר ולכן נהגו פה עירנו לאסור גם בדיעבד עי"ש, הרי דס"ל בדעת מרן שאין בזה ספק ספיקא וכנ"ל.

ונראה לבאר את הדברים בס"ד;

בישול גוי בבית הישראל

הראשונים בע"ז ל"ח ע"א והטור בריש סי' קי"ג הביאו את סברת ר' אברהם[א] שהתיר בישול גוי בבית הישראל ושר"ת חלק עליו, וכתב הטור שכן נוהגים דלא כר"א הנ"ל. וכתב הב"י שכ"נ דעת הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חלקו עי"ש. ויש להוסיף שמפורש כן גם במאירי בדף ל"ח ע"ב וז"ל דברים הנאסרים משום בשולי גוים אף בביתו של ישראל נאסור וכמו שאמרו למעלה מניח ישראל בשר ע"ג גחלים וכו' והולך לו לבית הכנסת ע"כ, וכן בהמשך הביא שיש מתירים ולא יראה כן עי"ש. וכ"כ הרמב"ם בפה"מ ואפילו בישל את שלנו 'ברשותנו' עי"ש. וכ"ד הראשונים שנביא לקמן שדנו גבי השפחות הקנויות לנו אם מותר או אסור, ומבואר שגם ברשותנו הדבר אסור אילולי קנויים לנו.

א. בן 'יהודה' [ולא בן 'דוד' כלפנינו בתוס', וכפי שכתבו בהגהה במהדורת עוז והדר על התוס' שם], והוא ר' אברהם מאורליינש כמבואר בספר איסור והיתר כלל מ"ג אות י"ג ובמרדכי, והוא דודו של ר"י בעל התוס' כמבואר בתוס' הרא"ש שם.

וא״כ דעת ר׳ אברהם - דעת יחיד היא, ורק מצאנו לאיסור והיתר הארוך כלל מ״ג אות י״ג שהביא הדרכ״מ באות א׳ שכתב ודוקא לכתחלה, אך אם בישלה שפחה בבית ישראל בדיעבד סומכין על דברי[ב] ראבי״ה מאורלנייש שמתיר בישולי גוים בבית הישראל ע״כ.

פועל שכיר בבית הישראל

הב״י הביא מהארח״ח בשם הרמב״ן [והוא במיוחסות סי׳ רפ״ד בתשובה לר׳ יונה] שכתב וז״ל דעתי שאין איסור בשפחות הללו הקנויות לנו, דמלאכה דעבד ערל - דישראל היא, דקנוי הוא לו למעשה ידיו ומוזהר עליו בשבת מן התורה, וליתיה בכלל גוים, והילכך ליתיה בכלל גזרות דידהו וכן נהגו ע״כ. וז״ל הרא״ה בבד״ה סוף ב״ג עוד שמעתי בשם הר׳ יצחק בר׳ מנוח שאין דין ב״ג בעבדו ושפחתו הקנויים לו כיון שמעשיהם דרך כפיה לא שייך הכא אקרובי דעתא [והוא טעם אחר מדברי הרמב״ן בתשובה]. ומורי ר׳ משה רואה דבריו אע״פ שאין ראוי לעשות כן לכתחלה דיעבד מותר ע״כ. וכדברי הרא״ה כ״כ הריטב״א וז״ל וי״א שלא גזרו אלא בשל גויים ולא **בגוי שכבשתו** והבו דלא להוסיף הוא וכן נהגו רבים וגדולים בארץ צרפת וראוי להחמיר ע״כ. וכ״ד המאירי וז״ל יש מי שאומר שעבדים ושפחות הואיל **ועל כרחן הם עושים ולא מנדבת קרוב הדעת** אין בהם משום בשולי גוים, וכן פורני **שאדם מוכרח לאפות לשם מחמת השולטנות ושהוא נעשה מחמת שכירות**, ואע״פ שלכתחלה ראוי להחמיר - בדיעבד מיהא נראים דבריהם ע״כ.

אולם הרשב״א בתשובה סי׳ ס״ח [שהזכיר הב״י] הביא דעה זו וכתב שאין דבריהם מחוורים בעינינו ואין אנו סומכין על זה אלא שנוהגים אנו איסור בבישוליהם אפילו בדיעבד עי״ש. וכ״כ עוד בתשובה סי׳ תקכ״ב עי״ש. וכ״ד ר׳ יונה באגרת התשובה אות כ״ו וז״ל קדרה שהניחה שפחה על האש ונתבשלה כמאב״ד אותו תבשיל אסור באכילה וכו׳ עי״ש.

והנה מדברי הראשונים מבואר **שגם המתירים לא התירו אלא בשפחות הקנויות כמו שהיה נהוג בזמנם אבל בשכירים לא התירו**, וכמבואר משני הטעמים שכתבו להתיר שאינם שייכים בשכירים. וכן מבואר להדיא במשמרת הבית להרשב״א שתמה ע״ד הרא״ה שהתיר בשפחות הקנויות וכתב דא״כ נתיר גם בשכירו ובבן מלכים דליכא חתנות עי״ש. ומבואר דפשיטא ליה שבכה״ג יש איסור. ובאמת גם הרא״ה יודה שיש איסור בהם ורק בקנויות התיר כמבואר בדבריו. והרשב״א ור׳ יונה אוסרים אף בקנויות.

והדרכ״מ באות א׳ כתב ב׳ היתרים בשפחות; היתרו של האיסור והיתר שסמכו על בית הישראל, והיתרו של בעל תה״ד בהגהות שע״ד שא״א שלא יחתה אחד מבני הבית במשך הבישול עי״ש, וכ״פ בהגהת שו״ע.

ב. באיסור והיתר לפנינו איתא על דברי ׳רש״מ׳ וראבי״ה ׳שהתירו׳, ולא ברור מי הוא ׳רש״מ׳, ולא מצאנו שהראשונים יביאו כן בשם ׳רש״מ׳, והדרכ״מ לא העתיק מילה זו אלא ר׳ אברהם ׳שהתיר׳ וכנ״ל.

אולם מבואר מכל הנ״ל שבשכירים שלא שייכים הטעמים הנ״ל לא מצאנו מי שיתיר, וכ״כ הט״ז והש״ך והפר״ח ושאר אחרונים וכפי שהביא בכה״ח באות ל״ז, וכתב באות ל״ח שלספרדים אין להתיר אלא רק בשפחות הקנויות **ובשעת הדחק** עי״ש, ומבואר שבשכירים אף בשעת הדחק אין להתיר, משום שאין דעה שמתירה אלא מטעם בית הישראל שהשו״ע לא פסק כמותה, ולא צירפו סברא זו להתיר.

אלא שהשו״ג באות י׳ הב״ד הפר״ח שבשפחות הנשכרות יש לאסור אפילו בדיעבד וכתב עליו וז״ל ובידוע שנעלמו ממנו דברי האחרונים שהביא כנה״ג שמתירים בשפחות של אשכנז שאינן קנויות להם אלא מושכרים, וכתב בשם ב״ח שכן נהגו היתר בשפחות גויות עי״ש. אולם דבריו צ״ע, דהא הב״ח כתב שמתירים מטעם מהרא״י שהוא שא״א שלא יחתה בגחלים עי״ש, ואין זה טעם מספיק למקום שלא מחתה בגחלים. והאחרונים שהביא הכנה״ג להתיר זהו מהטעם השני של בית הישראל שלא סמכו עליו אף אחד מפוסקי הספרדים הראשונים והאחרונים דהא אסרו בשפחות אף שהם בבית הישראל וגם השו״ע שאסר בדעה השניה בשפחות אפילו בדיעבד - מיירי בבית הישראל, דהרי שפחה היא בבית הישראל, וא״כ אין שום צירוף בשפחות או בעבדים הנשכרים, וכפי שכתבו כל הראשונים והאחרונים, ודברי השו״ג צע״ג.

וא״כ נמצא שאין לצרף לסניף את הסברא של פועלים הנשכרים, משום שאין סברא כזו להיתר, ורק את הסברא של בית הישראל שהיא דעת יחיד של ר׳ אברהם ואיסור והיתר יש לדון לצרף [עי׳ לקמן]. ובהליכות עולם שם עמ׳ קכ״ב בסוגריים צירף גם את סברת בית הישראל וגם את סברת פועל בבית הישראל עי״ש, ולפי מה שכתבנו אין לצרף את סברת פועל בבית הישראל אלא רק את סברת בית הישראל.

הדלקת האש בבישולי גוים

נחלקו הראשונים האם שגירת התנור שמועילה לענין פת גוים כמבואר בגמ׳ בדף ל״ה - מועילה גם לענין בישולי גוים או לא; דעת הר״י מלוניל דמהני וז״ל והנ״מ כשהגוי מסיק את האש וזהו תחלתו שאם הסיק האור ישראל שוב לא מיתסר והכי אמר ר׳ אמי בסמוך ע״כ. וכ״ד ריא״ז וז״ל והוא שנעשה האש ע״י גוי אבל אם נעשה האש ע״י ישראל אע״פ שהגוי הניח שם בשר ישראל ובישלו הוא מתחלה ועד סוף ה״ז מותר ע״כ. [וכן הביא המאירי בשם י״מ שמותר אף בקדירה בהיסק הכירה או בהנחת הקדירה או בהגסתה ע״כ.] וכ״ד ר״פ בהגהות סמ״ק [והובא בארח״ח עמ׳ 327] דה״ה בתבשיל דסגי בחיתוי או בהשלכת קיסם ואמר דלא בעינן כוונה בחיתוי ע״כ. ואם בהשלכת קיסם שאינו מוסיף באש כלום כ״ש בהדלקת האש מהני. וכ״ד איסור והיתר הארוך בשם מהר״ם שהביא הדרכ״מ אות ד׳ כר״פ.

אולם מש״כ הדרכ״מ שגם דעת מרדכי כן מדהתיר חיתוי וכ״ש עשיית האש - אינו מוכרח וכמ״ש הב״ח בס״ח, דמצאנו ראשונים דס״ל שחיתוי מהני משום שהוא לאחר שהתבשיל כבר על האש אבל הדלקת האש לפני שהתבשיל נמצא על האש לא מהני [וכפי שכתב הב״י סברא זו אלא שכתב עליה שהיא דוחק אולם מצאנו ראשונים מפורשים דס״ל

כן] ומהם הריטב״א שכתב וז״ל שאין עשיית האש מעלה ומוריד בבישולי נכרים אלא הכל הולך אחר ׳ההופך באש׳ או אחר המהפך או המגיס וכו׳ עי״ש. וכן המאירי כתב שלא מהני עשיית האש ובכ״ז כתב שבהניחה הגוי דיו בחיתוי גחלים כמו שיתבאר עי״ש, וא״כ אין להביא ראיה מדברי המרדכי דס״ל שהדלקת האש מהני. וגם הראב״ן בסי׳ ש״ג כתב דמהני חיתוי וז״ל אם שפת הגוי קדרה וכו׳ ובא ישראל וגמרו שרי וכו׳ וה״ה אם יחתה הישראל בגחלים דשרי, לפיכך ישראל שיש לו עבד גוי או שפחה גויה צריך שישפות או ׳יחתה בגחלים׳ ואם לא יעשה כן אוכל בישולי גויים ע״כ, וכתב העה״ש דהוא ס״ל דמהני גם הדלקת האש עי״ש [וכן מרן הגרע״י זצ״ל כתב שדעת הראב״ן והמרדכי דמהני הדלקת האש], ונמשך אחר סברת הדרכ״מ. אולם להאמור אין ראיה מדבריהם להתיר הדלקת האש. וכמו כן אין ראיה מדברי מהרי״ל שהביא הב״י בהמשך שחיתוי מהני - שגם הדלקת האש מהני וכנ״ל.

אולם הב״י הביא בשם ר׳ יונה, הרשב״א, הר״ן והריב״ש שאין היתר אלא בפת ולא בבישול עי״ש. ויש להוסיף שכ״ד הרא״ה, הריטב״א והמאירי עי״ש. וכ״נ מסתימת דברי הרמב״ם שהעתיק דין זה רק לענין פת ולא לענין בישולי גוים.

והמעיין בדברי הראשונים הנ״ל יראה שדעת הרמב״ם, הרשב״א, המאירי והריטב״א שגוי בביתו של ישראל [או שכירו דהיינו הך כמו שכתבנו לעיל, ולרשב״א אף בקנוי לו כמו שכתבנו לעיל] לא מהני וכן שגירת התנור לא מהני. ולדבריהם פשוט שה״ה גוי בביתו של ישראל שיסיק את התנור שלא יועיל. וכ״כ להדיא ר׳ יונה באגרת התשובה אות כ״ו שציין הב״י וז״ל ואע״פ שהדליק ישראל את האור לא תתן ׳השפחה׳ את הקדרה ע״ג האש אלא יהודית נותנת הקדרה ע״ג האש וכו׳ עי״ש.

צירוף הסברות הנ״ל לספק ספיקא

ולפי הנ״ל יש לדון טובא בהיתר של הס״ס שעשה מרן הגרע״י זצ״ל לצרף דעת ר׳ אברהם שבית הישראל מהני מכמה אנפי; <u>חדא</u> דהא דעתו היא סברא יחידאה ושאר הראשונים לא ס״ל כן ודחו דבריו, ובאנו למחלוקת האחרונים האם מצרפים סברא יחידאה לס״ס או לא, שהכה״ח ביו״ד סי׳ ק״י כללי ס״ס אות ד׳ הביא הרבה אחרונים דס״ל דמהני לצרף לס״ס והסכים כן עי״ש. אולם מאידך ביו״ד סי׳ ע״ה אות ב׳ הביא הכה״ח את דברי המחב״ר שם שביחיד נגד רבים לא מצרפים לס״ס עי״ש. וכ״כ בספר הזכרון לר׳ יצחק טייב מערכת א׳ אות נ״ב לגבי אתרוג מורכב שסברת המכשירין דחו אותה האחרונים וא״א לצרף לס״ס, והובא בשו״ת יבי״א ח״ט סי׳ צ״ג אות ב׳ עי״ש. וכ״ד המל״מ פ״ג מאבל שכיון שכל חכמי ישראל חלוקים על הראב״ד א״א לצרפו לס״ס עי״ש. וע״ע בשד״ח מערכת ס׳ אות י״ח שהאריך בצדדים לכאן ולכאן, וא״כ אין זה ברור שניתן לצרף סברת ר׳ אברהם שגם היא סברא יחידאה שדחו אותה שא״ר. <u>ועוד</u> שגם הפוסקים שצירפו סברא יחידאה לס״ס - מיירו כשספק אחד במציאות ויוצר מחצה על מחצה, ובזה בכל צירוף קל יש להקל דהוי רוב, אבל במחלוקת הפוסקים אין אנו פוסקים לפי מספר הפוסקים המדויק אלא לפי המשקל שלהם כגון הרי״ף והרמב״ם מכריעים גם נגד הרבה ראשונים

כנגדם וכן הרשב"א חשיב טובא וכיוצא בזה בכללי ההוראה, וא"כ כאן כשיש לנו את הרמב"ם והרשב"א ור' יונה והר"ן ועוד פוסקים שהחמירו בהדלקת האש, ויש מעט שהתירו - מה יעזור לצרף גם את סברת ר' אברהם, הרי זה כאלו הוספנו עוד פוסק אחד, האם בגלל זה מרן השו"ע לא יפסוק כדעת הרמב"ם וסיעתם שמחמירים בב' הספקות יחד?, בשלמא אם לא היה גילוי מה הרמב"ם וסיעתם סוברים בבית הישראל - היה מקום לצרף עוד סברא אחת, אבל כיון שידוע שהם מחמירים גם בבית הישראל - משקלם לפסק ההלכה נשאר גם אם נוסיף עוד סברא אחת לצד השני, ודוק. <u>והיותר קשה</u>, דהכא יש לנו גילוי מפורש בב"י דס"ל להחמיר גם בב' הספקות יחד, דהא מרן בב"י כשהביא את הנדון של הדלקת האש והביא את הפוסקים לאיסור כתב 'וכ"כ ר' יונה באגרת התשובה', והרי ר' יונה כתב להדיא שגם שפחה שהיא בבית הישראל לא מהני אף עם הדלקת האש, וא"כ יש לנו גילוי שמרן סובר כך, וא"כ הוי ס"ס נגד מרן השו"ע להדיא ולא עבדינן הכי.

וע"כ נראה שאין להקל לספרדים בהדלקת האש ע"י ישראל אף בשכיר ובבית הישראל אלא כדעת הרמב"ם וראשוני ספרד ומרן השו"ע שאסרו את הדברג.

ג. **הערת הרה"ג יהודה ברכה**: בשו"ת ברכי"ה (ח"א חיו"ד סי' כ"ו) כתבנו בזה, קחנו משם. וע"ע שם בסי' כ"ח מ"ש עוד בזה.

קכא. אכילת דגים בחלב

נדפס בירחון 'יתד המאיר' ניסן תשע"ח.

האריכו בזה האחרונים בדברי הב"י ובדברי רבינו בחיי בפרשת משפטים, והדברים ידועים. אולם העיקר הוא דשרי לכתחלה לאכול דגים בחלב שכן מתבאר מדברי השו"ע בכמה מקומות; חדא בסי' פ"ט ס"ג שכתב אבל דגים וחגבים אין בהם איסור אפילו מדרבנן, ואם היה בזה משום סכנה הו"ל להשמיענו זאת. ואידך בסי' צ"ה דגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח. ואין לומר כלל שהשו"ע מיירי מעיקר הדין ולא מדין סכנה, דזה לא יתכן כלל בדברי הפוסקים המאוחרים ורק בדברי המשנה והגמ' אמרינן לפעמים כן אבל פוסק צריך לפרש דבריו בעיקר אם יש בזה סכנה דחמירא סכנתא מאיסורא, ופשוט. וכן בסי' קט"ז כתב השו"ע צריך ליזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד מפני שקשה לצרעת, ומי סני ליה להוסיף עוד ב' מילים בשר 'או חלב' ודג ביחד אם יש בזה משום סכנה ושם זהו הסימן שדן בענינים אלו ומדוע לא כתב כן, אע"כ שהשו"ע לא ס"ל איסור זה אי מטעם שחזר בו מדבריו בב"י, אי מטעם שט"ס הוא בב"י כמו שצידד המחב"ר.

ובאמת שכן מפורש להיתרא **במדרש אלפא ביתא** [שנדפס בספר בתי מדרשות] דאיתא שם כל מה שאסר הקב"ה לישראל התיר להם מעין כיוצא בו ומפרט שם הרבה דברים ומהם אסרתי לכם בשר בחלב התרתי לכם בשר דגים בחלב עי"ש, ואם איתא שיש בזה סכנה מאי רבותא שהתיר דבר שיש בו משום סכנה אע"כ דשרי לגמרי, וכמו שאר הדברים המנויים שם שהם מותרים לגמרי אילולי שמצאנו להדיא שגזרו עליהם כמו דם בתולים המנוי שם, אבל דגים בחלב לא מצאנו שגזרו עליו וע"כ מותר גמור הוא. וכן מתבאר מדברי **מסכת כלה רבתי** פ"א דאיתא שם בבריתא שלדעת חכמים כל מה שרוצה לעשות באשתו עושה כבשר הבא מבית הטבח ודג הבא מבית הצייד [וכדאיתא בנדרים כ'], ובגמ' שם למה להו למימר לדג הבא מבית הצייד - מקמאי א"ל לבשר מן הטבח, אמר להם [ר' יוחנן בן דהבאי] מה לבשר רצה בחלב אין אוכלו, הדר אמרו ליה לדג הבא מבית הצייד ע"כ, ופירש בעל המנהיג בפירושו למסכת כלה וז"ל לדג הבא מבית הצייד שמותר לאוכלו אף בחלב וכן האיש מותר באשתו בכל ענין שירצה ע"כ, ומבואר להדיא דשרי לאכול דגים בחלב ואין בזה סכנה, דאם כן עדיין אסור לו לאכול מדין סכנה, וכבר עמד בזה ר' ישראל זליגמן בפירושו למסכת כלה עי"ש[א].

ובאמת שמלבד זה - **מנהג א"י וסביבותיה** הוא לאכול דגים בחלב, וכמ"ש **הפר"ח** ביו"ד סי' קט"ז אות ג' שדג בחלב שרי מעיקר הדין 'וכן עמא דבר' ודלא כב"י עי"ש, והעתיקו גם **השו"ג** שם אות ד' עי"ש [וכן בספר התקנות של ירושלים שהוציא הרב אלישר בשנת תרמ"ג באות ט"ל העתיק דברי הפר"ח הנ"ל בחלק המנהגים עי"ש, וכן הר"ב נתיבי

א. **הערת הרב יוסף פרץ**: וכן מוכח להדיא בפסחים עו ע"ב ששרי דגים בחלב ע"ש ע"כ.

עם בריש חלק יו״ד העתיק כנ״ל ולא העיר שהמנהג שונה]. גם בספר **מעשה רוקח** פ״ט ממאכ״ס ה״ה כתב וז״ל ומאי דקשה לי טובא דאם יש בו חשש סכנה איך התירוהו במשנה ולא ביארוהו בגמ׳, גם רבינו [הרמב״ם] שהיה ראש הרופאים איך לא חש לה, ׳ומנהג העולם שלא ליזהר׳ [והוא היה בתחלה באיזמיר ולבסוף בטריפולי כנודע] וצל״ע ע״כ, הא קמן שגם הוא העיד שהמנהג להתיר בזה. וכן בספר **בית מנוחה** דף ע״ג ע״ב סוף אות ג׳ לאחר שהביא האריכות בענין סיים וברוב המקומות אוכלין גבינה ודגים יחד ואין חושש עי״ש. וכ״ד **ר׳ דוד מועטי** בספרו אשר לדוד בדף ג׳ ע״ג שאע״ג שכתוב בב״י שאין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה - בזמן הזה אין חשש סכנה כלל עי״ש. ורק בבגדד מצינו שנהגו לאסור כמ״ש הזב״צ בסי׳ פ״ז אות י״ח וכן הבא״ח שנה שניה פרשת בהעלותך אות ט״ו עי״ש, אבל בא״י ובירושלים וכן בשאר מקומות הספרדים נהגו להתיר וכנ״ל. ובאמת שכן בדין דהא הפר״ח והמחב״ר התירו הדבר, וכמותם אנו נוהגים במקום שאין דברי הב״י מבוררים כדהכא, ובפרט שכן פשטות דברי השו״ע והגמ׳ והמדרשים וכנ״ל.

וע״כ אפשר בשופי להתיר לאכול דגים בחלב, ומרן הגרע״י זצ״ל בשו״ת יחו״ד ח״ו סי׳ מ״ח האריך בזה וכתב שמנהגנו לאסור ושכ״כ הזב״צ והבא״ח עי״ש, ולפי האמור אין זה מנהג ארץ ישראל וסביבותיה אלא מנהג בגדד בלחוד, ואדרבה מנהגנו להתיר וכנ״ל[ב].

ב. ושוב ראיתי שכן העלה הרה״ג יהודה ברכה בשו״ת ברכת יהודה ח״ב יו״ד סי׳ ה׳, וח״ז יו״ד סי׳ ו׳, וח״ח יו״ד סי׳ ז׳ עיש״ב.

הערת הרב אלעד אסרף: יש להוסיף את טעמם של היעב״ץ [מו״ק סי׳ קע״ג] והיד יהודה [סי׳ פ״ז סק״ו] דמי שהחמיר זה עפ״י הרפואה ולא עפ״י חז״ל, ולכן בזמננו שאין הרופאים אומרים כן אין לחוש, דהכל לפי המקום והזמן. וגם מה שתמכו בדברי ר׳ בחיי - בדבריו מבואר שיש חשש בנתבשלו יחד, הלא״ה לא. וכן כתבתי בעניותי כמסקנת הדברים כאן עכ״ד.

הערת הרב אהרן גבאי: וכן אני נוהג כמסקנת הרב הכותב, ואף שמנהג בגדד שלא לאכול (וסבי מוצאו מבגדד), אין לחוש כי הוא מנהג טעות ע״פ המשמעות המוטעית בב״י.

קכב. מוטעה על ידי אחרים האם חשיב שוגג או אנוס

נדפס בירחון 'קול סיני' שבט תשע"ט.

מידי פעם קורה שטבח [או שאר ע"א שנאמן באיסורים] שהוחזק בכשרות - לבסוף נתברר שיצאו מתח"י טרפות [בשוגג או במזיד], ודנו הפוסקים האם הציבור צריך כפרה או שדינם כאנוסים שאינם צריכים כפרה;

דעת המקילים להחשיבו אנוס

ראשון המדברים בענין זה להדיא הוא מהרי"ל בתשובות החדשות סי' פ"ז שנשאל בטבח שמכר חלב בחזקת שומן וכדומה ושאלו כמה שאלות וביניהם אם האוכלים צריכים כפרה ובמה יתכפרו, והשיב בסוף התשובה וז"ל והאוכלים נראה בעיני דאנוסים גמורים הן ואין צריכים כפרה עי"ש, ורבינו **האור החיים** בפרשת בראשית עה"פ האשה אשר נתת עמדי וכו' כתב שאדה"ר לא ידע שממנו הביאה לו ואכל ולא שאל לצד בטחונו באשה שנתן ה' עמו וכו' ומעתה אין ביד אדם עון אלא שוגג 'ואפשר שדין אונס יש לו' כי לא היה לו מקום לומר לו היה לך לתת לב לבל תחטא ולא חשד באשה שתאכילהו דבר אסור כיון שנתנה לו מאל עליון וכו' עי"ש, ומבואר ג"כ שצידד דכה"ג חשיב אונס ולא שוגג ול"צ כפרה. ובשו"ת **חמד"ש** אה"ע סי' כ"ה אות ה' כתב ג"כ דהיכא שנכשל ע"י אחר אינו צריך סליחה מהא דבכורות ל"ז ע"א עי"ש [וכ"כ בספר **שמן רוקח** על מסכת בכורות עי"ש], ומחגיגה ספ"ק גבי מעילה עי"ש, דהואיל ועשה ברשות א"צ סליחה וכפרה עי"ש. וכ"כ להדיא ר' יוסף חיים **בשו"ת תורה לשמה** סי' תקי"ד גבי שוחט שנמצא שהאכיל נבלות את העם וז"ל כיון שזה היה לו חזקת כשרות ונקבע להיות שוחט ע"פ חכמים ודיינים ויש בידו סמיכה לאכול משחיטתו ובדיקתו ולא נראה בו בגלוי שום שמץ רע - מה הקהל היו יכולין לעשות הרי אנוסין היו בדבר ואנוס רחמנא פטריה ואין לאנוס דין שוגג שצריך כפרה, וכי לא יאכל אדם בשר כל ימיו לחוש פן השוחט רשע ושוחט בסכין פגומה, והלא התורה והחכמים התירו זה, וראיה ממש"כ הרמ"א ביו"ד סי' קפ"ה גבי מי שבא על אשתו שלא בשעת וסתה ופירסה נדה דאנוס הוא דמאי הו"ל למעבד וכו' עיש"ב, ובחידושי **ר' מאיר שמחה** ב"מ ס"א כתב בתוך הדברים וז"ל שהמוכר ואמר שהם קרבי דגים טהורים [ונמצאו טמאים] הוי הלוקח כאנוס דע"א נאמן באיסורים וכ"ש בעלים 'ול"צ הלוקח כפרה' דלא עבר על אכילת דגים טמאים וכו' עי"ש, **ובדרכ"ת** סי' ב' אות מ"ה [והועתק בקצרה **בכה"ח** שם אות ל'] כתב שכמו שהסומך על רוב גבי טריפות ונמצא טריפה שא"צ כפרה דאנוס הוא [כמ"ש הפנים מאירות שהובא באחרונים ריש סי' כ"ט] ה"ה אם סמכו הקהל על רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם אף שנמצא שאינו מומחה א"צ כפרה עי"ש, וכ"כ עוד בסי' א' אות ל"ט שאם שחט סתם ולא ידעו אם יש לשוחט קבלה או לא ואכלו הבשר ואח"כ נודע שאין לו קבלה או שלא היה מומחה כלל אף דקי"ל ששחיטתו פסולה למפרע מ"מ אין האוכלים צריכים כפרה על שאכלו משחיטתו כיון שמדינא לא היה צריך בדיקה קודם שאכלו ממנו אם יש לו קבלה וכו' עי"ש, וכ"ד

ר׳ שלום כהן [מרבני קושטא לפני כ100 שנה] בתשובה שנדפסה בקובץ תורני מקביציאל קובץ י״ב עמ׳ כ״ז עי״ש, וכ״כ **בשו״ת דבר אליהו** [קלצקין] דף ל״ז סע״ד שגם כשהכשילתו באיסור תורה א״צ כפרה דלא הוי שוגג אלא אנוס עי״ש.

והנה ידועים דברי הרמב״ן ריש פרשת ויקרא וכן חידושי הר״ן בסנהדרין פ״ד שמשמע מדבריהם שאיסור לאו בשוגג ל״צ כפרה - עי׳ ביבי״א ח״א יו״ד סי׳ י״ד בהערה שהאריך בזה, וע״פ דבריהם יש שרצו להסביר את הטעם להנ״ל שכיון שאיסורי מאכלות הם לאו בעלמא ועברו עליהם בשוגג אין בזה איסור ול״צ כפרה. אולם נראה שאין לסמוך על דעה זו, ואין זו כונת הראשונים הנ״ל וכמו שנבאר; הנה לשון הרמב״ן עה״פ ונרצה לו לכפר עליו בביאור דברי התו״כ שם כך הוא ואולי בעבור שפירש הכתוב וכו׳ בחייבי לאוין למלקות ולא פירש בהם שום עונש בשוגג - נראה להם לחכמים שכל העונש שבהם פרשו הכתוב וכו׳ במזיד, אבל בשוגג אין עליהם שום נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל, וזהו שאמרו ׳כבר ענשן אמור׳ שכל העונש שרצה להטיל עליהם כבר אמרו הכתוב עי״ש, ור׳ מאיר אריק בהגהותיו לפירוש הרמב״ן [שנדפסו בריש ספר כסף מזוקק, למברג תרנ״ח] הבין באמת ברמב״ן כפשוטו שא״צ כפרה כלל, וכתב עליו וז״ל כדבריו כתב גם הר״ן בחידושיו לסנהדרין פ״ד, והוא חידוש גדול, וברמב״ם ריש הלכות תשובה כתב להדיא דכל שוגגין בין בעשה בין בל״ת צריכין כפרה, ועי׳ מד״ר ויקרא פ״ד ס״ג מוכח ג״כ דשגגת לאו בעי כפרה, ועי׳ כריתות כ״ה אף חטאים דלא בני קרבן נינהו מכפר, ופירש״י שם כגון נבילה, ושם בשוגג מיירי ואפ״כ בעי כפרה ע״כ, ויש להוסיף שגם המיוחס לר״ש בפירושו לתו״כ כתב וז״ל וכן בשגגת לאו לא מסתבר לאוקמי עי״ש, ומבואר ג״כ שהוקשה לו קושית הרמב״ן ולא כתב של״צ ריצוי כלל אלא שלא מסתבר להעמיד כן, וא״כ אדרבה צריך כפרה. אולם כבר כתב הכלי חמדה בפרשת ויצא עמ׳ 76 וז״ל נראה ברור דאין הפירוש ברמב״ן דא״צ כפרה כלל, דאין זה שום סברא דשוגג לא יהיה צריך כפרה כלל ובפרט בשוגג דחייבי מיתות בידי שמים ושגגת מיתת ב״ד שאין בהם כרת כמו מגדף שהביא הרמב״ן בעצמו שם לומר דבכל אלו בשוגג אין כאן תקלה כלל וא״צ ריצוי, אלא ברור הדבר בכוונת הרמב״ן דל״צ בהם ׳ריצוי קרבן׳ כיון שהתוה״ק לא אמרה בהם קרבן על שגגתו כמו בכל שוגג בחייבי כריתות ע״כ דא״צ קרבן ומהני תשובה גרידא לתקן כל פגם החטא אבל לא דנימא דאין כאן תקלה אם עובר בשוגג זה בודאי לא יתכן לומר כן וכו׳ והביא לזה ראיות עי״ש, וא״כ אין להביא מדברי הרמב״ן הנ״ל לענין חיוב הכפרה.

ולענין דברי הר״ן. הנה ז״ל הר״ן שם שהטעם הנכון דשגגת לאו מותר מפני שלא מציגו שענש הכתוב כלל, ואפשר דאפילו בדיני שמים אינו מתחייב שאין לך לומר שעשה איסור כשהכניס עצמו לבית הספק שזה לטובה היתה כונתו לרפאות את חבירו וכו׳ עי״ש, וזה כל הסוגיא שם באדם שכיון לרפא חבירו ועשה בו חבלה, אבל באדם שנכשל בשוגג בלאו לא מיירי כלל שם, וע״כ גם דברי הר״ן הנ״ל אינם ראיה, והעיקר שגם שגגת לאו בעלמא חייב כפרה וכדעת שא״ר.

דעת הסוברים שיש לו דין שוגג

אולם מהרש״א אלפנדארי <u>בשו״ת הסבא קדישא</u> ח״ג סי׳ י״ז האריך בענין זה טובא וכתב בתוך הדברים על דברי השואל שחשב לומר כן [והוא ר׳ שלום כהן הנ״ל] וז״ל א״כ כל שהוא בחזקת ישראל כשר שהאכיל את חבירו דבר איסור כגון חלב וכיוצא בין שהיה המאכיל בשוגג או במזיד אי לא ידע האוכל פטור האוכל אף מקרבן דאנוס הוא וכמפורש כך מדברותיך, ׳ודבר זה הס כי לא להזכיר׳, ושם האריך להביא ראיות לזה, ונכתוב את הראיות החזקות והמפורשות יותר;

מהר״ש <u>יפה</u> בפירושו יפה תואר לב״ר פי״ט דף ק״ל ע״ד גבי חטא אדה״ר פירש בדעת האומר ענבים סחטה לו שהוא כדי שלא ירגיש איזה פרי נתנה לו וזה שאמר האשה אשר נתת עמדי וכו׳ כלומר שאני לא ידעתי וכו׳ ומ״מ נענש דה״ל לאסוקי אדעתיה דאדם מועד לעולם, ומה שאמר הקב״ה כי שמעת לקול אשתך י״ל דה״ק כי שמע לקולה לאכול מה שנתנה לו בלי שבדק אחריה, לא שאמרה לו בפירוש מה הוא עי״ש. והביאו גם ר׳ יוסף דוד בספרו <u>צמח דוד</u> דף י״ד ע״א והסכים להנ״ל וכתב שזו הסיבה שאדה״ר לא מת כפי מה שאמר לו הקב״ה מות תמות לפי שהיה שוגג ולכן דן אותו בגירושין שהוא גלות כהורג בשוגג עי״ש, ומבואר מדבריהם דכה״ג שאדם סמך על חבירו וחבירו הטעהו והכשילו בעבירה הוי שוגג ולא אנוס [וגם האוה״ח שהבאנו לעיל כתב כן מתחלה אלא שלאחר מכן כתב שאפשר שאנוס הוא].

התום׳ בקידושין מ״ג ע״א לגירסתנו וגירסת ופירוש מהרש״ל שם כתבו שאדם שנתן לחברו לאכול חלב וחבירו לא ידע שזה חלב שהחבר חייב עי״ש, ומבואר כנ״ל.

השיטה <u>לא נודע למי</u> בקידושין שם גבי תלתא מיעוטי חד לאנוס וחד לשוגג וחד למוטעה [שאין בהם כרת] פירש שמוטעה היינו שהטעוהו אחרים ונתנו לו בהמת קדשים לשחטה בחזקת שהיא של חולין, והיינו דלא קאמר טועה וקאמר מוטעה דמשמע ע״י אחרים עי״ש, וכ״כ <u>המיוחס לר״ש</u> בפירושו לתו״כ פרשת צו פרשה ט׳ סוף אות י״ד וז״ל ולא מוטעה הטעוהו בשקר שהוא חולין ע״כ, ומבואר דכה״ג לא חשיב אנוס אלא מוטעה, ומבואר בראשונים בקידושין שם שמוטעה דמי לשוגג ולא לאנוס עי״ש. ויש להוסיף עוד שבתו״כ פרשת אחרי מות איתא אין לי אלא ודאיהם, ספיקותיהם ואנסיהם ושגגותיהם מנין [שהשעיר מכפר] ת״ל וכו׳ עי״ש, ופירש המיוחס לר״ש שם שגגותיהן - ששגג כסבור שחוטה ואכל נבילה, אונסיהן - עבר עבירה ע״פ עדים שהעידו היתר או בהוראת ב״ד עי״ש, ומבואר כנ״ל דאמנם דמי לאונס דהא עשה בהיתר אולם צריך כפרה ע״ז דאינו אונס גמור.

[אלא שמה שכתב הסבא קדישא שם להוכיח גם מדברי רש״י ועוד שפירשו שמוטעה היינו ע״י אחרים שכונתם כשיטה הנ״ל - אינו מוכרח דהא המאירי שם פירש דהיינו שאחרים הורו להם שמותר, ולדעת מהרי״ל וסיעתו הנ״ל ע״כ שיש חילוק בין הוראת היתר דחשיב כשוגג לבין ע״א נאמן באיסורין, וא״כ אין ראיה מדברי רש״י וסיעתו הנ״ל, והסבא

קדישא לשיטתו דס״ל שאין לחלק ביניהם הביא ראיה מדבריהם, אבל להאמור אין זה מוכרח כ״כ].

ויש להוסיף שכ״ד **ר׳ יעקב מליסא** שהובא בשו״ת חמד״ש אהע״ז סי׳ כ״ד אות י״א וז״ל דלא פטר רחמנא מקרבן רק בסומך על הרוב דכן משפטי דרחמנא שעפ״י הרוב להיתר הוא נהפך, משא״כ בעשה עפ״י הכשלה שהכשילוהו אחרים ב״ד או עדים לא הותר האיסור רק שבא ע״י הכשלה - חייב וכשניסת עפ״י מים שאל״ס ובא בעלה באמת פטורה מקרבן עי״ש. ובחו״מ סי׳ רל״ד גבי המוכר לחברו בשר טריפה ואכלו שמשלם לו מה שאכל כתב **הסמ״ע** וז״ל דאין אכילת האוכל מחשב לו הנאה ואדרבה צער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא באכילתן ׳אף שהיה שוגג׳ עי״ש, ומבואר דקרי ליה שוגג אף שסמך על המוכר מדין ע״א נאמן באיסורים, וכן הנתיבות שם כתב להדיא שאף שאכלן ׳שוגג׳ בעי תשובה וכפרה עי״ש, ולשיטתו אזיל וכנ״ל.

ובשו״ת הסבא קדישא הנ״ל הביא ראיה חזקה לדבריו מהא דקי״ל יחיד שעשה בהוראת ב״ד חייב, וא״כ חזינן שאף שהיה לו מותר ומצוה לשמוע לדברי כל חכמי ישראל והסנהדרין שבאותו דור מ״מ כיון שהתברר שטעו הוי שוגג ולא אנוס, וא״כ כ״ש בע״א שהטעהו שלא יהא עדיף מהוראת ב״ד. ועוד ראיה הביאו האחרונים מהא דאיתא ביבמות פ״ז גבי נישאת ע״פ ב׳ עדים תצא והולד ממזר דהו״ל לאימתוני עי״ש, וא״כ ה״ה בע״א, ובזה דנו כמה אחרונים לחלק ומהם התורה לשמה שם שכתב דהתם שאני כיון דהוה אפשר לאמתוני ולמידק טפי ואולי היה מתברר האמת ולא היתה נכשלת אבל הכא גבי השוחט הנז׳ מאי הו״ל להקהל למעבד הלא הם אינם יודעים בענין שחיטה ובדיקה והשוחט יש לו חזקת כשרות ונסמך ונקבע ע״פ חכמים ואם יבואו לחוש לנסתרות א״כ לא יאכלו בשר כל ימיהם עי״ש, ואין דבריו מובנים דהא גם הכא יכולים להעמיד עוד כמה אנשים יר״ש שיפקחו על מעשי השוחט, ומאידך בגמ׳ ביבמות לא חילקו מתי נישאת האם מיד או לאחר כמה שנים, ועד כמה תמתין האשה, וא״כ נראה שחילוק זה קשה ועדיף טפי להשוות בין המקרים וכמו שמוכח גם מיחיד שעשה בהוראת ב״ד וכדעת הראשונים והאחרונים הנ״ל.

ובאמת שכ״כ להדיא ככל הנ״ל הרב טיטלבוים **בעל קדושת יו״ט** בתשובה שנדפסה בקובץ פרי תמרים תשמ״ח וזת״ד ובענין התשובה למי שנכשל באכילת נבילה שהגיד לו הקצב שהוא כשר ולכאורה אונס הוא דהתורה האמינה לעד אחד כמו שכתב כת״ה וביו״ד סי׳ קפ״ה מבואר ברמ״א דבמקום אונס א״צ כפרה, אך נעלם ממנו משנה דיבמות בנשאת עפ״י עדים ובא הבעל חייבת בקרבן ולא אמרינן אנוסה היא, ועיין בנוב״י תנינא יו״ד סי׳ צ״ו טעם הדבר. וראי׳ עוד בשו״ע חו״מ רל״ד ויו״ד קי״ט המוכר לחברו דבר איסור דאורייתא ואכלו מחזיר הדמים משא״כ במידי דרבנן, וכתבו הפרישה ונתיבות הטעם דבדאוריתא גם בשוגג עשה איסור משא״כ במידי דרבנן, ואע״פ דשם הטעהו המוכר אלא ודאי דזה רק שוגג נחשב ובשוגג קיי״ל דצריך כפרה, ומה שהביא כ״ת רמב״ן עה״ת פ׳ ויקרא עה״פ ונרצה לו דשוגג א״צ רצוי - היינו רצוי של קרבן אבל סליחה בעי, ואין דבריו סותרין לשו״ע חו״מ הנ״ל עי״ש, וזה ממש כמו שכתבנו בשם האחרונים הנ״ל.

וכ״ה להדיא **בשו״ת דברי חיים** ח״ב יו״ד סי׳ פ״ז וזת״ד ובגמ׳ הוריות דיחיד שעשה עפ״י הוראות בי״ד חייב בקרבן וכו׳, ואין להקשות באמת מדוע יתחייבו בעשו עפ״י בי״ד הא אונסין נינהו זה אינו דהתורה חייבה בקרבן בכ״מ שיהיה שוגג באיזה אופן שיהיה, ואפי׳ תינוק שנשבה לבין העכו״ם ולא ידע שיש שבת בעולם חייב [כמבואר בשבת ס״ח וברמב״ם בהלכות שגגות פ״ב ה״ו] וכו׳ עי״ש.

וע״כ נראה שהעיקר שיש לעשות בזה תשובה וכפרה כדעת האחרונים הנ״ל שיש ראיות חזקות בענין מכמה וכמה סוגיות, והדחיות לראיות הנ״ל אינן מספיקות.

קכג. איסור לא תחנם בישמעאלי

פורסם בירחון 'האוצר' סיון תשע"ח.

נתינת מתנת חינם לישמעאלי

כתב הטור בחו"מ סי' רמ"ט: "אסור ליתן מתנת חנם לעובד ע"ז אבל מותר ליתן לגר תושב שהרי מצוה להחיותו", ע"כ. וכתב הב"י שמש"כ הטור לעובד ע"ז, לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב, דהיינו שקיבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כולם דין אחד להם ע"כ. והב"ח הקשה על פירושו וכתב שלפי שהמלכויות מקפידים אם יזכירו שם גוי בספרינו במקום שאיננו לכבוד ע"כ הסירו מלת גוי וכתבו במקומו לעובדי ע"ז, אבל עיקר הנוסחא בספרי רבינו היא אסור ליתן מתנת חנם לגוי עי"ש. ובאמת שכ"ה בטור דפו"ר (שנדפס בשנת רל"ה) בסי' רמ"ט, וכן בסי' רס"ו לגבי אבידת גוי עי"ש, וא"כ ודאי שגם הטור דעתו כן, מדסתם וכתב גוי ולא עובד ע"ז. ויש להוסיף שגם בסמ"ג (ל"ת מ"ח) ובסמ"ק מצוריך (מצוה קל"ג) [שלא שלטה בו יד הצנזור] כתבו שלא לחון 'גוי'. וא"כ מבואר מדברי הראשונים הנ"ל, וכן מדברי הב"י והב"ח שאיסור מתנת חנם, הוא גם לישמעאלים ולא רק לעובדי ע"ז או לנוצרים.

והנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ח') שאל השואל גבי שולח אדם ירך (עם גיד הנשה) לנכרי היכי שרי, והאיכא בזה משום לא תחנם. וכתב דמיירי שגומל חסד למה שקדם "או בגוי שאינו עובד ע"ז". והשיב לו הרשב"א יפה אמרת ומקרא מלא דבר הכתוב "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" וכו', עי"ש. ובתשובת מהר"א פלאג'י בשו"ת נשמת כל חי (סי' נ"ד) הביא ראיה מזה דס"ל לרשב"א שכל גוי שאינו עובד ע"ז אין בו איסור מתנם חנם, ותמה על הב"י ושאר אחרונים שלא הביאו את תשובת הרשב"א הנ"ל.

אולם, נראה שאין מזה ראיה. חדא, דהא השואל כתב כן והרשב"א לא השיב לו ע"ז ולא דן בזה להדיא בתשובתו, אלא השיב על עיקר הדין שיש מקרים שמותר לתת לגוי. ועוד, שאפשר שגם השואל כוונתו לגוי שקיבל על עצמו בבי"ד שלא לעבוד ע"ז, דהיינו גר תושב לפי דעת ר"מ. וכבר מצאנו בסה"מ לרמב"ם בל"ת נ"א שגם פסק כן [אע"פ שבחיבור פי"ד מאיסו"ב ה"ז חזר בו]. וכיון שאין זה עיקר מטרת השואל והרשב"א לא בא אלא למצוא היכי תמצי שיהיה מותר לתת מתנה לגוי, אפשר שלא דקדקו בזה כ"כ. ולכן אין ללמוד מזה כלל הלכה למעשה להתיר לתת מתנה לגוי שאינו עובד ע"ז, דהא בגמ' הצריכו שיהיה גר תושב ממש. מה גם שבלאו הכי צריך לדחוק בתשובת הרשב"א הנ"ל, דהא בגוי שהגיע מאומה שעובדים ע"ז אלא שהוא לא עובד ע"ז ודאי דלא מהני וצריך שיקבל על עצמו. אלא צ"ל דמיירי בישמעאלים, או באומה שלא עובדים כלל ע"ז. וכיון שצריכים להידחק ולהוסיף דברים אפשר גם להוסיף דמיירי שקיבל על עצמו וכדומה, באופן שאין נראה לסמוך על תשובה זו להתיר בישמעאלים.

עוד הביא בשו״ת נשמת כל חי (שם) את דברי הרלב״ג בפרשת ראה עה״פ לא תאכלו כל נבלה שכתב: ״הנה גר שער הוא הגר שקבל עליו שלא לעבוד ע״ז וכו׳ ולא רצה השם יתעלה שניתן אותה לנכרי לפי שהוא עובד ע״ז ולזה לא רצתה שנהנה אותו מתנת חנם וכו׳. ובתועליות בתועלת י״ז כתב שראוי שנחמול על הגר אחר שהוא גר בינינו וקבל עליו שלא לעבוד ע״ז והתועלת במה שיהיה מזה לנכרי הוא ליסד בלבנו שאין ראוי שנהנהו לתת לו מתנות חנם לפי שהוא עובד ע״ז, עי״ש״. ודייק מזה מהר״א פלאגי שאם אינו עובד ע״ז אין בו איסור של מתנת חנם, עי״ש. אולם אשתמטתיה דברי הרלב״ג בשמות כ״ג ל״ג, שכתב: ״והנה גר שער הכתוב בתורה הוא המקבל שלא לעבוד ע״ז, וכבר יתבאר שהוא ראוי ג״כ שיקבל שאר המצוות שנצטוו בני נח ואז נניחנו לשבת בארצנו וכו׳״. וכן בתועלת הד׳ שם כתב: ״ואמנם אם קבל שלא לעבוד ע״ז ושאר המצוות שנצטוו בני נח הרי נקרא גר שער והוא אשר אמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי וכו׳״, עי״ש. ומפורש בדבריו דלא סגי שלא עובד ע״ז בשביל לתת לו מתנה אלא צריך שיקבל גם ז׳ מצוות בני נח. ואמנם אין ראיה מדבריו לאסור בישמעאלים, דאפשר שיש לחלק בין גוים שעובדים ע״ז שצריכים לקבל על עצמם גם ז׳ מצות בני נח לבין גוים שמעיקרא לא עובדים ע״ז [עי׳ בכס״מ פי״א ממאכ״ס ה״ח], אבל עכ״פ ודאי שאין ראיה מדבריו להתיר.

ומרן הגרע״י זצ״ל בשו״ת יבי״א (ח״י יו״ד סי׳ מ״א) האריך הרבה בענין זה והביא גם מדברי המאירי בע״ז (כ׳) שכתב שכל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי, וכבר אמרו שולח אדם ירך לנכרי, ע״כ. וכתב שבדברי המאירי הנ״ל מבואר דלא כדעת הב״י, ואפשר שאילו ראהו הב״י היה חוזר בו וכו׳, עי״ש. אולם כבר האריך לנכון הרד״צ הילמן ב׳צפונות׳ (תשרי תשמ״ט) והביא מקומות רבים בדברי המאירי שיש בהם שינויים מפחד הגויים, וכל המעיין בכל המקומות יראה בעליל שאין הם דברי המאירי כלל אלא שפחד מהגויים ולכן הוסיף כן בכל מקום, עיש״ב. וא״כ גם את המאירי הנ״ל אין לצרף כלל להתיר לישמעאלים.

והרמב״ם כתב בפ״ג מזכיה (הי״א) שאין נותנין מתנה ׳לגוי׳ אלא לגר תושב עי״ש. והמעשה רוקח שם הביא את דברי הב״י הנ״ל, וכתב שרבינו ג״כ לא יחלוק על זה, והא דכתב לנכרי, דהיינו שאינו מבני עמנו אף אם לא יעבוד ע״ז, עי״ש. ועוד נראה כן מהא דכתב הרמב״ם בפי״א מהלכות מאכ״ס (ה״ח) שיש הבדל בין ישמעאלים לבין נוצרים לענין יי״נ - שבשאר מקומות אין ביניהם הבדל, מדלא כתב כן להדיא, ורק לגבי גזירת סתם יינם, שהיא מדרבנן, חילקו בזה הגאונים, ולא בשאר מקומות שהם דאורייתא, ולכן סתם הרמב״ם ׳גוי׳ שכולל כל מי שאינו מזרע ישראל[א].

א. והוסיף הרב ישראל אליהו: וכיון שהרמב״ם אוסר, מאן יימר שהב״י היה חוזר בו אילו ראה את תשובת הרשב״א [אף אם נאמר שזה הפשט ברשב״א].

וע"כ נראה ברור שלעניין נתינת מתנה לגוים אין הבדל בין ישמעאלי לנוצרי או שאר הגוים ולכולם אסור לתת מתנת חנם.

מכירת קרקעות לישמעאלי

והנה הדרכ"ת והארץ חיים (יו"ד סי' קנ"א) הביאו את דברי הר"ב מזבח אדמה שאיסור לא תחנם גבי לתת לגוי חניה בקרקע הוא רק בעובדי ע"ז ולא בישמעאלים, אף שלגבי מתנת חנם מבואר בב"י בחו"מ (סי' רמ"ט) שאסור אף לישמעאלים ושכן נהגו כמה גדולים עי"ש. והאריך בזה בשו"ת יבי"א (שם) לבסס הדבר ושכן הסכימו כמה אחרונים, עי"ש. והנה מצאנו בדברי היעב"ץ בספרו לחם שמים בריש מסכת ע"ז שכתב להדיא לא כך, וז"ל: "דודאי לא שנא כריתת ברית לא שנא חניה בקרקע הכל דבר אחד - בא"י דוקא הוא דאסירי 'בין שבעה אומות בין שאר אומות' ולא חלקה תורה בדברים הללו וכו', כי כל החונה בא"י 'ואינו מישראל' הרי הוא בכלל אותן עממין שאסרה תורה ואמרה לא תחיה כל נשמה בא"י 'אם אינה מקבלת אמונתנו ונכנסת בבריתנו וכו'", עי"ש. ומבואר להדיא שכל שאינו מישראל אסור לתת לו חניה בקרקע.

והנה הר"ב מזבח אדמה שם הב"ד את הכו"פ בפ"י שכתב: "ומסתברא שעכשיו שהארץ היא ביד ישמעאלים בחטאינו שמשכיר אפילו מקום שהוא ראוי לדירה לישמעאל שהרי אינו עובד ע"ז שיכניסנה שם וכמו שקדם, אבל לערלים שהם עובדי ע"ז נראה שאינו יכול להשכיר הרגיל לדירה, והכותי כגוי לפי התוספתא דלקמן, אבל למכור להם בתים או שדות בא"י כלל כלל לא משום לא תחנם", ע"כ. וכתב הר"ב מזבח אדמה שפירוש דבריו מש"כ למכור להם היינו לערלים עובדי ע"ז. ומש"כ כלל כלל לא, היינו אפילו אינו בית דירה, עי"ש. אולם כבר כתב בשו"ת יבי"א שם שאין נראה כן, ואדרבה פשט דבריו נראה דקאי גם על הישמעאלים, שהרי עיקר הקטע קאי על הישמעאלים שלהשכיר להם מותר וע"ז אומר שלמכור כלל כלל לא. וכן פירש בפשיטות הפאת השלחן (פ"א סי"ט), וז"ל: "והאידנא שא"י תחת הישמעאלים מותר להשכיר אף מקום שראוי לדירה לישמעאל אבל לא לעובדי ע"ז, ולמכור לכולם אסור [כפתור ופרח]", ע"כ. ומבואר להדיא שכלל כלל לא דקאמר היינו לכל סוגי הגויים, ולא את כל סוגי הדירה, ופשוט.

ועוד ראיה יש לזה מדברי הרמב"ם בפה"מ (דמאי פ"ו מ"ב), דאיתא שם "החוכר שדה מן הגוי מעשר ונותן לו", וכתב הרמב"ם שזהו קנס משום שכתוב לא תחנם, ובא בקבלה לא תתן להם חניה בקרקע ולפיכך נדחוק אותם שלא ישכרו אותה ממנו עד שיצטרך למוכרה, ע"כ. וכ"פ הרמב"ם בהלכות מעשר (פ"ו ה"י) בסתמא עי"ש, ולפי דברי הר"ב מזבח אדמה שמותר למכור לישמעאלי, נצטרך לומר שהחוכר מישמעאלים לא קנסו אותו ולא מעשר ונותן לו, וזו לא שמענו ולא אמרה אדם מעולם. ועוד, דהא גם שם כתב הרמב"ם 'מן הגוי' ולא מן העובד ע"ז, וא"כ כולל גם ישמעאלים. ובר מן דין, החילוק בין מתנה, שאסור גם לישמעאלים כמו שהסכים המזבח אדמה עפ"י הב"י, לבין חניה בקרקע אינו נראה, דהא כולהו מחד פסוק ילפינן, ואיך אפשר בסברא בעלמא ובאומדנות לחדש חילוקים אלו בדברים שצריך עליהם גמרא או לפחות ראשונים שיחלקו כן.

וע"כ נראה ודאי שגם לישמעאלים אסור למכור קרקעות או מחובר לקרקע בא"י ואין להקל בזה.

האם ישמעאלים חשיבי עובדי ע"ז

ועוד יש להוסיף שבעיקר הדין האם הישמעאלים חשיבי עובדי ע"ז או לא יש בזה מחלוקת, ורבים מהראשונים ס"ל שהם עובדי ע"ז גם בזמנינו. דהנה בזמן חז"ל ודאי שהם היו עובדי ע"ז, כמבואר בע"ז י"א ע"ב: "חמשה בתי ע"ז קבועים ומהם נשרא שבערביא". ופירש הערוך (ערך נשר): "פירש גאון יש בערביא בית - ובית ע"ז היא, ואית בה אבן וחקוק עלה וסגדין לה", ע"כ. ובהמשך הגמ' שם: "חגתא דטייעי לא קביעי". ופירש הערוך (ערך חג): "פי' יום אידם של ערביים", ע"כ. וכ"כ ר"י אלמאדארי שם: "בחגתא דטייעי - חגאג על אעראב, כלומר שהיו הישמעאלים חוגגין לבית ע"ז שלהן", עי"ש. ובחולין ל"ט ע"ב הנהו טייעי וכו' דמא ותרבא לדידן וכו', ופירש"י ישמעאלים ואינן אוכלין אלא בשר שחוטה וכו', דמא ותרבא לדידן, לע"ז עי"ש. אלא שנחלקו הראשונים האם גם בזמנינו הם עובדים ע"ז או לא.

דהנה הרמב"ם בתשובה (מהדורת י' בלאו סי' תמ"ח), בתשובתו לר' עובדיה הגר, האריך בכך שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז בזמנינו, וזת"ד: אלו הישמעאלים אינם עובדי ע"ז כלל וכבר נכרתה מפיהם ומלבם והם מייחדים לאל יתעלה וכו', ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסין אותו בית ע"ז הוא וע"ז צפונה בתוכו שהיו עובדין אותה אבותיהם - מה בכך, אלו המשתחוים כנגדו היום אין לבם אלא לשמים וכו', ובאמת שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות שלשה מיני ע"ז פעור ומרקוליס וכמוש והם עצמם מודים בדברים אלו היום וכו', אבל הישמעאלים היום אומרים זה שנפרע ראשנו ושלא נלבש בגד תפור בתפירות הוא כדי להכנע לפני האל יתעלה ולזכרו היאך יעמוד האדם מקברו, וזה שנשליך אבנים מפני השטן אנו משליכים אותם כדי לערבבו, ואחרים מפקחיהם נותנים טעם ואומרים צלמים היו שם ואנו רוגמים במקום הצלמים כלומר שאין אנו מאמינים בצלמים שהיו שם ודרך בזיון להם אנו רוגמים אותן, ואחרים אומרים מנהג הוא. כללו של דבר אע"פ שעיקר הדברים יסודם לע"ז אין אדם בעולם משליך אותם האבנים ולא משתחוה לאותו המקום ולא עושה דבר מכל הדברים לשם ע"ז וכו', עיש"ב. וכ"כ הרשב"ץ בח"ג (סי' קל"ג): "הישמעאלים אינם עובדים ע"ז שיהיה תקרובת שלהם זבחי מתים, וכ"כ הגאונים, אע"פ שבזמן רז"ל היה זבחם זבחי מתים כדאיתא בפ"ב דחולין ובפ"ק דע"ז", עי"ש [וע"ע לקמן בדעת הרשב"ץ].

אולם מצאנו ראשונים רבים שמבואר בדבריהם שגם האידנא חשיבי הישמעאלים עובדי ע"ז. הנה מדברי **הערוך** לעיל בשם גאון נראה שלא השתנה דהא כתב "יש' בערביא וכו', ונראה שגם בזמנו היה כן וכך דינם. **ובספר האשכול** (ח"ב עמ' 78) בשם **גאון** כתב: "כך ראינו ישמעאלי האידנא עובד ע"ז הוא ואינו מכיר שהוא עובד, דאמור רבנן חמשה בתי ע"ז קבועים הם ואחת מהם נשרא בערביא, הלכך אע"פ שאינו מנסך עובד ע"ז הוא",

ע״כ. ומבואר להדיא שהרגיש בחילוקו של הרמב״ם שהם אינם מכירים בכך שהם עובדים ע״ז, ואעפ״כ דנם כעובדים ע״ז. **והאבן עזרא** בדניאל (י״א ל׳) כתב: ״יש במיכ״א (-מפה) שיקוץ **עד היום**, (והלא) [והוא] מרקוליס שאליו יחוגו כל ישמעאל ממזרח וממערב לזרוק אבנים שם וכו׳, ולא סרו אנשי מיכ״א למשמעתו עד שנשבע להם שלא יסיר עבודת מרקוליס וכו׳״, עי״ש. וכבר הזכיר את דעתו הכו״פ בפרק ה׳ גבי יי״נ של ישמעאלים, וז״ל: ״ואם תאמר שהוא עובד ע״ז ר״ל למרקוליס וכמו שכתב ראב״ע בפירוש דניאל, מ״מ אינו מנסך שהיין חרס לו בכל נימוסיו וכל כיו״ב מקום שאין לחוש אין חוששין וכו׳״, עי״ש[ב]. וכן מדויק מדברי **הסמ״ג** (ל״ת קמ״ח) שכתב: ״ויינן של ישמעאלים ומגען **שאומרים עליהם שאין מנסכין** אסור בשתיה וכו׳״ עי״ש, ומבואר שלא כתב שאינם עובדים ע״ז אלא שאינן מנסכין ולכן יינם מותר בהנאה. וכ״ד **הסמ״ק** במצוה ל״ח [לפי נוסח הסמ״ק מצוריך שלא צונזר], וז״ל: ״לאבד שם ע״ז דכתיב ואבדתם את שמם, וזה נוהג בזה״ז אם יכבשו בנ״י ע״ז של בני אדום **או יכבשו ע״ז של בני ישמעאל** וכו׳ מצוה לישראל לאבד אותה עי״ש. וכן **במדרש לקח טוב** (סוף פרשת חוקת) עה״פ אבדת עם כמוש כתב וז״ל: ״זה כמוש שקוץ אשר במדבר והוא אבן שחורה דמותה כדמות אשה שחורה והיא בתוך הבמה והיו הולכים אליה להשתחוות לה מואב וכל סביבותיה וכו׳ והוא בלשון ישמעאל מכה ע״ז שהיא במדבר והולכים אליה עמים רבים ואחד מאלף אין חוזרין וכבר התחיל להתבטל״ עי״ש. ומבואר שבזמנו עדיין נהגו בזה וחשיב ע״ז אלא שהתחיל להתבטל [וע״ז אמר אבדת עם כמוש]. וכ״כ **היד רמה** בסנהדרין (ס׳ ע״ב) וז״ל: ״והזורק אבן למרקוליס שלש אבנים יש בעיר ששמה מכה זו בצד זו ואחת על גביהם ונקראין מרקוליס ועבודתה בזריקת אבנים ואע״פ שאין עבודתה בזריקה גרידא עד שיגלח את ראשו ואת זקנו ויזרוק בין שוקיו לאחוריו - כיון שעבודתו בזריקה כי זריק ליה מ״מ מיחייב״, ע״כ. והמאירי בע״ז (נ״ז ע״א) כתב **שחכמי ספרד** חולקין בה [ואוסרין יין של ישמעאלים ואף במגע ביין שלנו], שהרי מצינו בפרק ראשון שהוא מונה בכלל ע״ז גישרא שבערביא עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הכוזרי** בח״ד (אות י״א), שהביא הרשב״ץ במגן אבות ח״ב פ״ד [הנקרא קשת ומגן], וז״ל: ״בעוונותינו נמכרנו לישמעאלים כאשר רמזה לנו התורה ועבדתם שם אלהים אחרים עץ ואבן ובא התרגום המקובל ותפלחון תמן לעממיא פלחי טעוותא אעא ואבנא, והעץ הוא עץ התלוי והאבן היא אבן הרגימה בחגיגתם כמו שפירש החכם בעל הכוזר״ ע״כ, ומבואר שגם בזמנו חשיב לישמעאלים עובדי אלהים אחרים. וכן מתבאר מדברי **מהר״ם חלאוה** בתשובה סי׳ ל״ט שנשאל אם מותר לישראל להשתדל בעשיית זווגים מגויים ׳וישמעאלים׳, והשיב ודאי אסור שגורם להוליד בן לע״ז וכההיא דלא תילד בת ישראל את הנכרית עי״ש, ומבואר שגם הישמעאלים בזמנו עובדי ע״ז הם. והעירני הרב יוסף פרץ שכן האריך ר׳ יהודה הלוי [מחכמי טיטואן לפני כ200 שנה] בשו״ת נר מערבי [לר׳ יעקב בן מלכא] סי׳ קמ״ג וסיים בזה״ל העולה מכל מ״ש בדרך קצרה הוא זה שאמונת

ב. היעב״ץ בהגהותיו לאגרות הרמב״ם [שנדפסו בכתב העת סיני, כרך פ״ה] על תשובת הרמב״ם הנ״ל הביא שהראב״ע הנ״ל ס״ל שלא כרמב״ם, וכתב שתשובתו של ר״מ בזה צ״ע.

הישמעאלים היא אמונת דור אנוש ויותר גרועה ממנה ועבר בכל הלאוין שכתב הרמב"ם שם וזהו ענין עע"ז עי"ש.

והנה מדברי הראשונים הנ"ל מבואר שהישמעאלים הם עובדי ע"ז ממש, אולם מצאנו **בחידושי הר"ן** לסנהדרין (ס"א ע"ב) שגם ס"ל שהם עובדי ע"ז, אולם ביאר זאת בדרך אחרת וז"ל: "ולמדנו מכאן שהקדשים של גוים וגם המשוגע של הישמעאלים אע"פ שאינם טועים אחריהם לעשותם אלהות - מ"מ הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של אלהות - דין ע"ז יש להם לכל דבר איסור של ע"ז, שלא בהידור בלבד הם משתחוים לפניהם שאין הידור למתים אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתם", ע"כ. ומבואר דס"ל שאף לפי סברת הרמב"ם, שאינם עושים את האבנים וכדומה אלהות, מ"מ כיון שהם עושים עבודה של אלהות חשיב עובדי ע"ז ממש לכל דיניהם.

והנה יש ראשונים דס"ל שיינם של הישמעאלים אינו אסור בהנאה משום שהם אינם עובדי ע"ז, אולם אעפ"כ נראה מדבריהם שזהו רק לענין סתם יינם, בגלל שאינם מנסכים אבל לשאר דברים חשיבי עובדי ע"ז;

בתשובת רה"ג בספר האשכול (ח"ב עמ' 74) כתב וז"ל: "הרבה יש מהישמעאלים בדורו של רב יהודאי גאון ז"ל שיצאו מהאמגושים והודו למי שאסר את היין ועדיין לא היה לבם נקי מן האמגושות שהן מנסכין יין, ואף דור אחר ושלישי היו רופפין ונשאר בהם כלום מן הדת הראשונה והיו חוששין ממגען לנסוך, וכשישנו הדורות לא נשאר בהם כל עיקר מאותו השיור כלום ומי ששותה יין רואין אותו כעושה תועבה ואין בעבודתו זכר לו, אבל אם הם נצריים יש בהן חשש הרבה כי הם מנסכין את היין", עי"ש. ומבואר שלא כתב שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז כלל אלא שאינם מנסכים יין לע"ז, לאפוקי מהנוצרים, אבל עובדי ע"ז הם. וכן מדוייק מדברי רה"ג שהביא ריצ"ג בהלכות הבדלה (עמ' י"ז) שכתב: "הני ישמעאלים דיתבין ביניהון לא חזינן מסיבתן לע"ז ומברכין על בשמים שלהם", ע"כ. וכ"ה בסתמא בספר האורה לרש"י, וכ"כ ר' מנוח בפ"ט מברכות (ה"ט) בשם גאון. הרי שלא כתב שאינם עובדי ע"ז אלא שאין מסיבתן לע"ז, אבל כשהולכים למכה וזורקים אבנים וכדו' חשיב ע"ז. ובתשובת הגאונים (אסף, תרפ"ט, עמ' 188) הביא תשובת גאון וז"ל: "אבל הני ישמעאלים דלית להו צלמין לע"ז ולא מחוו דקא פלחו אלהים אחרים טובא קא מקלין רבנן במיליהון בייי"נ ובין בהני מילי דיום אידם", ע"כ. וגם מזה מדויק שרק לענינים אלו מקילים בהם משום שאין דרכם לעבוד לצלמים וכדומה, אבל לשאר דברים שתלויים בשם עובדי עבודה זרה - שפיר חשיבי עובדי ע"ז, דסגי במה שעושים פעולות ע"ז כשהולכים למכה ומשתחוים וכדומה.

וכחילוק זה נראה מעוד ראשונים; הריטב"א בע"ז נ"ז כתב שהישמעאלים שאינם עובדין ע"ז כלל אפשר לדון להתיר מגעם בהנאה וכו', עי"ש. אולם בפסחים כ"ה ע"ב [והובא בשו"ת הרדב"ז סי' אלף קס"ג] כתב וז"ל: "והוי יודע שאמונת הישמעאלים אע"פ שהם מייחדים את השם ע"ז גמורה חשיבה ליהרג ואל ימיר, שהרי המודה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בידינו, וכל כיו"ב ע"ז גמורה היא וכו'",

עי״ש. ובשו״ת פרח מטה אהרן (ח״א סי׳ פ״ו) דן לענין חדשי הבחנה במי שהשתמד ובתוך הדברים הביא את דברי הריטב״א הנ״ל וכתב: ״הרי שהשוה דינם של בני ישמעאל לשאר הגוים עובדי ע״ז וכו׳ וכיון שהם שוים בכל מכל וכו׳״, עי״ש. וכדי שלא יסתרו דבריו נראה שהחילוק הוא כנ״ל, שמה שכתב הריטב״א בע״ז שאינם עובדין ע״ז כלל - כונתו שאינם מנסכים יין לע״ז, וכמ״ש רה״ג הנ״ל וכמו שהבאנו לעיל בשם הסמ״ג, ולכן יינם אינו אסור בהנאה, אבל הם עצמם חשיבי עובדי ע״ז ולכן צריך ליהרג ולא לעבור בהמרה לדתם. וא״כ נראה ברור שגם לעניין לא תחנם וכדומה חשיבי עובדי ע״ז גמורים. וע״ע בספר טהרת המים מערכת י׳ אות כ״ז שכתב כחילוק הנ״ל עפ״י דברי האבן עזרא שהזכרנו לעיל.

ובדעת הרשב״ץ יש לעיין, דהא הבאנו לעיל את דברי הרשב״ץ בתשובה שכתב שהישמעאלים אינם עובדי ע״ז שיהיה זבחם זבחי מתים עי״ש, וכ״כ בח״א (סי׳ י״ד) לגבי יי״נ, וז״ל: ״לאלו הישמעאלים כבר הסכימו הגאונים שאין מגען אוסר בהנאה דלאו עובדי ע״ז הן ואין מנסכין יין שהרי היין הוא מאוס להן ואסור וכו׳״ עי״ש. וכ״כ עוד בח״ב (סי׳ מ״ח) ובח״ג (סי׳ קמ״ח) עי״ש. ויותר מזה כתב בספרו יבין שמועה (הלכות שחיטה), וז״ל: ״גר תושב והוא גר שער שאוכל נבלות שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה והוא הגוי שקבל עליו שלא לעבוד ע״ז כגון אלו הישמעאלים וכו׳״, עי״ש. ומבואר שהישמעאלים יש להם דין גר תושב. אולם בספרו קשת ומגן (שם) כתב וז״ל: ״כי חגיגה שהם עושים במכה דוגמת עליה לרגל היא להחזיק באמונת מרקוליס שהיתה גם ברגימת אבנים ובאמונת פעור שהם כורעים ראשם בארץ ומגביהים האחוריים וגם באמונת כמוש שהיתה עבודתו לעמוד עליו בבגד בלתי תפור גלוי הראש״ עי״ש, ומבואר דס״ל למעשה שגם בזמנו הם מחזיקים באמונת ע״ז הנ״ל, וצ״ע.

וא״כ מתבאר מהנ״ל שאע״פ דקי״ל שאין יינם של ישמעאלים אסור בהנאה - אין זה מחייב דסבירא לן כדעת הרמב״ם שאין הישמעאלים עובדי ע״ז כלל אלא רק לענין יי״נ כיון שאינם מנסכים, ואדרבה דעת רוב הראשונים שהישמעאלים דינם כדין עובדי ע״ז גם בזמנינו, ועכ״פ ספיקא דאורייתא הוא, וכ״ש בענין לא תחנם שפשטות הדברים שגם לישמעאלים אסור וכנ״ל.

סיכום

יש איסור לתת מתנת חנם לישמעאלי.

יש איסור למכור קרקע לישמעאלי[ג].

ג. **הערת הרה״ג יהודה ברכה**: דפח״ח. וכן האריך בזה בספר שמטה כמצותה (שער א׳ פרק ד׳ אות ו׳) להוכיח דאיכא איסורא בזה, ובריש הספר הסכימו לדבריו רבים וטובים מגדולי ישראל, וכן העלנו בתשובה בכ״י ועוד חזון למועד.

דעת רבים מהראשונים שהישמעאלים חשיבי עובדי ע"ז גם בזמננו, אולם לגבי יין נסך - כיון שהם לא מנסכים - לא אוסרים בהנאה אלא בשתיה.

קכד. טומאת כתם פחות מכגריס בזמננו

נדפס בירחון 'יתד המאיר' טבת תשע"ט.

הנה בעיקר דין כתמים בזמן הזה כתב הראב"ד בספר בעלי הנפש בריש שער הכתמים בזה"ל והריני נזקק לפרש תחלה לאותן שאומרים שאין הכתמים נוהגים בזה"ז ונותנים טעם לדבריהם כי הכתמים מדרבנן הם וכו' וכן מעת לעת שבנדה דרבנן, וכשם שמעת לעת אינו אלא לטהרות כך אין הכתמים אלא לטהרות וכו', אבל לבעלה אין בה איסור זהו טעם המתירים. והבל הוא בידו וכו' [והאריך בג' ראיות שלאיסור נדה נאמרו ולא לענין טהרות בלבד], ואין אנו צריכין להרבות דברים על זה שהרי הוחזקו בנות ישראל שנוהגות איסור בכתמים וקי"ל מנהגא מילתא היא כדרבי זירא וכו' וה"ה לכתמים שנהגו בהן איסור עיש"ב. והרמב"ן בחידושיו ספ"ב כתב וז"ל ושוב ראינו בכתמים שכתב הר"א אב"ד ז"ל עיינתי בכל מילי דרבוותא ולא אשכחית בהון דינא דכתמים אי נהיגי האידנא או לא, ואע"ג דאשכחן דמטמא את בועלה בפ"ק דנדה דלמא לטהרות היא. וזה אינו נכון, וכבר השיב הרב חתנו ז"ל וכו' [והעתיק את דברי הראב"ד הנ"ל] עי"ש. וכן הוא בסתמא בחדושי הר"ן בדף נ"ח ע"ב עי"ש. וכ"כ הרשב"ץ בפסקיו לדף כ' וז"ל כתמים נהיגי האידנא אע"ג לית לן טהרות, וכ"ד הראב"ד דלא כהר"א אב"ד חמיו ע"כ. וכ"כ המאירי בדף נ"ח ע"ב וזת"ד ממה שאמרו בסוגיא זו וכו' אתה למד שהכתמים לענין איסור ביאה נאמרו ולהוציא מדעת האומרים שלא נאמרו אלא לענין טהרות וכו' ומדקאמר טהורה לבעלה וטמאה לבעלה אלמא כתמים לענין איסורי ביאה נאמרו ולא הוצרכנו לכתוב דבר זה אלא מפני שמצאנוה לקצת מחברים, ודברים משובשים הם ואין להעלותם על לב כלל, וכל המיקל בדבר זה ה"ז בועל נדה דרבנן ופורץ גדר ישכנו נחש עי"ש. ובעצם הדין כ"כ גם רש"י בספר הפרדס וז"ל וכל דין כתמים נוהג בזה"ז כמו שמפורשין במסכת נדה בין להקל בין להחמיר עי"ש.

והנה יש אחרונים כהערוך לנר בנדה נ"ח ועוד שכתבו ליישב דברי הר"א אב"ד שעיקר התקנה היתה לטהרות ואגב זה גזרו גם על אשה לבעלה, אולם בזמנינו שאין טהרות - גם לבעלה טהורה עי"ש. אולם מדברי הראשונים הנ"ל שהעתיקו את דברי הר"א אב"ד מתבאר שהוא ס"ל שאין איסור לבעלה כלל גם בזמן שהיה טהרות, דהא דימה למעת לעת שגם בזמן טהרות לא היה איסור לבעלה כלל מעת לעת[א].

ולמעשה ודאי שהעיקר כדעת כל הראשונים הנ"ל ושאר ראשונים שהביאו דיני כתמים וכמו שמבואר בדברי המאירי שאין להעלות על לב כלל קולא בזה. וכ"כ

א. ובספר האשכול מהדורת אוירבך איתא שבעל האשכול בעצמו תירץ כן עי"ש, וכמה אחרונים שמחו כמוצא שלל רב על ענין זה. אולם כבר נודע שספר זה מזוייף הוא - עי' לקמן בסי' קל"ה שהארכתי בזה. וע"ע בענין זה בפרט בקובץ 'עץ חיים' [באבוב] קובץ כ"ד עמ' תי"ז ואילך באורך במאמרו של הרב אפרים אהרונוב שכתב דברים ברורים בזה.

מדנפשיה השו״מ מהדו״ק ח״ב סוסי׳ ק״ה וז״ל וע״כ נראה לענ״ד שאין לצרף לסניף שיטת הרי״ף וסיעתו [שהשמיטו דיני כתמים] שהרי נדחה מכל הפוסקים ובפרט שהרמב״ם תלמידו של הרי״ף ודרכו תמיד לימשך אחר הרי״ף רבו וכאן ביאר כל דיני כתמים וכו׳ עי״ש.

והנה החת״ס בחידושיו לנדה נ״ח ובתשובותיו יו״ד סי׳ ק״נ וקפ״ב כתב שגם אליבא דאמת - עיקר גזירת כתמים היתה לענין טהרות ומתוך כך גזרו לבעלה וכו׳ עי״ש, ונמשכו אחריו הרבה אחרונים. אולם המדייק בדברי הראשונים הנ״ל יראה שאינו כן, אלא עיקר הגזירה היתה גם לבעלה ואין זה תלוי בטהרות. וביותר מתבאר כן מדברי הרמב״ם בפ״ט מאיסו״ב ה״ב ובכס״מ שם, וכן בדברי הרשב״א בתוה״ב בתחלת ש״ד עי״ש. וביותר מפורש כן בהגמ״י פ״ט אות ו׳ בשם ר׳ שמחה גבי בגד צבוע שאינו מטמא משום כתם שדין זה נאמר רק לענין טהרות שלא לטמא טהרות הנוגעות בו אבל האשה טמאה עי״ש, ומפורש שדין כתמים לטמא לבעלה אינו נגזר מדין טומאה לטהרות.

והחת״ס שם כתב עפ״י דבריו הנ״ל שאע״פ שבזמנינו אין מאכולות בגודל של חז״ל [לפי שיעור המעיל צדקה[ב]] מ״מ לא גזרו על מאכולת בפחות מזה וגם בזמנינו טהורה עי״ש, והסכימו לו רוב האחרונים. והגרש״ק חלק עליו וס״ל דאזלינן בתר המאכולת של כל דור ודור, והסכימו לו בשו״ת רב פעלים ועוד מעט מהאחרונים - עי׳ בטה״ב ח״א עמ׳ שס״ז והלאה. <u>והנה</u> מצאנו בשו״ת מהרי״ל החדשות סי׳ צ״ג אות ו׳ שכתב בזה״ל ואין יודע מאיזה טעם ישתנה לדידן שמא עלה בדעתך דמאכולת דידן קטנים הם מדידהו, וזו מניין לך עי״ש, וכבר דייקו מדבריו שאם היה ברור שמאכולת דידן קטנים מדידהו הוה אזלינן בתר דידן ודלא כחידושו של החת״ס. <u>ועוד</u> ראיה לזה מדברי הראב״ד בסוף שער הכתמים שכתב וז״ל אע״פ שאין לה במה לתלות תולה כגריס במאכולת ׳ואינה תולה בו אלא כתם אדום׳ עי״ש, וכתב בשו״ת צמח צדק יו״ד סוסי׳ קמ״ה וז״ל דחילוק בין פחות מגריס לכגריס לא שייך רק כשיש לתלות בדם מאכולת משא״כ הכא [גבי מי רגלים] דודאי מגופה קחזיא רק הספק שמא ממקום מ״ר א״כ מה לי כגריס ועוד או פחות מכגריס. שמא תאמר דעל פחות מכגריס לא גזרו כלל טומאת כתם - הא לא משמע כן ממ״ש אאזמו״ר סי׳ ק״צ סק״ט בשם הראב״ד [הנ״ל] עי״ש, ודבריו ברורים מאוד. וכעי״ז הקשה הסד״ט על המעיל צדקה עי״ש[ג]. <u>ועוד</u> ראיה מדברי ר׳ שמחה המובא בהגמ״י פ״ט ה״ו

ב. הנה המעיל צדקה כתב וצייר שהוא גודל של כ20 מילימטר, וכ״פ רבים מהאחרונים. אולם המציאות אינה כן אלא ג׳ עדשים אדומות בינוניות שיעורם כ12 מ״מ וכמו שכתב בספר שיעו״ת להגר״ח נאה עמ׳ רל״ט עי״ש. ובספר מדות ושעורי תורה עמ׳ קנ״ו הביא מספר לקט יושר שתה״ד כתב שקבלה בידו שהשיעור הוא כמו ׳הילביק וינר׳, וכתב שם שחקר ובדק מטבעות אלו של תה״ד ושיעורים 12-11 מ״מ עיש״ב. וע״כ נראה שגם המקילים בזמננו אף שאין מאכולות מצויות וכדעת החת״ס וסיעתו - קשה מאוד להקל בשיעור גדול מזה שהוא נגד המציאות ונגד דברי תה״ד שלא ראום המעיל צדקה ושאר האחרונים.

ג. וגם החולקים על הראב״ד [באחרונים] - אפשר דס״ל ששייך דם שחור בפרעושים ולכן גם בזה טהורה, אבל בעצם סברת הראב״ד שזהו מדין תליה ממש ורק במה שאפשר לתלות ואין זה גזירה חלוטה - לא מצינו דפליגי.

בביאור דעת הרמב״ם שעל בשרה אפילו פחות מגריס טמאה משום שכל הגוף בדוק הוא אצל מאכולת עי״ש, ומבואר ג״כ כנ״ל שהגזירה מעיקרא היתה על דברים ששייך בהם תליה במאכולת ואין זו גזירה כללית שלא גזרו על פחות מכגריס, וכ״כ להוכיח בקצרה היד אברהם בריש סי׳ קפ״ג עי״ש, והתשורת שי מהדו״ק סי׳ קס״ו ועוד [אולם עיין בחוט שני עמ׳ קנ״ד מש״כ ליישב בדעת החת״ס שבדבר שלא שייך בטבע גם בזמן חז״ל לא היקלו מעיקרא ואין זה דומה לבגד שבזמנו היה מצוי והיקלו בו שאפשר לומר שגם בזמננו הדין כן]. וכן מוכח מסידור לשון הרמב״ם בפ״ט הי״ט-כ״ג שכתב כל כתם שאמרנו שהיא טמאה בגללו אם יש לה דבר לתלות בו ולומר שמא כתם זה מדבר פלוני הוא אם נמצא על הבגד טהורה וכו׳ כיצד שחטה בהמה וכו׳ היתה בה מכה וכו׳ ותולה במאכולת שמא בעת שישבה נהרגה מאכולת וכו׳ עי״ש, ונמשך אחריו הרמב״ן בהלכותיו פ״ד הי״א ואילך עי״ש, ומדוייק מדבריהם שדין פחות מכגריס הוא תליה ככל דיני תליות שרק כשאפשר לתלות תלינן ואין זה גזירה מיוחדת לטהר פחות מכגריס[ד].

וא״כ התבאר שיש ראיות חזקות ורבות מדברי הראשונים שדין תליה במאכולת זהו דין תליה רגיל שתלוי במציאות ואין זה גזירה שגזרו ואע״פ שבטל הטעם לא בטלה הגזירה, וכ״ה פשטות הדברים שזהו דין תליה רגיל, ומה גם שבדברי הראשונים מבואר שאין דין כתמים תלוי בטהרות אלא הוא דין עצמי שאסרו לבעלה וגם החת״ס בנה חידושו על זה שהגזירה במקורה היתה לטהרות.

וע״כ נראה שהעיקר להחמיר בזה בזמנינו שאין מאכולות מצויות, ומה גם שלובשים בגדים צמודים לגוף. ועוד דאם איתא שהרגה מאכולת - בבגד החיצון איבעי ליה לאישתכוחי לדם ולא רק בבגד הפנימי, ואין להקל בכתם בפחות מגריס בזמננו.

והרה״ג יצחק יוסף בן הרה״ג אברהם יוסף שליט״א כתב לי שאין הראיה מדברי הראב״ד מוכרחת, דודאי שמה שבזמן חז״ל לא הותר לא נתיר בזה״ז, אך מה שהותר בזמן חז״ל הותר גם בזה״ז וכדברי החת״ס דבזה מעיקרא כן גזרו עכ״ד.

ד. **הערת הרה״ג יהודה ברכה**: אף שהראשונים הנ״ל הזכירו ענין של הטומאה לבעלה, מ״מ י״ל דאף הם יודו שתחלת גזירת כתמים היתה כשהיו עוסקים בטהרות מטעם הנ״ל, וממילא נאסרה נמי לבעלה. ועיין במ״ש בספר סדרי טהרה (סי׳ ק״צ ס״ק צ״ג ד״ה והנה ראיתי) ודו״ק. ורבן של ישראל רבנו משה סופר זצ״ל רגל על לשונו דברי הרמב״ם והרשב״א בספר תורת הבית ובפרט בהלכות נדה וכמבואר למעיין בדברי קודשו, וללא ספק שלא נעלם מעיני קודשו דברי הגדולים הנ״ל, אלא שבחלקות ישית למו וכמ״ש בס״ד.

ומה שהערתם שיותר מפורש כן בהגמ״י בשם ר׳ שמחה וכו׳. הנה כבר עמד בזה מארי דשמעתתא בשו״ת חת״ס (שם סי׳ קס״א), וע״ש מ״ש בזה.

אולם אם ראתה כתם פחות מכגריס בתוך ז״נ, ובודאי בא מגופא וכגון שנמצא ע״ג ״פד״, כתבנו בקובץ ויען שמואל (כרך כ״ה סי׳ ל״ו) שיש להחמיר בזה ע״ש עכ״ד.

קכה. ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו - קודם המלה או לאחריה

פורסם בירחון 'האוצר' שבט תש"פ[א].

בענין זה נחלקו ב' מגדולי הדור האחרון: מרן הגרע"י זצ"ל, בשו"ת יבי"א (ח"ז יו"ד סי' כ"א), האריך לבסס את מנהג ירושלים, שמברכים ברכת להכניסו קודם לברכת המילה. אולם, הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"א יו"ד סי' כ"ב וח"ג סי' ה') חלק עליו וביסס את מנהג מרוקו ושאר ארצות, שמברכים לאחר ברכת המילה וכדעת מרן השו"ע ביו"ד בסי' רס"ה. ונבאר את הדברים בס"ד;

הראשונים דס"ל לברך קודם המלה

בגמ' שבת קל"ז ע"ב איתא: "ת"ר המל מברך על המילה, אבי הבן מברך להכניסו בבריתו וכו', העומדים שם אומרים כשם שהכנסתו וכו'". ומפשטות דברי הגמ' נראה שברכת על המלה קודמת לברכת להכניסו, אולם מעט מן הראשונים כתבו שיש לברך ברכת להכניסו קודם, וכתבו ליישב בב' אופנים. התוס' שם (ד"ה אבי) כתבו שרשב"ם גרס אבי הבן קודם המל משום שלהכניסו להבא משמע, ועוד שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, והנהיג כן לברך להכניסו קודם על המלה עי"ש. וכ"ד הירא"ם מצוה ת"ב (ובישן מצוה י"ט, והובא בהגמ"י הלכות מילה רפ"ג), ושם כתב ליישב את הגמ' באופן אחר, וז"ל: "ואע"ג דמתניא אחר המילה - פירש ר"ש זצ"ל (כצ"ל, וכפי שכבר כתב בפירוש עמודי הארזים שם, ולא 'רש"י' כלפנינו, דהא כל הראשונים הביאו בזה מחלוקת רשב"ם ור"ת) שאומר אותה קודם המילה דכל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן, והא דלא אקדים תנא למיתני קודם המילה - משום דלא פסיקא ליה, שפעמים שאין אבי הבן לשם, וברכה דפסיקא ליה הקדים" עי"ש. ור' יוסף אבן פלאט בפסקי ברכות בספר הפרדס ([ערנריך] עמ' ר"ב) כתב שבצרפת נוהגים לברך ברכת להכניסו קודם על המלה עי"ש, וכן במחז"ו (עמ' 626) איתא: ומברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו מידי דהוה אכל מצות שמברך עליהן עובר לעשייתם וכו' [אולם, יש שם תוספת[ב] 'כך אומר הגאון, אבל לא כך נהגו העולם לברך להכניסו עד לאחר מילה'] עי"ש, ובספר המנהיג (ריש הלכות מילה) כתב ששמע שכך המנהג בפאס לברך להכניסו קודם המילה עי"ש.

ויש להוסיף עוד את מה שנדפס בקובץ חצי גבורים (קובץ ז' עמ' ה') מספר איסור והיתר מכתב יד - חיבור שהמוציא לאור שם ייחסו לתקופת ר' מימון אביו של הרמב"ם,

---

א. תודתי נתונה לרב אהרן גבאי שליט"א, שעבר על המאמר והעיר והאיר עיני בכמה ענינים.

ב. עדיין לא יצא מהדורה חדשה לחלק זה של המחז"ו, כך שקשה לידע מנין ושל מי תוספת זו.

ושם כתב: ״יוציאו אביו ויברך להכניסו וכו׳ אח״כ שהחיינו ויאמר מי שנמצא כשם שהכנסתו וכו׳ אח״כ יברך המוהל לפני שימול על המילה וכו׳״ עי״ש.

הגאונים והראשונים דס״ל לברך לאחר המלה

אולם, דעת שא״ר וגאונים לברך אחר המילה, וי״א אף אחר הפריעה, וכמו שנבאר.

הנה, **השאלתות** בפרשת וירא (סי׳ י׳) **ובה״ג** בהלכות מילה, **הלקח טוב והשכל טוב** בפרשת לך לך העתיקו את דברי הגמ׳ הנ״ל כלפנינו, וסתמו כפירושו שמברך לאחר המילה, דאם כדברי היראים - הו״ל לפרש כן ולא לסתום, דהא פשט הדברים הוא שהברכות כסדרן. וכן דייק ספר האשכול (ח״ב עמ׳ 9) מדברי בה״ג, וז״ל: ״ובהלכות מקדים ברכת המל לברכת אביו הבן, והכי שדר רב שר שלום דהכי נהוג בשתי ישיבות״ וכו׳ [כדלקמן] עי״ש.

ובאמת, **שרע״ג** בסידורו הביא את דברי **רב שר שלום גאון** [וממנו הוא בעיטור ובטור ובעוד ראשונים, וכ״ד **ר״ש בר נתן** בסידורו פי״ו], וזת״ד אינו מברך אלא לאחר המילה וכו׳ דחיישינן שמא תתקלקל המילה וכו׳ וא״ת שחיטה ותקיעה נמי ניחוש - לא דמיין, דהנך בידו אבל מילה ביד אחר וכן מנהג בשתי ישיבות ע״כ [וכ״ה בסתמא בשו״ת מעשה הגאונים סי׳ מ״ה]. וכ״ד **רס״ג** בסידורו (עמ׳ צ״ח), וז״ל: ״המוהל מברך וכו׳ אח״כ חותך הערלה ופורע ואחד הנמצאים מקריא לפני אבי הילד ברוך וכו׳ להכניסו וכו׳״ עי״ש. וכ״כ **המכתם** בפסחים ז׳ [והובא בארח״ח אות ז׳] עי״ש.

וכ״ד העיטור (דף נ״ב ע״ד), וכמו שהביא הטור, אלא שבעל העיטור הקשה על טעמו של רב שר שלום גאון, דא״ה גם בברכת המילה ניחוש שמא יתקלקל, ולכן פירש שכל מצוה שנעשית ע״י אחרים, כמו כאן שאבי הבן מברך והמוהל מל, מברכים לאחר עשייתה, ושכ״כ ר׳ יעקב וכן עמא דבר עי״ש. וזהו טעמו של **ר״ת** המובא בתוס׳ שבת (קל״ז ע״ב)[ג] וכן הסכים **או״ז** (סי׳ ק״ז) עי״ש. וכ״ד **הראב״ד והרמ״ך** (ספ״ג מאישות), ומטעם שהמצוה תלויה באחרים עי״ש, וכן הסכים **ר״פ** בהגהות סמ״ק (מצוה קנ״א אות ל״ו) עי״ש,

וכן המנהיג (ריש הלכות מילה) הביא את דברי רב שר שלום גאון ור״ת והסכים לזה, ושם כתב הטעם בשם ר״ת [והוא מספר הישר סי׳ רפ״ה, אלא ששם הוא בשיבוש] וז״ל: ״והלמ״ד דהיא משמע להבא ר״ל להכניסו בבריתו שכבר עשינו, ולא להכניסו אל הברית כי אם אל המצוות, דעד שלא מל היה ערל ואסור בפסח ובתרומה ושמלוהו יצא לו מכלל הערלות וראוי לחנכו עתה בכל המצוות, וזה הוא להכניסו במצוות בזה שהכנסתיו

ג. ולכאורה נראה שזו גם כוונת רב שר שלום גאון, שרק משום שהמילה נעשית ע״י אחרים חיישינן שמא תתקלקל, וכמבואר בדבריו גבי שחיטה וה״ה גבי ברכת המילה. ולא זכיתי להבין מדוע העיטור לא הבין כך והקשה על רב שר שלום גאון.

בברית כבר וכו׳ לכן אחר מילתו מברך שזכה להכניסו לברית הקב״ה לקבל מעתה כל מצותיו״ עי״ש.

וכ״ד הרשב״א בחידושיו (שבת קל״ז), ושם כתב שהטעם הוא שברכה זו ברכת השבח היא ולא ברכת המצוות [ומשם הוא בר״ן בשבת קל״ז עי״ש]. וכ״כ בתשובה ח״ד סי׳ ר״ו ושכן עושים מעשה אצלם עי״ש. וכ״כ עוד בח״א סי׳ שפ״ב [ושם כתב הטעם שמא ימלך, וכמו שהביא הב״י גבי מילת ב׳ תינוקות עי״ש]. וכן **אבודרהם** בריש הספר הביא את טעם ר״ת המובא בתוס׳ הנ״ל וטעם הרשב״א [ללא הזכרת שמם] וכתב על האחרון שהוא הנכון עי״ש. וכ״כ **ר״י מלוניל** וז״ל: ״להכניסו וכו׳ שזיכנו לקיים מצוה זו ולפיכך אין ראוי לברכה אלא לאחר המילה״ ע״כ. וכ״ד **שה״ל וארח״ח** בהלכות מילה, שאע״פ שהביאו דברי הרי״ף שכתב לברך לפני [עי׳ לקמן], מ״מ בסדר המילה לאחר מכן כתבו שמברכים אחרי המילה עי״ש.

וכן בספר **מלמד התלמידים** לר׳ יעקב בר אבא אנטולי בפרשת לך לך כתב שהצריכו לברך אחר המילה ג״כ ולומר להכניסו בבריתו של אברהם אבינו וכו׳ עי״ש. וכן הוא הסדר **בסידור הרוקח** ובסידור **ר״י ב״ר יקר**, וכ״ה בספר **החינוך** (מצוה ב׳), בספר **מצוות זמניות** (ברכות שער י׳), בספר **התדיר** (הלכות מילה), וכן הסכים **בספר הפרדס** (שער ט׳ סי׳ ו׳) לדברי רב שר שלום ור״ת ושכן העולם נוהגים, וכ״ד **ר׳ שמחה** שהביא הגמ״י, וכן מתבאר מדברי הר״ב **תולעת יעקב** בסדר הברית עי״ש.

ור׳ יוסף אבן פלאט, שהובא בספר הפרדס שם, כתב שבכל ארץ לותיר מברכים לאחר מילה ופריעה וברומי מברכים בין מילה לפריעה והסכים למנהג רומי עי״ש. וזה כמו שכתב **הרא״ש** [שהובא בטור], שכך מנהג אשכנז לברך בין המילה לפריעה. וכ״כ עוד ראשונים: כ״כ **ראבי״ה** (סי׳ רצ״ט) ושכך נוהגים, וכ״ד **מהר״ם** המובא בהגמ״י שם ושכך נוהגים, וכ״כ **המאורות**, **המאירי** (שבת ופסחים ז׳), **רי״ד**, **ריא״ז**, וכ״ד **ר׳ מנוח** (פ״ג מסוכה הי״ב) עי״ש.

וכן הראב״ן (סי׳ ל״ה) כתב: ״ומה שמברך אבי הבן אחר המילה להכניסו בבריתו ולא לפני המילה משום דברכה זו אינה על עשיית המצוה אלא על קיום המצוה על שקיים מה שאמר הקב״ה לאברהם ואתה את בריתי תשמור, ועל המילה היא ברכה של עשיית המצוה, וה״נ אמרינן בתפילין דאע״ג שבירך על הנחתן ביום מברך על סילוקן בלילה לשמור חוקיו משום דכתבי בהו ושמרת את החוקה הזאת״ עי״ש.

וכ״ד ר׳ יעקב הגוזר בכללי המילה שלו (עמ׳ 80 והלאה), ושם (בעמ׳ 84) כתב עוד טעם וז״ל: ״מברך להכניסו לאחר המילה כמו לברכת התורה שתקנו שתי ברכות אחת לפני הקריאה ואחת לאחר הקריאה, אף הכא נמי ברכה אחת לפני המילה וברכה לאחר המילה״ עי״ש.

ומבואר מדברי הראשונים הנ״ל שכך היה המנהג פשוט מימות הגאונים, כפשט לשון הגמ׳, אלא שיש שכתבו למהר ולברך קודם הפריעה כדי שיהיה עובר לעשייתן ויש שלא חששו לזה, אולם לכו״ע מברכים אחרי המילה וכנ״ל.

בירור דעת הרי"ף

הנה, הרי"ף העתיק דברי הגמ' כלפנינו, וא"כ מבואר שעכ"פ יכול לברך לאחר המילה.

ואין לומר בדעתו כמו שכתב היראים שהגמ' מילתא פסיקתא נקטה כיון שלפעמים אין מברכים ברכה זו כשאבי הבן איננו - משום שזה דוחק עצום גם בגמ' והוא דעת יחיד בפירוש זה. ועוד שכיון שמי שקורא את דברי הרי"ף מבין בפשטן שהברכה היא לאחר המילה - לא הו"ל לרי"ף להטעות הקורא. ועוד שהרי הרי"ף ידע שכל הגאונים שלפניו הבינו בפשטות שהברכה היא אחרי המילה, ואם הוא חולק עליהם היה צריך לפרש זאת להדיא. ובתשובה סי' רצ"ג [וכ"ה בשו"ת הרי"ף מכת"י שנדפס בישורון כרך י"ב עמ' י"ז] כתב הרי"ף שמברכים ברכה זו עובר לעשייתן וכן באירוסין, וסיים **ואם בירך לאחר שמל אם לא פרע עדיין מותר משום דארי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל** ע"כ. וכן העתיק הארח"ח בהלכות מילה (אות ז') את תשובת הרי"ף בלשון הנ"ל. וזה כדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל. ולפ"ז ל"ק הקושיות הנ"ל, דאע"פ דס"ל לרי"ף שלכתחלה יש לברך עובר לעשייתן - מ"מ כיון שמותר לברך גם לאחר המילה אין זו טעות לכתוב כן.

אמנם, האשכול (ח"ב עמ' 9) והעיטור בדף נ"ב ע"ד [וממנו בשה"ל] העתיקו סיום תשובת הרי"ף להיפך בזה"ל: "**ומי שאמר שקודם הפריעה יכול לברך שעובר לעשייתו הוא וכו' ההיא לאו דוקא דפריעה שיירי מצוה הוא ואינו עובר לעשייתה**" ע"כ[ד]. אולם נוסח זו צ"ע, דהא שיירי מצוה היינו במקום שאינו מעכב, כמו נענוע לולב או שפיכת הדם ליסוד לאחר ההזאות, אבל פריעה מעכבת היא דכאילו לא מל, ושפיר הוי עובר לעשייתן. וזה עדיף טפי מנט"י, שכתבו הראשונים המובאים באו"ח סוסי' קנ"ח שהניגוב הוא חלק מהמצוה והוי עובר לעשייתו, וכ"ש הכא שמעכב בדיעבד, וכמו שכתבו שא"ר הנ"ל בפשטות, דהוי עובר לעשייתו לפני הפריעה. ועוד שלפ"ז קשה איך העתיק הרי"ף את לשון הגמ' כלפנינו והטעה את הקורא, שמבין שלאחר המילה מברכים ולפי דעתו הוי ברכה לבטלה, אע"כ שגם הוא מסכים שאפשר לברך לאחר המילה קודם הפריעה ולכן העתיק את דברי הגמ' שמברך לאחר המילה, ומשמע מיד לאחר המילה קודם שיספיק לפרוע, וכמו שכתב בתשובה הנ"ל דשפיר דמי אע"פ דס"ל שאפשר ואף עדיף לברך לפני עשיית המצוה.

ומה שכתב המנהיג ששמע שבפאס נוהגים לברך קודם המילה - זה מתאים לתשובה הנ"ל, שלכתחלה ס"ל לרי"ף לברך לפני ויתכן שלכן הנהיגו כן שם, אולם אין זה אומר שכך צריך לעשות לעיכובא ולא מהני לברך אחרי המילה וכנ"ל. ועכ"פ לא יהא אלא ספק בדעת הרי"ף, ואין לומר שלדעתו יש לברך לפני המילה ולא לאחריה.

בירור דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם ברפ"ג מהלכות מילה: "המל מברך 'קודם שימול' וכו' על המילה וכו',

---

ד. ומה שכתב אלבק בהערה לספר האשכול שכנראה התשובה בשו"ת הרי"ף סי' רצ"ג מקוטעת - אינו מובן, דאין זה קיטוע אלא נוסח אחר ושונה לגמרי, שכאן מתיר לברך אחרי וכאן אוסר.

ואבי הבן מברך ברכה אחרת וכו׳ להכניסו וכו׳ ואם היו שם עומדין אומרים כשם וכו׳, ואח״כ מברך אבי הבן וכו׳ אשר קידש וכו׳״ עי״ש. וכתב הגמ״י שם: ״כסדר הזה שנויות הברכות בבריתא וכן פסק ר״ת וכן עמא דבר וכו׳״ עי״ש, ומבואר דס״ל בדעת הרמב״ם לפי הסדר שכתב, שהוא כדעת הגאונים ורוב הראשונים, שלהכניסו לאחר המילה. וכן הכס״מ כתב כן בדעת הרמב״ם ודייק זאת מדכתב המל מברך ׳קודם שימול׳ ולא כתב ואבי הבן מברך ׳קודם שימול׳, משמע דס״ל כר״ת דלאחר המילה הוא מברך עי״ש.

אולם, ריי״ו (בנ״א סוף ח״ב) כתב שדעת הרי״ף בתשובה והרמב״ם והרשב״ם שמברכים לפני עי״ש, וכ״כ מהר״ם אלאשקר בתשובה (סי׳ י״ח) בדעת הרמב״ם בחיבור, ועיקר סמיכתו היא על דברי ר״א בן הרמב״ם בספר המספיק שהביאם מכתב יד ותרגמם לעברית. ובדורינו נדפסו הדברים בשלמותם בספר המספיק לעובדי השם (דנה, תל אביב תשמ״ט בעמ׳ 277), וז״ל [עם מעט הערות בשולי העמוד]: ״ויש מי שסבור שראוי שברכת להכניסו תהא לאחר המילה, ונסמך בענין זה במנהג ע״י ראיות שביטולן גלוי אצל מי שיש בו מידה מזערית של הלכות ואין אני סבור כי יש להאריך בהזכרתן. ולרבינו האיי גאון זצ״ל יש פסק הלכה לפיו אין הקפדה בכך שתהיה לפני המילה או לאחריה. **ואבא מארי זצ״ל סבור שהיא לפני המילה, ועפי״ז עשה ועשו בנוכחתו הלכה למעשה.** והראיה שלו על כך מתבררת ממובן לשונם ומהוראת ביטוי הברכה ומההיקש; אשר למובן לשונם - הרי שמדבריהם המל מברך על המילה, אבי הבן מברך להכניסו - ניתן להבין ששתי הברכות שלפני המילה מתחלקות בין המל ובין אבי הבן משום שאין מחלוקת בכך שברכת המל קודם המילה[ח]. ואשר להוראת ביטוי הברכה - הרי שדבריו ׳להכניסו׳ משמעותם קבלת פעולה שתעשה ולא פעולה שכבר נעשתה[ו], ולשונם בתלמוד - בלבער כו״ע לא פליגי דלהבא משמע וכו׳. ואשר להיקש - הרי שברכה זו על מצוה שלשונה אשר קדשנו במצותיו וציונו והנחה כללית בהלכה שכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מטבילה[ז]. ומי שנלחם בכך מתוך תמיכה במנהגו ומביא ראיה המעידה על חוסר ידיעתו את ההלכה אין לשים לב אליו מצד המדקדקים״ ע״כ.

וכ״כ ר׳ פרחיה בפירושו לשבת קל״ז, לאחר שהביא את דברי רב שר שלום גאון, וז״ל:

״ורבינו משה פריך לכל הני מילי ואומר שזה שסמכת על הקדמת הברייתא ברכת המל קודם ברכת אביו הבן - לאו אסמכתא מעליא היא, שהרי לא באה הברייתא ללמדנו הי מינייהו ברכה נקדימה או נאחר אותה אלא תורף ברייתא זו שבאה ללמדינו ברכת המל

ח. צ״ע, דא״כ ברכת אשר קידש ידיד ג״כ נברך קודם המילה משום שגם היא מוזכרת בגמ׳ מיד לאחר מכן המברך אומר וכו׳, אע״כ דליכא למילף מינה.

ו. לפי דברי המנהיג שהבאנו לעיל, שהכוונה להכניסו בברית המצוות מעתה, כגון פסח ותרומה - ליכא ראיה, וכן לפי דברי הראב״ן אה״נ אין זו ברכה להבא אלא לשעבר כמו לשמור חוקיו, שגם שם הוא בל׳ ואעפ״כ הוא בלשון עבר. וכן לפי הראשונים שמברכים לפני הפריעה - עדיין הוא לא נכנס בברית והוי לעתיד.

ז. לפי דברי הראב״ן הנ״ל - גם בברכת לשמור חוקיו אומרים וציונו ואעפ״כ הוא לשעבר ולא לעתיד. וכן לפי הראשונים שמברכים לפני הפריעה ג״כ הוי עובר לעשייתן.

וברכת אבי הבן כיצד נוסח הברכה שמברכין. וזה שאמרת שזה שיש בידינו עיקר שכל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן ואמרת אתה חוץ ממצות מילה - דבר זה לא נשמע מעולם, שאם הדבר כמו שאמרת היה להם להתנות ולומר בפירוש חוץ ממצוה מילה כמו שאמרו חוץ מטבילת הגר בלבד היה להם לכלול עמה מצות מילה וכו', ואע"פ שדבר זה רבינו משה ז"ל לא פירש אותו בחיבורו[ח] - אלא המנהג שהיו עושין לפניו והיה מזהיר עליו מפיו כמו שאמרתי" ע"כ.

אולם, כבר העיר פריימאן בהערתו לשו"ת הרמב"ם [וכן בלאו במהדורתו סי' של"א ושל"ב] שנעלמו מעיני ר' אברהם הנ"ל ב' תשובות הרמב"ם שם, שבסי' של"א כתב הרמב"ם שמאחר ואין נוסחתה וציונו לעשות[ט] - יוכל לברכה קודם המילה או אחריה עי"ש, ובסי' של"ב כתב כן בשם רה"ג, וכתב ולזה דעתי נוטה שהברכה הקודמת שהיא ברכת המילה כבר נתברכה בתחילה ככל ברכת המצוות וזו לא איכפת לן בין לפני מילה ובין לאחריה ע"כ. ובשו"ת יבי"א שם כתב דצ"ל שתשובות אלו נכתבו בתחלה, אולם ר' אברהם דק ואשכח בסוף ימיו של הרמב"ם שחזר בו וס"ל שצריך לברך רק עובר לעשייתן עי"ש. אולם, לפ"ז צ"ל עכ"פ שבחיבור ס"ל לרמב"ם כדעת הגאונים ורוב הראשונים שמברכים לאחר המילה, ולא כמ"ש הרי"ו ומהר"ם אלאשקר, דהא תשובות אלו נכתבו לאחר כתיבת החיבור, כפי שציין הרמב"ם בעצמו למה שכתב בהלכות ברכות והלכות מילה, וא"כ גם בחיבור ס"ל שמברכים לאחר המילה וגם בב' תשובות אלו, וזה כדכתבו הגמ"י והכס"מ בדעת הרמב"ם. אולם, לומר שהרמב"ם בסוף ימיו **חזר בו לגמרי** וס"ל שלאחר המילה אסור לברך - זהו דבר קשה, שלא תיקן כן בחיבורו ולא ציוה לבנו לתקן כמו שעשה במקומות אחרים וגם לא העיר כלום בתשובותיו, וכן הקשה בספר כתר שם טוב [גאגין] (ח"א עמ' תקס"א) איך יתכן שהרמב"ם ישנה דעתו נגד מה שגרס וכתב בחיבור שהברכה היא אחרי המילה עי"ש. ויותר נראה שהרמב"ם בסוף ימיו **חזר בו במעט**, שאמנם יכול לברך או לפני או אחרי, אבל **עדיף טפי** לברך לפני, ולכן ר"א ראה שאביו הורה לברך לפני, אבל אין זה בא לשלול את הברכה אחרי ולומר שהיא ברכה לבטלה כדין כל ברכת המצוות שמברך לאחר העשיה, ומה שלא תיקן הוא משום שזוהי עדיפות בעלמא, אולם גם מי שיעשה כמנהג רוב העולם וכפשט הסוגיא אינו טועה. ור"א, משום שלא ראה את תשובות אביו הנ"ל, סבר שאביו סובר לברך רק לפני ולא אחרי. דהמעיין

ח. צ"ע, דהא הרמב"ם בחיבורו כן בא ללמדנו גם הסדר וגם נוסח הברכה, ולמה כתב את ברכת המילה קודם - כנוסח הגמ', וזו ראיה ברורה כמו שהבין הגמ"י שדעת הרמב"ם כשא"ר.

ט. בשו"ת יבי"א שם אות ג' הקשה דהא בברכת להכניסו יש וציונו, וכתב שאפשר להגיה 'שהחיינו' במקום 'להכניסו', ולפ"ז אין ראיה מתשובה זו, אלא רק מהתשובה השניה. אולם קשה להגיה כן, דהא בברכת שהחיינו לא שמענו שדנו הקדמונים אם לברך לפני או אחרי המילה, והסיבה שהשואלים שאלו היא משום שמצאנו לרה"ג ולרי"ף בתשובותיהם וכן לרשב"ם וסיעתם שדנו על ברכת להכניסו האם היא לפני או אחרי - לכן שאלו את הרמב"ם מה דעתו בענין, אבל ברכת שהחיינו לא הוזכרה כלל בתלמוד, ולא שמענו שדנו עליה. ועוד, מדוע הוסיף הרמב"ם שלא אומרים וציונו 'לעשות'. ע"כ נראה כדכתב הרב משאש בח"ג שם שכונת הרמב"ם שאין כאן ברכה על 'עשיה', שצריך שהיא תהיה עובר 'לעשייתן', אלא וציונו 'להכניסו', שזה שבח והודאה לה' שציונו להכניסו ולכן ל"צ עובר לעשייתן.

בדבריו שהעתקנו לעיל יראה שעיקר עדותו היא שאביו עשה ועשו בנוכחותו את ברכת להכניסו לפני המילה, ושאר הדברים הם ראיות של ר״א עצמו לדברי אביו, אולם להאמור אין הכרח שסבר הרמב״ם ׳שאסור׳ לברך אחרי אלא ׳שעדיף׳ לברך לפני, וקשה לומר כדברי ר״א, שהרמב״ם חזר בו מדבריו בג׳ מקומות בדבר שיכול לגרום מכשול לרבים ולא תיקן את הדברים.

האם ר׳ אברהם ידע את כל תשובות אביו הרמב״ם

ובאמת נראה שלא נפלאת היא לומר שר׳ אברהם לא ידע מכל תשובות הרמב״ם, ומצינו בעוד כמה מקומות כעין זה;

ידועים דברי הרמב״ם ברישׁ הלכות אישות שקידושי כסף מד״ס, וקושיות הראשונים עליו, והכס״מ שם הביא את עדות ר״א בן הרמב״ם [בשו״ת ברכת אברהם סי׳ מ״ד] שהרמב״ם תיקן בכתב ידו ׳ושלשתן דבר תורה׳, וכתב הכס״מ ׳לי נראה שאין עדותו נכון׳ וכו׳ והאריך להסביר למה לא נראה לו כן. הרי שהכס״מ בעצמו לא בהכרח מקבל את דברי ר״א, אף שהעיד שהרמב״ם חזר בו. ובאמת בנדון ההוא כבר כתבו בלאו ועוד שר״א לא ראה את תשובת הרמב״ם לר׳ פינחס הדיין (בלאו סי׳ שנ״ה) וכתב ר׳ אברהם להפך ממה שכתב הרמב״ם שם עי״ש, דהא ר״א כתב שם וז״ל: ״שכך היה סובר [הרמב״ם] בתחלה שקדושי כסף דרבנן **ולאו משום דכסף אתי מדרשא** אלא כמדומה לי מדאמרינן וכו׳ כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו׳ הא תינח היכא דקדיש בכספא בביאה מאי וכו׳״ עי״ש. הרי דס״ל שדברי הרמב״ם בתחלה הם דרבנן ממש, אולם הרמב״ם בתשובה שם כתב שהטעם שכתב שהוא מדרבנן **משום שכל דבר שלמדוהו מק״ו או בגז״ש וכדומה אינו דבר תורה עד שיאמרו חז״ל בפירוש כן** עי״ש, וזה להדיא לא כמ״ש ר׳ אברהם שזה לא משום דאתי מדרשא וכו׳, ואף אם נאמר שהרמב״ם בסוף ימיו אכן תיקן בחיבורו כן - מ״מ חזינן שר״א לא ידע מתשובת אביו בביאור סברתו בתחלה.

וכמו כן, בענין האם מותר לעמוד בקדושת יוצר במקום שהציבור אינו עומד - ר״א בספר המספיק (עמ׳ 80) כתב: ״ובברכת היוצר ראינו ושמענו שבארצות רבות עומדים בה וכו׳ בגלל הקדושה בלבד ומנהג טוב הוא, ובסדר יומא לא שמענו שזולתנו עמד בה וכו׳ ומנהגנו לעמוד בה וכו׳״ עיש״ב. אולם, נראה שאשתמטתיה דברי אביו בתשובה ([בלאו] סי׳ רס״ב) שכתב בתוקף נגד מנהג זה של עמידה בקדושת יוצר וזת״ד וזאת העמידה בקדושת היוצר הוא ׳מנהג בורים׳ בלא ספק וזאת הישיבה שהנהיג בה זה החכם הוא הראוי אבל עמידת זה החכם הסומך על מנהג ארצו היא טעות גמורה לפי שאפילו בדברים אשר תלוי בהם דבר איסור אמרנו אל ישנה אדם וכו׳ כ״ש במה שאין תלוי בו איסור ועבר בזה משום לא תתגודדו וכו׳ נוסף למה שיש בזה משום יציאה מדרך ארץ אשר אסרו עליו ואמרו לא יעמוד אדם בין היושבים וכו׳ וצריך תמיד לילך במנהג הרוב כ״ז שאין בזה עבירה על איסור וכו׳ עי״ש. וא״כ ר״א, שעמד לבדו כמבואר מדבריו, הן בקדושות אלו והן בקדיש - עשה שלא כדין לדעת אביו הרמב״ם, וכנראה לא ראה תשובת אביו שקרא למי שעומד ׳בור׳, ור״א סבר שיש חסידות גדולה לעמוד בקדושות אלו.

נמצא שדעת הגאונים ורוב הראשונים [כ40 ראשונים] שיש לברך ברכת להכניסו לאחר המילה ולא לפניה מטעמים שונים.

דעת הרשב״ם, היראים ומנהג צרפת באותו דור לברך בדוקא לפני המילה מדין עובר לעשייתן.

דעת רה״ג שאפשר לברך לפני או אחרי. ודעת הרי״ף והרמב״ם שלכתחלה לפני, אולם אפשר גם אחרי.

והשו״ע ביו״ד סי׳ רס״ה פסק כהכרעת הרא״ש שמברכים לאחר המילה לפני הפריעה.

וחלק מהאחרונים [שהובאו בשו״ת יבי״א שם] כתבו שאילו היה רואה השו״ע את דברי ר״א בדעת הרמב״ם שהובאו בשו״ת מהר״ם אלאשקר, שלדעתו יש לברך עובר לעשייתן וכן את דעת הרי״ף בתשובה - היה פוסק לברך לפני עי״ש. והנה, כבר מצאנו בריש הלכות אישות שהזכרנו לעיל שהכס״מ לא קיבל את עדות ר״א לתקן הספרים, משום שהוקשה לו מהחיבור עצמו במקומות אחרים שהדבר אינו מסתדר. וא״כ, גם כאן אינו ודאי שהיה חוזר בו משום שפשט לשון החיבור משמע שהוא אחרי המילה וכנ״ל. ובר מן דין - לפי האמור אדרבה נראה שאילו היו רואים ר״א ודעימיה את תשובות הרמב״ם שאפשר לברך בין לפני ובין לאחרי - היו מפרשים את דבריו בחיבור כפשטם שאפשר לברך לאחרי, אלא שאפשר לברך גם לפני וכך עשה הרמב״ם מעשה, אבל אין זה בדוקא לברך לפני ולא אחרי. וכן הרי״ף, אע״פ דס״ל לכתחלה לברך לפני - מ״מ גם לאחר מכן לפני הפריעה ס״ל שאפשר [לפחות לפי חלק מהנוסחאות]. ומאידך, לפי הגאונים ורוב הראשונים יש לברך בדוקא לאחרי המילה, ולפ״ז יפה פסק הב״י לברך לאחר המילה לפני הפריעה שבזה יוצא יד״ח כמעט לכל הדעות, וגם לדעת הרי״ף והרמב״ם. וזה עדיף טפי מלברך לפני המילה, שבזה לא עושה כדין לדעת הגאונים ורוב הראשונים׳.

ההלכה והמנהג בארצות ספרד והמזרח

והנה, מהר״ם אלאשקר העיד שנהגו במצרים לברך לפני המילה והביא שם את תשובת ר״א הנ״ל והאריך לבסס דין זה, ומצאנו בעוד מגדולי האחרונים בארצות המזרח שהעידו שהמנהג לברך לפני, וכן העידו רבני ירושלים - עי׳ ביבי״א שם אריכות בענין

׳. הן אמת, שגם לפי הגאונים והראשונים שמברכים אחרי - לא נראה שאם בירך לפני הוי ברכה לבטלה [לפחות לפי רוב הטעמים, מלבד לדעת הרשב״א וסיעתו שהיא ברכת השבח, שיש לדון האם לפני הוי ברכה לבטלה או לא], אולם מדויק מדבריהם שמחמת הטעמים שכתבו שמא ימלך וכדומה - יש תקנה לברך אחרי ולא לפני, וכמו שכתב רב שר שלום גאון ׳אינו מברך אלא אחרי׳ וכו׳, וכן הר״י מלוניל כתב אין ראוי לברך אלא אחרי וכו׳, ומבואר מדבריהם שאין לברך לפני, וגם אף אחד מהם לא כתב להדיא שאם בירך קודם שפיר דמי. אולם, לדעת הרי״ף והרמב״ם, אע״פ שעדיף לברך לפני - מ״מ כתבו הם במפורש שגם אחרי שפיר דמי. ומצאנו כבר כעי״ז בנטילת לולב, שאפשר לברך לאחר הנטילה לפני הנענועים [ולדעת רוב הראשונים אף עדיף לעשות כן, כפי שכתבתי לעיל בסי׳ ק״ד], ולכן למעשה עדיף לברך אחרי וכנ״ל.

זה. אולם, קהילות אלו הן רק המוסתערבים, אבל הספרדים שהיו במקומות אלו נשארו במנהגם לברך לאחר המילה, וכמנהג רוב העולם וכפי שהעידו האחרונים. בשו״ת מהריט״ץ החדשות (סי׳ א׳) תשובת ר׳ ישראל נגארה [הספרדי] כתב: ״ואין לנו ללמוד ממה שאנו נוהגים בברית המילה שאומרים שהחיינו תכף אחר ברכה של להכניסו - דהתם כבר שמע מפי המוהל ברכת המילה וכו׳ [וכתב שמברכים לפני הפריעה כדי שיהא עובר לעשייתן, וסיים] והמנהג הנכון בלי גמגום הוא המנהג שנוהגים אחינו ק״ק מוסתערב לאומרו קודם שיעשו המילה לגמרי כשמביאים את הילד אומר אבי הבן ברכת להכניסו ואחר המילה אומר שהחיינו וכו׳״ עי״ש. הרי שהעיד על ב׳ מנהגים במקומו: מנהגי הספרדים ומנהגי המוסתערבים. וכן בשו״ת באר מים חיים למהר״ש ויטאל (סי׳ ל״ט) כתב: ״והנה המחלוקת הזה עדיין במקומו הוא עומד כי יש קהילות אומרים כרשב״ם והם קהילות מוסתערבים בדמשק וקהילות שבמצרים, ויש קהילות של ספרדים בדמשק אומרים כר״ת וכרב שר שלום וכדעת בעה״ט וכדעת הרא״ש ונהרא נהרא ופשטיה״ עי״ש, ומפורש כנ״ל. וחזינן מינה שהספרדים שהגיעו לארצות המזרח לא שינו מנהגם ולא קיבלו את מנהגי המקום בזה אלא המשיכו במנהגם לברך לאחר המילה.

וכן בשאר ארצות הספרדים לא נהגו כן אלא לברך לאחר המילה, וכ״ה בסידור ונציה רפ״ד ושנ״ח, וכן העיד השו״ג על מנהג סלוניקי, וכ״ה בזכר דוד [ליוורנו תקצ״ז] ובספר אות ברית קודש [ליוורנו תרמ״ד] ובסידור בית עובד ותפלת החדש ועוד, וכ״ה מנהג תוניס כמובא בספר עלי הדס [סטבון]. וגם מנהג צפת כן הוא, וכמו שכתב ארץ חיים [סתהון]. ויש להוסיף שגם בירושלים נראה שהיו שנהגו כמנהג רוב העולם, וכפי שמפורש בספר שערי ירושלים [למברג תר״ל] שער ט׳ מנהגי הארץ, שכתב את סדר הברית אצל הספרדים בירושלים וז״ל: ״וחותך בסכין בברכה לפניה כמנהגינו ועושה פריעה ומציצה הכל מוהל אחד במהירות גדול והאב מברך להכניסו וכו׳ ושהחיינו וכו׳״ עי״ש. וכן ראיתי בספר אות עולם [ירושלים תרס״ד] ובספר מטה ראובן [ירושלים תרצ״ו] שכתבו את סדר הברית וכתבו את ברכת להכניסו לאחר המילה עי״ש.

ונראה שלמעשה עדיף טפי לנהוג כמנהג רוב העולם ולא כמנהג המוסתערבים מכמה טעמי. <u>**חדא**</u>, משום שנראה שמנהג המוסתערבים התבסס על עדות ר״א בן הרמב״ם שלדעת הרמב״ם יש ׳חובה׳ לברך לפני המילה, ולפי האמור אין זה נכון, אלא שלדעת הרמב״ם ׳עדיף׳ לברך לפני, אבל ׳מותר׳ גם לברך אחרי, וכיון שלדעת הגאונים ורוב הראשונים ׳צריך׳ לברך אחרי המילה - הכי עדיף טפי. <u>ועוד</u>, שבשאר ערי הארץ חוץ מירושלים - לא היה מנהג של המוסתערבים אלא הגיעו קהילות קהילות בדורות האחרונים, ואין סיבה להעדיף להנהיג את מנהג ירושלים בשאר ערי הארץ ולא את מנהג צפת או מנהג שאר ארצות העולם, דרק בירושלים או במקום שנהגו מקדמת דנא יש להמשיך במנהג ולא במקום חדש. ועי׳ כעי״ז בשו״ת יבי״א ח״ד יו״ד סי׳ כ״ה בענין קריעה בחול המועד, שלדעת השו״ע יש לקרוע על כל המתים, ולדעת הרמ״א רק על אביו ואמו, ובירושלים נהגו בזה כדעת הרמ״א, והעלה הרב זצ״ל שם שרק בירושלים יש

להמשיך לנהוג כן, אבל בשאר ערי הארץ יעשו כדעת רוב הראשונים ומרן השו״ע עי״ש, וה״ה כאן.

וע״כ נראה שאע״פ שמנהג ירושלים לברך לפני המילה יש לו על מה לסמוך [על דעת הרי״ף והרמב״ם וסיעתם] מ״מ עדיף טפי לברך לאחר המילה, כדעת הגאונים ורוב הראשונים ורוב העולם, משום שגם לרי״ף ולרמב״ם הדבר מותר.

קכו. מריחת 'כתירה' על קלף המעובד בעפצים - האם חוצץ או לא

פורסם בירחון 'האוצר' אדר א' תשע"ט.

בשנים האחרונות רבים מהדרים לכתוב סת"ם על קלף המעובד בעפצים, כבזמן חז"ל, וכדעת הגאונים והרמב"ם, ואין הם מסתפקים בקלפים שלנו שמעובדים בסיד, כדעת ר"ת וסיעתו [המובאים בב"י יו"ד סי' רע"א ס"ב]. זאת, משום שלדעת הגאונים והרמב"ם אין זה נקרא עיבוד ודינו כדין קלף שאינו מעובד, וכפי שהאריכו בכמה קונטרסים וספרים בשנים האחרונות.

והנה בדיו המצוי כיום יש קנקנתום[א], ובכתיבה על קלף המעובד בעפצים הדיו נוטה להתפשט מחמת הקנקנתום, ולכן נוהגים למרוח חומר הנקרא 'כתירה' על הקלף שהוא מונע את התפשטות הדיו, ודבר זה היה מצוי בעיראק ותורכיה ועוד מקומות. ויש סדר עיבוד לפני מאות שנים המתאר שימוש בכתירה [קטע זה הוא עפ"י מה שכתב לי הרב אסף טימור שידיו רב לו בענינים אלו].

ויש לדון האם במריחת הקטירה יש גם נידון של חציצה, כמו שדנו הפוסקים על הקלף המשוח, או דהכא עדיף טפי וגם האוסרים שם יודו הכא.

הנה בנידון הקלף המשוח האריך בזה בשו"ת יחו"ד ח"ו סי' נ"ה והביא מדברי האחרונים בזה, והעלה שבס"ת שרי, בצירוף דעת הרמב"ם שמברכים על ס"ת פסול, ובתפלין נכון להחמיר בזה, עי"ש. ועיקר הנידון שם הוא בסוגיית כל לנאותו אינו חוצץ, האם אמרינן סברא זו בכה"ג או לא עי"ש, ונבאר הדברים בעזה"י:

בגמ' בר"ה כ"ז ע"א גבי שופר איתא: "ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול". וביאר הרמב"ן בדרשתו לר"ה שהוא משום שיש הפסק בין פיו לשופר והוי חציצה. וכ"כ הריטב"א בחידושיו שם והוסיף רמז לדבר, משום שנאמר "אל חכך שופר", שצריך שהשופר יגע בפיו ממש. והנה השפת אמת (בר"ה שם), המהרש"ם בספרו דעת תורה (סי' תקפ"ו סט"ז) ועוד אחרונים, הקשו מהגמ' בסוכה ל"ז ע"א גבי אגד הלולב, שאפילו שלא במינו אינו חוצץ משום שכל לנאותו אינו חוצץ, וא"כ ה"נ שעשוי לנוי מדוע חוצץ, עי"ש.

ובאמת שכבר עמדו בזה הראשונים וכתבו כמה תירוצים:

המאירי בר"ה שם כתב וז"ל פסול שהרי הזהב חוצץ ואין אומרין בזה כל לנאותו אינו חוצץ שאין זה קול שופר אלא קול זהב הואיל והקול עובר דרך עליו ע"כ, וכ"כ

א. וזה בניגוד לדיו העשוי מעשנים ללא קנקנתום כדוגמת דיו לנצח ודיו הרמב"ם, שבהם אין התפשטות בכתיבה על קלף המעובד בעפצים, ולכן אין צורך למרוח את ה'כתירה' הנ"ל.

עוד בסוכה ל"ז ע"א וז"ל ושמא תאמר צפהו זהב האמור בשופר למה חוצץ - בזו מפני שלקול שופר הוא צריך והרי הוא משתנה ונעשה קול של זהב ע"כ. ומבואר מדבריו שבאמת אין הפסול מטעם חציצה גרידא אלא מטעם שאין זה קול שופר. והביאור הוא שבאמת מדין חציצה אין זה נחשב שיש הפסק בין פיו לשופר, וכמו שאין האגד חוצץ בין ידו לבין הלולב [ודלא כרמב"ן], אלא שאע"פ שחשוב הדבר כאילו הוא נוגע בשופר ממש, מ"מ בפועל הקול עובר דרך הזהב, ולכן לא חשיב האדם כשומע קול שופר אלא קול זהב. וכ"כ ר' מנוח בהלכות שופר פ"א ה"ו וז"ל במקום הנחת פה פסול מפני שהזהב חוצץ, א"נ משום דבעינן קול שופר והכא ליכא קול שופר אלא קול זהב וזה עיקר ע"כ. וכ"כ עוד בהלכות סוכה פ"ו הי"א וז"ל ואע"ג דאשכחן בשופר דלנאותו חוצץ כשצפהו מבפנים - לא דמי דהתם לאו משום חציצה היא דכל לנאותו אינו חוצץ אלא משום דבעינן קול שופר וליכא כדכתבנו בפרק ראשון ע"כ.

והמאורות בר"ה שם כתב וז"ל ואע"ג דגבי לולב אמרינן כל לנאותו אינו חוצץ - הכא לאו מקום נוי הוא בשעת עשיית המצוה שהרי הכל מכוסה בפיו כשתוקע ובטלה דעתו אצל כל אדם, אבל בלולב אפילו כשיאחזנו אפשר שיראה מקצתו או כולו ודרך נוי הוא ע"כ, ולפי דבריו באמת הפסול הוא מטעם חציצה, ואפשר שגם הרמב"ן וסיעתו ס"ל כן מחמת הטעם הנ"ל, שאין בזה דין של לנאותו אינו חוצץ, משום שאינו נוי בשעת התקיעה.

וגם מדברי <u>היד רמה</u> בסנהדרין מ"ח ע"ב מבואר שציפוי זהב לא הוי חציצה [וצריך לפרש לדבריו או כמאירי או כמאורות הנ"ל] שכתב גבי ציפן זהב האמור בתפלין שפסול וז"ל ואית דאמרי משום דהויא חציצה בין תפילין לבשרו, ולא מסתבר דהא אמרינן בסוכה דכל לנאותו אינו חוצץ ע"כ. ומבואר מדבריו שציפוי זהב לא הוי חציצה משום שעשוי לנאותו.

והנה מפשטות דברי המאורות, ר' מנוח והרמ"ה נראה שאף בדבר שיש בו משום חציצה ממש מהני סברת כל לנאותו אינו חוצץ. אולם, בדברי הריטב"א [בשם הרמב"ן] והר"ן בסוכה ל"ז ע"א מבואר שהדין שכל לנאותו אינו חוצץ הוא רק במקום שאין דין חציצה ממש, דליכא קרא למפסל חציצה, אלא שבלולב מדין לקיחה תמה אתינן עלה, וע"ז אמרינן דכל שהוא לנאותו בטל לגבי לולב כאילו נוטל הלולב ממש בידו וכו'. ורק בתפילין פסלינן משום חציצה, משום דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות, וכן בטבילה דכתיב ורחץ את בשרו במים וכו', עי"ש. ודייק מזה לנכון בשו"ת תורה לשמה סי' רמ"ג שבדברים שיש בהם משום חציצה אין את הדין של כל לנאותו אינו חוצץ, עי"ש.

אולם, מש"כ התורה לשמה שבשופר יש דין חציצה ולכן כתב הרמב"ן שיש הפסק בין פיו לשופר ואין דין של כל לנאותו אינו חוצץ, עי"ש, בדברי המאירי מבואר לא כך. דהנה בסוכה ל"ז כתב המאירי שכל שלא נתפרש בו דין חציצה ואין חשש חציצתו

אלא להיות הלקיחה תמה - כל לנאותו אינו חוצץ כלומר אינו נקרא חציצה שתעשה לקיחתו בכך לקיחה שאינה תמה וכו׳, ושמא תאמר צפהו זהב האמור בשופר למה חוצץ בזו מפני שלקול שופר הוא צריך וכו׳ עי״ש. ומבואר מדבריו שגם בשופר אין דין חציצה, דהא לא נתפרש בו להדיא, ורק משום שאינו קול שופר אלא קול זהב פסלינן ליה. ולפ״ז, אפשר שהרמב״ן וסיעתו יסברו כדעת המאורות הנ״ל, שאפשר היה לומר כאן כל לנאותו אינו חוצץ, דהא אין כאן פסוק מפורש [ומה שהביא הריטב״א אל חכך שופר זהו רמז בעלמא] ורק משום שאינו נראה אינו נוי, וכנ״ל.

והנה המאירי בר״ה שם כתב וז״ל ׳נתן זר זהב׳ בשפת השופר במקום הנחת פה וכו׳ עי״ש. ובחבור התשובה מאמר ב׳ פ״ה עמ׳ 325 ביאר יותר וז״ל פירוש לא צפהו ממש אלא שהניח חתיכת זהב בפי השופר וכו׳ עי״ש. ונראה מדבריו שבציפוי ממש, שהוא נמרח עליו ונעשה חלק ממנו, אין איסור כלל ובין במקום הנחת פיו ובין מבפנים שפיר דמי, דאין זה קרי קול זהב אלא קול שופר משום שנעשה חלק אחד ממש עם השופר. וכל הנידון בסוגיא הוא על מי שלקח חתיכת זהב ונתנה והניחה בשופר, דומיא דאגד הלולב, שגם שם אינו נעשה אחד ממש עם הלולב, ובזה צריך להגיע לכל לנאותו אינו חוצץ ולדון מדוע לא נאמר. אולם, מסתימת שא״ר לא נראה כן, דהא הם העתיקו את דברי הגמ׳ כצורתה, ומשמע דמיירי בצפהו ממש ואעפ״כ חוצץ.

וא״כ מתבאר מהנ״ל שלדעת המאורות, ר׳ מנוח והיד רמה - ציפוי של זהב בשופר לא חשיב חציצה מדין כל לנאותו אינו חוצץ, אף שהאדם לא תוקע בשופר עצמו, וכן בתפילין שציפן זהב אף שלא מניח את התפילין עצמם על ידו מ״מ לא חשיב חציצה, דומיא דאגד לולב. אולם, לדעת הרמב״ן, הריטב״א, הר״ן והמאירי הדין של כל לנאותו אינו חוצץ לא נאמר בחציצה ממש, אלא רק בלולב שהוא מדין לקיחה תמה, אבל בחציצה ממש לא אמרינן הכי. אמנם, שלדעת המאירי אם האדם מורח את הזהב על התפילין או השופר אין בזה חציצה, ורק בנותן חתיכת זהב עליהם שייך חציצה.

והנה, בכתיבת תפילין אין פסוק מפורש שפוסל חציצה [אלא מצאנו כעי״ז במנחות ל״ד ע״א, וכתבתם כתיבה תמה ופירש״י ואין כתיבה תמה על העצים ועל האבנים אלא על ספר, עי״ש], דומיא דשופר ולולב, שאע״פ שמבואר במשנה ובגמ׳ שיש דין חציצה - מ״מ כתבו הראשונים שאין זה מדין חציצה ממש, דהא לא איתפרש בהדיא מקרא. ולכן מהני ביה סברת כל לנאותו אינו חוצץ, וא״כ גם בכתיבה על הקלף נראה דמהני סברת כל לנאותו אינו חוצץ ושרי, ואע״פ שהאדם אינו כותב על הקלף ממש אין בזה בעיה, דומיא דציפן זהב בתפילין, שג״כ אינו מניח על ידו התפילין ממש ואין בזה חציצה, אלא מטעם אחר פסלינן. וע״כ סברת המתירים [שהיא דעת רוב האחרונים] לכתוב על קלף משוח נראית עיקר.

אולם, נראה שאפילו לחולקים שם הסוברים שמשיחת הקלף הויא חציצה - יודו במריחת הקטירה דלא הויא חציצה, וכפי שיבואר כעת.

והנה בשו"ת תורה לשמה שם דן באורך בענין קלף משוח ודעתו לאסור משום חציצה, אולם הוא הביא כמה ראיות שלכאורה אין בזה חציצה. ראיה אחת היא מהגמ' בחולין פ"ג ע"ב, שאם אדם נותן עפר ע"ג המזבח ומבטלו שם לצורך מצות כיסוי הדם לא הוי חציצה, אלא שהדבר אסור משום מוסיף על הבנין. ראיה שניה היא מהגמ' בעירובין ק"ד ע"א בוזקין מלח ע"ג המזבח כדי שלא יחליקו הכהנים, וכיון שמבטלו שם אין בזה משום חציצה אלא משום מוסיף על הבנין. ראיה שלישית היא מהירושלמי יומא פרק טרף בקלפי, בכל יום לא היה בה נרתיק והיום היה בה נרתיק כדי שלא תכוה, ואינו חוצץ? אר"י בר' בון קובעו במסמר. וביארו התוס' ביומא בדף מ"ד ע"ב בשם ריב"א שע"י מסמרים היה נקבע אותו נרתיק לבית יד שיהא בטל ויחשב כגוף המחתה עי"ש. ומבואר שאין בזה חציצה. וכתב התורה לשמה וז"ל וצריך ליישב ולומר דכל שהוא עושה הדבר הזה לנוי לא שייך ביה ביטול וכו' מאחר שהוא מייפה זה החפץ - ה"ז עיקר ואיך תאמר שיהא בטל לגבי החפץ, אבל אם מניחו על אותו החפץ לצורך אחר ולא בשביל יפוי וכגון ההיא דמניח המלח על הכבש כדי שלא יחליקו רגלי הכהנים שייך ביה ביטול שהמלח ודאי בטל לגבי הכבש דלא בא המלח ליפות הכבש אלא בא לשמשו כדי שיוכלו הכהנים לדרוך עליו ולא יחליקו, וכן ה"ה בהך דעפר שתחת הדם שייך ביה ביטול דלא בא ליפות כלום, וכן בהך דנרתיק לא בא הנרתיק ליפות המחתה אלא לשמש אותה כדי שיוכלו לאחוז בה ולא יכוו ולכן אם קבועה במסמר שייך בה ביטול לגבי המחתה עי"ש. וכדברים אלו כתב בספר לב מרפא [פניזיל] אות מ' דף מ"א ע"ב וז"ל דבשלמא בנרתק שעיקר הנחתו לתיקון המחתה שא"א להגביה אם לא ע"י נרתק זה וכו' ונעשה כגופיה, משא"כ בשופר שציפהו זהב דזה לא לצורך השופר נקבע בו דאין לו שום תועלת ממנו וע"כ אף אם נקבע במסמר למה יתבטל אגב השופר וכו' עי"ש.

ובאמת שמצאנו כבר לראשונים שכתבו כעי"ז. הרשב"א בר"ה כ"ז ע"ב גבי ניקב השופר וסתמו, כתב: אם אינו מעכב את התקיעה לאחר הסתימה כלומר שהסתימה מהודקת יפה ה"ז כשר לפי שהוא בטל לגבי השופר, ואע"פ ששנינו צפהו זהב מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול - התם הוא לפי שאין השופר צריך לו ואינו עשוי לתקנו ולהדקו ולפיכך הרי הוא כדבר אחר וקול דבר אחר נשמע עמו פסול, אבל כאן שצריך לו לתקונו ומהודק בו יפה ה"ז מכלל השופר, וה"ז כאותה שאמרו במקום העשוי לחזק אינו חוצץ לפי שהוא מכלל הכלי ע"כ. והביאו הריטב"א שם וכתב שזה נכון להלכה ולמעשה אבל יש חוששין למעשה שלא יהא הנקב מתחלה מעכב את התקיעה וכו' עי"ש. וכ"פ השו"ע בסי' תקפ"ו ס"ז להחמיר בכמה ענינים עי"ש. אמנם, בשופר יש דינים מיוחדים בענין הסתימה, אבל העיקרון והרעיון של הדברים נראה שהוא ברור, וכמו שהביאו לזה ראיה ממקום העשוי לחזק שאינו חוצץ.

ולפ"ז ה"ה במריחת הקטירה, כיון שמטרתה היא לצורך הכתיבה, כדי שהדיו לא יתפשט ובא לתקן הקלף - ה"ז דומה למלח ע"ג המזבח שלא יחליקו ולאפר ע"ג המזבח לצורך כיסוי הדם ולנרתיק ע"ג המחתה שלא יכוה ודכותיהו דלא חייץ כלל, ולא דמי

למשיחת הקלף בצבע, שעיקרו לנוי [אף שגם שם כתבו האחרונים שהוא גם כדי לעשות את הכתיבה חלקה וקלה - מ״מ עיקר המריחה היא לנוי] ואף בזה נראה שהעיקר להתיר אף לכתחלה.

אולם, במריחת הקטירה נראה שאין בזה חשש כלל לכל הדעות מבחינה הלכתית.

קכז. נוסח ברכת הפרשת חלה

הקושיא דלהלן על רש"י וסיעתו נדפסה במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב', וכאן הרחבתי בס"ד בשאר המקורות עם מסקנת ההלכה.

הב"י ביו"ד סי' שכ"ח הביא שדעת **הרמב"ם** ו**סה"ת** שמברכים להפריש 'חלה'. ודעת ספר המנהיג שמברכים להפריש 'תרומה', ולא להפריש 'חלה'. וכתב הסמ"ק שאין להקפיד בזה. ובשו"ע פסק להפריש 'תרומה'. וכבר תמה לנכון השו"ג מדוע לא פסק השו"ע כדעת הרמב"ם בזה עי"ש. ויש להוסיף שמהריק"ש בספרו ערך לחם כתב שהמנהג לומר להפריש חלה וכפי שהביא הארץ חיים, ואכן כ"ה גם בסידור ונציה רפ"ד, וא"כ תגדל התימה יותר מדוע עזב הב"י את דברי הרמב"ם והמנהג ופסק כדברי המנהיג.

ובאמת נראה שהעיקר הוא לומר להפריש חלה שכ"ה דעת רוב הגאונים והראשונים; כ"ד **בה"ג** וה"**פ** בהלכות חלה, **הרם"ג** בסידורו עמ' ק"א, תשובת **גאון** באוה"ג פסחים עמ' 62, **הרשב"ץ** בסידורו פי"ח, **הרי"ף** פסחים ד' ע"א, **הרא"ש** בפסחים פ"א ס"י, הלקח **טוב** ו**ר' בחיי** בפרשת שלח, **הראב"ן** בחלק השו"ת סי' ל"ה, **הרוקח** בסי' שנ"ט, **ראבי"ה** בסי' תצ"ב ושכ"ה **ב[ספר] ירושלמי** [והוסיף 'להוציא מדברי האומר להפריש תרומה כדכתיב חלה תרימו תרומה'], **הר"י בן חכמון** בפירושו לעירובין עמ' ר"מ, **הרמב"ן** בהלכות חלה, **ר' יונה** באגרת התשובה בדרש הנשים, **ההשלמה**, **המאורות** ו**המכתם** בפסחים ז' ע"ב, **המאירי** בפסחים ז' ע"ב ובחלה רפ"ב ובמגן אבות ענין ח', **עץ חיים** מלונדריש, **ריי"ו** נכ"א ח"ג **והאבודרהם**.

והר"י ב"ר יקר בח"ב עמ' ס' כתב וזת"ד על החלה [כצ"ל, ולא על 'התרומה' כבנדפס] מברך להפריש תרומה על שם 'תרימו תרומה' וכו'. אבל אין לומר להפריש חלה כי שם חלה היא עוגה. וי"א שאם כן היה לנו לברך 'על התרומה' שרוצה לומר על ההפרשה, ומה לו לומר להפריש תרומה להכפיל לשונו וכו'. ועוד אם בא לכפול יאמר להרים תרומה כלשון הפסוק שאומר תרימו, או כלשון חכמים שאומרים לתרום. לכך מברכים להפריש חלה, ר"ל שיפרישו עוגה שלמה שלא יבצעו אחת מהן דאמר ממנו ולא מן המחובר ע"כ. ויש לעיין בכוונתו בסוף דבריו, אולם נראה שלמעשה ס"ל לברך להפריש חלה ולא להפריש תרומה.

והרשב"ץ במאמר חמץ כתב שמברכים להפריש תרומה. אולם בהלכות חלה שלו בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' רצ"א כתב בסתמא להפריש חלה. ויש מדקדקים לומר להפריש תרומה. וי"א שאין חילוק בדבר ע"כ.

ויש ראשונים שכתבו הנוסח להפריש חלה 'מהעיסה'; כ"כ **הריבמ"ץ** במעשר שני פ"ה מי"א ובחלה פ"ב מ"ג, וכ"כ **הר"ש** בחלה פ"ב מ"ג, וכ"כ **או"ז** ח"א סי' רכ"ה בשם הריבמ"ץ [והוסיף שלא כדברי האומרים שאין לומר להפריש חלה שחלה שם העיסה אלא

להפריש תרומה עי״ש], וכ״כ בנו בדרשות **מהר״ח או״ז** סי׳ ל׳, וכן העתיק **הריקאנטי** בסי׳ ר״ל את דברי האו״ז. **ובלקט יושר** ח״ב עמוד עה כתב ובשעה שיפריש החלה יברך בא״י אמ״ה אקב״ו להפריש חלה. ובא״ז כתב [להפריש חלה] מעיסה. וזכורני כמדומה לי שנוהג כמו הא״ז ע״כ. וכ״כ **הרשב״א** בפסקי חלה ש״ד סי״ד.

אמנם כמה ראשונים כתבו שאין לומר להפריש חלה אלא להפריש תרומה; הראשון שכתב נוסח ׳תרומה׳ הוא **השאילתות** בשאילתא ע״ג [פ״ז במהדורת מירסקי] שכתב שהברכה היא ׳על התרומה׳ עי״ש. **ורש״י** בספר האורה ח״ב סי׳ ל״ט [ובשאר ספרי דברי רש״י] כתב בזה״ל הרוצה להפריש חלה מן העיסה מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה, דלהפריש חלה לאו ברכה הוא, חלה הוא עוגה וחררה, ואינה שם הפרשה כלל, דחלה תרימו תרומה כתיב, והכי קאמר חלה אחת מן העוגות תרימו לשם תרומה. ומיהו תרומה נקראת ותרומה שמה, ואין לשנות ע״כ. והעתיקו **המנהיג** בהלכות פסח [וזה מה שהביא הב״י משם המנהיג]. וכ״כ **בספר המנהגות** וז״ל ומברך אשר קדשנו להפריש חלה תרומה או להפריש תרומה, ובלי הפסק דיבור יטול חלת כהן שתועיל הברכה לשתיהם וקא אמר רב אחא משבחא דקורא לה שם ואומר הרי זו תרומה, כי הרי זו חלה לא אמר כלום, משום דמלת חלה פירושה עוגה, וזה פירוש הכתוב עוגה תרימו תרומה ע״כ. וכ״כ **הר״ש מפלייזא** המובא באו״ז סי׳ רנ״ו וז״ל ומברך עליה להפריש תרומה שהכתוב קוראה תרומה דכתיב חלה תרימו תרומה ע״כ. וכ״ה הנוסח **בספר מצוות זמניות** ברכות שער י׳ להפריש תרומה עי״ש. וכ״כ **הארח״ח** בריש הלכות חלה.

ויש ראשונים שכתבו להפריש חלה תרומה; כן הוזכר בספר המנהגות הנ״ל. וכ״כ בספר הנייר בהלכות פסח והלכות חלה, וכ״ה בפירוש ר׳ חיים פלטיאל פרשת שלח.

והנה קושיית רש״י ושא״ר הנ״ל צ״ע, דהא מצינו פעמים רבות שחז״ל תיקנו את נוסח הברכות לפי לשונם המדוברת ולא לפי לשון המקרא וכמו ברכת לקבוע מזוזה; שרש המלה ׳קבע׳ בלשון התורה הוא גזלה כמו וקבע את קובעיהם נפש, או לשון כובע על ראשו, אולם בלשון חז״ל קבע הוא לשון של קביעות. **וכן** המלה מזוזה בלשון התורה פירושו לחיי השערים, ובלשון חז״ל הקלף עצמו שקובעים על המזוזות נקרא מזוזה, וחזינן שחז״ל קבעו נוסח הברכה עפ״י הלשון השגורה בפיהם. **וכן** להניח ׳תפילין׳ - זוהי מלה שחז״ל חדשה ל׳טוטפות׳ ול׳אות׳ בלשון המקרא. **וכן** על ׳נטילת׳ לולב, ו׳נטילת׳ ידיים. וא״כ גם הכא ׳חלה׳ בלשון חז״ל זוהי החתיכה שמפרישים לשם מצות ׳תרומה מן העיסה׳ וכמו שחז״ל קראו מסכת ׳חלה׳, וא״כ נראה שזהו הנוסח העיקרי שתקנו חז״ל ולא להפריש תרומה, וכמו שהתנגדו לנוסח ׳תרומה׳ - ראבי״ה, או״ז ור״י ב״ר יקר.

מנהג הספרדים בדורות האחרונים

הספרדים לא נהגו כדעת השו״ע שחשש לספר המנהיג אלא בירכו להפריש חלה וכפי שהעיד מהריק״ש הנ״ל, וכן בספר נהר מצרים כתב שכך המנהג לומר להפריש חלה. וכ״פ בספר ארץ חיים ביו״ד סי׳ שכ״ח, ונראה מדבריו שמסכים למנהג שכותב מהריק״ש, וחיזק פסק זה עי״ש.

ויש מרבני הספרדים בדורות האחרונים שכתבו מנהגים שונים בזה; בספר שולחן גבוה כתב שמנהג הנשים לברך להפריש חלה 'מן העיסה', ובפסח להפריש תרומה מן העיסה עי"ש. וכ"כ היפ"ל בח"ג ובח"ה וחיזק מנהג זה שלא כדעת מרן לומר להפריש 'תרומה' עי"ש. וכ"כ בספר נתיבי עם כאן שכך המנהג.

והבא"ח פרשת צו סי"ט כתב שמנהג בגדאד לברך להפריש חלה 'תרומה' ושמע שכן מנהג ירושלים עי"ש.

ולמעשה נראה שעדיף לן למנקט כדעת רוב הגאונים והראשונים ומהם ג' עמודי הוראה, ומנהג רוב עם ישראל הקדום **לברך להפריש** 'חלה', ותו לא. ועי' בט"ז ובשאר אחרונים שדנו על ההוספה של חלה 'תרומה', וכן 'מן העיסה', וחלק יישבו נוסח זה. ונראה שכל המוסיף גורע, ואין צורך להתחכם על נוסח רוב הגאונים והראשונים, ועדיף טפי לומר להפריש חלה בלבד.

קכח. בעניין חיוב חלה וברכת המוציא בבלילה רכה

פורסם בירחון 'האוצר' אב תש"פ[א], וכאן בתוספת.

בירחון 'האוצר' גליון מ"ב דן הרב יגאל גרוס בברכת המוציא ובחיוב חלה בבלילה רכה [כדוגמת פנקייק], והביא את סוגיית הגמ' בברכות ל"ז ע"ב גבי כובא דארעא וטריתא. ושם נקט בפשיטות [כפי שנקטו גם האחרונים] שבלילה רכה יש לה אפשרות להקרא בשם 'לחם' בתנאים מסויימים, כגון אם יש לה עובי והיא אינה מתפשטת, שזה כובא דארעא, וכתב כמה פעמים שזו דעת הרמב"ם.

אולם יש להעיר בזה טובא, שלמעשה מצאנו מחלוקת ראשונים ברורה ביסוד חשוב זה, ולדעת רבים מהראשונים והרמב"ם מכללם אין שם 'לחם' על בלילה רכה אלא על בלילה עבה וכפי שנבאר.

הראשונים דס"ל שבלילה רכה שאפוה יש שם לחם עליה

הנה מקור דינים אלו הוא בב' סוגיות, האחת במשנה בחלה פ"א מ"ד-ה' עיסה שתחלתה סופגנין וסופה עיסה חייבת בחלה, ולפירוש ר"ת [וכן הסכים ההשלמה בפסחים ל"ז ועוד] שהובא בתוס' בפסחים ל"ז ע"ב ועוד, תחלתה סופגנין היינו בלילה רכה, וסופה עיסה היינו שאפאה וחייבת בחלה. אולם, לפירוש הרמב"ם והר"ש במשנה שם מדובר רק בעיסה ממש ולא בבלילה רכה ותחלתה סופגנין היינו על דעת לבשלה וסופה עיסה היינו שאפאה - א"כ אין מקור ממשנה זו לחייב בלילה רכה בחלה.

אולם יש עוד סוגיא, בברכות ל"ז ע"ב, גבי טרוקנין דהיינו כובא דארעא חייבת בחלה. ורש"י פירש שם דהיינו שעושה מקום חלל בכירה ונותן בתוכו מים וקמח כמו שעושין באלפס עי"ש. וכן פירש הרא"ש בברכות שם ובפסחים וכן בהלכות חלה. ולפ"ז מבואר שיש חיוב חלה בבלילה רכה אם אפאה. ואע"פ שמהמשנה בחלה הנ"ל אין ראיה לחיוב, דהא מיירי בעיסה ולא בבלילה - מ"מ גם אין ראיה להיפך, ויתכן עפ"י הגמ' הנ"ל שבלילה רכה חייבת בחלה.

ובאמת שכ"ד עוד ראשונים, ומהם הרי"ד, שבספר המכריע (ערך ס"ג) האריך לחלוק על ר"ת בפירוש המשנה בחלה ודעתו כהר"ש וסיעתו, ואעפ"כ בברכות גרס ופירש כרש"י, שלפ"ז בלילה רכה חייבת בחלה. וכ"ד ריא"ז ומהר"ם חלאוה בפסחים ל"ז, שבין בלילה רכה ובין בלילה עבה חייבים בחלה עי"ש. וכ"פ בשו"ת חוט המשולש (ח"ג סי' כ"ח ע"ע). וכ"ד הרא"ה בברכות שם במסקנתו, שבלילה רכה שאפאה חייבת בחלה עי"ש. וכ"ד הריטב"א בב"מ (פ"ט ע"א) עי"ש. וכ"כ הכפתור ופרח (פט"ו עמ' שע"ב) לדייק

א. ועי"ש בתגובת הרב יגאל גרוס, ובהתכתבות עם הרב אורן צדוק.

מדברי הראב"ד ששם לחם עליה ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא עי"ש. ובחלק מהראשונים הנ"ל לא מצאנו גילוי בדבריהם אם ס"ל כר"ת או כר"ש.

והשו"ע ביו"ד בסי' שכ"ט פסק בפשיטות כדעת רש"י והרא"ש וסיעתם הנ"ל, לחייב בלילה רכה בחלה.

הראשונים דס"ל שבלילה רכה אין שם לחם עליה

אולם מצאנו לראשונים רבים דפליגי, וס"ל שבלילה רכה פטורה מן החלה, וכמו שנבאר.

הנה **ר' דוד** בפסחים ל"ז הב"ד ר"ת, וכתב: "והרב מורי נר"ו [הרמב"ן] אומר שאין זה נכון שאילו היו מעשיה רכים ליכא מאן דמחייב במעשה אילפס, **ואפילו בתנור נמי פטורה מן החלה**" עי"ש. וכן הקשה **המאורות** שם ע"ד ההשלמה שסובר כר"ת, וז"ל: "וק"ל על מש"כ רבינו שאע"פ שבלילתן רכה לחם נינהו שהרי מהאי מתני' [בחלה] שהביא רבינו לעיל משמע דאינה חייבת בחלה אא"כ תחילתה או סופה עיסה וכיון שבלילתן רכה לאו עיסה נינהו דלית בהו גלגול עיסה" ע"כ [וחזר בו ממה שהעתיק במס' ברכות את דברי ר"ת]. **והמאירי** שם האריך בענין, וכתב: "ולמדת שכולם בשנעשו ע"ד לישה וגלגול נאמרו, אבל כל שנעשו שלא כדרך לישה וגלגול אלא בבלילה רכה אין שום אפיה מחייבתם ואפילו אפיה בתנור וזו השיטה המבוררת אצלי ואף דעת גדולי המחברים נראית כן" וכו'. והקשה שם מההיא דטרוקנין חייבין בחלה והם בלילה רכה וכמו שאמרו גובלא בעלמא הוא, ותירץ שאע"פ שבלילתה רכה קמח הרבה היה שם והרי הוא כעין לישה ויש שם קצת גלגול ולא קראוהו גובלא בעלמא אלא מצד שאינה מגולגלת גלגול גמור אלא בגלגול רך וכשמניחים אותה בקרקע מתפשטת אילך ואילך והרי שמה מעיד עליה ר"ל גובלא כלומר גיבול ואין גיבול אלא בעירוב ולישה וגלגול מועט אבל בלילה רכה לגמרי כעין מים עכורים אין אפיה ביבש מחייבתו וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שהחילוק לשיטה זו הוא בין 'בלילה' רכה, שפטורה, לבין 'עיסה' רכה, שחייבת. ונראה שלחילוק זה כיון הרשב"א בדעת רב האי וז"ל בברכות ל"ז: "ושמא כובא דארעא לפירושם [של תוס', עי"ש] היא 'עיסה' רכה מאוד ואופין אותה ע"ג קרקע". וכ"נ מלשון רה"ג וז"ל: טריקני דהוא כובא דארעא מאפה ולא בתנור אלא על הארץ חייב בחלה כדר' אבין אר' יוחנן ואע"ג דגובלא בעלמא הוא ראשית עריסותיכם קרינן ביה וכו', ומרתח גביל פירש רה"ג ז"ל כגון קמח שנותנים עליו מים ומרתיחין אותו 'ולאו עיסה הוא' וגריס בה ואינה חייבת בחלה עכת"ד.

וז"ל הרשב"ץ בדיני חלה [שו"ת ח"ב סי' רצ"א] (פ"ב אות י"ב): "העושה עיסה רכה הרבה ושופך אותה על הגחלים ומתפשטת עליהם ונאפית פטורה מן החלה ואם עושה גומה בכירה ושפך אותה לתוכה והיא נאפית שם חייבת בחלה [וזוהי דעת הרא"ש הנ"ל]. ויש מי שאומר כל שבלילתה רכה הרבה בין כך ובין כך פטורה לפי שאינה קרויה עיסה ואינה חייבת בגומה שבכירה אלא כשאין בלילתה רכה כ"כ אע"פ שהיא רכה יותר משאר עיסות" ע"כ. וזו דעת הרשב"א וחילוקו הנ"ל בדעת רה"ג וכמש"כ המאירי ג"כ. וכ"ד **הרשב"א** גופיה, שבהלכות חלה הסכים לר"ש ודלא כר"ת, ובברכות מ"ב גבי לחמניות

שאם קובע עליהם סעודה מברך המוציא ובהמ״ז כתב: ״ופירוש לחמניות פירש״י אובליאש, ובתוס׳ פירשו ניבליש ואינו מחוור שהרי בלילתן רכה היא״ ע״כ. ומבואר דס״ל שבלילה רכה לאו לחם מיקרי ולא מהני ע״ז קביעות סעודה, וה״ה לחלה. וזה כמו שביאר בדעת רה״ג. וכן ס״ל **לרמב״ן**, וכמו שכתב ר׳ דוד תלמידו בשמו. ועוד מוכח כן מדבריו במלחמות פסחים ל״ז, שכתב שהירושלמי בחלה פירש דסופגנין היינו טרוקנין האמורים בברכות והיא היא מחלוקת ר׳ יוחנן ור״ל באלפס שלר׳ יוחנן סופגנין שהיינו טרוקנין חייבים בחלה ולר״ל פטורים עיש״ב. ובסופגנין דעת הרמב״ן דמיירי ב׳עיסה׳, דהרי חלק על ר״ת שהמשנה אמרה ׳עיסה׳ שתחילתה סופגנין וכו׳, ומבואר דטרוקנין לדעתו היינו עיסה אלא שהיא רכה ולכן קראו לה גובלא בעלמא וכמ״ש המאירי. וכן מתבאר מדבריו בהלכות חלה, שכתב היכא דשדא מוגלשין ע״ג קמח ׳אי עבדינהו עיסה׳ וקא הדר אפי להו בתנור או באלפס חייבין בחלה וכו׳ עי״ש.

ובאמת נראה שאין הכרח למ״ש הרשב״א והמאירי בדעת רה״ג דמיירי בעיסה רכה, דאפשר שהיא עיסה גמורה אלא שהיא אפויה ע״ג קרקע, וגובלא היינו גיבול בעלמא ואין לו צורת פת כמ״ש הרמב״ם - עי׳ לקמן. וכן מתבאר מדברי האשכול (עמ׳ 62), שכתב שפירוש כובא דארעא מאפה שלא בתנור אלא על הארץ עי״ש. ויותר מזה מבואר בשאילתות פרשת צו ובה״ג בהלכות פסח שגרסו בגמ׳ ׳לחמא׳ דארעא, ופירשו שהחידוש הוא שלחם העשוי בקרקע שם לחם עליו ויוצאים בו יד״ח בפסח מהא דאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא עי״ש, ונראה שזה מקור דברי הרמב״ם דלקמן לפרש כן. וא״כ מיירי בלחם רגיל אלא שהוא אפוי בקרקע, ולכן אם לא קבע האדם את סעודתו עליו מברך מזונות, כיון שאין צורת פת עליו. וא״כ לדבריהם אין שום מקור לחלק בין עיסה רכה לעיסה רגילה אם היא נאפית בתנור, וכן אין שיעור לעובי המאפה, דכל עיסה שנאפית בתנור ברכתה המוציא, לבד מפה״ב כ״א לפי שיטתו [והבה״ל בסי׳ קס״ח סט״ו כתב שדברי הרמב״ם ודברי הרא״ש שהעתיקם השו״ע הם הם עי״ש, ולפי האמור לא קרב זה אל זה כלל, ודוק].

וכן ס״ל **לרשב״ם**, דבפירושו לחומש (שמות י״ב, ל״ט) כתב: ״אין לחם אלא האפוי בתנור״ ע״כ. וכ״כ עוד בשמות כ״ט, ב׳ אפוי בתנור קרוי לחם ע״כ. וזה דלא כר״ת. ובפסחים קי״ט סע״ב כתב: ״סופגנין - רקיקין העשויים כספוג מתוך שעיסתן רכה אין תורת לחם עליהם ואנן בעינן לחם דכתיב לחם עוני״ ע״כ. ומבואר בדבריו חידוש יותר גדול, שאף ׳עיסה׳ רכה אין תורת לחם עליה. ואם יפרש את הסוגיא בברכות כרמב״ם הנ״ל א״ש, דהסוגיא מיירי בעיסה גמורה ואין מקור לחייב אף עיסה רכה.

ודעת ר״ח גם כך היא, וכמו שהביא האו״ז (הלכות חלה סי׳ רט״ו) בשמו, וז״ל: ״טריתא פטורה מן החלה וכו׳ א״ד מירתח גביל והיינו קמח כשנותנים אותו בתוך מים רותחין ונראים הדברים שאין נילושין כדרך עיסה״ ע״כ. ובטרוקנין הביא שם בשם הר״ח שהוא כובא דארעא גובלא בעלמא הוא שאופין אותו על הארץ אר׳ יוחנן ׳פטורה׳ מן החלה דהא חיוב חלה מעריסה שנאמר ראשית עריסותיכם וכו׳. וכן הביא אלאשבילי שם

שגירסת הגאונים פטורה מן החלה דכיון דליכא גלגול כלל פטורה עי״ש. וע״ע בתר״י שם. הנה כי כן מבואר מכל הני רבוותא שבלילה רכה, עכ״פ, אינה חייבת בחלה.

ומצאתי למהרח״ו, **בספרו עץ הדעת טוב** בפרשת וירא, שכתב: ״גם לושי לישה הראויה לבצוע עליה המוציא ולהפריש ממנה חלה לא כשאר העיסות הרכות שאינן צריכין לישה ופטורין מכל הנזכר״ ע״כ. ומפורש כמו שכתבנו בס״ד עפ״י הראשונים, שעיסה רכה פטורה מחלה וכ״ש בלילה רכה.

בירור דעת הרמב״ם בעניין

ונראה להוכיח שכן דעת **הרמב״ם**; הנה המשנה ראשונה בחלה פ״א מ״ד כתב שהרמב״ם לא הזכיר בפירושו ובחיבורו שבלילה רכה אינו קרוי לחם וכו׳, ובמ״ה כתב ג״כ שלשיטת הרמב״ם אין חילוק בין בלילה רכה לעבה והכל תלוי בדעתו אם לבשל או לאפות עי״ש. אולם זה אינו, דהא הרמב״ם בכ״מ בהלכות חלה הזכיר ׳עיסה׳. וז״ל בהלכות ביכורים פ״ו הי״ב: ״עיסה שנילושה ביין או שמן וכו׳ אם אפאה בין בתנור בין בקרקע בין על המחבת וכו׳ חייבין בחלה וכו׳ שאין חייבין אלא עיסה שסופה להאפות לחם למאכל אדם״ וכו׳. והנה מ״ש בין בקרקע זהו כובא דארעא האמור בברכות, ומפרשו הרמב״ם שהחידוש הוא בצורת האפיה, דומיא דמחבת ששם מירי בעיסה רגילה ולפי ר׳ יוחנן דינה כתנור, וה״ה בקרקע. ובהלכות ברכות פ״ג ה״ט כתב: ״עיסה שנאפית בקרקע כמו שהערבים שוכני המדברות אופים הואיל ואין עליה ׳צורת׳ פת מברך עליה בתחילה במ״מ ואם קבע מזונו עליה מברך עליה המוציא״ ע״כ. וז״ל המדריך המספיק לר׳ תנחום הירושלמי ערך טרקון: ״טרקונין חייבת בחלה - אלמלה [בערבית] האפוי על הארץ כמו שאופים הערבים״ ע״כ. ובשו״ת חוט המשולש הנ״ל כתב את תיאור ה׳מלה׳ שעושין הערבים בזמנו, וז״ל: ״זאת הפת שעושין הערבים שקורין ׳מלה׳ אינה חסירה שום ענין מעניני הלחם הגמור באופן לישתה ועשייתה וחימוצה כמו כל מין פת אלא שבאפייתה חופרים בקרקע מושב הפת ומסיקים אותו היסק הראוי לאפיה ומסירין האש ומנקים המקום מעפר ואפר ומניחים הפת בו ומחזירים האש עליה״ וכו׳ עי״ש מש״כ בדעת הרמב״ם. ומתבאר מדבריו שפת גמור הוא, אלא שהרמב״ם כתב שאין עליה ׳צורת׳ פת ולכן לא מברכים עליה המוציא. וכן פירש הרמב״ם את המילים ״גובלא בעלמא הוא״ שאמרה הגמ׳ על כובא דארעא, שאין עליה צורת פת. ולכן הביא את זה הרמב״ם רק בהלכות ברכות גבי המוציא ולא בהלכות חלה, ששם אין צריכים להגיע לטעם של גובלא בעלמא, שהרי פת גמורה היא וחייבת בחלה, אלא שהחידוש הוא בצורת אפייתה, שהיא ע״ג קרקע. ובזה הרמב״ם מפרש אחרת מהמאירי וסיעתו את המילים גובלא בעלמא, אבל בעיקר הדין הרמב״ם גם ס״ל כראשונים הנ״ל דמיירי בעיסה ואף בעיסה גמורה ואין לנו מקור לחייב בלילה רכה.

ובירחון ׳האוצר׳ גליון ז׳ האריך בענין זה הרב אורן צדוק ועמד לנכון על מחלוקת הראשונים הנ״ל, שלדעת הרמב״ן וסיעתו בלילה רכה אין עליה שם לחם כלל. אולם בדעת הרמב״ם הוא נקט שיש שם לחם וכתב כמה ראיות, אולם במחכ״ת אין נראה

כן; בעמ׳ קכ״ח הביא את פהמ״ש לרמב״ם בעדיות פ״ה מ״ב גבי המעסה, שכתב הרמב״ם ומעיסה הוא שירתיח את המים בקדרה עד שירתח מאוד ויתן הקמח לתוכו **ויגים עד שיתעבה ויתבשל** ע״כ, וכתב הרב אורן צדוק דמוכח מכאן שהיא בלילה רכה ולא עיסה עי״ש. ואינו מובן, דאדרבה הרמב״ם שם לא מיירי אלא איך ׳לשים׳ את הקמח, דהלישה היא במים רותחים ולא במים קרים, אלא שיש הפרש האם האדם נותן קודם את המים או קודם את הקמח, אבל כמות המים היא של לישה רגילה, אלא שבמעיסה זה גם מתבשל עם הלישה ולכן פטור מחלה, אבל אם הוא היה לוקח את אותה העיסה ואופה אותה במקום לבשל - היתה חייבת, ולעולם מיירי בעיסה, כפשט הלשון ברמב״ם במסכת חלה ובחיבור, שכתב שלשים את העיסה.

עוד הביא שם את תשובת הרמב״ם (בלאו סי׳ רי״ג) שכתב: ״ודעו ש׳הקטאיף׳ פת הם וחייבים בחלה, ולכן אם אוכלים אותם בפני עצמם אחר הסעודה לא יברך עליהם בתחלה ולא יתיחדו בברכה בסוף״ ע״כ, וכתב הרב הנזכר שהקטאיף הוא הלחוח, ומבואר דס״ל לרמב״ם שבלילה רכה יש עליה שם לחם עי״ש.

אולם נראה שהקטאיף שעליהם דיבר הרמב״ם אינו הלחוח העשוי מבלילה רכה, אלא עשוי הוא מבלילה עבה; הרס״ג, בתרגומו לתורה בפרשת בשלח עה״פ וטעמו כ׳צפיחית׳ בדבש, תרגם כ׳קטאיף׳ בעסל. וכ״כ ר״י אבן גאנח בספר השרשים (שרש צפח). והרס״ג בפירושו לתורה לפרשת תצוה (מהדורת מוה״ק עמ׳ 369) כתב: ״ה׳קטאיף׳ שהיא קרבן כהן גדול בכל יום, והוא הנקרא חבתים״ עי״ש. ור׳ נתן אב הישיבה בפירושו לחלה פ״א תרגם האסקריטין האמור שם - קאטיף, וכ״כ בספר המדריך המספיק (ערך אסקרט).

ויש ראשונים שהקבילו והשוו את הקאטיף לזלאביה. כ״כ ר״א בן הרמב״ם בפירושו לתורה בפרשת בשלח, וז״ל: ״צפיחית תרגם אונקלוס כאיסקריטון, ואפשר שהוא ׳אלקטאיף׳ או ׳אלזלאביה׳ נאפה בשמן״ וכו׳ עי״ש. ור׳ אברהם בן שלמה בפירושו לשמואל ב פרק י״ג עה״פ ותלבב לעיני שתי ׳לביבות׳ כתב: ״י״א זלאביה וי״א קטאיף״ עי״ש. ובספר המדריך המספיק ערך ספג כתב: ״סופגנין ׳זלאביה׳ [וכ״ה בפירוש הגאונים לטהרות (עמ׳ 15 ו149) ובפה״מ לרמב״ם טהרות פ״ה מ״א] וכו׳, ו׳קטאיף׳ גם הם סופגנין״ עי״ש. ובערך דבש כתב המדריך המספיק: ״הדובשנין והאסקריטין - עיסה הנילושה בדבש ותטוגן ׳כאלזלאביה׳״ ע״כ.

ומעתה נראה לבאר בס״ד מהו הקטאיף ומהו הזלאביה; <u>בספר</u> מחברת הערוך לר״ש פרחון [שדבריו הם ברובם העתקה ותרגום של ספר השרשים לר״י אבן גאנח] ערך צפח כתב: ״צפיחית בדבש פי׳ ספגנין ואסקריטין פי׳ **בצק רך הרבה** ועושין ממנו חלות קטנות על המחבת ויעשה כל גופן נקבים נקבים ויכנס בתוכן הדבש״ ע״כ. ומבואר שהוא בצק רך [ולא בלילה רכה] שעושין ממנו חלות קטנות, וא״כ אין זה בלילה נשפכת, שא״א לשפוך אותה על מחבת ולעשות חלות קטנות. <u>ובספר</u> המדריך המספיק ערך חבת כתב את ההבדל בין מרחשת למחבת עפ״י דעת ר׳ חנניה בן גמליאל במנחות פ״ה מ״ח שמרחשת

עמוקה ומעשיה רוחשין, מחבת צפה ומעשיה קשים. וכתב: "ועפ"י זה תהיה מחבת צלחת [טאבק] שאופים עליה כמו 'אלקטאיף' או 'אלכנאפה'" עי"ש. וא"כ ע"כ שהקטאיף הוא עיסה רכה ולא בלילה רכה, דהא אופים אותה במחבת שאין לו שפה. וכ"כ הרמב"ם בהלכות מעשה"ק פי"ג ה"ז, וז"ל: "ומחבת אין לה שפה **והבצק שאופין אותו בה קשה** כדי שלא יצא מכאן ומכאן" ע"כ. וכן מתבאר ממה שכתב הרס"ג שהחביתין הם 'קטאיף', וגם זה בצק ולא בלילה, דהא כמות השמן ביחס לסולת היא כ40 אחוז בלבד [ג' לוגין שמן לעשרון סולת, שהוא 324 דרהם שמן ל777 דרהם הכלי שבו נכנס עשרון קמח].

והזלאביה - הרמב"ם בפה"מ מנחות פ"ה מ"ח כתב מרחשת 'טאג'ן' עמוק שיש לו שפה סביב, והבצק המתבשל בו דליל כבצק של 'אלזלאביה' עי"ש. ומבואר שזהו בצק רק, דהא בלילה רכה א"א לעשות בשמן עמוק, כנודע. ועוד, שגם מנחת המרחשת היתה עיסה. ועוד, שמבואר בראשונים הנ"ל שהיו אופים את הזלאביה בתנור, וזה הסופגנין שהמשנה מזכירה שם, וא"כ זה עיסה ולא בלילה רכה, שצריכה גומא או כלי ולא נאפת בתנור לבד.

וא"כ התבאר היטב שהקטאיף המוזכר בגאונים וברמב"ם הוא עיסה ולא בלילה רכה, וא"כ אין שום מקור בדעת הרמב"ם שבלילה רכה יש עליה שם לחם.

וע"כ, כיון שלא מצאנו שהרמב"ם קרא לחם אלא לעיסה ובצק - אף שלא כתב להדיא שזה התנאי לשם לחם - סתמו כפירושו, שרק עיסה ובצקה יכולים להיות לחם ולא בלילה רכה.

וא"כ נמצא שדעת רבים מהראשונים, ומהם רה"ג, ר"ח, רשב"ם, הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"א, ר' דוד, המאורות, המאירי וכן מהרח"ו, ס"ל שעכ"פ 'בלילה' רכה פטורה מחלה כלל משום שאין שם לחם עליה, וחלקם ס"ל שאף 'עיסה' רכה פטורה מחלה.

והב"י באו"ח סי' קס"ח וביו"ד סי' שכ"ט לא הזכיר מכל הראשונים הנ"ל אלא רק מר"ת והרא"ש וסיעתם, ולכן פסק בפשיטות להפריש חלה מבלילה רכה והיינו בברכה. אולם לאור האמור נראה שמעיקר הדין הוה לן למפסק לקולא ולא לחייב להפריש חלה כלל, דהא חלה בזה"ז דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, אולם למעשה ודאי שיש להפריש חלה כדעת רבים מהראשונים ומרן השו"ע, אולם אין לברך על הפרשה זו שהיא רק מחמת ספק ומחמת חומרא. ולא שייך לומר בזה בזה קיבלנו הוראות מרן השו"ע והוא פסק לברך, חדא דהא מרן לא ראה את דברי הראשונים ומכח זה פסק לחייב, אולם אם הוא היה רואה את דברי הראשונים הנ"ל ודאי שהוא לא היה פוסק להפריש חלה בברכה, אלא לכל היותר ללא ברכה. ועוד דהא קי"ל סב"ל אפילו נגד פסק מרן השו"ע כנודע. ולא מבעיא לדעת רבים מהאחרונים דס"ל שאף בספק במצוה [ולא בברכה] ודעת מרן לברך אמרינן כנגד זה סב"ל, ודלא ככללו הנודע של הרדב"ז, וכפי שהאריך הרה"ג יעקב חיים סופר בספרו שלום יעקב סי' ה' שכך דעת רוב האחרונים עי"ש, דודאי אף כאן אמרינן סב"ל, אלא אפילו לדעת מרן הגרע"י זצ"ל שפסק בכמה דוכתי שאם דעת מרן לברך והמחלוקת היא במצוה לא אמרינן סב"ל - כבר כתב בנו הראש"ל הרב יצחק יוסף בספרו

עין יצחק ח״ב עמ׳ תכ״ג והלאה שזה רק כשיש חזקת חיוב כגון מצות שופר ולולב וכדומה, אבל כשאין חזקת חיוב כמו ציצית ומזוזה אמרינן סב״ל גם לסברת אביו זצ״ל עיש״ב. וא״כ הכא שאין חזקת חיוב - אמרינן סב״ל לכו״ע גם אם נאמר שמרן לא היה חוזר בו והיה רואה את כל הראשונים הנ״ל ופוסק לברך, וכ״ש לפי מה שכתבנו שמסתבר מאוד שמרן גם היה חושש לזה.

וע״כ נראה שלמעשה אין לברך על הפרשת חלה מבלילה רכה, וכמו שמצוי בעוגות טורט ולחוח ופנקייק למיניהם.

והרב אורן צדוק כתב במאמרו הנ״ל (עמ׳ ק״ל) שבבירור אצל עושי הלחוח נודע לו שהיחס הוא לקילו קמח - קרוב ל2 ליטר מים, וכתב שזה לא הוי בכלל ׳מים עכורים׳ שכתב המאירי הנ״ל לפטור מחלה עי״ש. והדברים תמוהים, דהא המאירי כתב שכדי להתחייב בחלה צריך שיהיה ׳קצת גלגול׳, ושיהיה ׳עירוב ולישה וגלגול מועט׳, וזה אין בלחוח ודומיו, וכל שהוא לא כך - מים עכורים מקרי.

ומה שכתב שגם עוגת טורט היא בלילה רכה ולא עלה על דעת לומר שאינה דרך לישה - אה״נ, דאנו דנים גם עליה, ומה שהפוסקים לא כתבו כן הוא משום שהם נקטו בפשיטות כדעת השו״ע, שבלילה רכה שאפויה בתנור דינה כדין לחם גמור. אולם לפי האמור אה״נ, אין להפריש חלה בברכה מעוגת טורט וכדומה.

מתי יש להפריש חלה בבלילה רכה שאופה בתנור האם בעודה נוזל או לאחר האפיה

הרב יגאל גרוס במאמרו הנ״ל הביא בזה מחלוקת אחרוני זמננו עי״ש. אולם הדברים מפורשים בראשונים שמפרישים לאחר האפיה ולא לפני;

הנה, מדברי ר״ת וסיעתו במשנה בחלה - מבואר דבחדא סגי לחיוב חלה - או עיסה, אף שהוא מבשל אותה, או בלילה רכה, אם הוא אופה אותה. ולדבריהם בעיסה יש חיוב מדין עיסה, ובבלילה יש חיוב מדין אפיה, וא״כ החיוב חל רק לאחר האפיה. וכן מפורש בדברי הראשונים ההולכים בשיטת ר״ת - עי׳ תוס׳ ב״מ פ״ט ע״א ד״ה יצא הלש ובתוס׳ ר״פ, תוס׳ רא״ש, ריטב״א שם, וכן בסה״ת סי׳ פ״ה ועוד, שכתבו להדיא שאע״פ שלא לש יש חיוב ע״י האפיה. ולדעת הרא״ש והרי״ד וסיעתם, שפירשו כהר״ש במשנה בחלה ואעפ״כ כתבו שבלילה רכה שאפאה חייבת בחלה - הביאור בדבריהם הוא שאע״פ שבמשנה בחלה מבואר שעיסה חייבת בחלה אם דעתו לאפות אע״פ שלא אפה אותה, מ״מ ס״ל עפ״י הגמ׳ בברכות שאם אפה בפועל, אע״פ שאין זה עיסה - האפיה מחייבת בחלה, וכמו שהוא לדעת ר״ת, אלא שלר״ת זהו פירוש המשנה בחלה ולרא״ש וסיעתו אין זה פירוש המשנה, אלא כך מבואר בגמ׳ בברכות. וא״כ גם לרא״ש וסיעתו ברור שהחיוב הוא באפיה ולא בעודה בלילה. וכ״פ בספר מקדש מעט יו״ד סי׳ שכ״ז ועוד. וא״כ ודאי שלפני האפיה אין שום חיוב להפריש חלה ואין איסור לאכול מהבלילה ללא הפרשה, ואם הפריש לפני האפיה לא עשה כלום.

ובספר קדושת הארץ להגר״ד טהרני בסוף הספר הביא כמה ראיות שיש חיוב גם בבלילה רכה כגון מהרדב״ז בח״ב סי׳ תרי״ח ועוד. אולם המעיין היטב יראה דהם מיירו בעיסה שלשו וגלגלו אותה אלא שבלילתה רכה, אבל בבלילה רכה ממש שנשפכת כמים - אין שם עיסה עליה ולא מיירו כלל, ודוק היטב.

לענין המוציא ובהמ״ז

מדברי רוב הראשונים הנ״ל מבואר שחיוב חלה והמוציא שוה, ובבלילה רכה שפטורה מחלה גם קביעות סעודה לא יהני להמוציא דאין שם לחם עליה. אולם דעת ר״ח אינה כן, דהאו״ז בהלכות ברכות (סי׳ קמ״ח) הביא פירוש ר״ח בהא דמר זוטרא קבע סעודתו על כובא דארעא ובירך המוציא וז״ל: ״ופירש ר״ח דלענין שויא נהמא אי קבע סעודתיה עליה מברך המוציא וכו׳ ויוצא בה יד״ח בפסח מ״ט לחם עוני קרינא ביה, ואי לא קבע סעודתיה עליה מברך במ״מ עי״ש. ומבואר דאף דס״ל דכובא דארעא פטורה מחלה דאינה נילושית כדרך כל עיסה, מ״מ לענין קביעות סעודה שם לחם עליה.

וע״כ נראה לענין דינא שבלילה רכה כעוגות טורט ופנקייק ולחוח ודומיהם יש להפריש מהם חלה ללא ברכה לאחר האפיה ולא קודם לכן, וקודם האפיה אין איסור לאכול מהם ללא הפרשה. ואם לא הפרישו לאחר האפיה וא״א להפריש כעת, כגון בשבת ויו״ט, אפשר לסמוך מעיקר הדין על דעת רבים מהראשונים שאין חיוב הפרשת חלה בבלילה רכה, ולאכול ללא הפרשת חלה.

ולענין קביעות סעודה יש לחוש לכתחלה ולא לקבוע סעודה על מיני מזונות שבלילתם רכה, דהא נכנס לספק האם מברכים עליהם בהמ״ז או מעין ג׳, ואם אכל שיעור קביעות סעודה לא יברך אלא מעין ג׳, וכמו בכל ספק מזונות ספק המוציא.

עיסה שרדדוה עד שנעשית דקה מאוד מה ברכתה

השו״ע באו״ח סי׳ קס״ח ס״ח פסק שניבלי״ש שבלילתם רכה ודקים מאוד ברכת מזונות ואם קבע סעודתו עליהם מברך המוציא ובהמ״ז עי״ש. ונחלקו האחרונים מה הדין אם זוהי עיסה ולא בלילה אלא שרדדוה ועשאוה דקה מאוד;

הגנת ורדים בכלל א׳ סי׳ כ״ד כתב וז״ל והנה בפסק הרא״ש לא קאמר דניבלי״ש בלילתם רכה אלא קאמר שהם דקות, וכפ״ז איכא לאוקמי שבלילתם עבה ואח״כ פותחין ופושטין אותה וכמעשה שאנו עושין בטאגריאנ״ה, ואמנם הטור נקט דבלילתם רכה ודקים מאד וכו׳, ועי״ש שנראה שלגבי פרט זה אין מחלוקת וכולם מסכימים שהעיקר זה התוצאה שנהיה דק לבסוף. אולם השל״ה באות ק׳ קדושת האכילה אות רנ״ד [שהעתיק בקצרה האליה זוטא בסי׳ קס״ח אות י״ב] כתב להדיא לא כך וז״ל וכמדומה לי שלא ראיתי במדינות אלו עיסה שבלילתה רכה כי כל עיסות שעושין נשים שלנו לישתן עבה וקשה ואפי׳ אותה עיסה שעושין ממנו רקיקין דקין וטוגנין אותו בשמן שקורין בל״א הויז״ן בלאז״ן - אפ״ה לישתה בתחילה עב רק שמגלגלין אותם אח״כ הדק היטב עי״ש, ומבואר

מדבריו שצריך בדוקא בלילה רכה כדי שיהיה מזונות אם הוא דק ולא בעיסה עבה שהיא תמיד המוציא אף שרידדוה.

והנה לפי דעת רה"ג וסיעתו הנ"ל אין חילוק כלל בין עבה לדק אלא בין עיסה לבלילה, שבעיסה בכל גוני ברכתה המוציא, ובבלילה בכל גוני ברכתה מזונות. ובדעת הרא"ש וסיעתו נחלקו בזה האחרונים, ואין לנו בראשונים דעה מפורשת שעיסה דקה ברכתה מזונות - נראה שהעיקר הוא כדעת השל"ה שכל עיסה עבה שאפאה ברכתה המוציא.

ומכאן לטורטיה ומופלטה העשויים מעיסה מרודדת היטב שאם עשויה רק מקמח ומים ללא שמן מרובה וכדומה שברכתה המוציא אף שהיא דקה כיון שבלילתה עבה, וכן כל כיו"ב.

קכט. יציאה מא"י לחו"ל

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשע"ח.

מקור האיסור

הנה הרמב"ם בפ"ה ממלכים ה"ט וכן שא"ר [וכמו שנביא לקמן] פסקו שאין יוצאין מא"י לחו"ל. והכס"מ והרדב"ז שם כתבו שהמקור לזה הוא מע"ז י"ג ע"א גבי כהן, שאסור לו לצאת לחו"ל אלא לישא אשה וללמוד תורה, עי"ש. וק"ק דאפשר שרק בכהן הדין כן, משום טומאת ארץ העמים, ולא לישראל. **אולם** נראה שהמקור הוא מדברי הגמ' בכתובות קי"א ע"א גבי ההוא דנפלה ליה יבמה וכו' אחיך נשא גויה ומת וכו', ומבואר שאסור לצאת מא"י אף לצורך מצות יבום. **ובהמשך** שם [ופסקו הרמב"ם שם, בסוף הפרק] אמר שמואל כשם שאסור לצאת מא"י לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות. ומבואר שיש איסור לצאת מא"י לבבל. **ובגיטין** ע"ו ע"ב כי הוו מיפטרי רבנן מהדדי, בעכו הוו מיפטרי, משום שאסור לצאת מא"י לחו"ל, עי"ש. **ובקידושין** ל"א ע"ב בעובדא דרב אסי שאל את ר' יוחנן מהו לצאת מא"י לחו"ל א"ל אסור, עי"ש. ומכל הני מבואר להדיא שיש איסור לצאת מא"י לחו"ל [ועי' במהרי"ט בקידושין שם שרצה לפרש שמפני שרב אסי היה כהן אמר לו שאסור לצאת, וכברייתא דע"ז י"ג, אולם משא"ר שם וכן מפשטות הגמ' לא נראה כן אלא דין כללי אמר לו]. **ובב"ב** צ"א ע"א ת"ר אין יוצאין מא"י לחו"ל אא"כ עמדו סאתים בסלע וכו' עי"ש.

טעם האיסור

הרשב"ם בב"ב שם כתב אין יוצאין שמפקיע עצמו מן המצוות ע"כ. והכוונה היא למצוות התלויות בארץ - עי' בעינים למשפט בקדושין ל"א ע"ב [אולם מש"כ שלפ"ז בזמנינו, שהחובה של מצוות התלויות בארץ היא רק מדרבנן, אין איסור - אינו נראה, דהא בזמן האמוראים ג"כ היה רק מדרבנן ואעפ"כ הדין שאסור לצאת וכנ"ל]. **אולם**, מפשטות דברי הגמ' בכתובות וכן מדברי הרמב"ם בפ"ה ממלכים לא נראה כך, אלא שהאיסור הוא משום קדושתה של א"י, שהדבר דומה כמי שאין לו אלוה וכו', עי"ש. **והרמב"ן** בהוספות לספר המצוות לרמב"ם עשה ד' [ובפירוש החומש בפרשת מסעי ל"ג נ"ג] האריך שיש מ"ע לשבת בא"י וכו' וסיים וז"ל ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והוא דירת א"י עד שאמרו כל היוצא ממנו ודר בחו"ל יהא בעיניך כעובד ע"ז וכו' וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה הכל הוא ממ"ע שנצטוינו לרשת הארץ לשבת בה א"כ היא מ"ע לדורות מתחייב כל אחד ממנו ואפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה ע"כ, עי"ש.

יוצא ע"ד לחזור

הנה מדברי הרמב"ם מבואר שאף ע"ד לחזור אסור לצאת, דהא כתב שלישא אשה וללמוד

תורה יוצא ׳וחוזר לארץ׳, ומבואר שלדבר הרשות אסור אפילו ע״ד לחזור לארץ. וכ״כ **תוס׳** בע״ז י״ג ע״א עפ״י הגמ׳ בכתובות גבי יבמה שאסר לו לצאת לחו״ל, דשם היה ע״ד לישאר לעולם, ומה שהתירו בע״ז י״ג זה ע״ד לחזור, ומבואר כנ״ל, שלדבר הרשות אסור אפילו ע״ד לחזור. והנה המהרי״ט בחידושיו לכתובות שם הביא את דברי התוס׳ בע״ז הנ״ל, וכתב וקשה דמאי איריא ללמוד תורה ולישא אשה - אפילו לדברי הרשות ולסחורה מותר. ונראה דהכא מיירי בשהיה לו אשה ומשום מצות ייבום לא התירו להשתקע בחו״ל דאפשר בחליצה שתבא כאן אצלו ובכה״ג לא אמרינן מצות ייבום קודמת למצות חליצה ואחיו היה יכול לישא בא״י ע״כ. וכ״כ עוד בקידושין ל״א ע״ב, וז״ל תימה דמה איסור לצאת לקראת אמו אפילו לקראת אחרים כיון שאינו יוצא להשתקע, דאע״ג דאמרינן בשלהי כתובות אסור לצאת מא״י אפילו לבבל זהו לדור אבל לסחורה או לעסק שיש לו פשיטא דמותר, וכן הא דאמרינן בס״פ מי שאחזו כי הוו מיפטרי וכו׳ מחמירין על עצמן היו לצאת ללא דבר, תדע דהיכי נפקו הנך דאזלי אינהו ללוותן אטו הני רבנן והני לאו רבנן וכו׳ עי״ש. והנה לא זכר מדברי הרמב״ם הנ״ל, שמתבאר בהם להדיא שאסור אף ע״ד לחזור, וגם הוא עצמו כתב כן בשם תוס׳, אלא שחלק עליהם. אולם אנו אין לנו אלא דברי הראשונים. ומה שכתב בדברי הגמ׳ בגיטין שהחמירו על עצמם - קשה, דבגמ׳ הלשון ׳שאסור לצאת מא״י לחו״ל׳ ומשמע שגם עליהם יש איסור, ולא שהאיסור הוא לעלמא והם רק החמירו על עצמם. ומה שכתב תדע וכו׳ - הנה **הריטב״א** שם כתב וז״ל פי׳ דרבנן דא״י מלווין לחבריהם בני מדינת הים שבאו ללמוד בא״י ולהם היה מותר לשוב לבתיהם אבל בני א״י היה אסור להם לצאת מהארץ לחו״ל ולפיכך לא היו מלווין אותם אלא עד עכו ע״כ. ומבואר להדיא דלא כראיית המהרי״ט, וגם לא כדבריו שהוא רק חומרא, אלא מעיקר הדין כן, ואף שהוא ע״ד לחזור ס״ל שאסור, וגם מבואר שאף שהוא דבר מצוה של לויה אסור. וכ״כ **היד רמה** בקידושין ל״א ע״ב וז״ל ושמעינן מינה דאסור לצאת מחו״ל לא״י אפילו ע״מ לחזור ע״כ. וא״כ פשיטא דנקטינן כראשונים הנ״ל, וכן מתבאר מדברי הרדב״ז והכס״מ על הרמב״ם שם, ודלא כמהרי״ט.

יציאה לדבר מצוה

הנה בגמ׳ בע״ז י״ג מבואר גבי כהן שמותר לו לצאת לישא אשה וללמוד תורה. והתוס׳ שם כתבו שרק לדברים אלו ולא לשאר מצוה, ובשם השאלתות כתבו שלכל מצוה ואפילו לישא אשה קאמר וכ״ש שאר מצוות. ונבאר הדברים;

הנה תוס׳ [והמקור הוא דברי ר״י, וכדלהלן] ס״ל בודאות דלא כשאילתות ואף להלכה דעתם כן, ואף לר׳ יוסי שם, דס״ל שאף אם מוצא רב יכול לצאת לחו״ל. והדברים מבוארים יותר בתוס׳ ר׳ אלחנן שם וז״ל ללמוד תורה ולישא אשה אומר רבי דדוקא הני וכו׳ ׳ולא׳ כפירוש השאילתות וכו׳ עי״ש, וכ״ה בתוס׳ שאנץ שם וז״ל בשאלתות פירש דנקט הני דקילי וכ״ש שאר מצות. ואין משמע כן במגילה גבי מוכרין ס״ת ישן מקמי חדש ע״כ.

וכדעת השאלתות, שלכל דבר מצוה מותר כ״ד היד רמה בקדושין ל״א ע״ב שכתב שאסור לצאת מא״י לחו״ל ואפילו ע״ד לחזור. ואם לדבר מצוה מותר דהא ר׳ יוחנן שרא לרב אסי למיפק לקראת אמו. ודוקא מחיים, אבל לקראת ארון אביו ואמו אסור לצאת, כר׳ אסי דאמר אי ידעי לא נפקי ע״כ. והנה פשטות דברי השאלתות שהביאו התוס׳ היא שדבר מצוה חמור וחשוב יותר מלישא אשה וללמוד תורה ולכן מותר לכל דבר מצוה, וכך הבינו התוס׳ בדבריו ולכן שאלו ממגילה, וכך הבינו הרבה אחרונים בדעת השאלתות. אולם מלבד מה שהקשו תוס׳ ממגילה - יש עוד ראיות שאסור לצאת לדבר מצוה, כגון מהגמ׳ בכתובות גבי היבם שלא התירו לו לצאת. אלא שלדעת מהרי״ט שם אתי שפיר דהיבמה יכולה לבוא אליו וכמו שהעתקנו לעיל. אולם בגמ׳ בגיטין ע״ו ע״ב מבואר שאף לצורך לויה אסור לצאת. והנה בשאלתות גופיה בסי׳ ק״ג מבוארת שיטתו דז״ל שם אילו כהן דקא אזיל למינסב איתתא או למיגמר אוריתא ואיכא בית הפרס וכו׳ לשאר מצוות לא תיבעי לך דכיון דלא סגיא דלא אזיל ודאי שרי וכו׳ אלא כי קא מבעיא לן ללמוד תורה ולישא אשה ׳דאפשר׳ [כן הגיה העמק שאלה עפ״י כת״י, וכ״ה במהדורת מירסקי עי״ש] למיזל לדוכתא אחריתי למיגמר מי שרי או לא וכו׳. ומבואר להדיא שאין זה משום ששאר מצוות חמורות מלישא אשה אלא דלישא אשה וללמוד תורה יכול הוא גם בארץ, אלא שהוא רוצה דוקא אשה פלונית ורב פלוני, ולכן הוצרכה הגמ׳ להתיר זאת. ובשאר מצוות דמותר, מיירי שלא יכול לקיים אותם בא״י, דומיא דהראיה שהביא שם מלעולם ירוץ אדם לקראת מלכי ישראל וכו׳, עי״ש, דשם יש מצוה שהמלך נמצא בחו״ל והוא רוצה לראותו, שאם יזכה יבחין וכו׳. וכן התוס׳ בבכורות כ״ט ע״א ביארו כן בדעת השאילתות, דהא דנקיט הגמ׳ ללמוד תורה ולישא אשה הוא משום דפליגי התם היכא דמוצא ממי ללמוד, ולישא אשה נקיט אפילו מוצא אשה בא״י, עי״ש. ולפ״ז, גם לדבר מצוה אם יכול לקיים מצוה בכעין זו גם בא״י לא התירו לצאת מא״י. וזה מה שביאר מהרי״ט בגמ׳ בכתובות, שהיבמה היתה יכולה להגיע לא״י ולכן אסרו לו. ולפ״ז אפשר לבאר את הגמ׳ בגיטין דשם דהרי הם קיימו כבר מצות לויה במה שליוו אותם עד עכו, אלא שרצו להוסיף, וכיון שאינם מחויבים לא הותר להם לצאת, ודוק.

ובדעת הרמב״ם; בפ״ה ממלכים ה״ט כתב הרמב״ם שאסור לצאת מא״י לחו״ל לעולם אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מיד הגויים ויחזור לארץ וכן יוצא הוא לסחורה ע״כ. [וכן העתיק הכפתור ופרח פ״י את דברי הרמב״ם בענין זה]. ומדפירט הרמב״ם את הדברים הנ״ל מבואר שרק לזה מותר ולא לשאר צרכי מצוה. והנה בהלכות אבל פ״ג הי״ד כתב הרמב״ם שמותר לכהן להתטמא בבית הפרס או בחוצה לארץ לדבר מצוה וכו׳ כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה אע״פ שיש שם מי שילמדנו בא״י וכו׳ עי״ש. והרבה אחרונים ובראשם הדברי חמודות על הרא״ש בהלכות טומאה (וכן התורת חיים בע״ז י״ג, השולחן גבוה ביו״ד סי׳ שע״ב, החסדי דוד פ״א מע״ז, ועוד) כתבו דמדכתב הרמב״ם ׳כגון׳ משמע שגם לשאר מצוות מותר, וכדעת השאלתות, ובהלכות מלכים סמך על מה שכתב בהלכות אבל, עי״ש. ועוד כתב השו״ג מדסיים הרמב״ם וכן מתטמא בטומאה של דבריהם לדון עם הגויים ולערער עמהן מפני שהוא מציל מידם ׳וכן כל כיו״ב׳ - מבואר שגם לשאר דברים שרי עי״ש. אולם אין דבריהם מוכרחים, דהא עיקר

הדין של יציאה מא״י לחו״ל הוא בהלכות מלכים, ושם פירט אחד לאחד, ולא הו״ל לסמוך על מה שכתב בהלכות אבל. ומה שהוכיחו מדכתב ׳כגון׳ - אינה ראיה, דעי׳ בשד״ח ח״ג עמ׳ 160 בערך ׳כגון׳ שהביא שם ממקומות שונים בראשונים שכגון הוא בדוקא, ובהמשך כתב כן בדעת הרמב״ם עי״ש. ונראה שהתוי״ט לשיטתו במס׳ נגעים ספ״ג, וכמו שהביא השד״ח, דס״ל שהוא לאו בדוקא, ולכן השיג על הרע״ב שם, ולכן גם כאן כתב שכגון הוא לאו דוקא הני, אולם מהרע״ב שם מוכח דאפשר שהוא בדוקא. ובאמת שמצאנו ברמב״ם גופיה עוד מקומות שבהם מתבאר שכגון הוא בדוקא ולא מרבה עוד כיוצא בו[א]. וא״כ, כיון שאין הכרח שכגון הוא לאו דוקא, ובהלכות מלכים כתב הרמב״ם בצורה ברורה שדוקא להני - כן עיקר בדעתו. ומה שכתב השו״ג ממה שסיים הרמב״ם וכן כל כיו״ב - ג״כ תמוה, דזה קאי להציל מן הגויים וכד׳ ולא משום מצוה, ואה״נ התירו לסחורה ולהציל מן הגויים ולא התירו לשאר מצוה, ופשוט.

והנה בגמ׳ בקידושין ל״א ע״ב מתבאר מפשטות הסוגיא במסקנא שגם לצורך מצות כיבוד אב ואם מותר לצאת מא״י לחו״ל. וכ״כ התשב״ץ בח״ג סי׳ רפ״ח, שלא התירו לצאת מהארץ לחו״ל אלא ללמוד תורה אם אינו מוצא בא״י מי שילמדנו [כדעת ר׳ יהודה, וזה צ״ע, וכמו שתמה הפאת השולחן בפ״ב אות כ״ח עי״ש] או מפני כיבוד או״א עי״ש, הרי שהוסיף מצות כיבוד או״א. ומקורו מהגמ׳ בקדושין הנ״ל. וגם המאירי בקידושין שם כתב אע״פ שהמצוות לא ניתנו לידחות מפני כיבוד או״א וכמו שיתבאר מ״מ מותר לצאת מא״י לחו״ל לקראת אביו או לקראת אמו וכן לשאר מיני כבוד ע״כ. ונראה מדבריו שרק לכבוד או״א מותר ולא לשאר מצוות. [והרמ״ה שהבאנו לעיל השוה שאר מצוות לכיבוד או״א, וכדעת השאילתות]. ובע״ז י״ג כתב המאירי כלשון הרמב״ם בהלכות אבל ׳כגון׳ וכו׳. ובמו״ק י״ד כתב המאירי שאם יצא לסחורה ׳או לאיזה צורך׳ מותר וכ״ש אם יצא למזונות, אבל אם יצא לשוט ושלא לשום צורך אסור עי״ש, ועדיין אינו ברור מה כוונתו ׳לשום צורך׳, דאפשר שכוונתו כעין צורך של סחורה, כגון להציל מן הגוים וכד׳, ולא צורך מצוה קאמר, דלמצוה אפשר שאסור אלא לדברים האמורים, והם לישא אשה וללמוד תורה, ועכ״פ לכיבוד או״א ס״ל שמותר.

ובדעת הרמב״ם, וכן נראה דעת תוס׳, שרק לישא אשה וללמוד תורה מותר ולא הזכירו כיבוד או״א - עי׳ בפאת השולחן שם, שהאריך לבאר את הסוגיא בקידושין שרק משום שהוא היה מתחלה בחו״ל עם אמו והיא נשתטית והניחה ביד אחר ועלה

א. ומהם בפ״ב מק״ש הט״ו ושואל בשלום מי שהוא חייב בכבודו כגון שפגע באביו או רבו או מי שגדול ממנו בחכמה עי״ש, והוא כולל הכל ואינו מרבה כלום. ובתפלה פ״ד הי״ט תפלות הפרקים כגון תפלת מוסף ר״ח ותפלת המועדות צריך להסדיר תפלתו וכו׳, וכולל בזה הכל. ובפ״ח ה״ז ואין מספידין בהן אלא הספד של רבים כגון שיהיה שם הספד גדולי חכמי אותה העיר שכל העם מתקבצין ובאין בגללן ע״כ. ובפי״ד ה״ב בד״א בתעניות שמתפללין בו מנחה ונעילה כגון צום כיפור ותענית צבור וכו׳ עי״ש. ובברכות פי״א ה״ג כל המצוות שהן מד״ס בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נ״ח בין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונט״י וכו׳ עי״ש. ויש עוד מקומות.

לא"י ועתה הניחה את השומר שלה והיתה מטורפת - בזה התיר לו לצאת, אבל בעלמא לא, עיש"ב.

ולענין הלכה. נראה שהעיקר כדעת תוס' והרמב"ם, שהם בתראי לשאילתות, וס"ל כפשט הגמ', שרק לצורך לישא אשה וללמוד תורה שרי, ולא לשאר מצוות. ואפשר שלצורך כיבוד או"א ג"כ שרי, שבזה מצטרפים גם המאירי והרשב"ץ [והרמ"ה]. וכ"ד מרן הב"י בשו"ת בית יוסף דיני נישואין סי' י"ד וז"ל ועוד דמצות פו"ר שקולה כת"ת שהיא שקולה כנגד כל המצוות שהרי אין מוכרין ס"ת אלא לת"ת או לישא אשה משום פו"ר ומותר לצאת לחו"ל לישא אשה ואפילו אם הוא כהן מיטמא באויר ארץ העמים ובבית הפרס כדי לישא אשה כדאיתא בפ"ק דע"ז ואילו ביבמה אסור לו לצאת לחו"ל ואפילו הוא ישראל כדאיתא בסוף כתובות ע"כ. ומבואר דהוא ס"ל שבעובדא דיבמה מיירי שהוא נשוי כבר וקיים פו"ר ומשום מצות ייבום לא התירו לו לצאת [ודלא כתוס', דס"ל דהתם מיירי שלא ע"ד לחזור], וא"כ ס"ל שלשאר מצוות אסור ואף לייבום. וא"כ נראה דודאי הכי קי"ל.

והנה המג"א באו"ח סי' תקל"א כתב שביוצא מא"י לחו"ל לסחורה ולהרוחה מותר, וה"ה לראות פני חבירו שרי - עי' סוסי' רמ"ח ע"כ. והעתיקוהו האחרונים וכן המ"ב שם. וכונתו של המג"א היא להא דכתב הרמ"א שם לגבי יציאה תוך ג' ימים לשבת שמותר לדבר מצוה, וה"ה לרואה פני חבירו דחשיב דבר מצוה, עי"ש. ודבריו אלו קשים בתלת; חדא דהא הב"י שם כתב ומ"מ נ"ל שאין כל הפוסקים מודים לר"ת בזה וכו' וכן משמע מדברי הרי"ף והרא"ש וכו' וכ"כ הריב"ש בתשובה שזה שכתב ר"ת קולא יתירה היא עי"ש, וגם הרמ"א שם כתב שנהגו בקצת מקומות להקל בענין זה ואין למחות בידם הואיל ויש להם על מי שיסמכו עי"ש, ולא התיר לגמרי. ושם הוא דין דרבנן, שאסור להפליג קודם השבת ג' ימים, ואעפ"כ לא התיר בפשיטות, וק"ו לב"י שם דלא ס"ל כלל כר"ת. ובאמת שהכה"ח בסי' תקל"א אות כ"ד ציין לעיין למה שכתב בסוסי' רמ"ח, ושם באות נ"ב הביא את דברי הב"י הנ"ל, וא"כ לדעת הב"י אין לרואה פני חבירו דין של דבר מצוה. <u>ועוד</u> דאף אם נאמר דהוי דבר מצוה - מ"מ הרי הרמב"ם והתוס' ס"ל שלא לכל דבר מצוה מותר לצאת לחו"ל אלא רק לישא אשה וללמוד תורה. <u>**ואף**</u> אם נאמר דס"ל שההלכה כשאילתות, שלכל מצוה שרי - מ"מ הא כתבנו לעיל שהשאלתות לא התיר אלא במצוה שאינו יכול לעשותה בא"י, ואפילו לויה לא התירו כמבואר בגמ', וא"כ לראות פני חבירו ודאי דלא חשיב דבר מצוה לגבי זה דהא אינו חייב לראות דוקא פני חבר זה, וודאי שאין להתיר זה גם לדעת השאלתות ודעימיה. ולכן דברי המג"א והמ"ב שהעתיקו צ"ע. ועכ"פ לדעת הספרדים נראה שהעיקר כדעת הב"י בסוסי' רמ"ח דלא חשיב דבר מצוה וכדעתו בתשובה, דשרי רק לישא אשה וללמוד תורה.

וממוצא דבר נלמד דה"ה גם לצאת לחו"ל להשתטח על קברי צדיקים, דאף אם נאמר דחשיב דבר מצוה, מ"מ יכול לקיים מצוה זו גם בקברים שבא"י, ולא חייב להשתטח על קברים מסויימים, ובפרט שקברי האבות והתנאים נמצאים בא"י ומי לנו גדול

מהם, וע״כ אף לשאלתות אסור וכ״ש לרמב״ם וסיעתו דכותיה קי״ל. והשד״ח בריש מערכת א״י וכן הארץ חיים [סתהון] ביו״ד סי׳ שע״ב כתבו בשם כמה אחרונים להתיר, משום דהוי דבר מצוה ושרי, עי״ש, ולפי האמור דבריהם צ״ע.

לענין יוצא לישא אשה [או לשאר דבר מצוה למתירים] אי שרי רק ע״ד לחזור או גם ע״ד להשתקע

הנה הרמב״ם ותוס׳ כתבו שרק ע״ד לחזור מותר, ומטו לה מעובדא דיבמה בסוף כתובות, וכך העמידו שם שלא היה ע״ד לחזור ולכן אסור. וכ״כ המאירי בע״ז י״ג והרמ״ה בקידושין ל״א.

אולם התשב״ץ בסי׳ תקס״א כתב וז״ל וששאלת למה לא הלכו שם כל האמוראים אשיבך דלא הוה מותר להו דהוו צריכים לבטל מלמודם ולשוט אחר מזונותם דאמרינן בפרק מי שהוציאוהו דמותר לצאת מא״י לחו״ל אחר רבו ללמוד תורה כ״ש שאין לילך מרבו מחו״ל לא״י להתבטל מלימודו ולשוט אחר מזונותיו ע״כ. ומבואר מדבריו שאפילו לעולם מותר לצאת מא״י לחו״ל ללמוד תורה. ומה שהביאו תוס׳ ראיה מההיא דיבמה - לפירוש הב״י בתשובה שהבאנו לעיל אין ראיה, דהתם קיים פו״ר ולכן היה אסור לו לצאת כלל, ולא משום שהוא לעולם, ולעולם היכא דמותר מותר אפילו לעולם. ולדעת השאלתות ודעימיה שמותר לצאת לכל המצוות - הנה הרמ״ה באמת כתב שזהו ע״ד לחזור, אולם לפירוש המהרי״ט שם, שהיבמה היתה יכולה לבוא אליו וא״כ לא הותר כלל לצאת דלא חשיב דבר מצוה - אפשר לומר שכשמותר, מותר אף לעולם.

ומ״מ נראה שהעיקר כדעת הרמב״ם ורוב הראשונים שמותר לצאת לישא אשה וכד׳ ע״ד לחזור ולא לעולם, ומדברי הב״י אין סתירה לזה, כאשר יראה המעיין.

סיכום

ג׳ טעמים לאיסור יציאה מהארץ לחו״ל; הרשב״ם - מפקיע ממצוות התלויות בה. הרמב״ם משום קדושתה של א״י. הרמב״ן - משום מצות יישוב א״י.

דעת הרמב״ם, תוס׳, ריטב״א ורמ״ה שהאיסור הוא אף ע״ד לחזור וכ״ד הרדב״ז והכס״מ וכן עיקר ודלא כמהרי״ט שהתיר.

דעת הרמב״ם והתוס׳ שרק לישא אשה וללמוד תורה ולסחורה מותר ולא לשאר מצוות ודלא כשאילתות והרמ״ה, וכ״פ הב״י בתשובה כדעת הרמב״ם וכן עיקר.

לענין כיבוד אב ואם ג״כ אפשר להתיר כדעת הרשב״ץ והמאירי.

להשתטח על קברי צדיקים אין להתיר לכו״ע, אף לדעת השאילתות, ודלא ככמה אחרונים שהתירו.

לצורך לראות פני חבירו ג"כ יש לאסור, עכ"פ לספרדים, כדעת מרן הב"י ודלא כמג"א והמ"ב.

גם היוצא לדבר מצוה המותרת אין זה אלא ע"ד לחזור וכדעת הרמב"ם[ב].

ב. הערת הרה"ג יהודה ברכה: אולם בשו"ת ברכת יהודה (ח"ב בענינים שונים סי' א') הוכחנו שהדבר מותר אף אליבא דהב"י. ושם כתבנו שהעיקר כדעת השאלתות שמותר לצאת לחו"ל אף עבור שאר מצוות, ובכלל זה להשתטח על קברי הצדיקים. ודלא כמ"ש כת"ר להחמיר בזה.

קל. הבאת ספר תורה לבית האבל

נדפס במדור 'שואלים כענין' של המוסף התורני 'תור הזהב',
וכאן בתוספת.

האחרונים דנו האם מותר להביא ס"ת לבית האבל, ובחזון עובדיה אבלות חלק ג' עמ' י"ח העלה דשרי עיש"ב.

אולם במדרש שכל טוב [מרבותינו הראשונים באיטליה לפני כ900 שנה] בסוף פרשת ויחי כתב וז"ל ונהוג רבנן כל שבעה לצלויי בבית האבל צפרא ופניא 'אבל למקרי בספר תורה התם לאו אורח ארעא' ע"כ, ואם כי יש להבין מדוע אין זו שורת דרך ארץ [ויש להסתפק האם רק בבית האבל אין זו שורת דרך ארץ, או גם בבית חתנים וכדומה - כל שאינו בית הכנסת][א], אולם עכ"פ מבואר מדבריו שלא קוראים בס"ת בבית האבל. וכן מפורש **במאירי** במו"ק דף כ"ב סוף ע"ב לגבי נשיא שמת וז"ל: ותפלת בית הכנסת מתעכבת מכל וכל אלא שבשבת נכנסין בה לקרות בתורה שבעה הואיל ואין קריאת התורה בבית האבל ע"כ, ומפורש ג"כ בפשיטות שאין קריאת התורה בבית האבל.

והרה"ג יהודה ברכה כתב לי בזה"ל: אולם בספר בן איש חי (פרשת כי תשא הלכה ו) הביא את מ"ש בספר שער הכוונות דרוש הס"ת (דף מח ע"ד) שזה זמן רב התפלל מורי ז"ל בביתו בעשרה, ולא חשש שיהיה שם ס"ת לקרות בו, בין בחול בין בשבת. ומבואר מזה שאין שום חשש להביא ס"ת לבית ולהתפלל עמו בעשרה (שכתב ולא חשש שיהיה שם ס"ת לקרות בו, ומשמע שאם חפץ להביא ס"ת, לית לן בה). וכבר הערנו מזה בשו"ת ברכי"ה (ח"ח חאו"ח סי' כ"ח). ע"ש עכ"ד.

אולם שתי תשובות בדבר; חדא, שהדיוק מדברי רבינו האר"י שמותר להביא ס"ת לבית - אינו על דרך 'הקבלה' אלא על דרך 'הפשט', דסבר רבינו האר"י שאין בזה איסור, אולם כיון שבדברי השכל טוב מפורש שאין זו משורת דרך ארץ, העיקר הוא כדבריו, שהוא מהראשונים, ויתכן ואילו היה רואה רבינו האר"י את דבריו שלפי 'הפשט' יש בזה חוסר דרך ארץ היה מודה לדבריו.

ועוד, דהאר"י לא מיירי בבית 'האבל'. והשכל טוב דיבר על בית האבל, ואין לנו טעם ברור בדבריו מדוע לאו אורח ארעא, ויתכן שזהו דוקא בבית האבל ולא בבית

א. הערת הרב ישראל אליהו: י"ל דהכוונה ע"פ דברי הזוהר המובא בכה"ח (סי' קל"ה ס"ק ע"ז), שאין זה כבוד הס"ת ע"כ.
אולם במקום אחר הארכתי שהעיקר בדעת הזוהר הוא שרק בעת צרה כשצריכים להגלות הס"ת יש איסור, ולא כשמעבירים לצורך קריאה מבית כנסת לבית כנסת או אפילו לבית וכדומה, וכפי שמתבאר מדברי הרמ"ק והכתם פז בפירושם לזוהר שם, וכ"כ המכתם לדוד [פארדו] דף כ"ז ע"ד עי"ש.

סתמא. וע״כ אין לנו ראיה מדברי הר״י שמותר להביא ס״ת לבית ׳האבל׳. ובפרט שמפורש במאירי בפשיטות שכך המציאות שאין קריאת התורה בבית האבל.

קלא. פטור לימוד תורה באבל ובתשעה באב

נדפס בירחון 'יתד המאיר' אב תשע"ט.

פטור לימוד תורה באבל

מהר"י עיאש בספרו שבט יהודה ביו"ד סי' שפ"ד האריך להוכיח בדברים נכונים שהאבל פטור לגמרי מלימוד תורה ואינו חייב ללמוד אף בדברים המותרים ורק אם רוצה יכול ללמוד. ובספר שמחת יהודה [נג'אר] על מסכת שמחות דף כ' ע"ב כתב לדחותו. אולם נראה להוכיח מדברי הראשונים שהעיקר כדעת השבט יהודה;

הנה זה ברור ומוסכם שלסוברים שאבל אסור אף בדברים הרעים כל שבעה - עי' בב"י ביו"ד סי' שפ"ד - הוא פטור לגמרי מלימוד תורה. וכל המחלוקת היא בדעת המתירים ללמוד בדברים הרעים כמו שפסק השו"ע שם.

והנה השבט יהודה הביא ראיה מדברי **רש"י** במו"ק כ"א ע"א שכתב אהא דאמרינן ואסור לקרות בד"ת וז"ל והא דאמר אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין התם שאר מצות בעלמא אבל הני אית בהו שמחה ע"כ, וכיון שלא מצאנו שהפוסקים כתבו שדעת רש"י שאבל אסור בדברים הרעים א"כ מוכח דס"ל שאין מצוה בלימוד תורה, כי אם חייב בלימוד תורה מאי קשיא ליה, ואמאי לא תירץ שאבל חייב בדברים הרעים את"ד. ובספר שמחת יהודה הנ"ל נראה שמסכים בעצם הדבר לראיה, ואדרבה כתב שא"א לומר שרש"י ס"ל שאסור בדברים הרעים דהא כתב שהטעם שאסור בלימוד תורה הוא משום שמחה ואין שמחה בדברים הרעים עי"ש. ובאמת מצאנו ראשונים מפורשים שכתבו כרש"י הנ"ל, וכתבו להדיא שאבל מותר בדברים הרעים, וא"כ זו ראיה ברורה שאבל פטור כלל מלימוד תורה; **האו"ז** בסי' תל"ד הביא את דברי הגמ' בתענית שמותר בת"ב ללמוד בדברים הרעים [וה"ה באבל] ולאחר מכן העתיק את דברי רש"י הנ"ל עי"ש. ויותר מפורש כתב **בתוס' ר' ידידיה**[א] בדף כ"א ע"א שהעתיק לשון רש"י דה"מ בקיום מצוה, אבל בת"ת מיתסר דכתיב בהן משמחי לב, ואמר נמי בתענית גבי ת"ב שקורא באיוב וכו' עי"ש, ומפורש שהבין בדעת רש"י להדיא שמותר בדברים הרעים וכנ"ל. **והמכתם** שם כתב שי"א שאסור אפילו בדברים הרעים ולאחר מכן העתיק את דברי רש"י הנ"ל, ומבואר דלא תלי זה בזה דהא הביא כן בשם י"א ולא פסיקא ליה כן ואעפ"כ העתיק את דברי רש"י בסתמא. וכן **המאירי** בדף ט"ו ע"א כתב שאנו נוהגים ללמוד בדברים הרעים לאחר יום ראשון של האבלות עי"ש, ובדף כ"א ע"א העתיק את דברי רש"י [והרמב"ן דלהלן] עי"ש. וכן **הריטב"א** בדף ט"ו ע"א העתיק את דברי רש"י [והרמב"ן דלהלן], ובדף כ"א הסכים להתיר ללמוד בדברים הרעים עי"ש. וא"כ יש ראיה מכל הני

א. והוא מה שנדפס בשם שיטה על מו"ק לתלמיד ר' יחיאל מפריש, והוא ר' ידידיה כמו שהוכיח המו"ל במהדורת החדשה שנת תש"ע עי"ש.

רבותא שאבל אף שמותר בדברים הרעים מ״מ פטור מלימוד תורה, וצריך לומר שהטעם הוא כיון שעצם לימוד התורה הוא משמח ואינו יכול ללמוד במקום שליבו חפץ ולכן פטרוהו לגמרי.

עוד ראיה הביא השבט יהודה מדברי **הרמב״ן** בתורת האדם שהקשה כקושית רש״י ותירץ תירוץ רש״י, ועוד הוסיף דכיון דמיחייב למיקרי ק״ש שחרית וערבית ויוצא בה יד״ח ומקיים והגית בו כדאיתא בערכין הילכך לא פסיקא ליה עי״ש [וכן בהמשך גבי הא דאבל אסור בלימוד תורה כל שבעה לאפוקי מתפלין כתב חילוק זה עי״ש]. ותירוץ זה כתבוהו גם הריטב״א בדף ט״ו והמאירי בדף כ״א, ומבואר מדבריהם כנ״ל שרק בק״ש חייב ובזה מקיים מצות לימוד תורה ולא כתב שמקיים בדברים הרעים.

והנה השמחת יהודה דחה דמדברי הרמב״ן שהביא הב״י נראה דס״ל יותר שאבל אסור גם בדברים הרעים וא״כ אין ראיה לדידן עי״ש. אולם ב׳ תשובות בדבר; **חדא** שהרמב״ן לא תלה תשובות אלו בשיטות אם אבל מותר בדברים הרעים ונראה מדבריו דלכו״ע אמרן. **ועוד** שברמב״ן לפנינו לאחר שכתב את הדעה שאסור בדברים הרעים כתב ובירושלמי אמרו וכו׳ וחסר שם ההמשך, וא״כ אדרבה נראה שכונתו לדברי הירושלמי שהביאו הראשונים שמבואר שמותר לו לשנות בדברים שאינו רגיל וכמו שהביא הריטב״א. והב״י לא הביא את זה כיון שחסר ההמשך, אבל א״א לומר שהרמב״ן ס״ל יותר כדעה זו. ועכ״פ כבר כתבנו שמדברי הרמב״ן אין נראה כלל שכל מה שכתב זהו אליבא דמ״ד שאסור כלל בד״ת, וגם מדברי הריטב״א והמאירי מוכח כן דהא הם כתבו כרמב״ן והם ס״ל שמותר בדברים הרעים וכנ״ל.

ומפורש כן להדיא **בשה״ל** הלכות שמחות סי׳ כ״ו וז״ל מצאתי **בתשובות הגאונים** כל יום שאסור לקרות בתורה כגון אבל וט״ב אסור לברך ברכת התורה פי׳ במאה ברכות ע״כ. וא״כ ודאי דס״ל שאין חיוב לימוד תורה, דאף אם נאמר דס״ל שאבל אסור אף בדברים הרעים - מ״מ בת״ב ודאי שמותר בדברים הרעים, ואעפ״כ כתב שלא מברכים ברה״ת וע״כ כנ״ל.

והנה שה״ל בסי׳ רס״ט בהלכות ת״ב הביא דברי הגאונים הנ״ל וכתב ולי נראה שצ״ע שהרי הוא רשאי לקרות בתורה ובאיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה הלכך מברך ברה״ת וקורא בפרשת תמיד בלבד ע״כ. וכן אנו נוהגים לברך ברה״ת בת״ב ובאבל. אולם נראה שאין מכאן ראיה שאבל חייב בדברים, דאפשר לומר דאנו נוהגים לברך משום הקרבנות ופסוד״ז[ב] ועוד, שאנו קוראים גם בת״ב וגם האבל קוראם, אבל לא משום חיוב ת״ת.

ב. הערת הרב בנימין לוי: לכאורה יש לדחות דקרבנות אינו משום לימוד אלא משום ונשלמה פרים שפתינו, ופסו״ד הוא משום שבח והילול לשי״ת, וק״ש הוא משום קבלת עול מלכות שמים. אך מ״מ י״ל שמכיון שיש תקנה לקרוא בתורה בת״ב ממילא מברכין מדין חיוב הקריאה, אך באבל לא שייך טעם זה.

עוד מצאנו **בטור** באו״ח סי׳ תקנ״ט שכתב שאין לומר בת״ב פסוק ואני זאת בריתי שהכל בטלים בו מד״ת אבל בבית האבל יש לאמרו שאם האבל בטל המנחמין אינן בטלין ע״כ. אולם **האבודרהם** בהלכות ת״ב כתב וכן בבית האבל נהגו שלא לאמרו מפני שג״כ האבל אסור לקרות בתורה עי״ש, ומבואר מדבריהם שהאבל מיהת פטור לגמרי מד״ת כי אם היה חייב בדברים הרעים יכול לומר ואני זאת בריתי וכו׳ לא ימושו וכו׳.

וא״כ מבואר מכל הני שלא מצינו אף אחד ׳שיחייב׳ את האבל בדברים הרעים אלא ׳שיתיר׳ לו ללמוד, וכמו שכתב השבט יהודה, שלא מסתבר לעשות מחלוקת קיצונית שיש אוסרים לו ללמוד בדברים הרעים ויש מחייבים אותו בהם, אלא אלו אוסרים ואלו מתירים, ומצאנו ראשונים מפורשים דס״ל שאבל פטור לגמרי מד״ת.

פטור לימוד תורה בתשעה באב

הערך השולחן בסי׳ תקנ״ד כתב שכדעת השבט יהודה לענין אבל - ה״ה לענין תשעה באב שאין חיוב ללמוד אלא רשות. ויש להוסיף גם את דברי הטור בסי׳ תקנ״ט בשם **אבי העזרי** שאין אומרים ואני זאת בריתי שהכל בטלים בו, וכ״ה **בסידור רש״י ובשה״ל** ועוד. והריצ״ג בהלכות ת״ב עמ׳ כ״ג כתב וז״ל ועוד אמר [רב האיי] מנהגנו שקורין בת״ב בשחרית ובמנחה ואני זאת בריתי ויש מקומות שאין קורין ואומרין הרי אנו אסורין בד״ת. ואנו אומרים להם כי היפה לאחוז בכל מקום כמנהגו ע״כ. ולעיל מיניה כתב ומנהג לומר ביום ט׳ באב ואני זאת בריתי והאיך לא נאמר ורוב היום מתעסקים בירמיה ובאיוב ובקינות עי״ש, ומבואר שגם החולקים וסוברים שצריך לומר לא כתבו שיש חובה ללמוד ירמיה ואיוב וכדומה, אלא שכיון שכך המנהג ועושים זאת לכן שייך לומר ואני זאת בריתי ולא ימושו כיון שעסקנו בתורה אבל חיוב לא שמענו, והסוברים שאין לומר פסוק זה ס״ל בודאי שת״ב פטור לגמרי מת״ת.

וע״כ נראה לעיקר שבת״ב פטורים לגמרי ממצות ת״ת לבד מק״ש שמקיימים בה מצות והגית כדכתבו הרמב״ן ודעימיה וכמו שכתבו האחרונים הנ״ל.

ובחזו״ע ארבע תעניות ואבלות האריך והביא מדברי האחרונים דס״ל שבת״ב וכן באבל חייבים בת״ת עי״ש, אולם בדברי הראשונים הנ״ל מבואר שפטורים בזמנים אלו מת״ת וכמו שנתבאר.

קלב. ברכת חתנים שלא בבית החתן

פורסם בירחון 'האוצר' טבת תש"פ, וכאן בתוספת.

ידידי הרב בנימין לוי האריך בירחון 'האוצר' כסלו תש"פ בענין 'ברכת חתנים שלא בבית החתן', והעלה דשרי לברך אף שלא בבית החתן עיש"ב. וברצוני לחזק דבריו ולהוסיף עוד דברים בזה.

ראשית, יש להוסיף לרשימת הראשונים שסוברים שלא צריך בית חתנים את **מנהג אטליה** כפי שכתב **שה"ל** בח"ב סי' ע"ג וז"ל ואני צדקיה בר' אברהם הרופא שאלתי מלפני הרב **רבי אביגדור כהן צדק** נר"ו ילמדנו רבנו לפי המנהג שאנו רגילין שבתוך שבעת ימי המשה אבי הכלה עושה סעודה ומזמין שם קרואים עם החתן ושושבינן ורגילין לברך שבע ברכות ע"י פנים חדשות ואשר ברא בלא פנים חדשות, והיא נפלא בעינינו לפי שלא מצינו שבע ברכות כ"א בבית חתנים או בבית אירוסין כדברי ר' יהודה וכדפירש אביי לטעמיה כדי שיהא לבו גס בה, וקשה לשנות המנהג לפי שטובה צפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים. וכן מנהג ג"כ שאר קרובי החתן ואוהביו לעשות סעודה בבתיהם לחתן ולכלה ולזמן שם קרואים וזה אינו לא בבית האירוסין ולא בבית חתנים וכו'. והשיב לי וכו' אע"ג דתניא מברכין ברכת חתנים בבית חתנים לא נפלאת היא ולא רחוקה דלאו בבית חתנים דוקא אלא אפילו עשו החופה בבית אחרים דאטו ביתא קא גרים, אלא שעת כניסת חופה בית חתנים קרי ליה ולאפוקי משעת אירוסין דלא, וה"ה אחרים המזמנים את החתן והכלה ואת השושבינין תוך ז' אם יש פנים חדשות ומברכין ז' ברכות אין זה דרך החיצונה וכו', ושם האריך ליישב את סוגיית הגמ' בסוכה כ"ה ע"ב לשיטה זו עי"ש. וכ"ה במחזור רומא שונצינו רמ"ו, ומחזור קימחא דאבישונא בולוניא ש' בסוף המחזור בדיני שבע ברכות שכתבו בזה"ל: ושבעת ימי החופה שמברכין שבע ברכות על ידי פנים חדשות בין בבית החתן בין בבית הכלה בין בבית חבירו המזמנו ועושה לו סעודה מחמת החופה, שאין בית החתונה גורם ברכות אלו אלא החתן והכלה ופנים חדשות המשמחים אותו ושמחים עמו ע"כ.

שנית, בסוף המאמר דן בקצרה על **מנהג ירושלים** שמרן הגרע"י זצ"ל וכן הגרב"צ אבא שאול כתבו שהמנהג שאין מברכים אלא בבית החתן ומטו לה בשם הגר"ע עטיה זצ"ל, אולם הביא שהרה"ג שמעון בעדני שליט"א העיד בשמו להיפך עי"ש.

ויש להוסיף עוד שמדברי ר' יוסף מולכו בשו"ת אהל יוסף בהשמטות שבסוף הספר דף ק"ד ע"א מבואר שמנהג ירושלים שמברכים גם שלא בבית החתן שנשאל על דברת מעשה שהיה פה עה"ק ירושלים בחתן שהסיב את קרואיו בבית שכנו הקרוב אל ביתו יען כי ביתו בית חופתו קטון מהכיל כל קרואיו וכו', ומשו"ה אכלו שם בבית שכנו החתן עם קרוביו גם בשאר הימים מיום הראשון עד יום השביעי וכו', וביום השביעי לא אכל החתן עם קרואיו יען היותו חולה. ונשאל הרב שם אם יש לברך ז"ב או לא והשיב שיש לברך

עי״ש, ומבואר להדיא שהדבר פשוט לו שמברכים בבית השכן, אע״פ שאינו בית חופת החתן, ורק כיון שהחתן לא אכל איתם נכנסו לבית הספק.

וכן ראיתי בסדור חקת עולם שנדפס בירושלים תרנ״ג בדף קצ״ד ע״ב שהעתיק את דברי הט״ז שמברכים בזמנינו בכל מקום עי״ש, ולא ציין שמנהג ירושלים אינו כן.

וא״כ נראה שא״א לומר שמנהג ירושלים הוא לברך רק בבית החתן, אלא אדרבה המנהג הקדום היה לברך גם שלא בבית החתן, ואף אם בזמנו של הגר״ע עטיה נהגו שלא לברך - אין בכח מנהג מאוחר זה להפקיע את המנהג הקדום לברך, ומה גם שיש מחלוקת בדעת הגר״ע עטיה זצ״ל וכנ״ל.

וע״כ נראה שאפשר לברך ברכת חתנים בכל מקום, וכפי שהעלו רבים מחכמי הדור בטענות נכונות[א].

א. הערת הרה״ג יהודה ברכה: דפח״ח. וכן העלנו בשו״ת ברכת יהודה (ח״ד חאה״ע סי׳ י״ד) ע״ש. וע״ע במ״ש בחלק ה׳ סי׳ ט׳.

קלג. זמן פטירת רחל אמנו

פורסם בירחון 'האוצר' טבת תש"פ בקצרה, וכאן בהרחבה.

מנהג העולם לחשוב פטירתה בי"א במרחשון. ומקור הדברים הוא במדרש תדשא שהובא בר' בחיי בריש פרשת שמות בסדר לידת השבטים דאיתא שם שבי"א בחשון נולד בנימין עי"ש, ורחל מתה ביום לידת בנימין.

אולם כבר העירו בספר דברי יוסף [שורץ] ח"ג דף י"ג ע"ב וכן הרש"ש בהגהותיו לב"ר פפ"ב שזה נסתר מכמה וכמה מדרשים וכן מהתלמוד בבלי; והוא **דבסופ"ק דמגילה** איתא שבסוכות עשה יעקב י"ח חדש שהם קיץ חורף וקיץ ועוד ו' חדשים עשה בבית אל וא"כ הגיע שוב הקיץ עי"ש. וכ"ה בב"ר סו"פ ע"ח בשם ר' אבא עי"ש. וכ"פ רש"י בחומש שם, ומיד לאחר מכן כשנסע יעקב מתה רחל וא"כ מתה בקיץ ולא בחורף. וכן מפורש **בפסיקתא רבתי** פ"ג אות ד': בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה - בין פסח לעצרת היה בזמן שהארץ מנופה והולכת ובאה ככברה וכו' [וע"פ הדיבור לא נקברה במערת המכפלה] עי"ש. **ובמדרש שכל טוב** פרשת ויחי כתב ומפני מה לא העליתי אותה לקוברה שם ת"ל בדרך, שהיו עלי טרחות הדרך והיה קיץ גדול ואבק בדרך ולא הייתי יכול להעלותה מפני שהיה ארונה מתמלא אבק ולא ראוי להשהותה מפני הכבוד וכו' עי"ש. וכ"ה **במדרש** לקח **טוב** שם. וכן **ברש"י** שם עת הגריד היה שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה עי"ש, וגריד היינו ימות החמה והקיץ כמבואר בפה"מ לרמב"ם ספ"ה דב"מ עי"ש ובתוי"ט. וזוהי כונת רש"י בפרשת וישלח בשם המדרש בזמן שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה שהניר מצוי הסתיו עבר והשרב עדיין לא בא ע"כ, וזה הזמן הנ"ל בימות החמה [ולא כמו שראיתי שיש שפירשו שהכונה לתחלת מרחשון]. וכ"ה גם בלקח טוב בוישלח כברת הארץ שהחמה בעולם והארץ נכברת ככברה, אמר ראב"י בשעה שהארץ חלולה ככברה והבר מצוי ע"כ. והכל זה כנ"ל. **ובמדרש רבה** פפ"ב עה"פ בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה בשם ראב"י בעוד שהארץ חלולה ככברה והבר מצוי. רבנן אמרי כבר הבר מצוי ועונת הגשמים עברה ועדיין השרב לא בא ע"כ. ורש"י בחומש הרכיב ב' הפירושים של ראב"י ורבנן, ואולי ס"ל דלא פליגי אלא משמעות דורשין איכא בינייהו.

ועכ"פ מבואר לכל הדעות הנ"ל שפטירתה היתה בימות הקיץ. ואין להניח את מדרשי חז"ל המפורסמים כבראשית רבה ופסיקתא ותלמוד בבלי והראשונים הנ"ל מפני מדרש תדשא. וע"כ נראה שאין לקבוע זמן פטירת רחל בי"א במרחשון.

ומ"מ אין האמור כאן מוריד ממעלת התפלה והעליה לקברה של רחל אמנו בי"א במרחשון, משום שאע"פ שאין זה זמן פטירתה - מ"מ בכל זמן שעולים לקברי

הצדיקים ומתפללים בכנופיא יש בזה תועלת גדולה וזכות עצומה, וראויה היא רחל אמנו ע״ה שתגן על בניה בכל זמן שמתפללים על קברה ומזכירים זכותה.

קלד. הסתירות בחיבורי הראב"ד השונים

נדפס בקובץ 'עץ חיים' ניסן תשע"ט.

דבר ידוע ומקובל אצל חכמי ישראל לדורותיהם שפעמים חוזרים בהם מפירושיהם ומפסקיהם במשך השנים, וכבר מצאנו בחז"ל [ב"ב קנ"ז ע"ב] אמר רבינא מהדורא קמא דרב אשי אמר לן ראשון קנה מהדורא בתרא אמר לן רב אשי יחלוקו עי"ש. אולם בדר"כ חזרות אלו מעטות הם, וגם כשהם קיימים הפוסק עצמו מודיע לרבים שחזר בו, או שמעביר קו על פסקו הראשון כמו שמצאנו פעמים רבות אצל הרמב"ם בפה"מ שכתב כמה מהדורות והעביר קו על המהדורות הקודמות, וכן בתשובות לחכמי לוניל אמר להם למחוק או שהודיע להם שהוא מחק. והמאירי למשל כותב פעמים ובמסכת פלונית פירשנוה בפנים אחרות [עי' למשל בנדרים נ"א ע"ב]. ופעמים שניכר מתוך דברי הפוסק שחזר בו אע"פ שלא כתב כן במפורש, ולמשל הר"ן בחידושיו פעמים שמעתיק דברי הקודמים לו כהרמב"ן והרשב"א בשתיקה, אולם בפירושו לרי"ף העתיק את הדברים והוסיף עליהם קושיא וכדומה שבזה ניכר שזה מאוחר יותר ולאחר שנתיישב בדבר חלק והעלה אחרת, וכן כל כיו"ב.

אולם דבר מענין ומחודש מצאנו בפירושי וחיבורי הראב"ד השונים שמצוי בהם חזרות רבות למאוד, עד שאפשר לומר שכמעט בכל סוגיא שיש לנו כמה חיבורים ופירושים מהראב"ד - יש סתירה או חזרה, וזו ללא ציון או רמז שפירש אחרת מקודם לכן.

במאמר זה ליקטתי מעל לעשרים מקומות שעסקתי בהם שהראב"ד סתר משנתו ממקום למקום ומחיבור לחיבור, ובודאי שהמעיינים והבקיאים ימצאו עוד כהנה וכהנה, עד שאפשר לומר ככלל ש'אין מקשים סתירות בדברי הראב"ד', מאחר וזוהי דרכו לפרש ולפסוק בכל מקום בפנים אחרות.

חיבורי הראב"ד בהם דנתי הם כדלהלן[א];

הלכות נטילת ידים לראב"ד שנדפסו בספר תמים דעים סי' ס"ו [ולאחרונה במהדורת מתוקנת בספר 'מים ראשונים' ירושלים תשמ"ח].

השגות הראב"ד על משנה תורה להרמב"ם.

ספר כתוב שם לראב"ד - השגות על בעל המאור.

חידושי הראב"ד לברכות, תענית, כתובות, בבא מציעא ועבודה זרה שהביאו הראשונים.

א. לתולדות הראב"ד וחיבוריו השונים עי' בספר דברי הריבות ניו יורק תרס"ח במבוא עמ' 11 והלאה ובמבוא של הרב שמואל אטלס לחידושי הראב"ד לב"ק ירושלים תשל"ו מעמ' 14 והלאה.

פירוש תורת כהנים לראב״ד.

דרשת הראב״ד לראש השנה ולפסח.

תמים דעים לראב״ד.

פירוש הראב״ד למסכת עדיות.

א. טבילת ידים לסעודה במקוה שאין בו מ׳ סאה.

בחולין ק״ו ע״א נחלקו חזקיה ור׳ יוחנן גבי חמי טבריא דפסקינהו בבת בירתא [חריץ קצר] אם מותר לטבול בהם את הידים שחזקיה אוסר ור׳ יוחנן מתיר עי״ש. וכתב **הראב״ד בהלכות נטילת ידים** בספר תמים דעים סי׳ ס״ו [עפ״י המהדורה המתוקנת שנדפסה בספר ׳מים ראשונים׳ - ירושלים תשמ״ח] וז״ל והא דאמרינן בגמרא דחולין דהיכא דפסקינהו בבת בירתא אע״ג דלית בהו מ׳ סאה מטבילין בהם את הידים [לר׳ יוחנן] - דוקא שהן מחוברים לבירתא דאית בה הכשר מקוה שהרי ראויים הם להטביל בהם מחטים וצנורות משו״ה לא גזרינן בת בירתא אטו מנא, אבל אם אינם מחוברים אין מטבילין בהם את הידים דכיון דשיעור טבילה ליכא - בעינן בנטילה ולא בטבילה דהא בעינן כלי ומכח אדם ע״כ, וכ״כ בשמו הרשב״א בתוה״ב בית ו׳ שער ב׳ שאם אין חיבור למקוה אין מטבילין בו אם אין בו מ׳ סאה.

אולם בהשגותיו לרמב״ם בהלכות מקואות פ״ט ה״א כתב הראב״ד וז״ל ואם אינן שאובין אע״פ שאין בהם מ׳ סאה מטבילין בהם במחובר ואיתא להא מילתא בחולין ע״כ, הרי שחזר בו[ב] ממה שכתב בהלכות נטילת ידים הנ״ל וס״ל דמהני כשאין בהם ארבעים סאה אע״פ שאין חיבור למקוה.

והנה כמה אחרונים [דברי אמת בדף נ׳ ע״ד, מגן גבורים סי׳ קנ״ט סוף סקט״ו ועוד] כתבו ליישב שהראב״ד בהלכות מקואות מירי שהמקום שאין בו מ׳ סאה מחובר למקוה שיש בו מ׳ סאה אבל אם אינו מחובר לא עי״ש, אולם ׳במחובר׳ שכתב הראב״ד לא נראה דמירי במחובר למקוה כשר דהא לא הוזכר זה כלל אלא במחובר לקרקע לאפוקי בכלים, וא״כ נראה שחזר בו.

ובאמת שבאותו מקום עצמו במסכת ידים מצינו עוד סתירה בזה בדעת **הראב״ד שבהלכות נט״י** הנ״ל פסק הראב״ד כר׳ יוחנן דמהני אי פסיק בבת בירתא, אולם **בכתוב שם** בהשגותיו על בעה״מ בחולין ק״ז ע״א [והובא בכפתור ופרח פ״ז] כתב שהלכה כחזקיה וכהרי״ף וז״ל לא נחלקו אלא דפסקינהו בבת בירתא ולא כשיעור טבילה, חזקיה גזר אטו כלים ור׳ יוחנן לא גזר, והלכה כחזקיה בהא עי״ש, וא״כ חזינן בסוגיא אחת ג׳ פסקים שונים של הראב״ד בג׳ חיבורים שונים.

ב. השגותיו לרמב״ם כתב לאחר חיבורו על נטילת ידים כמבואר בפ״ו מהלכות ברכות ה״ב שהזכיר וכן חברתי בחבורי עי״ש.

ב. נטילת ידים ביין ובשאר משקין.

בברכות נ' ע"ב נחלקו הראשונים בגירסת ופירוש הגמ' גבי נטילה לסעודה ביין ובשאר משקין, וההשלמה והרשב"א שם הביאו בשם **הראב"ד [בחידושיו לברכות]** שהסוגיא שם שחילקה בין נט"י במי פירות או ביין לא מיירי לסעודה אלא לנקיות בעלמא, אבל לאכילה אין כשר אלא מים כעין מקוה לפי שעשו נט"י לחולין כטבילה לתרומה ואין עושין מקוה אלא מן המים עי"ש.

אולם הראב"ד בהלכות נט"י [והובא בתוה"ב לרשב"א בית ו' שער ב'] כתב שיין כשר לנטילה ואין נוטלין בו רק משום הפסד אוכלין, ובדיעבד יצא, אבל לא בשאר משקין דהא מי פירות אינם נקראין משקין לגבי [טומאה] והכשר ואין עליהם שם משקה אלא כפרי עצמו הם, ושמן ודבש [והמאירי בבית יד הוסיף גם חלב] הם שמנים ואינם רוחצים את היד ולכן אין נוטלין אלא ביין עי"ש. וכ"כ המאירי בברכות ובבית יד שער ד' וספר הבתים שערי נט"י שער ד' אות א' בשם הראב"ד, הרי דס"ל בהלכות נט"י שאין דין הנטילה כדין טבילה אלא תלי בשם משקה ויין חשיב משקה ולא פרי ולכן נוטלין ממנו בדיעבד.

ג. בענין נטילת ידים לחצאין

הראב"ד בהלכות נטילת ידים [שהועתק בארחות חיים דיני נטילת ידים אות ל'-ל"א] כתב מים ראשונים אין ניטלין לחצאין כגון דמשא פלגא פלגא דידיה וליכא משקה טופח להטפיח ע"כ, אולם **הראב"ד בהשגות** בפי"א ממקואות ה"ז כתב ע"ד הרמב"ם שאין טופח להטפיח מועיל בדין זה עי"ש. וכבר עמד בזה מאמ"ר בסי' קס"ב ס"ג על סתירת דבריו, וכתב שצ"ל שהראב"ד בארח"ח הוא הר"א אב"ד עי"ש. אולם אינו נכון דהא פירוש מסכת ידיים זו הוא להראב"ד, ושא"ר הביאו בשמו בשאר מקומות, וע"כ שיש סתירה בדבריו.

ד. בענין הברכות המוזכרות במשנה ובגמ' בפרק הרואה בברכות

כתב הראב"ד בספרו **כתוב שם** בפרק הרואה וז"ל גם באלו הברכות שתפס עליהם [בעה"מ על הרי"ף והם שחלק מחכמתו ליראיו וברכת הנכנס לכרך וכו'] וכן בכל הברכות שבמשנה אומר אני שהם רשות ולא חובה כההיא דאמרינן בעירובין אנא אקרא חדתא נמי אמרינן זמן ואמר ליה רשות לא קמבעיא לי אלמא כל הני רשויות הם, תדע דהא אין בהם לא הזכרה ולא מלכות ומי שאמר שיש בהם הזכרה ומלכות לא נראו דבריו וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו תרתי; חדא שכל הברכות שבפרק הרואה הם רשות, ואידך שאין בהם הזכרה ומלכות.

אולם המאורות בריש פ"ט דברכות העתיק דברי **הראב"ד בחידושיו** בשלמות ומבואר בדבריו שהם ב' נידונים שונים, וס"ל שבפעם הראשונה שרואה מקום שנעשה בו נס הוי ברכת הודאה דומיא דברכת הגומל שמברך רק פעם אחת והיא חובה 'ובשו"מ', ומכאן ואילך 'לאחר ל" הוי רשות ואינה צריכה הזכרה עי"ש, וכ"כ בקצרה בשמו המכתם

וספר הבתים בהלכות ברכות שער י״ג אות א׳ עי״ש, וע״ע בטור בסי׳ רי״ח בשם הראב״ד ובאחרונים שם, ומבואר ג״כ שסתר דבריו בב׳ ההנחות הנ״ל.

ה. בענין התחיל להתפלל ונזכר שהתפלל כבר פוסק

הנה הראב״ד בהשגותיו לבעה״מ [**כתוב שם**] דף י״ג ע״א מדפי הרי״ף כתב שתמה הוא

על הרי״ף שפסק בענין זה שפוסק דהא שמואל דאמר פוסק באמצע הברכה - אם רצה קאמר אבל חובה לפסוק לא אמר לא ליחיד ולא לצבור עי״ש, וכ״כ עוד **בהשגותיו לרמב״ם** ספ״א במהדורת פרנקל עפ״י כת״י ופירוש הרשב״ץ וז״ל תפלת היחיד מסעיפי הצבור היתה ולא מעיקר התקנה הלכך כמה שירצה יתפלל ואינו חייב לפסוק אלא אם רצה פוסק עי״ש, וגם **בחידושיו** פירש כן וכמו שהביא הרשב״א בחידושיו שם בשמו בפירוש הסוגיא [וכונתו לראב״ד בחידושיו כפי שמביא תדיר], אלא שבחידושיו [שאפשר שכתבם בצעירותו] כתב שלמעשה נראים דברי הגאון, וזוהי כונת המכתם שכתב שהראב״ד וההשלמה ס״ל כדעת הרי״ף עי״ש, וכונתו לראב״ד בחידושיו שפסק למעשה כדעת הגאון, אולם בהשגותיו לבעה״מ וכ״ש בהשגותיו לרמב״ם שכתב בזקנותו ס״ל למעשה כפירושו הוא שא״צ לפסוק בחובה אלא ברשות [והנה הרשב״ץ לא עמד בהנ״ל והעתיק את שלשת דברי הראב״ד הנ״ל בלא להבחין שיש סתירה ביניהם, ועוד כמה אחרונים התקשו בסתירת הראשונים בדעת הראב״ד ולא עמדו בזה שהמכתם והרשב״א העתיקו כדרכם מחידושי הראב״ד משא״כ שאר המקומות הם בהשגותיו [לבעה״מ ולרמב״ם] שבהם ס״ל למעשה שלא כדעת הרי״ף.

ו. בענין כניסה לבית הכסא קבוע עם תפלין ולהשתין עם תפלין

הראב״ד בחידושיו לברכות כ״ג ע״א שהובא במכתם, רשב״א ומאירי שם כתב שאין

להיכנס בתפילין לבית הכסא קבוע כלל אף ללא עשיית צרכיו, ובבית כסא עראי אסור להשתין בתפילין [וגרס אחרת מגירסתנו] עי״ש, אולם **הראב״ד בהשגות** פ״ד מתפלין הי״א כתב שנראה בגמ׳ דבהכ״ס עראי משתין בהם ותפלין בראשו וכו׳ עי״ש, וא״כ גרס כגירסתנו שהאיסור הוא בבהכ״ס קבוע אבל ליכנס שם ללא עשיית צרכיו, וכן להשתין בבית כסא עראי מותר.

ז. בענין נשים בברכות מצות עשה שהזמן גרמא

הראב״ד בכתוב שם לר״ה ל״ג ע״א כתב שאין הנשים רשאות לברך על מצוות עשה

שהז״ג כיון שפטורות מהן אפילו מדרבנן ודלא כבעה״מ שם שכתב שאין למחות בידן עי״ש, וכ״כ גם **בפירוש תורת כהנים** פרשתא ב׳ אות ב׳ שברכת לולב לא שרינן להו עי״ש, וכ״כ המאירי בחגיגה ט״ז ע״ב וכן האהל מועד בדף צ״ב ע״א בשם הראב״ד, אולם **הראב״ד עצמו בהשגות** בסוף פ״ו מסוכה דייק מדברי הרמב״ם שם שנשים אין מברכות על מ״ע שהז״ג וכתב שאין הכל מודים לו עי״ש, וכשכותב הראב״ד כן נראה שנוטה לדעה זו [ועי׳ לקמן באות י״א שכ״כ המ״מ בדעת הראב״ד בכה״ג], דאטו סתם מציין שיש חולקים ע״ז, וכי בשאר ההלכות שהרמב״ם כתב והראב״ד לא השיג לא ידע הראב״ד שיש

חולקים על הרמב"ם, אלא שבמקום שמסכים לרמב"ם או עכ"פ שלא נראה לו להדיא לחלוק לא מעיר שיש חולקים אבל כשנטייתו לחלוק על הרמב"ם מציין זאת בצורה כזו שאין הכל מודים לו לומר שיש פנים לפסק הרמב"ם אבל יותר נראה לו דלא כהרמב"ם, ועכ"פ ודאי שלא סובר במקום זה כמו שכתב בפשיטות בב' המקומות הנ"ל.

ח. בענין מצוות צריכות כונה

הראב"ד בכתוב שם בר"ה [לדף כ"ח ע"ב] ופסחים [לדף קי"ד ע"ב] כתב שר' זירא דאמר לשמעיה איכון ותקע לי חולק על רבה [שאמר התוקע לשיר יצא] ולא על אבוה דשמואל [שאמר כפאו ואכל מצה יצא] והלכה כר"ז שמצ"כ לצאת, וממילא גם המשמיע צריך כונה להוציא את השומע [דאל"ה לא פליג ר"ז על רבה] עיש"ב, אולם **בדרשתו לר"ה** בסופה כתב תניא נתכוין משמיע ולא שומע וכו' אמר ליה ר"ז לשמעיה איכוין ותקע לי פירוש להשמיעני אע"פ שאינו מתכוין לפוטרו מן המצוה וכו' עי"ש, ומבואר שר"ז לא ס"ל שהמשמיע צריך כונה להוציא אלא כונה להשמיע, <u>ועוד</u> נראה דס"ל לראב"ד בדרשה שמצוות אצ"כ דהא העתיק בסתמא את המשנה והמתעסק לא יצא, והגמ' ל"ג ע"ב פירשה שפשטות המשנה שתוקע לשיר יצא אלא דילמא האי תנא תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה עי"ש, ומסתמיות דברי הראב"ד נראה שרק מתעסק ממש לא יצא, וא"כ סותר דבריו בכתוב שם גם בענין זה.

ט. בענין שהה בתפלה כדי לגמור את כולה

הנה הראשונים בברכות כ"ג כתבו בשם **הראב"ד** [**בחידושיו לברכות**] שאם שהה בתפלה כדי לגמור את כולה מרצונו ולא היה דחוי - חוזר למקום שפסק וכ"ש בשאר מצוות, ואם פסק מחמת ריח וכד' - אם שהה לגמור את כולה חוזר לראש בין בתפילה ובין בשאר מצוות דגברא דיחויא הוא וזה נלמד מעובדא דר' אבהו שם, ואם פסק מחמת ריח ולא שהה לגמור את כולה בתפילה חוזר לראש ובק"ש למקום שפסק - כ"כ המכתם, הרשב"א, המאירי וספר הבתים תפילה ש"ז הי"ז בשם הראב"ד עי"ש. אולם בהגהותיו לבעה"מ [**כתוב שם**] כתב דברים אחרים והם שבתפילה אם שהה לגמור כולה חוזר לראש אף שאינו מחמת דיחוי [כדעת רה"ג הרי"ף וסיעתם], אלא שכתב שלולי דברי הגאון היה פוסק הוא שבתפלה גם בלא שהה חוזר לראש דהא קי"ל המתפלל ונצרך לנקביו תפלתו תועבה אם לא יכול לעמוד עד פרסה וזה שהשתין בתוך תפלתו הרי לא יוכל לעמוד וכו' עי"ש, אולם בשאר מצוות דעתו בכתוב שם כדעת הרי"ף שאף מחמת אונס ושהה לגמור כולה אינו חוזר אלא למקום שפסק, וזה להיפך ממה שפסק בחידושיו שבשהה לגמור כולה אף מרצונו בשאר מצוות חוזר לראש.

י. בענין צואה דבוקה בסנדלו

הגמ' בברכות כ"ה ע"ב הסתפקה בצואה דבוקה בסנדלו אם מותר לקרוא ק"ש ונשארה בתיקו, **ובהשגות על הרמב"ם** פ"ג מק"ש הי"א כתב הראב"ד דאזלינן לחומרא, וכ"כ הרשב"א בשמו. והמאורות כתב שלכתחלה אסור אבל דיעבד לא מהדרינן ליה וכ"כ

הראב"ד עי"ש, וכ"כ ר' מנוח שם בשם הראב"ד, וזה מה שהביא המאירי בשם י"א שבדיעבד יצא הואיל ונשארה בסוגיא זו בספק עי"ש. וספר הבתים שערי ק"ש שער חמישי אות י"ח כתב בשם **הראב"ד** [**בחידושיו**] שאם דרס ע"ג צואה ועלתה צואה בסנדלו מותר לקרות, ובהשגותיו כתב שאסור לקרות וכן נראה ע"כ, הרי שעמד על סתירת דברי הראב"ד בזה.

יא. בענין השכרת כלים לגוי בערב שבת

בגמ' שבת י"ט ע"א ת"ר אין משכירין כלים לנכרי בע"ש וכו', והרי"ף השמיט בריתא זו, וכתבו הראשונים דס"ל שהיא כב"ש ולב"ה שרי, והרמב"ן במלחמות שם כתב שהראב"ד [**בכתוב שם**] לימד זכות על הרי"ף עי"ש. וא"כ נראה שגם הוא ס"ל כן. וכן ספר הבתים ש"ז כתב שדעת הרי"ף והר"ם ששכר כלים של שבת מותר הואיל ואין אנו מצווים על שביתת כלים וכ"כ הראב"ד עי"ש. וכוונתו כנראה לראב"ד ב'כתוב שם' שהביא הרמב"ן הנ"ל או לראב"ד בחידושיו. אולם **בהשגות על הרמב"ם** פ"ו משבת הט"ז כתב הראב"ד שאין הכל מודים בזה וכו', וכתב המ"מ שדעתו כדעת החולקים על הרי"ף והרמב"ם, וא"כ סותר דבריו בכתוב שם.

יב. בענין אמירה לנכרי בשאר איסורים

בגמ' ב"מ צ' ע"א איבעיא להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה, ונשארה בגמ' בספק וכתבו הרא"ש, המיוחס לריטב"א והר"ן שם בשם **הראב"ד** [**בחידושיו**] דכיון דלא איפשטא אזלינן לקולא. אולם הראב"ד ברפ"א דכלאים **בהשגות** על הרמב"ם כתב שאמירה לנכרי באיסור לאו - בעיא ולא איפשטא ולחומרא, בב"מ עי"ש.

יג. להפיס מנה כנגד מנה בשבת וביו"ט

במסכת שבת קמ"ח ע"ב מפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על השלחן ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד מנה קטנה, וכתב הרשב"א בדף קמ"ט ע"ב וז"ל כתב **הראב"ד** [**כנראה בחידושיו**] דלית הלכתא הכי אלא אפילו עם אסור ואפילו בחול משום קוביא וכו' עי"ש, אולם **הראב"ד בהשגות** על הרמב"ם פ"ד מיו"ט ה"כ כתב דעם בניו וב"ב מותר ואפילו מנה גדולה כנגד מנה קטנה עי"ש.

יד. החילוק לענין ברכה בין הלל בר"ח לבין נטילת ערבה

הראב"ד בהשגות בסוף הלכות ברכות כתב וז"ל ואנו מנהגנו לברך בכולן [פי' גם בהלל דר"ח וגם בחול המועד פסח] ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בו לא שבח ולא הודאה בנטילתה ומה צורך בברכה אבל קריאת הלל בימים המוקדשים וקרבן מוסף בהם אם תקנו בהם ההלל משום היכרא לקדושתן יפה עשו וצריכין ברכה ע"כ, ומבואר שהחילוק הוא בין דבר שיש בו שבח והודאה שמברכים גם על מנהג לבין דבר שהוא נטילה בעלמא שלא מברכים על מנהג, אולם המאורות בתענית כ"ח ע"א כתב בשם

הראב"ד בפירושו שם שהלל דר"ח לא היה בו תקנת חכמים כלל אלא מנהג אבות ותקנה תקנו להם כי על מנהג לבדו לא היו מברכים כמו שאין מברכים על ערבה שהיא מנהג נביאים ע"כ. וכונתו שיש מנהג שיש בו תקנה ויש מנהג בעלמא, וכמו שכתב שם ההשלמה שם [והובא במאורות] שבנטילת ערבה נהגו הם מעצמם ליטול אבל לא הנהיגו את העם בנטילתה אבל הלל דר"ח מנהג אבותיהם בידיהם שנהגו העם בקריאתו עי"ש, הרי שכתב טעם וחילוק אחר בין ערבה להלל.

טו. בענין לאו דלא יראה משעה ששית בערב פסח.

כתב המאורות בפסחים ו' ע"ב שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה וכו' והר' משה כתב שעובר על לא יראה ולא ימצא, וכ"כ **הראב"ד בהגהותיו על המאור** שיש בו איסור בל יראה ובל ימצא מכח עשה דתשביתו שאור, אך **בהגהותיו על הר"ם** כתב דאינו עובר על לאו דלא יראה ולא ימצא אלא בפסח דשבעת ימים כתיב, וכן נראה ע"כ.

טז. בענין אכסדרה נבדקת לאורה לכתחלה ביום י"ג

בהלכות פסח לאחד מרבני פרובנס שנדפס ב'הדרום' ניסן תשל"ב עמ' 10 כתב וז"ל אכסדרה דנפיש נהורא מותר לבדקה אפילו לאור החמה ביום וכתב **הראב"ד** [**בדרשתו לפסח**] הנ"מ שאין שם חורין וסדקין שצריכין בדיקה אבל אם היו שם חורין וסדקין שצריכין בדיקה צריך לבדקן בלילה ולאור הנר ע"כ, ומבואר שאם אין בה חורין וסדקין בודקה מקודם לליל י"ד לכתחלה, וזהו שכתב ר' מנוח בהלכות חו"מ פ"ב ה"ד בשם הראב"ד דס"ל כן שלאחר שכתב בדעת הרמב"ם שרק בדיעבד נבדקת לאורה כתב מיהו בגמ' אמרינן ואכסדרה דנפיש נהורא בודקין אותה אפילו לאור החמה ומשמע דאפילו לכתחלה וכ"ד רש"י ודעת הראב"ד עי"ש, והברכ"י בסי' תל"ג אות ב' הב"ד ר' מנוח בשם הראב"ד והקשה מדוע לא השיג הראב"ד על הרמב"ם דס"ל שרק בדיעבד מהני וסיים שוב ראיתי להראב"ד בספר תמים דעים סי' רמ"ה בהשגותיו למאור [**כתוב שם**] דמשמע מדבריו דאכסדרה לאורה נבדקת היינו כשעבר ולא בדק אור לי"ד עי"ש, וא"כ אין דעת הראב"ד כדעת רש"י כאשר המעיין צדיק יבחן בדבריו הנז' ובדברי רש"י עי"ש, הרי שפקפק בעדות ר' מנוח בשם הראב"ד מכח דברי הראב"ד בכתוב שם, אולם אין זו קושיא דתרתי כתב הראב"ד וכדרכו בקודש וכנ"ל.

יז. בענין נתינת מלח במצה

ר' מנוח בהלכות חו"מ פ"ה ה"כ דן בענין נתינת מלח במצה והאריך בזה וסיים וז"ל אחרי זה בכמו עשר שנים מצאתי **בתשובת שאלה לראב"ד** דדוקא במצה דמצוה מנהג [שלא לתת מלח] אבל בשאר לחם מותר וברוך הבורא שזיכני לדעתו ע"כ, ותשובה זו היא בתמים דעים סי' כ"ז עי"ש, אולם הארח"ח בדיני חמץ ומצה אות ס' כתב וז"ל וכתב **הראב"ד** ז"ל [**בדרשתו** כמו שמפורש כן בהלכות פסח לאחד מרבני פרובנס שנדפס ב'הדרום' ניסן תשל"ב עמ' 14] שאין נותנין בעיסה מלח ותבלין דכרותחין דמו, ואם נתן

עד שלא נאכל מחמת מלחן אסור באכילה, אבל לכתחלה לא יתן, ובמצה של מצוה לא יתן כלל, ואם נתן אינו יוצא ידי מצה דבעינן לחם עוני וזו מצה עשירה היא ע״כ, וזה מה שהביא הב״י בסי׳ תנ״ה ס״ה בשם הכל בו בשם הראב״ד עי״ש, הרי דפליג בתרתי; במצת מצוה - בתשובה ס״ל שזהו רק מנהג שלא לתת ומשמע שאינו מעכב, ובדרשתו ס״ל שאסור מעיקר הדין דאין זה לחם עוני, ובשאר מצות - בתשובה ס״ל שמותר לכתחלה אולם בדרשתו ס״ל שאסור לכתחלה.

יח. בענין ברכת המוציא ועל אכילת מצה האם על השלמה או על הפרוסה

האהל מועד בדרך מצה ומרור נתיב ב׳ דף ק״ד כתב בשם **הראב״ד** [ולא ברור היכן, דבדרשה לא כתב כן כדלהלן] שמברך המוציא על הפרוסה ואכילת מצה על השלימה ושכן הם נוהגים עי״ש. וכ״כ ספר השולחן בסדר ארבעה כוסות בשם הראב״ד. אולם **בתמ״ד** סי׳ ל״א איתא בזה״ל ותרתי ריפאתא דמצה שלמה ופרוסה אנא עבידנא לתרתי ברכות על השלמה והכי דרישנא לה בפירקא ואיכא טעמא מעליא כדכתוב **בדרשא** דילן ע״כ. וזה לא כדכתבו הנ״ל.

יט. בענין אמירת המלך הקדוש והמלך המשפט לעיכובא

הטור בסי׳ תקפ״ב כתב בשם **הראב״ד** שמי שלא אמר המלך הקדוש בעשי״ת אינו חוזר, וכתב הב״י **שבהשגות** פ״י מהלכות תפלה הי״ג כתב [הראב״ד] שיש מי שמפרש כן אבל אינו מכריע בהדיא שתהיה דעתו כן ע״כ, ועי׳ לעיל באות י״א שהבאנו בשם המ״מ שכתב בכעין זה שהראב״ד ס״ל יותר כמו שהביא אף שהוא בשם יש מי שכתב וכדומה, ובאות ז׳ לעיל הסברנו הסברא שבזה, ועכ״פ ודאי דלא ברירא ליה בהשגות לחזור בכה״ג, אולם **בהשגותיו על בעה״מ** [לברכות י״ב] דעת הראב״ד כרי״ף שחוזר, וכתב על בעה״מ שלא נראו דבריו עי״ש. וכן **בחידושיו לברכות** [שהביאו המאורות והמכתם שם וכן ר׳ מנוח על הרמב״ם שם, וזה מה שהביא הב״י בסי׳ תקפ״ב מהארח״ח בשם הראב״ד] כתב הראב״ד שאפילו אם אמר מלך המשפט לא יצא וחוזר עי״ש,

כ. בענין טומאת כהנים בזה״ז

ידועים דברי **הראב״ד בהשגות** בפ״ה מהלכות נזירות הט״ז שכתב וז״ל דקי״ל כרבה [בנזיר מ״ב ע״ב], מעתה טומאה וטומאה אפילו פירש וחזר ונגע פטור, והכהנים בזמן הזה טמאי מת הן ועוד אין עליהן חיוב טומאה והמחייב אותם עליו להביא ראיה ע״כ, אולם כבר כתב החת״ס בתשובה יו״ד סי׳ של״ט שציין הפ״ת ביו״ד סוסי׳ שע״ב שבספר תמים דעים סי׳ רל״ו כתב הראב״ד שכהן שנטמא כבר - לוקה אם נטמא שוב, וכונתו **להשגות הראב״ד על הרי״ף** בסוף מסכת מכות שנדפסו מכבר בתמ״ד סי׳ רל״ו וז״ל שם אבל כהן הדיוט שהוא מטמא לקרוביו עד שהוא מתעסק במתו מותר להתעסק במת אחר, פירש - הרי זה בלא יטמא, והכי איתא באבל רבתי עי״ש, ושם האריך שהמשנה במסכת מכות שלוקה על כל אחת ואחת העמידוה בנזיר דהיינו שלא בחיבורין עי״ש, ומבואר שלא כדבריו בהשגות לרמב״ם אלא ס״ל שבטומאה וטומאה לוקה אם זה שלא

בחיבורין, וגם ס"ל שכהן שנטמא ופירש - ה"ז בלא יטמא, וא"כ לוקה ע"ז [ולא רק דאיסורא איכא בזה].

כא. בענין שביעית בזה"ז

הנה הראב"ד בהשגותיו לרי"ף בגיטין ל"ו כתב וז"ל ונ"ל דהני כולהו [האמוראים שנהגו פרוזבול] מדת חסידות קא עבדי דהא קי"ל כרבי וכו' והשתא ודאי אין יובל נוהג בארץ ולא בחו"ל לא מן התורה ולא מדרבנן וכו' עי"ש, והרמב"ן בחידושיו שם ביאר יותר את דברי הראב"ד וז"ל וכיון דקי"ל שהשמטה תלויה ביובל לד"ת אף מדבריהם אינה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג מדבריהם וכי היכי דתקון רבנן זכר לשמטה תקון זכר ליובל וכו' ובימי רבותינו היה ב"ד קבועין בא"י ותוקעין ומשלחין עבדים ושדות חוזרות לבעליהן זכר ליובל ולפיכך היתה שמטה נוהגת מדבריהם וכו' אבל עכשיו שאין שם ב"ד שמקדשין אותו וכו' אין היובל נוהג וכו' וכיון שבטל היובל ביטול גמור אף שמטה אינה נוהגת כלל ואפילו מדבריהם לא בעבודת קרקע ולא בהשמטת כספים עכת"ד [ויש להוסיף עוד שכ"כ הראב"ד **בכתוב שם** במסכת פסחים לדף נ"א ע"ב שכתב שם ע"ד בעה"מ שכתב שספיחים אסורים אף לפני הביעור וז"ל אמר אברהם זה אינו שלו מ"מ אינו מתברר שיש לדחות אותה הראיה. ועכשו ספיחים אין לנו ולא שביעית ע"כ. וכונתו שבזה"ז אין לנו שביעית וכמו שכתב בכתוב שם בגיטין הנ"ל]. אולם כבר כתב הרמב"ן **שהראב"ד בחידושיו לע"ז** כתב אחרת שבזה"ז נוהגת שביעית מדבריהם אף לדעת רבי עי"ש, וכתב הרמב"ן שחידושי ע"ז כתב הראב"ד לאחר השגותיו וא"כ חזר בו וס"ל שנוהג מדבריהם. אולם כאן מצאנו בדעתו עוד דעה שלישית והיא מה שכתבו **בהשגותיו לרמב"ם** כמה פעמים; בפ"א משביעית הי"א כתב והמקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל ולא היתה שביעית נוהגת בהם אלא מדבריהם בהם התירו לעבוד מפני האונס [סנהדרין כ"ו ע"א] אבל לא במה שהחזיקו עי"ש, ומבואר שבמקומות שהחזיקו עולי בבל השביעית מהתורה גם בזמן האמוראים שזהו עובדא דמיירי התם בסנהדרין כ"ו ע"א [ועי' בר"י קורקוס שם שנדחק מאוד בפירוש דברי הראב"ד הנ"ל מכח דבריו בכתוב שם ובחידושיו לע"ז הנ"ל], ועוד בפ"ד משביעית הט"ו כתב הראב"ד וז"ל ואי משכחת לה בנזרעו [שמותרים בשמינית] לא משכחת לה אלא בשזרעו גוי א"נ במקומות שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקר ע"כ, ומבואר שיש מקומות שהשביעית בזה"ז היא מהתורה. וא"כ מצאנו בזה ג' דעות בדברי הראב"ד, האם שביעית לא נוהגת כלל בזה"ז או שנוהגת מדרבנן או שיש מקומות שנוהגת גם מהתורה.

כב. בענין נטיעה בתוך הבית למעשר ולשביעית.

בירושלמי בערלה פ"א סוף ה"ב אמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי אילן שנטעו בבית פטור מן המעשרות דהא כתוב בהם היוצא השדה שנה שנה ובית לאו שדה הוא, ולענין שביעית מספקא דכתוב שדך לא תזרע ומאידך כתוב ושבתה הארץ דמשמע כל שהוא ארץ אף שהוא בבית, והרמב"ם בפ"א ממעשר ה"י פסק כירושלמי לגבי מעשר אלא דס"ל שחייב מדרבנן, **והראב"ד בהשגות** פליג ופוטר לגמרי [אף בבית כ"נ מדבריו ומדברי

המפרשים שם ודלא כחיי״א בספרו שערי צדק פ״ב אות ה׳ שביאר שהראב״ד פליג רק על חצר ומחייב מהתורה עי״ש].

אולם דעת רבים מהראשונים שבית חייב מהתורה ולא ס״ל כלל דינא דירושלמי, והם בב״מ פ״ח ע״א דאיתא שם בגמ׳ גבי חצר או בית שקובעים למעשר מן התורה והעמידה הגמ׳ שם באילן שעומד בגינה ונופו נוטה לבית או לחצר ולכן קובע מהתורה בשעה שקוטף מהאילן, וכתבו תוס׳ דהא דלא מוקי לה בעומדת בחצר או בבית גופה משום דעומדת בבית לא שכיח כלל ולכן גם בחצר לא העמיד כן עי״ש, וכ״כ תוס׳ הרא״ש ור״פ והרשב״א והמיוחס לריטב״א בשם **הראב״ד [בחידושיו]** וכ״ה בשטמ״ק בשם הראב״ד [אלא שיש שם חסרון הדומות ויש להשלים כמו שהוא להדיא במיוחס לריטב״א בשם הראב״ד וכנ״ל], ומבואר להדיא מדבריהם שנטוע בבית חייב מהתורה דהא הסוגיא שם מיירי בחיוב דאוריתא.

כג. ביאור וגירסת משנת אוכלין פירות שביעית בטובה ושלא בטובה

בתורת כהנים פרשת בהר פ״א אות ה׳ הובאה מחלוקת ב״ש וב״ה בזה״ל בש״א אין אוכלים פירות שביעית בטובה ובה״א בטובה ושלא בטובה, **והראב״ד בפירושו לתו״כ** גרס ופירש אחרת וז״ל ב״ש אומרים אוכלין פירות שביעית שלא מן הטובה פי׳ דהיינו מן השבות בארץ אבל מן השמור שהוא צריך להחזיק טובה לבעלים לא יאכל ע״כ. ומבואר דבטובה היינו ממש מן השמור והוא הדין דאיתא לעיל בתו״כ מן השבות את אוכל ולא מן השמור, ולדעת ב״ה אין איסור לאכול מן השמור לדבריו. אולם **בעדיות** פ״ד מ״ב גרס **הראב״ד בפירושו** בדברי ב״ש אין אוכלין ׳אלא׳ בטובה וכתב שהטעם הוא דגזרי שביעית אטו שאר שני שבוע כדי שלא יהא אדם רגיל לכנס בשדה חבירו ובגנתו ובפרדסו שלא מדעתו אבל מן התורה ודאי מותר דכתיב ובשנה השביעית תשמטנה ותניא בספרי מגיד שהוא פורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם ע״כ. וכן הרמב״ן והר״ן בע״ז נ״א הביאו פירוש הראב״ד בזה דמה שאמרו אין אוכלין אלא בטובה היינו טובת דברים כדי שלא יהו רגילים בכך עי״ש, ולפ״ז לב״ה מותר ליכנס לשדהו אפילו שלא מדעתו דלית להו הגזירה הנ״ל, אלא מותר כדין התורה, ועכ״פ זהו פירוש אחר וגירסא אחרת לגמרי ממה שגרס ופירש בתו״כ.

כד. בענין תענית תינוקות ביוה״כ.

הרשב״א בכתובות נ׳ ע״א כתב בשם **הראב״ד בפירושו** שם דהא דאמרינן בת תריסר לתעניתא מעת לעת ובתנוקת פירוש ששלמו לה י״ב שנה מעת לעת, ודוקא בתנוקת שהגיעה לכלל שנותיה בכך אבל בתנוק עדיין לא הגיע לכלל שנותיו עד י״ג שנה ויום אחד, הילכך השלמה דדבריהם ליכא כר׳ יוחנן דס״ל הכי ביומא [פ״ב ע״א] ע״כ, אולם **בהשגות** בהלכות שביתת עשור סוף פ״ב כתב וז״ל והלכה כרב הונא [שאמר בן י׳ ובן י״א משלימין מדרבנן] ורב נחמן [שאמר בין י״א בן י״ב משלימין מדרבנן] דקיימי

בחדא שיטה ולא פליגי אהדדי אלא מר [היינו רב נחמן] מיירי בתינוק ומר [היינו רב הונא] מיירי בתינוקת ע"כ, ומבואר שלא פסק כר' יוחנן אלא כרב נחמן.

כה. בענין מי פירות אין מחמיצין

הרשב"א בתשובה ח"א סוסי' של"ג העתיק מדברי **הראב"ד** דס"ל שמי פירות אין מחמיצין כלל ומה שאמר ר"ל בפסחים ל"ה ע"א אין חייבים על חימוצן כרת - לאו דוקא, וה"ה שמותרים לגמרי, אולם **הראב"ד בהשגות** פ"ה מחו"מ ה"ב כתב ע"ד הרמב"ם שהתיר שאין הכל מודים בזה אלא שאין חייבים כרת אבל איסורא איכא עי"ש.

כו. בענין יין מבושל האם ברכתו הגפן או שהכל

הראב"ד בפכ"ט משבת הי"ד השיג על הרמב"ם גבי יין קונדיטון מהירושלמי שמקדשין עליו, ולא השיגו גבי יין מבושל, ונראה שמסכים לרמב"ם שאין מקדשין עליו. וכ"כ המכתם ברכות נ"א ע"ב בשם הראב"ד גבי הא דבעינן יין חי לבהמ"ז שיש מפרשים לאפוקי מבושל והראב"ד דחה זה דלא נפסל יין מבושל אלא לקידוש כדאיתא בב"ב ע"כ [ומשם הוא ברשב"ץ שם]. וכ"כ המאירי בשם י"א עי"ש. וספר הבתים ברכות שער ה' אות י"ז כתב בשם הראב"ד שחי לאפוקי מבושל עי"ש. ומ"מ מבואר שדעת הראב"ד שאין מקדשין על יין מבושל, ומבואר ג"כ שברכתו הגפן, דהוי יין. אולם ר' מנוח בפ"ז מחו"מ ה"י כתב וביין מבושל וקונדיטון הסכמת הגאונים הראשונים שאין מברכים עליהם אלא שהכל וא"כ אין יוצאים בהם בפסח וכ"נ דעת הרב ממ"ש פכ"ט משבת וכן הסכים הראב"ד בתשובת שאלה ע"כ.

האם העיקר זה מה שכתב בהשגות לרמב"ם או מה שכתב בשאר חיבוריו

ומעתה נראה לדון איזה מהחיבורים כתב הראב"ד לאחרונה והאם אפשר לומר שסומכים על דבריו האחרונים בהכרח;

הנה מצאנו בדברי הרמב"ן בחידושיו לגיטין ל"ו הנ"ל לאחר שהביא דבריו בהשגותיו לרי"ף כתב ובמסכת ע"ז וכו' מצאתי לרב הנזכר וכו' ויפה כיון שחזר ומודה על האמת עי"ש, ומבואר מדבריו שחידושיו לע"ז [ומסתמא ה"ה לכל הש"ס] כתב לאחר השגותיו לרי"ף [ולמאור], וגם מבואר מדבריו דס"ל עיקר בדעת הראב"ד כמו שכתב באחרונה בחידושיו.

ועוד מצאנו לראב"ד עצמו בהשגותיו לרמב"ם בהלכות ברכות רפ"ו שהעתקנו לעיל שציין להלכות נט"י שחיבר עי"ש, ומבואר שהשגותיו כתב לאחר הלכות נט"י.

וע"ע בספר ברכת יעקב [סופר] עמ' ר"ו שהביא מדברי האחרונים שכתבו שהשגותיו לרמב"ם כתב בסוף ימיו, וכן מסתבר לפי סדר השנים ואכמ"ל, וא"כ לכאורה

צריכים לנקוט בדעת הראב״ד כמו שכתב בהשגותיו לרמב״ם ולא כמו שכתב בחיבוריו השונים.

אולם כבר כתב לנכון בשו״ת עטרת פז [זביחי] ח״א [ב] יו״ד סי׳ ג׳ עמ׳ קנט שמסתבר שבכה״ג לא הולכים אחר החיבור האחרון אלא לפי החיבור שיותר דקדק בו להלכה למעשה, והביא ראיה לזה מכמה פוסקים שכתבו כן על מחברים אחרים שסותרים עצמם עי״ש, ובנ״ד כשכתב חידושים למסכת או הלכות או פירושים או דרשות וכדומה יותר נחית לדינא ולדקדק בדבר מאשר השגות שהשיג על הרמב״ם, ובכה״ג נראה דלא אזלינן בתר השגותיו.

ובאמת שהמתבונן היטב במקורות שהבאנו לעיל, יראה שכמעט כל הראשונים שהיה להם את חידושי הראב״ד השונים - הביאו את דבריו בחידושים ולא את דבריו שבהשגות אף שההשגות לרמב״ם היו מפורסמים יותר והראשונים עצמם כהרשב״א ועוד מביאים פעמים רבות ע״ד הרמב״ם ׳וכבר השיג עליו הראב״ד׳ וכו׳, אולם במקומות הנ״ל שהראב״ד כתב גם בחידושיו - מביאים את דבריו בחידושיו ולא את השגותיו לרמב״ם או לרי״ף ולמאור - עי׳ במה שהבאנו לעיל באותיות א, ד, ה [הרשב״ץ שהבאנו שם לא ראה דברי הראב״ד בחידושיו במקורם אלא מעתיקם מהרשב״א כנודע, וגם לא הבחין בסתירות שיש שם בדברי הראב״ד], ו, ז, ט, י״ב, י״ג, י״ט [הטור לא ראה דברי הראב״ד בחידושיו אלא רק בהשגות וכפי שכתבנו שספר זה היה יותר נפוץ], כ״א, כ״ב וכ״ד - עי׳ היטב במקומות הנ״ל, ולכאורה כיון שהדבר נראה פשוט שדברי הראב״ד בהשגותיו מאוחרים ונפוצים יותר מדוע הביאו רק דבריו בחידושיו, ועכ״פ היה להם להביא דבריו בהשגות ולהקשות וכדומה, ומזה נראה ג״כ כיסוד הנ״ל שהראשונים התיחסו לחידושי הראב״ד או להלכות או לדרשות שכתב יותר מאשר השגות שכתב על אחרים כהרי״ף והרמב״ם [כמובן במקום שיש סתירה ביניהם, דאם אין סתירה בודאי שמתיחסים לדברי הראב״ד היכן שיהיו].

ועכ״פ נראה שאין להעדיף בהכרח חיבור אחד על משנהו אלא הדבר בגדר ספק בדעת הראב״ד בין אם זה מהשגות להשגות ובין אם זה מהשגות לחיבור או לדרשות וכדומה - מלבד שבחלק גדול מהחיבורים לא ידעינן מה חיבר קודם - אפילו בדבריו שידעינן מה חיבר קודם ומה לאחר מכן - אין זה כמו שאר מחברים שציינו לעיל שהזכירו במפורש שחזרו בהם או שמדובר בחיבור יותר מאוחר שגם הוא נכתב הלכה למעשה ובודאי דקדק בו יותר וכמו הרשב״א בתורת הבית שכתב מאוחר לחידושיו וכדומה, אבל הכא אין זה ב׳ חיבורים אלא השגות ביחס לחיבורים אחרים ובזה נראה שאין להעדיף אחד על משנהו אלא להשאיר הדבר בספק בדעתו.

ומכאן נראה שחשיבות גדולה יש בדורנו שזכינו להרבה מחידושי הראב״ד הן מה שנדפסו והן מה שהראשונים הביאו משמו הן בחידושיו והן ב׳כתוב שם׳ והן בדרשות וכדומה וכמו שהבאנו לעיל - שאין לסמוך רק על מה שכתב בהשגותיו שהם המפורסמים

יותר אלא לחפש אם יש גם בחיבוריו השונים של הראב"ד התיחסות לנושא המדובר והאם כתב שם אחרת או לא ולפי זה להכריע בדעת הראב"ד.

קלה. עוד על ספר האשכול מהדורת אוירבך

נדפס בקובץ 'עץ חיים' ניסן תשע"ט.

הנה כבר נודע שספר האשכול מהדורת אוירבך מזויף הוא ואינו האשכול שיצא מתחת ידי ר' אברהם אב ב"ד, וכבר כתבו בזה בשנים האחרונות כמה מאמרים ומהם בקובץ ישורון חלק י"ג עמ' תש"א מאמרו של הרב שלמה זלמן הבלין, ובישורון ל"א עמ' תתפ"ב הערה 100 מאמרו של הרב יהושע ענבל, ובקובץ 'עץ חיים' כ"ב עמ' שנ"ו מאמרו של הרב דוד דבליצקי, ובקובץ כ"ד עמ' שצ"ו מאמרו של הרב אפרים אהרונוב, והאמת שהמעיין יכול למצוא כמעט בכל עמוד את הזיופים וההוספות שהוסיף מי שהוסיף.

במאמר זה נוסיף עוד ב' ראיות להוספות המאוחרות, וגם נסקור כמה פסקים שפסקו האחרונים עפ"י ספר האשכול המזויף משום שלא ידעו שאין אלו דברי בעל האשכול אלא דברי אחד האחרונים.

הראיות לאיחור ההוספות באשכול

ראיה אחת [וכבר עמד עליה בספר בירור הלכה ח"ד סי' רכ"ו] מנוסח ברכת האילנות;

כנודע נוסח ברכת האילנות בתלמוד בברכות מ"ג ע"ב שלא חיסר בעולמו 'כלום' וכו', אמנם יש שינויים קלים בנוסח הברכה עצמה, אולם כל הגאונים והראשונים גורסים 'כלום', והיא לשון חז"ל ואינה לשון המקרא, אולם המדקדק ר' זלמן הענא בספרו בית תפלה [יעסניץ תפ"ה] בדף ע"ח ע"ב הדפיס שלא חיסר בעולמו 'דבר', ונמשכו אחריו רוב סידורי האשכנזים בדורות האחרונים. וכבר עמד ע"ז הפתח הדביר בסי' רכ"ו אות ה' וזת"ד כעת לא ראיתי שינוי בפתיחת ברכה זו בשום מקום זולת שבסו"ס שכיות החמדה הנדפס בווין [תקע"א] שהובאה שם ברכה זו וכתב שלא חיסר בעולמו 'דבר', ולא ידעתי מנ"ל למדפיס שינוי זה דאיברא דבלישנא דקרא נכתב דבר אצל חיסרון וכו' מ"מ קשה הדבר מאוד לשנות נוסח המסודר מפי קדושי עליון חכמי התלמוד ומוסכם מכל הפוסקים ללא דבר שהם ראו לתקן שלא חיסר בעולמו כלום ולא רצו להשתמש כאן בלשון מקרא כ"א בלשון תלמוד וכי הותרה הרצועה ביד כל אדם לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות המוסכם מפי הכל וכו' עי"ש.

והנה באורח פלא בספר האשכול מהדורת אוירבך סי' כ"ט עמוד ס"ח הנוסח הוא שלא חיסר 'דבר' בעולמו וכו' [ובמהדורת אלבק ליתא כלל לברכה זו], ובספר מעשה חמד עמ' רפ"ה כתב שמקור הנוסח 'דבר' הוא מהאשכול ומעתה אין לבטל נוסח זה שנדפס בהרבה סידורים עי"ש, וגם בספר החשוב הלכה ברורה בסי' רכ"ו הב"ד הפתה"ד הנ"ל וכתב ולפי האמור כ"ה בספר האשכול עי"ש,

אולם לפי האמור זוהי אחת ההוכחות הברורות לאיחור הזיופים בספר האשכול הנ"ל, דהא הנוסח 'דבר' לא קיים באף אחד מהראשונים וכתבי היד וזוהי הגהתו הבלעדית

של הרז״ה משנת תפ״ה והלאה, וא״כ אין זו ׳מציאה׳ שנוסח זה נמצא בספר האשכול, אלא הוכחה שספר האשכול הנ״ל חובר לאחר שנת תפ״ה, ותו לא מידי.

ראיה שניה [שכבר עמד עליה הר״ש אלבק בכופר האשכול בקצרה ואנו נרחיב בה יותר לבסס את הדברים] מענין הדלקת נר חנוכה במוצ״ש האם קודמת להבדלה או לא.

הנה בתמים דעים סי׳ קע״ד הובאה תשובת הר״א אב״ד בענין זה וז״ל ראיתי מי שמברך על הדלקת נ״ח קודם שיבדיל ואני אומר שטעות הוא שאין שום עסק בעולם קודם להבדלה במוצ״ש ואלו היה אפשר להבדיל קודם שידליקו את הנר שמברכים עליו בורא מאורי האש לא היינו מאחרים ההבדלה, ומה שאמרו אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו לא להקדים דבר להבדלה אלא לעשות נר יפה שיהיה מבחין בו בין מטבע למטבע לראות כל דבר יפה כמו שמפורש התם. ואף אם עושין כן משום דזריזין מקדימין למצוות הרי ההבדלה מצוה כמו ההדלקה של נ״ח והיא ראשונה לכל מעשה ואין מעבירין על המצוה. וכן אנו אומרים בהבדלה ומקרא מגלה וכו׳ עי״ש. ובספר האשכול מהדורת אוירבך בהלכות חנוכה ופורים העתיק את הנ״ל בלשון ׳ולי הכותב׳ נראה שטעות וכו׳, והנה ודאי שבתשובה זו בתמ״ד צ״ל הראב״ד ולא הר״א אב״ד שכן מוכח מדברי הראשונים בכמה דוכתי שהביאו דברים אלו בשם הראב״ד; דהנה הארח״ח בהלכות חנוכה אות י״ז הביא את סוף הדברים הנ״ל בשם הראב״ד, וכן בהלכות מגלה [אות ל״א] ובהלכות הבדלה [אות י״ג] לגבי ברכת הנר קודם המגלה כתב בשם הראב״ד שצריך לברך קודם המגלה, וגם האהל מועד כתב כן בשם הר״א שנתעצם בדבר זה עם חכמי מרשיליא, ולא מצאנו שהר״א אב״ד נקרא אצל האהל מועד בסתם הר״א אלא הראב״ד נקרא כן [עי׳ באהל מועד בדף צ״ט ע״ב, ק״ח ע״א וע״ב, קי״א ע״א, נ״ג ע״א, ס״ד ע״ב, כ״ו ע״א, ל״ט ע״א והלאה בעניני פסח, ס״א ע״א ועוד מקומות]. ועוד מצאנו בנימוק״י מגילה כ״ו ע״ב שכתב ובזה הדרך הורה הראב״ד ז״ל לקהל מרשיליא שאסרו זה לזה בית הכנסת שלהם והספרים עי״ש. וכ״ה בארח״ח דיני בהכ״נ אות כ״ה. ומבואר שהראב״ד היה דן עם חכמי מרשיליא, וה״ה הכא נתעצם עמם בדין זה. ועוד שהמכתם בברכות נ״ג ובפסחים ק״ו האריך שברכת הנר היא ברכת הנהנין וכתב כן גם בשם הראב״ד ושלכן יש לברך בת״ב ברכת הנר קודם איכה עיש״ב, וזה מתאים לדברי הראב״ד הנ״ל. ולא מצאנו אף אחד מהמפרשים שיביא בשם הר״א אב״ד בענינים אלו אלא כל מה שהביאו המפרשים הוא בשם הראב״ד, וע״כ שט״ס הוא בתמ״ד וכמו שמצוי פעמים רבות חילופים אלו, ולפ״ז נראה ודאי שגם בזה צדק בעל ׳כופר האשכול׳ שמה שהועתק בספר האשכול מהדורת הצב״א הוא לקוח מהתמ״ד הנ״ל בטעות.

אלא שעומדים לנגד ענינו דברי המאורות בשבת כ״ב ע״ב שכתב וז״ל ובמוצ״ש מדליקין אחר שמשלים סדר קדושה ואח״כ מבדיל על הכוס וכ״כ הראב״ד ע״כ, ומבואר שהראב״ד ס״ל שמדליקין קודם, אולם נראה שט״ס הוא במאורות וצ״ל ו׳לא׳ כן כתב הראב״ד, והיא לשון שגורה בפי הראשונים וגם בפי המאורות - עי׳ בברכות ל״ו ע״א בענין ערלה שכתב ולא כן כתב רש״י במסכת סוטה עי״ש, והגהה זו [או אולי הגהה

אחרת] מוכרחת לפי כל מה שהבאנו שדבר ברור הוא שהראב״ד ס״ל שברכת הנר קודמת לכל המצוות האחרות.

וא״כ גם מהנ״ל מוכח זיופו של ספר האשכול מהדורת אוירבך.

פסקים מוטעים על פי ספר האשכול מהדורת אוירבך

הנה רוב הפוסקים במשך הדורות מזמן הדפסתו של ספר האשכול הנ״ל [תרכ״ח] לא ידעו מזיופו והתייחסו אליו כאל אחד הראשונים ופעמים רבות אף פסקו על פיו, ולאור האמת הברורה פעמים שיש לדון מחדש על הפסקים שפסקו על פיו ואמרתי להביא כמה מגדולי הפוסקים שנמשכו בכמה מפסקיהם אחר ספר האשכול הנ״ל. כמובן שאין רשימה זו מלאה ויש עוד הרבה מקומות שהביאו אותו ודנו בדבריו אולם ליקטתי כמה פסקים עיקריים;

המשנה ברורה במקומות רבים הביא את דברי האשכול ופעמים רבות אף הטה את הכף על פיו;

חציצה בטבילת בעל קרי לתפלה

בבאור הלכה בסוף סי׳ פ״ח בענין חציצה בטבילת בעל קרי כתב וז״ל ודע עוד דמה שמסתפק בשע״ת לענין חציצה בטבילת בעל קרי - מצאתי בספר האשכול שזכינו עתה לאורו שכתב בהדיא דאין פוסל חציצה בזה, אך ביש חציצה ברוב גופו משמע שם דפוסל גם בזה ע״כ. הרי שפשט הבה״ל את ספקו של השע״ת עפ״י ׳ספר האשכול׳, אולם בספר האשכול האמיתי לא נמצא מזה כלום, ואדרבה - בספר קובץ על הרמב״ם בסוף הלכות ק״ש וכן המנחת חינוך במצוה ק״פ דנו והביאו ראיות מהגמ׳ שחציצה פוסלת בטבילת בע״ק ונשארו בצ״ע בזה, ועי׳ במנ״ח מהדורת מכון ירושלים בהערה ח׳ שהביאו מהרשב״א ביבמות מ״ז ע״ב ונדה ס״ז ע״א שכתב להדיא שחציצה פוסלת בבע״ק לתפלה ולברכות עי״ש, ואם היו אלו דברי בעל ספר האשכול - ניתן היה לומר שיש כאן מחלוקת ראשונים בדרבנן ונקטינן לקולא, אולם כיון שאין אלו דברי ספר האשכול, ואדרבה ברשב״א מפורש שיש חציצה, א״כ יש לדון טובא שהעיקר להלכה שחציצה פוסלת בבע״ק [אלא שהאחרונים העידו שאין המנהג להקפיד על כך - עי׳ בפסקי תשובות בסוף סי׳ פ״ח ועוד].

הפסקת טינוף בין הכהנים לבין המתברכים

בבאור הלכה סי׳ קכ״ח סכ״ד כתב וז״ל עיין בא״ר שכתב דלפי מה דאיתא לעיל בסי׳ נ״ה לענין ענייתי קדיש וקדושה ואמן דבעינן שלא יהא טינוף מפסיק ה״ה בזה [לענין ברכת כהנים שהטינוף מפסיק ומונע הברכה], והנה עתה שיצא לאור ספר האשכול מצאתי שכתב בהדיא אחר שהביא דעת רב אחאי גאון דטינוף מפסיק וז״ל וחזי לן דוקא לענות אמן הוי הפסק אבל לענין ברכת כהנים לעם שבשדות שאינם צריכים לענות לא

הוי הפסק עכ״ל, ואולי כונת הא״ר היכא שצריך לענות אמן כגון שעומד בחצר ביהכ״נ או מבחוץ אך שהיה בסמוך לביהכ״נ ע״כ, אולם זוהי הוספת המזייף ספר האשכול, וא״צ להשיא את דברי הא״ר לכונה אחרת, אלא כפשטות דבריו שאם יש טינוף מפסיק - מונע הברכה מלחול על העומד לאחר הטינוף ואין זה ענין לענייתו אמן אחר הברכה, שאם כונתו לענין הברכה - פשיטא ומה בא לחדש והרי זה ממש הדין של סי׳ נ״ה, אע״כ כמו שהבין הבה״ל בתחלה.

יצאו מקצת מהעשרה בקריאת התורה האם גומרים כל ז׳ הקרואים או לא

בבאור הלכה בסי׳ קמ״ג גבי יצאו מקצת מהעשרה באמצע קריאת התורה שגומרים כל הקריאה הביא מהכס״מ שגומרים כל השבעה קרואים וכן הסכימו כל האחרונים, אכן באשכול מצאתי שכתב להיפוך וכו׳ אבל אחרים שוב אין מברכין בתורה כיון דאין כאן י׳ וצ״ע עי״ש, אולם לפי האמת אין כאן מקום עיון, דאין זה ספר האשכול האמיתי, ואדרבה ספר הבתים בשערי קה״ת שער ב׳ אות א׳ כתב יש מן הגדולים שכתב שגומר כל סדר קריאת העולין ע״כ, וזה כדעת הכס״מ, וכמו שפסקו כל האחרונים.

המסופק אם בירך ברכת המזון אם חוזר על ברכה רביעית

בסי׳ קפ״ד דנו האחרונים במי שמסופק אם בירך בהמ״ז שחוזר משום ספיקא דאוריתא - האם חוזר גם על ברכה רביעית שהיא מדרבנן או לא, וכתב המ״ב בסקי״ג בשם האחרונים שחוזר גם עליה כי היכי דלא לזלזלו בה, וכתב בשעה״צ ט״ו שכ״כ המג״א והפר״ח ׳וכן מצאתי באשכול הלכות נט״י וסעודה׳ עי״ש, ונראה שהמ״ב הוצרך להביא דברי האשכול משום שידע שכמה אחרונים חולקים וכמו שהביא הכה״ח שם באות ט״ו שהלח״מ והא״ר והלק״ט ועוד חולקים וסוברים שלא חוזר על ברכה רביעית שהיא מדרבנן ושכן משמע מדברי השו״ע וכך פסק הכה״ח שם עי״ש [ויש להוסיף שכ״ד המקור חיים שם שחוזר ג׳ ברכות עי״ש], ולכן הסתייע המ״ב מדברי האשכול להכריע כדעת המג״א והפר״ח וסיעתם, אולם אין זו הכרעה, דאין זו דעת ר״א אב״ד בעל האשכול, אלא דעת המזייף ספר האשכול [ויש שהביאו ראיה מדברי הרמב״ן בשבת כ״ב להיפך מדברי האשכול הנ״ל, אולם אין זה מוכרח שם, ועדיין הוא בגדר מחלוקת אחרונים].

ברכת האילנות כשגדל הפרי

הבן איש חי בהגדה של פסח אורח חיים עמ׳ י״א גבי ברכת האילנות כתב וצריך שיהא בהם פרח ולאחר שנפל הפרח שוב לא יברך, ספר האשכול ע״כ, אולם אין זה בספר האשכול האמיתי, וע״ע לקמן.

בחזו״ע פסח [עמ׳ כ״ז] הב״ד האשכול הנ״ל וסמך עליו שאין לברך לאחר שהתחיל גידול הפרי, ובספר ברכת ה׳ ח״ד עמ׳ ש״ז חלק עליו ופסק כדעת רוב האחרונים שמותר לברך, וכתב שספר האשכול יחידאה הוא, ומרן הגרע״י זצ״ל בספרו טבעת המלך על הרמב״ם פ״י מברכות הי״ג כתב וז״ל ותמיהני עליו שאיך מלאו לבו לחלוק על בעל

האשכול שהוא מרבנן קמאי, שרא ליה מריה שילדות היתה בו והעיז פניו בגדול מהראשונים לדחות דבריו בגילא דחיטתא וטובה היתה לו השתיקה וכו׳ עי״ש, אולם לא ידע מרן זצ״ל שאין זה ׳גדול מהראשונים מרבנן קמאי׳ אלא אחד האחרונים כתב כן.

תנאי בתחלת כתיבת סת״ם שמקדש את כל השמות

ידועים דברי הט״ז ביו״ד סי׳ רע״ד סק״א שנכון לומר בתחלת כתיבת הסת״ם שכותב לשם קדושתו וקדושת כל האזכרות שבו כדי שאם ישכח לקדש אם השמות במקומן סגי בזה, ורוב הפוסקים חלקו עליו - עי׳ בקול יעקב סי׳ רע״ד אות ד׳, והבה״ל בסי׳ ל״ב סי״ט כתב לסמוך על הט״ז בספק קידש ולא בודאי לא קידש, אולם בהלכה ברורה בסי׳ ל״ב סוף סק״פ הב״ד האשכול [שהובאו כבר במאסף לכל המחנות שם אות ר״ו] שכתב להדיא דמהני בכה״ג ולא נפסל, וכתב שבהגלות נגלות דברי האשכול ניתן לסמוך ע״ז בדיעבד וכן שמעתי מפי מרן אאמו״ר שאם אמר מתחלה בפירוש שכותב כל האזכרות לשם קדושת ה׳ שפיר יש לסמוך על דברי ספר האשכול להקל בדיעבד עי״ש, ולא ידעו שאין הם דברי האשכול ואין בזה סיוע כלל לדעת הט״ז, והדבר נשאר בגדר מחלוקת אחרונים ורוב האחרונים חלקו על הט״ז וכנ״ל.

מלאכה לאבל ביום השלישי

בשו״ת יבי״א ח״ח יו״ד סי׳ ל״ג אות ד׳ האריך בענין עשיית מלאכה לאבל ביום השלישי והביא מדברי הראשונים ורוב האחרונים דס״ל שאסור לעשות מלאכה ופסק כן להחמיר, אולם בספרו חזו״ע אבלות ח״ב עמ׳ קל״ח חזר בו והיקל משום שמצא בספר האשכול שמיקל בזה והלכה כדברי המיקל באבל עי״ש, אולם גם בזה יש להצטער שלא ידע הרב זצ״ל שאין זה בעל האשכול אלא אחד האחרונים שכתב כן מעצמו, וכאן חזר בו הרב זצ״ל מפסק מנומק ואמיתי בחלק ח׳ הנ״ל משום דבריו המטעים של ׳בעל האשכול׳, ומשנה ראשונה עיקר.

טבילת כלי זכוכית אם הם מהתורה או מדרבנן

בשו״ת יבי״א ח״ב יו״ד סי׳ ט׳ או ז׳ דן מרן הגרע״י זצ״ל בענין טבילת כלי זכוכית אם חיובם מהתורה או מדרבנן והביא מספר דברי יוסף שלא מצא בשום פוסק קדמון שיחלק בין זכוכית למתכת, וכתב הרב זצ״ל ואנכי מצאתי בעזה״י לפוסק קדמון שכתב כן להדיא כי ז״ל האשכול ח״ג עמ׳ ק״מ כי זכוכית וכו׳ וחזי לן דמדרבנן צריכים טבילה עי״ש[א], הרי שסמך בעיקר על דברי ׳הקדמון׳ בעל האשכול, וליתא.

וכפי שכתבנו בתחלה יש עוד מקומות בפוסקים האחרונים שסמכו על דברי האשכול מהדורת אוירבך הנ״ל, אולם בדורנו שהדבר הוברר ואומת שצדקו הרב שלום אלבק

א. וע״ש שדייק כן מעוד ראשונים, ובחלק ב׳ סי׳ ק׳ כתבנו לדחות דיוקים אלו ואדרבה יש ראשונים שמתבאר מדבריהם שטבילת כלי זכוכית מהתורה.

ובנו בטענותם נגד הרב אוירבך - מצוה לפרסם דבר זה, ושידעו תלמידי החכמים ופוסקי ההלכות וכותבי התשובות שלא לציין כלל למהדורתו של הרב אוירבך אלא רק לאשכול מהדורת אלבק, ונראה גם שיש לשרש מהדורא זו ולהוציאה מבתי הכנסת ומבתי המדרש וגם כל אחד מביתו משום שדינה כדין ספר שאינו מוגה המבואר ביו"ד סי' רע"ט ס"א בשו"ע וברמ"א שלא רק ספר תורה שאינו מוגה אסור להשהותו יותר מל' יום אלא ה"ה שאר ספרים עי"ש[ב].

ב. הערת הרב יוסף פרץ: לענ"ד יש בזה הפסד כיון שיש לו חידושים יפים בביאור נחל אשכול. ולכן כדאי להשאירו רק לכתוב בכל דף "ספר האשכול המזוייף". ובזה אין חשש ע"כ. וכ"כ לי גם **הרב שמואל ללזר**.