ספר

תורת הקדמונים

חלק ב׳

בירורי הלכה ומנהג על פי רבותינו הראשונים והקדמונים

חיברתי וערכתי בעזר ה׳

עמנואל בן ר׳ דניאל **מולקנדוב** נר״ו

פתח תקוה כסלו תשפ״ג

ספר

תורת הקדמונים

חלק ב'

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

עימוד ועיצוב
חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

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 ירא 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 **אליס 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

הקדמה

אברך את ה׳ אשר זיכני להמשיך ולפרסם מאמרי הלכה ומנהג בקבצים התורניים בשנים האחרונות עד שהתקבצו לכלל חלק שני של ספרי ׳תורת הקדמונים׳.

ספר זה יוצא לאור יחד עם החלק הראשון במהדורא שניה עם הוספות רבות וכן מכתבי ברכה והערותיהם של הרה״ג יהודה ברכה שליט״א והרה״ג יצחק בן הרה״ג אברהם יוסף שליט״א (שנדפסו בתחילת חלק א׳ עי״ש).

ספר זה, כקודמו וכשמו, עוסק בבירורי הלכה ומנהג עפ״י דברי הקדמונים, וזוהי הדרך שהנחני המקום ברוך הוא, לגמור חיפוש מחיפוש, בעיקר בדברי הקדמונים שזכינו בדורנו לשפע גדול מתורתם מה שלא רבותינו האחרונים, ודבר זה מעלה גדולה בדורנו שהוא דור יתום בסברא ובידיעת התורה בהיקף גדול, דהמעיין בדברי רבותינו האחרונים יראה כמה גדלה ידיעתם בכל חלקי התורה בעיון רב ועוקרים הרים וטוחנים זה בזה, הן בבקיאות והן בעיון, משא״כ אנן יתמי דיתמי אין אנו משיגים אפילו כטיפה מן הים בידיעת התורה שהיתה לרבותינו האחרונים. אולם, חסד גדול עשה עמנו הקב״ה שזיכה אותנו ביכולת לברר ולהעמיד את דברי רבותינו חכמי התלמוד והגאונים והראשונים והמנהגים הקדומים בצורה נכונה ע״י ריבוי המקורות שנדפסו בדור האחרון, אם בנוסחאות מדויקות ורבות של ספרי התלמוד, הגאונים, הרמב״ם והראשונים, ואם בעצם פרסום וגילוי כתבי יד רבים של קדמונינו ששופכים אור חדש על ביאור דברי התלמוד ומפרשיו, כך שאנו יכולים להגיע לאמיתה של תורה באמצעות דברי קדמונינו, ופעמים רבות זה שלא כדברי השו״ע והאחרונים, אע״פ שאין אנו מגיעים למעלתם, משום שאנו מסתמכים על דברי קודמיהם שהם רבותינו הראשונים בעצמם.

אלא שיש המפקפקים בגישה זו וטוענים שלא אומרים אילו מרן השו״ע היה רואה דברי הקדמונים היה חוזר בו, ועל זה כתבתי בסימן הראשון של החלק הראשון מאמר ארוך להוכיח מרובא דרובא של האחרונים דס״ל שכן אומרים כן גם על מרן השו״ע, וכ״ש על שאר האחרונים עי״ש.

ויש הטוענים שבמחלוקות של הראשונים שלא נשאו ונתנו זה עם זה לא פוסקים לפי רוב, ועל זה כתבתי בסימן הראשון של חלק זה שלא כן הוא, אלא אזלינן בתרא רוב הפוסקים גם כשלא חלקו פנים בפנים עי״ש.

ובהקדמה לחלק א׳ הבאתי את דברי הרשב״א בתשובה ח״א סי׳ רנ״ג וח״ב סי׳ שכ״ב בענין דרכי ההוראה בת״ח שחולק או מכריע בין קודמיו, וביארתי בדבריו שרק בסברא בלא ראיה אינו יכול לחלוק או להכריע אבל בראיה וקושיא יכול עי״ש. וע״ע מה שהבאתי בשם הפר״ח והנהר שלום בביאור דברי הרשב״א.

וחיזוק לדברי מצאתי בדבריו המאירים של המאירי במסכת ב״ב דף ק״ל ע״ב וז״ל ואחד מהם [מחכמי התלמוד] אמר בסוגיא זו לתלמידיו וכו׳ שאם יראו פסק הלכה בשמו אחר מיתתו

ויהא הדבר קשה או חשוד להם לא יסמכו עליו לומר אדם גדול אמרה, שאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, אלא שמ״מ יניחוהו שמא יש בו טעם, אבל כל שלא יודע להם בו טעם לא יסמכו עליו בשום פנים שכמה פעמים אומר הרב או הגאון או החכם סברא מדרך הפלפול לישב הקושיא או הסוגיא ולא מדרך פסק או הוראה ומעשה. וזהו שאמרו למטה אטו אנן אשנויא נקום ונסמוך כלומר שנדחה תלמוד ערוך או ברייתא מפני התירוצין. **ואם כן נאמר על התנאים ועל האמוראים ימחלו הגאונים והרבנים על כבודם כל שיגיענו מדבריהם בחדוש או בזרות הרי אנו לקבל דבריהם במה שיש סעד בראיות תלמודיות או שהוא דבר מקובל הרבה על הלב מצד השכל, והשאר אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה** ומי לנו גדול מחכמי התלמוד וכו׳. **ומעתה בכל עניני הוראה ומשא ומתן אין ראוי להורות ככל הנמצא כתוב לחכם או למחבר או למפרש בדבר מחדש ביותר אם להקל אם להחמיר אא״כ בראיה**, וסוף הדברים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו עי״ש.

ויש להוסיף עוד את דברי הרמב״ם בענין זה;

כתב הרמב״ם בפ״א מהלכות ממרים ה״ה: שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר, **אם אינך יודע להיכן הדין נוטה** - בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל ע״כ. ובקונטרס משבית מלחמות שנדפס בשנת שס״ו [בענין המקווה בריויגו] בפסק ר׳ **יוסף סאמיג׳ה** [עמ׳ מ״ד במהדורת זכרון אהרן] הביא את דברי הרמב״ם אלו וכתב: הרי **שכל אחד יש לו רשות לסתור דברי חבירו ואפילו להקל, ואפילו דברי מי שקדמו**. ולמי שאינו יודע להיכן הדין נוטה הוא שאמר הברייתא [בע״ז ז׳ ע״א] שאינו רשאי להתיר, כלומר שאם קדם חבירו ואסר אינו רשאי הוא אח״כ להתיר כיון שאין הדין ברור לו להפך מכח הלכה פסוקה ע״כ. וכן מתבאר מדברי מהרמב״ח בספרו **גט פשוט** בכללים שבסוף הספר כלל ו׳ שהביא את הגמ׳ בע״ז הנ״ל היו ב׳ אחד אוסר ואחד מתיר בשל תורה הלך אחר המחמיר, וכתב: ואע״ג דההיא לא אזלינן בתר המחמיר אלא דוקא היכא ׳דאין אני יודע׳ להיכן הדין נוטה כמ״ש הרמב״ם ספ״א דהלכות ממרים - היינו דוקא מן הדין, אבל מתורת חסידות מחמת היות האחרונים ז״ל מיראי הוראה אין סומכין על המיקל באיסורי תורה במחלוקת שקול אע״פ ׳שדעת הדיין נוטה׳ לדברי המקילין עי״ש. הרי שמעיקר הדין אם דעתו נוטה עושה לדברי המיקל - עושה כמותו גם באיסור תורה. ומה שכתב שם שהאחרונים מיראי הוראה וכו׳ — שם מיירי במחלוקות ׳הראשונים׳, וכפי שכתב שם בתחלת דבריו, שבזה האחרונים לא מכריעים ביניהם בדעת נוטה, ולא מיירי במחלוקות בין האחרונים עצמם וכדומה עי״ש. וכ״כ יותר להדיא בספר **ערוך השולחן** העתיד הלכות ממרים סימן ס״ד סעיף י״ח שהביא את דברי הרמב״ם הנ״ל וכתב: כלומר **אם אתה בעצמך יודע להכריע מפלפול וסברא הרשות בידך בכל עניין**, כיון שהמחלוקת הוא יחיד כנגד יחיד, ואם אתה בעצמך לא ידעת להכריע אז תלך בשל תורה אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל עי״ש. וכ״כ בשו״ת **שאילת דוד** [פיעטרקוב תרע״ג, מקור בית אב להלכה ודרכי ההוראה מאמר ב׳] עפ״י הרמב״ם הנ״ל **שביודע להיכן הדין נוטה יכול לפסוק אף כהקטן בחכמה ובמנין** כיון שלא נחלקו ביחד ולא הכריעו המרובין את המעוטין בפניהם עי״ש.

לאור האמור, תלמידי חכמים הנושאים ונותנים בדברי רבותינו הפוסקים ומביאים ראיות ודוחים לכאן ולכאן, ומקיימים דברי פוסקים מסויימים – הרשות נתונה בידם להכריע כאיזה צד שעלה בידם, ודלא כיש מערערים בזה, וטוענים שצריך 'להתבטל' לגדולי הדור בהלכה ועוד טענות מסוג זה. וכבר העתקתי בהקדמה לחלק א' את דבריהם הברורים של האגרות משה והמשנה הלכות בענינים אלו **שהאומרים כן הם בכלל מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ובכלל מחטיאי הרבים שמונעים רבים מללמוד תורה ולברר האמת וללבנו עיש"ב.**

עוד רגע אדבר במעלת המפרסם חיבוריו ברבים שזוכה **למצוה הקבועה לדורות;**

המג"א בסי' קנ"ד ס"ק כ"ג הביא בקצרה את דברי המדרש [ויק"ר פרשה כ"ב סימן ב' וקהלת רבה פרשה ה' על פסוק ט']: אוהב כסף לא ישבע כסף - אוהב מצות לא ישבע מצות. ומי אוהב בהמון לא תבואה **שכל מי שהומה ומהמה אחר המצות, ומצוה קבועה לדורות אין לו - מה הנאה יש לו.** תדע לך שהוא כן שהרי משה כמה מצות וצדקות עשה וכמה מעשים טובים היה בידו ויש לו מצוה קבועה לדורות הה"ד אז יבדיל משה ע"כ. וכ"פ רש"י בקהלת שם וז"ל ומי אוהב בהמון. מצות רבות: לא תבואה. ואין באחד מהם מצוה מסויימת וניכרת כגון בנין בית המקדש ובית הכנסת וספר תורה נאה: גם זה הבל ע"כ. וכתב היפה תואר על ויק"ר בזה"ל מה הנאה יש לו. פירוש לזכות אפילו אחר מותו, כגון בונה בית הכנסת וספר תורה שיזכה בהם לדורות שאחריו, משא"כ שאר מצות שאין לו זכות אלא עד אותה שעה, והיינו לא תבואה דקאמר, שלא תעשה המצות פירות תמיד כשאינה קבועה. ואע"פ שמשה זיכה לכל הדורות במצות, היינו במה שלמדם אבל במעשה מצוה שעשה לא זכה אלא בהבדל ערי מקלט שיצילו תמיד הרוצחין על ידן עי"ש. ובהקדמת ספר צבי לצדיק [מבלוז'וב] ג"כ האריך במדרש זה והוסיף לבאר שבמצוה רגילה - לאחר צאתו מהעוה"ז יהיה נשאר בבחינת 'עומד', אבל לא כן אם יהיה באחת מהן מצוה קבועה לדורות אז יוכל להיות בבחינת 'הולך' גם לאחר פטירתו, כי ע"י כל מצוה ומצוה שתעשה בבית המדרש או בהס"ת תהא נשמתו צרורה בצרור החיים עי"ש. וכעי"ז האריך בהקדמת שו"ת דברי מלכיאל עי"ש.

והחפץ חיים בספרו תורת הבית כתב שהמכניס ילד לת"ת ויר"ש הוי בכלל זה עי"ש.

ובהקדמת הפלא יועץ הביא מדרש זה לענין כתיבת והדפסת ספר שיהיה לו לדורות שיהגו בו עי"ש. ובספר **עלי תמר** מסכת ביכורים פרק ג' הלכה ו' כתב **אבל מי שמרביץ תורה לתלמידים ואינו מחבר ספר שילמדו ממנו הרי תמות התורה עמו** וכמ"ש במכילתא יתרו עיין שם ע"כ. וכונתו להא דאיתא במסכתא דוישמע פרשה ב' על מה שאמר משה ליתרו אל נא תעזוב אותנו. אמר לו יתרו כלום הנר מהנה אלא במקום החושך, וכי מה הנר מהנה בין חמה ולבנה, אתה חמה, ואהרן אחיך לבנה, מה יעשה הנר ביניכם, אלא הרני הולך לארצי ואגייר לכל בני מדינתי ואביאם לתלמוד תורה ואקרבם תחת כנפי השכינה וכו', ועמכם תמות חכמה, אל תקרי תמות אלא תומת, כל זמן שחכם מתקיים חכמתו מתקיימת, מת חכם אבדה חכמתו עמו. וכן מצינו, משמת רבי נתן [כ"ה גם במכילתא דרשב"י, ודלא כגר"א שהגיה 'ריב"ז'] אבדה חכמתו עמו

ע״כ. הרי שיש מעלה גדולה לפרסם חידושיו וחיבוריו ברבים כדי שתהיה לו מצוה קבועה לדורות ולא יהיה בגדר ׳ועמכם תמות חכמה׳.

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 ומרביץ 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, פעמים לפני כתיבת המאמרים ופעמים לאחר פרסומם, וחלקם אף עברו על הספר והוסיפו הגהות והערות חשובים, ומהם הרב אהרן גבאי, הרב און אברהם סקלי, הרב יוסף פרץ, הרב שמואל ללזר, יהי רצון שיזכו ונזכה להמשיך להגות בתורה מתוך נחת וסייעתא דשמיא ולכוין לאמתה של תורה תמיד.

תודתי נתונה לעורכי הקבצים והירחונים ׳מנורה בדרום׳, ׳אבקת רוכל׳, ׳מה טובו אהליך יעקב׳, ׳המאור׳, ׳מריח ניחוח׳, ׳בית הלל׳, ׳רב ברכות׳, ׳תורת ציון׳, ׳דברי חפץ׳, ׳אור תורה׳, ׳האוצר׳, ׳אספקלריא׳ ו׳קול סיני׳, על פרסום מאמריי בקבציהם, ישלם ה׳ פעלם ותהי משכורתם שלימה מעם ה׳.

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].

תוכן
העניינים

תוכן העניינים

אורח חיים

א. האם הולכים אחרי רוב הפוסקים כשלא נשאו ונתנו זה עם זה ..... מג

ב. האם יש להקדים את ברכת אשר יצר או את ברכת המזון ומעין שלש ..... מה

ג. האם יש חובה לקשור את התפילין של יד על האצבע בסוף הכריכות.....מז

ד. הנחת תפילין ביום קבורה שאינו יום מיתה ..... נ

ה. ברכת שעשה לי כל צרכי בתשעה באב ויום הכיפורים..... נג

הראשונים דסבירא להו שמברכים רק אם עשו המעשה שעליו מברכים ◆ הראשונים דסבירא להו שהברכות הן על מנהגו של עולם ◆ מנהג הספרדים בדורו של מרן הב"י ואחריו ◆ ברכות התורה למי שלא ישן בלילה ◆ ההבדל בין ברכת מגביה שפלים שאין אנו מברכים אותה, לברכת הנותן ליעף כח שמברכים ◆ ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ ◆ העולה מהמאמר

ו. עד היכן היא עניית יהא שמיה רבא ..... עא

הפשטנים דסבירא להו שעונים עד עלמיא ◆ המקובלים דסבירא להו שעונים עד עלמיא ◆ ראיות מדברי חז"ל שעונים עד עלמיא ◆ הראשונים דסבירא להו שעונים עד יתברך ◆ דברי מהר"י גיקאטליה במקורם ◆ האם תיבת 'יתברך' סמוכה ל'עלמיא' או ל'וישתבח' ◆ המקור לעניית יהא שמיה רבא עד 'בריך הוא' ◆ המקור לעניית יהא שמיה רבא עד 'דאמירן בעלמא' ◆ העולה מהמאמר

ז. תפלה בהנץ החמה - מצוה מן המובחר או לכתחלה..... פב

הראשונים דסבירא להו שק"ש לאחר הנץ היא בדיעבד ◆ דעת הב"י בענין זה ◆ ק"ש בברכותיה קודם הנץ ותפלה בנץ ביחיד או לאחר מכן בציבור ◆ תיקון חצות או תפלה בנץ מה עדיף ◆ סיכום

ח. נוסח הברכות והתפלות האם הוא לשון התורה או לשון חכמים ..... פט

ט. הזכרת משיב הרוח או יעלה ויבוא וכיוצא לאחר סיום הברכה לפני תחלת הברכה הבאה ..... צד

אמירת אזכרה שחוזרים עליה, בין ברכה לברכה ◆ אמירת אזכרה שאין חוזרים עליה, בין ברכה לברכה

י. מקום אמירת יהיו לרצון והדינים התלויים בזה ..... צה

דעת מקצת הראשונים שיש לומר יהיו לרצון ולאחר מכן תחנונים ◆ דעת הגאונים ורוב הראשונים שאומרים תחנונים ולאחר מכן יהיו לרצון ◆ האם חובה לומר את התחנונים קודם יהיו לרצון ◆ עניית דברים שבקדושה לאחר שים שלום ◆ סיכום

יא. האם יש ענין לחדש את נפילת אפים על הזרוע בזמננו..... קד

בירור מנהג אשכנז הקדום בענין נפילת אפים

יב. האם התיבה שנותנים עליה ספר תורה נקראת תשמיש קדושה או תשמיש דתשמיש ..... קי

יג. תליית תיקי אוכל שיש בהם לחם - האם מותרת או שיש בה חשש משום עניות..... קיב

יד. ברכת המזון על שכר כשקובע סעודתו עליו..... קיד

מה נקרא קבע סעודתו על השכר

טו. ברכת שהחיינו על פירות וכלים חדשים האם היא רשות או חובה..קיז

הראשונים דסבירא להו שברכת שהחיינו על פירות חדשים היא רשות ◆ הראשונים דסבירא להו שברכת שהחיינו על פירות חדשים היא חובה ◆ ברכת שהחיינו והטוב והמטיב על לידת בן ◆ ברכת שהחיינו והטוב והמטיב על כלים חדשים ◆ בירור דעת רב שרירא גאון שהביאו הפוסקים בענין שהחיינו על כלים חדשים

טז. ברכת עושה בראשית על ראיית ים המלח ..... קכג

מדרשי חז"ל וראשונים שים המלח נברא בבריאת העולם ◆ ברכת עושה בראשית שייכת גם לדברים שלא נבראו ב'ששת' ימי בראשית

יז. נוסח ברכת עושה בראשית ללא תיבת 'מעשה'..... קכו

יח. זמן יציאת הכוכבים לענין קריאת שמע ..... קכח

שיעור המיל למעשה ◆ חישוב צאת הכוכבים ועלות השחר הוא לפי 'המעלות' ולא בשעות זמניות ◆ סיכום

יט. האם צריך לקבל תוספת שבת בפה או שמספיק לפרוש ממלאכה קודם השקיעה ..... קלב

הראשונים והאחרונים דסבירא להו שיש חובה לקבל תוספת שבת בפה ◆ הראשונים דסבירא להו שמצות תוספת שבת היינו לפרוש ממלאכה קודם השקיעה ◆ תוספת שבת בפה לדעת רבינו האר"י ◆ סיכום

כ. שחיה בברכת מעין שבע בליל שבת..... קלז

כא. קריאת תרגום ברכת כהנים ב'שנים מקרא ואחד תרגום' ..... קלט

ביאור גירסת הירושלמי ברכת כהנים וכו' 'לא' נקראין ולא מתרגמין ◆ ביאור גירסת הבבלי ברכת כהנים 'נקרא' ולא מיתרגם

כב. החזרת הנוסח יום 'המנוח' למקומו ..... קמב

כג. אכילה בבין השמשות ולאחר יציאת הכוכבים במוצאי שבת ..... קמז

הגאונים והראשונים דסבירא להו שמפסיקים להבדלה בצה"כ ◆ בירור דעת הרי"ף ◆ הראשונים דסבירא להו שמותר להמשיך גם משחשיכה ◆ פסק השו"ע והאחרונים, והנראה לדינא ◆ להתחיל סעודה בין השמשות ◆ שתיית מים קודם הבדלה ◆ סיכום

כד. זמן צאת הכוכבים לענין יציאת השבת ..... קנג

כה. עשיית מלאכה לפני הבדלה בתפלה או על הכוס ..... קנה

המבדיל בתפלה האם מותר במלאכה או שצריך לומר גם ברכת המבדיל ◆ מי שלא התפלל האם מותר בעשיית מלאכה באמירת המבדיל בין קדש לחול ללא שם ומלכות ◆ ההנהגה הראויה למעשה בעשיית מלאכה במוצ"ש ◆ האם צריך להבדיל על הכוס כדי להתיר בעשיית מלאכה ◆ סיכום

כו. באיזה יד מחזיקים את הבשמים בשעת ההבדלה ..... קס

כז. גדר מצות סעודה רביעית במוצאי שבת ..... קסב

דיון בדברי רב עמרם גאון ועוד ראשונים ◆ דיון בדברי ספר 'צרור החיים' ◆ ראיות מראשונים לכאן ולכאן ◆ סעודה רביעית בתוך סעודה שלישית לאחר צאת הכוכבים ◆ סיכום

כח. פסיק רישיה בגוי ..... קסז

כט. האם מותר לתת מתנה כלי שמלאכתו לאיסור בשבת..... קעא

ל. הבלעה בשכר שבת ..... קעב

לא. קריעת אריזות שיש בהם מזון או שאר דברים לצורך השבת האם יש לחוש בזה משום קורע..... קעד

היתר קלקול לצורך שבת ◆ היתר סתירת כלי לצורך מה שבתוכו ◆ ביאור הדין של חותלות של תמרים ◆ ביאור התוספתא קורע אדם עור שעל פי החבית ◆ קורע בדבר שהוא גוף אחד ◆ האם קריעת שקית שוקו או שלוק חשיבה תיקון או קלקול ◆ קריעה שיש בה תיקון האם נקראת מלאכה הצריכה לגופה או לא ◆ סיכום

לב. שיעור החום של יד סולדת..... קפד

השיעור המינימלי ◆ השיעור המקסימלי ◆ שימוש במים חמים שחוממו ע"י הבויילר

לג. עירוי מים רותחים מכלי ראשון לתוך כלי ראשון אחר בשבת..... קפז

בירור דברי הראשונים שהביא הב"י, האם אכן סבירא להו לאיסורא ◆ דעת רוב הראשונים שמותר לערות מים חמים לתבשיל מבושל כל צרכו ומנהגם בזה ◆ המנהג בדורות האחרונים בקהילות הספרדים ◆ משא ומתן בדברי מרן הגרע"י זצ"ל בענין זה ◆ סיכום

לד. שומן שנקרש ועל ידי החימום נהפך לנוזל האם חשיב דבר לח או יבש..... קצד

לה. גדר קשר אומן בשבת ..... קצה

לו. שריית פירות מלוכלכים במים בשבת האם איסורה מהתורה או מדרבנן ..... קצו

לז. פסיק רישא באיסור בורר ..... קצח

לח. פירות שרובם עומדים לסחיטה האם אסורים בסחיטה בשבת מהתורה או מדרבנן ..... ר

לט. גדר בלילה רכה לענין לישה בשבת ..... רג

מ. בירור מחלוקת הראשונים בגדר איסור הכנה משבת לחול ..... רו

מא. עשיית גורלות לדבר מצוה בשבת ..... רט

מב. גדר גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה ..... ריא

דעת התוס' והרא"ש בביאור המושג 'גרמא' בשבת ◆ דעת רוב הראשונים בביאור המושג 'גרמא' בשבת ◆ ביאור דעת הרי"ף ◆ זורה ורוח מסייעתו לביאור הראשונים הנ"ל ◆ דיון בדברי הראשונים גבי פריסת מצודה בשבת ◆ דברי האחרונים בענין טחינה בריחיים של מים בשבת ◆ כחו והסרת המונע בכח שני האם חשיב גרמא ◆ קירוב מלאכה בדבר שאיסורו משום מוליד ◆ האם גרמא מותרת לכתחלה או רק במקום הפסד ◆ מסקנת הדברים ◆ השלכות מעשיות לנידונים שדנו בהם הפוסקים

מג. התחיל מוסף בראש חודש ולא חלץ תפיליו, האם יחלוץ או ימשיך להתפלל אתם ..... רכד

מקור המנהג לחלוץ התפילין קודם מוסף בראש חדש ◆ התחיל להתפלל מוסף לפני שחלץ התפילין מה יעשה

מד. האם עדיף לברך ברכת הלבנה בתחלת הזמן או במוצאי שבת ..... רכז

כשמוצאי שבת הוא לאחר י' בחודש האם מברכים במוצ"ש או ביום חול קודם לכן ◆ ברכת הלבנה ביום חול קודם יום הכפורים ◆ סיכום

מה. הפסק במ"ב מסעות שבפרשת מסעי ..... רלא

מו. יישוב מנהג ספרד להפטיר 'שובה ישראל' בכל שבת שקודם יום הכיפורים ..... רלג

בירור מנהג ספרד ◆ בירור דעת הרמב"ם ◆ האם יש סתירה למנהג ספרד מדברי הפסיקתא

מז. כמה פרטים בדיני ביעור וביטול חמץ בערב פסח .....רלט

ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר? ◆ אימתי גם לדעת רבי יהודה השבתתו בכל דבר ◆ האם יש מצוה לבער חמץ 'שלו' ◆ סיכום

מח. אפיית מצת מצוה בערב פסח לאחר חצות ..... רמו

דעת הגאונים ומנהג בבל ◆ מנהג ספרד, פרובנס וארצות המזרח ◆ דעת חכמי איטליה ומנהגם ◆ דעת חכמי צרפת ואשכנז ומנהגם ◆ דעת רוב הראשונים המתירים וראיותיהם ◆ ההלכה והמנהג בדורות האחרונים

מט. האם מיץ ענבים כשר לכתחלה לקידוש ולארבע כוסות ..... רנו

יין מבושל האם ברכתו בורא פרי הגפן והאם מקדשים עליו ◆ קידוש על יין שיש בו דבש ◆ קידוש על יין שיש בו סוכר ◆ מיץ ענבים שאין בו סוכר ואינו מבושל האם כשר לכתחלה לקידוש ◆ יין חי או יין שאינו משמח לד' כוסות ◆ סיכום ◆ עצות למעשה לקיים מצות ד' כוסות ביין הכשר לכתחלה

נ. חתם המבדיל בין קדש לחול במקום בין קדש לקדש - האם יצא יד"ח.....רסח

נא. ברכת שהחיינו בשאר ימי הפסח אם לא בירך ביום ראשון .....רסט

נב. אכילה ושתיה באמצע ההגדה ..... ער

נג. מצות סיפור יציאת מצרים בשעה שמצה ומרור מונחים על השולחן ..... ערב

ההבדל בין המצוה בשעה שמצה ומרור מונחים לבין המצוה לאחר מכן

נד. טעמי אכילת האפיקומן והנפקא מינה למעשה ..... ערה

שיעור אכילת האפיקומן

נה. הטעם שאין גומרים את ההלל כל ימי הפסח ..... רעט

סיכום

נו. מי שאמר שהחיינו בקידוש ליל שביעי של פסח האם הוי הפסק או לא .....רפג

ראיה מדברי הראשונים בענין אמירת 'ברוך מקדש השבת' בקידוש היום ◆ ראיה מדברי ספר הבתים בענין מי שבירך המוציא לפני שקידש ◆ ראיה מדברי המאירי בספרו מגן אבות ◆ מחלוקת המג"א והגרע"א במי שקידש בטעות על מים והיה דעתו לשתות עוד יין

נז. שומע כעונה בספירת העומר ..... רפה

נח. מנה שבועות ולא ימים האם יצא ידי חובה .....רפז

נט. עד מתי נהגו שלא לישא אשה ולהסתפר בימי העומר ..... רפח

ס. המדרש הידוע על ישי והשפחה - האם דעת חז"ל כן?..... רצב

סא. האם יש הבדל בין שבת ליום טוב לענין לקיחת תרופות ..... רצה

ראיות מדברי הראשונים שאוסרים שתיית תרופות ביו"ט ◆ דיון בדברי הראשונים שנראה מהם שמותר לשתות תרופות ביו"ט ◆ דיון בדברי האחרונים שהתירו שתיית תרופות ביו"ט ◆ הנראה להלכה לפי הנ"ל

סב. הדלקת אש ביו"ט כשלא יכול להדליק מערב יום טוב..... רצט

סג. הדלקת אבוקה ביום טוב שחל במוצאי שבת.....שא

סד. חמין שהוחמו בהיתר בשבת וביום טוב האם מותרים ברחיצת ידיו או לא ..... שג

חמין שהוחמו בהיתר בשבת ◆ חמין שהוחמו בהיתר ביום טוב

סה. מוליד ריח בכלים בשבת ויו"ט .....שח

סו. הדחת כלים, קיפול בגדים וגלילת ס"ת ללא עירוב תבשילין .....שט

סז. הדלקת הנר ללא עירוב תבשילין ..... שיא

המניח עירוב תבשילין רק בשביל הדלקת הנר האם יברך או לא ◆ סיכום

סח. דין קטנים בתעניות דרבנן ..... שטז

סט. מנהג טעימת התבשיל בערב שבת, והדין בערב שבת חזון ..... שיז

דברי הראשונים בביאור 'טועמיה' חיים זכו ◆ דברי המקובלים בענין טעימת התבשיל בערב שבת ◆ טעימת תבשיל של בשר בערב שבת חזון

ע. זמן ההבדלה לחולה האוכל בתשעה באב שחל במוצאי שבת ..... שכא

עא. חתימה בשתים בנחם, בברכת אבלים ובשאר מקומות..... שכד

חתימת נחם: מנחם 'ציון ובונה' ירושלים ◆ מחלוקת רש"י ובה"ג בביאור הגמ' מתי חותמים בשתים ◆ חתימת ברכת אבלים: מנחם 'אבלים ובונה' ירושלים ◆ מקומות בהם אנו נוהגים לחתום בשתים ◆ סיכום

עב. כמה תמיהות בענין עשרה הרוגי מלכות..... שלא

האם ר' ישמעאל וחבריו ידעו מהי סיבת הריגתם ◆ האם עשרה הרוגי מלכות נענשו בעוון מכירת יוסף ◆ האם עשרה הרוגי מלכות היו בזמן אחד

עג. יישוב מנהג העולם שאין קורעים על ראיית ערי יהודה, ירושלים ומקום המקדש ..... שלג

מנהג העולם שלא קורעים על ערי יהודה ◆ מנהג תושבי ירושלים שלא לקרוע על ראיית המקדש ◆ מנהג העולם שלא קורעים על ראיית מקום המקדש ◆ יישוב למנהג העולם שהקלו בדיני קריעה אלו

עד. שתי הערות בנוסח הוידוי..... שלז

נוסח הוידוי הוא 'אבל חטאנו אנחנו ואבותינו' ◆ יעצנו עצות רעות 'עד אין חקר'

עה. מנהג ספרד בתענית ערב ראש השנה..... שמ

עו. נוסח ותקוה 'טובה' לדורשיך ..... שמב

עז. מנהג הספרדים ועדות המזרח באכילת תפוח בדבש בראש השנה ..... שמה

עח. אמירת 'היום' תכתבנו לחיים בתפלות ראש השנה..... שמח

עט. אמירת וידוי בין התקיעות - האם מותרת או שחשובה הפסק ..... שנ

האם הל' קולות הם מחמת ספק או שיוצאים בכל סדר שעושים ◆ האם קול שאינו מהענין פוסל את כל הסדר או לא ◆ לפי הנ"ל יש היתר להתודות מטעם ספק ספיקא ◆ האם שיחה לאחר שהתחיל בתקיעות הוי הפסק ◆ הוידוי חשיב לפחות כגביל לתורי ולא הוי הפסק ◆ הצורך בוידוי בר"ה לדעת הזוהר ◆ תפלות ר"ה - מתוך שמחה או מתוך בכי וצער ◆ סיכום

פ. החזרת המשפט 'בהביאך את מי המבול לשחת כל בשר מפני רוע מעלליהם' במוסף של ראש השנה..... שסד

פא. יישוב מנהג הספרדים לתקוע בחנם לאחר גמר כל התקיעות..... שסו

הראשונים שסוברים שאין איסור בתקיעה בחנם בראש השנה ◆ הראשונים שסוברים שיש איסור בתקיעה בחנם בראש השנה ◆ בירור מנהג הספרדים והאשכנזים בזה

פב. אמירת פסוק 'והוא רחום' בערבית של ליל כיפור ..... שעא

מו"מ בדברי הראשונים שהביא מרן הגרע"י זצ"ל ◆ מחלוקת הראשונים והקהלות האם אומרים ביוה"כ למרות שלא אומרים בשבת ◆ מנהג הרש"ש ושאר המקובלים אחריו שאין לומר והוא רחום ◆ מנהגים שנהגו בדורות האחרונים כמנהג בית אל נגד המנהג הקדום

פג. זמן תפלת נעילה ..... שעו

פד. פרגולה שעושה רוב צל ומחוברת במסמרים האם פסולה מדין דירת קבע ..... שעח

סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה ◆ סכך שקבוע במסמרות ◆ האם חידוש דבר בסוכה ישנה מעכב ◆ סיכום

פה. היכן יש להתפלל בסוכות - בסוכה או בבית הכנסת ..... שפב

הפוסקים שכתבו שיש להתפלל בבית הכנסת ולא בסוכה ◆ דברי האדר"ת שיש להתפלל בסוכה, ודחיית דבריו ◆ ראיות מדברי הגאונים והראשונים שלא עלה על דעתם להתפלל בסוכה שבחצר ביהכ"נ ◆ מנהג בית אל וביאור בדברי האר"י ◆ מחלוקת האחרונים במי שמתפלל בעשרה שלא בביהכ"נ האם נקרא שכן רע או לא ◆ מסקנת הדברים

פו. בירור דין נחלקה התיומת ..... שפז

דעות הראשונים שהתיומת היא בראש הלולב ◆ דעות הראשונים שהתיומת היא בכל עלי הלולב ◆ הנפקא מינה למעשה ◆ צורת הלולב הראויה לכתחלה

פז. פרטי דינים באגד הלולב ומיניו ..... תג

מנהג ישראל לאגוד את הלולב במינו בדוקא ◆ האם צריך לאגוד הלולב בקשר גמור או סגי בכריכה בעלמא ◆ מצוה מן המובחר לאגוד את ענפי הערבה למעלה שלא יתפזרו ◆ האם יש ענין להקדים את הלולב להדס וההדס לערבה באגידה ◆ תלישת עלי הלולב בחול המועד לאחר שכבר נטל הלולב והוקצה למצותו

פח. הדלקת וברכת נר חנוכה על ידי אחר .....תט

פט. פתוחות וסתומות במגלת אסתר ..... תיב

האם שינוי הפרשיות מסתומות לפתוחות ולהיפך מעכב ◆ האם הפרשיות הם סתומות בכולם או פתוחות בחלקם

צ. נוסח ברכת הרב את ריבנו..... תטז

צא. פורס מפה ומקדש בפורים שחל בערב שבת..... תיח

ספק אם מברכים בפה"ג בקידוש אם שתה יין בסעודה ◆ ספק אם מברכים המוציא לאחר הקידוש ◆ ספק איך מקיימים לחם משנה במקרה זה ◆ ספק האם מזכירים על הניסים בברכת המזון ◆ ספק ברכה אחרונה כשעושה הסעודה ללא לחם

צב. שיעור האצבע ויישוב הסתירה בין המדידה באצבעות למדידה בביצים ..... תכא

מחלוקת הראשונים בשיעור הזרת ◆ דברי הראשונים בשיעור האמה ◆ יישוב הסתירה באצבעות בין המציאות שהיא ששיעור הגדול לבין השיעור הקטן ◆ יישוב הסתירה בין מדות הנפח למדות האורך

יורה דעה

צג. ובשר בשדה וכו' לכלב תשליכון אותו - מצוה או רשות ..... תלא

צד. שיעור צלית בשר שלא נמלח כדי שיהא מותר לאכלו או לבשלו ..... תלג

צה. פרטי דינים בדיני אפיית פת בחלב ..... תלד

האם גזרו בשאר מאכלים או רק בפת ◆ האם גזרו בדברים שנאכלים לאחר אכילת בשר ולא יחד עם בשר ◆ מה הגדר של 'מעט' דשרי ◆ האם מועיל שינוי בעושה לאחרים שאינם יודעים ◆ האם מועיל סימן לאחר האפיה ◆ סיכום

צו. קדירות בשר וחלב הנוגעות זו בזו אי שרי לכתחלה או לא ..... תלז

צז. מחלל שבת בפרהסיא לענין פת ובישולי גויים..... תלח

צח. כלים שבישל בהם הגוי דברים מותרים - האם צריכים הגעלה..... תלט

צט. בישולי גוים לחולה שאין בו סכנה..... תמא

ק. פרטי דינים בהלכות טבילת כלים הנקחים מן הגוי..... תמג

טבילת כלי מתכות האם חיובה מהתורה או מדרבנן ◆ טבילת כלי זכוכית האם חיובה מהתורה או מדרבנן ◆ האם יש איסור להשתמש בכלי לפני הטבילה ◆ סיכום

קא. טבילת כלי שרוצה ליתנו במתנה ..... תנ

קב. גדר 'יצא השער' לענין הלואת סאה בסאה ..... תנב

קג. ההרגשה הנצרכת לענין טומאת נדה דאוריתא ..... תנג

קד. אכילה על שולחן אחד כשיש בני בית שאוכלים עמהם..... תנז

קה. שיגור כוס של יין לאשתו נדה ..... תנט

קו. חיוב כיבוד אחותו הגדולה ואחיו הגדול שאינו בכור ..... תסא

קז. עשיית מצוות במעשר כספים ..... תסג

מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לחכמי אשכנז בגדר מעשר כספים

קח. האם אבי הבן צריך למנות את המוהל שליח למול את בנו ..... תסו

מו"מ בראיות האחרונים שצריך שליחות במצות מילה

קט. מקום המזוזה בשער גבוה ..... תסט

קי. לבישת כלאים לצורך מכירה או קניה או העלמת מכס כשאינו מכוין ליהנות ..... תעא

קיא. הפרשת חלה מעיסה על אפוי ..... תעו

קיב. נטיעת אילנות קודם השביעית ..... תעז

קיג. מצות שביתת הארץ בשביעית ..... תפא

קיד. נטיעה בתוך בית האם חייבת במעשר ובשביעית ..... תפג

קטו. גידולי מים בשביעית ..... תפה

קטז. קציצת עצים בשביעית ..... תפז

קיז. שמור ונעבד בשביעית ..... תפח

נעבד בשביעית האם הפירות מותרים באכילה ◆ שמור בשביעית האם הפירות מותרים באכילה ◆ שמור ונעבד בשביעית האם הפירות מותרים באכילה

קיח. האם יש מצוה באכילת פירות שביעית ..... תצד

קיט. האכלת פירות שביעית לגוי ..... תצו

קכ. הפסד בגרמא בפירות שביעית ..... תצז

קכא. הפסד פירות שביעית שאין הדרך לאכלם כך בשאר השנים ..... תק

קכב. האם מותר לקנות מגוי פירות של ישראל בשביעית .....תקא

קכג. הפקר ומעשרות בשביעית .....תקב

האם הפירות בשביעית מופקרים מאליהם או רק אם הבעלים הפקירום ◆ האם מותר ליכנס לשדה או לפרוץ בה פרצות לצורך אכילת הפירות ◆ פטור תרומות ומעשרות בשביעית האם הוא מטעם הפקר או מחמת השביעית ◆ האם בשביעית מפרישים מעשר שני או מעשר עני ◆ סיכום

קכד. קדושת שביעית בפירות נכרים..... תקיב

א. האם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר ◆ ב. ביאורי גדולי האחרונים בדעת הרמב"ם ◆ ג. בירור דעת הרמב"ם ◆ ד. הוכחות מהתוספתא לביאור המבי"ט וסיעתו ◆ ה. דעת שאר חכמי דורו של מרן הב"י בביאור דעת הרמב"ם ◆ ו. דעת שאר הראשונים בביאור המושג 'אין קנין לגוי להפקיע' ◆ ז. המנהג וההלכה בדורות האחרונים ◆ ח. מהות הנדוי שעשה הב"י בענין קדושת שביעית בפירות הגוי ◆ ט. באלו דינים יש להחמיר ובאלו אפשר להקל ◆ י. סיכום

קכה. קדושת שביעית בקליפות וגרעיני פירות ..... תקמד

קכו. ריסוק פירות שביעית עד שאין צורתן ניכרת .....תקמו

קכז. הקונה בהקפה פירות שביעית האם יכול לשלם כשהפירות עדיין בעין ..... תקמח

קכח. ביעור פירות שביעית - בהפקר או בכילוי..... תקנ

האם יש לחוש באיבוד הפירות משום הפסד פירות שביעית ◆ האם בני ספרד צריכים לפסוק כדעת הרמב"ם בעניני שביעית או כדעת רוב הראשונים ◆ הקונה מגוי לאחר זמן הביעור ◆ ישראל שנאנס ולא הפקיר בשעת הביעור ◆ סיכום

קכט. גדר הקפת חנות שאינה משמטת ..... תקנח

קל. האם כותבים פרוזבול בסוף השנה השישית או בסוף השמיטה ..... תקסא

נספח

קלא. בפני איזה בית דין ראוי לכתוב פרוזבול בזמננו ..... תקע

האם צריך ב"ד חשוב או סגי בכל בית דין ◆ פרוזבול בפני שנים או בפני שלשה ◆ האם צריך למסור את הפרוזבול בפני הדיינים או לא ◆ ההנהגה הראויה למעשה בכתיבת הפרוזבול

קלב. האם הלוה צריך לומר 'במתנה אני נותן לך' או סגי במה שאומר 'אעפ"כ' ..... תקעח

קלג. בירור הדין שאם הלוה לא אמר למלוה אעפ"כ - יכול המלוה לתלותו ..... תקפ

קלד. עשיית פרוזבול בין השמשות של ר"ה של השנה השמינית ..... תקפג

קלה. האם צריך ומותר לקרוא פרשת וידוי מעשרות בשביעי של פסח בזמננו ..... תקפה

האם בזמננו יש חיוב להתודות וידוי מעשר ◆ דברים המונעים אותנו מלומר וידוי מחמת ודאי או מחמת ספק ◆ האם ניתן לקרוא את פרשת וידוי מעשרות כקורא בתורה ◆ האם מועיל שומע כעונה בוידוי מעשר ◆ סיכום

קלו. הלכה כדברי המיקל באבל ובעירוב במחלוקת האמוראים והפוסקים ..... תקצד

הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים ◆ הלכה כדברי המיקל בעירוב באמוראים ◆ דיון בדברי כמה ראשונים האם ס"ל הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים ◆ בירור דעת הבית יוסף בענין הלכה כדברי המיקל באבל בפוסקים ◆ בירור בדברי גדולי האחרונים שנקטו להקל במחלוקת הפוסקים באבל ◆ סיכום

קלז. שלש נידונים בהעברת טומאה ממקום למקום ..... תרו

סוף טומאה לצאת אי הוי מדאוריתא או מדרבנן ◆ העברת טומאה מחדר לחדר כשיש פותח טפח ביניהם האם הטומאה מהתורה או מדרבנן ◆ סוף טומאה לצאת דרך שער העיר ◆ סיכום

אבן העזר

קלח. מנהג עם ישראל בביאור המושג 'חופה' ..... תריג

המנהג מזמן הגאונים והראשונים ◆ החופה בדברי חז"ל ◆ האם לדעת הרמב"ם צריך ייחוד גמור או לא ◆ האם הכלה צריכה לכסות ראשה לאחר החופה ◆ מסקנא דמילתא

קלט. ביאור ענין יציאה בפאה נכרית המובא בתלמוד ..... תרכה

חושן משפט

קמ. הקדמת כהן בתור ..... תרלא

קמא. החיוב להקדים עשיית משא ומתן עם ישראל על פני גוי ..... תרלב

דין משומד וחילונים שבזמננו לענין זה ◆ קניה ממוכרים גוים דרך אתרי האינטרט

קמב. אופנים שאין לחוש בהם ל'שונא מתנות יחיה' ..... תרלו

קמג. שלש נידונים בלאו דלא תקום ..... תרלח

נקימה על דבר שהוא צער הגוף ◆ נקימה בישראל משומד ◆ נקימה ונטירה בלב בלא אמירה ◆ סיכום

אורח חיים

א. האם הולכים אחרי רוב הפוסקים כשלא נשאו ונתנו זה עם זה

נדפס בירחון 'אור תורה' סיון תשפ"ב.

האחרונים האריכו בענין זה, ובעיקר מהרמב"ח בספרו גט פשוט בכלל ה' והחק"ל ביו"ד סי' פ"ב ועוד אחרונים, ורובם ס"ל כדעת הגט פשוט שמהתורה לא אמרינן אחרי רבים להטות כשלא נחלקו פנים בפנים. וכן האריך בזה מרן הגרע"י זצ"ל בהרבה מספריו ולדוגמא בשו"ת יחו"ד בכללי מרן השו"ע ועוד.

אולם מדברי **הב"י** בהקדמתו נראה דאזלינן בתר רוב הפוסקים בצורה ברורה, שהרי כתב שכשאין הכרעת עמודי ההוראה - אל הדעת אשר יטו רובן [של הראשונים] כן נפסוק הלכה עי"ש, וכמו שהעלה החק"ל שם. וכ"כ עוד החק"ל ביו"ד סי' עי"ז דקי"ז ע"ג עיש"ב, והביאו גם נכדו **הגר"ח פלאג'י** בספרו גנזי חיים דקכ"ח סע"ב עי"ש. וכ"כ **ר' יוסף ידיד הלוי** בשו"ת שארית יוסף ח"ד עמ' רי"ח ור"כ עי"ש. וכ"ד **הרדב"ז** בתשובה סי' קס"ה ובח"ד סי' קט"ז עיש"ב. וכן מפורש בשו"ת **זכרון יהודה [בן הרא"ש]** סי' פ"ב [שהובאה תשובתו בקצרה בב"י אהע"ז סי' מ"ב] וז"ל ועוד אפילו אם נאמר שבכל ענין אמר ר"ת שהוא פסול מ"מ הרי הרי"ף והרמב"ן ורמ"ה וכמה גדולי הכשירו ממש ואיך הלך זה לקולא והרי שנינו בבריתא פ"ק דע"ז וכו', כ"ש שכולם מכשירים זולתי ר"ת, 'ויש לנו לילך אחר הרוב אפילו להקל' כ"ש להחמיר וכו' עי"ש, ומפורש להדיא שאף במחלוקת הפוסקים הולכים בתר הרוב אפילו להקל.

ויש להביא לזה ראיה מדברי **רש"י** בב"ק קט"ז ע"א גבי הכרעה שלישית וז"ל אי הוה תני ב"ש וכו' וב"ה וכו' ר"ש אומר וכו' והלכתא כתרי שאין עומדין דברי יחיד במקום שנים דאחרי רבים להטות כתיב וכו' עי"ש, ומבואר שאפילו שר"ש לא נחלק פנים בפנים עם ב"ש וב"ה דקדמי ליה טובא מ"מ אמרינן בזה אחרי רבים להטות והלכה כרבים. וכן מתבאר מדברי **הרמב"ן** במלחמות לחולין צ"ה גבי בשר שנתעלם מן העין שכתב וז"ל וא"נ פליגי אדרבה לא עדיפא מכללא הנך עובדי אחריני ומכל שאר רבנן סמכי דס"ל כרב ומקרא מלא הוא אחרי רבים להטות וכו' עי"ש, וגם שם לא נחלקו פנים בפנים אלא במשך כמה דורות של חכמים, אלא שרובם ס"ל כרב ולכן פסק כן מדין אחרי רבים להטות. וכן מתבאר מדברי **המאירי** בגיטין נ"א שכתב דעולא בשם ריש לקיש ור' אסי בשם ר' יוחנן רבים נינהו [לגבי ר' חנינא] והלכה כרבים עי"ש. וכ"כ עוד המאירי בחולין ס"ח גבי רב ושמואל לגבי ר' יוחנן שהלכה כרבים עי"ש, אף שלא נחלקו פנים בפנים. וכן מתבאר מדברי **השאילתות** סי' ל"ח שכתב: הלכה כרבנן דהא יחיד ורבים הלכה כרבים דכתיב אחרי רבים להטות או דילמא הלכה כרבי יוסי דמיסתבר טעמיה ע"כ, ומדכתב הטעם לפסוק כר' יוסי משום שמסתבר טעמיה, נראה דמיירי שלא נחלקו פנים בפנים, דאם נחלקו פנים בפנים לא איכפת לן דמסתבר טעמיה, ורק כשלא נחלקו פנים בפנים יש צד לומר שהלכה כיחיד אם מסתבר טעמיה, אולם ללא טעם זה אזלינן כרבים מדין אחרי רבים

להטות [וכן הוכיח בקצרה השד"ח מערכת ברכות סי' א' אות י"ח סק"ד עי"ש]. והשאילתות כתב כעין דבריו אלו בעוד כמה מקומות; בסי' ח', בסי' מ"א, בסי' פ"ב עי"ש, ומכל המקומות הנ"ל מוכח כן.

ומכל הנ"ל נראה דאזלינן בתר רוב הפוסקים ורוב הדעות אף שלא נשאו ונתנו יחד.

והרב יוסף פרץ כתב לי בזה"ל:

בענין אחרי רבים להטות. יש לעיין קצת שהרי טענת האחרונים היא חזקה, דמה בכך שרוב הספרים שיש בידך סוברים כצד אחד, ובזמנינו הרי רואים שבהרבה דינים נשתנה רוב הראשונים מחמת הדפסת ספרי הקדמונים, וספר זה יוכיח, ואם כן איך שייך לומר אחרי רבים להטות ברוב ספרים.

ונראה שסבירא להו שכיון שבדור זה אלו הם הספרים ששכיחי בידייהו דאינשי, מסתמא כל או רוב התלמידי חכמים שבדור יפסקו כן, שהרי פוסקים בדרך כלל לפי החיבורים המפורסמים, וזהו הרוב ולא רוב החיבורים אלא כיון שכן סבירא להו לרוב המחברים המצויים מסתמא רוב רבני הדור סבירא להו הכי. וזה אינו מוכרח שיהיה דין רוב ממש אלא דאפשר דהוי בכלל סוגייא דעלמא דאיתא בסנהדרין דהכי מחוייבים לפסוק.

ולפי זה גם אם המצא ימצא איזה חיבור לא מפורסם, שרוב חכמי הדור לא מתחשבים בדעתו לא יועיל לרוב, שהרי אינו גורם לשינוי דעת חכמי הדור.

ומה שהבאתם מרש"י בבא קמא בענין דעת שלישית. אפשר שהתם הוי מושג אחר, שחוץ מהדין רוב מנין יש מושג של רוב דעות וסברות, דהיינו שכשבדין אחד יש כמה שיטות וסברות, ובפרט אחד רוב הסברות מסכימות, הוי נמי רוב. ויש כמה מקומות בש"ס ובראשונים ובמרן בית יוסף שמוכח כן, ואינו ענין לרוב מנין אלא רוב דעות וסברות וצדדים. והרי בית הלל היו הרבה ומה יוסיף עוד דעה אחת של רבי שמעון, ועל כרחך כנז' עכ"ד.

אולם, לי נראה שהסיבה שפוסקים לפי הספרים הנמצאים בדור, זה לא משום שמסתמא רוב ת"ח שבדור יפסקו כן, אלא משום שעל דעת כן ניתנה תורה, ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות. והרי גם כשנחלקו פנים בפנים, הרי לא כל החכמים נמצאים באותו מעמד, וגם שם יתכן ואילו היינו מוסיפים עוד חכמים היו משנים את ההכרעה, ואין לדבר סוף, אלא שכך הוא רצון הקב"ה וכנ"ל.

ומה שכתב בדעת רש"י שזה מדין רוב דעות - מדברי רש"י אין נראה כן כמבואר למעיין בדבריו.

ב. האם יש להקדים את ברכת אשר יצר או את ברכת המזון ומעין שלש

נדפס בקובץ 'בית הלל' תמוז תשפ"א, ובירחון 'אור תורה' תמוז תשפ"ב.

האחרונים בסי' ז' הביאו את דברי הרש"ל בתשובה סי' צ"ז שאשר יצר קודם לברכת בנ"ר משום שאשר יצר תדירה יותר עי"ש. והוסיפו לדון האחרונים בענין ברכת המזון שהיא דאוריתא וכן מעין שלש שלדעת רוב הראשונים היא דאוריתא, האם הם קודמים לאשר יצר, או שאשר יצר שהיא תדירה קודמת.

ומרן הגרע"י זצ"ל בספרו הליכות עולם ח"א פרשת ויצא אות ה' האריך בענין תדיר ומקודש, ותדיר דרבנן לעומת מצוה דאוריתא, והעלה שמעיקר הדין בהמ"ז דאוריתא [שהיא בגדר 'מקודש'] קודם לאשר יצר דרבנן [אף שהיא תדירה], אלא שאם חושש שישכח אשר יצר יקדימנה. אולם לענין מעין שלש ואשר יצר - יקדים מעין שלש עי"ש. אולם בספר בירור הלכה [זילבר] ח"ג וח"ד בסי' ז' הביא כמה מקורות להעדיף אשר יצר על בהמ"ז, ונבאר יותר;

הנה בעצם הענין של תדיר ומקודש ידוע שהרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין פ"ט ה"ב] פסק שאיזה שירצה יקדים. **והרע"ב** בזבחים פ"י מ"ו כתב שכיון שהגמ' הסתפקה נראה דתדיר קודם. והתוי"ט ושאר אחרונים תמהו עליו איך הכריע בזה. ובספר לחם משנה על המשניות [קראקא שצ"ז] שם תירץ דס"ל לרע"ב דבגמ' לא מבעיא אלא אי רשאי להקדים מקודש לתדיר כלומר אי שקולין וכיון דלא אפשיטא מקדים תדיר ע"כ. ובאמת שבעצם פירושו בגמ' כ"כ גם התוס' חיצוניות המובא בשטמ"ק מנחות מ"ט ע"א וז"ל ומיהו לאו דוקא עדיף, דהא כי פשיט בעיא לא פשיט אלא 'אלמא כי הדדי נינהו', אלא ודאי ה"ק או דילמא מוספין יש בהם כח לפי שהם מקודשים לכל הפחות להיות שוים ע"כ, ולפ"ז יש מקום גדול לדברי הרע"ב להקדים התדיר למעשה.

ובר מן דין, לענין מצוה דרבנן תדירה מול מצוה דאוריתא מצינו כמה ראיות דמצוה דרבנן עדיפא[א]; הנה התוס' בברכות נ"ב ע"א הקשו אמאי לא מקדימים בפה"ג לבהמ"ז כשמברכים על הכוס [וביארו שאר הראשונים שם, ומהם המאורות והמאירי, שהוא משום תדיר עי"ש]. וכתב הצל"ח שם שאין להוכיח מזה דס"ל שתדיר דרבנן [בפה"ג] עדיף על מצוה דאוריתא [בהמ"ז], דאפשר דהם מיירו כשאכל כזית שבהמ"ז דרבנן עי"ש עוד. אולם המאורות שם גם הקשה קושיא זו, והוא ס"ל בברכות דף כ' ע"ב

א. וכנראה דלא חשיבא המצוה דאוריתא 'מקודש' דהא לא שייך קדושה במצוות ואפילו בציצית וסוכה וכדומה אמרינן בגמ' במגילה כ"ו ע"ב תשמישי מצוה נזרקין תשמישי קדושה אין נזרקין, ומבואר דציצית וכדומה לא חשיבי קדושה, וא"כ גם קיום מצוות לא חשיבי 'קדושה' לענין זה, ודוק.

כדעת הראב"ד שלמעשה כזית דאוריתא עי"ש, וא"כ לדבריו יש ראיה ברורה שמצוה דרבנן תדירה קודמת למצוה דאוריתא. והשד"ח בח"ה עמ' 332 הביא ראיה ברורה מדברי הרדב"ז ח"א סי' רנ"א דס"ל שמקרא מגלה כיון שהיא תדירה קודמת למילה ואע"פ שמגלה דרבנן ומילה דאוריתא עי"ש.

והמקור חיים בסי' קס"ה כתב להדיא שלדעת הרש"ל שאשר יצר קודם לברכה אחרונה - ה"ה בבהמ"ז, ומ"מ לכתחלה יאכל כזית פת אחר אשר יצר וגם לכתחלה לא יפסיק בין אכילה לברכה אחרונה כבסי' קפ"ד ס"ה עי"ש, ומבואר להדיא שמעיקר הדין ס"ל שה"ה אשר יצר קודם לבהמ"ז.

וזה מלבד סברת הרוח חיים בסימן ז' שכשיצא מבכה"ס ונטל ידיו חל עליו חיוב אשר יצר מיד, וברכה אחרונה שטעונה ברכה במקומה אינו חלה כ"א עד שילך וישב במקום שאכל עי"ש, ולפ"ז אין כאן נדון של תדיר ומקודש או דאוריתא ודרבנן משום שאין ב' המצוות לפניו ממש.

וא"כ יש לנו ג' סברות להקדים אשר יצר לבהמ"ז ומעין שלש; א. דעת הרע"ב שתדיר ומקודש תדיר קודם, ואשר יצר תדירה כפי שנקטו האחרונים. ב. אף אם נאמר שמקודש קודם - מצוה דרבנן תדירה קודמת למצוה דאוריתא שאינה תדירה וכדמוכח מהמאורות, ולא חשיב המצוה דאוריתא מקודש ביחס למצוה דרבנן. ג. אף אם נאמר שבהמ"ז מקדושת וקודמת לתדיר - הכא אשר יצר עומדת לפניו קודם בהמ"ז וכסברת הגר"ח פלאג'י.

ועל כן נראה שיקדים אשר יצר גם לבהמ"ז וכ"ש למעין ג'.

ג. האם יש חובה לקשור את התפילין של יד על האצבע בסוף הכריכות

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' סיון תשפ"א.

בגליון אייר תשפ"א במדור התגובות דן הרב יהודה בן דוד נר"ו בענין אמירת וארשתיך לי לעולם וכו', בשעת כריכת התפילין על האצבע האמצעית[א], והעלה שלכתחלה אין לומר פסוקים אלו, ועיקר חילו הוא מדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפילין הי"ב שכתב: ואורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור ע"כ, הרי שהצריך לקשור בסוף הנחת התפילין, ועוד הביא משו"ת פאר הדור להרמב"ם סי' ע"ג עיש"ב.

אולם נראה שאין שום מניעה לדבר דברי חולין [באופן שמותר לדבר עם התפילין] וכ"ש לומר פסוקים אלו, ושני טעמים לדבר; חדא שאף הרמב"ם לא לעיכובא קאמר, ועוד שהרמב"ם לא מיירי כשעושה כריכות על הזרוע כמנהגנו וכפי שנבאר בס"ד;

התשובה המובאת בשו"ת פאר הדור הנ"ל - נמצאת בשינוי לשון רב בשו"ת הרמב"ם בלאו סי' קנ"ט וכפי שציין הרב בן דוד, אלא שהוא כתב שאין בידינו להכריע בין הגירסאות עי"ש. אולם הדברים ידועים שההבדלים בין המהדורות הנ"ל אינם הבדלים של 'גירסאות שונות', אלא שיבושים של התרגום מהמקור הערבי במהדורת פאר הדור, וכפי שכתב בלאו בהקדמתו בקצרה, עד שאפשר לומר בבירור שדין שו"ת הרמב"ם 'פאר הדור' כדין ספר שאינו מוגה, וכמבואר 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. וא"כ אין להתחשב כלל וכלל בנוסח פאר הדור אלא רק בנוסח בלאו ודומיו, ואעתיק את נוסח השאלה והתשובה ממהדורת בלאו הנ"ל שאפשר ללמוד ממנה כמה מילי מעלייתא;

ויורנו בדבר מה שהזכיר הדרתו בהלכות תפלין באורך רצועה של יד בפרק ג' 'כדי שיקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר והמתיח [צ"ל 'ותמתח'] רצועה אחת עד אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשר', זה הקשר על אצבעו שאחרי הכריכות האם הוא מחייב בהכרח אם לאו?

ועוד אמר הדרתו בפרק ד' ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקבורית והוא הבשר התופח שבמרפק. ואמר הדרתו וצריך לברך על התפלין של יד אחר הנחה על הקבורית קודם קשירה, האם לכריכת הרצועה על הקבורית אחרי ההנחה הכוונה במלה קשירה **ואינה קשירה לפי האמת**, או לקשר הנזכר שעל אצבעו הכוונה ועליו חייבין לברך, או צריכין אחר כריכת הרצועה על הקיבורית קשר ואליו הכוונה?

א. שמקורה בדברי ר' נתן שפירא בספרו מצת שימורים, והעתיקוהו רבים מהאחרונים כמובא בכף החיים סי' כ"ה אות ס"ח עי"ש.

התשובה: כריכת הרצועה על הקיבורת היא הקשר שנאמרה עליו ואצלה נגמר הברכה. אבל קשירת הרצועה על האצבע היא אחרי הברכה ובה תהיה קשירה תמה. ואין הקשר על האצבע מוכרח ע"כ.

והנה מדברי השואלים בשאלתם השניה נראה שרק כריכת הרצועה על הקבורית אינה קשירה לפי האמת, אבל הקשר שעל אצבעו הוא קשר אמיתי, ולכן היה להם צד שמברכים קודם קשר זה. ועוד כתבו שאולי יש קשר אמיתי לאחר הכריכה בקבורית ועליו מברכים. ועל זה השיב הרמב"ם שכונתו שמברכים קודם 'קשירה' - היינו קודם 'הכריכה' על קיבורת, אע"פ שאינה קשירה לפי האמת [כלשון השואלים].

ועכ"פ נראה שהיה פשוט לשואלים שעושים קשירה ממש לאחר הכריכה על האצבע. ומנהג זה מוזכר גם בספר המאורות בפירושו להלכות קטנות עמ' שנ"ד וז"ל ויש שקושרין קשר אחד על האצבע שנקרא אמה אחר שיכרוך הרצועה עליו שלש כריכות משום דאמרינן קטיר ליה ומתלית ליה, וזה אינו נראה כך, דיש לפרש קטיר ליה מקשר של זרוע. וה"ר משה נראה שסובר כן ולא כתב דין זה ע"כ. ואם כי דבריו בסוף אינם ברורים כל הצורך בדעת הרמב"ם, אולם עכ"פ חזינן מיניה שהיה מנהג כזה, וכך הבינו השואלים בפשיטות בדברי הרמב"ם.

וגם מדברי הרמב"ם נראה כן, שהרי דייק בלשונו, שלגבי הקיבורית כתב 'כריכה' [גמע], ולגבי קשירת הרצועה על האצבע כתב 'קשירה' [רבט, אלקשר], וכמו שהבינו השואלים. וא"כ נראה שכונת הרמב"ם בחיבורו לקשירה ממש לאחר הכריכה על האצבע.

אולם לענין השאלה הראשונה ששאלוהו האם הקשר מוכרח - השיב הרמב"ם שאינו מוכרח. ולפי מה שביארנו השאלה לא היתה לגבי הכריכות עצמם אלא לגבי הקשר שלאחר הכריכות. והג' כריכות ודאי שאינם מוכרחות, וא"כ מבואר מתשובת הרמב"ם הזו שמעיקר הדין סגי בכריכה על גבי הקיבורת [שהיא הקשירה שעליה מברכים] והעברת הרצועה עד האצבע האמצעית ותפישתה באצבעות הסמוכות לה, וא"כ ודאי שמותר לדבר או לומר את פסוקי וארשתיך וכו' בזמן כריכת הרצועות על האצבע.

וכן מתבאר מדברי הריא"ז בהלכות תפילין שכתב: רצועה שליד כדי שיקיף את הפרק, במקום שמניח את התפלה, ותמשך הרצועה עד אצבע צרדה, שהוא באמצעית שליד 'ויכרוך' שם ראש הרצועה ע"כ, הרי שלא הזכיר כלל 'קשירה' לאחר הכריכה על האצבע אלא רק 'כריכה'.

וביותר, שנראה שהרמב"ם לא מיירי כשעושה כריכות על הזרוע אלא כעיקר הדין שמעביר הרצועה מהקיבורת לאצבע, אבל אנן דעבדינן כריכות על הזרוע - לא צריכים לקשור גם לדעת הרמב"ם;

דהנה ר' אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק עמ' 263 כתב את סדר הנחת התפילין וז"ל יגלול הרצועה על שאר הקיבורת והזרוע ופנים כף היד ויכרוך ['וילף', היינו 'וילפף'] מה שנותר ממנה על האצבע האמצעית של ידו עי"ש. הרי שלא הזכיר קשירה לאחר הכריכה על האצבע האמצעית אלא רק כריכה על האצבע, וזאת משום שהזכיר שכורך את הרצועה על הזרוע ופנים כף היד, וא"כ לא צריך את הקשירה האמורה ברמב"ם.

וכך מפורש בשו"ת הרדב"ז חלק ב' סימן תרכ"ג וז"ל שאלת על מה שאני רגיל לכרוך רצועה של יד על הזרוע קודם תפלה של ראש, כי הרא"ש כתב הפך ונתן טעם וז"ל כי ברכת להניח תפלין שייכא גם על תפלין של ראש וכריכה סביב הזרוע אינה ממצות הנחת תפילין ע"כ. וכ"ש לדידן שאין אנו מברכין אלא ברכה אחת. תשובה אפשר שהרא"ש היה קושר התפילה של יד באופן שהיא עומדת בלא כריכת הרצועה על הזרוע, אבל אנחנו אין אנו קושרים כן ואם לא תכרוך הרצועה על הזרוע מיד יוצאת התפלה ממקומה ונמצאת הכריכה צורך ההנחה דאם לא תעמוד במקומה נמצא מניח של ראש תחלה, ולפיכך כורכין שלשה או ארבעה כריכות סביב הזרוע כדי שתעמוד ע"כ.

ומפורש בדבריו שהדבר פשוט שיש להניח תפילין של ראש רק לאחר שמצות תפילין של יד נסתיימה, ולכן כתב בדעת הרא"ש שהיה קושר התפילה של יד באופן שעומדת בלא כריכת הרצועה על הזרוע [ויתכן שהוא כמו שכתבו השואלים לרמב"ם באופן השלישי - עי' לעיל], והרדב"ז כתב שאנו שעושים כריכות על הזרוע - בזה גופא חשיב שכבר הנחנו את של יד ומותר להניח של ראש. וכדברי הרדב"ז הנ"ל כ"כ מדנפשיה בשו"ת משכנות יעקב סי' כ"ח [והזכירו המשנ"ב בסי' כ"ה ס"ק ל"ח] עיש"ב.

וכן מתבאר מדברי הדרכי משה בסי' ל"ג אות ד' שכתב דדוקא בשל יד אסור לתפור בכל השיעור משום דכולו צורך הקשירה הוא משום דבלאו הכי **אינו עומד על הזרוע אם אינו כורך סביב האצבע או הזרוע** עי"ש, הרי שכתב שכריכה סביב הזרוע עומדת במקום הכריכה סביב האצבע, ובזה נגמרה הקשירה משום שכבר הוא עומד בכריכה זו.

וא"כ אנו שג"כ נוהגים להניח של ראש לאחר הכריכות על הזרוע לפני הכריכות על האצבע [וכדעת האר"י המובא בכף החיים סי' כ"ה אות ע'] - על כרחך שאנו מחשיבים את הכריכות לגמר הנחת התפילין של יד, דאל"כ לא היינו יכולים להניח את התפילין של ראש, וא"כ ודאי שאפשר לדבר לאחר הנחת תפילין של ראש שהרי נגמרה מצות הנחת התפילין לגמרי, ואין הכריכות על האצבע נצרכות לעיקר הדין.

ועל כן נראה שאין כל מניעה לומר פסוקי וארשתיך לי לעולם וכו' כשכורכים את הג' כריכות על האמה. וכמו כן לגבי הפטנט שנקרא 'אות', אוחז תפילין, שאוחז את התפילין ללא קשירה בסופו - אין בו שום מניעה **הלכתית**, מאחר והתברר שלדידן שעושים כריכות על הזרוע אין צורך לקשור לאחר הכריכות[ב].

ב. הערת הרב יוסף פרץ: הדברים ברורים. ובלאו הכי לא שייך הפסק בדברים הנעשים בקבע וכמו שהאריך מרן אאמו"ר נר"ו בקונטרס ההפסקים, ונדפס גם כן באהלי שם אורח חיים חלק ה'.

ד. הנחת תפילין ביום קבורה שאינו יום מיתה

נדפס בקובץ 'רב ברכות' אלול תשפ"א.

נחלקו האחרונים בענין יום קבורה שאינו יום המיתה האם האבל מניח בו תפילין או לא.

שדעת רוב האחרונים ומהם החיד"א במחב"ר סי' ל"ח וכן הבא"ח בפרשת חיי שרה אות י"ב והאור לציון בח"א סי' ו' שאין להניח. ומאידך רבי מרדכי כרמי בספריו מאמ"ר ודברי מרדכי בסי' ל"ח האריך לחלוק על החיד"א וקיים את פסק מהריט"ץ [בחידושיו לפרק איזהו נשך דף י"ב] שיש לו להניח תפילין, וכן נקטו עוד אחרונים. ומרן הגרע"י זצ"ל בספריו שו"ת יבי"א ח"ב יו"ד סי' כ"ז וחזו"ע אבלות ח"ב עמ' ר"ס והלאה האריך לקיים פסק זה להניח תפילין בלי ברכה עי"ש.

אולם מדברי רוב הראשונים נראה ברור כדעת רוב האחרונים שאין להניח תפילין ביום קבורה וכפי שנבאר בס"ד;

הנה הרמב"ן בתוה"א כתב וז"ל דתפלין משום דמצוה רבה הם לא אסרום אלא יום ראשון

שיש בו אבלות תורה, אבל משני ואילך לא רצו לבטל מצוה גדולה של תורה משום אבלות דדבריהם עי"ש. וכ"כ בעה"ט בהלכות תפילין ח"ז [דף ס"א ע"ג] וז"ל ודוקא ביום ראשון דהוא דאורייתא אבל שאר יומי חייב וכו' עי"ש. ולכאורה נראה מזה כדעת מהריט"ץ שיום קבורה שהוא מדרבנן חייב. אולם כבר כתב המחב"ר שאין ראיה מדברי הרמב"ן הנ"ל, 'דעיקר' מה שאסרו התפלין היה משום דיום ראשון של אבלות דאוריתא, אך 'נמשך' אח"כ ליום קבורה ולשמועה קרובה ולמ"ד יום שני וקצת שלישי בהיות שהאבל מתגולל בצערו והתפלין נקראו פאר ומשו"ה משכו האיסור. וכן המאמ"ר בדברי מרדכי הסכים לזה וכתב שהרמב"ן יודה שיום קבורה אסור הן מטעם לא פלוג הן מטעם דעכ"פ יום ראשון חמיר טפי הואיל ואיכא גונא דהוי מדאורייתא, ונהי דבכה"ג לא הוי אלא מדרבנן מ"מ יש כח ביד חכמים לבטל ד"ת בשוא"ת עי"ש שהכריחו הדברים, וא"כ גם מדברי העיטור הנ"ל אין ראיה למהריט"ץ.

אמנם <u>הרא"ה</u> בסוכה כ"ה ע"ב כתב: והנ"מ ביום ראשון זה יום המיתה וקבורה אבל

שאר ימים חייב ע"כ. וכן <u>הריטב"א</u> שם כתב וז"ל וה"מ ביום ראשון פירוש וה"מ דמיפטר ביום ראשון שהוא יום מיתה וקבורה אבל בשאר ימים וכו' עי"ש, וכבר הוכיחו לנכון המאמ"ר והבני ציון בסי' ל"ח ועוד, דסבירא להו שביום קבורה לבד חייב [ועי' בדברי מרדכי בסוף דבריו שדחה מי שפירש אחרת בריטב"א, ודבריו נכונים שאין לפרש אחרת בדבריהם].

אולם דעת רוב הראשונים לפטור בכל יום ראשון של האבל ללא חילוק אם הוא יום

מיתה או רק קבורה; הנה **הרמב"ם** בספ"ד מהלכות אבל כתב וז"ל האבל ביום ראשון בלבד אסור להניח תפילין ולאכול משלו וכו'. וכ"ה בסידור **ר"ש בר' נתן** וז"ל וביום א' מז' הימים האלה ימנע עצמו מהנחת תפילין ומאכילה ממה שיש בביתו אלא

מה שיביאו לו הידידים והחברים עי"ש. ודייקו לנכון בספר זכרון יוסף צבי [ברלין תרצ"ג] בסי' ל"ח וכן האורל"צ ח"א סי' ו' מדהשוה הרמב"ם דין אכילה משלו להנחת תפילין שכמו שאכילה משלו אסור ביום קבורה אף שאינו יום מיתה ה"ה גם הנחת תפילין. ועוד ראיה לזה מדברי הרמב"ם בפה"מ סוף מו"ק שכתב שיום ראשון אסור לו להניח תפילין ולאכול קדשים כמו שבארנו בפסחים עי"ש, ובפה"מ בפסחים פ"ח מ"ו ויותר בהרחבה בפ"ב מהלכות ביאת המקדש כתב הרמב"ם שיום קבורה שאינו יום מיתה אסור לאבל לאכול בקדשים מדרבנן עי"ש, וא"כ ה"ה הנחת תפילין ביום קבורה אסורה מדהשוה אותם הרמב"ם. ומפורש כן להדיא בדברי **ר"א בספר המספיק** שנדפס ב'סיני' קל"ב עמ' כ' וז"ל מימי האבלות כלומר יום הקבורה כי הספירה ממנו הוא שיאסר על האבל להניח תפילין ושלא יאכל משלו אלא ממה שיביא לו זולתו עי"ש, ומפורש שהביא את לשון אביו הרמב"ם שהשוה את הנחת תפילין לאכילה משלו וכתב להדיא ששניהם אסורים מיום הקבורה ומהם מונים, וזוהי ראיה ברורה שאין עליה תשובה שכך דעת הרמב"ם וממילא גם דעת ר"ש בר' נתן הנ"ל. ויש להוסיף שכ"ד **ריא"ז** שכתב אבל אינו מניח תפילין ביום ראשון 'לאבלו' עי"ש, ומבואר דתלי באבל ולא ביום המיתה, דאל"ה הל"ל אבל אינו מניח ביום המיתה ותו לא. וכן **הסמ"ק** בסי' צ"ז כתב ואסור בתפילין מעת לעת מקבורת המת עי"ש, והוכיח לנכון ר' רפאל שפירא שהובא בהעמק שאלה עמ' רכ"ז דאזלינן בתר קבורה ולא בתר מיתה.

ועוד שכבר כתב המחב"ר לנכון דהש"ס **וכל הפוסקים** אמרו דיום ראשון דאבלות אסור בתפלין והאי לישנא קא פסיק ותני דכל שהוא יום ראשון דאבלות אסור בתפילין הגם דהוא יום קבורה ומת מאתמול, דאי כדעת מהריט"ץ לא הו"ל לש"ס ולכל הפוסקים לומר יום ראשון דאבלות אסור בתפלין כיון דמצוי הדבר דיקבר ביום אחר ואז חייב ביום ראשון דאבלות בתפלין דהוי אבלות מדרבנן אף לדעת הגאונים והרי"ף עי"ש. ומה שדחה הדברי מרדכי שהפוסקים כתבו הטעם דאחריתה כיום מר וכו' - אינו נכון, דהא הרבה מהפוסקים כתבו יום ראשון ולא כתבו הטעם משום ואחריתה וכו', ומהם בה"ג, ריצ"ג, המנהיג, הרי"ד ועוד רבים, וא"כ מדבריהם חוזרת הראיה שכל יום ראשון של אבלות אסור להניח. ובאמת שהרא"ה והריטב"א הוצרכו לכתוב להדיא שיום ראשון היינו מיתה וקבורה, אבל שא"ר שלא כתבו כן סתמם כפירושם שיום ראשון של האבלות קאמרי. ומה שכתב עוד הדברי מרדכי שדברו בהוה שמיתה וקבורה באותו יום - ג"כ אינו נראה, דהא עדיף טפי לכתוב אסור להניח תפילין ביום מיתה ותו לא דזהו כולל הכל, אע"כ שמדברי כל הראשונים שסתמו בזה וכן מדברי הראשונים הנ"ל שהבאנו להדיא מתבאר שיום הראשון של האבלות אסור בתפילין.

וא"כ כיון שדעת רוב הראשונים ופשטות הסוגיות דאזלינן בתר יום האבלות הראשון, וכ"ד רוב האחרונים - נראה שכן עיקר, **ואסור להניח תפילין ביום קבורה**. ולא שייך להחמיר בזה ולהניח תפלין ללא ברכה, דהא לדעת רוב הפוסקים הנ"ל איסורא קעביד וכמו שכתב הכה"ח בסי' ל"ח אות ט"ז בשם האחרונים, וכן העלה הנתיבי עם ביו"ד סי' שפ"ח עי"ש.

ומלשונות הראשונים הנ״ל מבואר שאף שנקבר בלילה לא יניח ביום שלמחרת דהא תלו איסור הנחת התפילין ביום ראשון ׳דאבלות׳, וכיון שנקבר בלילה - אין יום ראשון מסתיים אלא למחר בשקיעה, וכמו שכתבו הקצור שלחן ערוך בסי׳ רי״א ועוד.

ה. ברכת שעשה לי כל צרכי בתשעה באב ויום הכיפורים

נדפס רובו בקובץ 'רב ברכות' אלול תשפ"ב, וכולו עם תיקונים והוספות בירחון 'האוצר' תשרי תשפ"ג.

הנה בשביל לברר דין זה, יש לברר קודם לזה את עיקר דין ברכות השחר כשלא נתחייב בהם, את דעות הראשונים בזה, וסיבת הדבר שבדורות האחרונים המנהג בכל עדות ישראל לברך אותם גם כשלא נתחייב בכולם, ואז נוכל לדון מה הדין בברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ.

הראשונים דסבירא להו שמברכים רק אם עשו המעשה שעליו מברכים

ידועים דברי הרמב"ם בהלכות תפלה פ"ז ה"ז שכל ברכה מי"ח ברכות השחר שלא נתחייב בה אינו מברך אותה. ובה"ט כתב נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה ע"כ. והחרה החזיק אחריו בנו ר"א בתשובה סי' פ"ג לקהלת תימן, שנהגו לומר את כל הברכות על הסדר בבית הכנסת, וכתב להם שגם במצרים וברוב המקומות עושים כן, אלא שהוא ביטל מנהג זה וכדעת אביו עי"ש.

ובאמת שכן מתבאר גם מדברי **בה"ג** שהעתיק את דברי הגמ' כצורתם, ונראה מדבריו דבדוקא הוא. וכן מתבאר יותר מדברי **הרס"ג** בסידורו, שבעמ' פ"ח הביא את ברכות השחר כמובא בגמ' כשעושה כך מברך וכו', ולא הביא שם את ברכת הנותן לשכוי. ובעמ' צ"ג כשמנה את ברכות 'השמיעה' [כגון דיין האמת על 'שמועות' רעות] כתב שהשומע קול התרנגול בבוקר אומר בא"ה שנתן לשכוי בינה עי"ש. ומבואר מדבריו להדיא שברכת הנותן לשכוי אינה קשורה לברכות השחר באופן סתמי, אלא הרי היא ככל ברכות השמיעה. וזה להדיא דס"ל כרמב"ם שלא מברכים ברכה זו מי שלא התחייב בה, וכ"ש שאר ברכות השחר[א].

והנה מצאנו לכמה ראשונים שכתבו שדעת הגאונים דלא כרמב"ם, אלא שמברכים אף אם לא עשה את הפעולות הנ"ל. כ"כ המכתם בברכות דף ס' ע"ב [וממנו הוא בארח"ח דין מאה ברכות אות ה' בסתמא], וז"ל ורב נטרונאי ורב עמרם ושאר גאונים הנהיגו לסדר את כלן ולברך 'אפילו לא עשה המעשה' שלא על עצמו בלבד הוא מברך אלא על כל העולם הוא מברך את השי"ת שעשה אלו הטובות והחסדים תמיד לכל ע"כ.

א. ומה שכתב ר"א בן הרמב"ם בתשובה הנ"ל שהרס"ג לא סובר כמותו עי"ש, צ"ל או שלא ראה הסידור בעצמו, וכפי שכתב ש'נמסר' בשם הרס"ג [והרב אהרן גבאי אמר לי שדוחק לומר כן, שהרי במצרים סידור זה היה נפוץ מאוד בזמנו, הרבה יותר מהתלמוד בבלי ושאר ספרים]. או שכונתו על מה שמברכים על הסדר בבית הכנסת ולא בשעת המעשה ממש, שבזה באמת הרס"ג חולק על הרמב"ם.

וכ״כ הרמ״ך בהגהותיו לרמב״ם שם, וז״ל לא כן פירשו הגאונים. ודעת הגאונים לברך בכל ענין משום שמזכיר מעשה בראשית ומשבח הקב״ה על כל הטובות שעושה לעולם ברוב רחמיו וחסדיו ע״כ. וע״ע בשו״ת התשב״ץ ח״ב סי׳ קפ״ו מה שכתב בשם הגאונים.

אולם דבריהם צ״ע, דמה שכתבו רב נטרונאי ורב עמרם זה על ענין סידור הברכות בבית הכנסת ולא בבית כשעושה את הפעולות ממש, אולם לא דיברו על מי שלא נתחייב בברכה שגם הוא יכול לברך בבית הכנסת. וז״ל רב נטרונאי המובא בסדר רב עמרם: לברך כל אחת ואחת בשעתה אי אפשר מפני טנופת הידים שהן עסקניות ועשויות לשמש, אלא כשנוער אדם משנתו רוחץ פניו ידיו ורגליו כהוגן לקיים הכון לקראת וכו׳, ומתחיל לברך ענט״י, אשר יצר וכו׳ עי״ש. הרי שדיבר רק על ׳זמן׳ הברכה, ולא על ׳הברכה אם לא התחייב בה׳. וכן מתבאר יותר מדברי הרס״ג בסידורו עמ׳ פ״ט, שגם הוא כתב כדברי רב נטרונאי גאון, וז״ל ורוב חברינו אומרים אותן ביחד בכל בוקר אחרי צאתם מבית הכסא ואין מחלקין אותן ע״כ. והרי הוא ז״ל ס״ל שברכת השכוי לא מברכים אם לא ׳שמע׳, וכמו שהבאנו לעיל, וע״כ שאין קשר בין הדברים, ודוק היטב.

ומצאנו חברים רבים לדעת הרמב״ם. כן מתבאר מדברי **ספר האורה** סי׳ י׳ שכתב אם השכים לצאת לדרך ועדיין לא הגיע זמן קריאת הגבר מברך כולהו שאר ברכות בר מברכת הנותן לשכוי בינה דלא מברך עד שישמע קול התרנגול עי״ש. וכן מבואר **בסידור [המיוחס ל]ר׳ שלמה מגרמייזא** סי׳ ה׳ שכתב כששומע מברך וכשלובש מברך וכו׳ עיש״ב. וכן מתבאר מדברי **הרוקח בסידורו** עי״ש. וכן העתיק בספר **עץ חיים מלונדריש** בסדר התפילות את דברי הרמב״ם, לא רק כמעתיק את לשונו כבעלמא, אלא מבואר מדבריו שהעתיק אותם להלכה שכן סבירא ליה עי״ש. וכן **הגמ״י** על הרמב״ם הביא את דברי התוס׳ [דלקמן] שכתבו שברכת הנותן לשכוי מברכים אף שלא שמע, וכתב ולשון התלמוד להדיא כדברי המחבר ע״כ, ונראה שמסכים לרמב״ם גם לענין הנותן לשכוי. וכ״ד **הראב״ד** שהובא ברא״ה בברכות ס׳ ע״ב [וממנו הוא בארח״ח הנ״ל], וז״ל וכתב הראב״ד דברכות אלו אין מברכין אותן אלא בשעשה מעשה זה אבל אם לא שמע קול התרנגול אינו מברך הנותן לשכוי בינה, ואם הלך יחף אינו מברך שעשה לי כל צרכי לא רחץ ידיו אינו מברך על נטילת ידים, אבל שלא עשני גוי ועבד ואשה לעולם הוא מברך ע״כ.

וכך נראה שהיה **המנהג הרווח בספרד** וכפי שנראה מדברי ר׳ משה די ליאון בספרו משכיות הכסף, שכתב בזה״ל ׳רוב בני אדם חושבים ואומרים׳ שאם לא שמע קול תרנגול ומברך שהיא ברכה לבטלה וכן שאר הברכות כי הברכות צריך לברך בעונתן ובשעת הצורך. לא כן הדבר כי חייב אדם לברך לקונו תמיד על נפלאותיו ומעשה ידיו. ואע״פ שאינו צריך ואינו עונתה של ברכה׳ עי״ש. הרי שהעיד שרוב בנ״א בזמנו ובמקומו סברו כדעת הרמב״ם [אלא שהוא חלק עליהם]. וכ״ה באמת **בסידור ספרדי כת״י קדום** מהמאה הי״ד-ט״ו [בהמ״ל 4674] בתיקון תשעה באב, וז״ל ובשחרית לא יברך על נטילת ידים. יתחיל אשר יצר את האדם, ולא יאמר שעשה לי כל צרכי, ולא המעביר חבלי שינה מעיני ע״כ. וחזינן שכך היה המנהג הקדום בספרד, שלא מברכים ברכה שלא התחייבו

בה. וכ"ה **בסידור ספרדי דפוס משנת ר"נ** [כת"י בהמ"ל 225] בתפלת שחרית ליום הכיפורים וז"ל אין אומרין ברכת נט"י לפי שאסור בנטילה, ולא שעשה לי כל צרכי וכו' ע"כ.

וכ"נ מפשט דברי הזוהר בכמה דוכתי, וכפי שכתב הרמד"ל בספרו שתי ידות; בדף ק"א ע"ב הביא את דברי הזוהר בפרשת ויקהל דף קצ"ה ע"ב דאיתא שם אדהכי קרא גברא בריכו ברכתא וכו', וכתב שמכאן ראיה שצריך לברך כל אחת בשעתה וכדעת הרמב"ם עי"ש[ב]. וכ"כ עוד לעיל מיניה בדף צ"ח ע"א, שהביא את דברי הזוהר בהקדמת פרשת בראשית דף י' ע"ב שכתב כד בר נש קאים בצפרא אית ליה לברכא למאריה בשעתא דפקח עינוי וכו' ומברכי על קריאת תרנגולא כד קרי[ג] וכו', וכתב דש"מ כדברי הרמב"ם שצריך לברך ברכות השחר כ"א בזמנה עי"ש. וכ"כ בספר כתם פז בהקדמת הזוהר שם, וז"ל והיו מברכים הברכות כל אחת בזמנה. כששומעים קריאת הגבר היו מברכים הנותן לשכוי בינה, וכן כלם, מתיר אסורים, מלביש ערומים וזולתם ע"כ.

וכ"ה בסידור זכר צדיק כת"י [משנת ר"ל לערך] שכתוב שם בא"י אמ"ה מלביש ערומים - כשלובש בגדיו וכו' בשאר הברכות עי"ש. וכ"ה **במחזור ארם צובה** רפ"ז שלפני כל ברכה מברכות השחר כתוב כשעושה כך יברך כך וכו' עי"ש. וכ"ה **בסידור נוסח פרס** הקדום [מהדורת טל] עי"ש.

וכ"נ דעת **הרא"ה** בברכות שם, אע"פ שכתב שם מיד לאחר מכן שנהגו לסדר את כולם בבהכ"נ ולא בשעת העשיה עי"ש. וזה ג"כ כחילוק שמתבאר מדברי הרס"ג שאין קשר בין הדברים[ד]. וכ"ד **ר' מנוח** בפירושו לרמב"ם שכתב שמנהג העולם לברך את הברכות לאחר הנטילה ועשיית הצרכים ושטיפת הפה וכו' [ודלא כרמב"ם שמברכים בשעת העשיה], וסיים מ"מ צריך כל ירא אלהים להזהר מכל מה שכתב הרב שלא יעשה ברכה לבטלה ולא יברך ברכה מהם אלא אם כן נתחייב בה וכו' עי"ש. וכן **ספר הבתים** שערי תפלה שער י' ס"ב העתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב: ויראה לי שאם לא בירך ברכות אלו בשעת עשייתן מברך אותן כסדר, כיון שנתחייב בהן, מפני שזה כמצות שעשייתן קיימת, שאם לא ברך מברך עליהן אחר כך, כגון שלא ברך כשנכנס לסכה שמברך אחר כך לישב בסכה, ואם לא בירך כשלבש ציצית שמברך בעודנו עליו, וכן הדין באלו הברכות. יש מן הגדולים שכתב מי שלא שמע קול התרנגול מברך כשיראה האורה, מפני שברכה זו על הנאת האורה נתקנה והרי נהנה. ולא נתברר לי ע"כ. הרי שגם הוא ס"ל כדעת הרמב"ם שאפילו על התרנגול לא מברך אם לא שמע, אולם ס"ל שאפשר

ב. והמגיה בספר שלמי ציבור דף מ"ז ע"א כתב לדחות ראיה זו, דמשום שלא היו יודעים שהגיע חצות כי אם ע"י קריאת הגבר, לכן חיכו לקריאתו, אבל לא שמברכים בשעת שמיעת התרנגול עי"ש, ודוחק.

ג. כ"ה גירסת הקדמונים, ומהם הכתם פז, הרמ"ק באור יקר, יש שכר, הרמד"ל ועוד. ולפנינו ומברכי על קריאתה, דהיינו קריאת התורה.

ד. ובמסכת סוכה דף ל"ט ע"א בכללי הברכות כתב הרא"ה ש"יש מן החכמים' שאמרו שאע"פ שלא שמע קול התרנגול וכו' מברך עי"ש, אולם נראה שדעתו כמו שסתם במסכת ברכות שהעתיק את דברי הראב"ד.

לברך לאחר מכן ולא צריך בשעת העשיה ממש. וכן מתבאר מדברי ספר **המנהיג** [עמוד ל"ג במהדורת מוה"ק] שהביא את דברי הרמב"ם שאין לברך אם לא נתחייב בה וכתב שגם בט"ב אדם צריך לנקיות פניו ידיו ורגליו ולכן מברך על נקיות ידים והמעביר שינה [ודלא כרמב"ם בפרט זה], והביא שם את דברי רב נטרונאי שמברכים את הברכות בבהכ"נ, עיש"ב. ומבואר שמסכים עם הרמב"ם בעצם הענין שמה שלא התחייב לא מברך, אלא שחולק עליו בפרטים לענין הברכות הנ"ל בת"ב ויוה"כ. וכן מתבאר מדברי ר' יוסף קמחי בספרו **מזוקק שבעתים כת"י** [פריס קלאג 70], שכתב על דברי הרמב"ם בזה"ל ורבים מהגדולים כגון רב שמואל ורב עמרם ז"ל חולקין עליו בזה, וכן נ"ל כי מנהגן של ישראל תורה היא ומברך ברכות אלו 'על הסדר' מפני שהוא מחסד נפלאות המקום ב"ה שהוא מלביש ערומים ומתיר אסורים וכן השאר, ולזה לא נהגו לאמרם 'בשעת מעשה' מפני שעדיין אינן ידיו נקיות ע"כ. הרי שגם הוא חלק עליו הרמב"ם לענין שלא צריך 'בשעת' מעשה, אבל 'מעשה' מיהא צריך. וכ"ד **הריא"ז** בפ"ט ה"ג כחילוק הנ"ל, וז"ל ונהגו לומר כל אילו הברכות ביחד לאחר שרוחץ ידיו ופניו, וכל ברכה שלא נתחייב בה אינו מברך אותה וכו' עי"ש.

דעת ר"י בעל התוס' [בדף ס' ע"ב] שברכת הנותן לשכוי שנתקנה על הנאת האורה מברכים אפילו שלא שמע קול תרנגול, אבל אם אינו נהנה, כגון שהוא שוכב על מטתו, לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיוצא בהן כיון שלא נהנה עי"ש. וכ"כ **תר"י** בשם רבני צרפת. וכ"פ **הרא"ש** בברכות [ועי' לקמן בסתירת דבריו ממסכת יומא]. וכ"כ **ר"א מלונדריש** בפירושו לברכות [עמ' קכ"ז], שהעתיק את דברי הרמב"ם, וכתב שר' יהודה פירש שהנותן לשכוי מברכים גם אם לא שמע וכו', ולאחר מכן כתב שהמנהג שמברכים ברכות אלו לאחר נטילת ידים עי"ש. וכ"ד **הצרור החיים** [תלמיד הרשב"א] וז"ל והרמב"ם ז"ל נקט להו כסדר האמור בגמ' דעל כל דבר ודבר יאמר ברכתו, ולא מצינו עיקר לדבר זה אלא אם היו ידיו שמורות בבתי ידים. אבל הסכמת המפרשים ז"ל דלאו דוקא בהאי סדר אלא כמו שנוהגין עתה העולם לברך כולם כאחד. ומה שאמר בגמ' כי שמע קול תרנגולא ה"ה כי לא שמע שלא נתקנה ברכה זו אלא על הנאת האורה וכו' עי"ש. ומבואר ששאר הדברים לא מברך, וכדעת התוס'.

המרדכי [רמז רט"ו] **והאגודה** הביאו את מחלוקת התוס' והרמב"ם לגבי הנותן לשכוי ולא הכריעו.

הטור הרחיב את דברי התוס' הנ"ל וכתב שכל הברכות שהן על סדור העולם והנהגתו כגון אלהי נשמה והנותן לשכוי ורוקע הארץ על המים והמכין מצעדי גבר אין לחסר מהם, וכל הברכות שהן להנאת האדם אינו מברך אא"כ נהנה עי"ש.

ומבואר מכל הני רבוותא שפשוט להם שכל הברכות, מלבד הנותן לשכוי בינה, לא מברכים אם לא עשה את הפעולה האמורה, אע"פ דס"ל שמברכים את כולם בבית הכנסת או לאחר נטילת ידים, ורק לגבי הנותן לשכוי בינה נחלקו.

הראשונים דסבירא להו שהברכות הן על מנהגו של עולם

אולם חכמי קטלוניא, ובראשם הר״י אלברצלוני, חידשו מדנפשייהו שכל הברכות הן על מנהגו של עולם, ואף אם לא עשה את המעשה מברך את כל הברכות, ונמשכו אחריהם בתחלה רק חלק מחכמי פרובנס, עד שלבסוף התפשט מנהג זה, וכפי שנבאר בס״ד.

כתב השטמ״ק בברכות דף ס׳ ע״ב: אבל הרב ר׳ יהודה הנשיא אלברצלוני ז״ל כתב דלעולם מברך כל אלו הברכות דעל סדר מעשה בראשית ועל מנהגן של בני אדם נתקנו ע״כ. וכ״כ בשמו הרשב״א בתשובה ח״א סי׳ קנ״ג ור׳ מנוח בפירושו לרמב״ם פ״ז ה״ט. והלשון במילואה נמצאת בספר האשכול ח״א עמ׳ 10 [בסתם, כדרכו, אולם הדבר ברור שהוא מדברי הר״י אלברצלוני, והמגיה לא עמד בזה] שהביא שאיכא מקצת מן החכמים דמדקדקי שכל ברכה שלא התחייב בה לא מברך, וכתב ואנן לעניות דעתין לא חזי לן הכי, דהני ברכות מחדוש מעשה בראשית [נינהו] בכל יום, וצריך אדם לאודויי ולשבוחי קמי הקדוש ברוך הוא על כך, אף על פי שזה לא פשט ולא לבש ולא שמע קל תרנגולא ולא סיים מסאני חובה על ישראל לברכן בעונתן ובעת החדוש ובעת פרוד היום מן הלילה ע״כ.

וכמה מחכמי פרובנס כתבו שהמנהג שמברכים גם אם לא עשו את המעשים [כנראה עפ״י דברי האשכול הנ״ל], ומהם המכתם שהעתקנו לעיל שכתב כן בשם הגאונים, וכבר כתבנו שאין כן דעת הגאונים, אולם נראה מדבריו שכך היה המנהג ותלה זאת בגאונים. וכן המאירי שם כתב שנהגו עכשיו לברכן על הסדר בשחרית הן שבא לידו אותו דבר שמברך עליו הן שלא בא לידו עי״ש. וכ״ה בתשובת אחד מחכמי פרובנס שנדפסה ב׳שו״ת הגאונים עם תשובות ופסקים מחכמי פרובינצא׳ [הורביץ, תשנ״ה] סי׳ תש״נ עי״ש. וכן מתבאר מדברי הרמ״ך שהעתקנו לעיל. וכ״ד העיטור בהלכות יוה״כ דף ק״ו ע״ג שכתב ולאו דוקא כי סיים מסאני כי היכא דכי לא שמע קול תרנגולא מברך כיון שבידו היא עי״ש.

וכ״כ הרמב״ן בפסחים דף ז׳ ע״ב ועוד נ״ל שסדר ברכות הללו של שחרית ברכות שבח הן על נוהג העולם ואפי׳ לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכולן, וכן נהגו ומנהג ישראל תורה היא ע״כ. וכ״כ שאר תלמידיו חכמי קטלוניא - ר׳ דוד, מהר״ם חלאוה, הריטב״א [ובתענית ל׳ ע״א], הר״ן והנימוק״י בפסחים שם, ספר הפרדס שער ט׳, ספר השולחן הלכות תפלה שער ה׳, אהל מועד שער הברכות דרך ב׳ נתיב ו׳, התשב״ץ ח״ב סי׳ קפ״ו ועוד. וכ״ד ר׳ משה די ליאון בספרו משכיות הכסף שהעתקנו לעיל עי״ש.

ויש ראשונים שהביאו את המחלוקת ולא הכריעו. המאורות הביא את דברי הרמב״ם, וכתב: ויש רבים מחכמי הארץ הזאת שנוהגין לאמרן בכל יום על הסדר, ונותנין טעם לדבר דכיון דברכות אלו הם עיקר צורך רוב בני העולם, ראוי לברך עליהם בכל יום, וצריך עיון ע״כ. וכן האבודרהם הביא את דברי הרמב״ם ואת דברי הר״י אלברצלוני ואת דברי הרא״ש ולא הכריע עי״ש.

מנהג הספרדים בדורו של מרן הב"י ואחריו

הנה השו"ע בס"ב פסק לגבי 'זמן' הברכה, שלא כדעת הרמב"ם אלא כמנהג שנהגו כל ישראל שמברכים אותן יחד לאחר הנטילה או בבית הכנסת. אולם בס"ח לענין אם לא נתחייב בחלק מהברכות פסק כדעת הרמב"ם שלא יברך, ולא כתב שהמנהג לברך אותן גם אם לא התחייב. וכן מתבאר מדברי מהר"ם **ניגרין**[ה] בהגהותיו לספר היראה [שנדפסו בשעת שע"ב] שהעתיק את דברי הטור שמחלק בין סוגי הברכות, וגם את דבריו לענין שהמנהג לברך בבית הכנסת ולא על סדר המעשים עי"ש, ומבואר מדבריו שלא היה מנהג לברך את כל הברכות אם לא נתחייב בהן. גם מהר"**א אזולאי** בהגהותיו ללבוש העתיק את דברי השו"ע. וכן מהריק"ש בספרו ערך לחם לא הגיה כלום על השו"ע. וכן הרמד"ל בספרו שתי ידות במקומות שהבאנו לעיל ס"ל כדעת הרמב"ם עי"ש. וכן מהר"ם **בן חביב** בשו"ת קול גדול סי' מ"ב פשיטא ליה למעשה כדעת השו"ע שרק אם שמע קול התרנגול מברך עי"ש. וכ"ד מהר"י **שבאבו** בשו"ת שערי ישועה שער א' סי' ב' בפשיטות כדעת מרן עי"ש. ואם היה מנהג פשוט שמברכים גם אם לא התחייב לא היו פוסקים כנגדו, ועכ"פ היו צריכים לכתוב שיש מנהג והם פוסקים נגד המנהג וכדומה. ומבואר מכל הני שלא היה מנהג פשוט בזה.

גם מדברי רבינו האר"י בתחלת שער הכונות נראה כן, דאע"פ שהוא פסק שכן יש לברך את כל הברכות אף אם לא נתחייב בהם, מ"מ לא הזכיר שכך המנהג אלא כתב את דעתו, אולם מיד לאחר מכן כתב: גם בענין הי"ח ברכות הנז' אשר 'נהגו העולם לסדרם בבית הכנסת' וכל העם משיבין אחריהם אמן וכו' עי"ש. הרי שלגבי פרט זה כתב שכך נהגו העולם, וכפי שבאמת העידו כולם, וכך פסק השו"ע כמנהג העולם ולא כרמב"ם, אבל לגבי הענין של נתחייב או לא, לא העיד על המנהג שנהגו לברך.

מאידך, <u>הרדב"ז</u> בתשובה ח"א סי' מ"ה כתב בתוך הדברים שאין נוסח הברכות אלא שבח הבורא י"ת שאין אנו מברכין לקדש אשה או לישא אשה, ועל זה אנו סומכין לברך הנותן לשכוי בינה וכיוצא בה אף על פי שלא שמע קול תרנגולא עי"ש. וכ"כ עוד בח"ה סי' קנ"ו, וז"ל וקרוב אני לומר שאפי' ברך את ברכות ק"ש בלא ק"ש אינם ברכה לבטלה שהרי על מנהגו של עולם הוא מברך, וכיוצא בזו אמרו על הברכות של שחרית לקיים מנהגנו שלא כדעת הרמב"ם שכתב שהן ברכות לבטלה עי"ש. ובשו"ת <u>המבי"ט</u> חלק א' סימן ק"פ כתב בתוך הדברים בזה"ל ברכות אלו מתחייב כל אדם לברכם בבקר לדעת הפוסקים 'שאנחנו נוהגים על פיהם בזה' שאומרים שאפי' לא שמע קול תרנגול יאמר הנותן לשכוי בינה וכן שאר הברכות ואפילו שישן לבוש יאמר מלביש ערומים וכן כולם על דרך מנהג העולם הוא מברך אותם ביחד עי"ש. וכן <u>מהר"י צייאח</u> [שהיה רב לעדת המוסתערבים בדמשק ולאחר מכן בירושלים בדורו של הב"י] בתשובה המובאת בשו"ת אבקת רוכל סי' נ"ד כתב בתוך הדברים, וז"ל 'ואף אם יהיה הרמב"ם ז"ל רב

ה. בן דורו של הב"י, עיין אודותיו במבוא לספרו 'ראש אשמורות', מהדורת מכון משנת רבי אהרן.

בגלילות הללו היינו בדבר שנהגו כמותו אך לא במה שלא נהגו כמותו כמו שלא נהגו בגלילותינו במולייתא כמותו 'ובסדור הברכות בבקר בבית הכנסת' וכו', וברכת שעשה לי כל צרכי וענט"י בט"ב וביה"ך, 'ובכל יום מלביש ערומים והם לנים בלבושיהם' עי"ש.

וליישב את הסתירה בעדויות המנהגים, גם בדורו של הב"י וגם בדורות הראשונים, נראה שביום יום כמעט כל האנשים בזמנם היו עושים את כל הפעולות ומברכים את כל הברכות, ולא היה מצוי כ"כ שאדם לא יעשה את כולם, ולכן לא היה בזה 'מנהג פשוט', שהרי בזמנם התרנגולים היו מצויים בכל בית או רחוב, וכולם היו שומעים את קריאתם בבוקר. וכן לרוב האנשים היו נעלי עור, שזה מה שהיה מצוי פעם, שלא היו נעליים סינטטיות או גומי וכדומה. וכן אע"פ שלא היו ישנים ערומים, מ"מ כבר כתב הפר"ח בסי' מ"ו שלאו דוקא שישן ערום, אלא אפילו שישן עם חלוקו כיון שלובש מלבוש העליון שעליו מברך ברכה זו 'לכולי עלמא' ע"כ. וכן האריך המעשה רוקח על הרמב"ם בפ"ז ה"ד עי"ש, והרי רוב האנשים ישנים עם חלוק וכדומה. וא"כ בד"כ רובא דרובא דאינשי, שעליהם שייך לומר 'מנהג פשוט', לא נכללים בכלל המחלוקת הנ"ל, אלא מברכים לכו"ע. ורק מיעוט אנשים נצרכו לענין זה, ויתכן שחלקם בירכו מחמת ההרגל, שהורגלו לברך את כל הברכות כסדר בבת אחת, ולא שמו לב שביום זה לא נעלו נעלי עור או שלא שמעו קול התרנגול וכדומה, ומזה נוצר 'מנהג' מסוים. אולם אינו מנהג פשוט ומוסכם ואינו מנהג ותיקין שהסכימו עליו כל חכמי הדורות, ואדרבה חלקם הגדול נקטו לא כך, ואף לא ראו להעיד שיש 'מנהג' כזה, כיון שאינו חשוב מנהג לדידם.

ולפי האמור עד כה, נראה שאם היינו באים לדון לפי כללי ההלכה, ודאי שהיינו צריכים לחוש לפסק השו"ע ולא לברך אם לא נתחייב בברכות, שהרי כן דעת הרמב"ם והרא"ש ורוב הראשונים, ולא היה בזה מנהג ברור שנהגו שלא כדעת השו"ע, לא לפני השו"ע ולא לאחריו, וכפי שמוכח מדברי האחרונים שהיו אחרי השו"ע שחלקם פסקו כדעתו ולא כתבו שהמנהג שלא כמותו. אלא **שהמנהג התקבל לברך את כל הברכות 'עפ"י דברי רבינו האר"י'** שהזכרנו לעיל שכך דעתו, וכפי שכתבו רבים מהאחרונים שאנו מברכים עפ"י רבינו האר"י, ומהם הברכ"י בסי' מ"ו אות י"ב, שו"ת קול אליהו ח"א סי' מ', זכור ליצחק [הררי] סי' ט"ו [ונתפשט המנהג פה אר"ץ עפ"י סברת רבני אשכנז והנגררים אחריהם 'ועפ"י כתבי רבינו האר"י ז"ל' עי"ש], מנחת אהרן כלל ה' אות ט', חסד לאלפים אות ד', מזמור לאסף [שנדוך], ועוד רבים מהאחרונים. והגם שיש אחרונים שכתבו שפשט המנהג לברך, ולא כתבו שהוא משום דברי רבינו האר"י, מ"מ אין זה סותר את דברי האחרונים הנ"ל, משום שהם רק העידו על המנהג ולא כתבו מדוע, ובאו האחרונים הנ"ל וגילו את טעם המנהג. ובאמת שלולי זאת לא היה מתפשט המנהג לפי כללי ההלכה, וכפי שהארכנו בזה.

ברכות התורה למי שלא ישן בלילה

ונראה לחזק את הראיה שבברכות השחר קבעו גדולי הדורות הספרדים את המנהג לפי דברי רבינו האר"י בין לברך ובין שלא לברך מענין ברכות התורה למי שלא ישן,

שנחלקו בזה האחרונים בסי׳ מ״ז סי״ב בביאור דברי השו״ע שם, וגם מה ההכרעה למעשה. והאריך בזה בשו״ת יבי״א ח״ה ס״ו ובשו״ת יחו״ד ח״ג סי׳ ל״ג. והמעיין היטב שם יראה שלפי הפשט הוה לן לחוש לסב״ל בזה, מאחר שבדעת השו״ע יש מחלוקת בכונתו, דאמנם רוב האחרונים ס״ל בדעתו שיברך, אולם המג״א ס״ל בדעתו שלא יברך. ויש להוסיף שכ״כ ספר **שלחן מלכים** [בויאנו] בדעת השו״ע, וז״ל סעיף יב בסוף משמע דאם לא ישן בלילה אינו מברך ביום. ונ״ל דמברך כיון שלא היה בדעתו שלא לישן כל הלילה. ומצאתי כתוב איני יודע למי מקדושים וז״ל ראיתי נוהגים על פי הרב שאומרים כל הברכות עם ברכת התורה אפילו שלא ישן כל הלילה ע״כ. הרי שפירש בדעת מרן השו״ע שאינו מברך, וגם הוא שחלק, זה רק אם לא היה בדעתו שלא לישן, אבל אם מראש ידע שלא ישן כל הלילה אינו מברך בבוקר. וכ״פ **מהר״י כולי** במעם לועז בראשית א, כ״ח וז״ל וכבר הארכנו בפרק א׳ כי אם לא ישן כל הלילה אינו יכול לומר את ג׳ ברכות התורה וצריך למצוא אדם שישן וישמע הברכות מפיו ויתכוין לצאת יד״ח, והטעם הוא לפי שאנו מצווים להגות בתורה בלי הפסק בין ביום ובין בלילה ולכן די בברכה אחת שאומרים עי״ש. ובשו״ת **זה כתב ידי** למהר״י דיין בביאורו לסי׳ מ״ז הביא תחלה את ביאורו של המג״א בדעת השו״ע שאם היה נעור לא יברך, ותמה על זה כפי שתמהו הרבה אחרונים, אולם לבסוף כתב שהרב רבי אהרן אשכנזי הבא בשליחות לפה אר״ץ תירץ את דקדוק המג״א וביארו עי״ש, ונראה שמסכים לזה למעשה. וזה מלבד דעת **הפר״ח** למעשה שלא יברך, וכ״ד **הגר״א** בביאורו שם ועוד אחרונים וכפי שפסק המ״ב שם.

וא״כ לפי הפשט ודאי שלא היה ניתן לברך ברכה זו, מאחר שאין שום עדות על מנהג קדום שנהגו לברך בכה״ג, וקי״ל סב״ל אפילו כנגד מרן ואפילו במיעוט פוסקים, כ״ש בנ״ד שיש מחלוקת בדעת מרן ויש פוסקים חשובים כהנ״ל דס״ל שאין לברך למעשה. ואכן כך נהגו במרוקו וכפי שהובא בספר מגן אבות [לבהר] בסי׳ מ״ז עי״ש. וכן האריכו בשו״ת דברות יעקב [דהאן] ח״א סי׳ י״ג, והרב דניאל אדר בירחון ׳האוצר׳ אלול תש״פ [גליון מ״ד] מעמ׳ קל״ד והלאה, שלפי הפשט אין לברך ברכה זו אם לא ישן עי״ש.

אלא שאנו נוהגים לברך ברכה זו, והטעם הוא אך ורק עפ״י רבינו האר״י, וכפי שהבאנו לעיל מספר שלחן מלכים שכתב כן להדיא ש׳נוהגים ע״פ הרב׳ עי״ש, וכ״כ שאר האחרונים שהובאו ביחו״ד שם. והמעיין בדבריו שם היטב יראה שגם מרן הגרע״י זצ״ל ס״ל כן, שהסיבה שאנו נוהגים כן זה עפ״י רבינו האר״י והרש״ש עי״ש. וכ״כ יותר להדיא בקול סיני שבט תשל״א הערה 23, וז״ל והגם שהמ״ב העלה דסב״ל וכו׳ מ״מ **אנן בדידן נהגינן כדעת רבני המקובלים**, ובמקום מנהג לא אמרינן סב״ל עי״ש[ו].

ו. ואם כי בספרו יבי״א הנ״ל נראה שמעיקר הדין פסק כדעת רוב האחרונים בדעת השו״ע גם לפי הפשט, והמקובלים זה רק לתוספת חיזוק הפסק עי״ש, מ״מ זוהי משנה ראשונה שלו [יבי״א ח״ה נדפס בשנת תשכ״ט], אולם לאחר מכן בשנת תשל״א בקול סיני, וכן ביחו״ד שנדפס לאחר שנת תשל״ז חזר בו ונקט כפשט הדברים שמנהגנו הוא עפ״י דברי רבינו האר״י וכנ״ל. ולפי מה שהוספנו בזה עוד אחרונים בדעת מרן השו״ע וגם למעשה שלא לברך עפ״י הפשט, בודאי שלא היה מקום לברך עפ״י הפשט וכנ״ל. וע״ע

וא"כ חזינן גם מדין זה שהאחרונים הנהיגו לברך בקום ועשה בעניני ברכות השחר כדעת האר"י בדברים שנחלקו בהם הפוסקים.

ההבדל בין ברכת מגביה שפלים שאין אנו מברכים אותה, לברכת הנותן ליעף כח שמברכים

ונראה לחזק את הראיה שבברכות השחר קבעו גדולי הדורות הספרדים את המנהג לפי דברי רבינו האר"י, בין לברך ובין שלא לברך, עפ"י ההבדל שבין ברכת מגביה שפלים לברכת הנותן ליעף כח;

הנה הב"י בסי' מ"ו ס"ז-ח' דן לגבי ברכות הנותן ליעף כח ומגביה שפלים שנזכרו בקצת סידורים וראשונים, וכתב שאין לאומרם מחמת שלא נזכרו בגמ' וגם בגדולי הראשונים, וכן פסק בשו"ע שם. ומאידך, אנו נוהגים לברך ברכת הנותן ליעף כח, אולם ברכת מגביה שפלים אין מברכים, וכמעט נשכח קיומה של ברכה זו.

והנה המעיין בשרש ברכות אלו, ימצא שברכת מגביה שפלים יש לה בסיס חזק בדברי הקדמונים יותר מברכת הנותן ליעף כח, וכפי שהאריך יפה במקור והשתלשלות ברכות אלו משה חלמיש באסופות ח"א מעמ' ש"ס [ברכת הנותן ליעף כח] וח"ב מעמ' קצ"א [ברכת מגביה שפלים]. ושם בירר לנכון שברכת מגביה שפלים נזכרת בדברי הגאונים ורבים מהראשונים והסידורים, וגם בספרד ברכה זו היתה נהוגה יותר מאשר הנותן ליעף כח[ז]. אולם ברכת הנותן ליעף כח מקורה בסידורי אשכנז, וכפי שכתב הטור, וגם לא בכולם אלא במעט מהם, וגם בשאר ארצות רובם לא אמרוה, עי"ש במאמרו. והב"י דחה את ב' ברכות אלו. וא"כ אם באנו לפסוק שלא כדבריו בזה, היה נכון לברך ברכת מגביה שפלים יותר מברכת הנותן ליעף כח, אולם חזינן דלאו הכי.

והביאור בזה ברור, **וכפי שכתבו כל האחרונים הספרדים, שברכת הנותן ליעף כח אנו מברכים אך ורק משום שרבינו האר"י כתב** [בדרושי ברכות השחר] שנכון לומר ברכה זו אע"פ שיש מוחין מלאומרה, ונתן טעם בסוד עי"ש. ולכן הנהיגו לאומרה בדורות המאוחרים נגד דברי השו"ע, אע"פ שלגבי מגביה שפלים קיבלו את דברי השו"ע. וא"כ חזינן גם מהא שדברי רבינו האר"י התקבלו בעניני ברכות השחר להכריע במחלוקות הפוסקים, גם לברך בקום ועשה נגד דברי השו"ע[ח].

לקמן שגם לענין ברכת הנותן ליעף כח מצינו חזרה זו בדבריו, שבשו"ת יבי"א ח"ב סי' כ"ה [נדפס בשנת תשט"ז] נקט שברכה זו אנו מברכים עפ"י הפשט ולא בהכרח עפ"י הקבלה, אולם בשנת תשל"ב כתב להדיא שמברכים ברכה זו עפ"י רבינו האר"י.

ז. **הערת הרב אהרן גבאי**: הדברים נכונים, וידידינו הרב און סקלי בדק 21 סידורי כתבי יד ספרדיים מתקופת הראשונים, וב-16 מתוכם יש ברכת מגביה שפלים ורק בחמשה מהם אין מגביה שפלים. כמו כן בעשרה כתבי יד יש ברכה נוספת "ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם רופא חולים". ואילו ברכת הנותן ליעף כוח ישנה רק בשמונה כתבי יד מתוך 21 הנ"ל.

ח. ידידי הרב אהרן גבאי במאמרו על ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, בקובץ מנורה בדרום ניסן

דיון בדברי מרן הגרע"י זצ"ל בביאור מנהגנו שמברכים ברכת הנותן ליעף כח

והנה בשו"ת יבי"א ח"ב סי' כ"ה בתשובתו הרמתה לענין ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, האריך שאומרים סב"ל כנגד רבינו האר"י, ובאותיות י"ב-י"ג דן בענין ברכת הנותן ליעף כח שאנו מברכים בקום ועשה עפ"י דברי רבינו האר"י כנגד מרן, וכתב שם טעמים אחרים למה נהגו לברך, ושאין זה עפ"י דברי האר"י, אולם דבריו צע"ג, וכפי שנבאר.

תחלה כתב שאינו מוכרח לומר שנהגו כן עפ"ד האר"י ז"ל דוקא, שהרי גם אחינו האשכנזים כולם מברכים אותה, אף על פי שרבים מהם אינם הולכים אחר תורת הסוד שגילה רבינו האר"י ז"ל. וצ"ל דס"ל שמכיון שהובאה ברכה זו בראשונים, הלא הם הסמ"ג (עשין כז) בברכות הודאה, ובמחזור ויטרי, ובהרד"א, והטור, וכ"פ הרמ"א ז"ל בהגה - ע"כ לומר חדא מתרתי, או שכן היתה הגירסא בגמרא לפני הקדמונים, וכמ"ש

תשפ"א, עמ' ע"א והלאה, רוח אחרת עמו, וסבירא ליה שהסיבה שהספרדים קיבלו את דברי רבינו האר"י בענין זה [ובשאר ענינים] זה רק בצירוף המנהג שנהגו בדורו לומר ברכה זו, אלא שהשו"ע ביטלה. וכך הסכימו רוב חכמי הדורות שלאחריו במשך כ150 שנה לפחות, אלא שלאחר מכן החזירו ברכה זו 'למנהג הקדום', בצירוף דברי האר"י ובצירוף מקצת סידורים שעדיין הדפיסו ברכה זו עיש"ב.

אולם אין דבריו נראים לי בזה, משום שהמעיין בדברי הפוסקים, שהם הם שהחזירו ברכה זו למקומה, יראה שהחזירוה אך ורק משום דברי רבינו האר"י, ולא ידעו כלל מכל הסידורים הספרדים הקדומים [בשנות ר"נ-ש"ל] שגרסו ברכה זו. ולכן אין לומר שהחזירוה משום 'המנהג הקדום ורבינו האר"י' יחד, אלא אך ורק משום רבינו האר"י, הגם שלא ידעו שכך היה המנהג הקדום;

כן מפורש בדברי **מהר"י כולי** בספרו מעם לועז בראשית א, כ"ח שכתב בזה"ל **המקובלים תיקנו לומר ברכה אחרת** והיא בא"י אמ"ה הנותן ליעף כח בגלל הסוד שהוא גלוי להם. אבל היו הרבה חכמים שלא רצו לומר ברכה זו ולכן לא רציתי להכלילה בברכות הנ"ל. אעפ"כ אם יש אדם שרוצה לברך ברכה זו אין גוערים בו כי יש לו כתפים רחבות להיסמך עליהם. אבל אם אדם מוסיף ברכות אחרות על הברכות שכתבנו יש לגעור בו ולהוכיח אותו שהרי בודאי אין לנו רשות להוסיף ברכות מדעתנו על אלו שתיקנו לנו חז"ל ומי שאומר כן עונו גדול ע"כ.

וכן מבואר **בסידור תפלת ישרים אמסטרדם תקל"ט**, שהוא הבסיס לסידור **תפלת ישרים ליוורנו תק"ס** שכתוב כך: בליקוטי האר"י ז"ל כתוב שהיה אומר ברכה זו בכל בוקר **הגם שלא כתובה בתלמוד** ע"כ.

וכ"ה גם בסידור תפלת ישרים הנ"ל שעליו ערך החיד"א את הגהותיו הידועות לסידור.

ואכן, כך כתב החיד"א בספרו טוב עין סי' ז', וז"ל ומטעם זה נתפשט בכמה קהלות לומר ברכת הנותן ליעף כח **אעפ"י שהיא ברכה כולה מחודשת ומרן בש"ע נדחה קרי לה**, דמאחר דרבינו האר"י זצ"ל כתב שיש לאומרה ופירש סודה כן ראוי לעשות עי"ש. ונראה שמקור דברי החיד"א, שברכה זו מברכים עפ"י דברי רבינו האר"י, הוא מהסידורים הנ"ל.

ומה שהביא ראיה לדבריו מענין ברכות השחר כשלא התחייב בהם, שגם בזה נקטו כדעת רבינו האר"י משום שכך היה המנהג הקדום - לפי מה שביארנו במאמר זה, אינו נכון, משום שלגבי פרט זה לא היה מנהג פשוט לברך כשלא נתחייב. וא"כ אדרבה מכאן יש ראיה שלפחות בענין ברכות השחר קיבלו את דברי רבינו האר"י גם ללא מנהג קדום.

וגם מענין ברכות התורה למי שלא ישן מוכח כן, ששם לא היה מנהג קדום ואעפ"כ הנהיגו לברך כדעת האר"י, וכפי שהארכנו.

הב"ח (סי' מו), או שכ"ה תקנת הגאונים, וכמ"ש הגאון מליבאוויטש בשו"ת צמח צדק (סי' ג אות ט). וכתב שם דשפיר אזלינן בכה"ג בתר מנהגא לברך. וכמ"ש בסוכה (לח) מקום שנהגו לברך (אחרי ההלל) מברך. ע"ש. וה"נ הכא נהגו לברך. עכת"ד. וכ"כ הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' תכב), שברכה שהונהגה אין בה חשש ברכה לבטלה, וכמ"ש במגילה (כא) מקום שנהגו לברך (אחרי המגילה) מברך. ולזה נתפשט המנהג לברך בכל יום הנותן ליעף כח. וכ"ה דעת האר"י. ע"ש. וכה"ג כתב בשו"ת תה"ד (סי' לד), דסב"ל במקום מנהג לא אמרינן. וכ"כ האחרונים. וע"ע בט"ז (סי' מו סק"ז), שכתב, שכל שנתפשט המנהג לברך אינה ברכה לבטלה, שאפשר שהיה לגאונים שתיקנוה (לברכה זו) סמך מן הש"ס. וכו'. ע"ש. ולזה הסכים בס' שמן המאור (סי' רכה). ע"ש.

אולם, צ"ע מה הקשר בין מנהג הספרדים למנהג האשכנזים, הרי ברכה זו מקורה באשכנז, וכך נהגו רבים מהם וכפי שהביא הטור שיש ברכה זו בסידורי אשכנז, וגם הרמ"א פסק כן למעשה ושכך המנהג פשוט, וא"כ ודאי שהם יברכוה. ואע"פ שגם אצלם יש שפקפקו בברכה זו, כמו האגור והמהרש"ל - מ"מ הם קבלו את דברי הטור והרמ"א. אולם הספרדים, למה שיעזבו את דברי השו"ע המפורשים שכתב שאף הנוהגים כן אין דבריהם נראים, ולכן אף שהיה כזה מנהג - מרן השו"ע כתב שיש לבטלו וצריכים לשמוע לו, ולא שייך לבוא בזה מדין מנהג קודם מרן, דהא מרן ס"ל שאין למנהג על מה לסמוך. <u>ומה</u> שכתב שכנראה כך היתה הגירסא בגמ' לקדמונים - גם אם נאמר שכך היתה ל'חלק' מהקדמונים חכמי אשכנז, הרי לרוב החכמים לא היתה גירסא כזו, והדרינן לכללא דסב"ל. <u>ומה</u> שכתב שזו תקנת הגאונים - אה"נ זו תקנת 'חלק' מחכמי אשכנז שלבסוף התקבלה במחוזותם, אבל גאוני בבל וחכמי ספרד ושאר ארצות לא 'תיקנו' כן, ולא היתה ברכה זו מצויה כ"כ אצלם אלא בדורות מאוחרים. וע"ז גופא כתב השו"ע שאין זו נחשבת תקנה ומנהג ויש לבטלו. וא"כ השו"ע חולק על ההנחה של האחרונים האשכנזים שכתבו שבכה"ג אזלינן בתר מנהגא, וסבירא ליה שאין זה חשוב מנהג שאפשר לברך עליו, ואנו קיבלנו הוראות מרן השו"ע. אז מה שייך להסתמך על האחרונים הנ"ל שחלקו על השו"ע וקיימו את פסק הרמ"א אצלם בטענות אלו.

ושוב הביא היבי"א את דברי האורח נאמן (סי' מו ס"ק כג), שכתב שעל דברי האר"י לבד לא היה מקום לסמוך לברך הנותן ליעף כח, דהא לא בשמים היא. אלא בצירוף שמרן עצמו חזר בו מזה. ע"ש.

אולם גם בזה דבריו צע"ג, שלא ראה במקורם של דברים בכנה"ג עצמו, שהרי הארח נאמן העתיק את דברי הכנה"ג מהמג"א, וכפי שציין בעצמו, והמג"א העתיק את דברי הכנה"ג בקצרה, ולכן חשב הארח נאמן שהטעם שחזר הב"י זה לפי הפשט ולא לפי הקבלה. אולם בכנה"ג עצמו מפורש לא כך, וז"ל וזה כמו שלש שנים בא פה תירי"א ת"ח מארץ הצבי והעיד ששמע שרבינו המחבר ז"ל חזר בו בסוף ימיו והיה אומרה בהזכרת שם ומלכות **על פי הקבלה**, ועל פי עדות זו נהגו קצת לברכה בשם מלכות וכו' עי"ש. הרי **שמרן חזר בו משום הקבלה**, והיא קבלת האר"י, דהא הרמ"ק לא ס"ל ברכה זו כמבואר

בספרו תפלה למשה, ורק רבינו האר״י ס״ל כן. וא״כ זו ראיה ברורה שמרן עצמו ס״ל לברך כדעת האר״י, אם נכונה שמועה זו ואם אנו מברכים על פי זה.

עוד כתב שם היבי״א שהואיל ובכל מחלוקת המנהג מכריע ולא חיישינן לסב״ל כנ״ל, למה יגרע כאן שאף האר״י תומך בדעת הפוסקים דס״ל לברך אותה ע״כ. **אולם**, שאני כאן, שלא היה בזה מנהג ברור לאומרה, וכפי שמוכח גם מדברי הרד״א שכתב ש׳יש מברכים׳ ברכה זו, וגם הב״י לא כתב שכך המנהג לברך, אלא כתב בשו״ע ש׳יש נוהגים׳ לברך ברכה זו. ועוד, דהא חזינן בסידור תפלה למשה של הרמ״ק שאינה לברכה זו, וכן ליתא בספר היכל הקדש. וגם המגיה הנודע ר׳ מאיר בנבנשתי, בספרו אות אמת בסופו, קיבל את דברי הב״י וכתב למחוק ברכה זו מהסידור, והגהתו התקבלה וכפי שהדפיסו בסידור ונציה שס״א ללא ברכה זו, וגם ברוב הסידורים משם והלאה הושמטה ברכה זו. וגם מדברי הכנה״ג מבואר שרק מחדש התחילו לנהוג לברך עפ״י העדות שהב״י חזר בו, אבל עד זמנו לא היה מנהג לברך, כיון שקיבלו את דברי השו״ע. וגם השו״ג בסי׳ מ״ו כתב שבחו״ל לא נוהגים לברך ברכה זו, ורק בירושלים נוהגים לברכה עפ״י דברי רבינו האר״י עי״ש. וא״כ מבואר שרק עפ״י דברי רבינו האר״י התחילו לברך מחדש כנגד דברי השו״ע. **ועוד**, שכיון שמרן השו״ע התייחס לברכה זו וכתב לבטלה, לא שייך לדון כאן מנהג כנגד מרן, שהרי מרן עצמו סובר שמנהג זה מנהג טעות הוא ויש לבטלו, ואם ממשיכים את המנהג זה אומר שלא שומעים למרן שסובר שאין להמשיך את המנהג.

וא״כ הדבר פשוט וברור, גם עפ״י דברי הפוסקים עצמם, וגם עפ״י המציאות שאנו לא מברכים ברכת מגביה שפלים, אף שיש לה מקורות איתנים יותר מברכת הנותן ליעף כח, שהטעם שהאחרונים חידשו את ברכת הנותן ליעף כח, זה אך ורק משום דברי רבינו האר״י. וסבירא להו שגדול כוחו של רבינו האר״י להכריע במחלוקות כעין אלו, גם לברך בקום ועשה, וכ״ש לבטל ברכות אחרות כמו מגביה שפלים.

וכן כתב להדיא מרן הגרע״י זצ״ל גופיה במאמר שכתב בשנת תשל״ב במלאת 400 שנה לפטירת רבינו האר״י, ונדפס בירחון יתד המאיר אב תשע״ו [גליון 172] וז״ל ברכות השחר שלא נתחייב בהם וכו׳ שלדעת מרן השו״ע אין לברך אותם בשו״מ, אולם מנהגינו כדעת האר״י וכו׳, וכמבואר בפר״ח ובברכ״י שכן המנהג וכו׳. **וכן ברכת הנותן ליעף כח** שמרן השו״ע שולל אמירתה והאר״י כתב לאומרה, וכתב החיד״א בברכ״י שכן פשט המנהג עפ״י דברי האר״י וכו׳. והנה אמת ששם יש מי שהעיד שגם מרן חזר בו בסוף ימיו והסכים לאומרה, אולם הכנה״ג שהביא דבר זה גער במברכים אותה על סמך עדות זו וכו׳ (**ועי׳ יבי״א ח״ב סי׳ כ״ה**), **ועל כרחך שמה שנתפשט המנהג הוא עפ״י האר״י** וכו׳ עיש״ב. הרי להדיא שלאחר שכתב את היבי״א הנ״ל הדר הוא לכל חסידיו ונקט כפשט הדברים שאנו מברכים ברכת הנותן ליעף כח אך ורק עפ״י דברי רבינו האר״י.

ואע״פ שברכה זו לא מוזכרת בתלמוד, צריך לומר דס״ל לרבינו האר״י כדעת רש״י בספר הפרדס [עמ׳ שי״ט] שכתב שברכות השחרית הן יותר מעשרים לפי שבנ״א הוסיפו לברך על כל צורך וצורך להם, ומן הדין לא היו ראוים אלא תמני סרי, ואין לחוש אם

הוסיפו, שלא נאמר אלא שלא לפחות אבל להוסיף יש לו רשות ולברך על כל חביב לו ע"כ. ואע"פ שיש חולקים על זה וס"ל שאין להוסיף על האמור בתלמוד, רבינו האר"י ס"ל שהעיקר כרש"י בזה, ובזה נקטינן כותיה. אולם מה שלא ראה טעם בסוד להוסיף, כמו ברכת מגביה שפלים, לא הוסיפו, שבזה חששו לחולקים דס"ל שאין להוסיף.

ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ

ומעתה נבוא לדון בענין ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ.

הראשונים תלו דין זה בדין ברכת שעשה לי כל צרכי בכל יום למי שלא נעל מנעל.

בעל העיטור בדף ק"ו ע"ג כתב בזה"ל ואיכא מ"ד דאינו מברך ענט"י ביוה"כ ובט"ב, ואינו מברך שעשה לי כל צרכי מפני שאסור בנעילת הסנדל. ומסתברא כיון דבידו וברשותו הם לעולם כגון מפני סכנת עקרב מותר ויכול לברך כסדר כל השנה כולה. ול"ד כי סיים מסאני כי היכא דכי לא שמע קול תרנגולא מברך כיון שבידו היא ע"כ. והעתיקוהו שה"ל סי' רס"ט ושי"ט, הרא"ש בסוף מסכת יומא, הר"ן בתחלת מסכת יומא והאבודרהם בדיני תפלת יוה"כ[ט]. וכ"כ הריטב"א בסוף מסכת תענית שחייב לברך שעשה לי כל צרכי ביוה"כ שהברכות הן ברכות השבח לפי שנוהגים באדם על הרוב ואע"פ שלא שמע קול תרנגול מברך וכו' עי"ש. וכ"כ הנימוק"י שם. וכ"כ המאירי בסוף ברכות שיש מי שאומר שאין מברכים בט"ב ויוה"כ שעשה לי כל צרכי לפי שאין שם מנעל וכו' ויש מי שאומר שברכות אלו על סדר מעשה בראשית נתקנו ואע"פ שלא בא לידו דבר שעליו נתקנו מברך על כולן והוא שנהגו עכשיו לברכן על הסדר בשחרית הן שבא לידו אותו דבר שמברך הן שלא בא לידו עי"ש. וכ"כ רי"ו שרוב הפוסקים הסכימו שמברך.

והפוסקים הנ"ל הם לשיטתם, דסבירא להו שבכל יום מברכים על מנהגו של עולם, וה"ה ביוה"כ, מלבד הרא"ש והנמשכים אחריו [הרי"ו, הטור והאבודרהם] שסותרים משנתם, דבברכות של כל יום כתבו במפורש שאם לא נהנה לא מברך, וכאן העתיקו את דברי בעל העיטור, ונלאו המפרשים ליישב הדברים. עי' מה שכתב הדרישה בסי' תרי"ג, אולם דבריו דחוקים ואינם נראים כלל בלשון הרא"ש בברכות והטור בסי' מ"ו. ובספר תוספת יוה"כ למהרמב"ח ביומא דף ע"ז ע"ב דמה שכתב הרא"ש הוא מדברי בעל העיטור [וליה לא סבירא ליה] עי"ש. אולם יקשה על הטור שכן העתיק את הדברים בסתמא בסי' תרי"ג, וכן על האבודרהם [שכפי שכתבנו בהערה לא ראה את מקור דברי העיטור].

ולדעת הרמב"ם והסוברים כמותו שלא מברכים אם לא עשה המעשה - גם ביוה"כ לא מברכים.

ט. אלא שמדבריו נראה שלא ראה את דברי העיטור במקורם אלא את מה שכתב הרא"ש בשמו, וחשב שמה שכתב הרא"ש 'ומסתברא וכו'' הם דברי עצמו, ולכן כתב ורוב המפרשים הסכימו שמברך, וכ"כ הרא"ש ז"ל דכיון דבידו וברשותו הם לעולם כגון מפני סכנת עקרב מותר יכול לברך כסדר כל השנה כולה עי"ש. אולם אין זה נכון, דאין אלו דברי הרא"ש אלא הכל דברי בעל העיטור הם.

הנה הרמב"ם בפ"ז מהלכות תפלה ה"ח כתב הלך יחף אינו מברך שעשה לי כל צרכי, ולא כתב להדיא על יוה"כ. אולם בהלכות שביתת עשור פ"ג ה"ז כתב שמותר לצאת בסנדל של שעם וכו' וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו 'ומרגיש שהוא יחף' עי"ש, ומבואר להדיא שסיבת ההיתר בהליכה בסנדל של שעם וכדומה היא מפני שמרגיש שהוא יחף, וכמו שהארכתי בחלק א' סי' צ"ד בדעת הרמב"ם ודעימיה. וא"כ ודאי שא"א לברך שעשה לי כל צרכי אם הולך בסנדל כזה דעדיין שם יחף עליו. וכ"כ הראשונים בדעתו ובדעת ההולכים בסברתו.

ר' מנוח בפירושו שם כתב מ"מ צריך כל ירא ה' להזהר מכל מ"ש הרב שלא יעשה ברכה לבטלה ולא יברך ברכה מהם אא"כ נתחייב בה, הלכך בת"ב וביוה"כ שאין שם רחיצה ואין שם נעילת סנדל לא יברך וכו' ושעשה לי כל צרכי עי"ש. וכ"כ רי"ו ואבודרהם שם בשם הרמב"ם שבת"ב ויוה"כ לא מברכים שעשה לי כל צרכי [אלא שהם לא סבירא להו כן וכנ"ל]. וכ"כ האגודה בפ"ט דברכות בשם הרמב"ם ולא הביא חולקים ע"ז, ונראה שדעתו כן היא. וכן הרשב"ץ בתשובה ח"ב סי' קפ"ו כתב כן בשם הרמב"ם [ועי' לקמן דעת הרשב"ץ בזה למעשה]. וכן המאירי בברכות שם כתב שי"א שאם לא נתחייב בברכה לא מברך עליה ולכן אין מברכים בת"ב ויוה"כ שעשה לי כל צרכי וי"א שעל מנהגו של עולם וכו', ומבואר שלדעת הרמב"ם לא יברך. וכ"כ הב"י בסי' תרי"ג בפשיטות בדעת הרמב"ם שלא יברך. וכ"כ מהר"ם אלאשקר בפירושו לטור גאון יעקב [כת"י] בסי' תרי"ג שהרמב"ם לשיטתו דס"ל שלא מברכים הנותן לשכוי אם לא שמע עי"ש. וכ"ה באמת **בסידור ספרדי כת"י קדום ודפוס ספרדי משנת ר"נ** שהעתקנו לעיל שכתבו שלא יברכו ברכה זו עי"ש.

וע"כ נראה פשוט שלדעת הרמב"ם אין מברך ביוה"כ אע"פ שנועל נעלי שעם ובד וכדומה, וכמו שכתבו כל הראשונים והב"י בדעתו.

אלא שהרשב"ץ שם יצא לידון בדבר חדש, וכתב על דברי הרמב"ם [שנקט שאינו מברך ביוה"כ] שלא נראו דבריו, שהרי אינו אסור אלא בסנדל של עור ואם רוצה לנעול סנדל של שעם הרשות בידו ועליו הוא מברך ע"כ. ומבואר בדבריו שאף אם נאמר שמברכים את הברכות רק אם נתחייב בהם מ"מ ביוה"כ אפשר לברך, דהא הולכים בנעלי שעם וכדומה והוי שפיר מנעל לענין ברכת שעשה לי כל צרכי. אולם, לדעת הרמב"ם בהלכות שביתת עשור שהזכרנו שכתב להדיא שהטעם שמותר לנעול סנדל של שעם הוא משום שמרגיש שהוא יחף, ודאי שאין מקום לדברי הרשב"ץ, שהרי עדיין שם יחף עליו. וכל מה שיש לדון זה לפי הרמב"ן ודעימיה, דס"ל שמותר ללכת גם עם סנדל של עץ שלא מרגיש קושי הארץ והוא מגין, וא"כ יתכן שאפשר לברך עליו שעשה לי כל צרכי.

אולם גם זה נראה שאינו, דהא בגמ' איתא כד סיים 'מסאני' מברך וכו', ומבואר שהברכה נתקנה על נעליים, ולדעת הרמב"ן ודעימיה הטעם שמותר לנעול סנדל של עץ הוא משום שאין קרוי מנעל אלא של עור, וכן כשאמרו שאסור לנעול את 'הסנדל' ביוה"כ הכונה לסנדל של עור דעליו יש שם סנדל ולא על משהו אחר. וא"כ לדעתם

ג"כ א"א לברך עליו שעשה לי כל צרכי, וכמו שכתב בשו"ת בית דוד סי' שכ"ט, וכפי שהאריך לנכון מסברא דיליה גם המאמ"ר בסי' מ"ו [ודלא כמהר"א חיון בהגהתו לספר שלמי ציבור דף נ"א ע"ג והר"ב קול אליהו סי' מ' שהסכימו לרשב"ץ הנ"ל, דבדעת הרמב"ם ודאי שאינו נכון, וגם בדעת שא"ר אין נראה כן]. וכמבואר להדיא מדברי כל הראשונים שהוצרכו לומר שמברכים בת"ב ויוה"כ משום מנהגו של עולם, אע"פ שהם פסקו שמותר לנעול נעלי עץ או שם כל אחד כדעתו, והרשב"ץ יחיד הוא בסברא זו, ואין נראה כמותו וכנ"ל.

ובסידורי איטליה [רומי רמ"ו ועוד, וגם בכתבי היד] בסדר שחרית של תשעה באב כתוב: מברכין מאה ברכות כדרך שאר הימים. ויש אומרים שאין מברכין שעשית לי כל צרכי שהרי הולכין יחפין ע"כ. וכנראה סיבת המחלוקת במקומם היא, משום ששה"ל העתיק את דברי העיטור, ומאידך הריא"ז ס"ל כרמב"ם, וכנ"ל.

וא"כ נמצא שהמחלוקת בענין שעשה לי כל צרכי ביוה"כ היא אותה המחלוקת האם ברכות השחר הן ברכות השבח על מנהגו של עולם או ברכות על מעשי האדם בפועל.

ולפ"ז, אנן דנקטינן כדעת הראשונים שמברכים על מנהגו של עולם, יש לנו לברך ברכת שעשה לי כל צרכי בת"ב ויוה"כ, וכפי שהעידו מהר"י צייאח בשו"ת אבקת רוכל סי' נ"ד שהבאנו לעיל שהמנהג שמברכים ברכה זו בת"ב ויוה"כ, והחמדת ימים יוה"כ פרק ה' עי"ש. וכ"ה באמת בסידורי הספרדים דפוסי ונציה וליוורנו, שמופיעה ברכה זו ללא שינוי.

דברי רבינו האר"י בענין זה וחכמי הדורות שנקטו כמותו

אולם, רבינו האר"י בשעה"כ בתחלתו כתב דבר חדש שאע"פ שברכות השחר בעלמא הן על מנהגו של עולם ומברך אע"פ שלא נתחייב בהם מ"מ בת"ב ויוה"כ שכל העולם יחפים אין לברך ברכת שעשה לי כל צרכי, ולא פירש טעמו. ובספר דברי שלום דף ס"ג וכן בספר עוד יוסף חי פרשת וישב פירשו טעמו עפ"י הסוד באיסור לבישת המנעלים ביוה"כ, עפ"י המבואר בספר עולת תמיד בטעם איסור לבישת המנעלים של עור ביוה"כ, ולפ"ז גם מי שנועל נעלי גומי וכדומה אינו יכול לברך ברכה זו עי"ש.

ורוב גדולי וחכמי הדורות קיבלו בזה את דבריו של רבינו האר"י. מהר"י כולי בספרו מעם לועז בראשית א, כ"ח כתב בזה"ל [וציין מקורו מהנגיד ומצוה] כל הברכות האלו שאמרנו חובה לאומרם בכל יום ויום אע"פ שלא שמע את קול התרנגול ולא ישן בכלל כי נתקנו על סדרו של עולם, חוץ מברכת אשר יצר וענט"י שאין לאומרם אם לא נתחייב בהם. ובתשעה באב ויום כיפור אין לומר ברכת שעשה לי כל צרכי שהיא הברכה הט"ו והטעם מפני שאסור ביום זה בנעילת הסנדל ע"כ. וכ"פ הגינת ורדים כלל א' ס"ח, הבית דוד סי' שכ"ט [אע"פ שתמה על דברי האר"י, מ"מ סיים שלענין מעשה נראה שאין לברך דשוא"ת בברכות עדיף עי"ש]. **החיד"א** בקשר גודל סימן ה' אות י"ט וז"ל שעשה

לי כל צרכי אין לברך בט״ב וביוה״כ אף שלובש מנעל של לבדים. והאבל מברך אף אם הולך יחף. **כן נ״ל אחר שראיתי מ״ש הרב המגיה בש״צ** (דף נ׳ עד דף נ״ג) יעש״ב. וכן המנהג להולכים אחר עקבות האר״י ז״ל ע״כ. הרי שאע״פ שראה את אריכות דברי המגיה בש״צ שכתב שרק מי שעושה כל דבריו עפ״י הקבלה לא יברך עי״ש, מ״מ ס״ל לחיד״א שכו״ע לא יברכו, וסיים שכן ׳המנהג׳ להולכים אחר עקבות האר״י, דהיינו שהם נוהגים כך מקדמת דנא, אבל לשאר העם יש ׳להנהיג׳ ולפסוק כן מעתה. וכן נמשכו אחרי החיד״א גדולי הדורות, ומהם החסד לאלפים בסי׳ מ״ו, הגר״ח פלאג׳י בספריו כה״ח ומל״ח, הבא״ח, הכה״ח ועוד. וכ״פ במחזור הנחמד אהלי יעקב דף ע׳ ע״א [ודלא כמו שכתב בשמו בשו״ת יבי״א ח״ט סי׳ ח׳] עי״ש. וכ״ה במחזור חוקת עולם עי״ש. וע״ע במה שהאריך הרה״ג יעקב חיים סופר שליט״א בספרו שובי השולמית חי״א ס״ב בדברי הפוסקים האחרונים הספרדים שפסקו כן, ושכך המנהג בדורות האחרונים.

ויש לחדד את מה שכתבנו לעיל, שכאן לא שייך לטעון שרק המיישרים אורחותם עפ״י רבינו האר״י בכל דבריהם לא יברכו, אבל שאר העם יברכו, שהרי הסיבה שאנו מברכים ביוה״כ עצמו את ברכת הנותן לשכוי בינה אע״פ שלא שמענו קול התרנגול זה עפ״י דברי רבינו האר״י, שהרי ללא דבריו היינו חוששים לפסק מרן השו״ע ולרמב״ם ולרוב הראשונים, וכפי שהארכנו לעיל. וא״כ לא שייך לתפוס החבל בשני ראשיו, אלא בברכות אלו עושים כדעת האר״י בכל דבריו.

ויש לציין שלא רק הספרדים, אלא גם גדולי הדורות בשאר עדות ישראל פסקו בזה כדעת האר״י, ומהם - **הגר״א** במעשה רב אות ט׳ וז״ל ולכן ביום כיפור שאין אומרים ברכת שעשה לי כל צרכי וברכת המעביר שינה יאמר אותן בלילה תיכף כשנועל מנעליו עי״ש, הרי שפשוט לו שאין אומרים ברכה זו ביוה״כ, אלא שהוא ז״ל ס״ל שמותר לומר ברכה זו גם בלילה, ולכן מברכה בלילה. אבל אנן לא קי״ל בזה כותיה, וא״כ לית לן לברך כלל ברכה זו. וכ״ד **הגר״ז** בסידורו: בתשעה באב וביום הכפורים אין אומרים ברכה זו [שעשה לי כל צרכי] ע״כ. וכ״ד **מהרי״ץ** בתכלאל עץ חיים שביוה״כ אין לברך ברכה זו וכדעת הרמב״ם ושכן המנהג עי״ש, אע״פ שביום יום סבירא להו שמברכים על מנהגו של עולם, וכפי שהאריך הרה״ג יצחק רצאבי בשו״ת עולת יצחק ח״ג סי׳ י׳ מאות י״ג והלאה עי״ש.

וכשתמצי לומר - דעת גדולי הפוסקים שאנו נשענים עליהם בד״כ שלא לברך ברכה זו בת״ב ויוה״כ, והם הרמב״ם, השו״ע, האר״י, החיד״א, וכן גדולי החכמים בשאר העדות, הגר״א, הגר״ז ומהרי״ץ, וזה מלבד עוד רבים מהפוסקים שפסקו כן. ולא נמצא שום הלכה שאנו פוסקים בקום ועשה לברך כנגד כל גדולי הפוסקים הנ״ל.

ומרן הגרע״י זצ״ל בשנותיו האחרונות הנהיג לברך ברכה זו, וכפי שפסק בספרו הליכות עולם ח״א פרשת וישב, שו״ת יבי״א ח״ט סי׳ ח׳, וחזון עובדיה ימים נוראים עמ׳ שכ״א עי״ש. ולפי האמור בכל הנ״ל, הדברים צע״ג להורות לברך נגד כל הנהו רבוותא, ובפרט שבדורות האחרונים התקבלו דבריהם של החיד״א וההולכים אחריו, ופשט המנהג אצל הספרדים שלא מברכים ברכה זו כדעת האר״י ושאר הפוסקים הנ״ל. ובפרט שכך

היה המנהג הקדום בספרד, וא״כ אם באנו להחזיר המנהג שהיה לפני זמנו של האר״י - אדרבה נחזיר אותו למה שהיה מקודם לזמן זה שלא אמרו ברכה זו. ומה שהביא מרן זצ״ל שם ממנהג האשכנזים שמברכים אינו ענין לדידן, דהם לא נוהגים כדעת האר״י כלל, אולם הספרדים נוהגים בפרט בעניני תפלה וברכות השחר כדעת האר״י, וכפי שהארכנו. ומה גם שגם אצל האשכנזים מצינו להגר״א והגר״ז שנקטו בזה כדעת האר״י, ודלא כמנהגם הקדום.

וע״כ נראה שהעיקר הוא לנקוט בשב ואל תעשה, ולא לברך ברכת שעשה לי כל צרכי בת״ב ויוה״כ.

העולה מהמאמר

רוב הראשונים נקטו שמברכים ברכות השחר רק אם התחייב בהם. חכמי קטלוניא [בעיקר] נקטו שמברכים על מנהגו של עולם, גם אם לא נתחייב בהם.

בדורו של הב״י ואחריו לא היה בזה מנהג ברור, ורבים מחכמי הספרדים נקטו שמברכים רק אם עשה המעשה, וכדעת הרמב״ם וסיעתו.

לאחר מכן שינו הספרדים מנהגם עפ״י דעת רבינו האר״י, והחלו לברך גם כשלא שמעו קול התרנגול וכדומה.

ברכת הנותן ליעף כח התחילה אצל האשכנזים, ובדור שלפני השו״ע נכנסה גם אצל הספרדים, והשו״ע אסר לברך ברכה זו, וקיבלו דבריו והחזירו המנהג הקדום שלא לברך, ולאחר מכן החלו לברך עד היום הזה רק עפ״י דברי רבינו האר״י.

הספרדים נוהגים לברך ברכת התורה גם כשלא ישנו כל הלילה, וגם זה רק עפ״י דברי רבינו האר״י, דלפי הפשט היה לנו לפסוק סב״ל.

רבינו האר״י, שעל פיו אנו נוהגים לברך ברכות השחר גם אם לא נתחייבנו, כתב שבת״ב ויוה״כ אין לברך ברכת שעשה לי כל צרכי, והתפשט המנהג כמותו בדורות האחרונים, וכן בדין, דלולי דברי רבינו האר״י אין לנו לברך כלל אם לא נתחייבנו, ולכן העיקר הוא שאין לברך ברכה זו בימים אלו.

והרב יוסף פרץ כתב לי בזה״ל:

מאמר נפלא ביותר. ועכ״פ עדיין יש מקום לומר שלמדנו מדברי האר״י שאפשר לברך ברכות השחר גם כשלא נתחייב בהם. דהיינו שודאי אי אפשר לפסוק על פי סודות, רק הסודות מבארים את שיטות ההלכה. וכאן האר״י ביאר בטוב על פי הסוד את השיטות שפוסקים לברך גם כשלא נתחייב. ואם כן קיימא לן כהני שיטות כיון שהאר״י ביאר לנו סודן. וכעת ברכת שעשה לי ביום כפור לפי מה שפסקנו כהני פוסקים שיש לברכה גם כשלא נתחייב מימלא צריך לברך. אלא שהאר״י כתב שלא לברכה כיון שלא שייך הסוד. ולכאורה יש לעיין שמה בכך שלא שייך הסוד, הרי סוף סוף קיימא לן כהני פוסקים שיש

לברכה אע״פ שלא נתחייב. וצריך לומר כעין מה שאמרו ז״ל שחתן פטור מק״ש כיון שלא יכול לכוין. ובכל זאת בזמן הזה כתבו הפוסקים שיש לחתן לקרא כיון שבין כך לא מכוונים כל כך. ויש לתמוה וכי בזמנינו לא מקיימים מצות ק״ש? וכיון שמקיימים בכוונה כזו למה לא יכוין כן גם חתן בזמנם ויקיים מצוותו. וכתבו ז״ל שכיון שרגיל לכוון כוונה גדולה ואינו יכול אינו מחוייב לקרוא. והוא הדין בזה שרבותינו המקובלים שמכוונים בכל ברכה כשלא יכולים לכוון יכולים ליפטר. מה שאין כן לדידן שבין כך לא מכוונים כיון שעל פי הפסק שקיימא לן שייך לברך שוב אין מניעה בזה.

ובזה מיושב מה שקשה מאוד על המקובלים שלא מברכים ברכת המפיל אחר חצות נגד הגמרא וכל הראשונים שלא חילקו בזה. וכן כתב הרש״ש שלא לברך המפיל מרגש השנה עד שמיני עצרת. ולכאורה הוא תמוה מאוד שאיך אפשר לומר דלא כהגמרא והראשונים. ולפי הנז׳ מיושב עכ״ד.

אולם, המעיין בדברי הפוסקים שהבאתי יראה שגם האר״י וגם שאר הפוסקים שאחריו שהנהיגו כן לדידן, כתבו כן לכל אדם ולא רק למכוונים.

ומה שהקשה הרב יוסף פרץ דהא האר״י גילה שהעיקר הוא כפוסקים שעל מנהגו של עולם וכו׳ - לק״מ, דהאר״י גופיה חילק בין כשנוהגים כל העולם לעשות כן, שאז מברכים על מנהגו של עולם, ולכן אבל מברך שעשה לי כל צרכי, לבין היכא דכל העולם אינו עושה המעשה, שבזה לא שייך מנהגו של עולם ׳באותו היום׳.

ו. עד היכן היא עניית יהא שמיה רבא

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' שבט תשפ"ב.

בגליון טבת תשפ"ב האריך ידידי הרב סקלי בענין זה והביא מדברי הראשונים הפשטנים והמקובלים שעיקר עניית יהא שמה רבא היא עד עלמיא עיש"ב. ודבריו נכוחים ונכונים, ואמרתי להביא עוד מקורות לזה מדברי רבותינו, ולהוסיף עוד כמה ידיעות נכבדות בענין זה;

הפשטנים דסבירא להו שעונים עד עלמיא

הרב סקלי הביא שדעת **רע"ג, רס"ג, רש"י** [ספר האורה סי' קט"ז], **הרמב"ם, הרא"ש** [המובא באבודרהם], **הרוקח** [סי' שס"ב, ובסידורו עמ' רמ"א ורמ"ד], **ר"ש מגרמייזא** בסידורו, **ערוגת הבושם** [ח"ג עמ' 204], **עץ חיים** מלונדריש, בעלי **התוספות** על התורה [הדר זקנים שמות כ'], ר' אשר מלוניל **בספר המנהגות, ר"י ב"ר יקר** בפירוש התפלות והברכות, **אבודרהם, מנורת המאור** [אלקנוה, פרק ב'] **ולקט יושר**, שעונים עד עלמיא.

ויש להוסיף שכ"ה בספר **מלחמת מצוה** לר' מאיר המעילי [בעל ספר המאורות] שעונין עד עלמיא שיש בהם כ"ח אותיות עיש"ב. וכ"כ **הרשב"א** בח"ה סי' נ"ד דאין הצבור עונין אלא עד לעלם ולעלמי עלמיא עי"ש. ובספר גנזי ירושלים [ורטהיימר], מהדורה חדשה ח"ב עמ' רנ"ו, הדפיס לקוטים **מספר ארון העדות** [לר' יהודה אלכרסאני, מחכמי אפריקה הצפונית, חובר בשנת קכ"ה], ושם נכתב: ומפני מה תקנו רבותנו ז"ל שעונין הקהל אמן יהא שמיה רבא 'ובו שבע תיבות' כנגד שני פסוקים שלכל אחד שבע תיבות וכו' עי"ש. ובגנזי קדם ח"ג עמ' 56 הודפס קטע **מסידור קדום** עם הוראות בערבית[א], ושם איתא יגיבון אלגמעה [יענו הקהל] אמן יהא שמיה רבא מברך לעלמא ולעלמי עלמיא. תם יקול [אח"כ יאמר] לעלמא ולעלמי עלמיא יתברך שמיה דקודשא בריך הוא ויגיבון [ויענו] אמן. תם יקול [אח"כ יאמר] ישתבח יתפאר וכו' עי"ש. וגם מזה מבואר שהציבור עונים עד עלמיא [וע"ע לקמן ביאור דבריו, ומה שנלמד מזה].

והנה בה"ג בסוף הלכות תפלה גבי השומע קדיש והוא באמצע תפלת י"ח כתב ששותק ושומע וכד אמרי יתברך הדר לצלותיה עי"ש, והביאו האשכול עמ' 31 וכתב כן גם בשם רה"ג עי"ש. וכן הביא כל זה הארח"ח הלכות תפלה אות צ"ב עי"ש. ומהלשון 'אמרי' דייק בשו"ת משכנות יעקב סי' ע"ו שהצבור עצמו גם אומר יתברך עי"ש.

אולם בסידור רש"י סי' מ"ו הביא את דברי בה"ג בלשון וכד 'אמר' יתברך וכו' עי"ש. <u>ויותר</u> מפורש מצאתי בספר מספרות הגאונים לר"ש אסף עמ' 86 מסידור עתיק

א. ולהשערת ידידי הרב יהודה זייבלד על פי סגנון הערבית - זמנו לא יאוחר מהמאה ה12. וכנראה הוא נוסח מצרים הקדמון - עי' לקמן.

בכת״י שהביא גם הדברים הנ״ל ושם איתא וכשאומר שליח צבור יתברך הדר וכו׳ עי״ש, ומפורש שהש״צ אומרו ולא הציבור. וממקומו הוא מוכרע שכן העיקר דהא אם נאמר שגם הציבור צריך לומר יתברך א״כ למה השומע חוזר לתפלתו כשהציבור אומרים יתברך [שכן המשמעות שבשעה שאומרים חוזר לתפלתו ולא לאחר שאמרו] והלא גם הוא צריך לשמוע מלה זו, אע״כ שאין הצבור אומרים תיבה זו ולכן חוזר לתפלתו כשמתחיל הש״צ יתברך. וכן בדין דהא לא מצאנו בגאונים מי שיאמר שצריך לומר יתברך וכמו שהבאנו לעיל, וע״כ שהעיקר כגירסת רש״י והסידור הנ״ל.

המקובלים דסבירא להו שעונים עד עלמיא

הרב סקלי הביא שדעת ספר הקנה, **אור זרוע** [לר׳ דוד נכד הרמב״ן] **ומערכת האלוהות**, שעונים עד עלמיא.

ויש להוסיף שכן מבואר **בספר ציוני** פרשת בשלח לאחר שהסביר את עניית יהא שמיה רבא וכו׳ עלמיא. כתב וז״ל יתברך וישתבח וכו׳ עד אמן - אחרי שהכל מבקשים בכוונה בברכת השם והנורא מתחיל שליח צבור יתברך וכו׳ עי״ש, ומבואר שמיתברך אומר הש״צ. וכ״ה **בפירוש החייט** על ספר מערכת האלוהות בדף פ״ו ע״א וז״ל וכנגד ב׳ ידות הללו הזהירונו חז״ל בכ״ח אותיות מהקדיש והם יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא וכו׳ ומה שאמרו בכל כחו רמז לכ״ח אותיות הנזכרים וכו׳ עי״ש. וכ״כ **מהר״י כלץ** בספר המוסר [קרקא שנ״ח] פרק ד׳ דף ל״ה ע״א עי״ש. וכ״ה להדיא **בתיקוני הזוהר** בהקדמה דף י״ג ע״א ובגין דא אמרין בקדיש ועתה יגדל נא כח ה׳ לקבל כ״ח אתוון אחרנין דאית באלין שבע תיבין דאינון יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא ודא איהו העונה אמן יהא שמיה רבא בכל כחו ע״כ. והנה בענין הפסוק ועתה יגדל נא וכו׳ כתב מהרח״ו בשער הכונות שהאר״י לא היה אומרו אע״פ שנזכר בתיקונים ואפשר שהוא הוספה וגיליון עי״ש. וכן הרמ״ז בפירושו לתיקונים שם כתב שפסוק זה הוא גיליון עי״ש. ואף אם נקבל זאת מ״מ הם כתבו כן רק על הפסוק הנזכר ולא על כל הקטע, וא״כ מבואר שהכ״ח הוא באותיות ולא בתיבות ויש לומר רק עד עלמיא. ואף אם גם זהו גיליון ואינו מדברי התקונים עצמו - מ״מ הרי נמצא הוא כבר בכתה״י, כלומר שהוא לחכם קדמון מהראשונים, וא״כ מצאנו לעוד אחד ממקובלי הראשונים דס״ל לענות עד עלמיא ולא עד יתברך וגם לא עד דאמרינן בעלמא [וכבר עמד בדברי תיקוני הזוהר הנ״ל בספר קרן לדוד [סקלי] חלק ׳בנפש דוד׳ אות י״ב, והצריך עיון על הב״י שלא הזכיר מדברי התיקונים הנ״ל עי״ש]. וכ״ה **בסידור זכר צדיק** כת״י [בערך בשנת הר״ל], ובספר קיצור זכר צדיק כת״י שער ט׳ באורך שעונים עד עלמיא עי״ש.

ראיות מדברי חז״ל שעונים עד עלמיא

והנה יש ראיות מדברי חז״ל שהיו עונים עד עלמיא ותו לא; חדא מה שהביא הר״י ב״ר יקר **מהספרי**, והוא בפרשת האזינו, וכן הביא הרוקח בסי׳ שס״ב מהספרי הנ״ל, דאיתא שם: ומנין לאומרים יהא שמו הגדול מבורך שעונים אחריהם לעולם ולעולמי

עולמים שנאמר הבו גדל לאלהינו ע״כ. ואם כי אין אנו נוהגים לחלק בין ב׳ האמירות הנ״ל - מ״מ מבואר מדברי הספרי שעונים עד עלמיא ותו לא.

והגרע״א בהגהותיו לסי׳ נ״ו ציין לתרגום ירושלמי בפרשת ויחי ובפרשת ואתחנן. ושם בפרשת ויחי איתא שלאחר שבני יעקב אמרו לו הפסוק שמע ישראל הוא ענה להם יהא שמיה רבא מברך לעלמי עלמין ע״כ. אלא שבכת״י שם איתא שאמר להם בריך שום יקריה לעלמי עלמין, וכ״ה בתרגום יונתן בפרשת ואתחנן, ולפ״ז אין ראיה, דזהו ממש ברוך שם וכו׳ וכמו דאיתא בשאר המקומות. אולם בפרשת בשלח על הפסוק ה׳ איש מלחמה ה׳ שמו איתא **בתרגום** [המיוחס ל]**יונתן** כשמיה כן גבורתיה יהא שמיה מברך לעלמי עלמין ע״כ. ונראה שזהו הנוסח השגור לומר עד לעלמי עלמיא.

ויותר מזה איתא להדיא **בתנא דבי אליהו זוטא** פרק כ׳ גבי הסעודה שתהיה לעתיד לבוא עם הצדיקים וז״ל לאחר שאוכלין ושותין ומברכין מביא הקב״ה את התורה ומניחה בחיקו ועוסק בתורה וכו׳ ואומר דוד אגדה לפני הקב״ה ועונין הצדיקים יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים בג״ע ופושעי ישראל עונין אמן מתוך הגיהנם וכו׳. וכתב שם בפירוש ישועות יעקב כי זרובבל יאמר קדיש כמבואר בילקוט שאעתיק לקמן וכו׳ עי״ש. ומבואר להדיא שעונין עד עלמיא ותו לא. וכן בתנדב״א עשרות פעמים המשפט יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים. וכן בספר דניאל מה שהביא הב״י להוי שמה וכו׳ ועד עלמא. ומוכח מכל הנ״ל שכך היה הנוסח השגור בפיהם ולא מצאנו לאף אחד שהוסיף מלת יתברך, ורחוק לומר שרק בקדיש יש צורך וענין להוסיף מלה זו.

הראשונים דסבירא להו שעונים עד יתברך

יעקב גרטנר בכתב העת ׳סידרא׳ תשנ״ה: ׳המענה בקדיש יהא שמיה רבא מברך, שיטות ומקורות׳, האריך בבירור ענין זה, והביא שהמקור הקדום לעניית יתברך הוא בספר מנהג מרשלייא שכתב: וכל העם עונים אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא ויתברך. ואומר ישתבח ויתפאר וכו׳ עי״ש. ומצאנו כן גם בדברי המבי״ט בח״א סי׳ ק״פ שכתב: ועיקר כח הכוונה נראה שהוא על אמן יהא שמיה רבא שצריך כוונה בכל תיבות של אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך עי״ש. וכ״ה בספר בית תפלה [ארויו, שאלוניקי שמ״ג] בריש הספר שהקשה כיון שאנו עונין אמן יהא שמיה רבא מברך, למה צריך עוד לומר יתברך שהוא כפול, מברך יתברך עי״ש.

ומהמקובלים; מלבד הר״י גיקאטליה [בתשובה] ור׳ בחיי [שמות ב׳, כ״ג] שהביא הרב סקלי - כ״ה גם בספר מאירת עינים לר׳ יצחק דמן עכו [תלמיד הר״י גיקטליא] בפרשת בשלח שכתב וז״ל לעלם ולעלמי עלמיא הרי חמשה במעוט עלמי שניים הם חמש ספירות שהם חמש עולמות שימשך הברכה בהם מהתשובה וכו׳ יתברך לעטרה, ע״כ אין להפריד בין יהא שמיה רבא ליתברך ע״כ. וגרטנר שם הביא שכ״ד ר׳ יעקב בן ששת [מקובל ספרדי ובן דורו של הרמב״ן] בספרו משיב דברים נכונים וז״ל ויש בם חמשה עולמים, לעלם א׳, ולעלמי שנים, עלמיא שנים, הרי חמשה כנגד חמשה מעלות

שהם יראה וחכמה ובינה וגדולה וגבורה וכו׳, ואומר יתברך, ואין לו להפסיק בין עלמיא לויתברך כמו שאין להפסיק היראה מאין סוף ע״כ.

והב״י כתב כן מדנפשיה עפ״י המדרש שהביא שאסור לספר בין עלמיא ליתברך, וכתב שאף היחיד צריך ליזהר שלא להפסיק בין עלמיא ליתברך שהרי המדרש סתמא קאמר עי״ש. וכבר הביא לנכון הרב סקלי את דברי הגר״א בביאורו שם שכתב שאדרבה משמע להיפך מהמדרש, שרק לספר אסור, ודינו כדין בין הפרקים, ושכן מתבאר מדברי הרוקח בסידורו עמ׳ ר״מ ושה״ל סי׳ ח׳ שהביאו את המדרש הנ״ל, ומבואר בדבריהם שהאיסור הוא רק להפסיק בדיבור ולא שיש חיוב לומר גם ״יתברך״, וע״כ המדרש הנ״ל אינו סיבה להצריך לענות ״יתברך״.

דברי מהר״י גיקאטליה במקורם

הב״י בספרו הביא כמה פעמים תשובות הר״י גיקאטליה; בסי׳ כ״ה שאסור להוציא מהנרתיק תפילין של ראש לפני תפילין של יד. ובסי׳ נ״ו לגבי עניית קדיש עד יתברך. ובסי׳ תכ״ו לגבי ברכת הלבנה לאחר ז׳ ימים. ותשובות אלו כתבם הב״י בקיצור. ובספר יובל ״אמת ליעקב״ [ברלין תרצ״ז] עמ׳ 163 והלאה, הדפיס גרשם שלום את תכריך תשובות הר״י גיקאטליה [והם תשעה במספר], ותשובה זו היא תשובה ד׳ שם וז״ל במלואה[ב]: הודיענו מה שכתבו קצת הפוסקים בענין קדיש שאין עונין אלא עד עלמיא ולא עוד, אם האמת אתם וראוי לעשות כך או לא מפני שיש אנשים אחרים העונים וסומכים עלמיא ליתברך איזו כת מאלה היא הצודקת. תשובה אוי להם לפתאים אשר עברו ונענשו. ודאי המפריד בין עלמיא ליתברך כאלו הפריד בין הסבה העליונה לאין סוף[ג] וקצץ במקום דליכא קצוץ כי קודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד ואין פירוד ביניהם ח״ו בינו ובין שמו מפני שלעלם ולעלמי עלמיא [רומז] לחמשה עליונות ולכן אין (צריך) להפריד כי מי יוכל להפריד ולעמוד לשם אלא מדבק עלמיא ליתברך משום הוא ושמו אחד. ואח״כ אנו אומרים וישתבח וכו׳ שהן ז׳ ווין שעולה מספרם מ״ב אותיות שבהם נברא העולם ע״כ.

האם תיבת ״יתברך״ סמוכה ל״עלמיא״ או ל״וישתבח״

והנה בספר מגיד מישרים לב״י בפרשת תולדות כתב וז״ל אמן יהא שמיה רבא מברך

ב. יש לציין שגם מהרי״ץ בתכלאל עץ חיים ראה תשובה זו לגבי קדיש במקורה, והעתיק חלק גדול ממנה שלא מובא בב״י עי״ש. וכן בספר אגודת אזוב לר׳ יצחק האזובי העתיק תשובה זו במלואה. ותיקנתי בפנים בסוגריים מרובעים ועגולים על פי האגודת אזוב ומהרי״ץ הנ״ל, שגירסתם נראית נכונה יותר.

ג. גרשם שלום במבואו שם הבין ש״הסיבה העליונה״, היינו הכתר, והוקשה לו שהרי הר״י גיקאטליה בספרו שערי אורה ס״ל שהכתר והאין סוף חד הם, ולכן כתב שתשובות אלו בקובץ הנ״ל אינם לר״י גיקטליה עי״ש. ואי מהא לא איריא, דנראה שכונת הר״י גיקטליה לה׳ ספירות וכפי שקרא להם בהמשך ״לחמשה עליונות״. וכך מבואר בדברי המגיד מישרים שהעתקנו לקמיה עי״ש. וכן מבואר בדברי ר׳ בחיי ור׳ יעקב בן ששת שהבאנו לעיל.

כלומר עם שם י״ה דהיינו מלכות יהא רבא דתתייחד בגדולה ויהא משפיע לה׳ ספיראן דתחות חסד והיינו דקאמר מברך לעלם כלומר יהא מברך לתפארת ולעלמי דהיינו גבורה ונצח. ידא שמאלא בהדי ירכא ימינא. עלמייא היינו הוד ויסוד ירכא שמאלא עם ברית. יתברך וכו׳ השתא מיהדר ליחדא לה בכתר עילאה ובכולהון ספיראן. יתברך לכתר. וישתבח לחכמה. ויתפאר לבינה. ויתרומם לגדולה. ויתנשא לפחד. ויתהדר לתפארת. ויתעלה לנצח. ויתהלל להוד. שמיה דקודשא בריך הוא ליסוד. ומבעי לציבורא לאתבא עד יתברך לסלקא לה עד כתר ליחדא לה בכתר. ואי לא עביד הכי הוי כקוצץ בנטיעות ועונשיה סגי כדכתב יוסף גיקאטלייא בחירי. ואין לך קציצה גדולה מזו. ומיהו ביתברך לחוד סגי דכיון דסליק לה מתמן ממילא משמע דבכולהו ספיראן מיחד לה. ואיבעי איניש למימר כוליה כד את עביד שפיר דמי. לעילא מכל ברכתא. ברכו״ת שירו״ת ותושבחו״ת רמיזי לתלת עילאי. וקאמר הנך תלת יתייחדון במלכות והיינו דאמירן בעלמא ע״כ. ונראה מדבריו שיתברך נמשך לשאר השבחים, וישתבח ויתפאר וכו׳.

אולם מדברי **הר״י גיקאטליה** הנ״ל מבואר שיתברך מחובר לעלמיא חיבור גדול, וכמו שאין הפסק ופירוד כלל בין הסבה העליונה לאין סוף, ובין הוא ושמו ח״ו, כך אין הפסק כלל בין עלמיא ליתברך. ועוד שכתב שמ׳וישתבח׳ יש ז׳ ווין כנגד מ״ב אותיות, ומבואר שמשם ואילך זהו ענין בפני עצמו, וא״כ הדבר פשוט בדעתו שיש לחבר את עלמיא ליתברך חיבור ממש, ולא לעשות שום הפסק ביניהם. <u>וכך</u> נראה מדברי **ר׳ בחיי** שכתב שלא להפסיק ביניהם ׳כלל׳. <u>וכך</u> נראה מדברי ספר **מאירת עינים ור׳ יעקב בן ששת** הנ״ל שכתבו שאין ׳להפסיק׳ או אין ׳להפריד׳ בין עלמיא ליתברך, ולא כתבו סתם שצריך ׳לומר׳ גם יתברך, שהעיקר הוא לחבר ביניהם ממש. <u>וכך</u> מתבאר **ממנהג מרשלייא** והמבי״ט שהבאנו לעיל שהיו אומרים עד יתברך בחטיבה אחת. <u>וכ״כ</u> להדיא בספר **עוד יוסף חי** פרשת ויחי אות י״ב שכונת הרי״ג היא שלא יפסיק בתנועה דהיינו שיעשה בתיבת עלמיא כמו אתנח וסוף פסוק ותהיה תיבת יתברך התחלת דבר אלא יקשר וידבק תיבת יתברך עם תיבת עלמיא **וכן נוהגים העולם**. ולאחר מכן הביא שמדברי הרש״ש נראה שתיבת יתברך סמוכה לוישתבח, ושכ״ד רש״י בספר הפרדס, וסיים: ומנהג העולם לחוש לדברי מהר״י גיקאטלייא הנז׳ שהביאו מרן ז״ל בב״י ואין למחות בידם לעשות הפך עי״ש[ד]. <u>וכך</u> מתבאר מדברי ספר **היכל הקדש** בביאור הקדיש שכתב יהא שמיה רבא מברך, וביאר את הסוד. ולאחר מכן כתב ׳ואומר׳ לעלם [וביאר] לעלמי [וביאר] עלמיא [וביאר] יתברך [וביאר], ׳ואומר׳ ישתבח עי״ש, ומבואר שיתברך מחובר לעלמיא, וישתבח הוא בפני עצמו. <u>וכך</u> **נוהגים התימנים השאמים** שנוהגים כדעת השו״ע לענות עד יתברך, שהציבור עונה עד יתברך ללא הפסקה, והש״צ אומר לעלם ולעלמי עלמיא יתברך ועונים אמן, וכפי שמבואר בסידור כנסת הגדולה למהר״י צוברי, וכ״ה יותר בפרטות בספר ארזי לבנון לר׳ חיים סנואני עי״ש. ומבואר מכל הני שכך נקטו ונהגו הן הציבור והן הש״צ לחבר תיבת עלמיא ליתברך.

ד. ומדלא הביא הגרי״ח ראיה מדברי רבינו האר״י לכאן או לכאן, נראה שהבין שאין הוכחה מדבריו, וכן האריך הרה״ג יעקב הלל בהגהותיו לספר מכתב מאליהו [שאלות הבא״ח לר׳ אליהו מאני] סי׳ כ׳ עי״ש.

אמנם הרמ״ק בסידורו תפלה למשה כתב בזה״ל ובענייה זו נחלקו המפרשים בין על דברך פשט בין על דרך הקבלה. יש שאמרו שהענייה עד עלמיא, כי יתברך הוא תחלת דבר לש״צ וכו׳, אמנם אחרים ראו מאמר אחר שהמפסיק בין עלמיא ליתברך עונשו גדול, וגם ר״י גיקטיליאה כתב בתשובה שאין להפסיק והחמיר בדבר הרבה, והנראה כי ראוי לענות עד האמורות בעולם וכו׳, וכשיגיע לעלמיא ימתין מעט לתת מקום לכ״ח אותיות כדפירשתי, ואין חומרא במדרש אלא שלא להפסיק בדבור, וג״כ לא יהיה הפסקה מרובה אלא נשימה אחת או שתים ע״כ. אולם נראה שבזה הוא חולק על מהר״י גיקאטליה שהזכירו קודם לכן, ולא סובר כמותו, אלא שחשש למדרש שהביא, אלא דסבירא ליה שרק אם מפסיק בדיבור או הפסקה מרובה יש בזה איסור ולא בהפסקה מועטת, וגם משום שסובר שיש מקום לכ״ח אותיות וגם לכ״ח תיבות, ולכן צריך להפסיק מעט ביניהם כדי שיהא היכר לכ״ח אותיות. אולם ה׳אחרים׳, שזה כנראה הב״י, וכן הר״י גיקטליה, סבירא להו שאין להפסיק ביניהם כלל. וכאמור, כך מתבאר מדברי מהר״י גיקטליא גופיה. ועוד שהרי״ג לא הזכיר כלל את ענין הכ״ח אותיות, ולכן לדבריו אין ענין לעמוד לאחר עלמיא כדי שיהיה היכר לכ״ח אותיות. וכל זה דלא כמו שכתב הרב סקלי במאמרו לדחות את מנהג העולם בזה עפ״י דברי המגיד מישרים והרמ״ק, דלהאמור אדרבה העיקר בדעת הר״י גיקטליא הוא לחברם, וכפי שנהגו העולם וכנ״ל.

אלא שכל זה לנוהגים שהציבור עונה יתברך, בין אם רק מלה זו, ובין אם ממשיכים עד דאמירן בעלמא, אולם יש לדון, לפי הנוהגים כמנהג חז״ל ורוב הראשונים שהציבור עונה עד עלמיא, האם **הש״צ** מחבר תיבת יתברך לעלמיא או לישתבח;

הזכרנו לעיל את דברי העוד יוסף חי בשם ספר הפרדס לרש״י שיתברך מחובר לוישתבח. וכן מבואר בדברי חכמי אשכנז [הרוקח בסידורו עמ׳ רמ״א, האו״ז בח״ב סי׳ מ״ב, סידור חכמי אשכנז סי׳ כ״ט ועוד], בר״י ב״ר יקר עמ׳ י״ז וכ״א, בשה״ל סי׳ ח׳, בספר המנהגות ועוד.

אולם מצאנו ראשונים ומנהגים שהש״צ מחבר עלמיא ליתברך, בחלקם עונים אמן לאחר יתברך וחלקם אינם עונים; כן מתבאר מדברי הסידור הקדום שהעתקנו לעיל [שכנראה שהוא **נוסח מצרים הקדמון**] ש׳יתברך׳ סמוך לעלמיא, שהרי כתב אח״כ יאמר לעלמא ולעלמי עלמיא יתברך שמיה דקודשא בריך הוא ויענו אמן. אח״כ יאמר ישתבח יתפאר וכו׳ עי״ש. וכן מפורש יותר בספר **המספיק לר״א בן הרמב״ם** עמ׳ 191 וז״ל: לאחר שההולכים אחר שליח צבור יסיימו לענות [עד עלמיא], יאמר שליח צבור: ״לעלמא ולעלמי עלמיא יתברך״; והאנשים משלימים את גילוי מה שהצביע עליו באָמרו ״יתברך״, ויאמרו: ״שמיה דקודשא בריך הוא״; אחר כך ישבח שליח צבור באָמרו: ״ישתבח יתפאר וכו׳״, ובסיום שבח זה עונים האנשים לאישור ״אמן״. והגאונים ז״ל ביארו ששבח זה מורכב מעשרה שבחים משום שאומר, תחילה: ״יתגדל ויתקדש״, אחר כך, באמצע, משבח ״יתברך״, ואחר כך, לבסוף, משבח ״ישתבח יתפאר וכו׳ עי״ש. הרי שמפורש בדבריו שהש״צ מפסק את אמירתו כך; יהא שמיה רבה מברך, לעלם ולעלמי עלמיא יתברך, וישתבח וכו׳, ויש כאן 3 סוגי שבח, וזה שונה מעניית הציבור שהם עונים עד עלמיא

בלבד. **וכ"ה** בסידור עזרת אבותינו על פי **נוסח סין** [נרשם ע"י ברוך בר נביא] שלאחר יהא שמיה רבא מברך עונים אמן, ולאחר מכן ממשיך הש"צ לעלם ולעלמי עלמיא יתברך וישתבח וכו' ללא עניית אמן עי"ש. **ובסידור נוסח פרס** [מהדורת טל] ההפסק הוא לאחר יתברך עי"ש, אלא שלא ידוע עד היכן ענו הציבור, אולם מסתבר שלא ענו 'יתברך' כיון שלא מצאנו קהלה עתיקה שענתה כן. **ובסידורי איטליה** בתפלת שחרית של חול ההפסק הוא לאחר עלמיא, אולם בתפלות שחרית של שבת והמועדים יש הפסק לאחר לעלמי עלמיא. ולאחר מכן הנוסח 'ולעלמי עלמיא יתברך שמיה דקודשא בריך הוא', ויש הפסק. ולאחר מכן ישתבח ויתפאר וכו' עי"ש, וגם זה מבואר שהציבור היו עונים עד עלמיא, והש"צ היה אומר ולעלמי עד יתברך ולא ידוע אם היו עונים אמן או לא, אולם היו מחברים עלמיא ליתברך וכנ"ל; כ"ה בכת"י משנת ה' פ"ו [פרמה 1793] בשחרית של שבת, דפוס שונצינו רמ"ו בשחרית של שבת ושל פסח, וכן בבולוניא ש' בשחרית יוה"כ. **וכן** מתבאר מדברי **הרשב"א** ח"ה סי' נ"ד שכתב: דע דעיקר הקדיש שהצבור עונין אחר הש"ץ אין בו אלא לשון ארמי. דאין הצבור עונין אלא עד לעלם ולעלמי עלמיא. אבל ישתבח ויתפאר, ענין ש"ץ הוא שחוזר ואומר אחריהם ישתבח ויתפאר. והוא שאומר ואמרו אמן ע"כ. הרי שכתב אבל 'ישתבח' ויתפאר ענין ש"צ הוא. ומדוע השמיט את 'יתברך'? ונראה ברור שהציבור עונים עד עלמיא, והש"צ עוצר ביתברך, אולם האמירה שלו עד 'ואמרו אמן' מתחילה מ'ישתבח'.

וכן נראה לפרש בדברי הרע"ג, הרס"ג והרמב"ם שכתבו שהציבור עונים אמן לאחר יתברך.

ובמקורות שהבאנו עד כה ראינו שמחברים עלמיא ליתברך, ולא מצאנו אף מקור קדום שיתברך היא מלה בפני עצמה, ודבר זר הוא לענות אמן על מלה אחת, ועל כן נראה יותר להשוות את הראשונים הנ"ל לשאר המנהגים הקדומים, ובפרט מנהג מצרים הקדמון, מקום מושבו של הרס"ג לרס"ג. וכן ר"א בן הרמב"ם לדברי אביו.

אמנם בכת"י הרס"ג יש ריוח בין עלמיא ליתברך ולאחר יתברך יש 'אמן', ומזה דייק הרב

סקלי שיתברך היא מלה בפני עצמה. אולם נראה שאין הכרח לדייק כן, שהרי הציבור ודאי עונה עד עלמיא לדעתו, והרס"ג כתב שם שהש"צ פותח להם, וא"כ הוא כותב לציבור, ואיך יחבר את עלמיא ליתברך, וע"כ צריכים להפריד את עניית הציבור מ'יתברך'. אולם כשהוא אומר יתברך, יתכן מאוד שמחבר אותה לעלמיא וכמנהג מצרים הנ"ל, ואין לראות בדבריו ראיה להפרדת עלמיא מיתברך ע"י הש"צ.

כמו כן בדברי רע"ג איתא 'ואומר' יתברך. ועונים אמן. ומזה דייק הרב סקלי שהאמן חוזר

רק על מלה זו, והיא מופרדת מעלמיא. וגם זה אינו מוכרח, וכפי שיתבונן המעיין.

וא"כ נמצא שלדעת הרי"ג ורבים מהמקובלים ודאי שיש לחבר עלמיא ליתברך, בין היחיד

ובין הש"צ. וגם לסוברים שיש לענות עד עלמיא - מצאנו מקורות רבים שהש"צ מחבר תיבת עלמיא ליתברך[ה], וא"כ בודאי שמנהג העולם לחבר בין עלמיא ליתברך ללא

ה. בספר קרן לדוד הנ"ל כתב שמדברי תיקוני הזוהר שכתב לענות עד עלמיא נראה שיתברך סמוכה לאחריו

הפסק כלל יש לו סימוכין דקשוט ואין לערער עליו כלל, בין הציבור ובין הש"צ. ואף לעונים עד עלמיא - הש"צ שאומר הכל יחבר בין עלמיא ליתברך. אלא שהאשכנזים שנהגו מקדמת דנא להפריד ביניהם ודאי שימשיכו במנהגם, דלכל מנהג יש בסיס ומקור איתן[ו].

המקור לעניית יהא שמיה רבא עד 'בריך הוא'

הארח"ח בדין הקדיש אות ו' הביא דעה זו בזה"ל ואלו המפסיקים בבריך הוא - אם יש להם טעם יביאו אותו ע"כ. ומצאנו עניה זו בסידור קטלוניא [מהדורת פרץ עמ' י"ז] שהובא שם מדרש בענין הסעודה לצדיקים לעתיד לבא, ובתוך הדברים איתא שם: והצדיקים עונין בתוך גן עדן אמן יהא שמיה רבא מברך 'עד שמיה דקודשא בריך הוא' עי"ש. ומדברי המגיד מישרים הנ"ל מבואר שהב"י עצמו היה עונה עד בריך הוא ששם הוא ביסוד עי"ש[ז].

המקור לעניית יהא שמיה רבא עד 'דאמירן בעלמא'

הארח"ח באות ה' כתב בזה"ל ויש בעניית הקדיש כ"ח 'תיבות' לקיים מ"ש כח מעשיו הגיד לעמו ע"כ אמרו כל העונה אישר"מ בכל כחו פי' שיכוין בכ"ח **תיבות** [כ"ה במהדורת 'אור עציון' עפ"י כת"י. ולפנינו בדפוס 'אותיות', וט"ס הוא] שבו מובטח לו שהוא בן העה"ב וכו'. ובמקום אחר מצאתי שיש בעניית הקדיש ז' תיבות וכ"ח 'אותיות' עי"ש. הרי שהביא את המנהג הפשוט במקומו לענות עד דאמירן בעלמא, והביא שבמקום אחר מצא שעונים ז' תיבות. וכן הביא האבודרהם שהובא בב"י שיש אנשים שעונין אמן יהא שמיה רבא מברך וכו' עד ואמרו אמן עי"ש.

וכשתמצי לומר, עם ישראל בכללותו קיבל ונהג לענות עד עלמיא, וכפי שמוכח גם מדברי חז"ל וכנ"ל, אולם בפרובנס שינו חלק לענות עד יתברך [מנהג מרשלייא] וחלק עד דאמירן בעלמא [מנהג לוניל בדורו של הארח"ח], ומשום התפשט לקצת מקומות בספרד וקטלוניא. וידוע שחכמי פרובנס לא הקפידו כ"כ על שמירת המנהגים והיו משנים לפי סברותיהם, וכפי שעמד בזה ידידי הרב אהרן גבאי במאמריו בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תש"פ עמ' ל"ו הערה י"ב, וניסן תשפ"א עמ' ע"ח עי"ש. ונידוננו הוא ראיה נוספת לידיעה זו, שהם הראשונים שחידשו עניית יהא שמיה רבא מורחבת וכנ"ל.

ולא לפניו עי"ש, ולפי הנ"ל אין מזה ראיה, דהזוהר דיבר על הציבור, אולם הש"צ יתכן שמחבר תיבת עלמיא ליתברך וכראשונים הנ"ל.

ו. ועיין מה שכתב על דברים אלו הרב סקלי בתגובתו שם, ודבריו אינם נראים לי כלל.

ז. הרב סקלי הבין שכונת המגיד מישרים שהב"י היה עונה עד דאמירן בעלמא. **אולם** המעיין היטב בדברי המגיד מישרים יראה שאין זו כונתו, דעוד לא התחיל לבאר ענין לעילא מן כל ברכתא וכו', וכונתו במה שכתב 'למימר כוליה' היינו את כל השבחים של ישתבח ויתפאר וכו' עד בריך הוא, ולא להסתפק רק ב'יתברך', ועל זה אמר 'כד את עביד', ודוק היטב.

ומהר"י אבוהב שהביא הב"י, הביא שיש מחלוקת האם לענות עד עלמיא או עד דאמירן בעלמא, והמעיין בדבריו יראה שמקורו הוא מהארח"ח [כדרכו פעמים רבות], ולא הזכיר את דברי הגאונים והרמב"ם ורוב הראשונים שהעניה היא עד עלמיא, אלא הביא הדברים כמחלוקת שקולה, ולכן סיים שבמקום שאין חשש הפסק יענה עד דאמירן בעלמא. אולם לפי האמור אין זו מחלוקת שקולה, אלא דעת הגאונים ורוב הראשונים ומנהג עם ישראל בכללותו לענות עד עלמיא, ויש ששינו והוסיפו בעניה וכנ"ל.

והרמ"ק בסידורו שהכריע לענות עד דאמירן בעלמא - המעיין בדבריו יראה שזוהי סברא בעלמא והכרעה מספק, ואין לזה ראיה או הכרח גמור ומוחלט עפ"י הקבלה, דהא הביא שם בתחלה שנחלקו בזה הן עפ"י הפשט והן עפ"י הקבלה, והוא עצמו כתב בתור הכרעה 'והנראה כי ראוי' וכו', אולם אין לו איזה הכרח שכן הוא עפ"י הקבלה. ועוד שהוא לא הביא את כל המקובלים הקדמונים שכתבו לומר עד עלמיא, ובפרט שכ"ה בתיקוני הזוהר, ואין זו 'מחלוקת' שקולה, וכפי שכתבנו לעיל[ח].

ח. ראיתי לנכון להרחיב מעט בענין זה, אם כי אין מקומו, כדי שהדברים יובנו, ותן לחכם ויחכם עוד;

בכל מחלוקת הלכתית שיש בתורתנו הקדושה, הן מזמן התנאים והאמוראים, והן מזמן הגאונים והראשונים, כתבו המפרשים טעמים לכל צד, הן על דרך הפשט, הן על דרך הרמז והדרש, והן על דרך הסוד. למשל מחלוקת ב"ש וב"ה בענין נרות חנוכה האם פוחת והולך או מוסיף והולך, אלו ואלו נותנים טעם לדבריהם כנגד ימים הנכנסים והיוצאים וכנגד פרי החג וכו', ומבחינת הטעמים אין לנו אפשרות לדעת איך ההלכה בפועל, כיון שכל צד ישכנע את שכנגדו שהטעם שלו יותר נכון וכו', ועל כן הכרעת ההלכה למעשה היא על פי הכללים של יחיד ורבים או ב"ש וב"ה הלכה כב"ה וכדומה.

וכן מחלוקת ר"ע וחכמים האם לוקחים הדס אחד וערבה אחת או ג' וב' כמנהגנו. הרמב"ן בפרשת אמור על הפסוק ולקחתם לכם כתב שההלכה כר"ע, וכתב שם טעם הדבר, ולאחר מכן הביא את מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה שהלכה כחמים. ועי"ש גם בריקאנטי שנתן טעם בקבלה לב' הסברות. ואם לא היינו יודעים מה דעת חכמים ומה המנהג שפסקו במשך הדורות [כפי שהעיד הרמב"ן שם שכולם פסקו כחכמים] לא היינו יודעים איך לעשות 'למעשה' שהרי יש ב' טעמים בקבלה, ומה העיקר? אלא שההלכה נקבעת לפי כללי ההלכה ולא לפי טעמי הקבלה, וממילא אנו יודעים שהטעם העיקרי בקבלה הוא של חכמים, למרות שגם לר"ע יש טעם בקבלה.

וכן לענין מחלוקת ר' יהודה וחכמים בפסחים כ"ז ע"ב האם ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר, נחלקו חכמי הפשט איך ההלכה, השו"ע בסי' תמ"ה פסק כחכמים, והרמ"א כתב שנהגו לשרוף כדעת ר' יהודה. וכתב הכה"ח שם באות י"א בזה"ל: ועוד יש לומר על פי מה שכתבנו לעיל סימן תל"ב אות ל"א דהחמץ הוא רמז אל בחי' הקלי' ולכן שורפין אותו יעו"ש, ור"ל כי על ידי שריפת החמץ רומזת אל בחי' הקלי' שיתבערו מן העולם בסוד ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ ותתקרב קץ הגאולה ולכן נהגו לשרפו ע"כ.

אולם הרמ"ק בספרו פרדס רמונים שער כ"ג פ"ט גבי פרה אדומה ששורפים אותה וז"ל ועוד שרופה בתוקף אש, וכן א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים פליגי עליו ואומרים אף מפרר וזורה לרוח בסוד קו הרחמים, או מטיל לים בסוד קו החסד, ובאש שהוא תוקף הדין כולי עלמא לא פליגי עי"ש, ובפי"ג שם כתב ועם היות שדעת חכמים אף מפרר וזורה לרוח דהיינו בכח התפארת או מטיל לים בכח החסד עכ"ז אליבא דכ"ע שרפה עדיפא שהוא כליון חרוץ והאצילים כרות יכרתון עי"ש, אולם לדעת הפוסקים הנ"ל אין עדיפות לשריפה על פני דבר אחר לדעת חכמים, ועכ"פ א"א להכריע בין החכמים עפ"י הסוד ויש טעם לכל אחד. והר"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות מאמר מעין גנים חלק

ובדעת רבינו האר״י. המעיין היטב בדבריו בשער הכונות יראה **שלא כתב טעם בסוד לעניית כ״ח תיבות ע״י הציבור**, אלא כתב כבדרך אגב שעונים עד דאמירן בעלמא; בדף נ׳ ע״ד [הובא בכה״ח סי׳ מ״ח אות א׳] כתב בזה״ל: גם מורי ז״ל היה נוהג בזה הקדיש או בקדיש שאחר העמידה או אחר חזרת ספר תורה למקומו שאז כל הקהל עומדים שהיה נשאר מעומד עד שיענה אמן יהא שמיה רבה וכו׳ עד דאמירן בעלמא ואז היה יושב עי״ש. וזוהי עדות שכך היה נוהג רבינו האר״י. ובדף ט״ו ע״ב [הובא בכה״ח סי׳ נ״ו אות כ״ט] כתב רבינו האר״י טעם בסוד לד׳ תיבות הראשונות בקדיש, ועוד טעם בסוד לי׳ תיבות מבעלמא עד משיחיה, ועוד טעם בסוד לכ״ח תיבות מיהא שמיה רבא עד דאמירן בעלמא, וכתב שאם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא קודם שיאמר החזן שמיה דקודשא בריך הוא צריך לענות כאן פעם אחרת אמן באופן שיהיו חמשה אמנים עי״ש, וגם כאן יש ראיה כבדרך אגב שפשוט לרבינו האר״י שעונים עד דאמירן בעלמא. ומה שכתב בדף י״ד ע״ב **וצריך לכוין בזה הקדיש כי יש בו ב״פ כ״ח** וב״פ מ״ב וכו׳, כי כ״ח אותיות הם מן יהא שמיה רבא מברך עד מלת עלמיא וכו׳, ואח״כ תכוין עוד בכ״ח תיבות שיש מן יהא שמיה רבא עד דאמירן בעלמא וכו׳ - אין מזה ראיה שיש כונה מיוחדת בעניית הציבור תיבות אלו, שהרי כתב בדף ט״ז ע״א: **והנה מה שצריך לכוין הוא כי הנה בנוסח הקדיש מצאנו ב״פ י״ד** וב״פ כ״ח וב״פ מ״ב באופן זה כי מן יתגדל ויתקדש עד משיחיה הם י״ד תיבות וכו׳ עי״ש, והרי ודאי שאין הציבור אומר את הי״ד תיבות הראשונות של הקדיש, אע״כ שהכונה היא או לש״צ או לציבור השומעים אותו, וא״כ גם כונת הכ״ח תיבות יכולה להתקיים באופן זה.

שלישי - סדר של פסח בקצור כתב בזה״ל והנה ביטול בגימ׳ הויה אהיה שורף ומפרר לרוח ומטיל לים במ״ק הויה אלף דלת. ויש כאן ביעור החמץ מכל ד׳ יסודות או זה או זה. כי מפרר היינו עפר, והשאר ידועים. והנה ארבעתם יחד אש, מים, רוח, עפר בגימ׳ החמץ באי״ק עם המלה והכולל עי״ש, הרי שכתב טעם בסוד לדעת רבנן, וכנ״ל.

ויש עוד דוגמאות רבות לזה, ואין כאן המקום.

וא״כ גם בנידון דידן ובשאר המקומות שמצאנו שחכמי הקבלה נחלקו או שכותבים טעמים לדבר, אמת הוא שיש טעם לזה וטעם לזה, וכפי שמצאנו גם על דרך הרמז טעם לכ״ח תיבות וטעם לכ״ח אותיות, אולם איך נדע מה הטעם העיקרי למעשה? אין לנו לדון אלא לפי כללי ההלכה, דומיא דמחלוקת חכמים ור״ע או חכמים ור׳ יהודה או ב״ש וב״ה, ואם נוכחנו לדעת שההלכה ברורה לפי הראיות שיש לנו מחז״ל ומהגאונים ומרוב הראשונים לענות עד עלמיא, והמנהג של כ״ח תיבות [במקרה דנן, וה״ה במחלוקות אחרות] הוא דעת יחיד וסברא מאוחרת, ולא צריך להתחשב בה לפי כללי ההלכה - זה אומר שהטעם העיקרי גם בקבלה זה הוא, וכמו שאם היה לנו מחלוקת חכמים ותנא אחר האם לומר ז׳ תיבות או כ״ח תיבות, וכל אחד היה נותן טעם ברמז ובקבלה, לא היה לנו צד לפסוק כדעת תנא יחיד עפ״י טעמיו וסודותי - ה״ה ממש הכא, שהסוברים לענות עד דאמירן בעלמא כתבו כן בחושבם שזוהי מחלוקת ׳שקולה׳ ונתנו טעמים ברמז ובסוד, א״כ כיון שבירורנו שאין זו מחלוקת ׳שקולה׳ וכנ״ל - גם הטעמים בקבלה הם צמודים לפשט, וא״כ הטעם העיקרי בקבלה הוא של הז׳ תיבות וכ״ח אותיות.

ורק במקום שאין הכרע לפי כללי ההלכה - טעמי המקובלים יכולים לסייע בפסק ההלכה, אם השוו כולם או רובם לטעם אחד, או שאחד מגדולי המקובלים נקט טעם מסוים, וכפי שגם בפשט יש פוסק מובהק שמכריע כמה פוסקים שאינם מובהקים וכדומה.

וכפי שכתבתי יש להאריך הרבה בענין זה, ותן לחכם ויחכם עוד.

ויתכן מאוד שלאחר הכרעת הרמ״ק לענות עד דאמירן בעלמא, התפשט בחוג המקובלים בזמנו לענות כן, ורבינו האר״י ראה שכך עושים, וקיבל זאת, וכתב את הדינים לנוהגים כן, אבל לא כתב טעם בסוד שהציבור צריך לענות כ״ח תיבות וכנ״ל, וא״כ אין לומר שיש טעם עפ״י דברי רבינו האר״י לענות כ״ח תיבות, דרבינו האר״י לא דן בטעמים של כל מנהג, אלא כתב את הדינים העולים למנהגו ומנהג המקובלים, שגם הוא כאמור אינו הכרעה ברורה בראיות, אלא פשרה בין ב׳ המנהגים וכנ״ל.

העולה מהמאמר

המנהג המקורי של חז״ל ושל הגאונים והראשונים היה לענות עד עלמיא, אלא שבמשך הדורות שינו מקצת והוסיפו [יתברך] וחזרו והוסיפו [עד בריך הוא] וחזרו והוסיפו [עד דאמירן בעלמא], אולם העיקר הוא עד עלמיא, ויתכן שגם הרמ״ק והאר״י יסכימו לזה, כיון שאין להם טעם בדוקא לענות עד דאמירן בעלמא, אלא משום הכרעה מספק, ולהאמור אין בזה ספק.

ויש להוסיף עוד, שפעמים רבות, העונים עד דאמירן בעלמא - קשה להם לכוין בעיקר עניית יהא שמיה רבא עד עלמיא, מחמת מהירות החזנים בזמננו, והרצון להספיק לענות את הכ״ח תיבות לפני שהחזן מסיימם, והרוצה לכוין ולומר במתינות פעמים רבות מסיים אף לאחר אמירת החזן דאמירן בעלמא, ויצא שכרו [שעונה כ״ח תיבות] בהפסדו [שלא מכוין כדבעי בעיקר הז׳ תיבות הראשונות]. וכבר כתב בכעין זה הערוך השולחן בסי׳ נ״א ס״ט וז״ל אין לומר הזמירות במרוצה כי אם מלה במלה. ואם העולם חוטפים והוא רוצה להתפלל בציבור מוטב שידלג משיאמר עמהם במרוצה ועל זה אמרו טוב מעט בכונה מהרבה שלא בכונה וכמ״ש בסי׳ א׳ עי״ש. וגם בנידון דידן, כיון שלכל הדעות אין ׳חובה׳ לענות עד דאמירן בעלמא, ומאידך כתב השו״ע בסי׳ נ״ו ס״א שיש לכוין בעניית הקדיש עי״ש, נראה שעדיף לענות עד עלמיא בכונה יתירה, מאשר עד דאמירן בעלמא ללא כונה או בכונה מועטת.

והשליח ציבור האומר גם יתברך וכו׳, וכן הנוהגים לענות עד יתברך או עד דאמירן בעלמא, יש להם לפסק כך: יהא שמיה רבה מברך, לעלם ולעלמי עלמיא יתברך, וישתבח וכו׳, וכפי שהארכנו לעיל מפי ספרים וסופרים. ובני אשכנז נוהגים להפסיק לאחר תיבת עלמיא, ולחבר תיבת יתברך לוישתבח כדעת רבים מהראשונים, ואלו ואלו מתכונים להרבות כבוד ושבח לבורא יתברך.

ז. תפלה בהנץ החמה - מצוה מן המובחר או לכתחלה

נדפס בירחון 'קול סיני' מרחשון תשפ"ב, וחלקו בקובץ 'מנורה בדרום' שבט תשפ"א.

הנה התפלה מורכבת משני חלקים עיקריים; ק"ש וברכותיה ותפלת י"ח, ואע"פ שאנו נוהגים בין בשחר ובין בערב להסמיך ק"ש לתפלה - מ"מ בעיקרם אין הם סמוכים זה לזה וזמניהם שונים זה מזה וכפי שהרמב"ם סידר הלכות ק"ש לחוד והלכות תפלה לחוד ומבואר שם שהזמנים אינם שוים.

ולענין תפלת שחרית כתב הרמב"ם ברפ"ג מהלכות תפלה וז"ל תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית וכו' ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע וכו' יצא וכו' אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה עי"ש, ולא ביאר הרמב"ם מאי 'מצותה' האם זהו מצוה בעלמא או שזהו עיקר המצוה לאחר מכן לא קיים את עיקר המצוה אע"פ שזמנה עד ד' שעות. ובספר השולחן שער ב' מתפלה העתיק את לשון הרמב"ם והוסיף מעט וז"ל תפלת השחר מצותה 'מן המובחר' שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה ונמצא מתפלל ביום, וזמנה 'לכתחלה' עד ד' שעות וכו' עי"ש, ומבואר שהבין בדעת הרמב"ם שהתפלה בנץ החמה היא מצוה מן המובחר, אבל גם לאחר מכן התפלה היא לכתחלה.

אולם לענין ק"ש נחלקו הראשונים; דהנה במשנה בברכות דף ט' ע"ב דעת ר' יהושע שק"ש זמנה עד שלש שעות ביום וכך ההלכה. ואביי פסק בגמ' לק"ש כותיקין לתפלין כאחרים [משיראה את חברו בריחוק ד"א ויכירנו]. ודנו הראשונים ליישב את הדברים, דהתוס' שם נקטו שמעיקר הדין ההלכה כדעת ר' יהושע עד שלש שעות, אלא שמצוה מן המובחר לקרוא כותיקין, וכ"ד האגודה, המרדכי, הרא"ש, הרשב"א, הרא"ה, הרשב"ץ, הנימוק"י, הריא"ז ועוד.

ועוד מצאנו בדברי רה"ג שהובאו באוצר הגאונים ברכות עמ' 67 בענין תפלת ערבית רשות שהאריך בגדר הדבר וכתב בתוך הדברים וז"ל כדתנן בק"ש מצותה עם הנץ החמה, וההיא מצוה רשות נינהו, מאן דקרי לה ההוא כותיקין קיים מצוה ואית ליה שכר, ומאן דאיחר לה לית עליה עוון כמי שלא קרא שמע כל עיקר אלא שאיבד אותו שכר עי"ש[א], ומבואר מדבריו שאינו אלא רשות, אלא שהוא השוה זאת לתפלת ערבית רשות שגם היא בגדר הנ"ל, והלא כולם מקפידים על תפלת ערבית אע"פ שאין חובה לדבריו.

א. וע"ע בספר הנר לדף י"ט ע"ב עמ' 34 בהערה מפירוש קדמון בשם רה"ג שכתב גם כעין דבריו אלו לענין ק"ש וז"ל וכקורא ק"ש כותיקין דאמי דיש לו שכר מרובה, עד ג' שעות נמי יש לו שכר אבל שכר הקדמה אין לו עי"ש.

ובמסכת ב"ק דף ל' ע"א האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים וכו' ואמרי לה מילי דברכות. וכתב השטמ"ק שם בשם הר"י מלוניל וז"ל שיהא זריז בתפלה כותיקין וכחסידים הראשונים שהיו שוהין שעה אחת ומתפללין וכו' עי"ש. ונראה מדבריו שתפלה כותיקין הויא חסידות ולא מעיקר הדין לכתחלה, אלא שהוא לא מיירי בק"ש אלא בתפלה, ובתפלה לכו"ע הוי מצוה מן המובחר ולא לכתחלה וכמו שמבואר ברמב"ם פ"ג מהלכות תפלה הנ"ל.

הראשונים דסבירא להו שק"ש לאחר הנץ היא בדיעבד

אולם דעת רבים מהראשונים שק"ש לכתחלה צריך לקוראה קודם הנץ החמה, ולאחר הנץ יצא רק בדיעבד; הנה **הרמב"ם** פ"א הי"א כתב ואיזהו זמנה ביום וכו' ואם איחר וקרא ק"ש אחר שתעלה השמש יצא יד"ח שעונתה עד סוף שלוש שעות למי שעבר ואיחר ע"כ. וכ"כ בפה"מ והלכה כר' יהושע. בד"א במי שנאנס אבל לכתחלה צריך להתכוין לגמור קריאתה עם הנץ החמה ע"כ. וכ"כ **ר' מנוח** שם וז"ל למי שעבר ואחר כלומר שלא האריכו הזמן אלא למי שעבר ופשע אבל לכתחלה צריך כל ירא שמים לקרות קודם הנץ החמה ע"כ. ובספר **אהל מועד** הב"ד הרמב"ם בחיבור וכתב וכן עיקר עי"ש. [וכן העתיקו והסכימו לדברי הרמב"ם **בספר הבתים**, **ספר מצוות זמניות**, **ספר השלחן**, **ארח"ח** ועוד]. וכ"כ **תר"י** ד' ע"ב שלר' יהושע עד שלש שעות הוי זמן קימה לקצת ויוצא בדיעבד עי"ש, וכ"כ עוד לקמיה והביא ראיה מדף כ"ב ע"ב ירד לטבול וכו' עי"ש. וכ"כ **המאירי** בדף ט' כדברי תר"י עי"ש. וכ"כ **הרמב"ן** במלחמות ב' ע"ב אהא דהקורא עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא יד"ח שהכוונה לא קיים מצוה כהלכה וכמו כל שלא אמר ג' דברים בפסח לא יצא יד"ח שאלו [אנשי משמר] מקדימין וקורין קודם שיכיר בין תכלת ללבן ואלו [אנשי מעמד] מאחרין עד לאחר הנץ החמה, ואפילו לר' יהושע זמנה קודם הנץ הוי דהוא זמן קימה לאינשי חוץ מבני מלכים, וכל לכתחלה - בזמנים דרובא קרינן, בין בשכיבה ובין בקימה. ועוד משום תפלה כותיקין וכו', והביא כן גם בשם **ריצ"ג** שהקורא עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא פי' לא יצא ידי מצוה בזמנה שהרי אמרו מצוותה עם הנץ החמה ואנשי משמר מקדימים ואנשי מעמד מאחרים ע"כ. וכ"כ **הראב"ד** בכתוב שם דף א' ע"ב שהקורא עם אנשי משמר לא יצא יד"ח אפילו קרא קודם ג' שעות לא יצא יד"ח מן המובחר שהמצוה המובחרת שבה הרי היא כותיקין או סמוך לזה והמאחר מזה כעין נוגי ממועד הוא [עי' ברכות כ"ז] עי"ש. וכ"כ עוד בדף ב' ע"א [והביאו הרשב"א בדף ח'] דהא דלא אמרינן פעמים שקורא ב' פעמים קודם הנץ החמה ויוצא יד"ח אחת של לילה ואחת של יום משום דשל לילה דיעבד ונקרא פושע ושל יום [סמוך לנץ] אפילו לכתחלה והיינו כמצוותה, אבל השתא דאמר אחר הנץ החמה הך נמי לאו כמצוותה היא מפני שהיא מאוחרת כדפרישנא ע"כ. ומבואר כנ"ל שאחר הנץ הוא לא לכתחלה.

ונראה שכ"ד הרי"ף דהנה במשנה בדף כ"ב איתא ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות קודם שתנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא, ובגמ' בדף כ"ה הקשו לימא תנן דלא כר' יהושע דאמר עד שלש שעות, ודחתה הגמ' דילמא כותיקין וכר' יהושע עי"ש, וכ"כ הרא"ה במשנה בדף כ"ב וריא"ז שמשנה זו מדברת

בותיקין עי״ש, ומבואר מדבריהם שכל אדם שאינו כותיקין לא צריך לעשות כן, והם לשיטתם אזלי דס״ל שותיקין זהו רק מצוה מן המובחר, ומי שלא עושה כן כל השנה - לא יעשה כן גם כשירד לטבול. אולם הרמב״ם אע״פ שבפה״מ כתב ג״כ שמשנה זו מיירי כותיקין - בחיבורו העתיק משנה זו בסתמא ולא כתב דמיירי בותיקין, וכתב בספר שושנים לדוד [פארדו] על המשניות שם שהרמב״ם בחיבורו כיון דס״ל שק״ש כותיקין זהו חובה לכל אדם לכתחלה - פירש כן את הגמ׳ שצריך לעשות כותיקין לכל אדם ולא רק שהותיקין עושים כן עי״ש. וכ״כ ר׳ חיים בן עטר בספרו ראשון לציון רפ״ד בדעת הרמב״ם עי״ש. ולפ״ז כ״ה ג״כ דעת הרי״ף שהשמיט את תירוץ הגמ׳ דמיירי בותיקין, ומבואר שדין זה הוא לכל אדם, וע״כ הוא משום שפסק בפ״ק שלכתחלה הזמן כותיקין וכמו שכתב ׳והכי הלכתא׳ ועל כן העתיק המשנה כצורתה. והראשון לציון שם הב״ד הרי״ף ברפ״ד שכתב גבי תפלת שחרית שהותיקין הם בהנץ החמה אבל כולי עלמא כרבנן עד חצות, וכתב דס״ל לרי״ף שהוא רק מצוה מן המובחר ולא לכל אדם ולא כרמב״ם עי״ש, אולם דבריו צ״ע, דהא יש חילוק בין תפלה לק״ש, ואדרבה מדברי הרי״ף הנ״ל גבי ק״ש שלא העתיק את הגמ׳ דמיירי בותיקין מבואר שבק״ש הוא לכל אדם, וע״כ שהוא כדעת הרמב״ם שיש חילוק בין תפלה שותיקין זה רק מצוה מן המובחר לבין ק״ש שזהו דין לכל אדם לכתחלה.

דעת הב״י בענין זה

והנה השו״ע בריש סי׳ נ״ח פסק שמצוה מן המובחר לקרותה קודם הנץ החמה, וזה כדעת התוס׳ וסיעתם שאין זה לכתחלה אלא מצוה מן המובחר. אולם המעיין היטב בב״י יראה שלא הביא לענין זה את דעת הרמב״ם ולא דן במחלוקת זו האם לאחר הנץ החמה הוא בדיעבד או לכתחלה, וכל הנידון שם זהו האם מותר לקרוא ק״ש משיכיר את חברו עד הנץ החמה, שלדעת הרמב״ם אין לקרוא ולדעת שא״ר מותר, אלא שבדרך אגב הביא את הראשונים שכתבו שקודם הנץ זהו מצוה מן המובחר ופסק כמותם. וכבר נודע מה שכתב מהרי״ט אלגזי בשו״ת שמחת יו״ט דף ט׳ ע״ג והובא בארץ חיים בכללים סי׳ ד׳ וז״ל דהגם דאנן בני ירושלים נוהגים לפסוק כהוראות מרן ז״ל - היינו בדבר 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, וגם כאן הב״י לא דן בדברי הרמב״ם ובפרט שגם דעת הרי״ף כן שותיקין זה לכל אדם וכך צריך לעשות, ולא מסתבר שיפסוק שלא כדעת הרי״ף והרמב״ם ומה גם שעוד ראשונים ס״ל כן.

ודע, שאין זה ענין למה שכתב הברכ״י בסי׳ נ״ח אות ב׳ שהב״י לא פסק כדעת הרי״ף והרמב״ם משום שבדעת הרי״ף אינו מוכרח ובשו״ע אולי חזר בו וכו׳ עי״ש, משום שבדברי הרמב״ם יש ב׳ נידונים; אחד מהו ׳תחלת׳ זמן ק״ש, והשני מהו ׳סוף׳ זמן ק״ש לכתחלה. לגבי תחלת הזמן רבים מהראשונים פסקו שהוא משיראה את חבירו וכו׳, והרמב״ם לא הזכיר זמן זה אלא כותיקין, והב״י הביא שכן נראה מדברי הרי״ף ושלדעתם

אין לקרוא לפני זמן ותיקין, וע"ז דן הברכ"י מדוע השו"ע לא החמיר כדעת הרמב"ם לאסור לקרוא משיראה את חבירו אלא מזמן ותיקין, ותירץ שבדעת הרי"ף אינו מוכרח ובשו"ע אולי חזר בו וכו' עי"ש. אולם הברכ"י לא דן על החלק השני מהו 'סוף' זמן ק"ש לכתחלה לדעת מרן, משום שבזה באמת הב"י לא דן כלל בספרו, וכמו שכתבתי, ודוק היטב.

ועוד מוכח כן להדיא מדברי הב"י בסוף סימן ע' וז"ל כתב עוד הרמב"ם מי שירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות וכו' [העתיק דברי הרמב"ם הנ"ל לכל אדם ולא רק לותיקין] וכתב הב"י '**ודברים אלו פשוטים בפרק מי שמתו**' עי"ש, ומבואר להדיא שהב"י ס"ל כדעת הרמב"ם הנ"ל דלא מיירי רק בותיקין וכתב שאלו דברים פשוטים, וא"כ ע"כ דס"ל שכך הדין לקרוא לכתחלה ק"ש קודם הנץ החמה.

ועוד ראיה מדברי הב"י בסוף סימן מ"ו שכתב וז"ל ועכשיו נהגו העולם לומר פסוק ראשון של ק"ש [בקרבנות] כר' יהודה הנשיא **משום דק"ש בציבור הוי אחר הנץ החמה ולכך קורין אותו פסוק קודם שמא שעת קריאת אותו פסוק יהיה קודם הנץ החמה**, ואפילו אם יהיה אחר הנץ מ"מ טוב למהר ולהקדים ק"ש דאוריתא כל מה שאפשר עי"ש, ומבואר מדבריו שיש להקדים ולקרוא לפחות פסוק ראשון של ק"ש ולכוין לצאת בו יד"ח ק"ש דאוריתא [אף שהוא ללא ברכות ק"ש] כדי לקרוא קודם הנץ, ואף אם קורא לאחר הנץ - יש ענין לקרוא כמה שיותר מוקדם[ב].

וכדברי הב"י מפורש בספר 'על הכל' בשם **הר"ם [מאיורא]** וז"ל וכן היה מנהג הר"ם לכוין בשמע ישראל שקודם פסוקי דזמרה אחר שאנו משכימים ומעריבים בבתי כנסיות ובבתי וכו', וגם אמר ואהבת עד והיו הדברים כדי לאומרו קודם הנץ החמה, וי"ח לאחר הנץ החמה, דאל"כ קל הוא לכל איש לסמוך גאולה לתפלה עי"ש. ומבואר דס"ל שמעלת ותיקין זה גם לסמוך גאולה לתפלה וגם לקרוא ק"ש קודם הנץ וגם להתפלל לאחר הנץ, ואף אם קורא ק"ש ללא ברכותיה קודם הנץ, ולאחר מכן מתפלל כדרכו ומתפלל לאחר הנץ יש לו את מעלת ותיקין. ואם כי פירוש זה מחודש הוא מ"מ חזינן מיניה שיש ענין לקרוא ק"ש ללא ברכותיה קודם הנץ.

ק"ש בברכותיה קודם הנץ ותפלה בנץ ביחיד או לאחר מכן בציבור

ובעיקר דברי המשנה הנ"ל גבי ירד לטבול וכו' - הנה תר"י בדף ד' ע"ב וי"ג ע"ב מדפי הרי"ף כתב שחז"ל לא הקפידו כאן על סמיכת גאול"ת כדי שיקרא ק"ש לכתחלה קודם הנץ, ולאחר שעולה מן המים ומתכסה - מתפלל ואין זה נקרא סמיכת גאול"ת דהא

ב. והנה לדעת הב"י הנ"ל **יש לעשות כן בכל יום** לכוין בפסוק ראשון של הקרבנות לצאת ידי ק"ש מהתורה **ולא רק אם הזמן עובר**, והב"ח שם חלק על הב"י וס"ל שעדיף לקרוא ק"ש דאוריתא עם הברכות, וכ"פ המ"ב בסוס' מ"ו עי"ש. ובבה"ל שם הזכיר בסוף דבריו את דברי הב"י ש'מותר' לכוין לצאת בק"ש דקרבנות עי"ש, אולם לשון הב"י הוא 'טוב למהר ולהקדים' וכו', ואין זה 'מותר' גרידא אלא טוב ונכון לעשות כן.

הפסיק הרבה ביניהם עי״ש. ומבואר מדבריו שבמים בירך גם ברכות ק״ש. וכן מבואר מדברי המאירי במשנה שם שכתב יתכסה במים ויקרא כדי שיתפלל תיכף שיצא מן המים עם דמדומי חמה עי״ש. וכן מבואר בהשלמה בריש המסכת בדף ח׳ ע״ב עי״ש. וגם מדברי הרמב״ם פ״א הי״א מבואר שיש לגמור לכתחלה ברכות ק״ש עם הנץ החמה עי״ש. ולפ״ז מבואר מדברי ראשונים אלו שעדיף לקרוא ק״ש ולהתפלל עם הנץ החמה ביחיד מאשר לקרוא ולהתפלל לאחר הנץ בציבור, דהא התירו לו כאן לקרוא ולברך ברכות ק״ש כשהוא ערום ובלבד שיספיק לקרוא קודם הנץ החמה וגם להתפלל וכמו שכתבו הראשונים הנ״ל. **אלא** שלדעת הרא״ה והריא״ז שהבאנו לעיל - זהו רק לרגיל להתפלל כותיקין וכמו שביארו בדברי הגמ׳ הנ״ל, אולם לדעת הרי״ף והרמב״ם וסיעתם - זהו דין לכל אדם וכנ״ל. **וכבר** הביאו כמה אחרונים ראיה ממשנה זו לדין הנ״ל שק״ש ותפלה כותיקין ביחיד עדיפא על תפלה בציבור - עי׳ בספר דברי יוסף [שוורץ, ירושלים תר״ה] ח״א דף ס״ט ע״א ושכן הסכים עמו מורו עי״ש, ובספר וזרח השמש [להרב שלום מלכא מרבני בית אל, ירושלים תרנ״ח] בדף פ״ז ע״א והלאה [ושם הביא גם מדברי החס״ד על התוספתא שכתב כן עפ״י פירושו בתוספתא עי״ש], וביריעות האהל [להרב שמ״ח גאגין, על ספר אהל מועד] בדף כ״ט ע״ב והלאה [ושם כתב שאף לדעות שהוא רק מצוה מן המובחר דינא הכי ושאין ראוי אף להסתפק בזה עשי״ב], ובבה״ל בריש סי׳ נ״ח עי״ש. ולפי האמור מהמשנה עצמה אין כ״כ ראיה אלא מפירוש הראשונים הנ״ל.

ומעתה נראה עד כמה גדלה מעלתה של התפלה בהנץ החמה שדוחה אפילו תפלה בצבור, והרי כולם מקפידים הקפדה יתירא להתפלל בציבור, ולפי האמור תפלה בהנץ החמה מעלתה גדולה יותר ודוחה אף תפלה בצבור.

תיקון חצות או תפלה בנץ מה עדיף

ועפ״י הנ״ל נראה עוד בענין מה שדנו פוסקי זמננו האם עדיף לומר 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 זצ״ל אמר להם שבכל דבר יעשו כדעת חכם בן ציון חוץ מהפסק הנ״ל אלא 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 [ובספרו מקור נאמן ח״ב סי׳ ז׳] ועוד, ולפי הנ״ל נראה שכן עיקר דהא ודאי שכולם מסכימים שתפלה בצבור דוחה תקון חצות, והרי תפלה בהנץ החמה דוחה תפלה בצבור, ואף מי שיפקפק בזה - מ״מ לתפלה בהנץ החמה יש שורש במשניות ובגמרות ובגדולי הפוסקים [אף אם נאמר שהוא בגדר מצוה מן המובחר גרידא], ומאידך לתיקון חצות יש רק רמז קל בגמ׳ בריש ברכות, ואף שהזוהר והמקובלים האריכו במעלת תיקון חצות - מ״מ הם גם האריכות במעלת התפלה בנץ ואין שום גילוי בדבריהם שתיקון חצות עדיף,

ואדרבה לפי כל האמור נראה ודאי שתפלה בנץ החמה עדיפא מתיקון חצות וכדעת רוב חכמי הזמן הנ"ל[ג].

ויש הטוענים שבקימה בהנץ החמה יש ביטול תורה משום שהאדם עייף במשך היום, ועדיף ללמוד עד מאוחר בלילה ולקום מאוחר. אולם לא הבנתי טענה זו דהא אדם יכול לישון אותם מספר שעות למשל אם רגיל לישון מ2 בלילה עד 7 בבוקר - יכול לישון מ11 עד 4 וללמוד לאחר התפלה וזמן השינה הוא אותו הזמן, אלא שמי שלא רגיל לכך - בתחלה יקשה לו, אולם לאחר כמה שבועות מתרגלים לזה[ד]. ואמנם מי שהתרגל ללמוד עד מאוחר קשה לו לשנות ולישון מוקדם ולקום מוקדם, אולם בחור או אברך שבא להמלך בתחלת דרכו מה עדיף לעשות - יש להורות לו להרגיל עצמו לעשות כל מה שיכול כדי לקיים מצוה תמידית בכל יום לכתחלה ולכל הדעות בצורה המובחרת ולא בדיעבד לדעת רבים מהראשונים.

וכבר כתב הגר"ז בהלכות ת"ת פ"ד ה"ג וז"ל ואצ"ל למצות שהן חובה מד"ס כמו תפלה וכיוצא בה **שחייב להפסיק תלמודו כדי לקיימן כהלכתן בכל תנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים בתכלית השלימות** כי זה כל האדם וכו' עי"ש, ומבואר שמפסיקים מד"ת אף להידור מצוה לקיימה בשלימות, ואין לומר שכיון שלדעת מרן השו"ע זהו דין רק למצוה מן המובחר [אף אם נאמר כן] - ת"ת דוחהו, דהא צריך להפסיק אף לקיום המצוה בהידור וכנ"ל, ואף שאין זה דומה ממש דהא לא מיירי כאן שמפסיק מהתורה להתפלל בנץ אלא באורח החיים של האדם - מ"מ הדברים מראים שצריך להשתדל בכל עוז לקיים את המצוות בשלמות ובדקדוק.

ויש להוסיף כאן את דברי הגמ' הידועים בברכות י' ע"ב גבי חזקיהו המלך שהתפלל לה' והטוב בעיניך עשיתי ודרש רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה והיינו בהנץ החמה כדכתב המהרש"א שם והרמב"ן במלחמות בריש ברכות, והרי חזקיהו הרביץ תורה בעם ישראל שלא היו תינוק ותינוקת שלא בקיאים בטומאה וטהרה כנודע, ואעפ"כ לא הזכיר אלא זכות זו של תפלה בהנץ החמה [וכפי שכבר הביא ענין זה בספר דברי יוסף שם דף ס"ה ע"ה עי"ש].

סיכום

לדעת רבים מהראשונים ק"ש לאחר הנץ החמה היא רק בדיעבד.

ג. וע"ע מה שכתבתי בח"א סוף סי' ב' שיש אפשרות לקונן ולהצטער על חורבן בית המקדש בתחלת משמרה שניה של הלילה שזה לאחר ד' שעות זמניות משקיעת החמה, ואם יכול לעשות כן ולהתפלל בנץ בודאי עדיף טפי. אולם גם אם לא יכול לעשות כן - תפלה בנץ עדיפא וכנ"ל.

ד. ואין להקשות מהגמ' ביומא כ"ב ע"א שאני מיגנא ממיקם, ופרש"י נוח לו לאדם לנדד שינה מעיניו מלילך לישן עד סוף הלילה, מלהיות עומד ממטתו בהשכמה ע"כ. משום שודאי יותר 'נוח' לאדם לישון מאוחר ולקום מאוחר, אבל אין זה אומר שהוא יהיה יותר 'עיף' במשך היום אם יישן מספר שעות שוה, וביטול 'תורה' אין כאן, ביטול 'נוחות' יש כאן.

לדעת כמה ראשונים ק״ש בברכותיה קודם הנץ החמה ותפלה בהנץ החמה ביחיד עדיפים על ק״ש ותפלה בצבור לאחר הנץ החמה, וכן הסכימו כמה אחרונים.

ק״ש ותפלה בהנץ החמה קודמים לתיקון חצות.

יש לו לאדם לסדר את זמנו שישן מוקדם ויקום מוקדם לתפלה בהנץ החמה וילמד בזמן הנותר שיש לו, וזה עדיף על פני לימוד עד מאוחר בלילה ותפלה לאחר הנץ החמה.

ח. נוסח הברכות והתפלות האם הוא לשון התורה או לשון חכמים

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"ב, וכאן בתוספת.

בגליון כסלו תשפ"ב האריך ידידי הרב אהרן גבאי כדרכו בהרבה ידיעות נכבדות וחשובות בתוך מאמרו בענין ניקוד תיבת 'גליותינו', שבו הוכיח שניקוד התפלה הוא לפי לשון חכמים ולא לפי לשון תורה, ואחת מהן בהערה כ"ב, ושם הביא מדברי חוקרי לשונות התפלה בימינו שהעלו שנוסח מילות התפלה על הרוב הוא בלשון מקרא, מלבד המקומות שעלולים לטעות בה בגלל שההמון היו רגילים בלשון חכמים עיש"ב.

אמנם לא ראיתי את כל ספרי החוקרים הנ"ל אלא רק חלקים מספרו של משה בר אשר 'לשוננו רנה' שהמציא לי הרב אהרן גבאי, אולם יש לידע שנידון זה כבר נפתח בגדולים בויכוח הגדול בין הרז"ה לבין היעב"ץ בספרו לוח ארש, שהרז"ה טען שלשון התפלות והברכות הם לשון המקרא, ודבר זה גרם לו לשנות הרבה מהנוסחאות המקובלות בידינו - ללשון המקרא. אולם היעב"ץ לאורך הספר הנ"ל האריך שדבר זה אינו נכון, אלא שחז"ל **השתמשו באותו לשון הרגיל אצלם אע"פ שריוח היה להם להסתפק בלשון הקודש שבמקרא**, ולאורך כל הספר מנה מעל 100 מקומות שחז"ל השתמשו בלשונם ולא בלשון המקרא, אלא שחלקם כפולים, וחלקם הם עניני ניקוד, אולם לאחר ניכוי הנ"ל נשאר עשרות מקומות בהם השתמשו בלשונם אע"פ שאפשר היה בקל לתקן בלשון המקרא.

ויש לחדד, שכשאנו באים לדון מהו 'רוב' הלשונות, אין אנו בודקים כמה מילים יש בתפלה, וכמה מהם לשון המקרא וכמה לשון חז"ל, שהרי רוב דיבורנו אנו וגם בזמן חז"ל הוא מלשון המקרא, ולמשל בברכה רגילה בא"י אמ"ה בורא פרי וכו', יש תשע מילים, אולם על שמונה מהם אין שום נידון שלא יהיו בלשון המקרא, משום שאין שום סיבה לא לומר כן, ורק במלה האחרונה שהיא למשל 'העץ' במקום 'האילן' שייך לדון בתור 'ראיה' שהיא לשון מקרא ולא לשון חז"ל. וא"כ אם נמצא עשרות מקומות שיש לשון חכמים במקום לשון התורה - נצטרך למצוא עשרות מקומות להיפך שחז"ל השתמשו בלשון המקרא ולא בלשונם אף שלשונם שגורה בפי כל, ורק מקומות אלו יהוו ראיה לנידון דידן.

ואביא כמה מקומות [חלקם מדברי היעב"ץ בספרו הנ"ל, וחלקם משאר מקומות] שבהם לא שייכים התירוצים שכתב הרב גבאי במאמרו שם, אלא כדברי היעב"ץ, וגם אם בחלק מהמקומות ניתן להדחק מ"מ ריבוי המקומות מראה שחז"ל השתמשו לכתחלה בלשון המורגלת אצלם, אם לשון מקרא ואם לשון חז"ל, ולא העדיפו לשון מקרא על לשונם אף בדברים שאפשר היה בקל לתקן כלשון המקרא;

בברכת האילנות דן הרב גבאי במילה 'אילנות' שהיא לשון חז"ל ולא 'עצים' כלשון התורה, וכתב ליישב לשיטתו עי"ש. אולם בברכה זו מצאנו עוד כמה לשונות חכמים כמו שלא חיסר בעולמו '**כלום**', שזוהי לשון חכמים, והרז"ה 'תיקן' בברכה זו 'דבר' כמו לא חסרת 'דבר' שבמקרא, וכבר מצאנו שבמקומות אחרים חז"ל השתמשו במלה זו בתפלה כמו אין כל 'דבר' נעלם ממך, וגם כאן היו יכולים בשופי לתקן שלא חיסר בעולמו דבר. **כמו** כן '**בריות**' זהו לשון חכמים, ולא לשון תורה. הרי שבברכה אחת יש כמה מקומות שנקטו לשון חכמים, וגם אם אפשר במקום אחד לדחוק למה נקטו כך - מ"מ יותר נראה שבדוקא נקטו כן משום שהוא לשון הרגיל אצלם אף שאפשר היה בריוח לנקוט לשון התורה.

כמו כן בענין שרש 'חזר' שהאריך הרב גבאי ליישב שזהו רק כשיש כפילות לשון [ומקורו הוא מהספר לשוננו רנה הנ"ל] עי"ש, אולם מה יעשה בברכת אלוהי נשמה שתקנו שאתה עתיד לטלה ממני ו'**להחזירה**' [ולא להשיבה], וכן החתימה '**המחזיר**' נשמות. וגם יישובו של הרב גבאי בענין 'המחזיר' שכינתו אינו מובן כ"כ, שהרי בחתימה שאומרים רק נוסח אחד היה צ"ל 'המשיב'[א].

ועוד בברכת אלוהי נשמה '**רבון**' כל המעשים [כ"ה נוסח הרמב"ם ועוד, ללא התוספת 'אדון כל הנשמות'], ולא 'אדון' כל המעשים.

ובכלל, הביטוי השגור בכמה מקומות בתפלות חז"ל '**רבון העולמים**' או '**רבונו של עולם**' זהו תרגום של אדון כל הארץ ביהושע ג, יג. והיו יכולים בקלות להשתמש בלשון מקרא זה.

ויותר מזה, כל ברכה שאנו מברכים באי"א מלך '**העולם**' - ידועים דברי ראב"ע בקהלת ג' י"א ובתהלים פ"ט ד' שכתב ש'עולם' בכל המקרא הוא 'זמן' ונצח עי"ש. אולם בלשון חז"ל 'עולם' היינו 'היקום'. וצמד המילים 'מלך העולם' - מצאנוהו במקרא 'מלך עולם' במובן של מלך 'לעולם', היינו נצחי, כמו ה' מלך עולם ועד, אלוהים חיים ומלך עולם, וחז"ל היו יכולים לומר מלך 'תבל' או מלך 'הארץ' וכדומה כלשון התורה, ולא עשו כן אלא השתמשו במלה של התורה במשמעות אחרת שהיתה מובנת בזמנם, נגד המשמעות שלה בלשון התורה.

ומה שהביא ראיה מברכת הנותן 'לשכוי' שהוא לשון מקרא - אינו ראיה, שהרי חז"ל נקטו את לשון הפסוק באיוב או מי נתן לשכוי בינה, ובודאי שלא ישנו את הלשון[ב], מה גם שבא לכלול גם את הלב שנקרא שכוי וכפי שכתבו המפרשים.

א. הערת הרב אהרן גבאי: כבר כתב בלשוננו רינה ש"המחזיר שכינתו לציון" הוא המשפט המקביל למשפט "ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים", ולכן נחשבים שניהם למשפט אחד ארוך. ובלאו הכי יש לזכור שחתימת "המחזיר שכינתו לציון" אינו מאנשי כנסת הגדולה שהם אמרו "שאותך נירא ונעבוד", וחתימת המחזיר חודשה לאחר החרבן, ואכן ברוב הברכות שתקינו האמוראים ניכרת יותר השפעת לשון חכמים.

ב. הערת הנ"ל: זו הערה נכונה מאד וטעיתי בזה.

ובברכת אשר יצר **'אי אפשר'** [לגירסתנו וגירסת רוב הראשונים], ולא 'אינו יכול' [גירסת רע"ג ועוד] [ג]. וכן **'אפילו'** שעה אחת ולא 'אף'. וכמו כן לגירסת רס"ג והרמב"ם ועוד רבים בברכה זו **'חללים'** ולא 'חלולים' זה ג"כ לשון חז"ל במובן של מקום ריק, ובלשון התורה זהו אדם הרוג.

ובברכת על **'נטילת'** ידים, הו"ל לתקן כלשון המקרא 'רחיצת' או 'שטיפת' ידים, אע"פ שהראשונים כתבו כמה טעמים לזה, מ"מ פשטות הדברים שזוהי לשון ארמית במובן של 'רחיצה'.

ובברכת שלא עשני **'גוי'** [ולא 'נכרי']. בשו"ת זכר יהוסף סי' י"ג האריך שאין לומר כן דהא בנ"י נמי נקראים גוים בלשון המקרא, ועוד אחרונים פלפלו בזה עי"ש. אולם הרד"ק בספר השרשים ערך גוי כתב וז"ל **ורבותינו הרגילו בלשונם** לקרוא לאיש אחר שאינו מישראל גוי, והיה ההרגל הזה אצלם לפי שכל איש שהיו רוצים לזכור שאינו מישראל רק מגוי אחר ולא נתברר אצלם מאיזה גוי הוא אם אדומי או ישמעאלי או משאר האומות לפיכך היו אומרים גוי כלומר שהוא מגוי אחר שאינו מישראל ע"כ.

בסדר הבוקר קראת **'אותו'** ישראל וישורון - כ"ה ברע"ג וברמב"ם ובשאר ראשונים, ולא קראת 'שמו' כפי שהגיהו המדקדקים עפ"י לשון המקרא.

גם בשרש **'מחל'**, אע"פ שהוא בא יחד עם 'סלח', מ"מ אפשר היה להשתמש בלשון 'כפר' שהוא לשון מקרא ולא בלשון 'מחל' שהוא לשון חז"ל.

ברכת המינים **'למשומדים'** [תרגום כל בן 'נכר' כל בר ישראל 'דאשתמד'], וכל **'המינים'**.

וגם לשון **'אנו'** שיישב הרב גבאי כיון שמצאנו פעם אחת! בכתיב לשון זו - זוהי דחיה בעלמא, דמה 'בוער' לחז"ל לומר לשון 'אנו' ולחפש איזה מקום אחד שהכתיב הוא כך, אם אכן חז"ל מעדיפים את לשון המקרא, למה לא לומר לשון 'אנחנו'? [ד], ובפרט שאנו במלרע זה לשון אבלות, ולכן בדורות האחרונים הגיהו לשון זה ל'אנחנו'. וע"כ

ג. **הערת הנ"ל**: גירסת "אינו" היא הגירסה הנפוצה יותר שכך ברס"ג ורשב"ן ורמב"ם ובספרד הקדום וכעי"ז באיטליה ופרס ועוד, וכמדומה שגירסת "אי אפשר" קיימת כמעט רק באשכנז ופרובנס.
תשובתי: נוסח הרס"ג ורשב"ן הוא 'אינו מתקיים', ולנוסח זה אין ראיה דהא א"א לומר 'אי' מתקיים. והנוסח 'אי אפשר' מצאנוהו גם בתשובת רב נטרונאי גאון [אוה"ג ברכות עמ' 136] עי"ש. וכן הוא נוסח קטלוניא וארם צובה. ברומניה אין 'שום בריה' יכולה להתקיים. וב' מילים אלו הם לשון חז"ל.

ד. **הערת הרב אהרן גבאי**: אין זו דחייה בעלמא, הרי חז"ל דיברו בלשון חכמים, ואין בזה פגם בעצם להתפלל בלשון חכמים, אלא שראוי לנסח התפלה לפי לשון מקרא, אבל במקום שמצאו חז"ל איזה סמך כל שהוא ללשון חכמים במקרא ששו עליו. מעין זה מצאנו אצל הרמב"ם ביד החזקה הכתוב כולו על טהרת לשון המשנה, אך כל מקום שמצא איזה סמך ללשונות מעין לשון ערב אימץ אותו ביד רחבה עיין מאמרו של ידידי הרב יהודה זייבלד בקובץ חצי גיבורים חלק יא עמ' תרלב ואילך. ודוק.

שלא התחשבו בלשון המקרא אף במקום שנוח לומר לשון זו, אם הרגל הלשון המדוברת הוא אחר.

כמו כן בקדיש המנהג הקדום היה לומר 'ויתקלס', וכן במשנה בפסחים בסופה לעלה 'ולקלס', וכן נוסחתנו בהגדה של פסח, והרבה האריכו בנוסחאות אלו. וכבר כתב רה"ג בתשובה [גנזי שכטר ח"ב עמ' 163] ש'קלס' בלשון מקרא הוא גנאי ובלשון חכמים הוא שבח [ועי"ש מה שכתב בזה עוד]. וכ"כ התשבי ערך קלס, והיעב"ץ בלוח ארש, וחזינן מזה שאפילו לשון כזו שבלשון מקרא היא ההיפך הגמור, וגם אין חובה לומר לשון זו - אעפ"כ תקנו לשון זו לפי לשון חכמים.

ובברכת המזוזה 'לקבוע' מזוזה, בלשון המקרא זה 'לגזול' מזוזה, והו"ל לתקן 'לשים' או 'לחבר' וכדומה.

ובמוסף שבת ור"ח מסיימים וחוקי ראשי חדשים להם 'קבעת', ובלשון המקרא זהו 'גזלת' וכנ"ל.

ובברכת הפרשת חלה, הנוסח של רוב חכמי ישראל ועדות ישראל הוא להפריש 'חלה' שהוא לשון חכמים ולא להפריש 'תרומה', וכפי שהארכתי בחלק א' סי' קכ"ז עי"ש.

ובברכת 'לישב' בסוכה, לא תקנו 'לשבת' כלשון המקרא, אלא 'לישב' כלשון חז"ל.

ובברכת הלולב לא תקנו 'לקחת כפות תמרים' אלא על 'נטילת' 'לולב'[ה].

הנוסח הידוע היום 'הרת עולם' משמעותו שונה לחלוטין מהמשמעות במקרא, שבמקרא הפסוק הוא 'ורחמה הרת עולם' היינו הריון 'עולמי', דהיינו שימות בבטן ולא יתקיים כלל, וחז"ל שינו את המשמעות להריון של 'העולם', דהיינו היקום [ובאמת לכאורה היה צריך לומר הרת 'העולם', אלא שלא רצו לשנות לשון הפסוק].

ובברכת המגלה 'הנפרע' [תרגום 'נקום' אתפרע].

ומסתבר שיש עוד מקומות הדומים לאלו למי שיחפש יותר, אולם כמדומני שמקומות אלו מספיקים להוכיח את מה שכתב היעב"ץ שחז"ל **השתמשו באותו לשון הרגיל אצלם אע"פ שריוח היה להם להסתפק בלשון הקודש שבמקרא,** ולא רק כאשר לשון המקרא אינה מובנת וכדומה, אלא נקטו תמיד הלשון הרגילה אצלם, בין אם זה יהיה לשון המקרא ובין אם יהיה לשונם באותה תקופה. ובזה לא נצטרך לחלק בין הניקוד ובין המילים, ותרוייהו לשון הרגיל הוא[ו]. ושוב ראיתי

ה. **הערת הנ"ל**: נ"ל שכפות תמרים אינו "שם העצם" אלא תיאור הפריט, וכעין מה שכתבתי בגוף מאמרי לגבי "לטוטפות".

ו. **הערת הנ"ל**: למרות כמה הערות נקודתיות שהערתי לעיל, אין לכחד שבסופו של דבר ידידי הנ"ל אסף

שכן האריך בספר עלי תמר על הירושלמי נדרים פ״ו ד״ה מה נפיק מן ביניהון עי״ש.

הרבה דוגמאות, ולעת עתה אין בידי תשובה לרובם. קשה לי כעת לעיין שוב בכל דברי הספר לשוננו רינה, מה גם שאין אצלי צילום מלא של כל הספר הלז. וליבי אומר לי שהאמת היא באמצע, כלומר שיש נטייה בלשון התפלה להשתמש דוקא בלשון מקרא, כמו שטוען ״לשוננו רינה״, אבל אין זה בקפידא ממש אלא רק היכא שמצאו בקלות לשונות קלות, ובלאו הכי כל התפלה מיוסדת על מטבעות לשון מקרא, וממילא זה גורר שימוש בעצם לשון המקרא, גם בלי כוונה מכוונת. אבל לא חששו חז״ל להשתמש בלשון חכמים גם אם לא היה סיבה מיוחדת לכך. ועדיין צ״ע. עכ״פ חשוב להדגיש שלגבי ניקוד התפלה בכל החילוקים הידועים כיום בין לשון מקרא ללשון חכמים בתפלה הניקוד הוא כלשון חכמים בלי שום רמז להשפעת לשון מקרא.

ט. הזכרת משיב הרוח או יעלה ויבוא וכיוצא לאחר סיום הברכה לפני תחלת הברכה הבאה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת בראשית תשפ"ג.

אמירת אזכרה שחוזרים עליה, בין ברכה לברכה

ידועים דברי ראבי"ה בסי' תתמ"ו שחידש שבכל דבר שאם לא אמר בתפלה חוזר, כגון משיב הרוח, ותן טל ומטר, יעלה ויבוא וכיוצא - אם לא אמר במקומו וסיים הברכה יכול לאומרו לפני שהתחיל את הברכה הבאה, ולמדה מהא דאיתא בברכות מ"ט ע"א גבי יעלה ויבוא ורצה והחליצנו בבהמ"ז שמי שלא אמרה במקומה אומרה לפני שמתחיל הטוב והמטיב ברוך אשר נתן וכו' עי"ש. והעתיקוהו הרא"ש בתענית סי' א' והמרדכי שם בסי' תרי"ג[א]. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בברכות כ"ט סוף ע"א שרק בדברים שאין להם הזכרה קבועה כמו חנוכה ופורים וענינו - כל שהוא מתפלל הצריכוהו להזכיר, וכל שעבר מקום הזכרתו א"צ להזכיר, אבל בדברים כמו יעלה ויבוא דינא הוא דכיון דלא פתח בברכה אחרת שיזכיר את המאורע באמצע עי"ש, וכפי שכתב בדעתו בקונטרס תפלת כל פה שבסוף ספר שיח יצחק על מסכת חגיגה בסימן קי"ד ס"ו עי"ש. וכ"פ השו"ע בסי' קי"ד ס"ו עי"ש.

אולם נראה שדעת רוב הראשונים אינה כן, אלא כל שגמר הברכה, אף שלא התחיל את הברכה שלאחריה - חוזר לתחלת הברכה או לתחלת י"ח;

הנה כבר הביא הבה"ל שם שדעת הרמב"ם, הר"י, הריא"ז ור"פ דלא כדברי ראבי"ה, ונבאר הדברים; ז"ל **הרמב"ם** פ"י ה"ט ואם נזכר אחר שבירך שומע תפלה חוזר לברכת השנים וכו' עי"ש. וז"ל תוס' **ר"י שירליאון** בברכות כ"ט ע"ב דקאמר לקמן בפרק אין עומדין טעה בג' אחרונות חוזר לעבודה, ומשום דסיים ברכה שטעה בה חוזר לעבודה אע"פ שלא פתח בשל אחריה וכן מפרש רבי נר"ו [והוא **הר"י** הזקן] עי"ש. וז"ל **ר"פ** בהגהת סמ"ק עשה י"א לענין משיב הרוח מוריד הגשם אם שכח ולא נזכר עד לאחר שסיים אותה ברכה או [התחיל. בארח"ח אות צ"ח ליתא למלה זו] ברכת הא-ל הקדוש לא יחזור לראש הברכה אלא לראש י"ח עי"ש. וז"ל **הריא"ז** ברכות פ"ד ונראה בעיני שאם טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים אם לא נזכר עד שהשלים הברכה חוזר לראש וכו' עי"ש.

ויש להוסיף על דברי בה"ל עוד ראשונים; **הרס"ג** בסידורו עמ' כ"ג כתב כעין לשון הרמב"ם שאם נזכר לאחר שומע תפלה חוזר לברך עלינו עי"ש. וז"ל **ר' מנוח** פ"י ה"ח אהא דכתב הרמב"ם שמי שטעה בימות הגשמים ולא אמר מוריד הגשם ולא מוריד

א. והב"י בסי' קי"ד ס"ו הוסיף שהגמ"י כתב כן בשם הסמ"ק. אולם עי' בהערה ח' במהדורת שירת דבורה שאינו כן.

הטל חוזר לראש, כתב ר' מנוח: איכא דאמרי לראש הברכה. ואע"ג דאמרינן לעיל טעה בג' ראשונות חוזר לראש הנ"מ 'כשסיים הברכה' ע"כ. וכ"ד **הרא"ה** בברכות כ"ט וז"ל וכל שחתם הברכה בטעות הו"ל טעה בג' ראשונות דחוזר לראש. ומיהו דוקא בשחתם הברכה אבל לא חתם חוזר ומזכיר דלא חשיב טעה אלא בשחתם ע"כ. וכ"כ עוד בדף ל"ד עי"ש. וכ"כ תלמידו **הריטב"א** בתענית ג' וז"ל ושמעתי מאחד מרבותי וכו' כל שסיים אותה ברכה, 'אע"פ שלא התחיל באחרת הסמוכה לה', ישנו בדין חזרה, וכ"כ בתוס', אע"פ שיש חולקין בדבר עי"ש. והאבודרהם לאחר שהביא דברי ראבי"ה כתב וכתב **הראב"א**[ב] ויש לבעל הדין לחלוק דשאני התם דמזכיר בברכה אבל הכא דלא תקינו בה ברכה חוזר לראש ע"כ. [וכוונתו כמו שהקשו הגר"א ועוד אחרונים על ראיית ראבי"ה]. וכ"ד **ר' יונה** בדף כ' ע"א [מדפי הרי"ף] שכתב בזה"ל: ור"י הזקן אומר כיון דכבר סיים כל הברכה ולא נזכר - 'כמי שטעה והתחיל האחרת דיינינן ליה' ואין מחזירין אותו ולזה נוטה יותר דעת מורי עכ"ל, ואמנם שם מיירי בדברים שאין מחזירין אותו כמו אתה חוננתנו, אבל מדכתב שדינו כמי שטעה והתחיל האחרת - מבואר דס"ל שכך דינו, וכמו שכתב הב"י בדעת תר"י. ולפי מה שהבאנו לעיל בשם ר"י - הדברים מפורשים בדעתו דמיירי בדבר שמחזירים אותו, וגם בזה ס"ל שדינו כהתחיל הברכה וחוזר. וכן מתבאר עוד מדברי תר"י בהמשך שם עי"ש. וכ"כ **שה"ל** סי' קע"א בשם **ר' שמחה** שכתב בשם רבו שכל מקום שאין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית של ר"ח אפילו לא התחיל בברכה של אחריה אלא סיים ברכת עבודה, אע"פ שלא פתח במודים וכו' אין חוזר לראש, דכיון שאין מחזירין אותו סברא הוא שהיה ברכה לבטלה ע"כ. וכ"כ **המנהיג** [מהדורת מוה"ק עמ' צ"ב] עי"ש.

הא בדבר שמחזירין אותו חוזר לראש אף שעוד לא התחיל הברכה שלאחריה.

וא"כ התבאר שדעת רוב הראשונים דלא כראבי"ה וסיעתו. ובאמת שחלק מהאחרונים אף שלא ראו את כל הראשונים הנ"ל - חלקו על ראבי"ה והשו"ע שפסק כמותו, מסברא או ממעט ראשונים שראו, וכפי שהביא הבה"ל שכ"ד מהרש"ל והגר"א והקיצור שו"ע עי"ש. וכן מצאתי בחידושי הרז"ה בסי' פ"ו שהאריך לדחות דברי ראבי"ה וסיעתו ושכן מתבאר מסתימת דברי הראשונים ופסק שלא יזכיר בין ברכה לברכה אלא יחזור למקום שצריך עיש"ב.

ואע"פ שהבה"ל סיים שלהכריע נגד השו"ע קשה מאוד אחרי דהרבה והרבה מגדולי האחרונים קיימי בשיטת השו"ע ויישבו בדוחק את כל הקושיות שעל השיטה הזו עי"ש, וכ"פ בשו"ת יבי"א ח"א סי' כ"א עי"ש - מ"מ נראה שזהו משום שראו רק חלק קטן מהראשונים דפליגי על ראבי"ה וסיעתו וחשבו שהמחלוקת היא שקולה, אולם בהגלות נגלות שגם דעת שאר הראשונים היא דלא כראבי"ה, ובפרט שהראשונים שפסקו כראבי"ה לא ראו את דברי החולקים אלא העתיקו בסתמא את דברי ראבי"ה, אולם הראשונים דלא ס"ל כראבי"ה כתבו כן כל אחד מדנפשיה, ויש להם משקל גדול יותר - על כן **נראה**

ב. באבודרהם עם פירוש 'תהלה לדוד' [הוצאת מכון 'אור הספר'] עמ' רמ"ג הערה פ"ה כתב שבכת"י אחד איתא 'הראב"ד', ובכת"י אחר איתא הרשב"א. אולם בקובץ 'ישורון' ג' פורסם הקטע הנ"ל מהוצאת מכון אור הספר, ובעמ' נ"ז הערה י"ט כתב שבכת"י איתא 'הראשב"א'.

שהעיקר הוא שאין להזכיר את האזכרה לאחר סיום הברכה לפני הברכה שלאחריה, וכדעת רוב הראשונים. **ובפרט** לפי מה שהעליתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סוף סי' צ"א שלענין סב"ל בתפלה העיקר הוא דפסקינן כדעת רוב הראשונים ולא מתחשבים במיעוט ככל ספק ברכות אחר, כיון שאם נתחשב במיעוט אנו עושים ברכה לבטלה לדעת הרוב, ולכן פוסקים כעיקר הדין עי"ש, וא"כ גם כאן אם יזכיר בין ברכה לברכה - לדעת רוב הראשונים לא מהני אזכרתו והברכות שמזכיר מכאן ואילך הם לבטלה, ועל כן העיקר הוא כדעת רוב הראשונים לחזור לתחלת הברכה או לראש התפלה [תלוי בסוג הטעות והאזכרה].

ואם הזכיר את השם ועוד לא חתם. לדעת ראבי"ה וסיעתו נראה שיחתום ויאמר את האזכרה שם, דאם יאמר למדני חוקיך הוי הפסק. אולם לדעת הרמב"ם וסיעתו אדרבה אם יחתום יצטרך לחזור לראש הברכה והוי ברכה לבטלה ולכן עדיף שיחתום למדני חוקיך ויעשה הפסק שהוא קל מברכה לבטלה. ונראה שמטעם זה כתב כן הריטב"א שם בשם הר"י החסיד עי"ש. ולפי מה שהעלנו בודאי שכן עיקר. וכן פסקו גם הבה"ל ובשו"ת יבי"א שם, הגם שפסקו כדעת השו"ע עי"ש.

אמירת אזכרה שאין חוזרים עליה, בין ברכה לברכה

ולענין על הניסים או יעלה ויבא בליל ר"ח שאין חוזרים על אי אמירתן, האם אומרו בין ברכה לברכה. ממחלוקת הראשונים הנ"ל נראה שלדעת הרס"ג והרמב"ם וסיעתם שכשסיים הברכה דינו כהתחיל את הברכה שלאחריה - א"כ לא יכול לומר בין ברכה לברכה את האזכרה, אולם לדעת ראבי"ה וסיעתו דלא חשיב כאלו התחיל את הברכה שלאחריה - יכול לומר שם את האזכרה, אע"פ שאין אמירתה מעכבת.

אולם נראה שנחלקו בזה הרא"ש והרשב"א האם בכה"ג אומר את האזכרה בין ברכה לברכה או לא;

תוס' ר"י שירליאון בברכות כ"ט ע"ב ושא"ר שם הביאו את מחלוקת ר"י ור' אלחנן בנו בנידון זה. שלדעת ר"י כיון שסיים אותה ברכה אעפ"י שלא פתח בברכה שלאחריה אינו חוזר, שהיה דומה לברכה לבטלה אם היה חוזר כלל. וה"ר אלחנן[ג] היה מצריך לומר כיון שלא פתח בשל אחריה אותה ברכה מיהו 'חוזר' דאשכחן לקמן וכו', והכא נמי 'יחזור באותה ברכה עצמה' כיון ששם תיקנו ברכה חדשה עי"ש. ומבואר מדבריהם שלא היה להם צד שאומר את האזכרה בין הברכות, אלא לדעת ר' אלחנן 'חוזר לתחלת הברכה', ולדעת ר"י אינו חוזר 'דברכה לבטלה היא'. אולם הרשב"א שם הביא את דברי ר' אלחנן [עפ"י תוס' שירליאון] וכתב: ומיהו נראה דאפילו לפי דבריו לא שהוא חוזר אותה ברכה אלא שמזכיר המאורע קודם שיפתח ברכה אחרת, דהתם נמי אפילו לא פתח בהטוב

ג. דברי רבינו אלחנן הועתקו בשלימות בסידור ר"ש מגרמייזא עמ' ר"א עיש"ב. וכן בקצרה יותר בתשובות ופסקים לר"י הזקן סי' ק"כ עי"ש. ושם מבואר להדיא כמו שנקט הר"י שירליאון בדבריו ולא כמו שכתב הרשב"א דלהלן.

והמטיב אינו חוזר ברכת בנין ירושלים אלא שמזכיר המאורע קודם שיתחיל ברכת הטוב ע"כ. ונראה שאין כונתו שכך דעת ר' אלחנן עצמו, שהרי מפורש בדבריו ובדברי הר"י שירליאון הנ"ל שחוזר לתחלת הברכה, אלא כך דעתו של הרשב"א עצמו, שגם אם נאמר שצריך לחזור הכונה לומר בין הברכות. ומ"מ דעת הרשב"א שם שחנוכה ופורים וענינו דאין להן הזכרה קבועה אלא כל שהוא מתפלל הצריכוהו להזכיר - כל שעבר מקום הזכרתו א"צ להזכיר עי"ש. ומבואר שהוא ז"ל מחלק בין דבר שאם לא אמרו חוזר, שבזה מזכיר בין הברכות, לבין דבר שאם לא אמרו אינו חוזר שבזה לא מזכיר בין הברכות [וכהסבר הב"י בדעת הרא"ש - עי' לקמן].

והרא"ש בברכות פ"ד סי"ז העתיק את דברי ר"י הנ"ל שבדברים שאינם מעכבים - כיון שסיים את הברכה אינו חוזר, ואם יחזור הוי ברכה לבטלה עי"ש, והבין הב"י שכונתו שאינו אומר כלל את האזכרה כיון שסיים את הברכה. ומאידך בריש תענית העתיק את דברי ראבי"ה הנ"ל שבדברים שחוזר עליהם - אומר לאחר שסיים את הברכה. וכתב הב"י שהרא"ש ס"ל לחלק בין דברים שמעכבים לבין דברים שאינם מעכבים [וזהו למעשה חילוק הרשב"א הנ"ל] עיש"ב. <u>אולם</u> נראה שהעיקר בדעת הרא"ש הוא כדברי המעדני יו"ט שם באות ז' שביאר היטב שהרא"ש ס"ל שגם בדברים שאין מחזירין עליהם אומר את האזכרה בין ברכה לברכה, ומה שהכריע כדעת ר"י ור' יונה זהו לענין שאין חוזר לראש הברכה, כדסבירא ליה לר' אלחנן, אלא דינו כמי שחתם את הברכה ואינו עומד בתוך הברכה, ואעפ"כ יכול לאמרה בין ברכה לברכה כדעת ראבי"ה עי"ש. <u>וראיה</u> לזה דהא בתוס' הרא"ש ברכות כ"ט העתיק דברי תוס' ר"י שירליאון הנ"ל שמבואר בדבריו שלר' אלחנן חוזר לראש הברכה אף בדברים שאין מחזירין עליהם דהוי כעומד באמצע הברכה, ועל זה חלקו ר"י ור' יונה וס"ל דהוי כסיים את הברכה ולכן אינו חוזר לראש, ובדברים שמחזירים עליהם חוזר לראש, והרא"ש ס"ל כמותם דהוי כסיים הברכה ואינו חוזר לראש אבל יכול לומר בין ברכה לברכה ודוק. וכן נקט הרדב"ז בסי' תקס"א למעשה [בדעת שה"ל שהעתיק את דברי ר' שמחה שהם דברי הר"י שירליאון עי"ש] שאומר בין ברכה לברכה גם בדברים שאין חוזרים עליהם. ועי' בשו"ת יבי"א שם אותיות י"א והלאה מה שהביא מדברי האחרונים בדעת הרא"ש. ולפי האמור העיקר הוא כדברי המעדני יו"ט, ודקדוקו של הברכ"י בסי' קפ"ח סק"ז אין בו כדי לדחות את הדברים המפורשים של הרא"ש הנ"ל, ועיין.

ולמעשה כיון שהעלנו שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים [שלא ראה אותם השו"ע] שלאחר שסיים הברכה דינו כהתחיל את הברכה שלאחריה, א"כ **בין בדברים שחוזרים עליהם ובין בדברים שאין חוזרים עליהם לא יאמר בין ברכה לברכה**, אלא או שיחזור [בדברים שחוזרים עליהם] או שימשיך [בדברים שאין חוזרים עליהם].

י. מקום אמירת יהיו לרצון והדינים התלויים בזה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אלול תשפ"א.

בגליון אב תשפ"א דן ידידי הרב אהרן גבאי בקצרה בענין אמירת יהיו לרצון בסוף התפלה האם נאמרת לפני אלוהי נצור או לאחריה, ואלו דבריו:

בסידורים הישנים מכל העולם כתוב יהיו לרצון רק לאחר אלהי נצור, ולא גם לפניו וגם לאחריו. ועד היום יש אשכנזים שנוהגים כן. אבל ברוב אשכנז וכל הספרדים שינו המנהג בזה בתקופת האחרונים, והחלו לומר יהיו לרצון מיד לאחר העמידה קודם אמירת אלוהי נצור, וזאת על פי הוראת הרשב"א בתשובה שפסק כמותה בבית יוסף. אבל דברי הרשב"א בזה הם בניגוד למנהג כל קהילות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו (וגם מאות שנים אחר הרשב"א המשיכו כלל ישראל לנהוג כן, ולא נשתנה אלא בתקופת הדפוס שאז שלטו המדפיסים על נוסח התפלה, וכל מה שהם שינו, התקבל על ידי כל הקהילות בין אם רצו ובין אם לא רצו). ואציין בקצרה שכ"ה בכל הסידורים הישנים מאשכנז וצרפת ופרובנס וספרד ואיטליה ורומניא, וגם בסידורי שאר קהילות שאין להם כלל אלהי נצור, מ"מ גם בהם ביום כיפור יש וידוי לאחר העמידה, ושם אין יהיו לרצון אלא לאחר כל הודוי, וכ"ה בסידורי רע"ג ורס"ג ורשב"ן ורמב"ם ועוד. ואין ספק אצלי שאילו ראה הרשב"א את כל סידורי הגאונים הללו, והיה יודע שכן הוא בפועל מנהג כל ישראל, לא היה חולק על זה עכ"ד.

ודבריו באו בקצרה, ואמרתי לבא ולמלא את דבריו בדברי הראשונים בזה;

דעת מקצת הראשונים שיש לומר יהיו לרצון ולאחר מכן תחנונים

בגמ' בברכות דף י"ז ע"א איתא מר בריה דרבינא בתר צלותיה אמר הכי אלהי נצור לשוני מרע וכו' יהיו לרצון אמרי פי וגו'. וכתב הרשב"א בזה"ל: **כך כתוב בספרים**, ומשמע מיהא שכל אותן תחנונים שאמרו כאן לאחריהן היו אומרים יהיו לרצון אמרי פי. והראב"ד ז"ל כתב שאין נכון לומר יהיו לרצון לאחר תחנונים אלו אלא קודם להן לאחר סיום שמנה עשרה ברכות כמו שאמרו דוד לאחר שמונה עשרה מזמורים. ועוד מדאמרינן בפרק תפלת השחר [כ"ט ב'] טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה. נזכר בהודאה חוזר לעבודה וכו'. סיים חוזר לראש. ואמרינן עלה הא דאמרת סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו וכו'. ואי איתא דיהיו לרצון אומר בסוף תחנונים כי אינו רגיל לומר מאי הוי הא בעי למימר יהיו לרצון[א] ע"כ. וכ"כ עוד בסתמא

א. והמאירי בדף ט"ז ע"ב כתב לדחות ראיה זו בזה"ל ומ"מ אין בראיה זו הכרח שהרי אין מקום לומר יהיו לרצון עד סוף כל הדברים שבתפלה, והתחנונים הם כאמצע התפלה לגבי יהיו לרצון, ואם הוצרכו לומר הדין בשביל התחנונים כל שכן שהוצרכו לאמרן בשביל יהיו לרצון, ואעפ"כ הואיל והתחנונים

הרשב"א בתשובה ח"ז סי' ת"ה שצריך לומר יהיו לרצון ולאחר מכן תחנונים עי"ש. וכ"כ המכתם והרשב"ץ בדף כ"ט ע"ב עי"ש. וכ"ד תר"י בדף כ' ע"א מדפי הרי"ף שהביא את הראיה הנ"ל מדף כ"ט ע"ב, וכתב ליישב את דברי הגמ' בדף י"ז ע"א שיהיו לרצון הוא בסוף בזה"ל: אפשר לומר שלא אמר בתר צלותיה מיד שהיה מסיים התפלה בעמידה אלא אחר שהיה מתפלל היה אומר אלו תחנונים מיושב. ונראה שאפי' יאמר אדם יהיו לרצון אחר התחנונים אין בזה איסור ואין חוששין לזה שהרי אנו רואין שאפי' בברכות עצמן אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר ובודאי לא עדיף יהיו לרצון מהברכות עצמן וכיון דבאמצע הברכות אומר תחנונים כל שכן שיכול לאמרם קודם יהיו לרצון ע"כ.

והב"י בסי' קכ"ב ס"ב הביא את הפוסקים הנ"ל, ופסק כן בפשיטות בשו"ע שם: אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, אלא אחר סיום י"ח מיד יאמר יהיו לרצון, ואם בא לחזור ולאומרו פעם אחרת אחר התחנונים הרשות בידו[ב] ע"כ. ובעקבות פסק זה הגיה ר' מאיר בנבנישתי בספרו אות אמת [שאלוניקי שכ"ה] בסוף הספר בדף קע"ד ע"א בהגהותיו לסידור ונציה רפ"ד [ששם הוא ככל הסידורים הקדומים, אלוהי נצור ולאחר מכן יהיו לרצון] בזה"ל: בשלום אמן. אז צ"ל מיד יהיו לרצון וכו' כתשובת הרשב"א ז"ל שהביא הב"י ברמז [פי' בסימן] קכ"ב] ע"כ. וכן נקטו האחרונים בפשיטות [מלבד הגר"א בביאורו לסימן קי"ט כדלקמן].

דעת הגאונים ורוב הראשונים שאומרים תחנונים ולאחר מכן יהיו לרצון

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים כפשט הגמ' שאמירת התחנונים היא קודם יהיו לרצון;

בה"ג בהלכות תענית כתב וז"ל ואי אישתלי ולא אידכר בשומע תפלה דכי מסיים שים שלום ואומר תחנונא יומא הכי עננו אבינו וכו' בעת צרה, יהיו לרצון אמרי פי ע"כ. וכן העתיקו **הרי"ף** במסכת תענית ד' ע"א, **הרמב"ם** פ"י מהלכות תפלה הי"ד [וכן סידר בסדר התפלות בוידוי יוה"כ יהיו לרצון לאחר כל הוידוי עי"ש], **הרוקח** סי' שכ"ב [וכן סידר בסידורו מיד לאחר שים שלום אלוהי נצור עי"ש, וכן סידר בוידוי יוה"כ יהיו לרצון בסוף הוידוי עי"ש], ספר **מנהג מרשליא** עמ' 118, **המנהיג** בתחלת הלכות תענית [ושם הלשון לאחר שים שלום לפני אלהי נצור], **אבודרהם** [וכן סידר בסדר תפלת שחרית אלוהי

אינם חיוב - אחר שמנה עשרה מיקרי, ואף הוא כעין תחנונים הוא ע"כ. ובדף ל"א ע"א לאחר שהביא את דברי הראב"ד כתב: ויש אומרים שראוי לומר כן בתחנונים דאתי מעלמא אבל אלהי נצור שהוא קבוע בתפלה הרי מצינו בפרק קורא דמר בריה דרבינא אמר אלהי נצור וכו' עד יהיו לרצון וכו' ואף על פי שדוד אמרו לאחר י"ח פרשיות אף זה סוף י"ח הוא קרוי ע"כ. וע"ע לקמן בשם תר"י והרא"ה שכתבו שאמנם מהגמ' הנ"ל מבואר שאומרים יהיו לרצון קודם התחנונים, אבל אין זה בדוקא, ואפשר לומר גם קודם.

ב. והמקור שאם בא לומר יהיו לרצון שוב הרשות בידו הוא מתר"י שהובא בב"י שם. והארח"ח בהלכות תפלה אות כ"ג הביא את דברי הראב"ד וכתב: וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל 'אבל שיחזור יהיו לרצון אחר תחנונים וכן היה נוהג הוא ז"ל' ע"כ. וזה לא נמצא ברשב"א לפנינו אלא זוהי דעת תר"י הנ"ל.

נצור ולאחר מכן יהיו לרצון]. והמ"ב והכה"ח בסי' תקס"ה ס"א פירשו דהיינו לפני יהיו לרצון 'האחרון' עי"ש, אולם זהו לפסק השו"ע הנ"ל ולמנהגנו, אולם בגאונים ובראשונים הנ"ל א"א לפרש כן, דהא הם לא נהגו לומר פעמיים יהיו לרצון אלא רק פעם אחת, והוא לבסוף וכנ"ל.

וכן סידר **רע"ג** בסידורו בתפלות יום חול, וכן בסדר תענית כתב ואומר יחיד עננו בשומע תפלה או קודם יהיו לרצון אמרי פי, וכן בתפלות יום הכיפורים סידר את אמירת הוידוי קודם יהיו לרצון. וכן סידר **רס"ג** בסידורו במקומות הנ"ל [עמ' י"ט בתפלות יום חול, עמ' כ"ג גבי עננו, ועמ' ר"ס גבי יוה"כ].

וכן העתיק **המחזור ויטרי** [סי' כ"ז במהדורת גולדשמיט] את הסדר כרע"ג, וכתב בסי' כ"ט להדיא בזה"ל אבל לאחר סיום שמונה עשרה ברכות אם בא להרבות בתפילה קודם שיאמר יהיו לרצון אמרי פי הרשות בידו ובלבד שלא יקבע ברכה לעצמו ע"כ. ובהלכות תענית סי' ו' העתיק את דברי רע"ג לענין עננו.

וכן הסדר, אלוהי נצור ויהיו לרצון, בפירוש התפלות והברכות **לר"י ב"ר יקר**. וכ"ה **בשה"ל** סי' ש"י ובראשונים הנ"ל גבי יוה"כ. וכ"ה **בטור** בסי' קכ"ב [ודלא כב"ח שם שדבריו תמוהים עד מאוד, וכפי שהשיגו המאמ"ר עי"ש].

ומצאנו בכמה ראשונים מארצות שונות שכתבו במפורש שכך המנהג; **ספר הבתים** [פרובינציא] שער א' אות ה' הביא את דברי הראב"ד הנ"ל וכתב: וכבר נהגו העולם לומר אלקי נצור לשוני מרע ואומרין לבסוף יהיו לרצון אמרי פי ע"כ. ובספר **אהל מועד** [קטלוניא] שער התפילה דרך ב' נתיב י' הביא את הדין של מי ששכח יעלה ויבוא ונזכר קודם שאמר תחנונים וסיים בזה"ל למדנו עתה דלא סגי לחזור לעבודה אא"כ יש בו שני דברים הללו והם שלא אמר תחנונים ושלא עקר את רגליו. ולמדנו מכלל דברינו שיהיו לרצון אומרים קודם תחנונים וכ"כ ראב"ד, 'אך לא נהגו כן' ע"כ. וכ"כ **הדרכי משה** [אשכנז] בסי' קכ"ב וז"ל 'והמנהג לומר יהיו לרצון אחר תחנונים ולא לאמרו מיד אחר שמונה עשרה ברכות'. וכתב ה"ר יונה בפרק תפילת השחר ונראה שאפילו אם יאמר אדם יהיו לרצון אחר תחנונים אין בזה איסור. ומכל מקום משמע שטוב יותר לאמרו מיד 'אבל אין המנהג כן' ע"כ.

ולפי הנ"ל נראה ודאי שהעיקר הוא כמנהג הקדום וכדעת הגאונים ורוב הראשונים שאפשר לומר את התחנונים קודם יהיו לרצון, ודלא כהראב"ד והרשב"א, שכמותם פסק השו"ע, שיש לומר את התחנונים לאחר יהיו לרצון.

האם חובה לומר את התחנונים קודם יהיו לרצון

אלא שיש לדון האם יש 'חובה' לומר את התחנונים קודם יהיו לרצון, או שאם רוצה לאמרם לאחר יהיו לרצון שפיר דמי.

ובספר אמרי נועם בברכות דף ד׳ ע״ב כתב בזה״ל: אמר רבינו הגאון [הגר״א] שיפה עושין מה שאומרים אלהי נצור וכו׳ ושאר תחנונים קודם יהיו לרצון, דאחר יהיו לרצון כבר נגמרה התפלה וכמאן דעקר רגליו דמי והכי מוכח לקמן י״ז מר בריה דרבינא בתר צלותיה אמר הכי אלהי נצור וכו׳ עד יהיו לרצון וכו׳, דלא כיש שנוהגין לומר יהיו לרצון מקודם. והוכיח רבינו הגאון ממה שכתב לקמן ל״א ואם בא לאמר אחר תפלתו אפי׳ כסדר יוהכ״פ אומר, ואם יאמר יהיו לרצון מקודם פשיטא דמותר לומר כל מה שירצה דכמאן דעקר דמי, אלא דמיירי קודם יהיו לרצון, והא קמ״ל דאע״ג דבשומע תפלה אע״פ שמותר לומר ג״כ אפי׳ שלא מענין הברכה מ״מ אסור להאריך אבל קודם יהיו לרצון מותר להאריך וכו׳, אם יאמר הסדר של יום כיפור ביום הכיפורים לאחר יהיו לרצון ודאי לא יצא כלל דכמאן דעקר רגליו דמי וחכמים תיקנו לומר הוידוי ביום הכפורים דוקא בתוך התפלה ע״כ.

אולם תר״י שהעתקנו לעיל כתב שיכול לשאול צרכיו בין קודם יהיו לרצון ובין לאחריו.

וכ״כ **הרא**״ה בברכות דף כ״ט ע״ב וז״ל והני תחנונים דאמרינן היינו דכבר אמר יהיו לרצון אמרי פי ואפילו הכי כיון דרגיל לומר תחנונים אחר כן כל היכא דלא אמרן חשיב כמי שלא סיים תפלתו וכו׳. ומיהו ודאי כל היכא דבעי יכול לומר תחנונים כל כמה דבעי אחר תפלתו ומקמי יהיו לרצון אמרי פי, דהא אמרינן בפ׳ אין עומדין דאם בא לומר תחנונים אחר תפלתו אפילו כסדר יום הכפורים אומר, ואי בתר יהיו לרצון אמרי פי צריכא למימר פשיטא, אלא ודאי מקמי יהיו לרצון אמרי פי, ולא הוי הפסקה ויכול לאמרו אחר כל מה שרוצה להתפלל. ואף על גב דתקנוה רבנן אחר שמונה עשרה תחנונים לא חשיבא ברכה בפני עצמן ובכלל ברכה אחרונה הם וכלהו כתפלה אריכתא דמי עי״ש. וכ״כ **הריטב״א** בע״ז דף ח׳ ע״א בקצרה וז״ל והא דאמר ר׳ יהושע בן לוי אם בא לומר אפי׳ כסדר יום הכפורים אומר. פירוש בין קודם יהיו לרצון בין אחר כן קודם שעקר רגליו, וכדכתיבנא בברכות בס״ד ע״כ[ג]. הרי דהם ס״ל שכשאמר יהיו לרצון לא חשיב כמאן דעקר רגליו, אלא כיון שרגיל לומר תחנונים חשיב כמי שלא סיים תפלתו עדיין, ואין הבדל אם אומר קודם יהיו לרצון או לא.

וע״כ נראה שלמעשה אין צורך לשנות מהמנהג כיום לומר יהיו לרצון ולאחר מכן תחנונים.

עניית דברים שבקדושה לאחר שים שלום

אולם יש נפ״מ מהנ״ל לענין עניית דברים שבקדושה לאחר שים שלום לפני יהיו לרצון וכפי שנבאר;

ג. בשו״ת הריטב״א סי׳ ה׳ איתא בזה״ל צריך לומר יהיו לרצון אחר י״ח ברכות בלי שום הפסק כמו שאמר דוד אחר י״ח מזמורים והוא מכלל התפלה ואין לענות לשום דבר בינו ובין י״ח ברכות וכו׳ עי״ש, וסותר לדבריו הנ״ל. אולם תשובה זו היא תשובת הרשב״א בח״ז סי׳ ת״ה עי״ש, ואינה לריטב״א.

הרשב"א בתשובה הנ"ל [ח"ז סי' ת"ה] כתב שיהיו לרצון הוא מכלל התפלה וצריך לאמרו מיד אחר י"ח ברכות בלי הפסק תחנונים, ולכן אסור לענות לקדיש וקדושה לפני אמירת יהיו לרצון עי"ש, והביאו הב"י בסי' קכ"ב, ופסק כן בשו"ע שם ס"א. והרמ"א בהג"ה כתב שדוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפלה, אבל במקום שנוהגין לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, מפסיק גם כן לקדיש וקדושה עי"ש. ובספר אמרי נועם הנ"ל כתב לשיטתו שיש לבקש קודם יהיו לרצון כדי שיחשב כחלק מהתפלה שקדיש וקדושה אסור לענות דלאו מענין התפלה הוא דהא גם בשומע תפלה מותר להתפלל כל צרכיו ואפי' הכי אסור לומר קדיש וקדושה ודלא כרמ"א [וכ"כ בביאורו סי' קכ"ב ס"א] עי"ש.

ובאמת שבמחלוקת הרמ"א והגר"א האם לאומרים קודם אלוהי נצור ולאחר מכן יהיו לרצון מותר לענות דברים שבקדושה - בדברי הגאונים והראשונים מפורש כדעת הרמ"א, שהתפלה מסתיימת מיד לאחר ברכת שים שלום, והתחנונים הם לא חלק מהתפלה גם אם נאמרים לפני יהיו לרצון;

בה"ג במהדורת מק"נ סוף הלכות תפלה עמ' 55 גבי הנמצא בתפלת י"ח ששומע את הקדיש ולא עונה כתב וז"ל והנ"מ באמצע תפלה אבל היכא דסיים עושה השלום ולא אמר יהיו לרצון אמרי פי עונה ולכי אמרי יתברך הדר לוידויה וכו' עי"ש. וכ"כ **שה"ל** בסי' כ' בשם **רב פלטוי גאון** שלאחר שסיים שים שלום עונה לקדיש ולקדושה עי"ש. וכ"ה דעת הרוקח שבסי' שכ"ג כתב שעונה באלוהי נצור קדיש וכו', ובסידורו יהיו לרצון מופיע אחרי א-לוהי נצור וכנ"ל. וכן דעת **ראבי"ה ומרדכי** [שהביא הב"י בסי' קכ"ב] שהתירו לענות לקדיש וקדושה באלוהי נצור, ובודאי שהם נהגו כמנהג העולם וכמנהג אשכנז לומר יהיו לרצון בסוף וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי **הטור** שיכול לענות אף שלא אמר יהיו לרצון עי"ש. וכן מפורש בארח"ח דף י"ח ע"ד שכתב שי"א שלאחר שים שלום באלוהי נצור יכול לענות כל דבר שבקדושה וכו', וי"א שצריך לומר יהיו לרצון וכו' עי"ש, ומבואר דתלי זב"ז שמי שלא אומר יהיו לרצון קודם אלוהי נצור מותר לו לענות דבר שבקדושה.

אולם, מה שכתב הרמ"א שלנוהגים לומר יהיו לרצון ולאחר מכן אלוהי נצור אין לענות קודם יהיו לרצון וכהרשב"א - לפי מה שהבאנו לעיל, אין זה מוכרח, דהא לדעת הרא"ה, הריטב"א ותר"י אפשר לומר תחנונים בין לפני ובין אחרי יהיו לרצון, ואין יהיו לרצון חלק מהתפלה כסברת הרשב"א, אלא כסברת הגאונים ורוב הראשונים. וכיון שהעיקר הוא כדעת הגאונים ורוב הראשונים וכפי שהעלנו לעיל, גם לדידן דאמרינן יהיו לרצון ולאחר מכן אלוהי נצור - יש לענות דברים שבקדושה לאחר שים שלום לפני יהיו לרצון משום שהתפלה נגמרה שם, ומותר לבקש שם בקשות אם ירצה.

סיכום

לדעת הגאונים ורוב הראשונים והמנהג הקדום בכל העולם אמירת התחנונים בסוף התפלה היא קודם יהיו לרצון.

גם לגאונים והראשונים הנ״ל אם רוצה לומר קודם יהיו לרצון ולאחר מכן לומר תחנונים רשאי, ואין שום הבדל איך נוהג.

אמירת יהיו לרצון אינה חלק מהתפלה אלא פסוק שחייבו חכמים לאומרו לאחר שסיים להתפלל.

לאחר שסיים שים שלום יש לענות לקדיש וקדושה אף שלא אמר יהיו לרצון משום שהתפלה הסתיימה לאחר ברכת שים שלום.

ולמעשה. לענין אמירת תחנונים ווידוי יוה״כ ניתן לאמרם לאחר יהיו לרצון, כפי המנהג בדורות האחרונים, כיון שאינו מעכב לכו״ע כמבואר בא״ה וריטב״א הנ״ל.
אולם לענין עניית דברים שבקדושה העיקר כדברי הגאונים ורוב הראשונים שמותר לענות כיון שאינו מכלל התפילה.

יא. האם יש ענין לחדש את נפילת אפים על הזרוע בזמננו

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשפ"ב[א].

בירחון 'האוצר' מרחשון תשפ"ב האריך הרחיב בצורה נפלאה ידידי הרב און אברהם סקלי בענין נפילת אפים שהמנהג המקורי אצל הספרדים הוא ליפול על פניהם ולא כמו שנוהגים כיום [עפ"י הבא"ח] לומר המזמור ללא נפילת אפים, והעלה שכן עיקר עיש"ב.

אולם יש לי לדון שכיון שבזמננו מנהג זה התבטל כמעט ואין לו זכר אצל הספרדים בא"י [כמעט], אם אנו באים לדון להחזיר המנהג למקורו, אין כ"כ סיבה להחזירו, משום **שנפילת אפים במקורה צריכה להיות ע"ג קרקע**, וכפי שנבאר בס"ד, וכיון שאין כיום מי שעושה ע"ג קרקע - אין כ"כ מעלה לנפילת אפים ע"ג השולחן או הסטנדר וכדומה;

בגמ' במגילה דף כ"ב ע"ב מבואר שהציבור נפל על פניו על הקרקע, והאריכו בנידון של אבן משכית וכו' עיש"ב. וכ"כ להדיא **הרס"ג** בסידורו עמ' כ"ד וז"ל ואחרי י"ח וכו' צריך המאמין לפול על פניו. ותאור נפילת אפים מניח את ברכו השמאלית 'על הארץ' כדרכו כשהוא יושב ומקפל את ברכו הימנית עליה כדרכו כשהוא כורע ויהא חצי כורע חצי יושב ואומר וכו' ע"כ. ולשון זו הועתקה **בתכלאל** עץ חיים למהרי"ץ [בערבית, ומתורגם במהדורה החדשה משנת תשע"ד עמ' 201]. ואין לדחוק ולומר שהרס"ג כתב את דבריו לפי מנהג בבל שהיו יושבים בבית הכנסת על מחצלאות [כמובא ברמב"ם פי"א מהלכות תפלה ה"ה], ולכן כתב כן כיון שכך היה מנהגם בישיבתם, אולם לדידן שיושבים על כסאות אין זה מעכב, שהרי הרס"ג כתב 'ותאור נפילת אפים', כלומר אלו התנאים **הנצרכים** לנפילת אפים, ולא איזו 'מציאות' שכך היו עושים. <u>ועוד</u> שהרס"ג כתב כן בתפלת היחיד לא בתפלת הצבור, והיחיד בביתו יש לו מטה וכסא לשבת עליהם, והיה יכול לכתוב מניח את ברכו השמאלית 'על המטה או על הכסא או על הארץ או על מה שירצה', ואעפ"כ כתב רק 'על הארץ', ולכן נראה פשוט שכונתו בדוקא על הארץ.

ומצאתי און לי בספר עבודת אפרים עמ' קס"ט שהעתיק שם מכתבו של ר' יוסף נדב משנת תשנ"ד שכתב: זכורני בהיותי ילד **גם כשכבר ישבו על כסא - בנפילת אפים ישבו על הארץ** ואמרו את התפלה עי"ש, הרי שחכמי תימן בדורות האחרונים הבינו במנהגם, שהוא כאמור ע"פ הרס"ג, כדכתיבנא ש'על הארץ' בדוקא הוא, ואינו על דרך המקרה והמנהג לשבת כל התפלה על הארץ.

וכ"כ בסידור **רשב"ן** עמ' ט"ז וז"ל אחר כך 'יכרע על הארץ' ויקרב ברכיו לפני רבנו לגמרי בלא הפרדה[ב] ע"כ. ובדבריו ודאי שא"א להדחק ולומר דלאו דוקא הוא אלא כתב

א. ועי"ש מו"מ ארוך ביני ובין הרב סקלי בענין זה.

ב. הנוסח משובש. הרב יהודה זייבלד הפנה אותי למאמרו של א. ארליך ב'כנישתא' 4 עמ' י"ב והערה 20

לפי מנהגם שהיו יושבים על הארץ בתפלה, מלבד מה שכתבנו לעיל בדעת הרס"ג, שהרי הוא לא כתב את התיאור המפורט של הכריעה אלא את עיקרה, ועיקרה הוא 'כריעה על הארץ', ולא כתב בסתמא 'יכרע על ברכיו', היכן שיהיה, והרי הוא כמבואר.

ובאוצר הגאונים ברכות עמ' 82 שאלו השואלים את **רב שרירא** ו**רה"ג** הנופל על פניו וכו' כשהוא נופל על צידי פניו צריך להדביק פניו בקרקע או יגביה וכו', והשיבו כך ראינו זקנינו וישישנו הראשונים כשנופלין תולין את פניהם למעלה מן הקרקע ואין מדביקין פניהם בקרקע שמא יש תחת הקרקע רצפה של אבים ואבן משכית וכו'. ועי"ש עוד תשובות גאונים שכתבו כעין זה. ועכ"פ היו נופלים על פניהם כשהם על הקרקע.

ובאוצר הגאונים מגילה עמ' 44 גבי העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה הובאה תשובת **רב עמרם גאון** שכתב: בשעה שנופל על פניו ברחום וחנון 'נדבק ראשו בקרקע' ותפילין בראשו נימשך אחר רחמים ונוקבות את מוחו וזו היא סכנה ע"כ.

והרמב"ם בפ"ה מהלכות תפלה הי"ג כתב: אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית 'ישב לארץ' ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה עי"ש[ג]. ובדברי הרמב"ם מבואר שהוא בדוקא, שהרי מנה שם שמונה דברים שצריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואחד מהם זה 'השתחויה', וביאר השתחויה כיצד אחד שמגביה ראשו וכו', הרי שנפילת אפים מוגדרת בתור 'השתחויה' שהיא נוספת ל'כריעה' הנצרכת בשמונה עשרה, וא"כ בודאי שהיא צריכה להיות בגדר השתחויה שהיא על הארץ וכפי שפירט שם הרמב"ם. וכ"כ בספר **אור זרוע לר' דוד החסיד** להסביר את דברי הרמב"ם על דרך הקבלה וז"ל ישב לארץ ודאי פי' ימשוך כל השפע מעי' העי' וכ"ע בפעם א' אל הארץ שהיא מלכות י' שהיא מקבלת כל המראות וכל השפעים כלם הת"ד כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא עי"ש, הרי שפירש בדוקא לארץ שהיא המלכות. וכן מתבאר מדברי שער הכונות שנעתיק לקמן בדעת הרמב"ם.

שתרגם על פי כתבי היד: אחר כך יכרע על הארץ ויתוודה על חטאיו לפני אדונו, בהכללה ולא בפירוט ע"כ.

ג. אמנם בפ"ט ה"ה בתיאור תפלת הצבור כתב הרמב"ם: ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן והוא נופל, וישב ויגביה ראשו וכו' עי"ש, ולא הזכיר שישב בארץ. אולם נראה שטעם הדבר הוא משום שפ"ה מדבר בענין תפלת היחיד, ויחיד המתפלל בביתו בד"כ מתפלל על כסא או מטה וכדומה, ולכן הוצרך להדגיש שישב 'לארץ', אולם בפ"ט דמיירי בתפלת הצבור - כבר כתב הרמב"ם בפי"א ה"ה: ונוהגין כל ישראל בספרד ובמערב בשנער ובארץ הצבי להדליק ששיות בבתי כנסיות ולהציע בקרקען מחצלאות כדי לישב עליהם, ובערי אדום יושבין בה על הכסאות ע"כ, הרי שבמקומו היו יושבים ע"ג קרקע, וא"כ כשכתב בסתמא 'יושבין' הכונה ע"ג קרקע.

ובפ"ז הי"ז כתב הרמב"ם גבי תפלת היחיד: וכשישלים ישב ויפול על פניו ומתחנן ומגביה ראשו ומתחנן מעט והוא יושב בדברי תחנונים עי"ש, ולא הזכיר 'לארץ', ונראה שסמך על מה שכתב בפ"ה, ששם זה עיקר ביאור הענין, ובפ"ז זהו סדר התפלה בקצרה, וכפי שלא כתב שם את כל הפרטים של הכריעה וכו'. וע"ע לקמן.

כמו כן, בספר **עץ חיים** [מלונדריש] פ״ג מתפלה העתיק את דברי הרמב״ם **בעיבוד לשון** [ולא כמעתיק בעלמא] וז״ל ואחר זקיפה אחרונה אם יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע הוא משתחוה על אפיו ארצה ולא על האבנים, אם לא במקדש, במקום שהתפלל או במקום אחר ואומר תחנונים. ואם אדם בינוני הוא מטה פניו מעט **ולא ממש בקרקע** ע״כ, ומבואר מדבריו ג״כ שצריך לשבת על הארץ, ורק לענין הפנים אם הם דבוקים בקרקע או לא יש חילוק בין אדם חשוב או לא, וכפי שכתב הרמב״ם.

וכן מתבאר עוד מדברי הרמב״ם בפ״ו מהלכות ע״ז ה״ז שכתב את דיני אבן משכית וסיים: ומפני זה **נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים** או מיני קש ותבן להבדיל בין פניהם ובין האבנים עי״ש, הרי שכתב שזהו מנהג ׳כל ישראל׳, ולא רק בשנער ובספרד ובארץ הצבי, וא״כ באדום שהיו יושבין על הכסאות, מ״מ נפילת אפים היו עושים על הקרקע. וכן מפורש בדברי **ר׳ מנוח** בפי״א ה״ה אהא דכתב הרמב״ם את חילוקי המנהגים לגבי הישיבה בין ארץ אדום לשאר הארצות וז״ל: ולהציע בקרקען מחצלאות וכו׳, ובערי אדום וכו׳, **ונהגו להציע בקרקען גמי, וכולם נתכונו להבדיל בשעת תחנה בין פניהם והקרקע משום אבן משכית** כדכתבי׳ בסוף פרק ה׳ ע״כ. ומפורש להדיא דקאי גם על ארץ אדום שיושבים על הכסאות - מ״מ היו נופלים על פניהם על הקרקע ממש [בהפסק גמי וכדומה].

והר״י ב״ר יקר בח״א עמ׳ ע״א כתב ואח״כ נופל על פניו ומתחנן לפני התיבה ׳על הקרקע׳ עי״ש.

והכל בו בסי׳ י״ט כתב: ואחר כן נופל שליח צבור על פניו **ושוכב** על צדו השמאלית וכו׳ עי״ש. וגם מדבריו נראה שהוא על הקרקע, מדכתב ׳ושוכב׳.

והריטב״א במגילה כ״ב ע״ב כתב: אביי ורבא לא היו נופלים על פניהם בארץ, ׳דמתעטף ומסתיר פניו בארץ זהו עיקר נפילת אפים׳ שאינו לא קידה ולא פישוט ידים ורגלים כדמוכח לעיל בהדיא, אלא מצלו אצלויי במקומם ׳כמו שאנו עושים היום׳ עי״ש, הרי שגם הוא כתב שעיקר נפילת אפים היינו שפניו נוגעות בארץ, אלא שאת זה לא עושים כיום, אולם על הקרקע כן היו יושבים.

ובזוהר חדש תרומה דף ע׳ ע״א [והובא גם באגודת אזוב] איתא חמא ליה [הסטרא אחרא] ׳נפיל לארעא כמת׳ וחשיב דאיהו מת כדין תב לאחורא ולא מקטרג ליה וכו׳, צריך ׳למנפל בארעא כמת׳ בשעתא דיימר נפילת אנפין עי״ש [וכ״כ בפירוש ׳אבן יקרה׳ בספר ׳שלחן ערוך הזהר׳ חלק ו׳ עמ׳ מ״ה בדעת הזוהר הנ״ל שצריך בדוקא ליפול על הקרקע ממש עי״ש]. **ובשער הכוונות** דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א׳ כתב: נפילת אפים ישים ראשו בין ברכיו ׳ופניו טוחות בקרקע׳ כמ״ש הרמב״ם ז״ל ע״כ. **ובמצת שימורים** שער תפילין כתב: ואח״כ בנפילת אפים שהוא סוד נפילת זעיר על פניו ׳והם טוחות בקרקע׳, שהיא מלכות, ואז מקדש אותה בחיבור ומשפיע בה כל השפע עי״ש.

ובשו״ת הרדב״ז ח״ג סימן תקי״ד (תתקמ״ט) כתב בתוך הדברים: ונ״ל דעל זה נהגו כל ישראל הבאים מספרד שאין כובשין פניהם בקרקע בשעת נפילת אפים מפני שלא

היה להם מחצלאות אע"פ שמן הדין ראוי לכבוש פניו בקרקע עי"ש, הרי שהמנהג היה גם בספרד וגם במצרים בתקופתו ליפול על הקרקע, אלא שאותם שלא היה להם מחצלאות לא היו כובשין פניהם בקרקע.

ומכל הנ"ל **נראה שיש קפידא בדוקא ליפול על הקרקע ממש.**

בירור מנהג אשכנז הקדום בענין נפילת אפים

האו"ז בסי' צ"ג כתב: וקשה על בתי כנסיות שיש להם רצפה, האיך **שליח צבור נופל על פניו שם** וכו', דהיינו טעמא דרב לא נפל משום דרב הוה רגיל לעשות פישוט ידים ורגלים, ולא היה משנה מנהג, אבל שאר העם נפלו על פניהם **כעין שליח צבור שלנו** בלא פישוט ידים ורגלים, והתורה לא אסרה על גבי רצפה אלא פישוט ידים ורגלים ע"כ, ומבואר מזה שרק הש"צ היה נופל על פניו. ודברי האו"ז בזה באו בקצרה בעוד מקום, בסימן שע"א גבי י"ד באדר א' שכתב: ומסתברא דהואיל ואסור בהספד ותענית שאין **שליח ציבור נופל על פניו לפני ארון הקודש** ע"כ. וגם מזה חזינן שהש"צ היה נופל על פניו לפני ארון הקודש, והציבור לא הוזכר.

כדברים אלו מצאנו גם בפירוש התפלות לרוקח בענין נפילת אפים [עמ' תי"ב] שכתב: ומה **שהחזן נופל על פניו דוקא במקום שיש שם ארון הקדש** על שם שכתוב בעי ויפלו יהושע והזקנים לפני ארון ברית ה' עי"ש.

וכן מצאנו בתשובות מהר"ם דפוס ברלין סימן לו (צד) שכתב: **ועל הטפט שפרסת לפני ארון הקדש** עבור רצפת אבנים אשר שם, **כשהחזן נופל על פניו** נראה כמו משתחוה לה וכו' יפה דקדקת וכו', על כן טוב לפרוש שום דבר על גבי הרצפה שאפילו אם בני אדם חשובים נזהרים ומצלי אצלויי **כשהם חזנים**, הן רבים עתה עם הארץ שאין בקיאים שנופלים לגמרי על פניהם, ואי איישר חיליה אבטלינה ג"כ בצנעא שלא לעשות לנו שם עי"ש.

וגם בתוס' במגילה כ"ב ע"ב מבואר כן שכתבו: יש לתמוה על בתי כנסיות שלנו שיש בהן רצפה היאך **נופל שליח צבור על פניו** ע"כ, הרי שתמהו רק על השליח ציבור ולא על הציבור כולו.

ומבואר מכל הני חכמי אשכנז, שרק הש"צ היה נופל על פניו לפני ארון הקדש, ושאר העם לא הוזכרו.

ונראה שהדברים מגיעים למה שכתב הרוקח בהלכות תפילה סימן שכ"ד: לאחר שמתפללין נופלין על פניהם לתחנה וכו', **ואין נופלין אלא לפני ספר תורה** וסימן דכתיב במלחמת עי ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה' עי"ש. ודין זה הובא בב"י בסי' קל"א ובשאר אחרונים שם. וכולם הבינו שכל הציבור נופל על פניו במקום שיש ספר תורה. אולם לפי דבריו בפירוש הסידור, חזינן שכונתו **שהחזן הוא זה שנופל על פניו** כיון שרק הוא נמצא לפני ספר התורה ממש, וכל הציבור לא היו עושים כלל נפילת אפים,

דהא אינם לפני הס״ת. והמעיין בדבריו יראה שבשני המקומות הביא את אותו הפסוק האמור ביהושע ובעי, ולכן מנהג אשכנז בזה היה שרק הש״צ נופל עליו פניו, כ״נ לי ברור בזה.

ומצאתי כן גם בספר **האסופות** שנדפס בקובץ שיח תפלה עמ׳ פ״ו אות ק״א בזה״ל אין **שליח צבור נופל על פניו** אלא לפני ספר תורה דכתיב ביה ביהושע ויפל על פניו ארצה לפני ארון ה׳ עד הערב הוא וזקני ישראל, אבל אם אין שם ספר תורה אין **נופל** ע״כ, וזה כאמור.

ואע״פ שבשאר חכמי אשכנז לא מצאנו מנהג זה, ואדרבה נראה מדבריהם שכל הצבור היה נופל על פניו וכמו שהבינו שאר האחרונים, מ״מ אין זה סותר את הפירוש בדברי הראשונים הנ״ל, ומצאנו בכמה מקומות שמנהגים השתנו לבלי הכר, ואציין דוגמא אחת והיא הדלקת נר חנוכה שהמנהג המקורי באשכנז כפי שכתבו במפורש הרבה מחכמי אשכנז הקדומים היה כמנהג ספרד ורוב ישראל שאחד מדליק עבור כולם, אולם בדורו של מהרי״ל ותה״ד השתנה וכולם החלו להדליק כמנהגם היום, אף שכמעט אין זכר לזה בדברי הפוסקים שהשתנה המנהג [ובמקום אחר הארכתי בזה]. ואף אם יש לחלק חילוקים בין מנהג זה למנהג זה, מ״מ בדברי הראשונים הנ״ל נראה לי כדכתבתי.

ובאמת שהמדקדק בדברי הראשונים הנ״ל יראה שהם לא כתבו שהש״צ נופל על פניו ׳בקרקע׳ וכל העם נופלים על פניהם ׳על השלחן׳ או ׳שלא על הקרקע׳, אלא שהש״צ ׳נופל על פניו׳ ותו לא, ובביאור ׳נופל על פניו׳ של הש״צ - מבואר בדבריהם בפשיטות דהיינו ׳על הקרקע׳, כלומר המושג ׳נופל על פניו׳ התפרש אצלם בפשיטות דהיינו על הקרקע, למרות שהם היו יושבים על כסאות כמבואר ברמב״ם בפי״א מהלכות תפלה שכך מנהג ארץ אדום. וא״כ אצטמיד חצבא דידן שנפילת אפים צריכה להיות דוקא על הקרקע.

אמנם הריב״ש בתשובה סימן תי״ב נשאל אם מותר היחיד ליפול על פניו מעומד, או אם יצטרך לישב כדרך הצבור שיושבים, ולאחר שהאריך שנפילת אפים אינה חובה אלא מנהג ורשות, כתב: ולהיות הדבר כן אין צריך לדקדק אם אפשר מעומד. ומה שנהגו הצבור מיושב, הוא לפי שדרך הצבור בכל תפלותיהם וברכותיהם לאומרם מיושב שלא להטריח עליהם זולתי בי״ח, אבל לא שיהיה קפידא בישיבה בנפילת אפים, שהרי תחנונים היא וכל תחנונים מעומד טפי עדיף דומיא די״ח ברכות ווידוי, אלא שאין מטריחין עליהם וכו׳. וכי תימא א״כ השליח צבור שכל ברכותיו מעומד למה יושב בנפילת אפים, יש לומר שמה שהשליח צבור עומד הוא במה שאומר בקול רם כדי להוציא מי שאינו בקי. אבל במה שאומר בלחש לעצמו ואין להוציא אחרים לפי שאינו מחובת התפלה, אומרו מיושב כדרכו ואין מטריחין אותו לעמוד עי״ש. ומהר״י בירב בפירושו לרמב״ם הנקרא ׳בית יעקב׳ פ״ז הי״ז גבי מה שכתב הרמב״ם וכשישלים ישב ויפול על פניו כתב: כתב הריב״ש שאפילו מעומד יכול ליפול על פניו, ולאו דוקא ישב ע״כ. ובפ״ט ה״ה על דברי הרמב״ם שם שישב ויפול על פניו, כתב: כבר כתבתי שאין זה מוכרח שאפילו מעומד יכול ליפול על פניו, וכ״כ הריב״ש, ומה שכתב ישב - כונתו שאין צריך לעמוד ע״כ. אולם לפי מה

שכתב הרמב"ם בפ"ה שישב 'לארץ', והגדיר את זה בתור 'השתחויה', וכמו שכתבנו לעיל - אין נראה כדבריהם, אלא שצריך בדוקא 'לישב על הארץ', וכמו שמתבאר גם משאר הגאונים והראשונים הנ"ל, וכן מדברי ה'אור זרוע' ושער הכונות הנ"ל.

ויש להוסיף עוד בזה, שהריב"ש שכתב שאין צריך לדקדק אם אפשר מעומד, זהו משום שהביא את דברי הגאונים שנפילת אפיים רשות, וכפי שכתב 'ולהיות הדבר כן א"צ לדקדק וכו", אולם בדברי הרמב"ם מפורש שנפילת אפים אינה רשות, שהרי כתב בתחלת פרק ה': שמונה דברים 'צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין', ואלו הן עמידה, ונוכח המקדש, ותקון הגוף, ותקון המלבושים, ותקון המקום, והשויית הקול, והכריעה, והשתחויה ע"כ, ובהי"ג פירט את ההשתחויה שזוהי נפילת אפים. וא"כ מבואר מדבריו להדיא ש'צריך להזהר ולעשות נפילת אפים', ורק אם דחוק או שלא עשה זה לא מעכב, ואין הבדל בין נפילת אפים לבין כריעה בתפלת י"ח ובין עמידה בי"ח, כולהו חד דינא אית להו, וכמו שלא יתכן לומר על אחד מפרטי הדינים הכתובים ברמב"ם בפרק הנ"ל דלאו דוקא הוא ודיבר בהוה וכדומה, ה"ה גם על דין זה של נפילה על הארץ שכתב הרמב"ם. והריב"ש ע"כ לא בדעת הרמב"ם אמרה אלא בדעת הגאונים שנפילת אפים רשות, וכנ"ל, וכבר כתבנו שאכן מהר"י בירב לא התחייס לרמב"ם בפ"ה ששם א"א לומר דלאו דוקא הוא, אלא לפרקים ז' וט' ששם אכן אפשר לומר [אילולי דבריו בפ"ה] דלאו דוקא הוא, אולם להאמור מפרק ה' נלמד גם לפרק ז' וט' שכונתו ישב בדוקא ולא רק זה אלא הכונה ישב 'על הארץ' וכנ"ל. <u>וכן</u> מתבאר מדברי מהרלב"ח בסי' ק', שהאריך הרבה בדברי הרמב"ם אלו, שדברי הרמב"ם הם בדוקא עי"ש.

וכפי שכתבנו לעיל, בודאי שבספרד נהגו כן בתחלה, שהרי היו יושבים שם על מחצלאות ולא על כסאות וכפי שכתב הרמב"ם בפי"א ה"ה, וכן בבבל ובארץ ישראל, אלא שבהמשך שינו לשבת על כסאות וכבארץ אדום, ובמשך הדורות הפסיקו ליפול על הקרקע ונפלו בישיבה על הכסא.

וא"כ כיון שבלאו הכי היום אף אחד לא נופל על פניו כתקנת חז"ל על הרצפה - הנפילת אפים כיום היא כעין 'זכר' לנפילת אפים המקורית. ואם היינו באים לחדש את הנפילת אפים המקורית, על הרצפה - לחיי, אולם כיון שאין צד כזה אלא ליפול על השולחן וכדומה - **נראה שאין צורך להחזיר מנהג שלא תקנוהו חז"ל אלא השתנה במשך הדורות, ואפשר לומר את הפסוקים הנ"ל בישיבה או אפילו בעמידה**, כיון שבלאו הכי אין אנו עושים נפילת אפים ממש.

יב. האם התיבה שנותנים עליה ספר תורה נקראת תשמיש קדושה או תשמיש דתשמיש

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' ניסן תשפ"ב.

בגמ' במגילה כ"ו ע"ב איתא אמר רבא מריש הוה אמינא האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא ושרי, כיון דחזינא דמותבי עלויה ספר תורה אמינא תשמיש קדושה הוא ע"כ. והנה רש"י ושא"ר פירשו כפשט דברי הגמ' שהחילוק הוא בין אם נותנים את הס"ת ישירות על התיבה שאז היא תשמיש קדושה לבין אם נותנים את הס"ת על המפה שאז המפה היא תשמיש והכסא הוא תשמיש דתשמיש.

אולם הרמב"ם בפ"י מהלכות ס"ת ה"ד כתב וז"ל וכן המטפחות והארון והמגדל שמניחים בו ס"ת 'אע"פ שהספר בתוך התיק' וכן הכסא שהוכן להניח עליו ס"ת והונח עליו ס"ת הכל תשמישי קדושה הן וכו' עי"ש. והנה הכס"מ שם וכן הפרישה והב"ח ביו"ד סי' רפ"ב פירשו בדעת הרמב"ם כשא"ר הנ"ל, אולם כבר כתב ר' חיים בן עטר בספרו ראשון לציון במגילה שם שדוחק לפרש דברי הרמב"ם כן, דהא לא בא לסתום אלא לפרש, ומדכתב 'אע"פ שהספר בתוך התיק' נראה שבא לומר שאע"פ שאין הספר נוגע ישירות בארון אעפ"כ דין תשמיש יש לו, ועי"ש שנדחק לפרש דברי רבא לפ"ז. ובשו"ת יבי"א ח"ח או"ח סי"ט דחה דברי האוה"ח הנ"ל דאשתמטתיה דברי הב"ח והפרישה וסיעתם עי"ש, אולם דברי האוה"ח נכונים בעצמם, דדברי הרמב"ם לא יכולים להתפרש כלל כפירוש הכס"מ והב"ח וסיעתם.

ובאמת שזכינו לפירוש ר"א מן ההר במגילה שם שהולך בדרך הרמב"ם בדרך כלל, וכתב פירוש מחודש בגמ' לאחר שהביא פרש"י וז"ל והעיקר כיון דחזינא, שהתבוננתי בדבר וראיתי, שהכסא סובל הספר ולא המפה - אפילו יתנו על הכסא כמה מפות לכבוד התורה, הכל בטלים להכסא והוא עיקר התשמיש ע"כ. ולפירוש זה גם בארון הדין כן שהתיק בטל לארון כיון שהארון סובל הספר ולא התיק, וזוהי ממש כונת הרמב"ם שאע"פ שהספר בתוך התיק והו"א דחשיב תשמיש דתשמיש - מ"מ כיון שהארון סובל הספר, חשיב תשמיש קדושה, וה"ה הכסא.

ויש להביא ראיה לזה, שהרי ה'תיק' המוזכר ברמב"ם הוא כמו שנוהגים הספרדים כיום[א] שהוא מחומר קשיח ואינו מעיל וכדומה, וראיה לזה מדברי ר' אברהם בספר המספיק עמ' 107 שכתב שצריך שהנרתיק של הס"ת הנקרא תיק יהיה יפה עד כמה שאפשר עד כי אם אפשר שיהיה מזהב הרי זה ראוי משיהיה כסף. כן צריך שהצעיפים העוטפים אותו הנקראים מטפחות שיהיו היפים ביותר שאפשר מוזהבים או מאריג מקושט וכו' עי"ש,

---

א. שהוא מנהג קדום בארצות המזרח, וכפי שהאריך בביאור המנהגים בענין זה הרב דוד צבי הילמן ב"ישורון' כ"ה עיש"ב.

ומבואר שהתיק הוא מחומר קשיח כמו זהב וכסף וכדומה וע"ז קאי הרמב"ם, וע"כ לומר דס"ל כראמ"ה וכמדויק היטב מלשונו.

אולם למעשה העיקר הוא כדעת רוב הראשונים, דהרמב"ם והראמ"ה יחידים בפירוש זה, וכל הראשונים כהר"ח ורש"י ושא"ר לא פירשו כך אלא כפשט הגמ' שרק מה שנותן עליו את הס"ת הוא נקרא תשמיש קדושה אבל אם יש חציצה - התחתון לא חשיב תשמיש קדושה, וכן עיקר וכמו שנקטו רוב האחרונים בפשיטות.

והנה הגר"א ביו"ד סי' רפ"ב ס"ק כ"ח כתב בדעת השו"ע סי"ב [שהעתיק את לשון הרמב"ם] שיש חילוק בין ארון שמניחים 'בתוכו' את הס"ת, שהוא נקרא תשמיש קדושה אפילו שתמיד הוא מונח בתוך נרתיקו, לבין כסא שמניחים 'עליו' את הס"ת, שבזה יש חילוק אם מניחים ישירות את הס"ת לבין אם מונח על מפה שבזה הכסא אין תשמיש אלא תשמיש דתשמיש עי"ש. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' כ' שגם חילק כן והסכים לזה. <u>אולם</u> הם הוצרכו לזה בשביל ליישב את דברי הרמב"ם עם דברי רש"י ושא"ר, ולהאמור א"א לומר כן בדעת הרמב"ם, שהרי עיקר פירוש ראמ"ה [וכך דעת הרמב"ם] הוא על כסא שגם בזה ס"ל שאין זה נקרא תשמיש דתשמיש, וממילא אין שום הכרח לומר בדעת רש"י וסיעתו, דסבירא להו שכסא הוא תשמיש דתשמיש - שארון שמניחים בתוכו הוא שונה, ונקרא תשמיש קדושה תמיד, אלא הכלל הוא לדעת רש"י וסיעתו שכל שאין הקדושה נוגעת בו ישירות אין הוא חשוב תשמיש קדושה אלא תשמיש דתשמיש.

והשו"ע ביו"ד שם שהעתיק את דברי הרמב"ם - לפי פירושו בכס"מ וכן פירוש הפרישה שם כונתו כרש"י ממש, בין במגדל ובין בכסא עי"ש.

וכיון שכך דעת רוב הראשונים וכנ"ל - **נראה** שכך עיקר למעשה שבין בבימה ובין בארון הקודש, בס"ת של הספרדים שהוא לעולם בתוך התיק - דין הבימה והארון כדין תשמיש דתשמיש ושרי לעשות עליו ובתוכו גם דברים שאין דרכם לעשותם שאין לב ב"ד מתנה עליהם, ודינם כדין בית הכנסת ולא כדין תשמיש ס"ת.

יג. תליית תיקי אוכל שיש בהם לחם - האם מותרת או שיש בה חשש משום עניות

נדפס בקובץ 'רב ברכות' תשפ"א.

בגמ' במסכת פסחים דף קי"א ע"ב איתא תלאי בביתא - קשי לעניותא, כדאמרי אינשי: תלא סילתא[א] - תלא מזוניה. ולא אמרן אלא ריפתא, אבל בישרא וכווורי - לית לן בה, אורחיה היא ע"כ, ופירש רשב"ם תלאי בביתיה - התולה פתו באויר בתוך סל אחד: תלא סילתיה - סל ופת בתוכו ע"כ, ומבואר מגמ' זו שהתולה סל עם פת בתוכה - קשה לעניות, וגמ' זו הביאה הכף החיים בסי' ק"פ אות י"ד. ויש לעיין לפ"ז האם מותר לתלות תיקי אוכל של הילדים שיש בתוכם פת או שיש בזה חשש משום עניות.

ובספר אור לציון ח"ב פי"ב סי"ח כתב שלהורים אין לתלות אולם לגננת או למלמד מותר, ודייק כן מדכתב רש"י התולה 'פתו' והיינו דוקא פת שלו ולא פת של אחרים, וכיון שהוא ענין סגולי אין ללמוד מזה לגבי התולה פת של אחרים עי"ש. אולם הגרשז"א [הובא בהליכות שלמה פסח פ"ט הערה 359] השיב על זה דאף דבעלמא אין מוסיפים בדבר סגולי על מה שנאמר - מ"מ כאן שהטעם הוא משום ביזיון וכפי שמשמע בגמ' שם - אין לחלק בין פת שלו לפת של אחרים עי"ש. ועוד יש לתמוה על דיוק זה, דאמנם בפירוש רש"י שם כתב גם בהמשך הגמ' תלא לסילתיה. 'לסלו' ופת בתוכו, ומזה אפשר לדייק שרק בסל שלו מיירי, אולם הרשב"ם שם כתב 'סל' ופת בתוכו, ולפ"ז חזינן דבכל סל מיירי ולא רק בסל שלו. ועוד, דגירסת הר"ח בגמ' שם תלא 'לחמא'[ב] קשי לעניותא, וכ"ה גירסת הערוך ערך תל, וכ"ה במנורת המאור [אבוהב] נר ו' כלל א' חלק א' פרק ו', וכ"ה בהגדות התלמוד, ולפי גירסא זו כל תולה לחם קשה לעניות ולא רק לחמו שלו [כפי שבגירסתנו איתא 'סילתיה' ו'ביתיה']. ויש להוסיף שגם לסברת האול"צ - פעמים רבות ההורים עצמם הם אלה שתולים את התיק מחמת כמה סיבות, וצריך ליישב מנהג העולם בזה.

והגרשז"א ועוד מפוסקי זמננו [הובאו דבריהם בספר 'עץ השדה' עמוד שפ"א] כתבו שתליית תיקי אוכל אינה בדרך ביזיון ולכן מותר, וכל האיסור של הגמ' הוא כשתולה בדרך ביזיון עי"ש, אולם לא ביארו את גדר הדברים מתי הוא דרך ביזיון ומתי לא.

א. בכתבי היד איתא 'סילתיה' או 'סלי', וכ"ה ברש"י - עי' לקמן.

ב. בשו"ת שיח יצחק סימן קפט בסופו כתב בזה"ל אפשר שקפידא דווקא כשתולהו בתוך הסל, ולא כשתולהו להמצה בעצמה על הכותל עי"ש. ולפי גירסת הר"ח וסיעתו נסתרים דבריו, דהא האם גרסו להדיא תלא 'לחמא'.

ונראה לבאר בס"ד על פי דברי רבנו יוסף חיים זצ"ל בספרו עוד יוסף חי פרשת חיי שרה אות י"ג גבי תליית תפילין שגם בהם יש איסור לתלותן כפי שאמרה הגמ' בברכות בדף כ"ד ע"א התולה תפיליו [ביתד. רש"י] יתלו חייו, ומבואר בגמ' שם שאם היו בכיסן - מותר לתלות את הכיס עי"ש, וכתב ר' יוסף חיים שם וז"ל התפלין כשהם בכיסן מותר לתלותן ביתד וכו', ואם יש סל תלוי בחבל לא יניח התפלין בתוך הסל כיון שהם גלוים ואינם מונחים בכיסן עי"ש, ומבואר מדבריו ש'סל' - יש בו חורים והתפילין המונחים בו גלויות ובזה יש איסור של ביזיון ולכן אסור, משא"כ 'כיס' שהתפילין שבו מכוסים ואינם נראים בזה שרי. ונראה לפ"ז דמה דאיתא בגמ' תלא 'סילתיה' - היינו בכה"ג שהפת שבתוכה גלויה ויש בזה משום ביזיון ולכן קשה לעניות, אבל בתיק או בשקית שחורה שהפת שבתוכה לא נראית - אין בזה חשש של עניות, ומיושב בזה מנהג העולם לתלות תיקי הילדים משום שהפת אינה נראית מתוכה.

ובספר בן איש חי שנה שניה פרשת פינחס סי"ג כתב בזה"ל ופה עירנו היה המנהג לתלות פת העירוב של העיר בבהכ"נ בתוך 'הכיס' של העמוד, ואנא עבדי תקנתי לקבוע תיבה קטנה פתוחה על העמוד ומניחין בתוכה העירוב, וכיס העירוב יוצא ונראה לכל ע"כ. ולפי הנ"ל נראה שאע"פ שהכיס הוא אטום והפת לא נראית מתוכה - מ"מ הפת היתה יוצאת מחוץ לכיס ונראית, או שכיון שהכיס היה פתוח מלמעלה - מי שהיה עובר בסמוך לכיס היה רואה את הפת שבפנים, ולכן חשש בזה משום תלה פתו, אבל בכיס שהוא סגור ואין הפת נראית מתוכו - לית לן בה.

ולפ"ז נראה שהוא הדין לענין לתלות שקית לחם על גבי עגלה או על גבי כידון האופניים וכדומה שאם השקית היא שקופה או לבנה והפת נראית מתוכה - יש בזה חשש משום עניות, אולם אם השקית שחורה או כהה והפת לא נראית מתוכה - מותר.

ולגבי אחיזת שקית שיש בה לחם - בידו. הנה לענין תפילין רש"י פירש התולה תפילין - ביתד, וכמה אחרונים ציידדו בדעתו שביד מותר - עי' במאמר מרדכי בסי' מ' סק"א ובחידושי מהר"ם בענעט ברכות כ"ד ע"א ועוד. ומאידך באור זרוע סי' תק"צ מבואר שאסור אפילו בידו עי"ש. ואפשר שלענין אחיזת פת יש להקל יותר אף שהפת נראית משום שכך הדרך לאחוז פת בשקית ואין זה דרך ביזיון, ובצירוף הדיוק מרש"י הנ"ל שרק ביתד אסור - נראה שיש להקל וכן נוהגים העולם.

לסיכום: תליית פת קשה לעניות בין אם תולה את הפת בעצמה ובין אם תולה אותה בסל או בשקית וכדומה. אולם כל זה רק אם הפת גלויה ונראית, אולם אם לא רואים שהפת תלויה כגון בתיק או בשקית שחורה לית לן בה. ולאחוז שקית שקופה שיש בה לחם שרי.

יד. ברכת המזון על שכר כשקובע סעודתו עליו

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"א.

בגמ' בפסחים ק"ז ע"א איתא ת"ר אין מקדשין אלא על היין, ואין מברכין אלא על היין.

אטו אשיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו. אמר אביי הכי קאמר אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין ע"כ. ומבואר מזה שכוס של ברכה לא יכול להיות משכר וממים. וכתב שם הרשב"ם וז"ל ה"מ **דלא קבע עליה אבל קבע עליה לית לן בה** לא גרסינן כלל ע"כ. וכן בתוס' ר"פ [המובא במרדכי שם] הסכים למחיקת הרשב"ם וז"ל ומ"מ נראה למוחקו דהא אין הטעם תלוי כלל בקביעות אלא תלוי בחמר מדינה דאי הוי חמר מדינה מברכין עליו בכל ענין ע"כ. וכדבריו כן ס"ל לרא"ש בסי' י"ז וז"ל רשב"ם לא גריס דלא קבע עילויה וכו' דסבירא ליה כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה. מיהו היכא דהוה חמר מדינה נראה דמברכין עליו ע"כ. והעולה מדבריהם שהם ס"ל שאין שום מעלה לקביעות סעודה על שכר בשביל לברך עליו בהמ"ז, ולכן הסכימו לרשב"ם שלא גורסים משפט זה. אולם כתבו מעצמם שאם השכר הוא חמר מדינה - מברכים עליו בהמ"ז, דלא גרע מהבדלה עי"ש. ולפ"ז אף אם לא קבע עליו, דהא לא גורסים בגמ' לחלק בין קבע ללא קבע ואין שום ענין בקביעות וכנ"ל.

ובספר המנהיג הלכות סעודה סי' י"א כתב בזה"ל ויש גירסת ספרים שכתוב בערבי פסחים **הני מילי אחמרא אבל אמייא לא, והני מילי דלא קבע עליהו אבל קבע עליהו לית לן בה**, ר"ל דאם קבע סעודתו **על המים** מברך עליה ברכת המזון, שכן אנו מברכים במים ערב ט' באב בסעודה. אבל רבינו שמואל ז"ל לא גריס לה, והדין מסתברא **דאין לברך המזון על המים** אפי' קבע עליהם, דהא מים לא מיזן זייני וכו' עי"ש. ולדבריו - הרשב"ם לא בא לאפוקי שכר אלא לאפוקי מים, אבל על שכר יתכן שגם לרשב"ם אפשר לברך, וכן נראה דס"ל למנהיג.

אולם הב"י בסי' קפ"ב הביא מדברי הגמ"י פ"ז מברכות אות ס' **שבה"ג ור"ח ותוס' וראבי"ה** גורסים את המשפט הנ"ל ה"מ לא קבע וכו'. וכתב בהגמ"י שכ"ה **ברוב הספרים** ושהסמ"ג תמה על רשב"ם שמחקו. ובאמת שכ"ה כמעט בכל הראשונים ומהם **הרי"ף, ריצ"ג** הלכות קידוש עמ' ה', ספר **העתים** עמ' 205, **העיטור** דף קל"ב ע"ב, **ראב"ד, מאורות, מכתם, מאירי, ארח"ח** הלכות בהמ"ז אות י"ט, **רי"ד, ר' דוד, ר"ן, מהר"ם חלאוה, ספר** השולחן הלכות סעודה שער ה', **ספר הפרדס** הלכות קידוש, **רשב"ץ** במאמר חמץ בסופו בענין מי שאין לו יין עי"ש ועוד.

ויש להוסיף שכ"ה **בכתה"י מכל הארצות** ומהם ספרד, תימן, איטליה, ארצות המזרח,

וכן בגניזות [מלבד בכתי"מ האשכנזי שכנראה הושפע ממחיקת הרשב"ם, דהא חכמי אשכנז הקדומים יותר כמו ראבי"ה ועוד - העידו שברוב הספרים שלפניהם היה גירסא זו].

וא"כ אפשר לומר בצורה ברורה ומוחלטת שהנוסח שיצא מתחת ידי מסדרי התלמוד בבלי היה עם המילים הנ"ל **והנ"מ לא קבע עליה אבל קבע עליה לית לן בה.** ולפ"ז אם קבע סעודתו על שכר יכול לברך עליו בהמ"ז.

והשו"ע בסי' קפ"ב ס"ב פסק כדעת הרא"ש, וז"ל כוס ברכת המזון אינו אלא של יין, ולא משאר משקים אפי' קבע סעודתו עליהם. ואם אין יין מצוי באותו מקום והשכר או שאר משקין הוו חמר מדינה, מברכין עליהם, חוץ מן המים ע"כ. הרי שפסק ממש כהכרעתו של הרא"ש של"ג בגמ' את החילוק בין קבע ללא קבע. אלא שאם השכר הוא חמ"ד - מברכים עליו.

אולם להאמור נראה שהעיקר הוא כדעת הגאונים וכמעט כל הראשונים שבודאי גרסינן משפט זה בגמ', וודאי שמרן השו"ע לא היה עוזב דעת כל הנ"ל ופוסק כהרא"ש אם היה רואה שכך הגירסא בכל הגאונים והראשונים. **וע"כ מי שקבע סעודתו על השכר יכול לברך עליו בהמ"ז.**

והנה דעת הראב"ד שהביאו הראשונים שאפשר לברך גם על מים אם קבע עליהם; כ"כ הארח"ח שם וז"ל והראב"ד ז"ל כתב דה"ה אם קובע סעודתו על המים ע"כ. וכ"כ בספר השולחן בשם הראב"ד, והוסיף שכנראה הוא גורס אבל קבע **עלייהו** מברך עי"ש. וכן הביא הפרדס שם בשם הרשב"א וז"ל שמעינן מהכא דאי קבע איניש סעודתו על המים שמברך בהמ"ז על כוס מים, וכן אמר לי מורי הרב נ"ר. אבל לאותן שגורסין [וכך גירסת הרי"ף] אין אומרים הבא כוס של ברכה אלא על היין **אבל שיכרא לא** - אין מברכין בהמ"ז במים ואפילו קבע סעודתו עליהן, משום דבגמ' אינו מזכיר אלא שיכרא לחוד ע"כ. והמאורות ג"כ הביא שי"א שמברכים גם על מים עי"ש.

אולם דעת רוב הראשונים שרק על שכר אפשר לברך ולא על מים, וכן עיקר.

מה נקרא קבע סעודתו על השכר

פש גבן לבאר מה נקרא קבע סעודתו על השכר;

הנה הגמ"י הביא בשם ראבי"ה בסי' קמ"ט שכתב שאינו נקרא קביעות אלא שרגילים תמיד בכך, כגון במקום שאינו מצוי יין. וכי האי גוונא גרסינן בפ' כיצד מברכין וכו' כל שאחרים קובעים ש"מ דלא תלוי בו הקביעות אלא ברגילות בני אדם אחרים. וכן גבי שכר לברכת המזון עי"ש. ולפי דעתו צריך שיהיה תרתי; גם שדרך בנ"א לקבוע עליו, כגון שאין יין מצוי ואז הוא חמר מדינה, וגם שבפועל יקבע עליו בסעודה זו [וזה דלא כרא"ש לגירסתו דסגי ברגילים לקבוע עליו שזהו חמר מדינא]. והביא ראיה גם מפה"ב שצריך שיעור קביעות סעודה של אחרים ולא סגי שהוא עצמו יקבע סעודתו עליהם.

אולם מסתימת שא"ר הנ"ל לא נראה כן, אלא אם קובע סעודתו על השכר - אף שאינו חמ"ד כגון שיש יין - מברך עליו בהמ"ז. וכן מבואר בדברי **התוס'** בפסחים בדף ק"ו ע"ב בביאור גירסת הגמ' הנ"ל בזה"ל משמע דאם קבע סעודתו עליו שמברכין עליו

ברכת המזון, **וכ"ש** אם הוא חמר מדינה עי"ש, הרי שקבע סעודתו מיירי שאינו חמר מדינה. וכן מבואר בדברי ר' **דוד והר"ן** בדף ק"ז ע"א שכתבו בזה"ל אבל בהבדלה וברכת המזון שאי אפשר בפת התירו בהבדלה כל היכא דהוי חמר מדינה, ובברכת המזון כל היכא דקבע סעודתיה עילויה ע"כ, הרי שחמ"ד וקביעות סעודה הם שני דברים שונים, וקביעות סעודה היא גם בדבר שאינו חמ"ד [וכפי שכבר עמד בזה בספר בני ציון [לכטמאן] בסי' קפ"ב עי"ש]. וכן מתבאר מדברי **הראב"ד והרשב"א** שאפשר לברך גם על מים אם קבע סעודתו עליהם, והרי מים אף פעם לא יכולים להיות חמ"ד, וע"כ שלא צריך חמ"ד אלא תלוי בקביעותו.

ומה שהביא ראבי"ה ראיה מענין קביעות סעודה על פה"ב - עי' במה שכתבתי בח"א סי' ל' שגם שם דעת רוב הראשונים דתלי בקביעות דידיה ולא בקביעות דעלמא. ומ"מ לגבי כוס לבהמ"ז - גם הראשונים דס"ל שם שתלוי בקביעות דעלמא זהו משום שמפורש בגמ' כל שאחרים קובעים עליו סעודה, אבל כאן שכתוב קבע עליה - פשטות הדברים זה קביעות דידיה וכנ"ל.

וע"כ נראה למעשה שהקובע סעודתו על שכר, אף בזמננו שהיין מצוי והשכר אינו חמר מדינה, יכול לברך עליו בהמ"ז וכדעת הגאונים ורוב הראשונים, אלא שיש עדיפות לברך על יין ממש ובפרט לפי המקובלים, וכן העלה בספר בני ציון הנ"ל.

טו. ברכת שהחיינו על פירות וכלים חדשים האם היא רשות או חובה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' סיון תשפ"ב.

בגמ' בעירובין מ' ע"ב איתא מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים וכו', כי אתאי בי רב יהודה אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן. אמר ליה רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי חובה עי"ש. ומבואר שברכת שהחיינו על קרא חדתא קרי לה 'רשות'. ואכן כך דעת הרבה מהראשונים;

הראשונים דסבירא להו שברכת שהחיינו על פירות חדשים היא רשות

הב"י בסי' רכ"ה ס"ז [וכן בסי' תל"ב] כתב בפשיטות עפ"י הגמ' הנ"ל שהברכה היא רשות, ושכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א סי' ר"נ שברכות אלו של רשות הן ולא של חובה ולפיכך די אם יברך על גמר הפרי [ולא על בוסר] עי"ש. והדרכ"מ באות ג' ציין שכ"ה באו"ז ח"ב סי' ק"מ ס"ד שברכות אלו רשות ולא חובה ע"כ. ובאו"ז שם כתב כן בשם ר' שמואל דשמעינן מהכא דלברך שהחיינו על כל דבר חדש רשות הוא ולא חובה ע"כ. ובספר אהל מועד שער הברכות דרך ד' נתיב ח' העתיק את תשובת הרשב"א וז"ל ברכת שהחיינו אין מברכין אותה אלא על גמר פרי דברכה זו רשות היא ודי בגמר פרי וכ"כ בתשו' רשב"א ע"כ. וכ"ד הראב"ד שהובא בספר המאורות בברכות נ"ד ע"א שהנאת ראייה בעלמא שאינה אלא לשעתה, הרי היא כקרא חדתא, שהיא רשות עי"ש[א]. וכ"ד ר' מנוח בפ"י מהלכות ברכות ה"ב וז"ל כל הברכות שנתקנו בשביל הנאת ראית הגוף כגון ראיית פרי המתחדש וכיוצא בו אי בעי מברך ואי בעי לא מברך עי"ש. וכ"ד הריב"ש בסי' תק"ה עי"ש. וכ"ד ר"פ בהגהות סמ"ק סי' קנ"א אות כ"ט דהתם [בעירובין] משמע דרשות ולא חובה עי"ש. וכ"ד ראבי"ה [בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג וחבריו [מהדורת שמחה עמנואל] סימן קי"ד] וז"ל מיהו אקרא חדתי אינו אלא רשות בעלמא כדאמרינן רשות לא קמיבעיא כו', הואיל וכן יכול לומר רשות במקום שלא נתקנה חובה - אם בא אדם לומר גם על כל דבר שהוא בעיניו חידוש שלא אכל זמן מרובה אין למחות בידו ע"כ. הרי שהבין בפשיטות שהוא רשות, ולמד מזה לכל דבר שהוא בעיניו חידוש שרשאי לברך שהחיינו. וכ"ד ר"י קרקושא בר"ה ל"ה ע"א וז"ל פי' וזה שאתה מברך שהחיינו כשאתה

א. וע"ע בכתוב שם להראב"ד ברכות דף מ"ד ע"א מדפי הרי"ף שגם כתב כן שכל הברכות שבמשנה [בפרק ט'] הם רשות ולא חובה כהיא דאמרינן בעירובין וכו' רשות לא קמבעיא לי, אלמא כל הני רשויות הם. והערך השולחן בסי' רכ"ה אות ב' כתב שמסוף דברי הראב"ד שם שכתב שהרשות בידו 'שלא יראה כך ולא יראה כך', נראה קצת שאחרי שראה הם חובה עי"ש. אולם, נראה ברור שכונת דבריו שם הם לגבי הזכרת שם ומלכות, שכיון שהרשות בידו שלא יראה לכן אין בהם הזכרת שו"מ, אבל לגבי 'חיוב' הברכה לאחר שראה כבר כתב לעיל מיניה שהוא רשות, וזה גם לאחר שראה עי"ש היטב.

רואה דלעת חדשה רשות היא ולא חובה ע"כ. וכ"ד **ריבב"ן** בעירובין מ' ע"ב וז"ל רשות לא מיבעיא לי דרשאי הוא ואינה ברכה לבטלה ע"כ, ומבואר שגם אחרי שרואה את הפרי קאמר שיש לו 'רשות' לברך, ואינה ברכה לבטלה. וכן נקט הרדב"ז בתשובה ח"ב סי' תש"מ עי"ש.

ובספר ערכי תנאים ואמוראים ערך רב ייבא סבא מחלק בין ברכת הפירות לכלים חדשים,

וז"ל ועל קנה כלים חדשים, מפרש הירושלמי אפילו שחקים לו כחדשים, כאילו הן חדשים לו. ומשמע דצריך לברך שהרי חידוש של שמחה והנאה הן אצלו. ויש ברכת זמן שהיא של רשות ואעפ"כ אינה ברכה לבטלה, כההיא דעירובין דרב יהודה אפילו אקרא חדתא מברך זמן. ואצל רב יהודה אינו לבטלה שההנאה היתה חשובה עליו. וכן כל אדם שרואה דבר שנהנה ממנו אפילו אם אינו חשובה אצל אחרים אם מברך אינו לבטלה עי"ש, וזה כמ"ש ראבי"ה הנ"ל לגבי פירות, אולם לגבי כלים חדשים מבואר מדבריו שזה חובה.

הראשונים דסבירא להו שברכת שהחיינו על פירות חדשים היא חובה

אולם ראשונים רבים פירשו גמ' זו אחרת; ז"ל **האשכול** ח"א עמ' 84 ומאי דאמרינן התם

דכי אמרינן זמן אקרא חדתא רשות הוא - לאו רשות הוא לגמריה, דאי חזי ליה ודאי מבריך עליה, אלא רשות הוא דאי בעי חזי ליה ואי בעי לא חזי ליה, ולאפוקי מחובה דלא בעי מיהדר עלויה, ואינה חובה כזמן דראש השנה ויום הכפורים ושאר מועדות ע"כ. וכ"כ **ר' חננאל בן שמואל** [תלמידו ומחותנו של הרמב"ם (חמיו של ר' אברהם בנו)] בפירושו לעירובין שם וז"ל פי' כי אינו חייב לחזור אחריה עד שיראה אותה כדי לברך עליה ע"כ. וכ"כ **ר' ישמעאל בן חכמון** [מחכמי מצרים בדור שלאחר הרמב"ם] בפירושו לעירובין שם וז"ל שאלו לא רצית לראות אותו א"א צריך לרדוף לראות כדי שתברך ע"כ. וכן מפורש בסידור **ר"ש בר' נתן** עמ' 128 לגבי כלים חדשים וז"ל ומי שבונה בית חדש או קנה כלי חדש ודבר מן המלבושים וזולתם מכל מה שמשתמש האדם או קונהו 'חייב' לברך על כך שהחיינו וכו' עי"ש. וכ"נ מדברי **הרמב"ם** ריש פרק י' שכתב ברכות אחרות וכו' 'תקנו חכמים' וכו' ומנה את כל ברכות הראיה והשמיעה וכד' שהם חובה ומנה עמם גם ברכת שהחיינו על כלים חדשים ועל ראיית פרי חדש. וכ"נ דעת **המאורות** בר"ה ל"ה ע"א שכתב וז"ל יש מפרשים אקרא חדתא רשות - אם ירצה לברך עליה זמן יברך, ומוכיחין מכאן לכל הני דאמרינן בברכות דמברכין עלייהו זמן, דרשות הוא ואינו חובה. ואפשר לפרש דכי אמרינן דרשות הוא - הני מילי שאינו צריך לחזור אחריהם, כגון אחר קרא חדתא או אחר כלים חדשים שיברך עליהם זמן, שאם ירצה לא יקנה מהם ולא יתחייב לברך. אבל אם קנה אותם ודאי חייב לברך עליהם זמן. אבל ביום טוב, על כרחו כשיבא הזמן חייב לברך עליו. והמחמיר תבא עליו ברכה ע"כ. וכן מתבאר מדברי **הסמ"ק** מצוה קנ"א שכתב והרואה פרי חדש ונהנה מראייתו מברך שהחיינו ואם אינו נהנה רק על אכילתו אינו מברך רק על אכילתן ע"כ, וכתב ר"פ בהגהתו שם שמשמע מדבריו דחובה היא דומיא דאכילתן עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הריקאנטי** בסימן ע"ח שהביא את מחלוקת הסמ"ק ור"פ ב'סתם ויש', וז"ל הרואה פרי חדש ונהנה בראייתו מברך שהחיינו ויש אומרים דוקא רשות ולא חובה. ואם אינו נהנה עד אכילתו אינו מברך עד אכילתו ע"כ. ונראה שדעתו

כדעת הסמ"ק שהביאו ב'סתם'. וכ"נ מדברי **הטור** שסתם בזה 'מברך' שהחיינו, נראה מדבריו שהוא כמו כל הברכות שמנה בסימנים הם שהם חובה. והדרישה בסי' רכ"ג ס"א הביא את דברי הרשב"א שהביא הב"י בסי' רכ"ה שהוא רשות, וכתב וז"ל ודוק בלשון רבינו שג"כ אינו כותב בשום מקום בהני ברכות צריך לברך אלא כותב מברך ואינו מברך ע"כ. אולם אין דיוק זה נכון, שהרי גם בברכות הנהנין כתב הטור 'מברך' ו'אינו מברך' ולא כתב 'צריך לברך', וא"כ אדרבה דוק מינה לאידך גיסא שברכות אלו חובה הם כשאר כל הברכות.

והנה מצאנו שהפוסקים כתבו בכמה ענינים שלא מברכים שהחיינו, אף שמעיקר הדין צריך לברך, משום שהיא רשות;

ברכת שהחיינו והטוב והמטיב על לידת בן

הרשב"א בתשובה ח"א סי' רמ"ה לגבי ילדה אשתו זכר שמברך שהחיינו כתב וז"ל אלא שלא ראיתי שנהגו כן אפילו הגדולים אשר בארץ. ושמא עשאוה רשות כקרא חדתא דמברכינן זמן ולא בחובה ע"כ. והביאו הרמ"א באו"ח סי' רכ"ג ס"א, וכן הכה"ח שם באות ו' בשם החס"ל והיפ"ל עי"ש.

וכתבו החס"ל והכה"ח שלגבי לידת בן מברכים שהחיינו בברית ופוטרים את הלידה עי"ש. וכ"כ הבא"ח פרשת ראה אות ח' עי"ש. ודבריהם צ"ע, <u>הדא</u> דמה לנו לגרע ברכה, כיון שחז"ל תיקנו ברכה בלידה על טובת הולד, ובמילה על המצוה, אין לנו להתחכם 'ולחסוך' ברכה אחת. <u>ועוד</u> שברכה זו של שהחיינו על לידת הבן יש לה גבול עד מתי יכול לברכה - עי' בפסקי תשובות בסי' רכ"ג אות א', שדעת היעב"ץ עד ג' ימים, ודעת הקצוה"ש שכל זמן שעסוק באותו ענין ולא הסיח דעתו מהבשורה, ועי"ש עוד דעות בזה, אולם ביום השמיני כבר עבר זמן הברכה על לידת הבן ולא יכול לפוטרו בשהחיינו של המילה.

והכנה"ג בסי' רכ"ג בהגה"ט עמד על זה שהרמב"ם השמיט דין ילדה אשתו זכר מברך וכו', וכתב וז"ל ואולי ס"ל כיש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו, שאינה חובה אלא רשות, וכמו שכתב הרב בעל המפה ע"כ. <u>אולם</u> כבר דחאו לנכון ר' ידידיה שמואל טאריקה [נפטר בשנת תקמ"ו] בספרו בן ידיד פ"י מהלכות ברכות ה"ג, שהרי כתב הרב מג"א שם על דברי הג"ה זו בסק"ג דהיינו ברכת שהחיינו דאיתא בגמרא שהיא רשות עי"ש, הרי דלאו על הטוב והמטיב קאמר אדם מעולם שהוא רשות. ועוד דהא רבינו ברכת שהחיינו אקרא חדתא שהיא רשות הביאה כאן בהל' ב' ומאי שנא הא עי"ש.

והערוך השולחן בסי' רכ"ג ס"ב כתב שכיון שהרי"ף והרמב"ם דחאו זה מהלכה פשיטא שאין לנו לכנוס בספק ברכה. וטעם רבותינו נ"ל דהנה לשון הברייתא כן הוא אמרו לו ילדה אשתו זכר מברך וכו' מת אביו וכו', וקשה למה בילדה זכר תניא אמרו לו ולא במת אביו. אלא ודאי דבסתמא אין לברך, והברייתא מיירי באדם שדואג ותאב ללידת זכר וכו', והאנשים ששמעו ממנו באו ואמרו לו ילדה זכר כלומר בשורהו בשורה טובה

שהקב"ה מילא תאוותך עי"ש. **אולם** טעם זה אינו נכון כלל, שהרי כבר עמד הכנה"ג בהגב"י אות א' על דברי הטור שכתב להיפך מדברי הגמ', שבמת אביו כתב הטור 'אמרו לו', ובילדה אשתו זכר לא כתב אמרו לו, ונדחק בזה. אולם האמת היא שיש בזה חילופי נוסחאות בגמ', שבב' כת"י אשכנזים הגירסא היא כמו שהוא בטור, להיפך מגירסתנו. ובכת"י ספרדי, ביזנטי ודפוס ספרדי קדום, הגירסא בשניהם 'אמרו לו'. וגם הרי"ף והרמב"ם כשהביאו את הדין של מת אביו גרסו 'אמרו לו', וא"כ בילדה אשתו זכר או שלא גרסו אמרו לו, או שגרסו אבל אין לדייק מזה כלום, כמו שאין אנו מדייקים מ'אמרו לו' מת אביו, וכפי שהשו"ע השמיט 'אמרו לו' גבי מת אביו, וכפי שכתב הכנה"ג הנ"ל שבדין זה ודאי דלאו דוקא אמרו לו, וא"כ גם בדין של ילדה אשתו זכר, אם גורסים 'אמרו לו' - לאו דוקא הוא, וכ"ש אם לא גורסים.

ובביאור השמטת הרמב"ם כתב בספר בן ידיד הנ"ל דכיון דדרכו של רבינו דרך הקודש לקצר נקט מ"ש במתניתין על שמועות טובות אומר הטוב והמטיב ומ"ש בברייתא קצרו של דבר על שלו אומר שהחיינו וכו', וכל השמועות והבשורות טובות בכלל הם ומה לו להאריך. ודוקא ההיא שמת אביו הביא לחידושו דיברך שתים דיין האמת והטוב והמטיב או שהחיינו וגם להורות דאף שהיא בשורה רעה על הטובות שבה שיברך כבשורה טובה הטוב והמטיב או שהחיינו ע"כ.

ברכת שהחיינו והטוב והמטיב על כלים חדשים

והכה"ח בסי' רכ"ג אות כ' כתב כן לגבי כלים חדשים שלא נהגו לברך עפ"י סברת הרשב"א עי"ש. וכבר כתב כן הפמ"ג במש"ז בסוף הסימן שם, וציינו הבא"ח ש"ר פרשת ראה ס"ה עי"ש.

והנה הבא"ח שם סיים וז"ל והואיל ונהגו אף על פי שהטעם קלוש לא יברך, כי ברכת שהחיינו תלויה במנהג ע"כ. אולם דבריו צ"ע, שהרי גם לדעת הרשב"א הנ"ל הברכה היא 'רשות' ולא 'איסור', והרשב"א בסה"כ הסביר מדוע 'לא נהגו' לברך, וכתב משום שהיא רשות, אבל לא כתב שיש 'איסור' לברך. ובאמת שכ"כ החס"ל הנ"ל לגבי שהחיינו על לידת בן וז"ל ובמה שנהגו להקל בברכת 'שהחיינו', יש להם על מה שיסמוכו, שאינה חובה אלא רשות. ועל כל פנים המברך לא הפסיד, והרי הוא זריז ונשכר ע"כ. הרי להדיא כדכתבנו. ולפ"ז ה"ה לברכה על קניית כלים חדשים שהמברך לא הפסיד והרי הוא זריז ונשכר.

ובפרט שלענין כלים חדשים המנהג לא לברך צע"ג, שהרי אין בין בגדים לכלים ולא כלום, ואדרבה המשנה אמרה בנה בית חדש או קנה 'כלים' חדשים מברך שהחיינו, ו'בגדים' בכלל 'כלים', אבל לברך על בגדים ולא על כלים מה טעם יש בדבר?

ועוד צ"ע, שהרי על פירות חדשים כולם מברכים ומחזרים אחריהם ולא מקילים מפני שהברכה היא רשות, והרי מצאנו ראשונים דס"ל שכלים הם חובה יותר מאשר

פירות, ואם בפירות מחזיקים לחובה כ"ש בכלים. ואף אם דין הכלים שוה לדין הפירות - מדוע בפירות מחזיקים הברכה לחובה ולא מקילים בה, ובכלים מקילים?

ובפרט לפי מה שהבאנו שדעת הרמב"ם והרבה מהראשונים שברכת שהחיינו היא חובה ולא רשות, בודאי שאין להקל בברכה זו.

וכ"ש בברכת הטוב והמטיב שאין להקל וכפי שכבר כתבו המג"א ושאר אחרונים על דברי הרמ"א שם.

בירור דעת רב שרירא גאון שהביאו הפוסקים בענין שהחיינו על כלים חדשים

התוס' בסוכה מ"ו ע"א כתבו וז"ל ודאמרינן בהרואה דמברך על כלים חדשים כתב רב שרירא גאון דלא סמכינן עלה דמסקינן בפרק בכל מערבין דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן עי"ש. וכ"כ הסמ"ג עשין כ"ז בשם ר' שמשון במנחות[ב] עי"ש. ועי' בתוס' במנחות מ"ב ע"ב ובשטמ"ק שם. וכן העתיקו עוד ראשונים את דברי התוס' הנ"ל בשם רב שרירא גאון. ועי' בב"י בסי' רכ"ג ס"ו בשם תה"ד סי' ל"ו דלא סבירא לן כדברי רש"ג הנ"ל, וכתב הב"י שדברים נכונים הם עי"ש.

והנה, חידוש זה בשם רב שרירא גאון נמצא רק בבעלי התוס' ובראשונים שהעתיקום, אולם לא מצאנו אצל שאר החכמים שיביאו דין מחודש זה לדחות משנה ערוכה וגמ' ערוכה במסכת ברכות מפני סוגיא במסכת עירובין. וגם לפנינו לא נמצאת תשובת רב שרירא הנ"ל.

אולם נראה שדברים אלו אינם של רב 'שרירא' גאון אלא של רב 'עמרם' גאון, וגם הוא לא מיירי לענין ברכת שהחיינו על כלים חדשים, אלא התוס' הם שהבינו כן מדברי התשובה הנ"ל;

בספר העיטור הלכות ציצית דף ע"ו ע"ד הביא תשובת רב עמרם גאון [שנדפסה במילואה באוה"ג סוכה עמ' 17 עי"ש] בענין הבריתות שאינם כהלכה וכתב בזה"ל כגון העושה ציצת לעצמו אומר שהחיינו דלאו כהלכתא, דלא מברכינן אלא מאי דאתא משנה לשנה, דאמר רבא כי הוינא בי רב כהנא איבעיא לן מה לומר זמן בר"ה וביוה"כ כו', אלמא דבר ברור דכל דאתי מזמן לזמן מברכינן וציצת לא קבע ליה זמן ולא מברך שהחיינו ול"ד ללולב וסוכה דמברך שהחיינו. {עד כאן דברי רב עמרם, ומכאן דברי העיטור} [ומסתברא לן בשעה שקנה טלית ועושה בו ציצת מחדש מברך שהחיינו] דלא גרע מקונה כלים חדשים ע"כ [המוסגר הוא עפ"י מהדורת כנסת ח"ב עמ' קפ"ד עי"ש]. ודברים אלו כתובים בסתם בספר 'סדר תנאים ואמוראים' [חיבור מתקופת הגאונים] ח"ב אות כ"ו עי"ש.

ב. וידוע שהתוס' שלנו על מסכת סוכה הם מר' שמשון כפי שכתבו בספר אוצר הגדולים ח"א עמ' קנ"ח ועוד חכמים, ולפי הנ"ל הדברים מתאימים שכך הביא ר' שמשון גם במנחות וגם בסוכה.

והנה ראבי"ה בסי' אלף קנ"ב הביא דברים אלו בשם רב 'שרירא' גאון, וז"ל בירושלמי פרק הרואה ובתוספתא דברכות פרק בתרא תניא העושה ציצית לעצמו אומר שהחיינו. ורב שרירא גאון ור"ת כתבו שאין הלכה כמותו, דלא מברכין שהחיינו אלא כגון רגלים דקביע להון זמן, ומזמן לזמן קאתו כדאמרינן בעירובין אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, אבל ציצית דלא קביע ליה זמן לא דמי להך, משמע דאמוראי לית להו הך ברייתא ע"כ. הרי שהתשובה של רב עמרם גאון - ייחסוה חכמי אשכנז לרב שרירא גאון, והיא היא התשובה שהביאו התוס' הנ"ל, וכפי שיראה המעיין.

אלא שנחלקו הראשונים בביאור תשובה זו, דהר"ש משאנץ הבין שכונת רב (שרירא) [עמרם] הנ"ל לאפוקי גם כלים חדשים, וס"ל שרק על דבר שבא מזמן לזמן מברכים. אולם שאר הראשונים לא הבינו כן; <u>**העיטור**</u> שהעתקנו לעיל כתב להדיא על דברי רב עמרם שרק ב'עושה' ציצית אינו מברך שהחיינו מדין 'עשיית מצוה', כיון שאינו מזמן לזמן, אבל 'הקונה' ציצית מברך שהחיינו מדין 'קנה' כלים חדשים עי"ש, ומבואר להדיא שהבין בדעת רב עמרם גאון שלא בא לאפוקי מהמשנה ומהגמ' המפורשים במסכת ברכות לגבי 'קנה' כלים חדשים, אלא כל דבריו שם הם לענין 'עשיית מצוה', או 'ראיית פרי', שהגמ' בעירובין השוותה אותם. וכן מבואר מדברי <u>**ראבי"ה**</u>, שלא הזכיר שם שאין מברכים על כלים חדשים לדעת רב שרירא, ואדרבה במסכת ברכות סי' קמ"ו העתיק בסתמא את כל דיני המשנה והגמ' שם שמברכים על כלים חדשים ולא ציין לדברי רב שרירא הנ"ל, וע"כ שפירש דבריו כדעת העיטור הנ"ל. וכך נראה יותר בהבנת התשובה הנ"ל, דהא אין הכרח להבין בתשובה הנ"ל שדחה דברי המשנה והגמ' בברכות וכנ"ל.

נמצא, שגם רב עמרם או רב שרירא גאון ס"ל שמברכים על כלים חדשים, ואין הבדל בין בגדים לכלים, ואתי שפיר מנהג העולם שהביא תה"ד, וכן הכרעת הב"י, שלא חששו לדעה זו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא להקפיד לברך ברכת שהחיינו הן על לידת בן והן על קניית כלים חדשים, אלא שאם יש לו אשה ובנים מברך הטוב והמטיב, ורק אם זה לשימושו הפרטי מברך שהחיינו, וכפי שכתבו הפוסקים. ושו"ר שכן העלה הרה"ג יהודה ברכה בשו"ת ברכת יהודה ח"ד סי' כ"ד לענין ברכה על כלים חדשים עיש"ב.

טז. ברכת עושה בראשית על ראיית ים המלח

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת עקב תשפ"ב.

במשנה בברכות דף נ"ד ע"א איתא על הימים ועל הנהרות מברך עושה בראשית. וכ"פ כל הפוסקים. ומסתימת דבריהם נראה שעל כל הימים מברכים כולל ים המלח, וכ"כ להדיא היעב"ץ בספרו מו"ק בסי' רכ"ח. וכן מתבאר מדברי התפארת ישראל במסכת פרה פ"ח בועז אות ד' עי"ש.

אלא שכמה מאחרוני זמננו יצאו לדון בדבר חדש שעל ים המלח לא מברכים משום שלא נעשה בששת ימי בראשית, וזאת עפ"י דברי הבראשית רבה פמ"ב, והביאו רש"י על התורה בבראשית פרק "יד פסוק ג' על הפסוק כל אלה חברו אל עמק השדים הוא ים המלח, וז"ל הוא ים המלח - לאחר זמן נמשך הים לתוכו ונעשה ים המלח. ומדרש אגדה אומר שנתבקעו הצורים סביבותיו ונמשכו יאורים לתוכו ע"כ. וכ"כ הרי"ד בפירושו לאיוב כ"ח 'בצורות יאורים בקע' כדכתיב עמק השדים הוא ים המלח שהיה תחלה עמק שדות ונבקעו הצורים ששם ונבעו מהם יאורים ונעשה ים המלח ע"כ. וכיון שלא היה מששת ימי בראשית לא מברכים עליו, וכדאיתא בברכות נ"ט ע"ב גבי הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית. והאידנא דשניוה פרסאי מבי שבור ולעיל. ופירש"י קים להו שלא נשתנה פרת מהלוכו על ידי אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם דרך אחרת ע"כ. ומבואר שבהסיבוהו בני אדם אין זה 'עושה בראשית', ולכן לא מברכים עליו. וכתבו האחרונים הנ"ל שה"ה אם נוצר בידי שמים בזמן מאוחר מששת ימי בראשית שאין מברכים עליו, ולכן אין מברכים על ים המלח שנעשה בזמן מאוחר יותר וכנ"ל - עי' באריכות בשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' י' וי"א, ובקצרה בחזו"ע ברכות עמ' תס"ט בשם כמה אחרוני זמננו.

אולם נראה שאין בכח טענה זו לדחות את סתימת כל הראשונים והאחרונים שכתבו בסתמא שמברכים על הימים, ולא הוציאו מכללם את ים המלח, ובפרט שכך כתבו גדולי האחרונים, היעב"ץ והתפארת ישראל, וכפי שנבאר בס"ד;

מדרשי חז"ל וראשונים שים המלח נברא בבריאת העולם

ראשית, מצאנו מדרשי חז"ל וראשונים דסבירא להו שים המלח נברא בששת ימי בראשית, ודלא כמו שנראה מהב"ר הנ"ל;

במדרש תנחומא לך לך סי' ח' איתא: כל אלה חברו אל עמק השדים שהיתה מניקה אותן כשם ששדים מניקין את התינוק. הוא ים המלח שבעונם נעשה אותו עמק למים מלוחים עי"ש. והובא בפירוש ר' **בחיי** שם. ומבואר שגם קודם לכן היה שם מים דהא היתה מניקה אותם כשדים לתינוק אלא שלאחר מכן נעשו מלוחים שא"א להשתמש בהם. וכן מבואר **במדרש הגדול** שם: הוא ים המלח שהיה בו בתחלה כל מיני מעדנים

ובעונם נהפך למלח עי״ש, ומבואר כנ״ל שהיה ים והיה בו מעדנים כמו שיש בשאר מימות שיש דגים וכדומה ולאחר מכן נהפך למלח. וכן מפורש להדיא בדברי **הרם״ג** בספר האמונות והדעות שער ח׳ וז״ל וכבר ספרה התורה שימה של סדום היתה מתוקה והיו משקין ממנה ברגל כאמרו וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה וכו׳ והיא היום חרבה מוצא מלח וימה מלוח כאשר היא וכו׳ עי״ש, ומפורש כנ״ל.

וכן מתבאר מדברי **הירושלמי** בכלאים פ״ט ה״ג שדרשו על הפסוק ׳כי הוא על ימים יסדה׳ - שבעה ימים סובבים את ארץ ישראל; ימא רבא ימא דטבריא וכו׳ ימא דמילחא וכו׳ [וכדאיתא בב״ב ע״ד], ושואל והא איכא ימא דחמץ, ומשיב דיקלטינוס הקוה נהרות ועשאו עי״ש, ומבואר ששאר הימים המוזכרים שם נעשו בידי הקב״ה בבריאת העולם שהרי דרשו זאת על הפסוק כי הוא על ימים ״יסד׳ את ארץ ישראל.

וא״כ נראה שאע״פ שבב״ר וברש״י על התורה מבואר שים המלח לא נעשה בששת ימי בראשית - כיון שבמדרשי חז״ל האחרים מבואר שכן נברא בששת ימי בראשית, וכך סתמו הראשונים והאחרונים, אין לחוש בזה לסב״ל, שכנראה קים להו לכולהו רבוותא שאין העיקר כדעת הב״ר אלא כדעת התנחומא והירושלמי וסתימת הבבלי. וכן פסק בפשיטות האור לציון ח״ב פי״ד סעיף מ׳ עי״ש.

ברכת עושה בראשית שייכת גם לדברים שלא נבראו ב׳ששת׳ ימי בראשית

ולרוחא דמילתא יש לצרף את מה שנחלקו האחרונים האם דבר שנוצר בידי שמים שלא בששת ימי בראשית יש בו גם את החסרון שאין לברך עליו עושה בראשית, או שרק בידי אדם לא מברכים עליו, שבשו״ת בצל החכמה הנ״ל האריך להוכיח מדברי כמה אחרונים שגם בנעשה בידי שמים, אם לא נעשה בששת ימי בראשית אין מברכים עליו. אולם בשו״ת ברכת יהודה ח״ד סי׳ כ״ה האריך לחלוק על זה, והעלה שכל שנעשה בידי שמים מברכים עליו עושה בראשית, ולא משנה מתי נעשה עי״ש.

ויש להביא סעד וסמך מדברי כמה ראשונים שכל שנברא בידי שמים מברכים עליו עושה בראשית;

הריא״ז בברכות כתב בזה״ל הנהרות אינו מברך עליהם אלא במקום שהם ׳נובעין ע״י שמים׳, אבל במקום שנשתנה הלוכן ע״י בנ״א אין מברכין עליהם ע״כ. ולא הוסיף ׳מששת ימי בראשית׳, ונראה מדבריו שכל שהם נובעין ע״י שמים סגי לברך, ולא משנה מתי נעשו. וכן נראה קצת גם מלשון **אלאשבילי** שם שכתב ואסיקנא דלא מברך אנהרות עושה מעשה בראשית אלא במה שידוע שלא נשתנה מברייתו ע״כ, וגם הוא סתם והזכיר ׳מברייתו׳, ונראה שלא משנה מתי נברא, והעיקר שלא נשתנה מברייתו.

וכמו כן מצאנו כמה ראשונים שביארו את המילים ׳עושה בראשית׳, ומביאורם עולה שגם דבר שלא נברא ב׳ששת׳ ימי בראשית שייך עליו ׳עושה בראשית׳;

רבינו בחיי בפרשת בהעלותך פ״י פסוק ל״ה כתב לבאר את המשנה ׳על ההרים ועל הגבעות ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית׳, שאף על פי שנראה לבני אדם שהוייתם נצחית ואין בריאתם מחודשת, הכל נברא מבראשית יש מאין, והמברך כן הוא מעיד על חדוש העולם ע״כ. הרי שעיקר הכונה בברכה זו לא על מה שנברא ב׳ששת׳ ימי בראשית, אלא לומר שה׳ הוא העושה בראשית ואין העולם קדמון. וממילא כל שעשאו ה׳ ישנו בכלל ברכה זו.

ובספר תורת המנחה לר׳ יעקב סקלי, פרשת בא, דרשה כ״ב עמוד 214, כתב בביאור ברוך שאמר שאומרים ברוך עושה בראשית, וז״ל ומהו עושה בראשית, וכן מה שאמרו לתת גדולה ליוצר בראשית, וכי מלת ראשית הוא דבר נברא שיאמר עליו עשייה או יצירה? ראה גם ראה לסוד הנפלא הזה שרמזו בכאן, והודיעונו ענין החכמה העליונה שנקראת ראשית חכמה יראת ה׳, כי בה המציא הממציא כל נמצא, ה׳ בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה, ועליה נאמר בראשית ברא אלקים, בראשית שהיא החכמה ברא הכל עי״ש. וכדבריו כתב בספר **צדה לדרך** מאמר ראשון כלל א׳ פכ״ג וז״ל ברוך עושה בראשית. אם תרצה אמור כל הנעשה במעשה בראשית, כי כל הנבראים נקראים בשם הזה בעבור שנזכרים בפרשת בראשית. או רצה לומר שעשה כל מעשיו בראשית שהיא התורה והחכמה כמו שאמר התרגום הירושלמי בחוכמתא ברא ה׳ ית שמיא וית ארעא עי״ש. וכעי״ז כתב בספר **מלמד התלמידים** פרשת יתרו וז״ל ואמרם ברוך עושה בראשית להורות שכל המעשים הנזכרים שם עשה השם ׳בראשית נבראיו׳, אמור בתורה או בחכמה או בעולם המלאכים או בעולם השכליים הכל אחד, ובלשון ראשית למדך שקודם שנברא העולם החמרי ברא המלאכים ולא היו קודמין ולפיכך נקראו ראשית רוצה בו ראשית הברואים. ואמרם עושה בראשית שלא תאמר הרי הוא אומר תדשא הארץ דשא ישרצו המים וכיוצא בהם ותאמר שהם העושים לפיכך בא ולמדך שאין ליחס להם המעשה לפי שלעושים ההם עושים אחרים ולעושים אחרים עושים כן עד ראשית והשם יתעלה עושה בראשית כלומר נותן הצורה בהם על ידי ראשית והוא שבא במעשה בראשית ויאמר ויעש על כל ענין וענין להורות שהוא צוה לאחרים לעשות ומעשיהם נגררים בו לא ישלם אחד מהם זולתו והוא הנכלל במאמר ברוך עושה בראשית ע״כ. הרי שאין הכונה שה׳ ברא ׳בששת׳ ימי בראשית, אלא שה׳ ברא ׳ע״י׳ ראשית, שהיא החכמה העליונה. ולפ״ז אין שום מניעה לברך על דבר שנעשה בידי הקב״ה לאחר ששת ימי בראשית.

ומכל הני טעמי תריצי **נראה שיש לברך על ראיית ים המלח ברכת עושה בראשית**, ואין לחוש בזה לסב״ל[א].

א. הערת הרב יוסף פרץ: עיין אהלי שם למרן אאמו״ר נר״ו בענין מערת נטיפים שהאריך בזה וכך מסקנתו.

יז. נוסח ברכת עושה בראשית ללא תיבת 'מעשה'

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת עקב תשפ"ב.

הנוסח הרווח כיום אצל הספרדים והאשכנזים הוא עושה 'מעשה' בראשית. ונוסח זה נמצא בעיקר אצל חכמי אשכנז וצרפת, וכפי שמופיע בב' כת"י אשכנזים בגמ' בדף נ"ד ע"א, וכן אצל הראשונים כראבי"ה [סי' קמ"ו], עץ חיים מלונדריץ בסוף הלכות ברכות, סמ"ג [עשה כ"ז], סמ"ק [מצוה קנ"א], ברכות מהר"ם, ספר הנייר [סי' כ"ז], מרדכי [רמז רט"ו], האגודה, ספר על הכל [סי' כ'], מהרי"ל [בליקוטים אות ס"ט] ועוד.

אולם גירסת שאר כתבי היד, וכן הגאונים ורוב הראשונים הוא 'עושה בראשית', וכפי שציינו בשינויי נוסחאות למשנה שע"י המכון התלמוד הישראלי בפ"ט הערה 20 את רשימת כתה"י והראשונים שגורסים כן [**כעשרים ראשונים**] עי"ש. ועליהם יש להוסיף את הראשונים שהזכרנו בסימן הקודם [**רבינו בחיי**, **תורת המנחה**, **מלמד התלמידים**]. וכ"ה **בתוספתא** פ"ו ה"ו בכל כתה"י [עי' במהדורת ליברמן]. וכ"ה **במדרש הגדול** בראשית ט, יד, ושמות י, ב. וכ"ה **בה"ג**. וכ"ה **באשכול** ח"א עמ' 85 ג' פעמים[א]. וכ"ה **בר"י מלוניל**. וכ"ה **בתר"י** ג' פעמים[ב]. וכן **בספר המספיק** לר"א בן הרמב"ם מהדורת דנה עמ' 249 ג' פעמים בנוסח הערבי איתא עושה בראשית[ג]. וכ"ה בשו"ת **הרשב"א** החדשות מכת"י סי' י"ט. וכ"ה בחידושי הרשב"א לברכות דף נ"ט ע"ב דפו"ר [ונציה רפ"ג] ודפוס אמסטרדם [תע"ה] 'עושה בראשית'[ד]. וכ"ה **בספר הפרדס** לתלמיד הרשב"א כמה פעמים. וכ"ה **בספר מצוות זמניות** כמה פעמים. וכ"ה **באבודרהם** כמה פעמים[ה]. וכן **בספר שלחן של ארבע** לקראת סוף השער הראשון בדפוסים [כבר בדפוס מנטובה רע"ד] איתא פעמיים 'מעשה' בראשית, אולם בכת"י מוסקבה 1324 משנת רכ"ט איתא שם ללא תיבת 'מעשה', וזה מתאים למה שהבאנו לעיל מדברי ר' בחיי בפרשת בהעלותך שגם גורס כן.

וביקרא רבא כ"ג ח, איתא עושה 'מעשה' בראשית, אולם במהדורת מרגליות שם איתא ללא תיבת 'מעשה', ועי"ש בשינויי נוסחאות.

וכ"ה בסידורי ספרד כת"י ודפוס נאפולי ר"נ, עושה בראשית. ובדפוס רפ"ד איתא עושה 'מעשה' בראשית, ולפי מה שהבאנו נראה שהנוסח 'מעשה' נכנס חזק בכמה מקומות

א. ובפעם אחת מהם הוסיף המו"ל מדנפשיה , וכן לא יעשה.

ב. ובפעם אחת בדף מ"ג ע"ב הוסיפו [מעשה] מדנפשייהו, וטעות הוא.

ג. והמהדיר הוסיף בג' המקומות הנ"ל בתרגום העברי את המלה 'מעשה' בסוגריים מרובעות, אשר לא כדת.

ד. כת"י היחיד של חידושי הרשב"א לברכות, ותיקן 555, מסתיים בדף נ"ג ע"ב, כך שהמקור הקדום שיש לדפים אלו זהו דפו"ר הנ"ל. ובחידושי הרשב"א בדפוסים המצויים כיום, גם בהוצאות שנעשו על פי כת"י ודפו"י, נוסף 'מעשה', שלא כדין.

ה. ובמקום אחד איתא על ההרים וכו' מברך עושה 'מעשה' בראשית, אולם בדפו"ר [ליסבון ר"נ] ליתא לתיבת 'מעשה'.

גם בדפוסים הראשונים, כנראה משום שלא הבינו מה זה עושה בראשית, ולכן גם כאן כנראה הוסיפו כן, אולם אין זה הנוסח המקורי וכנ"ל.

ויש להוסיף שחכמי אשכנז הנ"ל שגורסים 'מעשה' - חלקם הגדול גורס כן גם בברוך שאמר ברוך עושה 'מעשה' בראשית; כ"ה במחזור ויטרי, בעץ חיים מלונדריש, בסידור ר"ש מגרמייזא עמ' כ' עי"ש. וגם מהר"ם היה לפניו כן, אלא שהוא לא אמר תיבת 'מעשה' משום מספר התיבות שיש בברוך שאמר, וכפי שמבואר בספר התשב"ץ סימן רי"ח וז"ל ואומר בברוך שאמר ברוך עושה בראשית ואינו אומר מעשה. לפי שיש בספר היכלות שאין להיות כי אם פ"ז תיבות וסימן לדבר ראשו כתם פ"ז ואין לשם מעשה בראשית ע"כ. הרי שהנוסח הרווח באשכנז היה גם שם 'מעשה', אולם בהמשך מחקוהו מהטעם הנ"ל.

וכן האריך בזה היעב"ץ בספרו מו"ק בסי' רכ"ז שהעיקר הוא עושה ללא תיבת 'מעשה', והביא כן גם מברכת ברוך שאמר שאנו אומרים ברוך עושה בראשית, וכן בעלינו לשבח שאומר לתת גדולה ליוצר בראשית, וכתב שאין לשנות ולהוסיף תיבת מעשה עי"ש. והגם שהרב פתח הדביר שם האריך לחלוק עליו ולקיים הנוסח 'מעשה', המעיין בדבריו יראה שלא ראה את כל הראשונים הנ"ל, אלא הביא הרבה אחרונים שכתבו 'מעשה', ועוד הביא מדברי הטוש"ע שגם כתבו כן. אולם לפי הנ"ל אדרבה רוב הראשונים גרסו ללא תיבת 'מעשה', וגם מה שכתב שברמב"ם יש בזה נוסחאות - הנה ברמב"ם בכתה"י ובחתום ובפה"מ כתב ידו איתא ללא תיבת מעשה, וכ"ה גירסת התימנים בתכלאל, ואין בזה ספק בדעת הרמב"ם.

והמחזיק ברכה בסי' רכ"ט עמד בהא דהשו"ע שם כתב ללא תיבת מעשה, ובסי' רכ"ז כתב ב' פעמים עם תיבת מעשה, וכתב דסמי חד מקמי תרי וצ"ל עם תיבת מעשה עי"ש. אולם להנ"ל אדרבה סמי תרי מכמה עשרות ראשונים ומנהג ספרד המקורי, והשו"ע לא עמד בענינים אלו, ואין ראיה ממאי דנקיט הכי.

ועכ"פ למעשה נראה שהעיקר הוא לברך בכל דוכתא עושה בראשית, ללא תיבת 'מעשה', וכדעת רוב הגאונים והראשונים[1].

---

1. **הערת הרב אהרן גבאי**: גם אני מצטרף לפסק הנ"ל, ופשוט שהנוסח העיקרי לבני ספרד הוא "עושה בראשית", ומה שבכל הדפוסים איתא "עושה מעשה בראשית" הוא מפני המדפיס הקדמון בונציה רפ"ד שנגרר בטעות אחר האשכנזים (וכפי שגם הפרקי אבות בסידור הנ"ל הוא מועתק מסידורי אשכנז, ואיננו לפי נוסח ספרד שבכתבי היד), וכל המדפיסים נמשכו אחריו בממילא ואין על זה תורת מנהג כלל, ועיין בהערתי לקמן סימן צ' וצרף לכאן. ומ"מ לבני אשכנז פשוט שיש להם להמשיך לומר "עושה מעשה בראשית" כמופיע בכל ראשוני וסידורי אשכנז, ואף שבנוסח התלמוד המקורי היה "עושה בראשית" ומכל המקורות הנ"ל אין ספק שהוא הנוסח המקורי, מ"מ פשוט שכל עדה יש לה להחזיק בנוסחה, וכבר ביארתי בהע' לסימן ע"ו שאין שום ענין להתפלל בנוסח המקורי, וכאן כמדומני שגם המחבר יודה לי כי בנוסח אשכנז עצמו כ"ה מקדם קדמתה.

יח. זמן יציאת הכוכבים לענין קריאת שמע

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' כסלו תשפ"ב.

הטור בסי' רל"ה כתב רק את סימן ג' הכוכבים. והב"י הביא בשם תר"י בתחלת מסכת ברכות שצריך ליזהר עד שיראו הכוכבים 'הקטנים' כיון שאין הכל בקיאים בין בינונים לגדולים או לקטנים, וכ"פ בשו"ע בסתמא שצריך ג' כוכבים קטנים.

והנה בגמ' בשבת ל"ה יש עוד סימן חוץ מהג' כוכבים, והוא מהלך שלשת רבעי מיל לאחר שקיעת החמה. והרמב"ם בפ"ז מהלכות תרומות ה"ב [בגירסאות המדוייקות - עי' ברמב"ם פרנקל שם] כתב שאוכלים בתרומה לאחר שיצאו ג' כוכבים 'והוא כמו שליש שעה לאחר שקיעת החמה' עי"ש. וכ"ה בסמ"ג ובחינוך במצות תרומה [וכן הביא הר"י בירב בפירושו לרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת את דברי הרמב"ם בהלכות תרומות הנ"ל עי"ש], ומבואר דס"ל שהוא אותו זמן. וכ"כ הריא"ז בשבת ספ"ב גבי הכסיף העליון והשוה לתחתון הרי הוא לילה, וכל זה השיעור [של בה"ש] הוא מהלך שלשה רבעי מיל עי"ש, ומבואר שמזמן זה ואילך הוי לילה. ולפ"ז אף מי שאינו בקי בכוכבים בינוניים - יכול לשער בזמן זה של כמו שליש שעה, ולא צריך להחמיר לשער בכוכבים קטנים כדכתב תר"י.

ואפשר שדעת תר"י שכיון שהשיעור של ג' רבעי מיל הוא רק לפי אופק א"י ובבל וסביבותיה, אבל לפי אופק צרפת וספרד וגלילותיהם השיעור הוא יותר מזה כנודע[א], וא"כ צריך לשער רק לפי ג' כוכבים ולא לפי הזמן [והשיעורים הנ"ל של המעלות, וההפרש בין א"י לארצות הנ"ל לא היו ידועים בזמנם], וכיון שלא היה להם את אומדן הכוכבים הבינוניים שכיונו אליהם חז"ל [דהא גם אנו אם לא היה לנו את ההשואה של הזמן לכוכבים היה קשה לנו לדעת לאיזה כוכבים כיונו חז"ל, וראיה שגם כיום לא קל לראות כוכבים לאחר כ18 דקות, ורק משום שאנו יודעים שזה הזמן אנו מתאימים את הכוכבים לזמן זה] אמר לשער בקטנים, אבל בא"י וסביבותיה עיקר השיעור הוא לפי קרוב לשליש שעה וא"צ להחמיר יותר מזה, וגם בחו"ל א"צ להחמיר לפי שהיום נודע שיטת המעלות ומחשבים את היחס של השמש לכדור הארץ בזמן זה בא"י ומתאימים אותו לשאר המקומות בעולם וזה הזמן העיקרי. <u>וכן</u> מתבאר מדברי החסד לאלפים בסי' רס"א שכתב בזה"ל: ואם נראו ג' כוכבים בינוניים, או למי שאינו בקי בבינוניים שצריך להחמיר להמתין לראות ג' כוכבים קטנים, אז לכולי עלמא הוי לילה גמורה בין להקל בין להחמיר ע"כ, הרי ששיעור ג' כוכבים קטנים זה למי שאינו בקי, אבל לבקי השיעור הוא בג' כוכבים בינונים, וכיון שאנו בקיאים בזה עפ"י השיעור של ג' רבעי מיל, וגם על פי הבדיקה במציאות - אפשר לכתחלה לסמוך על שיעור זה.

א. בתקופת ניסן - בספרד כ2 דקות מאוחר מא"י, ובצרפת כ3 דקות. ובתקופת תמוז - בספרד כ3 דקות מאוחר לא"י, ובצרפת כ10 דקות.

שיעור המיל למעשה

לעיל הזכרנו את דברי **הרמב"ם**, **הסמ"ג** **והחינוך** דס"ל שהמיל הוא כ"ד דקות. ובאמת שכ"ד רוב הראשונים; הנה **רב שרירא** **ורב האי** גאונים בתשובת מהר"ם אלאשקר בסי' צ"ו כתבו דליתא לדרבא ולברייתא דר' יהודא [בפסחים צ"ד] דס"ל כחכמי ישראל שחמה מהלכת תחת עובי הרקיע אבל האמת כחכמי אומות העולם וכו' עי"ש. ולפ"ז גם הם סוברים כעולא, וא"כ ס"ל שהמיל הוא כ"ד דקות. ויש להוסיף שגם מדברי הרמב"ם בחיבור בפ"ה מהלכות ק"פ מפורש כן דהא פסק כעולא שיש ט"ו מיל מהזריחה עד חצות עי"ש, וזה מתאים לחשבון כ"ד דקות למיל. וכ"ה להדיא **בר"י מלוניל** בפסחים שם וז"ל ומודיעים שם עיר רחוק לירושלים מהלך ט"ו מיל וכו' וס"ל להאי תנא שמהלך אדם בינוני הם מהלך ל' מיל מזריחת השמש עד שקיעתו וכיון שהוא מחצות ואילך חוץ מתחום למודיעים לא יהיה מגיע לירושלים בעוד שיש שמש נראה בעין בעולם עי"ש. וכ"ה **במאירי** שם וז"ל שמהלך של אדם בינוני מהנץ החמה שהיא יציאה בכי טוב עד חצות חמשה עשר מיל ומחצות ולמעלה עד שקיעת החמה שהיא זמן שחיטה חמשה עשר מיל וכו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הערוך** ערך מדעת שכתב אמר עולא מן המודיעית לירושלים ט"ו מיל עי"ש. וכ"ה **במדרש שכל טוב** פרשת בא מן המודיעים ולירושלים דהיינו ט"ו מיל עי"ש. וכן העתיק **הרי"ד** בפסקיו את דברי עולא להלכה עי"ש. וכ"כ להדיא **הרלב"ג** בפרשת בהעלותך וז"ל למדנו שדרך רחוקה תוגבל לפי היום ההוא שהוא בתכלית מה שאפשר מעת הזריחה עד חצות שנכנס זמן חיוב שחיטת הפסח ולזה שיערו חכמים שזה השעור הוא ט"ו מיל כי כן מהלך אדם בינוני מעת הזריחה עד חצות עי"ש, ולפ"ז ג"כ המיל הוא כ"ד דקות, וא"כ נמצא שיש לנו **כעשרה ראשונים דס"ל שהמיל הוא כ"ד דקות.**

ובענין הקושיא שהקשו סתירה בדברי הרמב"ם בפה"מ ריש ברכות [שכתב שעלות השחר הוא שעה וחומש לפני הזריחה] ופסחים [שהמיל הוא 24 דקות, ולפי הגמ' בפסחים שעלות השחר הוא ה' מיל לפני הזריחה זה יוצא שעתיים קודם הזריחה] - הנה להאמור לעיל קושיא זו קשה גם בדברי הרלב"ג שמפורש בדברי שהמיל הוא כ"ד דקות, אולם בפירושו לאיוב מ"א כתב וז"ל עיניו כעפעפי שחר - הוא המקום מהאופק שיזרח ממנו השמש שהוא מאיר טרם זרוח השמש כמו שעה וחומש שעה עי"ש, ומפורש שעמוה"ש הוא שעה וחומש כדעת הרמב"ם.

ונראה בס"ד שהישוב הוא שהם כתבו כן עפ"י המציאות ועפ"י התכונה וכמו שמפורש ברמב"ם בפה"מ, ולא עפ"י הגמ' בפסחים. והגמ' בפסחים דיברה על מהלך אדם ביום ויתכן שמקדים ומחשיך לפני עלות השחר ולאחר צאת הכוכבים, דהא בלא"ה אנו צריכים לתירוץ הגר"א בסי' רס"א על סתירת הסוגיות שהקשה ר"ת בין פסחים לשבת מתי הוא צה"כ, ותירץ הגר"א [שהוא התירוץ המתאים לדעת הגאונים והרמב"ם] שהגמ' בפסחים לא דיברה על צה"כ ההלכתי אלא על מהלך האדם, שמהלך גם לאחר צה"כ כל עוד יש אור עי"ש, וא"כ אף אנו נאמר גם לענין עלות השחר שאינו עלות השחר ההלכתי אלא שיעור הילוך אדם שמקדים לפני עלות השחר. ועכ"פ אין בדברי הרמב"ם חזרה וכמו

שאין בדברי הרלב״ג חזרה, אלא הא והא איתא, עלות השחר הוא זמן שעה וחומש קודם הזריחה, ושיעור המיל הוא 24 דקות.

ובדעת תה״ד בסי׳ א׳ שכתב ששיעור המיל הוא רבע שעה ועוד חלק אחד מעשרים בשעה, שפשטות הדברים שזהו 18 דקות - ידועים דברי החק יעקב בסי׳ תנ״ט שכתב שאפשר לפרש דבריו דמיירי בשעות גדולות שכל שעה היא 75 דקות, וא״כ המיל הוא 22.5 דקות עיש״ב, וכן אפשר לומר בדעת הרמב״ן בתורת האדם והרשב״א בריש ברכות, והרא״ה ואלאשבילי בברכות כ״ז, ואכמ״ל בביאור ענין זה.

ומי שמצאנו במפורש דס״ל ששיעור המיל הוא 18 דקות הוא הרס״ג בסידורו עמ׳ כ״ט לגבי איסור תפלה כשצריך לנקביו שהשיעור הוא ׳שעה וחומש׳ מן הזמן הממוצע [אלזמן אלמעתדל] עי״ש, הרי דס״ל ששיעור ד׳ מיל הוא שעה וחומש מן השעות הרגילות של 60 דקות, שזה יוצא 18 דקות למיל.

ומ״מ, מכיון שראינו שרבים מהראשונים ס״ל כרמב״ם ששיעור המיל הוא 24 דקות, ודאי שיש לנקוט כן עכ״פ לחומרא, ואין להקל כשיעור של 18 דקות, אף אם נפרש כפשט דברי תה״ד שכיון לשעות רגילות וא״כ ס״ל ששיעור המיל הוא 18 דקות, וכן פסק השו״ע בכמה דוכתי - מ״מ כיון שהשו״ע לא זכר מדברי הרמב״ם וסיעתו הנ״ל, אין לנו לנקוט כן במוחלט, אלא לכל היותר להחמיר את הדעה הזו, אבל להקל לא, **ונ״מ לענין ברכת הגומל שיש להחמיר ולברך רק בשיעור של שעה ושלשים ושש דקות** ולא בשעה וחומש שעה.

ולכן לענין זמן צה״כ אין להקל בזמן של 13.5 דקות מהשקיעה אלא יש להחמיר כ18 דקות. ויש להוסיף שבנידון דידן אין שום דעה הסוברת שלאחר 13.5 דקות מהשקיעה הוי צה״כ, שהרי הרמב״ן וסיעתו וכן תה״ד והשו״ע ס״ל כר״ת שרק לאחר ד׳ מיל הוי צה״כ, והגאונים והרמב״ם ס״ל שרק לאחר 18 דקות הוי צה״כ, ואם כי אין המחלוקות תלויות אחת בשניה, מ״מ אין להמציא מעצמנו שיטה חדשה שאף אחד לא סבר אותה, שהרי לא היה מי שהיקל לאחר 13.5 דקות אלא לכל הפחות 18 דקות. ובפרט ששיטה זו של י״ח דקות מתאימה ממש למציאות וכפי שכתבו בספר הזמנים בהלכה פרק מ״ז ונ׳, וכן בקובץ המעין כרך נ״ה תמוז תשע״ה במאמרו של הרב דרור פיקסלר עיש״ב.

חישוב צאת הכוכבים ועלות השחר הוא לפי ׳המעלות׳ ולא בשעות זמניות

הנה בדורות האחרונים נודע על פי חכמי התכונה שזמני הנשפים, דהיינו לאחר השקיעה עד צה״כ, ולפני הזריחה עד עלות השחר, אינם קשורים לשעות ׳זמניות׳, אלא מחושבים בשיטת ה׳מעלות׳. וכך דקדק הרמב״ם בפה״מ בריש ברכות במקור הערבי, שלענין סוף זמן ק״ש כתב [במשנה ה׳] שכל השעות הנזכרות במשנה הם שעות ׳זמאניה׳, ובזמן עלות השחר כתב [במשנה א׳] שעה וחומש מן השעות ׳אלמעתדל׳, ובפסחים פ״ג שכתב את שיעור המיל כתב מן השעות ׳אלאסתוי׳, והיינו שבפסחים מדובר בשעות שוות

שזהו תרגום 'אסתוי', משא"כ בברכות לענין עלות השחר כתב 'אלמעתדל' דהיינו 'ממוצעות', ועי' בכל זה בספר הזמנים בהלכה פרק י"ז הערה 2 עי"ש. ועי"ש בפרקים י"ז-י"ט בענין שיטות המעלות, מקורה ואמיתותה.

ויש לוחות שנה שמחשבים את זמן צה"כ ועלות השחר בשעות זמניות, וטועים טעות חמורה, בעיקר בימות החורף שצה"כ לפי שיטתם הוא 13.5 דקות זמניות לאחר השקיעה שבחורף זה 11.25 דקות בלבד, וזהו דבר שאינו נכון במציאות כלל שיראו ג' כוכבים בימות החורף לאחר 11 דקות מהשקיעה. וכן זמן עלות השחר בחורף לשיטתם הוא שעה לפני הזריחה לפי חישוב של 72 דקות זמניות, כך שבתענית עשרה בטבת כותבים בלוח הנ"ל שזמן עלות השחר הוא ב6.40 [בערך], בעוד שלפי האמת [שזו שיטת המעלות] כבר ב6.25 יש את כמות האור הנצרכת לעלות השחר, ומי שאוכל בין 6.25 ל6.40 בחשבו שעדיין לא הגיע עלות השחר ולא התחיל הצום - חשיב אוכל בצום ממש.

ויש הטוענים ששיטת המעלות היא שיטה מחודשת שלא ידעוה הקדמונים ולכן אין לנהוג לפיה. אולם אדרבה, בזמן חז"ל זה מה שעשו, שהרי מבואר במשנה ביומא פ"ג אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה וכו', הרי שהיו מסתכלים בשמים ממש, וכשרואים קרן אור זהו סימן שעלה השחר, וכיון שסימן זה מתאים לשיטת המעלות, ודאי שזו השיטה העיקרית.

וכיון שהזמן האמיתי משוער במעלות, ולשיטה זו אף פעם אינו פחות מ18 דקות [לפי מה שהעלנו שיש לחוש שהמיל הוא 24 דקות], ובקיץ לכל היותר מגיע לכ"ב דקות - מה שנהגו במקומות רבים שמתחילים תפלת ערבית עשרים דקות לאחר השקיעה - מנהג נכון הוא, שעד שמגיעים לק"ש הוא כעשרים ושתים דקות [למנהג הספרדים שאומרים גם חצי קדיש קודם ברכו], ואף בימות הקיץ שפיר דמי.

סיכום

לילה לכל דיני התורה הוא בצאת ג' כוכבים בינוניים, שהוא כ18 דקות במעלות באופק א"י [כשהשמש נמצאת 4.8 מעלות מתחת לאופק], ובשאר הארצות יש לחשב לפי המעלות הנ"ל שהוא בכמה דקות מאוחר יותר מאופק א"י.

שיעור המיל לדעת הרמב"ם ורבים מהראשונים הוא 24 דקות, וכן עיקר עכ"פ לחומרא, ולכן יש לברך ברכת הגומל רק לאחר מהלך של שעה ושלשים ושש דקות, וכמו כן לענין מליחה אין להקל בפחות מ24 דקות.

יט. האם צריך לקבל תוספת שבת בפה או שמספיק לפרוש ממלאכה קודם השקיעה

נדפס בקובץ 'המאור' אב תשפ"א, וכאן בתוספת.

הראשונים והאחרונים דסבירא להו שיש חובה לקבל תוספת שבת בפה

בספר תוספת שבת בסי' רס"א סקי"ג כתב דאפילו למ"ד תוספת שבת דאורייתא היינו דוקא בקיבל עליו אבל 'אם לא קיבל עליו אף שביטל מצות עשה' מ"מ לא חל עליו תוספת שבת בע"כ עי"ש. וכעין זה כתב החלקת יואב בסוף סימן ל' וז"ל וכבר כתבתי במקום אחר דעיקר ענין תוספת שציוותה התורה 'אין הכוונה שיתחיל השביתה מקודם ממילא רק המצוה היא שהאדם מדעת עצמו יקבל עליו תוספת' וכמה שירצה יוסיף וכו' עי"ש. ומבואר מדבריהם שכדי לקיים מצות תוספת שבת צריך לקבל עליו את השבת, ואין מצוה זו חלה מאליה בשביתה ממלאכה גרידא. <u>ובאמת</u> שכן מתבאר מדברי הריטב"א בשבת ל"ה ע"א וזת"ד ואם רצה לעשותו כולו קדש או מקצתו עושה כשיתפלל תפלת ערבית אליבא דרבי יהודה וכו', ולרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב יקבלהו עליו בקדוש היום וכו', אבל בלא תפילת שבת או קידוש אין התוספת חל מאיליו וכדברירנא בפרק תפלת השחר עי"ש [וכ"כ בעוד מקומות]. ומבואר בדבריו שגם התוספת המחויבת אינה חלה מאליה אלא בקבלתו, אלא שהוא ס"ל שרק בקידוש או תפלה אפשר לקבל את השבת ולא בדיבור גרידא וכ"ש במחשבה, אבל בעצם מצות התוספת ס"ל כדעת האחרונים הנ"ל שחייב לקבל את השבת לפני שתאסר מאליה. <u>וכן</u> מתבאר מדברי האו"ז בסי' כ' שכתב וז"ל וצריכין ישראל למהר לביהכ"נ בערב שבת מפני שצריכין להוסיף מחול על הקודש 'ולקבל השבת קודם שתשקע החמה' מדאורייתא לר' ישמעאל דסבר תוספת דאורייתא ולר"ע מדרבנן עי"ש, ומבואר שיש חיוב לקבל שבת קודם שתשקע החמה ולא רק לפרוש ממלאכה.

ותר"י בברכות לדף כ"ז בהא דרב צלי של שבת בע"ש כתב שלא היה סומך גאולה לתפלה כיון שהיה מתכוין למצוה לקבל שבת מבע"י ולהוסיף מחול על הקודש לא חיישינן להכי עי"ש. ולכאורה נראה כדעת הראשונים הנ"ל. אולם אינו מוכרח דהא כיון ש'מותר' להוסיף מחול על הקודש - דבר מצוה קרי ליה אע"פ שאינו 'חייב' לקבל שבת בפיו. וכ"נ מדברי שה"ל סי' מ"ח בשם ראב"י אב"ד שכתב שרב בערב שבת היה מקדים לפי שהיה רוצה להוסיף מחול על קודש עי"ש, אלמא דברצונו תלי וגם בזה שרי שלא לסמוך גאול"ת, ולא שצריך לעשות כן מעיקר דין תוספת, דהא בלא"ה יכול היה לקדש על הכוס ובזה לקיים מצות תוספת ולהתפלל בזמנו עם סמיכת גאול"ת, אלא ע"כ דכיון דשרי לקבל שבת מקודם - הוי דבר מצוה אף שיכול לעשות בדרך אחרת ושרי שלא לסמוך גאולה לתפלה, ודוק.

הראשונים דסבירא להו שמצות תוספת שבת היינו לפרוש ממלאכה קודם השקיעה

אולם מדברי רוב הראשונים מתבאר שעיקר המצוה היא לפרוש ממלאכה קודם שקיעת החמה ותו לא; כן מתבאר מדברי **הריא"ז** ביומא פ"ח ה"א אות ג' וז"ל ומה היא התוספת שיזהר מן הספק ולא יעשה מלאכה בין השמשות אלא מתחיל שביתתו מבעוד יום, וכן מדליקין הנר בערב שבת מבעוד יום וכן בערב יום הכפורים מדליקין את הנר ומתחילין להתענות מבעוד יום כדי שיפרוש מן הספק בכל כחו וכו', והתוספת יש בה מצות עשה שצוה הכתוב שיתרחק כל אדם מן הספק ויתחיל מבעוד יום עי"ש. ולשון **היראים** במצוה ת"כ [והעתיקו **הסמ"ג** במצוה ל"ב] ושיעור התוספת לא נתפרש בתורה אך צריך להוסיף ולפרוש מעט קודם סוף שקיעת החמה עי"ש. **והרמב"ם** בפ"א משביתת עשור שהביא דין תוספת מחול על הקודש גבי תענית יוה"כ כתב כלומר התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי וכו' עי"ש, ומבואר ג"כ שהמצוה היא להתחיל את מצות היום קודם מעט ולא לקבל ממש. וכן הוא לדעת הרבה מהאחרונים שכתבו בדעת הרמב"ם דאית ליה תוספת גם בשבת, אלא שכללה עם מצות התקיעות ששובת לאחר תקיעה אחרונה וכמבואר בהערה[א], ומבואר מזה שבעצם השביתה מקיימים המצוה בזה. וכן מתבאר מדברי **ר"א בן הרמב"ם** שהביא מהר"ם אלאשקר בסי' צ"ו שכתב וצריך ליזהר ולפרוש מעשיית מלאכה קודם ערובת השמש דבר מועט כמו שנזהרים ונמנעים מאכילת חמץ בשעה ששית וכיו"ב

א. דעת הרמב"ם במצות תוספת שבת

הנה ספר הבתים בשערי הקידוש והשביתה שער ו' אות ג' כתב [וכ"ה בספר מזוקק שבעתים כת"י פריס קולאג 70, בפ"ה מהלכות שבת]: רבים מגדולי המפרשים פסקו שצריך להוסיף מחול על הקודש והואיל ובה"ש הוא ספק קודש צריך שיהיה התוספת קודם שקיעת החמה. ויש מי שאמר ששיעור התוספת שעה. והר"ם לא ביאר בשום מקום תוספת ואולי דעתו שכל תוספת נכללת באיסור בה"ש שהוא (קודם) [לאחר. כצ"ל (אע"פ שגם בספר מזוקק שבעתים איתא 'קודם')] שתשקע החמה ומה שאמרו להוסיף מחול על הקודש הוא תוספת על מה שהוא לילה גמור ע"כ. וכן המ"מ בפ"א משביתת עשור ה"ו כתב שלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת. וכ"כ הב"י בסי' רס"א עי"ש.

אולם הרדב"ז בלשונות סי' קי"ג ורס"ח חלק על דברי המ"מ וכתב שגם הרמב"ם אית ליה תוספת וסמך על מה שכתב בהלכות יוה"כ ששם עיקר דין תוספת ובין במלאכה ובין בעינוי יש תוספת עיש"ב. וכ"כ **הראנ"ח** שהביא הכנה"ג בסי' רס"א הגב"י אות ב' שמה שלא הביא הרמב"ם דין תוספת זהו משום שכללו בתקיעה האחרונה [וכ"כ בשו"ת **זרע אמת** ח"א סי' ל"ג מדנפשיה עי"ש] ודומיא דעשיית מלאכה משעת המנחה שלא הביא הרמב"ם איסור זה אלא שסמך על דיני התקיעות שתקיעה ראשונה היתה נעשית במנחה וכמו שכתב בפ"ה ה"כ עי"ש. ובאמת שהרמב"ם בפ"ח מהלכות יו"ט הי"ז כתב אסור לעשות מלאכה בעיו"ט מן המנחה ולמעלה כמו ערבי שבתות וכו'. ובהלכות שבת לא כתבו מפורש וכמו שכתב ראנ"ח, אלא ע"כ שסמך על התקיעות וביו"ט שלא תוקעים כתב את האיסור מפורש. וכן מבואר בדברי **ר"א בספר המספיק** שהביא מהר"ם אלאשקר סי' צ"ו וז"ל וצריך ליזהר ולפרוש מעשיית מלאכה קודם ערובת השמש דבר מועט כמו שנזהרים ונמנעים מאכילת חמץ בשעה ששית וכיו"ב [ומבואר שזהו דין דרבנן] וזהו אומרם מוסיפין מחול על הקודש ע"כ. ומבואר דס"ל שיש תוספת לפני שקיעת החמה וכדעת שאר הראשונים.

[ומבואר שזהו דין דרבנן] וזהו אומרם מוסיפין מחול על הקודש ע"כ, ומבואר שהמצוה היא לפרוש מעשיית מלאכה. וגם מדדימה זאת לפרישה מאכילת חמץ בשעה ששית שודאי א"צ להגיד ולקבל בפה אלא מצוה לנהוג כן ולפרוש מאכילת חמץ, וה"ה בשבת מצוה לפרוש מעשיית מלאכה קודם שקיעת החמה. וכן מתבאר מדברי **ר' יוסף אבן שושן** בפירושו לאבות פ"א על המשנה ועשו סייג לתורה שכתב סייג לשבת תוספת מחול על הקודש עי"ש, ומבואר שתוספת זוהי בגדר סייג שיש לפרוש ממלאכה כדי שלא להיכשל באיסור שבת ואין זה דין לקבל בפה וכדומה. וכן מתבאר מדברי **הרא"ה** בברכות כ"ז שכתב וזת"ד וקודם בה"ש כל שהוא אסור ג"כ מן התורה מדין תוספת שמא בין השמשות דינו לילה וצריך להוסיף כל שהוא מד"ת וכיון שאין לתוספת זה שעור מן התורה - בכל שהוא יצא ידי חובתו, ואם בא להוסיף יותר כשקבל תוספת זה בתפלה או בקדוש חלה עליו קדושת היום מד"ת וכו' עי"ש [וכ"כ **המיוחס לר"ן** בשבת ל"ה בשם הרא"ה עי"ש], ומבואר שרק התוספת שאינה מחוייבת צריך לעשותה ע"י תפלה או קדוש וכדומה, אבל התוספת המחוייבת היא משהו קודם בה"ש ולא צריך לעשות שום פעולה כדי לקיימה אלא לשבות ותו לא. וכ"ד **ר' יצחק בר ברוך** [מחכמי ספרד לפני כ1000 שנה] המובא בספר יסוד עולם [לר' יצחק הישראלי] מאמר רביעי פרק ו' וז"ל ועוד אמר (רס"ג ז"ל) אינו ראוי להיות יוה"כ סמוך לשבת מפני שדין תורה הוא בכל אחד משניהם להוסיף מחול על הקודש. ובהיותם דביקים זל"ז לא נוכל להוסיף אלא אם נגרע משניהם עכ"ל. ואח"כ הביא שם בשם רבינו יצחק בר' ברוך ז"ל שהשיג עליו בזה. וכתב עליו וז"ל ומה שאמר מתוספת חול על הקודש ביום השבת ויוה"כ - אינו ענין, כי מה שהזהרנו על זה בכל אחד משניהם הוא כדי להשמט מעשיית מלאכה בזמן מועט קודם שיחול היום, ובכאן אין לחוש הואיל ובטלים אנו אז מכל מלאכה. ולדבריו לא היה ראוי שום יום טוב להיות דבוק לשבת, שהרי גם בהם אנו מוזהרים להוסיף מחול על הקודש עכ"ל רבינו יצחק בר' ברוך ז"ל עיין שם[ב]. וכן משמע מדברי **הטוש"ע** בסי' תר"ח שכתבו אוכלין <u>ומפסיקין קודם בה"ש</u> וכו' עי"ש, דמשמע שיש להפסיק קודם ותו לא. וכ"נ מפשטות דברי הגמ' גבי תקיעות שלא תקנו לכל אחד לומר ולקבל עליו את השבת. וכ"ה לשון **הרדב"ז** בספר מצודת דוד מצוה צ"ה שצריך להוסיף מחול על הקודש <u>ולהפסיק אכילתו מבעוד יום</u>. וכ"נ **מסתימת שא"ר** שאין מצוה וחובה לקבל שבת בפה או אף בלב קודם בה"ש אלא לפרוש ממלאכה וכמו שנוהגים רוב העולם שבאים לבהכ"נ להתפלל מנחה וכבר פורשים ממלאכה קודם לכן. וכן הנשים אף לדעות שאינן מקבלות שבת בהדלקת הנרות מ"מ אינם עושות מלאכה עד השקיעה אלא כמה דקות קודם לכן פורשות ממלאכה ובזה מקיימים מצות תוספת לדעת רוב הראשונים.

ב. והר"י פרלא בפירושו לספר המצוות לרס"ג עשה ל"ד כתב ליישב דעת הרס"ג, דהוא ס"ל כדעת האו"ז והריטב"א והתו"ש הנ"ל שתוספת שבת לא חלה ממילא אא"כ קיבלו עליו מדעתו עי"ש. אולם אין זה מוכרח, דאפשר דהרס"ג ס"ל שצריך שיהיה 'ניכר' שפורש ממלאכה לשם שבת, וכשחל יוה"כ ביום שישי אינו 'ניכר', אבל אין ראיה שצריך לקבל עליו מדעתו.

וגם מה שפירש הר"י פרלא שם בדעת הערוך ערך שמד להשוותו לדעת האו"ז וסיעתו - הרואה יראה שזה דרך פלפול, ואין ראיה כלל מדבריו לענין זה.

תוספת שבת בפה לדעת רבינו האר"י

והנה הבא"ח שנה שניה בפרשת וירא ס"ו כתב בזה"ל חייב אדם להוסיף מחול על הקודש,

וזמן תוספת זה יש בו כמה סברות חלוקות, ואנחנו אין לנו אלא דברי רבינו האר"י ז"ל שאמר זמן קבלת שבת הוא סמוך לשקיעת החמה וכו', והמאחר לומר קבלת שבת בין השמשות וכו' - הפסיד מצות התוספת. ומפורש להדיא בדברי רבינו האר"י ז"ל בשער הכונות דף צ"ז ע"ב דאין נקרא תוספת אא"כ נמשכה קודם זמנה הראוי לה, אבל כשיתקדש השבת עצמו ויהיה ממש ליל שבת גמורה, אינו נקרא תוספת רק קדושת שבת עצמו יע"ש. ומבואר מדבריו שרבינו האר"י מיירי מדין 'מצות תוספת שבת' הנ"ל, וללא אמירה בפה קודם השקיעה - לא קיים מצוה זו. וכ"פ בספר אור לציון ח"ב פי"ח ס"ב שאע"פ שלפי הפשט א"צ לקבל בפיו - כיון שלפי הקבלה משמע שצריך לקבל בפיו וכנ"ל לכן ראוי לכתחלה לקבל בפה עי"ש.

אולם דברי הבא"ח צ"ע, דהא רבינו האר"י כתב שם ש'בעת השקיעה ממש' יחזיר פניו

למערב ויתחיל לומר מזמור לדוד וכו' עי"ש, ועי' בספר הזמנים בהלכה עמ' תכ"ו שאע"פ שבספר אורות חיים [דרוק] הוכיח מדברי האר"י הנ"ל דס"ל כדעת ר"ת [וכ"כ האול"צ הנ"ל], ולפ"ז לדידן יש לומר המזמור קודם השקיעה - מ"מ בקונטרס דובר מישרים לרח"ז גרוסברג עמ' כ"א דחה דבריו, דאין המדובר כאן מזמן תוספת שבת לענין מלאכה אלא לקבלת תוספת קדושת שבת עי"ש. וא"כ אין ראיה מדברי רבינו האר"י לקבל שבת בפה קודם השקיעה כדי לקיים מצות תוספת שבת אלא לומר בואי כלה כמנהג עם ישראל, ואפשר לומר כן גם לאחר השקיעה.

אלא שיש לדון בהא דקי"ל בסי' ס' דמצוות צריכות כונה, וא"כ צריך כונה מפורשת

לפרוש ממלאכה בשביל לקיים מצות תוספת שבת. אולם נראה שא"צ כונה מפורשת, דכל אדם מכוין לזה בסתמא, דהא כולם מסתכלים בלוח השנה ורואים מתי זמן קבלת שבת ויש שמאחרים בעוד כמה דקות, אבל כולם מקפידים לשבות כמה דקות קודם השקיעה, וזה עצמו נקרא כונה, דהא עושים כן בשביל קדושת השבת, וסגי בזה.

ומעתה מה שדנו כמה מהאחרונים באדם או ציבור שלא התפללו מנחה בע"ש עד סמוך

לשקיעת החמה איך יקיימו מצות תוספת שבת בפיהם האם לפני מנחה או קודם חזרת הש"ץ וכדומה או שיתפלל ביחידות כדי להספיק לגמור לפני השקיעה - עי' בפסקי תשובות סי' רס"ג הערות 384, 385, ובספר מנוחת אהבה ח"א עמ' ק"ה, ובספר הלכה ברורה חי"ד בשו"ת אוצרות יוסף סי' ו' פ"ח עי"ש - להאמור אין צורך בזה, אלא כל אדם יכול להתפלל מנחה כרגיל וא"צ לקבל בפה תוספת שבת, ואף אם מסיים לאחר שקיעת החמה אין בכך פגם במצות תוספת שבת, דהא שבת ממלאכה לפני תפלת מנחה לשם שבת [אע"פ שאין זה מחייב אותו, ויכול לעשות מלאכה בכל רגע כל עוד נשאר לו זמן לפני שקיעת החמה, דהא לא קיבל בפה ממש]. <u>וכן</u> מתבאר מתשובת רה"ג שהובאה באשכול ח"א עמ' 105 שהיו רגילים לאחר תפלת מנחה בע"ש עד השקיעה ולא דן שם כלל מדין תוספת שבת עי"ש.

סיכום

דעת רוב הראשונים ומשמעות הטוש״ע וגדולי האחרונים שא״צ לקבל תוספת שבת בפה, אלא המצוה היא לפרוש ממלאכה קודם שקיעת החמה, ואף אם מתפלל מנחה סמוך לשקיעת החמה וגומר את התפלה לאחר השקיעה מקיים מצות תוספת שבת בעצם פרישתו ממלאכה.

כ. שחיה בברכת מעין שבע בליל שבת

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' ניסן תשפ"א, וכאן בהרחבה.

מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ד סי' כ"א ובחזו"ע שבת א' עמ' שס"ז והלאה האריך בענין כריעה בברכת מעין ז' בתחלתה, והעלה שאין לכרוע וש"צ שכורע אין גוערין בו, ומ"מ יש להודיעו כי עפ"י הדין אין ראוי לעשות כן ומלמדין אותו שלא ישחה עי"ש.

והמעיין היטב בתשובה שם יראה שמלבד רבני דורנו שדנו בזה לכאן ולכאן - מרבני הדורות הקודמים נחלקו בזה שו"ת זכר יהוסף סי' צ' ושו"ת לבושי מרדכי מהדו"ת סי' צ"ז אות ב', **שהזכר יהוסף** כתב שמנהג העולם לכרוע וביסס הלכה זו, והלבושי מרדכי אסר, ודעת מרן הגרע"י זצ"ל ועוד מרבני הדור האחרון שאין לכרוע.

והנה הזכר יהוסף בסוף דבריו הביא ראיה שיש לכרוע מדברי ספר המנהגים [טירנא] שכתב בתחלת הספר: ושוחין במגן 'אבות' תחלה וסוף ובמודים תחלה וסוף וכו' עי"ש, והזכר יהוסף התקשה בדבריו מהו 'במגן אבות' תחלה וסוף, וכתב שם להגיה בכמה אופנים, והסיק שכונתו גם למגן אברהם וגם למגן אבות, ובסוף התשובה הביא שהרב עזרא אלטשולר לא קיבל את דבריו ופירש שמגן אבות היינו ברכת אבות וכפשט הדברים עשי"ב. ובאמת שהעיקר הוא כדברי הרב אלטשולר, דמצאנו בעוד מקום בספר המנהגים שקרא לברכת מגן 'אברהם' - מגן 'אבות', והוא בענין שמיני עצרת שכתב: ש"צ אומר 'מגן אבות' עד ומגן, ומתחיל אף ברי וכו', אתה גבור וכו' עי"ש, הרי שקרא לברכת אבות 'מגן אבות'. וכן מצאנו בספר המנהגים קלויזנר סימן כ"ט: ואומר בסוף 'מגן אבות' זוכרינו, ובסוף גבורות מי כמוך עי"ש, הרי שקראו לברכת אבות 'מגן אבות', וא"כ הדבר פשוט שזוהי כונת ספר המנהגים ששוחה במגן אבות תחלה וסוף, ואין צריך להגיה כלום, ובפרט שכל דבריו שהם הם בענין תפלת חול ולא תפלת שבת, וכפי שעמדו הרבנים הנ"ל. וא"כ אין ראיה מדבריו לשחיה בברכת מגן אבות בליל שבת.

אולם כבר כתב בספר בירור הלכה ח"ד סי' רס"ח שמצינו בקדמונים שדנו בזה וכמו שנבאר;

בשו"ת ר' אלעזר מטרשקון [מרבני פרובנס לפני כ700 שנה] סי' פ"ה כתב ר' **אליעזר** השואל וז"ל ש"צ היורד לפני התיבה ערבית של שבת ואומר ברכה אחת מעין שבע אם שוחה בה תחלה וסוף או אין שוחה כלל כי לע"ד שוחה בה תחלה וסוף ויודיעני מורי. והשיב לו וז"ל זה לי עשרים שנה שאלתי את פי רבותי ואבותי אם יכול לעקור רגליו בברכת מעין שבע ואם כורע בה יהבינן לה דין תפלה, ורפיא בידיהו ע"כ, ומבואר דהשואל פשיטא ליה שיש לכרוע והמשיב מספקא ליה, ובכל כי האי אמרינן אין ספקו של המשיב מוציאו מידי ודאו של השואל, וא"כ יש לנו כאן דעת חד מקמאי דס"ל שיש לכרוע.

ובסידור כמנהג אשכנז הנדפס ב'טוריז' בשנת רפ"ו כתב בזה"ל לאחר שאמרו ויכלו ישתקו כל הקהל ש"צ שישחה בכריעה ויאמר ב"א [נראה שהכונה ברוך אתה] ויזקוף ע"כ. ומבואר דפשיטא להו ששוחה בכריעה בתחלה ברכת מעין שבע.

ובספר מקור חיים לבעל החוות יאיר בסי' רס"ח כתב וז"ל וכורע בתחלת הברכה כמו בי"ח, ועי' בפירוש מחזור ונציה... בשם הרוקח ע"כ. וכונתו **למחזור הדרת קדש** הנדפס בונציה שנ"ט ושם איתא כך: וצריך שיכוף בתחלה הברכה רוקח: ע"כ. ונראה מזה שדעת הרוקח שצריך לכוף. אולם **במחזור ר' הירץ** שנדפס בשנת ש"כ כתב כך: וצריך שיכוף בתחלת הברכה. רוק"ח מגן אבות אנכי אהיה מגן לך וכו' עי"ש. ומבואר שהמלה 'רוקח' קאי להמשך הדברים בפירוש הברכה ולא לענין השחיה, ואכן בסידור הרוקח לפנינו לא דיבר מענין הכריעה אלא ביאר את הברכה כאמור [ולזה העירני הרב יוסף רפאל סאסי]. אולם עכ"פ כך דעת ר' הירץ והאחרונים הנ"ל, וא"כ יש לנו כאן את דעת ר' אליעזר [השואל בשו"ת ר' אלעזר], ר' הירץ במחזורו, וכן בעל המחזור בשנת שנ"ט [שהיו ת"ח וגדולי הפוסקים התפללו בסידורם], המקור חיים, וכן הר"ב זכרון יוסף שהזכיר מרן זצ"ל שם והוא העיד גם שכך המנהג, ולעומתם לא מצינו מי שאסר אלא הר"ב לבושי מרדכי שהזכיר הרב זצ"ל שם, וגם הוא לא ראה את דברי הקדמונים הנ"ל, ומסתבר מאוד שלא היה חולק על כולם אלא היה מבטל דעתו מפניהם, וע"כ נראה שלמעשה יש לשחות בתחלת הברכה ככל חזרת הש"ץ.

ויש לצרף עוד לסניף את דברי **ר"א בספר המספיק** בעמ' 119 שכתב שאף בי"ח מותר לכרוע בכל ברכה ומה שאמרו מלמדים אותו שלא ישחה הכוונה שאינו חייב לשחות אבל אם רצה מותר, ומה שאמרו הכורע בהלל ובהודאה ה"ז מגונה רק שם כן הוא ולא בשאר מקומות או שאין הלכה כן ואין כל החכמים מודים בזה עי"ש, ולפ"ז אף אם אין חובה לכרוע - איסור אין בזה, ואע"פ שהשו"ע בסי' קי"ג פסק לא כך - מ"מ חזי לאצטרופי לסניף בעלמא[א].

ולכן למעשה א"א לומר ש'עפ"י הדין אין ראוי לעשות כן', דהא אדרבה דעת רוב הקדמונים שיש לכרוע, ועדיף טפי לנהוג כמותם ולכרוע בתחלת ברכת אבות בליל שבת.

א. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ה סי' ח' אות ד' שג"כ צירף לסניף בעלמא את דברי ר"א הנ"ל [בתשובותיו סי' ס"ב] לענין כריעה בבריך שמה.

כא. קריאת תרגום ברכת כהנים ב'שנים מקרא ואחד תרגום'

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת במדבר תשפ"ב.

ביאור גירסת הירושלמי ברכת כהנים וכו' 'לא' נקראין ולא מתרגמין

במשנה במגלה פ"ד מ"י איתא ברכת כהנים ומעשה דוד ואמנון 'לא' נקראים ולא מתרגמין ע"כ. וכ"ה בכתה"י של המשנה [קויפמן, קמבריג' ופארמא, שהם נוסח המשנה של ארץ ישראל]. וכ"ה במסכת סופרים פ"ט הי"א בכל הנוסחאות שהובאו במהדורת הייגר [מלבד הגר"א ש'הגיה' כמו הבבלי, ומחק תיבת 'לא']. וכ"ה בתוספתא מגלה פ"ג הל"ח בכי"ע ובכי"ל שהובאו בתוספתא כפשוטה ח"ג עמ' 1220 עי"ש. וכ"ה נוסח המשנה שבירושלמי.

והנה בירושלמי שם איתא ואתיא כהיא דא"ר חלבו בשם רב חונה ברכת כהנים 'נקראות' ולא מיתרגמות ר' בא בר כהן בעא קומי ר' יוסה מה טעמא א"ל כה תברכו לברכה ניתנה לא ניתנה לקריאה ע"כ. וכ"ג הארח"ח בהלכות קריאת התורה אות מ', וכתב פירוש קריאה כהלכתה בלא תרגום ע"כ. ומקור דבריו הוא מספר האשכול ח"א עמ' 173.

אולם הר"ח בדף כ"ה ע"ב כתב: ירושלמי 'לא' נקראין. ר' בא בעא מר' יוסי מ"ט א"ל כה תברכו לברכה ניתנה ולא לקריאה ע"כ. הרי שגרס בירושלמי 'לא' נקראין, ופירש כפשוטו שלא נקראין כלל. וכ"כ בספר הון עשיר על המשנה במגלה שם מדנפשיה שכן צריך להגיה בירושלמי עי"ש. וכן הסכים הר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה שם בהערה 155 עי"ש. וכן האריך בספר עלי תמר על הירושלמי עי"ש. וכן בדין שהרי כ"ה בכל נוסחאות המשנה של א"י וכנ"ל.

וכתב הר"ש ליברמן שם בהערה 153 שבא"י שקראו בשבת סדרים קצרים הפסיקו לפני ברכת כהנים, ובשבת הבאה התחילו אחרי ברכת כהנים משום שלברכה ניתנו ולא לקריאה עי"ש.

ולפי גירסא זו, פשוט שגם בקריאת שמו"ת לא קוראים ולא מתרגמים את פסוקי ברכת כהנים, שהרי החיוב הוא להשלים פרשיותיו 'עם הצבור', ואם הצבור לא קורא ולא מתרגם - גם היחיד כן.

ביאור גירסת הבבלי ברכת כהנים 'נקרא' ולא מיתרגם

אולם גירסת הבבלי בדף כ"ה ע"א ברכת כהנים 'נקרא' ולא מתרגם, וכ"ה גירסת כל הראשונים שם. ובגמ' בע"ב איתא הטעם משום ישא.

והנה הכה"ח בסי' רפ"ה אות ח"י הביא בשם השל"ה שיש לקרוא בשמו"ת את פסוקי ברכת כהנים ג"פ מקרא ולאחר מכן תרגום, ועפ"י פתה"ד כתב הכה"ח שיש לקרוא

כרגיל שמו"ת ושכן המנהג עי"ש. ולפי דבריהם מה שאמרו שלא מתרגם היינו בצבור אבל ביחיד מתרגם. וכ"ה להדיא במאירי שם וז"ל ועניין מתרגם ר"ל בבה"כ שהוא הפרסום הגדול, הא כל אחד בביתו אין לך דבר שאינו מתרגם ע"כ.

אולם בדברי שאר הראשונים מפורש שגם ביחיד אינו מתרגם;

הרלב"ג בפרשת נשא כתב וז"ל למדנו שזאת המצוה היא לאהרן ולבניו לבד והוא לברך את ישראל בכל יום בזה האופן הנזכר בזה המקום, והנה לעומק זאת הערה לא תרגם בה אונקלוס דבר ע"כ. ובתשובת **ר"י החסיד** סי' ד' שנדפס ב'סיני' תשרי מרחשון תשל"ב כתב שעקילס הגר תרגם החומש חוץ מברכת כהנים עי"ש, ולא כתב הטעם.

ושה"ל בסי' ע"ח כתב וז"ל וכל הנך פרשיות שאמרו רבותינו שאין מתרגמין לא אמרו אלא בציבור אבל ביחיד מתרגמין וכן נמצאו מתורגמין בתרגומים של תורה ושל נביאים חוץ מברכת כהנים שאינו מתרגם לא ביחיד ולא בציבור דמשום ישא הוא וכבודו של מקום הוא, כך פירשו **הגאונים** ז"ל ע"כ. וכעי"ז בשו"ת **ראב"י** [אב ב"ד] סי' ע"ה ושם וכבודו של מקום הוא 'ועקרוהו לגמרי' ע"כ[א]. וכ"כ בספר **העתים** סי' קס"ט בשם **רב האי גאון** וז"ל ברכת כהנים אפשר למיתרגמה אלא גזירה היא משום ישא ואפילו יחיד אינו מתרגם כי כן נהגו רבותינו ע"כ. ובמבוא למדרש שכל טוב הביא **מספר האסופות** בשם **השכל טוב** שכתב: ותיקנו ג' פסוקים של ברכת כהנים בחומש בלא תרגום לפי שאמרו רבותינו ברכת כהנים שלשת פסוקים הללו נקראין ולא מתרגמין 'אפילו בבי רב' מ"ט שמא ירגילו הכהנים ויבאו לברך את ישראל בלשון תרגום, והתורה אמרה כה תברכו בלשון הקדש כמו שאני אומר ע"כ. ואם כי טעם מחודש הוא, אולם מ"מ שמעינן מיניה שאפילו ביחיד לא מתרגמין. וכ"כ תוס' **ר"י שירליאון** בברכות דף ח' ע"ב גבי קריאת שמו"מ: ותרגום של ברכת כהנים מפורש בגמ' שאין מתרגמים משום ישא ע"כ. וכ"כ **תר"י** שם [והעתיקו **אלשבילי**] שמצינו פסוקים שאין להם תרגום כגון פסוקים של ברכת כהנים ואחרים הרבה עי"ש. וכ"כ **הנימוק"י** שם שלפי רש"י צריך לקרוא ראובן שמעון ג' פעמים וכן יברכך יאר ישא ע"כ. וכ"כ **הרמ"ך** בהשגותיו על הרמב"ם פי"ב מתפילה הי"ב שתמה מדוע כתב הרמב"ם שברכת כהנים נקראין ולא מתרגמין והא אין תרגום לברכת כהנים כלל עי"ש. וז"ל הלקט יושר עמ' 55 וזכורני ששאלתי למה אינו אומר [**תה"ד**] תרגום על יברכך ואמר שאינו רוצה לפרש אותו כי יש בו סודות ע"כ. ובספר **מאור האפלה** בפרשת נשא כתב וז"ל אבל זה שברכת כהנים בלי תרגום - אמרו בפירוש המשנה שזה בגלל אמרו ישא ה' פניו אליך וכבר אמר אשר לא ישא פנים ויהיה פשט הדברים סתירה לפיכך היה קשה על אונקלוס והניחו בלי תרגום ע"כ, ומבואר מדבריו בדעת **הרמב"ם בפהמ"ש** בסוף מגילה שאין תרגום כלל לברכת כהנים, ועי' בתרגום הרב קאפח למשנה שם ובהערה שדייק כן מדברי הרמב"ם שם. אמנם בחיבור כתב ולא כל המקראות מתרגמים 'בציבור',

---

א. ובספר האשכול עמ' 172 כתב וז"ל וכתב הגאון ר' יצחק ואלו שאמרו נקרין ולא מתרגמין בציבור הוא אבל ביחיד לא ע"כ. אולם בתשובתו הנ"ל פירש שזהו חוץ מברכת כהנים.

מעשה ראובן וברכת כהנים וכו' נקראין ולא מתרגמין עי"ש, וכמו שתמה הרמ"ך על הרמב"ם שם למה הזכיר ברכת כהנים הרי אין תרגום כלל עי"ש, אולם נראה שאין לדייק מזה שביחיד מיתרגם, דהרמב"ם קאי שם על תרגום בציבור, והאמת נקט, אולם גם ביחיד נראה שאין מתרגמים וכפי שמתבאר מפירוש המשנה.

וע"כ נראה שהעיקר למעשה הוא כדעת הגאונים ורוב הראשונים שאין לתרגם פסוקי ברכת כהנים אף ביחיד, אלא יקרא ג' פעמים את המקרא עצמו.

כב. החזרת הנוסח יום 'המנוח' למקומו

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' ניסן תשפ"א.

כידוע, נוסח הספרדים והאשכנזים בדורות האחרונים בתפלת מוסף של שבת ובעוד כמה מקומות [עי' בסוף המאמר] הוא את מוסף יום 'השבת' הזה וכו'. אולם נראה שהנוסח המקורי הוא יום 'המנוח' הזה, וכפי שנבאר בס"ד;

הנוסח את יום 'השבת' נמצא כמקור קדום בסידורי איטליה בכת"י קדומים[א], וכ"ה בסידורי רומא המודפסים ומהם שונצינו רמ"ו, ונציה רצ"ו, בולוניא ש', ועוד[ב].

ובסידור הרס"ג בעמ' ק"ל בתפלת אתה יצרת של שבת ור"ח הנוסח את מוספי יום השבת הזה וראש החדש הזה וכו', ולכאורה גירסתו היא יום 'השבת'. אולם בקטעי הגניזה המובאים בהערה שם הנוסח הוא 'את מוספי שבת ויום ראש החדש הזה' עי"ש, ולפ"ז לא גרס 'יום השבת', אלא 'מוספי שבת', ובודאי שאין לומר מוספי 'מנוח', וא"כ אין ראיה מגירסתו לדידן דאמרינן 'יום', שצריך לומר 'השבת' ולא 'המנוח', ודוק. ובמוסף של שבת [עמ' קי"ב] בקטעי גניזה המובאים בהערה שם איתא את מוספי יום 'השביעי' הגדול וכו' עי"ש. ויתכן שהרס"ג לא רצה לכתוב לא 'יום המנוח' ולא 'יום השבת', ולכן כתב תחלופות לנוסחאות הנ"ל.

אולם דעת רובא דרבוותא של הגאונים והראשונים שאומרים יום 'המנוח' הזה בכל דוכתי ומהם; **רע"ג** בכל המקומות - בענין הפטרה, מוסף שבת, הפטרת ר"ח, קידוש פסח, מוסף פסח שבועות וסוכות, וכן במוסף יוה"כ [וכ"ה **בריצ"ג** עמ' ס"ב בשם רע"ג שאומרים את יום 'המנוח' עי"ש]. וכ"כ **האשכול** ח"א עמ' 146 בשם **רב שר שלום גאון** עי"ש [וע"ע בספר שרידים מהגניזה עמ' צ"ד שכנראה היא התשובה הנ"ל], והובא גם בספר **מנהג מרשיליא** עמ' 113 [וכ"ה שם בשאר התפלות בהמשך] עי"ש. וכ"ה **בר"ח** בביצה ט"ז, **ר"ש ב"ר נתן** בסידורו בתפלת אתה יצרת ובהגש"פ. וכ"ד **הרמב"ם** בסדר התפלות בכל דוכתי וכן בתשובה [בלאו] סי' קפ"ד[ג].

וכ"ד רש"י בשבת כ"ד ע"א ובעירובין מ' ע"ב וביצה י"ז ע"א[ד] וכן בשאר ספרי דברי רש"י פעמים רבות בכל המקומות שאפשר עי"ש. וכ"ה **בתוס'** בברכות מ"ד, וכ"ה **בר"י בר' יקר** עמ' קי"ג גבי מוסף שבת ועמ' קל"ג גבי קידוש של יו"ט עי"ש. וכ"ה בספר **עץ חיים מלונדריש** בסדר התפלות פעמים רבות.

א. מלבד כת"י אחד משנת ה' כ"ה שבתפלת מוסף של שבת איתא שם יום 'המנוח', אולם בשאר המקומות כגון בתפלות החגים ור"ח שחל בשבת איתא שם יום 'השבת'.

ב. ומה דאיתא בשה"ל סי' ר"צ וצריך לנקוב בו להדיא את יום 'המנוח' - זוהי העתקת דברי רש"י בסידורו סי' קע"ד, וכפי שפתח שם שה"ל 'ובמנהגות הגאונים זצ"ל מצאתי וכו', והם דברי רש"י הנ"ל.

ג. ודלא כחק יעקב בסי' תפ"ז, וכמו שהקשו עליו כבר הא"ר והברכ"י ועוד.

ד. אע"פ שבעירובין מ' ע"ב פעם אחת איתא ביום 'השבת' עי"ש, מ"מ סמי חדא מקמי פעמים טובא בפירושו ובסידורו ובשאר ספריו.

וכ"ד חכמי אשכנז הקדמונים ומהם **ראב"ן** בביצה פרק ב' [יום המנוחה], **ראבי"ה** בריש סי' תקכ"ה [יום המנוחה, וי"ג יום המנוח], **הרוקח** בפירוש התפלות בענין הפטרת שבת ר"ח ג' פעמים את יום המנוח, וכ"ה בדרשת הרוקח לפסח[ה]. וכ"ה **באו"ז** סי' תנ"ח גבי ר"ח שחל בשבת עי"ש. וכן מצאתי בסידורי אשכנז המערבי [משנת ה' מ'] והמזרחי [משנת ה' ס"ו], בתפלת ר"ה את יום 'המנוח' הזה ואת יום הזכרון הזה.

אולם בתקופה מאוחרת יותר שינו בהדרגה באשכנז ליום 'השבת'; הא"ר בסי' תפ"ז סוף אות ו' הביא שבאגודה במסכת ביצה אות כ"ה, ברש"י על הרי"ף[ו] ביצה ט' ע"א ובספר המנהגים [טירנא] בסדר ר"ה, הנוסח הוא יום 'השבת'. ובמהרי"ל הלכות תפילת יום טוב כתב וז"ל ואמר מדקרא רש"י [שבת כ"ד ע"ב, עירובין מ' ע"ב, ביצה י"ז ע"א] יום המנוח, סעד לבני אושטרייך שאומרים בתפלתם את יום המנוח. ופליאה היא שמניחין לשון הקרא זכור את יום השבת. וכי תימא יום טוב נמי מתקרי שבת, מ"מ יום השבת לא מתקרי ע"כ, הרי שבזמנו רק באוסטריך אמרו יום המנוח, ומהרי"ל גופיה ס"ל לומר יום השבת. וכ"ה במנהגים לכל השנה לר' שמואל מאולמא [בזמן שלאחר מהרי"ל] שנדפס ב'מוריה' ניסן תשס"ט [גליון שמז-שמח] עמ' כ"ג יום 'השבת' עי"ש. וכן הוא בכמה מחזורי אשכנז קדמונים בדפוס ומהם טורין [רפ"ה], ר' הירץ [ש"כ], מעגלי צדק [שכ"א], הדרת קודש [ונציה שנ"ט] ועוד.

בפרובנס רוב החכמים כתבו את הנוסח יום 'המנוח' ומהם **המנהיג** בכמה מקומות [עמ' ק"ע, קע"ט ושנ"ב במהדורת מוה"ק], **הר"י מלוניל** בביצה ט"ז, **המאירי** בשבת כ"ד ובחיבור התשובה מאמר ב' פי"ב, **ר' מנוח** פ"ב מהלכות תפלה ה"ה גבי תפלת המועדים עי"ש, **ורי"ו** בכמה דוכתי. והארח"ח בקריאת ס"ת אות נ"ב לגבי ההפטרה כתב שאומרים את יום השבת, וי"א יום המנוחה עי"ש. ובתפלת המועדים אות ג' ואות ט' גרס את יום השבת. ובסידורי פרובנס כת"י - בשמונה מתוך עשרה שבדק עבורי הרב אהרן גבאי הנוסח הוא יום 'השבת' [והם: כתב יד לונדון 698; פריס 590; פריס 673; פרמה 1740; בהמ"ל 4058; קזנטנזה 2740; לונדון 18690; בהמ"ל 4601]. ובשנים האחרים יום 'המנוח' [והם וטיקן 474; פריס 608]. ויתכן שגם שם בתחלה היה הנוסח יום המנוח, ולאחר מכן שינו כבר בתקופה קדומה מאד ליום השבת.

בקטלוניא כל החכמים שמצאנו הזכירו יום 'המנוח' ומהם **ר' יונה** שהביא הטור בסי' רפ"ד, **תלמיד הרמב"ן** בביצה ט"ז, **הריטב"א** בעירובין מ', **ספר השולחן** הלכות תפלה שער ו', **ספר הפרדס** סדר פסח, **הרשב"ץ** בתשובה ח"ג סי' רפ"ב ובספרו יבין שמועה במאמר חמץ דף ל"ז ע"א, **והנימוק"י** בשבת כ"ד ע"א. ובסידורי קטלוניא כת"י בכת"י א וג [לפי הסדר בסידור קטלוניא מהדורת עידן פרץ] הנוסח יום 'המנוח', וכ"ה בעוד כת"י אחד שמצא

ה. ואע"פ שבספר הרוקח סי' ש"ב בתפלת המועדים גרס את יום 'השבת', נראה שהעיקר הוא כמו שכתב בשאר המקומות הנ"ל.

ו. שמחברו הוא ר' ישראל בר' יואל זוסלין מחכמי אשכנז בדור שלפני מהרי"ל, וכפי שהאריך הרב אברהם חבצלת ב'מוריה' רי"ז-רי"ח [אייר תשנ"ג] עי"ש.

הרב אהרן גבאי. אולם בכת"י ב, ד, ה, ו ובכת"י נים 13 הנוסח יום 'השבת'. אולם לפי הנראה הנוסח יום המנוח הוא העיקרי גם שם, והנוסח יום השבת הוא הגהה מאוחרת[ז].

ובספרד הנוסח יום 'המנוח' נמצא גם אצל חכמי הדורות וגם בסידורים עד לפני כ300 שנה; כ"ה **בספר מצוות זמניות** הלכות פסח והלכות יוה"כ, **בטור** בסי' רפ"ד, תפ"ז, ת"צ ותרס"ג עי"ש. **באבודרהם** בהפטרת שבת, בהפטרת ר"ח שחל בשבת[ח], בתפלת ר"ה ובמעין המאורע בברכת מעין ג', בספר **אגודת אזוב** לר' יצחק האזובי בתפלת פסח ויוה"כ, בהגדה של פסח [פסח דורות] **לר' יצחק אלאחדב** בסדר הקידוש עי"ש, בספר **מנורת המאור** [אלנקוה] בסדר תפלת פסח ובהזכרת מעין המאורע במעין ג', בספר **זכר צדיק** בתפלות וקידוש הפסח. וכ"ה בספר **היכל הקדש** למהר"ם אלבאז במוסף של שבת ובתפלות הפסח עי"ש. וכ"פ **השו"ע** בסי' רפ"ד, תפ"ז, ת"צ ותרס"ג. וכן הוא הנוסח **בסידורי ספרד כת"י ובסידור ונציה רפ"ד וברמ"ק** בסידורו תפלה למשה. וכ"ה הנוסח **במחזור אר"צ רפ"ז, ובסידור כמנהג רומניה [קושטא ר"ע].**

ובספר עקדת יצחק [עראמה] פרשת בראשית שער ד' כתב וז"ל אשר לסגולה הזאת דקדקו אנשי כנה"ג וכל הגאונים אשר מעולם בכנוי זכרון השבת לומר את יום המנוח הזה ולא יאמרו את יום השבת בזה כמו שיבא ענינו יפה בשער נ"ה בעזרת ה' אשר הוא ענין נכבד מאוד אשר א"א לאדם להגיע להצלחה זולתו ע"כ. ובפרשת ויקהל שער נ"ה כתב וז"ל ולפי שהעיקר שהכל תלוי בו הוא ענין המנוחה אשר לזכרונה צוה על הנופש והמרגוע כמו שאמרנו, **הקפידו אנשי כנה"ג וכל חז"ל אשר מעולם בכל התפלות לפרש ולומר את יום המנוח הזה ולא זכרו שבת סתם**, לפי שמלת שבת תכלול שני הענינים בטול המלאכה וענין מנוחת הנפש, והיה עיקר המצוה אל המנוחה הנזכרת בדברות הראשונות שנאמר בהם וינח ביום השביעי להוציא מלבן של אפיקורסים כאשר כתבנו בשער הנזכר. תדע שכן תרגם אונקלוס שנת שבתון יהיה לארץ שנת שמטתא שהיא שמיטת העבודה ובטולה, אמנם שבת שבתון לה' תרגם שבת נייחא, והכוונה אל הכנוי הזה רצוני יום המנוח הזה נפלא מאוד. ואלו עלתה בעיון מי שהיה משתדל שיאמרו את יום השבת הזה בתפלות ודאי היה יושב ודומם ומודה לדברי הראשונים המתקנים הקדושים אשר בארץ יתפאר זכרם מעולם ועד עולם ע"כ. וע"ע **באברבנאל** בפרשת כי תשא שכתב גם כדברי העקדת יצחק הנ"ל בשני הענינים שיש בשבת ביטול מלאכה ומנוחת הנפש וכתב שה' כיון שינוח וינפש האדם ביום המנוח הזה וכו' עי"ש, ונראה שכיון ג"כ לנוסח הנ"ל.

ז. **הערת הרב אהרן גבאי**: יש לסייע דבר זה מכך שרוב ככל אותם סידורי קטלוניה הגורסים "יום השבת", הם גם מוסיפים את המשפט של המנצפ"ך שכבר הוכחתי במאמרי פרק ב אות ג שאינו מקורי, ואילו כל אלה הגורסים יום המנוח גם לא גורסים הוספת המנצפ"ך (כתב יד א ג וניו יורק גורסים יום המנוח ולא גורסים הוספת המנצפ"ך, כתבי יד ד ה ו ונים גורסים יום השבת ומוספים המנצפך, ורק כתב יד ב גורס יום השבת אע"פ שאינו מוסיף המנצפ"ך).

ח. ושם הביא את דברי ר"ת שאמר על המוסיפים ביעלה ויבוא ועל יום המנוח הזה מנוח עם הארץ היה עי"ש, וכבר דקדק מזה הברכ"י בסי' תפ"ז דס"ל לר"ת בעלמא לומר את יום המנוח.

והכנה"ג בספרו פסח מעובין אות קל"ב וז"ל וקצת מהמדקדקים הנוהגים לומר את יום השבת הזה, אומרים על דרך צחות 'מנוח עם הארץ היה', כלומר מי שאומר את יום המנוח ולא את יום השבת, הוא ע"ה. ולאו שפיר עבדי, שאינו ראוי לומר ע"ה, אחר שרש"י ז"ל מאור הגולה כתב שאומר את יום המנוח, וכן הוא שגור בפי הכל. ובקושטאנטינ"ה נתגדלתי, ואין גם אחד שיאמר את יום השבת, אלא כולם אומרים את יום המנוח, וכן שמעתי לכל הרבנים, וכן הוא מורגל בפי ע"כ. ובשולחן גבוה סי' תפ"ז אות ו' הביא את דברי החבי"ב הנ"ל וכתב: וראיתי בסידורים שלנו של שלש רגלים ושל ימים נוראים חילוף נוסחאות, דבישנים כתוב את יום המנוח כפרש"י ז"ל, ובחדשים כתוב את יום השבת, ואולי משיצא אור רש"ל בעולם שתמה על רש"י [והיא תמיהת מהרי"ל הנ"ל] חזרו לכתוב את יום השבת לישנא דקרא, וכן מורגל בפי כל שלוחי צבור שבעיר הזאת שאלוניקי עי"ש. הרי שהמנהג הקדום נשאר גם אחרי תקופת השו"ע לומר יום המנוח, והשו"ג תלה זאת בדברי מהרי"ל ומהרש"ל.

אולם נראה יותר שסיבת השינוי היא עפ"י דברי ספר נגיד ומצוה [עמ' רנ"א במהדורת תשע"ג] שכתב בעניני הפסח וז"ל בשבת ויו"ט אין לומר בהם יום המנוח הזה כי אם ביום השבת. סימן אמר לי מורי ז"ל מנוח ע"ה היה ע"כ. וע"ע בכה"ח סי' תפ"ז אות ח"י. אולם כבר נודע שאין לסמוך על כתבי האר"י אלא על מה שכתב מהרח"ו בספריו, והוא לא כתב זה, והרי רבינו האר"י היה מתפלל בסידור ונציה רפ"ד כנודע, ואם היה מגיה הנוסח היה כותבה מהרח"ו. ועוד שלא יתכן שרבינו האר"י אמר את הסימן הנ"ל וכמ"ש הכנה"ג על האומרים כן שתמה לומר כן על רבותינו הגאונים והרמב"ם ועוד, בלשון של 'עם הארץ'. ועי' בברכ"י בסי' תפ"ז שכתב שבעל השמועה הנ"ל [בכנה"ג] התחלף לו עם מה שאמר ר"ת ביטוי זה על האומר יום המנוח בר"ח שחל בשבת ביעלה ויבוא עי"ש[ט]. ועוד שגם אם נאמר שרבינו האר"י אמרו - מ"מ לא אמר כן עפ"י הסוד אלא טעם פשטי כמו ששמע הכנה"ג טענה זו עפ"י הפשט ובכה"ג הוי כמחלוקת רגילה ואין לזה תוקף של דברי רבינו האר"י כיון שלא עפ"י הסוד אמרה.

ט. **הערת הרב אהרן גבאי**: וע"ע בספר תפלת חיים [רימר] עמ' ק"צ שניסה להתחקות אחר מקור דברי האר"י הנ"ל, ובדק לצורך זאת עשרות כתבי יד של ספרי קבלה, והביא שם מכתבי יד ספר נגיד ומצוה שציין מקור קטע זה "עץ חיים", ומבואר שם בהקדמתו שכונתו לכתי"ק מהרח"ו שהיה בידי מהר"ש ויטאל, אבל כתב יד זה שרד עד ימינו, ונדפס על ידי מכון אהבת שלום בשם 'שער התפלה', ואין שם זכר לקטע זה. וכמו כן בספר נגיד ומצוה הביא בתפלת מוסף שבת עוד הגהה על קדושת כתר שלא לכפול תיבת 'אחד', וגם שם ציין שמקורו מעץ חיים וגם זה אינו לפנינו, ואדרבה בשני ההגהות נוסח ונציה רפ"ד כנוסח הישן ולא ציין מהרח"ו שנוסח האר"י שונה בהם מנוסח רפ"ד, ואכן בשני הגהות אלו נוסח הישן של כל קהילות ישראל היה כונציה רפ"ד ואין דרך האר"י להגיה הגהות נגד נוסח כל ישראל, וכנראה אין מנוס מלקבוע שנפל טעות כל שהיא במקורות ספר נגיד ומצוה, ובאמת שמועה זו אינה מעץ חיים אלא מכתבי החברים, ואינה מוסמכת, והמקובלים המאוחרים שסמכו על זה לא סמכו אלא משום שסמכו על עדותו שכך כתוב בגוף העץ חיים של מהר"ח ויטאל.

וע"כ נראה שכיון שאצל הספרדים הנוסח הפשוט היה יום 'המנוח', ואף כתבו לזה העקדת יצחק והאברבנאל טעמים והקפידו שלא לשנות, ולא מצאנו טעם כעיקר לשנות נוסח זה ליום 'השבת' - הנכון יותר לומר יום 'המנוח'.

והמקומות בהם יש לומר כן הם;

בברכה האחרונה של ההפטרה: על התורה ועל העבודה וכו' ועל יום 'המנוח' הזה שנתת וכו'.

בתפלת מוסף של שבת וכן של שבת ור"ח או שבת ומועד: ומוספים כהלכתם את מוסף יום 'המנוח' הזה וכו'.

בתפלות יו"ט שחל להיות בשבת וכן בקידוש: ותתן לנו וכו' את יום 'המנוח' הזה את יום טוב וכו'.

בברכת מעין ג': ורצה והחליצנו ביום 'המנוח' הזה'.

י. **הערת הרב אהרן גבאי**: יישר כוח על כל הבירור, וכן אני נוהג זה עידן ועידנים. ומלבד כל המקורות שהביא הרב הכותב יש להוסיף: שכן הנוסח "יום המנוח" לא רק בדפוס מנהג אר"צ אלא גם בשני כתבי היד של מנהג אר"צ: אוקספורד 1146 ס' 16710; סינסינטי היברו יונוין קולג' 407, ס' 18689, [א תשנ"א לשטרות] ה' ק"ע, וכן בסידור כתב יד **דמשק** משנת ש"ד, ובסידור כמנהג **רומניה** [קושטא רע"ח], {וכן בסידורי קורפו הישנים כגון פריס 606 מהמאה הי"ד. וכן ברוב סידורי **צפ"א הקדום** (כת"י משנת קפ"ו, בהמ"ל 4531 ס' 25433 עמ' 8; רומא קזנטנזה 3085, ס' 85 דף 3 . אבל בכ"י פרמה 1741, ס' 12968 איתא 'השבת')} **ובפרס** בכתב יד הידוע בשבת הנוסח "יום השביעי" כמו רס"ג ורשב"ן, אבל בכת"י השני ניו יורק, בהמ"ל 5432, ס' 37176, כתוב "יום המנוח".

ובקטעי הגניזה בחיפוש בטסקסטים המקולדים בפרוייקט הגניזה פרידברג מצאתי יותר מחמשים תוצאות בקטעי גניזה של "יום המנוח" ובחיפוש "יום השבת" מצאתי רק קטע אחד בודד (Budapest, MTA 34) וכן מצאתי הנוסח יום השבת בקטע ENA 2145.3 וכן בקטע קדום המושפע ממצרים הקדום Heb. f. 34.10-20 וכמדומה שגם שאר הקטעים הנ"ל קשורים קצת לנוסח מצרים הקדמון, ומאידך יש קטעים של מצרים הקדמון שכתוב בהם יום המנוח כגון T-S NS 121.8.

באופן שרוב ככל עדות ישראל גרסו בעבר "יום המנוח" והם: ספרד, אשכנז, חלק מפרובנס, רומניא, צפ"א הקדום, אר"צ-דמשק, וחלק מפרס. ויש נוסח "יום השביעי" כ"ה ברס"ג (וקטעי הגניזה המושפעים ממנו) וכן ברשב"ן בחלק מהתפילות, וכן הוא בחלק מפרס.

ונוסח "יום השבת" כנוסח קדום לא מצאנוהו אלא בנוסח איטליה וחלק ממצרים הקדמון בלבד, ואולי גם בחלק מפרובנס ורק בתקופה מאוחרת הוא נכנס לאשכנז וקטלוניה.

ומכיון שאצלנו הספרדים עד לפני כמה דורות עדיין החזיקו בנוסח "יום המנוח" (כן הוא עדיין בדפוסי אמסטרדם ועוד) והשתנה בטעות כי חשבו שכ"כ האר"י בעץ חיים והתברר שאינו כן, לכן יש מקום גדול להחזיר הנוסח הישן.

כג. אכילה בבין השמשות ולאחר יציאת הכוכבים במוצאי שבת

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תשרי תשפ"ג[א].

בגמ' בפסחים דף ק' ע"א איתא אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר **שמואל** כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה מאי מפסיקין לאו לעקירת שולחן לא למפה ע"כ. אולם בדף ק"ה ע"א איתא סבור מינה כי היכי דקבעה לקידוש כך קבעה להבדלה אמר להו רב עמרם הכי אמר **רב** לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן עי"ש. וכתבו הרי"ף [בדף י"ט ע"ב] והתוס' [בדף ק' ע"ב] ורוב הראשונים שרב ושמואל חולקים והלכה כרב באיסורי, ואין מפסיקין להבדלה.

הגאונים והראשונים דסבירא להו שמפסיקים להבדלה בצה"כ

אולם הלכות פסוקות והלכות גדולות כתבו: וכהיכי דמפסיקין לקידושי הם הכי מפסיקין להבדלה[ב] דאמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה ואמרינן למאי לאו לעקירת שלחן לא למפה ע"כ. והועתק גם **במדרש שכל טוב** פרשת בשלח. וכ"כ הסמ"ק מצוה רפ"א: וכשם שמפסיקין לקדוש כך מפסיקין להבדלה ופורס מפה ומבדיל[ג] ע"כ. ולדבריהם הפסק להבדלה שוה להפסקה לקידוש לגמרי. והריצ"ג בעמ' י"א הביא את דברי בה"ג, והאריך שהעיקר הוא כדעת רב, אולם סיים דמ"מ למינקט לחומרא טפי עדיף עי"ש.

אולם בעל **העיטור** בהלכות מצה ומרור דף קל"ב ע"א [שהובא ברא"ש פ"י סי' י"ב] הביא את דברי הרי"ף והריצ"ג שכתבו שרב ושמואל חולקים, וכתב דמסתברא דלא פליגי רב ושמואל, והא דאמר להבדלה אינה קובעת קאי אמאי דקאמר להו שבת קבעה נפשה מספק וצריכין להפסיק אף על פי שעדיין לא חשיכה והיו סבורין לומר דה"ה להבדלה צריך להפסיק בספק חשיכה ואמר להו דלהבדלה אין

א. ועי' בקובץ הנ"ל מרחשון תשפ"ג מה שכתב על דברי הרב יצחק ירחי, ומה שהשבתי על דבריו בהערות שם.

ב. בה"ג נוסף: ודאי קבע סעודתיה בשבתא ועייל יומא פסיק ממיכל ופריס מפה ומבדיל וגמר סעודתיה ומברך ע"כ.

ג. והמאמ"ר בסי' רצ"ט סוף סק"ב תמה עליו שפסק כשמואל נגד רב, ולא כמו הרי"ף והתוס' ושאר הראשונים עי"ש. ולהאמור מצאנו לו חברים בגאונים ובראשונים. ועוד יתכן שהוא ס"ל כדעת הסמ"ג דלקמן שמחלק בין בה"ש לצה"כ, וכפי שכתב בספר בני ציון סי' רצ"ט סק"ב עי"ש. אלא שמסתימת דבריו שהשוה את קידוש להבדלה לא נראה כן.

צריך להפסיק מספק לסעודת שבת עד שתחשך ודאי[ד] עי"ש. וכ"כ **הסמ"ג** בעשה כ"ט[ה] עי"ש.

וכך דעת עוד גאונים וראשונים שמפסיקים להבדלה בצה"כ;

בספר העתים עמ' 213-214 הביא תשובת **רה"ג** שביאר את הסוגיא בדף ק"ה ע"א וכתב בזה"ל אמר להו רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת להבדלה אין קובעת ולא אמרן אלא לאפסוקי אבל לאתחולי קבעה, והכי מפרשי רבנן לאפסוקי דלא מסלקינן שלחן ולהפסיק מלטעום כלום שאין אנו חייבין **בשעה שספק חשיכה ספק לא חשיכה** אבל להתחיל בסעודה אין מתחילין אלא בתר דנפיק יומא ומבדיל עי"ש. וכלשון זה כתבו **הר"ח** [שמקורו ברה"ג הנ"ל] **וריצ"ג** עמ' י"א. ומבואר מדבריהם שרק בספק חשכה א"צ להפסיק אבל בודאי חשכה מפסיק, וזה כפשט הסוגיא לפירושם שכשם שקובעת למעשר כך קובעת לקידוש גבי 'זמן' איתמר, שהזמן שקובע למעשר שהוא בה"ש קובע לקידוש, וע"ז אמרו סבור דה"ה להבדלה זמן זה קובע וא"ל רב עמרם שאינו קובע זמן זה, אבל כשיגיע צה"כ פשוט שאסור להמשיך לאכול, וע"ז לא דנה הגמ' כלל לא גבי שבת ולא גבי הבדלה. וכן מפורש בדברי [ר' שמואל] **הנגיד** שהעתיק ספר העיתים שם שכתב וז"ל ולי אית מרבנן דאמרי הא דאמרי רבנן לענין אכילה 'דקא' פסיק היכא דאתחיל בשבת קודם ספק חשכה ספק לא חשכה אם לא גמר מן חשכה פורס מפה ומבדיל ע"כ. ובהגהות עיתים לבינה שם כתב דס"ל כעיטור עי"ש, אולם הלשון דחוקה לפ"ז. אולם נראה פשוט שצריך לומר 'דלא' פסיק וכו', וכ"ה הנוסח בשו"ת הגאונים שע"ת סי' קי"ט עי"ש, וכ"ה בספר הלכות הנגיד עמ' 132 עפ"י ב' כת"י עי"ש, והוא ממש כשיטת רה"ג וסיעתו הנ"ל, שרק בה"ש לא מפסיק אולם בצה"כ מפסיק.

בירור דעת הרי"ף

הרי"ף בדף כ"א ע"ב העתיק את תחלת פירושו של רה"ג [בסתמא] לגבי החלק הראשון

ד. והרא"ש שם כתב על דברי העיטור: ואינן דברים של טעם. ורחוק מן הדעת הוא לומר דשקלא וטריא דהש"ס דמפליג בין הפסקה דקידוש להבדלה ובין שתיה לאכילה ובין חמרא ומיא איירי בספק חשיכה דוקא ע"כ. אולם לקמן הבאנו שדעת רה"ג ועוד ראשונים וגאונים שאכן כל הסוגיא שם מדברת רק בבה"ש, אבל בצה"כ צריך להפסיק, אלא שאעפ"כ ס"ל להנך ראשונים [לפחות חלקם] ששמואל ורב מיירו באותו הזמן, ולשמואל גם בבה"ש צריך להפסיק ולכן כתבו דפליגי, אבל בעצם הדין שהסוגיא בדף ק"ה ע"א מיירי רק בבה"ש, הרבה ראשונים ס"ל כן.

ה. לשון הסמ"ג שם: והא דאמר רב לקמן להבדלה אינה קובעת וכו' 'מפרש רב אלפס' לכולה ההיא שמעתא בספק חשיכה אבל ודאי חשיכה פורס מפה ומבדיל ע"כ. וכבר כתב לנכון בספר בני ציון סי' רצ"ט סק"ב שאין כונת הסמ"ג שהרי"ף עצמו סבירא ליה כן, דהא הרי"ף כתב להדיא בדף י"ט ע"ב שאין הלכה כשמואל אלא כרב, ומבואר דלא סבירא ליה חילוקו של הסמ"ג, אלא שהסמ"ג כתב כן **מדנפשיה** ע"פ דברי הרי"ף עי"ש. וע"ע כעי"ז במה שכתבתי בח"א סי' פ"ח בדעת הרי"ף בענין מי שלא חתם המלך המשפט.

בסוגיא שם כשם ששבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, דהיינו לגבי ה׳זמן׳, שכשם שהזמן למעשר הוא בה״ש כך הוא לגבי קידוש, אולם בסוף הסוגיא לגבי מוצ״ש לא העתיק את דברי רה״ג דמיירי בספק חשיכה, אלא העתיק רק את דברי הגמ׳. **ובפשטות נראה שהרי״ף ג״כ ס״ל כרה״ג** וסיעתו, שהרי לא מצאנו מי שחלק עליהם, וגם הריצ״ג - בן דורו של הרי״ף, וגם העתים - תלמידו של הרי״ף, העתיקו את דברי רה״ג בשתיקה. וגם הר״ח - שהרי״ף מרבה להזכירו ב׳איכא מאן דמפרש׳ ודוחהו כשצריך לדחותו, פירש כן, והרי״ף לא התייחס לזה, ובפרט שתחלת דבריו העתיק מדברי רה״ג ור״ח, והדברים מראים דסבירא ליה לרי״ף כהנהו גאונים וראשונים.

אמנם ר׳ דוד, המאירי ומהר״ם חלאוה שם כתבו בדעת הרי״ף שלגבי אין מפסיקין בהבדלה לא מייתי ראיה לגבי ׳הזמן׳ אלא לגבי ׳עצם דין הפסקה׳, שא״צ להפסיק להבדלה ואף בצה״כ א״צ להפסיק עי״ש. אולם נראה ברור שהם לא ראו את דברי רה״ג במקורם, שהוא מקור דברי הרי״ף בסוגיא זו, וכפי שכתב הרמב״ן במלחמות שם דמה שכתב רבינו כאן [גבי זה שבה״ש קובע למעשר, דלא כבעה״מ שם שרק צה״כ קובע למעשר] מרבינו האי גאון ז״ל קבל וכן כתוב בתשובותיו עי״ש, וכיון שלא ראו את סוף דברי רה״ג שכתב להדיא דמיירי גם לגבי הבדלה בבה״ש, פירשו הם דמיירי אפילו בצה״כ, אבל לאור האמור נראה יותר בדעתו כדעת רה״ג בכולה מילתא.

והגר״א בביאורו לסי׳ רצ״ט סק״ג כתב להכריח שהרי״ף מתיר להמשיך לאכול גם משחשיכה, דאם ס״ל שאסור, למה לו לומר ששמואל חולק על הרב, לימא כדברי העיטור ששמואל שאוסר מיירי משחשיכה, ורב שמתיר מיירי בה״ש עי״ש. וכן האריך גם בספר בני ציון שם. אולם מכיון שהתבאר שמקור דברי הרי״ף הוא מרה״ג, ומדבריו מתבאר שבמוצ״ש מפסיק משתחשך, יש לנו לומר בפשיטות שהטעם שלא כתב הרי״ף כעיטור, זה משום דלא ניחא ליה למימר דרב ושמואל השתמשו באותו לשון, וחד מיירי בבה״ש וחד בצה״כ, ולכן כתב דפליגי, אבל בדעת רב אפשר ונראה דס״ל שבצה״כ מפסיקים. וראיה לזה דהריצ״ג שם ס״ל כרי״ף דפליגי ואעפ״כ כתב כרה״ג הנ״ל שרק בבה״ש אין מפסיקין, ומבואר דאפשר למיסבר תרוייהו, ודוק היטב.

הראשונים דסבירא להו שמותר להמשיך גם משחשיכה

אמנם רוב הראשונים סבירא להו שמותר להמשיך גם משחשיכה;

כ״ד ספר האורה סי׳ ס״ב, בעה״מ, ראבי״ה סי׳ תק״ח, הרוקח סי׳ שנ״ו, ר׳ דוד, המאירי, מהר״ם חלאוה, הר״ן, הריטב״א בהלכות ברכות פ״ח אות ט״ז, ר״י אלמדארי, תר״י בברכות דף ל״ח ע״ב, הרא״ש בפסחים שם, ר׳ בחיי בספרו שולחן של ארבע שער א׳, ספר הפרדס לתלמיד הרשב״א, הריא״ץ. וכן מתבאר מדברי הרמב״ם בפכ״ט הי״ב שכתב היה אוכל בשבת ויצא השבת וכו׳ גומר סעודתו וכו׳ [והעתיקוהו כדרכם ספר הבתים ועץ חיים מלונדריש], ויציאת השבת היא בצה״כ ואעפ״כ אינו מפסיק.

פסק השו"ע והאחרונים, והנראה לדינא

והשו"ע פסק בסתם להיתרא, ובשם י"א לאיסורא. ועי' בבה"ל. אולם להאמור, השו"ע והאחרונים לא ראו את דברי הגאונים ורבים מהראשונים דסבירא להו לאיסורא. ואעפ"י שרוב הראשונים מתירים - מ"מ נראה שרובם המוחלט, כולל הרא"ש, לא ראו את דברי רה"ג במקורם ואת גדולי הראשונים שהעתיקוהו, וגם לא זכרו מדברי בה"ג וסיעתו שפסקו כשמואל, ויתכן מאוד שלא היו חולקים על כל הגאונים והקדמונים הנ"ל.

ועל כן נראה שיש להחמיר בזה ולא להמשיך לאכול כשהגיע צאת הכוכבים במוצאי שבת.

להתחיל סעודה בין השמשות

בגמ' שם איתא וה"מ לאפסוקי [שא"צ] אבל לאתחולי לא. ולדעת רה"ג **וסיעתו** על בה"ש נאמר כן וכמבואר בדבריו שהעתקנו לעיל, וכ"כ הנגיד שם שאין מתחילין בספק חשכה עי"ש.

אולם לדעת שאר הראשונים שהגמ' לא דיברה על זמן ההפסקה אלא שאין דין להפסיק אבל להתחיל אסור, לא איתפרש מתי זמן זה, ונחלקו הראשונים בזה;

המאירי כתב דמסוף שקיעה ותחילת בה"ש אסור להתחיל והוא זמן הבדלה עי"ש. וכ"ד **ר"פ** שנביא לקמן.

אולם הרמב"ם פכ"ט ה"ה כתב אסור לאדם לאכול וכו' משקדש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל ע"כ. ומדכתב מ'שיצא היום' מבואר דמיירי בצה"כ. ועוד דכתב 'ולעשות מלאכה', וזה בודאי בצה"כ, וא"כ עד צה"כ שרי'. וכ"כ **ריא"ז** וז"ל ונראה בעיני שלא אסרו לו לשתות אלא אחר חשכה אבל בה"ש מותר לו לשתות לפי שמוסיפין מחול על הקודש ע"כ. וכ"ד בעה"מ דס"ל שאפילו לענין קידוש הזמן הקובע זה צה"כ, וה"ה וכ"ש להבדלה. וכ"ד מהר"ם, דז"ל התשב"ץ סי' ט"ז שתו לפניו יין בה"ש בשבת ולא מיחה בידן ע"כ. והגיה עליו ר"פ מיהו זה ודאי אסור דאי בה"ש של ע"ש קודם קידוש אסור, ואי בשל מוצ"ש אסור לשתות יין עד אחר הבדלה וכו' עי"ש. ובשו"ת מהר"ם ד"ל סי' תל"ה כתוב מורי ר' שיחיה אינו רגיל למחות מלשתות יין בה"ש 'במוצ"ש' ע"כ, ונפשט ספקו של ר"פ בדעת מהר"ם, ומבואר דס"ל דשרי בה"ש, ור"פ פליג וכמאירי. וכ"ד הריטב"א בהלכות ברכות הנ"ל שכתב שאסור לאכול 'משהחשיך' עי"ש. וכ"ה בספר האורה הנ"ל דלא מתחלינן 'משחשיכה' עד שיבדיל עי"ש. וכ"ה בספר השולחן 'משיצא יום השבת' אסור לאדם להתחיל וכו'.

ו. וכפי שכתב הערוך השולחן בסי' רצ"ט ס"ב בדעת הרמב"ם מכח הראיות הנ"ל עי"ש. ודלא כמ"ש המאמ"ר בסי' רצ"ט סק"ב והבה"ל בס"א בדעת הרמב"ם עי"ש.

ולפי מה שכתבנו לעיל שהעיקר להחמיר דעת רה"ג וסיעתו שאין להמשיך את הסעודה בצה"כ, ק"ו שיש להחמיר שלא להתחיל בה"ש, שהרי גם המאירי שהתיר שם אסר כאן, וכ"ד ר"פ, ובשאר הראשונים שהתירו שם אין הכרע מה סבירא להו בנידון זה, דאולי סבירא להו כהמאירי, וא"כ רבו האוסרים בזה, ולכן יש להחמיר בזה יותר.

אולם כשלא סעד סעודה שלישית יש לסמוך על הרמב"ם וסיעתו שמתירים, וכפי שכתב במ"ב ובשעה"צ ובבה"ל עי"ש, ובפרט שהוספנו חברים לדעה זו.

שתיית מים קודם הבדלה

בגמ' שם איתא בשם רב עמרם בשם רב: ושתיה נמי לא אמרן [דאסור] אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה. ופליגא דרב הונא דרב הונא חזייה להוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה אמר ליה לא מיסתפי מר מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא ע"כ. ונראה שנחלקו רב ורבנן דבי רב אשי עם רב הונא בדעת ר"ע שאמר כל 'הטועם' כלום וכו', האם מים בכלל איסור הטעימה או לא, וכפי שרמזו התוס' שם. והפוסקים פסקו כרבנן דבי רב אשי שהם בתראי שמותר לשתות מים קודם הבדלה.

והנה הכה"ח באות טו"ב הביא בשם הפע"ח שער ח"י פרק כ"ד שכתב וז"ל מורי זלה"ה [האר"י] הזהירני מאד שלא אשתה מים קודם הבדלה, ואמר לי כי השותה מים בין השמשות של מוצאי שבת ימות באסכרה, אבל אם היה אוכל בשלחן בסעודה שלישית ונמשכה סעודתו שראוי לומר הבדלה יכול לשתות בתוך הסעודה קודם הבדלה ואין בכך כלום עכ"ל. וכתב הכה"ח: נמצא דלפי דברי האר"י ז"ל אינו אסור לשתות מים כי אם רק בין השמשות ותו לא מידי. וכן עמא דבר ע"כ.

אולם דברי הפע"ח בשם האר"י צ"ע, שהכריע כדעת רב הונא נגד רב עמרם תלמיד רב וכן נגד רבנן דבי רב אשי שהם בתראי. וודאי שהם ידעו בסודות התורה טפי מינן, והם הכריעו לקולא שמותר לשתות מים ולא חששו למיתת אסכרא החמורה, וגם הפוסקים לא חשו לזה. <u>וגם</u> מה שכתב שם שרק בה"ש יש איסור בזה וכמו שכתב גם הכה"ח שם - בגמ' לא נזכר חילוק בזה, ולדעת רב הונא האיסור הוא קודם הבדלה אף לאחר בה"ש. וע"ע בפתח עינים על הגמ' שם שהאריך בדברי התוס' בשם המדרש, וכתב בתוך הדברים שדברי רב ורבנן דבי רב אשי מיירי לאחר צה"כ, ודברי המדרש שאסור מיירי בה"ש. ולפ"ז אפשר היה ליישב את דברי הפע"ח. ומ"מ פשטיה דתלמודא והפוסקים אינו כן, ואין איסור במים כלל.

ונראה שהעיקר הוא כמו שפסקו הפוסקים עפ"י רבנן דבי רב אשי דלא קפדי אמיא, ואף אנן לית לן להקפיד אמיא.

סיכום

דעת הגאונים ורבים מהראשונים שאין להמשיך סעודה לאחר צה"כ, ויש להחמיר כמותם מאחר והראשונים שהתירו לא ראו את דברי הגאונים.

אין להתחיל סעודה בין השמשות אא״כ לא הספיק לסעוד סעודה שלישית, וכמובן שיפסיק בצה״כ.

לשתות מים מותר בכל זמן במוצ״ש, בין בה״ש ובין לאחר צה״כ.

כד. זמן צאת הכוכבים לענין יציאת השבת

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' כסלו תשפ"ב.

הב"י בסי' רצ"ג כתב בשם תר"י שכיון שאין הכל בקיאים בין כוכבים גדולים לבינונים - צריך ליזהר שלא לעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים **קטנים**. ועיין מה שכתבנו לעיל בסי' י"ח שאנו שנמצאים באופק א"י ובקיאים בזמן האמור בגמ' ובכוכבים - סגי לן בג' כוכבים בינוניים.

עוד הביא הב"י בשם הר"ן עפ"י הירושלמי שמדין תוספת שבת צריך ג' כוכבים **רצופים**.

והנה מקור דברי הר"ן הם מהרמב"ן בתוה"א שהקשה לר' יוסי תוספת יציאת קדש מאי ניהו וכתב וז"ל ויש לומר בדקדוק כוכבים גדולים אי נמי כעין שאמרו בירושלמי בברכות ובלבד דיתחמון תלתא כוכבים כד מן חדא כוכבתא כלומר רצופין במקום אחד, הא מפוזרין אסור בעשיית מלאכה משום תוספת עי"ש. והנה הר"ן הזכיר רק את תירוצו השני של הרמב"ן שהוא כוכבים רצופים. והמיוחס לר"ן בשבת ל"ה כתב בסתמא רק את תירוצו הראשון שהתוספת זהו בכוכבים קטנים עי"ש. והריטב"א בשבת ל"ה ובר"ה ט' ובפסחים נ' כתב את ב' תירוצי הרמב"ן, וז"ל בר"ה ט' ושיעור התוספת ביציאתו הוא שימתין עד שיראה ג' כוכבים קטנים שאינן נראין אלא בלילה, דאילו בבינונים הוא לילה גמור לכל דבר, הוסף עד הקטנים משום תוספת. ובירושלמי אמרו והוא דיתחמון ג' כוכבין דכדמון חד כוכבא, פי' שיראה ג' כוכבים רצופים כאילו נראין תוך אמה אחת, ויש מפרשים תוך ד' אמות ע"כ.

והשו"ע פסק דבעינן ג' כוכבים קטנים ורצופים, וזה דבר שלא נמצא בראשונים אלא או קטנים או רצופים.

ובעצם הדין של הרמב"ן וסיעתו הנ"ל - דבריהם מחודשים ושאר הראשונים לא כתבו כן, ואדרבה מבואר בדבריהם שאין הבדל בין מוצ"ש לשאר דיני התורה ובג' כוכבים בינונים הוי יציאת שבת, אלא שצריך להוסיף מעט משום תוספת אבל לא צריך רצופים ולא קטנים;

הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת ה"ד כתב משתשקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בה"ש 'בכל מקום' וכו', ומשיראו ג' כוכבים אלו הבינונים הרי זה לילה ודאי וכו' עי"ש, ולדעת רבים מגדולי האחרונים הרמב"ם ס"ל דין תוספת שבת מדרבנן וכללה במנהג התקיעות בסוף הפרק [וכפי שהבאנו לעיל בסי' י"ט הערה א'], ושם כתב הרמב"ם שבמוצ"ש תוקעים לאחר צאת הכוכבים להתיר העם למלאכה עי"ש, ומבואר כנ"ל שמעט לאחר צה"כ הוי יציאת השבת. וכ"כ להדיא **ספר הבתים** בשער ו' וז"ל יש מן הגדולים שאמרו שאינו לילה גמור לענין היתר מלאכה במוצאי שבת ובמוצאי יום הכפורים ולענין תענית במוצאי תשעה באב עד שיראו שלשה כוכבים רצופים קרובים זה לזה. ויש מי שאמר כי אחר שיראו שלשה כוכבים גמורים באיזה מקום שיהיו

הרי זה לילה גמור, וזה נראה עיקר[א] ע״כ, ומבואר דס״ל דלא כרמב״ן הנ״ל. וכ״כ להדיא **הריא**״ז וז״ל שלשה לילה וראוי להדליק במוצ״ש ולא כוכבים גדולים שפעמים נראים ביום ולא קטנים שאינן נראין אלא בלילה עי״ש, ומבואר כנ״ל ששיעור זה הוא גם במוצ״ש, אע״פ שריא״ז גופיה כתב לעיל מיניה שצריך להוסיף מחול על הקודש בין בכניסתו ובין ביציאתו עי״ש, ומבואר כנ״ל שההוספה היא במשהו ולא בכוכבים קטנים. וכן מתבאר מדברי **הרס**״ג בסידורו עמ׳ קכ״ג שכתב וז״ל ובצאת שלשה כוכבים הוא זמן מוצאי שבת ומתפללים בו מעריב וקוראים לפניו קריאת שמע עי״ש, ומבואר מדבריו שאלו כוכבים רגילים וזמן מוצ״ש הוא זמן ק״ש של ערבית.

והנה הרמב״ן כתב את חידושו עפ״י הירושלמי בברכות שהביא, שגרס בו דיתחמון תלתא כוכבין ׳כד מן חדא כוכביא׳, וכעי״ז גרסו הריטב״א והר״ן הנ״ל, וכעי״ז גירסת ראבי״ה. אולם לפנינו הגירסא ׳בר מן הדא כוכבתא׳, וכ״ה ברשב״א בריש ברכות, וכעי״ז בר״ח שבת ל״ה בר מן ׳חד׳ כוכבתא. וכבר כתבו לנכון בספר תולדות יוסף למהר״י שווארץ מדף מ״ח והלאה, וכן בספר פירושים וחדושים בירושלמי למהר״ל גינצבורג מדף 18 והלאה, שגירסת ופירוש הרמב״ן תמוהים מאוד, והעיקר הוא כגירסתנו, והפירוש הוא ש׳כוכבתא׳ היינו כוכב נוגה שהוא נקרא ׳כוכבת׳ בלשון העמים [וכ״כ בערוך השלם ערך אסתירא וערך ככב עי״ש], והוא אחד מג׳ כוכבים הנראים קודם השקיעה [מלבד צדק ומאדים] והוא הנראה ביותר, וכונת הירושלמי היא שהג׳ כוכבים הם מלבד כוכב הנוגה שנקרא כוכבתא שהוא כוכב גדול, ומתאים ממש לנאמר בבבלי לא כוכבים הנראים ביום וכו׳, והירושלמי לא מיירי במוצ״ש כלל אלא בדין צה״כ דעלמא, וזהו הפירוש האמיתי בירושלמי, ואין כל ראיה לדברי הרמב״ן, ואדרבה מסתימת התלמוד והגאונים והראשונים נראה שלא כדבריו, דהא הגמ׳ קאי במסכת שבת בעניני כניסת ויציאת השבת ואיך לא זכרו שמדין תוספת צריך כוכבים קטנים, וע״כ שהעיקר הוא כדעת הגאונים והרמב״ם גם בזה שבצאת ג׳ כוכבים בינונים ומעט אחרי מותר לעשות מלאכה.

והכה״ח בסי׳ רצ״ג כתב בשם החס״ל שזמן יציאת ג׳ כוכבים קטנים רצופים הוא כחצי שעה לאחר שעה י״ב עי״ש, שזה כ40 דקות לאחר השקיעה, וכ״כ עוד אחרונים מאחרוני ספרד.

אולם לפי האמור זהו זמן יציאת ג׳ כוכבים קטנים רצופים, אבל מעיקר הדין סגי בג׳ כוכבים בינונים גם למוצ״ש, ועם תוספת שבת - כ25 דקות לאחר השקיעה שרי בעשיית מלאכה.

א. וכ״ה בספר מזוקק שבעתים כת״י [פריס קלאג 70] על הרמב״ם בפ״ה מהלכות שבת ללא הסיום ׳וזה נראה עיקר׳.

כה. עשיית מלאכה לפני הבדלה בתפלה או על הכוס

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אדר תשפ"א.

בגמ' בשבת דף ק"נ ע"ב מבואר שלאחר אמירת המבדיל בין קדש לחול מותר לעשות מלאכה במוצ"ש, ודנו הראשונים בכמה ענינים; האם מי שהבדיל בתפלה זקוק גם לאמירה זו כדי לעשות מלאכה; האם צריך להזכיר שם ומלכות באמירה זו; והאם צריך לומר כן על הכוס;

המבדיל בתפלה האם מותר במלאכה או שצריך לומר גם ברכת המבדיל

הטור בסי' רצ"ט ס"י כתב שמדברי הרא"ש משמע שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל אפילו בלא כוס אלא שיאמר בא"י אמ"ה המבדיל בין קדש לחול. ועי"ש בב"י שביאר את הדיוק מדברי הרא"ש בפסחים פ"י סי"א. ובאמת שמצאנו למעט מהראשונים דס"ל שהבדלה בתפלה לבד לא מהני לעשות מלאכה; כ"כ להדיא הראב"ן במסכת שבת סי' שפ"ה וזת"ד ואסור לאדם להתחיל בשום מלאכה אפילו לצאת חוץ לתחום עד שיבדיל גם בתפילה וגם על הכוס וכו', ואם אין לו הדס ונר אומר המבדיל בין קודש לחול ועושה מלאכה דאמר רב אשי וכו', והא דנהגינן וגם נהגו ראשונים ששמש הכנסת מדליק בבית הכנסת קודם שיבדיל על הכוס, נ"ל דסמכינן אהא דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה ואמרי לאו דלא תסור, והכא משום כבוד הצבור שיושבין בחשך מדליק וכו' עי"ש, הרי דס"ל שצריך הבדלה בתפלה וגם על הכוס, או אמירת המבדיל בין קדש לחול לאחר התפלה. וגם בספר האורה סי' ס"ב כתב: אסור לאדם לעשות מלאכה במוצאי שבת עד שיבדיל בתפילה ועל הכוס, והנגיד פסק הבדיל באחת מהן מותר לעשות מלאכה ע"כ, הרי שדעת ספר האורה שצריך גם בתפלה וגם על הכוס. ובספר עץ חיים [מלונדריש] הלכות קידוש והבדלה כתב: אבל לאחר תפלה ר"י אומר שצריך לברך וה"ג אומר שאין צריך לברך עי"ש.

והרמב"ם בפכ"ט מהלכות שבת ה"ו כתב: ואע"פ שהבדיל בתפלה צריך להבדיל על הכוס, ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס ע"כ. וכתב הב"י שדעת הרמב"ם היא כדעת הרא"ש שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל ויאמר המבדיל בין קדש לחול עי"ש. אולם כבר כתב לנכון בשו"ת פרי יצחק ח"ב סי"ב בזה"ל ולא ידעתי מנין לו להב"י דהרמב"ם ס"ל כדעת הרא"ש וכו', הלא דברי הרמב"ם מתפרשין שפיר כדעת רש"י דבמלאכה מותר מכיון שאמר המבדיל אפי' בלא שו"מ, ומכ"ש כשהבדיל בתפלה שמותר במלאכה, והיינו שסתם הרמב"ם ז"ל וכתב ומאחר שיבדיל ויאמר בין קודש לחול מותר לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס, והוא דלענין מלאכה א"צ להמתין עד שיבדיל על הכוס אלא כיון שאומר המבדיל **בלא תפלה** וכ"ש בתפלה שמותר במלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס, ולפ"ז אין ראיה כלל מהרמב"ם דס"ל כהרא"ש ואין

שום הכרעה בדבריו ע"כ. וכ"כ בספר יד יוסף ברביד הזהב אות ג' עי"ש. ובאמת שכן נראה גם מדברי המ"מ שם שכתב: וכתבו הגאונים ז"ל שאם התפלל והבדיל בתפלה יכול לעשות מלאכה ואין צריך לברכה אחרת ולזה הסכימו מן האחרונים ז"ל ועיקר ע"כ, ולא כתב שהרמב"ם חולק על זה. וכן הבין ר' יוסף קמחי בספרו מזוקק שבעתים [שנדפס בקובץ 'מעליות' כ"ה, אלול תשס"ה] בפכ"ט מהלכות שבת וז"ל ומאחר שהבדיל בתפלה מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס עי"ש. וכן נראה עיקר בדעת הרמב"ם.

ובאמת שדעת הגאונים ורוב הראשונים שהמבדיל בתפלה יכול לעשות מלאכה; כ"ד **בה"ג**, **רע"ג**, **ריצ"ג**, **מדרש שכל טוב** פרשת בשלח [העתיק דברי בה"ג], **ר"י מלוניל** [והובא **במיוחס לר"ן**], **ספר המחכים**, דרשות **מהר"ח או"ז** סי' י"ב, **ספר היראה** לר' יונה, **ריטב"א**, **מאירי**, וכ"ד **רש"י** שכתב וכ"ש דאי אבדיל בתפילה שמותר לעשות צרכיו וכו', וכ"כ בדעתו המאירי והמיוחס לר"ן ועוד [וע"ע ברשב"א ובחידושי הר"ן], **ספר מצוות זמניות**, **אהל מועד**, ועוד רבים.

והב"י כתב בזה"ל ולענין הלכה כיון דהרמב"ם והרא"ש מסכימים שאף על פי שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה הכי הוה חזי למינקט, אלא דסוגיין דעלמא דלא כוותייהו וכיון שהבדילו בתפלה עושין מלאכה וכדברי הגאונים והאחרונים, וכיון דמידי דרבנן הוא שפיר דמי למינקט כוותייהו לקולא ע"כ. וכ"פ בפשיטות בשו"ע בס"י. ולפי האמור, כך היא גם דעת הרמב"ם, וממילא בודאי שכן הוא העיקר אף לכתחלה.

מי שלא התפלל האם מותר בעשיית מלאכה באמירת המבדיל בין קדש לחול ללא שם ומלכות

הנה רש"י כתב שאומר המבדיל בין קדש לחול להיכרא בעלמא. ודייקו מזה הראשונים דס"ל שא"צ להזכיר שו"מ. והר"י מלוניל העתיק את דברי רש"י. וכ"כ הריבב"ן וז"ל רש"י פירש אם אמר המבדיל בין קדש לחול ואינו מזכיר שם ומלכות, להיכירא הוא כדי ללוות את המלך ע"כ. וכן הסכים הרי"ד בפסקיו שא"צ שו"מ [והביאו שה"ל סי' רכ"ט] עי"ש. וכ"ד הריא"ז. וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים ק"ה ע"ב וז"ל ואם לא התפלל אומר ברוך המבדיל בין קדש לחול בלא שם ובלא כוס ומותר במלאכה ואחר כך מסדרן כולן על הכוס ע"כ. וכ"כ בספר צרור החיים דרך ג' אות י"ט שדברי רש"י עיקר עי"ש. וכ"נ דעת הארח"ח הבדלה אות ל' שכתב שדעת הריא"ג ורע"ג שצריך הזכרת שו"מ, ורש"י פסק דאפילו בלא הזכרת שו"מ מותר, וסיים והני נשי שאין מתפללות צריכות לומר המבדיל בין קדש לחול קודם שיעשו שום מלאכה וכן ראוי ללמדן [והדרכ"מ הביא כן מהכל בו] ע"כ, ונראה מדבריו דבלא שו"מ קאמר. והמאורות כתב דנהוג עלמא כרש"י עי"ש.

והרמב"ם בפכ"ט ה"ו כתב: ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס ע"כ, וכתב הב"י שלא נתבאר בדבריו אם צריך לומר שם ומלכות או לא.

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים שצריך באמירה זו הזכרת שו"מ; כ"ד **בעל הלכות פסוקות**, **בה"ג** [והעתיקו בספר **מדרש שכל טוב** פרשת בשלח פט"ז], **רע"ג** המובא בריצ"ג עמ' י"ז, אלא דשם איתא רק בא"י ללא אמ"ה, אולם נראה שכונתו לומר גם אמ"ה, וכ"ה בארח"ח הנ"ל בשם ריצ"ג ורע"ג שצריכה הזכרת שו"מ עי"ש. וכ"ד **גאון** המובא באוה"ג עמ' 155 [ברוך השם מ"ה] עי"ש. וכ"ד **הריצ"ג** שם. וכ"ד **הנגיד** המובא בספר האורה סי' ס"ב עי"ש. וכ"ד **ר"ח** בשבת שם וז"ל ולא בא רב אשי למעט אלא שאינו צריך לומר הבדלות כאשר חלקו בפרק ע"פ אבל צריך להזכיר ברכה בשו"מ דלית גרעה מברכת הפירות וברכת המצוות וכן הלכה ע"כ. וכ"ד **הרי"ף**.

וכן דעת חכמי אשכנז וצרפת ומהם סידור **ר"ש מגרמייזא** עמ' ק"צ, **מחזור ויטרי** סימן ס"א, **רוקח** סי' קל"ג, **ראבי"ה** בסי' ש"ס בשם ר"ח והסכים כן עי"ש, **או"ז** סי' צ' [וגם הוא הביא את דברי ר"ח עי"ש], דרשות **מהר"ח או"ז** סי' י"ב, **ר"א מלונדריש** בפירושו לברכות עמ' קט"ו עי"ש, **מהר"ם** [תשב"ץ סי' פ"ה], **הפרנס** סי' קצ"ג, **אגודה**, **מהרי"ל** [סדר ליל שני של פסח], **מהר"י ווייל** סי' קצ"ג. וכ"ד **הסמ"ג** עשין כ"ט **וספר המחכים**. וכ"ה בספר **הקנה**.

וכ"ד המנהיג שהביא את דברי הרי"ף וכתב ויראה לי מדברי הגאונים שצריך להזכיר בה שו"מ ודומיא דהבדלת תפילה ועל הכוס וכו' עי"ש. וכן הסכימו **המאירי** בשבת, **הריטב"א** בשבת ובהלכות ברכות פ"ח הט"ו, הנימוק"י בשבת בשם **הרא"ה** [ושם איתא רק בא"י המבדיל, ונראה דצ"ל גם אמ"ה], ר' יונה **בספר היראה**, **ספר השולחן** הלכות סעודה שער ח' [ופירש רש"י וכו' אבל הרב אלפסי כתב דבשם ומלכות וכו' וכן דעת הגאונים עי"ש] ספר **מצוות זמניות**, ספר **אהל מועד** שער קידוש והבדלה דרך ב', ספר **מנורת המאור** [אלנקוה] ח"ב עמ' 198, **אבודרהם**, **צדה לדרך**, **מגיד משנה** ועוד.

ההנהגה הראויה למעשה בעשיית מלאכה במוצ"ש

כתב הב"י: והיכא שלא הבדיל בתפילה נראה לסמוך על דברי רש"י שאומר המבדיל בין קודש לחול בלא הזכרת השם כיון דמידי דרבנן הוא וגם ספק הזכרת שם שמים לבטלה הוא ע"כ. וכ"פ בשו"ע בס"י: ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפלה אומר המבדיל בלא ברכה ועושה מלאכה ע"כ. ולפי הנ"ל יש לדון בזה, דאמנם מי שבא לעשות מלאכה במוצ"ש לפני שהתפלל או הבדיל - לא יכול לומר המבדיל בשו"מ דהא דעת כמה וכמה ראשונים שאין להבדיל בשו"מ וכפי שכתב הב"י. אולם, מאידך לעשות מלאכה 'לכתחלה' על סמך אמירת ברוך המבדיל ללא שו"מ ג"כ אינו נכון, דהא לדעת רובא דרבוותא צריך להזכיר שו"מ, ואם לא הזכיר אסור בעשיית מלאכה מדרבנן. וכן העלה בספר בני ציון בסי' רצ"ט אות י"ז וזת"ד ומכיון שדעת כל הפוסקים דלא כרש"י[א] ראוי לפסוק כמותם ולא כדעת רש"י אע"פ שהוא איסור דרבנן, דכשעושה מלאכה באמירת

א. ואם כי לפי מה שכתבנו אין רש"י דעת יחיד, אולם מאידך הוספנו עוד רבים ונכבדים לדעת הרי"ף וסיעתו, ועדיין רש"י וסיעתו הם מיעוט הניכר ביחס לרי"ף וסיעתו.

המבדיל בלבד עובר על איסור דרבנן בקום ועשה לדעת כל הפוסקים הנ״ל וכו׳, וסיים עכ״פ נראה לי לדינא דקודם שהבדיל בתפלה ימנע עצמו ולא יעשה כלל מלאכה עד שיבדיל ולא יסמוך על אמירת המבדיל בלבד עי״ש. וכעי״ז כתב האור לציון פכ״ב אות י״א שטוב לחוש לדעת הרי״ף וסיעתו הנ״ל ולא לעשות מלאכה עד לאחר שיבדיל בשו״מ עי״ש. ולפי מה שכתבנו לכתחלה יש לנהוג כן ולא להקל בעשיית מלאכה לפני ההבדלה או התפלה, אא״כ הדבר נצרך מאוד שאז אפשר לסמוך על רש״י וסיעתו.

ועל כן כדאי מאוד להרגיל את הנשים והבנות להתפלל ערבית במוצ״ש אם רוצות לעשות מלאכה לפני ההבדלה על הכוס, ולא לסמוך לכתחלה על אמירת המבדיל בין קודש לחול. ויכולות להתפלל כעשרים דקות לאחר השקיעה אף שמחמירים שלא לעשות מלאכה בזמן מאוחר יותר, ובעת הצורך אפשר להתפלל כבר לאחר שקיעת החמה.

האם צריך להבדיל על הכוס כדי להתיר בעשיית מלאכה

הנה הרשב״א בחידושיו לשבת ק״נ ע״ב דייק מדברי הרי״ף בפסחים [כ״א ע״א] שאמירת המבדיל בין קדש לחול המוזכרת בגמ׳ הנ״ל - צריכה להיות על כוס יין, והחידוש של רב כהנא ורב אשי הוא שלא צריך ג׳ הבדלות אלא סגי בהבדלה אחת עי״ש. וכ״כ הריטב״א שם בדעת הרי״ף. וכ״כ הרמ״ך בהגהותיו על הרמב״ם בפכ״ט מהלכות שבת ה״ו בדעת הרי״ף בשבת, וכתב שנראין דבריו, אלא שהעיד שהמנהג אינו כן אלא כדעת הרמב״ם שאף שלא הבדיל על הכוס מותר לעשות מלאכה עי״ש. אולם הר״ן בחידושיו לשבת הביא את דברי הרשב״א בדעת הרי״ף וכתב שאפשר לפרש דברי הרי״ף שם בענין אחר שיהו מוסכמים לדברי רש״י ז״ל ואין לי להאריך עי״ש. וכן מתבאר מדברי הר״י מלוניל בשבת שם שהעתיק על דברי הרי״ף את דברי רש״י שאם הבדיל בתפלה שרי לעשות מלאכה אף שלא הבדיל על הכוס עי״ש. באופן שדברי הרי״ף אינם מוכרעים, ומי שסובר למעשה שצריך גם הבדלה על הכוס זהו הרמ״ך בלבד. וכ״ד ספר הקנה וז״ל אומר תחלה בא״י אמ״ה המבדיל בין קדש לחול ועושה מלאכה ובכוס, א״ל ומאי רבותא פשיטא א״ל כגון שלא הבדיל בתפלה עי״ש.

אולם דעת שא״ר שאין צריך לומר המבדיל בין קדש לחול על הכוס; הרשב״א שם כתב שכדברי רש״י מסתברא עי״ש. וכן הסכים הריטב״א שם ושכ״ד הרא״ה והרמב״ם עי״ש. והר״ן בחידושיו כתב שכבר כתב הרשב״א שדברי רש״י עיקר עי״ש. וכן הסכימו הרי״ד והריא״ז עי״ש. וכן מתבאר מדברי שאר הגאונים והראשונים הנ״ל.

אמנם בהקדמת הזוהר דף י״ד ע״ב איתא דלאו יאות הוא לאדלקא נורא כד נפיק שבתא עד דמבדלי ישראל בצלותא ומבדלי על כסא עי״ש, וזה כדעת הראב״ן וסיעתו הנ״ל[ב]. אולם הדרכ״מ בסוף סי׳ רצ״ד הביא את דברי הזוהר הנ״ל וכתב: ולא ראיתי מי

ב. והיעב״ץ במטפחתו פ״ד כתב שדברי הזוהר הנ״ל סותרים את התלמוד שלנו שמתיר לעשות מלאכה לאחר אמירת המבדיל ללא כוס עי״ש, ולפי הנ״ל אין זה סותר את דברי הגמ׳ דהא כמה ראשונים פירשו בתלמוד שלנו שצריך גם הבדלה בתפלה וגם על הכוס וכנ״ל.

שחושש לזה אלא המנהג פשוט להדליק אחר שהבדיל בתפלה ע״כ, והובא גם במג״א סי׳ רצ״ט סקי״ז עי״ש. וכן בדין שכן דעת רוב מנין ורוב בנין של רבותינו הראשונים, ומנהג ישראל תורה הוא.

סיכום

מי שהבדיל בתפלה יכול לעשות מלאכה לכתחלה ללא אמירת המבדיל בין קדש לחול וללא הבדלה על הכוס.

מי שלא הבדיל בתפלה לכתחלה לא יעשה מלאכה על סמך אמירת המבדיל בין קדש לחול, בין איש בין אשה, אלא לאחר הבדלה על הכוס. ובשעת הדחק אפשר לסמוך על אמירת המבדיל בין קדש לחול להתיר עשיית מלאכה.

כו. באיזה יד מחזיקים את הבשמים בשעת ההבדלה

פורסם בירחון 'האוצר' שבט תשפ"א.

בגמ' בברכות דף מ"ג ע"ב איתא הביאו לפניהם שמן ויין וכו' ב"ה אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן עי"ש. והמרדכי (סי' קמט) כתב בשם ראבי"ה (ברכות סו"ס קכ) וז"ל ומינה נשמע שכל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחוז בימין וכן הבדלה אוחז את היין בימין ומברך בורא פרי הגפן ושוב נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו ע"כ. וכן כתב הטור בפשיטות בסוסי' רי"ב. והב"י הביא את הנ"ל בסי' רי"ב ובסי' רצ"ו, וכ"פ בשו"ע בסי' רצ"ו ס"ו עי"ש.

ואמנם שאר רבני אשכנז נמשכו אחר דברי ראבי"ה הנ"ל ומהם מהר"ם, האגודה, מהרי"ל, תה"ד [כמובא בלקט יושר]. וכן כתבו הריבב"ן, המכתם והארח"ח שבשעת ברכת ההדס יש לאוחזו בימין.

אולם כבר כתב **הגר"א** בספר אמרי נועם על ברכות מ"ג ע"ב, שאין נראה כן מפשט הגמ', וז"ל אוחז השמן בימינו כו' ומברך על השמן. כתב בשו"ע סי' רצ"ו ס"ו דבשעה שמברך על הכוס של הבדלה אוחז הכוס בימינו ואת ההדס בשמאלו ואח"כ כשמברך על הבשמים צריך להחליף ליתן ההדס בימין. אבל אין לזה ראיה, דלא נזכר כאן להחליף, אלא הדבר שמזומן לברכה תחלה יאחוז בימינו ואת הדבר השני בשמאלו כמ"ש כאן בגמ' אוחז היין בימינו ואת השמן בשמאלו ולא אמר להחליף אח"כ ע"כ. וכן נהג הגר"א למעשה כמו שכתוב במעשה רב כת"י שנדפס בקובץ 'ישורון' כ"א עמ' תתי"ז עי"ש.

ובאמת שהגר"א כיון מסברתו לדברי כמה ראשונים בסוגיא שם;

הנה הרמב"ם בפ"ז מברכות הי"ד כתב בזה"ל ואוחז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו ומברך ברכת המזון, ואחר כך מברך על היין, ואח"כ מברך על הבשמים ע"כ. וכן בפ"ט ה"ד כתב הביאו לפניו יין ושמן אוחז יין בימינו ושמן בשמאלו ומברך על היין ושותהו וחוזר ומברך על השמן ומריח בו ע"כ. והעתיקוהו **המאורות** בברכות מ"ג **וספר הבתים** שערי ברכות שער י' הט"ו, וכ"ה **בספר מצוות זמניות** ברכות סוף שער ח'. ולא כתבו שצריך להפוך את הבשמים והשמן ליד ימין כשמבך עליהם. וכן נראה **מסתימת כמה ראשונים** שהעתיקו בסתמא את דברי הגמ' בברכות מ"ג ע"ב הנ"ל שאוחז את השמן בשמאלו, ולא כתבו שצריך להופכו בשעת הברכה על השמן. ובאמת שהיפ"ל בח"ב סוף סי' רצ"ו כתב שיש להרגיש על הרמב"ם מדוע לא כתב שהופך את הבשמים לימינו בשעת הברכה עליהם עי"ש, הרי שאכן פשטות הרמב"ם שלא הופך את הבשמים לימין. וכן פשטות שא"ר הנ"ל.

וכן הוא להדיא בכמה ראשונים; **ר' מנוח** בפ"ז שם כתב וז"ל ושמעינן מיניה שבמוצ"ש יש לנו ליטול היין בימין אפילו בשעה שמברכין על ההדס, דא"כ דבשעה שמברך

על ההדס מחליפו בימין ל״ל למימר והבשמים בשמאלו. הילכך אפילו בשעה שאנו רוצים לברך על ההדס אין לנו להסיר היין מהימין ע״כ. וכ״כ **המאירי** בברכות שם וז״ל ואם רצה לברך על שניהם כאחד אוחז את היין בימין ואת השמן בשמאל ומברך על היין ואח״כ מברך על השמן, וא״צ להחליף את השמן בצד ימין בשעת ברכת השמן. ומכאן נ״ל בשעת הבדלה שאדם נוטל את היין בימינו כשמברך על הבשמים א״צ להחליף את הכוס ביד שמאל כדי ליטול ההדס בימין ע״כ. וכ״כ **הרשב״ץ** שם וז״ל ויש ללמוד מכאן להבדלה שאוחז הכוס בימינו וההדס בשמאלו כיון שהוא מוקדם בברכה, וי״א שבשעה שמברך בורא עצי בשמים אוחז ההדס בימינו ואינו נראה כן מכאן ע״כ.

ומעתה ודאי שכך היא דעת הרמב״ם ושא״ר שהעתיקוהו, דלאחר שמצאנו ראשונים מפורשים שכתבו כן, ובפרט ר׳ מנוח שנראה שכתב כן בדעת הרמב״ם, אע״פ שללא דבריהם לא היינו עושים מחלוקת בין הרמב״ם לשא״ר, ואפשר היה לומר שהעתיקו לשון הגמ׳ בלבד [וכנראה כך הבין הב״י שלא כתב שהרמב״ם חולק על ראבי״ה] - מ״מ לאחר שכבר מצאנו ראשונים שחלקו על סברת ראבי״ה, העיקר הוא גם בדעת הרמב״ם ושא״ר הנ״ל, דס״ל כן וכנ״ל.

והמתבונן יראה שקושיית ר׳ מנוח - קושיא אלימתא היא, דלפי ראבי״ה וסיעתו הבריתא השמיטה את העיקר שזה הפיכת השמן לימין בשעת ברכתו, וכתבה את הטפל שזה אחיזת השמן בשמאל בשעת ברכת היין שאינו נצרך כלל. אולם לדעת הרמב״ם וסיעתו מובן מדוע הבריתא נקטה שאוחז את השמן בשמאלו, משום שזהו עיקר החידוש שמברך על השמן כשהוא בשמאלו.

ומעתה נראה, שאע״פ שהשו״ע העתיק בסתמא את דברי ראבי״ה וסיעתו - זהו משום שלא ראה חולקים עליהם, אולם כיון שהתברר שיש חולקים עליהם, ופשטות הגמ׳ כמותם, וכן נקט הגר״א מסברתו וכנ״ל - **הרוצה לנהוג כדעה זו לאחוז את הבשמים בשמאלו שפיר עביד**, ובזה מרויח שאוחז את הכוס בימינו כל זמן ההבדלה, ומקיים ׳סודרן על הכוס׳ וכמו שכתבו הנשמת אדם והמשנה ברורה, ולא צריך להסתבך עם העברת הכוס מימין לשמאל ולהיפך.

כז. גדר מצות סעודה רביעית במוצאי שבת

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת שופטים תשפ"ב.

במסכת שבת דף קי"ט ע"ב איתא ואמר רבי חנינא לעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת אף על פי שאינו צריך אלא לכזית ע"כ. ונפסק להלכה בשו"ע בסי' ש'. וכתב **המ"ב** שם בסק"ב: ודע דמ"מ סעודה זו אינה חובה עליו כמו הג' סעודות של שבת דשם אסמכוהו אקרא וזה רק מצוה בעלמא ונ"מ היכי דא"א לו לקיים כולם [וכן היכא דיש לו בשר או דגים וכדומה בצמצום, מוטב ליפות בהן יותר את השלש סעודות. שעה"צ אות ט'] ע"כ. ומקור דבריו ציין בשעה"צ שהוא משו"ע **הגר"ז**. ושם כתב בס"ג במוסגר[א]: ואין צריך להקדים סעודה ג' בשביל שיאכלו סעודה זו כראוי, שסעודה זו אינה חובה כל כך אלא מצוה מן המובחר בלבד ע"כ.

וכ"כ רש"י בשבת דף קי"ח ע"א אהא דאיתא במשנה בפאה פ"ח מ"ז מי שיש לו מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה. וכתב רש"י שם: ואע"ג דאמרינן לקמן לעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת - הני מילי למאן דאפשר ליה ע"כ. וכ"כ **הריטב"א** בשבת קי"ט ע"ב וז"ל לעולם יסדיר אדם שולחנו במוצאי שבת. פי' כל היכא דאפשר, אבל אין זה חובה, דהא אמרינן לעיל (קי"ח א') דאמרינן ליה מאי דבעית למיכל באפוקי שבתא אוכליה השתא ע"כ. וכ"כ **הרדב"ז** בביאורו לרמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ט הי"ג וז"ל והא דתנן מי שיש לו מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה והלא צריך ט"ו סעודות מפני סעודה שלישית של שבת. וי"ל שהסעודה שאוכל במנחה תספיק למוצאי שבת [וכפי שכתב הרמב"ם בפה"מ בפאה שם]. ואע"ג 'דמצוה' לאכול במוצאי שבת כמי שמלוה את המלך ה"מ למאן דאפשר ליה, 'שאין כאן חובה' ע"כ. ומבואר שהגדר הוא 'מצוה' ולא 'חובה'. וכ"כ בספר אהל מועד שער השבת דרך א' נתיב ה': במוצאי שבת 'מצוה' להסדיר שולחנו ללות המלך ואפי' אינו צריך אלא לכזית ע"כ.

דיון בדברי רב עמרם גאון ועוד ראשונים

והנה רע"ג בתשובה [הובאה באוה"ג פסחים עמ' 102], ומשם היא בסידורו כתב לענין הבדלה על הפת בזה"ל אין מבדילין על הפת כל עיקר, מה טעם שאין דומה הבדלה לקידוש, מפני שקידוש אי אפשר לו שלא לסעוד, דקאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון ששלחנו קבוע וסעודתו קבועה ואי אפשר לו שלא לסעוד, מקדש על הפת. במוצאי שבת כלום סעודתו קבועה ושלחנו קבוע ופת מתוקנת לפניו, שנוטל פת ומבדיל עליה, הלכך אין מבדילין על הפת ע"כ. והובא בלשון זה בהרבה ראשונים ומהם בריצ"ג עמ' י"ד, מחזור ויטרי [מהדורת גולדשמיט ח"א עמ' רכ"ט עי"ש, ודלא כבנדפס], סידור חסידי אשכנז עמ' קפ"ח, מנהיג סי' ס"ה, שה"ל סי' ק"ל, אבודרהם ועוד.

א. עיין בקונטרס השלחן להגר"ח נאה, במבוא אות ח', בענין המאמרים המוסגרים בשו"ע הרב.

והראב"ן בברכות סי׳ קפ"ט הביא את הדברים הנ"ל בשם רב צמח [מסדר סידור רב עמרם גאון] בלשון שונה קצת וז"ל אבל מוצ"ש אינו שלחן קבוע ׳דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל׳ לא מבדיל אריפתא עי"ש. וכלשון זו הוא בראבי"ה פסחים סי׳ תקט"ז, במדרש שכל טוב שמות י"ב כ׳, בראב"ש פסחים פ"י סי׳ י"ז ועוד.

והנה בשו"ת יבי"א ח"י סי׳ ל"ג [ובחזו"ע שבת ח"ב עמ׳ תמ"א] כתב בדעת הגאונים והראשונים הנ"ל שסעודה רביעית אינה צריכה פת עי"ש. ובחזו"ע שבת ח"ב עמ׳ תמ"ח כתב שלדעת הגאונים והראשונים הנ"ל סעודה רביעית אינה חובה, אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל עי"ש.

אולם נראה שאין ראיה מדבריהם להנ"ל, וכונתם אחרת, דהנה הריצ"ג שם כתב על דברי רע"ג בזה"ל 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.

הרי שהריצ"ג הרגיש שדברי רע"ג מוקשים מהגמ׳ הנ"ל, שבמוצ"ש השולחן קבוע והפת מצויה. אולם נראה ליישב שגם רע"ג מודה לזה, וכונתו היא כפי שהסביר הב"י בסי׳ רצ"ו בדעת התוס׳ והרא"ש הנ"ל וז"ל ולא דמי לקידוש משום דכיון דאין קידוש אלא במקום סעודה פת מענינא דקידוש הוא אבל אינו מענין הבדלה ע"כ. והוא לשון הר"ן בפסחים כ"ב ע"א עי"ש, והוא מר׳ דוד בפסחים ק"ז ע"א, וכ"כ מהר"ם חלאוה והמכתם שם, ובברכות נ"ב ע"א כתב המכתם כן בשם הראב"ד, וכ"כ **ריב"ב** ברכות ל"ט ע"א באורך שבשבת החיוב לאכול הוא מיד סמוך לקידוש כי אין קידוש אלא במקום סעודה ולכן הפת מענינא דקידוש היא, אבל במוצ"ש ׳אע"פ שיש לו להסדיר שולחנו׳, אם הבדיל ולא אכל יוצא ידי חובת הבדלה וכו׳, וכיון שאין ההבדלה תלויה בסעודה הרי היא ברכת הבדלה כשאר ברכות כגון ברכת חתנים וברת מילה שהן על היין ולא על הפת עי"ש. ובזה מדוייק מש"כ רע"ג שבשבת א"א שלא לסעוד ׳שאין קידוש אלא במקום סעודה׳, ולא כתב דדרשינן תלתא ׳היום׳ וכדומה, דאין כוונתו להביא ראיה לעצם חיוב הסעודות אלא לקישורם לקידוש. ושוב ראיתי שכן פירשו הברכ"י בשיו"ב סי׳ רצ"ו והפתה"ד בסי׳ ש׳ סק"א בדעת רע"ג הנ"ל עי"ש.

וגם מה שכתבו הראב"ן וסיעתו, דבמוצ"ש אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל - אין כונתם לא אכיל ׳כלל׳, אלא כונתם לא אכיל ׳סמוך להבדלה׳, וכמו שפירשו הראשונים הנ"ל. וראיה לזה דהא הב"י כתב את דבריו בתור פירוש לדברי הרא"ש, והרא"ש כתב אי בעי אכיל וכו׳, ואעפ"כ פירש הב"י דהיינו לענין ׳הבדלה במקום סעודה׳, ולא לענין עצם אכילת הפת במוצ"ש שהיא מצוה ולא חובה וכמו שהבאנו לעיל.

וכן מתבאר מדברי בעל **המנהיג**, שבספרו הנ"ל העתיק את דברי רע"ג וסיעתו, אולם בפירושו למסכת כלה עמ׳ י"ב כתב בזה"ל וארז"ל לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש

ואע״פ שאינו צריך אלא לכזית. **ופת חמירא במוצ״ש**, **וחובה מיהא ליכא** כי אם להודיע שאותה סעודה שלישית למנחה ולא להנאת אכילה בלבד נעשית, זולתי לשם חובה. אבל בשבתות וימים טובים הויא סעודת הפת שלהם חובה משום עונג שמחה, לכך תקנו חז״ל אם אין יין לקדש על הפת שהוא עיקר הסעודה, ואין מבדילין על הפת אלא על הכוס ע״כ. הרי שכתב הגדר כמו שכתבו הרדב״ז וסיעתו שהסעודה אינה בגדר ׳חובה׳ כמו ג׳ הסעודות האחרות, אבל ׳פת חמירא במוצ״ש׳ דהיינו ש׳צריך׳ לאכול ואינו ׳רשות׳.

דיון בדברי ספר ׳צרור החיים׳

ובספר צרור החיים בהלכות הבדלה כתב בזה״ל ושמעתי למורי הרשב״א ז״ל כי הראב״ד הכריע שאם אדם רעב במוצ״ש ותאב לפת שיכול להבדיל על הפת דכמו שאמרו גבי קדוש בחביבותא תליא מילתא, הכי נמי גבי הבדלה. ואם אינו חפץ בלחם לא יבדיל עליו ע״כ. וכתב בשו״ת יבי״א שם על דבריו בזה״ל: ואם איתא שחובה לעשות סעודה רביעית בלחם למה לא יבדיל עליו. אלא ודאי דמשמע שא״צ לאכול פת ע״כ. אולם גם זה אינו נראה, דאין כונתו שאינו חפץ לאכול לחם ׳כלל׳ במוצ״ש, אלא כונתו שאינו תאב ללחם ׳בשעת ההבדלה׳, וכפי שרוב האנשים לא תאבים בשעה זו ללחם, וע״ז כתב שלא יבדיל על הפת במקום על היין, אבל לאכול אח״כ במוצ״ש יש לו חובה אע״פ שאינו תאב, והדבר שוה ממש לקידוש, שגם שם אם אינו תאב לפת לא מקדש עליו אפילו שיש לו חובה לאכול פת, וברור.

ראיות מראשונים לכאן ולכאן

וכן נראה מעוד ראשונים שסעודה רביעית אינה בגדר ׳רשות׳; הרוקח בפירוש הסידור בדיני מוצ״ש כתב: ויש לו לאכול במוצאי שבת כדאמר בשבת בכל כתבי הקדש וכו׳ עי״ש. **ושה״ל** בסי׳ ק״ל **והארח״ח** בהלכות הבדלה אות כ״ח כתבו ׳צריך׳ אדם להסדיר שולחנו במוצ״ש וכו׳ עי״ש. ולשון ר׳ יונה בספר היראה במוצ״ש ׳יבדיל׳ על הכוס וכו׳ ׳ויסדר׳ שולחנו במוצ״ש וכו׳ עי״ש, ולשון זה נראית לשון של ׳צריך׳ ולא של ׳רשות׳. וכ״נ מדברי **התוס׳** בשבת קי״ח ע״א דסבירא להו שנותנים לעני מקופה של צדקה גם לצורך סעודה רביעית עי״ש, ולדבריהם יש בזה לפחות מצוה אם לא חובה.

אמנם מצאנו מעט מהראשונים דס״ל שסעודה רביעית היא ׳רשות׳, ואף לא ׳מצוה׳;

בספר התדיר [לר׳ משה בר׳ יקותיאל, מחכמי איטליה] בהלכות הבדלה כתב בזה״ל אין לו יין מבדיל על הפת וכו׳ אם רוצה לאכול באותו הלילה. אך אם אינו רוצה לאכול יתעכב עד למחר ויבדיל בשעה שיסעוד ע״כ. ומבואר דברצונו תליא מילתא.

ובספר המכתם בסוכה כ״ז ע״א אהא דר״א אומר י״ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, כתב: וכי תימא חמש עשרה סעודות הן עם שלש סעודות של שבת, דאי איפשר דשבעת יומי בלא שבת. יש לומר דכיון דאכל סעודה שלישית במנחה תו לא אכיל בליל מוצאי שבת, ואשתכח דאינן כי אם ארבע עשרה ע״כ. והמאירי שם הביאו בשם ׳יש

מפרשים', והרחיב בזה וז"ל וי"מ שאותה סעודה [שלישית] עומדת במקום אותה של לילה, שמאחר שהוא שבע אינו חוזר ואוכל, וכמה פעמים אדם אוכל באותו זמן סעודה של לילה מבעוד יום ע"כ. הרי שנראה מדבריו שלכתחלה יכול שלא לאכול בליל מוצ"ש[ב]. ואפשר לדחוק, דהמעיין יראה שסעודה רביעית לא הוזכרה בדברי התנאים אלא בדברי האמוראים, ויתכן והיא תקנה מחודשת שלהם, ובזמן התנאים לא נהגו בזה. ושאלתו של המכתם אינה מצד 'ההלכה' [שהרי בזמן התנאים לא נהגו בזה] אלא מצד 'המציאות', שהרי דרך אדם לאכול בלילה, והרי כבר אכל סעודה שלישית שהיא חובה, ועל זה כתב שמצד 'הרגילות והמציאות' לאחר שאכל סעודה שלישית לא אוכל סעודה רביעית. אלא שמדברי הראשונים בשבת קי"ח ע"א שהזכרנו לעיל גבי המשנה בפאה פ"ח לא נראה כן, שהרי הם לא תירצו על המשנה שנותנים לו מזון י"ד סעודות, דהנ"מ בזמן המשנה אבל בזמננו צריך לתת ט"ו סעודות, ודוק.

אולם מאידך מדברי **הריצ"ג** שהעתקנו לעיל, בשאלתו על רע"ג, נראה דס"ל שסעודה רביעית היא חיוב כמו סעודת ליל שבת עי"ש. וכ"כ להדיא **רי"ו** ני"ב ח"כ: 'חייב' אדם לקבוע סעודתו במוצאי שבת כך פשוט בשבת ע"כ.

וההסד לאלפים בסי' ש' כתב בשם הזוהר שמי שלא סעד סעודה רביעית כאילו לא קיים סעודה שלישית עי"ש, והעתיקוהו הבא"ח והכה"ח ועוד אחרונים. אולם לא נמצא בזוהר כן אלא בחסד לאברהם [אזולאי] מעין ב' נהר מ"ט בסופו וז"ל ומי שלא סעד במוצ"ש כאלו לא קיים מצוה סעודה ג' עי"ש, והמעיין בחסד לאברהם שם ובספר אורות אלים לבעל החסד לאלפים בהגהותיו על ספר חסד לאברהם סי' תרט"ו ובחסד לאלפים הנ"ל יראה שדברים אחדים הם, ומקורו הוא מהחסד לאברהם וכנראה התחלף לו בדברי הזוהר, אבל אין אלו דברי הזוהר וכנ"ל.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כסברא מציעתא שהיא דעת רוב הראשונים שסעודה רביעית היא בגדר 'מצוה', ולא בגדר 'רשות' ולא בגדר 'חובה', ונ"מ כפי שכתב המ"ב אם א"א לו לקיים את כולם או עכ"פ בשר ודגים יעדיף את סעודות השבת על סעודה רביעית, אבל ללא זה, אין זה בגדר 'רשות' אלא בגדר 'מצוה'.

סעודה רביעית בתוך סעודה שלישית לאחר צאת הכוכבים

והנה הא"ר בסי' ש' כתב: ואני שמעתי שאם נמשך סעודה שלישית עד אחר חשיכה א"צ לאכול עוד סעודה רביעית במוצאי שבת ע"כ. והעתיקוהו הבאר היטב שם ועוד אחרונים. אולם המ"**ב** השמיט דין זה. **והכה**"ח באות י"א פקפק בדין זה עפ"י דברי רבינו האר"י, והעלה שצריך לעשות סעודה אחרת לשם סעודה רביעית עי"ש. וכן פקפקו בזה עוד כמה אחרונים בטענות נכונות; בספר **תורת שבת** כתב שכיון שצריך ללוות את המלכה

ב. ומהמשנה עצמה אין ראיה שאין חובה לאכול סעודה רביעית, דהמאירי שם תירץ בתירוצו הראשון בזה"ל אפשר שהסעודות הבאות מצד רגילות דירה הוא מונה, וזו [סעודה שלישית] משום שבת היא ע"כ.

לא יצא שהרי כל הסעודה נקראת על שם תחלתה וא״כ כל הסעודה היא סעודה שלישית ולא קיים עוד הסעודת דלויית המלכה עי״ש. ובספר **מנורה הטהורה** בפירוש קני המנורה הקשה מסי׳ רצ״א לגבי סעודה שניה שנמשכה לאחר חצות ורוצה לאכול עוד כזית ולצאת ידי חובה של סעודה שלישית שמבואר שם שצריך לברך בהמ״ז ולאכול שוב ולא מהני באותה סעודה. ועוד שכיון שבא ללוות את השבת צריך דוקא לאחר ההבדלה, וכבר כתב הט״ז דעיקר הלווי הוא לאחר ההבדלה עי״ש. וכן **התהלה לדוד** כתב ולא אבין איך אפשר לקרות סעודה ג׳ סעודת לויה ועדיין כל קדושת שבת עליו ויאמר אח״כ רצה והחליצנו ביום השבת הזה עי״ש. ודבריהם מסתברים מאוד.

ובספר חזון עובדיה שבת ב׳ עמ׳ תמ״ח הביא את האחרונים הנ״ל שחלקו על הא״ר וסיעתו, וכתב שהעיקר כדברי הא״ר כי האחרונים שפקפקו בזה לא ראו את דברי רע״ג גאון וסיעתו דאי בעי אכיל סעודה רביעית ואי לא בעי לא אכיל ולכן יש להקל עי״ש. ולפי מה שהארכנו לעיל גם בכונת ראשונים אלו וגם בדברי שאר הראשונים, והעלנו שהעיקר הוא שיש מצוה לאכול סעודה רביעית ואינו רשות, **נראה שהעיקר הוא כדברי האחרונים הנ״ל שכתבו מילתא בטעמא, דלא מהני לאכול סעודה רביעית בתוך סעודה שלישית.** ובפרט שהרא״ש גם כתב אי בעי אכיל וכו׳, והאחרונים ראו דבריו ואעפ״כ לא כתבו בדעתו דסבירא ליה שסעודה רביעית רשות, וכמו שכתבנו לעיל, וע״כ העיקר להחמיר בזה.

ובר מן דין, לעיל בסי׳ כ״ג העלנו שיש להחמיר ולא להמשיך לאכול לאחר צה״כ גם כשהתחיל לפני השקיעה, ולפ״ז לא שייך כלל לדון להמשיך לאכול ולצאת יד״ח סעודה רביעית.

סיכום

גדר סעודה רביעית לדעת רוב הראשונים היא ׳מצוה׳ ולא ׳רשות׳ ולא ׳חובה׳, ו׳צריך׳ האדם לאכול סעודה רביעית. אלא שסעודות שבת שהם ׳חובה׳ עדיפות על סעודה רביעית שהיא ׳מצוה׳, אם לא יכול לקיים שניהם.

רבים מהאחרונים סבירא להו שאין לקיים סעודה רביעית בתוך כדי סעודה שלישית, וכך מסתבר.

כח. פסיק רישיה בגוי

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת בלק תשפ"ב.

הבית יוסף בסימן רנ"ג הביא את דברי תה"ד בסי' ס"ו שכתב שאם השפחה מוציאה החמין מן התנור ומושיבתו ע"ג התנור שבבית החורף מבפנים ואז מבערת האש תוך התנור כדי לחמם בית החורף ועל ידי כך נרתחים החמין שעל גבי התנור, דשרי אפילו נתקרר לגמרי, מאחר שעיקר כוונת השפחה לדבר היתר, לחמם בית החורף דשרו בה רבנן אמירה לגוי משום דהכל חולים הם אצל הצינה, ונהי שהחמין נרתחים על ידי כך מאליהם ועל דעת כן מושיבתו שם מכל מקום מאחר שבשעה שהיא מושיבתו על התנור אין שום אש בתנור וההבערה שהיא מבערת אחר כך עיקר כוונתה היא לבית החורף שרי. ואע"ג דפסיק רישיה הוא לענין החמין מכל מקום יש חילוק בשבות דרבנן בין מתכוין גמור ללא מתכוין דפסיק רישיה ע"כ. והרמ"א בהגהת שו"ע בס"ה העתיק דין זה להלכה[א]. ומבואר בדברי תה"ד הנ"ל שפס"ר בגוי מותר אף במלאכה דאוריתא ואף בדניחא ליה. וכן פסקו אחרונים רבים - עי' מה שציינו החזון עובדיה ח"ג עמ' ת"ל וההלכה ברורה סי' רע"ו בירור הלכה אות ל"ה.

והגמ"י פ"ו מהלכות שבת אות כ' כתב בשם הר' קורביל: ומה שאנו אומרים לגוי להוציא החמין מן הגחלים בשבת - אין אומרים לו לא לכבות ולא להבעיר ואיהו איסורא קעביד ע"כ. והובא בב"י בסי' ש"ז. וגם בדבריו מבואר שפס"ר בגוי שרי[ב], אלא ששם הוי פס"ר דלא ניחא ליה ואין מכאן ראיה להתיר גם בדניחא ליה.

אולם נראה שדעת רוב הראשונים לאסור פס"ר בגוי ואף בלא ניחא ליה;

הב"י בסוסי' ש"ז לאחר שהביא את דברי הגמ"י הנ"ל כתב: אבל האגור כתב **שרא"ם** אסר לומר לגוי להוציא הקדרה בשבת כשנוגעת בגחלים וכ"נ לבעל **שה"ל** ע"כ. והוא בשה"ל סי' נ"ז. ומבואר שדעתם שפס"ר דלא ניחא ליה אסור בגוי.

ובסי' רנ"ט ס"ז הביא הב"י מהאגור את תשובת מהרי"ל בסי' ס' שכתב: ולחזור ולסותמו אם יש בו גחלים לוחשות שמא הוי פס"ר אבל ע"י גוי מנהג פשוט להיתר. וע"י ישראל אם אינו סותמו לגמרי דילמא הוי שרי ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם שע"י גוי מותר לסתום אם יש גחלים לוחשות וע"י ישראל אסור. והמג"א ושאר האחרונים הבינו שע"י ישראל אסור דהוי פס"ר, וע"י גוי מותר דהוי פס"ר בגוי דשרי. אולם דבריהם צ"ע, דהא

א. וכפי שפירשוהו רוב האחרונים, אולם הגר"א בביאורו פירש בדעת הרמ"א שהתיר רק בלא נצטנן לגמרי עי"ש.

ב. עי' בב"י שם מה שפירש ב' ביאורים בדברי ההגהות הנ"ל, ולפי הפירוש השני לא מיירי מדין פס"ר בגוי. אולם כבר כתב לנכון בספר בית ארזים שם באות ק' וק"ב שהעיקר הוא כפירוש הראשון של הב"י שהנידון הוא מדין פס"ר עי"ש.

מהרי"ל כתב 'דשמא' הוי פס"ר ולא ודאי, ולכן בגוי שרי. ומפורש כן בשו"ת **מהרי"ל** החדשות סי' מ"ה אות ג' שתמה השואל שהמנהג בכל מקום שאומרים לגוי ופותח התנור בשבת וא"א שלא יבעיר ויכבה והו"ל פס"ר. והשיב מהרי"ל משום כיבוי או הבערת הרוח לא הוי פס"ר דשמא אין גחלים לוחשות. ואי לאו דוקא כתבת וקושייתך על ידי נטילת הקדירה יפלו הגחלים וכמ"ש ראבי"ה דמבעיר ומכבה - ודאי אם היה בענין זה דע"י סילוק הקדירה יפלו הגחלים הלוחשות בודאי הוי חותה בגחלים ומכבה ומבעיר, אבל אין הענין כן דמושיבים הקדירה אצל הגחלים ושמא לא יפלו כלל ושמא אין שם גחלים לוחשות הנוגעים בקדירה כלל וכו' עיש"ב, ומבואר להדיא שדעתו שפס"ר אסור בגוי אף בלא ניחא ליה, ולכן חיזר לומר ששם לא הוי פס"ר, וא"כ ע"כ מש"כ בתשובה בסי' ס' לאסור בישראל ולהתיר בגוי זהו משום שבישראל הוי ספק פס"ר ובגוי מותר, אבל בודאי פס"ר אף דלא ניחא ליה אסור בגוי.

והב"י בסי' רנ"ט שם כתב בשם **הגהות מרדכי** שצריך ליזהר 'שלא יאמר' לגוי לסלק את הקדירות אם יש גחלים לוחשות סביב הקדירות דשבות דאית ביה מעשה הוא וכו'. והדרכ"מ בסי' רנ"ג אות ב' גרס וצריך ליזהר 'לומר' לגוי וכו'. ועי' במפרשי המרדכי [והגמ"ר רפ"ד דשבת] שג"כ דנו בגירסא דשבות 'דאית' ביה מעשה או 'דלית' ביה מעשה. והאמת היא כמו שגרס הב"י, שכ"ה להדיא **בראבי"ה** סי' קצ"ז עמ' 254 וזת"ד והיכא שיש למחרת ביום השבת עדיין גחלים לוחשות סביבות הקדירה אסור לסלקה מפני שמחתה ומבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות כדאיתא בכריתות. וראוי ליזהר 'שלא יאמר' לגוי לסלקה דשבות 'שיש' בו מעשה הוי, ואע"ג דמצות עונג שבת באכילתו וכו'. ודאי אם השפחה גויה מסלקת מאליה שרי דתנן נכרי שבא לכבות וכו'. ואם נפשך לדחות דדוקא בדליקה התירו וכו', דאין כונת הגוי להבעירם אלא לסלק הקדירה אבל לאסור התבשיל כשסילק הגוי והבעיר לא, דאפילו בישראל המסלק לא הויא מלאכה הצירכה לגופה וכו' עיש"ב. ומפורש שפס"ר דלא ניחא ליה בגוי אסור, וזה מה שהביא מהרי"ל בחדשות סי' מ"ה הנ"ל בשם ראבי"ה. וכ"ה **באגודה** שבת סי' ע"ו ואם יש גחלים קצת בכירה או בתנור אסור לישראל ליטול הקדירה כי מנער הגחלים בנטילת הקדירה וגם אסרו הגאונים לומר לגוי ליטול הקדירה, ואם הוציא הגוי הרגיל בכך מעצמו אין לאסור לאוכלו וכו' עי"ש[ג].

והב"י בסי' רנ"ג הביא מהמרדכי ר"פ כירה בשם האו"ז שמותר להשהות הקדירה ע"ג גחלים וכו' וגם הישראל עצמו אפשר שמותר להסירה הואיל ואינו מנענע הגחלים וכו'. וכתב הדרכ"מ שכ"ה בהגמ"י פ"ו שמותר לומר לגוי להסיר עי"ש. ודבריו צ"ע [וכפי

ג. והאגודה בעירובין פרק ו' אות ס"ט כתב: וכן ראיתי רבותי [נוהגין] להטמין חמין מערב שבת לצורך מילה בשבת ולרחוץ התינוק בשבת בלא סדין דשרייתו הוא כיבוסו, או שפחה גויה תשים הסדין בתוך מי הרחיצה ע"כ. וכתב הגר"ז בסי' של"א אות י"ב: שכיון שאינו מתכוין לכיבוס אלא שפסיק רישיה הוא מותר ע"י נכרי כמ"ש בסימן רנ"ג ע"כ. אולם אין דבריו נכונים, דהרי האגודה אוסר להדיא פס"ר בגוי, אלא שהוא מחלק בין אמירה לבין הנאה [וכפי שחילק האו"ז דלקמן], וגם בשפחה גויה ששמה את הסדין במים לא מיירי באמרו לה לעשות כן אלא בעשתה כן מאליה.

שכבר הקשה הא"ר באות י"ח] דאדרבה מדברי **המרדכי** נראה שבפס"ר אסור, דהא כתב ונראה שמותר לומר לנכרי להסיר אותה מעל הגחלים שהוא אינו מנענען ולא מטלטלן וכו', ומבואר שרק מטעם זה מותר אבל אם היה מנענע אסור. ומפורש כן **באו"ז** סי' ח', מקור דברי המרדכי, שכתב: אלא היכא שהקדירה טמונה בגחלים איני יודע היאך שרי לומר לגוי שיסירנה משם דהא קי"ל כל שאתה זכאי בעשייתו אתה זכאי באמירתו וכו', וכאן אי אתה זכאי בעשייתו וכו', דכשמסיר הקדירה מתוך הגחלים מכבה העליונות ומבעיר התחתונות. ונראה דהא דשרי למימר לגוי מפני מה לא הסרת קדירה מע"ג הכירה בשבת שעברה וע"י כן הוא מרגיש ומסירה למחר מע"ג הגחלים ושרי ע"כ. ומפורש להדיא שפס"ר בגוי דלא ניחא ליה אסור, דהכלל הוא כל שמותר לעשותו מותר לומר לגוי והאסור לישראל אסור לגוי. וכ"כ הא"ר שם **שמהרש"ל** בביאורו על הסמ"ג [דף י"ט ע"א] כתב לאסור פס"ר בגוי עי"ש.

והנה הא"ר שם כתב שראב"ן בסי' של"ח ס"ל להתיר. אולם אין זה מוכרח, דראב"ן שם דן גבי מה שנוהגים להטמין הקדירות בגחלים איך מותר לקחת אותם בשבת והא הוי חותה בגחלים. וכתב איכא למימר ה"נ מצי שקיל בלא יזוז ולא יכבה ולא יבעיר [פי' ולא הוי פס"ר]. א"נ שקלי ליה עבדים גוים אפילו לר' יהודה ע"כ. ודקדק מזה הא"ר שאע"פ שלר' יהודה דבר שאינו מתכוין אסור כמו פס"ר לר"ש - מ"מ ע"י גוים שרי. אולם אין מזה ראיה דהא לא כתב שאומר לגוי אלא שאפשר ע"י גוים, ויתכן שעושים כן מאליהם, או כמ"ש האו"ז שאומר להם מדוע לא עשיתם כן בשבוע שעבר וע"י כן מותר ליהנות ממה שהם עושים אבל לומר להם לא שמענו היתר.

והב"י בסי' רע"ז גבי נר שנפל ע"ג השלחן שמותר לנער דלא הוי פס"ר כתב בשם הכל בו שעדיף ע"י גוי, ופסקו הרמ"א בהגהת שו"ע שם ס"ג. וכתב המג"א שאף בשמן שרי, דפס"ר בגוי מותר. אולם אין נראה כן במקור הדברים בתשב"ץ סי' ה' שכתב: וכתב הר"ם כשנופל נר או פתילה על השלחן בליל שבת התלמוד שלנו מתיר לנער את השלחן ואם כבתה כבתה, ואע"פ שהירושלמי אוסר אם לא שכבתה קודם אנן ס"ל כתלמודא דידן. וכתב ר"פ ומיהו טוב ליזהר שלא לעשות כ"א ע"י נכרי ע"כ. ומבואר שבמה שהתיר מהר"ם בנר דלא הוי פס"ר - כתב ר"פ לעשות ע"י גוי, אבל במה שאסור מדינא לישראל כגון בשמן לא שמענו היתר ע"י גוי. והמג"א כתב כן כנראה מדנפשיה עפ"י פסק הרמ"א בסי' רנ"ג כתה"ד, אבל אין לזה ראיה מדברי ר"פ והכל בו הנ"ל.

המורם מהנ"ל שדעת היראים, שה"ל, ראבי"ה, המרדכי, האגודה, האו"ז, מהרי"ל, הגמ"ר ומהרש"ל שאסור אמירה בפס"ר בגוי אף בדלא ניחא ליה דהוי איסור דרבנן. ואע"פ שדעת תה"ד להתיר אף בדניחא ליה, ודעת הגמ"י בשם ר' קורביל להתיר עכ"פ בדלא ניחא ליה - לרבים שומעים. <u>ועוד</u> שכן מסתבר וכמ"ש הגר"א בביאורו לסי' רנ"ג ס"ה עי"ש. <u>ועוד</u> שתה"ד לא חילק בין אמירה לגוי לשאר איסור דרבנן, וס"ל להתיר פס"ר בדרבנן בניחא ליה, ואנן קי"ל שאסור, וא"כ מנא לן לחלק בין אמירה לגוי לשאר איסורים דרבנן, דאף שמצאנו בכמה מקומות חילוק ביניהם מ"מ היכא דלא איתמר לא

איתמר. וע"כ נראה שאין להקל בזה כלל אע"פ שבאחרונים פשוט להיתרא מ"מ לראשונים שומעים.

ובילקוט יוסף החדש שבת ח"א עמ' תרפ"ח - תרצ"ח הביא חלק מהראשונים הנ"ל דפליגי על תה"ד, ופלפל בדבריהם וסיים בעמ' תרצ"ו: ולענין הלכה נראה שאין לשנות ממה שכתבו כל הפוסקים להתיר בדין זה, וכמבואר ברמ"א ובמג"א ובמ"ב וכו', ואע"ג שבדברי הראשונים מצינו בזה מחלוקת, מ"מ מכלל ספיקא לא נפיק וספיקא דרבנן לקולא, ובפרט שיש לומר דלא שייך טעם האיסור דאמירה לגוי בפסיק רישיה וכמו שנתבאר לעיל עי"ש. אולם לפי מה שנתבאר - בראשונים אין זו מחלוקת שקולה, אלא תה"ד יחיד הוא בדבר נגד כל הראשונים שאסרו, ואף נראה שתה"ד לא ראה דבריהם, ובודאי לא היה חולק על כל רבותיו מורה דרכו חכמי אשכנז לדורותיהם שאסור פס"ר דניחא ליה, ואף בלא ניחא ליה כמעט כולם אסרו. ואין נפקא מינה במה שהאחרונים התירו הדבר, משום שהם לא ראו את כל הראשונים דפליגי, אלא נסמכו על דברי תה"ד, אולם להאמור הוא דעת יחיד. ומה שכתב הילקוט יוסף שלא שייך טעם האיסור וכו' - כל זה הוא להסביר את דברי תה"ד, אבל בדברי הראשונים מבואר לא כסברא זו.

לסיכום: דעת רוב הראשונים לאסור אמירה לגוי בפסיק רישיה אף דלא ניחא ליה, ורק אם עשה מאליו אין צריך למחות בו, וכן נראה עיקר לדינא.

כט. האם מותר לתת מתנה כלי שמלאכתו לאיסור בשבת

נדפס בירחון 'אור תורה' אב תשפ"ב.

כתבו התוס' בשבת דף ס' סוף ע"א דשילוח משום שמחת י"ט חשיב כמו לצורך גופו מדשרינן לשלוח דברים שמלאכתן לאיסור [בביצה ט"ו ע"א כל שניאותין בו [בחול] - ביו"ט משלחין אותו] ע"כ. וכ"כ הרשב"א בביצה ט"ו ע"א דלשלחו נמי היינו לצורך גופו שחברו שמח ונהנה בדבר עי"ש. וכ"כ בספרו עבודת הקודש בית מועד שער ג' אות מ"ז: משלחין תפילין תפורים ביום טוב. ולמה התירו כן ולהוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, לפי ששמחה היא לו שמתכבד במתנותיו אצל חברו והרי זה כצורך היום ע"כ. וכ"כ בספר אהל מועד שער יום טוב דרך ה' נתיב ה' וז"ל וסנדל המסומר אסור לשלחו ואף על גב דלצורך גופו מותר לטלטלו והכא כלצורך גופו הוא שחבירו נהנה בדבר אפ"ה אסור לשלחו ע"כ.

וכתב הגרע"א בחידושיו לשבת ס' ע"א: מדברי תוס' אמרתי להתיר לשלוח לחתן ביום חתונתו בשבת נרות כסף שלא הדליקו בו באותו שבת (לדורון דרשה כנהוג) דמשום שמחת החתן מקרי צורך גופו ע"כ. ובספר גדולות אלישע [דנגור] סי' של"ט אות י"ז כתב לחלק בין יו"ט לשבת, שרק משום שמחת יו"ט חשיב צורך עי"ש. אולם מלשון הרשב"א בחידושיו והאהל מועד הנ"ל נראה שאינו משום שמחת יו"ט גרידא אלא דחשיב צורך גופו משום הנאת חבירו, ולפ"ז ה"ה גם בשבת כדדייק הגרע"א.

אמנם רש"י בביצה ט"ו ע"א גבי כל שנאותין בו בחול משלחין אותו ביו"ט כתב: ולאתויי תפילין אתא, דאי נמי מנח להו ביום טוב - ליכא אסורא. ומיהו סנדל המסומר לא, דלא לימא מדשרו רבנן לשלחו, שמע מינה מותר לנעלו ע"כ. וכעי"ז הוא בתוס' שם עי"ש. וע"ע במכתם שכתב את ב' הביאורים הנ"ל. ולדברי רש"י ותוס' מוכח שכלי שמלאכתו לאיסור אין היתר לטלטלו לצורך שילוחו לאחרים, ודלא כתוס' בשבת וסיעתם הנ"ל.

אולם למעשה נראה שאפשר להקל בזה כדעת הגרע"א משום שכן מתבאר מדברי כמה ראשונים, **וא"כ מותר** לחלק לילדים הקוראים תהלים וכדומה **בשבת פרסים שהם בגדר כלי שמלאכתו לאיסור**, דחשיב צורך גופו כיון שהם נהנים בדבר. אלא שהם צריכים להזהר שלא להניחם על השולחן וכדומה, דאז לא יוכלו לטלטלם משום שאין להם צורך בגוף הכלי, אלא יקחו לביתם ושם יניחום, דכיון שהגיע לידם בהיתר מותר להם להניחם היכן שירצו.

ל. הבלעה בשכר שבת

נדפס בירחון 'אור תורה' טבת תשפ"ב, וכאן בתוספת.

בספר פתח הדביר בסי' ש"ו אות ח' הביא את דברי החיי אדם ועוד פוסקים שנראה מדבריהם שמותר להבליע שכר של שבת במעט מימות החול, שמבליע המרובה במועט, והוא ז"ל חלק עליהם והעלה לאיסור, אלא צריך שיבליע המועט במרובה עי"ש. ודבריו מסתברים ונראים מאוד. וע"ע בערוך השולחן סי' ש"ו סי"א שגם פשוט לו כן ונשאר בצ"ע על מה שלא נוהגים כן עי"ש.

והנה בשו"ת תורת מרדכי בסי' ס"ח דן מדנפשיה להיתרא, והביא סוגיא דבכורות ל"א ע"ב דשם איתא למסקנא לדעת רבא שמעשר בהמה שנפל בו מום ושחטו מותר למוכרו בהבלעה אגב עורו וכו', אע"ג דמוכחא מילתא שמוכר הבשר דהדבר ידוע שאין עור נמכר כוליה האי בדמים יקרים עי"ש, וא"כ ה"ה הכא עיש"ב.

אולם נראה שאין זו ראיה, דהנה הגמ' שם הביאה את המשנה והגמ' בסוכה ל"ט ע"א גבי שביעית שמבליע דמי אתרוג בלולב, וביארה הגמ' דהתם לא מוכחא מילתא, וביאר רש"י משום דדמיו קלים ואינו ניכר שהבליעם בלולב עי"ש. וכעי"ז מתבאר מדברי הר"ח בסוכה שם שכתב שהאתרוג עולה זוז והלולב זוז ומבליע זה בזה עי"ש, ומבואר דמיירי עכ"פ שמחירם שוה [ודלא כמ"ש התורת מרדכי שם שלמסקנת הגמ' גם בלולב ואתרוג לא חשיב אינו מוכחא מילתא עי"ש]. אלא שלגבי מעשר דעת רבא שם שאף שמוכחא מילתא שרי להבליע. ורבא עצמו שם אמר מנא אמינא להא מילתא, וביאר משום שמהתורה שרי לאחר מיתה ורבנן הוא דאסור ולכן התירו ליתומים בלי הבלעה כלל, ולגדול התירו בהבלעה אף בניכרת, אולם בעלמא אף שהאיסור הוא מדרבנן לא מצאנו להתיר בזה. <u>וראיה</u> לזה דהא בין בשביעית ובין בשכר שבת לא מצאנו שהתירו ליתומים משום הפסד לקנות או להשכיר עצמם בלא הבלעה, וע"כ שאין למדים ממעשר בהמה ששם התירו באופן מיוחד. והרי לאביי בגמ' שם אף במעשר לא התירו לגדול בלא הבלעה שאינה ניכרת עי"ש, ולרבא התירו רק שם וכנ"ל. ובאמת שלגבי שכר שבת מה שמצאנו שהתירו זה רק שכר שבוע שכר חודש וכדומה ולא התירו שכר כמה שעות לפני, וכיון שלא מצאנו - אין לנו בו אלא חידושו.

ובאמת שמפורש במהר"ם חלואה בפסחים נ' ע"ב שהדבר אסור וז"ל ושכר מתורגמנים [אינו רואה סימן ברכה] משום דמיחזי כשכר שבת. אבל לא מצי למיסר עליה - כיון דאיכא ימי חול דמתרגם. ומ"מ אסור הוא דרובא לשבתות הן ע"כ, ומבואר דאם כי ס"ל שאין זה שכר שבת ממש, מ"מ אסור משום דמיחזי כשכר שבת וגם אין בזה סימן ברכה[א].

א. וע"ע בהלכה ברורה חי"ג עמ' ר"י מה שכתב בדעת מהר"ם חלאוה. ואין צורך להוציא דבריו מפשוטן,

וע"כ העיקר לאסור בזה להבליע את המרובה במועט, גם מצד הסברא, וגם משום שכך מפורש בדברי מהר"ם חלאוה, וגם משום שכך נראה מסתימת הגמ' ושא"ר שרק בשכר שבוע וחודש התירו.

דאיסורא איכא בזה. וגם מה שהביא שם ראיה מדברי התוס' בשבת י"ט ע"א להיתרא - הרואה יראה שאין שום ראיה להתיר, ודוק.

לא. קריעת אריזות שיש בהם מזון או שאר דברים לצורך השבת האם יש לחוש בזה משום קורע

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אב תשפ"א[א].

בגליון תמוז תשפ"א האריך הרב אברהם הלר שליט"א כדרכו בעיון רב ובסברות יפות בענין קריעה בשבת לצורך התכולה שבה, וכתב בדעת המ"ב שאין להתיר מקלקל לצורך שבת עיש"ב. ואם כי הדגיש שדבריו הם בדעת המ"ב, ושיש מהפוסקים שחולקים על זה - מ"מ למעשה נראה שיש להתיר את הדבר וכהוראת רבים מפוסקי זמננו [אור לציון ח"א סי' כ"ו, חזון עובדיה שבת ח"ה עמ' שס"ה, פסקי תשובות סי' שי"ד הערה 108 בשם כמה פוסקים], משום שכך מתבאר מדברי הרבה מהראשונים וגדולי האחרונים וכפי שנבאר בס"ד;

היתר קלקול לצורך שבת

במשנה בדף קמ"ו ע"א גבי שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות פירש רש"י דאין במקלקל שום איסור בשבת. וכתב **הרי"ד** בפסקיו וז"ל אע"ג דקי"ל כל המקלקלים פטורין וכו' הנ"מ כשאין לו צורך באותו קלקול אבל הכא שעושה הקלקול בעבור צורך הגרוגרות מותר הוא ע"כ [ובדעת רש"י יש ביאורים אחרים, אולם עכ"פ כך היא דעת הרי"ד למעשה]. וכ"כ **הריטב"א** בעירובין ל"ה ע"א וז"ל והנכון בעיני דבחבית ליכא למימר סתירה דאורייתא דהאי סתירה של חבית סותר שלא ע"מ לבנות הוא ואי משום שבות דרבנן כיון דלעיין יפה מכוין ודומה למקלקל שרי בשלא נתכוון לעשות כלי ע"כ. וכ"כ בשבת קמ"ו ע"א בסוף דבריו שמגדל של עץ כיון שמעשה דרך בנין ושבריו עומדים לתקן חשיבא שבירתו סתירה ע"מ לבנות משא"כ חבית שאין לה חזרה שאפילו היא גדולה אין בשבירתה משום סתירה ע"כ. ונראה שכוונתו למה שכתב בעירובין וכדברי הרי"ד[ב].

וכן מצאנו **בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג** דפוס לבוב סימן תל"ט [ת"צ במהדורת מכון ירושלים] שדן בענין סתימת התנור בטיט אם מותר לפותחו וכתב להתיר מטעם שלא נעשה לקיום, והוסיף וז"ל אבל משום אין סתירה בכלים אין כאן, דאין זה כלי שהרי הוא

א. ועי"ש בהערות מו"מ ארוך ביני לבין הרב הלר בהרבה פרטים על מה שכתבתי כאן.

ב. והרשב"א והר"ן שם הקשו על פירוש רש"י הנ"ל דאי משום מקלקל, לכתחלה היכי שרי. ותירצו כיון דבעלמא במקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת מותר לכתחלה, אלא שהוסיפו להקשות מהגמ' בביצה ל"ג ע"ב ופירשו דהכא אין שום איסור דאין סתירה בכלים כלל עי"ש, ויש לדון בדברי הרשב"א והר"ן האם למעשה ס"ל כמו שכתבו בתחלה בדעת רש"י שהתירו מקלקל לצורך שבת, אע"פ שלשיטתם בביאור הגמ' אין מקור לדין זה שהרי אין איסור מקלקל כלל לדעתם, או דלא ס"ל היתר זה מאחר ואין מקור לזה בגמ' לשיטתם.

מחובר לקרקע. ועוד דמקלקל הוא וכל המקלקלין פטורין. **ומיהו הכא פטור ומותר דצורך אוכל נפש הוא** ע"כ. הרי שהתיר קלקול לצורך אוכל נפש[ג].

אמנם מצאנו להמאירי בעירובין ל"ד שכתב וז"ל ושמא תאמר והרי אף מגדל של עץ או סדור בלבנים ושיש הרי הסתירה קלקול - מ"מ הואיל והמלאכה מן התורה אע"פ שקלקולו פוטרו לא על שבות זו התירו שאף שבות הקרוב לבוא לידי מלאכה לא התירו ע"כ. ומבואר דפליג וס"ל שלא התירו קלקול לצורך. אולם דעת כמה וכמה ראשונים דשרי קלקול לצורך שבת וכנ"ל[ד].

היתר סתירת כלי לצורך מה שבתוכו

המאירי בעירובין שם לאחר שכתב שבמגדל אין להתיר קלקול לצורך שבת כתב ואע"פ שבחבית מלאה גרוגרות אמרו שמותר לשוברה מפני אוכלין שבתוכה טעם הדבר מפני שהחבית טפלה למה שבתוכה ונידונית כקליפי אוכלין [משא"כ במגדל] עי"ש. וכ"כ **המיוחס לר"ן** בשבת קמ"ו ע"א שובר אדם את החבית כו'. פי' והו"ל חבית כקליפי אגוזים ורמונים ע"כ. והם לא העמידו את המשנה במוסתקי, וסתמם כפירושם כדעת רוב הראשונים דבכל חבית איירי, ומבואר מדבריהם שבכל כלי שיש בתוכו דבר מה והכלי טפל אליו [בניגוד למגדל שאינו טפל למה שבתוכו] יש היתר של שבירתו ודמי לקליפי אגוזים ורמונים.

ומה שכתבנו 'דבר מה' - היינו בין אם זה מאכל ובין דבר אחר שהוא צורך שבת. וכן מפורש בחידושי **הרשב"ץ** לר"ה [דף י"ב ע"ג] שכתב שאם היה השופר בתוך חבית שובר אותה ומוציא ממנה כדין גרוגרות כדאיתא בשבת פרק חבית ע"כ, והובא במחב"ר בסי' תקפ"ו ובשאר אחרונים שם, ומבואר שגרוגרות האמורים במשנה - לאו דוקא, אלא כל שהוא צורך שבת בכלל ההיתר האמור במשנה. וכ"כ **הרדב"ז** בתשובה ללשונות הרמב"ם [ח"ה] סי' ק"ל וז"ל ולענין אם מותר לשבור את התיבה להוציא ממנה **מה שהוא לצורך השבת** כשנאבד המפתח הוי מלתא דפלוגתא דרבוותא ודעתי להקל כההיא דשובר אדם את החבית ליטול ממנה גרוגרות עי"ש, הרי שהתיר לצורך שבת, ולאו דוקא לצורך אוכל. והביא דבריהם השש"כ פט"ו סעיף פ"ו ובהערה ער"ב שם, ופסק כן למעשה עי"ש.

אמנם לענין קריעת מעטפה שיש בתוכה איגרת דנו הפוסקים אם מותר לקורעה בשבת

ג. הן אמת שמצאנו סתירה בדברי מהר"ם בזה בענין חיתוך עוגה שיש עליה אותיות שאסר [מרדכי סי' שס"ט], אע"פ שהוא מקלקל לצורך אוכל נפש, וצ"ע. ועכ"פ לגבי קלקול של כלי להגיע לתוכו מצאנו שהתיר מחמת סברא זו.

ד. והטל אורות במלאכת המוחק [עמ' 342 במהדורת אור ודרך] הביא את דברי הריטב"א וכתב שיחידאה הוא, שלא התירו מקלקל לצורך שהרי רוב הפוסקים הסכימו דמתניתין דפרק חבית מיירי במוסתקי ולפי מה שבינותי בספרים לא מצאתי חבר לריטב"א בפירוש זה עי"ש. והנה מה שכתב שדעת רוב הפוסקים דמיירי במוסתקי אינו נכון, ואדרבה רוב הראשונים ס"ל שהמשנה היא לא במוסתקי וגם בכלי גמור אין סתירה בכלים, וכפי שהאריך בשו"ת יחו"ד ח"ב סי' מ"ב עי"ש. ומה שכתב שלא מצאנו חבר - אנו מצאנו גם את דברי הרי"ד ומהר"ם דס"ל כן במפורש וכנ"ל.

או לא, והרבה מן הפוסקים אסרו - עי׳ בה״ל סי׳ ש״מ סי״ג ועוד. אולם גם שם רבים מהפוסקים התירו; מלבד מה שהבאנו לקמן מהטל אורות, החסדי דוד, הפתח הדביר ועוד - עי׳ גם בפסקי תשובות סי׳ ש״מ הערות 323, 324 בשם כמה וכמה פוסקים נוספים. וע״ע בשש״כ פ״ט סוף הערה כ׳ בשם הגרשז״א שכתב שאפשר שאפתיחת האיגרת אינה חשובה כצורך שבת ולכן אסורה ונשאר בצ״ע עי״ש. וע״ע מה שחילק בזה הפסקי תשובות בסי׳ ש״מ אות ל״ז שאיגרת היא דבר של קיימא ולכן אסור משא״כ דברים שאינם של קיימא כגון מזון או כלים חד״פ וכדומה עי״ש. ועכ״פ הפוסקים הנ״ל פשיטא להו למעשה שגם דברים שאינם של אכילה והם צורך השבת מותר לקרוע את האריזה בשביל להגיע אליהם, וכמפורש ברשב״ץ וברדב״ז הנ״ל.

ביאור הדין של חותלות של תמרים

כתב הארחות חיים הלכות שבת אות ק״י [והובא בב״י בסי׳ שי״ד בשם הכל בו] חותלות תמרים מתיר הקשרים ומפקיע כל החבלים ואפי׳ בסכין ואפי׳ גופן של חותלות לפי שכל זה כמי ששובר אגוז או שקד בשביל האוכל שבהם או שובר העצם להוציא את מוחו ע״כ.

והנה המג״א סקי״ג כתב שדוקא חותלות שאינם כלים גמורים **שאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם** אבל כלי גמור פשיטא דאסור כן משמע בירושלמי ע״כ. ועי׳ בפמ״ג שם שלדעת השו״ע א״צ להביא ראיה, שהרי כבר כתב בס״א שרק במוסתקי התירו סותר ולא בכלי גמור.

אולם בדעת הארח״ח, שהוא מקור הדין, נראה שאין הכרח כלל שחותלות אינם כלים גמורים, ואדרבה מבואר בירושלמי דבכל כלי מיירי. דהנה במשנה בכלים פט״ז מ״ה איתא פטיליא טמאה. וכתב הערוך ערך פטיליא וז״ל פי׳ קופה של גרוגרות כדתניא [תוספתא שבת פי״ג] חותל של תמרא ופטיליא של גרוגרות מקטע ואוכל [והוא מפירוש רה״ג על המשנה שם]. ובירושלמי פרק כלל גדול [פ״ז ה״ב] חותל של תמרים ופטיליא של גרוגרות מקטע ואוכל ע״כ. ובירושלמי שם הגירסא קורע ומתיר. ואין זו התרה? נעשה כשובר את החבית ליטול ממנה גרוגרות. וז״ל הרמב״ם פ״ה מכלים ה״ה בביאור פטיליא הוצין שאורגין מהם כמו קפיפה שמניחים בה התאנים וכיו״ב מתטמאה ע״כ. והנה פטיליא לא עשויה לבשל בה התאנים דהא גרוגרות זה תאנים יבשות, וכלי גמור הוא ומקבל טומאה, וגם א״א להעמיד במוסתקי דאינה עשויה מחרס, ועוד שהרי הירושלמי לא ס״ל שהמשנה מיירי במוסתקי וכמו שהביאו תוס׳ בשבת ובעירובין בסוף דבריהם שאף את המשנה של מגדל בעירובין ס״ל לירושלמי דבשל עץ מותר דומיא דשובר את החבית עי״ש. וא״כ מבואר להדיא בתוספתא ובירושלמי דשרי גם באינה מוסתקי וגם בכלי גמור. ושוב ראיתי שכבר הקשו האחרונים על דברי המג״א שהביא ראיה מהירושלמי - עי׳ בשיירי קרבן דף נ״א ע״ב, חידושי מהר״ם בנעט על המג״א שם, בני ציון [לכטמאן] על השו״ע שם ועוד.

וא"כ נראה שדעת הארח"ח היא כדעת המאירי והמיוחס לר"ן שכל כלי, אף שהוא שלם, מותר לשוברו לצורך מה שבתוכו כשהוא טפל למה שבתוכו דומיא דאגוזים ושקדים, וה"ה לקורעו כמו גופן של חותלות לדעת הארח"ח.

ביאור התוספתא קורע אדם עור שעל פי החבית

הב"י בסי' שי"ד הביא את התוספתא בשבת פי"ז וביצה פ"ג קורע אדם עור שעל פי החבית ובלבד שלא יתכוין לעשות לה זינוק ע"כ. והובא במג"א ובשאר אחרונים. והרב הלר כתב שאין כאן חידוש בהלכות קורע וראיה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ושאר ראשונים לא הביאו תוספתא זו, וכתב לפרש דמיירי שפותח את העור שעל החבית כעין פתיחת מגופה וכדומה, ורק זה ההיתר, וכתב לדייק כן גם מהב"י עי"ש.

והנה מה שכתב שהרי"ף והרא"ש ועוד לא הביאו תוספתא זו - אין זה טענה, דהא הרבה מדיני התוספתא לא העתיקו, ואין ללמוד מהשמטתם דבר.

ובעצם פירוש התוספתא - מצאנו בגדולי האחרונים שפירשו תוספתא זו כפשוטה דמיירי שקורע את העור עצמו; בספר **טל אורות** [לר' יוסף בן ג'ויא, תק"נ, עמ' רע"ד במהדורת אור ודרך] העתיק את דברי הב"י הנ"ל גבי עור שעל פי החבית, וכתב וז"ל נראה בהדיא דמותר לקרוע כדי להוציא היין, ולפי דברי הרב פרי חדש [שאסר לקרוע מעטפה] הכא נמי היכי שרי לכתחלה לקרוע את העור הא אין כונתו לקלקל העור אלא לתקן שע"י שקורע העור הוא תיקון להוציא היין, ולא ידעתי שכול מה בין נדון הרב ז"ל דכתב אסור מן התורה לכו"ע, ומה בין נדון זה דשרי לכתחלה, וצ"ע ע"כ. הרי שפירש בדעת התוספתא ובדעת הב"י שהכונה היא כפשוטו שקורע את העור עצמו ושרי. וכן מתבאר מדברי **החסדי דוד** בביאור לתוספתא בביצה שכתב שתוספתא זו היא כר"ש דס"ל במלאכה שאצל"ג שפטור, וכאן כיון שהתיקון נעשה ביין ולא בעור הוי קלקול בעור, ולצורך אכילה מותר לקלקל, וביאר שלכן הרמב"ם דס"ל מלאכה שאצל"ג חייב עליה השמיט תוספתא זו, והרשב"א דס"ל שפטור עליה העתיק תוספתא זו [בחידושיו לביצה ל"א ובעבודת הקדש שער ב'], וגם הוא תמה על הפר"ח הנ"ל מתוספתא זו עי"ש. ומבואר דס"ל שקורע את העור ממש. **והפתח הדביר** בסי' שי"ד דף ר"ח ע"א הביא דבריהם וכתב שהם חזקים כראי מוצק עי"ש. וכ"כ **החיי אדם** כלל כ"ט אות ד' וז"ל כלים שכרכו סביב פיהם בבגד או עור וכרכן במשיחה מותר לקורען שאינו אלא מקלקל ומותר לצורך שבת (מג"א סי' שי"ד ס"ק י"ג) ע"כ. ושם הביא המג"א תוספתא זו. ומבואר גם מדבריו שהבין שקורע את העור או הבגד עצמו ושרי[ה]. ואף לדעת המאירי דס"ל שאין היתר של קלקול

ה. הן אמת שכבר הקשה עליו הקצות השולחן בסי' קמ"ה הערה ג' שהרי השו"ע פסק שאסור לסתור כלי שלם לצורך מה שבתוכו ולא התירו מקלקל לצורך שבת ואיך התיר כאן לקרוע 'בגד' [שיש בו משום קורע לכל הדעות] לצורך מה שבתוכו עי"ש. וכנראה שצריך לחלק בדעתו בין קורע לסותר וכפי שכתבו הרב משה נפתלי קיניגסברג בכתב העת 'העמק' ניסן תשל"ט והרב יצחק דרזי בקובץ אליבא דהלכתא גליון ע' שאפשר לפרש דשאני מלאכת סותר שצורתה שבירה בדרך קלקול על מנת לבנות במקומו, ולכן

לצורך אוכל נפש - בדבר שהוא טפל מודה, וכקליפי אגוזים וכנ"ל, ולכן גם לדעתו ההסבר הוא כנ"ל.

אמנם הרשב"א במקומות הנ"ל הביא תוספתא זו יחד עם סתירת חבית וחותלות, ובהם לדעתו אין איסור כלל, דהא בשבת קמ"ו ע"א הסביר בזה את המשנה של שובר אדם את החבית, משום שאין בסתירה שום איסור, ולכאורה נראה מדבריו שגם בקריעת העור הנ"ל אין שום איסור, ולא שיש איסור מדרבנן והתירוהו לצורך שבת.

קורע בדבר שהוא גוף אחד

ואפשר שהרשב"א ס"ל כדעת **הגר**"ז בסי' ש"מ שביאר בדעת התוספתא שאין קריעה בדבר שהוא גוף אחד כמו עור ונייר אלא רק בבגד הארוג מחוטין הרבה או במדבק עורות או ניירות ומפרידם מדיבוקם שמפריד כמה גופים אבל בגוף אחד לא שייך עי"ש. והסכים לזה **התהלה לדוד** שם. וכ"כ מדנפשיה **החיי אדם** בנשמת אדם כלל כ"ט אות ב' עי"ש[ו]. וכן האריך בזה **הקצות השולחן** לקיים דברי הגר"ז, ופירש אחרת בכוונת הירושלמי ואין סתירה לדברי הגר"ז מהירושלמי עי"ש. וע"ע **בהגהות בני בנימין** על הרמב"ם פי"א ה"ו שגם עמד בסברא זו. וכ"פ בשו"ת **אול"צ** ח"א סי' כ"ו. וע"ע בספר פסקי תשובות סי' ש"מ הערה 302 עוד אחרונים דס"ל כן.

ומה שחילק הבה"ל בסי' ש"מ סי"ג בין אם מתקן בשני החלקים או רק בחלק אחד אינו נראה מסתימת לשון הרמב"ם ושו"ע, אלא דבכל גווני אסור רק מדרבנן משום מיחזי כמתקן.

ואף שנייר נעשה ג"כ מחלקים ואינו גוף אחד מתחלתו - מ"מ נעשה לגוף אחד משא"כ בגד שגם לאחר התפירה נחשב לחלקים מחוברים, והראיה שלאחר שקרע את הבגד נראים החוטים המחברים את הבגד משא"כ בנייר ודוק, וע"ע בפסקי תשובות סי' ש"מ הערה 301.

האם קריעת שקית שוקו או שלוק חשיבה תיקון או קלקול

ומה שכתב הרב הלר שקריעת שקית השוקו היא תיקון משום שכך הילדים מתענגים לשתות וכו' - אינו נראה, דשקית השוקו היא בדיוק כמו שקית חלב, ובתחלה היו רק שקיות לפני שפשט עידן בקבוקי הפלסטיק או הקרטון, וזה גם יותר זול, ולא עשוי כדי 'שיתענגו' משתיה זו, והראיה שכיום יש שוקו בבקבוקים קטנים מפלסטיק או קרטון,

---

בשבירת חבית הוצרכו לטעם שאין סתירה בכלים, משא"כ במלאכת קורע שצורתה קריעה דרך תיקון, די בכך שעושה בדרך השחתה להוציא מצורת המלאכה, והתירו כשעושה לצורך שבת עי"ש. ועכ"פ הח"א התיר קלקול בקריעה לצורך אוכל נפש. וה"ה לשקיות מזון דידן.

ו. הבה"ל בסי' ש"מ כתב שהחיי"א חזר בו מכח הירושלמי שהביא עי"ש. אולם אינו מוכרח, וכפי שהעירו בספר מנוחת אהבה ובספר דברות יעקב ועוד.

ומלבד המחיר שזה עולה מעט יותר - לא ראיתי מעדיפים את השקית להתענג בשתייתה דרך החור שבשקית. וגם בשלוק הדבר פשוט שעושים זאת בשקית כדי לחסוך בעלויות ואף אחד לא מכוין ליהנות בשתיה דרך השקית מאשר אם היה בכלי אחר או במקל [כמו ארטיק]. ולכן גם קריעת השקיות הנ"ל דינם כקלקול וכנ"ל.

קריעה שיש בה תיקון האם נקראת מלאכה הצריכה לגופה או לא

הרב הלר נקט בפשיטות כדעת הבה"ל בסי' ש"מ סי"ד שקריעה שיש בה תיקון, אע"פ שאינו ע"מ לתפור, אסורה מהתורה גם לדעת ר"ש שמלאכה שאצל"ג פטור עליה עי"ש.

אולם נראה שהעיקר בזה הוא כדעת הב"י בסי' שי"ז והנשמת אדם ורוב האחרונים שקריעה שאינה ע"מ לתפור, אף שיש תיקון בגוף הדבר - לדעת ר"ש, שכמותו אנו פוסקים לעיקר, אין איסורו אלא מדרבנן וכפי שנבאר בס"ד;

מה שכתב הבה"ל **שהריטב"א** במכות ג' ע"ב שכתב דבכה"ג הוי מלאכה שאצל"ג ולר"ש פטור[ז] - דעה יחידאה הוא, יש לציין **שהרמב**"ן שם הוא מקור דברי הריטב"א וגם הוא ס"ל כן, וז"ל איכא למימר כיון דקורע ע"מ לתפור הוא דמחייב ושלא ע"מ לתפור פטור סד"א ה"נ פטור, קמ"ל הכא מתקן כלי הוא וחייב עי"ש, ומבואר שאע"פ שיש שם תיקון בגוף הבגד אינו חייב משום קורע אלא משום מתקן, דהוי גמר מלאכת הבגד. וכן הביא בספר טל אורות במלאכת הקורע את הרמב"ן והריטב"א הנ"ל והאריך שכן עיקר וכדעת הב"י עי"ש. וכ"כ בספר משמרות כהונה במכות ג' ע"ב להוכיח מדברי הרמב"ן הנ"ל דלא כהפר"ח ביו"ד סי' קי"ח דס"ל שקורע ע"מ לתקן חייב עי"ש.

אמנם הרמב"ן והריטב"א בשבת ק"ה ע"ב ס"ל למעשה שקורע על מתו חייב גם לר"ש 'כיון שבאותה שעה שקורע צריך הוא לבגד קרוע וזהו מלבושו דבאותה שעה, מלאכה הצריכה לגופה היא, מקרא מלא דבר הכתוב עת לקרוע ועת לתפור' [לשון הריטב"א], ומבואר שלא צריך ע"מ לתפור ממש, מ"מ שם זהו **צורך מצוה וצורך מלבושו** באותה שעה, משא"כ בקריעה לצורך תיקון שאינו של מצוה לא מצינו להם שיחייבו, ואדרבה מבואר מדבריהם שפטור, וכפי החילוק שכתבנו לקמן בשם הבית שאול עי"ש.

ז. וכעי"ז כתב הריטב"א בדף קמ"ט ע"א גבי מוחק וז"ל וכן למאן דאמר שמא ימחוק משום איסורא דרבנן הוא שהרי אין זה מוחק על מנת לכתוב [ב]מקומו עי"ש, הרי שאף שהמחיקה היא תיקון מ"מ אין בזה איסור תורה.

ובתוספתא פי"ב הי"א איתא המוחק ע"מ לתקן כל שהוא חייב עי"ש, ולכאורה נראה מזה דלא כריטב"א הנ"ל. ואפשר לומר שהתוספתא היא כדעת ר' יהודה. אולם החסדי דוד שם פירש בזה"ל המוחק ע"מ לתקן מיד בלא כתיבה כגון שנפלה טיפת דיו ע"ג כתב בין שתי אותיות וכיוצא ומחק הטיפה עד שנשארו האותיות כתיקונן היינו דקתני סיפה דחייב בכל שהוא ע"כ. ומבואר שזהו ממש מוחק ע"מ לכתוב, אלא שהכתיב אינה בעתיד אלא כעת, וזה החידוש שבזה חייב בכל שהוא, ואתי אף לר"ש.

ואפשר עוד לומר שכיון שצורך המצוה היא ללבוש את הבגד כך - חשיב כתפירה ממש, ובזה לא יסתרו דבריהם כלל. ושוב מצאתי כן להדיא בספר מגן אבות למהר"ם בענט במלאכה הקורע וז"ל אך קשה לפ"ז בקורע על מתו למה חייב נהי דהוי תיקון מכ"מ אינו ע"מ לתפור וכו', וצ"ל ג"כ דהמצוה מחשיבו והו"ל כאילו נעשה ע"מ לתפור עי"ש

ומה שכתב הבה"ל בדעת רש"י בשבת ק"ה ע"ב דכתב שם דקורע על מתו פטור משום משאצ"ל דהוי כמוציא את המת לקוברו ולא כתב בפשיטות הטעם משום דהוי שלא ע"מ לתפור אלא ודאי דשלא ע"מ לתפור נמי חייב אף לדעת רש"י היכא דניחא ליה גוף התיקון שמכוין הקריעה בשבילה עכ"ד - בריטב"א בשבת ק"ה ע"ב הבין בדעת **רש"י** שהטעם הוא משום דלא הוי ע"מ לתפור, וז"ל פרש"י ז"ל דאה"נ וכו', שאין קריעה מלאכה הצריכה לגופה אלא כשקורע על מנת לתפור עי"ש. ועוד שהרי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל כתבו כן להסביר דעת רש"י גבי פותח בית הצואר למה אינו מחייב משום קורע, וא"כ גם שם הבינו בדעת רש"י כן. וכן פירש בדעת רש"י בשו"ת אחיעזר ח"ב יו"ד ס"ה וז"ל וזה נראה שיטת רש"י בשבת ק"ה בקורע על מתו דלר"ש דס"ל מלאכה שאצל"ג פטור אינו חייב על הקריעה והתוס' שם בד"ה הא תמהו על זה דהא הוי מלאכה הצריכה לגופה כיון שהוא צורך מצוה, ולמש"כ סברת רש"י דכיון דקורע במשכן היה רק לתכלית ע"מ לתפור א"כ עיקר מלאכה הצריכה לגופה בקריעה הוא ע"מ לתפור וכל שהוא לתכלית אחר מה שצריך לקרוע חשיב מלאכה שאצל"ג ולא הוי מלאכה כלל עי"ש. וכ"כ בספר בני ציון [לכטמאן] סי' ש"מ אות ט"ו וז"ל והנה רש"י לשיטתו דבעינן ע"מ לתפור דוקא ולפיכך אע"פ שהוא צורך מצוה וחשיב תיקון פטור לר"ש עי"ש. וכן נקט בפשיטות היעב"ץ בספרו משנה לחם [על המשניות] וז"ל דלא בעינן ע"מ לתפור אלא לאפוקי קורע גרידא דמקלקל הוא, אבל במתקן עמה שום דבר סגי לחייב עליה **דתנא דידן ס"ל כר"י דמחייב אף במלאכה שאצל"ג כשיש בה רק איזה תקון אצל דבר אחר** כדשמעינן בדוכתי טובא במכילתין ע"כ. ומבואר מדבריו שלר"ש פטור בכה"ג, וע"כ בדעת רש"י אמרה, דאל"כ כמאן ס"ל. וכן המנחת חינוך במוסך השבת [מצוה ל"ב] אות כ"ד הסכים בפשיטות לח"א שלר"ש פטור עי"ש.

ולפ"ז גם **הרשב"א** והר"ן שם שהסכימו לדעת רש"י שאין בקריעה על מתו איסור תורה, זהו מהטעם הנ"ל דלא הוי ע"מ לתפור וכהסבר הריטב"א, דלא מצאנו בראשונים מי שיפרש בדעת רש"י כהסבר הבה"ל.

וכ"ד הרי"ד בפסקיו וז"ל ר' יהוד' מחייב בכל מלאכה, ואף על פי שאינו צריך לה, דומיא דמוציא את המת לקברו שאינו צריך לגוף המת, והכא נמי אף על פי שאינו צריך לגוף הקרעים חייב. ור' שמעון פוטר מפני שאינו צריך לגוף הקרעים, ובאי זו קרעים מחייב ר' שמעון בקורע על מנת לתפור, שהוא צריך לגוף הקרעים ע"כ. הרי להדיא שרק בצריך לגוף הקרעים חייב לר"ש ולא בסתם תיקון.

וכן מתבאר מדברי **הרא"ש** פ"ז ס"ב שהעלה שמתיר אינו חייב אלא בע"מ לקשור עי"ש. והנה הבה"ל בסי' שי"ז ס"א כתב בזה"ל והנה בעיקר הדין צ"ע לי על דברי הרא"ש

דאף דאם נימא דבעינן בזה דומיא דמשכן הלא גם בקורע דאיתא במשנה בהדיא דבעינן ע"מ לתפור ומשום דבמשכן כן היה כדאיתא בגמרא ואפ"ה קי"ל דה"ה בקורע ע"מ לתקן וכמו שמוכח בסוף סימן ש"מ עי"ש וע"כ הטעם משום דכיון שיש תיקון ע"י קריעתו כקורע ע"מ לתפור דמי א"כ ה"נ בשיש תיקון ע"י התרתו הקשר כמתיר ע"מ לקשור דמי ע"כ. ודבריו צע"ג, דמאי מקשה מסי' ש"מ, הרי שם אלו דברי הרמב"ם, והריטב"א חולק על זה וכפי שהסכים הבה"ל עצמו בסי' ש"מ, וא"כ הרא"ש ס"ל כדעת הריטב"א. ובאמת שמוכרח שהרא"ש ס"ל כן, דאם במתיר שלא כתוב במשנה ע"מ לקשור ס"ל לרא"ש שצריך ע"מ לקשור [ורוב הראשונים פליגי עליה שם, ומהם הריטב"א שכתב להדיא של"צ ע"מ לקשור] - בודאי שבקורע שכתוב ע"מ לתפור דס"ל לרא"ש שצריך ע"מ ממש. וא"כ גם הרא"ש ס"ל כן.

וגם אם נאמר שלא צריך ע"מ 'לתפור' דוקא, אלא סגי בע"מ 'לתקן', נחלקו הראשונים האם תיקון של מצוה חשיב תיקון או לא, ונחלקו האחרונים בדעתם האם תיקון של רשות חשיב תיקון יותר ממצוה או פחות;

הנה הבה"ל פשיטא ליה שקריעה לשם מצוה חשובה פחות תיקון מאשר קריעה לצורך תיקון רגיל, ולכן כתב שהתוס' בדף ק"ה ע"ב ורי"ו דס"ל שהקורע על מתו חייב גם לר"ש משום צורך מצוה - כ"ש דס"ל שקורע לשם תיקון חייב. ורש"י דס"ל שפטור - זהו רק לצורך מצוה, אבל לצורך תיקון דעלמא גם לרש"י חייב עי"ש. אולם בספר בית שאול על המשניות [להגרי"ש נתנזון] פ"ז דשבת כתב לתרץ את קושיית הגרע"א על הב"י מהתוס' בדף ק"ה ע"ב בזה"ל ובלא"ה י"ל דשם הוי קריעה מצוה ולכן חשיב הקריעה תיקון דהוי תיקון מצוה, משא"כ בשאר קריעה רשות ע"כ. ומבואר דס"ל איפכא מהבה"ל, דקריעה של מצוה חשיבה תיקון יותר מקריעה של רשות, וא"כ אין ראיה מהתוס' ורי"ו דס"ל שקריעה של תיקון אסורה מהתורה לדעת ר"ש, ואדרבה יש ראיה מרש"י דס"ל שפטור, דאם במצוה פטור כ"ש ברשות. ויתכן שכך הבין הריטב"א הנ"ל בדעת רש"י, ולכן כתב בדעתו בפשיטות שרק ע"מ לתפור חייב. <u>ושו"ר</u> שכ"כ בספר בית יחזקאל [סרנא] על מסכת שבת סי' ט"ו אות ג' באורך ודחה את דברי הבה"ל, וסיים שנראה שדעת הנשמת אדם נכונה ואין שום ראיה מהראשונים שלא כדבריו עיש"ב. <u>וכ"כ</u> בספר אילת השחר על מסכת שבת דף ע"ג עי"ש.

וכסברא זו נראה גם מלשון הריא"ז בפי"ג שכתב: קרע על מנת שלא לתפור, אם יש לו צורך באותה קריעה, כגון שהוא קורע על מת שהוא חייב לקרוע עליו **וצריך לתקן לעצמו בגד קרוע, כמו שצריך כל אדם לתקן לעצמו בגד הראוי לו**, הרי זה חייב על קריעתו ע"כ, הרי שביאר שהסיבה שחייב בקריעה על מתו זה משום שקריעתו זוהי תפירתו, שהרי כמו שכל אדם הולך עם בגד תפור וזהו תיקונו, כך הוא הולך עם בגד קרוע וזהו תיקונו, ולפ"ז תיקון דעלמא אינו בכלל זה. וראיתי בספר משא המלך בסוסי' ש"מ הסבר נפלא לסברא זו, שבקורע ע"מ לתקן דעלמא - אם מצא קרוע אינו קורע, דאין ענין בקריעה עצמה אלא בתוצאה, משא"כ בקריעה של מצוה שאם מצא קרוע חייב לקרוע - יש חשיבות לעצם הקריעה שהיא היא גורמת התיקון.

וא"כ אין ראיה מהראשונים דס"ל שקורע על מתו חייב, שה"ה גם לקריעה שיש בה תיקון וכנ"ל.

וא"כ נמצא שאדרבה דעת רוב הראשונים שקריעה שיש בה תיקון של רשות אין בה חיוב לדעת ר"ש, ודלא כמו שנקט הבה"ל.

ומה שנסתייע הבה"ל מלשון השו"ע שהעתיק את לשון הרמב"ם ש'חייב', וכתב שחזר בו מדבריו בב"י ובכס"מ - כבר הביא בספר לוית חן עמ' רכ"א את דברי ספר מאורי אור חלק באר שבע דף קי"ד ע"א שכתב שהשו"ע העתיק לשון הרמב"ם במלואה, אבל אין כונתו לפסוק כדבריו בכל פרט ופרט, ובספר לוית חן שם הביא ראיות רבות ממקומות אחרים שכתבו כן הפוסקים על דברי השו"ע ומהם מדברי המ"ב עצמו בסי' שי"ח סקס"ב עי"ש, וא"כ אין שום הכרח שהשו"ע חזר בו מדבריו בב' מקומות הנ"ל. ועוד שהמג"א ושאר אחרונים בסי' שי"ז העתיקו להלכה את דברי הב"י, וא"כ לא ס"ל שהב"י חזר בו וכנ"ל.

וא"כ בנידון פתיחת אריזות אין לדון מצד קורע דאוריתא שהוא מתקן, שהרי לא נעשה ע"ד לתפור וכנ"ל.

ואיסור תורה מצד מתקן מנא [כפותח בית הצואר] לא שייך כאן, משום ששם הבגד לא גמור מעיקרו, שהרי הוא לא נפתח מעולם, ואין לו שום שימוש, והקריעה היא 'תיקון הבגד' והכנתו ללבישה וגמר סיום התפירה, משא"כ כאן השקית היתה שקית גמורה והכניסו לתוכה דברי מאכל או משקה ומשמשת לאיחסונם, אלא שכעת רוצה להוציא את דברי המאכל, ולכן אין לדמות נידון דידן לפותח בית הצואר. ועוד דהתם הפתח **עשוי** להכניס ולהוציא, משא"כ הכא הפתח **עשוי** להוציא בלבד.

סיכום

נמצא שדעת הרי"ד, הריטב"א ומהר"ם שקלקול לצורך אוכל נפש מותר.

דעת המאירי, המיוחס לר"ן והארח"ח שהתירו מקלקל בדבר המחזיק ועוטף את האוכל וטפל אליו.

הרבה מגדולי האחרונים [ומהם הטל אורות, החסדי דוד, החיי אדם ועוד] ביארו בתוספתא שמותר לקרוע עור שעל פי החבית להגיע ליין משום שהוא מקלקל לצורך שבת ואף בדבר שאינו אוכל נפש אלא צורך שבת [כמבואר ברשב"ץ ועוד].

הגר"ז ביאר בתוספתא שבדבר אחד כמו עור או נייר אין דין קורע, והסכימו לו הרבה אחרונים [ומהם החיי אדם, התהלה לדוד, הקצות השולחן, הבני בנימין, האור לציון ועוד].

קורע על מנת לתקן לדעת רוב הראשונים והאחרונים הוי מלאכה שאצל"ג ופטור לדידן דקי"ל כר"ש.

ולפי הנ"ל נראה שמותר לפתוח שקיות מזון או אריזות שיש בהם מוצרי חד פעמי וכדומה שהם לצורך השבת, אף שמשאיר את תוכן השקית בתוכה, ולא צריך לקרוע לגמרי, אלא העיקר שלא יכוין לפתח יפה.

ובגדר פתח יפה. נראה דהיינו שהפתח נאה ומשורטט ומיושר שהפתח 'בעצם' יפה, אבל אין הדבר תלוי בגודלו ובקוטנו של הפתח, דאף שהפתח קטן וראוי למזיגה, או גדול וראוי להכניס את ידו וליטול את האוכל בצורה קלה יותר - אם הפתח עקום ולא מיושר, לא חשיב פתח יפה. **וראיה** לדבר מה דהתירו לשבור את החבית ליטול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, והרי גם שם יש לו אפשרות לשבור במקום יותר קטן [בראש החבית] או במקום יותר גדול [במרכז החבית] לפי הצורך שלו [אם רוצה להכניס יד אחת או שתי ידיים או כלי וכדומה], ולא חילקו בזה, אלא כיון שלא מכוין לעשות כלי, דהיינו שאין הפתח יפה, שרי.

ולפ"ז אין הבדל אם פותח שלוק או איגלו בקרן השקית [לילד קטן] או שחותך את כל הראש [לילד גדול], וה"ה בשקית ממתקים או שקית חלב או שוקו וכדומה - כיון שלא מכוין לפתח יפה אלא פותח בהזדמן, אם ע"י קריעה בשיניו ואם ע"י סכין או מספרים, ואין לו שום ענין ביושר הפתח ויופיו - הדבר מותר.

ולפתוח את שקיות הממתקים ע"י משיכת שני חלקי השקית לצדדים במקום המיועד לזה בראש השקית ועי"ז נוצר פתח נאה - תלוי במחלוקת הראשונים בסוגיא בשבת מ"ח ע"א הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת מה בית זה למגופת החבית זה חיבור וזה אינו חיבור, ונחלקו הראשונים שם האם מיירי בחלוק שלא היה פתוח מעיקרא וכעת פותחו ולכן אסור [כך דעת רש"י ועוד ראשונים], או שאפילו בחלוק שכבר היה פתוח ונתפר אסור משום שהתפירה היא חיבור וכאילו לא נפתח מעולם [דעת הרמב"ן ועוד ראשונים], שלדעת רש"י וסיעתו - כיון שהפתח היה פתוח באותו מקום ולאחר מכן הודבק - מותר לפותחו, אולם לדעת הרמב"ן וסיעתו - הסגירה הנ"ל חשובה חיבור ואסור לפותחו. וע"ע בשו"ע סי' שי"ז ס"ג. ומעיקר הדין אפשר להקל בזה, שהרי הפתח אינו עשוי להכניס ולהוציא אלא רק להוציא ואין איסורו מהתורה אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, **אולם** כיון שרבים מהראשונים אוסרים וס"ל כרמב"ן וסיעתו ראוי להחמיר בזה לכתחלה ולא לפתוח בצורה הנ"ל.

לב. שיעור החום של יד סולדת

נדפס בקובץ 'המאור' תשרי תשפ"ב.

נחלקו אחרוני דורנו בשיעור ה'מעלות' של יד סולדת בו; דעת האור לציון [ח"ב פ"ל אות י"ב] שהוא בין 40 ל80 מעלות. דעת הגרשז"א [שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צ"א אות ח'] שהוא לפחות 45 מעלות. ודעת האגרות משה [ח"ד סי' ע"ד אות ג'] שהוא בין 43-71 מעלות. וכך מקובל להורות כיום שהוא ספק בין השיעורים הנ"ל. אולם נראה שאפשר לצמצם את הספק לטווח קטן יותר, ולהגיע לשיעור היותר נראה של יד סולדת;

השיעור המינימלי

המאירי בחולין דף צ"ז ע"א גבי בליעה באיסורים, שאף כלי שני מבליע, כתב בזה"ל ומגדולי המפרשים ראיתי מצריכין בזה חום שהיס"ב, וגם זה אינו נראה [פירוש שאף בפחות מזה מבליע]. וראיתי לחכמי האחרונים שכתבו שכל חום שהוא כחום בית השחיטה מפליט, ולא יראה לי כן וכו' [פירוש הוא חום נמוך מדי]. **ויראה לי שכל חום שהיד מרגשת בו עד שאינה סובלתו בריוח אע"פ שסובלתו ע"י הכרח, שאונס את עצמו בכך, הוא נקרא חום לענין זה** ע"כ, ומבואר בדבריו שחום כזה הוא פחות מיד סולדת, ויד סולדת זהו חום שלא יכול להחזיק את ידו כלל אף באונס. ובבדיקה שעשיתי נוכחתי לדעת שבפחות מ 50 מעלות אין לחוש כלל, דהיד סובלת ע"י הכרח ב50 מעלות, וזה נקרא עדיין פחות מיד סולדת. וכן האריך בזה בספר בירור הלכה [זילבר] מהדורא קמא סי' שי"ח אות י"ח בנסיונות ומדידות, וכתב שב48 מעלות אפשר להחזיק חצי דקה, וב50 מעלות 10 שניות, וב54-56 מעלות אי אפשר להחזיק 5 שניות. אולם בסוף הסימן שם כתב שבמד חום רפואי שהוא מדויק יותר צריך להוסיף 2-3 מעלות עי"ש, וא"כ ב50 מעלות ודאי שלא הוי יד סולדת לפי הגדרתו של המאירי הנ"ל, דהא חום זה הוא רק כדי להבליע ולהפליט ולא הוי יד סולדת.

אולם בודאי ששיעור יד סולדת הוא יותר מ50 מעלות, שהרי יש הפרש בין מבליע ומפליט לבין בישול, ורק אנו יודעים מדברי המאירי שב50 מעלות הוי בגדר מבליע ומפליט ולא בגדר יד סולדת.

ונראה ששיעור יד סולדת, לפי הגדרת המאירי, הוא שהיד סולדת 'מיד' ולא סובלת כלל את החום, ולפי מה שכתב בבירור הלכה הנ"ל נראה שהוא מעל 55 מעלות, וכמובן שא"א לדעת השיעור בדיוק, דהא אין כל האצבעות שוות [וכפי שכתב הריטב"א בשבת דף מ' ע"ב עי"ש], אבל אפשר לומר שהשיעור הוא לפחות 55 מעלות, ובפרט למה שכתב שם שצריך להוסיף 2-3 מעלות למדידותיו, שהשיעור הוא מעט יותר, וא"כ בודאי שעד 55 מעלות אין זה בכלל יד סולדת.

ומה שכתב באור לציון שאיך אפשר להכחיש את המוחש שכריסו של תינוק נכוית כבר ב40 מעלות - נראה ליישב בפשיטות לדעת המאירי הנ"ל על פי הידוע שיש כויות מדרגות שונות, וגם בגמ' בב"ק פ"ד ע"ב הוזכר שיש כויה שיש בה חבורה ויש כויה שאין בה חבורה, וא"כ ב40 מעלות מתחילה אדמומית קלה ועדיין אין חבורה, ויתכן שלא לזה קראו חז"ל כרסו של תינוק 'נכוית', אלא לכויה שיש בה חבורה. כויה זו אכן נעשית ברמת חום קרוב ל60 מעלות[א].

השיעור המקסימלי

בגמ' בשבת מ' ע"ב מבואר שהמבשל בחמי טבריא חייב. וחמי טבריא שיעורם כ60 מעלות - עי' בספר 'טבריה' של עודד אבישר עמ' 30, שהביא את הנתונים והמדידות שנעשו בזה במשך הדורות. ואין לומר שאולי השתנה החום במשך הדורות, דהא אין לנו סיבה לומר כן, דהא אין גמרא שהחום הוא יותר מ60 מעלות כדי שנצטרך להידחק ולומר שהשתנה, וא"כ נראה שכבר ב60 מעלות לכל היותר שייך בישול.

ועוד ראיה מבישול בחמה עצמה, שמבואר בגמ' בשבת דף ל"ט ע"א ששייך בישול בחמה אלא שהוא מותר, ובמקומות החמים ביותר כמו בבגדד וכדומה הטמפרטורה בקיץ בצל מגיעה ל50 מעלות בערך, ובשמש יש להוסיף עוד כמה מעלות [בבדיקה שעשיתי ביום חם היה 42 מעלות בצל, ו47 בשמש], ובודאי שלא עובר את ה60 מעלות, וא"כ נראה שב60 מעלות ודאי הוי בכלל יד סולדת.

ובכתב העת 'המעין', ניסן תשל"ג, כתב פרופסור זאב הלוי לב, שביצה מתחילה להתרקם רק ב58 מעלות, אלא שדנו הוא והגרשז"א האם לביצה יש דין אוכל, ויש מכאן ראיה רק לגבי המאכלים המתבשלים בתוך המים, שהם לא מתבשלים בפחות מ58 מעלות, או שהביצה יש לה דין משקה, ויש מכאן ראיה לשיעור יד סולדת במשקין עי"ש. אולם להאמור נראה שגם השיעור של יד סולדת הוא באזור זה.

וע"כ נראה שהשיעור של יד סולדת הוא בין 55 ל60 מעלות.

שימוש במים חמים שחוממו ע"י הבויילר

ונ"מ גדולה לענין שימוש בבויילר או בדוד שמש בשבת, שכל מה שדנו הפוסקים האם מותר להשתמש במים היוצאים מהם משום שנכנסים מים קרים ומתחממים - זה בהנחה שהמים שבדוד הם בחום שהיד סולדת בהם, וכיון שחששו כבר ל40 או 45 מעלות חום - בדרך כלל בדוד שיש בו מים חמים - המים מגיעים לחום כזה. **אולם לפי האמור שצריך שיהיה לפחות 55 מעלות - נראה שברוב המקרים מותר להשתמש במים אלו בשבת,**

א. ד"ר דניאל שינהר, מנהל מחלקת כירורגיה ילדים בבית החולים שיבא, כתב שכוויות קשות מדרגה שתיים-שלוש ייגרמו לילדים קטנים תוך חמש שניות ממגע עם נוזל בחום של 60 מעלות צלסיוס. זאת לעומת פרק זמן של חמש דקות ממגע עם מים בחום של 50 מעלות צלסיוס.

שהרי החום המקסימלי של הבויילר הוא 70 מעלות [כשהטרמוסטט תקין], אולם בערב שבת מתקלחים במים תוך כדי שהבויילר פועל, ונכנסים מים קרים לדוד, וא״כ המים אף פעם לא יכולים להיות בשיעור החום המקסימלי שלהם, וא״כ בשבת בבוקר נראה שודאי אין החום שבדוד מגיע ל55 מעלות, ומותר להשתמש בהם. ובלילה יתכן שיש ספק בדבר בפעמים מועטות, אולם עדיין יש לדון להתיר מדין ספק פסיק רישיה לשעבר על פי המבואר בביאור הלכה סי׳ שט״ז ס״ג ד״ה ולכן יש ליזהר עי״ש. ובפרט שהמים הקרים נכנסים מלמטה, ובדרך כלל המים למטה קרים בהרבה מהמים למעלה, ולכן בדרך כלל אין איסור בישול בהכנסת המים הקרים לדוד.

לג. עירוי מים רותחים מכלי ראשון לתוך כלי ראשון אחר בשבת

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אלול תשפ"ב.

ידועים דברי ר' יונה בעליותיו למסכת ב"ב דף י"ט ע"א [והעתיקוהו בלשון זו הר"ן והנימוק"י בשבת דף מ"ז ע"ב] וז"ל ומכשלה גדולה תחת יד קצת העם שטומנין קומקום של מים חמין ליתן לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שהאחד אין היד סולדת בו, והאחד סולדת בו ומתבשל זה בזה, ונמצאו מבשלים בשבת. ואפילו אם שניהם היד סולדת בהם איכא למ"ד בירושלמי עירוי אינו ככלי ראשון. וכשמערין המים לאלתר שיצאו מן הכלי אף על פי שהן רותחין פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלין בתוך כלי ראשון, ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול ע"כ. וכ"כ הנימוק"י בסתמא במסכת ב"ב דף י' ע"א מדפי הרי"ף בקצרה עי"ש. וכ"כ עוד ר' יונה בקצרה באיגרת התשובה דרוש ב' אות ל"ד [והביאו המיוחס לר"ן בשבת דף מ'] ואסור להוסיף מים ואפילו הן חמין לתוך הקדרה של תבשיל החמין בשבת והמוסיף הרי הוא כמבשל בשבת ע"כ. ומפשטות לשונו מבואר שאף אם הם חמים ממש אין לעשות כן כיון שברגע שפסק רתיחת המים, לאחר יציאתם מהכלי, אינם מבשלים, וכיון שכן יש בהם בעצמם בישול.

והב"י בסי' רנ"ג ס"ד הביא את דבריו עם דברי עוד כמה ראשונים שעולה מהם לאיסורא, וסיים בזה"ל 'ונכון' למחות ביד הנוהגים היתר בדבר **כיון דאיכא כמה רבוותא דאסרי** ע"כ. וכ"פ בשו"ע ס"ד בזה"ל 'יש' למחות ביד הנוהגים להטמין מבע"י קומקום של מים חמין ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק ע"כ. הרי שהב"י לא אסר 'רק' מכח דברי ר' יונה אלא מחמת 'כמה רבוותא' שהביא שם. וכן ראיתי בספר שלחן לחם הפנים למהר"י רקח שכתב כן להדיא וז"ל ונראה דמה דחשש לדעת האוסרים שהם ר' יונה ורי"ו והכלבו ולדעת רש"י כמו שכתב הר"ן, א"כ הו"ל ארבעה, והמתירין הם הרשב"א והר"ן ודעת התוספות כמו שכתב הר"ן, והו"ל שלשה, אלמא שהרוב הם האוסרים ולכן חשש לדעתם עי"ש.

אולם נראה לברר שלמעשה ר' יונה הוא יחיד בדבר, וא"כ אין לחוש לדבריו, וכפי שמתבאר מדברי הב"י גופיה שרק אם כמה רבוותא סוברים כמותו אז יש להחמיר;

בירור דברי הראשונים שהביא הב"י, האם אכן סבירא להו לאיסורא

תחלה הביא הב"י את דברי <u>הנימוק"י</u> בב"ב שכתב בסתמא לאסור. <u>אולם</u> הנימוק"י במסכת שבת [שנדפס לראשונה בשנת תשמ"ז] דף מ"ז ע"ב העתיק את כל דברי הר"ן שם בשם ר' יונה, וגם את קושיית הר"ן על ר' יונה: ולא ידעתי מנין לו שהרי כל שבא בחמין מלפני השבת אף על פי שהוא צונן גמור שורין אותו בחמין בשבת ולא ידעתי הפרש בין

מים מבושלים למבושל אחר, וצריך עיון ובדיקה ע״כ. הרי שא״א למנות את הנימוק״י בתור אחד מהאוסרים, וכדעת ר׳ יונה, שהרי במסכת שבת, שהיא סוגיא בדוכתא, העתיק את קושיית הר״ן עליו, ואדרבה נראה דס״ל כר״ן שמתיר. ויש להוסיף שנראה יותר שאת דבריו במסכת שבת כתב מאוחר יותר מדבריו במסכת ב״ב, שבתחלה העתיק רק את דברי ר׳ יונה, וכשהגיע למסכת שבת ראה את דברי הר״ן שם והעתיקם בשתיקה. וא״כ אדרבה הנימוק״י ס״ל למעשה להיתרא ולא לאיסורא. ועכ״פ ודאי שא״א למנות אותו בתור אחד מהאוסרים כדעת ר׳ יונה וכנ״ל.

עוד כתב הב״י לאחר דברי הנימוק״י הנ״ל בזה״ל וכן כתב **רבינו ירוחם** בח״ג. ובשם הרשב״א כתב להתיר לתת מים חמין לתוך הקדרה אפילו בשהיא עומדת על הכירה ע״כ. הרי שכתב שדעת רי״ו לאסור וכדעת הנימוק״י [שזו דעת ר׳ יונה]. **אולם** כשמתבוננים בדברי רי״ו גופיה, רואים שאסר מטעמים אחרים ממה שאסר ר׳ יונה הנ״ל, ואנן לא קי״ל כטעמיו של הרי״ו; ז״ל בדף ס״ט ע״ב [עם ביאור דבריו בהערות] נשים שטומנות מים חמין ונותנות לתוך הקדרה בשבת ונהגו מה שאין כן לעשות והוא טעות גמור שהרי זה כמפנה ממיחם למיחם ומכירה לכירה שכתבנו למעלה [בע״א] שאסור[א]. ואפילו שנתן המים בכלי ע״ג קדרה מע״ש[ב] אסור לתת מן המים בתוך הקדרה בשבת דהא אפשר שלא הוחמו כל צרכן מע״ש והוי מבשל. ואפילו הוחמו כל צרכן מע״ש כשנותן מן המים בקדרה צריך התבשיל להצטמק וזה יפה לו ונמצא הוא מבשל כי כבר כתבנו למעלה שאפילו הוחם או נתבשל כל צרכו מע״ש שאם מצטמק ויפה לו שאסור לשהותו וה״ה להחזירו[ג] ע״כ. ומבואר דלא אתי עלה מצד איסור בישול המים כלל [אם נתבשלו כל צרכן]. ונראה דאתי לשיטתו שכתב בסוף ע״א בשם ר׳ יונה שתבשיל שנצטנן אסור להחזירו אם יש בו רוטב ׳ומצטמק ויפה לו׳ עי״ש. ומים הוי מצטמק ורע לו כמבואר בגמ׳ ל״ח ע״א ובפוסקים, וא״כ אין בזה חשש בישול מצד המים, ולכן כתב טעם אחר לאסור משום דין שהיה וחזרה מצד התבשיל שהוא מצטמק ויפה לו. אולם אנן לא קי״ל כטעמים שכתב, וכמו שביארנו

א. ומבואר שלא אסר מטעם ׳בישול׳ אלא מטעם ׳חזרה׳. אולם כבר כתב הב״י לעיל מיניה שדעת הרמב״ם בפ״ג מהלכות שבת הי״א שמותר להעביר מכירה לכירה עי״ש. וכ״פ הרמ״א בס״ב, וכ״כ הכה״ח באות מ״ו בשם הברכ״י שנוטה לדעת הרמב״ם שמתיר עי״ש, וכ״פ בספר שלחן הפנים. וא״כ לא קי״ל כטעם זה לאיסורא.

ב. ואין בזה חשש חזרה כיון שהיו באותו מקום.

ג. וכוונתו למה שכתב בדף ס״ט ע״א, שהעולם סמכו על דעת הגאונים שפסקו כחנניה לגבי שהיה מע״ש, ובכל זאת אם מצטמק ויפה לו אסור עי״ש, והוא כדעת בעה״מ. ואנן לא קי״ל הכי אלא לדעת הגאונים שרי אפילו במצטמק ויפה לו, ולדעת הרי״ף וסיעתו שאוסרים להשהות על כירה שאינה גרו״ק ע״כ מיירי בגרו״ק ואין חשש כלל. וכן הוא בפלטה דידן שדינה כגו״ק ואין שום בעיה מצד שהיה וחזרה.

ומה שכתב ונמצא הוא ׳מבשל׳, נראה דלאו דוקא ׳מבשל׳, שהרי כתב להדיא שהוא מטעם שהיה וחזרה וכנ״ל. וכבר כתב המ״ב בסי׳ שי״ח סק״נ בשם המאמ״ר דבכל צרכו אפי׳ יהיה מצטמק ויפה לו ע״י העמדה זו ג״כ שרי עי״ש, וא״כ חייבים להסביר בדבריו מכל הני טעמי שמה שכתב ׳מבשל׳ - לאו דוקא הוא. ועכ״פ לדידן דקי״ל שאין איסור ׳מבשל׳ במצטמק ויפה לו, ודאי שאין לאסור מטעם ׳בישול׳ של התבשיל שעומד על האש, וגם מטעם חזרה אין לנו לאסור וכנ״ל.

בהערות. ואדרבה, בפלטה דידן שהוא גו"ק, ועדיפא מיניה שגם אין בזה מיחזי כמבשל לדעת מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע שבת א' עמ' נ"ו כיון 'שאין דרכן של בני אדם לבשל כן רוב הפעמים' [לשון הרשב"א בדף מ' ע"ב גבי לתת כנגד המדורה או בכלי ראשון] - גם לרי"ו מותר כשהמים רותחים, דהא לא ס"ל כטעם ר' יונה שהמים באויר נהפכו לכלי שני וכו'.

עוד כתב הב"י שבכל בו (סי' לא, לב.) כתוב שיש ליזהר מלתת מים חמין בעוד הקדרה על האש לפי שהן מערבות ומגיסות בקדרה כדי לערב יפה וקיימא לן דמגיס חייב משום מבשל אפילו בקדרה מבושלת כל זמן שהיא על האש ע"כ. והנה אע"פ שהאחרונים הביאו את דברי הכל בו להלכה, אולם התקשו מאוד בטעמו - עי' מ"ב בסוף סי' שי"ח ובשעה"צ שם. ובאמת שהארח"ח אות נ"ג כשהביא דין זה של הכל בו השמיט מילים אלו שהמגיס 'חייב אפילו בקדרה מבושלת', וכתב רק 'אבל צריכות ליזהר מאוד שלא לתת אותם המים בעוד הקדירה על האש' עי"ש, ולא כתב שיש בזה חיוב עי"ש היטב בכל דבריו. וכבר נודע שהארח"ח הוא עיקרי יותר מהכל בו[ד]. ובפרט שאפשר לומר דחייב דנקט הכל בו, לאו דוקא אלא כוונתו שאסור לעשות כן מדרבנן. ומה גם שדעת כל הראשונים שאם התבשיל התבשל כל צרכו אין בהגסתו איסור דאוריתא, ורק על איסור דרבנן דנו, ואכמ"ל בזה. וא"כ גם לאיסור זה של מגיס אין לחוש כשהכל מבושל כ"צ. ובפרט שתבשילים דידן נמצאים על פלטה שאינה 'אש' אלא כירה גרו"ק, והכל בו כתב להדיא כל זמן שהיא 'על האש', ורק בזה חייב לדעתו, אבל בפלטה דידן אין שום איסור של מגיס, וכפי שהאריך לנכון בספר הלכה ברורה סי' שי"ח עמ' תקי"א עי"ש.

עוד הביא הב"י את דברי הר"ן בפרק כירה (יח. ד"ה גרסי') גבי מעשה שעשו אנשי טבריה שכתב דלפי דברי רש"י מה שאנו נוהגין ליתן בשבת מים מבושלים לתוך החמין נראה לי דאסור דכהאי גוונא הטמנה קרי לה בשמעתין. אבל בתוספות (לט. סוד"ה מעשה) אמרו דבדבר המעורב לא שייכא הטמנה ע"כ. הרי שלפי דברי רש"י אסור לעשות כן מדין 'הטמנה'. אולם דברי הר"ן בדעת רש"י אינם מוסכמים ומוכרחים, דהמיוחס לר"ן [שנדפס בשנת תרכ"ב] בדף ל"ט ע"א [עפ"י הר"י מלוניל] פירש ג"כ את מעשה דאנשי טבריא כרש"י, שהמים היו 'מעורבים' במים כדי לקרר את המים החמים, וכתב דהא דדמי להטמנה הוא מפני שאדם רואה הסילון של צונן קודם שיתערב לאמה, כשמתערב לאמה נראה כמטמין, משא"כ במים צוננים דעלמא כשמתערבין בחמין דהא לקמן שרינן ע"כ. הרי דס"ל שאין ללמוד מדברי רש"י הנ"ל לאסור שפיכת מים לתוך מים מדין הטמנה, וא"כ אין למנות את רש"י בתור אחד מהאוסרים מדין הטמנה.

וא"כ מבואר מהנ"ל שמהראשונים שהביא הב"י אין מי שאוסר למעשה מטעמים דקי"ל כמותם להלכה מלבד ר' יונה לבדו. ומדברי הב"י עצמו מבואר שאין צריך לחשוש

ד. או שהוא מהדורא בתרא של הכל בו או שהכל בו הוא קיצור של הארח"ח, ועכ"פ ודאי שיש לסמוך יותר על הארח"ח כמו שיראה המעיין בכל דוכתי, ועי' במבוא לארח"ח הנדמ"ח.

לסברא יחידאה של ר׳ יונה אלא בצירוף ׳כמה רבוותא׳, ולפי מה שביארנו אין כמה רבוותא שצריכים לחוש להם.

ובאמת, שכשנבוא למנין נראה שרובא דרובא דהראשונים מתירים בזה, אם משום דס״ל שאין בישול אחר בישול כלל, ואם משום דס״ל שעכ״פ כשהמים חמים מותר, ולית להו האי חידושא של ר׳ יונה שכיון שפסק כח בישולם יש בהם משום בישול, דזהו חידוש עצום לתלות את הבישול של המים עצמם בכח בישולם לאחרים, ובזה לא מצאנו חבר לר׳ יונה;

דעת רוב הראשונים שמותר לערות מים חמים לתבשיל מבושל כל צרכו ומנהגם בזה

הנה הב״י בסי׳ שי״ח כתב שהרמב״ם, הרשב״א והר״ן ס״ל שאין בישול אחר בישול בלח עי״ש. ואכן דעת **הר״ן** [שהביא הב״י] להתיר בנידון דידן, והעתקנו לשונו לעיל. ודעת **הרשב״א** ג״כ להתיר בשפיכת מים חמים לתבשיל וכמו שהביא רי״ו שהביא הב״י, והעתקנו לשונו לעיל. ודעת **הרמב״ם** ג״כ דשרי וכמבואר בב״י סוסי׳ שכ״א בתשובת הרמב״ם המובאת שם שכתב ונתינת מים חמין לתוך הקדרה [שהיא רותחת והורידוה מעל האש כמבואר בשאלה שם] מותר.

וכ״ד הרא״ה וכמו שהביא הארח״ח באות נ״ד בשמו וז״ל עוד מצאתי בשמו שבעוד הקדרה על האש יכול לשים בתוכה מים פושרים שהוחמו מע״ש ע״כ. ולעיל מיניה באות נ״ג כתב בשם הרא״ה [והוא בחידושיו לדף מ׳ וכמו שהביא המיוחס לר״ן שם בשמו] שמה שנהגו השתא ליתן מים לתוך החמין בשבת אחר שכבר הוחמו בכדי שהיס״ב שבאו לכלל בישול מותר אע״פ שעכשיו אינן חמין וכו׳ מכיון שאינן צוננין דמשום מבשל ליכא והו״ל כחזרה דמותר בגו״ק ע״כ. והמיוחס לר״ן הוסיף עוד בשמו של הרא״ה ואי משום דנותן מכלי לקדרה הא לעיל איבעיא לן בפינן ממיחם למיחם לענין חזרה ולא איפשטא ולקולא עבדינן עי״ש. וסיים **המיוחס לר״ן**: והר׳ יונה כתב באיגרת התשובה וכו׳ ואין העולם נוהגים כן ע״כ. **והארח״ח** לעיל מיניה כתב: ולתת מים בתוך הקדירה כשצמקה יותר מדאי אסור לפי שהמים קלים להתבשל ודינם כדין תבשיל. מיהו אם בישל את המים מותר לתת אותם בקדרה, ועל כן פשט המנהג בנשים שנותנות מים שנתבשלו שקורין שמרוס וכו׳ דליכא משום בישול אע״פ שנותנין אותן לתוך תבשיל חם ביותר, אבל צריכות להזהר מאוד שלא לתת אותם המים בעוד הקדרה על האש, וכ״כ ר׳ יונה שאסור אפילו המים חמים ביותר[ה], אבל ביורה עקורה אין בו משום בישול ולא משום מגיס וכו׳ עי״ש. ומבואר ג״כ דשרי מדין בישול.

וגם שא״ר דס״ל שאין בישול אחר בישול **כאו״ז** סי׳ ס״ב בשם **ריב״א** [וכך נראית דעתו של האו״ז שם שהעתיקו בשתיקה], **והריטב״א** בדף ל״ט, בודאי דס״ל להתיר הכא.

ה. ומשמע מדבריו שרק כשהקדירה על האש אסור לדעת ר׳ יונה, אולם אין נראה כן מדברי ר׳ יונה גופיה.

וכ"ד ריא"ז, עכ"פ אם דעתו להחזיר ולא הניחה מידו, דפירש הבעיא של פינה ממיחם למיחם, שפינה 'התבשיל' - כפירש"י וכפשטות הגמ', וס"ל שאם דעתו להחזיר בכל גווני מותר עי"ש.

והאהל מועד דרך ג' נתיב ט' ס"ל שיש בישול אחר בישול בלח לדברי הכל, והביא את דברי ר' יונה, וכתב: ויש שנהגו להחמיר כדבריו. ויש שנזהרין להרתיח המים יפה ואחר בישולן אם היו רותחין אינו דומה כמבשל אם מערה מהן לתוך קדרה של חמין ע"כ. ומבואר מדבריו שגם לדעות שיש בישול אחר בישול בלח [שלדעתו כולם סוברים כך] שרי אם נזהר להרתיח המים יפה, ודלא כסברת ר' יונה המחודשת הנ"ל.

והמאירי בריש פ"ג [דף ל"ו ע"ב] הביא את דברי ר' יונה בעליותיו עי"ש. אולם בדף ל"ח ע"ב גבי פינן ממיחם למיחם הביא כמה פירושים וסיים ולפירוש זה 'התירו רבים' ליתן מן המים שמושיבין לצד הקדרה לתוך החמין אלא שיש לחוש להם מצד אחר כמו שכתבנו למעלה ע"כ. ובדף מ' גבי להחם כנגד המדורה כתב ומכאן התירו [גדולי הדורות] ליתן מים חמין בתוך החמין 'כמנהג של עכשיו' וכו' וכן אמרו למעלה בקומקום של ר' חיא שהעלהו מדיוטא תחתונה לדיוטא עליונה ואע"פ שנצטנן בינתיים היו מחזירין אותו. ומ"מ 'יש אוסרין' בנצטנן. 'ויש' באין עליו מצד אחר כמו שכתבנו למעלה ע"כ. ומבואר דלא ברירא ליה איסורו ולא היתרו. ומ"מ העיד שהמנהג שעושין כן כמו שהעידו שא"ר.

וא"כ התבאר היטב דכולהו רבוותא ס"ל להתיר לערות מים חמים לתוך התבשיל שמצטמק, והעידו שכך המנהג, והיה נהוג בכל קהילות הספרדים; גם השואלים לרמב"ם [שלא ידוע מתי ואיזה קהלה שאלוהו], וגם **בקטלוניא** ו**פרובינצא** לפני זמן ר' יונה וגם אחריו, ולא קיבלו את דבריו בזה אף שראו אותם.

המנהג בדורות האחרונים בקהילות הספרדים

ויש להוסיף שמנהג זה נשאר עד לגירוש ספרד ואחזו בו המגורשים גם במקומות אחרים שהגיעו, וכפי שמפורש בשו"ת **מהר"א אבן טוואה** [בן דורו של הב"י], בשו"ת חוט המשולש הטור השלישי סי' י', שנשאל מקהלת **פאס** שנהגו היתר בדבר זה, האם שפיר עבדי או לא. והקדים להם בתשובתו בזה"ל דעו ישמרכם האל כי מגורשים מארץ קטלוניא אנחנו, וע"פ מה שנהגו אבותינו ז"ל בהיותם שם נהגנו גם אנחנו במקומות אלו אשר נתפזרנו בהם בעונותינו. ואתם יודעים שרבני קטלוניא אשר כל מנהגי הקהלות מיוסדים ע"פ הוראתם הם הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והר"ן זצ"ל ועוד כמה רבנים גדולים אשר היו בכל דור עם הרבנים הנזכרים אף על פי שלא נתפשטו פסקיהם ולא יצאו לאור העולם, ולכן אין ראוי לפקפק על מנהיגי קהלותיהם אף על פי שלא ימצא אותו ענין מפורש בספרים כי מסתמא ע"פ גדולים הללו נהגו. ולאחר מכן הביא את דברי ר' יונה והר"ן שנחלק עליו, וכתב: ואע"פ שאיני כדאי להכריע נלע"ד שעל דברי הר"ן יש לסמוך, ואין לחלק בין מרק למים הואיל ובגמ' אמרו סתם כל שבא בחמין ולא חלקו בין שום דבר

לדברי[ו], ולכן הרוצה לחלק ולומר שהמים אחר שנתבשלו אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול עליו להביא ראיה מהיכן יצא לו חילוק זה, אבל מסברא בעלמא אין שומעין לו. ומאחר שלא מצינו לדברי האוסר בירור וראיה, והמנהג הזה הוא מימים קדמונים ראוי להניחם לנהוג מנהגם, והרוצה להחמיר בדבר שאין בו איסור מפורש גורם מחלוקת בר מינן ולא ישמעו לו, וכ״ש שיאמרו שכבר נהגו זה לפני כמה גדולים ולא מיחו בהם ע״כ. וציינו לדבריו כמה מאחרוני הספרדים, ומהם **היד אהרן** מהדו״ב הגב״י סק״ח, **דברי מנחם** הגב״י סק״ט ועוד. וכן האריך בזה בספר **שלחן לחם הפנים** למהר״י רקח ובסוף דבריו הביא את הרב ויקרא אברהם דף קכ״ב ע״ב אות ז׳ שכתב על מנהג זה שנהגו וז״ל וכן יש רעה חולה דיש איזה נשים מטמינות וכו׳ ויש למחות בידם כמו שכתב מרן וכו׳, וכתב ע״ז מהר״י רקח: ומ״מ כיון שיש להם על מה לסמוך כל הנך רבוותא ז״ל, ומה גם דגם רבני האחרונים ז״ל הנזכרים מסכימים לזה, א״כ ראוי שלא למחות בידם, וכבר אמרו ז״ל דכל הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר עי״ש.

נמצא שסברת ר׳ יונה לאסור גם בחמין שהיד סולדת בהם משום שפסק כח רתיחתן ויש בהם משום בישול כיון שאין הם מבשלים - סברא יחידאה היא, ולא קיבלוה חכמי הדורות [אף לסוברים שיש בישול אחר בישול בלח], והמשיכו לנהוג היתר בדבר.

משא ומתן בדברי מרן הגרע״י זצ״ל בענין זה

והנה מרן הגרע״י זצ״ל האריך בזה בכמה דוכתי [ובאחרונה בספר חזון עובדיה שבת ח״א עמ׳ צ״ט וח״ד עמ׳ שפ״ח] לאסור איסר, וכדעת השו״ע, וכתב שאמנם מנהג ׳מרוקו׳ להתיר את הדבר וכפי שהוא בשו״ת מהר״א אבן טוואה ושאר רבני מרוקו האחרונים, אולם לא יעשה כן במקומנו שקיבלנו הוראות מרן השו״ע וכו׳, ויש מקום לומר כי גם יוצאי מרוקו שנהגו להקל כדברי הר״ן וסיעתו, עתה שזכו לעלות לארץ ישראל צריכים להחמיר כמנהג ארץ ישראל שנהגו כדעת מרן שהוא רבם של גלילות אלו ומרא דאתרא וכו׳ עי״ש.

אולם לפי האמור דבריו צ״ע, דאין זה מנהג ׳מרוקו׳ בלבד, אלא הספרדים בכל מקומות מושבותיהם נהגו להתיר בזה, ומעולם לא קיבלו את דעת ר׳ יונה שאסר, הן במקומותם בקטלוניא, והן לאחר שעברו למרוקו, וגם באלג״יר ובלוב ובטורקיה, ולא שמענו ולא ראינו אף קהלה שנהגה להחמיר בזה כדעת השו״ע. וגם בא״י אף אחד מהפוסקים לא העיד שנהגו להחמיר בזה, אלא אדרבה העולים מארצותיהם המשיכו מנהגיהם גם בא״י. והרי רוב היישוב הספרדי בא״י הוא של העולים מארצות המזרח

ו. מבואר בדבריו שהבין בסברת ר׳ יונה דלא כמו שביאר מהר״י אבוהב שהביא הב״י, שהוא מחלק בין לח ליבש, אלא ס״ל שר׳ יונה מחלק בין מרק למים, שבמרק מודה שאין בישול אחר בישול, אבל במים ס״ל שיש בישול אחר בישול. ואף לפירוש מהר״י אבוהב ניתן לומר את סברת מהר״א אבן טוואה, שהחידוש של ר׳ יונה שכיון שפסק כח רתיחת המים יש בהם משום בישול אין לו ראיה, והוא מסברא בעלמא אין שומעין לו וכו׳.

וספרד, והמנהג נקבע על פיהם בכל ההלכות, לבד ממקום שיש מנהג א״י ברור כמו ברכה על ההלל בר״ח וכדומה, אבל בשאר הדברים שאין מנהג ברור של א״י, כל קהלה המשיכה לנהוג בארץ ישראל כמנהגה. ובפרט כאן ש׳כל׳ ארצות המזרח שמקורם מספרד נהגו להתיר בזה, ולכן אין לחלק בין מנהג א״י למנהג שאר הארצות, אלא כל הספרדים נהגו מקדמת דנא להתיר לתת מים חמין לתוך תבשיל החמין בשבת, והמשיכו בזה גם לאחר פסק השו״ע.

וכל זה כתבנו לרווחא דמילתא, דאפילו אם היו כמה ראשונים שאוסרים, וכפי שכתב הב״י ׳דאיכא כמה רבוותא דאסרי׳ - עדיין היה מקום להמשיך להתיר בזה כיון שכך המנהג, וכפי שאכן מתבאר מדברי השלחן לחם הפנים, שהוא קיבץ את האוסרים העולים מדברי הב״י, ואעפ״כ כתב שאין למחות בנוהגים היתר. וכ״ש לפי מה שהארכנו לעיל שמלבד ר׳ יונה אין מי שאוסר בזה, ועכ״פ אין לנו לחוש לשאר הסברות שנאמרו בזה לאיסורא, דאנן לא קי״ל כסברות אלו. ורק לר׳ יונה היה מקום לדון לחוש, אולם מדברי הב״י גופיה מבואר דלא חיישינן לסברא יחידאה דיליה וכנ״ל.

ומעתה אין אנו צריכים למה שדנו האחרונים האם השו״ע שהעתיק את דינו של ר׳ יונה, אוסר מחמת הטעם הראשון [שאולי אין במים יד סולדת] או גם מהטעם השני [שפסק כח רתיחתן באויר] - עי׳ בחזו״ע במקומות הנ״ל ובעוד אחרוני זמננו שדנו בזה לכאן ולכאן, דלפי הנ״ל אף אם השו״ע פסק כב׳ הטעמים של ר׳ יונה, מ״מ הסיבה שהחמיר היא בצירוף שאר הראשונים שהביא, שלדעתו הם אוסרים מטעמים אחרים, ולכן צירף אותם לאיסורא, אבל לפי מה שביארנו שאין הם סוברים כן, ועכ״פ אין אנו צריכים לחשוש לטעמיהם כיון דאנן קי״ל בכל אחד מהטעמים שלא כדבריהם, א״כ קם דינא להתיר בזה, ובפרט שכך דעת רוב הראשונים והמנהג וכנ״ל.

סיכום

נהגו מקדם קדמתא בקטלוניא ובארצות הסמוכות לה לערות מים חמים לתוך תבשיל החמין שמצטמק בשבת, ואע״פ שר׳ יונה מחה ואסר - לא קיבלו דבריו חכמי הדורות והשאירו המנהג על כנו, וכך נהגו בכל הדורות מגורשי ספרד שהתיישבו בארצות המזרח והמערב, וכך דעת רוב הראשונים. ומרן השו״ע אסר מחמת כמה צירופים, אולם בהגלות נגלות כמה ראשונים שלא היו לפני מרן, נראה שגם מרן השו״ע לא היה פוסק כדעת ר׳ יונה, **והעיקר הוא להתיר לערות מים חמים שהיד סולדת בהם, אף שהם בכלי שני, לתוך תבשיל החמין.**

לד. שומן שנקרש ועל ידי החימום נהפך לנוזל האם חשיב דבר לח או יבש

נדפס בירחון 'אור תורה' שבט תשפ"ב.

השו"ע בסימן שי"ח סט"ז פסק שמותר לחמם אינפאנדה במקום שהיס"ב. והסכימו לזה המג"א ושאר אחרונים, וביארו שאע"פ שהשו"ע פסק שיש בישול אחר בישול בלח מ"מ דבר שכעת הוא יבש דין יבש יש לו אע"פ שלאחר מכן נימוח ונהיה לח.

אולם כבר כתב הא"ר שבדברי **מהר"ם** [בתשב"ץ סי' כ"ז ובכל בו] ור' **יעקב מקינון** [בהגהת ר"פ על הסמ"ק אות י"ג, וכ"ה בפסקי מהרי"ח בשמו] מבואר דאע"פ דלא ס"ל כספר התרומה שיש בזה משום נולד, כיון שאינו עושה בידיים - אעפ"כ כתבו שלא יתן במקום שהיס"ב[א].

ויש להוסיף שכ"ה **בספר הבתים** שער ט' [ובספר **מזוקק שבעתים** (כת"י פריס קולאג 70) פכ"א מהלכות שבת, שדרכו להעתיק את דברי ספר הבתים] שהביא את דברי סה"ת וכתב שיש מרבני צרפת שהתירו להניח במקום 'שאין' היס"ב ושרי כיון שאינו מוליד בידים עי"ש. וכ"ה **בספר הנייר** בעמ' כ"ה דשרי להניח במקום 'שאין' היס"ב. ומבואר דלא כמו שכתבו האחרונים בדעת השו"ע אלא דמאן דס"ל יש בישול אחר בישול בלח ה"ה ביבש שעתיד להיות לח. וצ"ל כדעת הלבוש דט"ס הוא בשו"ע וצ"ל במקום ש'אין' היד סולדת בו.

ומה שהביא המג"א מרש"י בדף קמ"ה ע"ב גבי תרנגולתא דרבי אבא - נראה שאינו ראיה דשם הוא יבש ממש ובודאי שדינן ליה בתר השתא ואע"פ שנימוחה לית לן בה, משא"כ שומן זה קרוי שומן 'קרוש' וכפי שהגדירו הראשונים, וכשנמחה חוזר למצבו הרגיל שאינו 'קרוש', ולכן אזלינן בתר בסוף.

וע"כ נראה שיש להחמיר בכל כה"ג, ולתת אותו רק במקום שאין היס"ב.

א. ומה שהביא המג"א בשם הכל בו - אדרבה כתוב שם להיפך וכמו שהבאנו. ומה שהביא המאמ"ר שבארח"ח אות ע"ז מבואר דשרי אף ביס"ב - שם כתב כן בשם הרא"ה והרשב"א והם ס"ל שאין בישול אחר בישול בלח כמבואר לעיל. ובשם מהר"ם כתב דשרי להפשיר עי"ש, וזה כנ"ל דס"ל לאיסורא.

לה. גדר קשר אומן בשבת

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אייר תשפ"א.

השלטי הגבורים בפרק אלו קשרים כתב שלא נתברר לו היטב היאך הוא, מיהו נראה מלשון האלפסי שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. ומכאן נ"ל שיצא האזהרה שכשקושרים ב' קשרים זה ע"ג זה שאין מתירין אותו בשבת ואע"פ שהוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא אעפ"כ נזהרים בקשירתו ובהתרתו משום דהוי קשר אמיץ ע"כ. וכ"כ הט"ז שקשר אומן הוא קשר אמיץ, ונמשכו אחריהם עוד אחרונים.

אולם המאורות כתב בדעת הרי"ף והרמב"ם שמעשה אומן היינו שצריך דקדוק ואומנות בעשייתו עי"ש. וכ"כ ר' תנחום הירושלמי בספר **המדריך המספיק** ערך קשר וז"ל קשר אומן - כל בעלי מקצוע כגון גמלים או חמרים וסנדלרים ובעלי ספינות וקושרי ציציות ועושי תפלין ואורזי סחורות בחפיסות וחבילות ועוד מלאכות כיוצ"ב, שיש להם במקצועם קשרים מסויימים שהם יודעים ולא יוכל מי שאינו מאומניו או מי שלא למדם לקושרם ונקראו קשר אומן. ושאר קשרים וקישורים שכל אחד יכול לקשור ולהתיר נקראו קשר הדיוט ע"כ. ומבואר דלא תלי כלל בקשר אמיץ אלא בקשר מיוחד שיודעים אותו רק האומנים או מי שלמד מהם, ואדרבה זה שאין אנו יודעים מהו קשר אומן [כמ"ש שלה"ג] זה אומר שהקשרים שלנו אינם קשר אומן אלא קשר הדיוט דאין אנו אומנים. ועוד דהא קשר של קיימא יכול לעמוד לעולם ומה לי אם הוא אמיץ או לא הא בלא"ה יכול לעמוד לעולם. וכן מתבאר מדברי **הר"י קורקוס** בתשובה סי' ז' [שנדפסו בסוף שו"ת חיים שאל להרחיד"א] וז"ל אבל מה שאינו לקיימא אין מי שיעשה אותו קשר אומן כי בכל שעה או בכל יום יתיר אותו ולמה יעשהו של אומן 'ובכל פעם יקרא אומן להתירו או לעשותו' או יטרח הוא להתירו ולעשותו קשר זה אינו מורגל ולא שייר לתת בו דמיון וכו' עי"ש, ואם כל קשר אמיץ חשיב מעשה אומן אין בזה טירחא כלל ואדרבה רוב הקשרים שקושרים בנ"א כך הם, אלא ודאי שהוא הבין כפשוטו שצריך אומן ממש או שהוא עצמו יודע לעשותו מעשה אומן.

וע"כ העיקר בזה שהקשרים שלנו שהם קשר ע"ג קשר או קשר אחד בראש החוט אינם נקראים מעשה אומן, ואם אינו של קיימא מותר לקושרם ולהתירם וכמו שכתב הברכ"י שכן נוהגים בגלילותינו לקשור קשר ע"ג קשר בחגורה שאינו מעשה אומן וגם אינו של קיימא. וכוונתו לסברא הנ"ל דאין זה מעשה אומן אלא מעשה הדיוט.

לו. שריית פירות מלוכלכים במים בשבת האם איסורה מהתורה או מדרבנן

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"ב.

במשנה בשבת ק"מ ע"א איתא אין שורין את הכרשינין וכו', ופירש"י דהו"ל 'בורר'.

וכ"ה בר"ן, בנימוק"י, בפסקי הרי"ד, בספר המאורות, וכן הוא במאירי 'ואיסורו משום בורר'. וכ"ה בירושלמי שם 'משום בורר', והובא בפירוש רב נסים גאון על הגמ' שם, ובשאר דוכתי בירושלמי בשבת דאיתא 'משום..' הכונה לאיסור תורה, וא"כ גם הכא נראה כן.

אולם הר"י מלוניל כתב 'ונראה כבורר', וכ"ה בטוש"ע בסי' שי"ט ס"ח 'דהו"ל כבורר'.

והבה"ל שם העלה כדעת רש"י, שהוא איסור דאורייתא, מכח המשנה בביצה י"ד ע"ב

ר"ג אומר 'אף' מדיח ושולה עי"ש. <u>ובספר</u> לוית חן אות נ"ב כתב לדחות את דברי הבה"ל עפ"י דברי המאירי בביצה שם שגרס מדיח ושולה ללא תיבת 'אף', ור"ג להחמיר בא שרק מדיח ושולה ולא בורר כדרכו, וא"כ הוא קל יותר מאשר ברירה בקנון ותמחוי וכו' והוי דרבנן, וכ"ג העיטור עי"ש. <u>והנה</u> אי מהא לא איריא, דהא המאירי שם כתב שגירסת רוב הספרים 'אף' מדיח ושולה. ובאמת שכ"ה בר"ח, רי"ף, רא"ש, רמב"ם בפה"מ, ריב"ב, רא"ה, השלמה, מאורות ושא"ר, וא"כ אדרבה הוי ראיה לבה"ל שר"ג להקל בא ושריה הוי איסור דאורייתא.

אולם עיקר דברי הבה"ל להוכיח מהמשנה הנ"ל דהוי איסור תורה אינם מוכרחים, דהא

המאירי שם שהסביר את הגירסא 'אף' מדיח ושולה כתב בטעם הדבר וז"ל ואפשר שאמרוה מפני שהיא דרך חול ע"כ. ומקורו הוא מהר"י מלוניל שם שכתב ר"ג אומר אף מדיח ושולה וכו' וזהו לגמרי דרך חול וטורח גדול ע"כ. וכ"כ הרא"ה שם. וא"כ זוהי המחלוקת של ת"ק ור"ג האם אסור מדין דרך חול או לא, ואפשר שהאיסור עצמו הוא מדרבנן אלא שכיון שהוא דרך חול אסר ת"ק, ור"ג מתיר. <u>וראיה</u> לזה דהא המשנה בביצה הזכירה אבל לא ב'טבלא' ולא בנפה ולא בכברה, וב'טבלא' אין איסור ברירה מדאורייתא, דלא הוזכר בשום מקום בהדי נפה וכברה, אלא כיון שהדרך לעשות בה לימים רבה אסור ביו"ט, וא"כ אפשר שה"ה בשריית אוכל ופסולת. <u>ובאמת</u> שמפורש כן בתוס' רי"ד בשבת בדף קנ"ה ע"ב שכתב עפ"י הגמ' בדף ק"מ ע"א גבי אין שורין את החלתית שהטעם הוא שלא יעשה כדרך חול, וכתב הרי"ד שמכאן ראיה שכולה מתניתין מדרבנן היא עי"ש[א].

א. אולם דיוק זה אינו מוכרח, דאפשר דהא כדאיתא והא כדאיתא, וכן פירש הפני משה על הירושלמי את החלק של שריית חלתית שהוא מדרבנן, והחלק של שריית כשרינין משום תולדה של בורר עי"ש.

ומדברי הרמב"ם נראה ג"כ שאיסור דרבנן הוא, שאמנם הרמב"ם השמיט את הדין של אין שורין את הכרשינין, וצ"ע טעמו, אולם את החלק האחרון של אין כוברין בכברה הביא הרמב"ם בפכ"א הלל"ב וכתב מפני שהוא 'כמרקד', ובירושלמי גם שם איתא 'משום מרקיד'.

וטעם הסוברים שהאיסור מדרבנן נראה שהוא מפני שאינו כלי המיוחד לברירה כנפה וכברה אלא הכלי עם המים הם הבוררים והוי כקנון ותמחוי.

ולמעשה, נראה שיש לחוש לדעת הירושלמי ורבים מהראשונים ולהחשיבו לאיסור תורה, ואע"פ שהשו"ע כתב 'כבורר' - כבר ידוע מה שכתב מהרי"ט אלגזי בשו"ת שמחת יו"ט דף ט' ע"ג שבדבר שמרן השו"ע לא עמד לבררו בב"י אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן עי"ש, וה"ה הכא מרן בב"י לא דן בענין זה, ומצאנו ראשונים רבים וירושלמי שהוא איסור תורה וע"כ יש להחמיר בזה.

לז. פסיק רישא באיסור בורר

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"ב ובירחון 'אור תורה' אדר א' תשפ"ב.

הטור בסי' שי"ט ס"ח כתב על פי המשנה בשבת ק"מ ע"א שמותר לתת כרשינין בכברה אע"פ 'שפעמים' נופל הפסולת. וכ"ה ברש"י שם. אולם השו"ע כתב אע"פ שיורד המוץ מאליו. וכתב הבה"ל שכ"ה בר"ן, ולדבריהם אע"פ שפס"ר הוא - מותר. <u>והנה</u> מהר"ן אין ראיה דהא בהגהות מא"י הגיה בר"ן כרש"י 'שפעמים'. וכן בשטמ"ק כ"י הגיה כן - עי' במהדורת עוז והדר. ובאמת שכ"נ גם מלשון רש"י ור"ן גבי כוברין את התבן בכברה שההיתר הוא מדין דבר שאינו מתכוין לר"ש, ומבואר שאינו מדין פס"ר. וכן בנימוק"י הלשון כמו שהוא ברש"י, וסביר להניח שכ"ה בר"ן.

אולם מצאנו ראשונים שנראה מדבריהם שאע"פ שהוא ודאי - מותר; הר"י מלוניל כתב כלשון רש"י ללא תיבת 'ופעמים', וכ"ה במאורות, רי"ד וריא"ז. וכ"ה במאירי וז"ל אבל נותנין לתוך הכברה וכו' ומקצת הפסולת נופל מאליו והוא אוכל מתוך הכברה שהרי ברירה זו מאליה היא באה וכו'. וכן לגבי תבן כתב אבל נותן לתוך הכברה ואינו כובר ומוליכה עד האבוס וקצת המוץ נופל מאליו ע"כ. וכן נראה מלשון הרמב"ם פכ"א הלכה ל"ב וטוש"ע סי' שכ"ד ס"א גבי תבן, שאע"פ שנופל בודאי שרי כיון שאינו מכוין.

ובטעם הדבר כתב בספר שביתת השבת בריש הספר [כללי דבר שאין מתכוין ופסיק רישיה במעשה חושב אות ב'] עפ"י הירושלמי פ"ז ה"ב שהבורר צרורות ולא גמר לברור הכל פטור[א], וכאן אין כל הפסולת נבררת וכמ"ש המאירי 'וקצת' מהפסולת יורדת וכו', ואף ששם אסור מדרבנן - כאן שאינו מינכר המלאכה לא גזרו עי"ש. ויש להוסיף שכאן עיקר הברירה היא מדרבנן כמבואר ברמב"ם שכתב שהוא 'כמרקד', והטעם לזה כתב מהר"ם קאזיס בחידושיו לשבת ק"מ ע"א כיון שהבהמה יכולה לאכול את המוץ יחד עם האוכל ורק את המוץ לבד אינה יכולה לאכול, ואע"פ שזהו אכילה ע"י הדחק מ"מ מהתורה אין זה בורר רק מדרבנן עי"ש. וכאן שאינו בורר הכל ואינו מכוין שרי.

א. והובא **באו"ז** סי' נ"ח, בספר **המכריע** סי' כ"ג, בספר **ערכי תנאים ואמוראים** ערך רב ירמיה מדפתי, וכן באחרונים - **בפמ"ג** סוסי' ש"מ **ובבה"ל** ריש סי' ש"מ ועוד. וכן מבואר בדברי **הרמב"ן** קל"ט ע"ב גבי לא ליהדק איניש צבתא אפומא דכוזא משום דמיחזי כמשמרת. וכתב הרמב"ן דלאו משמרת ממש הוא שהרי עוברים השמרים בה, כיון דאיכא קסמים וטנופת דמעכב בהו ולא עברי - למשמרת דמי ע"כ. ומבואר שכיון שלא כל הפסולת יוצאת הוי ברירה דרבנן ולא דאורייתא. ודלא כאגלי טל [מלאכת זורה אות א' (ד')] שדחה ירושלמי זה מההלכה.

אולם אין ללמוד מדין זה שפסיק רישיה בבורר שרי היכא דנעשה מאליו, ובפרט היכא דניחא ליה כמו במקרה זה, דהא הכא יש טעמים אחרים להיתרא וכנ״ל.

לח. פירות שרובם עומדים לסחיטה האם אסורים בסחיטה בשבת מהתורה או מדרבנן

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' ניסן תשפ"ב.

הרשב"א בשבת קמ"ה ע"א כתב וז"ל דבר תורה אינו חייב אלא דריכת זיתים וענבים בלבד 'משום דרובן למשקין' וכו', אבל שאר פירות 'רובן לאכילה הן עומדין', ואפילו יהיב דעתיה וסחיט בטלה דעתו אצל כל העולם, ואפי' צריך לו לא חשיב משקה אלא אוכל עי"ש. וכ"כ הריטב"א שם. וכ"כ עוד יותר במפורש הרשב"א בעבוה"ק שער א' אות ד' וז"ל פירות העשויין להוציא מהן משקה כזיתים וענבים אין סוחטין אותם בי"ט ואין צריך לומר בשבת, ולא עוד אלא אפילו הכניסן לאוכלין אסורין וכו'. תותים ורמונים רובן לאכילה ומעוטן למשקין ולפיכך אין סוחטין אותן שהרי יש שסוחטין אותן למימיהן. הכניסן לאוכלין מותרים וכו'. שאר מיני פירות כעוזרדין וחבושין ופרישין כולן לאכילה הן עומדין ואין עשוין למשקה ולפיכך סוחטין אותן לכתחלה שאינו אלא כמפריד אוכל מתוך אוכל עי"ש, ומפורש להדיא שזיתים וענבים לאו דוקא אלא כל פרי שעשוי להוציא ממנו משקין כזיתים וענבים איסורו מהתורה. וכ"נ מדברי פירוש קדמון על הרמב"ם [והוא ר' יעקב אלמושטי, מחכמי המוסתערבים לפני כ500 שנה] הנדפס בסוף רמב"ם פרנקל פ"ח ה"י וז"ל הפירות שדרך רוב העולם לסחטן הם זתים וענבים, לפיכך הסוחט אותן חייב מן התורה. ופירות שמקצת בנאי אדם סוחטין אותן כגון תותים ורמונים שמקצת בנ"א עושין מהן יין אסור לסחטן מדברי סופרים וכו', ושאר פירות שאין דרך בנ"א לסחטן כגון פרישין ותפוחים מותר לסחטן בשבת עי"ש, ומבואר דתלי ב'רוב' 'ומיעוט'.

אולם הר"ן בהלכות [ס"א ע"א מדפי הרי"ף] על קושיית הרשב"א שם תירץ בענין אחר וז"ל שאינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד אבל שאר פירות היוצא מהן לא חשיב משקה להתחייב עליו עי"ש, ומסתימת דבריו נראה כדכתב הפמ"ג [בהקדמה לסי' ש"כ] דס"ל שאין שם משקה על שאר פירות ולא משום רוב ומיעוט[א]. ובאמת שמפורש כן בכמה ראשונים;

בתשובת רה"ג באוה"ג עמ' 145 והלאה [ונדפסה מכבר בסוף חדושי הר"ן לשבת] כתב בתוך הדברים וז"ל טעמא דאין סוחטין להוציא משקין דמפיק להון סוחט לפירות מכלל אוכלין ומשוי להון משקין, אבל היכא דאין מוציא משקין מותר לסחוט וכו'. ומאי שנא זיתים וענבים משאר פירות, שהיין והשמן בעצמן משקין הן ומנויין בטהרות בשבעה משקין לפיכך אם זבו בשבת אע"פ שזיתיהן וענביהן לאכילה הוכנסו הרי היוצא מהן משקין בעצמן, אבל שאר פירות אינם כן ואי אחשבינון וחישב עליהן להוציא

א. דלא כמ"ש האג"ט בביאורים למלאכת דש אות ט"ז 'דמשום דלאו אורחייהו' לא חשיב משקה עי"ש, דהעיקר חסר מן הספר, ובפרט שמצאנו במפורש בעוד ראשונים דלא כהרשב"א וכדלקמן.

מהן משקין ההוא שינוי דהוה בהו שחישב עליהן מעיקרא אסר להו, אבל אם לאכילה הכניסן הוי מה שזב מהן כקצת גופן וכאלו נתחתכו ונתפצעו. וקא מסקינן נמי שפירות שאינן עומדות לסחיטה מותר לסחטן בשבת מפני שסחיטתן לא להוציא משקין הוא אלא כעין פיצוע בעלמא הוא עי"ש, ומפורש להדיא דתלי בשם משקה, ובשאר פירות חוץ מזיתים וענבים מהתורה אין שם משקה על היוצא מהם אלא מדרבנן כיון שחישב עליהם למשקין וכך דרכן, ולפ"ז אף אם יהיה פרי אחר שרובו עומד לסחיטה אין איסורו מהתורה.

וכ"כ הרי"ד בפסקיו [קמ"ה ע"א] וז"ל אינו חייב אלא על דריסת זתים וענבים בלבד, פי' הני דאורחיהו בהכי הוי תולדה דדש וחייב עליהן חטאת אבל שאר סחיטת פירות דלאו אורחייהו בהכי לא מיחייב עלייהו חטאת ואינן אלא פטור אבל אסור [וכ"כ רש"י]. ולא פליגא הא אדר' יוחנן [שכבשין ושלקות למימיהן חייב חטאת] דהא לא מיירי אלא במשקין הנסחטין מן הפירות 'ששום משקה מהן אינו חשוב אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים', אבל כבשין ושלקות שבלעו משקה חשוב אע"ג דמעלמא קא אתי חייב חטאת הוא עי"ש, ומפורש כנ"ל שתלוי בשם משקה שרק זיתים וענבים יש להם חשיבות ולא שאר פירות. **ואע"פ** שבתחלה כתב אורחייהו בהכי [כרש"י] - אין הכונה 'דרך העולם' אלא 'שדרך הפירות' מצד עצמם להעשות משקין משא"כ בשאר פירות שאינם עומדים בעצמם למשקה ואע"פ שרוב העולם יסחטום אין שם משקה עליהם [ולפ"ז גם בדעת רש"י אפשר לומר כן, ואין הכרח למש"כ הפמ"ג שדעת רש"י דתלי ברוב העולם]. **וכ"כ** עוד שם ששום ומלילות דרך בני אדם להוציא מימיהן ודמו לרימונים וכל שדרכו בכך אסור כגון תפוחים שמוציאים מהן יין וכן הלימונים חדשים שסוחטין אותם למימיהם כל הני אסירי מדרבנן עי"ש, ומבואר שאפילו דבר שדרכו בסחיטה אסור רק מדרבנן.

וכן מתבאר מדברי נכדו **הריא"ז** שכתב וז"ל תותים ורמונים לא יסחוט ואם סחטן פטור 'שאינן בני סחיטה כזיתים וענבים', וכן כל הפירות הדומין להם כגון התפוחים והלימונים שסוחטין אותן לטבל בהן אסורין מדברי סופרים כמו שביאר מז"ה עי"ש. **ומדכתב** שתותים ורמונים לאו בני סחיטה מבואר שזהו דין בעצם ולא שאין רוב העולם סוחטים אותם. **וכן** מדכתב שלימונים איסורם מד"ס אף שהדרך לסוחטם והשוה אותם לתפוחים חזינן שאף דבר שדרכו בסחיטה אין בו איסור מהתורה לבד מזיתים וענבים. **ועוד** מדכתב בתחלה אין סוחטין זיתים וענבים וכו' וחייב חטאת, ולא כתב כדכתב הרשב"א אין סוחטין פירות שדרכן בסחיטה וכו' - מבואר שרק בזיתים וענבים חייב חטאת ותו לא.

וכן מתבאר מדברי **ר' פרחיה** שכתב וז"ל פירות שבזמננו היום דרך בנ"א לסוחטן ושמו בלשון ישמעאל לימוא [לימון] שמותר לסוחטו לאוכל, לכלי ריק אסור כדין סחיטת תותים ורימונים וכו' עי"ש, ומפורש ג"כ שאע"פ שהדרך לסחוט לימונים אין איסורן אלא מדרבנן.

וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** שכתב הסוחט זיתים וענבים חייב וכו' עי"ש [והעתיקוהו **הסמ"ג וספר הבתים** כדרכם]. ומדסתם וכתב זיתים וענבים, וגם לא כתב טעם הדבר

שהוא משום שדרך רוב העולם לסוחטן [כדכתב הרשב״א בעבוה״ק] חזינן שרק בזיתים וענבים יש חיוב, וכטעם רה״ג שרק הם חשובים משקה. וכ״נ גם **מסתימת דברי השו״ע.**

וע״כ נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים שרק בזיתים וענבים יש איסור תורה ולא באשכוליות ותפוזים וכדומה אע״פ שרובם עומדים לסחיטה.

לט. גדר בלילה רכה לענין לישה בשבת

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תשרי תשפ"ב עם הערות הרב אברהם הלר [במילים א.ה.] ותשובותי על דבריו[א].

החזו"א בסי' נ"ח סק"ט כתב לגבי גדרי לישה דבלילה רכה היינו דנשפך ונרוק אבל אכתי הן גוש ולא נוזל, אבל אם המים מרובים והן רק כמים עכורים אינו כלל בשם לש וכו'. ומיני האבקים שנמסים במים מותר לערבן במים בשבת ואין בזה משום לישה עי"ש.

אולם בדברי הראשונים מבואר לא כך אלא גם מים עכורים שראויים לשתיה הוי בגדר בלילה רכה המצריכה שינוי;

הערוך בערך בחש כתב בוחשין את השתית [שבת קנ"ו ע"א] פי' מערבין את השתית במים ושותין אותו [וכ"ה **באו"ז** בהלכות סעודה סי' קס"ז: מגיסין בכף לערבו יפה במימיו ושותין]. פ"א נותן השתות שהוא קלי בכלי ונותן בו חומץ ומערבו שתי וערב [והוא פירוש ר"ח בשבת שם] ע"כ. ומבואר דמיירי ששותין אותו והוא רך מאוד ועליו נאמר שצריך שינוי בסדר הנתינה. והפירוש השני לא חולק אלא האם מערבים במים או בחומץ אבל הא דמיירי דעשוי לשתיה לא פליג.

וז"ל הרי"ד בפסקיו [קנ"ו ע"א] פי' אם היא עבה נראית כמו לישה ואסור מדרבנן משום גזירה ואם היא רכה נראית כמו משקה ולא דמיא ללישה ע"כ. וכ"ה **בריטב"א** [מהרי"ד כל הסוגיא עי"ש]. וכתב **מהר"ם קזים** בדעתו שכל שניגר כמשקה הוי בלילה רכה עי"ש. ומבואר שלא רק גוש אלא כל שניגר [או נראה] כמשקה אף שהוא רך ממש ולא גוש כלל הוי בגדר בלילה רכה המצריך שינוי.

ובמשנה בדף קל"ט ע"ב עושין יינומלין בשבת כתב **ר"י מלוניל**: ומשמע שלא יטרפם בכף אחת כדרך חול וכו'. א"נ יש לומר מדמינן ליה לשתית וכו', דכיון שהיא רכה לא מיתחזי כגיבול כ"ש הכא ביינומלין שהיא רכה מן הרכה דשרי לטרפם יחד אלא שצריך שינוי כדעבדינן בשתית וכו', וה"נ ביינומלין יעשה כן, יתן הדבש ופלפלין תחלה בכוס ואח"כ יתן את היין עלייהו ויטרפם כרצונו ולא דמיא לחרדל וכו', דהכא הכל יהיה רך הרבה מאוד כמעט ישתנה מתחלתו ע"כ. והעתיקו בקצרה **המיוחס לר"ן** [בסתמא כדרכו]. וכ"ה בקצרה **במאירי** וז"ל שיתן הדבש ופלפלין השחוקין מאתמול בכוס ואח"כ יתן היין עליו וטורף באצבעו ע"כ. ומבואר ג"כ דמיירי ברכה מאוד העשויה לשתיה ואעפ"כ צריך שינוי בסדר הנתינה[ב].

א. וע"ע בקובץ הנ"ל המשך המשא ומתן בינינו בענין זה.

ב. [**א.ה.**] הריני מעתיק לשון הרמב"ם בפכ"ב מהלכות שבת הלי"א מותר לערב יין ודבש ופלפלין בשבת

והנה הפוסקים ושא״ר שם לא הזכירו שצריך שינוי בסדר הנתינה, ומ״מ אין להוכיח מהם שכיון שהוא עשוי לשתיה א״צ שינוי דלא הוי בגדר בלילה רכה, דהא כתב ריא״ז שצריך לערב בנחת ולא לטרוף בחזקה, וכ״כ האחרונים שם. וכן מדויק מהרמב״ם שכתב ׳מערב׳ ולא כתב ׳טורף׳, וערוב זהו בנחת, וא״כ כיון שמערב א״צ שינוי אחר דזהו השינוי שעושה וכמבואר בר״י מלוניל שם שבדרך הראשון שכתב שם שאינו טורף אלא מערב ל״צ שינוי בסדר הנתינה ורק אם רוצה לטרוף צריך שינוי עי״ש, ולכן הפוסקים שכתבו שמערב לא הוצרכו לכתוב שמשנה בנתינה. ומ״מ מבואר מדברי הראשונים הנ״ל שגם במשקה ממש הוי בגדר בלילה רכה שצריך שינוי.

ובאמת שכן משמעות הלשון בלילה רכה - שכל דבר שצריכים לבוללו הוי בגדר האיסור, וגם אם הוי כמשקה עדיין צריכים לבוללו. וכן משמע פשטות הגמ׳ בברכות ל״ח ע״א שהשוותה שתיתא האמור בברכות לשתיתא האמור לגבי שבת, ובברכות כתבו הרמב״ם [פ״ג ה״ג] ושאר הפוסקים [שו״ע סי׳ ר״ח ס״ו] שרכה הוי ששותין אותה ועבה הוי שלועטים אותה, וא״כ ה״ה לשבת[ג]. וכבר עמד בזה שביתת השבת מלאכת לש אות ל״ו אלא שנדחק שם, ואין זה פשטות הגמ׳. וכ״נ מדברי המאירי שם והריטב״א בהלכות ברכות שהשתיתא האמורה בשבת היא השתיתא האמורה בברכות וגם בה צריך שינוי.

ועל כן גם במיני האבקות הנמסות יש איסור של בלילה רכה וצריך שינוי בסדר הנתינה או שיערב בכלי עצמו שמנער אותו וכמ״ש הר״י מלוניל וסייעתו גבי יינומלין, או שיערב בנחת לפי פירוש שא״ר שזהו הכונה במערב כדלעיל.

אלא שלמעשה ברוב סוגי האבקות כגון קפה ושוקו וסוכר ודומיהם אין רגילות לטרוף

לאכלן- עכ״ל. הרי לנו ששיטת הרמב״ם שזה לא שתייה אלא נקרא אכילה, וא״כ אף אי נימא שצריך איזה שינוי אין זה קשור לנידון דידן של שתייה, וממילא מובן שאין שום ראיה מדברי המאירי שהצריך שינוי בנתינת התבלינים, דהרי המאירי לא כתב כלום שזה דבר של שתייה ואולי סובר כמו הרמב״ם (אפשר לומר שמסתמא המאירי כהרמב״ם שהרי מביאו כסדר בפירושו) שזה דרך אכילה ולא דרך שתייה.

תשובתי: המאירי כתב ׳בכוס׳, ובכוס שותים ולא אוכלים. ועוד שהמעיין יראה שהמאירי כתב כמעט כלשון הר״י מלוניל [שמעתיק אותו כסדר במסכת שבת ובשאר המקומות, כידוע לרגיל בדבריהם]. ובר מן דין - עי׳ בשו״ת צמח צדק דף ל״ז ע״ב [הובא בספר המפתח ברמב״ם פרנקל שם] שהוכיח מכמה דוכתי שיינולמין הוי שתיה ולא אכילה, וכתב בדעת הרמב״ם שכתב לאכלן משום הפלפלין שאוכלן לבסוף, אבל באמת משקה הוא, עיי״ש.

[א.ה.] לענ״ד מי שרוצה ללמוד רמב״ם כפשוטו שכותב שהוא מערב יין ודבש ופלפלין **לאכלן** שהכוונה שהעירוב נעשה לצורך אכילת מה שהוא מערב, אין מזניחין אותו, והדיוק מהמילה ׳כוס׳ אם באת לדייק הרי זה כתוב כבר במשנה בשבת שם, אבל בודאי שלא יקשה על הרמב״ם שכתב לאכלן מהמשנה שכתבה ׳כוס׳ דאטו אין מאכלים שאנו מכינים בתוך כוס?? [וכי אדם לא מערב גבינה וחתיכות פרי בתוך כוס?] לכן עדיין איני רואה הכרח לנטות מפשטות לשון הרמב״ם שזה עניין אכילה, והמאירי לא העתיק מר״י מלוני״ל רמז לדבר זה מהו, ומי אמר שתפס את דבריו יותר מאשר דברי הרמב״ם.

ג. אלא שאין הכרח משם שגם לגבי שבת אם לועטים כבר הוי עבה דאפשר שעדיין בגדר רכה, וכל ההוכחה מהגמ׳ שם היא שגם רכה שהיא לשתיה הוי בגדר בלילה שצריך לשנות, דוק ותשכח

בכח אלא לערב בנחת, ובזה סגי וכמו שכתבנו לעיל. וגם במטרנה הדרך היא לנער את הכלי עצמו ולא לטרוף בכח וגם זה מותר.

מ. בירור מחלוקת הראשונים בגדר איסור הכנה משבת לחול

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת בהעלותך תשפ"ב.

בגמ' בשבת קי"ח ע"א מבואר שאסור להדיח קערות מן המנחה ולמעלה משום שאינו צריך להם לשבת עי"ש. ובדף קי"ג ע"א מבואר שאסור לקפל בגדים שאינו צריך להם לשבת עי"ש. ונחלקו הראשונים בטעם האיסור;

הראב"ד בהשגות בפכ"ג מהלכות שבת ה"ז כתב שכל זה אינו אסור אלא מפני שהוא 'טורח' משבת לחול עי"ש. וכעי"ז כתב בספר העתים סי' קצ"ג והו"ל 'מכין' משבת לחול עי"ש. ומצאנו גם בסידור הרס"ג עמ' קי"ז שכתב: ואסור 'להכין' מקודש לחול את המאכלים שהכנתם מותרת כגון לפרד רמונים ולפצע אגוזים 'ולקרר מים' ע"כ. ומבואר מדברי ראשונים אלו [ועוד ראשונים] שיש איסור בעצם הטירחא וההכנה מקודש לחול. וכן מתבאר מדברי מהרי"ל הלכות שבת אות ל"ט שכתב: מהר"ש היה אוסר לבחורים להביא בשבת יין לצורך מוצאי שבת, אם לא רוצה לשתות מעט ממנה בשבת ולהותיר למ"ש ע"כ. וכ"כ עוד בהלכות תפילת יום טוב אות ו': שאלו את פי מהר"י סג"ל אם לחפש בשבת הסדר לקרותו למחר ביום טוב, ואמר אין שבת מכין ליו"ט, ויחפשו במוצאי שבת אחר סיום התפלה ע"כ. וכ"כ האחרונים - עי' במ"ב בסי' תרס"ז סק"ה כמה דוגמאות לזה.

אולם הרמב"ם רוח אחרת עמו, דבפכ"ג ה"ד התחיל הרמב"ם למנות את השבותים שנסמכו למלאכת מכה בפטיש, ובה"ז כתב: ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן 'מפני שהוא כמתקן' אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת וכו', ואין מציעין את המטות בשבת כדי לישן עליהן למוצאי שבת אבל מציעין מלילי שבת לשבת עי"ש. וכן העתיקו כדרכם הסמ"ג לאוין ס"ה וספר **עץ חיים** [מלונדריש] פי"ב. וכתב בספר מרכבת המשנה [חעלמא] שם וז"ל דעת ההשגות דאילו היה בו משום שבות דמכה בפטיש בדין לאסור אף לצורך היום אלא ודאי דלא חשיב תיקון כלל ואסור שלא לצורך היום משום טירחא שלא לצורך. ודעת רבנו להסמיך כל השבותין לאבות מלאכות וס"ל דהותר שבות זה משום צורך היום ועל צורך היום לא גזרו ע"כ. ובספר ערוך השולחן סי' ש"ב סעיף י"א ביאר יותר את דעת הרמב"ם וז"ל ויש נ"מ לדינא בין הטעמים, דלהרמב"ם דלית ליה טעם טירחא מותר לקפול בגד בקיפול פשוט שאין בו תקון כלי אף לחול. ולהראב"ד אסור מטעם טירחא משבת לחול וכו' עי"ש. ובאמת שכדברי הרמב"ם מפורש **בתוספתא** [ליברמן] שבת פי"ב הי"ז [ובדפוס הוא בפי"ג הי"ח]: מפצעין באיגוזין ומפרדין ברמונים ומחתכין בדבילה משבת לאותה שבת אבל לא משבת למוצאי שבת מפני שהוא 'כמתקן' מקדש לחול ע"כ. הרי שמפורש שהאיסור הוא בדבר שיש בו 'תיקון' כמו הכנת הרמון והאגוז ע"י הפרדתו מהקליפה, וכן חיתוך הדבילה שא"א לאוכלה כשהיא שלימה, ורק בזה יש איסור של 'תיקון' מקודש לחול, אבל 'הכנה' או 'טירחא' שאין בה תיקון לא נאסרה.

ונראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, דכתב בפ"ו מהלכות סוכה הי"ד גמר מלאכול ביום השמיני מוריד כליו ומפנה אותה עי"ש, וכ"פ השו"ע בסי' תרס"ו. והנה הגמ"י שם כתב אבל להעמיד השולחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה אסור דאין יום טוב מכין לחבירו דומיא דהצעת המטה ע"כ. וכ"פ הרמ"א בסי' תרס"ז. אולם כבר כתבו כמה אחרונים שם [עי' מג"א וא"ר ומחב"ר ועוד] שבמהרי"ל הלכות סוכה אות ד' מבואר דמיירי שהוא מסדר את השולחן על הרגליים שלו, שזה תיקון. וז"ל מהרי"ל ואם נושא מן הסוכה טבלא המעריכים על רגליה ומסירין מתי שירצו, אסור להעריכה בבית מיד על רגליה דהוי מכין מיו"ט לחבירו דאסור רק יניחנה בפרקונה עד הלילה ואז יעריכנה עי"ש, וא"כ נראה שזוהי כונת הגמ"י, שאע"פ שכתב הרמב"ם שמותר להוריד את הכלים [כיון שאין בזה תיקון], אולם להעמיד השולחנות אסור [דיש בזה תיקון לצורך חול].

והנה, כמה אחרונים הקשו איך מותר להוריד כלים לצורך חול, והרי יש בזה הכנה, ותירצו בזה כמה תירוצים;

הפמ"ג בסי' תרס"ו במש"ז סוף אות א' כתב שי"ל שלא מכין לתקן הבית, כי אם מפנה ממנה להיכרא, וצ"ע ע"כ. וכ"כ הכה"ח באות ט' מדנפשיה עי"ש. ותירוץ זה צ"ע, שהרי בשביל היכרא יכול להכניס סירים וכדומה לסוכה ולא צריך להכין את השולחן ליום חול. ועוד דמשום היכרא יעשה איסור של הכנה מקודש לחול?

והערוך השולחן בסי' תרס"ו ס"ג כתב: ואע"ג דטורח את עצמו מיום ראשון לשני מ"מ הא א"א בעניין אחר, דבלילה א"א להוריד, וגם אין בזה טירחא דאינו מעמידם כהוגן בבית עד הלילה, והורדה בעלמא לית לן בה ע"כ. ולא הבנתי מדוע בלילה א"א להוריד, אי משום חושך - ידליק נר. וגם מדוע אין בזה טירחא, דמה שלא מעמידם כהוגן זה לא אומר שאין טירחא בעצם ההורדה אלא שאם מתקנם יש 'יותר' טירחא, אבל ודאי שלהוריד שולחנות וכיסאות יש טירחא, ומה זה שכתב שהורדה בעלמא לית לן בה, וכי זה קל יותר מהבאת יין משבת למוצ"ש או מגלילת ס"ת שאסרו מהרי"ל וסיעתו?

והביכורי יעקב בסימן תרס"ז סק"ו כתב דהכא חשיב שעושה לצורך היו"ט הראשון, שהרי מיירי מכלים שהעלה מביתו לסוכה ועתה משיבם לביתו למקומם, דנהנה מזה ביו"ט ראשון עצמו שיהיה ביתו מסודר כרגילו, ולכן מותר, אבל הרמ"א בסי' תרס"ז מיירי משולחנות וספסלים שאינן מונחין בכל עת במקום זה רק בעת האכילה, ועתה מכניס לצורך אכילה דהלילה, ולכן אסור דבזה אינו אלא מכין ליו"ט שני עי"ש. אולם גם זה צ"ע, דאף אנו נאמר שמותר להדיח כלים משבת למוצ"ש, שהרי הכלים מקודם האכילה היו מודחים, והתלכלכו בשעת האכילה וכעת מחזירם למצבם הקודם, וגם נהנה בזה בשבת שביתו מסודר ללא ערימת כלים, אלא ודאי דלא אמרינן כן, דכיון שכעת זוהי הכנה לחול וזוהי מטרתו, לא איכפת לן מה היה קודם, וגם אין כונתו לצורך היום אלא לצורך הלילה, ולכן דבר זה צריך להיות אסור מטעם הכנה.

אולם נראה שהעיקר הוא כפי שכתבנו שהרמב"ם לשיטתו שאין לו איסור 'הכנה' מקודש לחול אלא 'תיקון' מקודש לחול, ובהורדת הכלים מהסוכה לבית אין 'תיקון' אלא

'הכנה' גרידא, ולא נאסרה כלל, ורק אם מסדר את השולחנות על רגליהם יש בזה 'תיקון', ואסור וכפי שכתב הגמ"י.

ולדעת הרמב"ם וסיעתו, מותר למלא מים בקדרה כדי שלא ידבק האוכל לסיר, כיון שבזה אין תיקון של הכלי, ורק שטיפת הכלי לגמרי אסורה, משא"כ לדעת הראב"ד וסיעתו גם זה הוי הכנה, אלא שיש אחרונים שחידשו שגם לראב"ד שרי - עי' בפסקי תשובות סי' שכ"ג הערה 53. וכן לגלול ס"ת או להביא יין או לסדר את השולחן בצלחות וסכו"ם וכדומה - לדעת הרמב"ם שרי כיון שאין בזה 'תיקון', ולדעת הראב"ד אסור משום שיש בזה 'הכנה'.

ונראה, שכיון שהנידון הוא בדרבנן, וגם פשטות דברי השו"ע בסי' תרס"ו שהעתיק את הרמב"ם נראה כן, שפיר דמי לסמוך על דעת הרמב"ם בזה, ובפרט לדידן בני ספרד דגררינן בתר הוראות הרמב"ם טפי, ועל כן אפשר להקל במקרים הנ"ל ודומיהם שאין 'תיקון' אלא 'הכנה'.

מא. עשיית גורלות לדבר מצוה בשבת

נדפס בירחון 'אור תורה' אדר ב' תשפ"ב.

כתב המג"א בסי' שכ"ב סק"ט וז"ל איתא בגמ' דף קמ"ט ע"ב מטילין חלשים על הקדשים בי"ט אבל לא על המנות של חול. פרש"י של אתמול [פירוש מנות של קדשים של אתמול]. וכ"פ הרע"ב והראב"ד. וכ"פ הר"ן דברי הרמב"ם. וא"כ אפי' לדבר מצוה אין להטיל גורל כל היכא דמצי למיעבד מאתמול, ובשבת בכל ענין אסור דהא איכא לחם הפנים בשבת. מיהו המ"מ פירש הרמב"ם דוקא של חולין אסור אבל של קדשים בכל ענין שרי בי"ט משום חבוב מצוה - ע' בתי"ט שם עכ"ד.

והנה מה שחילק בין שבת ליו"ט כבר דחו האחרונים - עי' בשעה"צ אות כ"ג, וכן בשבות יעקב ח"ג סי' כ"ד [שציינו השע"ת והמ"ב].

ומה שכתב עפ"י רש"י והראב"ד לאסור גם לצורך מצוה - יש להוסיף שכדבריהם כן פירשו גם הרי"ד והמאיר, וכ"נ מהרא"ש והריא"ז שהשמיטו את דברי הגמ' מאי אבל לא על המנות וכו', דס"ל דמיירי בקדשים ולא נ"מ לדידן.

ומה שהביא את מחלוקת הר"ן והמ"מ בדעת הרמב"ם האם מותר להגריל על קדשים דמאתמול - בפה"מ לרמב"ם מפורש כדעת המ"מ דשרי, וז"ל והתירו חכמים לעשות זה ביו"ט לפי שהזריזות באכילת קדשים וליטול מהם מנה יפה וגדולה - מצוה. ואמרו אבל לא על המנות ר"ל מנות של חולין שאין מטילין חלשים עליהם ביו"ט ע"כ. וזה כפירוש המ"מ, ודלא כר"ן בדעת הרמב"ם שבשל קדשים רק אם א"א מעיו"ט מותר.

והנה גם הר"י מלוניל פירש כעין דברי הרמב"ם, והביאו המיוחס לר"ן וז"ל והר' יונתן פירש דעל קדשים שניתותרו מן החול נמי שרי להטיל גורל ביו"ט כי היכי דלא ליתי לאינצויי והכא במנות של הדיוט קאמר דאסור להטיל גורל ביו"ט כיון דאפשר להטיל מבע"י [ועי"ש במיוחס לר"ן מה שהוסיף לבאר בדבריו] ע"כ. ואם כי אין טעמם שוה, דלרמב"ם נראה שכל מצוה שרי בשביל חיבוב המצוה גם בלי טעם אינצויי, ולר"י מלוניל נראה שרק בחשש אינצויי התירו בדבר מצוה, אולם מ"מ שוים הם להתיר דבר מצוה, ומה גם שבד"כ כשמטילין גורל יש חשש אינצויי ואז שרי לתרוייהו.

ומדברי הרי"ף גם נראה כדבריהם, דהא הרי"ף העתיק דברי הגמ' בסוגיא זו, ואם כפירוש רש"י וסיעתו אין זה נ"מ לדידן שאין לנו קדשים, אלא ע"כ דפירש אבל לא על המנות של יום חול ובא להשמיענו שלדבר מצוה שרי [עכ"פ היכא דאיכא אינצויי] ורק של חול אסור. ושו"ר שכ"כ **הדבש תמר** על הרי"ף [לר' דוד טייטלבוים, ורשא תרנ"ז, נדפס מחדש בהגהות שבסוף הרי"ף מהדורת עוז והדר] עי"ש. וכן פירש **הגר"א** בפירושו שנות אליהו כהרמב"ם עי"ש.

ונראה דלדידן העיקר כדעת הרי״ף והרמב״ם וסיעתם דשרי לדבר מצוה [עכ״פ בחשש אינצויי] אף אם אפשר היה מאתמול. וכ״פ השע״ת בשם **השבות יעקב** [שם] דשרי לדבר מצוה בכל גווניא, וכן עיקר. ואף בשבת כן וכמו שמתבאר מדברי השבו״י, וכן בדין דלא מצינו חילוק בזה בין שבת ליו״ט.

וגם מש״כ הנז״י בשם השבו״י שמותר רק בספר ולא בפתקה וכו׳ - אינו נכון כמבואר למעיין שם, וכמו שהעיר הקצוה״ש שם, דהיכא דשרי כגון לדבר מצוה שרי בכל גווני, ורק בספר ס״ל יותר קולא שאינו בכלל האיסור כלל ושרי אף שלא לדבר מצוה עי״ש.

וע״כ נראה שמה שנוהגים לעשות הגרלות לילדים הקוראים תהלים וכדומה בשבת דשפיר דמי, דהוי לדבר מצוה, שגורם לילדים לבוא ולהתמיד בקריאת התהלים ופרשת שבוע, ולפי הנ״ל הדבר מותר.

א. ודלא כמ״ש המ״ב עפ״י הנזר ישראל בשם השבו״י, דהוא לא העתיק נכונה את דברי השבו״י עי״ש. וכבר העיר בזה הקצות השלחן ח״ח עמ׳ ק״נ הערה ע׳ עי״ש. ופלא על המ״ב שעזב את דברי השע״ת שהעתיק נכונה את דברי השבו״י ובחר להעתיק מדברי הנז״י.

מב. גדר גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה

פורסם בירחון 'האוצר' שבט תשפ"א[א].

ידועים דברי הגמ' במסכת שבת דף ק"כ ע"ב לא תעשה כל מלאכה - עשיה הוא דאסיר הא גרמא שרי. ויש לברר מה הגדר של 'גרמא' שמותר מהתורה, ונפקא מינה להרבה ענינים בשבת וכפי שנראה לקמן בעזה"י.

ההגדרה המקובלת היא שאם המלאכה נעשית מיד עם עשיית הפעולה זה מעשה בידים, אולם אם המלאכה נעשית לאחר זמן מה - זהו גרמא המותר מן התורה. ומקור הגדרה זו הוא בשו"ת זרע אמת ח"א סי' מ"ד עי"ש. וכן נקטו עוד אחרונים - עי' בשו"ת יבי"א ח"ג סי' י"ז אות ד', וח"י סי' כ"ו.

במאמר זה נראה לברר בס"ד שאמנם כן הוא דעת מעט מהראשונים, אולם דעת רוב הראשונים שאף אם המלאכה נעשית לאחר זמן מסוים - לא הוי גרמא וכפי שנבאר;

בגמ' בשבת דף ק"כ יש כמה דוגמאות לגרמא; עשיית מחיצה בכלים מלאים מים כדי לכבות דליקה, טלית שאחז בה האור נותנין מים מצדה השני, וכן לגבי מחיקת השם מי שהיה כתוב שם על בשרו כורך עליו גמי וטובל טבילה של מצוה עי"ש. ומאידך בדף מ"ז ע"ב מבואר שאפילו לדעת רבנן שגרם כיבוי שרי - אסור לתת מים תחת הנר לקבל ניצוצות אפילו מערב שבת משום שמקרב כיבויו עי"ש, ומבואר שיש 'קירוב' מלאכה שהוא אסור, ויש 'גרם' מלאכה שהוא מותר. והראשונים דנו מה החילוק ביניהם.

דעת התוס' והרא"ש בביאור המושג 'גרמא' בשבת

תוס' בדף מ"ז ע"ב כתבו בתחלה שמקרב כיבוי שאסור היינו שיכול לבא לידי כיבוי אם יגביה הכלי בשעת נפילת הניצוצות עי"ש. ומבואר מדבריהם שאין הבדל מהותי בין המקרים אלא שבכלי תחת ניצוצות חששו שמא הכיבוי יקרה באופן מיידי, אבל אם באמת לא היה כבה מיד - גם זה היה בגדר גרמא, וזה כדברי הזר"א ושאר האחרונים שגרמא היינו כשהמלאכה אינה נעשית מיד אלא לאחר זמן.

וכן מתבאר מדברי הרא"ש בביצה פ"ב סי' י"ז גבי הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה, שכתב הרא"ש דאין זה גרם כיבוי שאינו אסור מהתורה דהתם אינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה, אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה והממעט מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב, **והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום דמאריך בהבערתו**, דאילו לא

א. וע"ע בירחון 'האוצר' אדר תשפ"א מו"מ ביני לבין הרב עידוא אלבה בענין זה.

נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן שבנר, ומה שהוא דולק מכאן ואילך הוי כאילו הוא הדליקו, וכן לענין כיבוי נמי ממהר הכיבוי על ידי שנסתפק מן הנר הוי כאילו כבה הוא ע״כ, ואם כי ממה שכתב גבי המסתפק אין ראיה כ״כ וכמו שנכתוב לקמיה, מ״מ מדכתב שגם לגבי הנותן שמן בנר הסיבה שחייב משום מבעיר זה משום שהפתילה והשמן גוף אחד וכו׳ - מבואר שאם לא היה גוף אחד, אף שודאי מוסיף בעירה, לא היה חייב, דהוי גרמא. וכן מתבאר מדברי הרא״ש בעוד מקומות - עי׳ לקמן.

דעת רוב הראשונים בביאור המושג 'גרמא' בשבת

אולם לדעת רוב הראשונים יש הבדל מהותי בין גרם למקרב, והוא ש'גרמא' מקרי כשיש ספק אם יקרה[ב], ו'מקרב' הוא כשודאי יהיה, אף שיהיה לאחר זמן, וכמו שנבאר; ז״ל **הרי״ד** בספ״ג מפני שמקרב את כיבויו. פירוש הנה בעיקר הוא מכבה כיון שמשים מים בכלי. ואע״פ שבלאו המים הם כבין - הוא מקרב את כיבויו. אבל שם בכלים ספק יכבה ספק לא יכבה ע״כ. ומבואר שגרמא זהו ענין של ספק, ומקרב זהו כשיקרה בודאי, ובזה יש איסור תורה של מכבה. וכ״כ **הרמב״ן** בדף ק״כ ע״ב לאחר שפירש דעת הרי״ף [עי׳ לקמן] כתב וז״ל ואעפ״כ יותר נכון לפרש דהתם [בדף מ״ז הנ״ל] - ודאי מכבה, והכא [בנותן מים על צד האחד של הטלית] - כמחיצת כלים דמי דאפשר דלא מכבה כדקאמרי ואם כבתה כבתה ע״כ. ועי׳ בר״ן שם שכתב שדעת הרמב״ן דלא כרי״ף אלא שההלכה היא כדברי רב שאמר נותן מים בצד זה, וא״כ דבריו אלו בפירוש הסוגיא הם העיקר לדעתו. וכ״כ **המיוחס לר״ן** בדף ק״כ ע״ב וז״ל דהתם [בנותן מים לקבל הניצוצות] - חשיב כמכבה ממש, שסופן של ניצוצות ליפול לתוך המים, (ואין) [אבל] בנותן מים מצד הטלית - במקום שאין שם אור הוא נותן, ואין כאן כיבוי כלל אם לא יתפשט האור מעצמו, ודומה לעושה מחיצה בכלים. והכי מוכח לישנא דרב יהודה דאמר ואם כבתה כבתה, שנראה שאין סופה של כיבוי לבוא עכ״פ כמו בכל מים שתחת הנר ע״כ. וכן האריך **הריטב״א** בדף מ״ז ע״ב [בדעת רש״י, ועי׳ לקמן ביאור האו״ז בדעת רש״י] וזת״ד דכל שמניח מים במקום שנופל הניצוץ ודאי הוא כנותן מים במקום שהאש שם והוה ליה מכבה וכו׳. ובהמשך כתב עוד וז״ל אבל לפירוש רש״י ז״ל ניחא דלא אסרי רבנן אלא בנותן כלי תחת הנר ממש שראוי ליפול ניצוצות בו להתכבות והוה ליה מכבה ממש, מה שאין כן בזו [בנותן מים בצד טלית שאחז בה האור] שהרי אינה עשויה על כל פנים שיגיע האש למקום המים כי אולי יכבה קודם שיגיע שם עי״ש. וכ״כ עוד בדף ק״כ ע״ב גבי נתינת מים בצד הטלית וז״ל ולא דמי לנותן מים בכלי שנותן תחת הנר שהוא מקרב את כיבויו, דניצוצות אי נפלי ודאי יכבום המים, אלא הכא מי אמר שיגיע האור עד המים, וכי מטי להתם מנ״ל דכבו המים דילמא לא כבו. תדע דנקט בלישניה דרב יהודה ואם כבתה כבתה אלמא אפשר דלא כביא כלל עי״ש. וכ״כ עוד לקמיה גבי מחיקת השם וז״ל

ב. ואין זה בגדר דבר שאינו מתכוין שאינו פס״ר דשרי, דהכא הוא מתכוין ורוצה שתעשה המלאכה אלא שאינו ודאי שתיעשה, ולכן שרי מהתורה ואסור מדרבנן שלא במקום הצורך, משא״כ בדבר שאינו מתכוין שאינו מכוין שתיעשה המלאכה - אף שנעשית מיד בשעת עשיית ההיתר - אם זה לא פס״ר הדבר מותר.

וא״ת והא אין זה גרם כיבוי אלא מקרב את כיבויו ויהא אסור לדברי הכל שהרי מכניס השם במים, וי״ל דאע״פ שנכנס במים אפשר הוא שלא ימחק כל זמן שלא ישפשף וכו׳, וכיון שכן והוא אינו מתכוין אלא לטבול לא חשיב אלא כגרם מחיקה, משא״כ במקרב את כיבויו דכי נפלי ניצוצות התם ודאי כבו עי״ש, הרי שהוא ז״ל ס״ל בבירור שהחילוק הוא כנ״ל בין ודאי לספק. וכ״ד **המנהיג** בהלכות יו״ט עמ׳ תקי״ח וז״ל מפני שמקרב את כיבויו וזהו גורם לכיבוי דאסור דפסיק רישיה ולא ימות דא״א שלא יכבה, אבל גורם לכיבוי דשמא לא יכבה - מותר כדתנן ועושים מחיצה בכל הכלים וכו׳, וא״ר יהודה טלית שאחז בה האור וכו׳, וכן ס״ת שאחז בו האור וכו׳, ונר שע״ג טבלה וכו׳, דכל אלו גורם לכיבוי הם דשמא לא יכבו אבל נר שאחרי הדלת אסור לפתוח ולנעול וכו׳ שפסיק רישיה הוא עי״ש. וכן מבואר בדברי **תוס׳ ר״י הזקן** בדף מ״ז וז״ל מפני שמקרב את כיבויין אבל התם גבי הא דפליגי [במחיצה בכלים] לא דמי להכא דשמא קודם שיבקעו הכלים שהמים בתוכן תכבה הדליקה דשמא כותלי הכלים יגינו מפני הדליקה. והתם גבי טלית שאחז בה האור מצד אחד וכו׳ לא דמיא להכא כלל דהתם לא מכבה כלום אלא מגן שלא תעבור הדליקה יותר אבל מה שדולק עתה אינו מכבה אבל הכא מה שדולק השתא דהיינו ניצוצות הוא מכבה עי״ש. ומבואר ג״כ שכל שהוא ודאי הוי מקרב ואסור, אלא שגבי טלית לא כתב כהרמב״ן וסיעתו הנ״ל שאינו ודאי, אלא ס״ל דהוי ודאי שיכבה, וסיבת ההיתר היא משום שהמים אינם מכבים אלא גורמים לאש שלא תתפשט ותכבה מעצמה. וכ״ד **המאורות** בדף ק״כ וז״ל טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה וכו׳ ואף נותנין עליו מים מצד אחד וכו׳, ואע״ג דבפרק כירה אסקינן גבי נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות דלא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה - לא דמי, דהתם האש נופל לתוך המים מכבה מיד, אבל הכא אינו כן אלא שגורם שלא יתפשט האש יותר בטלית [וזה כדברי תוס׳ ר״י הזקן]. ועוד נ״ל דמלאכה שאצל״ג הוא ופטור עליה, ולאו פס״ר הוא, דאפשר שהאש לפעמים אינו מתפשט וכבה מאליו ואף קודם שיגיע למים כיון שאין שם שמן ודבר המדליקו בודאי לגמרי, ובמקום הפסד שרו רבנן האי גורם לכיבוי ואפילו לכתחלה ע״כ. וכ״כ עוד בביצה כ״ב ע״א וז״ל ואסור להגביה פי הנר בשביל שיכבה וכו׳, ואע״ג דגורם לכיבוי מותר - הנ״מ במחיצה בכלים מלאים מים בפני הדליקה דספק הוי ספק לא הוי אבל כגון האי דלא סגיא דלא מכבה אסור ע״כ[ג]. וכ״ד **הרמ״ך** שהביא הכס״מ פי״ב ה״ו שפסק שאסור לעשות מחיצה בכלים שודאי מתבקעין דהו״ל כלא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה ניצוץ האש וה״ה גבי טלית שאחז בה האור הרי הוא מכבה ממש לבסוף ואסור לתת בצדה מים עי״ש, ומבואר שדבר שודאי יהיה אין הוא בגדר גרמא אלא בגדר מקרב הדבר ואסור.

ג. ובשבת ק״כ ע״ב כתב המאורות שמותר לגרום הבערה לצורך, כגון לתת כלי עץ וכדומה שהם יבערו עד שיבואו גויים ויכבום עי״ש. והביא דבריו המאירי. וכן הביא ספר הבתים שער י״ח וכתב ודבר של טעם הוא זה. וצ״ל שאין זה ודאי שידלק הכלי וכמו שאין זה ודאי שתכבה האש ע״י המים, דשמא תכבה קודם שתגיע.

ונראה שכ"ד **המאירי** שכתב בדף ק"כ וז"ל ואף על פי שאמרו בפרק כירה אין נותנין כלי של מים תחת הנר לקבל הניצוצות מפני שמקרב את כבויו אינו דומה שהרי ניצוצות אלו נופלות בתוך המים והם כבות מיד ואין זה גורם אלא מכבה אבל זו שבכאן [נתינת מים בצד הטלית] אינו אלא גורם שלא תתפשט הדליקה וכו' [וכחילוק ר"י הזקן הנ"ל], אבל אם היה האור נאחז בה משני צדדים אם נותן מים באמצע אם לאו יש מפקפקין בה לומר שאף לרבנן אסור ואין הדברים נראין שהרי אף בשני צדדים אתה יכול לומר שמא לא תתפשט והרי היא כבה קודם שתגיע למים ע"כ. ובביאור המשנה גבי נתינת כלים כתב המאירי שאף בכלי חרש חדשים מלאים מותר, ואף על פי שהדבר מצוי להם להתבקע כל גורם לכבוי במקום דליקה מותר ומעתה מותר אף בכל כלים שדרכם להשתבר עי"ש, ונראה שכונתו שכיון שאינו ודאי שישתבר אע"פ שהוא מצוי מותר, וכפי שכתב גבי נתינת מים משני צידי הטלית הנ"ל.

וכ"ד הרשב"א וכפי שנבאר; הרשב"א בדף ק"כ ע"ב גבי מי שהיה שם על בשרו יורד וטובל ובלבד שלא ישפשף כתב וז"ל תמיהא לי דהא מכיון שהוא מכניס ידו במים ה"ז כמקרב את כיבויו. וי"ל דלא קרינן מקרב את כיבויו אלא בכעין נותן מים בכלי שתחת הנר וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בה האור משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה אבל כאן אפשר דלא ימחק שאלו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים ע"כ. ומבואר שהחילוק בין גרמא לקירוב הוא האם זה ודאי או ספק וכראשונים הנ"ל. אלא שמבואר מדבריו שנותן בצד הטלית היינו מקרב ולכאורה אסור, אולם הרשב"א לעיל מיניה ביאר בדעת הרי"ף שבאמת ס"ל לאיסורא למעשה בנותן בצד הטלית והביאור בדבריו הוא שבמחיצת כלים אפשר דלא מתבקעי ולכן מותר אבל במחיצה של מים אסור דודאי יכבה, אולם הרשב"א לא הסכים לזה וסיים שמקרב את כיבויו כתבתי בספ"ג פירוש אחר עי"ש. ושם הביא בתחילה את פירוש התוס' שאין הבדל כלל בין גורם למקרב, וכתב וי"מ [והוא הפירוש השני בתוס' שלנו בדף מ"ז ע"ב] משום דהכא אין דבר מפסיק בין המים לניצוצות וכל זמן שהן נופלות הרי הן נופלות לתוך המים וכבות אבל התם אין המים תחתיו אלא מן הצד ואין האש נופלת לתוך המים להדיא לא חשבינן ליה מקרב כבוי עי"ש, ולא התפרש מה החילוק בין מן הצד ובין מתחת, אולם בהגהת הלבוש [של ר' יוסף הלבן שנדפס עוד בחיי הלבוש בשנת ש"נ - עי' בהקדמת מהדורת זכרון אהרן] בסי' של"ד סכ"ד הביא את דברי התוס' שהם דברי הרשב"א הנ"ל והוסיף ביאור וז"ל אבל בטלית וכו' אין האש נופל לתוך המים להדיא 'ואין המים מכבין את הדולק אלא מונעים שלא יתפשט האור' ע"כ, וכ"כ גם הבגדי ישע שם, ומבואר שכונתו לחילוק תור"י הזקן הנ"ל [שגם הר"ן כתב חילוק זה בקצרה]. והמתבאר מכל דברי הרשב"א הוא שדבר שיקרה בודאי מכח מעשיו, אף אם הוא לאחר זמן כגון מחיקת השם, אם היה ודאי שימחק - הוי מקרב ולא גרמא, וזה הסיבה שאסור לתת מים לקבל ניצוצות דהוי קירוב כיבוי. ודבר שאינו ודאי - הוי גרמא ושרי. וגם דבר שהוא ודאי - אם הוא רק מניעה כגון מים בצד טלית מותר.

וכ"כ להדיא **מהר"ח או"ז** בסי' פ"ג וז"ל כתב בספר התרומה שבימות החורף אסור ליתן פשטידא על התנור בשבת כדי שיהא נמחה שומנו שנקרש כדתנן אין מרסקין לא

את השלג ולא את הברד וכו׳. וכתב בספר המצות דיותר משמע משם להיתר, דמסיים אבל נותן הוא לתוך הכוס ולתוך הקערה ואינו חושש. ולי נראה לקיים דברי ספר התרומה, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, רק **שהמלאכה נעשית על ידו כאשר הוא מחשב בזה מתחייב כאלו היה עושה בידים**, כמו אופה - הוא מדביק הפת בתנור והיא נאפת מאיליה ומבשל, וזורה ורוח מסייעתו כדאמר בהכונס. ומעתה גם כאן כשהוא נותן הפשטידא על התנור כדי שימחה שומנו **אע״פ שאחר כך נמחה מאליו כאלו היה ממחהו בידו** עי״ש. ומבואר להדיא דס״ל שכל דבר שרוצה שיקרה אף שקורה לאחר זמן חייב כאלו עשאו בידים.

ויש ראשונים שהסכימו לחילוק הנ״ל, אולם הוסיפו שגם בודאי יקרה - יש פעמים דהוי גרמא; ז״ל **רש״י** מ״ז ע״ב דהתם ׳כי מטי דליקה לכלים - דליקה הוא דפקע להו׳ וגרמא בעלמא הוא, אבל זה שנתן המים ממש תחת הנר מכבה ממש הוא עי״ש. **והאו״ז** בסי׳ כ״ח העתיק דברי רש״י הנ״ל בסתמא, והביא את הסוגיא בדף ק״כ גבי טלית שאחז בה האור נותן עליה מים מצד אחר ואם כבתה כבתה וכו׳, וכתב שאין זה קרב כבוי אלא גרם כבוי מפני דשמא יכבה קודם שיגיע במקום השרוי ואפי׳ כשיגיע שם שמא לא יכבה שחום הלהב והאור מייבש המים ונשרף גם השרוי שאפי׳ דבר השרוי במים הולך ונשרף עי״ש. ומבואר מדבריו שבכלים - אף אם נאמר שודאי יכבה - הוי גרמא משום שהדבר שהוא עשה ישירות שזהו נתינת הכלים - לא גרם את המלאכה, אלא הדליקה שברה את הכלים וכך כיבו המים את הדליקה, ורק כשנותן מים שהם מכבים ממש את הדליקה - צריך לחלק בין ודאי לספק. וכן מתבאר מדברי **היראים** בדף קמ״ב ע״א שכתב שבנותן מים תחת הניצוצות אסור כיון ׳שהמים בעין׳ ובודאי יפלו תחת הניצוצות ובכוונת כיבוי הוא נותן המים הרי הוא כמכבה בידיים עי״ש. והעתיקו בסתמא **הסמ״ג**. וכ״ה בסתמא **במרדכי** בשבת ספ״ג סי׳ שי״ז. וזה כדברי האו״ז הנ״ל בדעת רש״י שצריך ב׳ תנאים לחיוב; שיהיה בעין ולא תהיה מחיצה מפסקת. וגם שיהיה בודאי ולא בספק. וז״ל **ר״ח** בדף מ״ז מפני שמקרב כיבויו. פירוש כיון שנופלים הניצוצות במים מיד נכבים ובכלים עד שיתבקעו ע״כ. וזה כפירוש רש״י ואו״ז וסיעתם. ולפ״ז בנתינת מים ע״ג טלית צ״ל או כתוס׳ ר״י הזקן [שזה תירוץ ב׳ של תוס׳ שלנו] ששם המים אינם מכבים את האש ולכן מותר. או כאו״ז וסיעתו הנ״ל ששם לא ודאי שיכבה.

ביאור דעת הרי״ף

הרי״ף פסק שגרם כיבוי מותר, אולם השמיט את המימרא של רב טלית שאחז בה האור נותן עליה מים מצד אחד וכו׳, אע״פ שבגמ׳ מבואר שזה גרמא ומותר, ודנו הראשונים בביאור דעתו; הר״י מלוניל בביאור המשנה בדף ק״כ גבי עושין מחיצה בכלים כתב וז״ל ודוקא זה שיש חציצה בין האש והמים דהיינו הכלי חרש, אבל אם [לא] יהיה שם חציצה כגון שישים מערב שבת כלי מלא מים תחת הנר כדי שיכבו הניצוצות שנופלים מן הפתילה אסור לדברי הכל מפני שמקרב את כיבויו עי״ש, ואמנם לא התיחס להדיא להשמטת הרי״ף הנ״ל, אולם נראה מדבריו שבטלית כיון שנותן את המים ללא חציצה -

אסור. וכ״כ יותר במפורש המאירי שם בביאור דברי הרי״ף וז״ל ויש אוסרין בנתינת מים כלל וממה שגדולי הפוסקים לא הביאוה וכן מזו שהזכרנו מכלי תחת הנר וכתבו שלא התירו אלא במחיצה של כלים אבל לא במחיצה של מים עי״ש. ונראה שזהוי כונת הרמב״ן בחידושיו שם בהסבר דברי הרי״ף וזת״ד דלא דמי כלי מלא מים אע״פ שיש לחוש לשמא יבקע לנותן מים ממש שהוא מקרב גוף הכיבוי להדיא ואסור לדברי הכל וכו׳, ורב אשי דמוקים לה כדברי הכל מחלק בין מחיצה של מים [שאסור] למחיצת כלים אע״פ שדרכן להשתבר [שמותר] עי״ש, ואין כונתו לחלק בין ודאי לספק, דהא הרמב״ן גופיה כתב לאחר מכן בדעת עצמו ואעפ״כ יותר נכון לפרש דהתם ודאי מכבה וכו׳ [וכמו שהעתקנו לעיל], הרי שחילוק זה שכתב לבסוף בין ספק לודאי - אינו החילוק שכתב בתחלה בדעת הרי״ף. ועוד שכתב בסוף דבריו שהעתקנו לעיל שכלים דרכן להשתבר וא״כ הוי ודאי ואעפ״כ מתיר. אלא נראה שעיקר כוונתו בדעת הרי״ף היא לחלק בין אם יש כלי לבין אם זה גלוי וכפירוש הר״י מלוניל והמאירי בדעת הרי״ף.

אמנם הרשב״א כתב בביאור דברי הרי״ף בזה״ל דעד כאן לא שרי רבי שמעון בן ננס הכא אלא במחיצת כלים ׳דאפשר דלא מתבקעי׳ אבל במחיצה של מים לא שרי ובהא לא פליגי, וכן תירץ הראב״ד והרמב״ן ז״ל להעמיד דברי הרב אלפסי ז״ל עי״ש, הרי שכתב בשם הרמב״ן בדעת הרי״ף שהחילוק הוא בין ודאי לספק. אולם יתכן וכך כתב הראב״ד [שאינו לפנינו], וכונת הרשב״א בעיקר הביאור בדעת הרי״ף ולא נחת לדייק היטב בחילוק בין הראב״ד לרמב״ן, שאין זה נ״מ כ״כ דהא הרשב״א לא מסכים לחילוק זה למעשה עי״ש.

והנה בביצה כ״ב ע״א איתא המסתפק מן השמן חייב משום מכבה. וכתבו תוס׳ שם שאין ר״ל מפני שממהר כיבוי דלא הוי אלא גרם כיבוי וכו׳, אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת וכו׳, ולכן יש להתיר לחתוך למטה בנר של שעוה כיון שאינו מכחיש אורה באותה שעה עי״ש. וכ״כ האו״ז בסי׳ שמ״ח בשם ריב״א. וכ״ה במרדכי סי׳ תרפ״ג ועוד. ושם הרי ודאי יכבה אם חותך מהנר למטה ואעפ״כ כתבו הם להתיר אם אינו מכבה באותה שעה ממש. ובשלמא בדעת תוס׳ אפשר לומר דלשיטתייהו אזלי במסכת שבת מ״ז הנ״ל שכל שאין הדבר קורה מיד - הוי גרמא אף שודאי יהיה, אבל האו״ז והמרדכי הרי לא ס״ל כתוס׳ אלא אם הוי ודאי הוי מקרב ואינו גרמא וא״כ קשה לשיטתייהו. <u>וצ״ל</u> שהם ס״ל שחילוק יש בין מקרב מים לאש לבין חותך פתילה או מסתפק מהשמן, דבנותן מים המים מכבים את האש וזוהי פעולה שלו אלא שתהיה לאחר זמן וזה נקרא מקרב ואסור, משא״כ בחותך פתילה האש תכבה מאליה כשתיגמר הפתילה ואין זה כיבוי שלו, ובדומה למה שכתב תוס׳ ר״י הזקן שהבאנו לעיל גבי טלית שאחז בה האור שהמים לא מכבים אלא מונעים שלא תתפשט הדליקה, וה״ה כאן. ולכן אין להביא ראיה מדברי הראשונים בסוגיא בביצה הנ״ל. אולם אין סברא זו מוכרחת, והמאורות שהבאנו לעיל פליג וס״ל שגם במסתפק משמן כיון דהוי ודאי שיכבה זהו איסור תורה וכדין מקרב כיבוי וכנ״ל.

זורה ורוח מסייעתו לביאור הראשונים הנ"ל

בגמ' בב"ק ס' ע"א גבי ליבה וליבתו הרוח פטור הקשתה הגמ' מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו שחייב לענין שבת, ותירץ רב אשי כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו - ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזקין פטור ע"כ. ואין כונת הגמ' שלענין שבת גם גרמא אסורה, דהא קי"ל גרמא שרי וכנ"ל, אלא כונת הגמ' שזורה ורוח מסייעתו לא חשיב גרמא לענין שבת אלא מעשה גמור, אע"פ שאין הוא עושה את כל המעשה אלא הרוח מסייעתו.

ונחלקו הראשונים בביאור הדבר; הרא"ש בפסקיו שם סי' י"א כתב וז"ל דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אף על פי דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח, אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בנזקין פטור ע"כ, ומבואר בדבריו שבעצם הדבר - זורה ורוח מסייעתו הוי גרמא גם לענין שבת, אלא שמשום שעיקר מלאכת זורה כך היא - לכן חייב. ומבואר מדבריו שאע"פ שזורה בשעה שיש רוח כבר ובודאי תיעשה המלאכה - אע"פ אם לא היה עיקר עשיית המלאכה בצורה זו לא היה חייב, ומתאים לשיטתו דלעיל כדעת התוס' שגם דבר שודאי יקרה הוי גרמא.

אולם מהר"ח או"ז שהבאנו לעיל פירש את הגמ' לא כך וז"ל דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, רק **שהמלאכה נעשית על ידו כאשר הוא מחשב בזה מתחייב כאלו היה עושה בידים**, כמו אופה - הוא מדביק הפת בתנור והיא נאפת מאיליה ומבשל, וזורה ורוח מסייעתו כדאמר בהכונס. ומעתה גם כאן כשהוא נותן הפשטידא על התנור כדי שימחה שומנו אע"פ שאחר כך נמחה מאליו כאלו היה ממחהו בידו עי"ש, הרי שלמד מאופה וזורה שכך דרך עשייתם להפשרת קרח או שומן אע"פ שאין זו צורת עשייתו המחוייבת, וביאר את הגמ' לא כהרא"ש הנ"ל אלא מלאכת מחשבת היינו 'שהמלאכה נעשית על ידו כאשר הוא מחשב'. ובאמת שכן ביארו עוד ראשונים שם; כ"כ הר"י מלוניל בב"ק שם וז"ל ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת וכו', **כלומר הוא נתכון שתהא הרוח מסייעתו ונתקיימה מחשבתו**, אבל הכא לא נתכון לכך וכו' עי"ש. וכ"כ המאירי שם וז"ל לענין שבת אמרו זורה ורוח מסייעתו חייב אף על פי שאין בזרויו כדי לזרות **מפני שמלאכת מחשבתו כך הוא** אבל בזו אינה אלא גרמא ופטור עי"ש. והמאירי לשיטתו דלעיל שדבר שיקרה בודאי אף שאינו קורה מיד - כיון שזו כונתו - חייב ולא חשיב גרמא. ונראה שכך הביאור לדעת שא"ר הנ"ל דס"ל שדבר שיקרה בודאי לא חשיב גרמא, ולא רק דבר שכך צורת פעולתו, שהם יבארו כביאור מהר"ח או"ז והמאירי, ודלא כהרא"ש.

דיון בדברי הראשונים גבי פריסת מצודה בשבת

ולכאורה הנידון הנ"ל בגדר גרמא הוא מחלוקת ראשונים בדף י"ז ע"ב בדעת ב"ש שאין פורסין מצודות חיה ועופות אלא כדי שיצודו מבע"י. וכתבו התוס' שם וז"ל אע"ג דבשבת נמי אם פירש מצודה אינו חייב חטאת 'שאינו יודע אם יצוד אם לאו' - מ"מ גזרו לפרוש מצודה דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פריסתו ילכוד ע"כ. וכן הלשון בחידושי הר"ן. ונראה מדבריהם שאם יודע שבודאי יצוד חייב חטאת אף שאינו

נעשה מיד, וכן הבין המג"א בסי' רנ"ב סק"כ [להבנת השפת אמת בשבת י"ז ועוד אחרונים] עי"ש. אולם ברשב"א ובתוס' הרא"ש הלשון דבשבת אם פירש מצודה אינו חייב חטאת 'דאינו צד בידים' עי"ש, וכ"ה במאירי שם 'הואיל ומאליהן הן באות', ולכאורה נראה מדבריהם שאע"פ שבודאי יעשה לאחר זמן, כיון שאינו בידים, אין חיוב חטאת, וכן הבין המהר"ם שי"ק סי' קנ"ז עי"ש.

אולם לפ"ז יהיה סתירה בדברי הרשב"א והמאירי, דהא הם ס"ל שדבר שיקרה בודאי גם לאחר זמן נקרא מקרב ולא גרמא וכנ"ל. ונראה שאין הכרח מדבריהם בענין צידה שאע"פ שיצוד בודאי - אם אינו בידים אין בו חיוב חטאת, דהא הם נקטו את האמת, ובצידה אף פעם זה לא ודאי שיצוד אם אינו צד בידים, ועדיף טפי מדליקה שאע"פ שהיא מתקרבת ממש לכדים ולמים - אעפ"כ כתבו שאינו ודאי, וכ"ש כאן שהחיה והעוף אינם נמצאים כאן, ויש להם דעת להישמר ולברוח, ולכן האפשרות היחידה לחיוב הוא רק בצד בידים. וזוהי גם כונת המאירי שכתב הואיל ומאליהן הן באות, פירוש שיש להם בחירה ואינו ודאי שיבואו, ודוק. ומאידך מהלשון בתוס' ובר"ן 'שאינו יודע אם יצוד' - נראה שזוהי הסיבה שפטור, ואם היה ידוע היה חייב, וזה כמו שכתבו התוס' בדף מ"ז לבסוף.

דברי האחרונים בענין טחינה בריחיים של מים בשבת

ידועה מחלוקת המגן אברהם בסי' רנ"ב סק"כ עם האבן העוזר בסי' שכ"ח האם טחינה בריחיים של מים אסורה מהתורה [כך דעת האבן העוזר] או מדרבנן [כך דעת המג"א]. והלשון שהם נקטו היא האם יש חיוב 'בדבר דאתי ממילא' או לא עי"ש. ולדעת המג"א - כל דבר שבא ממילא ואין האדם עושהו להדיא - הוי גרמא, וא"כ ס"ל כדעת הזר"א וסיעתו הנ"ל. אולם בדעת האבן העוזר נחלקו האחרונים; הבה"ל בסי' רנ"ב ס"ה ד"ה השמעת קול הסתפק מה הדין אם היו בריחיים חיטים, וכשנותן החיטים בשבת אינו מתחיל מיד לטחון אותם אלא טוחן את מה שהיה מקודם לכן האם חייב לדעת האבן העוזר או לא עי"ש. ובשו"ת יבי"א ח"ג סי' י"ז אות ד' הביא מחלוקת אחרונים בזה עי"ש. ולפי מה שכתבנו זוהי מחלוקת הראשונים הנ"ל, שלדעת התוס' והרא"ש אין בזה חיוב מהתורה כיון שיהיה לאחר זמן, אולם לדעת רוב הראשונים הנ"ל - כיון שבודאי יהיה יש בזה איסור תורה.

כחו והסרת המונע בכח שני האם חשיב גרמא

כתב החת"ס בחידושיו לשבת דף י"ח ע"א וז"ל נ"ל אע"ג דהנותן מים לזרעים חייב משום חורש ומשום זורע כמבואר ריש מס' מו"ק - מ"מ המעיין בלשון רש"י שם יראה היינו דוקא הנותן מים לזרע, אבל הפותק מים לגינה והמים עוברים בצינורות שעוברים דרך הגנה ומתלחלח הגינה - אפי' עשו כן בשבת ליכא חיוב חטאת, ודומיא דהכא מגמר כלים בשבת במוגמר וגפרית שכבר הונח על האש אין בנתינת כלים על גבם בשבת שום חיוב חטאת עי"ש. וכן נקט האג"ט במלאכת טוחן אות ה' שהפותק מים לגינה אין בו איסור תורה בכח שני עי"ש. ובאמת שלפי הרא"ש הנ"ל צריך לומר כן. אולם

לדעת מהר״ח או״ז וסיעתו דלעיל - אין זה חשוב גרמא דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והוא אסור מהתורה. ואכן כמה אחרונים כתבו שבדברי הרשב״א והר״ן בחידושיהם לשבת שם מבואר שפתיקת מים לגינה היא איסור תורה; ז״ל הרשב״א אלא פלוגתייהו משום גזירה היא במלאכות דאורייתא הנגמרות בשבת דבית שמאי אית להו ובית הלל לית להו, וכיון שכן ברייתא דקתני פותקין מים לגנה בית הלל ולא בית שמאי עי״ש. וז״ל הר״ן דודאי לא מתוקמא ברייתא כב״ש דא״כ מאי טעמא שרי בפותקין מים לגנה דהא בשבת כה״ג מחייב חטאת כדאיתא בריש משקין עי״ש. הרי שמבואר להדיא מדבריהם שפתיקת מים לגינה בשבת היא איסור תורה ודלא כהחת״ס הנ״ל[ד].

ובספר בני ציון סי׳ רנ״ב סקי״ז הביא עוד ראיה לזה מגירסת הר״ח במו״ק ב׳ ע״ב ׳הממשיך׳ מים לזרעים חייב [במקום ׳המשקה׳ מים לזרעים בגירסתנו ובגירסת שא״ר] שזה ממש פתיקת מים האמור בשבת הנ״ל[ה] ומבואר שחייב בשבת עי״ש. אלא שאפשר שט״ס הוא בר״ח וצ״ל ׳המשקה׳ כגירסתנו, דלא מצאנו בשא״ר גירסא זו, וגם הר״ח בהמשך שם כתב ׳המשקה׳ מים לזרעים עי״ש.

אמנם האגלי טל שם הביא ראיה לשיטתו מהגמ׳ בעירובין פ״ח ע״א ומרש״י שם, דאיתא שם ראב״י אומר ביב שהוא קמור ד״א ברה״ר - שופכים לתוכו מים בשבת, ורש״י כתב שם בתוך הדברים וז״ל דאפילו מתכוין לאו איסורא דאורייתא איכא הכא, דהא לאו ברשות הרבים זריק להו איהו גופיה, אלא מאיליהן יוצאין עי״ש, ומבואר מזה שכיון שלא זורק ישירות לרה״ר - אין בזה איסור תורה, וא״כ ה״ה לפותק מים שאין בזה איסור תורה. אולם בשו״ת חלקת יואב ח״ב סי׳ ז׳ עמד בזה וכתב שאין ללמוד מזה לשאר המלאכות, דשאני הוצאה שמלאכה גרועה היא, ובמשכן היה מלאכת הוצאה נעשה בידי אדם מתחלה ועד סוף ולכן כוחו פטור עי״ש. וכעי״ז כתב בשו״ת רב פעלים ח״א או״ח סי׳ כ״ה עי״ש. ומוכרחים לחלק כן, דהא דעת רוב הראשונים שפעולה כזו נקראת מעשה ולא גרמא וכנ״ל.

קירוב מלאכה בדבר שאיסורו משום מוליד

במסכת שבת דף נ״א ע״ב מבואר שיש איסור לרסק שלג וברד, ודנו הראשונים שם בטעם האיסור, וכן האם מותר לתת את השלג והברד ליד מקור חום להפשירם; ספר התרומה ועוד ראשונים שהובאו בבית יוסף בסוסי׳ שי״ח אסור את הדבר, אלא שיש עיקולי

ד. כן הבינו בדעת הראשונים הנ״ל - השואל בשו״ת אבנ״ז סי׳ קט״ז, בני ציון [לכטמאן] סי׳ רנ״ב סקי״ז, אבן שלמה [אוירבך, פיטרקוב תרצ״ז] בחידושיו לשבת שם [דף י״א ע״ב מדפי הספר] ועוד. והאבנ״ז בתשובתו שם כתב בדרך פלפול להסביר בדעת הר״ן שאין כונתו שחייב חטאת אם יעשה כן בשבת עי״ש, אולם אין דבריו נראים כלל, אלא כפשט הדברים וכהבנת האחרונים הנ״ל.

ה. כן פירש הרי״ד בפסקיו בשבת י״ח ע״א וז״ל פי׳ גת מליאה מים, ויש נקב סמוך לשוליה והוא פקוק, ומסירין הפקק והמים מקלחין והולכי׳ דרך הצינוריות ומשקין כל הגן, והסרת הפקק יקרא פתיקה ע״כ. וכ״כ המדריך המספיק ערך פתק וז״ל פותקין כמו פותחין, ומובנו שמשחררים את המים הכלואים או האצורים בבריכה או בבור ופותחים אותם כדי להשקות בהם אדמה או גן והוא דומה לערבית במובן ה׳פתק׳ שהוא לבקוע ולחתוך ולפתוח ע״כ.

ופשורי האם מטעם מוליד או מטעם נולד, וא"כ אין להביא מהם ראיה לנדוננו. אולם הרמב"ן והנמשכים אחריו, וכן המאירי שם ור' יעקב מקינון בהגהות ר"פ סי' רפ"ב אות י"ג כתבו שמותר הדבר מפני שאינו 'מוליד בידיים' עי"ש, וכך פסק השו"ע בסוסי' שי"ח. ומבואר מדבריהם שאע"פ שודאי שהדבר יופשר ויהפך לנוזל, והם ס"ל שדבר שיקרה בודאי חשיב 'מקרב' ואסור וכפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ן והריטב"א והמאירי ועוד - מ"מ באיסור מוליד שהוא איסור קל - רק אם מוליד בידים אסור, אבל אם מוליד לאחר זמן אין בזה איסור.

האם גרמא מותרת לכתחלה או רק במקום הפסד

ומעתה נראה לבאר האם גרמא המותרת מהתורה - מותרת גם מדרבנן בכל אופן, או שרק במקום הפסד כגון דליקה וכדומה התירו;

הדרכי משה בסי' של"ד אות ה' כתב בשם המרדכי פרק כל כתבי (סי' שצט) דגרם כיבוי לא שרי אלא במקום היזקא אבל בלא היזקא אפילו ביום טוב אסור ע"כ, וכן הגיה על דברי השו"ע בסי' של"ד סכ"ב שגרמא מותר והוסיף הרמ"א 'במקום פסידא'. והמ"ב שם לא העיר על דברי הרמ"א, אולם בסי' תקי"ד בשעה"צ אות ל"א כתב במוסגר שהגהה זו אין לה מקור ושהט"ז כתב שלא נמצא חבר לשיטה זו עי"ש. וכן בשו"ת יבי"א ח"י סי' כ"ו אות ב' הביא דברי כמה אחרונים שכתבו כן שהעיקר הוא שגרמא מותר לכתחלה ושכן דעת מרן השו"ע עיש"ב.

אולם האמת היא שדעת רוב הראשונים שגרמא אסור לכתחלה וכפסק הרמ"א וכפי שנבאר בס"ד;

ז"ל המרדכי שם וה"ר קלונימוס בר' עובדיה משום ה"ר יום טוב התיר ביום טוב לתת סכין או כלי או דבר הניטל על נר של שעוה שלא במקום הדלקתה שאינו אלא גרם כיבוי אבל רבינו יואל פי' דאפילו ביום טוב לא שרינן גרם כיבוי לכתחלה אלא במקום היזק דוקא ע"כ, ומבואר שר' קלונימוס מתיר גרמא לכתחלה, אולם אין מדבריו ראיה לגבי שבת אלא ביו"ט מיירי, וכפי שהדגיש התיר 'ביו"ט' לתת סכין וכו'. ובאמת מצאנו חילוק בין שבת ליו"ט בדברי התוס' בביצה כ"ב ע"א וז"ל והמסתפק ממנו חייב משום מכבה - אינו ר"ל מפני שממהר כבוי דלא הוי אלא גרם כבוי וגרם כבוי ביום טוב שרי אף על פי שממהר כבויה ובשבת נמי אינו חייב ע"כ, הרי שכתבו שביו"ט 'שרי', ובשבת 'אינו חייב'[ו], וא"כ אפשר שגם דעת ר' קלונימוס הנ"ל כן היא. אמנם מדברי הסמ"ק במצוה רפ"ב [מצות השבת] נראה שגרמא מותרת לכתחלה אף בשבת שכתב והמסתפק ממנו חייב משום מכבה

ו. כן הבינו בדעת התוס' רוב האחרונים ומהם המג"א בסי' תקי"ד סק"ז ובמחצית השקל שם, המאמ"ר שם, מהר"י נבון בספרו קרית מלך רב פ"ה משבת הי"ב ועוד. ועי' בשפת אמת על התוס' שם שגם פירש כן בתחלה, אולם דחה זאת. ומלשון התוס' נראה יותר כדעת רוב האחרונים הנ"ל.

פירש שמכחיש מאורו מיד, ולא מפני שגורם כיבוי דקיימא לן דמותר עי״ש, ונראה מדבריו שמותר לגמרי [אם כי אפשר לומר שכונתו מותר מהתורה, דהא דן שם לגבי הדאוריתא].

והמג״א בסי׳ תקי״ד סק״ז כתב להביא ראיה מדברי הרא״ש בביצה פ״ב סי׳ י״ז שגרמא מותרת לכתחלה עי״ש, אולם הרע״א בהגהותיו לשו״ע בסי׳ של״ד סכ״ב דחה ראיה זו עי״ש.

ובספר חזון עובדיה שבת ח״ו עמ׳ קמ״א כתב שהרבה ראשונים כתבו בסתמא שגרמא שרי ונראה מדבריהם שמותר לכתחלה, ושכן נראה מדברי השו״ע בסי׳ של״ד סכ״ב שכתב כנ״ל עי״ש. אולם נראה שאין לדייק כן, דהא אף אחד מהראשונים וכן השו״ע לא כתבו בסתמא כלל שגרמא מותר, אלא כשדברו על דיני דליקה כתבו שמותר לכבות בגרמא משום שגרמא שרי, וא״כ א״א לדייק מהם שבכל מקום מותר, דהא הם דיברו רק בדליקה ושם באמת מותר לגמרי.

אולם דעת רוב הראשונים שגרמא מותרת רק במקום הפסד; כ״ד ר׳ **יואל** שהביא המרדכי הנ״ל. וכן **הר״י מלוניל והמיוחס לר״ן** בדף ק״כ כתבו שגרם כיבוי מותר ׳במקום הפסד ממונו׳. וכ״כ **המאירי** שם כל גורם לכיבוי ׳במקום דליקה מותר׳. וכ״ה **בפירוש קדמון מבית מדרשו של ר׳ פרחיה** וז״ל ואלו המעשים כולם אינם כובין האש בודאי, אלא אפשר ואפשר, ׳ומפני שאדם בהול על ממונו התירוהו׳ עי״ש. וכ״כ **האהל מועד** שער השבת דרך ז׳ וז״ל ואע״פ שבכל מקום גורם לכיבוי אסור - בדליקה התירו משום שאם לא נתיר לו שמא יבוא לעשות בידיים ע״כ. וכן מתבאר מדברי **המאורות** שם וז״ל דכי היכי דגורם לכיבוי שרי ה״נ גורם להבערה ׳במקום הצלה׳ עי״ש. ואם גרם כיבוי מותר בכל גווני מה מוכיח לגרם הבערה שמותר רק במקום הצלה, אע״כ שגם גרם כיבוי שרי רק במקום הצלה. וכן הוא להדיא במאירי שם שלאחר שכתב שגרם כיבוי מותר במקום פסידא העתיק דברי המאורות הנ״ל עי״ש. וכ״כ האו״ז בסי׳ כ״ח בשם תוס׳ **ריב״א** שגרם כיבוי לכתחלה ודאי אסור בין בשבת בין ביו״ט. וכ״כ **האו״ז** גופיה שם וז״ל ונראה בעיני דהא דפליגי ר״ש בן ננס ור׳ יוסי בגרם כיבוי היינו דוקא להציל מפני הדליקה וכו׳ והיינו שמשמע מדברי ריב״א וכו׳ דגרם כיבוי אסור וכו׳. והקשה שם מהגמ׳ בדף מ״ז ע״ב שנראה שגרם מותר גם לא בדליקה [שמשם הביאו הקרבן נתנאל על הרא״ש וכן הזרע אמת ועוד אחרונים ראיה דלא כר׳ יואל] וכתב ונראה בעיני דהתם נמי להציל מיירי דנותן מים בכלי להגן מפני הניצוצות וכן פירש״י ע״כ. וכוונתו לרש״י בדף מ״ב סוע״ב שכתב ניצוצות - שלהבת הנוטפת מן הנר כדי שלא ידלק מה שתחתיה ע״כ. וא״כ אין ראיה מכאן נגד ר׳ יואל. ומעתה גם בדעת תוס׳ בדף מ״ז ע״ב שכתבו שאף ר׳ יוסי מודה שגרם כיבוי מותר בהיא דניצוצות עי״ש - אין ראיה שחולקים על הראשונים הנ״ל, דה״ק כיון שאין שם ׳אדם בהול על ממונו׳, כיון שיש כבר כלי - אע״פ שהוא רוצה יותר לקרב את כיבויו, ועוד שההפסד עוד לא התחיל - בכה״ג מתיר ר׳ יוסי דהוי מקום הפסד שאין בו אדם בהול, ודוק. וכ״כ בנו **מהר״ח או״ז** בדרשותיו סימן לב וז״ל אפי׳ גרם כיבוי אסור בי״ט כגון להדביק עד חצי הנר בכותל כדי שתיפול ותכבה ע״כ.

וכ"ד המנהיג בהלכות יו"ט עמ' תקי"ח וז"ל ואם יש פתילה אחת בנר מותר לתת בו כמה פתילות שירצה ואף על פי שימהר ויכלה השמן במהרה ויותר אין זה גורם לכבוי, ואף על גב דפסיק רישיה הוא 'שאין מתכוין לאותו הגורם אלא להאיר לו יותר' עי"ש, הרי שאם מתכוין לכבות בכה"ג - הוי גורם לכיבוי ואסור. וכ"כ **הרשב"א** בעבוה"ק שער ג' סי' ג' וז"ל ולרבות בפתילות בנר אחד שהוא דולק - אם לרבות באורה - יראה לי שהוא מותר, שזה לצורך וכמרבה עצים במדורה ואף על פי שימהר לכבות את הנר ואת המדורה, ואם לקרב כבויו הרי זה אסור שזה גורם לכבוי שלא לצורך אוכל נפש ע"כ [וכ"כ המאירי בביצה כ"ב ע"א שנראה שהוא אסור עי"ש, ולשיטתו אזיל], ומבואר מדבריו שגרמא אסורה שלא לצורך אוכל נפש[ז].

וכ"נ גם מדברי **הרדב"ז** בלשונות הרמב"ם סי' מ"ז גבי מחיקת השם שמבואר בדף ק"כ ע"ב שמי שהיה שם כתוב על בשרו כורך עליו גמי וטובל טבילה של מצוה. וכתב הרדב"ז שטבילת רשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם אבל בטבילת מצוה מותר כיון שאין שם אלא גרמא בעלמא עי"ש [וכ"כ המאירי בשבת שם, ולשיטתיה אזיל וכנ"ל], ומבואר שגרמא לא מותרת לכתחלה אלא רק במקום הפסד או מצוה וכדומה.

וע"כ נראה שלמעשה גרמא אסורה לכתחלה בין בשבת ובין ביו"ט וכדעת רוב הראשונים הנ"ל.

מסקנת הדברים

דעת רוב הראשונים ש'גרמא' זהו דבר שהאדם מכוין ורוצה שיקרה אולם אין ודאות שיהיה כן, אולם דבר שבודאי יהיה - אף שיהיה לאחר זמן - אין זה 'גרמא' אלא 'מקרב' הדבר, ואסור באיסור דאוריתא כעשיית המלאכה ממש. אלא שלפי חלק מהראשונים הנ"ל צריך עוד תנאי והוא שלא יהיה דבר נוסף בין מעשיו לפעולת האיסור כגון מחיצה של כלים שאז אף אם הוא ודאי הוי גרמא. וכ"ז דלא כמו שנקטו רבים מהאחרונים שכל שאינו נעשה מיד הוי גרמא.

לפ"ז טחינה בריחיים של מים או ריחיים של מכונה יש בה איסור תורה של טוחן דומיא דזורה ורוח מסייעתו משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה והתקיימה מחשבתו.

גם פעולה הנעשית ע"י כחו או ע"י הסרת המונע בכח שני חשיבא מלאכה ממש מהתורה לדעת הראשונים הנ"ל, מלבד במלאכת הוצאה שמלאכה גרועה היא שבה כחו אסור רק מדרבנן.

ז. והנה ראיה זו כבר הביאה בשו"ת תפלה למשה [לוי] ח"ב סי' כ"ג עמ' רנ"ג. ובספר חזון עובדיה שבת ח"ו עמ' קמ"א כתב שאשתמטתיה להרב הנ"ל דברי הרא"ש בביצה שם שמסתפק מהשמן אינו גרמא אלא כיבוי ממש משום שהפתילה והשמן שניהם גורמים את ההדלקה וכו', וממילא כאן אינו גרמא ולכן אסר הרשב"א במקום שאינו אוכל נפש עי"ש. אולם אין נראה כן, דהא המנהיג והרשב"א כתבו שזה 'גורם' לכיבוי, ולא כתבו שזה 'מכבה', ולפי הרא"ש אין זה 'גורם' אלא 'מכבה' ממש.

דבר שאיסורו משום 'מוליד' - אין בו איסור 'קירוב' מלאכה, ומותר אם אינו נעשה מיד.

לדעת רוב הראשונים גרמא אסורה לכתחלה מדרבנן.

השלכות מעשיות לנידונים שדנו בהם הפוסקים

הנחת תבשיל לח מבושל כ"צ ע"ג פלטה שתידלק לאחר זמן. בשו"ת יבי"א ח"י סי' כ"ו התיר בזה, דהוי גרמא במחלוקת הפוסקים האם יש בישול אחר בישול בלח, וכיון שגרמא אסורה לכל היותר מדרבנן - הוי ספיקא דרבנן ושרי, ומה גם שיש מתירים גרמא לכתחלה עיש"ב. ולפי האמור - לדעת רוב הראשונים אין זה גרמא אלא קירוב מלאכה שאיסורו מהתורה [לאוסרים בישול אחר בישול]. וגם אם הוא גרמא - לדעת רוב הראשונים יש איסור מדרבנן, ולכן אין להתיר בזה.

הכנת ג'לי בשבת האם יש בה איסור לישה. בחזו"ע שבת ח"ד עמ' רפ"א התיר בזה משום שהלישה נעשית לאחר זמן והוי גרמא ורבו המתירים גרמא לכתחלה לדעת מרן השו"ע עי"ש. ולפי האמור לדעת רוב הראשונים אין זה גרמא, וגם אם היה גרמא - אסור מדרבנן.

פתיחת מים לכיור שמימיו נשפכים לגינה שיש בה עשבים או זרעים. בחזו"ע שבת ח"ד עמ' י' בשם כמה פוסקים התיר בזה משום דהוי גרמא בפס"ר ועי"ש עוד. ולפי האמור זהו ממש הפותק מים לגינה שלדעת הרשב"א והר"ן ועוד הוי איסור דאוריתא ואין זה גרמא, וא"כ אם ניחא ליה - הוי איסור תורה, ואם לא ניחא ליה - הוי איסור דרבנן.

קירוב הדלקה וכיבוי של שעון שבת. בדבר שיש בו גוף חימום שאיסורו משום 'מבעיר' - הדין הוא כנ"ל שלדעת רוב הראשונים אינו חשוב גרמא אלא קירוב וכדין מדליק בידים. אולם אם מקרב הדלקה או כיבוי של דבר שאין בו גוף חימום כגון מזגן ומאוור או תאורת לדים וכדומה - באנו למחלוקת האחרונים האם איסורו משום בונה או רק משום מוליד. ולדעת רבים מהאחרונים שאיסורו רק משום מוליד - הדבר מותר משום שאין מוליד בידים וכלשון הראשונים הנ"ל לגבי אינפאנדה.

מג. התחיל מוסף בראש חודש ולא חלץ תפיליו, האם יחלוץ או ימשיך להתפלל אתם

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת ראה תשפ"ב.

מקור המנהג לחלוץ התפילין קודם מוסף בראש חדש

כתב הב"י בסי' כ"ה סי"ג: וביום ראש חודש נהגו העולם לחלוץ תפילין קודם תפלת מוסף. ושמעתי שהטעם משום דבאותה תפלה אומרים כתר ואין נכון להיות באותה שעה כתר דתפילין, כעין מה שאכתוב בסימן ל"א בשם הזוהר במדרש שיר השירים על הנחת תפילין בחול המועד, וכיון שבתפלה זו אומרים כתר - אפילו כשמתפלל בלחש ראוי שלא יהיו עליו ע"כ. וגם שאר חכמי הדור ההוא העידו על המנהג ודנו בו;

הרדב"ז בח"ד סי' פי' נשאל על מה סמכו העולם לחלוץ התפילין בתפלת מוסף ראש חודש. והשיב דבר זה לא נמצא בגמ' ולא בפוסקים הנמצאים אצלנו ונמצא בספר אלקנה[א] על המצות ועליו סמכו ונהגו כולם לחלוץ התפלין. ואעפ"י שאינם יודעים טעמו של דבר אלא כיון שראו למקצת המתעסקים בספרי הקבלה שחולצין אותם גם הם עושים כן מצות אנשים מלומדה כהלכתא בלא טעמא וכו', וגם אני נוהג לחלוץ אחר שראיתי הספר ועמדתי על הדבר וכו', ומ"מ אין אני מורה לאדם לחלוץ ושלא לחלוץ. ואפשר לתת קצת טעם לפי הפשט כיון דבמוסף דומה ראש חדש לימים טובים שנקראו אות ראוי לעשות לו היכר זה. ועוד שהתפילין נקראו כתר והוא אומר כתר בקדושת מוסף ואין ראוי שיהיו שני כתרים ביחד. ואפילו ביחיד שאין שם קדושה כיון שהוא זמן הראוי לכתר ראוי שלא יהיו על ראשו תפילין ע"כ. ומבואר מדבריו שבתחלה נהגו בזה רק המקובלים, ולאט לאט נהגו בזה גם שאר העם. וכן מבואר בספר **כתם פז** [למהר"ש לביא] בפרשת בראשית וז"ל גם תשכיל הטעם למה 'בעלי הקבלה' מסירים התפילין מראשיהם קודם שיתפללו תפלת מוסף בר"ח - לפי שר"ח איתקש לימים טובים, שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, וקבלו חכמי הקבלה, שביום ר"ח ימצא תוספת שפע וברכה ממדת המוס"ף, וע"כ היה נקרב קרבן בו. וכשם שאין מניחין תפילין בשבת וימים טובים שיש בהם מוסף, כן בשעת תפלת מוסף בר"ח, כי אזי היא השעה המורה על הקרבן והתוספת, אין ראוי להניח תפילין. והכלל העולה כי במקום שיש מוסף אין תפילין עי"ש, וזהו כטעמו הראשון של הרדב"ז. **והרמ"ק** בספרו אור יקר כרך כ"א עמ' י"ט כתב וז"ל אמנם בר"ח שאין תוספת אור ומותר במלאכה ראוי להניח תפלין. אמנם במוסף שאז מורה על תוספת חידוש אור הלבנה ראוי להסירם, ומה גם באומרם כתר וכו' אין ראוי שיניחו תפלין בשעת המוסף 'כמנהג קצת אנשי מעשה' עי"ש. והוא כתב בקצרה את ב' טעמי הרדב"ז הנ"ל. ובספר גירושין אות פ"ה כתב הרמ"ק וז"ל אבל בר"ח אינו אסור במלאכה, ועם כל זה

א. הוא ספר הקנה. ולפנינו ליתא ענין זה בספר זה.

במוסף הם אסורים וכו', ולכן בזמן המוסף וכו' אז צריך לחלוץ תפילין משום קלנא שכבר נתוספה קדושה ממקום גבוה מהמוסף, כנודע. ומפני שהתוספת אינו אלא במוסף, כי הוא מותר במלאכה, לכן אין חולצין אלא במוסף **ומניחין בשאר היום**[ב] ע"כ. וכן העיד על המנהג **רבינו האר"י** בשער הכוונות בדרושי ראש חדש וז"ל גם זהו ענין מה שנהגו להסיר התפלין קודם תפלת מוסף אחר קדיש שאומרים אחר חזרת ס"ת להיכל וכו' עי"ש הטעם בסוד. ואבוהון דכולהו הוא בתשובות [המיוחסות ל]**מהר"י ג'יקטיליא** שנדפסו בספר יובל 'אמת ליעקב' [ברלין תרצ"ז] בתשובה ו' שכתב וז"ל שאלה מה שנהגו קצת אנשים בראש חודש שחולצים תפלה של ראש בשעת מוסף מה ראו על כך ומה הגיע אליהם, לפי שלא מצינו שום פוסק מן הפוסקים שזכר זה אלא הדבר בתיקו. הודיענו אם ראוי לעשות כן או לא. תשובה בודאי שאין לנו בזה שום הרגשה כלל ולא ראינו מי שנוהג מנהג זה אלא שמענו לשמע אוזן שאמרו אותם שנהגו כך, ואמרו מפני שהוא דעת הזוהר ועל פיו סמכו, וכתבו טעם לדבר שהמוסף הוא סוד רוח הקדש ותפלה של ראש הוא סוד הענין עצמו ומפני זה חולצין אותה בשעת מוסף. ואם הוא דעת הזוהר אמת שאני מי לא ייראו וטעם דמסתבר הוא ע"כ. ומבואר מדבריו שהוא מנהג מאוחר ובזמנו לא הכל נהגו בזה, אלא התפשט אט אט. וכמו כן נדפס לאחרונה [בשנת תש"פ] ספר אוצר החיים **לר' יצחק דמן עכו**, ושם בסי' מ"ה כתב בזה"ל ואם תבין זה הרמז על נכון תבין סוד מה **שאומרים המקובלים שבמוסף ר"ח צריך האדם להסיר התפלין של ראש מעליו קודם שיתפלל תפלת מוסף ולא יתפלל מוסף אלא בתפלין של יד**, והרמז נאה ומספיק עד יערה עלינו רוח ממרום, והוא סוד קטרוג הלבנה וחסרונה בכל הימים, ובימי ר"ח ושבת ומועד תהיה שלימה בסוד והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה', והמבין ידום ויבקש רחמים. עכ"ל. הרי שתחלה סברו שצריך להסיר רק תפלין של ראש. והעירני הרב יוסף פרץ שכ"כ המקובל הקדמון **רבי יצחק קורייאט**, רבה של מראכש בשנות הש', שפרסם הרב הנ"ל בקובץ מן הגנזים, שמסירים רק התפילין של ראש.

והנה היש"ש במסכת ביצה פ"א סי' נ"א כתב שבודאי יש עון גדול להניח תפילין בשבת ובי"ט, דהוי כאלו חילל אות של שבתות והמועדים. ובזוהר כתב שחייב מיתה עליה. וגדולה מזו כתב, כל המניח תפילין בר"ח או בח"ה בתפילת המוספין, דחשיב ליה כמועד,

---

ב. וכדעת החיד"א שהביא הכה"ח בסי' כ"ה אות צ"ו ודלא כרש"ש שהביא שם. וגם מדברי שאר המקובלים שהבאנו נראה שרק 'בשעת מוסף' אין להניח, ולא לאחר מכן. וכן מתבאר מדברי הרדב"ז שם שכתב: וא"ת הרי מנהג זה הפך הגמרא שהרי דין התפילין כל היום. הא לא קשיא שאם היינו נוהגים כך שפיר קאמרת, אבל כיון שהן צריכין גוף נקי לסבה קלה אנו חולצין אותם, ובלא סבה נמי מיד אחר רביע שעה צריך לחלוץ, א"כ כדאי הוא אלקנה להקדים בשבילו רביע שעה ע"כ. ומדבריו נראה שאם רוצה להניח לאחר מוסף בשביל ללמוד איתם וכדומה שמקיים מצוה גמורה יניח ולא יחשוש.

וע"כ נראה שמש"כ הכה"ח שם שאם החיד"א היה רואה את דברי הרש"ש לא היה כותב כן עי"ש, אדרבה אם היה רואה את דברי הרמ"ק המפורשים ושאר דברי המקובלים הנ"ל, היה אומר כן ביתר שאת. וע"כ נראה שהרוצה להניחם לאחר מוסף רשאי, ומקיים בזה מ"ע מהתורה, ואין בכח מנהג מאוחר זה להפקיע מצות עשה זו, ובפרט שהמנהג היה רק בשעת מוסף ותו לא, וגם רבינו האר"י לא בא 'לחדש' מנהג אלא 'לתת טעם' למנהג הקיים, ודוק.

חייב מיתה, וכך נהגו האידנא אחריו. אף שהפוסקים לא הזכירו דין זה ע"כ. וכ"כ בקצרה הב"ח בסוף סי' כ"ו שנמצא בזוהר פרשת פינחס דמי שמניח תפילין בתפילת מוסף חייב מיתה ע"כ. אולם כבר העיר לנכון בשו"ת יבי"א ח"ג סי' ה' ובספרו חזו"ע חנוכה עמ' ש"ב, שלא נמצא כן בזוהר לגבי ר"ח, אלא לגבי חוה"מ, והאחרונים הנ"ל לא דקו. וכבר הבאנו שגם בזמנו של מהר"י גיקטיליא אמרו כן בשם הזוהר, והוא עצמו ג"כ לא ראה כן בזוהר. וגם אף אחד מגדולי המקובלים הנ"ל לא הביא כן בשם הזוהר, ולכן אין להתחשב כלל בענין זה כאילו שכתוב בזוהר, אלא הוא מנהג מקובלים מאוחר מסברא דילהון וכנ"ל.

ובאשכנז שנהגו להניח תפילין בחוה"מ הניחו תפילין גם במוסף של ר"ח, וכפי שמפורש בלקט יושר עמ' 15 וז"ל וזכורני בר"ח וחוה"מ חולץ תפלין אחר קדושה של מוסף ע"כ. וע"ע מקורות לזה ב"ירושתנו' ח"א עמ' קמ"ד והלאה. ורק בעקבות דברי הב"י שקיבלם הרמ"א והסכים לזה בהגהת השו"ע נהגו גם הם להסיר את התפילין קודם מוסף.

וע"ע בשו"ת דבר שמואל למהר"ש אבוהב סי' קי"ב שנשאל אודות 'הרבה אנשים' שלא רוצים לחלוץ תפילין בר"ח קודם מוסף עי"ש טעמם. וחזינן שבאיטליה היו שלא קיבלו את המנהג החדש של המקובלים לחלוץ תפילין קודם מוסף.

התחיל להתפלל מוסף לפני שחלץ התפילין מה יעשה

ולפי מה שביארנו היטב שחליצת התפילין בר"ח קודם מוסף אינה מעיקר הדין כלל, אלא היא מנהג מקובלים לפני כ500 שנה מסברא דילהון, והתפשט לאט לאט אצל כולם - מובנת הוראתו של המ"ב בסי' כ"ה ס"ק ס"א וז"ל ופשוט דאם שכח והתחיל להתפלל בהם לא יחלצם באמצע דאינו רק מנהגא ע"כ. ובפרט לפי מה שהבאנו לעיל מהרדב"ז שכתב שאין הוא מורה לאדם לחלוץ או לא לחלוץ, ומבואר שאפילו לכתחלה לא היה מורה לחלוץ קודם מוסף, ובודאי שמי שלא חלץ שלא יחלוץ באמצע תפלת מוסף.

ובספר חזו"ע חנוכה עמ' ש"ב לא זכר מדברי המ"ב הנ"ל, אלא הביא את מה שכתבו אחרוני דורנו, שו"ת עמק יהושע ח"ז סי' י"ד ושו"ת שער שמעון אחר ח"ג סי' ק"כ, שיסיר באמצע התפלה משום שחששו לדברי הב"ח שחייב מיתה, והסכים לזה עי"ש. ודבריו צ"ע, דאחר שהוכיח לנכון שאין כזה זוהר, אלא זוהי סברת מהרש"ל וב"ח מדילהון, א"כ לא שבקינן דברי הב"י ושאר גדולי האחרונים שכתבו שהוא רק מנהג, מפני דברי מהרש"ל וב"ח, ואדרבה אנן קי"ל כדברי הב"י בכל דוכתא, והוא ס"ל שהוא רק מנהגא וכתב ש'ראוי' שלא יהיו עליו גם בלחש, כלומר שאינו מעיקר הדין כלל.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כפסק המ"ב שמי שהתחיל להתפלל מוסף עם התפילין לא יחלצם אלא יגמור התפלה אתם, ויחלוץ לפני חזרת הש"ץ.

מד. האם עדיף לברך ברכת הלבנה בתחלת הזמן או במוצאי שבת

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת נח תשפ"ג.

במסכת סופרים פי"ט ה"י איתא אין מברכים[א] על הירח אלא במוצ"ש כשהוא מבושם ובכלים נאים וכו'. והרבה ראשונים העתיקו דין זה להלכה ומהם **המחזור ויטרי** סי' ר"ב, **המנהיג** הלכות הלל [עמ' רס"ו במהדורת מוה"ק], **ראבי"ה** סי' שע"ח, **או"ז** סי' תנ"ו, **מהר"ח או"ז** בדרשותיו פרשת עקב סי' י"ט, **שה"ל** סי' קס"ז, **תלמיד הרמב"ן** בסנהדרין מ"א ע"ב, **מהר"ם** בתשב"ץ סי' פ"ז, **אבודרהם**, **סידור חסידי אשכנז**, **הרוקח** בפירוש הסידור, **ר' בחיי** בפרשת בא עה"פ החדש הזה לכם בסופו, **הרשב"ץ** בברכות ל' ע"ב ועוד. וכן **בסידור זכר צדיק** כת"י [משנת ר"ל לערך] כתב אין מברכין עליו עד שיבור השבת אלא עומד במוצ"ש כשהוא מבושם וכו' ומברך עי"ש. וכן פסקו הטוש"ע בסי' תכ"ו ס"ב.

אולם ר' מנוח בפ"י מהלכות ברכות הי"ז כתב בזה"ל **ונהגו רוב העולם** להמתין מלברך על החודש על ליל מוצ"ש וכו', וענין זה יצא להם ממסכת סופרים וכו'. והפוסקים לא רצו לכתוב דברים אלו לפי שאין הדעת נוטה שיחמיץ אדם מצוה הבאה לידו, ומי יודע סיבות העולם ומקרין ומונעים רבים שיכולים לבא על האדם, לכן כל ירא אלוהים יברך תיכף שיראנה בחדושה ולא ימתין עד מוצ"ש עי"ש. ומה שכתב ש'הפוסקים' לא רצו לכתוב דברים אלו נראה שכונתו לרי"ף ולרמב"ם. וכן הרס"ג בסידורו לא העתיק דין זה, ונראה מדבריהם שאיך שמתחיל הזמן יש לברך כדין כל מצוה שעדיף לעשותה מוקדם ככל היותר, ואין מעלה של מוצ"ש. וכן נהג הגר"א למעשה כמובא בספר מעשה רב אות קנ"ט: קדוש לבנה אין מחמיצין המצוה עד שבעה אחר המולד או עד מוצאי שבת רק תיכף אחר שלשה ימים מהמולד מקדשין וכן מקדשין קודם ט"ב וקודם יה"כ ע"כ. וכן נקט החי"א בכלל קי"ח סי"ד, שלאחר שהעתיק את השו"ע שאין מברכין אלא במוצ"ש, כתב במוסגר בזה"ל: ועיין מש"כ בכלל ס"ח בדין שהוי מצוה, דספר חסידים סבירא ליה דלא משהינן כלל למצוה, וכ"כ המ"א רס"י כ"ה, ואם כן אין להמתין כלל עד מוצאי שבת ע"כ. ובכלל ס"ח שם ביאר להדיא שבמחלוקת שנויה, וז"ל אף על גב דשהויי מצוה לא משהינן כדאמר מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה, דוקא כשיכול לעשות המצוה עכשיו כמו שיעשה לאחר זמן. אבל אם אינו יכול לעשות עכשיו כמו למחר דאם ימתין יעשה מן המובחר, מוטב שימתין יום או יומים כדי לעשות מן המובחר, כן כתב בש"ע סי' תכ"ו. אבל בס"ח כתב דאם יכול לקיים תיכף, אף שאינו נאה כל כך, יקיים תיכף ע"כ. והעתיקו המ"ב בס"ק כ' ובשעה"צ אות כ"א עי"ש[ב].

א. באשכנז נהגו לקרוא ל'ברכת הלבנה' - 'קידוש לבנה'. ועי' באורך בספר פתחי תפלה ומועד [לרב יעקב שמואל שפיגל] עמ' 518 והלאה שהביא את המקורות השונים בקריאת שם זה, ובנסיון להסביר שם זה.

ב. ומה שציין השעה"צ שכ"ד הב"ח, וכ"כ בבה"ל בס"ב - צ"ע, דז"ל הב"ח: וכן קיבלנו מרבותינו שכך

והנה בנשמת אדם שם ביאר ראייתו מספר חסידים וז"ל בספר חסידים סי' תתע"ח כתב וז"ל כתיב חשתי ולא התמהמתי כו' לא יעכב אדם את המצוה בעבור זה שאמרה תורה 'ואנוהו' התנאה לפניו במצות כו', שלא יאמר אדם שיש לו לקנות טלית אמתין עד שיבא לידי טלית יפה מאוד, אלא יקנה מיד אעפ"י שאינה יפה כ"כ. וכן עיר שאין בה ס"ת ויש שם סופר שיודע לכתוב אבל אינו יודע לכתוב כ"כ יפה כסופר אחר שלא בא כ"כ בקרוב זמן, מוטב שיכתוב אותו המצוי מיד ע"ז נאמר חשתי עכ"ל. הרי דפליג על תה"ד [דלזמן מועט משהינן] וכדמשמע פשטא דלשנא דגמרא ביבמות ל"ט כל שהויי מצוה לא משהינן, דמשמע אפילו לזמן מועט עי"ש. **אולם** דבריו צ"ע, דהספר חסידים מיירי במצוה כמו טלית וס"ת שיש לו מצוה בכל רגע ורגע לקיימה, ואם יחכה עד שיעשה מן המובחר בינתיים מפסיד את המצוה של עכשיו, ובזה אמר שלא ימתין, אבל במצוה שעושים אותה פעם אחת כמו ברכת הלבנה לא מיירי, ויתכן שבזה אדרבה עדיף שיעשה אותה מן המובחר מאוחר יותר. **וגם** אם נאמר דספר חסידים פליג על פסק השו"ע - הרי מסכת סופרים גבן, ורוב הראשונים העתיקוה, אז למה לפסוק כדעת ספר חסידים נגד מסכת סופרים ורוב הראשונים והטוש"ע? ובפרט שגם את שאר הפסוקים והענינים שנוהגים לומר בברכת הלבנה אנו עושים עפ"י האמור במסכת סופרים שם. **וע"ע** בחכם צבי בסוף סי' ק"ו ובערך השולחן סי' כ"ה אות ד' שהאריכו שבמצוה עצמה אם יכול לעשותה בהידור בזמן מאוחר יותר עדיף מאשר להקדים עי"ש. **וכן** הבני ציון בסי' כ"ה הביא לזה ראיה ממגילה ו' לענין אדר ראשון ואדר שני עי"ש. **ויש** להוסיף עוד ראיה לזה מתפלת מנחה שיש מעלה להתפלל עם דמדומי חמה סמוך לשקיעת החמה, לדעת ר' יוחנן בברכות כ"ט ע"ב, ולדעת רבינו האר"י המובא בכה"ח סי' רל"ב אות ז' עי"ש, ולא אמרינן שעדיף טפי להתפלל מנחה גדולה או מנחה קטנה בתחלת הזמן מדין שיהוי מצוה לא משהינן, אלא מעלת התפלה סמוך לשקיעה עדיפה מתפלה מוקדמת. וה"ה לגבי ברכת הלבנה לדעת מסכת סופרים - מעלת הברכה במוצ"ש כשהוא מבושם עדיפא מברכה בתחלת הזמן.

ובשו"ת קול אליהו [ישראל] ח"ב סי' י"ז כתב שהוא עושה מעשה לברך אפילו בליל שישי אם עברו שבעה ימים ולא ממתין למוצ"ש היפך סברת תה"ד עי"ש. וכבר תמה על דבריו לנכון בספר מעט מים סי' כ"ה אות ט' מדברי השו"ע שפסק שיש לברך במוצ"ש עי"ש. ומרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע חנוכה עמ' שס"ח כתב שנראה דס"ל לקול אליהו שאין כונת השו"ע אלא למצוה מן המובחר וכגון שאז נשלמו שבעת הימים, ועכ"פ אין להקפיד על זה כ"כ עי"ש. **ודבריו** צ"ע, דאם נשלמו אז שבעת הימים - ודאי שיברך אז מדין זריזין ולא צריך להגיע לדין המחודש של מסכת סופרים שמברכים במוצ"ש. **ועוד** שהלשון אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש - משמע שכבר הגיע הזמן ואעפ"כ לא יברך

נהגו כל הקדמונים שלא להחמיץ את המצוה ולקדש אותה במוצאי שבת לאחר שעברו עליה ג' ימים ע"כ. וכונתו ברורה שלא להמתין לאחר ז' ימים כדכתב הר"י ג'יקאטיליה שהביא הב"י, אלא לקדש אותה במוצ"ש לאחר ג' ימים. וראיה לזה שהרי כתב שכך נהגו כל הקדמונים, ולא מצאנו מי שחלק על מסכת סופרים להדיא מלבד ר' מנוח שלא ראהו הב"ח, ואדרבה שאר חכמי אשכנז כתבו לברך במוצ"ש, וע"כ שזוהי כונתו.

אלא במוצ״ש כשהוא מבושם, וא״כ הדברים מפורשים במרן השו״ע שיש לחכות למוצ״ש וכפי שכתב הרב מעט מים שהביא מרן זצ״ל שם. וכן מפורש בחי״א שהעתקנו לעיל שהוא ׳חולק׳ על השו״ע עפ״י הבנתו בספר חסידים, ואין זה ׳פשט׳ בדברי השו״ע. וגם השואל ונשאל בח״ג סי׳ מ״ח, שהזכיר החזו״ע שם, שהעיד על מנהגם שמברכים בחול ולא במוצ״ש - כתב שהם עושים דלא כהשו״ע אלא כמג״א שלא משהין מצוה אפילו בשביל לעשותה מן המובחר עי״ש, ולא כתב שהשו״ע מיירי כשהיום הז׳ הוא מוצ״ש. וע״כ דליתא לפירוש זה כלל. ומי שמברך בחול זה דלא כהשו״ע.

ויש להוסיף עוד את דברי **מהר״י ג׳יקאטיליה** בתשובתו הידועה,שהזכיר הב״י בקצרה, שמברכים לאחר ז׳ ימים, ובתשובתו המלאה שהועתקה בשו״ת בית דוד סי׳ קל״ב ובספר יובל ׳אמת ליעקב׳ תשובה ב׳, כתב בסוף התשובה: ולמה במוצ״ש כדי להורות שהוא סוד השבעה שהוא שבת עי״ש. ובספר **מגיד מישרים** על שיר השירים [הובא במג״א סק״ב] כתב וסימן זה יהיה בידך, בחודש שתברכו ברכת הלבנה במוצאי שבת תמצאו הצלחה, וכשתתכסה ולא יוכלו לברך אותו החודש לא יהיה מוצלח, דוק ותשכח ע״כ. ועוד הביא הכה״ח באות כ״א מספר פע״ח שער י״ט פ״ג בזה״ל שמעתי שאומרים בדמשק ששאלו להרח״ו טעם למה אנו מברכין ברכת הלבנה במוצאי שבת, ואמר כי הטעם הוא שאז נחרב הבית והלכה השכינה בגלות לכן אנו אומרים שעתידין להתחדש כמותה הרי ביום שנחרב אנו מבשרין חידוש ישראל והשכינה ע״כ. הרי שגם לפי הקבלה יש ענין במוצ״ש בדוקא.

וע״כ נראה שהעיקר הוא לברך במוצ״ש הראשון לאחר שהגיע הזמן [לאחר ג׳ ימים לדעת רובא דרבוותא - עי׳ מה שכתבתי בספרי תורת הקדמונים ח״א סי׳ ס״ט, או לאחר ז׳ ימים לדעת השו״ע].

כשמוצאי שבת הוא לאחר י׳ בחודש האם מברכים במוצ״ש או ביום חול קודם לכן

הנה הב״י כתב בשם תה״ד [סי׳ ל״ה] שאם ליל מוצאי שבת הבא יהא לילות הרבה בחודש שאם יהא מעונן ב׳ וג׳ או ד׳ לילות אחריו יעבור זמן הברכה כהאי גוונא אין להמתין עד מוצאי שבת ע״כ. וכ״פ הרמ״א בס״ב שדוקא אם מוצ״ש הוא קודם י׳ בחודש ממתינים עי״ש. והנה תה״ד שם בסוף דבריו כתב שלפי דבריו, הא דכתב בהגה״ה במיימוני, דנהג מור״ם, כשהיה מקדים לברך בחול, כדי שלא יעבור זמן, שהוא עד ט״ז בחודש - היה לובש סרבל מכובד שהיה לו, ע״כ אין ר״ל שבמוצ״ש היה ודאי עובר זמן, אלא ר״ל ראוי להסתפק שיעבור, כדבארתי לעיל עי״ש. אולם בדברי התשב״ץ סי׳ פ״ז מבואר להדיא לא כך, אלא מיירי שבמוצ״ש ממש יעבור הזמן ולכן בירך בחול, וז״ל ואין לברך על הלבנה אלא במוצ״ש כשהוא מבושם אם לא שאם ימתין ׳יעבור הזמן במוצ״ש׳ ויהיה יותר מט״ו ימים מן המולד כדאמרינן במס׳ סופרים וכו׳ עי״ש. וכ״ה באבודרהם וז״ל ואמרינן במס׳ סופרים וכו׳ ודוקא אם לא שהמתין כ״כ במוצ״ש עד שיעבור הזמן

שיהיה יותר מט"ו יום מן המולד וכו' עי"ש. ומבואר מדבריהם שרק אם במוצ"ש יהיה לאחר ט"ו יום מברכים ביום חול אבל אם לא - גם אם יהיה קרוב לסוף הזמן לא היו מברכים ביום חול.

ברכת הלבנה ביום חול קודם יום הכפורים

הדרכ"מ הביא את דברי מהרי"ל שלא היה מקדש החדש בתשרי עד אחר יום כיפור כי אז נמי מאויימים מכח הדין ואין בהן שמחה עכ"ל וכתב הדרכ"מ שכן המנהג לקדש הלבנה במוצאי יום כיפור אם נראית בלילה ההוא. וכ"פ בהגהת שו"ע. אולם הלבוש פליג וס"ל שיש לנו לעשות אותה קודם יום הכפורים שאם יהיו עונותינו שקולים עם הזכיות תכריע זאת המצוה עי"ש. וכן נוטה דעת הבית מאיר כמובא בבה"ל. וכ"ה דעת הגר"א במעשה רב שהבאנו לעיל. וכ"ד רבים מחכמי הספרדים כמובא בכה"ח באות כ"ז עי"ש. ונראה מדבריהם שאף שלא הגיע הזמן במוצ"ש אלא באמצע השבוע [ובפרט לנוהגים לברך לאחר ז' ימים] יברכו באמצע השבוע קודם יוה"כ, שהחשיבות שזכות המצוה תכריע גוברת על ענין הברכה במוצאי יוה"כ.

סיכום

לדעת מסכת סופרים ורבים מהראשונים ופסק השו"ע יש לברך ברכת הלבנה במוצ"ש הראשון לאחר שהגיע הזמן.

אם מוצ"ש הוא היום האחרון לברכת הלבנה - לא יחכה אלא יברך ביום חול שלפני כן.

לפני יוה"כ דעת רבים מהפוסקים שיש עדיפות לברך אף ביום חול מאשר לאחר יוה"כ כדי לזכות בעוד מצוה שתכריע את האדם לכף זכות.

מה. הפסק במ"ב מסעות שבפרשת מסעי

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת מסעי תשפ"ב.

ידועים דברי המג"א בסי' תכ"ח סוף סק"ח בשם ספר צרור המור [לר' אברהם סבע, נפטר בשנת רס"ט] פרשת מסעי שמ"ב מסעות שבפרשת ואלה מסעי אין להפסיק בהם שהוא נגד שם מ"ב ע"כ, והעתיקוהו האחרונים שם. ובאמת שנמצא כן גם במחזור מנהג אנגליה כת"י מהמאה הי"ג, פריס 633, וכן במחזור מנהג אשכנז ס' 4488 משנת קע"ט [כפי שהראני ידידי הרב און אברהם סקלי].

ובהגהות שערי רחמים על ספר שערי אפרים שער ז' הערה כ"ו כתב: ולא הבנתי מ"ש בכמה חומשים אחר ויחנו על ים סוף - שני, הרי אין מפסיקין בהם וכו' ונשאר בצ"ע עי"ש.

אולם האמת היא שמנהג זה להפסיק ב'ויחנו על ים סוף' - מנהג קדום הוא בעם ישראל, ברוב הקהילות דלא סבירא להו אזהרה זו של הפסקה בתוך מ"ב מסעות;

כ"ה בספר תיקון **יששכר** [לר' יששכר בן סוסאן, נשלם בשנת ש"ה, נדפס לראשונה בשנת שכ"ד ובשניה עם תוספות בשנת של"ט] בדף ע"ח והלאה, בסדר ההפסקות לכל שבתות השנה שמצא **בב' קונטרסים**, האחד מסדר הגאונים, והשני לא כתוב מתי חובר, ובשניהם איתא ההפסקה ב'ויחנו על ים סוף'.

ובסדר קריאת התורה **כת"י מהגניזה** [לא ידוע זמן כתיבתו], ס' 65676 הפסקת הכהן היא ב'ויחנו בהר שפר'.

וכ"ה מנהג אשכנז כמובא בספר נוהג כצאן יוסף, ובספר מנהגי ורמיזא לר"י שמש ולר"י קירכום. וכ"ה במאמרה של א' קצנלבוגן, חלוקת פרשות התורה לפי מנין שבעה קרואים, סיני קי"ט, (עמ' ר"מ), עפ"י שמונה כת"י אשכנזים שההפסק הוא בפסוק לפניו, או כמה פסוקים אחריו, והמשותף ביניהם שמפסיקים בתוך מ"ב מסעות עי"ש.

וכ"ה במחזור רומניא שנת רפ"ג בעמ' תס"ו כמנהגנו 'ויחנו על ים סוף' עי"ש.

וכ"ה מנהג תימן וכפי שכתבו בספר סערת תימן עמ' קס"ט ובשו"ע המקוצר ח"ב עמ' ק"י הערה כ"ח להפסיק בסוף פסוק ל"ט לאחר פטירת אהרן, אף שהוא באמצע המסעות עי"ש.

הן אמת שהרה"ג יצחק רצאבי שליט"א בספרו נפלאות מתורתך פרשת מסעי עמ' שס"ו והלאה האריך בזה וחזר בו, וס"ל שיש לנהוג כדעת הצרור המור. אולם נראה דאדרבה משנה ראשונה עיקר, דהמעיין בדבריו האחרונים יראה שמצא תאג' משנת רנ"ח של ר' שלמה הסופר ששם הפסק הכהן הוא לפני תחלת המסעות, בפסוק ויסעו בני ישראל מרעמסס, והלוי לאחר כל המסעות, בפסוק והתנחלתם את הארץ בגורל הוא בסוף כל

המסעות, ומבואר שהקפיד שלא לעצור באמצע המסעות, וכדעת הצרור המור, וכתב הרה"ג הנ"ל ש'מסתמא' יש כמה תיג'אן קדמוניות כן, ולא כתב כן מסברת עצמו, ועוד כתב ש'נראה' שגם בעל צרור המור לא חידש כן מדנפשיה אלא מקובל היה כן מרבותיו, ויתכן והיה לו ולר' שלמה הסופר מקור משותף לדין זה שאין מפסיקין במסעות, ולכן כתב שיש להנהיג כן כדעתם עיש"ב.

אולם אחר המחילה הרבה, אין נראה כדבריו, שהרי הוא עצמו כתב שבתאג' הנ"ל יש חילופים רבים בינו לבין שאר התיג'אן עי"ש, וא"כ מוכח שהוא אינו מייצג את המסורת המקורית, ויתכן והוא עצמו שינה בכמה מקומות לפי הנראה לו, ולכן גם אין שום הכרח וסיבה לומר שהיו עוד כמה תיג'אן כמותו, מאחר והוא שונה בהרבה משאר התיג'אנים. וגם מה שכתב שהצרור המור קיבל מרבותיו, גם לזה אין מקור והיא השערה בעלמא, ואין שום הכרח לומר שיש איזו 'מסורת' בעם ישראל כן, אלא זה חידוש שחידשו הרבנים הנ"ל מדנפשייהו, וכבר הבאנו שנמצא כן גם בסידור כמנהג אנגליה, אולם אין זה המנהג הרווח בעם ישראל, אלא מנהג חכמים בודדים.

ויש להוסיף, שהרעיון שמ"ב מסעות הם כנגד שם מ"ב כבר היה ידוע בתקופת הראשונים, בעיקר בצרפת ואשכנז, וכפי שמובא ענין זה בספר תוס' השלם על התורה חלק ה' עמ' רצ"ה, וח"ו עמ' פ"ח עי"ש, ואעפ"כ גם במקומות הנ"ל לא שינוי שלא להפסיק באמצע המסעות, וכנראה שהבינו שאין קשר בין הדברים. ועי' מה שהאריך בזה לנכון הרב דוד יצחקי בקובץ 'אור ישראל' [מאנסי] גליון ל"ו עמ' רל"ח, והביא כדמות ראיה לזה, מהא דיש מ"ב שורות בס"ת כנגד שם מ"ב, ואעפ"כ מותר להפסיק באמצע העמוד. ועוד האריך בזה בדברים נכונים עי"ש [ודלא כמי שהשיב על דבריו בגליון ל"ז עמ' רל"ט, שאין דבריו נכונים].

וע"כ נראה שאין צורך לשנות ממנהג ישראל להפסיק עליית כהן ב'ויחנו על ים סוף', אף שהוא באמצע המסעות.

מו. יישוב מנהג ספרד להפטיר 'שובה ישראל' בכל שבת שקודם יום הכיפורים

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' כסלו תשפ"ב, וכאן בתוספת עריכה.

מנהג הספרדים ידוע ומפורסם שבכל שבת שקודם יום הכיפורים מפטירים 'שובה ישראל', ונקראת שבת זו שבת 'שובה', ואף כשיש שבת בין יום הכיפורים לסוכות, כפי שחל בשנת תשפ"ב ותשפ"ג, ובשבת שבין יום הכיפורים לסוכות מפטירים 'וידבר דוד', ומימינו לא שמענו פוצה פה לחלוק על זה.

ובריש שנת תשפ"ב, כתב הרב שמעון ללוש תשובה בה העלה שיש לשנות המנהג ולהפטיר בשבת שלפני יוה"כ - דרשו, ובשבת שלאחרי שובה כדי לקיים את דברי הפסיקתא, ופרסמה ברבים, והורה כן למעשה לשומעי לקחו. וגם הראש"ל הרב יצחק יוסף שליט"א הורה כן בשיעורו השבועי מוצ"ש פרשת כי תצא תשפ"ב שאם לא יהיה מחלוקת בבית הכנסת, וכולם מסכימים לשנות להפטיר דרשו בשבת זו יעשו כן. אולם נראה שאין לשנות את המנהג הפשוט, ואדרבה מגרעות נתן בשינוי המנהג, על כן אמרתי לבאר מנהג ספרד וקדמותו בענין זה, ומדוע אין לשנות מנהג זה כלל;

בירור מנהג ספרד

הנה מנהג ספרד בזה הוא יותר מ1000 שנה, וכפי שהביא בספר האשכול ח"א עמ' 180 בשם הרב הנגיד [והוא ר' שמואל הנגיד בספרד, נפטר בשנת ד"א תתט"ז], שהביא שם את סדר ההפטרות לכל השנה [שהם תואמים כמעט בהכל למנהג הספרדים עד ימינו], ובעמ' 181 כתב בזה"ל [וע"ע בספר 'הלכות הנגיד' לר"מ מרגליות עמ' 108 שמשפט זה אכן מדברי הנגיד] ואנו כך נתנו לנו זקננו סימן; ד"ש אנו"ע אר"ק ש"ש. ופירושו שלש שבתות שבין צום הרביעי לצום החמישי בראשונה מפטירין דברי ירמיהו, בשניה שמעו דבר ה' מה מצאו אבתיכם, ובשלישית איכה היתה לזונה, ובשבת הסמוכה לתשעה באב מאחריה נחמו וכו', ובשבת הסמוכה לראש השנה מלפניו - שוש אשיש, **ובשבת הסמוכה לו מאחריו - שובה ישראל, ואם חלה שבת בין יום כפור לחג מפטירין וידבר דוד**. ואמר מר רב סעדיא ז"ל צריכין להפטיר בשבת שבין ראש השנה ליום כפור - דרשו ה' בהמצאו, ובשבת שבין יום כפור לחג - וידבר דוד. והאידנא נהגו בשבת שלפני ראש השנה - שובה, ובין ראש השנה לצום כפור - דרשו, ובין כפור לחג - שוש אשיש עכ"ד ספר האשכול [ומהמילים 'והאידנא' אלו דברי בעל האשכול, והוא מנהג פרובנס, ואכמ"ל].

ובספר המנהיג [מוה"ק] עמוד רפ"ה כתב שמפטירים 'דרשו' לפני יום הכיפורים, ו'שובה' אחרי הכיפור דיפה צעקה לאדם אפילו לאחר גזר דין וכו', **ויש מקומות בספרד שמפטירין שבת י' ימי תשובה - 'שובה'**. ויש שאומרים אותו שבת שלפני י' הימים להזכיר על התשובה. ודברי שניהן לא יתכן לפי הפסיקתא, דשוש אשיש הוא משב דנחמתא לפני

הראש, ודרשו שובה מתרתי דתיובתא והן לבסוף. כך קיבלתי בצרפת בשם רבינו יעקב מ"כ עכת"ד.

והאבודרהם בסדר הפרשיות וההפטרות כתב: **וברוב מקומות בספרד מפטירין שבת של עשרת ימי תשובה שובה ישראל ובשבת לאחר יום הכפורים וידבר דוד לה',** ולא יתכן כי ההפטרה זו אינה מענין תשובה וצריך לומר בסוף תרתי תיובתא כמו שאמרנו. וכן כתוב בסדר ר"ח. וכן שמעתי שנוהגין בצרפת ובפרובנציא ע"כ.

ובספר תיקון יששכר [לר' יששכר בן סוסאן, בן דורו של מרן הב"י, נדפס לראשונה בשנת שכ"ד, ובשניה בצורה מתוקנת ומוגהת ע"י המחבר בשנת של"ט] בדף פ"ב ע"א לאחר שהביא את דברי האבודרהם הנ"ל כתב: **והמוסתערבים יצ"ו תושבי הארץ וכן שאר רוב הקהלות יצ"ו אשר שם נוהגים כספרד וכן נהגנו כמותם גם אנו קהל המערביים יצ"ו אשר שם אחר הרוב ונוהגין לקרות לשבת שבין ר"ה לי"ה לעולם שבת שובה עי"ש.**

ובשו"ת אהל יעקב [לר' יעקב ששפורטש, נפטר בשנת נח"ת] סי' ס"ד כתב בזה"ל המפטירין בשבת בנתים שובה **לעולם** ואינם מקפידים על סימן הפסיקתא היא דעת הרמב"ם והגמ' ופוסקים אחרים. ונהגו שבכל ארבעה צומות חוץ מט' באב אין מפטירן וכו', **וא"כ במקומות הללו וזולת מהספרדים כמו האמבורגו ורבים מקהלות אפריקא הספרדים נהגו כן שלעולם בשבת בנתים אומרים שובה ולאחר עבור יוה"כ חוזרים לסדר ההפטרות ואומרים וידבר דוד, ובכל הצומות ובכללם צום גדליה אין מפטירין כלל** וכו' עיש"ב.

והכה"ח בסי' תכ"ח אות נ' כתב: מיהו המנהג כסברא ראשונה כמ"ש בהגה **דלעולם שובה קודם ליום הכפורים** ע"כ.

ויש להוסיף שכ"ה בחמשה חומשי תורה שנדפס בקושטא שנת ש"ד שהפטרת הספרדים לפרשת וילך היא שובה ולאשכנזים דרשו עי"ש, וכ"ה בסדר הפטרות לכל השנה הנדפס בדירהנפורט שנת תקנ"ג, ושם נוסף שהפטרת האזינו לאשכנזים היא שובה ולספרדים וידבר דוד עי"ש. וכן בלוחות השנה של הספרדים בדורנו [עתים לבינה, כסא רחמים, אור החיים ועוד] כתבו בפשיטות שמפטירים שובה ווידבר דוד.

בירור דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפי"ג מהלכות תפלה הי"ט: מנהג פשוט בעירנו להיות מפטירין בנחמות ישעיהו מאחר תשעה באב עד ראש השנה, ושבת שבין ראש השנה ויום הכפורים מפטירין שובה ישראל ע"כ. וכתב הב"י בסי' תכ"ח שהרמב"ם לא חילק בין כשראש השנה בב"ג לכשראש השנה בה"ז, ונראה מדבריו שלעולם מפטירין בשבת שקודם כיפור שובה עי"ש. וכ"כ ביתר ביאור בספר תיקון יששכר בדף פ"ב ע"א על דברי הרמב"ם וז"ל ומשמע לעולם כן מפטירין בה אפילו שקורין בה האזינו כגון שאין שבת אחרת בין י"ה לסכות, אבל באם תהיה שבת בין יוה"כ לסכות לא הזכיר שם כלל. ובסדר ההפטריות שסדר בסוף ספר אהבה לכל הסדרים כתב הפטרת האזינו ולקחתי אני מצמרת הארז ביחזקאל, וידוע

הוא שאם תהיה שבת בין יוה"כ לסכות אין קורין סדר בה אלא האזינו, ולא כתב שם מתרתי דתיובתא כלל אלא מה שכתבנו כאן שבשבת שבין ר"ה ליוה"כ מפטירין שובה עכ"ד. וכן נקט בפשיטות בשו"ת אהל יעקב הנ"ל בדעת הרמב"ם עי"ש. והוא כמנהג ספרד בענין זה.

אלא שהכס"מ על הרמב"ם שם כתב בזה"ל כתוב במרדכי פרק בני העיר שנהגו ע"פ פסיקתא לאפטורי תלתא דפורענותא ושבע דנחמתא ותרתי דתיובתא והם נו"ע אר"ק שד"ש ע"כ, והיינו כשיש שתי שבתות בין ר"ה לסוכות, אבל ברוב השנים שאין שם אלא שבת אחת מפטיר שובה. ורבינו סתם דבריו ע"פ רוב השנים שאין שם אלא שבת אחת ע"כ, ומבואר שנקט שאין הכרח בדעת הרמב"ם דס"ל כמנהג ספרד. ובספר מעשה רוקח שם עמד בסתירת הדברים בין הכס"מ לב"י, וכתב ששני הפירושים יתכנו בדברי רבינו ואין בהם שום קושי עי"ש.

אולם נראה שדברי הכס"מ צ"ע, והעיקר הוא כדבריו בב"י וכפי שכתבו שאר האחרונים בדעתו, שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל הפטרת דרשו בצום גדליה, וכפי שדייק הב"י בסי' תקע"ה בדעתו, וא"כ דברי הפסיקתא יכולים להתקיים לפי הרמב"ם רק כשיש ב' שבתות לאחר ר"ה, ואם כך יוצא שהרמב"ם לא הזכיר את דין הפסיקתא [שזהו כשיש ב' שבתות], אלא הזכיר הנהגה אחרת שלא כתובה בפסיקתא [שזהו כשיש שבת אחת], וקשה מאוד לומר כן. <u>ועוד</u> שהרי השכיחות שחל ר"ה בימים ב' וג' הוא כ40 אחוז, וזה הוי מיעוט המצוי לכל הדעות, ומדוע לא יכתוב הרמב"ם מה דין ההפטרה בזמנים אלו. ובפרט שבגמ' ובפוסקים כשדנו בדיני ההפטרות דנו גם על מקרים רחוקים כמו ב' שבתות בחנוכה, ור"ח אב שחל בשבת שזה מצוי הרבה פחות מר"ה שחל בב' וג', וא"כ מדוע לא יכתוב הרמב"ם דין זה אם יש בו שינוי, אע"כ שלדעתו תמיד מפטירים שובה בשבת שלפני יוה"כ. וע"ע בספר אמת ליעקב [קמינצקי] במגילה דף ל"א סע"ב שגם נשאר בצ"ע על דברי הכס"מ. ועל כן נראה שהביאור הנכון ברמב"ם הוא כמו שביאר בב"י וכמו שהסכימו שאר האחרונים, ומנהג עירו של הרמב"ם הוא כמנהג ספרד.

וכן כתב בפשיטות **ר' דוד הנגיד**, נכדו של הרמב"ם, בדרשה לשבת שובה שנדפסה בקובץ 'בית אהרן וישראל' תשרי תשפ"ג, וז"ל כשמזדמנת קריאת פרשה זו [נצבים וילך] לפני יום כפור, היא נקראת שבת שובה בהכרח, לפי שהעיקר בידינו שכל שר"ה ביום שני או שלישי, פרשת אתם נצבים מתחלקת, וקוראים את חציה לפני ר"ה וחציה השני לפני יום כפור, וקריאת האזינו מתאחרת לאחר יום כפור, לפי שבהכרח תבא **שבת בין יום כפור לסוכות**, **וא"כ קוראים אותה בשבת זו**, **ומפטיר עליה וידבר דוד**, **ולא יבא בשבת שובה אלא וילך**. וכשאין הענין מזדמן כך, ור"ה אינו אלא ביום ז' או ה', אין אתם נצבים נחלקת, אלא קוראים את כולה לפני ר"ה, ובשבת שבין ר"ה ויום כפור קוראין האזינו והיא שבת שובה, לפי שלא תבוא שום שבת בין יום כפור ובין סוכות ע"כ.

נמצאנו למדים מהאמור שהמנהג בספרד מאז ומעולם היה להפטיר תמיד שובה בשבת שלפני יוה"כ, ולאחר מכן להפטיר וידבר דוד, וכן הוא מנהג המוסתערבים והמערביים ומנהג מצרים [עירו של הרמב"ם].

וא"כ גם אם נמצא איזו קושיא לא נוכל להזיז מנהג קדום וותיק זה ממקומו, ובפרט שהרבה מחכמי הספרדים העידו על המנהג וקיימוהו, ואין אחר המנהג כלום.

ובר מן דין, נראה שבאמת אין שום הכרח לשנות המנהג ולהפטיר דרשו ושובה בשבתות אלו וכפי שנבאר;

האם יש סתירה למנהג ספרד מדברי הפסיקתא

לעיל הבאנו את דברי המנהיג והאבודרהם שהקשו על מנהג ספרד מדברי הפסיקתא שמבואר שמפטירים דרשו ושובה שהם תרתי דתיובתא עי"ש. וכן הטור בסי' תכ"ח כתב: ויש נוהגין כשר"ה בב"ג מפטירין בין ר"ה לצום כפור שובה ובין צום כפור לסוכות וידבר דוד. וסימן דפסיקתא מוכח כמנהג הראשון דקאמר תרתי דתיובתא[א] ע"כ.

והב"י שם כתב וזת"ד ולי נראה מנהג זה עיקר דלעולם בשבת שבין ראש השנה ויום הכפורים מפטירין שובה שהרי הפוסקים קורין לשבת זה שבת שובה וגם הרמב"ם כתב בפרק י"ג מהלכות תפילה (הי"ט) דשבת שבין ראש השנה ליום הכפורים מפטירין שובה ולא חילק בין כשראש השנה בב"ג לכשראש השנה בה"ז [בדק הבית] וכן כתב רבינו ירוחם בנתיב ב' (ח"ג כ' ע"ד) לעולם שבת שבתוך ימי תשובה מפטירין שובה ישראל עכ"ל [עד כאן], ולהשלים תרתי דתיובתא יאמר דרשו בצום גדליה וכמו שכתבו התוספות (לא: ד"ה ראש חדש) והמרדכי בפרק בני העיר (שם) ויפה כח מנהג זה מכח המנהג הראשון דלמנהג הראשון לא איירי הפסיקתא אלא כשחל ראש השנה בב"ג דוקא ולמנהג זה איירי בכל השנים ע"כ. ומבואר דהב"י ס"ל שיש לקיים את דברי הפסיקתא ע"י שמפטירים בצום גדליה דרשו. וכך פסק בשו"ע ס"ח בסתם להפטיר בצום גדליה דרשו, ובשבת שובה, ולאחר יוה"כ וידבר דוד. ובשם י"א כתב להפטיר בשבת לפני יוה"כ דרשו, ולאחר יוה"כ שובה. וחזינן מיניה שמחזר לקיים את דברי הפסיקתא לכל הדעות.

אולם מנהג ספרד הוא שלא מפטירים במנחת תענית לבד מת"ב וכפי שכתב הב"י בסי' תקע"ה ושכ"ד הרמב"ם והאבודרהם עי"ש, וכך מנהגנו כיום. ולפ"ז יוצא שאם נפטיר שובה בשבת לפני כיפור לא נקיים את דברי הפסיקתא, והרי אנו עושים כדברי הפסיקתא אף נגד התלמוד שלנו בענין ר"ח אב שחל בשבת שלא מפטירים איכה [חדשכים ומועדיכם] כתלמוד דידן [בסוף מסכת מגילה] אלא מפטירים שמעו דבר ה' כפסיקתא, וכ"ש במקום שאין התלמוד שלנו חולק צריכים אנו לעשות כדברי הפסיקתא, ולכן כתב הרב שמעון ללוש שכדי לקיים את דברי הפסיקתא יש לנו לנהוג כדעת הי"א שהביא השו"ע להפטיר בשבת לפני כיפור דרשו ובשבת לאחר כיפור שובה, ופירש כן

א. המונח 'תרתי דתיובתא' מצאנוהו בדברי ר"ת המובאים במחזור ויטרי סי' רס"ב ובעוד ראשונים, אולם אין כונתם שבפסיקתא עצמה כתובות המילים 'תרתי דתיובתא', דבפסיקתא לא כתוב כן, אלא שמסדר ההפטרות בפסיקתא לאחר ר"ה דרשו ושובה ולאחר מכן יום הכיפורים מבואר שצריכים להפטיר 'תרתי דתיובתא'.

בדעת מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע ארבע תעניות עמ' תכ"ו שכך נראים פשטות הדברים שם, אלו תוכן דבריו.

והנה בדעת מרן הגרע"י זצ"ל כבר כתב הרה"ג בנימין חותה בשו"ת אליבא דהלכתא ח"ג עמ' פ"ח שבירר אצל בני ביתו של מרן זצ"ל ומעולם לא הפטירו דרשו בשבת שקודם יוה"כ ושובה לאחר יוה"כ אלא הפטירו כמנהגנו שובה ווידבר דוד, ועי"ש מה שכתב בזה בדברי החזון עובדיה.

ולעצם הקושיא מהפסיקתא - אין כל חדש, וכבר עמד בזה בספר תיקון יששכר בדף פ"ב ע"א [והביאו גם בשו"ת אהל יעקב הנ"ל עי"ש] וכתב בזה"ל ומה שנ"ל טעם שיצא מנהג להניח בזו השבת מדתיובתא שהוא בסימן הפסיקתא ולהפטיר בוידבר וכו', לפי שהפטריות כל הסדרים הם רמוזים בש"ס בפרק בני העיר וכו', והם של ענין הסדרים, ואילו סימן הפסיקתא לא נזכר בגמרא שם ולא נרמז כלל, ולכן תקנו המנהיגים הראשונים דבני ספרד ז"ל בספרד וכל שנהגו כמותם במקומות אחרות כהפסיקתא ולהניח משל הש"ס כל זמן שמה שמפטירין ממנה בו הוא זמן מאורע של אותה ההפטרה ולא גם אחר שעבר הזמן, ומשעבר כפור עברו להם הימים המיוחדים לצעקת התשובה, לכך יש לחזור לסדר הפטריות הש"ס, ולא נחוש לאותה האחרת שנשארה בסימן הפסיקתא וכו', ואחרים השלימו לנהוג ככל סימן הפסיקתא הואיל ובכולו נהגו עד עתה ולא נשאר ממנו כי אם אחת האחרונה מפטירין גם אותה על הסדר אחר כפור, וגם להם יש קצת סמך מדר' יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, זהו מה שנ"ל טעם לישוב המנהגות שיצאו ונתפשטו נהרא נהרא ופשטיה עכת"ד. **הרי שכתב שבני ספרד בדוקא לא מפטירים כהפסיקתא** בכה"ג משום דס"ל שאין הפטרת שובה לאחר יוה"כ מן הענין, ולא ס"ל שמשום ר' יצחק יפה צעקה וכו' הוי מן הענין, ואדרבה על הנוהגים להפטיר שובה לאחר יוה"כ כתב שיש להם 'קצת' סמך מדר' יצחק, אולם פשטות הדברים היא לא כך, ולכן אדרבה **המנהיג כן במקום שלא נהגו - מגרעות נתן שנכנס בחשש הפטרה שלא מן הענין.**

ויש להוסיף חיזוק גדול לדבריו של התיקון יששכר, שהמעיין בדברי ר"ש הנגיד שהעתקנו לעיל [שהוא המקור למנהג ספרד וכנ"ל] יראה שהזכיר את סדר ההפטרות האמור בפסיקתא, ובסוף לא כתב הסימן 'שד"ש' אלא 'ש"ש', וביאר דהיינו שוש אשיש ושובה, ולא הזכיר דרשו. ואפשר לומר בב' אופנים; או שלא גרס בפסיקתא את 'דרשו', ולכן לא הזכירה. אולם נראה קשה לומר שלא גרס כן, שהרי כל הראשונים וכתבי היד גורסים פיסקא זו. אולם לפי דברי התיקון יששכר נראה שבכונה השמיט משום שהספרדים לא נהגו להפטיר דרשו בצום גדליה, ופשטות דברי הפסיקתא היא שגם את דרשו וגם את שובה מפטירים לפני כיפור, שהרי כך הוא הסדר שם לאחר ב' ההפטרות הנ"ל ענין יום הכיפורים, וכיון שאין אנו מפטירים דרשו בצום גדליה השמיט הפטרה זו, ולאחר כיפור מפטירים הפטרה אחרת שהיא מענין הפרשה, ובפרט שאין מקור בפסיקתא להפטיר שובה לאחר יוה"כ, אלא זהו פירוש של חלק מהראשונים בדברי הפסיקתא [שאינו נראה מפשט הדברים], והדברים ברורים ונכונים.

ומעתה דעת לנבון נקל שלא רק שאין לערער ולשנות את מנהגנו שהוא מנהג קדום מעל 1000 שנה וכנ״ל, אלא שהמשנה המנהג עושה היפך כונת מיסדי המנהג, ובא לתקן ונמצא מקלקל.

ועל כן נראה שהדבר פשוט שיש לנו להשאר במנהג להפטיר שובה ווידבר דוד, ואין לנו הפטרת דרשו כלל.

מז. כמה פרטים בדיני ביעור וביטול חמץ בערב פסח

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' ניסן תשפ"א.

ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר?

במשנה ריש פרק שני דפסחים [כ"א ע"א] ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכמים אומרים מפזר וזורה לרוח או מטיל לים. ונחלקו הראשונים כמאן נקטינן;

הטור בסי' תמ"ה כתב שרש"י [סידור רש"י סי' שנ"ו] והסמ"ג [עשה ל"ט] פסקו כר' יהודה. ויש להוסיף שבעה"מ הביא שגם בספר העתים פסק כן. וכן הביא שה"ל [סי' ר"ו] בשם רש"י והסכים לזה עי"ש. וכ"פ תוס' בדף כ"ז ע"ב, ראבי"ה בסי' תל"ב, או"ז סי' רמ"ד, ר"ש מפלייזא באו"ז סי' רנ"ו, המרדכי, האגודה סי' כ'. וכן המנהיג [אות כ"ג] העתיק בסתמא את דברי רש"י ובשם י"א את דעת הרמב"ם עי"ש. וכ"ד תלמיד הרשב"א בדף כ"א ע"א ועוד. והרא"ש בפרק ב' סי' ג' כתב שראוי להחמיר כדעה זו עי"ש.

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים שהלכה כרבנן; הטור כתב כן בשם הגאונים. ואכן, כ"ד **רב נטרונאי גאון** בתשובה המובאת באוה"ג עמ' 3. וכ"ה בתשובת **גאון אחר** שם בעמ' 19 עי"ש. וכן **הר"י אבן גבירול** באזהרותיו כתב לבער מחמצת בכלה נחרצת, וכתב הרשב"ץ בביאורו זהר הרקיע שכונתו איך שיהיה עי"ש. וכ"ה בסדור **ר"ש בר נתן** עמ' ע"ח. וכ"ה **בלקח טוב** פרשת בא וז"ל תשביתו בכל דבר שהוא נשבת, מפרר וזורה לרוח וכו' עי"ש. וכ"ד **הרי"ף** וכמ"ש הב"י, מדסתם והביא מחלוקת ר' יהודה וחכמים בסתמא. וכבר כתבו כן ההשלמה בדף י"ב ע"ב והמאורות בדף כ"א בדעת הרי"ף עי"ש. ולפ"ז כ"ד **הרי"ד** בפסקיו שגם הביא המחלוקת כצורתה עי"ש. וכ"נ דעת **הריא"ז** שכתב אין ביעור חמץ אלא שריפה ויש שפוסקין הלכה מפרר וכו' וזוהי השבתה האמורה בתורה כמבואר בקונטרס הראיות. אף לדברי האומר אין ביעור חמץ אלא שריפה אימתי וכו' עי"ש, ונראה יותר שהוא ס"ל שהוא בכל דבר. וכ"ד **בעה"מ** בדף ד' ע"א מדפי הרי"ף עי"ש. וכ"ד **הרמב"ם ובעה"ט** כמו שהביא הטור. וכ"ד **ר' מנוח** בספ"א ובפ"ג עי"ש. וכ"ד **ר' יונה** שהביא הרא"ש בסי' ג'. וכ"ד **ר' דוד** בדף כ"ז ע"א **והריטב"א** שם, וכן **תלמיד הרמב"ן** בדף כ"א ע"ב **והמאירי והר"ן** שם, וכן **מהר"ם חלאוה** בדף ו' ע"א, וכן **הרשב"ץ** במאמר חמץ הסכים כן, וכן פסקו עוד.

ובירושלמי בפ"ב סוף ה"א [שנביא לקמן] איתא שלרבנן בשעה ששית מצותו בשריפה ולאחר ששית השבתתו בכל דבר עי"ש. אולם מדברי הבבלי נראה לא כך, וכך פסקו כל הראשונים הנ"ל כרבנן שגם בשעה ששית אין מצוה בשריפה.

והשו"ע פסק כרבנן, והרמ"א כתב שהמנהג כר' יהודה. אולם לדידן העיקר שמבערו בכל דבר וכדעת השו"ע שפסק כדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים

ובעיקר ראשוני ספרד דאנן גררינן בתרייהו, ובפרט בזמננו שמבערים את החמץ קודם זמנו וכפי שנבאר;

אימתי גם לדעת רבי יהודה השבתתו בכל דבר

בגמ' בפסחים י"ב ע"ב אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ונחלקו הראשונים בביאור בריתא זו; רש"י פירש שלא בשעת ביעורו - בתחילת שש וכל שש, דאכתי מדאורייתא שרי, אבל בשעת ביעורו - בשבע, שהוא מוזהר מן התורה, השבתתו בכל דבר ע"כ.

והנה המאורות והמכתם הביאו בשם ר' שמואל [שקלי], וכ"כ ר' שמואל מפלייזא באו"ז סי' רנ"ו להביא ראיה לרש"י מהמכילתא, דאיתא שם ר' יוסי אומר תשביתו שאור מבתיכם בשריפה וכו'. אמר לו ר' יהודה בן בתירא סבור אתה שאתה מחמיר עליו ואינך אלא מקל עליו, הא אם לא מצא אור ישב לו ולא ישרוף, אלא בלשון הזה הוי אומר עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כילויו בשריפה, משהגיעה שעת הביעור מצות כילויו בכל דבר עי"ש, ומבואר מזה דס"ל לבין בתירא שלאחר שהגיעה שעת הביעור שהיא מהתורה הביעור בכל דבר וקודם לכן בשריפה וזה כדעת רש"י. אולם דבריהם צ"ע, דאדרבה משם ראיה נגד רש"י וכמו שעמד בזה המאירי בקצרה; והוא דבמכילתא דרשב"י איתא תשביתו שאור מבתכים בשריפה. הגיעה שעת ביעור ולא נתמנה לו האור שישרפנו מפרר וזורח לרוח וכו'. ר' יהודה אומר ממתין עד שיגיע לישוב וישרפנו שהיה ר' יהודה אומר אין מצות השבתתו אלא שריפה וכו' עי"ש. ובירושלמי פ"ב סוף הלכה א' [שהביאו הראשונים ראיה לדעת ר"ת כנגד רש"י] איתא אית תניי תני [והוא המכילתא דרשב"י הנ"ל] עד שלא הגיע זמן ביעורו את מבערו בכל דבר משהגיע זמן ביעורו את מבערו בשריפה ואתיא כר' יהודה, אית תניי תני [והוא המכילתא דר' ישמעאל הנ"ל] עד שלא הגיע זמן ביעורו את מבערו בשריפה משהגיע זמן ביעורו את מבערו בכל דבר ואתיא כרבנין ע"כ, ומבואר להדיא שאת המכילתא שממנה הביאו ראיה לרש"י - הירושלמי העמיד כרבנן [וס"ל שלרבנן בשעה ששית מצותו בשריפה], אבל לר' יהודה אדרבה כשהגיע זמן הביעור מצותו בשריפה ולפני זמן הביעור מצותו בכל דבר ודלא כרש"י אלא כמו שהביאו שא"ר ראיה מהירושלמי הנ"ל.

ובאמת שדעת שא"ר דלא כרש"י, אלא שהראשונים הביאו בשם ר"ת כמה ביאורים;

הנה לפנינו **בספר הישר** סי' של"ט פירש סוגיא זו ומחלוקתו על רש"י בתוך הענין של בביטול בעלמא סגי, וגרס בגמ' אימתי בשעת ביעורו אבל שלא בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר [היפך מגירסתנו וגירסת שא"ר], ופירש בשעת ביעורו היינו בשעת איסורו אבל שלא בשעת ביעורו היינו קודם שעה ששית שאפילו בביטול בעלמא סגי כ"ש של"צ שריפה עיש"ב, ובהערה שם מכת"י תוס' ריב"א הוסיף ביאור לסוגית הגמ' לפ"ז. ובאמת שכ"נ גם גירסת ופירוש **הריא**"ז ברפ"ב שכתב אף לדברי האומר אין ביעור חמץ אלא שריפה אימתי כשהוא מבערו בשעת ביעורו שהיא תחלת שבע מן התורה ותחלת שש מד"ס כמבואר בקונטרס הראיות, אבל אם הקדים לבערו קודם שעת ביעורו ה"ז מבערו

בכל ענין שירצה ואם רצה זורקו לרה"ר או מוכרו ומן התורה מבטלו ודיו ואע"פ שאינו מוציא מרשותו ע"כ, ומבואר מדבריהם שמשעה ששית ולמעלה מצותו בשריפה לדעת ר' יהודה, וקודם לכן בכל דבר ואף אין חובה לשרוף אלא יכול להוציא מביתו ולבטל החמץ וסגי בהכי וכ"ש אם מפרר וזורה לרוח וכדומה.

וההשלמה ומאורות והמכתם הביאו בשם ר"ת פירוש שהעולה מדבריו הוא כדעתו בספר הישר הנ"ל אלא שהוא בגירסא אחרת ופירוש אחר וכדעת בעה"מ, שהם גרסו כגירסתנו ופירשו אימתי שלא בשעת ביעורו דהיינו משעה ששית ואילך וכולל שעה ששית אבל בשעת ביעורו שהוא שעה חמישית השבתתו בכל דבר. וקרי לשעה חמישית שעת הביעור מפני שבסופה מתחיל מצות הביעור והביא לזה בעה"מ ראיה מהירושלמי [ועי' בר' דוד שדחה ראיתו] עי"ש.

אולם התוס' ושאר ראשונים הביאו בשם ר"ת אחרת לגמרי מהכתוב בספר הישר הן בגירסא והן בפירוש; שגירסתם הוא כלפנינו בגמ', ופירשו שלא בשעת הביעור היינו בשעה שביעית ואילך שרוב בנ"א כבר אינם מבערים כיון שהביעור מצותו מדרבנן בשעה ששית, ובשעת הביעור היינו בשעה שישית השבתתו בכל דבר, ובזה חולקים על ר"ת ובעה"מ הנ"ל דס"ל שבשעה ששית מצותו בשריפה לר' יהודה.

וכדעת התוס' כ"כ הסמ"ג בשם **ר"י**, **או"ז** סי' רמ"ד, **ר"פ** בהגהות סמ"ק ובתוספותיו, ר' דוד, מהר"ם חלאוה, הר"ן ועוד. אלא שנחלקו בדעה זו, בשעה ששית מה דינה; שר"פ כתב בשם ריב"א שאע"פ שמדאוריתא בשעה ששית השבתתו בכל דבר מ"מ מדרבנן גם בשעה ששית צריך לשרוף ולכן איתא במשנה ושורפין בתחלת שש. אולם ר' דוד והרא"ש בתוספותיו חלקו ע"ז וכתבו שבשעה ששית אין מצות שריפה לר' יהודה כלל. ומה שאמרה המשנה ושורפין - דבר ההוה והמצוי נקט שכך הרגילות לעשות אבל אין שום חובה גם לר' יהודה לשרוף בשעה זו עי"ש.

וא"כ נמצא שלדעת ר' יהודה בשעה ששית - דעת רש"י, ר"ת, בעה"מ, השלמה, מאורות, מכתם, מאירי, ריב"א, ר"פ וריא"ז יש לשרוף החמץ עכ"פ מדרבנן. ולדעת ר"י, סמ"ג, או"ז, תוס' הרא"ש, ר' דוד, מהר"ם חלאוה ור"ן מבערו בכל דבר. ובשעה שביעית - לדעת רש"י ור' שמואל שקלי ור' שמואל מפלייזא השבתתו בכל דבר, אולם לדעת שא"ר השבתתו בשריפה לדעת ר' יהודה.

ולענין שעה חמישית. הטור בס' תמ"ה הביא **שהרא"ש** כתב בדעת רש"י שקודם שעה ששית השבתתו בכל דבר גם לדעת ר' יהודה, אולם הטור עצמו נחלק על אביו בזה בדעת רש"י. ועי"ש בב"י ביאור מחלוקתם ומקורם.

והנה כדעת הרא"ש כ"כ גם **שה"ל** בסי' ר"ו, שהביא את דברי רש"י בסדורו שכתב שבתחלת שש יבערנו באור כר' יהודה, וכתב וז"ל ומה שכתב דעיקר מצות ביעור בשריפה - דוקא בשעה ששית, תדע לך שהוא כן, דקאמר דעיקר מצות ביעור ועושה לו מדורה קטנה ושורפו בפנ"ע שלא יהנה ממנו שהרי הוא אסור בהנאה, אבל קודם שעה

ששית השבתתו בכל דבר ואפילו לר׳ יהודה והכי איתא בגמ׳ בהדיא עי״ש, ומבואר שגם בדעת רש״י מפרש כן. וכ״כ **המרדכי** ברפ״ק דפסחים [שהביאו הדרכ״מ] שרש״י מודה שבשעה חמישית מבערו בכל דבר עי״ש. וכן **רי״ו** [נ״ה ח״ה] כתב שלפרש״י בשעה חמישית השבתתו וביעורו בכל דבר עי״ש, והביא את הנ״ל מהר״י טייב בספרו חקת הפסח סי׳ תל״ד אות ט׳ עי״ש. וכ״ש לדברי ר״ת והריא״ז הנ״ל שמפורש בדבריהם שבשעה חמישית ביעורו בכל דבר. וכן לתוס׳ וסיעתם אפילו בשעה ששית אין מצוה בשריפה אלא בכל דבר וכ״ש בשעה חמישית.

וא״כ נמצא שקודם שעה ששית - רק לדעת הטור בדעת רש״י יש מצוה לשרוף, אולם לדעת שא״ר קודם שעה ששית מבערו בכל דבר גם לר׳ יהודה, וכ״ש לפוסקים שפסקו כרבנן.

והרמ״א בסי׳ תמ״ה ס״א כתב שהמנהג לשורפו. וכתב המ״ב בשם המאמ״ר והגר״א שכונת הרמ״א שגם בשעה חמישית המנהג לשורפו וכדעת הטור בדעת רש״י עי״ש. והמ״ב בשעה״צ אות ט״ז כתב שהטור הוכיח דכל הני פוסקים שפסקו דביעור חמץ הוא בשריפה - אפילו ל׳ יום קודם פסח נמי בשפרה דוקא עי״ש. אולם אין דבריו מדויקים, דהטור כתב כן רק בדעת רש״י, ולא בדעת כל הפוסקים שפסקו דביעור חמץ הוא בשריפה. ובאמת לפי מה שהבאנו - כל הפוסקים לא ס״ל כן, ואף בדעת רש״י רובם ס״ל דלא כהטור, והטור דעת יחיד ממש הוא. וגם בסברא דין זה צ״ע, דהא אם יכול למוכרו לגוי או לתתו לבהמתו וכדומה איך אפשר לומר שיש מצוה לשורפו.

והכה״ח באות י״ב כתב עוד שהחמץ שנמצא בלילה בשעת הביעור שרומז לקליפה יש לשורפו אף קודם שעה ששית, אולם שאר החמץ שבבית מותר ליתנו לגוי או ליהנות ממנו קודם שעה ששית עי״ש. אולם צ״ע, דאטו החמץ שנמצא בלילה אסור לאוכלו או ליתנו לגוי וכדומה?[א]

והנה הגר״א בביאורו לאחר שהאריך בביאור דברי הרמ״א שנהגו עפ״י דעת הטור בדעת רש״י סיים בזה״ל אבל העיקר כפי׳ תוס׳ י״ב ב׳ ד״ה אימתי כו׳ וכ׳ שכ״ה בירושלמי וכן הסכימו כל הפוסקים עי״ש, הרי דס״ל למעשה דלא כהמנהג הנ״ל אלא שאפילו בשעה ששית אין מצוה לשרוף, וכ״ש בשעה חמישית. **והשו״ג** באות ב׳ כתב דמה שכתב הרמ״א והמנהג וכו׳ - במלכותו קאמר, דבמקומינו קי״ל כדברי מרן ז״ל שבסמוך ס״ב דאם נתנו לגוי קודם שעה ששית אינו צריך לשרוף, ואנו נותנין לגוי כל הפת הנשאר מהלילה אפילו קודם שעת רביעית, וכ״כ הטור דלפירוש ר״ת ז״ל אפילו לר׳ יהודה א״צ לשורפו שרוב העולם מבערין קודם סוף שש ע״כ. וכ״פ **הפר״ח** בסי׳ תל״א ותל״ד שהעיקר כדעת התוס׳ עי״ש. וכן מתבאר מדברי **החקת הפסח** הנ״ל שכך ס״ל שאין מצוה לשרוף כלל בשעה חמישית עי״ש.

א. וע״ע מה שכתבנו לעיל בהערה בסוף סימן ו׳ בדברי המקובלים בענין זה.

וע"כ נראה שלמנהגנו כיום שמבערים את החמץ קודם שעה ששית - מעיקר הדין יכול להניחו ברה"ר ולבטלו וסגי בהכי וכמ"ש הריא"ז הנ"ל. וה"ה שאפשר לפוסלו מאכילה ע"י שפיכת נפט וכדומה. וגם אם זורקו למדורת האש - אין כל ענין לעמוד ולחכות שישרף החמץ בדוקא, אלא יכול להשליך החמץ ולאחר מכן לבטל מיד את כל חמצו ושפיר מקיים בזה מצות ביעור החמץ מד"ס לבער ולהוציאו מן הבית. ומה שהחמירו בזה כמה מחכמי דורנו - עי' בפסקי תשובות ריש סימן תמ"ה, זהו למנהג שהביא הרמ"א, אבל לדידן אין צורך לחוש לזה, וכדעת הגאונים ורוב הראשונים ופסק השו"ע והפר"ח והגר"א ועוד.

ומעתה נראה שמה שכתבו הבא"ח בהגדת אורח חיים והכה"ח בסי' תל"ד אות מ"ג בנוסח הלשם יחוד בשריפת חמץ לקיים מצות ביעור חמץ 'בשריפה' - אין לומר כן, דהא למנהגנו שמבערים את החמץ לפני שעה ששית אין מצוה לשרוף לדעת רוב הראשונים וכנ"ל. ואף אם שורפו לאחר שעה ששית או שביעית אין מצוה בשריפה לדעת רוב הראשונים והשו"ע, וע"כ ישמיט מלה זו ויאמר לקיים מצות ביעור חמץ וכו', והיינו המצוה לבערו מן הבית שהיא מצוה מדרבנן, שאע"פ שביטל את החמץ - צריך לבערו מביתו, וכפי שנבאר בס"ד.

האם יש מצוה לבער חמץ 'שלו'

הרמ"א בסי' תל"ד ס"ג כתב שאין לבטל החמץ ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקים מצות שריפת חמץ בחמץ שלו. ומקורו מדברי מהרי"ו וכמו שכתב בדרכ"מ. וכתב המ"ב שלפ"ז צריך לשרוף החמץ קודם שעה ששית כדי שיוכל לבטלו בעודו ברשותו עי"ש, וכן המנהג כיום. ואף הגדילו לעשות עורכי הלוחות וכותבים ש'סוף' זמן שריפת חמץ הוא בתחלת שעה ששית.

אולם יש לדון בזה טובא;

ז"ל מהרי"ו בסי' קצ"ג: בביטול הלילה לא יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה דא"כ ביטל אפילו מה שמצא וא"כ אינו שלו וצריך לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. מתשובת מהר"ח או"ז. ומהאי טעמא נ"ל דלמחר אין לבטל עד השריפה דאי ביטל קודם א"כ לא הוי שלו ואז יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה ע"כ. ודבריו צ"ע, דמהר"ח או"ז בתשובותיו סי' כ"ב כתב שאנו לא אומרים דחמיתיה לפי שאנו רוצים לקיים בו מצוה 'דאורייתא' שביעורו בשריפה, לכן נראה להשהות שלא לשרפו עד שעה שביעית שאז מצותו בשריפה לפירוש ר"י, ומ"מ צריך לבטל קודם שתכלה שעה חמישית ע"כ. ודבריו ברורים שהוא לא הזכיר גם בביטול 'היום' דחמיתיה, דהא לדעת תוס' [פסחים ד' ע"ב] אין מקיימים בביטול מצות תשביתו אלא בשריפה, ולכן הקפיד לשרוף בשעה ז' כדי לקיים מצוה דאורייתא[ב]. אולם מהרי"ו מיירי בשורף בשעה ה' או ו' ובשעה זו אין מצוה מדאורייתא

ב. וע"ע באו"ז סי' רנ"ו בשם ריב"א. אלא שיש לעיין דהא חז"ל תיקנו לשרוף בתחילת שש ואיך עבר על

לשרוף וכמו שהקשו תוס׳ בדף י״ב ע״ב על רש״י. ובשעה ה׳ אף מותר לו למכור לנכרי ושאר הנאות, אלא שחכמים תיקנו שאף אם מבטל את החמץ צריך לבערו מביתו שמא יבוא לאכלו וכמ״ש תוס׳ ב׳ ע״א עי״ש, וא״כ אין נ״מ אם יבטל קודם הביעור או אחריו, דבכל מקרה מקיים רק מצוה מדרבנן. ואם באנו לחוש לדעת רש״י בדף י״ב ע״ב שהמצוה של שריפה לדעת ר׳ יהודה היא קודם שעה ז׳ - הרי לפי דעתו בביטול בעלמא מקיים מצות תשביתו וא״צ לשרוף, וא״כ בכל מקרה מקיים מצוה מהתורה.

וראיה לזה דהמכתם, המאירי, ר׳ מנוח והטור[ג] כתבו ג״כ שבביטול היום יאמר דחמיתיה וכו׳, ולא כתבו שישרוף קודם שעה ששית, אלא העתיקו את דין המשנה ושורפין בתחלת שש, וע״כ דליכא נפקותא בזה וכנ״ל.

והב״ח בסי׳ תל״ד ס״ו כתב לפרש בדעת ר״פ בהגהת סמ״ק סי׳ צ״ח אות ז׳ [שהביא בקצרה הטור שם] - דס״ל כרי״ו הנ״ל, והוא מדכתב ר״פ שצריך לומר בביטול היום דחמיתיה וכו׳ וצריך לבער קודם שעה שישית, וכתב הב״ח דהיינו משום שצריך לבער חמץ שלו לכן חייב לשרוף קודם ואח״כ לבטל עי״ש. אולם המעיין בדברי ר״פ יראה שאינו מטעמו של מהרי״ו, דז״ל: נמצא שצריך שני ביטולין אחד בלילה ׳בשעת בדיקה׳ ואז הוא אומר בגמר בדיקת כל חמירא דאיתא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה וכו׳, ולמחר ׳בשעת שריפה׳ יחזור ויבטל פעם אחרת ויאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה דביערתיה ודלא ביערתיה וכו׳. וישרוף קודם תחלת ו׳ ואז מועיל הביטול ומכאן ואילך אינו מועי׳ כדפי׳ בגמ׳. אף על גב דתנן ושורפין בתחל׳ ו׳ היינו דוקא בימיהם שלא היו עושין בטול שני ׳בשעת שריפה׳ לפי שהיו זהירין וזריזין במה שמשיירין אחר הבדיקה אבל אנו שאין אנו זהירין כל כך צריך ביטול שני ׳בשעת שריפה׳ ואם כן צריך שישרפנו בשעה שיועיל הביטול דהיינו קודם תחלת שש ע״כ. ומדויק מדבריו דס״ל שכמו שחז״ל תקנו שהביטול של הלילה צריך להיות בשעת הבדיקה כדי שיהיה זכור לבטל, ה״ה הביטול ביום צריך להיות בשעת השריפה מהטעם הנ״ל, ולכן צריך לשרוף קודם שעה ששית כדי שיוכל לבטל ׳בשעת השריפה׳, וזהו הטעם ששורפים קודם ואח״כ מבטלים כמו שבודקים החמץ ואח״כ מבטלים, אבל אין זה משום שצריך שריפה בחמץ שלו, ודוק. ועכ״פ שא״ר הנ״ל לא ס״ל כן, אלא אפשר לבטל בשעה חמישית ולהשאיר את השריפה לשעה ששית כדינא דמתניתין.

ובאמת שכבר העירו האחרונים על דברי מהרי״ו; בשו״ת הלק״ט ח״ב סי׳ קצ״ה כתב ולא נודע מה מצוה יש בשריפת חמצו, יאכלנו או ימכרנו ע״כ. וכוונתו כנ״ל שבשעה ה׳ אין מצוה לשרפו. וע״ע במו״ק ובשאלת יעב״ץ ח״ב סי׳ ס״ח וע״ב שג״כ

תקנתם לשרוף בז׳.

ג. והב״ח בסי׳ תל״ד ס״ו כתב בדעת הטור שם שבביטול היום לא אומר דחזיתיה ודביערתיה, דהא הטור כתב ששורף בתחלת שש, ואם יבטלו אינו מקיים מצוה שריפה שהיא רק בחמץ שלו עי״ש, ולפי האמור אין שום הכרח בדעת הטור כן, וראיה מדברי הראשונים הנ״ל שכתבו להדיא שיאמר דחזיתיה וכו׳ בביטול היום, ואעפ״כ ישרוף בשעה שישית, דלית להו חידושו של מהרי״ו וכנ״ל.

האריך לתמוה על דברי מהרי״ו. והפר״ח בסי׳ תל״ד כתב שדברי הרמ״א הם רק אליבא דרש״י בדף י״ב ע״ב הנ״ל, אבל לדעת התוס׳ ושא״ר דמקמי איסורו השבתתו בכל דבר אין צריך לדקדק בזה עי״ש.

והנה הלק״ט שם סיים שיבטל בה׳ וישרוף בו׳ כתקנת חכמים ע״כ. ונראה מדבריו שיש מצוה לשרוף בשעה ו׳ דוקא. ובאמת שכך דעת בעה״מ ט״ו ע״ב שכתב שבער״פ שחל בשבת הטעם שלחכמים מבערו בשבת הוא כדי לקיים מצות השבתת שאור בזמנה עי״ש, ומבואר שיש ענין לבער בזמנה. אולם הרמב״ם רפ״ג כתב שאם רצה לבערו בלילה הרשות בידו. וכתב המ״מ שפשוט הוא דהא דשורפים בתחילת שש אם רצה להקדים מקדים עי״ש. וכ״כ המאירי במשנה של ושורפים בתחילת שש שבשעה ה׳ אם רצה ליהנות יהנה ואם רצה לשרוף ישרוף עי״ש. ולכן אע״פ שאין צורך לעשות כדברי מהרי״ו מ״מ אין איסור לעשות כן וכנ״ל.

ולפי כל הנ״ל יש לתמוה על עורכי הלוחות שכותבים ש׳סוף׳ זמן שריפת חמץ היא בשעה ששית, בעוד שבמשנה ובכל הראשונים מבואר ששורפים בתחלת שש, ואדרבה אם יש מצוה בשריפת חמץ זהו רק בשעה ששית ולא קודם לכן, והיו צריכים לכתוב ׳תחלת׳ זמן שריפת חמץ בתחלת שעה ששית. ואף שמנהג העולם לשרוף קודם לכן - מ״מ א״א לכתוב דברים שאינם נכונים נגד המשנה וכל הראשונים.

סיכום

דעת הגאונים ורוב הראשונים כדעת חכמים שביעור חמץ בכל דבר ולא רק בשריפה וכן פסק השו״ע.

גם לפוסקים כר׳ יהודה - לדעת רוב הראשונים, לפני שעה ששית אין שום מצוה בשריפה אלא מה שירצה יעשה, ומועיל גם להוציאו לרחוב ולהניחו שם.

כששורפים את החמץ אין לומר הריני בא לקיים מצות ביעור חמץ ׳בשריפה׳, אלא מצות ביעור חמץ.

אין מצוה לשרוף חמץ ׳שלו׳, ולכן יכול לבטל את החמץ אף קודם ששורפו.

מח. אפיית מצת מצוה בערב פסח לאחר חצות

פורסם בירחון 'האוצר' ניסן תשפ"ב.

כתב השו"ע בסי' תנ"ח: נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. ובי"ד שחל להיות בשבת, לשין בערב שבת אחר שש שעות ע"כ. במאמר זה נברר בס"ד את המנהג בקהילות ישראל בכלל ואצל הספרדים בפרט, האם חששו לענין זה, והאם יש חסרון לכתחלה באפיית המצות קודם שעה ששית בערב פסח[א].

דעת הגאונים ומנהג בכל

הטור בסי' תנ"ח הביא בקצרה את דעותיהם של כמה מהגאונים, ויש להוסיף בזה עוד מקורות וביאורים לדבריהם.

באוצר הגאונים פסחים חלק התשובות עמ' 66 הובאה תשובת **רב מתתיה גאון** [והובא בקצרה בספר העיטור דף קכ"ב ע"א ובטור] לגבי י"ד שחל בשבת שנשאל האם מותר לאפות את המצה בע"ש, וכן האם מותר לאכול מצה בשבת, והשיב שהלכה כר"א בר צדוק [בפסחים מ"ט ע"א] שמבערים תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן, וכתב: ולמה לא ביערו את החמץ מע"ש ואפו ואכלו מצה בשבת, כדי להדר את המצוה, שאם אופין שמא אוכלין, ולאחר שמילא כריסו ממנו חוזר ומברך עליו, הילכך אל תאפו את המצה אלא למוצ"ש מפני מראית העין, שאם אתם אופין מע"ש אחרים מזלזלין במצוה ומקילין בה. ואע"פ שמותר לאפות מצה מע"ש - חזרו והדרו את המצוה ואפו במוצאי שבת בזמנו ע"כ. ומבואר מדבריו שיש להקפיד לאפות את המצה 'בליל' פסח ולא 'בערב' פסח, וכמו שכתב הטעם שאין לאפות בערב שבת שמא יבוא לאכול ולאחר שמלא כרסו וכו', וטעם זה שייך גם באפיה בערב הפסח, ורק בליל פסח אין חשש זה והוי הידור מצוה. ולדבריו אם אופה קודם ערב פסח נראה דשפיר דמי ואין בזה כל חשש, דגם אם יאכל אין בכך זלזול במצוה, ורק בערב פסח עצמו הקפיד שלא לאפות. וא"כ אדרבה בערב פסח גרע טפי מלפני ערב הפסח.

ובמחזור ויטרי [עמ' 261, ובמהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שצ"ו] ובמרדכי [פסחים פ"א סי' תקמ"ג] הביאו את התשובה הנ"ל בשם **רב יהודאי גאון**, אלא ששם הטעם שאין לאפות בערב שבת הוא משום 'שנראה כמכין משבת לחול' [ועי' בב"י ובשאר

א. העורך הרב רועי זק הפנה אותי לעיין במאמריהם של החוקר יעקב גרטנר בסיני פב (תשל"ח), עמ' קכג-קלט, ובדברי החוקר תא-שמע, בספר היובל לגרי"ד סולובייצ'יק, כרך ב, עמ' תתפו-תתצ"ה. וראיתי שבהרבה דברים כיונתי לדבריהם, ואעפ"כ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, וכפי שיראה המעיין במאמרי.

האחרונים שם מה שביארו בכונתו]. ולדבריו בערב פסח דעלמא, שלא חל בשבת, אין כל מניעה לאפות בערב פסח או קודם ערב פסח.

עוד תשובה לגאון הובאה באוה"ג עמ' 20 [והיא **לרב כהן צדק**, וכמו שהביאה בקצרה שה"ל סי' רי"ג, וכ"ה בסתמא במחזו"ר עמ' 262] שכתב טעם אחר לאפיה 'בליל' פסח, וז"ל אע"ג דמצוה מן המובחר למוכלה בשעתה כשהיא חמה כדאשכחן בלחם הפנים וכו' לשום לחם חום אלמא לחם חום מצוה מן המובחר - הכא [במפרש לים] כיון שא"א לו ללוש ולאפות בשעתה ילוש מקודם לכן וכו' עי"ש. ומבואר שעיקר הקפידא ללוש 'בשעתה' זה כדי שהמצה תשאר חמה והוי מצוה מן המובחר, אבל אין כל ענין לאפות אותה בע"פ לאחר חצות אם תתקרר, והוי כמו שאופה אותה לפני כן.

וכן נראה דעת **ר' אליעזר הגדול ור' שמואל הכהן** שהביא הטור שלכתחילה יש לאפות את המצה בזמנה מדין חביבה מצוה בשעתה, ונראה שכונתם 'לליל' ט"ו ולא לי"ד לאחר חצות. וכן מתבאר מדברי ר' יהודה הכהן שהביא הטור בהמשך שחביבה מצוה בשעתה 'ויאפה בליל ט"ו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ במאמר חמץ דף ל"ג ע"ב שכתב וז"ל גם הגאונים ז"ל היה מהם מי שהיה אוסר לאפות מצה של מצוה קודם זמן הביעור משום חביבה מצוה בשעתה, וכשחל פסח להיות באחד מימי החול אופין אותה ליל הפסח, וכן במוצ"ש, ואם חל פסח ביום שבת אופין אותה מע"ש עי"ש. ומבואר שחביבה מצוה בשעתה היינו בליל פסח ולא בי"ד לאחר חצות, דאין זו שעתה של המצה.

ובדעת רה"ג שהביא הטור. הנה בדברי הטור יש בזה ט"ס רבים ולכן התקשו בזה הב"י והב"ח ושאר מפרשים, וכבר עמד בזה הגרמ"מ כשר בספרו דברי מנחם ח"ג עמ' נ"ח-נ"ט, ונבאר הדברים.

מצאנו בשני מקורות את דברי רה"ג ומתוכם אפשר לעמוד על אמיתת דבריו. בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' צ"ג איתא בזה"ל ורבינו האיי ז"ל אמר וכו' וכך מנהג שלנו בישיבה שמשיירין מזון ב' סעודות ומייחדין להם מקום ונזהרין בהם, ואם מבערין את הכל מלפני השבת שלא יארע אונס יפה הם עושים אלא שמותר לשייר ואם יש פרוצים בדבר יפה לגדור בפניהם. והרב יצחק אבן גאות ז"ל כתב באליסנה נהגו לבער הכל מלפני השבת ולאפות מצה בע"ש ולאכלה בשבת כר"מ, וגדרו גדר הקדמונים בפני המקילים שלא יבואו לידי איסור ובמוצ"ש אופין מצה כתקנה ומקיימים בה את המצוה ע"כ. ובעה"ט בדף קכ"א ע"ג כתב כך: ורבינו האיי מנהג נהגו בישיבות בשיעור מזון ב' סעודות ומייחדין להו מקום וכו'. ומנהג אבותינו לבער מלפני השבת ולאפות מצה מבע"ש ולאכלה בשבת כר"מ וגדר גדרו קדמונינו מפני המקילין שלא יבואו לידי איסור ובמו"ש אופין מצה כתקנה, ואנו אין לנו אלא כמנהג אבותינו לאפות מבע"ש ולא לטרוח באפיה ביו"ט ולאחר אכילת מצה כ"כ וזריזין מקדימין למצוות, ומנהג בכל השנים לאפות אור י"ד קודם הביעור ואין לשנות המנהג ע"כ.

והנה מדבריהם מבואר שרה"ג ס"ל שבע"ש מבערין הכל ומשיירין מזון ב' סעודות לשבת ולא מיירי כלל מזמן אפיית המצות לצורך ליל הסדר אלא שכתב שהיו שאסרו

לשייר חמץ לצורך השבת שלא יבואו לידי איסור [והאיסור הוא הוצאה לרה"ר - עי' באוה"ג עמ' 67 הערה א' עי"ש] והיו אוכלים מצה בשבת [ולית להו דינא דירושלמי שאין לאכול מצה בע"פ]. והריצ"ג הביא מנהג זה ושכן נהגו באליסנה, אלא שהיו אופין את המצות לליל הסדר במוצ"ש ולא אוכלים מהמצות שאפו בע"ש לצורך שבת [ואולי הוא מהטעם של רב כהן צדק כדי שתהיה המצה חמה], והוא ס"ל שא"צ לאפות בליל הסדר אלא ביום שישי אופין גם לליל הסדר.

ובעיטור חסר לפני המילים ומנהג אבותינו 'והריצ"ג כתב' [או בדומה לזה], שהרי מהמילים האלו מתחילים דברי הריצ"ג, כמבואר בשו"ת הגאונים שע"ת הנ"ל. אלא שיש לעיין בסוף דברי העיטור מהמילים ואנו אין לנו אלא כמנהג אבותינו וכו' - האם זה המשך דברי הריצ"ג, אע"פ שאינו נמצא בשו"ת הגאונים הנ"ל, או שאלו הם דברי העיטור עצמו [וע"ע לקמן בזה].

והטור נמשך כנראה אחרי בעה"ט, וז"ל ורב האי כתב מנהג אבותינו לבער חמץ מע"ש ולאפות מצה וגדר גדרו קדמונינו שלא לאפות מצה מע"ש שלא יבא לידי איסור ובמ"ש אופין מצה כתקונה ואנו אין לנו אלא מנהג אבותינו לאפות מע"ש ולא לטרוח בי"ט ולאחר אכילת מצה אלא זריזין מקדימין למצוה ע"כ. אלא שיש ט"ס חמורה בטור והיא המילים וגדר גדרו קדמונינו 'שלא לאפות מצה מע"ש' וכו', ומילים אלו הן ההיפך הגמור דאדרבה הגדר היה לאפות מצה בע"ש ולא לאכול חמץ וכנ"ל. ובאגור בהעתיקו את דברי הטור ליתא למילים אלו, ובכ"ה בשה"ל הקצר סי' ס"א, וכן הוא בכמה כת"י של הטור ודפוסים ראשונים כמו שכתב הגר"מ כשר שם. [ופלא על מהדורת מכון ירושלים שלא עמדו בזה, ועי' במהדורת המאור שתקנו זאת אבל גם לא עמדו על כל המקורות הנ"ל].

וא"כ התבאר שרה"ג לא מיירי כלל מענין אפיית מצות בי"ד או לפני י"ד או בליל ט"ו, ולא כתב הגבלה בזה כלל, וזה כדעת הגאונים הנ"ל שלכל היותר יש הידור מצוה לאפות בליל ט"ו כדי לאכול לחם חם אבל לא לאפות בי"ד לפני או אחרי חצות. וכן שאר הגאונים כרע"ג, רס"ג ועוד, לא הזכירו כלל הגבלה בזה.

נמצא, **שגאוני בבל לא הקפידו כלל על אפיית מצה בערב פסח**, ואדרבה לחלקם יש בעיה בזה שמא יבא לאכול את המצה טרם זמנה, וחלקם הידרו לאפות בליל פסח ממש כדי שתהיה טריה וחמה, אבל מדינא אפשר לאפות את המצות בכל זמן.

מנהג ספרד, פרובנס וארצות המזרח

כתב הטור: ואני ראיתי **בברצלונא** מהמדקדקין שהיו אופין כל מה שצריכים למועד מקודם המועד שאם יתערב עמו משהו מחמץ שיתבטל קודם איסורו ע"כ. ומדברי הב"י נראה שהבין שדברי הטור לא קאי על מצת מצוה אלא על שאר המצות שאופים לפסח, ולכן כתב הב"י: מכאן יש להוכיח קצת דמה שכתב אין מתחילין להתעסק בפת בארבעה עשר עד אחר שש שעות בכל מצה איירי אפילו אינה לשם מצוה, דאל"כ מה ענין זה

שראה בברצלונה שהיו אופין כל מה שצריכים למועד מקודם המועד לכתבו בסימן זה ע"כ. אולם פשט דברי הטור שכתב שהיו אופין 'כל מה' שצריכין וכו' נראה דקאי גם על מצת מצוה. וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"ץ בספרו מאמר חמץ דף ל"ג ע"ב שהביא את דברי הראשונים שלא היו אופין 'מצה של מצוה' אלא משש שעות ולמעלה וכו', והביא את דברי הגאונים שאופין 'בליל' הפסח, וסיים: ויש מקומות בארצות ישמעאל נוהגין כן אבל **במקומותינו בארצות אדום** לא נהגו כן והיו מדקדקין לומר כי טוב הוא לאפות הכל קודם זמן 'הביעור' שאם יתערבו הפירורין משהו בעסה יתבטלו קודם זמן איסורו[ב] ע"כ. ומבואר להדיא מדבריו דמיירי על מצות מצוה וגם אותם, בספרד נהגו לאפות קודם זמן הביעור בדוקא, ולא לאחר הביעור. וא"כ מבואר שבספרד לא הקפידו לאפות לאחר חצות, ואדרבה הקפידו לאפות מצת מצוה קודם חצות לחוש לפירורים שלא יתבטלו וכנ"ל.

ולעיל הבאנו את דברי **בעה"ט** שסיים: ומנהג בכל השנים לאפות אור י"ד קודם הביעור ואין לשנות המנהג ע"כ, וכתבנו שיש להסתפק האם אלו דברי העיטור או דברי הריצ"ג. ויש פנים יותר שאלו דברי **הריצ"ג** שזהו מנהג ספרד, משום שמתאימים לדברי הרשב"ץ שהעיד גם על מנהג ספרד בלשון זו שהקפידו לאפות קודם שעת 'הביעור'. ועכ"פ ודאי שזהו גם מנהג פרובנס, שהרי העיטור הביאו בשתיקה. וכן מתבאר מדברי הר"ש מפלייש באו"ז סי' רנ"ו וז"ל וכן שמעתי באשכנז מחמירים בדבר [לאפות בי"ד אחר חצות], **ובדרום** [דהיינו דרום צרפת שזהו פרובנס] לא היו מקפידים כלל רק היחידים משום הידור מצוה עי"ש, הרי שהמנהג הרווח בפרובנס היה שלא הקפידו על אפיה לאחר חצות.

והראב"ד בדרשתו שהביא האבודרהם בסדר ההגדה כתב שאין לשין מצה של מצוה אלא אחר חצות כשחיטת פסח שאינה אלא אחר חצות ואתקש אכילת מצה לאכילת פסח ע"כ. וכ"ד המנהיג בהלכות פסח עמ' תס"ב וז"ל ולישת המצות שלמצוה יש לחוש שלא לאופות כל זמן שהחמץ קיים לפי שהם במקום הפסח וכו' עי"ש. אולם זו דעתם שלהם [ויתכן מאד שכתבו כן עפ"י דברי רש"י דלקמן] ואין זה מעיד על המנהג.

כמו כן, **בסידור הרשב"ץ** לא כתב הגבלה מתי יש לאפות את המצות, וכן **הרמב"ם** כנ"ל, ונראה מדבריהם שאפשר לאפות לכתחילה מתי שרוצים.

ובאמת שהמעיין יראה שהראשונים בספרד כמעט ולא דנו בענין זה, ואלו שדנו בזה כתבו להתיר וכמו שנביא לקמן, וכן הראשונים בפרובנס התירו את הדבר לכתחלה, ורק הראשונים שבצרפת ואשכנז נשאו ונתנו בזה, וגם מהם חלקם התירו וכמו שנבאר.

ב. הרשב"ץ שם ס"ל כדעת חכמי ספרד שהטעם שחמץ אינו בטל בפסח בס' זהו משום דישל"מ [ולא משום חומרא דחמץ], ולטעם זה כתבו הראשונים שאינו בטל כבר מערב פסח משעת איסורו, על אף שעדיין אין חומרא דכרת, ואכמ"ל. ולפי זה נראה ברור שגם מנהג ברצלונא שכתב הטור לאפות לפני 'המועד' היינו לפני שעה שישית, דהא במקומם נהגו להחמיר כבר משעה שישית שאינו בטל במשהו.

דעת חכמי איטליה ומנהגם

הריא"ז בפסקיו פ"ב סוף ה"ד כתב: בספר הפרדס אומר שאין אופין מצה בערב הפסח אלא מחצי היום ואילך אחר שנתבער החמץ, וכן בדברי מז"ה, ואני אומר שאופין מצה לצורך הפסח ואפילו בשלשה עשר וכו' עי"ש. ומה שכתב בשם הרי"ד דס"ל כרש"י לא נמצא לפנינו, אולם בספר ערך השולחן בסי' תנ"ח הביא שר' ישעיה הראשון כתב בזה"ל אסור לאפותה בע"ש מפני החמץ שיש לו בבית שאין זה שימור יפה למצה לעשותה בעוד שהבית מלא חמץ ע"כ, ולא נמצא לפנינו, אולם נראה שלזה כיון הריא"ז בשם זקנו.

אולם מלבד הריא"ז שחלק על זקנו, גם דעת שאר חכמי איטליה כן היא שמותר לאפות כשיש לו חמץ בבית. כ"ד **הריבב**"ן בדף ל"ה ע"ב וז"ל מיכן יש להוכיח שמותר לאפות מצה קודם י"ד שהרי חלות מצה נעשו בי"ג שהרי אין מביאין תודה בחג המצות, מפי מורי ה"**ר מאיר בר' משה** עי"ש [וגם הריא"ז הנ"ל כתב להביא את הראיה הנ"ל להיתרא]. וכ"כ שה"ל בסי' רי"ג בשם רבינו מאיר רבו שהורה לאחיו ר' בנימין מהראיה הנ"ל עי"ש.

ובמחזורי איטליה [רמ"ו, ש"א ועוד] בהלכות הפסח כתוב בזה"ל: וי"ד שחל להיות בשבת מותר ללוש מצה מע"ש, אך יזהר שמא ישגה בשמירתן מתוך שהחמץ מצוי עדיין אצלו. וכן אם היה נכנס בספינה או יוצא לדרך קרוב לפסח יכול לאפות מצות להוליך עמו אך שיהא נזהר בהן לשמרן היטב. והמחמיר עליו שלא ללוש ולאפות מצות עד מוצ"ש תע"ב ע"כ. ומבואר מדבריהם שאין 'איסור' לאפות קודם חצות כלשון הרי"ד, אלא זהירות בעלמא משום שהחמץ מצוי אצלו. ולפ"ז בזמננו שאופים את המצות במאפיות מיוחדות לשם פסח ואין חמץ מצוי שם אין שום בעיה לאפות מקודם שעה שישית.

דעת חכמי צרפת ואשכנז ומנהגם

המקור לחיוב אפיית המצות בע"פ משעה שישית הוא מדברי רש"י בספרי דבי רש"י; ז"ל המחזור ויטרי [עמ' 260, ובמהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שצ"ה] ע"פ שחל להיות בשבת אסור לאפות מצה מע"ש, הראשונים אומרים משום הידור מצוה אבל מצינו בו איסור מדאוריתא דהא הוקשו מצות לפסח בשלהי פרק בתרא צלי אש ומצות מה עשיית הפסח אינו אלא משבע שעות ומחצה ואילך אף עשיית מצה ואכילת מצה נמי הוקשה לאכילת פסח כדרבא דאמר רבא אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יד"ח ע"כ. והנה מדבריו נראה שאיסור גמור הוא ואפילו בדיעבד אסור וכמו שהביא הטור דאיתא בתשובה[ג]. וכ"כ להדיא האו"ז בסי' ר"נ שהביא את דברי רש"י הנ"ל וכתב ולטעמיה דרש"י

ג. והיא בשו"ת מעשה הגאונים עמ' 16. וע"ע בספר 'קמחא דפסחא', ירושלים תשמ"ז עמ' י"א שנדפסה תשובה זו במלואה עם דברי ר' יהודה הכהן שהביא הטור בהמשך.

אפילו בדיעבד אם אפה קודם הפסח פסולה אותה מצה לצאת בה יד"ח מצה של מצוה מידי דהוה אפסח שנשחט קודם חצות שפסול ע"כ[ד].

והרוקח בסוסי' ר"פ הביא את דברי רש"י הנ"ל. ובסי' רפ"א כתב מנהג לאפות בע"פ ממנחה גדולה ואילך אע"ג דבירושלמי מצה ישנה בפלוגתא וכו', וכן בתוספתא מכשרת מצה ישנה. מיהו המנהג כתקרובת הפסח דהיינו מז' ולמעלה וכו' ובלילה שניה יאפה ג' מצות חביבה מצוה בשעתה וכו' ואעפ"כ אם היה אופה אותן מע"ש היה יוצא דלא גרע מסוכה ישנה. מיהו יותר טוב שיאפה בליל שניה כדי שתהיה חמה וכו' עי"ש. ומבואר דלכתחלה מחמיר כרש"י ואף לאפות בליל יו"ט אם חל במוצ"ש ולא להקדים לע"ש, אלא שבדיעבד סמך על התוספתא והירושלמי.

וראבי"ה שהביא הטור כתב לאסור מחמת טעם אחר והוא שהביא את דברי הירושלמי גבי מצה ישנה וגרס דבר ברי הוא 'כמי' שלא דקדק בה שהרי חמץ ומצה עמו בבית. וכתב דהלשון 'כמי' שלא דקדק בה משמע שאף אם דקדק בה פסולה שלא לחלק בין דקדק ללא דקדק, וגם בסוכה ישנה שעשאה לשם חג מתחלת השנה כשרה רק בדיעבד ולא לכתחלה, אבל במצה אף בדיעבד פסולה מהטעם הנ"ל. ולכן כתב שהתוספתא שהכשירה בדיעבד פליגא על הירושלמי ולכן יש להחמיר שלא לעשות כן לכתחלה, ואף כשחל פסח במוצ"ש יש לאפות במוצ"ש. וסיים ואפילו בע"פ קודם חצות צריך ליזהר דחביבה מצוה בשעתה וכו' עי"ש. <u>והנה</u> הב"י פלפל אם ראבי"ה מיירי בכל המצות או רק במצות של מצוה והסיק דמיירי בכל המצות עי"ש. <u>אולם</u> המעיין בראבי"ה גופיה יראה דקאי רק אמצות מצוה ונעתיק מקצת מהלשונות המורים כן - והפלוגתא דב"ש וב"ה

ד. והנה מצאנו ב' מקורות בספרי רש"י שמכשיר מצה שנאפתה לפני חצות בערב הפסח, אולם שוברם בצידם;

במחזור ויטרי עמ' 261 כתב לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים ודנין מצה מפסח 'באסמכתא בעלמא' ואם לש קודם ביעור חמץ כשרה דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בי"ד ועדיין חמץ קיים. ורש"י הורה כשחל י"ד להיות בשבת מותר לעשות מצה בע"ש לכתחלה שהרי שנינו סוכה ישנה פסולה ואילו עשאה לשם חג כשרה ע"כ. וזה תמוה מאוד. חדא, דפסק כבן בתירא ואנן לא קי"ל כן אלא שפסול וכמו שכתב האו"ז. ועוד, שרש"י כתב להדיא שגם כשחל פסח במוצ"ש אין אופין מצה מע"ש וכמו שהביא הוא לפני כן וכ"ה בשאר ספרי דבי רש"י. <u>אולם</u> במהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שצ"ה ציין שקטע זה ישנו רק בכי"ל הידוע שמוסיף הרבה דברים שאינם מגוף המחזור ויטרי. והנוסח שם הוא 'ורבינו ש"י', וכתב בהערה 9 שכנראה צריך לפענח ורבינו שיחיה, והכונה לרבו של בעל התוספת ולא לרש"י.

ובספר האורה עמ' 89 איתא: ולעניין אפיית מצה אי אפו לה 'קודם השבת' אין בכך כלום, כי מה לנו אי אפה לה קודם הפסח, ובלבד שנזהר 'בלא' זמנא באכילתה ע"כ. <u>אולם</u> סימן זה בספר האורה נמצא גם בספר פרדס הגדול [שנדפס בורשא תר"ל] עמ' 49 [סוף סי' קכ"ב] ושם הנוסח שונה וז"ל ולענין אפית מצה אי אפי ליה **בליל מ"ש** אין בכך כלום דמה לי אי אפי ליה קודם לפסח **או בליל פסח** ובלבד שיזהר **בזמנה** באכילתה ע"כ. ונוסח זה הוא הנכון, וכונתו ברורה שאין הבדל בין אם אופה אותה קודם לפסח, לאחר שעה שישית, או בליל פסח ממש, ובלבד שיזהר שלא יתעכב באכילת המצה לאחר חצות מחמת האפיה בליל פסח, וגירסת ספר האורה אין לה מובן.

וא"כ התבאר שאין סתירה בדברי רש"י אלא דעתו ברורה שאפיה לאחר חצות בערב הפסח היא לעיכובא.

[בירושלמי] לענין ׳לצאת בה יד״ח בליל ראשון של פסח׳ וכו׳ ונ״ל אע״פ שלכאורה משמע שאם דקדק בה שכשרה ולפ״ז היה מותר לאפות מצה ׳לשמה׳ בע״פ כשחל פסח ביום ראשון וכו׳ משא״כ בע״פ שהכל חברים ויתנו לב לדקדק ׳בשימור לשמה׳ וכו׳ עי״ש. ומבואר מכל הני דהיינו דוקא במצות שיוצאים בהם יד״ח, וגם בשאר הראשונים שדנו בענין מיירי במצת מצוה ולא בשאר המצות. וכונת ראבי״ה שכתב שחביבה מצוה בשעתה ויעשו ג׳ מצות בליל פסח היא שלכתחלה יאפו מצות בע״ש שמא לא יהיה להם זמן ומשום איד הגויים וכד׳ ויתעכבו, אבל מ״מ במוצ״ש ישתדלו אם אפשר לאפות את הג׳ מצות משום חביבה מצוה בשעתה, וזה על הצד היותר טוב ולאחר שכבר אפו את המצות ולא יהיה חשש שאם לא יספיקו יתעכבו וכד׳. וזו גם כונת המרדכי בסוף דבריו שהביא הב״י, ודוק.

והיראים בסוף מצוה ש״ג כתב וזת״ד ומותר לאפות מצות בע״פ אע״פ שהחמץ קיים כדתניא בתוספתא דפסחים י״ד שחל להיות בשבת וכו׳ ואופה לו מצה בע״ש ׳תרומה טהורה׳, וה״ה חולין וכו׳. ונראה לדחות ראיה זו כי שמא בתרומה דוקא תניא. ונראה מנהג כשר שלא לאפות מצה בעוד חמץ קיים ואם אפה לא הפסיד עכת״ד. ונראה שנוסחא משובשת נזדמנה לו בתוספתא, וגירסת שאר הראשונים וכ״ה לפנינו ואופה לו מצה מע״ש, תרומה טהורה וטמאה מבערה במוצ״ש עי״ש, ולפ״ז קמה ראייתו וכמו שהביאו שא״ר וכמו שנביא בהמשך, ומ״מ דעתו שהוא רק מנהג כשר לאפות לאחר שעה שישית ולא לעיכובא.

ושה״ל סוסי׳ רי״ג כתב ועוד מצאתי אם יכול אדם לאפות מצה קודם חצות וכו׳ ועוד בתוספתא משמע דשרי וכו׳ ואופה לו מצה מע״ש וכו׳, ודוחים התם מיירי במצה עשירה כדי לקיים שלש סעודות בשבת במנחה כי אז אינו יכול לאכול חמץ ומיהו חביבה מצוה בשעתה ואין להקדים אותה קודם הזמן וכו׳ עי״ש, הרי שגם הוא כתב כן לכתחלה מדין חביבה מצוה ולא לעיכובא. <u>וגם</u> מה שדחו דמיירי במצה עשירה - גם ראבי״ה רצה לפרש כן, אולם כתב שיותר נראה דמיירי במצה רגילה וס״ל לתוספתא דשרי עי״ש, ובאמת יש עוד ראיה מהתוספתא דשרי וכמו שנביא לקמן, וגם פשט הדברים אין נראה דקרי למצה עשירה מצה בסתמא.

דעת רוב הראשונים המתירים וראיותיהם

ודעת רוב הראשונים דשרי לאפות מצת מצוה קודם י״ד ודחו את דברי רש״י הנ״ל והביאו כמה ראיות להתיר.

הנה את דברי רש״י שיש היקש בין פסח למצה כבר דחו האו״ז ושה״ל ור׳ יחיאל שההיקש הוא לאכילה ולא לעשיה. והביאו רבים מהראשונים ראיה מלחמי תודה וכמו שהביא הב״י בסוף הסימן בשם **רי״ו** בשם תוס׳; כ״כ **המכתם**, **המאירי** ומהר״ם **חלואה** בפסחים ל״ח ע״א עי״ש. וכ״כ **האו״ז** סי׳ ר״נ בשם **ר׳ יהודה** [שירליאון] שדן כן לפני **ר״י** ושכ״כ **ר׳ ברוך** [בעל התרומה] מראיה זו. וכ״כ **הסמ״ג** בל״ת ע״ט. וכ״כ **ר׳ מנוח** פ״ו ה״י עי״ש [ושם כתב על המחמירים וטוב לעשות כן מי שירצה מיהו ליכא עיכובא וכו׳ ובסוף דבריו

סיים שאין לחוש לזה עי״ש]. וכ״כ **הרשב״ץ** במאמר חמץ דף ל״ג ע״ב עי״ש. וכן **הר״ש מפלייזא** באו״ז סי׳ רנ״ו כתב שזוהי ראיה פשוטה להתיר ואפילו תדחה לומר דאיירי בדיעבד [והמאירי כתב להדיא שאין לומר כן אלא אפילו לכתחלה יוצאין עי״ש] מ״מ ראיה היא דהא חמץ שנשחט עליו הפסח הפסח פסול [וסיים ואעפ״כ אני מחמיר לעצמי רק בשעת הדחק משאר מצות ואע״פ שהדבר פשוט להיתר] ע״כ. **ובספר** מעשה רוקח [לבעל הרוקח] אות ל״ח כתב לדחות ראיה זו דאפשר שעשאן בע״פ אע״פ דאין מביאין מפני החמץ שבהם מיירי שנדר לחמים לצורך תודה ע״כ. **אולם** זהו דוחק, וכמו שכתב הרשב״ץ שם שכל אלו ראיות גדולות להתיר והדוחין ראיות אלו נדחקים הרבה עי״ש.

עוד הביאו ראיה מהתוספתא ספ״ב דפסחים: יוצאין במצה ישנה ובלבד שעשאה מתחלה לשם פסח; כן הביא האו״ז שם, וכן הביא הר״ש משאנץ שהובא בב״י מהמרדכי [סי׳ תקמ״ג]. והמרדכי דחה דהתם מיירי במצה שנעשית כהלכתה אחר שש ומחצה לשם מצה כלומר בשנה שעברה ע״כ. וגם זהו דוחק, דסתם ישנה היינו קודם ל׳ יום לחג וכמו גבי סוכה ולא מיירי משנה שעברה שעשאה מחצות ואילך.

עוד הביאו הראשונים ראיה מהתוספתא בפ״ג ה״ט: י״ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ואופה לו מצה מע״ש; כן הביא הר״ש משאנץ הנ״ל וכן האו״ז שם, וכן הרשב״ץ שם, וכן ר׳ מנוח שם כתב ואי עיכובא איכא יאפה אותה במוצ״ש שהרי הפסח היה צולהו ג״כ במוצ״ש אלא לאו ש״מ דאין עיכובא כלל ואין לחוש ע״כ. וכן ראבי״ה הסכים שמתוספתא זו ראיה [אלא שהוא ס״ל שהירושלמי פליג], וכן הביא הסמ״ג ראיה זו. ועי׳ לעיל דברי היראים והמצאתי כתוב בשה״ל מה שכתבו לדחות ומה שכתבנו שם. והאו״ז כתב ולא מסתבר לי למימר דאופה לו מצה שיאכל למחר שהרי ביער כבר כל חמצו כדקתני מבערין את הכל מלפני השבת שהרי פרק אלו עוברין פירש הריב״ן שמשייר לעצמו מזון ב׳ סעודות ע״כ. וכ״ד ר׳ **פרץ** בתוספותיו לפסחים י״ד ע״א עי״ש. **אולם** לעיל הבאנו את דברי הגאונים שהבינו בתוספתא זו שאופה מצה לאכול בשבת, ולפ״ז אין ראיה.

עוד הביאו ראיה מהירושלמי דפסחים פ״ב וסוכה פ״א דאיתא שם מצה ישנה פלוגתא דב״ש וב״ה [כדפליגי בסוכה] א״ר יוסה ד״ה היא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה, ומשמע שאם דקדק בה כשרה; כן הביאו האו״ז והסמ״ג שם וכן המרדכי שהביא הב״י, וכן ר׳ מנוח והרשב״ץ שם. והנה ראבי״ה גריס ׳כמי׳ שלא דקדק בה ופירש כדלעיל עי״ש. אולם שא״ר לא גרסי הכי אלא דבר ברי שלא דקדק בה, ולפ״ז אם דקדק בה שפיר דמי. והאו״ז אע״פ דגריס כראבי״ה מ״מ כתב דהוי ראיה ואם דקדק בה יוצאים יד״ח.

וא״כ נמצא שיש ראיות חזקות להתיר לאפות מצת מצוה גם לפני י״ד לאחר שעה ששית, וכך דעת הגאונים והרמב״ם ורוב הראשונים שמותר אף לכתחלה, וכך נהגו בספרד ובפרובנס, אלא שבצרפת ואשכנז נהגו קצת להחמיר בזה עפ״י דברי רש״י וסיעתו, אולם גם שם כמה ראשונים דחו דבריו והתירו לכתחלה.

ההלכה והמנהג בדורות האחרונים

הב"י כתב 'שנהגו כל העולם' שלא להתחיל ללוש עד אחר שש שעות ואין לשנות המנהג, וכך פסק בשו"ע. וגם הרדב"ז בתשובה ח"ו סי' ב"א רי"ג סיים שנכון להחמיר לכתחלה 'וכן עמא דבר' אבל לאסור אפי' בדיעבד אין לנו עי"ש. וכ"כ עוד בח"א סוף סי' תע"ז שאנו אופין אותה אחר חצות בזמן הראוי לשחיטת הפסח עי"ש. אולם מהר"ם **אלאשקר** בפירושו על הטור 'גאון יעקב' כתב יד כתב בזה"ל וכבר נהגו העולם[ה] לאפות קודם י"ד ובי"ד אפילו קודם שש שעות ועדיין החמץ קיים וכו' מיהו ראיתי מי שמדקדקים במצה של מצוה לעשותה ביום י"ד לאחר שש ומנהג כשר הוא ע"כ. הרי שהעיד בזמנו שרוב העולם לא היו מקפידים לאפות לאחר שש. וכדברים אלו ממש העיד **ר' יו"ט ישראל** בספרו מנהגי מצרים [ירושלים תרל"ג] בסי' תנ"ח וז"ל ופה מצרים המנהג הוא לאפות מצת מצוה של הבתי כנסיות שמחלקים אותו ליחידים ביום י"ג, אך יש מעט מזער מאנשי מעשה שנזהרים בעצמם לאפות אותה בי"ד אחר חצות, ועי' רדב"ז וכו' עי"ש. וא"כ נראה שהעדות של מהר"ם אלאשקר מדויקת יותר, שהבחין בין מנהג רוב העם לבין מנהג המדקדקים, אולם עדות הב"י והרדב"ז היא על החכמים המדקדקים ולא על מנהג רוב העם. וזה עדיף טפי מאשר לומר שבזמן ר' יו"ט ישראל השתנה המנהג, שהרי נראה יותר להעמיד המנהג על מקומו, ובפרט שכך העיד מהר"ם אלאשקר וכנ"ל.

וכן המאמ"ר [שהובא במ"ב סק"ד] כתב שהאידנא מקילין הרבה בדבר מפני הדוחק זולת קצת שנזהרין בזה עי"ש. ומה שתלה הדבר ב'האידנא' - להאמור נראה שכך נהגו במקומו מקדמת דנא, ואין זה מנהג מחודש כמו שכתב הוא ז"ל. וכן בספר כתר שם טוב [גאגין] ח"ג עמ' י"ב כתב המנהג בא"י וסת"מ להתעסק בלישה ואפיית המצה השמורה בידם, בפרט הת"ח ורב העדה. והלישה נעשית בע"פ אחר הצהרים. אבל **בלונדון ואמ"ד** אין נוהגים מנהג זה ע"כ. הרי שבקהלה הספרדית בלונדון שנהגו כמנהג ספרד הקדום לא הקפידו על אפיה בע"פ לאחר חצות.

אמנם בכמה קהלות של הספרדים נהגו להקפיד לאפות בע"פ לאחר חצות, וכפי שהביא ידידי הרב ישראל אליהו בספרו הפסח במועדו עמ' ס"ט בהערה עי"ש. אולם זהו מנהג מאוחר שהתחדש בעקבות פסק השו"ע, אבל מנהג קדום בזה בקהלות הספרדים לא מצאנו אלא היחידים ששינו מנהגם עפ"י דברי רש"י וסיעתו הנ"ל.

וגם בקהלות האשכנזים בדורות האחרונים לא הקפידו בזה, וכפי שהעיד המ"ב והביא כן גם בשם הבגדי ישע עי"ש. וכן הערוך השולחן כתב שהאידנא רק קצת מהמדקדקים נוהגים בזה וכל ישראל אין יודעין מזה כלל עי"ש. וכן נהג הגר"א לכתחלה עפ"י מה

ה. מהר"ם אלאשקר נולד בספרד, ולאחר גירוש ספרד נדד לצפון אפריקה ולתוניס, ובסוף ימיו ישב במצרים. בספרו גאון יעקב מזכיר כמה פעמים את מנהג ספרד והמערב, ונראה מזה שכתב את ספרו במצרים לאחר שעזב את המערב. וא"כ כשמעיד עדות בסתמא נראה שכונתו גם לספרד וגם למערב וגם למצרים.

שהאריך בביאורו בראיות להיתרא, ובספר מעשה רב אות קפ"ח איתא שלא היה מקפיד לאפותן בע"פ אחר חצות עי"ש.

וע"כ נראה דשפיר דמי אף לכתחלה לאכול בליל פסח מצות שנאפו מקודם לשעה שישית בערב הפסח עפ"י כל האמור לעיל, ובפרט לבני ספרד שחכמיהם הקדומים הקפידו בדוקא לאפות לפני שעה שישית להנצל מחשש של משהו חמץ לאחר זמן איסורו, ולא חששו כלל לחידושו של רש"י ובית מדרשו לאפות לאחר זמן איסור החמץ.

מט. האם מיץ ענבים כשר לכתחלה לקידוש ולארבע כוסות

פורסם בירחון 'האוצר' ניסן תשפ"א.

רבים נוהגים לקדש ולהבדיל בכל שבוע על מיץ ענבים ולא על יין משום שאינם רגילים בשתיית יין, וביותר בפסח לד' כוסות משום שהם חוששים שהיין 'יתפוס' להם את הראש והם לא יהיו צלולים כ"כ לאמירת ההגדה ולספר ביציאת מצרים. אולם נראה שיש הרבה פקפוקים בשתיית מיץ ענבים, ובודאי שלא ראוי לעשות כן לכתחילה, וכפי שנבאר בס"ד.

יין מבושל האם ברכתו בורא פרי הגפן והאם מקדשים עליו

ראשית, יש לדון בברכת יין מבושל והאם הוא כשר לקידוש [שהרי מיץ ענבים המצוי כיום עובר תהליך בישול או פסטור, וכדלהלן].

הסוברים שאין מקדשים על יין מבושל

הטור בסי' ער"ב ס"ח כתב שדעת **רה"ג** [שהובא בריצ"ג הלכות קידוש עמ' ג'] **וריצ"ג** [שם] **ור' שמעיה** בשם **רש"י** [בתשובותיו סי' פ"ח] שמברכים עליו שהכל ואין מקדשין עליו, דהא פסול הוא למנחות, כדאיתא במשנה במנחות פ"ח מ"ו עי"ש. ויש להוסיף שכ"ד **רב פלטוי גאון** שהביא הרי"ד בספר המכריע סי' כ"ד [והובא בשה"ל סי' קמ"ה]. וכ"ד **רב צמח גאון** שהביא הרמב"ן בב"ב צ"ז ע"ב. וכ"ד **רב שמואל בן חפני** שהביא ראבי"ה בסי' תכ"ג עי"ש. וכ"ד ר' גרשום מאור הגולה שהובא בפסקי ר' יוסף אות קמ"א. וכ"ד **ר' יצחק הגדול** שהביא שה"ל שם [והוא מספר הפרדס הלכות יין נסך עמ' נ"ז עי"ש]. וכ"ד **הרי"ף** בתשובה (סי' רצ"ה) עי"ש. וכ"ה **במדרש שכל טוב** (בפרשת בא בהלכות ליל הסדר) שברכתו שהכל ואין מקדשין עליו עי"ש. וכ"ד **העיטור** (בהלכות מצה ומרור דף קל"ב ע"ד) עי"ש[א]. וכ"ד **ר' ברוך** [המובא בהלכות ברכות למהר"ם] שמברך עליו שהכל עי"ש.

והנה ר' מנוח בפ"ז מהלכות חו"מ ה"י הסכים לדעת הגאונים הנ"ל והביא ראיה מירושלמי בפ"ח דשבת 'יין מבושל כדי תבל' ופירש ר' מנוח שיין מבושל 'שיעור הוצאתו בשבת' כדי לתבל, ומדאפקיה משיעור הוצאת יין ש"מ שאינו בכלל יין לא לענין קידוש ולא לענין בפה"ג עי"ש. אולם המעיין בירושלמי יראה שדבריו צ"ע, שהרי מיד אח"כ שאל הירושלמי יין מבושל מהו לצאת בו ופשט שאפשר [וכפי שהביאו שא"ר דלקמן]. והפירוש ב'יין מבושל כדי תבל' - הרש"ס בשקלים (פ"ג דף כ"ד ע"ב) גרס יין מבושל 'כמתובל', ופירש שנתבשל קצת באש והושבח 'פסול למזבח כמתובל' דהיינו קונדיטון,

---

א. ודלא כמו שנראה מדברי הטור שהעיטור חלק גם על מבושל ומכשיר, דהמעיין בדברי העיטור יראה שחלק רק על קונדיטון - עי"ש בפתח הדביר אות קכ"א וקכ"ג.

ומיבעי ליה מה הדין לקידוש, ופשט דשרי עי"ש. וע"ע בקרבן העדה ובפני משה ושאר מפרשים מה שפירשו בירושלמי.

וראבי"ה בסי' קכ"ג כתב: "ירושלמי יין מבושל מברך עליו שהכל נהיה בדברו, ובתשובות פירשתי הדבר הזה" ע"כ. ובסי' תכ"ג כתב: "ולא סמכינן אירושלמי דמבושל מברך שהכל" עי"ש. וכבר כתב רא"א בהגהותיו לראבי"ה שכונת ראבי"ה היא **ל'ספר ירושלמי'** המובא באו"ז (סוסי' קס"ב) וז"ל: "ובירושלמי פ' כיצד מברכין מצאתי ברך על היין שלפני המזון פטר את היין של אחר המזון. ר' הונא וריב"ל חד אמר דשתי קונדיטון וחד אמר דשתיר מרא בלני. **פירוש לפי דעל גבי קונדיטון ועל גבי חמרא בלני דהוא חמר מבושל מברך שהכל נהיה בדברו** ע"כ ירושלמי" ע"כ. אולם באו"ז מהדורת מכון ירושלים עפ"י כת"י מבואר שהאו"ז הוסיף בזה"ל: "אבל איני יודע אם זה הסיום מלשון הירושלמי משום דמסיק פי'" ע"כ. הרי שכבר הוא כתב לפקפק בהוספה הנ"ל שאינה מגוף הירושלמי, ולפי האמור אכן זהו הוספת בעל 'ספר ירושלמי' ואינו מדברי הירושלמי עצמו, דהירושלמי ס"ל שיין מבושל ברכתו בפה"ג וכפי שהביאו שא"ר - עי' לקמן.

והרמב"ם לא הזכיר דין יין מבושל בהלכות ברכות, וכתב המ"מ בהלכות שבת (פכ"ט הי"ד) שיש מהגאונים שכתבו לברך עליו שהכל, ומדברי רבינו אין נראה כן שלא הזכירו בהלכות ברכות עי"ש. ודבריו צ"ע: <u>מה שכתב</u> ש"יש מהגאונים' וכו' - לפי מה שנתבאר - 'כל' הגאונים ס"ל שאין מקדשין עליו ושמברכים עליו שהכל. <u>ומה שכתב</u> בדעת הרמב"ם שמזה שהזכיר שאין מקדשים ולא הזכיר שברכתו שהכל, דס"ל שמברכים עליו הגפן - אינו מוכרח, דהא בהלכה לאחר מכן כתב הרמב"ם יין שטעמו חומץ אע"פ שריחו יין אין מקדשין עליו. ופשוט שמברכים עליו שהכל, והרמב"ם לא כתבו בהלכות ברכות, וכבר עמד ע"ז המעשה רוקח בהט"ו ונדחק ליישב עי"ש. והב"י בסי' ר"ב הביא בשם רי"ו [נט"ז ח"א] שדעת הרמב"ם שמברך שהכל עי"ש. וכ"כ ר' מנוח בהלכות חו"מ (פ"ז ה"י) בדעת הרמב"ם עי"ש. וגם זה אינו מוכרח, וכמו שכתב הב"י שם ע"ד רי"ו עי"ש.

ומ"מ נראה יותר שדעת הרמב"ם כהגאונים והרי"ף, ובפרט שמבושל אישתני לגריעותא לדעה זו וכמו שכתבו הראשונים, והוי ככל שלקות שאישתנו לגריעותא שמברכים עליהם שהכל.

והראב"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"א) 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. וכנראה זה עוד אחת הסתירות שיש בחיבורי הראב״ד השונים, וכפי שהארכתי בחלק א׳ סי׳ קל״ד עיש״ב.

ומדברי המאירי נראה דס״ל כדעת הראב״ד בברכות הנ״ל, דהא המאירי שם כתב וי״מ חי להוציא את המבושל ואינו כן שלא נתמעט מבושל אלא לקדוש ע״כ. וכן נראה מדבריו בב״ב צ״ז ופסחים ק״ז שמסכים לרמב״ם שאין מקדשין עליו עי״ש, ונראה דלשיטתו מברכין עליו בורא פרי הגפן, אלא שאין מקדשין עליו. וכ״כ בע״ז כ״ט ע״ב שיין מבושל מברכין עליו בפה״ג עי״ש. וע״ע באו״ז סי׳ קס״ב שכתב בשם **ספר בשר על גבי גחלים** שאין מקדשין על יין מבושל, ודן שם האם לדבריו מברכים עליו הגפן או שהכל.

שיעור הבישול הפוסל לדעת הגאונים

הטור שם כתב בשם ריצ״ג אפילו מעט. ובשם רה״ג כתב שנתן האור תחתיו והרתיח.

וכ״ה לשון רב פלטוי גאון ור׳ יצחק בשה״ל שם. והרשב״ץ בתשובה (ח״א סי׳ פ״ה) לאחר שהקשה על הגאונים כפי שהקשו הרמב״ן בב״ב ושאר ראשונים כתב: ״ואפשר שהגאונים שאמרו שאין מברכין עליו בפה״ג וכו׳ לא אמרו כן על היין שנתבשל מעט ונשאר שם יין עליו אלא על היין שנתבשל הרבה ונעשה כעין דבש ולא נשאר עליו שם יין ובודאי שהדין עמהם בזה״ ע״כ. אולם לפי הנ״ל אין דבריו נכונים. והמעיין בדברי הרשב״ץ יראה שהביא את דברי הגאונים מהרמב״ן בב״ב ומספר המנהיג[ב], ולא ראה את דברי הטור הנ״ל בשם הגאונים, ולכן כתב בדרך ׳אפשר׳ בדעת הגאונים שרק בישול הרבה משנה את ברכתו, אבל לפי האמת אין כן דעתם וכנ״ל.

ור׳ מנוח שם כתב: ״והסכימו קצת הגאונים שאפילו לא נתבשל אלא מעט כיון שעקר רתיחה ראשונה דינו כמבושל, ויש לפקפק. ודעת הרב [הרמב״ם] שלא נקרא מבושל אלא כשנתבשל באש או בשמש עד שנשתנה טעמו מחמת הבישול ודוק בהלכות אסו״מ ותשכח״ ע״כ. אולם המדייק בהלכות אסו״מ יראה דוקא שלא כדברי ר׳ מנוח, דז״ל הרמב״ם שם פ״ו ה״ט: ״והמבושל באש [והמבושל. כ״ה בכת״י] בשמש עד שנשתנה טעמו בבישול, אבל יין שמחממים אותו בשמש ולא נתנה בו טעם בישול וכו׳ אם הביא כשר״ ע״כ. ומדכתב ׳והמבושל׳ תרי זמני מבואר שנשתנה טעמו קאי רק על המבושל בשמש, וכמו שחילק לאחר מכן בנתבשל בשמש אם השתנה טעמו או לא, אבל באש אין

ב. וראיה לזה, דהרשב״ץ כתב וכ״כ רבינו נסים במגלת סתרים בשם רב האיי גאון. ודבר זה לקחו מדברי המנהיג הנ״ל. אולם בספר המנהיג מהדורת מוסד הרב קוק (עמ׳ תס״ח) המילים ׳במגילת סתרים לרבינו ניסים׳ שייכים לענין הקודם של ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, והמילים ׳מצאתי בשם רב האיי גאון שאין לקדש על יין המבושל׳ זהו ענין אחר, וא״כ אין אלו דבריו של רב ניסים גאון. וע״ע בפירוש המנהיג למסכת כלה (עמ׳ י״א) שכתב בשם רב האיי שיין מבושל ברכתו שהכל, ולא הזכיר את מגלת סתרים של רב נסים גאון, ולהנ״ל אתי שפיר.

חילוק. וכ״כ להדיא המאירי וז״ל: ״יין מבושל גדולי המחברים כתבו לענין ניסוך כל שנתבשל באש אע״פ שלא נשתנה טעמו או בשמש ונשתנה טעמו פסול״ וכו׳ ע״כ. ומבואר כנ״ל ולא כדעת ר׳ מנוח ברמב״ם וכן עיקר בדעת הגאונים והרמב״ם. ונראה שאין לצרף את סברת הרשב״ץ בדעת הגאונים וסברת ר׳ מנוח בדעת הרמב״ם אפילו לספק, דהא התברר שאין כן דעתם וכנ״ל.

הסוברים שמקדשים על יין מבושל

הטור בסי׳ ער״ב ס״ח כתב שדעת ר״ת, ר״י והרא״ש [בפרק המוכר פירות סי׳ י׳] שמקדשים על יין מבושל. והב״י הוסיף שכ״ד הסמ״ק [מצוה רפ״א], הרמב״ן, הרשב״א והריטב״א בב״ב (צ״ז ע״ב), הר״ן בפסחים [כ״ב ע״ב מדפי הרי״ף] והריב״ש בתשובה (סי׳ י׳) עי״ש.

ויש להוסיף שכ״ד רוב הראשונים, ומהם הרקח בהלכות ברכות (סי׳ שמ״א ושס״ח), ראבי״ה (בסי׳ תכ״ג), האו״ז (בסי׳ קס״ב), מהר״ש מפלייזא בפירוש לפיוט אלוהי הרוחות באו״ז סי׳ רנ״ו שזהו קונדיטון דהיינו מבושל עי״ש, הסמ״ג [עשה כ״ט], מהר״ם (בהלכות ברכות), האגודה בברכות (פ״ו אות קל״ד) ובב״ב (פ״ו אות קמ״ד), וכ״ה בפסקי ר׳ יוסף [תלמיד ר׳ שמואל הרואה תלמיד מהר״ם] (אות קמ״א) ושכן הורה הר׳ יב״ק עי״ש. וכ״ד ר׳ יוסף טוב עלם בפיוט ׳אלוהי הרוחות׳, אלא שנראה מדבריו שיש עדיפות לכתחלה ליין שאינו מבושל [וכפי שכתב בספר עלי תמר פסחים פ״י ה״א], שכתב: ״יין כי יתאדם למצוה הוא מוקדם לצאת בו חובת ידי אדם, אם אין קונדיטון ומבושל נגדם״ ע״כ.

וכ״ד הרי״ד בספר המכריע (סי׳ כ״ד), הריא״ז בפסחים (פ״י), הריבב״ן בשבת (ע״ו ע״ב), וכ״נ מסקנת שה״ל (סי׳ קמ״ה) כדעת הרי״ד עי״ש.

וכ״ד ר׳ יונה בעליותיו לב״ב (צ״ז ע״ב), הרא״ה שהובא בארח״ח [דין היין הראוי לקדש אות כ״ב], תלמידי הרשב״א ומהם ספר הפרדס (שער ב׳ אות ו׳), ספר השולחן (הלכות סעודה שער ג׳ וז׳), מהר״ם חלאוה ותלמיד הרשב״א בסוף פסחים, אהל מועד (שער הברכות דרך ח׳ נתיב ט׳, ושער קידוש והבדלה דרך א׳ נתיב ב׳). וכ״ד הנימוק״י בב״ב (מ״ז ע״א מדפי הרי״ף) והרשב״ץ במאמר חמץ ובתשובה (ח״א סי׳ פ״ה) עי״ש.

וכ״ד המנהיג בהלכות פסח ושכן המנהג ברוב צרפת וברוב ספרד לקדש עליו עי״ש. וכ״ד המאירי בשקלים פ״ג [אע״פ שבב״ב ובפסחים הביא את המחלוקת ונראה שנוטה לדעת הגאונים והרמב״ם עי״ש]. וכן הסכים הארח״ח שם.

ורבים מהראשונים הנ״ל הביאו ראיה לשיטתם מירושלמי מפורש בפ״ח דשבת ה״א ופ״י דפסחים ה״א ופ״ג דשקלים ה״ב יוצאין ביין מבושל עי״ש. והאו״ז שם כתב שאין ראיה שאני אומר יוצאין בו ומברכין עליו שהכל עי״ש. אולם הגאונים הנ״ל כתבו להדיא שמברכין עליו שהכל ואין מקדשין עליו, ולדבריהם ודאי שיקשה מירושלמי זה.

ההלכה למעשה האם מקדשים על יין מבושל

השו"ע בסי' ר"ב ס"א פסק בפשיטות שמברכים על יין מבושל בפה"ג. ובסי' ער"ב ס"ח פסק בסתמא שמקדשים עליו ובשם י"א שאין מקדשים. ועי' בשו"ת חזו"ע ח"א סי' ז' שהאריך בזה בכמה טעמים איך אנו מברכים הגפן ולא חוששים לסב"ל. **ובתחלה** כתב כיון שבדיעבד אם בירך הגפן יצא לכו"ע לכן אין בזה סב"ל וברכה מבוררת עדיף עי"ש. **אולם** בח"א סי' ל"ח בענין ברכת פירות המרוסקים הבאתי ראיה מדברי ראבי"ה בשם ר"ח שבכה"ג שיש ספק האם מברכים בפה"א או שהכל - עכ"פ לכתחלה מברכים שהכל ולא את הברכה המבוררת [ויתכן שאף בדיעבד לא יצא] עי"ש. **ועוד**, דברכה אחרונה מה תהא עליה, והא לדעת הגאונים והרמב"ם אם מברך על הגפן מזכיר ש"ש לבטלה לחינם, דאף אם נאמר שגם בזה יצא בדיעבד משום שלא שיקר, והרי זה גפן - מ"מ הרי מזכירים שם שמים גם בפתיחה וגם בחתימה. **ועוד** כתב שם לעשות ס"ס שאולי צריך שישתנה טעמו וכדעת ר' מנוח בדעת הרמב"ם עי"ש. ולפי מה שכתבנו גם זה אינו, דלא בעינן שינוי טעם לדעת הרמב"ם, וכדכתב המאירי בדעתו.

אולם, כבר כתב הב"י עצמו את טעם הדבר שפסק לברך הגפן ולא חשש לחולקים, וז"ל בסי' ר"ב ס"א: "וכן העלה בשבלי הלקט שמברכין עליו בורא פרי הגפן מאחר שמפורש בירושלמי כן ולא מצינו בתלמוד שלנו שיחלוק עליו בזה [עכ"ד שה"ל מספר המכריע סי' כ"ד], **ודברים של טעם הם וכן הלכה**" ע"כ. הרי שהב"י כתב שהעיקר הוא משום שיש ירושלמי מפורש להיתרא ולא מצאנו בבבלי נגד זה. ומה שהביא ר' מנוח ירושלמי שמברכים שהכל - כבר כתבנו לעיל שדבריו צ"ע, ונראה שאינם נכונים. והמעיין יראה שזו מחלוקת בתראי כנגד קמאי, שכל הגאונים וראשוני הראשונים ס"ל שמברכים עליו שהכל ואין הוא יין, אולם כמעט כל אחרוני הראשונים - מצרפת ואשכנז, ספרד ופרובינצא - חלקו עליהם אף שראו דבריהם, ורובם העלו כן מחמת שכן הוא בירושלמי להדיא. ובכה"ג אמרינן בבירור הלכה כבתראי ואף נגד ב' עמודי הוראה, ומה גם שהמנהג כן, וכמו שהעיד המנהיג.

וכן מצאתי למהר"ם אלאשקר בפירושו לטור הנקרא גאון יעקב שעדיין הוא בכתב יד, ובסי' תע"ב כתב בזה"ל: "יין מבושל כבר נתבאר דין זה ג"כ באורך גבי קידוש בהלכות שבת [ולפנינו כתב היד מתחיל בסי' ש"ו, וחבל על דאבדין], וכתבנו שנהגו לקדש עליו ועל היין שנתערב בו דבש, וה"ה לארבעה כוסות נמי שיוצאין בהן" ע"כ. הרי שגם הוא העיד על המנהג שמקדשים על יין מבושל, וכנ"ל.

אולם, נראה שיש ענין להחמיר כדעת הגאונים והרמב"ם וסיעתם ולא לקדש על יין מבושל, דכיון שלגאוני קמאי היה פשוט שאין מברכים עליו - יתכן שכך היה המנהג בבבל שלא כדעת הירושלמי, וכבר הביא בחזו"ע שם בשם המאמ"ר בסי' ער"ב אות ד' שכתב בזה"ל: "ובמדינות אלו שהיין מצוי אין מקדשין לא על זה [על יין מבושל] ולא על זה [על יין קונדיטון], וכן יש להחמיר במקום דאפשר ובפרט במבושל שרבו האוסרים כמו שנתבאר" עי"ש. ויש להוסיף שכ"כ גם הערך השלחן ביו"ד (סי' קכ"ב סוף אות ה') וז"ל: "וכן נראה עיקר לחוש ולהחמיר כדעת הגאונים" וכו' עי"ש, אלא ששם

סיים שאפשר שהרי״ף ושאר גאונים ס״ל כרמב״ם דדוקא אם נתבשל הרבה שנשתנה טעמו הוא דאינו ראוי למזבח לכך אין מקדשין עליו ומברכין עליו שהכל אבל נבשל מעט ועדיין שם יין עליו דינו כיין לכל דבר עי״ש. אולם לפי מה שכתבנו לעיל גם הרמב״ם לא ס״ל כפירוש ר׳ מנוח בדעתו, וא״כ נראה שיש מקום להחמיר לקדש על יין שאינו מבושל. ובפרט אם נאמר שכשהשו״ע כותב סתם ויש שדעתו להחמיר כדעת היש, וכפי שהאריך הרב אריאל אפרים אהרונוב בקובץ תורת ציון ח״ב עי״ש, שלפ״ז מרן השו״ע עצמו בהלכות קידוש ס״ל להחמיר לכתחלה.

וע״כ העיקר להלכה שיין מבושל חשיב יין גמור ומקדשים עליו, אלא שראוי ונכון לחוש לדעת הגאונים והרמב״ם ולא לקדש עליו, וכן להימנע מלשתות שיעור רביעית בבת אחת משום הברכה האחרונה.

קידוש על יין שיש בו דבש

דעת רה״ג וריצ״ג שהובאו בטור בסי׳ ער״ב שאין מברכים עליו אלא שהכל. וכן נראית דעת הרמב״ם [שכתב כן בסתמא ושכן אנו מורים בכל המערב, אע״פ שלאחר מכן כתב שיש מי שמתיר לקדש עליו] וכמו שהביא הטור. וכ״כ ר״א בן הרמב״ם בתשובה (סי׳ פ״ד) וז״ל: ״ומקצת בעלי הוראה פסקו שמותר לקדש על הנביד המעורב המורכב ממי ענבים ודבש ומים ולא הסכים ע״ז אבא מארי זצ״ל״ עי״ש, ומבואר שדעת הרמב״ם לאסור בזה. וכ״כ גם התשב״ץ (ח״א סי׳ פ״ה) בדעת הרמב״ם.

והנה הטוש״ע השוו את הדינים של יין מבושל ושל יין שיש בו דבש בחדא מחתא, והשו״ע כתב על שניהם שמותר לקדש ויש אומרים שאין מקדשין עליהם. **אולם** נראה שיש הבדל גדול בין יין מבושל ליין שיש בו דבש, דהא כבר כתב מהר״י אבוהב בביאורו לטור בסי׳ ער״ב, שמדברי הרמב״ם עצמו נראה שיין שיש בו דבש קל יותר, דהא הביא בו מחלוקת, וגבי יין מבושל לא הביא מחלוקת אלא כתב בסתמא שלא יוצאים עי״ש. ובאמת **שהעיטור** חלק להדיא על יין שיש בו דבש עפ״י הירושלמי גבי קונדיטון שיוצאים בו יד״ח, אע״פ שהסכים ביין מבושל שלא יוצאים בו. וכן **הראב״ד** בהשגות השיג על יין שיש בו דבש, אולם ביין מבושל ס״ל שלא יוצאים וכמו שהבאנו לעיל. וכן **המאירי** בב״ב ובפסחים השיג על הרמב״ם גבי דבש, אע״פ שלגבי יין מבושל הביא את המחלוקת ולא הכריע. וכן **הרמ״ך** בהשגותיו לרמב״ם חלק עליו גבי דבש ולא חלק גבי יין מבושל. וכן **המכתם** בפסחים ק״ו כתב בפשיטות שמקדשים על קונדיטון, אלא שהביא את דברי הרמב״ם וציין שגם הוא כתב שיש חולקים עי״ש, ומבואר מדבריו דס״ל להיתרא. וזה מלבד כל הראשונים הנ״ל שחלקו על הגאונים והרמב״ם גם במבושל וגם בדבש. ומאידך לא כל הגאונים דס״ל לפסול מבושל - ס״ל כן גם בדבש, ולא איירו בזה אלא רה״ג ריצ״ג ורמב״ם, ומעטים הם לעומת כל הראשונים הנ״ל.

וע״כ נראה שלגבי יין שמעורב בדבש אפשר לכתחלה לקדש עליו וחשיב יין גמור לכל מילי.

קידוש על יין שיש בו סוכר

בזמננו לא מצוי כ״כ יין שיש בו דבש, אלא יין שיש בו סוכר כמו בחלק מהיינות המתוקים וחלק ממיצי הענבים.

והנה המ״ב בסקכ״א כתב בשם הפמ״ג שלדעת הרמב״ם וסיעתו גם סוכר פסול. אולם נראה שבזה יש קצת יותר קולא גם לדעתם; דהנה מקור האיסור למקדש הוא משום כל שאור וכל דבש לא תקטירו וכו׳, ונחלקו הגאונים והראשונים מהו דבש האמור בתורה באיסור זה. והאחרונים שדנו בזה הם בעיקר הרדב״ז בתשובה (סי׳ תתקס״ב) ובביאורו לרמב״ם [מהדורת פרנקל] (פ״ה מאיסורי מזבח ה״א), המל״מ (שם), השד״ח (ח״ב עמ׳ 272 והלאה), אלא שלא ראו את כל דברי הקדמונים בענין ונבאר בעזה״י.

בספר המצוות לרב חפץ בן יצליח (עמ׳ 245) [הובא בתו״ש בויקרא ב׳ אות פ״ט] כתב: ״אסור להקריב שאור או דבש כמו שכתוב כי כל שאור וכל דבש, והקדמונים היו קוראים לתמר דבש כמו שאמרו איזהו דבש זהו דבש תמרים, ומה שמוכיח שהכונה לתמר לא לדבשו [כצ״ל עפ״י המקור ׳עסלה׳, ולא כמו שתרגם שם ׳לדבש׳] דבריו קרבן ראשית תקריבו אותם לה׳ וזה מדבר בבכורים וכיון שלא יתכן להקריב בכורים דבש למדנו שזה תמר לא דבשו״ עי״ש. וכן באזהרות הר״ש אבן גבירול כתב: ״ולא תקטיר דבש תמרים ושאורים״ עי״ש. וכ״כ הר״י אבן גאנח בספר השרשים (ערך דבש) וז״ל: ״דבש וחלב ידוע [פירוש דבש דבורים, וכמו שכתב להדיא במחברת הערוך לר״ש פרחון בערך הנ״ל]. כי כל שאור וכל דבש ר״ל התמרים כי הדבש אין מקריבין ממנו בכורים, ועליו אומר הכתוב וכפרוץ הדבר הרבו בנ״י ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש ר״ל וראשית התמרים מפני שאמר הכתוב קרבו ראשית תקריבו אותם לה׳, והדבש אין מקריבים ממנו קרבן ראשית״ וכו׳ עי״ש. וכ״כ במחברת הערוך שם וז״ל: ״דבש וחלב פי׳ של דבורים, מ״א כי כל שאור וכל דבש פי׳ לחלוחית נוטפת מן התמרים, ונקרא התמרים דבש בשבילה שנאמר קרבן ראשית, ראשית ביכורי אדמתך, ואין בכורים לדבש של דבורים וכו׳ וכן כפרוץ הדבר וכו׳ ודבש פי׳ תמרים״ עי״ש. וכן האבן עזרא שם כתב: ״ורבים אמרו שפירושו [או שפירוש] דבש תמרים וכל כל ארץ זבת חלב ודבש, ויש להם כדמות ראיה בספר עזרא״ ע״כ. וכן הרשב״ם בפירושו שם כתב: ״וכל דבש - פירות האילן תמרים קרויים דבש״ ע״כ [אע״פ שבפירושו לב״ב כתב שכל פירות האילן קרוים דבש עי״ש - מ״מ בפירושו לתורה נראה מדבריו שרק תמרים קרויים כן]. ורש״י בעירובין (ד׳ ע״ב) כתב: ״כל דבש האמור בתורה דבש תמרים״ וכו׳ עי״ש, וכ״ה בריב״ן לסוכה (ו׳ ע״א). והרמב״ן בחידושיו לע״ז ל׳ שהובא בר״ן שם כתב בתוך הדברים שהגויים מקריבים בנות שוח ופירות דקל טב שהוא דבש שאסרה תורה וכו׳, ומדכתב ׳שהוא׳ דבש נראה דקאי על תמרים ולא על בנות שוח, שהן תאנים. וכן מתבאר מדברי התשב״ץ (ח״א סי׳ פ״ה) שכתב שאסור למכור להם פירות דקל טב לפי שהם מקריבים אותם והוא דבש שאסרה תורה כדדרשינן ודבש זה דבש תמרים וכו׳ עי״ש. ומבואר שהדבש הוא רק תמרים דומיא דזית שמן ודבש שהוא רק תמרים [וזה דלא כמו שנדחק הרדב״ז שם בדעת הרמב״ן שכונתו גם לדבש תמרים וגם לדבש דבורים עי״ש].

והראב"ד בפירוש תורת כהנים וכן ר' הלל כתבו שדבש האמור שם היינו תמרים ותאנים שעליהם נאמר קרבן ראשית תקריבו וכו' והיינו מהביכורים שהם תמרים ותאנים עי"ש, ומבואר ששאר פירות וה"ה דבש דבורים לא בכלל.

אולם מצאנו ראשונים מפורשים דס"ל שכל דבש בכלל האיסור. החינוך במצוה קי"ז כתב: "ודבש הוא שם כולל לדבש הידוע וכן דבש תמרים שהוא סתם דבש של תורה וכן מוהל היוצא מן הפירות המתוקים" ע"כ. ובפירוש ר"י מוינא: "וכל דבש לרבות כל מיני פירות" ע"כ. ובמדרש מאור האפלה: "וכל דבש להביא דבש דבורים ודבש צרעין" עי"ש [ודרשות אלו צ"ע, דהא בתו"כ לא מרבינן כן אלא דברים אחרים עי"ש]. והרלב"ג כתב: "והרחיקה עם זה הקטרת אשה לה' מהשאור שחדושו מן המלאכה וכן מהדבש שתחדשהו הדבורה במלאכה להורות" וכו' עי"ש, ומבואר שאדרבה לפי דעתו עיקר האיסור הוא מדבש דבורים. והריטב"א בב"ב צ"ו כתב: "וגם שלא יהיה בו שום מיני מתיקה משום כל שאור וכל דבש לא תקטירו" וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שכל מיני מתיקה בכלל האיסור. וכן האריך הרדב"ז שם בדברי טעם עי"ש.

והר"ב בתי כנסיות בדף נ"ח ע"ג כתב שדבש תמרים אסור מהתורה ודבש דבורים מדרבנן, וכתב לפ"ז שבקידוש אין לאסור בדבש דבורים כיון שהוא שנוי במחלוקת עי"ש.

וא"כ נראה שכיון שיש בזה מחלוקת ברורה בקדמונים, אע"פ שמסתימת דברי הרמב"ם גבי יין נראה שכל דבש בכלל וכמ"ש הרדב"ז [וע"ע בתשובות הרמב"ם סי' רס"ט שגם נראה כן] - מ"מ כיון שאינו ברור כ"כ נראה ודאי שיש להקל בזה לכתחילה.

מיץ ענבים שאין בו סוכר ואינו מבושל האם כשר לכתחלה לקידוש

בגמ' בב"ב צ"ז ע"א איתא: "תאני ר' חייא יין מגתו לא יביא, ואם הביא כשר, וכיון דאם הביא כשר - אנן אפילו לכתחלה נמי, דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום" עי"ש. ומבואר בפשטות שמותר לכתחלה לקדש על מיץ ענבים, וכן הביאו גמ' זו רבים מהראשונים, ומהם השאלתות בכמה מקומות [סי' נ"ד וס"א ועוד], הרי"ף בפסחים, ספר המנהיג, המאורות ועוד רבים, ופשטות דבריהם שהוא לכתחילה ממש.

אולם בה"ג כתב: "ואי לית ליה חמרא מייתי עינבי ועצר להו במעלי שבתא או במעלי יומא טבא ולאורתא מקדש עליהו דאמר ריב"ל סוחט אדם וכו' הואיל ולענין נזיר קרוי יין דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין[ג]. והיכא דלית ליה חמרא ולא קיטופא דעינבי מייתי עינבי יבישתא דיבשין בגופייהו ותארי להו במיא ועציר להו ומברך עלייהו בפה"ג ונפיק דתניא וכו' ושל צימוקין לא יביא ואם הביא לגבי מזבח כשר וכל היכא דאמור רבנן אם הביא לגבי מזבח כשר אנן מברכין עילוהי בפה"ג וכן הלכתא" ע"כ [והובא גם בספר

ג. ועי' בהגהת יצחק ירנן על הריצ"ג אות י"א מה שהקשה על טעם זה, וע"ע בסוף ספר בית הבחירה למאירי על מסכת נדה בהערות הגר"ש ליברמן בענין זה.

העתים **ובמדרש שכל טוב** (פרשת בשלח עמ׳ 294) ועוד]. ומבואר מדבריו שאע״פ שהביא את הגמ׳ בב״ב שלקידוש כשר לכתחילה, מ״מ כתב ׳היכא דלית ליה חמרא׳ וכו״, ומבואר שרק כשאין לו יין אז כשר לכתחלה אבל כשיש לו יין - יין עדיף. וכן מתבאר יותר מדברי **רע״ג** בסידורו גבי פסח בשם **רב נטרונאי גאון**, שכתב שאם אינו מוצא יין בכמה פרסאות או שהיה בא בספינה ואין לו תקנה כל עיקר להביא יין ישרה ענבים או צמוקים במים ויעשה מהם ד׳ כוסות וכו׳, וכיון דלקרבן אם הביא כשר - לקידוש ולהבדלה לכתחלה כשר ׳במקום שא״א להביא יין׳ ע״כ. והובא בספר העתים **ובמחזור ויטרי** ו**בריצ״ג** **ובאבודרהם** בענין פסח. וא״כ רואים מדבריהם שהכלל שכל היכא דלקרבן וכו׳ אינו לכתחלה כשיש לו יין אלא רק כשאין לו.

וכ״כ הריצ״ג בעמ׳ ב׳ לאחר שהביא את הדין של סוחט אדם אשכול וכו׳ ואת הדין של יין צימוקים ויין כושי וכו׳ שכיון שכשרים בדיעבד למזבח כשרים לכתחלה לקידוש כתב: ״וכל היכא דאפשר להביא יין טוב ולקדש עליו הוא קודם ומצוה מן המובחר, וכל היכא דאיכא מובחר מובחר קודם, והכי כתב בהלכות לענין יין צמוקים היכא דלא שכיח חמרא מייתי ענבי יבישתא״ וכו׳ עי״ש. ומבואר ג״כ שכתב בדעת בה״ג לגבי יין צמוקים כדברי רב נטרונאי ורב עמרם הנ״ל שאע״פ שאמרו לכתחלה כשר - מ״מ אם יש לו יין טוב מביאים אותו ולא את היינות האלו, וא״כ ה״ה גם לענין יין מגתו שכתב בה״ג והיכא דלית ליה וכו׳ - היינו רק בדיעבד כשאין לו יין אמיתי, דהא גם הוא כשר רק בדיעבד לגבי מזבח. וכ״כ להדיא **בספר העתים** (עמ׳ 204) לאחר שהביא את דברי רע״ג הנ״ל, וז״ל: ״וכתב **הנגיד** הכי ולי אית מרבנן דאמרי משמעתא דא דאין סוחט אשכול של ענבים ואין מביאין צמוקין לקידוש אלא בדלא אפשר ליה וכן אתה מוצא בפסוקות לעינן סוחט״ ע״כ. ומפורש להדיא שלמד בדעת בה״ג הנ״ל לגבי סוחט אדם וכו׳ וכן לגבי צמוקין שאינו לכתחלה אלא בדלא אפשר ליה. וכ״כ כדבריהם מדנפשיה **בספר המנהגים** לר׳ יצחק אייזק טירנא בענין ר״ה שכתב: ״וטוב ליקח תירוש בליל ב׳ וגם יין ישן אם יש לו ואומר בפה״ג על הישן וכו׳ ובשעת שהחיינו יקח התירוש בידו ושותה מן הישן ומן התירוש, ואם אין לו יין ישן יקדש על התירוש דקי״ל סוחט אדם״ וכו׳ עי״ש, והובא בקצרה בדרכ״מ סי׳ ת״ר. ועי׳ במג״א בסי׳ ער״ב ובסי׳ ת״ר שדייק מדבריו שמצוה מן המובחר לקדש על יין ולא על תירוש, ולפי האמור כן מבואר בדברי הנגיד ושאר הגאונים הנ״ל. **וראבי״ה** בסי׳ תקכ״ה הביא את דברי רב נטרונאי הנ״ל וכתב ונ״ל דמשום שעת הדחק התירו שאין דומה למזוג שאין כאן חלק עשירי מן היין וכו׳ וכי מעיינת התם משמע כדברי וכו׳ עי״ש. הרי שגם דייק מדברי הגאונים הנ״ל שהוא רק דיעבד, וא״כ ה״ה גם לענין יין מגיתו וכמו שדייק הנגיד הנ״ל. ושו״ר בספר בני ציון בסי׳ ער״ב ס״ו שהביא חלק מהנ״ל וגם כתב שלפי ראבי״ה ה״ה גם יין מגיתו חלש הוא ואינו אלא בשעת הדחק עי״ש.

ובאמת שהמנהיג בהלכות פסח הביא את דברי רב נטרונאי הנ״ל וכתב: ״ואני אומר כיון דלקרבן אם הביא כשר דיעבד אבל לכתחלה לא - אנן אפילו לכתחלה ואף במקום שאפשר להביא אחר, דאי בדלא אפשר אף לקרבן כשר להביא לכתחלה ואף במקום שאפשר למצוא יין אם הביאו כשר לקרבן״ ע״כ. וכן מבואר בשו״ת הריב״ש (סי׳ ט׳)

וברשב"ץ ביבין שמועה (דף ל"ד ע"א) עי"ש. ולכאורה כ"נ מדברי הרי"ף והראשונים שהעתיקו את הגמ' בב"ב כפשוטה, שהוא לכתחילה ממש אף כשיש לו.

ונראה שיש לחוש למעשה לדעת הגאונים והראשונים הנ"ל ולהשתדל לקדש על יין ממש ולא על מיץ ענבים [חוץ מהבעיה של מבושל שיש בו] וכן לא על יין צמוקים, ורק מי שקשה לו וכד' יכול לקדש לכתחילה על יין מגתו או יין צמוקים.

והנה, עד כאן עסקנו בענין יין לקידוש של כל השנה, וראינו שמיץ ענבים אינו כשר לכתחילה להרבה מן הגאונים והראשונים. אולם לד' כוסות יש עוד נידון שמוסיף עוד בעיה לכתחילה במיץ ענבים, וכמו שנבאר בס"ד.

יין חי או יין שאינו משמח לד' כוסות

בגמ' בדף ק"ח ע"ב איתא: "שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא". ופירש **הריבב"ן** שם: "הואיל דיין חזק מאד אין שמחה בשתייתן ולא קיים ושמחת בחגך ובזמן הזה לאנשים שמחה" ביין ע"כ. וכ"כ **המאירי** שם לענין חיוב קטנים בד' כוסות וז"ל: "התינוקות אעפ"י שאנו מצווים לעוררם כדי שישאלו אין משמחין אותם בענין חובת ארבע כוסות שהתינוקות אין להם שמחה כל כך ביין אלא מחלקים להם קליות" עי"ש. ומבואר מדבריהם שיש דין של שמחה בד' כוסות אלא שאינו מעכב בדין ד' כוסות, אלא שלא יצא יד"ח שמחה. וכעי"ז כתב **תור"פ** שם גבי שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, שפירש רשב"ם משום שמחת יו"ט יצא, וכתב תור"פ: "וא"ת פשיטא וכי בעי שמחת יו"ט ד' כוסות, ושמא י"ל כיון דתיקנו רבנן ד' כוסות וגם צריך יין בשביל שמחת יו"ט א"כ צריך שיהא אותו יין מד' כוסות" עי"ש. ונראה שהחידוש של הגמ' לפי תירוצו הוא לא שאין צריך כלל שמחה בד' כוסות, אלא שאינו מעכב ואין חובה שישמח דוקא בד' כוסות, אבל לכתחילה מיהא בעי, וכראשונים הנ"ל.

וכן מפורש בפירוש הגדה של פסח **לר' יצחק בר' שלמה אלאחדב** [מחכמי ספרד בשנים ק"י-ק"צ] שנדפס בהגדת 'פסח דורות' וז"ל: "והשתא דאתברר דשמחת החג הוי בזמן הזה ביין, וליל הפסח תקנו רבנן מצות ד' כוסות על היין, ובעינן בכל דוכתא למעבד מצוה מן המובחר - צריך לרדוף אחר היין המשובח" וכו' עי"ש.

ובאמת שהרבה אחרונים כתבו כן מעצמם שיש דין לכתחילה של שמחה בד' כוסות.

הראשון הוא **מהר"ש הלוי** ביו"ד (סוסי' י"ב) בשם רבו **ר' חיים [שבתי]** שלא יוצאים יד"ח במי צימוקים משום שחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה ולכן צריך שיהיו מיין וזה אינו משמח, וכתב עליו מהר"ש הלוי שאינו חולק אלא מפרש דבריו שהרי שתה יין חי יצא ידי ד' כוסות ולא ידי חירות, וכתב הר"ן שאינו מצוה מן המובחר וא"כ ה"ה במי צימוקים ידי חירות לא יצא שהחירות והמצוה מן המובחר הוא ביין וזה לא הוי יין גמור, 'ומי שיכול לשתות יין ודאי שאין לו לשתות ד' כוסות ממי הצימוקים דפשיטא דלא הוי מצוה מן המובחר ויהיה חייב לשתות יין', אבל מי שאינו יכול וכו' פשיטא שיקרא מצוה מן המובחר אם יקיים הד' כוסות ממי צימוקים עכת"ד עי"ש. והביאו בקצרה **הפר"ח** בסוסי'

תפ״ג וג״כ כתב שמי שאין לו יין גמור יכול לשתות יין צימוקים אע״פ שאינו משמח דכיון דלית ליה אלא זה כדיעבד דמי ואמרינן שתאן חי יצא עי״ש. ומבואר דלכתחילה צריך יין המשמח. וכן הביא **בשו״ת בית דוד** (סי׳ רנ״א) את דברי מהר״ש הלוי הנ״ל והסכים לזה בדיעבד שאין לו אפשרות ביין עי״ש. ובספר **מועדי ה׳** [נג׳אר] (דף מ״ב ע״א) הב״ד מהר״ש הלוי הנ״ל שיוצא במי צימוקים והוסיף שכ״ד עוד ראשונים, וכתב ומדברי כולם מבואר דדוקא אם אין לו יין דאז כשר אף לכתחלה, אבל מדברי הרשב״ץ משמע אפילו במקום יין. ונ״ל דאפילו למ״ד דדוקא בשאין יין מצוי ה״ה נמי למי שהיין קשה עליו שיוצא לכתחלה ביין של צמוקים והכי נהוג עי״ש. והנה מש״כ בשם הרשב״ץ אפשר דהוא מיירי ב׳יין׳ צימוקים שהוא משמח, ולא בשירביט שהוא ׳מי׳ צימוקים, וכמו שחילק בזה הר״ב ב״ד הנ״ל עי״ש, ועכ״פ מבואר שגם הוא מסכים שלכתחילה צריך יין המשמח.

והנה בגמ׳ שם איתא שיוצאים בין ביין חדש בין בישן בין במזוג ובין בשאינו מזוג לדעת חכמים, ור׳ יהודה אומר צריך שיהיה בו טעם ומראה יין, ופסקו הראשונים כדעת ת״ק, וביארו דיין חדש היינו דין סוחט אדם אשכול ענבים וכו׳. ז״ל המאירי: ״ויין חדש מותר בו כמו שביארנו למעלה בענין קידוש״ ע״כ, וכונתו למה שכתב לעיל גבי סוחט אדם וכו׳ עי״ש, וכן העיטור בהלכות מצה ומרור הביא את הדין של סוחט אדם אשכול ענבים וכו׳ עי״ש, ומבואר שגם לד׳ כוסות כשר. וכ״כ להדיא הריצ״ג בהלכות פסחים באורך וז״ל: ״אחד חי ואחד מזוג אחד חדש ואחד ישן פי׳ בין שהיין חי מאין מזיגה בין שהוא מזוג בין שהוא חדש בין שהוא ישן צריך שיהא בהם כדי רובע רביעית ואפילו מזוג נמי צריך שיהא בו מן היין רביעית ור׳ יהודא אומר עד שיהא בו טעם ומראה פי׳ החדש והישן עומד, פעמים שלא נמצא בהם טעם ומראה; חדש שעדיין לא הגיע לכלל יין, ישן שנתיישן הרבה עד שיכהה טעמו ומראהו, והלכתא כת״ק דהא אמרינן סוחט אשכל של ענבים״ וכו׳ ע״כ. ומבואר שהלכה כת״ק וסוחט אדם אשכול וכו׳ גם לד׳ כוסות, ולכאורה זהו ממש מי צימוקים או מיץ ענבים ומבואר שכשר לד׳ כוסות. <u>**אולם**</u> נראה ברור שכונת הגמ׳ שכשר רק מדין ד׳ כוסות ואין זה לכתחילה, דהא ידי חירות לא יצא בזה, ודומיא דיין חי שמבואר בבריתא הנ״ל שכשר, והגמ׳ אמרה שידי חירות לא יצא, וא״כ ה״ה גם ביין חדש. וראיה ברורה לזה דהא לעיל הבאנו את דברי הגאונים והריצ״ג מכללם שסוחט אדם אשכול ענבים וכו׳ אינו לכתחילה אלא רק באין לו יין טוב עי״ש, וא״כ ע״כ גם ללא הדין של חירות אין זה לכתחילה לדעת הריצ״ג, אלא שכשר הוא מעיקר הדין למי שאין לו יין אחר, וכ״ש הכא שיש דין של חירות שאינו לכתחילה.

וע״כ נראה שלכתחילה יש לקיים מצות ד׳ כוסות ביין ממש ולא במיץ ענבים גם משום הדין הנ״ל של יין המשמח.

סיכום

נמצינו למדים מכל הנ״ל שיש כמה טעמים למה לא כדאי ולא מומלץ לקדש ולהבדיל בכל שבת, וכן לקיים מצות ד׳ כוסות במיץ ענבים. <u>**חדא**</u>, משום שהוא מבושל ולדעת הגאונים והרמב״ם ועוד ראשונים אין יוצאים בו ידי חובת קידוש וד׳ כוסות. <u>**ועוד**</u>,

שלדעת גאונים רבים וכמה מהראשונים אין מקדשים לכתחילה על מיץ ענבים כשיש לו יין. ועוד, שלדעת כמה ראשונים והרבה אחרונים אין מקיימים מצות ד' כוסות לכתחילה אלא ביין המשמח ולא במיץ ענבים.

עצות למעשה לקיים מצות ד' כוסות ביין הכשר לכתחלה

אלא שיש טוענים שאם ישתו יין אמיתי - יכבד עליהם ראשם ולא יכולים יהיו לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים, שהיא מצות עשה מהתורה, כדבעי, ועדיף לוותר על הידורים אלו ולקיים מצות עשה מהתורה כתיקנה.

אולם יש עצה פשוטה לצאת ידי חובת הכל מבלי שיכבד עליו ראשו.

אפשרות ראשונה, לקחת כוס קטנה שמכילה כ90 או 100 סמ"ק ולא יותר, ולערב בה יותר ממחצה יין שאינו מבושל והשאר מים[ד], ובזה הוא מדלל את הריכוז והאלכוהול של היין. וכבר כתב הרמב"ם בפ"ז מחו"מ ה"ט: "ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה" עי"ש, הרי שאף יש מעלה למזוג את היין וליהנות משתייתו שלא יהיה חזק מדי. וגם לאחר שמזגו ישתה רק רוב רביעית ולא את כל הרביעית, וכפי שהעליתי בחלק א' סי' ע"ה, שעדיף לעשות כן ולא לשתות את כל הרביעית עי"ש. וזה יקל מעליו, שלא יכנס לגופו כמות גדולה של אלכוהול, ולא יחזק ראשו.

אפשרות שניה, למזוג יותר ממחצה יין שאינו מבושל, והשאר מיץ ענבים [אף שהוא מבושל], וזה על פי תשובת הרי"ף בסי' רצ"ה [שהובאה בכה"ח סי' ער"ב אות מ"ג] וז"ל: "אם יהיה הרוב מן היין שאינו מבושל מברכין עליו בורא פרי הגפן, אבל אם יש הרוב מן היין המבושל מברכין עליו שהכל וזה אינו ראוי לקידוש היום" עי"ש. הרי דס"ל שהיין המבושל שברכתו שהכל בטל ברוב היין שאינו מבושל וברכתו הגפן ואפשר לקדש עליו. וגם בזה יקח כוס קטנה וישתה פחות מרביעית וכנ"ל, ובזה יקיים גם מצות קידוש וד' כוסות בהידור, וגם יוכל לספר ביציאת מצרים בישוב הדעת.

אולם נשים וקטנים שקשה להם גם בזה - ישתו מיץ ענבים ויסמכו על עיקר הדין דשרי.

ד. כך כתבתי במאמרי בירחון האוצר הנ"ל. אולם עיין בתגובתו של הרב עידוא אלבה בירחון האוצר אייר תשפ"א ובתשובתי אליו שם, שלפי האמת אפשר לערב אפילו פחות ממחצה יין והשאר מים, כל שישאר כ-4 אחוז אלכוהול עיש"ב.

ג. חתם המבדיל בין קדש לחול במקום בין קדש לקדש - האם יצא יד"ח

נדפס בירחון 'אור תורה' ניסן תשפ"א.

בספר פסקי תשובות סי' תע"ג הערה 31 הביא בשם הסטייפלר והשבט הלוי ועוד אחרונים שלא יצא, ובשם הגרי"ש אלישיב שיצא עי"ש, וכ"פ בחזו"ע פסח עמ' ער"ב שיצא עי"ש.

אולם יש ראיה מדברי [רב שרירא] גאון שהובא באוה"ג ברכות עמ' 33 דס"ל שאין זה כלל המטבע, והוא ששם דן לענין אמירת אור חדש על ציון תכין בסוף ברכת יוצר שהרס"ג ס"ל שאין לאומרו משום שאין זה מענין המטבע וכתב וז"ל לא ידעיננא ולא סבירא לנא כיון דחותם גופיה יוצר המאורות מאי איכפת לן מאי אימור באמצע מימרא וכו' מאן דמדקדק באור חדש דלא למימריה דעיקר ברכה על אור מעשה בראשית הוא וכו' **דלאו על האי אור עיקר ברכה** וכו'. ועוד כדמבדלינן באורתא דאפוקי שבתא ליומא טבא שהיא הבדלה בין קדש לקדש לאו קא מנינן סדר הבדלות בין קדש לחול **ולא עיקר ברכה בין קדש לחול הוא**, אף הכא נמי אע"ג דאמרת עיקר ברכה על אור השמש - כדמאני בהדה באמצע מימרא מאורות אחרים לא הפסיד וכו'. **ודאי אי חתים חלופי יוצר המאורות ברוך יוצר אור חדש הפסיד דלאו הוא עיקר ברכה** וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שמי שחותם בדבר שאינו עיקר ברכה לא יוצא ורק להזכיר באמצע הברכה שפיר דמי, והוא גופיה קרי למילים 'בין קדש לחול' לאו עיקר ברכה, וא"כ נראה מדבריו שלא יוצא אם חתם בזה. וכן משמע מדברי הבה"ל בסי' רצ"ט ס"ו סד"ה ולקבל עי"ש. **וכן עיקר שלא יצא ויברך שוב** וכדעת רב שרירא גאון הנ"ל.

נא. ברכת שהחיינו בשאר ימי הפסח אם לא בירך ביום ראשון

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת מצורע תשפ"ב.

המג"א בסי' תע"ג סק"א הביא את הגמ' בעירובין מ' זמן אומרו כל שבעה עי"ש. והחק יעקב הביא שכ"פ במפורש הריא"ז שם וז"ל אחד ר"ה ואחד שאר ימים טובים אם לא בירך ביום ראשון מברך בשאר ימים וכו' עי"ש. ויש להוסיף שכ"ה במפורש במאירי שם וז"ל שבעת ימי הפסח וכן של חג ודומיהם כל שלא אמר זמן ביום ראשון יראה מסוגיא זו שאמרו במחרתו וכן בכל יום ויום אם לא אמרו האידנא עדיין והוא שאמרו דאי לא אמר אמר ליה למחר וליומא אחרי ע"כ. וכ"פ הרי"ד בפסקיו שבת כ"ג ע"ב והביאו שה"ל בהלכות חנוכה סי' קפ"ו גבי חנוכה עפ"י הגמ' בעירובין הנ"ל.

והנה המקור חיים בריש סי' תע"ג כתב שאם בירך ברכת אשר גאלנו ואמר 'והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרור', יצא ידי ברכת שהחיינו ואינו מברך לאחר מכן עי"ש. וכן הביא מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע עמ' כ"ז בשם שו"ת ערוגת הבושם סי' קמ"ד, ופסק כן למעשה מדין סב"ל, והביא בזה מדברי הארח"ח ופלפל בזה עי"ש. אולם כבר הרגיש הוא ז"ל שהראיה מדברי הארח"ח אינה מוכרחת, ופשטות דברי הגמ' בעירובין מ' שגם בפסח אמרינן הכי אע"פ שמסתמא קרא את ההגדה ובירך הכל ונשאר בצ"ע עי"ש.

ושאר רבני הדור לא הסכימו עמו - עי' בהערת איש מצליח בשם הרב מאזוז [בירחון אור תורה ניסן תשנ"ג עמ' תקל"ח], הרב משה לוי [בספרו ברכת ה' ח"ד פ"ב סכ"א] והאור לציון [ח"ג פט"ו ה"ו]. וכן עי' בפסקי תשובות סי' תע"ג הערה 47 ועוד. וע"ע בילקוט יוסף סוכה עמ' תקצ"ח והלאה שניסה להביא ראיה מדברי ר"ש מפלייזא, אולם כבר כתב שם שאינו מוכרח עי"ש, וכן הוא האמת שאין ראיה כלל מדבריו.

אולם מצאנו ראיה ברורה דלא כהמקור חיים והערוגת הבושם, מדברי ר' מנוח ברפ"ח שכתב בזה"ל וא"ת אמאי מברך זמן הא בעי למימר בברכת אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה כו'. י"ל דההיא משום דבעי למימר כן השם יגיענו למועדים, אך הברכה ההיא משום גאולה היא עי"ש, ומפורש בדבריו שברכת אשר גאלנו אינה במקום שהחיינו, דברכת גאולה היא, וההוספה והגיענו אינה עיקר הברכה ולא יוצאים בה יד"ח של שהחיינו, ולכן תיקנו ברכת שהחיינו בפני עצמה,

ועל כן העיקר הוא כסתימת הראשונים וגדולי האחרונים, וכפי שמפורש בר' מנוח, וכפי שהעלו רוב חכמי דורנו, שאף מי שבירך ברכת ההגדה ואמר בה והגיענו ללילה הזה וכו', לא יצא ידי ברכת שהחיינו, וצריך לברכה לאחר מכן.

נב. אכילה ושתיה באמצע ההגדה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אייר תשפ"ב.

הבה"ל בסי' תע"ג ס"ג הביא את מחלוקת הרמב"ן [במלחמות בדף כ"ד ע"א מדפי הרי"ף] והר"ן עם בעה"מ ותוס' [בדף ק"ג] אם מותר לשתות בתוך ההגדה. והנה לשון הרמב"ן הוא משמזגו לו כוס שני והתחיל במצותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתיה עי"ש. והר"ן כתב שאחר שמזג הכוס לספר עליו יצי"מ שהוא מהתורה אינו בדין שימזוג כוס אחר וישתה עי"ש. ור' דוד בדף ק"ט ע"ב כתב בזה"ל שאינו בדין שימזוג את הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה וישתה אותו עד שלא תגמור מצותו כסדר שתקנו חכמים עי"ש. ומהר"ם חלאוה שם כתב בסתמא שמשהתחיל לדרוש אסור לו לשתות עי"ש. וכ"כ ר' יונה בסדר ההגדה וז"ל אבל ודאי לאחר שהתחיל לומר ההגדה אין לו לשתות עד שמברך גאל ישראל, והכין פירשו רבוותא ז"ל עי"ש. ומקור דברי כולם הוא רב שרירא ורב האי גאונים שהביא ריצ"ג בעמ' צ"ט [שהביאו הרמב"ן בסוף דבריו] וז"ל דבתר קדושא אתסר ליה למשתי עד שדורש מארמי אובד אבי וחותם בגאולה עי"ש, וכונתו רק לאחר שהתחיל לדרוש את ההגדה כמ"ש הרמב"ן וסיעתו, דהא מפורש במשנה בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה.

ומ"מ לא התפרש בדברי הראשונים הנ"ל האם האיסור הוא רק ביין או בכל משקה.

אולם דעת רבים מהראשונים כדעת **בעה"מ ותוס'** שמותר לשתות יין גם משהתחיל בהגדה;

כן הסכימו **ההשלמה, המאורות, המכתם והמאירי** בפסחים ק"ט ע"ב שהוא רשאי לשתות עי"ש. וכ"ד **הריטב"א** בהלכות ליל הסדר ופירוש ההגדה וז"ל אמרו חכמים כי בין הכוסות הללו אם רצה לשתות יין או מים ישתה ואפילו באמצע ההגדה עי"ש. וכ"נ דעת **הראב"ד** בהשגות לבעה"מ לדף ק' ע"א [י"ט ע"ב מדפי הרי"ף] שכתב וז"ל וכן הטעם לד' כוסות שטעונים ברכה לפניהם כאו"א שהרי הוא מפסיקן בהגדה על כרחו, ואפילו אם נאמר שהוא מותר לשתות בתוך ההגדה ולעולם בברכה שהרי הפסיק בעל כרחו בדבר שאינו יכול לעשות עם שתייתו עי"ש, וזה כדברי ההשלמה וסיעתו הנ"ל שהסבירו בדעת הרי"ף שאע"פ שמותר לשתות מ"מ כיון שאינו יכול - צריך לברך שוב. **ור' מנוח** בפ"ז ה"י כתב שאין ספק שאם בא לשתות בתוך ההגדה אין כאן איסור 'אע"פ שמכוער הדבר' עי"ש, ומבואר שמעיקר הדין שרי. וכ"נ **מסתימת שא"ר** שהעתיקו את המשנה בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה, ומשמע בכל גוני מדלא חילקו.

ומפורש בספר ההשלמה [והעתיקו המכתם] שם שמותר גם לאכול, וז"ל ומותר נמי לאכול ירק ופירות בתוך ההגדה עי"ש.

והנה הב"י בסי' תע"ג כתב בזה"ל: כתוב בארחות חיים [סדר ליל פסח אות י"ב] פעם אחת שכח רבי להבדיל במוצאי שבת י"ט של פסח עד שאכל ירקות והתחיל ההגדה וקודם שגמר ההגדה נזכר 'ולא רצה' לחזור ולהבדיל עד שהשלים ההגדה עד גאל ישראל

עכ״ל. ומקור הדברים הוא מספר מעשה הגאונים עמ׳ כ״ב עי״ש. וכ״פ בשו״ע בס״א בזה״ל מי ששכח ולא הבדיל בפסח שחל במוצ״ש ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה ישלים עד גאל ישראל ואח״כ יבדיל ע״כ. והנה הלבוש והגר״א והמ״ב פירשו שהטעם שלא הפסיק באמצע ההגדה הוא משום שיש איסור לשתות יין לאחר שהתחיל ההגדה וכדעת הרמב״ן וסיעתו עי״ש, וכ״נ לכאורה מלשון השו״ע, וכפי שכתב בספר פסח מעובין אות רט״ו. אולם סיים שם בזה״ל: מתוך דברי ארח״ח, מריה דהאי שמעתתא, שהביא הרב ז״ל בב״י איני מבין כן, שכתב וכו׳ ׳ולא רצה׳ וכו׳, דברים אלו מראים בבירור דאם היה רוצה להבדיל קודם גמר ההגדה היה יכול, אלא שלא רצה ע״כ. וא״כ גם בלשון השו״ע שכתב ישלים ההגדה ואח״כ יבדיל, אפשר שכונתו שאין לו צורך וענין להבדיל מיד ולכן למה יעשה כן בחינם, אבל איסור גמור אם רוצה לשתות לא שמענו מדברי השו״ע.

ולמעשה. בשתיית יין יש להחמיר כדעת הרמב״ן וסיעתו, אולם **באכילת פירות וירקות ובשתיית שאר משקין אפשר להקל**, דהא אין הכרח שהרמב״ן וסיעתו אוסרים גם בזה, דאפשר שרק ביין אוסרים, וכיון שרבים מהראשונים מתירים להדיא אף ביין אפשר לסמוך עליהם עכ״פ באכילה ובשתיית שאר משקין.

נג. מצות סיפור יציאת מצרים בשעה שמצה ומרור מונחים על השולחן

פורסם בירחון 'האוצר' אייר תשפ"א.

במכילתא [סוף פרשת בא] ובהגדה של פסח איתא: 'בעבור זה' - לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ובמכילתא הגירסא מונחים לפניך 'על השולחן'. והראשונים מפרשי ההגדה גם כתבו כן; ז"ל **המיוחס לרשב"ם** מונחים לפניך 'פירוש בעת האכילה' ע"כ. **והריטב"א** כתב מונחים לפניך על השולחן 'שתוכל להראות אותם באצבע שאתה אומר מצה זו מרור זה' ע"כ. וכ"ה **באבודרהם**. וכ"ה **במיוחס לרש"י** וז"ל לימד לך הפסוק שאין אתה חייב להגיד לבנך עד שתראה לו באצבע וזה הוא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך וזהו בשולחן שאתה אומר מצה זו מרור זה כי לכך חייבים לומר הגדה משום והגדת לבנך ע"כ. וכן **הרשב"ץ** במאמר חמץ כתב ותקנו חז"ל שתהיה ההגדה הזאת בשעה שיש מצה ומרור מונחים על השלחן כמו שאמרו בהגדה וכו', ואמרו כי נקראת המצה לחם עוני שעונים עליה דברים, פירוש שעל המצה קורין ההגדה עי"ש. וכן מתבאר מדברי **המאירי** בפסחים קט"ז סע"ב שביאר את דברי הגמ' גבי סומא וז"ל הסומא אף הוא חייב בהגדה וכן מוציא בה את האחרים, ואעפ"י שכתוב בה בעבור זה והסומא אינו יכול ליחד והיה לנו להוציאו מכלל זה וכמו שאמרו בענין סורר ומורה בננו זה ולא סומין כמו שהתבאר במקומו - מ"מ הרי מצה ומרור לפניו 'ויכול ליטלם ולהגביהם' ע"כ, ומבואר ג"כ מדבריו שיש דין ממש שהמצה ומרור יהיו לפניו ויראם או יגביהם ואם אין לו מצה ומרור לפניו אין דין של והגדת לבנך.

וכן ראיתי להר"י פרלא בפירוש ספר המצוות לרס"ג ח"א עמ' 373 והלאה שהאריך בזה והביא שתה"ד בסי' קל"ז [שהובא בב"י בסי' תע"ב] כתב שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך היינו בשעה 'שראוי' לאכול מצה ומרור עי"ש, ולפ"ז אין צורך שיהיה ממש מצה ומרור על השולחן. וכן הב"ח בסי' תע"ג כתב דלחם שעונין עליו דברים הרבה - אין הכונה 'עליו' ממש, וא"צ להחזיר בדוקא את המצה בזמן ההגדה אלא הכונה לחם שעונים בעבורו ובשבילו עי"ש, וגם זה כנ"ל. <u>אולם</u> דייק שם באורך מדברי בה"ג ורב נטרונאי גאון והרשב"ץ הנ"ל ועוד, שהמצוה של סיפור יציאת מצרים היא רק בשעה שמונחים על השולחן ממש וכמו שדייקנו לעיל עיש"ב [אולם דיוקיו מבה"ג ורב נטרונאי אינם מוכרחים]. וכן נקט בפשיטות בספר מנחת סולת על החינוך מצוה כ"א שמי שאין לו מצה לא צריך להגיד ההגדה ודלא כמנ"ח עי"ש. והלום ראיתי גם בחזו"ע סי' כ"ג עמ' שמ"ח שהאריך בזה, והביא שבאמת בשו"ת חסד לאברהם כתב כנ"ל, אולם הרב זצ"ל חלק על זה והביא גם מעוד אחרונים דס"ל שאין זה תלוי בזה עי"ש. אולם לא הזכיר מדברי הראשונים הנ"ל שמתבאר מדבריהם להדיא שהדברים תלויים זה בזה וכנ"ל.

ההבדל בין המצוה בשעה שמצה ומרור מונחים לבין המצוה לאחר מכן

והנה בעיקר מצות סיפור יציאת מצרים בלילה זו - הרמב"ם בסה"מ עשה קנ"ז כתב וז"ל שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה' ומה שעשו עמנו המצרים מעוול וחמס ואיך לקח ה' נקמתנו מהם ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב כמו שאמרו כל המאריך לספר וכו', וכבר ידעת אמרם ואפילו כלנו חכמים וכו' וכל המספר וכו' עי"ש [והעתיקוהו כדרכם החינוך וספר הבתים]. וכ"כ בחיבורו רפ"ז מהלכות חו"מ וז"ל מ"ע לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים וכו' וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו ה"ז משובח. ובהמשך כתב וז"ל וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח ע"כ. ומדברי הרמב"ם מבואר שהמצוה היא לספר ביציאת מצרים ממש והמסתעף ממנה ולא בהלכות הפסח וכדומה.

אולם בתוספתא בסוף פסחים וכן במכילתא בסוף פרשת בא איתא שחייב אדם לעסוק 'בהלכות הפסח' כל הלילה [או עד חצות] עי"ש, והגר"א הגיה בתוספתא במקום בהלכות הפסח - ביציאת מצרים עי"ש, אולם בכל הראשונים וכתה"י הוא כלפנינו - עי' בתוספתא כפשוטה שם. וכן הגר"א גופיה במכילתא לא הגיה כן, וכן בהגהותיו על השו"ע בסי' תפ"א לא העיר למחוק את המילים 'בהלכות פסח' עי"ש. ולכאורה קשה ע"ד הרמב"ם שהזכיר רק יציאת מצרים ולא הזכיר הלכות הפסח.

ובאמת שכבר עמד בזה מהר"ל בספר גבורות ה' סוף פ"ב וכתב וז"ל אע"ג דבמכילתא לא אמרו רק שחייבים לעסוק בהלכות פסח, אין זה קשיא דגם הלכות הפסח הוא יציאת מצרים, שהרי מה שאמר פסח זה שאנו אוכלין, וכן מצה ומרור הם הלכות פסח והם יציאת מצרים עי"ש. וקצת דוחק דלפ"ז רק אם לומד את טעמי המצוות ואיך הם זכר לניסים שעשה עמנו ה' - חשיב יציאת מצרים, אבל אם לומד את פרטי ההלכות אין בהם יציאת מצרים, ולא נראה כן מסתימת דברי התוספתא והמכילתא אלא שאפשר וצריך ללמוד כל דבר הנוגע להלכות הפסח.

ולכאורה יש להקשות עוד דבמכילתא ובתוספתא מבואר שיש 'חיוב' לעסוק בהלכות הפסח, אולם בהגדה של פסח וכן ברמב"ם איתא שכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז 'משובח' ואין זה חיוב.

אולם לפי הנ״ל אתי שפיר, שבזמן ההגדה שמצה ומרור מונחים לפניו העיקר הוא לספר ביציאת מצרים וכמו שכתב הרמב״ם ולא בביאורי ההגדה ובהלכות הפסח[א], ובזה כל המרבה הרי זה משובח. אלא שחייבו חז״ל לעסוק בהלכות הפסח או ביציאת מצרים גם לאחר ההגדה עד שתחטפנו שינה, וזהו דין אחר, ובמכילתא דרשוהו מדכתיב מה העדות וכו׳, ויש שביארו שהוא מדין הלכות חג בחג, אולם זוהי חובה אחרת שאינה קשורה לדין סיפור יציאת מצרים וכנ״ל [והרמב״ם השמיט חובה זו וצריך ביאור]. ואף אם יש לפניו מצה ומרור כגון שנשאר לו מהם - אין זה מצה ומרור המחויבים דהא כבר קיים המצוה, ולכן יכול וצריך מדרבנן לעסוק בעניני הפסח וכדומה עד שתחטפנו שינה.

ועל כן יש לידע שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא בשעת ה׳מגיד׳, ושם יש להתמקד בביאור ההגדה שהוא פירוש הפסוקים בפרשת כי תבא ארמי אובד אבי וכו׳ ולהרחיב בענינים אלו, ולא בפלפולים ולא בהלכות. ולאחר גמר הסדר יש לעסוק בכל דבר שקשור לפסח, אם בהלכות הפסח ואם ביציאת מצרים וכדומה עד שתחטפנו שינה. וע״ע בח״א סי׳ ע״ט שהבאנו מדברי כמה אחרונים שאם יקשה עליו להשכים בבוקר לתפלה יכול לישון גם לפני שחטפתו שינה.

א. ודלא כמ״ש כמה מחכמי הדור שגם בזה מקיימים מצות סיפור יציאת מצרים.

נד. טעמי אכילת האפיקומן והנפקא מינה למעשה

נדפס בקובץ 'המאור' ניסן תשפ"ב.

כתב הרא"ש בפרק ערבי פסחים סי' ל"ד: נראה לי דאותה מצה [שאוכלים באחרונה] אינה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה, ולפי שהיא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה ואין צריך עמה מרור וחרוסת עכ"ל. וטעם זה כתבו גם המנהיג עמ' תפ"ו, הר"ש מפלייזא באו"ז סי' רנ"ו, הסמ"ק במצוה רי"ט, הר"ן בדף כ"ז ע"א מדפי הרי"ף, האבודרהם, המרדכי בדף ל"ג ע"ד, והביא כן גם בשם מהר"ם עי"ש. וכן מבואר בראב"ן בשו"ת סי' מ"א, ובגוף הספר במסכת פסחים מבואר שאכילת שובע היינו כדי שישאר טעם פסח וטעם מצה בפיו עי"ש. וכן מתבאר מדברי ראבי"ה בסי' תקכ"ה עי"ש. וכ"כ תלמיד הרשב"א: אוכלין בסוף כזית מצה דמינטרא זכר לפסח שהיה נאכל על השבע כמו שאמר בירושלמי שהיה נאכל הפסח על השבע כדי שלא ישברו בו עצם, אבל בגמרין משמע דטעמא כדי שלא יעבור מפיו טעם הפסח ע"כ. וכ"כ הריבב"ן: ואוכלין אותה בסוף סעודה כמו שהיו אוכלין את הפסח אחר אכילתו עי"ש. וכ"כ בספר הפרדס שער ט'. וכ"כ הרשב"ץ במאמר חמץ. וכ"כ בקצרה הטור בסי' תע"ז: ולאחר גמר כל הסעודה אוכלין ממצה השמורה תחת המפה באחרונה זכר לפסח הנאכל על השובע ע"כ. וכן העתיק השו"ע שם.

וכתב הכה"ח בסוף אות א' שיש נוהגין לומר כשאוכלין אפיקומן זכר לקרבן פסח שהיה נאכל על השבע עי"ש. וכבר כתב כן בספר שולחן גבוה אות' ג' וז"ל ומנהגנו לומר וכו' וזו אנו אוכלים זכר לקרבן פסח שהיינו אוכלין אותו על השבע, ונכון הוא לאומרו כיון שאנו אוכלים אותו לזכר קרבן פסח ואם היינו אוכלין אותו בלא דין ודברים היה נראה כאכילת רשות ולא היו נזהרין בו לאוכלו ככל חוקותיו שיהא בהסיבה וקודם חצות ושלא יהא אכילה גסה וכיוצא ע"כ.

אולם מצאנו ראשונים רבים שכתבו טעמים אחרים לאכילת האפיקומן;

הרמב"ן במלחמות [בדף כ"ו ע"ב מדפי הרי"ף] כתב [וכפי שמבואר יותר בחידושי ר' דוד תלמידו] שא"א לומר שהאפיקומן הוא זכר לפסח דהא במכילתא מבואר שפסח נאכל על השבע ואין מצה ומרור נאכלים על השבע. וגם הטעם של שבירת עצם לא שייך במצה, ולא שייך לעשות זכר לדבר שמפורש בו שא"צ. ולכן כתב שהאפיקומן הוא **זכר למצה הנאכלת עם הפסח** שגם היא היתה נאכלת על השבע, לא מצד עצמה אלא מצד הפסח עי"ש. וזה כדעת **רש"י ורשב"ם** בדף קי"ט ע"ב [וכ"ה בסדר פסח במחזור ויטרי עמ' 282 ו285 עי"ש]. וכן העתיק **האו"ז** בסי' רל"ב. וכ"כ **שה"ל** סי' רי"ח עי"ש. וכ"כ

המנהיג עמ׳ תצ״ז בשם **ר׳ יצחק מדונפירא** עי״ש. וכ״כ **הראב״ד** בדרשה שהובאה **בארח״ח** אות כ״ח עי״ש[א].

ור׳ דוד כתב שגם מה שאין מפטירין אחר הפסח לר׳ יוחנן ושמואל הוא מטעם שלא יעקור מחבורה לחבורה, ובמצה הוא מטעם מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו לאחר המצה, השתא נמי ניכול בתר הפסח בחבורה אחרת ולכן אסור לאכול כלל עי״ש.

ומהר״ם חלאוה בתשובה סי׳ ק״ח נשאל מדוע לא מברכים על אכילת האפיקומן שהיא זכר לקרבן פסח, והשיב: אין לנו בזה אלא כדברי מי שפירש דמצה אינה באה באחרונה אלא כדי **שיתן אל לבו ולא ישכח לגמור סדרו** [ועי׳ במאירי בדף קי״ט ע״ב שגם כתב טעם זה, ועוד הוסיף את טעם הרא״ש עי״ש], וכן כתב **ר״א הלוי** ז״ל בפירוש, הילכך ליכא לברוכי על אותה מצה שאוכלין אחר סעודה עי״ש.

ומדברי הרמב״ם מתבאר שאינו מדין אכילת שבע, אלא כדי **שישאר טעם מצה בפיו**, שכתב בפ״ו הי״א: מדברי סופרים שאין מפטירין אחר מצה כלום אפילו קליות ואגוזים וכיו״ב אלא אע״פ שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיו״ב חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק ע״כ. ובפ״ח ה״ט כתב: ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלום, ובזה״ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה ע״כ. ולא הזכיר אכילת שבע כלל. אלא זהו דין שתקנו חז״ל שישאר טעם פסח ומצה בפיו כפשט לשון הגמ׳ שלא הזכירה אכילת שבע אלא דבעינן טעם פסח ומצה בפיו וליכא. וכן מפורש **בסמ״ג** עשה מ״א דף קי״ח ע״ג שכתב: בוצע העליונה היא הראשונה ומניח חציה בין שתי השלימות וחציה תחת המפה לאפיקומן לאוכלה באחרונה ׳להיות טעם מצה בפיו׳ עי״ש [ודלא כב״ח שכתב שהסמ״ג כתב כדעת הרא״ש עי״ש]. וכ״כ **הריא״ז** בסוף מסכת פסחים כדי שיהיה באחרונה טעם מצה בפיו עי״ש. וכ״ה בפירוש **ר״א מלונדריש**: ואכל ושבע ודשן ויפטר באפיקומן דבענן טעם מצה בפיו שהיא אף בזה״ז דאוריתא, אבל במרור לא איכפת לן ע״כ. וכ״״ה בדרשת הרוקח לפסח בנספח שבסופה דבתר דאכל מצה שקורין אפיקומן לבסוף ׳משום טעם מצה׳ - שלישי ורביעי דלא איפשר ישתה, אבל כוס חמשי לא ישתה שלא לפייג טעם מצה ע״כ.

ובאמת שהרמב״ם מפרש אכילת שבע באופן שונה מהראשונים הנ״ל וכמו שעמד בזה הר״י פרלא בפירושו לספר המצוות של רס״ג בח״א דרט״ז והלאה, שהרמב״ם בהלכות ק״פ פ״ח ה״ג כתב: מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע. לפיכך

א. אלא שהמנהיג והראב״ד כתבו שהמצה הנאכלת בסוף היא העיקר עי״ש. אולם הרמב״ן כתב שהמצה שאוכלים בתחילה היא העיקר עי״ש. ומדברי הרא״ש נראה שתלה זב״ז דכיון שהמצה הנאכלת באחרונה אינה לשם חובה כמו שהקשה שם, לכן ס״ל שאין המצה זכר למצה הנאכלת עם הפסח אלא זכר לפסח עצמו. ולא זכיתי להבין מה הקשר בין זל״ז, וכמו שמבואר ברמב״ן שאין הנידונים קשורים זה לזה.

אם הקריב שלמי חגיגה בי״ד אוכל מהם תחילה ואח״כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו ואם לא אכל אלא כזית יצא יד״ח ע״כ. ומבואר שאכילת שובע פירושה לאכול ולשבוע מהפסח, ואף שיאכל אחריו דברים אחרים אין זה סותר לאכילת שובע. ויש דין אחר מדרבנן שאותו הביא בהלכות חמו״מ הנ״ל שלא לאכול אחריו כלום כדי שישאר טעם פסח בפיו, ודין זה ישנו גם במצה.

ומדברי התוס׳ בדף ק״כ ע״א מבואר שהסיבה שפסח ומצה נאכלים על השבע היא כדי שישאר טעם מצה בפיו ולשניהם אותה סיבה ואין זה זכר לזה - עי׳ בד״ה באחרונה, ובד״ה מפטירין [ודלא כמ״ש הב״ח].

וא״כ התבאר שנחלקו הראשונים בטעם אכילת האפיקומן, ודעת רבים מהראשונים שאין הוא זכר לפסח אלא זכר למצה הנאכלת עמו, או כדי שישאר טעם מצה בפיו, או טעמים אחרים.

וע״כ נראה שלא נכון לומר בפיו שאוכל את האפיקומן זכר לקרבן פסח, שהרי לדעת רבים מהראשונים אין זה הטעם, ונמצא שלא כיון לטעם הנכון, ולא עוד אלא שכיון להדיא לטעם אחר, וזה גרע ממי שלא כיון כלל. ולכן נראה שהנכון הוא ללמד את בני הבית לפני אכילת האפיקומן לכוין לכמה טעמים שיש בזה; זכר לקרבן פסח, או זכר למצה הנאכלת עמו, או שישאר טעם מצה בפיו, שהם הטעמים העיקריים שכתבו הראשונים.

שיעור אכילת האפיקומן

בגמ׳ בפסחים קי״ט ע״ב איתא ובלבד שיאכל ׳כזית׳ מצה באחרונה. וכ״פ כל הפוסקים, וכ״ה בשו״ע שאוכלים ׳כזית׳ מצה.

אולם מהרי״ל בסדר ההגדה אות ל״ח כתב שצריך לאכול כשיעור ב׳ זיתים, דהיינו כביצת תרנגולת, דחביבה היא משאר המצות דשיעורם בכזית שהיא חצי ביצה, ונאכל על השובע וגם כדי שביעה, ואם לא יוכל לאכול כולי האי מ״מ לא יפחות מלאכול כזית ע״כ. וכבר כתב הב״ח בסי׳ תע״ג שטעמים אלו אין להם יסוד.

והב״ח גופיה בסי׳ תע״ז כתב: משום דלהרא״ש אין אכילה זו אלא זכר לפסח ולא לשם חובת אכילת מצה ולפירוש רשב״ם היא משום חובת מצה הנאכלת עם הפסח על כן צריך שני זיתים ולא סגי כזית אחד לאפוקי נפשיה מפלוגתא עי״ש. וכבר הקשה לנכון בספר מלכי בקדש [לר׳ עזרא מלכי, שאלוניקי תק״ט] בדף ל״ב ע״א בזה״ל ולא ידעתי למה צריך שני זתים לצאת מפלוגתא, דסגי בזית אחד ממה נפשך, אי הוי זכר למצה הרי קיים, ואי הוי זכר לפסח הרי קיים, ולמ״ד זכר למצה לא בעינן זכר לפסח, ול״ד זכר לפסח לא בעינן זכר למצה, ולכולהו זית אחד לבד הוא דצריך, או זכר לפסח או זכר למצה הנאכלת עמו והא איכא ע״כ. ומצאנו כן גם לענין אכילה בליל ראשון של סוכות שנחלקו התנאים האם סוכות ממש עשו להם או ענני כבוד, ונחלקו הראשונים איך לפסוק, וכתבו הב״ח ושאר האחרונים בסי׳ תרכ״ה שצריך לכוין באכילת הכזית לטעם המצוה,

וכתב הפמ"ג במש"ז שם שראוי לכוין לשתי הטעמים הנ"ל עי"ש, ולא כתב שצריך לאכול ב' כזיתים משום ב' הטעמים, אלא אוכל כזית אחד ומכוין לטעם האמיתי, וה"ה הכא. וע"ע בשו"ת חזון עובדיה ח"ב סי' מ"ד שהאריך בזה **שהעיקר הוא לאכול כזית אחד**, וכן עיקר אף לכתחלה.

נה. הטעם שאין גומרים את ההלל כל ימי הפסח

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' סיון תשפ"א.

הבית יוסף בסי' ת"צ הביא את דברי הגמ' בערכין י' ע"א בטעם הדבר שאין אומרים הלל שלם כל שבעת ימי הפסח - משום שלא חלוק בקרבנותיו, משא"כ בסוכות עי"ש. והביא גם את דברי שבלי הלקט סי' קע"ד שכתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה, שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים וכתיב בנפול אויבך אל תשמח עי"ש.

ולשון שה"ל הוא כך: במדרש הרנינו פרשת סוכה וכו', בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום ראשון ולילו, ולמה - שמואל בן אבא אומר בנפול אויבך אל תשמח לפי שנטבעו בו המצריים ע"כ. ומדרש זה כלשונו איתא בפסיקתא דרב כהנא פיסקא כ"ט [אלא שהוא מאוחר כמ"ש בהערות שם] ובילקוט שמעוני אמור [כפי שציינו בטור מהדורת שירת דבורה, אלא ששם איתא ולמה - 'משום' בנפול אויבך]. ומקור הדברים הוא ממדרש ילמדנו שנדפס בגנזי שכטר עמ' 38 וז"ל הלכה אדם שהיה עובר בדרך וראה חמורו של שונאו רובץ לפניו מהו שיהא מותר לעבור, כך שנו רבותינו אסור לישראל שהיה עובר בדרך וראה שונאו בהמתו רובצת לפניו אסור לו לעבור וכו'. אמר הק' לא מפני ששונאך תהא שמח עליו - בנפול אויבך אל תשמח וכו'. אמר הק' אני חלקתי כבוד לשנאי בשעה שיצאו ישראל ממצרים והיו רואין את המצריין משונקין בים ונהרגו בכוריהן לכך היו ישראל צריכין להיות קורין הלל כל שבעת ימי הפסח שנעשה להן נסין ואינן קורין אלא ביום הראשון, למה כן - בשביל שנהרגו נפשות המצריין ואין מן הדרך שהיו המצרין מושלכין מתים וישראל קורין את הלל שנאמר בנפול אויבך אל תשמח ע"כ, והובא בילקוט שמעוני משלי כ"ד בשם מדרש עי"ש. וכטעם זה כ"כ גם המאורות בסוף פסחים וז"ל וביום ראשון ושני גומרין את ההלל ומברך לגמור את ההלל ולא בשאר הימים ואפילו ביום השביעי שהוא קודש, והטעם מפני שנטבע בו פרעה וכל חילו וכדאמרינן בהגדה אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני ע"כ.

והנה לטעם זה קשה מדוע לא גומרים את ההלל בשאר ימי הפסח מלבד היום השביעי והרי המצרים טבעו ביום השביעי. ומצאנו בארח"ח תפלת המועדים אות ה' ששילב את טעם הגמ' בערכין עם הטעם הנ"ל, וז"ל ויש נותנים טעם בדבר לפי שפסח כל הימים שוין בקרבנותיהם ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני לפי שהוא ספק ראשון, אבל בשביעי אע"פ שהוא קודש - מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בו ביום על דרך שאמרו ז"ל מעשה ידי טובעים ביום ואתם אומרים שירה, אבל בחג שכל יום ויום חלוק בקרבנותיו מברכין על כאו"א שאין יום זה דומה לשעבר ע"כ. ומבואר שהטעם של המדרש הנ"ל מהני רק לשביעי של פסח, ולשאר הימים צריך להגיע לטעם של הגמ' שלא חלוק בקרבנותיו, וטעם זה לא מהני לשביעי שהוא קדוש בעצמו.

[**עוד** כתב הארח"ח שיש נותנים טעם אחר כיון דחג המצות לית ביה חובת מצה רק לילה ראשונה ושניה מספק ואין מברכין על אכילת מצה רק לילה ראשונה ושניה לפי שבשאר הימים אפשר לו בפת אורז ודוחן וכיו"ב לפיכך אין מברכין על ההלל אלא ב' ימים הראשונה שהם חובת מצה שהיא עיקר מצות היום, אבל בחג שכל ז' הימים צריך שישב בסוכה ויברך לישב בסוכה בכל עת שיכנס לישב בה בדין הוא שיברך על ההלל ויגמור אותו בכל יום ע"כ].

והנה לטעם זה של המדרשים הנ"ל שלא אומרים הלל משום בנפול אויבך וכו' - הקשה בספר דברי דוד [לבעל השואל ומשיב] במגילה ט"ז ע"א דהא איתא שם שמרדכי בעט בהמן ושאל אותו המן והרי כתוב בנפול אויבך אל תשמח וענה לו ה"מ בישראל אבל בגויים כתיב ואתה על במותימו תדרוך עי"ש, ומפורש שבגוים ליכא קרא דבנפול אויבך, ועי"ש שנדחק לתרץ. אולם נראה שביסוד זה פליגי הבבלי והמדרשים, דבאסתר רבה פ"י אות ד' מובא המעשה הנ"ל בשינוי קל וז"ל אמר ליה [המן למרדכי] קום דאנא סמיך קדלי ואת דריס עלוי וסליק ורכב למקיימה לכון מה דאמר כתבא ואתה על במותימו תדרוך עי"ש, ומבואר דלא הזכיר מהשאלה מהפסוק בנפול אויבך והתשובה דבישראל נאמר, ויתכן שיש תשובה אחרת לשאלה זו לדעת מדרשי א"י, וע"כ נראה שלדעתם הפסוק בנפול אויבך נאמר גם בגויים.

עוד יש להעיר בטעם המדרש הנ"ל לאי אמירת ההלל בשביעי של פסח, דהא בנ"י אמרו שירה וגם אנו אומרים שירה בשביעי של פסח ואף קוראים זאת בקריאה בתורה, וא"כ חזינן שאנו כן צריכים לומר שירה על הצלתנו ומאי שנא הלל דלא אמרינן.

ובאמת שמפורש בכמה מדרשי חז"ל שגם המלאכים אמרו שירה לאחר בנ"י, וכל מה שאמר הקב"ה למלאכים מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה - זהו בשיר הרגיל שהמלאכים אומרים בכל לילה - עי' חגיגה י"ב ע"ב 'מעון שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי' ע"כ, והטעם הוא משום שבאמת באותו זמן היה עת צרה, אם לישראל אם למצרים - עי' לקמן, אבל לאחר שניצולו עם ישראל ואמרו שירה - גם המלאכים אמרו את השירה המיוחדת ששרו בנ"י, ויש לזה כמה ראיות; <u>חדא</u> דהא חז"ל במגילה י' ע"ב וסנהדרין ל"ט ע"ב ובתנחומא בשלח ועוד, למדו שהמלאכים לא אמרו שירה מדכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה וכתוב בישעיה וקרא זה אל זה ואמר, ומבואר דקאי על השירה שאומרים בכל לילה, וגם מבואר דמיירי בזמן של הלילה שבו נידונו המצרים או שהיו ישראל בצרה. <u>ועוד</u> איתא כעי"ז בפתיחתא דאיכא רבתי כ"ד אמר ר"ל בג' מקומות בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה ולא הניחן ואלו הן בדור המבול ובים ובחורבן בהמ"ק, בדור המבול מה כתיב לא ידון רוחי באדם לעולם, בים כתיב ולא קרב זה אל זה וכו', ופירש הרוקח בפירושו [נדפס בספרי הרוקח מהדורת זכרון אהרן] וז"ל לא ידון רוחי - מלאכים שהן רוחות לא יעשו דין שלהם. ולא קרב זה אל זה - לומר מה שכתוב וקרא זה אל זה עי"ש, ומבואר דקאי א'דין שלהם' שהוא בכל זמן וזמן, ולא

בשיר המיוחד, דהא בדור המבול ובחורבן בהמ"ק לא היה הו"א לשיר שיר מיוחד אלא זהו שירתם הקבועה וממנו הפסיק בשעת הצרה ממש.

והמקורות שהמלאכים שרו לאחר בנ"י את שירת הים הם; מכילתא מסכתא דשירה סוף פרשה א' וז"ל ולא ישראל בלבד אמרו שירה לפני המקום אלא אף מלאכי השרת שנאמר ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים ע"כ, אלא ששם לא הוזכר שהמלאכים בקשו לומר שירה בלילה ומנעם הקב"ה, אולם בתנחומא בובר בשלח י"ג איתא להדיא וז"ל ישראל היו נתונים בצרה בים, באו מלאכי השרה לקלס לקב"ה, נזף בהם, אמר להם הקב"ה בני נתונים בצרה ואתם מקלסין לפני, כיון שעלו מן הים בקשו ישראל ומלאכי השרה לומר שירה וכו' אמר הקב"ה למלאכי השרה הניחו לישראל תחלה וכו' שנאמר קדמו שרים אחר נוגנים וכו' קידמו שרים אלו ישראל, אחר נוגנים אלו המלאכים וכו' עיש"ב, והובא זה גם בפירוש הר"י אלברצלוני לספר יצירה עמ' 121 וז"ל אמור באגדא שישראל שקידמו למלאכי השרה ואמרו ישראל שירה תחלה על הים ואח"כ מלאכי השרת וכתיב קדמו שרים אחר נוגנים וכו' עי"ש, וכפי שכתבנו אין זה סותר לבבלי מעשה ידי וכו' ואתם אומרים שירה וכנ"ל. ונראה שזה הטעם שהבבלי בערכין י' הוצרך לטעם אחר שלא גומרים את ההלל בשבעת ימי הפסח, משום שהטעם מעשה ידי טובעים וכו' - אינו נכון לגבי השירה 'לאחר' ההצלה, והראיה שאנו אומרים שירה גם היום, וכן מלאכי השרת אמרו שירה גם בזמנו.

ובעיקר הדבר שהמלאכים לא אמרו שירה בלילה - נחלקו המדרשים האם זהו משום צרת ישראל או משום טביעת מצרים; לפי מדרש הרנינו והילמדנו הנ"ל זהו משום טביעת המצרים כפי שכתוב שם להדיא, וכ"נ ברור מהבבלי במגילה וסנהדרין דהא איתא שם אמר הקב"ה מעשה ידי 'טובעין' בים ואתם אומרים שירה, ובנ"י לא 'טבעו' בים אלא הלכו ביבשה בתוך הים, וכן הבינו הראשונים; המאורות והארח"ח שהעתקנו לעיל, ר"ש בן היתום בפירוש למו"ק כ"ה ע"ב וז"ל דאמרינן בשעה שנטבעו מצריים בים בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני המקום אמר להן מעשה ידיי טבועים בים ואתם אומרים שירה לפנייי וכו' עי"ש, וכ"ה בפירוש י"ג מדות לר"י בר יקר ח"ב עמ' 20 וז"ל ואפילו על הגוים חס אע"פ שאין בהם שום טובה כמו שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה עי"ש, וכ"כ ר' בחיי בפירוש י"ג מדות כי תשא פרק ל"ד וז"ל וכן הוא יתעלה מרחם על הרשע וכו' ואפילו על הגויים שכן דרשו רז"ל מעשה ידי טובעין וכו' עי"ש.

אולם בתנחומא שהעתקנו לעיל איתא להדיא אמר להם 'בני' נתונים בצרה ואתם מקלסין לפני עי"ש, וכ"ה בפרקי דר"א פמ"ב וראו העליונים בצרתן של ישראל כל הלילה ולא נתנו שבח והודיה ליוצרם עי"ש, ומדויק במדרשים הנ"ל שראו 'בצרתן' של ישראל ולא בטביעתן, דהא ישראל לא טבעו וכנ"ל. ואפשר שנחלקו האם הקב"ה שמח במיתתן של רשעים או לא.

סיכום

לדעת הבבלי הטעם שאין גומרים את ההלל בפסח מלבד היום הראשון הוא משום

שהימים אינם חלוקים בקרבנותיהם. לדעת חלק ממדרשי א״י הוא משום מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

טעם זה נכון לגבי שביעי של פסח ולא לשאר הימים שבהם צריך להגיע לטעם של הבבלי.

הטעם הנ״ל קשה מה דבנ״י אמרו שירת הים, וכן אנו אומרים שירת הים.

גם המלאכים אמרו שירת הים יחד עם בנ״י. ורק את השירה הקבועה להם בכל יום לא אמרו.

נחלקו המדרשים האם המלאכים לא אמרו את השירה הקבועה להם משום צרת ישראל או משום צרת המצרים.

נו. מי שאמר שהחיינו בקידוש ליל שביעי של פסח האם הוי הפסק או לא

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פסח תשפ"ב ונדפס בקובץ 'מנורה בדרום' סיון תשפ"ב.

הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' כ' כתב לחדש שאם לפי טעותו חשב שצריך להפסיק בדברים בין ברכה לאכילה אין זה חשיב הפסק, ולכן אם אחד טעה בשביעי של פסח ובירך שהחיינו בסוף הקידוש ג"כ אפשר דלא חשיב הפסק, כיון שלפי טעותו ה"ז דומה למי שאומר גביל לתורי ונזכר שכבר מכר את השור. וכמו כן אם אחד קידש בליל יום טוב שחל ביום חול וטעה ואמר יקנה"ז, אף על פי שהפסיק לאחר ברכת היין בנר והבדלה דלא שייכי כלל לברכת היין, אפי"ה נלענ"ד דאינו חוזר ומברך שנית בפה"ג כיון שלפי טעותו הרי חשב שהברכות הן לצורך עי"ש.

אולם יש כמה ראיות דלא כחידוש זה, אלא שכל שלפי האמת אין ברכה זו נצרכת - הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך;

ראיה מדברי הראשונים בענין אמירת 'ברוך מקדש השבת' בקידוש היום

הברכ"י בסי' רפ"ט הביא בשם **ספר הבתים** שערי הקידוש והשביתה שער א' אות י"ד וז"ל יש מן הגדולים שכתב שהקדמונים היו אומרים אחר בפה"ג מקדש השבת בלא הזכרת שם ומלכות ומפני זה נקרא קידוש. ויש שנהגו לומר אחר בפה"ג ברוך שנתן שבתות למנוחה. 'ויראה לי שאין נכון לומר בו דבר מפני שיהיה הפסק בין הברכה לשתיה', ונקרא קידוש מפני שנקבע בשבת ולא בחול ומתוך כך הוא זכור שלכבוד שבת לקדשו הוא עושה ע"כ. וגם **בספר העתים** עמ' 192 האריך בזה וכתב ויש חיצונים שמברכין ביום בפה"ג ומקדש השבת והיא דרך שטות ובורות ולא נפיק ידי חובתן, ולא עוד אלא שהם חייבים מלקות בשביל לא תשא שהברכה ברכה שאינה צריכה היא [אם אומרים בשם ומלכות] 'וגם מפסיקין בין ברכה לשתיה' [ואפילו בלא שם ומלכות] ע"כ. הרי שאע"פ שהעושים כן חושבים שכך צריך לומר - מ"מ הוי הפסק.

ראיה מדברי ספר הבתים בענין מי שבירך המוציא לפני שקידש

ספר הבתים שערי הקידוש והשביתה שער א' אות ו' הביא מחלוקת הראשונים במי שבירך המוציא לפני שקידש, וכתב שיש מי שכתב שמקדש קודם שיאכל ואין הקדוש הפסק בין ברכת המוציא ואכילה כיון שאסור לטעום כלום קודם שיקדש הקדוש ג"כ צורך אכילה הוא ע"כ. ומבואר שרק מחמת שאסור לטעום קודם שיקדש הוי צורך אכילה ולא הוי הפסק אבל אם אינו חייב בברכה זו הוי הפסק.

ראיה מדברי המאירי בספרו מגן אבות

המאירי בספרו מגן אבות ענין א׳ כתב שאמן אינו הפסק בין הברכה למצוה כיון שהוא קיום השבח וההודאה שבירך שאינו אלא כענין הברכה עצמה שבירך וכו׳ או כל דבר שהוא שבח לבורא ענין הברכה הוא ואינו הפסק שכל שהוא מעין חתימת הברכה שבירך או מעין הדבר שעליו בירך אינו הפסק, והביא ראיה מברכות י״ב ע״א לגירסת הרי״ף שאם אומר שהנ״ב בפה״ג לא הוי הפסק הואיל ומעין ברכה הוא שכל שנותן שבח על שברא כך וברא כך מעין הברכה הוא ואף כאן אמן הוא קשר קיום הברכה ושאותו שמברכים לו הוא נאמן בהבטחתו עי״ש. והמתבונן יראה שסברא זו שייכת רק כאשר מצרף לברכה עוד הוספה כעין אמן או בפה״ג וכדומה אבל אם מברך ברכה אחרת חדשה ודאי שאין קשר בינה לבין הברכה הראשונה וא״א לומר שהיא שייכת ומקיימת את הברכה ואת השבח שנאמר בברכה הראשונה ולכן ודאי דהוי הפסק. והרי שם מיירי בעניית אמן לאחר ברכת אהבת עולם של עצמו, שהעונה כן חושב שצריך לענות שם אמן, וכפי שנהגו הרבה קהלות בעבר, ואעפ״כ הוצרך למצוא סברא מיוחדת שהאמן הוא קיום השבח וההודאה וכו׳, הלא״ה הוי הפסק.

וע״כ נראה שמי שבירך שהחיינו בליל שביעי של פסח הוי הפסק וצריך לחזור ולברך בפה״ג לפני ששותה.

מחלוקת המג״א והגרע״א במי שקידש בטעות על מים והיה דעתו לשתות עוד יין

הגרשז״א שם הביא את מחלוקת המג״א בסי׳ רע״א סקל״ב והגרע״א בהגהותיו שם במי שסבר שיש בידו כוס יין וקידש עליו, ונמצא שהוא מים שהדין הוא שצריך לחזור ולקדש שוב, שכתב המג״א שאם היה דעתו לשתות עוד יין א״צ לברך ברכת הגפן אלא ברכת הקידוש עי״ש. ומבואר מדבריו שברכת הקידוש הראשונה שלא יצא בה יד״ח [שהרי קידש על מים] לא חשיבא הפסק בין ברכת הגפן לברכת הקידוש השניה. אולם הגרע״א בהגהותיו שם כתב: לענ״ד כיון דנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קידוש זהו הוי הפסק בין ברכת בפה״ג לשתיית יין אחר ע״כ. והובאו דבריהם במ״ב סקע״ח ושעה״צ אות פ״ד עי״ש. והגרשז״א האריך ליישב את דברי המג״א לפי שיטתו הנ״ל שכיון שלפי דעתו היה צריך לברך את ברכת הקידוש לא הוי הפסק עי״ש. אולם לפי האמור העיקר הוא כדברי הגרע״א.

נז. שומע כעונה בספירת העומר

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת קדושים תשפ"ב.

במסכת מנחות ס"ה ע"ב איתא ת"ר וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד. וכתב **האגודה** שם וז"ל שתהא ספירה לכל אחד ואחד ולא שליח צבור בשביל כולן. וגבי יובל דכתיב וספרת לך מיירי בבית דין ע"כ. ומפורש בדבריו שאין דין שומע כעונה בספירת העומר, וזוהי גזירת הכתוב. וכן מפורש גם **בר"י מלוניל** בסוף מסכת פסחים שכתב ספירה לכאו"א שכל אחד חייב לספור ולא שיוציא אחד את כל הצבור ע"כ. וכ"כ שם **הנימוק"י**. והרב חיד"א בספרו שיורי ברכה בסי' ח' העתיק את לשון **ספר הפרדס** לתלמיד הרשב"א בשער ט' שכתב וז"ל וא"ת קשה ספירת העומר שכלן עושין מצוה אחת ודין היה לברך אחד לכולן. איכא למימר דשאני ספירה שהכתוב אומר וספרתם לכם כלומר כל אחד ואחד חייב לספור ואין אחד יוצא בספירת חבירו. וא"ת יספור ש"צ בברכה והקהל בלא ברכה ויצאו בברכת ש"צ. י"ל לאו ארח ארעא לעשות תורה כשתי תורות שיספור הש"צ בברכה והקהל בלא ברכה. א"נ י"ל דמטעם זה נהגו שמברכין הקהל תחלה ואח"כ ש"צ כדי שלא יצאו הקהל בברכת ש"צ ע"כ. ומבואר כנ"ל. וכן פשיטא ליה **לשואל בשו"ת הרשב"א** סי' קכ"ו ששאל מפני מה ש"צ אומר הברכה בקו"ר שהרי אינו בא להוציא שום אדם שכאו"א חייב לברך לעצמו ואין אחר יכול להוציאו ע"כ.

והנה הרשב"א שם השיב לו ששומע כעונה לכתחלה וכ"ש אם עונה אמן שהוא כמוציא ברכה מפיו וכ"ש כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה על ידו מן הברכה ואח"כ כל אחד סופר לעצמו כדרך שאנו נוהגים בהלל ע"כ. ונחלקו האחרונים בביאור תשובה זו - עי' בביאור הלכה סי' תפ"ט ס"א. אולם יותר נראה כדברי החק יעקב וסיעתו שכונת הרשב"א שאפשר להוציא רק בברכה ולא בספירה עצמה וכמו שפשוט לשואל, אלא שהשואל חשב שגם בברכה א"א להוציא וע"ז ענה לו שיכול להוציא.

ובח"א סי' תנ"ח כתב הרשב"א [והובא בב"י] וז"ל שאלת כשחזן מקדים 'לברך' והקהל עונין אחריו אמן מי שחזר 'ובירך' לאחר מכאן אם הוא ברכה לבטלה. תשובה אם דעת היחידים שלא לצאת 'בספירת' השליח צבור צריך לחזור ולברך וכו' עי"ש. אולם נראה ברור שכונתו היא 'בברכת' הש"צ, ואע"פ שכתב שלא לצאת 'בספירת' הש"צ - הכונה על הברכה וכמו שהתחיל וסיים שם, ואין זה דוחק כמו שכתב הברכ"י אלא נראה שזו כונת הרשב"א, ומה גם שכך פשוט לתלמידו בספר הפרדס ולא הביא חולק בענין.

והנה הבה"ל כתב שיש בזה מחלוקת ראשונים, אולם נראה שאין ראיה מהראשונים שהביא;

תחלה הביא את פירוש רש"י במנחות שם על מה דקאמר שם בגמרא לכל אחד ואחד, שפירש שכל אחד חייב לספור. וביאר [המיוחס ל]רשב"א את דבריו דאי כונת התורה לצבור לבד ולא לכל יחיד ויחיד הו"ל למימר וספרתם לבד ולשתוק ומדקאמר לכם

משמע דבא לומר לכל אחד ע״ש, הרי דהמצוה שייך על כל יחיד ויחיד בפ״ע ע״כ דבריו. אולם נראה שאין הכרח כלל שרש״י בא לאפוקי שומע כעונה, דלשונו סתומה ויכול להתפרש גם לאפוקי ב״ד, אבל שומע כעונה שפיר דמי.

ולעומת זאת כתב הבה״ל שמלשון הקדמון הרי״ץ גיאות משמע שאחד יכול להוציא את חבירו בזה דז״ל שם בהלכות ספירה ואנו כך קבלנו מרבותינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה וכו׳, ובמוצ״ש שאומרים לאחר תפלת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהן יושבין נהגו ראשונים לברך ש״ץ מעומד וכל הקהל עונין אמן בכונה שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד עכ״ל וכ״כ בעל אורחות חיים בשם ר״ה גאון עי״ש [וכ״ה באשכול ח״ב עמ׳ 94], ומשמע מזה דיוצאין בספירתו, דאם כוונתם הוא שאין יוצאין רק בברכה גרידא וא״כ עכ״פ צריכין לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד וכנ״ל עכ״ד. אולם גם זה אינו נראה, <u>דהא</u> אף נאמר שהשומעים יוצאים מדין שומע כעונה - צריכים הם לעמוד דומיא דתפלת י״ח שהיוצא יד״ח מהש״צ צריך לעמוד. <u>ועוד</u> שהריצ״ג לא הזכיר שמוציא אותם בספירה אלא בברכה והם עונים אמן.

ונראה פשוט שכונת הריצ״ג אחרת, וכל מה שבא לחדש שם זה גופא שהעמידה לא מעכבת בספירת העומר וכשיש טורח צבור נהגו לשבת ולספור, ולכן כתב שבמוצ״ש הש״צ שעומד ממילא הוא נשאר לעמוד והוא מברך וכולם עונים אמן כמו בכל השבוע שנהגו כן, וכמו שמתבאר מדברי השואל ברשב״א וכן הוא מנהג התימנים עד היום, ולאחר מכן כולם סופרים בישיבה, ובין הברכה של הצבור ובין הספירה הם בישיבה, ולא בגלל שיוצאים מהש״צ אלא שלא הטריחו אותם לעמוד. ובאמת בספר אמרי נועם על התורה [לבעלי התוספות] פרשת אמור כתב כמה טעמים למה עומדים בספירת העומר ואחד מהם מתוך שנמצאין עומדין אין מעבירין על המצוות עי״ש, וא״כ כשהם יושבים א״צ לעמוד, וזוהי כונת הריצ״ג, אבל הספירה היא כמו כל יום שהש״צ מוציא בברכה וכולם סופרים, וא״כ אין ראיה שבספירה עצמה יכול אחד להוציא אחרים.

וא״כ נמצא שיש לנו ראשונים מפורשים דסברי שאין דין שומע כעונה בספירת העומר, ולא מצאנו לעת עתה מי שיאמר להדיא שיש שומע כעונה, ועל כן העיקר הוא דלא אמרינן שומע כעונה בספירת העומר אלא רק בברכות ספירת העומר.

נח. מנה שבועות ולא ימים האם יצא ידי חובה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת אמור תשפ"ב.

כתב הטור בסי' תפ"ט בשם ראבי"ה שי"א שא"צ למנות הימים רק עד שיגיע לשבוע וכו', אבל מכאן ואילך א"צ למנות ימים של שבוע שעברה עם השבוע הבא אלא ביום שמנה יאמר היום שבוע אחד ויום אחד ואצ"ל היום שמנה ימים שכבר מנאם בשבוע שעבר, וכן ביום ט' עד שיגיע לי"ד יאמר היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות, וביום ט"ו יאמר היום ב' שבועות ויום אחד וכן לעולם. ויש אומרים שאין להזכיר השבועות אלא בסוף השבוע כגון ביום ז' יאמר היום ז' ימים שהן שבוע אחד וביום ח' אינו אומר אלא היום ח' ימים עד שיגיע לי"ד וכן לעולם עי"ש. ומבואר שביומא דמישלם שבועי לכל הדעות לא סגי במנין השבועות לבד אלא צריך למנות גם הימים. ולפ"ז אם לא מנה את הימים לא יצא, וכ"כ המ"ב בסק"ז ובשעה"צ אות י"א בשם האחרונים עי"ש.

אמנם הכה"ח בסוף אות כ"ג כתב בזה"ל: אמנם האשל אברהם אות ד' כתב ראוי לחזור ולספור בלא ברכה בכל גווני כי ספק ברכה להקל. וכן כתב ה"ר זלמן שם, חיי אדם שם ע"כ. אולם מה שכתב בשם הגר"ז צ"ע, דהגר"ז פסק להדיא במקרה זה שלא יצא, ולא על זה קאי מה שכתב בסוף סב"ל - עי"ש בסוף ס"ו. ואע"פ שדעת הפמ"ג והח"א שיספור ללא ברכה וכדכתב הכה"ח - מ"מ דבריהם צ"ע, דהא אין כאן 'ספק' ברכות להקל, שהרי לכל הדעות בכה"ג לא יצא וכנ"ל, ולמאי ניחוש.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדעת המ"ב שלא חשש לדברי הפמ"ג והח"א, ויחזור לספור את הספירה עם הימים בברכה.

וגדולה מזו, נראה שגם ביומא דלא משלם שבועי יש לחזור ולספור בברכה כיון שהדעה שהביאו ראבי"ה והטור הנ"ל שביומא דלא משלם שבועי לא צריך לספור את הימים [שהיא דעת ר' אפרים מריגנשבורג, כמובא ביראים סי' רס"א ובאו"ז סי' שכ"ט] דעת יחיד היא נגד כל הראשונים שכתבו שצריך לספור את הימים גם ביומא דלא משלם שבועי. וגם הראשונים שהביאוהו כתבו שהמנהג לא כדבריו, וידוע דלא חיישינן לסב"ל בדעת יחידאה, ועל כן גם בזה יחזור וימנה בברכה כדין.

וע"כ נראה שבין ביומי דמשלם שבועי ובין ביומי דלא משלם שבועי ספירת הימים מעכבת, ואם לא ספר את הימים חוזר וסופר בברכה.

נט. עד מתי נהגו שלא לישא אשה ולהסתפר בימי העומר

פורסם בירחון 'האוצר' סיון תשפ"בא.

בספרי הגאונים לא הוזכר איסור תספורת בימי העומר אלא איסור נישואין - עי' ריצ"ג ואוה"ג יבמות עמ' 141 בשם רב נטרונאי גאון [שהיא לרב האי, וכמו שכתב בספר 'תשובות רב נטרונאי גאון' מהדורת אופק עמ' 48 הערה 90 עי"ש], וכן בספר הפרדס לרש"י בהלכות אבלים עמ' רס"ד [והוא מספר מעשה הגאונים] עי"ש, וכן בסידור ר"ש בר' נתן עמ' צ"ב עי"ש, וכן המאירי יבמות ס"ב והמנהיג עמ' תקל"ח הזכירו רק ענין הנישואין.

והמנהג של תספורת הוזכר בדברי כמה מן הראשונים המאוחרים; ר"י אבן שועיב שהביא הב"י, שה"ל סי' רל"ה, ארח"ח ח"ב הלכות קידושין עמ' 62, מאמר חמץ לרשב"ץ ועוד.

ולפ"ז אתי שפיר דברי הטור בסי' תצ"ג שכתב נוהגין 'בכל המקומות' שלא לישא אשה בין פסח לעצרת וכו', 'ויש מקומות' שנהגו שלא להסתפר וכו'. ומבואר שמנהג הנישואין נהגו בכל המקומות משום שהוא מנהג קדום הוא מימות הגאונים, משא"כ מנהג התספורת לא נהגו בכל המקומות משום שהוא מנהג שהתחדש בזמן הראשונים ולא התפשט בכל המקומות בזמנו של הטור.

ולענין זמן האיסור. הב"י הביא מהאבודרהם בשם המנהיג בשם הרז"ה שמתו עד פרוס עצרת וכו'. וז"ל המנהיג לאחר שכתב בסתמא שאין מנהג לכנוס בין פסח לעצרת כתב וז"ל אך **מנהג בצרפת ופרובינצא לכנוס מל"ג בעומר ואילך**, ושמעתי בשם רז"ה מגירוגדא שמצא כתוב בספר ישן הבא מספרד שמתו מפסח ועד פרוס העצרת ומאי פורסא פלגא כדתנן שואלים בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום ופלגא ט"ו יום וט"ו יום קודם העצרת זהו ל"ג בעומר ע"כ, ומבואר מזה שרק בצרפת ופרובינצא נהגו כן, אבל **בספרד לא נהגו כך מקדמת דנא אלא כמו שכתב שם בסתמא קודם לכן מפסח ועד עצרת.** <u>וגם</u> מדברי אבן שועיב שהביא הב"י מתבאר כן, שכתב בתחלה שהעומר מורה על דין וכו' ולכן נהגו לגדל שפם עד עצרת, ואין כונסין נשים בזה הפרק, ואע"פ שיש בו טעם אחר במדרש על אותן י"ב אלף זוגות תלמידי ר"ע שמתו מן הפסח עד העצרת. ומה שנהגו רוב העם להגדיל שפם עד ל"ג לעומר לא מצינו בו ענין וכו' שמעתי שיש במדרש וכו' עי"ש. ומבואר שהמנהג המקורי והעיקרי הוא בין לענין נישואין ובין לענין תספורת מפסח ועד העצרת, אלא שרוב העם בזמנו נהגו לגלח בל"ג לעומר וחיפש לזה טעמים וכתב בשם המדרש וכו', אולם לענין נישואין לא כתב שהמנהג להקל מל"ג לעומר. <u>וכן</u> מתבאר מדברי שה"ל שכתב: ויש מקומות שנהגו 'שלא להסתפר לאחר פסח עד ל"ג לעומר', וכן

א. ושוב ראיתי שהאריך בזה שמחה עמנואל בכתב העת 'נטועים' גליון כ' [תשע"ו] עי"ש.

יש נוהגין ׳שלא לישא נשים בין פסח לעצרת׳ לפי שהימים עלולין הן שנפלה מגפה בתלמידי ר״ע וכו׳. ואחי ר׳ בנימין נר״ו פי׳ הטעם מה שנהגו ׳שלא לישא בין פסח לעצרת׳ לפי ששנינו בסדר עולם פ״ג משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש וכו׳, ר׳ יוחנן בן נורי אמר מן הפסח עד עצרת וכו׳ עי״ש, ומבואר כנ״ל שלגבי נישואין כתב כמה פעמים שנהגו שלא לישא מפסח עד עצרת, אולם לענין תספורת כתב עד ל״ג לעומר. וכן מתבאר מדברי הטור שלא כתב שיש נוהגים ׳לישא אשה׳ מל״ג לעומר אלא כתב שיש ׳מסתפרים׳ מל״ג בעומר ואילך עי״ש.

ואפשר לבאר בשני אופנים; חדא שמהטעם שהם ימי דין, כמו שהזכיר האבן שועיב בתחילה, לא נושאים נשים כלל, וגילוח נהגו מפני אבלות עד ל״ג. ואידך שמכיון שמזמן הגאונים נהגו לא לישא עד עצרת המשיכו במנהג זה, ותספורת שהתחדש בזמן הראשונים נהגו בזה קולא עד ל״ג, וזה אפשר ג״כ בדעת שה״ל כנ״ל.

אמנם הב״י כתב בזה״ל: ודע דכשם שמותר להסתפר מל״ג ואילך כך מותר לישא אשה דכיון שפסקו אז מלמות למה יהא אסור לישא אשה, וכן כתב הרד״א. ורבינו שלא הזכיר אלא שמסתפרים נקט חדא מנייהו ע״כ. אולם להאמור, מדיוק דבריהם של הראשונים הנ״ל נראה ברור שלגבי נישואין סבירא להו שהמנהג להחמיר עד עצרת ממש, וחילקו בין תספורת לנישואין.

אכן, מצאנו לכמה מהראשונים המאוחרים שכתבו גם לגבי נשיאת נשים, שהמנהג הוא עד ל״ג לעומר; הארח״ח הנ״ל כתב ואלו האנשים שלא דקדקו אלא עד ל״ג לעומר טועים הם כי מפסח ועד עצרת היה המקרה וכו׳, ולאחר מכן הביא את דברי הרז״ה שהביא המנהיג ליישב המנהג עי״ש. והמאירי ביבמות כתב וז״ל ותלמידים אלו הוזכר כאן שכלם מתו מפסח ועד עצרת, וקבלה ביד הגאונים שביום ל״ג בעומר פסקה המיתה, ונוהגים מתוך כך שלא להתענות בו, וכן נוהגים מתוך כך שלא לישא אשה מפסח עד אותו זמן ע״כ. וכן בראמ״ה שם וז״ל ובמדרש מפסח ועד ל״ג בעומר, ומפני זה נהגו שאין נושאין נשים מפסח עד ל״ג בעומר ע״כ. וכ״כ תלמיד הרשב״א בסוף פסחים וז״ל ובתשובת הגאונים ז״ל שנהגו כל ישראל שלא לישא אשה מפסח ועד עצרת מפני תלמידי רבי עקיבא שמתו תוך אותו הזמן, אבל אנו אין אנו נוהגין שלא לישא אלא עד ל״ג בעומר, ואולי רובן של אותן תלמידים מתו באותו זמן ע״כ. וכ״כ מהר״י חלאוה בפירושו לתורה פרשת חיי שרה וז״ל וכולן מתו מפסח עד עצרת, ומפרש שם דכולם מתו מחולי אחד, וע״כ נהגו שלא לעשות נישואין באותו זמן וכו׳, ומנהגנו עד ל״ג לעומר ובתלמוד שלנו אומר מפסח ועד עצרת - סמכו על הירושלמי שאומר עד פרס העצרת וכו׳, ולפי זה ל״ג עצמו אינן ראוי, ויש מחמירין בענין זה ובמנהג זה וכו׳ אבל המנהג הקדום הוא כמו שאמרו בירושלמי עד פרס העצרת כלומר חצי שלשים לפני עצרת וכו׳ עי״ש. וכן הרשב״ץ שהביא הב״י כתב כן והוא בתשובה ח״א סי׳ קע״ח ובספרו מגן אבות על פרקי אבות פ״א מ״א עי״ש.

והנה מה שהביאו הראשונים הנ"ל גירסא עד פרוס עצרת - בגמ' לפנינו **בכל כתה"י** המובאים בדק"ס השלם [שבהם כת"י אשכנזי, ספרדי וקטע גניזה מזרחי] ליתא גירסא זו אלא מפסח ועד עצרת, וכן בקה"ר פי"א אות ו' הגירסא כן. וכ"ה ברש"י שם. וכ"ג הגאונים **רב האי גאון** בתשובה **ורב שרירא גאון** באיגרתו - ע' באוה"ג יבמות עמ' 140 והלאה. וכ"ג **הריצ"ג**. וכן בספר **הפרדס** לרש"י עמ' רס"ד הביא המנהג שלא לישא נשים מפסח ועד עצרת ולא הזכירו כלל עד ל"ג לעומר או פרוס עצרת וכדומה. וכ"ה בסתמא **בשה"ל** סי' רל"ה והוסיף בשם אחיו **ר' בנימין** שפירש הטעם לפי שמצינו בסדר עולם [ובעדיות ספ"ב] משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש וכו' ר' יוחנן בן נורי אומר מן הפסח ועד העצרת וכו' עי"ש, וא"כ מבואר ג"כ שאסרו נישואין בכל ימי העומר. וכ"ה בסידור **ר"ש בר' נתן** עמ' צ"ב וז"ל וכבר פשט המנהג בקהלות ישראל שלא לעשות קשר נישואין בימי העומר וכו' והסיבה לכך ע"פ מה שקבלנו שמספר רב של חכמים והם תלמידי ר"ע מתו בזה"ז וכו' עי"ש, וגם בדברי המנהיג מבואר שכן **מנהג שאר העולם** לבד מצרפת ופרובינצא, וכן מתבאר מדברי **הטור** שכך מנהג כל המקומות גבי נישואין.

והנה אף אם נאמר שיש גירסא עד פרוס עצרת - מ"מ כבר האריך לנכון הר"ש ליברמן בספר היובל למארכס עמ' רח"צ והלאה בראיות ברורות מדברי חז"ל שסתם 'פרוס' היינו 'לפני', דהיינו 'ערב' החג, ורק במשניות גבי בכורות ושקלים הכונה לט"ו יום קודם, אבל בעלמא היינו ערב החג ממש עי"ש. <u>ויש</u> להוסיף על דבריו שכן מתבאר גם מתשובת רב כהן צדק שהביא שה"ל סי' רי"ג וזת"ד מצוה מן המובחר לאפות בי"ד אחר ביעור חמץ אבל אם בודאי אינו מגיע לישוב 'בפרוס הפסח' וכו' ילוש ויאפה וישא עמו כדי שלא יבטל מאכילת מצה עי"ש, ומבואר דקרי לערב פסח פרוס הפסח. וברש"י סוטה ל' סע"ב פורס לשון פרוס החג לפני החג עי"ש, ומבואר שאינו לשון פרוסה שהוא חצי אלא לשון לפני וכמ"ש במוסף הערוך ערך פרס עי"ש. ובתוס' קידושין נ"ד ע"א כתבו בתוך הדברים ומשמגיע אחד בסיון דהיינו פרוס עצרת תורמין וכו', ותמה הרש"ש שם דפרוס היינו ט"ו יום קודם עי"ש, ולפי האמור אין זה מוכרח, וכמו שכתב בפירוש ר"ש בר' שניאור לשקלים פ"ג ה"א וז"ל נראה דפרוס הפסח דוקא קתני דבראש חדש כתיב חודש, והוי מתרומה חדשה ולא סגי בלאו הכי, אבל פרוס עצרת וחג לא הייתה התרומה ט"ו ימים קודם אלא בסמוך לרגל ואגב רישא נקט פרס לכולהו ע"כ. <u>**וא"כ**</u> אף לגירסא עד פרוס העצרת הכונה עד לערב שבועות שזוהי ממש גירסת הגמ' שלנו ואין בין פרוס העצרת לעצרת ולא כלום, ועדיף טפי להשוות הגירסאות מלומר שיש מחלוקת. והרי הגאונים הנהיגו מפסח ועד עצרת ולא שמיע להו עד ל"ג לעומר. ואף אם היה בזה מחלוקת עדיף טפי למנקט כדברי הגאונים וכגירסתם מאשר גירסא אחת שלא ידוע מקורה, וכ"ש שאפשר להשוות בין הגירסאות וכנ"ל. ובפרט שזוהי רק 'שמועה' בשם הרז"ה, וגם הוא מצא 'בספר', נראה שזהו ספר יחיד ובודד, ומסתבר שזוהי 'הגהה', ואינו נוסח מקורי, ודברי הראשונים הנ"ל צ"ע.

והנה השו"ע פסק כדעת הר"י אבן שועיב וסיעתו וכמו שהיה המנהג בזמנו להתיר לישא אשה מל"ד לעומר והלאה, וכך פשט המנהג. **ולפי האמור** לכאורה עדיף לן טפי לנהוג כמנהג הגאונים ומנהג ספרד המקורי ופשטות דברי חז"ל עד עצרת, ובפרט שכתבו

טעמים אחרים שהם ימי דין וכו׳ שאינם קשורים לפטירת תלמידי ר״ע. **אולם** יש מקום לומר שבדורנו כיון שיש הרהורי עבירה וכדומה, אין קיום המנהג הנ״ל שוה בנזק שיגרם על ידי זה, וכמה שיותר מוקדם עדיף טפי.

ולענין תספורת. הנה עפ״י הפשט נראה שא״צ להחמיר בזה עד שבועות דהא הגאונים לא הזכירו כלל ענין תספורת וכנ״ל, ורק הראשונים הזכירו ענין זה, והם כתבו שנוהגים עד ל״ג לעומר וא״כ לא היה מנהג בזה עד שבועות ברוב המקומות.

ולפי האמור העיקר הוא עד ל״ג לעומר שכ״ה ברוב הראשונים שהזכירו מנהג זה. ומה שחידשו מקצת מהראשונים עד ל״ד עפ״י הנוסח ׳פרוס׳ עצרת - צ״ע, וכנ״ל.

אולם לדעת רבינו האר״י איסור התספורת 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. וכבר קדמו לאר״י בספר צרור המור לר׳ אברהם סבע [נפטר בשנת רס״ט] בפרשת אמור וז״ל לפי שהם ימי דין אמרו שצריך להראות בהן צער ושאסורים בתספורת. ואעפ״י שאמרו לפי שמתו תלמידי ר׳ עקיבא בלילה - זהו לפי הנגלה, כי הטעם הנסתר הוא מ״ש לפי שהעומר הוא הדין ולכן אסור בתספורת כדי להראות עצבון. ומה שאמרו שמותר בתספורת מל״ג לעומר ואילך לפי שאז פסקו תלמידי רבי עקיבא למות - כבר כתבו התוספות שזה משמע ל״ג ימים של חול ומלבד שבתות ה׳ ומלבד המועדים נשארו ל״ג יום של חול, כי הימים של שבת והמועד אין צ״ל בהם שאסורים בתספורת. באופן שאיסור תספורת הוא עד שבועות. וכן הוא לפי האמת כי [עד] ל״ג בעומר הוא תוקף הדין וכו׳ עי״ש [ושורש הדבר כבר כתב הר״י אבן שועיב שהבאנו לעיל]. ולענין גילוח הזקן עי׳ מה שהבאנו בח״א סי׳ פ״ג שאין איסור לדעת המקובלים, והאיסור הוא רק מחמת הפשט, ושרי מל״ג לעומר והלאה עי״ש.

סיכום

המנהג הקדום בעם ישראל היה שלא לישא אשה מפסח ועד עצרת.

בצרפת ובפרובנס בדורות הראשונים נהגו בזה עד ל״ג לעומר, ולאחר מכן התפשט הדבר גם לספרד.

בתקופת הראשונים נהגו שלא להסתפר עד ל״ג לעומר.

הגירסא שהביאו חלק מהראשונים שמתו עד ׳פרוס׳ עצרת - אינה הגירסא המקורית, וגם לגירסא זו הכונה ׳ערב׳ עצרת, ולא ׳ט״ו יום׳ קודם עצרת.

לדעת המקובלים איסור התספורת הוא משום שימי העומר הם ימי דין, וזה עד שבועות. אולם גילוח הזקן לא אסור לדעת המקובלים אלא לפי הפשט.

ס. המדרש הידוע על ישי והשפחה - האם דעת חז"ל כן?

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת בחוקותי תשפ"ב[א].

ידוע המדרש המופיע בילקוט המכירי[ב] [שנכתב לפני כ650 שנה] בתהלים קי"ח אות כ"ח

על המעשה של ישי והשפחה והולדת דוד, וז"ל הן בעוון חוללתי מלא כתיב בשני ווי"ן, פליגי בה תרי אמוראי במערבא חד אמר דוד בן אהובה היה וחד אמר בן שנואה היה. כיצד, ישי ראש סנהדרין היה ולא היה יוצא ונכנס אלא באוכלוסא בס' רבוא, והיו לו ס' בנים גדולים ופירש מאשתו ג' שנים. לאחר ג' שנים היתה לו שפחה נאה ונתאווה להּ[ג], א"ל בתי תקני עצמך הלילה כדי שתכנסי אלי בגט שחרור, הלכה השפחה ואמרה לגברתה הצילי עצמך ונפשי ואדוני מגיהנם, א"ל מה טעם, שחה לה את הכל. א"ל בתי מה אעשה שהיום ג' שנים לא נגע בי א"ל אתן ליך עצה, לכי תקני עצמך ואף אני כך ולערב כשיאמר סגרי הדלת תכנסי את ואצא אני וכך עשתה. לערב עמדה השפחה וכבה את הנר, באת לסגור הדלת נכנסה גברתה ויצאה היא, עשתה עמו כל הלילה נתעברה מדוד, ומתוך אהבתו על אותה שפחה יצא דוד אדום מבין אחיו. מכאן אמרו חכמים צריך אדם לקשט עצמו ולעמוד כנגד אשתו בשעה שהיא עולה מבית הטבילה. לט' חדשים בקשו בניה להרגה ואת בנה דוד כיון שראו שהוא אדום. אמר להם ישי הניחו לו ויהיה לנו משועבד ורועה צאן, והיה הדבר טמון עד כ"ח שנה. כיון שא"ל הקב"ה לשמואל לך אשלחך אל בית ישי הלחמי, כיון שהלך הקריבו לו את אליאב. כיון שראהו אמר אך נגד ה' משיחו. אמר הקב"ה אל תבט אל מראהו וגו'. הקריב הב' והג' עד שבעה בניו, א"ל שמואל לישי התמו הנערים א"ל תמו, א"ל הקב"ה אמרתי לו לכה ואשלחך אל ישי ואתה אומר תמו, א"ל עוד נשאר הקטן והוא רועה בצאן, א"ל שלח והביאהו, כיון שבא התחיל השמן מבצבץ ועולה, א"ל הקב"ה לשמואל שמואל אתה עומד ומשיחי עומד קום משחהו כי זה הוא, פינה השמן על ראשו ונקרש באבנים טובות ומרגליות חזר הקרן מלא כשם שהיה והיה יורד על פי מדותיו וישי ובניו היו עומדין ברתת ואימה, אמרו לא בא שמואל אלא לבזותינו ולהודיע לישראל שיש לו בן פסול, ואמו של דוד שמחה מבפנים ועצבה מבחוץ, כיון שנטל כוס ישועות שמחו כלן. עמד שמואל ונשקו על ראשו פתח ואמר ה'

א. ועי' בהערתו של הרב יוסף פרץ בקובץ הנ"ל פרשת במדבר ובמה שכתבתי על דבריו.

ב. מדרש זה מופיע גם אצל בן דורו, ר' מאיר אלדבי בספר שבילי אמונה [נתיב ג' שער ד'], ולפניהם בספר בתורת המנחה [סקלי, פרשת בשלח עמ' 227] ובפירוש ר' חיים פלטיאל [תלמיד חבר למהר"ם] על התורה פרשת ויצא פכ"ט פסוק ל"א. וקדם להם ר' דוד הנגיד בפירושו לפרשת משפטים [סוף עמוד קכ"ב] בקצרה עי"ש.

ג. בספר תורת המנחה הלשון: ואחר שלש שנים משפירש מאשתו **בא השטן ורקד לפניו ובקש להכשילו בעבירה**, שכך דרכו של יצר הרע שהוא רודף אחר הצדיקים וכל משאו ומתנו בהם דכתיב ואליך תשוקתו, **וכל כך הסיתו עד שחשקה נפשו בשפחתו**, ואמר לה הרי את בת חורין וקשטי עצמך ובואי ליני עמי הלילה וכו'.

אמר אלי בני אתה. באותה שעה אמרה אמו אבן מאסו הבנים היתה לראש פנה ועלית על כלן אמרו לה בניה מאת ה' היתה זאת לפיכך זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו ע"כ.

והנה מהמדרש עצמו מבואר שיש אומרים שדוד היה בן אהובה, ונראה דלא סבירא למ"ד זה את המעשה המובא באורך למ"ד השני. ובאמת שממדרשי חז"ל הידועים לנו נראה דלא סבירא להו המעשה הנ"ל;

א. ישי נמנה בתור אחד מארבעה שמתו בעטיו של נחש [שבת נ"ב ע"ב וב"ב י"ז ע"א], ולפי המדרש הנ"ל נראה שחטא בזה שחשק בשפחתו, ובפרט מהלשון המובאת בתורת המנחה 'הסיתו'. וראיה מהמדרש עצמו שאומר שהשפחה אמרה לאשתו הצילי עצמך ונפשי ואדוני מגיהנם. ועוד שהמדרש מביא את הפסוק הן 'בעון' חוללתי, הרי דקרי ליה 'עוון', וא"כ אין זה עטיו של נחש.

והרמ"ע מפאנו [בספר גלגולי נשמות אות י' (ד')] דן בזה שהוא חטא בזה שנתן עיניו בכוס זה ושתה בכוס אחר, ואין זה בעטיו של נחש, וכותב שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה עי"ש. אולם צ"ע, דאה"נ מטעם זה אין בזה עבירה דהא אנוס היה, אולם עכ"פ מבואר במדרש הנ"ל שיש בזה עון וכנ"ל.

ב. המדרש הנ"ל מביא כמקור לדבריו את הפסוק הן בעוון חוללתי. <u>אולם</u> בויקרא רבה פרשת תזריע פרשה י"ד איתא הן בעוון חוללתי רבי אחא אמר אפי' אם יהיה חסיד שבחסידים א"א שלא יהיה לו צד אחד מעון. אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבון העולמים כלום נתכוון אבא ישי להעמידני והלא לא נתכוון אלא להנאתו תדע שהוא כן שמאחר שעשו צרכיהן זה הופך פניו לכאן וזו הופכת פניה לכאן ע"כ, הרי שפסוק זה נדרש לא על עוון ספציפי של ישי אלא על כלל האנשים ואין זה עוון ממש אלא שאין זו כונה לשמה. <u>וגם</u> רש"י על הפסוק הנ"ל פירש ואיך לא אחטא ועיקר יצירתי ע"י תשמיש הוא שכמה עונות באים על ידו, ד"א עיקר יצירתי מזכר ונקבה שכלם מלאים עון ע"כ, ונראה שלא הכיר את המדרש הנ"ל. <u>וגם</u> בבבלי נדה ל"א ע"ב דרשו פסוק זה על כל האנשים דאין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה שנאמר הן בעוון חוללתי עי"ש, ולא קאי על דוד המלך.

ג. בבבלי פסחים קי"ט ע"א מבואר שאת הפסוק אבן מאסו הבונים אמר ישי, ובמדרש הנ"ל מבואר שאמרתו אמו של דוד וכונתה לבנים שלה [במדרש הנ"ל מבואר שישי גם מאס בו, ולא שייך לומר שהוא אמר אבן מאסו הבונים דהיינו הבנים, משום שגם הוא היה בכלל המואסים בו].

יש לציין את המובא בספר אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא [לר' שמואל אשכנזי, ירושלים תש"ס] עמ' 240 שבגליון של ספר שבילי אמונה דפוס ראשון ישנה הגהה בגליון בזה"ל שרי ליה מארי לבעל הגדה זו, עכ"פ יקבל עונש לזה. אם תורה העלמתו למה יגלהו זה, ואם לא כן איך לא ירא לשלוח יד במשיח ה'... וזה בא להטיל מום בקדשים. ולולי שיראתי מדליקה שמא מקדמונים גדולים הוא הייתי גוזר לכל שיראה זה

אגדת דופי ימחקנה מספר. אי לדידי ציית הקורא יפגע בזה לא ישמענו אם יקראנו ולא יגידנה לאחרים. כוסה קלון ערום ע״כ.

אולם בשולי הערה זו נכתב בזה״ל הנה אמת ויציב הדבר שאין להטיל מום בקדשים, ברם מה עול עשה בעל ההגדה מאחר שמקרא מלא מצא... ויותר מזה הובא בדרז״ל... א״כ האלוהים עשה שייראו מלפניו, והוא גילה מסתורין שלהם ורוח קדשו דבר בם ומילתו על לשונים לשון זה״ב ולא נמצא בהם ובדבריהם שום עול ושום הטלת מום בקדשים כי מקרא הם דורשים. אמבי״ע נר״ו ע״כ.

וכתב שם המחבר שהר״ת הם כנראה אני מרדכי בין יעקב עבאדי, מחכמי ארם צובה, נפטר בשנת תרמ״ג עי״ש.

סא. האם יש הבדל בין שבת ליום טוב לענין לקיחת תרופות

נדפס בקובץ 'דברי חפץ' תשרי תשפ"ג.

האחרונים דנו האם ביו"ט יש היתר לשתות תרופות או שדינם כמו שבת שגזרו משום שחיקת סממנים - עי' בספר חזון עובדיה יו"ט עמ' כ"ג והלאה ובספר פסקי תשובות סי' תצ"ו ס"ב, שהביאו דבריהם. ונראה לברר הדברים בס"ד;

בתוספתא מסכת מועד קטן פ"ב ה"י איתא: שותין מי זבלין ומי דקלין וכוס עיקרין במועד, שבראשונה היו אומרין אין שותין מי זבלין ומי דקלים וכוס עקרין במועד, עד שבא ר' עקיבא ולימד ששותין מי זבלין ומי דקלין וכוס עיקרין במועד ע"כ. והובאה תוספתא זו ברי"ף במו"ק דף ד' ע"א וברא"ש פ"א ס"כ ובעוד ראשונים. אמנם בתוספתא לא מפורש מה החידוש שמותר ומה היה הסיבה לאסור, אולם הראשונים הנ"ל הביאו תוספתא זו יחד עם עניני רפואה בחול המועד, וכך מפורש יותר בשה"ל סי' רכ"ט שכתב ומותר להקיז דם ולהתרפאות בחול המועד. תוספתא שותין וכו' עי"ש, ומבואר להדיא שהתוספתא באה להתיר ריפוי בחול המועד. ומדברי התוספתא דייק המג"א בסי' תקל"ב סק"ב שביו"ט אסור להתרפאות, דרק בחול המועד התירו.

אלא שנחלקו האחרונים במאי מיירי; המג"א שם כתב דמיירי 'בשתיית' סממנים, וזה מותר בחוה"מ ואסור ביו"ט, וכך נקטו רוב האחרונים שם. אולם בספר משחא דרבותא [ליוורנו תקס"ו] שם כתב דמיירי 'בעשיית' התרופה, וזה החידוש שמותר בחוה"מ וביו"ט אסור עי"ש. וכן נקטו עוד אחרונים שהובאו בחזו"ע ובפסקי תשובות הנ"ל, שמותר 'לשתות' תרופה ביו"ט, ואין זה בכלל הדיוק מהתוספתא לאיסור, וכתבו כמה טעמים לזה כדלהלן.

ראיות מדברי הראשונים שאוסרים שתיית תרופות ביו"ט

אולם מדברי **הרמב"ם** בפ"ח מהלכות יו"ט הט"ו מבואר כדעת המג"א וסיעתו, שכתב הרמב"ם: וכל מאכלות ומשקים שאינן מאכל בריאים אלא לרפואה מותר לאדם לאכלן ולשתותן במועד ע"כ. הרי שהביא את דין התוספתא לענין 'אכילה ושתיה' של סממנים בחוה"מ, ומשמע מדבריו שביו"ט אסור, דאם מותר - לא הוצרך להשמיענו שמותר בחוה"מ.

וכן מפורש **בתוספות המיוחסים להרא"ש**[א] ביצה י"ח ע"ב שכתב בזה"ל החושש בשיניו לא יגמע בהם את החומץ, דכל דבר שהוא מגמע אסור לעשותו בשבת 'וביו"ט' גזירה משום שחיקת סממנים ע"כ.

א. הוצאת מוסד הרב קוק. וכבר האריך הרב יוסף חיים שהרבני בקובץ חצי גבורים ט' [ניסן תשע"ו] שאינם להרא"ש עי"ש.

וכן מתבאר מדברי ר׳ **אשר מלוניל** [והרמב״ן בתורת האדם סוף שער המיחוש הביא דעה זו בשם יש אומרים עי״ש], שהובא בתמים דעים סי׳ ק״כ אות ג׳ [והזכירו בקצרה הערך השולחן בסי׳ תצ״ו, והובא בכה״ח שם באות כ״ז], גבי היתר כחילת העין ביו״ט שני המבואר בביצה כ״ב ע״א עי״ש, וז״ל ונראה לי דוקא מכחיל עינא דשרי בי״ט מפני שצורך כל נפש הוא שאף הבריאים עצמם דרכם לכחול בכחול עיניהם לחזק מאור עיניהם, אבל צרכי חולה אין נעשין אלא ע״י גוי, ואפי׳ בי״ט שני, דאפילו רבי יהודה לא קא שרי אלא דבר השוה לכל נפש עי״ש. ומבואר מדבריו שיש איסור ׳לעשות׳ רפואה ביו״ט משום שאינה שוה לכל נפש, והאיסור הוא איסור גמור, וכפי שכתב הרמב״ן בתוה״א שם בהביאו שיטה זו: אבל צרכי חולה שאינו שוה בכל נפש, ׳והוא אסור מן הדין׳ דומיא דמוגמר [דלא אמרינן ׳מתוך׳ בדבר שאינו שוה לכל נפש] עי״ש, ולפ״ז כמו שבשבת יש איסור לאכול ולשתות גזירה שמא ישחוק סממנים, ה״ה ביו״ט שני וכ״ש ביו״ט ראשון.

דיון בדברי הראשונים שנראה מהם שמותר לשתות תרופות ביו״ט

אמנם מדברי הריטב״א שהובא בשטמ״ק ביצה כ״ב ע״א נראה דס״ל להיתרא וז״ל אמימר שרא למיכחל עינא ביו״ט שני פי׳ ע״י ישראל ולא חיישינן לשחיקת סממנין שכיון שביו״ט מותר לשחוק תבלין ופלפלין לצורך או״נ להכי לא אסרו אלא בשבת ששחיקת סממנין אסורה מן התורה ולית בהו מתוך, ומ״מ ביו״ט ראשון אסור כשאין סכנה מפני שאין ידוע בבירור שתגיע לו ההנאה ביו״ט ע״כ. ונראה מדבריו שאם ידוע שתגיע ההנאה ביו״ט מותר. אולם מדברי שאר הראשונים שם נראה שהטעם שאסור לכחול ביו״ט ראשון זה לא מחמת שאין ידוע שתגיע לו הרפואה ביו״ט אלא מעצם הדין שאסור לעשות רפואה ביו״ט עי״ש, והריטב״א שמתיר - יחיד הוא בראשונים.

ובספר החינוך פרשת אמור מצוה רח״צ כתב בזה״ל ודוקא בענינים אלו [מוגמר ורחיצה] בעינן שיהיה הענין שוה בכל אדם, אבל לענין אוכלין אפילו מאכל שאין דרך לעשותו אלא המלכים והשרים הגדולים מותר לעשות אותו כל אדם, דמכל מקום עיקר אכילה דבר השוה בכל נפש היא ע״כ. והאמרי בינה בדיני יום טוב סוף סי׳ ב׳ כתב: ומה״ט מותר לבשל ביום טוב סמים מרים אשר רוצה לשתות אף דל״ה שוה לכל נפש רק לחולים, והבריאים אינם שותין אותו דבר המר, מ״מ כיון דהוא צורך אכילה ושתיה מותר עי״ש. אולם נראה שאין ראיה לדבריו מדברי החינוך, דסממני רפואה אינם נקראים ׳אוכל׳, ורק ׳באוכל׳ יש דין שמותר גם לדבר שאינו שוה לכל נפש. <u>**וראיה**</u> לדבר מדברי ר׳ אשר מלוניל והרמב״ן הנ״ל שדנו על רפואות מדין מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה שלא לצורך אוכל נפש, ומבואר מדבריהם שהרפואות לא נקראים אוכל נפש.

דיון בדברי האחרונים שהתירו שתיית תרופות ביו״ט

ויש אחרונים שהתירו לשתות תרופות ביו״ט משום שטחינה מותרת מהתורה ביו״ט, ומתוך שהותרה לצורך או״נ הותרה גם שלא לצורך, אלא שיש איסור דרבנן, ולא גוזרים גזירה לגזירה - עי״ש בחזו״ע בשם ספר החיים למהר״ש קלוגר ועוד. <u>**אולם**</u> מלבד מה

שכתבנו לעיל בשם ר׳ אשר מלוניל שרפואה לא חשיבא שוה לכל נפש, ולא אמרינן ׳מתוך׳ בדבר שאינו שוה לכל נפש עי״ש - מלבד זאת יש לדחות היתר זה עפ״י מה שכתב הרמב״ן במלחמות במסכת ביצה דף י״ג ע״ב וז״ל ולדברי הכל נתמעטו טחינה והרקדה שלא התירה תורה ביום טוב אלא מלאכות של יומן כגון שחיטה אפייה ובשול אבל אלו תקון הן ודרך בני אדם לתקן מהם לימים הרבה אמרה תורה יתקן כדרכו מחול ליום טוב שלא יתקן מיום טוב לימים הרבה של חול ואף על פי שמצינו היתר במלאכות הללו טוחנין את הפלפלין בריחים שלהן וכל הנדוכין כדרכן נמי טחינה היא ונותנין לתלויה ביום טוב והויא תולדה דבורר הנהו מלאכות דיום נינהו עי״ש, הרי שמלאכת טוחן לא הותר ביו״ט לגמרי אלא בדברים שהם מלאכות של אותו היום, אבל טחינת חיטים וכדומה אסורה מהתורה, וא״כ גם שחיקת סממנים שוה לטחינת חיטים ואסורה מהתורה, וגזרינן שתיית תרופות אטו שחיקת סממנים גם ביו״ט.

עוד הביא בחזו״ע מיבמות קי״ד ע״א אבא שאול אומר נוהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב. והעמידה הגמ׳ דמיירי בדאיכא צערא, וקסבר מפרק כלאחר יד הוא, שבת דאיסור סקילה גזרו רבנן, יום טוב דאיסור לאו לא גזרו ביה רבנן עי״ש, וחזינן שביו״ט לא גוזרים משום צער עי״ש. <u>אולם</u> כבר עמד בזה הרמב״ן בב״מ צ׳ ע״א דבעלמא שבת שוה ליו״ט גם באיסורי שבות והקשה מסוגיא הנ״ל דגונח ותירץ: בחדא מילתא ולא שכיחא ובמקום צער אקילו ביום טוב, אבל בשאר כולהו שבות עשאוהו כשבת עי״ש. וכ״ה ברשב״א ועוד ראשונים שם, וא״כ אדרבה מכאן ראיה להיפך שאין להתיר ביו״ט מה שאסור בשבת, ואף באיסורי רפואה, דהא כתבו להדיא ד׳בחדא מילתא ולא שכיחא׳ ובמקום צער התירו, ואין זה בכל עניני רפואה.

עוד הביא שם החזו״ע מהא דכתב הרי״ף בביצה דף י״א ע״א בשם רה״ג שמותר לרחוץ ביו״ט ולא בשבת, ומוכח שיש חילוק בגזירות בין שבת ליו״ט עי״ש. <u>אולם</u> לשון הרי״ף שם היא: ביום טוב שרי לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מעיו״ט, דלאו משום שבות ולא משום רשות ולא משום מצוה אלא גזירה היא וכי גזרי בשבת אבל ביו״ט לא עי״ש. ומבואר בדבריו ששאר הגזירות שווים לשבת וליו״ט ורק באיסור רחיצה לא גזרו ביו״ט. <u>וכן</u> מתבאר יותר מדברי הרמב״ם בהלכות יו״ט פ״א הי״ז שכתב כל שאסור בשבת בין משום שהוא דומה למלאכה או מביא לידי מלאכה בין שהוא משום שבות ה״ז אסור ביו״ט אא״כ היה בו צורך אכילה וכיו״ב עי״ש, אע״פ שהרמב״ם ס״ל כרי״ף שרחיצה מותרת ביו״ט, אע״כ כדאמרן שרק ברחיצה יש חילוק ולא בשאר גזירות, וכן כתב בשו״ת הרד״ך בית י״ח [ויש מהדורות שהוא בית כ״ב] חדר ו׳ בדעת הרי״ף והרמב״ם עי״ש. ולפ״ז נטילת תרופות שאסורה משום שמא ישחק סממנים - זהו דבר המביא לידי מלאכה, וא״כ נאסר גם ביו״ט, וכמו שדייקנו גם מהרמב״ם פ״ח הט״ו הנ״ל.

עוד יש להוסיף את מה שהביא הרמ״מ כשר בשו״ת דברי מנחם ח״ד סי׳ ב׳ את דברי

מדרש החפץ[ב] בשמות י"ב, ט"ז על הפסוק אך אשר יאכל לכל נפש, שהביא דרשת חז"ל יאכל לא לרפואה, ולפ"ז כתב הרמ"מ כשר, שאפשר שהסיבה לאסור ליטול תרופות ביו"ט הוא גזירה שמא ישחוק סממנים או יעשה פעולה אחרת, והתורה לא התירה אלא לאכול, ולא לרפואה.

הנראה להלכה לפי הנ"ל

ולפי כל הנ"ל **נראה** שהעיקר הוא כדברי המג"א וסיעתו וכפסק המ"ב והכה"ח בסי' תקל"ב שיש לאסור ליטול תרופות ביו"ט כבשבת, שכן הוא דעת רוב הראשונים, ובפרט לאור דברי מדרש החפץ הנ"ל.

אלא שנראה שבמקום צער גדול, אע"פ שלא נפל למשכב, אפשר לסמוך על סברת הריטב"א דמתיר, דכלל הוא דסומכים על היחיד בשעת הדחק באיסור דרבנן, וכפי שהאריך בשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' מ"ג עי"ש.

ב. לר' זכריה בר' שלמה הרופא, מחכמי תימן לפני כ600 שנה.
ומדרש זה הובא בסתמא גם בספר מים שאובים [לר' דוד בן מסעוד הלוי, מחכמי תימן, חובר בשנת התרמ"ז] בפרשת בא עי"ש.

סב. הדלקת אש ביו"ט כשלא יכול להדליק מערב יום טוב

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תמוז תשפ"א.

בגמ' בביצה ל"ג ע"ב איתא שהטעם שאין מוציאין את האור ביו"ט מן העצים והאבנים הוא משום מוליד. וכ"פ **רש"י** במשנה בדף ל"ג ע"א. וכן העתיקו רוב הראשונים ומהם **בה"ג**, **ר"ח**, **ראב"ן** סי' תמ"ח, **ראבי"ה** סי' תשפ"ד, **הרוקח** בספר מעשה רוקח אות ק"ה, **האו"ז** ס' שס"ג, **הרא"ש**, **תלמיד הרמב"ן**, **הר"ן**, **הרא"ה** [וז"ל פרישנא עלה בגמ' משום דמוליד ביו"ט דבר שאינו בעולם וזה אסור ע"כ], **אהל מועד** שער יו"ט דרך ב' נתיב י"א עי"ש, **רי"ד**, **ריא"ז** [וז"ל והעושה כן נראה כמוליד דבר חדש ע"כ], וכ"כ **המאירי** וז"ל וטעם איסור כל אלו שכל המצאת דבר ממה שאינו - אסור אף לצורך או"נ ע"כ. וזוהי כוונת **הר"י מלוניל** שכתב משום דמוליד אולודי והיא מלאכה מן המלאכות הדקות ע"כ. וכונתו שאסור מדרבנן מפני שדומה למלאכה שבורא ומוליד וכמ"ש רש"י בדף כ"ב ע"א ועוד. וכ"כ **הריבב"ן** בשבת נ"א ע"ב אין מרסקין את השלג ואת הברד כדי שיזובו מימיו. והוי מוליד בשבת, כדתנן בביצה אין מוציאין את האור וכו' עי"ש.

והראב"ד בהשגותיו לרמב"ם כתב מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה והוא הטעם המפורש בגמ'[א] ע"כ, ומבואר דקא אתי עלה מצד נולד וכמו שפירש המ"מ שם בכונתו. וכ"ה **במכתם** וז"ל וכל זה אסור מפני שמוליד דבר שלא היה בעולם ואין לך מוקצה גדול מזה ע"כ. ומבואר דאתי עלה משום מוקצה.

והרמב"ם בפ"ד מהלכות יו"ט ה"א כתב מפני שאפשר להמציא אותה מבערב. והרשב"א בעבוה"ק שער ב' ס"ו כתב ב' הטעמים וז"ל מפני שהוא מוליד ואפשר לו מעיו"ט וכל שאפשר לו מעיו"ט ואינו או"נ אסור ואפילו מכשירי או"נ ע"כ. ובראש ספר מעשה רוקח הביא מעבוה"ק הארוך להרשב"א שהאריך בענין זה וז"ל בגמ' פירש משום מוליד. והר' משה כתב וכו', ואפשר שדעת הרב לומר שכל עצמן לא אסרו מוליד כזה אלא שאפשר לו מעיו"ט הלא"ה הוו שרו דלא עדיף מוליד ממבעיר ואופה דמלאכות גמורות נינהו דאורייתא ומותרות משום או"נ ע"כ. ומבואר מדבריו שגם הרמב"ם אוסר מדרבנן מטעם מוליד אלא שהוזקק להוסיף טעם לזה מפני שאפשר לעשות מעיו"ט.

ומ"מ פשטות הגמ' ורוב הראשונים שהטעם הוא רק משום מוליד, ודומיא דמוליד ריח הנזכר בדף כ"ג ע"א [והרמב"ם באמת השמיט דין זה כנודע - עי' בספר ראשון לציון לבעל האוה"ח שם] וכן מרסק שלג בשבת נ"א ע"ב [לדעת רבים מהראשונים שטעם האיסור משום מוליד גרידא]. ואע"פ שהתירו שאר דברים - את זה אסרו ואין מדמין גזירות חז"ל, דאע"פ שמהתורה מותר להבעיר - חז"ל אסרו משום מוליד. והא דלא חשיב

א. וגם המאירי הקשה על דברי הרמב"ם דלקמן וז"ל והוא תימה שהרי בגמ' פירשו להדיא משום דקא מוליד.

אפשר מעיו"ט לדעת שא"ר שהוצרכו לאסור משום מוליד - אפשר דס"ל שכיון שצריך להשאיר את האש דולקת כל הלילה הוי הפסד ולא חשיב אפשר מעיו"ט. ועוד דאף לרבנן שרי מהתורה דהבערה הוי או"נ ולא מכשירי או"נ וכמו שנראה מדברי הרא"ה ועוד ראשונים בדף י"ב, ובודאי שלא עדיף מהולכת סכין אצל הטבח דהוי או"נ גופיה ולא מכשירין וכמו שכתבו הראשונים שם. וכן כתב בפשיטות היעב"ץ בספרו מו"ק בסי' תק"ב וז"ל מ"ש [הט"ז] בכוונת הר"מ, לאסור משום מכשירין, קשה מדורה תהא אסורה בערב [אפילו מאש לאש] שהרי יכול לעשותה בכניסת י"ט, אלא כל מלאכת אש כאוכל נפש דמי שרי עי"ש.

אלא שהיעב"ץ לא ביאר מדוע באמת הרמב"ם אסר, הרי טעם מוליד לא כתב, ומטעם אפשר מעי"ט - הרי זה אוכל נפש. אולם כבר ביאר לנכון הגרשז"א בספרו מאורי אש בתחלתו, עפ"י דברי הרמב"ם בפ"א ה"ה שכתב כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא לצורך אכילה וכו', ובהלכה ז' כתב כיצד אין קוצרין ולא דשין ולא זורין ולא בוררין ולא טוחנין את החטים ולא מרקדין ביום טוב שכל אלו וכיוצא בהם אפשר לעשותן מערב יום טוב ואין בכך הפסד ולא חסרון עי"ש, הרי שגם במלאכת או"נ ממש ס"ל להרמב"ם שדבר שאפשר לעשותו מעיו"ט אין לעשותו ביו"ט מדרבנן, וזוהי כונתו בפ"ד ה"א שאפשר להמציא את האש מבערב, והוי כקצירה ודישה וכדו' שהם אוכל נפש ואסרום לעשות ביו"ט. <u>ולפ"ז</u> כתב בספר מאורי אש, שכמו שלא מצאנו שמי שלא יכול לקצור או לטחון חטים וכדומה מעיו"ט שיהיה מותר לו ביו"ט - ה"ה גם לגבי הדלקת האש, גם אם לא יכול מעיו"ט לא התירו לו ביו"ט עי"ש. וכן נקט בפשיטות היעב"ץ שם וז"ל איברא לאפוקה לכתחלה, ודאי לא קאמינא, אפי' היכי דלא אפשר ליה באש זולתה, אף על פי שיצטרך לבטל שמחת י"ט לא נתיר לו לעשות מעשה להביא אש זרה כזו לצורך תבשילו שהעמידו דבריהם בגדולה מזו בשב ואל תעשה. ואם לא ימצא אש אחרת לא יאכל חמין ויסתפק במאכלים צוננין, ולא יעבור על דבריהם ע"כ.

ולפ"ז נראה ברור שלמעשה **גם מי שלא יכול להדליק מעיו"ט לא ידליק ביו"ט אש חדשה,** דלא מיבעיא לדעת רוב הראשונים שאיסור ההדלקה הוא משום מוליד, שבודאי אין חילוק בין יכול מעיו"ט או לא, אלא אפילו לדעת הרמב"ם - אין זה מוכרח שאם לא יכול מעיו"ט שהתירו לו להדליק ביו"ט וכנ"ל, ואף שבספר בית מועד [לר' דוד כוכבי בעל ספר הבתים] שהביא הברכ"י הבין בדעת הרמב"ם שאם לא יכול להדליק מעיו"ט מותר להדליק ביו"ט - מ"מ כיון שאינו מוכרח בדעתו, ועוד שלדעת שא"ר הדבר אסור - העיקר הוא לאסור, וכמו שנקטו בספר שלום ירושלים וכרם שלמה שהביאו הכה"ח בסי' תק"ב אות ב' ועוד אחרונים, ושכן נראה מסתימת הפוסקים.

סג. הדלקת אבוקה ביום טוב שחל במוצאי שבת

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת נשא תשפ"ב.

בגמ' בפסחים דף ק"ג ע"ב איתא אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. וכתב הב"י בסי' רח"צ כתב בשם <u>הארח"ח</u> (הל' הבדלה סי' י"ז) <u>שהר"מ</u> (תשב"ץ קטן סי' פ"א) היה נוטל אבוקה בידו 'אע"פ שיש לו נר אחר' ע"כ. ויש להוסיף שכ"כ <u>המאורות</u> שם אבוקה מצוה מן המובחר 'אע"ג דמנחא שרגא קמיה' ע"כ. וכ"כ <u>הריצ"ג</u> סוף עמ' י"ד ואבוקה בהבדלה מצוה מן המובחר 'ואע"פ שהנר מצויה לפניו' ע"כ. וכ"כ ספר <u>מצוות זמניות</u> בהלכות שבת וישים לפניו אבוקה, 'ואפילו שיהיה לפניו נר דולק', מפני שהמובחר היא האבוקה לאומרם אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר ע"כ.

אולם הדרכ"מ באות א' הביא את דברי המרדכי בפרק ערבי פסחים [שהם תוספות **רבינו פרץ** - עי' במבוא ל'מרדכי השלם' מהדורת מכון ירושלים, פסחים עמ' 14] דהיכא דלית ליה נר מצוה להדר אחר האבוקה 'אבל אי איכא נר אחר אינו צריך להדר אחר אבוקה אפילו למצוה' עכ"ל. ושם הוא בשם **ר' יעקב מקורביל** עי"ש. וכ"ה **באו"ז** סי' צ"ד משמו. וכ"ד **הגר"א** בביאורו סק"ג, וכפי שביארו היטב בספר דמשק אליעזר שם, וכן בספר פסקי הגר"א עי"ש.

ונ"מ ליו"ט שחל במוצ"ש שאם כבר יש נר דלוק כגון נר נשמה שהדליקו מע"ש לצורך שימוש [כגון להעביר מאש לאש וכדומה] וגם לצורך הברכה בהבדלה, דהוי נעשה לתשמיש ולהאיר שמותר לברך עליו וכמו שכתב הפמ"ג בא"א סי' רח"צ אות ט"ז עי"ש, או שיש את הנר שהדליקו עבור יו"ט במקום חשוך ונהנו ממנו [דלהדליק כשיש אור בבית יש חשש של נר של בטלה - עי' מה שכתבתי בח"א סי' מ"ח בעיקר הברכה על נר יום טוב, וכן על ההדלקה כשיש אור בבית], ונחלקו האחרונים האם יכול להדליק מלבדו עוד נר לצורך ברכה על אבוקה, שבשו"ת ריב"א ח"ב סי' ק"ז כתב בפשיטות שנוהגים שמברכים יקנה"ז על הנר שנמצא על שולחנו ולא מדליקים אבוקה משום חשש נר של בטלה [המבואר בסי' תקי"ד ס"ה] עי"ש, והובא בספר נטעי גבריאל יו"ט ח"ב עמ' רי"ח להלכה עי"ש. והשש"כ ח"ב פס"ב הערה ל"א הסתפק בזה האם צורך מצוה כזו מתירה הדלקה ביו"ט עי"ש. אולם בתיקונים ומלואים לשש"כ ח"ג עמ' ע"ח כתב שמסתבר להתיר עי"ש. וע"ע בשו"ת מגדנות אליהו ח"ג סי' ק"ו ובעוד פוסקי זמננו.

אולם לפי האמור יש עוד צד להחמיר בזה, שהרי לדעת הר"י מקורביל וסיעתו, כשיש לו נר דלוק אין אפילו מצוה מן המובחר להדליק אבוקה, והוי ממש נר של בטלה, ויש לחוש לדבריהם.

ועל כן, הנכון הוא להדליק נר נשמה מערב שבת ולכוין בו גם לשימוש וגם לברכת ההבדלה, ויברך עליו את ברכת מאורי האש ביו״ט שחל במוצ״ש ולא יוסיף עליו עוד נר בשביל אבוקה.

סד. חמין שהוחמו בהיתר בשבת וביום טוב האם מותרים ברחיצת ידיו או לא

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' כסלו תשפ"ב[א].

בקובץ תשרי תשפ"ב האריך הרה"ג מנחם מנדל אברסמון בענין חמין שהוחמו מאליהן ובחידושו של הגרע"א ובשאר האחרונים, והעלה שאין לסמוך על קולא זו, ודינם כדין חמין שהוחמו בשבת שאסורים בהנאה עיש"ב.

אולם יש להעיר בזה, שעצם חידושו של המג"א [בסי' שכ"ו סק"ו] שחמין שהוחמו בשבת בהיתר אסורים בהנאה ברחיצה - אינו מוסכם, וברבים מהראשונים והאחרונים מבואר לא כדבריו, ונראה שכן עיקר לדינא וכמו שנבאר בס"ד;

חמין שהוחמו בהיתר בשבת

אמת שבתו"י בדף ל"ט ע"ב בשם מהר"ם מפורש כדעת המג"א וז"ל ומהר"ם מפרש דחמין שהוחמו מע"ש היינו שנסתלקו מעל האור מבע"י, ושהוחמו בשבת היינו שהוחמו מבע"י כ"צ אך מתחממים והולכים גם בשבת דומיא דחמי טבריא וכו', וצוננין קרי שהיו חמין כבר ונצטננו וכו' עי"ש. ומפורש שגם כשחוממו בשבת בהיתר מקרי חמין שהוחמו בשבת.

והתהלה לדוד בסק"י הוכיח כן מדברי הרא"ש בפרק ר"א דמילה סוסי' ב' אהא דכתב הרי"ף שמותר לרחוץ קטן לפני המילה בחמין שהוחמו בשבת, וכתב הרא"ש: לא שיאמר לנכרי להחם אלא אם הנכרי עשאן 'לעצמו' או אם עבר ישראל והחם אותן בשבת מרחיצין בהם את הקטן, אע"פ שאסרו רחיצת כל גופו בחמין שהוחמו אפילו מע"ש - לצורך המילה שרי ע"כ. ומשמע שאם חימם הגוי לעצמו בשבת, דהוחמו בהיתר, הוי חמין שהוחמו בשבת. אלא שאפשר שברא"ש יש ט"ס וצ"ל עשאן הנכרי 'מעצמו' כמו שהוא ברשב"א - עי' לקמן, והיינו לצורך ישראל והוי הוחמו באיסור.

והר"ן כתב גבי משתטף בצונן ולא יעמוד כנגד המדורה [שבת דף מ' ע"ב] - שנמצא כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת. וכ"כ המאירי, וכ"ה בתוס' הרא"ש בפירוש הראשון. ולכאורה נראה מדבריהם שאף שהוחמו בהיתר, שלא הגיעו ליד סולדת, קרו ליה הוחמו 'בשבת'. אולם אין זה מוכרח כ"כ, שאפשר להידחק בדבריהם ולומר ד'בשבת' קאי ארוחץ ולא אהוחמו, וכוונתם שהוי כרוחץ בחמין בשבת. וראיה לזה מדברי המאירי גבי לא יביא קומקום של חמין ויניחנו שמא ישפכו מהמים עליו ונמצא רוחץ בחמין שהוחמו 'בשבת' עי"ש. ומי לא עסקינן שהמים הוחמו מע"ש ואפילו הורדו מהאש לפני שבת ובתחלת שבת

א. ועי"ש תשובת הרב אברסמון ומה שהשבתי על דבריו.

הוא רוחץ בהם, ואעפ״כ כתב כרוחץ בחמין שהוחמו בשבת, וע״כ דלא קאי ׳בשבת׳ על הוחמו, ודוק.

אולם כבר כתב התהל״ד להוכיח מדברי **הרשב״א** בדף קל״ד ע״ב שחמין שהוחמו בשבת היינו שנעשה בהם איסור, שכתב הרשב״א ע״ד הרי״ף הנ״ל שחמין שהוחמו בשבת היינו שחימם הגוי מעצמו [לצורך ישראל] ואפילו עבר ישראל ואמר לגוי שיחמם לו מים ואפילו ישראל עצמו שחימם מים. והקשה והא חמין שהוחמו בשבת אסורים מדבריהם בין ברחיצה ובין בשתיה וכן נמי הרחצת כל גופו אסורה מדבריהם ואפילו אבר אחד. ותירץ דחמין שהוחמו בשבת קנסא הוא ובמקום מצוה לא גזרו, וכן תירץ ר׳ **יונה** עי״ש. וכ״ה **בריטב״א** שם. ומפורש בדבריהם שהוחמו בשבת אין זה קשור כלל לדיני רחיצה ואיסור נפרד הוא מדין מעשה שבת ואם הוחם בהיתר לית לן בה אלא כחמין שהוחמו מע״ש.

וכן מתבאר מדברי הריטב״א בדף ל״ט ע״ב שכתב דחמין שהוחמו בשבת ליכא מאן דשרי ואפילו ליגע באצבע קטנה כי היאך יהנה במעשה שבת אדרבה אסורים למוצ״ש בכדי שיעשו עי״ש. וכ״כ עוד בסוף הסוגיא בדף מ׳ ע״א בפסק ההלכה דחמין שהוחמו בשבת אסורים לרחוץ בהם כלום ואפי׳ באצבע קטנה ולמוצאי שבת נמי אסורים בכדי שיעשו עי״ש, ומבואר שחמין שהוחמו בשבת היינו הוחמו באיסור אבל בהיתר הוי כהוחמו מע״ש[ב].

וכן נראה פשטות דברי **הרמב״ם** [בפכ״ב ה״ג] **והרמב״ן** [בדף מ׳ ע״ב] אהא דלא ישתטף אדם בצונן ויתחמם כנגד המדורה, שפירשו הם שהוא משום גזירת מרחצאות [והובאו בב״י]. והנה המג״א בסק״ה כתב לשיטתו שחמין שהוחמו בשבת אף שהוחמו בהיתר כגון שהפשירם ולא הגיעו ליד סולדת דינם כחמין שהוחמו בשבת, והכא שרי כיון שאין זה רחיצה גמורה עשאוה כחמין שהוחמו מע״ש ולכן אם אינו כל גופו מותר וכל גופו אסור עי״ש. אולם נראה כן מסתימת דברי הראשונים דהכא הוי דין מחודש, אלא שזהו דין רחיצה הרגיל. וכ״כ הגר״א בביאורו שם דס״ל לראשונים אלו שכיון שהוחמו בהיתר הוי כהוחמו מע״ש עי״ש. וכ״כ הבית מאיר על חילוק המג״א הנ״ל דאינו יודע מאי קאמר עי״ש.

ומצאנו כמה אחרונים דלא ס״ל כדברי המג״א, אלא שמים שהוחמו בהיתר בשבת דינם כהוחמו בע״ש ומותרים ברחיצת פניו ידיו ורגליו; **העולת שבת** בסק״י כתב בפשיטות בתוך הדברים שרחיצת ידיו ורגליו מותר אפילו בחמין שהוחמו בשבת עי״ש, וביאר דבריו המאמ״ר באות ד׳ דמיירי שלא נעשה באיסור עי״ש. **והמאמ״ר** גופיה דחה

ב. ובשו״ת להורות נתן ח״י סי׳ מ״ב אות ג׳ כתב להוכיח מדברי הריטב״א בדף ל״ח ע״ב והרשב״א בדף ל״ט ע״ב גבי מעשה דאנשי טבריא שכשהוחם בשבת אסור עי״ש. אולם דבריו צ״ע, דהתם ע״כ חשיב הוחם ׳באיסור׳ ולא בהיתר, שהרי אסרו גם בשתיה, אולם אנן איירינן בהוחם בהיתר שמותר בשתיה, שמותר גם ברחיצה. וראיה שהרי מדברי הרשב״א והריטב״א שהבאנו מבואר להדיא שהוחם בשבת דאסור היינו הוחם ׳באיסור׳ ולא בהיתר.

את ראיות המג"א לאיסור עי"ש. **והחמד משה** כתב בזה"ל והרא"ש והמרדכי שאסרו לחמם אף ידיו לחוד נגד המדורה, ודאי דבריהם טעמא בעי. וטעם הראשון שכתב הרב"י אליבייהו שדומה כרוחץ במים חמים ויבא להחם חמין לרחוץ גופו - כ"כ ע"פ דברי התוס' הנ"ל, אבל לפי מ"ש א"א לומר כן, **דלא גרע ממים חמין שהוחמו בע"ש שמותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו**, לכן נראה הטעם השני שכתב הרב"י אליבייהו עיקר דלא אסרו רק במקום שהיס"ב עי"ש, הרי שפשוט לו שמים שהוחמו בשבת בהיתר - דינם שוה למים שהוחמו בע"ש. ובספר **תורת שבת** בסי' שכ"ו אות ז' כתב בתוך הדברים גבי אדם שמשתטף בצונן ועומד ליד אש במקום שאין היס"ב בזה"ל: **שהרי מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין שהוחמו מע"ש**, לכן לא אסרו רק אצל האש דהיינו במקום שהיס"ב וכו', ולא ידעתי במאי הכריע המג"א נגד המחבר שיסודו מן הירושלמי, וגם הרמב"ם ס"ל הכי, דבדף קל"ד [שהביא המג"א ראיה לאיסור] - להחם במקום שהיד סולדת בו איירי משום סכנה, ורבנן ס"ל דליכא סכנה, ובסמ"ק לא נכתב רק בהוחמו בשבת (פי' ע"י גוי במקום שהיס"ב, או ע"י ישראל באיסור) עי"ש, הרי דקרי לחמין שהוחמו בשבת בהיתר - חמין שהוחמו מע"ש. וכן **הבית מאיר** דחה את ראיית המג"א מהגמ' בדף קל"ד כדכתב התורת שבת הנ"ל, וכתב שבמקום שאין היס"ב רבו המתירים, והעיקר כדברי הב"י דס"ל להתיר עיש"ב.

והגרע"א בחידושיו לדף מ' ע"ב הקשה על דברי המג"א הנ"ל מהסוגיא בדף מ"ב ע"א שמותר לתת חמים לתוך קרים וקרים לתוך חמים באמבטי היכא דליכא משום בישול עי"ש בסוגיא, ואמבטי היא לרחיצה וכמו ששאלה הגמ' רחיצה בחמין מי ליכא, ומבואר דהיכא דליכא איסור של חימום המים מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו עי"ש. והאחרונים נדחקו ליישב קושיא זו לדעת מג"א - עי' אג"ט ותהל"ד. אולם כבר דחה דבריהם **בשביתת השבת** מלאכת מבשל אות קכ"ז עי"ש, והוא עצמו בסוף דבריו כתב ליישב 'בדוחק', וסיים ולפום ריהטא לא מצאתי יישוב אחר בזה עי"ש. אולם נראה שלמעשה לא נקיט כדברי המג"א, שהרי כתב בגוף ההלכה שם: אבל אם הוחמו בשבת (**ולי"א אפילו בהיתר**) אסור לרחוץ בהם אפילו ידיו וכו' עי"ש, הרי שנקט את סברת המג"א בשם 'י"א', לומר שאין זו הסברא העיקרית. וע"ע בהגהות רע"א על המג"א סק"ד מהא דאנשי טבריא שמוכח שאם לא נעשה מעשה כלל בשבת אלא מאליו שרי אף למג"א עי"ש. וגם זה חידוש הוא שלא הוזכר בראשונים.

חמין שהוחמו בהיתר ביום טוב

הנה <u>**החמד משה**</u> בסי' תקי"א אות ב' כתב בדעת השו"ע בזה"ל באמת אף אם מים שהוחמו לצורך דבר אחר בי"ט [דהיינו שחוממו בהיתר ולא לצורך רחיצה] אסור לרחוץ בהם כל גופו עי"ש. והחמד משה בהלכות שבת שהבאנו לעיל נקט שחמין שהוחמו בהיתר בשבת דינם כהוחמו מע"ש עי"ש, ונראה מדבריו שלגבי רחיצת כל גופו ביו"ט הדבר שונה, וחמין שהוחמו בהיתר אסורים ברחיצת כל גופו. וכן נקט בשו"ת <u>**זרע אמת**</u> סוסי' ע"א וז"ל ואפילו לדעת הרי"ף ודעימיה דמתיר לרחוץ כל גופו בי"ט בחמין חוץ למרחץ - היינו דוקא בחמין שהוחמו מעי"ט ולא בחמין שהוחמו בי"ט 'ואפילו אם הוחמו המים לצורך בישול', והראיה ממ"ש הרמ"א בהג"ה בסי' תקי"א ס"ב אבל מותר לרחוץ

תינוק במים שוהחמו ע״י ישראל ביו״ט אבל אסור להחם בי״ט לצרכו אפילו ע״י גוי, אבל כשצריך לבשל או להדיח אז מותר להרבות בשבילו עי״ש, אלמא לתינוק דוקא שרינן כל הני מילי ולא לגדול עי״ש. וכן נקט בספר דמשק אליעזר [על ביאור הגר״א] בסי׳ תקי״א אות ז׳ וז״ל לענ״ד נראה דביו״ט ג״כ אסור להרבות בשביל גדול אף לדעת המחבר דבהוחם בעיו״ט מותר לרחוץ וא״כ הה״ד בהוחם ביו״ט בהיתר, ואף דמותר למלאות חבית מים אף שא״צ רק לקיתון אחד נראה דהיינו דוקא אם המותר יתבשל שלא לצורך כלל או לצורך חול דאין לחוש שמא יבשל רק לחול, אבל אם כונתו שיהיה המותר לצורך יו״ט בדבר האסור לבשל בשבילו לעצמו שפיר חיישינן שמא יבוא לבשל לצורך דבר האסור ביו״ט, וכ״מ מפורש מדברי התוס׳ בשבת ל״ט ע״ב שכתבו ונראה לר״י דיכול לחמם אפילו ביותר מכדי שתיה וכו׳ ודוקא בכדי שיעור לרגליו אבל לצורך כל גופו לא, שהבלנים חשודים דלפעמים יממו עיקרן לרחיצה עי״ש.

אולם המאמ״ר בסי׳ תקי״א אות ד׳ כתב בתוך הדברים בזה״ל ומ״ש [העולת שבת] מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מבע״י לאו דוקא אלא ה״ה בהוחמו בו ביום כל שהוחמו בהיתר דמאי שנא וק״ל עי״ש. ואע״פ שדבריו שם נסובים על רחיצת קטן, מ״מ מלשונו הנ״ל נראה ברור דסבירא ליה בפשיטות שאין הבדל בין הוחמו בהיתר ביו״ט להוחמו מעיו״ט, ואף בגדול הדין כן, אלא דהוא מיירי על דברי המג״א דמיירי בקטן, וע״ע לקמן. וכן כתב **הגר״א** בביאורו בסי׳ תקי״א ס״ב על דברי הרמ״א [בשם הכל בו, שהביא הב״י] שכתב אבל כשצריך להם לבשל או להדיח מותר להרבות בשבילו [היינו בשביל הקטן], כתב הגר״א ׳ועיין בסי׳ תק״ג שביו״ט אף לגדול מותר׳, וביאר בספר דמשק אליעזר שם בזה״ל ביו״ט מותר להרבות אף בשביל גדול כמ״ש סי׳ תק״ג ממלא נחתום חבית של מים אע״פ שא״צ אלא לקיתון אחד וכו׳, וא״כ הא דנקט הרמ״א להרבות בשביל קטן היינו משום דגדול אסור לרחוץ אף שהוחם ביו״ט בהיתר, דהרמ״א לשיטתו דס״ל אפילו הוחם מעו״ט אסור לרחוץ כל גופו עכ״ד.

ובאמת שכן נראה מדברי הארח״ח הלכות יו״ט אות י״ד שהביא הב״י בסי׳ תקי״א [ומקורו מהמכתם בביצה כ״א ע״ב] שכתב מחמין חמין בי״ט ורוחץ בהם פניו ידיו ורגליו, ומותר להחם הרבה מן המים דומיא דממלאה אשה קדרה בשר. ועל זה הורו חכמים הראשונים במקום שיש תינוק שיש צורך לרחוץ כל גופו שנותנין מים הרבה להחם להדיח הקערות ומן השירים רוחצין גוף התינוק ע״כ, ומסתימת דבריו נראה שכשמחמם לצורך פניו ידיו ורגליו מותר לחמם לצורך כל גופו באותה הקדירה. ומה שכתב במקום שיש ׳תינוק׳ - נראה מדבריו דלאו דוקא, אלא דיבר בהוה וכפי שכתב ׳שיש צורך לרחוץ כל גופו׳, ובגדול בדרך כלל אין ׳צורך׳, שהרי מתרחצים בערב יום טוב, ורק תינוק דהיינו רביתיה היה רגילות לרוחצו כל יום, ולכן בתחלה כתב את עצם הדין שמותר להרבות לצורך רחיצת כל גופו, ולאחר מכן כתב את הפן המעשי שהוא לגבי תינוק. אלא שהאחרונים דס״ל שחמין שהוחמו בשבת בהיתר אסורים ברחיצה, ס״ל שה״ה ביו״ט ולכן פירשו את דברי הרמ״א [שהעתיק את דברי הארח״ח הנ״ל] שההיתר להרבות הוא רק

לקטן, אולם להאמור אין זה מוכרח בדברי הארח"ח גופיה, ואדרבה מפשט לשונו נראה שמותר להרבות לכל אדם.

ומה שהקשה הדמשק אליעזר מדברי התוס' בשבת ל"ט ע"ב - עי' בשפת אמת בביצה דף כ"א סוף ע"ב שכתב די"ל דהתם מיירי שמרבה בשתי קדירות עי"ש, ולפ"ז אין ראיה שאסור להרבות בקדירה אחת, ודוק היטב.

ובספר ברוך שאמר להגר"ב שרגא שליט"א ח"א עמ' ק"נ כתב בפשיטות שמים שהוחמו בדוד שמש ביו"ט אסורים ברחיצת כל גופו, והיה טעמו דלא עדיף מחמי טבריא בכלי שאסורים ברחיצה משום שגזרו שלא במקומן דאטו לאיחלופי בתולדות האור כמבואר בסי' שכ"ו עי"ש. אולם לא זכיתי להבין את הדימוי, דאם כן נאסור גם מים שהוחמו מעיו"ט ונמצאים על האש, או אפילו שאינם על האש אלא שנשארו חמים מעיו"ט, שהרי חמי טבריא הוחמו מעיו"ט אלא שנשמר חומם גם ביו"ט, אע"כ אין ללמוד משם להכא, משום שבחמי טבריא יש גזירה מיוחדת.

וע"כ נראה שכיון שזו מחלוקת ראשונים ואחרונים בדרבנן, ואין ראיה ברורה לאסור, והסברא הפשוטה היא שאין להחמיר ביו"ט יותר מבשבת, שהרי ביו"ט הקלו ברחיצה יותר מבשבת - העיקר לדינא הוא להקל בזה, שחמין שהוחמו בשבת או ביו"ט 'בהיתר' דינם כחמין שהוחמו מע"ש או מעיו"ט ומותר בשתיה וברחיצת פניו ידיו ורגליו בשבת, וברחיצת כל גופו ביו"ט לדעת השו"ע.

ואף חמין שהוחמו ע"י הבויילר ביו"ט [ע"י שעון שבת] - מותר להשתמש בהם לרחיצת כל גופו, עפ"י מה שכתב השש"כ פ"ב ס"ז שנידון זה דומה ממש לחימום קדרה עם הרבה מים אע"פ שלא צריך אלא לכוס אחת דשרי עפ"י סי' תק"ג, וגם כאן כיון שהוא מוציא את המים בהיתר, וכניסת המים נעשית בחדא טירחא [ועדיף מיניה דהא אינו מכוין, אע"פ שהוא פס"ר דניחא ליה] - אין איסור בישול במים הנכנסים, וגם מותר להשתמש בהם דחשיבי הוחמו בהיתר וכנ"ל.

וע"כ נראה שמותר, לנוהגים כדעת השו"ע, לרחוץ כל גופם ביום טוב במים חמים שהוחמו בהיתר, בין בדוד שמש ובין בבויילר.

סה. מוליד ריח בכלים בשבת ויו"ט

נדפס בירחון 'אור תורה' אייר תשפ"ב.

בגמ' בביצה כ"ג ע"א מבואר שרבה ורב יוסף אסרו לכפות כוס עם ריח על בגדים כדי שיריחו טוב. וכ"פ הראשונים ומהם; בה"ג, ר"ח, רמב"ן במלחמות, רא"ה, רשב"א בעבוה"ק, ר"ן, מאירי, רי"ד, ריא"ז, או"ז, העיטור מחלוקת כ"א, מ"מ, רי"ו ועוד.

והרי"ף, הרמב"ם והרא"ש השמיטו דין זה. וכתב המ"מ פ"ד ה"ו שהרמב"ם כללו במה שכתב שאסור לגמר את הכלים עי"ש. וכבר השיג עליו בספר ראשון לציון בביצה שם, דהרמב"ם מיירי מאיסור כיבוי ואין ראיה לאסור מדין מוליד ריח כשאין כיבוי. וכתב שם הראשל"צ להיפך, דדעת הרמב"ם להתיר מוליד ריח בשבת דהא לא אסר אלא מפני שהוא מכבה הא לא"ה שרי, וכתב כן גם בדעת הרי"ף והרא"ש עי"ש. אולם זה אינו ראיה, דהא לאידך גיסא כל מה שהתירו הרי"ף והרמב"ם לעשן פירות זהו מפני שהוא מכשירן לאכילה ואין כוונתו להוליד ריח וכמ"ש הרמב"ן והר"ן בדעת הרי"ף [ומקור דברי הרי"ף נראה שהוא מתשובת רה"ג - עי' באוה"ג], אבל אם מתכוין להוליד ריח משמע שאסור, אלא מהא ליכא למשמע מינה. ואם כי עדיין קשה מדוע השמיטו דין זה מ"מ כיון שאין אנו יודעים טעמם, ומדבריהם ליכא למשמע כלום וכנ"ל, וגם הראשונים כולם הסכימו ופסקו דין זה - בודאי שכן עיקר ודלא כמ"ש הראשל"צ שם. ועי' בערך השולחן בסי' תקי"א שעמד בקצרה ע"ד הראשל"צ הנ"ל.

ומה שכתב הראשל"צ לפרש דברי הגמ' לפי הרי"ף והרמב"ם - דבריו צ"ע, שכתב שם דס"ל לרמב"ם דמאן דשרי ע"ג גחלים הגם דאיכא מבעיר דהו"ל כלאחר יד כ"ש דשרי סחופי כסא אשיראי כיון דלא עביד מלאכה דאינו לא מבעיר ולא מכבה דלא גזרו רבנן גזירות כי הני לבטל עונג יו"ט עי"ש, וזה אינו מובן דהא חזינן שאסרו להוליד אש מן העצים והאבנים משום מוליד ולא התירו משום עונג יו"ט ומה מדמי גזירות חז"ל אהדדי. ומה שכתב עוד לדייק מדאמרינן רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו שיש חולקים עליהם וכו' - אה"נ שרב יהודה חולק עליהם ולא ס"ל כלל דין מוליד ריח והם ס"ל שיש דין מוליד ריח וכוותייהו קי"ל. באופן שאין דבריו נראים נגד שאר הראשונים שלא פירשו את הסוגיא כן, ואין לדחות דברי אמוראים מפורשים אלא בראיה ברורה שאין הלכה כמותם ולא בדיוקים קלים.

וע"כ העיקר הוא כדברי הראשונים הנ"ל, וכפי שפסק הרמ"א בסוף סימן תקי"א.

ונראה שאף אין לצרף סברא זו שאין מוליד ריח בכלים לספק, מאחר ולא מצאנו בראשונים מי שיכתוב להדיא שאין איסור מוליד ריח.

סו. הדחת כלים, קיפול בגדים וגלילת ס"ת ללא עירוב תבשילין

נדפס בירחון 'אור תורה' ניסן תשפ"ב.

כתב הא"ר בסימן ש"ב אות ח' בזה"ל כתב רש"ל [בהגהותיו על הטור] פסק מוה"ר אייזיק שטיין [בביאורו על הסמ"ג לאוין ס"ה, כ"ב ע"א] נראה לי דטליתות חדשים שרי לקפל ביום טוב שחל בערב שבת כשעשה עירוב תבשילין, בחולו של מועד ע"כ. והמחב"ר בסי' תרס"ז כתב שלפ"ד הר"ן שעירוב מתיר רק צורך או"נ א"כ לא מהני עירוב לגלול ס"ת וכד' עי"ש, והובא בשע"ת ובכה"ח שם אות י"ב [ועי' במ"ב שם בסק"ה].

אולם נראה שאין נידון זה קשור לדברי הר"ן הנ"ל, וכמ"ש הגרע"א בגליון השו"ע בסי' ש"ב להוכיח ממתני' דשבת קי"ג ע"א שלר' ישמעאל מציעין את המטות מיוה"כ לשבת וכן חלבי שבת קרבין ביוה"כ, דס"ל שיוהכ"פ קל משבת, ולר"ע דס"ל שקדושתן שוה אין חלבי שבת קרבין ביוה"כ, אבל לכו"ע חלבי שבת קרבין ביו"ט, דיו"ט קל משבת, וא"כ לפ"ז מציעין את המטות מיו"ט לשבת גם ללא עירוב עי"ש. ובאמת שכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל, המאירי, הרי"ד ועוד שם, שכל מה שחולק ר' עקיבא זהו משום דס"ל שיוה"כ שוה לשבת עי"ש. הא אם קיל כגון יו"ט מודה לר' ישמעאל וכנ"ל. וכן מדוקדק מלשון הריא"ז שם שכתב שאין מציעין את המטות משבת למוצ"ש 'ואפילו היה יו"ט במוצ"ש' ע"כ. הא מיו"ט לשבת שרי.

וכבר הביאו המהרש"ם בדע"ת בסי' תקכ"ז ועוד אחרונים שכן מפורש בירושלמי ביצה פ"ב ה"א מציעין מטות מיו"ט לשבת ואין אופין ומבשלין מיו"ט לשבת. א"ר אילא למה מציעין מטות מיו"ט לשבת שכן מציעין מלילי שבת ליום שבת ע"כ. ופירש הפנ"מ דזהו סימן שאין בזה מלאכה דהא מותר לעשות בשבת עצמה, וכיון שכן מותר לעשות מיו"ט לשבת, דרק במלאכה צריך ע"ת עי"ש. וא"כ רק ע"ז כתב הר"ן שצריך צורך אכילה, אבל בדבר שאין בו מלאכה לא מיירי הר"ן כלל. וירושלמי זה הובא באו"ז סי' שמ"ב בסופו אלא שסיים בלשון הירושלמי רב כהנא בר בא ובלבד שלא יערים, ואין לי לפרש ע"כ. וכנראה הבין דקאי על הדין של הצעת המטות ולכן כתב שאין לו לפרש. ובפסקי מהר"ח או"ז הביא דין זה שמציעין את המטות וכו' ובלבד שלא יערים ע"כ. אולם האמת דהירושלמי קאי על בישול מיו"ט לשבת ללא עירוב שמבשל ליו"ט ואם הותיר הותיר לשבת וכמו שפירש שם הפנ"מ. וכן מתבאר מדברי ראבי"ה סי' תשנ"א בהביאו את דברי הירושלמי עי"ש. ודין זה פשוט ומוכרח ג"כ עפ"י המשנה בשבת הנ"ל. ואישתמיטתיה הנ"ל למחב"ר ולא"ר בשם מהרש"ל הנ"ל. והעיקר הוא כדברי הרע"א הנ"ל. ועי' ברע"א בסי' תקכ"ח ותרס"ז. והעיקר כדבריו בסי' ש"ב וכמו שציין הוא עצמו לסי' הנ"ל, ובפרט שהוא לא ראה דברי הירושלמי שמסייעים לדבריו בסי' ש"ב. ובדברי המ"ב וכה"ח יש סתירה בין סי' ש"ב לתרס"ז עי"ש.

והעיקר הוא שכל דבר שמותר לעשותו מליל שבת לשבת מותר לעשות מיו״ט לשבת גם ללא עירוב תבשילין, וזה כולל קיפול בגדים וסידור המיטות, גלילת ס״ת, שטיפת כלים והכנת השולחן וכיו״ב.

סז. הדלקת הנר ללא עירוב תבשילין

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' אדר ב' תשפ"ב.

השו"ע בסי' תקכ"ז סי"ט פסק בסתמא שמי שלא הניח עירוב תבשילין מותר לו להדליק נר לכבוד שבת [ובשם י"א כתב לאסור], וזה עפ"י הבנתו בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכפי שמבואר בב"י עי"ש. והשכנה"ג והברכ"י [שהובאו בכה"ח אות קי"ב] העידו שהמנהג להתיר עי"ש. אולם נראה שיש לדון בדברים עפ"י דברי הראשונים, וכפי שנבאר בס"ד;

הראשונים שמצאנו דסבירא להו שמותר להדליק את הנר גם ללא עירוב תבשילין הם הריב"א המובא באו"ז סי' שמ"ז בזה"ל רבינו יצחק בר' אשר זצ"ל מספקא ליה אם צריך לומר ולאדלוקי שרגא דהכי משמע לעיל דאין צריך לומר דתניא מי שלא הניח עירובי תבשילין ה"ז לא יאפה ולא יבשל ולא יטמין אבל לא ידליק את הנר לא קתני וכו' [והאריך ליישב את סוגית הגמ' בדף כ"א ע"ב שהביאו ממנה הראשונים ראיה שאסור להדליק ללא עירוב], וסיים: ונראה בעיניו שאין צריך עירובי תבשילין כ"א מילי דאוכל נפש בלבד כגון אפייה ובישול והטמנה, שא"כ הוצאה נמי היה צריך להזכיר ולימא לאפוקי מרה"י לר"ה ומר"ה לרה"י דמ"ש הוצאה מהדלקת הנר, וכתב ששמע שרבינו שלמה עשה בתשובותיו שצריך לומר ולאדלוקי שרגא עי"ש [וההמשך שם נראה שהוא מדברי האו"ז גופיה עי"ש]. ונראה שמסקנתו של הריב"א היא שמותר להדליק את הנר גם ללא עירוב תבשילין. וכ"ד המאירי בבית בחירתו בדף ט"ז ע"א לאחר שהביא את שיטות האוסרים כתב וז"ל וחכמי התוס' מתירין הדלקת הנר אף בלא עירוב ממה שאמרו מדליקין לו את הנר ולא אמר נר אחת, ואין זו ראיה שהרי נר אחת מספקת, אלא שהדבר נראה מצד עצמו ע"כ. הרי שהוא עצמו ס"ל להתיר בזה למעשה.

אולם דעת שאר הראשונים שאסור להדליק נר ללא עירוב תבשילין; כ"ד **התוס'** בדף כ"ב ע"א, **הרא"ש** בסי' ט"ז, **הרשב"א** בעבודת הקדש בית מועד שער ד' סוף סי' ב' וז"ל וכתב גאון[א] שצריך לומר ולאדלוקי שרגא ולאפוקי, שמי שלא עירב אף הוא אסור להדליק את הנר מיום טוב לשבת. ויש מי שהורה שאינו צריך, שלא הצריכו עירוב אלא לצרכי אכילה ולא להדלקת הנר ולהוצאה. ודברי הגאון נראין לי עיקר[ב] ע"כ. וכ"ד **הר"ן** בדף י"א ע"א מדפי הרי"ף. וכ"ד **הריטב"א** בדף ט"ו ע"ב וז"ל וצריך שיאמר ולמעבד כל צרכין כדי שיוכל להטמין חמין ולהדליק את הנר שאם לא כן לא יוכל לעשות אלא מה שפרט ע"כ. וכן מתבאר מדברי **האו"ז** בסוסי' שמ"ז שכתב: הלכך הואיל והגאונים ורש"י הצריכו לומר ולאדלוקי שרגא צריך נמי לומר לאפוקי מרה"י לר"ה ומר"ה לרה"י וכו', ואם לא הזכיר

א. בחידושי הרשב"א לביצה כ"ב ע"א כתב כן בשם 'בעל הלכות'. אולם לפנינו בה"ג ליתא 'לאדלוקי שרגא', אלא רק 'למיפא ולבשולי'. וכ"ה גם בהלכות פסוקות.

ב. וע"ע בחידושיו לביצה כ"ב ע"א שנראה שרק בתור 'חומרא' ס"ל כן, אולם בעבודת הקודש שכתב בסוף ימיו ס"ל כן מעיקר הדין.

כל זה אלא אמר כך בסתם בדין יהא שרא לן לעשות כל צורכנו לא אמר כלום ואין בדבריו כלום ע"כ, ומבואר מדבריו שאסור לו לעשות כלום, גם להדליק את הנר. וכן מבואר בדברי **ראבי"ה** בסי' תשמ"ח שכתב: והעם נהגו לומר לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא. ולקמן בפירקן וכו' [כ"א ע"ב] משמע שהעירוב מתיר הדלקת הנר, ובהא פליג הירושלמי [שהביא שם, שהוא 'ספר ירושלמי'] עי"ש. וכ"ד **הסמ"ג** לאוין ע"ה שכתב: אמנם נהגו העולם בשעה שמניחין עירובי תבשילין לומר לאפות ולבשל ולהטמין ולהדליק, דבהדיא מזכיר בפרק יום טוב (י"ז ע"א, כ"ב ע"א) איסור הטמנה והדלקת הנר למי שלא הניח עירובי תבשילין עי"ש. וכ"ד **הסמ"ק** מצוה קצ"ד שכתב: רגילין להזכיר ולאדלוקי שרגא ונראה דאין צריך ע"כ, והארח"ח בדין עירובין תבשילין אות ו' כתב את הנ"ל בשם הר"י מקורביל [בעל הסמ"ק] והוסיף 'שבכלל שאר הכנות הוא' עי"ש, ומבואר שללא עירוב כלל לא שרי. וכ"ד **האבודרהם** בסדר עירובי תבשילין שכתב: ואומר בהאי עירוב לישתרי לן וכו' ולאדלוקי שרגא וכו', שאף הדלקת הנר צריכה עירוב שאם לא כן הי' אסור להדליק מי"ט לשבת ע"כ. וכ"ד **רי"ו** נתיב ד' חלק ג' וז"ל וצריך לומר ולאדלוקי שרגא שאל"כ היה אסור להדליק מי"ט לשבת כך דקדקו המפרשים מההיא דביצה ע"כ.

ויש ראשונים שכתבו בנוסח העירוב 'ולאדלוקי שרגא' שמזה עולה ג"כ שללא עירוב תבשילין ואמירה זו אסור להדליק את הנר, ולכן צריך להזכיר ענין זה; כ"ה נוסח רש"י בספר **האורה** ח"ב סי' מ"ח [ובשאר ספרי דבי רש"י], **המנהיג** [מוה"ק] עמ' תק"ח [צריך להזכיר בעשיית העירוב ולאדלוקי שרגא - עי"ש בהערות], **הרוקח** סי' קצ"ח, מנהגים דבי **מהר"ם**, **מנורת המאור** [אלנקוה] ח"ג עמ' 534 ועוד.

אמנם יש ראשונים שכתבו בנוסח העירוב רק 'למיפא ולבשולי' בלבד, ומהם בה"ג, הרי"ף [בהלכות, ובתשובה סי' שי"ב], הרמב"ם וספר מצוות זמניות. וכתב הב"י שכיון שהם לא הזכירו את הדלקת הנר בנוסח העירוב מוכח מדבריהם שלא צריך להזכיר את זה בעירוב כיון שגם ללא עירוב מותר להדליק את הנר לצורך שבת. וכתב כן על פי דברי התוס', הרא"ש, הרשב"א והר"ן [וכן ראבי"ה, סמ"ג ומאירי] הנ"ל שמבואר מדבריהם שלסוברים שאין אומרים אלא לאפויי ולבשולי מותר להדליק את הנר ללא ע"ת דהא לא מזכירים אותו ואעפ"כ מותר, ולסוברים שמזכירים ולאדלוקי שרגא א"כ ללא הזכרה אסור להדליק, דס"ל להנהו רבוותא שמה שלא מזכירים בעירוב אם הוא אסור ללא עירוב העירוב לא מתירו עי"ש. ועל פי זה פסק השו"ע בסתם שמי שלא הניח עירוב תבשילין מותר לו להדליק נר לכבוד שבת [ובשם י"א כתב לאסור].

והנה השכנה"ג [הגב"י אות ט"ז] והמג"א [אות י"ח] חלקו על השו"ע, וכתבו שגם הרי"ף והרמב"ם ס"ל שאם לא עירב כלל לא יכול להדליק את הנר, אלא דסבירא להו שהכל בכלל לאפויי ולבשולי עי"ש. והמאמ"ר קיים דברי השו"ע עפ"י דברי הרשב"א והראשונים דלעיל שתלו את נידון הדלקת הנר באמירת 'ולאדלוקי שרגא', וא"כ הרי"ף והרמב"ם שלא הזכירו זאת ס"ל שמותר להדליק גם ללא עירוב עי"ש.

אולם, מצאנו ראשונים מפורשים דס"ל כדעת השכנה"ג והמג"א, ולדבריהם אין ראיה מהרי"ף והרמב"ם שמותר להדליק את הנר ללא עירוב; ז"ל **המאורות** בדף י"ז ע"א ויש שמצריכים לומר למיפא ולבשולי ולמעבד כל צרכין, אך הרי"ף והר"ם לא חשו לזה. ונראה דלא צריך שהכל הוא בכלל למיפא ובשולי, שהבערה והדלקה בכלל, דלא אפשר להו בלא הדלקת הנר ע"כ. ומפורש בדבריו שהעירוב מתיר הדלקה אע"פ שלא מזכירים אותה, הא אם לא עירב כלל אסור. וז"ל **המכתם** בדף י"ז ע"ב ואין טומנין אא"כ יש לו חמין טמונין. אע"ג דלית הלכתא כותיה - גמרינן מיניה דלדידן דמהני עירוב אחד לכולהו לא צריך למי שמניח למימר אלא בדין עירובא יהא שרי לנא לאפויי ולבשולי ולאטמוני מיו"ט לשבת, אבל ל"צ למימר ולאדלוקי שרגא דבכלל שאר ההכנות הוא, דאם איתא דצריך - האי תנא נמי הוה אמר שאין מדליקין את הנר אא"כ הדליק כיון דמצריך לכל שיעשה כנגדו. ויש שכוללין הכל ואומרים ולאתקוני כל מידי ביו"ט לשבת ע"כ. וגם מדבריו מתבאר שסיבת ההיתר הוא מחמת שבכלל שאר ההכנות הוא שאותם כבר הזכיר, הא אם לא עירב אסור. וכ"כ בכת"י פריז 357 **המיוחס לבעל 'מזוקק שבעתים'** פ"ו מהלכות יו"ט וז"ל ואינו צריך לומר לאדלוקי שרגא ולאטמוני מפני שכל אלו צורך אוכל נפש הם. ויש שנהגו לומר לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא ע"כ. וכן מתבאר מספר **מזוקק שבעתים** על הרמב"ם הנ"ל כת"י פריס קלגסבלד 70, אלא שהכת"י מטושטש בכמה מקומות שם, אולם מהמילים הנותרות נראה שכתוב כמו שהוא במיוחס הנ"ל.

וכן מתבאר מדברי **תור"פ** בדף כ"ב ע"א שכתב י"מ מכאן שצריך להזכיר בברכת עירוב תבשילין לאדלוקי, דאי לא מזכיר משמע דאסור לו רק נר אחד, ואע"ג דכל מלאכות בכלל לאפויי ולאדלוקי ולבשולי שהם מלאכות חמורות ואגבייהו הותרו הטמנה והדלקה - נכון להחמיר ולהזכיר כדפרישית ע"כ. ומפורש שהוא רק בגדר חומרא להזכיר, אף דס"ל שאם לא עירב כלל אסור להדליק אלא נר אחד, אלא שהכל בכלל אפיה ובישול.

וכ"נ מדברי **הרא"ה** בדף כ"א סע"ב שכתב וע"ת מהני אפילו להדלקה דהבערה גופה צורך או"נ היא, ובשלא הניח ע"ת אפשר שממעט בהדלקה ע"כ. ומדבריו נראה שנוסח העירוב הוא ללא ולאדלוקי שרגא ולכן הוצרך לומר טעם דמהני להדלקת הנר דצורך או"נ הוא, דאם מזכיר להדיא מה חידש הוא בדבריו, ודוק. ואעפ"כ כתב שאם לא הניח מדליק רק נר אחד, ומפורש כנ"ל.

וכן מבואר בדברי **בן הרמב"ן** שם שכתב רב הונא לטעמיה וכו' ונראה דס"ל שהדלקה ביו"ט לשבת משום ע"ת היא מותרת לעשותה. ובתוס' פירשו [והוא תוס' ריב"א המובא באו"ז] דהדלקה מותרת היא בלא עירוב אבל מ"מ לפירוש הראשון דאמרינן דהדלקה מתרת בעירוב מאי איכא בעירוב משום הדלקה דהא בעי תבשיל משום תבשילין ומשום פת וכו'. ואפשר שהבערה היא מתרת להדלקה מבשל התבשיל בהבערה שהיא מתרת להדליק ע"כ. וכוונתו כנ"ל שכשאומר לאפויי ולבשולי נכלל בזה הדלקת הנר ולולי זה אסור. וכן **בשטמ"ק** י"ז ע"ב כתב וא"ת והא לקמן משמע דהדלקת הנר מיו"ט בעי עירוב וא"כ לחנניה מה יעשה להדלקת דדמי להדלקה ועוד היאך לא הזכיר זה בכאן. וי"ל דהבערה שהוא עושה לתבשיל נכנס הדלקת הנר ע"כ. [ואע"פ שאפשר לפרש

בדבריהם שמזכיר ולאדלוקי שרגא, וכל הנידון שלהם הוא איזה דבר עושה בפועל להתיר את הדלקת הנר - מ"מ אין נראה כן, ויותר נראה מדבריהם שהדלקת הנר בכלל אפיה ובישול לכל מילי גם לעשיה וגם לאמירה, ודוק].

נמצא שנחלקו ראשוני בתראי האם ניתן ללמוד מראשוני קמאי דס"ל שאין לצריך להזכיר הדלקת הנר בנוסח העירוב, דס"ל שהדלקת הנר לא צריכה עירוב, או שהדלקת הנר נכללת באפיה ובישול. וא"כ אין לנו להכריח שדעת הרי"ף והרמב"ם להתיר, מאחר ומצאנו שהמאורות וסיעתו כתבו להדיא בדעתם שזה בכלל אפיה ובישול.

ויותר מזה נראה שהסברא נותנת יותר כדעת המאורות וסיעתו בדעת הרי"ף והרמב"ם, דהא הם הזכירו רק לאפויי ולבשולי ולא הזכירו ולמעבד כל צרכין, וא"כ אטו נאמר שיהיה אסור לברור ולטחון וכד' לצורך שבת מאחר ולא הזכירום, אלא ודאי שהם בכלל לאפויי ולבשולי, ה"נ הדלקת הנר ואין להוכיח מזה מידי. ובאמת שתור"פ לשיטתו כתב בדף ט"ז ע"ב וז"ל וא"ת שאר מלאכות היכי עבדינן בלא עירוב וי"ל כיון דהותרו אפיה ובישול שהן מלאכות חמורות א"כ שאר מלאכות דקילי יש לעשות בלא עירוב ע"כ.

ובשו"ת משיב דבר ח"א סי' ל"ז כתב שהרי"ף והרמב"ם ס"ל שמותר להדליק את הנר ללא עירוב משום שהם לשיטתם שהבערה הותרה שלא לצורך כלל וכדעת רש"י בביצה י"ב וכמ"ש הגר"א בסי' תקי"ח סק"ב [עפ"י המ"מ והר"ן שהובאו בב"י שם], והמג"א דחה את דברי הב"י בקש בלא שום סברא עי"ש. <u>**אולם**</u> כבר הבאנו שבדברי רבים מהראשונים מפורש בדעת הרי"ף והרמב"ם כדברי המג"א. <u>**ומה**</u> שכתב המשיב דבר שהרי"ף והרמב"ם לשיטתם וכו' - ערבך ערבא צריך, דכבר כתב לנכון הבה"ל בריש סי' תקי"ח שדברי המ"מ והר"ן בדעתם אינם מוכרחים, והפר"ח כתב בדעת הרמב"ם כשא"ר שללא צורך כלל אסור מהתורה, וכ"נ מדברי הרא"ש בדעת הרי"ף, וגם שא"ר לא הזכירו בזה דעת הרי"ף והרמב"ם שדבריהם סתומים עי"ש. ובפרט שבדעת השו"ע אין זה ברור שפסק כהבנת המ"מ והר"ן, דהשו"ג בסי' תקי"ח כתב שהרמ"א שם שכתב 'הצריכים לו קצת' מפרש דברי השו"ע ולא חולק עליו עי"ש. וע"ע במאמ"ר שם שמצדד בזה. וע"כ גם על טעם וסברא זו א"א לסמוך לומר שהרי"ף והרמב"ם מתירים להדליק לשבת ללא עירוב.

ועל כן למעשה אע"פ שדעת השו"ע להתיר והעידו השכנה"ג והברכ"י שהמנהג להתיר - העיקר לאסור בזה, דהא לא מצאנו מי שיתיר למעשה להדיא אלא הריב"א והמאירי, ושא"ר [**למעלה מ**20 **במספר**], בין אלה שהזכירו 'ולאדלוקי שרגא' ובין אלה שלא הזכירו, ס"ל שבלי עירוב אסור להדליק את הנר ולכן אין להקל בזה.

ואם הניח ע"ת ואמר רק לאפויי ולבשולי לבד - בזה לדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם מותר לעשות הכל. ולדעת התוס' והרשב"א וסיעתם רק מה שאמר בכלל. ובזה ודאי שאפשר לסמוך על הרי"ף וסיעתו להתיר, דהא חזינן שהב"י סמך בנידון דידן על הרי"ף והרמב"ם נגד הראשונים הנ"ל, אלא שאנו הוכחנו מדברי הראשונים שאין ראיה מדברי הרי"ף והרמב"ם להתיר כשלא הניח ע"ת, אבל כשהניח ולא אמר אלא לאפויי ובשולי שמפורש בדבריהם להתיר הכל, וכן הסכימו גם המאורות ועוד ראשונים - העיקר להתיר כסברתם.

המניח עירוב תבשילין רק בשביל הדלקת הנר האם יברך או לא

הכה"ח באות קי"ג הביא את דברי המאמ"ר באות י"ח שכתב שמי שדעתו שלא לאפות ולא לבשל כלום מיום טוב לשבת אם צריך לערב, נראה דלדעת היש אוסרים צריך לערב כדי להתיר הדלקת הנר מיום טוב לשבת, ולדעת אחרת אין צריך לערב כלל, ולכן הבא לערב אין צריך לברך משום ספק ברכות להקל ע"כ. אולם להאמור נראה שצריך לערב בברכה, דדעת הריב"א והמאירי כדעת יחיד חשיבא לעומת למעלה מ20 ראשונים דפשיטא להו שהדלקת הנר צריכה עירוב, ולא חיישינן לדעת יחיד.

ואף מי שלבו נוקפו שעדיין יש לחוש לב' ראשונים ולא לברך - ניתן לצרף את סברת הגר"נ קרליץ בחוט שני יו"ט עמ' ק"נ שאף מי שהכין כל צרכי שבת מעיו"ט מ"מ מצוה עליו להניח עירובי תבשילין ולברך משום שהמצוה היא על האפשרות שיהיה לו אם ירצה לבשל ולהוסיף איזה דבר שיוכל, ואף אם אין לו ודאות שיצטרך לבשל עי"ש. וסגי בסברא זו כדי שלא לחוש לסברת הריב"א והמאירי.

סיכום

לדעת רוב הראשונים צריך עירוב תבשילין להדליק את הנר לכבוד שבת, ומי שלא הניח לא יכול להדליק את הנר, ואין הכרע בדעת הרי"ף והרמב"ם, ועל כן העיקר לאסור בזה.

אם אמר בנוסח העירוב לאפויי ולבשולי בלבד יכול לעשות את כל הצרכים כולל הדלקת הנר.

גם מי שהכין כל צרכיו עבור שבת מעיו"ט צריך לעשות עירוב תבשילין בברכה לצורך הדלקת הנר.

סח. דין קטנים בתעניות דרבנן

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת מטות תשפ"ב.

נחלקו האחרונים האם יש חיוב חינוך לקטנים בתעניות דרבנן, והביאם הכה"ח בסי' תק"נ אות א' ואות ט', ובסי' תקנ"ד אות כ"ג עי"ש.

ובשה"ל סי' רע"ג [גבי תשעה באב] כתב וז"ל וכתב אחי ר' בנימין זצ"ל מסתברא דתינוקות אין מענין אותן כדרך שמענין אותן ביוה"כ ואפילו אותן שהגיעו לחינוך, ויש להקל עליהן קצת מפני שהיא בחזקת ימי הקיץ ע"כ. וזוהי סברא שלא הזכירוה האחרונים, אולם חזינן מיניה דס"ל שאין מענין התינוקות.

אולם מדבריו נראה שרק תענית שלימה שיש בה קושי רב בימי הקיץ אין מחנכין, אבל שעות מחנכין. ועוד מדכתב אין 'מענין' ולא כתב אין 'מחנכין' - עי' בלשון המשנה ביומא דף פ"ב ע"א. וכן ראיתי שהבין בספר פסקי תשובות סי' תקנ"ד הערה 73 בדברי שה"ל עי"ש [ודלא כמ"ש בספר זה השולחן בסי' תקנ"ד בדעת שה"ל שאף לשעות אין מחנכין עי"ש].

ובחזו"ע ארבע תעניות עמ' ס"ו כתב בטעם פטור הקטן משום שאנו מצפים שיבנה המקדש ולא יצטרך לשנה הבאה לדינים אלו עי"ש. אולם מדברי כל האחרונים וכן מדברי שה"ל הנ"ל מוכח דליתא לטעם זה.

ויותר מזה מתבאר מדברי החק"ל באו"ח סי' צ"ט, שכתב בדעת הסוברים שאין אבלות לקטן וז"ל אם באנו לתקן בו חינוך והיה טעמו כדי להרגילו במצות לכשיגדיל - אין זה כי אם אתחלה דפורענותא וסימן רע שיבוא לקטן לכשיגדיל והרי אפשר שלא יהיה צריך לדיני אבילות כי אם בסוף ימיו שאז בודאי כבר רגיל ומכיר בכל המצות עי"ש, הרי דנחית לסברא מעין זו אולם הדגיש שרק משום שהוא סימן רע ויהיה לו בסוף ימיו ולא בתחלת ימיו, אבל לא דן מצד שיהיה תחיית המתים עד שיגדיל ולא יצטרך כלל להתאבל, וא"כ ה"ה הכא, וכ"נ מכל דבריו שם שרק באבלות יש את הפטור הזה ולא בשאר המצוות כולל תעניות עי"ש.

וע"כ נראה שלענין תשעה באב יש לחנך את הקטנים לשעות, וכהכרעת הכה"ח הנ"ל, וכמשמעות שבלי הלקט הנ"ל. אולם לענין שאר תעניות לא מצאנו בשה"ל או בשאר הראשונים בזה, ויתכן דכיון דתלי ב'רצו' - מעיקרא לא רצו בקטנים, ואפשר להקל בזה כדעת החי"א וסיעתו.

סט. מנהג טעימת התבשיל בערב שבת, והדין בערב שבת חזון

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת דברים תשפ"ב.

דברי הראשונים בביאור 'טועמיה' חיים זכו

הנה המקור למנהג טעימת התבשיל בע"ש נמצא בהוספה שהוסיף המעתיק בספר מחזור ויטרי [בכתי"ל] בביאור תפלת מוסף של שבת [מהדורת גולדשמיט ח"א עמ' רפ"ט] בפיסקת 'טועמיה חיים זכו' שכתב וז"ל תנא כל הטועם תבשילו בע"ש מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובירושלמי[א] מפרש טעמא שלא יכעוס על בני ביתו מפני הקדחת תבשילו וכתוב וידעת כי שלום אהלך ומוקמינן לה בשבת בהדלקת הנר וכ"ש שצריך ליזהר פן יקדיח תבשילו ע"כ. וממנו הוא בסידור ר' הירץ [משנת ש"כ] בביאור מוסף שבת וז"ל ובירושלמי מפיק ממנה שמצוה לטעום השבת טעם תבשילי שבת כבודה, וכן ראיתי נקיי הדעת אשר טעמו חמיני שבת שקורין שאלנט, ואני אחריהם על הרוב ע"כ. והארה"ה בביאור תפלת מוסף כתב [והוא העתקה מספר המחכים עמ' 23 כדרכו] וז"ל מצוה לטעום תבשיל של שבת מע"ש כדי לתקנן כהוגן ויהיו נאכלין לתאוה ע"כ. והב"י בסי' רפ"ו הביא משה"ל בסי' פ"ב בביאור תפלת מוסף שכתב: טועמיה חיים זכו - המכבדים אותה במיני מאכל ומטעמים. ויש סומכין מכאן שצריך לטעום תבשילו מע"ש ע"כ. ומבואר מדבריו שאינו מוסכם, ולמפרשים דקאי על שבת עצמה אין ראיה כלל שצריך לטעום התבשיל מע"ש.

ובאמת, לפי הענין - 'טועמיה חיים זכו' מיירי על השבת עצמה ולא על ע"ש, וכן פירשו רוב הראשונים; **בסידור הר"ש מגרמייזא** כתב בשכר שמכבדין את השבת במיני מטעמים מאריכין ימים כדאמרינן בני בבל וכו' [שבת קי"ט ע"א] עי"ש. וכן הרוקח בפירוש הסידור כתב הטועמים במאכלה יזכו לחיי עד עי"ש. **ובספר מלמד התלמידים** פרשת יתרו כתב המטעימים אל חיכם מצות שבת וכוונתה חיים זכו וכו' עי"ש. וכן בפרשת בהעלותך כתב וז"ל כל מצוה שיעשנה האדם צריך שיכון בה וירגיש בטעמה ולא תהיה כמצות אנשים מלומדה ואז יזכה לגמולה כמו שבא על מצות שבת באחת ברכותיה טועמיה חיים זכו וכו' עי"ש. **והר"י בר' יקר** כתב וז"ל מדבר בסעודה שלישית שטועמים בה ואוכלים אפילו טעימה כלומר אכילה שהיא טעימה בעלמא עי"ש. ובספר אור זרוע **לר' דוד החסיד** כתב [על דרך הקבלה] פי' כל אותם הטועמים טעם של התורה שהם תורה שבכתב ותורה שבע"פ לעולם זוכים לחיים עליונים ע"כ.

א. מה שכתב 'תנא', וכן 'ירושלמי' - ליתא לפנינו, וגם לא בשאר ראשונים, וע"כ אין להתחשב בזה, ואף לא בתור צירוף.

ובספר חסידים ס׳ ק״נ כתב אל יכנס אדם לשבת כשהוא מעונה לפיכך אין להתענות בע״ש. סמוך להדלקת הנר יטעום תבשילו ע״כ. ומבואר שרק כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה צריך לטעום ואין דין לטעום התבשיל בכל פעם, וכמו שפירשו שם בביאור מקור חסד, וכן בספר יעלזו חסידים ועוד.

דברי המקובלים בענין טעימת התבשיל בערב שבת

והנה רבינו האר״י בשעה״כ, דרושי סדר שבת דרוש א׳, ענין כוונת הטבילה כתב בזה״ל ראוי לאדם לטעום כל התבשילין שמבשל בע״ש לכבוד השבת כי הוא דוגמת האדם המכין סעודה למלך וטועם התבשילין אם הם טובים ואם חסרין איזה תבלין כדי שיתקנם או כדי שיבשל תבשילים אחרים. וכ״ז הוראה שמקבל האורח בסבר פנים יפות, וזהו סוד טועמיה חיים זכו שתקנו בתפילת מוסף דשבת המתחיל תכנת שבת רצית קרבנותיה כו׳, כי כל הטועם התבשילין של שבת מע״ש זוכה לחיים עליונים ע״כ. הרי שהוא נקיט בשיפולי מעט מהראשונים הנ״ל דס״ל שפירוש ׳טועמיה׳ היינו הטועמים מהתבשיל מע״ש.

אולם יש לציין **שבזוהר** פרשת בראשית דף מ״ח ע״ב איתא ובליליא דשבתא בעי בר נש לאטעמא מכלא בגין לאחזאה דהיא סוכת שלום מכלא אתכלילת ובלבד דלא יפגום מיכלא חדא ליומא, ואית דאמרי תרין לתרין סעודתי אחרנין ושפיר, וכ״ש אי סליק יתיר ליומא ויכיל למטעם ממיכלין אחרנין ולזעירי בתרי תבשילין סגיא[ב] ע״כ. ומבואר שענין הטעימה הוא ׳בליל׳ שבת. וכ״כ בספר **יש שכר** [פראג, שס״ט] דיני שבת סי״ד: ויטעום בליל שבת מכל מאכלים שאפשר שכן כתב בפרשת בראשית וכו׳ עי״ש. וכן מתבאר מדברי **הכתם פז** על הזוהר שם. וכ״כ להדיא בספר **חמדת ימים** בשני מקומות **בשם מורו**; **בפ״ג** כתב וז״ל ומנהג טוב להולכים בתמים לטעום בערב שבת קודם הטמנת החמין מכל תבשיל אשר יבשל לצורך שבת כמנהג הרב ז״ל ויזכה לחיים על שם טועמיה חיים זכו וכו׳. ומורי היה נוהג לטעום התבשילים ליל שבת וסמוכות שלו ממה שאמרו בזוהר בראשית וכו׳, **ומשם יתבאר דלא נגעו בה מטעם לבדוק התבשילים אם מבושלים יפה ולהטעימם כאשר עלה על רוח רבים**, אפס היה טעם הדבר לאחזאה דסכת שלום מכולא אתכללת כאמור. ומכל מקום טובים השנים לאשר איננו מתענה בערב שבת לטעום בערב שבת תבשיליו אם עלה בישולן יפה, ושוב באור השבת ישוב לטעום מכל תבשיליו ופנה למעלה לאחזאה דהא סכת שלום מכלא אתכלילת וכה הוא מנהג ותיקין ע״כ. **ובפ״ח** הביא את הזוהר וכתב ומצוה רבה לנהוג כן, **שעיקר ענין טועמיה חיים זכו הוא בלילה** כדמשמע מלשון המאמר הנכבד הזה, וכן נהגתי להפריש מערב שבת מזער מין ומין לטעום באור שבת עי״ש.

ב. בביאור החלק האחרון של הזוהר נחלקו המפרשים; **הרמ״ק** באור יקר ח״ב עמ׳ ק״ב כתב בקצרה: בתרי תבשילין סגיא ׳בלילה׳ ע״כ. ובספר **כתם פז** על הזוהר כתב: לכל הפחות צריך ב׳ תבשילין ׳ליום׳, ועם סעודת הלילה הם ג׳ סעודות עי״ש. ובספר **יש שכר** בדיני שבת סי״ד כתב בסתם לא יפחות משני תבשילין ׳לשבת׳ וכו׳ שכן כתב בפרשת בראשית וכו׳, הרי מבואר שעכ״פ לפחות יהיה שני תבשילין עי״ש. וע״ע בחמדת ימים פי״ז.

ובספר מאורי אור [לר׳ אהרן וירמש, תק״נ] ח״ז עמ׳ קמ״ד בהשגותיו על החוות יאיר כתב וז״ל וגם שכתב [בסי׳ ק״ס] לטעום המאכל על שם טועמיה חיים זכו, דברים בטלים הסמיך בפסוק, ובשבת קי״ט לא מצינו שעשו ע״כ. וכ״כ שם בדף קפ״ח ע״ב שהרבה דברים כתבו על הקדוש האר״י ז״ל ובעו״ה ללעג ולקלס לקלים והמון עם להאמין דברים כזבים במושכל, ואיזה מהם אזכרה וכו׳. כתבו [בפע״ח שער השבת פ״ג] לטעום התבשילים בע״ש בסוד טועמיה חיים זכו. לא נמצא כזאת ח״ו על הפסוק, ובסודם אל תבא נפשי. האמוראים בפ׳ כל כתבי שעשו הרבה דברים לכבוד שבת ולא נזכר מאחד שעשה כך ע״כ. הרי שהוא לא ניחא ליה במה שהביאו בשם האר״י כן, והוכיח מחכמי התלמוד שאין בזה סרך של מצוה[ג].

והמעיין היטב בהנ״ל, יראה שהדנים בזה הם בעיקר חכמי פרובנס, צרפת ואשכנז, אבל חכמי ספרד לא העלו בקן קולמוסם ענין זה של טעימת התבשיל בע״ש. ונראה שפשוט שלא היה להם מקור לזה, שהרי בספרד אמרו נוסח ׳למשה צוית׳ ולא ׳אתה תכנת׳, וא״כ אין להם ׳טועמיה חיים זכו׳.

כמו כן, הראשונים המפורסמים ג״כ לא הזכירו דין ומנהג זה לטעום התבשיל בע״ש, וגם השו״ע לא הזכיר דין זה בשולחנו הטהור, ונראה דלית להו כלל ׳מצוה׳ או ׳ענין׳ לטעום התבשיל בע״ש.

ועכ״פ, גם הרוצה לטעום בע״ש - אין זה בגדר ׳מצוה׳ כלל אלא לכל היותר ׳מנהג טוב׳ לחוש לקצת הראשונים ורבינו האר״י שכתבו כן, אולם אין להתיר משום מנהג קל זה - מנהג אחר שהתקבל בכל כלל ישראל, והוא מנהג אכילת בשר מר״ח אב עד תשעה באב, וכפי שנבאר בס״ד;

טעימת תבשיל של בשר בערב שבת חזון

בספר לקט יושר עמ׳ 110 כתב: ועוד אמר [ר׳ יודא אוברניק] שנראה לו היתר לנשים לטעום הקדירה אחר חצות, אבל אמר בשם מה״ר אנשל מרפורק שמיחה בידם ע״כ. הרי שנחלקו בזה האם מותר ׳לנשים׳ לטעום, אבל לגברים לא הוזכר היתר מדין ׳טועמיה׳.

ובשאר האחרונים שדנו בזה, מבואר שהתירו רק אם פולט, כדין תענית המבואר בסי׳ תקס״ז; כ״כ בספר **מקור חיים** [בכרך] בסי׳ תקנ״א ס״ח וז״ל אין איסור בטעימת אשה קודם תבשילה של בשר בע״ש אפילו ח׳ באב - ׳עי׳ סי׳ תקס״ז׳ ע״כ. הרי שלא התיר לטעום ולבלוע, אלא לטעום ולפלוט כדין תענית. וכ״כ יותר באורך בשו״ת **התעוררות**

ג. ובספר חזון עובדיה ארבע תעניות עמ׳ קע״ה כתב ע״ד המאורי אור הנ״ל שאילו ראתה עינו הבדולח דברי הפוסקים והאר״י ז״ל לא היה כותב כן עי״ש. אולם לפי מה שכתבנו, אדרבה כל דבריו הם על דברי הפע״ח בשם האר״י. ואע״פ שלא ראה את דברי שער הכונות עצמם אלא את דברי הפע״ח, נראה שלא היה חוזר בו, דהא טעמא קאמר שלא נזכר דבר זה בתלמוד.

תשובה ח"ב סי' קס"ט שלטעום ולפלוט פשיטא דמותר, אבל לבלוע יש להחמיר כיון שנהגו להחמיר מאוד שלא לאכול אפילו תבשיל של בשר וכו' עי"ש. וכן בשו"ת **עין אליעזר** סי' מ"ח דן האם מותר לטעום ולפלוט בע"ש חזון והעלה דשרי עי"ש, אולם לבלוע לא עלה על דעתו להתיר.

ומרן הגרע"י זצ"ל בספרו חזון עובדיה ארבע תעניות עמ' קע"ה כתב להתיר לטעום ולבלוע עפ"י הראשונים הנ"ל ורבינו האר"י שיש 'מצוה' לטעום בע"ש, וגם ע"פ דברי השו"ע בסי' ר"י לענין ברכה שמותר גם לטעום ולבלוע ללא ברכה, וה"ה הכא עי"ש.

והנה מה שכתב להסתמך על הראשונים והאר"י בזה - כבר כתבנו לעיל שקשה לסמוך על זה.

ויש להוסיף ראיה לזה מדין שתיית יין של בהמ"ז בימים אלו, שכתב המ"ב בסי' תקנ"א ס"ק ע"א בשם מהרי"ל והאחרונים שבהמ"ז יברך בלא כוס כיון דיש פוסקים דאף ג' שאכלו א"צ כוס עכ"פ בכה"ג יש לסמוך עלייהו עי"ש, הרי שלא אומרים להיפך שכיון שיש פוסקים דס"ל שיש מצוה לברך על הכוס יכול לסמוך עליהם, וה"ה בנידון דידן שיש להחמיר כדעות שאין מצוה בטעימת התבשיל בע"ש. <u>ואף</u> לדעת השו"ע דס"ל שמותר לשתות יין של בהמ"ז בימים אלו - שאני התם שזהו דין המוזכר בגמ' והרבה ראשונים פסקו שהוא חובה או עכ"פ מצוה מן המובחר שלכתחלה יש להזהר בה, וע"כ פסק כן השו"ע גם בימים אלו, אבל ענין טעימת התבשיל שרק מעט מהראשונים ס"ל כן, ואין לזה עיקר בתלמוד, ואף המקור של הסוברים שיש מצוה אינו נראה בפשט הדברים, נראה פשוט שאינו דוחה את המנהג של אכילת בשר בתשעת הימים.

ומה שכתב החזו"ע לדמות דין זה לענין מטעמת אינה צריכה ברכה - צ"ע, דנידוננו לא דומה להלכות ברכות אלא להלכות תענית, וכפי שדימוהו האחרונים הנ"ל, שהרי אנן איירינן ב'איסור' לאכול מחמת מנהג, דומיא דאיסור לאכול מחמת תענית, ושם טועם ופולט, וא"כ ה"ה הכא כדי שלא יעבור על האיסור צריך לטעום ולפלוט.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שאין לטעום תבשיל של בשר בערב שבת חזון אם בולעו, אלא יטעום ויפלוט כדין טעימה בתענית.

ע. זמן ההבדלה לחולה האוכל בתשעה באב שחל במוצאי שבת

פורסם בירחון 'האוצר' אלול תשפ"א.

האחרונים דנו בחולה הנצרך לאכול בתשעה באב שחל במוצ"ש, וצריך להבדיל לפני אכילתו - מתי יבדיל; האם יבדיל בלילה אף אם אין צריך לאכול בלילה או שיבדיל ביום כשיצטרך לאכול. ושורש המחלוקת הוא האם לא גזרו כלל תענית על חולה ואף שאינו צריך לאכול מותר לו לאכול ולשתות, ולפ"ז יעשה את ההבדלה בלילה, או שיש לו חובה להתענות כמה שיכול, ורק כשמתקשה יכול לאכול ולשתות, ולפ"ז בלילה שאינו צריך לאכול וכ"ש שאינו צריך לשתות יין לא יבדיל אלא ביום כשיצטרך לאכול;

בשו"ת בעי חיי [לבעל הכנה"ג] סי' ע"א כתב בזה"ל חולה וכל שמותר לו לאכול כיון דלדידהו הותרה האכילה יכולים להבדיל. וקודם שיבא לאכול יבדיל אפילו ביום וכו'. אלא מיהו יש לחלק וכו', דהחולה כיון שהותרה לו האכילה בט"ב מפני חליו <u>ויכול לאכול כל שעה שירצה בין ביום בין בלילה</u> יבדיל מיד אחר תפלת ערבית כמנהג להבדיל בשאר מוצ"ש, אבל בעלי ברית שהותר להם לאכול בט"ב דחוי לא הותר להם לאכול אלא אחר המילה פשיטא שלא יאמרו הבדלה מבלילה כיון דאינו יכול לטעום כלום עד אחר המילה ואז יבדיל ע"כ. וכתב בשו"ת מנחת יצחק ח"י סל"א וז"ל ומשמעות דבריו דאע"ג שאינו צריך עדיין לאכילה, מכ"מ יבדיל מיד אחר תפילת ערבית, וצ"ע מש"כ בכף החיים (סי' תקנ"ו סק"ט) דהיינו אם צריך לאכול במוצ"ש אבל אם אינו נצרך בעת ההיא לא יבדיל עד שיצטרך לאכול, ולא משמע כן מדברי כנה"ג ע"כ. וכ"כ בספר חזון עובדיה ארבע תעניות עמ' ש"נ שנראה דס"ל להכנה"ג שמכיון שעל החולה לא גזרו כלל, הילכך יכול להבדיל אפילו אם עדיין א"צ לאכול וכעין מש"כ בשו"ת אבנ"ז [סי' תק"מ] שאע"פ שהרופא התיר בקושי לחולה להתענות עד חצות, הדבר ברור שלא יתענה כלל ויאכל מיד בבוקר עי"ש, והביא בחזו"ע עוד כמה מחכמי דורנו שפירשו כן בדעת הכנה"ג עי"ש. וכן נקט בשו"ת אור לציון ח"ג פכ"ט אות ח' עי"ש. וכן פסק בספר תורת המועדים להרה"ג דוד יוסף פ"ז ס"ו שחולה פטור אפילו מתענית שעות עי"ש.

אולם, נראה שהכה"ח היה פשוט לו להלכה שמי שלא נצרך לאכול בלילה אסור לו לאכול וממילא אסור לו להבדיל, ולכן פירש כן, וגם אם היה רואה דברי הכנה"ג במקורם היה חולק עליו, דהא הכה"ח בסי' תקנ"ד אות ט"ל כתב בזה"ל וכתב **בית הלל** ביורה דעה סימן רס"ה דיולדת שאינה מתענה מכל מקום צריכה להתענות איזה שעות. **א"ר** אות ח', **חי"א** שם [ויש להוסיף שגם **בהגהות ברוך טעם** בסימן תקנ"ט ס"ז הביא את דברי הבית הלל להלכה עי"ש]. **והשע"ת** אות ז' כתב דהכל לפי הענין דאם קשה לה קצת אינה צריכה כלל. והביא דבריו **משנ"ב** אות י"ד עכ"ד. הרי שפשוט לאחרונים הנ"ל שיולדת שדינה כחולה צריכה להתענות שעות, והכה"ח עצמו פסק כן, ולכן כתב הכה"ח שלמעשה

העיקר הוא שאם אינו צריך לאכול בלילה לא יבדיל בלילה משום שצריך להתענות שעות[א]. ואכן, **הרב שריה דבליצקי** זצ"ל בספרו ת"ב שחל במוצ"ש עמ' ל"ח כתב שלהלכה נראים דברי הכה"ח אף אם אין המשמעות כן בדברי הכנה"ג עי"ש, הרי שאף שראה דברי הכנה"ג במקורם לא פסק כמותו אלא כדעת הכה"ח, ובפרט שמצאנו עוד אחרונים רבים שכמותם פסק הכה"ח וכנ"ל.

ומצאנו עוד אחרונים שפשוט להם בסברא כן, ולכן פירשו גם הם בדעת הכנה"ג כדברי הכה"ח; בספר **באר יעקב** [תרפ"ז] בסי' תקנ"ו כתב עיין בשע"ת חולה שאוכל בט"ב יבדיל במוצ"ש. ועיין שו"מ מהדורה ה' סי' ל"ט דאם לא הבדיל כי לא היה צריך אז לאכול מבדיל באמצע היום ע"כ. ועי' בספר בירור הלכה מהדורה תליתאה מה שפירש בדבריו, אולם מבואר שגם הוא פשיטא ליה שאם לא צריך לאכול בלילה לא יאכל אלא ביום. ובספר **משנת יעקב** [ליבוביץ] בסי' תקנ"ו הביא את דברי השע"ת בשם הכנה"ג וכתב נראה דהכונה ותינוק ישתה, דהאיך ישתה והלא רוצה להתענות עד שיכול ע"כ יתן לתינוק ע"כ. הרי שגם הוא פשיטא ליה שלא ישתה הוא מיד במוצ"ש, וגם בדבריהם נראה שלא היו חוזרים בהם גם אם היו רואים את דברי הכנה"ג דהא יחידאה הוא, ושאר האחרונים הנ"ל לא ס"ל כמותו. וגם האחרונים שציין בספר חזו"ע עמ' ש"נ שפסקו כדעת הכה"ח והם **הישכיל עבדי**, **שאילת שאול**, **קנין תורה** ו**רבבות אפרים** - היה פשוט להם כן בסברא, ולכן פסקו כן, ולהאמור אין סיבה שהיו חוזרים בהם בראותם דברי הכנה"ג במקורם, דאדרבה רוב האחרונים פליגי על הכנה"ג.

ובאמת מצאנו עוד אחרונים שכתבו שחולה אין לו לשתות יין כשלא צריך; כ"כ בספר **שפת אמת** על השו"ע ביו"ד סי' רס"ה וז"ל וא"כ יולדת נמי נהי מה דצריכה לאכול הותר לה אבל יין של הכוס דא"צ לה למה תשתה עי"ש. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת **שואל ונשאל** ח"ה סי' פ"ו גבי השו"ע ביו"ד הנ"ל שלא התירו ליולדת לשתות מכוס של הברית וז"ל דלא התירו רק מאכל לשבור רעבונו כדי שלא יבוא לידי כבדות החולי אבל לשתות יין מהכוס לא התירו דמה שבירת רעבון יש בזה עי"ש. וכ"כ עוד בסי' פ"ח שם וז"ל דהתענית אינו נדחה רק למה שהוא צורך אכילתה לבריאותה אבל לא הותר לה לטעום מה שאין בו הנאת בריאותה עי"ש.

ור' חיים בן עטר בספרו ראשון לציון ביו"ד סי' רס"ה פשוט לו כדברי הבית הלל שהיולדת צריכה להתענות שעות, שהביא את דבריו בביאור דברי השו"ע שם שכיון שהמילה

א. ודבר תימה ראיתי בשו"ת שמש ומגן ח"ב סי' ס"ח שלאחר שהאריך להשיג על הכה"ח שלא ראה את דברי הכנה"ג במקורם סיים בזה"ל אמת שאם הרופא גילה דעתו שהחולה יוכל להתענות עד הבקר, וגם החולה מסכים לזה, דאז ודאי דחזר להיות לו כמו המילה שאמרנו שלא יבדיל עד אחר המילה, גם כאן לא יבדיל עד הבקר שיוכל לאכול. וכן מדוקדק מלשון הכנה"ג שכתב להבדיל במוצאי שבת כיון שיכול לאכול, משמע דאם אינו יכול לאכול ודאי דלא יבדיל עד הבקר שיוכל לאכול, אבל בסתם חולה שיכול לאכול בלילה, ודאי שיבדיל בלילה תיכף ומיד ע"כ. והם הם דברי הכה"ח, וצ"ע. ועכ"פ גם הרב משאש ס"ל למעשה שאם אינו נצרך לאכול בלילה [כפי שהוא בדרך כלל] לא יבדיל בלילה.

היא בבוקר היולדת צריכה להתענות ולא לשתות יין, וכתב ולא נהירא, הן אמת דזריזין מקדימין וכו׳ אבל לבטל מצות הכוס מוטב לאחר מעט דכל היום כשר למילה עי״ש, ובסוף דבריו העלה שצריכה לשתות לשיעורין וממילא לא יכולה לשתות רוב כוס עי״ש.

כמו כן, ידועים דברי **החת״ם** בתשובה סי׳ קנ״ז שכתב בזה״ל וכי החולה אינו מחוייב בדבר התענית ואינו מתענה בו, והלא לא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו ואם די לו בשתיה לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל ב׳ פעמים, ולא יותר ממה שצריך עי״ש. הרי דס״ל שהחולה חייב בתענית, ואף אם כבר אכל אסור לו להמשיך לאכול אם אינו נצרך, וכ״ש שלא יאכל קודם שנצרך. והביאו גם בשו״ת **מהר״ם שיק** סי׳ רפ״ט והסכים לו עי״ש. וזוהי כונת **מהרי״ל דיסקין** בקו״א סי׳ ע״ה שכתב בזה״ל דאע״פ שאינו מתענה משום חולי, מ״מ כל שעתא דלא אכיל שם תענית עליו ואפילו כבר אכל עי״ש, וכונתו שלא אוכל מחמת שאסור לו לאכול, דאם מותר לו לאכול בכל רגע מה שייך ששם תענית עליו.

וכן מתבאר מדברי **האבני נזר** בתשובה סי׳ תק״מ [שהביא החזו״ע הנ״ל] שנשאל על דבר צום החמישי אשר הד״ר הזהירך שלא להתענות ובקושי התיר לך להתענות עד חצות, והאריך בזה וסיים לכן ברור שלא להתענות כלל ותאכל <u>מיד בבוקר</u> עי״ש. הרי שלא התיר לו לאכול בלילה אלא בבוקר. ומה שלא הצריכו להמתין עד חצות, זהו משום שגם הרופא אמר לו שאסור לו להתענות, ורק ׳בקושי׳ התיר לו עד חצות, ובזה אמרינן במקום חולי לא גזרו, אבל בלילה אין זה ׳בקושי׳, דהא אכל היטב מבעוד יום, ולכן פשוט לו שלא יאכל.

ומלבד זה, כמה אחרונים כתבו שהחולה האוכל בת״ב צריך לאכול לשיעורים - עי׳ **בשד״ח** מערכת בין המצרים סי׳ ב׳ אות א׳. ובאות י״ג שם כתב במוסגר בזה״ל ועיין לעיל אות א׳ בכיו״ב לתקן שיאכל פחות מכזית וכו׳. ונראה דה״ה בחיה וחולה אם יספיקו להם באכלם פחות מכזית הנה מה טוב ע״כ. ולדברי האחרונים הנ״ל ודאי שיש חובה להתענות שעות, דהא אפילו כשאוכל - אוכל פחות מכשיעור. ונהי דאנן לא קי״ל שצריך לאכול פחות מכשיעור, וכמו שכתב הכה״ח באות ל״א בשם המזבח אדמה ועוד אחרונים, מ״מ לגבי לאכול כשלא נצרך לאכול אין ראיה מהאחרונים הנ״ל דס״ל להתיר.

ולכל הנ״ל יש לצרף כמה ראשונים ואחרונים דס״ל שחולה שאין בו סכנה חייב בתענית תשעה באב, וכפי שהאריך ידידי הרב בנימין לוי שליט״א בירחון ׳האוצר׳ אב תשפ״א עי״ש, וא״כ ודאי שאסור לו לאכול כשאין לו צורך.

וע״כ נראה שהעיקר הוא כדעת רוב האחרונים הנ״ל שחולה שאין צריך לאכול בלילה צריך להתענות בלילה, ורק ביום כשצריך לאכול יכול לאכול ויבדיל לפני שיאכל.

ושוב ראיתי שכן העלה הרה״ג יהודה ברכה בשו״ת ברכת יהודה ח״ח סי׳ פ״ח עי״ש.

עא. חתימה בשתים בנחם, בברכת אבלים ובשאר מקומות

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תמוז תשפ"ב.

חתימת נחם: מנחם 'ציון ובונה' ירושלים

הנה נוסח **סידורי ספרד** בחתימת נחם בתשעה באב הוא מנחם ציון 'ובונה' ירושלים, וכפי שהוא בדפוס נאפולי ר"נ וונציה רפ"ד, וכפי שהעידו גם השכנה"ג והמאמ"ר בסי' תקנ"ז ועוד אחרונים. ובאמת שכן גרסו **רע"ג**, הרוקח בסי' ש"י, ספר **מצוות זמניות**, **אהל מועד** שער התפלה דרך א' נתיב י"ב **ומנורת המאור** ח"א עמ' 356. וכעי"ז איתא **במחזור ויטרי** ו**בסידורי קטלוניא כת"י** מנחם ציון 'עירו' ובונה ירושלים.

ונוסח זה מצאנוהו **במדרש שכל טוב** סוף פרשת ויחי לענין ברכת אבלים, וכן **באו"ז** סי' קצ"ט בשם **ר"ח** לענין בהמ"ז בשבת, וכ"ה **בתשב"ץ** סי' שט"ז, **ובתוס' ר"פ** ברכות מ"ח ע"ב עי"ש. וכן מצאנו בשו"ת **מהרי"ל** החדשות סי' נ"ה לגבי חתימת עננו למנהג אשכנז שהיו חותמים העונה בעת צרה ושומע תפלה, דמאן דחתים בתרתי - תרוייהו חד עניינא כמו מנחם ציון ובונה ירושלים עי"ש, ומבואר דפשיטא ליה דשרי למיחתם הכי.

אמנם מצאנו בפירוש הרשב"ץ לברכות בדף מ"ט ע"א שכתב: ומכאן נראה שאין לחתום בנחם וכו' שמוסיפין בברכת בונה ירושלים בתפלה מנחם ציון ובונה ירושלים, דהא הכא אמרינן דמושיע ישראל ובונה ירושלים הויא חתימה בשתים, אלא אי בעי למחתם מנחם ישראל 'בבנין' ירושלים שפיר דמי, וכן נהגו לחתום בברכת נחמה בברכת המזון בשבת ע"כ. וכ"כ ספר הפרדס שער עשירי פ"י סי"ב: ואותן שחותמין מנחם ציון ובונה ירושלים טועין גמורין הן, דהויין להו חתימה בשתים, כלומר מנחם ציון וגם כן בונה ירושלים, אלמא דתרתי מילי הוו עי"ש.

אולם כבר כתב השכנה"ג בסי' קפ"ח הגב"י אות ה' ליישב את הדברים וז"ל אי נמי לאו היינו שני דברים, דמנחם ציון היינו שיבנה, דבנין ציון היא נחמתה. ומה שנקטו הפוסקים [תר"י והרא"ש והשו"ע] מנחם ציון בבנין ירושלים לאו דוקא, דהוא הדין מנחם ציון ובונה ירושלים, אלא אגב שנקטו בברכת רצה והחליצנו מנחם עמו בבנין ירושלים, וההיא דוקא, דמנחם עמו ובונה ירושלים ה"ל חותמים בשתים, נקטי נמי מנחם ציון בבנין ירושלים. א"נ תפסו החתימה היותר בטוחה, אבל אה"נ דאם יאמר מנחם ציון ובונה ירושלים לא משתבש. וכן מצאתי בספר ש"ך י"ד סימן שע"ט, דבשביל שכתוב בסדורים בברכת אבלים מנחם ציון ובונה ירושלים צ"ל דמנחם ציון ובונה ירושלים כולה חדא גזרה היא. ועל פי זה כתבתי בתשו' חא"ח סימן רפ"ג, להחכם השלם החסיד כמה"ר שלמה אברהם הכהן ז"ל, דברכת נחם בט"ב שכתוב בסדורים מנחם ציון ובונה ירושלים, סיים הוא ז"ל מנחם ציון בבנין ירושלים, ורצה לעמוד על דעתי. והשבתי לו שאף שהגהתו היא נכונה והם דברי רבינו אפרים, מכל מקום החותם מנחם ציון ובונה ירושלים כמ"ש בסדורים לא משתבש מהטעם שכתבתי ע"כ.

ולפי האמור לא רק שיש לו על מה לסמוך, אלא **לכתחלה יש לחתום מנחם ציון ובונה ירושלים**, וכמנהג ספרד ושאר הראשונים הנ״ל, ואין להקשות עליהם מגמ׳ דאין חותמין בשתים וכנ״ל, ודלא כמו שהגיהו כמה אחרונים לחתום מנחם ציון ׳בבנין׳ ירושלים.

ובפרט לדעת בה״ג ופירושו המובא ברש״י בברכות דף מ״ט ע״א שבשני דברים יש לחתום בשתים - אם נאמר דהכא הוי חתימה בשתים, כן ראוי לעשות, וכפי שנבאר בס״ד, והוא יסוד גדול בעניני חתימה בשתים;

מחלוקת רש״י ובה״ג בביאור הגמ׳ מתי חותמים בשתים

הגמ׳ בברכות דף מ״ט ע״א הקשתה מה בין מקדש השבת וישראל והזמנים [דחתמינן] לבין מושיע ישראל ובונה ירושלים [דלא חתמינן], ותירצה הגמ׳ חוץ מזו. והמשיכה הגמ׳ לבאר מה ההבדל בין החתימות, ונחלקו בזה הגירסאות והפירושים;

בשערי ברכות לר״ש בן חפני [אוה״ג ברכות חלק הפירושים עמ׳ 75] נראה שגרס רק ׳חוץ מזו׳, ללא המשך של ביאור הגמ׳. וכ״נ גם מדברי שה״ל בסי׳ רי״ט שהביא את הגמ׳ וכתב חוץ מזו ׳שא״א לחתום בענין אחר׳ ע״כ. ונראה מדבריו שזוהי הוספה שלו בביאור הגמ׳. וכ״ה להדיא בשטמ״ק בברכות חוץ מזו. פי׳ משום דלא אפשר בלאו הכי. ׳איכא דאמרי׳ הכא נמי חדא היא וכו׳ [כגירסת רש״י] עי״ש. וכ״ה ברשב״א שם: ויש מי שגורס חוץ מזו, איכא דאמרי הכא נמי וכו׳ עי״ש. ואפשר שה׳איכא דאמרי׳ זוהי הוספה שהוסיפו הסבוראים או הגאונים, ולכן נחלקו הגירסאות בזה וכדלקמן.

רש״י גרס [והיא הגירסא לפנינו] ׳הכא׳ חדא היא ׳התם׳ תרתי נינהו. ופירש ד׳הכא׳ היינו מקדש השבת וישראל והזמנים חדא היא שהקב״ה מקדש את השבת וישראל והזמנים, ו׳התם׳ היינו מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי נינהו ואין חותמין בשתים, ׳ול״ג הא בהא תליא׳ ע״כ. וכעי״ז הגירסא בכת״י מינכן, אלא ששם איתא ׳התם׳ נמי חדא היא וכו׳ עי״ש. ומבואר שלמקדש השבת וכו׳ קרי ׳התם׳, ולא ׳הכא׳ כלגירסת רש״י.

אולם בה״ג בהלכות קידוש והבדלה [שהביא רש״י שם] גבי הדין שחותמים בשבת ויו״ט מקדש השבת וישראל והזמנים כתב בזה״ל: ואע״ג דקי״ל בעלמא אין חותמין בשתים, הני מילי בחדא מילתא כגון בונה ירושלים ומושיע ישראל אבל שבת ויום טוב דתרתין מילי נינהו חתמינן וכו׳ [הביא את סוגית הגמ׳ וסיים] אמר ליה חוץ מזו, ומאי שנא, התם נחמה הוא, ודקאמר רבי לא מיבעי ליה למיחתם אלא בחדא אבל בתרתי לא, כגון בונה ירושלים ומושיע ישראל דחדא מילתא היא, אבל הכא שבת ויום טוב או שבת וראש חדש חתים בשתים ע״כ. והנה רש״י כתב בזה״ל ובה״ג גרס הכי: חוץ מזו, ומאי שנא - הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למחתם ע״כ. וחזינן שרש״י הוציא מסוף דבריו של בה״ג את גירסתו בגמ׳, ואינו ממש כמו שכתב בה״ג מלה במלה. ובספר ראשון לציון שם כתב עפ״י בה״ג לפנינו דלא הוה גריס אלא ומאי שנא התם נחמה היא והגאון הוא דמפרש לה פירושי

עי״ש. **ולפי** מה שהבאנו לעיל אפשר שבה״ג גרס רק חוץ מזו, וכל מה שכתב זהו פירוש לדברי הגמ׳. ואם גרס כן בגמ׳ נראה שגירסתו היתה כרש״י אולם בהיפוך הדברים, דגריס ׳התם׳ חדא היא ׳הכא׳ תרתי נינהו, ופירש התם היינו מושיע ישראל ובונה ירושלים, הכא היינו מקדש השבת וישראל והזמנים. **וביאור** דברי בה״ג הם כפי שביאר הראשון לציון שם בזה״ל כיון דתרתי קדושי נינהו וכד קדש קב״ה לשבת לחודיה קדשיה וכד סדר וקדש לישראל קדושה אחריתי עביד ושפיר פלגינן להו בתרתי, אבל תשועת ישראל ובנין ירושלם חדא מלתא ואין מן הנכון לומר חתימה בחדא מלתא כפולה כיון דהיינו הך ובעינן מטבע הגון בברכות והוא טעם אין עושין המצות חבילות ע״כ, ועי״ש עוד שיישב את קושיית רש״י וכתב על דברי בה״ג שפתיים ישק.

והרי״ף גרס ׳הנך׳ כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא אבל הכא הא בהא תליא ע״כ.

וכ״ה בכמה כת״י של התלמוד [כת״י אשכנזי [משנת 1177], ספרדי וביזנטי], ושם איתא ׳התם׳ כל חדא וכו׳. ותר״י ושאר הראשונים פירשו ברי״ף כרש״י עי״ש. אולם הראשון לציון פירש בדבריו כבה״ג, דהנך היינו מקדש השבת וישראל באנפי נפשה כתיבה ולכן מותר לחתום בשתים, אבל הכא דהיינו מושיע ישראל ובונה ירושלים הא בהא תליא ואין לחתום בשתים עי״ש. ובאמת שבכת״י האשכנזי הנ״ל הגירסא היא: התם תרתי דכל חדא וחדא באפי נפשה כתבה ׳קידוש הילכתא חתים בתרתי׳ עי״ש, ומפורש בביאור גירסא זו כפירוש הראשון לציון, וכדעת בה״ג.

ולדעת בה״ג הנ״ל - אם נאמר שמנחם ציון ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו אתי שפיר,

משום שרק בב׳ דברים שונים שייך לחתום בשתים, ואדרבה אם היה דבר אחד לא היה שייך לחתום כמו מושיע ישראל ובונה ירושלים. וגדולה מזו, יתכן שלדעת בה״ג יש חובה לחתום בשתים כיון שהם ב׳ ענינים ואם יחתום באחד, דהיינו מנחם ציון בבנין ירושלים, לאו שפיר עבד.

נידון דומה ישנו לענין חתימת ברכת אבלים בבהמ״ז המובא בטוש״ע ביו״ד סי׳ שע״ט;

חתימת ברכת אבלים: מנחם ׳אבלים ובונה׳ ירושלים

הטור הביא בשם **רע״ג** שחותמים מנחם ׳אבלים ובונה׳ ירושלים. והביאו דבריו **הריצ״ג**

ח״א עמ׳ ס״ו [וסיים ׳**וכן עמא דבר**׳], **הרמב״ן** בתוה״א, **תלמיד הרשב״א** בדף כ״א ע״א, **חידושי הר״ן** במו״ק בסופו, **הארח״ח** אות ל״ב, **רי״ו** נכ״ח ח״ב [דף רל״ב ע״א]. וכ״ה **בה״ג** מהדורת מקיצי נרדמים ח״א עמ׳ 447 [ועי״ש בהערה 61], וכ״ה **בספר הזכרון** לר׳ ישמעאל הכהן פ״ז דברכות. וכ״ה **בסידורי ספרד כת״י והדפוסים** רפ״ד ושאר דפוסים עד הדור האחרון [וכפי שכתב גם היפה ללב בח״ג כאן שכ״ה ׳בכל הסידורים׳][א]. וכבר העיד הריצ״ג שכן עמא דבר.

א. ויש לציין שאע״פ שהמגיה הנודע ר׳ מאיר בנבנשתי בספרו ׳אות אמת׳ [שלוניקי שכ״ה] בהגהותיו לסידור ונציה רפ״ד [שנדפס בסוף ספרו הנ״ל] הגיה גם כאן לומר מנחם ׳ציון בבנין׳ ירושלים, אולם הגהתו בזה לא התקבלה, בניגוד לשאר המקומות ששינו בסידורים על פיו.

והאבודרהם כתב בזה"ל בא"י מנחם לב האבלים. ובסדר רב עמרם חותם בה מנחם אבלים ובונה ירושלים. וקשיא לי לדבריו דהוי חותם בשנים ולכן חתימה ראשונה עיקר ע"כ. והנה מה שגרס בחתימה 'מנחם לב האבלים' - לא מצאנו חבר לחתימה זו בברכת המזון של אבלים, אלא יש גאונים שהביאו נוסח זה בברכה המיוחדת שהיו אומרים בחזרה מבית האבל מלך דיין הרחמים וכו', כמובא בריצ"ג בשם רב פלטוי [וכתבו שאין לברך ברכה זו], אולם בבהמ"ז לא מצאנו. וכנראה הרד"א כתב כן מדנפשיה מכח קושיתו על הנוסח הנפוץ מנחם אבלים ובונה ירושלים.

וכקושית האבודרהם כן הקשה הב"י ביו"ד סי' שע"ט, וכתב שהנוסח של הכל בו, מנחם ציון בבנין ירושלים, יותר נכון ממה שכתב רבינו לקמן בסמוך בשם רב עמרם שחותם מנחם אבלים ובונה ירושלים, דהוי חותם בשתים ואין חותמין בשתים ע"כ. ובספר מטה יהודה באו"ח סי' תקנ"ז הגדיל לכתוב על נוסח הסידורים מנחם אבלים ובונה ירושלים שהוא 'ודאי טעות', דהא אין חותמין בשתים עי"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ו חיו"ד סי' ל"ח אות א' שפסק כדעת השו"ע ולא כהכתוב בסידורים. ולהאמור נוסח הסידורים מקורו בגדולי הראשונים, וכן הוא מנהג ספרד מקדמת דנא ועד כען, גם לאחר פסק השו"ע שכתב לומר מנחם 'ציון בבנין' ירושלים.

ומצאנו ראשונים ומנהגים שחותמים מנחם 'אבלי ציון' ובונה ירושלים; כ"ה בהלכות קצובות הלכות נהיגת האבל אות א', וכ"ה נוסח איטליה. וכ"ה בספר הנייר, בספר עץ חיים [מלונדריש] ח"א עמ' ק"ע. וכן העתיק היש"ש בכתובות פ"א סי' כ"ב את הנוסח הנ"ל, וכתב בזה"ל ויש מקשים והלא אין חותמין בשתים, ומשום הכי חותמין ברוך מנחם האבלים, ותו לא מידי. וטעות גדול הוא בידם, אם כן משנים הברכה והחתימה. ומה שקשה להם הלא אין חותמין בשתים, זה אינו, דניחום אבלי ציון הוא בנין ירושלים ע"כ. ואף לדידן שאין מזכירים אבלי 'ציון' אלא 'אבלים' סתם - מ"מ מקרא מלא הוא בישעיה ס"ו י"ג כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם 'ובירושלים תנוחמו'. ופירש המצודת דוד שם: כל התנחומין שלכם תהיה בירושלים כי שם תקבלו הרבה טובה וזה יחשב לתנחומין על הצרות שעברו עליכם ע"כ. הרי שבנין ירושלים והנחמה מהצרות חדא מילתא היא וכדכתב המהרש"ל.

ולדעת בה"ג הנ"ל - אם נאמר שמנחם אבלים ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו אתי שפיר, משום שרק בב' דברים שונים שייך לחתום בשתים, ואדרבה אם היה דבר אחד לא היה שייך לחתום כמו מושיע ישראל ובונה ירושלים. וגדולה מזו, יתכן שלדעת בה"ג יש חובה לחתום בשתים כיון שהם ב' ענינים ואם יחתום באחד, דהיינו מנחם אבלים בבנין ירושלים, לאו שפיר עבד.

באופן שההגדרה של חתימת הברכה אם חשובה היא כשתים או כאחד שנויה במחלוקת, ועל הרבה ברכות אפשר להחשיבם כאחד ואפשר כשתים, ועוד שהדבר תלוי במחלוקת בה"ג ורש"י, ועל כן נראה שאין לשנות שום ברכה שמקובלת בידינו מהגאונים

והראשונים מחמת קושיא של חתימה בשתים, ורק אפשר לנסות להסביר את החתימה על פי הדעות הנ"ל.

ולכן אין לשנות את הנוסח המקובל בידינו מזמן הגאונים וראשוני ספרד לחתום בבהמ"ז של אבלים מנחם אבלים ובונה ירושלים, וכן בנחם בתשעה באב מנחם ציון ובונה ירושלים, ואין בזה חתימה בשתים מכל הני טעמי תריצי.

מקומות בהם אנו נוהגים לחתום בשתים

והנה ענין זה של חתימה בשתים יש בו הרבה עיקולי ופשורי בהרבה חתימות שאנו נוהגים לחתום בשתים ועמדו בהם המפרשים, ונדחקו בכל דבר לומר שגם זה חשיב ענין אחד;

מלך גדול ומהולל בתשבחות

הרשב"ץ במאמר חמץ אות קל"ו כתב: בנשמת כל חי ובישתבח אנו חותמין מלך גדול בתושבחות לפי שסומכין לו יתגדל. ולחתום גדול ומהולל יראה שאין [ראוי] לעשות כן לפי שאין חותמין בשתים ע"כ. אולם גירסת האבודרהם בברכת ישתבח גדול ומהולל, והיא גירסת ספרד. וצ"ל דחדא מילתא היא.

הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם הא-ל המושיע

הב"י בסי' תרצ"ב הביא את דברי הארח"ח בהלכות מגלה אות ו' לגבי חתימת ברכה אחרונה של המגילה הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם הא-ל המושיע שכתב בזה"ל ואע"ג דאמרינן אין חותמין בשתים הני שתים שייכי אהדדי ואין תשועה שלמה אלא בשתיהם. וצריכין אנו להוסיף שבח והודאה על שתיהן אחת שנפרע לנו מן האויבים והאחרת גדולה מזו שהושיענו מידם ולא נפקד ממנו איש כדכתיב ואיש לא עמד בפניהם וזה היה פלא ונס גדול בלי ספק אין כמוהו שלא פגע בהם אדם ע"כ. וע"ע במאירי במגילה כ"א ע"ב שכתב כדברים הנ"ל.

רופא כל בשר ומפליא לעשות

ובברכת אשר יצר חותמים רופא כל בשר ומפליא לעשות כדאיתא בברכות ס' ע"ב, ורש"י ועוד ראשונים פירשו רופא כל בשר - כנגד היציאה שהיא רפואת כל הגוף. ומפליא לעשות - שהגוף מלא נקבים ואין הרוח יוצאת ממנו. ואלו דברים שונים שאינם מענין אחד. ושה"ל בסי' ג' כתב על ברכה זו: ואין בה משום חתימה בשתים, ומשמע הרופא לכל בשר במה שהוא מפליא לעשות עמהם בפתיחת נקביהם ע"כ. אולם לפרש"י הנ"ל אלו דברים שונים שאינם תלויים זה בזה.

מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון

ובחתימת הברכה האמצעית בר"ה חותמים מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון, וביוה"כ מוסיפים עוד מלך מוחל וסולח וכו' מלך וכו' מקדש וכו', ובפשטות

יש בזה משום חתימה בתרתי ובתלת, וכפי שהעיר הדק״ס ביומא פ״ז ע״א בהגהות באות נ׳ עי״ש, וכן העירו ברשימות שיעורים לגרי״ד סולובייצ׳יק ברכות מ״ח ע״ב ובספר הליכות שלמה, תפלה, עמ׳ רצ״ה עי״ש. והדק״ס כתב שהביאור בזה הוא שה׳ שהוא מלך וכו׳ הוא מקדש ישראל וכו׳, ואין בזה חתימה בשתים עי״ש. והדבר צ״ע, דהא מלכות ה׳, מחילה וסליחה, וקידוש ישראל והזמנים ענינים שונים הם, וראיה מהא דכתב מהר״י אלגאזי בספרו שלמי חגיגה דף ש״ח ע״א [והובא בקצרה בשע״ת בסי׳ תקפ״ב אות ד׳] שמי שחתם רק מקדש ישראל ויום הזכרון ללא ׳מלך על כל הארץ׳ יצא עי״ש. וכן מתבאר מדברי הראשונים; המאירי בחיבור התשובה עמ׳ 264 כתב: אע״פ שמכח הלכה לא נאמרה חתימה זו ׳מלך על כל הארץ׳ אלא במוסף בברכת מלכויות וכו׳ אבל בשאר תפלות לא היה צריך לחתום אלא מקדש ישראל ויום הזיכרון אעפ״כ נתפשט המנהג לחתום בכל החתימות בעניין מלכות ע״כ. וכ״כ הרי״ד בר״ה דף ל״ב וז״ל אנו אומרים ברכת מלכויות עם כל תפלה ותפלה עם קדושת היום ואנו חותמים מלך על כל הארץ וכו׳ ודין היה שלא נברך ברכה זו אלא במוסף וכו׳ אלא שתקנו הגאונים לומר ברכה זו על כל תפלה ותפלה מפני שהוא יום מלכות ואנו ממליכים אותו עלינו בכל תפילותינו ע״כ. וכ״כ הריא״ז שם. וכן מבואר בדברי ר״י מלוניל במשנה שם שכתב בדעת ר״י בן נורי שאומר קדושת היום לבד וחותם מקדש ישראל ויום הזיכרון עי״ש. וא״כ חזינן מינה שהחתימה מלך על כל הארץ וכו׳ אינה נצרכת ואינה דבר אחד עם מקדש ישראל וכו׳ [וזה דלא כמו שנקט ברשימות שיעורים שם עפ״י הגר״ח שהמלכויות הוא מעצם קדושת היום ואם לא אמר בחתימה מלכות לא יצא עי״ש], וכ״ש במלכויות שבמוסף שמפורש בגמ׳ שכולל מלכויות עם קדושת היום, ומבואר שהם ב׳ ענינים שכוללים אותם יחד, וא״כ קשה היאך חותמים בשתים.

העונה בעת צרה ושומע תפלה

ובענו שאומר היחיד בתענית בשומע תפלה - מנהג אשכנז הקדום היה לחתום העונה בעת צרה ושומע תפלה; כ״ה בספר ׳גנוזות׳ ח״ב עמ׳ ט״ו אות ט״ו מנהגי אשכנז דבי רש״י והרוקח: היחיד אינו אומר בתפילת יוצר, אך בתפלת המנחה בברכת שמע קולינו, ומסיים בא״י העונה בעת צרה ושומע תפלה ע״כ. וכ״ה בסידור ר״ש מגרמייזא עמ׳ ר׳: פסקו הגאונים כשיחיד אומר עננו בשומע תפלה אל יגמור כל הברכה אלא כך יאמר וכו׳ העונה בעת צרה ושומע תפלה לפי שאין יחיד קובע ברכה לעצמו עי״ש. ובסידור רש״י סי׳ נ״ח גבי תפלת הביננו חותם ג״כ העונה בעת צרה ושומע תפלה עי״ש. ובשו״ת מהרי״ל החדשות סי׳ נ״ה נשאל: כל העולם חותמין בענינו העונה בעת צרה ושומע תפילה, והלא אין חותמין בשתים. והשיב: וחותם בשומע תפילה כן קבלתי מא״מ ז״ל, וכן כתוב במיימוני. ורובא דעלמא טועים בהא. ומאן דחתים בתרתי, דתרוייהו חד עניינא כמו מנחם ציון ובונה ירושלים ע״כ. וכ״כ מהרש״ל בתשובה סי׳ ס״ד: יש שהיו חותמים בא״י העונה בעת צרה ושומע תפילה, וכן ראיתי בחידושים סביב סימני אשר״י, ואפ״ה נראה בעיני דליתא דאין חותמין בשתים עי״ש. והגמ״י בהלכות תפלה פ״י אות פ׳ כתב: ואני ראיתי מורי רבינו [מהר״ם] שהורה וצוה לש״ץ שדלג עננו לאמרו בשומע תפלה ולחתום ברוך

אתה ה׳ העונה בעת צרה ושומע תפלה ע״כ, והאחרונים בסי׳ קי״ט הבינו שהוא דוקא בש״צ שטעה שצריך לשלב את חתימת היחיד וחתימת הציבור, אולם לפי הנ״ל נראה שכונתו שיחתום כמו שחותם היחיד למנהגם שזהו העונה בעת צרה ושומע תפלה, ואין דין מיוחד לש״צ [ונ״מ לדידן שחותמים שומע תפלה ביחיד שגם הש״צ שטעה יחתום כן]. והשכנה״ג בהגב״י סי׳ קי״ט כתב על דברי מהר״ם הנ״ל בזה״ל ואין דבריו נוחין לי, דהא קי״ל דאין חותמין בשתים. ולא תימא דעונה בעת צרה ושומע תפלה חדא מלתא היא, עונה לעמו ישראל בעת צרה ושומע תפלה לענותו ביום צרה כענין שאמרו הפוסקים דמנחם ציון בבנין ירושלים חדא מלתא היא, שהרי התוספות בפ״ק דתעניות הקפידו שהיחיד יאמר כי אתה עונה בעת צרה ומושיע, ואחר כך יאמר כי אתה שומע תפלת עמך ישראל ברחמים בא״י שומע תפלה. וכ״כ בספר המפה סימן תקס״ה, וכ״כ בסדורים, וכן הוא מנהג פשוט. ושמא תאמר דכיון דהוא ש״ץ ויש לו דין יחיד, נותנין לו שתי הכחות לחתום העונה בעת צרה ושומע תפלה, זה אינו מעלה ולא מוריד לענין לחתום בשתים, ולכן הנכון שיאמר אותו כדרך שאומר אותו היחיד בש״ת ע״כ, וכבר כתבנו שאין כונת מהר״ם לחלק בין יחיד לש״צ שטעה, אלא אף ביחיד ס״ל כן, ומ״מ חזינן דלא ניחא ליה למימר שהוא דבר אחד.

וזה מחזק את מה שכתבנו שאין לנו לשנות את חתימות הברכה מהקובלות בידינו מחמת קושיות, כיון שאם כן נצטרך לשנות עוד הרבה ברכות או להדחק בכדי ליישב את הנוסח המקובל, ואם כבר נדחקים - ניתן להדחק ליישב בכל מקום.

סיכום

נוסח הספרדים ורבים מהראשונים בחתימת נחם של תשעה באב - מנחם ׳ציון ובונה׳ ירושלים, ובחתימת ברכת המזון של אבלים - מנחם ׳אבלים ובונה׳ ירושלים, ואין לשנות נוסח זה, ואין בו משום חתימה בשתים מתרי טעמי תריצי.

בפירוש המושג אין חותמין בשתים, ובאופנים שבהם מותר וצריך לחתום בשתים נחלקו בה״ג ורש״י, ובחתימות שאנו נוהגים לחתום בכמה וכמה מקומות יש [לכאורה] חתימה בשתים, ואין לשנות ולהגיה שום חתימה, אף אם נראה שהדברים אינם מובנים לנו.

עב. כמה תמיהות בענין עשרה הרוגי מלכות

נדפס בקובץ 'מריח ניחוח' אב תש"פ.

ידוע שבתשעה באב מזכירים ומקוננים [בקהילות הספרדים] גם את הקינה הידועה 'אלה אזכרה' העוסקת בתיאור עשרה הרוגי מלכות. ויש לי בזה כמה הרהורי דברים ותמיהות [ובחלקם כבר עמדו המפרשים];

מצאנו כמה שינויים בין ספרי חז"ל הידועים והמוסמכים לבין מדרשים שאינם ידועים כ"כ שנתחברו בזמנים מאוחרים יותר;

האם ר' ישמעאל וחבריו ידעו מהי סיבת הריגתם

במדרש הנקרא 'אלה אזכרה' [אוצר מדרשים עמ' 440] שעל פיו התיסד הפיוט [הקינה] אלה אזכרה שאנו אומרים בתשעה באב, וכן בפרקי היכלות השלם פרק ה' [שהובא ברמב"ן בשער הגמול ובר' בחיי סוף פרשת מקץ ובעוד הרבה ראשונים] מבואר שר' ישמעאל עלה למרום ושאלה מה סיבת הריגתם ואמרו לו בעוון מכירת יוסף וקיבלו עליהם את הדין עי"ש. ומבואר מזה שידעו רשב"ג ור' ישמעאל מה סיבת הריגתם, ושהוא עבור מכירת יוסף. <u>אולם</u> במכילתא פרשת משפטים עה"פ כל אלמנה ויתום לא תענון וכן במסכת שמחות פ"ח וכן באדר"נ פל"ח וכן בתנדב"א רבה פרק ל' מובא שרשב"ג בכה לפני ר' ישמעאל בשעת הוצאתו להורג ושאל מדוע אנו מתים כמחללי שבת וכעובדי ע"ז וכו', והשיב לו ר' ישמעאל שמא בשעה שהיית יושב לאכול בא עני או אשה או איש לשאול שאלה בהלכה או לבקש צדקה ואמר לו השמש שאתה אוכל או שמא כשהיית דורש באוכלוסא בהר הבית זחה דעתך עליך וכו' עי"ש, ומבואר שהם לא ידעו על מה הם נידונים וזה סותר את דברי מדרש אלה אזכרה שר' ישמעאל עלה למרום ואמרו לו שזה עבור מכירת יוסף.

האם עשרה הרוגי מלכות נענשו בעוון מכירת יוסף

ובעצם הענין שעשרה הרוגי מלכות נענשו בעוון מכירת יוסף - מצאנו כן בעוד מקומות, אולם שוברם בצידם; הנה במדרש רבה מהדורת אלבק עמ' 1020 בשם מנחת יהודה בשם כת"י [וכן הוא בקצרה בילקוט שמעוני בראשית סוף סי' קמ"א] עה"פ והבור ריק כתיב כי ימצא איש גונב נפש מאחיו וכו' ואתם מוכרים את אחיכם 'חייכם אני אפרע מבני בניכם מן החשובין שבהן מיושבי לשכת הגזית ומה אתם מכרתם אותו לישמעאלים חייכם עתיד ישמעאל בנכם לגבות בשבילו שעל דבר זה נגזר על ר' ישמעאל ועל עשרה חביריו הרוגי לופיאנוס קיסר' ע"כ, והנה קטע זה מחייכם וכו' ליתא במדרש לפנינו וניכר שזוהי הוספה מאוחרת. ועוד שהשם 'לופיאנוס' קיסר מופיע גם בספר היכלות הנ"ל וכן בזוהר בשלח נ"ח ע"א, וכבר העיר בספר תבואות הארץ [שורץ] בעמ' ת"כ שלא נמצא בכל ספרי דברי הימים למלכי הרומאים שהיה להם מלך בשם לופיאנוס עי"ש. ויש להוסיף שגם בספרי חז"ל המוסכמים והמוסמכים ליתא לשם זה, וזוהי עוד תמיהה בענין.

ובמדרש משלי פ״א אריב״ל לא נמשכו עשרה הרוגי מלכות אלא בחטא מכירתו של יוסף, א״ר אבין נפרעו עשרה מכל דור ודור ועדיין אותו החטא קיים ע״כ. אולם גם בזה מצאנו דברים שיש לפקפק ביחוסם לריב״ל, והוא במדרש הנקרא ׳מעשה דריב״ל׳ המובא באוצר מדרשים ובמעשיות דרב נסים גאון ועוד דאיתא שם הרבה דברים שצ״ע וביניהם איתא ועוד אמר ריב״ל בקשתי למדוד בגיהנם ולראות אותו ולא נתנו לי רשות משום צדיקים לא יראו גיהנם, שלחתי לאותו מלאך ששמו קומם שיכתוב לי גיהנם כולו ולא היה יכול שבאותה שעה המיתו ר׳ ישמעאל כ״ג ורשב״ג ועשרה צדיקים וכו׳ עי״ש, וכמובן שעשרה הרוגי מלכות לא מתו בזמן ריב״ל. וא״כ אפשר שגם הקטע במדרש משלי בשם ריב״ל הוא הוספה מאוחרת ואינה לריב״ל.

ובזוהר רות ק״ח ע״ב עשרה סבי קטולי מלכות אתענשו על מכירת יוסף עי״ש. ובזוהר חדש כי תשא נ״ו ע״ב ודא בעא משה כד חמא דיתעביד דינא באינון עשרה הרוגי מלכות ומאן הוא אורייתא דילהון אמר ליה חזור לאחוריך לאינון דשראן אחורי משכנא דזבינו להאי צדיק וכו׳ עי״ש, וגם זה צ״ע דבגמ׳ במנחות כ״ט ע״ב מבואר שמעשה זה היה עם ר״ע ולא עם כל עשרה הרוגי מלכות.

האם עשרה הרוגי מלכות היו בזמן אחד

עוד יש לתמוה על ספר היכלות ומדרש אלה אזכרה וסיעתם שמבואר מדבריהם שעשרה הרוגי מלכות היו בזמן אחד ובקיסר אחד שתבע הריגת עשרה מחכמי ישראל ואיתא שם שהיו יושבים זוגות זוגות רשב״ג ור׳ ישמעאל ור״ע ור׳ חנינא בן תרדיון וכו׳ עי״ש, ודבר זה צ״ע מכמה אנפי; חדא דדבר ברור הוא כמו שכתבו ר׳ שרירא גאון וכן שא״ר שרשב״ג [הראשון] ור׳ ישמעאל נהרגו עוד בזמן הבית, ור״ע ועוד נהרגו לאחר חורבן ביתר שזה עשרות שנים לאחר מכן ולא היה אותו קיסר ולא ישבו זוגות באותו זמן, ומפורש כן במסכת שמחות פ״ח וכשנהרגו ר״ש ורי״ש באה שמועה אצל ר״ע ואצל ר׳ יהודה בן בבא וחגרו מתניהם שקים וכו׳, וכשנהרג ר״ע בקיסרין באתה שמועה אצל ר׳ יהודה בן בבא ואצל ר׳ חנינא בן תרדיון עמדו וחגרו שקים וכו׳, ומפורש שהיה זמן ביניהם ולא היו באותו מעמד, אלא שהיו במקום אחר והשמועה הגיע אליהם והספידו וכו׳.

ויש לעיין היטב ליישב את דברי המדרשים אלו עם אלו[א].

א. הערת הרב יוסף פרץ: זה כמה שנים שעסקתי עם ידידי הרב הגאון כמוהר״ר שלמה אצראף נר״ו מחכמי ורבני עירנו פאנאמא יע״א בההדרת מהדורה ביקורתית ברמה גבוהה מאוד של כל המדרשים שיש על עשרה הרוגי מלכות, ושם הוכחנו שיש ד׳ גירסאות, וכן דננו בכל הפרטים על פי כל הראשונים והאחרונים. יהי רצון שיצא לאור בקרוב.

עג. יישוב מנהג העולם שאין קורעים על ראיית ערי יהודה, ירושלים ומקום המקדש

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת ואתחנן תשפ"ב.

הלכה פסוקה היא בשו"ע בסי' תקס"א שהרואה ערי יהודה בחורבנן, ירושלים בחורבנה ובית המקדש בחורבנו אומר פסוקים וקורע.

אולם מנהג רוב העולם שאין קורעין על מקומות אלו. והפוסקים נלאו למצוא טעמים לדבר, ובחלקם מצאו אי אלו טעמים, ובחלקם כתבו שאכן המנהג לא נכון ויש לקרוע, ונבאר הדברים בס"ד, וגם טעם נכון למנהג העולם;

מנהג העולם שלא קורעים על ערי יהודה

ידועים דברי הברכ"י שם [שהובאו בשע"ת ובכה"ח] שכתב בשם זקנו מהר"א אזולאי בזה"ל מה **שנהגו העולם שלא לקרוע על חברון** ת"ו שמעתי משם גדולים לפי שהיתה מערי מקלט ומערים שנתנו ללוים ולא מערי יהודה מקרייא עכ"ל. וכתב הברכ"י: וכתב בגליון מהר"ר אברהם יצחקי ז"ל לא ידעתי מי הגדולים האלה. אמנם יהיה מי שיהיה דברים חלושים הם עכ"ל. אף אנן בעניותין אמינא דאין לסמוך על זה ע"כ. הרי שהמנהג הפשוט היה שלא קורעים על עיר חברון, ולא מצאו הפוסקים טעם נכון לדבר.

ובדורות שלפנינו העידו האחרונים **שהמנהג שלא קורעים על שום עיר מערי יהודה** מלבד ירושלים, וכתבו טעמים לזה או משום שאין אנו יודעים את מיקום ערי יהודה במדיוק, או מטעם שהערים כיום הם בשליטת ישראל - עי' מה שציינו בזה הפסקי תשובות בריש סי' תקס"א והחזו"ע ארבע תעניות עמ' תל"ז. והנה הטעם שאין אנו יודעים את המיקום במדויק - לא יכון על בית לחם וחברון שמקומם ידוע מאז ומעולם על פי קברי האבות וקבר רחל, ואין בזה ספק כלל. והטעם שהערים בשליטת ישראל - היה נכון משנת תשכ"ז עד שנת תשנ"ו, אבל משנת תשנ"ו 80 אחוז מחברון נמסר לפלסטינים והוא בשליטה בטחונית שלהם. וכן העיר בית לחם הועברה בשנה זו לשליטת הרשות הפלסטינית, וא"כ אין שום סיבה שלא לקרוע עליהם, ואעפ"כ מנהג העולם גם כיום שלא קורעים על ערים אלו[א].

מנהג תושבי ירושלים שלא לקרוע על ראיית המקדש

ידועים דברי הרדב"ז בתשובה ח"ב סי' תרמ"ו שהאריך בענין הדר בירושלים ולא ראה

א. ויש לתמוה על מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע שם [שנכתב בשנת תשס"ז] שהביא את דברי האחרונים שכתבו שלא קורעים על ערי יהודה מהטעם שהוא בשליטת ישראל וסמך על זה למעשה עי"ש, והרי טעם זה היה נכון בזמנם, אבל בזמננו הערים חברון ובית לחם אינם בשליטת ישראל וכנ"ל.

את המקדש ל׳ יום שחייב לקרוע, וליכא למימר דכיון שהוא דר ודעתו על בית המקדש פטור וכו׳. וליכא למימר כיון דטעמא הוי משום עגמת נפש ומי שהוא שכן לבית המקדש הרי נפשו עגומה בכל שעה וכו׳. וכתבתי כל זה אף על פי שהוא פשוט **לפי שראיתי שאין העם נזהרים בזה** עי״ש. והובא בקצרה בברכ״י בסי׳ תקס״א וכתב שלא נהגו כך עי״ש. כלומר שגם בזמן החיד״א עדיין נשאר מנהג זה שלא קורעים הדרים בירושלים אף שהרדב״ז דחה את טעמי המקילים בזה. ובאמת שיש להוסיף לתמוה על מנהג זה, שהרי הגמ׳ במו״ק כ״ו ע״א וכל הראשונים שהעתיקו דין זה כולל השו״ע לא חילקו בזה בין הגר בירושלים לגר חוץ לירושלים, וסתימתם כפירושם שכל הרואה את בית המקדש צריך לקרוע.

מנהג העולם שלא קורעים על ראיית מקום המקדש

הפוסקים בדור האחרון דנו בענין הקריעה על מקום המקדש, ובעיקר מי שמגיע לכותל המערבי, והעידו רבים מהפוסקים שהמנהג הוא שלא קורעים, אלא שהפוסקים כתבו שאין מנהג זה נכון ויש ללמד את העם לקרוע. אולם בפועל רואים שהמנהג עדיין קיים ורובא דרובא לא קורעים; לא מבעיא נשים שכמעט כולם לא קורעות, אלא אפילו גברים לא קורעים; חלקם נסמכים על מנהג ירושלים הנ״ל, ומרחיבים אותו גם לירושלים החדשה, וכבר התבאר לעיל שגם בירושלים העתיקה אין למנהג זה על מה לסמוך. חלקם סומכים על הקנאת הבגדים לאחרים, וכבר מחו הפוסקים בעושים כן, דלא מהני. חלקם מקילים בע״ש ועיו״ט אחר חצות, וכן במוצ״ש, למרות שאין זה מובן, שהרי בדיני קריעה על מת אין שום הבדל בין ע״ש אחר חצות ומוצ״ש ליום רגיל, ומאי שנא ראיית המקדש? ועי׳ בחזו״ע שם בשם רוב אחרוני זמננו שאכן צריכים לקרוע בזמנים אלו עי״ש, אולם חזינן שנוהגים שלא קורעים בזמנים אלו. ועוד חזינן שגם הקורעים לא קורעים את כל בגדיהם אלא את החולצה, והשו״ע פסק בפשיטות שקורע את כל בגדיו עד שיגלה לבו [אלא דסגי בטפח], ובזה יתכן שסמכו על דעת הראב״ד וכפי שכתבו מעט מהפוסקים, אולם השו״ע וגדולי האחרונים לא הביאו דעת הראב״ד להלכה.

באופן, דחזינן שהמנהג הוא שלא קורעים כמו שתיקנו חז״ל לקרוע, בבחינת הקלו וחזרו והקלו וחזרו והקלו במשך הדורות, ולא מצאו טעמים הגונים למנהג להקל בדיני קריעה אלו.

יישוב למנהג העולם שהקלו בדיני קריעה אלו

ונראה לומר טעם שמיישב את כל המנהגים הנ״ל שהקלו בדיני קריעה במקומות הנ״ל, והוא משום שמצאנו שבמשך הדורות הקלו בדיני קריעה על מתים המחוייבים בהם קריעה מעיקר הדין מחמת טענות שונות, ומחמת זה הקלו גם בדיני קריעה על המקומות החרבים הנ״ל;

ביו״ד סי׳ ש״מ ס״ד פסק השו״ע [והוא דינא דגמ׳ במו״ק דף כ׳ ע״ב] שאדם קורע בפני קרובו על מת שמת לקרובו [כגון על סבו ועל חמיו וחמותו וכדומה]. אולם המנהג

שלא קורעים על המתים הנ"ל. וז"ל הארץ חיים [סתהון] שם כתבו מורם בהג"ה ומהריק"ש דאין נוהגים עכשיו כן, וכמו שיתבאר לקמן בסי' שע"ד ס"ו לענין אבילות [דכיון שהוא משום כבוד המתאבלים עכשיו נהגו למחול, וכיו"ב כתבו האחרונים לקמן סי' שפ"ז]. וכ"כ השו"ג ס"ק י"א וס"ק י"ד. וכן הוא פה עיה"ק ת"ו עי"ש.

ושם בס"ה פסק השו"ע [והוא דינא דגמ' בשבת דף ק"ה ע"ב] שהעומד בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע. וכתב הארץ חיים שם בזה"ל כתב השו"ג ס"ק ט"ו כי בירושלים ת"ו ושאר מקומות לא נהגו לקרוע משום שלא ימצא מי שירצה לעמוד בשעת יציאת נשמה בעבור זה, ואינו טוב לצאת יחידה וכמ"ש בסי' של"ט ס"ד ע"כ.

ושם בס"ו פסק השו"ע שעל אדם כשר וכו' ואע"פ שלא עמד בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע עליו [ועי' בב"י באורך מקור דין זה]. וכתב הרמ"א וי"א דאין חייב לקרוע על אדם כשר אא"כ עומד עליו בשעת יציאת נשמה וכו' וכן נהגו להקל ע"כ. וכתב הארץ חיים בשם השו"ג סוף ס"ק י"ט דהגם דבב"י תמה על מנהג העולם שסומכים על סברא זו מ"מ נוהגים להקל כדברי מור"ם עי"ש. ובספר חינא וחסדא על כתובות דף נ"ט [ע"ג] טעמים לזה ע"כ. ובספר הנ"ל כתב שהטעם הוא שמא יוציאו לעז על הנפטר שהוא אינו הגון כדי שלא יצטרכו לקרוע עליו עי"ש.

ושם בס"ז פסק השו"ע [עפ"י הגמ' במו"ק דף כ"ה ע"א] שעל חכם ועל ת"ח ששואלים אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה וכו' קורעין. וכתב הרמ"א שי"א שאין קורעין על חכם אא"כ הוא רבו וכו', וכן נהגו להקל במדינות אלו עי"ש. וכתב הארץ חיים בשם השו"ג כי גם במקומותינו נהגו להקל עי"ש.

והרואה במקורות הנ"ל יראה שהסברות שלא לקרוע הם נגד פשטות הגמ' ורוב הראשונים, והם סברות יחידאיות, ואעפ"כ סמכו עליהם שלא לקרוע.

וא"כ חזינן מכל הנ"ל שבמשך הדורות נהגו להקל בדיני קריעה בכל הדברים המחוייבים מלבד שבעה קרובים, והפוסקים קיבלו מנהגים אלו ואף כתבו להם טעמים קלושים.

ולפ"ז נראה שגם לענין קריעה על ערי יהודה ומקום המקדש יש לקיים את המנהג שנהגו שלא לקרוע, ואף יש בזה סברא, וכפי שכתב השו"ג שהזכרנו לעיל לענין קריעה למי שעומד בשעת יציאת נשמה, שאם יקרעו לא ירצו להיות ליד המת בשעה זו וכנ"ל, וא"כ אף אנו נאמר שאם אדם יצטרך לקרוע על מקום המקדש יחשוב כמה פעמים אם לנסוע לכותל או לא, ולמשל אם נמצא בקרבת מקום ולא תכנן מראש לנסוע לכותל, ולא הביא איתו חולצה וכדומה - לא ירצה להכנס למקום המקודש שלא יצטרך לקרוע, וזה דומה לסברא הנ"ל, ולכן כשם שנהגו שם שלא לקרוע [אף שנראה שהוא שלא כדין לדעת רוב הפוסקים, אבל כך נהגו] ה"ה גם בכותל התקבל שלא קורעים.

ויש לציין עוד לשו"ת משנה הלכות חלק ו' סימן ק"י שכתב ג"כ ללמד זכות על מה שלא נוהגים העולם לקרוע, וכתב שמצות קריעה הוא משום עגמת נפש שנתחדש בו בכל שלשים יום, אבל בעונותינו הרבים, אריכת הגלות גרמה שכבר הורגלו יום יום ואפילו

רואים ירושלים ומקום המקדש לא מתרגשים יותר ואין להם עגמת נפש יתירה וא״כ למה יקרעו, ואדרבה אם יקרעו הבגד יש להם עגמת נפש על הבגד שנקרע ולא על המקדש וירושלים, אדרבה אולי יש כאן משום בל תשחית על הבגד וד״ל, עי״ש עוד.

עד. שתי הערות בנוסח הוידוי

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת כי תצא תשפ"ב, וכאן בתוספת.

נוסח הוידוי הוא 'אבל חטאנו אנחנו ואבותינו'

נוסח הספרדים כיום הוא אבל חטאנו **עוינו פשענו** אנחנו ואבותינו **ואנשי ביתינו**. אולם נוסח הספרדים המקורי היה אבל חטאנו אנחנו ואבותינו.

הנוסח שלפנינו הוא עפ"י סידור הרש"ש, וכפי שכתב הבא"ח שנה ראשונה פרשת כי תשא סעיף ב' וז"ל קודם הודוי יאמר "אבל חטאנו עוינו פשענו אנחנו ואבותינו ואנשי ביתינו" וכמ"ש בסידור רבינו הרש"ש ז"ל ע"כ.

אולם בספר חסד לאלפים סימן קל"א ס"ב פקפק בהוספה של '**עוינו פשענו**', וז"ל אין לומר שתי פעמים נוסח וידוי אחד בתפילה אחת, דהוי ליה ככלב שב על קיאו. רק בימי התעניות והסליחות וביום הכיפורים שמרבים בוידויים, יאמר בכל פעם פרטי עוונות שלא הזכיר בוידוי הקודם. ומטעם זה הנוהגים לומר בתחילת הוידוי כללות הוידוי, שהוא: אבל חטאנו עוינו פשענו לפניך אנחנו וביתינו ואבותינו, לא יחזור לומר באות ע' פ' עוינו פשענו, רק יאמר: עברנו על כל התורה כולה, פגמנו בכל מיני פגם. או יאמר בתחילת הוידוי: אבל חטאנו לפניך לחוד. אמנם טוב שיאמר כללות הוידוי בתחילה, ויאמר באות ע' פ' כמו שכתבנו, שהוא כולל כל מין עוונות ע"כ.

אמנם בנו בהגהה שם כתב: ופעה"ק ירושלים במדרש בית אל אומרים בוידוי וכו' פשענו פגמנו וכו', ועכ"ז אומרים בתחלת הוידוי כללות הוידוי עי"ש, וכונתו שלא חוששים לכפילות 'פשענו'. אולם נראה שכיון שהנוסח המקורי בעם ישראל היה לומר רק 'חטאנו' ללא 'עוינו פשענו', ובתוספת זו יש סרך של בעיה - עדיף לא לומר מילים אלו, וכפי שגם רבינו האר"י לא אמרם, מדלא הגיה כן בסידור רפ"ד.

גם התוספת של '**ואנשי ביתינו**', אינה בכל המקורות הקדומים, אלא מתודים רק על עונותינו ועונות אבותינו, וכפי שהביאו הראשונים שמצאנו בפסוקי התורה והתודו את עונם ואת עון אבותם, וכן בפסוקי הנביאים בירמיה ג' כ"ה עי"ש, אולם לא מצאנו שמתודים על עון 'אנשי ביתינו'.

אמנם בספר יפה ללב ח"א סי' קל"א סוף אות א' כתב: ויש מוסיפים לומר חטאנו אנחנו ואבותינו ואנשי ביתינו, וזה ג"כ על דרך שאמר נחמיה ואני 'ובית אבי' חטאנו, וכל אנשי ביתו נמי מה שחוטאים הוא על שלא לימד אותם שהוא עבירה עי"ש. אולם דבריו צ"ע, דהפסוק 'בית אבי' היינו ממש 'ואבותינו' שאנו אומרים, ואין זה 'אנשי ביתינו', וכפי שהביאו הר"י ב"ר יקר והאבודרהם בפירושיהם לוידוי את הפסוק הזה כמקור לנוסח 'אנחנו ואבותינו' עי"ש.

ועל כן נראה דעדיף טפי לומר את הנוסח שהיה מקובל בעם ישראל מדורי דורות **אבל חטאנו אנחנו ואבותינו.**

יעצנו עצות רעות 'עד אין חקר'

בנוסח הוידוי שאומרים בסליחות מוסיפים יעצנו עצות רעות '**עד אין חקר**', ומקורו הוא מסידור היר"א, וכ"ה בסידור בית אל למהר"א חמוי ועוד. וליתא בקדמונים, הן בסידורים והן בראשונים.

אולם הוספה זו תמוהה; חדא, דמה נשתנה עצות רעות משאר עבירות המוזכרים בוידוי, שמוסיפים בה לשון זו. ועוד, דלשון זו מצאנוה אצל הקב"ה בספר איוב ה' ט' וט' י', עושה גדולות ואין [או 'עד אין'] חקר, וזה בא להשמיע דבר גדול מאוד כמו ירידת הגשמים כפי שאומרת הגמ' בריש תענית, ואטו העצות שיעצנו רע הם דומות בגדלותם לזה? ועוד, דיש עבירות תדירות וחמורות יותר מאשר ליעץ עצות רעות ודוקא בהם לא מוזכר עד אין חקר, כמו למשל אבק לשון הרע שהגמ' בב"ב קס"ה ע"א אומרת שאין אדם ניצול בכל יום, ואם כבר מוסיפים לשון זו, היה נכון לומר דיברנו דופי ולשון הרע 'עד אין חקר', וכן בעוד עבירות המצויות.

ועל כן נראה שיש להשמיט מילים אלו, ולומר 'יעצנו עצות רעות', וכמו שאומרים בוידוי בכל יום, ללא הוספת המילים 'עד אין חקר'.

ובקובץ הנ"ל פרשת כי תבא כתב הרב יוסף פרץ ליישב הערה זו בזה"ל:

ונראה ליישב קושייתו, דהכוונה דאי אפשר לחקור שהוא עצה רעה, וכמו שכתב רש"י על הפסוק ולפני עוור לא תתן מכשול ויראת מאלקיך. שנותן עצה רעה באופן שנראת טובה. ולפעמים יש לו נגיעות והוא מרמה את עצמו לומר שכוונותו לטובת חבירו ובאמת טובת עצמו לפניו. ודו"ק.

ועכ"פ דבריו נכונים שאין לגורסו אם אין לו מקור ע"כ.

וזה מה שהשבתי בקובץ הנ"ל:

אולם עדיין קשה, שהרי גם ב'טפלנו שקר ומרמה' אפשר לומר 'עד אין חקר' כיון שגם שם פעמים רבות א"א לחקור שזהו שקר ומרמה, וגם בלשון הרע יכול לומר שכונתו לתועלת ומותר לספר, אולם הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות, וכן עוד ועוד עבירות כיוצא באלו. ועוד שעדיין הוי בגדר כל המוסיף גורע, ד'יעצנו עצות רעות' בסתמא כולל כל העצות הרעות. ולכן מחוורתא כדכתבינן מעיקרא שעדיף להשמיט זאת.

וע"ע בקובץ הנ"ל פרשת כי תבוא תגובתו של הרב יואל פרץ. וכמו כן מה שכתב בקובץ הנ"ל ידידי הרב דורון רונן לסייע דברי.

אמנם העירני ידידי הנ"ל שהמקור לנוסח יעצנו עצות רעות עד אין חקר הוא מדברי ר' שלמה אבן גבירול בכתר מלכות שלו הנדפס במחזורי הספרדים לפני תפלת שחרית ליוה"כ [ובמחזורי ונציה הישנים נדפס לפני תפלת שחרית של יום חול], ששם איתא בוידוי שלו 'יעצתי רע לאין חקר'.

ושוב ראיתי להגאון הנאמ"ן בירחון אור תורה תשרי תשס"ח שכתב כדברינו שאין לומר 'עד אין חקר' כי זו גוזמא והוי דובר שקרים לפני הקב"ה, רק רשב"ג הנ"ל כתב כן 'בשביל החרוז', שכתב שם טפלתי 'שקר', יעצתי רע לאין 'חקר' עי"ש. ולפ"ז מיושבים חלק מהקושיות שהקשיתי מדוע דוקא בזה אמרו 'עד אין חקר' - משום שהנוסח המקורי היה טפלנו שקר, ללא המלה 'ומרמה', ואז זה מתחרז עם 'חקר'.

אולם מה שכתב דהוי דובר שקרים וכו' - אין זו טענה, שהרי מצינו בעזרא ט' ו' ואשמתינו גדלה 'עד לשמים', הרי ששייך לומר לשון גוזמא בעבירות ואין זה דובר שקרים.

ומ"מ נראה שלמעשה עדיף להמנע מלהוסיף 'עד אין חקר', גם משום הקושיא השניה שהקשיתי לעיל שאין שום ייחוד בעצות רעות משאר העבירות. וגם משום שלא מצינו לשאר חכמי ישראל וגם הסידורים בעם ישראל שיוסיפו לשון זו. ובפרט שלנוסחתנו שקר 'ומרמה' אין זה חרוז, ואין טעם להוסיפו, ולכן העיקר הוא שלא לאמרו.

עה. מנהג ספרד בתענית ערב ראש השנה

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תשפ"ב.

כתב הטור בסי' תקפ"א נוהגים 'באשכנז' להתענות כולם בער"ה וסמך לזה ממדרש ר' תנחומא וכו' ער"ה 'הגדולים' מתענין ומוותר להם שליש עונותיהם, בי' ימים 'בינונים' מתענין וכו' עי"ש. ונראה שמקור דבריו הוא מדברי המנהיג הלכות ר"ה שכתב מנהג צרפת ורוב חכמי פרוביציא להתענות וכו' והביא המדרש בנוסח הנ"ל עי"ש. וכן הארח"ח בדיני ער"ה אות ג' כתב בשם ר' אשר [מלוניל] שנהגו להתענות ולעשות צדקות והביא המדרש בנוסח הנ"ל.

והנה הב"י הקשה מדוע באשכנז נהגו כולם להתענות והלא במדרש מבואר שהגדולים מתענים, וכתב שכל הרוצה לעשות עצמו גדול בענין של צער רשאי כדאיתא בפ"ק דתענית [י' ע"ב] עי"ש. אולם תירוץ זה ניתן להאמר לנוסח שהביאו הראשונים הנ"ל, אולם במדרשים גופייהו [ויק"ר ל,ז, קה"ר ט, א [ז], תנחומא אמור כ"ב] הנוסח הוא ערב ר"ה 'גדולי הדור' מתענים וכו', בין ר"ה ליוה"כ 'היחידים' מתענים, ובגמ' בתענית הנ"ל מצינו שהרוצה לעשות עצמו 'יחיד' עושה, אבל לעשות עצמו 'גדול הדור' לא מצינו שיכול לעשות[א].

ובשה"ל סי' רפ"ב הביא שיש גורסים 'בר"ה' וכו', ועפ"י זה נוהגים להתענות בר"ה עי"ש. וכ"כ המאירי בחה"ת עמ' 383 עי"ש. אולם לעיל מיניה בסוף פ"א הביא הגירסא 'ערב ר"ה' כלפנינו עי"ש. וע"ע בתנחומא ובפסיקתא מהדורת בובר [ולקחתם] שהאריך בזה וכתב שבכמה כת"י הנוסח הוא באין ישראל 'בראש השנה ועושים תשובה' ומתכפר להם שליש, וכ"כ גירסת הרוקח סי' ר"ו עי"ש, וכ"ג מנורת המאור [אלנקוה] ח"ב עמ' 422 ע"ש. ובדרשות ר"י אבן שועיב דרשה ליום ראשון דסוכות כתב: כך [קודם] ראש השנה 'קמים קצת הקהל לסליחות', בעשרת ימי התשובה קמים יותר, ביום הכפורים [קמים] כלם עי"ש, הרי שלא הזכיר תענית.

והנה מנהג זה לא היה נהוג בספרד כלל וכמו שמתבאר מדברי הטור שכתב שזהו מנהג אשכנז, וכן המנהיג כתב שמנהג כל צרפת ורוב פרובינציא להתענות וכו', ומבואר שבספרד לא נהגו כן. וכן האבודרהם כתב ויש 'יחידים' שנהגו להתענות. וכן הרשב"ץ בחידושי ר"ה כתב 'שנהגו חסידים ואנשי מעשה' להתענות עי"ש.

א. ובספר חמדת ימים חודש אלול פ"ה אות ה' כתב: ואף כי הם הזכירו לגדולי הדור לא דיברו אלא בהווה כי רבים מעמי הארץ לא יזכרו ולא יפקדו ולא יעלו על לב כובד עון אשמותם עד יום הכפורים וכולי האי ואולי ע"כ. אולם מדברי הב"י מבואר שלא כדבריו, שהוצרך להגיע לגמ' בתענית שכל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה.

והשו"ע כתב בסתמא שנוהגים להתענות ערב ר"ה, וכבר כתב בספר כתר שם טוב ח"ד עמ' 61 וז"ל ובאמת שהספרדים 'אין אחד מאתנו מתענה'[ב], וא"כ היה למרן לכתוב נהגו בני אשכנז להתענות בערב ר"ה ע"כ. **ועוד** צ"ע שבדורות האחרונים לא שמענו שמתענים בעשי"ת, והרי במדרש איתא שבעשי"ת יותר מתענים מערב ר"ה.

ואחרוני אשכנז כתבו שלא צריך להשלים התענית וכפי שהביא המ"ב בסקט"ז, ולפ"ז נהגו בדורות האחרונים להתענות עד מנחה גדולה או עד חצות. **אולם** המעיין היטב בסי' תקס"ב יראה שכל זה הוא למנהג חכמי אשכנז, אולם לדעת חכמי ספרד והשו"ע אין שם תענית כלל אם לא שקעה עליו חמה, ואכמ"ל בהוכחות לזה. **ובפרט** שלדעת השו"ע אין מנהג להתענות חצי יום אלא יום שלם, וממילא אין טעם בתענית חצי יום, ותענית יום שלם קשה, ובפרט שצריכים להתפלל במתינות בתחלת ליל ר"ה. **וע"כ עדיף להתמיד בלימוד התורה בערב ר"ה, ורחמנא ליבא בעי.**

ב. הערת הרב שמואל ללזר: זה וודאי גוזמא בעלמא. [דאיך יכול לומר כן שאין מי שמתענה, אטו בדק שכולם אוכלים]. או שרק במקומו היכן שהיה גר לא היה מי שמתענה. ולא יתכן שלא יהי מי מהספרדים שלא ינהג כפשט מרן והחיד"א.

מה גם והבא"ח בהקדמת פרשת נצבים כותב בהדיא שרוב הציבור נהגו בתענית זאת.

עו. נוסח ותקוה 'טובה' לדורשיך

נדפס בירחון 'אור תורה' תשרי תשפ"ג.

הנה גרסת כמעט כל הראשונים ותקוה [או תקוה] לדורשיך ומהם רע"ג [עי' במהדורת מוה"ק ובהערה שם], מחז"ו, ר"י בר' יקר, ר' שלמה בר נתן, הרוקח, סידור ר' שלמה מחסידי אשכנז, הרמב"ם בגירסת כתה"י, אבודרהם, ערוגת הבושם, נחלת אבות לאברבנאל ספ"ד דאבות, הרמ"ק בסידורו תפלה למשה ועוד. וכ"ה בסידורי ספרד כת"י ודפוסים קדמונים. וכ"ה בסידור ארם צובה רפ"ז. וכ"ה בסידורי אשכנז כת"י ורוב הדפוסים הקדומים. ולא נמצא גירסת ותקוה 'טובה' אלא בעץ חיים מלונדרץ ובמעט מדפוסי אשכנז הישנים, וכן במחזורי רומא הישנים, ורומניא [קושטא ר"ע][א].

ובספר שער הכונות דף צ"ז ע"ב כתב שצריך להגיה ולומר ותקוה 'טובה' לדורשיך וכמו שאמרו חז"ל בספר הזוהר בפרשת וישלח על פסוק הצילני נא מיד אחי מיד עשו וכו' כי צריך האדם לפרש ולבאר בלשון שאלתו בתכלית הביאור עד שלא יהא בה גמגום כלל פן ח"ו יתן מקום אל המקטרג לקטרג בלשון שאלתו, ולכן צריך לומר ותקוה טובה לדורשיך ולא ותקוה סתם ע"כ, וכן הגיהו בסידורים המאוחרים עפ"י דברי מהרח"ו הנ"ל. וכבר הבאנו שהגהה זו כבר הגיהו בקצת מהנוסחאות. אולם הנוסחא המקורית של מתקני תפלה זו לא היתה כן, וכפי שהבאנו מרוב הראשונים ועדות ישראל. וכבר כתב הר"י בר' יקר שתפלה זו היא ע"פ הפסוק ויש תקוה לאחריתך שגם שם לא מוזכר תקוה טובה, ופירוש תקוה הוא תאוה [ספר השרשים לר"י אבן גאנח], סבר ותוחלת [רד"ק בספר השרשים], ולא שייך תקוה רעה דהא אין האדם מקוה לדבר רע אלא לדבר טוב[ב], וכמו שבהמשך אנו אומרים ופתחון פה למיחלים לך ולא אומרים פתחון פה 'לטובה', אף שבזה יש פתחון פה לרעה כמו שאנו אומרים בהתרת נדרים אין כאן פתחון פה 'לרעה' ואעפ"כ בבקשה לא אומרים כן דהא הכונה ברורה לפתחון פה לטובה, וא"כ כ"ש במלה תקוה שכל משמעותה היא למה שהאדם מקוה ומצפה וזה רק לטובה.

ויש להוסיף עוד [לרוחא דמילתא] שבפירוש התפלה לרוקח כתב שבפיסקא זו של תן כבוד לעמך וכו' יש כ"ח תיבות כנגד כמה פסוקים עי"ש, ואם נוסיף עוד תיבה לא יהיה מכוון כנגד זה [אלא שלנוסח אשכנז הוא ללא תיבת 'ובכן', שהרי הם מוסיף תן כבוד 'ה' לעמך, ולנוסח הספרדים הוא עם תיבת 'ובכן']. ואף שבעלמא אין אנו מקפידים

א. לפי זה מובן מקור הטעות בדפוסי הרמב"ם שהוסיפו מלת 'טובה', שכידוע נוסח הדפוסים ברמב"ם הוא העתקה של דפוס רומי, והנוסח השגור ברומא היה ותקוה 'טובה', ולכן המדפיסים הוסיפו כן ברמב"ם עפ"י נוסחתם, ואת זה העתיקו שאר הדפוסים.

ב. ומה שכתב הר"ש ורטהיימר בספרו 'באור שמות הנרדפים שבתנ"ך' ערך קוה, שיש תקוה שאינה טובה ואחריתה מפח נפש עי"ש, המעיין יראה שאין זה נכון, ובאותה מדה תקוה 'טובה' יכולה להיות מפח נפש, משום שהמפח נפש זהו ה'תוצאה' ולא עצם ה'קיווי', ודוק כי קיצרתי.

על מנין התיבות, מ"מ כאן שמעיקרא הושוו לנוסח זה, אין צורך להוסיף עוד תיבה ולשנות ממנין התיבות, כיון שהתברר שאין שום פגם בחסרון תיבה זו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כגירסת רוב הראשונים ותקוה לדורשיך ואין בזה פקפוק כלל, ואין צורך להגיה את הנוסח שתקנו מסדרי תפלה זו שהיו בקיאים טפי מינן במשמעות לשון הקודש והבקשה מהקב"ה[ג].

ג. **הערת הרב אהרן גבאי**: לענ"ד לענין מעשה קשה להכריע בזה, דאף שהנתונים שהציג המחבר שליט"א נכונים הם, שבכל סידורי הספרדים עד זמן האר"י כתוב "ותקוה לדורשיך", ונוסח זה הוא הנוסח ברוב מוחלט של הנוסחאות העתיקות [=רע"ג רשב"ן רמב"ם אשכנז פרובנס צפ"א פרס אר"צ דמשק וסידורי הגניזה], ונוסח "ותקוה טובה לדורשיך" נמצא אך ורק בנוסחי איטליה-רומניא מקדם קדמתה (וכן הגיהו חלק מחכמי צרפת בסידוריהם, אבל אינו כן בסידורי צרפת העתיקים) ואמנם מאחר שכן הוא בכל סידורי איטליה ורומניא וענפיהם (קנדיא קורפו סיציליה וכפא), אם כן הוא בהכרח הגהה שהגיהו חכמי איטליה ורומניא בסוף תקופת הגאונים, ולכן התקבל שם בכל המקומות ללא יוצא מן הכלל (וזאת בצירוף העובדה ההיסטורית שדרום איטליה נפרדה מבזנטיון כבר בשנת 1070 למנינם דהיינו לפני כתשע מאות חמשים שנה, וא"כ נוסח השווה באיטליה ורומניא בפשטות זמנו הרבה קודם לכן ודוק). מ"מ עדיין אין אין ספק בדבר שניתן לקבוע שהנוסח המקורי היה ללא תיבת טובה, אלא שחכמי איטליה ורומניא הקדמונים בסוף תקופת הגאונים הוסיפו תיבת "טובה" וכדרך הגאונים להוסיף תיבות לחדד ולבאר הענין שלא יהיה מקום לטעות. ויש לידע שבכל הדורות ובפרט בתקופות הקדומות הוסיפו חכמי ישראל מאות תיבות לנוסח התפלה, והרבה מהם מטרתם ממש כמו כאן להוסיף ולבאר ולחדד הענין שלא יהיה מקום לטעות. ופשוט בעיניי שכאשר חכמי ישראל במשך הדורות הוסיפו תיבות לביאור, לא היתה דעתם שמתקני התפלה הקדמונים שגו ולא קבעו נוסח נכון, ופשוט שהמגיהים ידעו את גדולת מתקני התפלה הקדמונים. ובאמת שאין כאן כלל מחלוקת, דלכולי עלמא הלשון שתקינו הקדמונים היא לשון נכונה וברורה, אם מפני חוקי לשון הקודש ואם מפני "דבר הלמד מענינו" וכדומה, ובכל זאת במשך הדורות כשעם ישראל התרחק יותר ויותר מדיבור יום יומי בלשון הקודש, ומצחות לשון מקרא, וכן הכבדת הגלות וריבוי עמי הארצות, כל אלו גרמו שחכמי ישראל נוכחו שלפי מצב הדור נכון יותר לומר נוסח ברור יותר.

ובנידון דידן כבר בזמן הגאונים הורגש הצורך להוסיף טובה, וכאמור אין חולק שבלשון התנ"ך תקוה הוא רק לטובה, ומ"מ בלשון בני אדם אינו מספיק מובן, ויש מחכמי ישראל שראו צורך לתקן זאת, כלומר שגם חכמי איטליה ורומניא הקדמונים יודו שבתנ"ך אין תקוה לרעה, ומ"מ הם ראו צורך לפי מצב לשון הקודש של בני דורם להוסיף תיבה זו לשופרא דמילתא להוציא הדבר מכל חשש ופקפוק, וכאמור אין שום איסור או בעיה להוסיף תיבות לתוספת ביאור וחידוד, וכך נהגו כל הקדמונים והתקבלו נוסחאותיהם בכל ישראל.

ואמנם בדעת רבינו האר"י שהגיה לומר תקוה טובה יש מקום להסתפק, שניתן לומר שהאר"י שהכיר נוסח ותקוה טובה מכמה מקורות ישנים, סבר שזהו הנוסח המקורי, וכראיה לכך הוא הביא את הזוהר שצריך לבאר הלשון באופן שאין מקום לטעות וע"כ שהנוסח המקורי היא "ותקוה טובה", ולפי הבנה זו יש מקום בהחלט לדברי המחבר שליט"א שאילו ראה רבינו האר"י נוסח כל הקדמונים שמא היה חוזר בו. אולם לענ"ד יש מקום גדול להבין כוונת האר"י באופן אחר לגמרי, שלעולם האר"י עצמו מודה שהנוסח המקורי היה ללא טובה, אלא שלהלכה ולמעשה בדורות הללו סבור האר"י שיש צורך לומר דוקא תקוה טובה כדי שלא ישמע ח"ו תקוה לרעה, ולזה האריך האר"י להביא דברי הזוהר שיש הלכה וקפידא להתפלל בלשון צח וברור, וכוונתו שזה שיקול גדול לקבל את התיקון הזה להלכה ולמעשה,

ומה שהקדמונים לא ניסחו כך, אין זה קושיה, די"ל שבזמנם היה ישראל צחי לשון יותר ולא היה בזה מקום לטעות, וכמו שבלאו הכי צריכים אנו לומר בדעת כל אותם קדמונים שעשו תיקונים רבים בתפלה לצחות הלשון וכנ"ל.

ולדינא מאחר שנוסח "ותקוה טובה" הוא נוסח קדום שהיה קיים מקדם קדמתה באיטליה ורומניא, והתקבל כן אצלנו הספרדים באופן מוחלט בכל הדורות האחרונים, וגם רבינו האר"י הגיה כך, וזו תוספת שאין בה שמץ היזק, איני רואה שום טעם להתחכם ולחזור לנוסח הישן. והמתחכם בזה צריך לדעת שיש בסידור התפלה הספרדי עוד אלפי תיבות שאינם ברוב ככל נוסחאות הקדמוניות, ואין שום טעם למחוק דוקא תיבה אחת מתוך אלפים. ואמנם מאידך פשוט שאין צורך סתם להתחכם ולאמץ כל מיני נוסחאות תפלה יפות רק מפני צחות הלשון שאם כן נתחיל גם לומר "והבדילנו מן העריות" כנוסח הרמב"ם, ואין לדבר סוף, וכבר כתבתי בזה במאמרי: 'כי הוא "א-ל" זן - ביאור בהגהת האר"י', מנורה בדרום, כד (תמוז תשפ"א), עמ' קלד- קלח, "ובכל אלו וכיוצא בהם לפי עניות דעתי, ראוי לנו לילך לתומינו בעקבי הצאן, במה שבירורו לנו אבותינו הספרדים הקדומים, מאי דקבול קבול ומאי דלא קבול לא קבול, ומינה לא תזוע שאין לך מידה טובה הימנה. זהו הנראה לקוצר דעתי דרך המלך בסוגיא זו, ויש שיטות אחרות בסוגיא זו, ואלו ואלו דברי אלהים חיים ונהרא נהרא ופשטיה".

ואם תאמר והלא כותב השורות גופייהו מפרסם הרבה מאמרים על נוסחאות תפלה קדמוניות וכו', תשובתך דלא דמי כלל, דרק במקום שבאו חכמים והגיהו את נוסח התפלה לא בתורת "שינוי מכוון" לצחות הלשון, אלא שאותם חכמים חשבו שנפל טעות סופר גמורה, ובאו בתורת מגיהים ומשחזרים הנוסח המקורי, ובכל כיוצא בזה אם הוברר שאדרבה הנוסח הישן הוא יותר מקורי, בזה אמרינן אילו ראו זאת המשנים לא היו משנים, ולכן עדיף לחזור לנוסח הישן שהשתנה בטעות, ובפרט במקום שהנוסח המחודש יש בו איזה גמגום מצד כללי הדקדוק וכדומה. אבל כשלא היה שינוי בטעות אלא ידעו היטב הנתונים והחליטו בכל זאת לשנות, אין שום טעם לחזור לנוסח הישן, וכמו כל השינויים שנעשו במכוון על ידי הקדמונים במשך כל הדורות ואין הלכה להתפלל ב"נוסח המקורי", והרוצה להתפלל דוקא בנוסח המקורי מוטב שיעזוב כל הסידורים מכל העולם שנכתבו באלף חמש מאות שנה האחרונות, ויתפלל רק בנוסח סידור רב סעדיה גאון. וע"ע בהע' לסימן פ' ולסימן צ' וצרף לכאן.

ולכן על פי כל האמור אנוכי הקטן נוהג לומר "ותקוה טובה לדורשיך" וכפי שהתפשט המנהג כבר מאות שנים, ומ"מ פשוט וברור שהרוצה לומר "ותקוה לדורשיך" כנוסח הספרדי הישן, שהוא גם הנוסח המקורי, הרשות בידו עכ"ד.

אולם לפי דעתי חכמי ישראל האחרונים, ובתוכם האר"י, שהגיהו כל מיני נוסחאות זה משום שחשבו שזוהי הנוסחא העיקרית, והדבר פשוט אצלי שאילו היו יודעים את הנוסח של כל או רוב הראשונים ויודעים מהו הנוסח המקורי לא היו מגיהים [אע"פ שחכמי ישראל הקדמונים שהם אלו שהתוו את נוסח התפלה של כל עדה לדורותיה כן הגיהו מסברא דנפשם, מ"מ בדורות האחרונים לא הגיהו אלא מחמת שחשבו שנוסח זה הוא יותר נכון, והנוסח שלנו הוא משובש], וכיון שאנו מבררים את הנוסח הקדום של רוב עדות ישראל, ומבררים שאין שום בעיה בנוסח זה, כמו בנידון דידן - אין שום סיבה להשאר בנוסח המחודש, כיון שגם מי שהגיה נוסח זה היה מודה לחזור לנוסח הישן, כיון שאין בו שום דופי.

ובפרט שבנידון דידן רבינו האר"י כתב כמה פעמים ש'צריך' לומר 'טובה', ונראה שסבר שזהו מעיקר הנוסח, ובלי זה יש בעיה של קטרוג, ואינו סתם ל'צחות הלשון'. וגם בזמננו אין שום משמעות שהמלה 'תקוה' יכולה לשמש לתקוה 'רעה', ואין הבדל בזה בין זמנם לזמננו, ולכן אין צורך לומר תקוה 'טובה'. ובפרט שיש את ענין כ"ח התיבות וכפי שכתב הרוקח, שזה מחזק את הענין להשאר בנוסח הקדום ולא להוסיף תיבות שאין בהם צורך. וכן יש את התמיהה מ'פתחון פה' שלא אומרים 'לטובה', ושם כן מצינו פתחון פה 'לרעה'. ולכן נראה שיש מקום גדול לומר כנוסח הישן ותקוה לדורשיך.

וידידי הרב און אברהם סקלי כתב לי על המו"מ הנ"ל בזה"ל: דבריך נכונים לענ"ד. אף אני אומר 'ותקוה לדורשיך'. וכן בברכת השנים 'ועשה לה תקוה ואחרית שלום'. וע"ע בברכות ט"ז ע"ב רבי אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך וכו', ותצליח סופנו אחרית **ותקוה** עי"ש. ואולי יש לחלק שפתח קודם ב'ותצליח' עכ"ד.

עז. מנהג הספרדים ועדות המזרח באכילת תפוח בדבש בראש השנה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת נצבים תשפ"ב.

בספר שופר בציון להרה"ג בן ציון מוצפי שליט"א עמ' קי"ד כתב בזה"ל ומנהג הספרדים 'בכל המדינות' שמטבילין פרוסת המוציא בסוכר ולא בדבש, ומקפידים שלא להביא דבש על השלחן בראש השנה כיון שהוא רומז לדין ואין לעורר דין ביום זה וכו', והביא כמה מקורות שהדבש הוא דין וסיים וזה טעם שחכמי הספרדים לא הסכימו לתת ה'המוציא' והתפוח בדבש ביום זה וכן כתב היפה ללב [ח"ג תקפ"ג א' וח"ה תקפ"ג ז'] שהסוכר לבן הוא בחסד והדבש הוא בגבורה. ובסוף דבריו בעמ' קט"ז סיים שהכה"ח פלאג'י [סי' י"ב אות ט"ז] כתב לאכול התפוח בסוכר ולא בדבש עי"ש.

אולם יש לידע שאע"פ שמקור אכילת התפוח בדבש הוא מנהג אשכנז שהביא הטור בסי' תקפ"ג, מ"מ הספרדים בדורות האחרונים קיבלו מנהג זה, גם המקובלים שבהם, ואכלו תפוח בדבש;

מי שהכניס את מנהג זה אצל הספרדים, נראה שהוא **החמדת ימים** [וכפי שהרבה מנהגי הספרדים בדורות האחרונים מקורם בהתפשטות הספר הנ"ל] שכתב בחדש אלול פ"ו: ומנהג אנשי מעשה לאכול תפוחים בדבש, והטעם כי התפוח רמז לשכינה הנקראית חקל תפוחים ועתה היא בסוד דינא קשיא ואוכלין אותם בדבש ומכוונים להמתיקה מדינא קשיא לרפיא ע"כ. וכ"ה **במחזור זכור לאברהם** [ליוורנו] **ומחזור בית דין** [חמוי] שהעתיקו את דברי החמדת ימים שיכוין למתק את השכינה שנרמזת בתפוח בדבש שהוא דינא רפיא עי"ש. והחיד"א בספרו **מורה באבצע** סי' ט' אות רנ"א כתב יעשה סדר 'הנהוג' לאכול קרא וסלקא וכרתי 'ותפוח בדבש' ותמר ורמון וראש כבש עי"ש. וכן **במחזור אהלי יעקב** כתב בפשיטות שיטביל התפוח בדבש, וגם את הפרוסה כתב שהמנהג שמטבילים בדבש עי"ש. וכ"ה **בזבחי צדק** ח"ג סי' ק"נ בסדר תפלות ומנהגי ר"ה: מביאין לפניו אלו הפירות, תמרים, רמון, תפוח מבושל 'בדבש' וכו' עי"ש. וכן נהגו **בבוכרה** וכפי שכתב הרב אברהם אמינוף בספרו ליקוטי דינים[א] [ירושלים תרס"א] ח"ד דף י"ח ע"א שאוכלים תפוח בדבש עי"ש. וגם נהגו לאכול ריאה בדבש. ובספר כתר שם טוב [גאגין] ח"ד-ו' עמ' 96 כתב: מנהג הספרדים בא"י וסת"מ מביאים מיני פירות וכו' וכשבעה"ב מברך המוציא במקום לטבול פתו במלח טובלו בצוקר, אבל **הספרדים בלונדון ואמסטרדם** אינם מביאים מינים אלו אלא טובלים פתן בתפוח המטוגנת בדבש עי"ש. **והכה"ח** בסי' תקפ"ג, אע"פ שבאות

א. הרב אמינוף עלה לא"י בשנת תרמ"ט לערך, לפני שהגיעו לבוכרה רבני חב"ד [בין שנת תר"נ לתר"ס], והדפיס את ספריו ליקוטי דינים בשנת תר"ס והלאה לפי מנהגי בוכרה הקדומים שאינם מושפעים ממנהגי האשכנזים עפ"י רבני חב"ד. וכנראה שהמנהג החל עפ"י סידורי ליוורנו שהובאו לשם ע"י הרב יוסף ממן בשנת תקנ"ג כידוע.

טו"ב הביא את דברי היפ"ל דלהלן שאין להטביל בדבש אלא בסוכר וכו' - מ"מ באות כ"ה כתב: וזהו סדר הנכון לבקשת רחמים של זו הלילה בין על פי הפשט בין על פי הסוד וכו', וכתב שם תפוח 'בדבש' עי"ש.

ובספר מועד לכל חי סימן י"ב אות ט"ז כתב: התפוח יעשנו בסוקאר ולא בדבש, כי בעשרת ימי תשובה ראוי להחמיר שלא לאכול דבש כמו שכתבתי בקונטרס רוח חיים בס"ד, ושם כתבתי דאם מוצא דבש עם שעוה מה טוב ע"כ. ובספרו רוח חיים סי' תקפ"ג אות א' כתב הטעם שלא לאכול דבש משום חשש שמערבים בו תירוש מיין ענבים וכו' עי"ש [וכ"כ בנו היפ"ל ח"ב סי' תקפ"ג אות ח' שמנהגנו לעשותו מתוק בסוקאר משום שמערבים בדבש יין ענבים עי"ש]. הרי שללא חשש זה שפיר אכלינן דבש בר"ה.

אלא שהיפ"ל בקונטרס אחרון לח"ב אות ב' יצא לידון בדבר חדש לפי מה שכתב בספר מעיל צדקה [האיתמרי] אות תק"ב שהדבש שעובר עליה זמן רב נעשית מר, וא"כ אין זה סימן טוב שסוף השנה תהיה מרה, ולכן אין לאכול דבש עי"ש. אולם אנן חזינן דלאו הכי הוא, ודבש לא נעשה מר אלא מתקיים בטעמו שנים רבות. ומעתה מה שסיים שם בזה"ל ואין להשגיח במי שפקפק ע"ז בטענת מנהג אבותינו בידינו ושכן הנהיגו גדולי הראשונים ולא ערערו בזה, דאין זו טענה, דהאחרונים יכולים לחדש חידושים שלא נתגלו לראשונים שעדיין לא הגיע הזמן לגלות החידושים ההם וכמו שכתב החיד"א בספר מראית העין דפ"ט עי"ג עי"ש - אדרבה הרואה יראה שחידוש זה אינו נכון, וכפי שכתבנו. ובכלל ע"י סברא זו נוכל לעקור את כל דברי הקדמונים בחידושים שאנו מחדשים בטענה שנגלה לנו מה שלא נגלה להם, ולכן אין לנו לבטל את מנהג ישראל שנהגו בו מאות בשנים כל גדולי עולם בסברא בעלמא.

ובח"ג אות א' כתב היפ"ל סברא אחרת שלא לאכול דבש משום שהדבש הוא גבורה ובר"ה צריך מיתוק הדינים, וע"כ יפה מנהגינו לעשותו בסוקאר לבן דוגמא דחמאה שהוא חלב חסד הוא עי"ש. וכ"כ עוד בח"ה אות ו' עי"ש. <u>אולם</u> כבר כתבנו לעיל בשם החמדת ימים דאדרבה הדבש הוא דינא רפיא, והוא הוא הנצרך ביום זה למתק את הדין הקשה. <u>וכעי"ז</u> כתב הרמ"ק בספר פרדס רמונים שער כ"ג פרק י"ג: מתוק נקראת המלכות מצד הגבורה בסוד הדבש כמש"כ בזהר ויחי (דף ר"מ ע"א). ואפשר לומר שנקרא כן בסוד שמאלו תחת לראשי שהיא מתיקות מצד הדין כמבואר בשערים הקודמים [עי' פרק ד' שם] ע"כ. <u>ובספר</u> קהלת יעקב [יאליש, תר"ל] כתב: דבש הוא מורה על מתוק דין לכך היא מתוק, והוא סוד ה' גבורות דמנצפ"ך הנמתקים על ידי שם הוי"ה, פר והוי"ה גימטריא דבש, דבש ראשי תיבות 'שממתיק 'בחינת 'דין ע"כ.

ויש עוד להעיר על דברי היפ"ל, שהרי הסוכר במקורו אינו 'לבן' אלא 'חום', ורק הזיקוק שמוציא ממנו את כל המינרים והויטמינים עושה אותו ללבן [וכן הקמח והאורז ודומיהם], וא"כ אין זה שהסוכר הוא 'חסד' משום שהוא לבן, אלא במקורו הוא 'חום' כמו הדבש, והדבר תמוה לומר שמשום שמוציאים ממנו את כל הדברים הטובים ונשאר ללא מרכיבים בריאותיים בצבע לבן הוא הופך ל'חסד'. וכבר מצאנו שהגוף של האדם

שהוא בצבע חום כשנהפך ללבן זהו צרעת ואינו סימן טוב. ועל כן גם אם היינו נוקטים שהדבש הוא 'דין' - הסוכר הוא לא תחליף טוב לזה.

ובספר לקט יושר עמ' קכ"ד כתב דבש חי סימן טוב לאכול בר"ה. ודבש דבורים מן המובחר, כי הדבורים דמי למשפט, כי עושים נקמה לפעמים, כמו שמוכח מן הפסוקים, ומה שיוצא מהן מתוק. וסי' לדבר שאנו יוצאין ממידת הדין למדת הרחמים ע"כ. הרי שנתן טעם עפ"י הרמז שהדבש הוא סימן למיתוק הדין. וע"כ אין לנו לחלוק על כל הקדמונים הנ"ל בסברא בעלמא, ולבטל מנהג ישראל במשך דורות רבים בכדי.

והבא"ח בפרשת נצבים אות ד' כתב שיאכל תפוח מבושל בסוכר עי"ש. אולם לא כתב להדיא שאין לאכול דבש, ויתכן שכונתו כפי שכתב הרוח חיים הנ"ל שיש להחמיר משום יין נסך. ועכ"פ גם אם דעתו כדעת היפ"ל שאין לאכול דבש - **רוב האחרונים, גם המקובלים שבהם, סבירא להו שיש לאכול דבש** ובדוקא מהטעמים הנ"ל.

ולכן אין זה נכון שמנהג הספרדים שלא לאכול דבש, אלא אדרבה **מנהג הספרדים לאכול דבש בר"ה**, מלבד מעט מהפוסקים שהנהיגו שלא לאכול דבש, אולם העיקר כמנהג הקדום שנהגו עם ישראל לאכול דבש בר"ה.

עח. אמירת 'היום' תכתבנו לחיים בתפלות ראש השנה

נדפס בירחון 'אור תורה' תשרי תשפ"ב.

ב'הרת עולם' גירסתנו ותוציא לאור משפטנו, קדוש. וכ"ה ברע"ג, ברמב"ם וברד"א. וכתב המחזור ויטרי [מהדורת גולדשמיט ח"ג עמ' תשט"]: לא כל כמינך לומר משפטינו 'היום', שהרי היום לא יצא לאור שכן הדבר תלוי בתשובה עד יום העשור. ואם תאמר הלא צדיקים נחתמים לאלתר לחיים, וכי תעלה על דעתך שנחזיק עצמינו צדיקים בתפילה ע"כ. וכ"כ המנהיג עמ' שכ"ז וכך קיבלתי בצרפת עי"ש. וכ"כ שה"ל סוסי' ש"צ עי"ש. ובספר ערוגת הבושם ח"ג עמ' 486 כתב שאין לומר 'היום' תכתבנו וכו', דאין אנו מחזיקים עצמנו כצדיקים עי"ש.

אולם בסידור הרוקח איתא בהרת עולם 'היום'. וכ"ה בר"י בר' יקר. ובסידור ר"ש מגרמיזא כתב שמעתי בשם ר' יעקב שהיה מוחק במחזורים ומיחה מלומר היום וכו', אבל לא נודע לו שיש ל"ב תיבות בהיום הרת עולם כנגד ל"ב נתיבות שבהם נברא העולם וכו'.

ובסדר רע"ג ב'היום תאמצנו' כתב היום תכתבנו לחיים וכו', וכ"ה **באבודרהם**, וכ"ה **בסידורי ספרד הקדומים**, וכן העיד בספר שיירי כנה"ג סי' תקפ"ד הגה"ט אות ג' על המנהג. אלא שהוא פקפק בזה עפ"י דברי המנהיג הנ"ל [שמקורו הוא מהמחזור ויטרי הנ"ל] שאין לנו להחזיק עצמנו צדיקים ולבקש שנכתב 'היום' לחיים טובים, וכתב לדלג תיבת 'היום', וכן הסכימו הפר"ח והברכ"י ועוד אחרונים שם.

אולם בספר פקודת אלעזר בסי' תקפ"ב האריך לנכון לקיים את המנהג לומר היום תכתבנו בר"ה <u>עפ"י</u> דברי הרמב"ן [בדרשתו לר"ה] והרי"ד [בפסקיו למסכת ר"ה ט"ז ע"ב] ועוד, שצדיקים ורשעים דקאמר ר' כרוספדאי - לאו צדיקים ורשעים ממש אלא צדיקים ורשעים בדינם קאמר עי"ש [וע"ע ברש"י סנהדרין ל"ג ע"ב צדיק משמע שנצטדק בדין אע"פ שאינו נקי], וא"כ אין זה יוהרא להחזיק עצמו כצדיק אלא מבקש שיהיה צדיק בדינו ויכתב לחיי העוה"ז בשנה זו לטובה. <u>וכן</u> עפ"י שאר התנאים המוזכרים בר"ה ט"ז ע"א דלא ס"ל כר' כרוספדאי אלא שגזר הדין נכתב בר"ה אלא שנחלקו לגבי החתימה מתי היא עי"ש. <u>וכן</u> עפ"י הזוהר ויחי דר"כ ע"א בסתמא שבר"ה נכתבים הפתקים ואם חוזר האדם בתשובה נקרעים ונחתם לטובה ביוה"כ עי"ש. <u>וכן</u> עפ"י שעה"כ בדרוש ה' ליוה"כ שכתב בזה"ל ג' ספרים נפתחים בר"ה וכו' הנה של בינונים נכתבים בר"ה ונחתמין ביוה"כ ולכן בר"ה אומרים כתבנו לחיים וכו' וביוה"כ בנעילה אומרים חתמנו וכו' עי"ש, ומבואר שגם הבינונים נכתבים בר"ה אלא שנחתמים ביוה"כ, ולפי כל הנ"ל אתי שפיר שאומרים היום תכתבנו עיש"ב.

והמחזור ויטרי וסיעתו דלא ס"ל כן, צ"ל דס"ל כפירוש התוס' בר"ה ט"ז ע"ב וכפי שביאר התוס' הרא"ש [ודלא כמ"ש הגר"א בביאורו לשו"ע והפקודת אלעזר שם] שעיקר הדין הוא על חיי העוה"ב אם יזכה או לא, וכיון שמחליטים שהוא צדיק

ויזכה לחיי העוה"ב א"כ דנים אותו גם בעוה"ז מדין צדיק ורע לו שישתלם בעוה"ז ויקבל שכרו בעוה"ב או שגם בעוה"ז יהיה לו טוב, ולהיפך אצל הרשע, וא"כ הדין של הבינוניים הוא לא בר"ה אלא ביוה"כ, ולכן מחקו את המלה 'היום', אבל **נראה שהעיקר הוא שיש לומר היום תכתבנו** עפ"י הגאונים והמנהג הקדום ולפי רוב הפוסקים הנ"ל דשפיר הוי יום כתיבה. ואע"פ שאין אנו נוהגים לומר 'היום קדוש' בהרת עולם - מ"מ אין הכרח שהוא מחמת ענין זה אלא שכך היתה נוסחת הקדמונים וראיה מדברי רע"ג שלא גרס היום קדוש וגרס היום תכתבנו.

עט. אמירת וידוי בין התקיעות - האם מותרת או שחשובה הפסק

נדפס רובו בקובץ 'תורת ציון' תמוז תשפ"א, ומיעוטו בקובץ 'אבקת רוכל' תשרי תשפ"ב.

נודע בשערים המצוינים בהלכה שאחת המחלוקות בין מרן הגרע"י זצ"ל לחכם בן ציון אבא שאול זצ"ל היא בענין אמירת וידוי בין התקיעות בר"ה, שדעת חכם בן ציון זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"א סי' ל"ט ובח"ד פ"ה ס"ז כדעת רבינו האר"י והבא"ח וסיעתם שיש להתודות בין התקיעות ואין בזה משום הפסק, אולם דעת מרן הגרע"י בשו"ת יבי"א ח"א סי' ל"ו וח"ג סי' ל"ב-ל"ד וח"ח סי' מ"ט שאין להתודות משום חשש הפסק, והאריך לבסס שיטתו כנודע.

במאמר זה נבאר בס"ד שגם לפי הפשט אין שום חשש הפסק ומותר לכתחלה להתודות בפה, וראוי לעשות כן כדעת חכמי הקבלה;

נידון זה תלוי בכמה נושאים; האם הל' קולות הם מחמת ספק דאוריתא או שיוצאים בכל סדר שעושים; האם מותר לדבר בין סימן לסימן; האם קול פסול הוי הפסק; האם אמירת הוידוי חשיבא כגביל לתורי מחמת טעם המצוה או לא;

האם הל' קולות הם מחמת ספק או שיוצאים בכל סדר שעושים

ידועים דברי רה"ג [שהובאו באורך באוצר הגאונים על מסכת ר"ה עמ' 60 והלאה] שהביאו הראשונים בסוף מסכת ר"ה וכן הב"י בסי' תק"צ, שנקט שבין שברים לחודייהו ובין תרועה לחודא ובין שניהם יחד - כולהו חשיבי תרועה מהתורה, ור' אבהו [בר"ה ל"ד ע"א] שהתקין בקיסרי לתקוע את כולם - לא מחמת ספק עשה כן אלא כדי שלא יראה מחלוקת בעם ישראל עי"ש. והסכימו לדבריו ראשונים רבים; **הר"ח** בדף ל"ג ול"ד כתב בסתמא [כדרכו] את תורף דברי רה"ג עי"ש. **והריצ"ג** עמ' ל"ט הביא את דברי רב שרירא ורב האי גאון הנ"ל ומסכים להם עי"ש. וכן **בעה"מ** בדף י' ע"א הביא את דברי רה"ג וקלסיה [והעתיקו כדרכו **הריב"ב**], וכן הביאו **ההשלמה**, **המאורות**, **הרא"ש**, **הר"ן** [בסוף מסכת ר"ה] **ורבינו אשר מלוניל** בספר המנהגות עמ' 30 את דברי רה"ג בשתיקה עי"ש. וכן **החינוך** במצוה ת"ה כתב כן בפשיטות בסתמא עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הרשב"א** בדף ל"ד שדן בענין המנהג שתוקעים במוסף תשר"ת למלכיות ותש"ת לזכרונות וכו', והביא את דברי הרי"ף ור"ת ותוס' ודחה את דבריהם, וכתב ולדברי רה"ג לא קשיא מידי וכו' עי"ש, ונראה מדבריו שמסכים לדבריו, ורק לדעה זו ניחא ליה ענין זה עי"ש. וכן מתבאר מדברי **המגדל עוז** על הרמב"ם רפ"ג משופר שהביא את דברי רה"ג הנ"ל ומסכים לזה עי"ש. וכן **הרשב"ץ** בחדושי ר"ה דף י"ג ע"א הביא את דברי רה"ג ומסכים להם עי"ש. וע"ע בגליוני הש"ס ר"ה ל"ד שפירש כן גם בכונת **בה"ג** **והרוקח** בסי' ר"א שכתבו שר'

אבהו התקין בקיסרי את כל הל׳ קולות כדי לערבב את השטן ושלא יקטרג עי״ש, ונראה מזה שמעיקר הדין לא היה צריך לעשות כן וכדעת רה״ג הנ״ל[א].

אולם דעת הרמב״ם בריש פרק ג׳ מהלכות שופר שספק ממש הוא מהי התרועה ולכן עושים את כולם. וכ״כ ראמ״ה בדעת הרמב״ם שלאחר שהביא את דברי רה״ג כתב ולשון הר״ם וכו׳, נראה דעתו שספק היה בדבר ומחלוקת היה בין התנאים אם היא תרועה או שברים כמנהג האנשים או תרוייהו כמנהג הנשים, וכן מעידה השיטה דמחלוקת היא דקאמרינן בהא ודאי פליגי, ואמרינן דילמא גנח ויליל, וכן עיקר, וכ״כ הרי״ף שמפני הספק תיקן ע״כ. וכן העתיקו עוד ראשונים את דברי הרמב״ם ומהם הסמ״ג, הסמ״ק, המאירי בבית הבחירה, הריא״ז, וכן מתבאר מדברי הרי״ד שכתב שיש לתקוע תשר״ת תש״ת ותר״ת למלכיות וכן לזכרונות ולשופרות דהא אם יעשה אחד מהם לא יצא יד״ח בברכות מחמת ספק ודלא כהרי״ף שהקלו משום טורח ציבור עי״ש, ומבואר מדבריו שהוא ספק גמור. וכן מתבאר מדברי ר״ת בספר הישר חלק השו״ת סי׳ ס״ח אות ה׳ שכתב שהסיבה שלא תוקעים תשר״ת תש״ת ותר״ת בכל אחת מהברכות היא משום ששמע ט׳ תקיעות בט׳ שעות ביום יצא, א״כ פסוקי תקיעות חומרא בעלמא היא וכיון דבישיבה עבדינן כולהו משום פסוקי בתוך התפלה לא חשו לפסוקי משום טורח ציבור, ׳אך קשר״ק היה צריך פן יחסר׳ ע״כ, וכן הביאו הראשונים בשם ר״ת שתיקן לתקוע תשר״ת בכל ברכה, וא״כ מבואר דס״ל שבתש״ת ותר״ת לא יוצאים יד״ח מספק ודלא כרה״ג שהכל אמת. וכן הביאו היראים בסי׳ תי״ט, וגם כתב שם שמטעם ספק התקין ר׳ אבהו וכו׳ עי״ש. וכ״ד ראבי״ה בסי׳ תקס״ו עי״ש. וכן מתבאר מדברי מהר״ם בתשב״ץ סי׳ קי״ט ור״פ בהגהותיו שם שהוא ספק עי״ש. וכ״כ המנהיג באות י״ט שכדי לצאת כל הספקות עושים תשר״ת תש״ת תר״ת, ועוד האריך בזה עי״ש. וכן מתבאר מדברי העיטור דף ק׳ ע״ד שכתב ולפי שלא נתגלה הלכה כאחד מהם בא ר׳ אבהו והתקין קשר״ק וכו׳ עי״ש, וכמ״ש בהגהות פתה״ד שם. וכ״ד הרמב״ן בדרשתו לר״ה בקצרה וז״ל וחשש ר׳ אבהו כיון שאין להם קבלה בתרועה אלא שהיא יבבא כדרך שהנשים מיבבות דילמא גנח ויליל הוא שהרבה עושות כך ורצה להוציאנו מכל ספק ותקן שנתקע תשר״ת וכו׳ עי״ש, וגם במלחמות פקפק בדברי רה״ג עי״ש. וכ״ד ר׳ בחיי בספרו כד הקמח ערך ר״ה עי״ש, וכן מתבאר מדברי רש״י בסידורו סי׳ קפ״ד [ובשאר ספרי דברי רש״י], וכ״ד עוד ראשונים.

ובדעת הרי״ף. הנה ראמ״ה שהעתקנו לעיל כתב שדעתו כדעת הרמב״ם שמפני הספק תיקן. אולם הריטב״א כתב לבאר את דברי הרי״ף גבי התקיעות שבמוסף שמשום טורח ציבור הקלו בזה״ל: ומה שכתב הרי״ף כי מפני טורח הצבור אנו מקילין בדבר -

---

א. ומהרי״ל בהלכות שופר אות ז׳ כתב בזה״ל כתב ברוקח מאי שנא שופר דעבדינן מכח ספיקא אי גנוחי גנח אי ילולי יליל, מה שאין כן בשאר המצות. הקשה מהר״י סג״ל והלא כמה מצות עבדינן הכי, כמו תרי ימים טובים מכח ספיקא וכה״ג הרבה. ואמר דנראה לו ליישב כמו שאמר רב האי בתשובה באשר״י דהכי פי׳, מאי שנא דעבדינן תרועה ושברים מכח ספיקא, והלא אם האחד אמת אין האידך כלום, ואפ״ה עקרינן שבות יום טוב ועושין את תרוייהו ע״כ. ודבריו צ״ת.

אתי שפיר לדברי הגאון שסובר שמן הדין אדם יוצא אחד מהן כמ״ש לעיל, אבל לאידך סברא לא אתי שפיר, שמפני טורח הצבור אין לנו לעשות התקיעות שלא כראוי ושלא נחוש לספיקות עי״ש, ומבואר דאדרבה דברי הרי״ף מתאימים לדעת רה״ג, ועכ״פ אין גילוי בדעת הרי״ף.

ובדעת הריטב״א. הב״י הביא את דברי הריטב״א בתשובה סי׳ כ״ט שהביא באורך את דברי רה״ג וכתב שדבריו כפתור ופרח עי״ש. אולם הריטב״א בחידושיו לר״ה דף ל״ד ע״א הביא את דברי רה״ג וסיים אבל י״א דר׳ אבהו הוי ספיקא ממש, והאריך להסביר את הענין עי״ש, ונראה יותר שדבריו בחידושים מאוחרים לתשובתו.

ומ״מ התבאר שנחלקו הראשונים מערכה לקראת מערכה בענין זה ורבים ס״ל כדעת הרמב״ם וסיעתו ומאידך רבים ס״ל כדעת רה״ג וסיעתו[ב].

והנה לפ״ד רה״ג וסיעתו - לאחר שסיים את ג׳ התשר״ת, יצא יד״ח מהתורה והברכה כבר חלה, ואין חשש של הפסק מכאן ואילך, ופשוט שיכול להתודות. וכל הנידון הוא לדעת הרמב״ם וסיעתו שיתכן ולא יצא יד״ח משום שהאמת הוא תש״ת או תר״ת ועדיין הוא לפני קיום המצוה והוי הפסק.

אלא שיש לדון בזה, שהרי התקיעה הראשונה שתקע מיד לאחר הברכות היא לכל הדעות תקיעה ראויה, אלא שלאחר מכן הפסיק בתקיעות שיתכן ואינם מהסדר הראוי לפי האמת, ובזה יש לדון האם תקיעות אלו מבטלות את התקיעה הראשונה או לא.

ב. **דעת הזוהר במנין הקולות**

והנה המפרשים הביאו עוד דעה בענין זה והיא של הזהר בפרשת פינחס דרל״א ע״ב וז״ל ועל דא לא ידעי בבלאי רזא דיבבא ויללותא ולא ידעי דתרויהו אצטריך; ילוותא דאיהו דינא תקיפא, תלת תבירין דינא רפיא, אינון לא ידעי ועבדין תרויהו, ואנן ידעין ועבדין תרויהו וכולא נפקין לאורח קשוט ע״כ. והבינו האחרונים [בספר מקור חיים לר׳ חיים הכהן סי׳ תק״צ סוסק״ב ובספר יקרא דשכבי לר׳ יוסף דוד [בעל שו״ת בית דוד] דף נ״ד ע״ב ועוד] שכונת הזוהר לתקנת ר׳ אבהו המובאת במסכת ר״ה דף ל״ד ע״א למסקנת הגמ׳ שם שתוקעים תשר״ת תש״ת תר״ת משום הספקות שיש בזה, ולדעת הזהר כל הל׳ קולות הם אמת וזוהי דעה שלישית.

אולם הבנה זו צע״ג; ראשית - ר׳ אבהו היה אמורא ארצישראלי ולא בבלי, ומה זה שאומר לא ידעי ׳בבלאי׳. ועוד שבארץ ישראל היו תוקעים רק תשר״ת ולא תש״ת ותר״ת, וכפי שהוכיח בספר עלי תמר על הירושלמי פ״ד דר״ה מפיוט הקליר ל׳שופרות׳ שמוזכר שם רק תשר״ת עי״ש, וא״כ איך אומר הזוהר שבא״י עושים ל׳ קולות?

ונראה שהביאור הוא עפ״י מה שביאר בספר עלי תמר שם שר׳ אבהו אכן תיקן תשר״ת, וכך נהגו בא״י מכאן ואילך, אלא שאמוראי בבל שהם רב עוירא ורבינא בבבלי ס״ל דלא סגי בהכי, שהרי יש ספק מה האמת, והתרועה או השברים הלא נכונים הם הפסק ולכן צריך לתקוע תשר״ת תש״ת ותר״ת, אולם אין זה הביאור בתקנת ר׳ אבהו עצמה, דהוא לא תיקן כן אלא תשר״ת. ולפ״ז אתי שפיר שכונת הזוהר לא על תקנת ר׳ אבהו אלא על דברי ר׳ עוירא ורבינא שהם ׳בבלאי׳ והם לא ידעו שהטעם שתיקן ר׳ אבהו תשר״ת אינו משום שיש ספק וממילא יש הפסק, אלא דתרוייהו איצטריכו. ולפ״ז אין מקור מהזוהר הנ״ל שכל הל׳ קולות הם אמת, אלא סגי בתשר״ת ג׳ פעמים.

ועכ״פ ודאי שלדעה זו שהיא דעת ר׳ אבהו ומנהג ארץ ישראל - לאחר תשר״ת ודאי שאין מניעה להתודות דהא כבר המצוה קויימה במילואה.

האם קול שאינו מהענין פוסל את כל הסדר או לא

הב"י בסי' תק"צ ס"ח הביא את קושיית הראשונים על מה שאמרה הגמ' שעושים תש"ת ותר"ת משום שבתשר"ת השברים או התרועה שאינם נצרכים מפסיקים בין התקיעות, והקשו הראשונים הרי קי"ל שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא ואין בעיה של הפסק. ותירץ **ר"ת** שזה נצרך לר' יהודה שאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום [וכן תירץ **בעה"מ** בדף י' ע"א]. ועוד אף לרבנן - לכתחלה אינו רשאי להפסיק [וכן תירץ **הראב"ד** בכתוב שם, ועי"ש עוד תירוץ] עי"ש.

ומבואר מדבריהם שאף הפסק בקול שאינו מהענין לא פוסל. וכן **היראים** העתיק את דברי ר"ת. וכן **המנהיג** באות כ' הביא את דברי ר"ת וכתב שנכון הוא עי"ש. וכן הביא **הסמ"ג** את דברי ר"ת, ונראה שמסכים עמו עי"ש. וכ"כ **ההשלמה** שאם תקע רק תשר"ת יצא כדעת ר' יוחנן ששמע ט' תקיעות וכו' אע"ג דאיכא הפסק עי"ש. וכ"כ הריטב"א בדף כ"ז ע"א בדעת ריצ"ג שבדיעבד לא פוסל עי"ש. וכ"נ מהרשב"א והר"ן בדעת ריצ"ג [וע"ע בחיבור התשובה למאירי עמ' 245 ובבית בחירתו].

אולם הרמב"ן תירץ שאע"פ שהפסקה לא פוסלת - קול פסול שאינו מהענין פוסל את כל הסדר. וכ"ד רוב הראשונים; הב"י הביא שכ"ד הריב"א, ראבי"ה, הרא"ש והמגיד משנה. ויש להוסיף שכ"ד המאירי בבית הבחירה, הרי"ד, הריא"ז, האו"ז וכן מהר"ח או"ז בדרשותיו, הריטב"א והרשב"ץ בחידושיו לר"ה.

הרשב"א והר"ן כתבו שטוב להחמיר.

והרמב"ם כתב והוא שישמע כל בבא מהן על סדרה, לא שישמע תרועה ואחריה שתי תקיעות או שתי תקיעות ואחריהן תרועה וכיוצא בזה ע"כ. וכתב המ"מ שכונתו כדעת הרמב"ן הנ"ל שלא יהיה קול אחר מפסיק ביניהם. וכן הבין ראמ"ה בדעת הרמב"ם. וכן מתבאר מדברי המאורות שלאחר שהביא את דברי ההשלמה שכתב כדעת ר"ת הנ"ל כתב והר"ם כתב וכו' עי"ש, ונראה מדבריו שהרמב"ם חולק על ר"ת הנ"ל. אולם נראה שאין הכרח בדעת הרמב"ם לפרש כן, וכמ"ש הלח"מ שם עי"ש.

וא"כ לדעת ר"ת וסיעתו - ג"כ אין איסור להפסיק בין תשר"ת לתר"ת משום שהתקיעה הראשונה לא התבטלה בשברים ותרועה שעשינו לאחר מכן, והברכה כבר חלה, וכל מה שיש לדון זה לפי הרמב"ן וסיעתו.

לפי הנ"ל יש היתר להתודות מטעם ספק ספיקא

וכשנבא למנין נראה שבצירוף ב' המחלוקות הנ"ל - לדעת רוב הראשונים מותר להפסיק בדבור בין סדר לסדר; לדעת בה"ג, רה"ג, ר"ח, ריצ"ג, בעה"מ, השלמה, מאורות, ר"א מלוניל, ריב"ב, רוקח, רא"ש, רשב"א, חינוך, מגדל עוז, ר"ן ורשב"ץ - מותר משום שכבר יצא יד"ח מהתורה בסדר אחד של תשר"ת. ולדעת ר"ת, ראב"ד, יראים מנהיג וסמ"ג - מותר משום שכבר התחיל במצוה בתקיעה הראשונה, וכל התרועות והתקיעות

האחרות לא מהוות הפסק. וכל הנידון הוא לדעת רמב"ן, רי"ד, ריא"ז, ראבי"ה, מאירי ומ"מ שהם ס"ל בשתי המחלוקות הנ"ל לחומרא; שהתקיעות הם משום ספק ושקול פסול פוסל וא"כ עוד לא התחיל במצוה לאחר התשר"ת הראשון, ולפי דבריהם יש לדון האם מותר להתודות [ובשאר הראשונים אין לנו גילוי מה דעתם בב' המחלוקות יחד].

ולאור הנ"ל יש לנו ספק ספקא להתיר לדבר בין הסדרים שמא הלכה כרה"ג וסיעתו, ושמא הלכה כר"ת וסיעתו שקול פסול לא הוי הפסק. אלא שמרן השו"ע פסק בשתי המחלוקות הנ"ל לאיסורא; בסי' תק"צ ס"ב העתיק את לשון הרמב"ם שתוקעים ל' קולות מפני הספק. ובס"ח פסק כדעת הרמב"ן שקול פסול פוסל. וכתב בשו"ת יבי"א ח"ג סי' ל"ד דלא עבדינן ס"ס נגד מרן כשפסק להדיא עי"ש. וביאר בגיליון במהדורה החדשה בהערה 4 דאע"פ דנקטינן דעבדינן ס"ס נגד מרן - כאן חשיב שמרן פסק בשתי הספקות להדיא לחומרא, שהטעם שאינו יוצא בתשר"ת מפני שהקול הלא נכון מפסיק בין תרועה לתקיעה, וא"כ מרן כותב בפירוש נגד שניהם עי"ש.

אולם נראה דהכא לא הוי ס"ס נגד מרן להדיא, דהכא מרן לא פסק בב' המקרים יחד, אלא שאם למשל הוצרך לתקוע תר"ת ועשה שברים במקום תרועה כיון שאין זה הקול שצריך לעשות כאן - צריך לחזור לראש הסימן וכדעת הרמב"ן, דהא אף אם נאמר שכולם אמת וכדעת רה"ג שייך להחזירו ולומר שאין זה קול מהענין, דכיון שתיקנו לתקוע תש"ת ותר"ת צריך לעשות הסימן כמו שהוא. וראיה מדברי הר"ן והרשב"ץ ורא"ש דס"ל כרה"ג ואעפ"כ פסקו שקול אחר פוסל, וא"כ שם זוהי רק מחלוקת אחת שבה פסק כדעת הרמב"ן. אולם כאן אנו דנים לא אם צריך לחזור לראש הסימן אלא אם לאחר שסיים כל התשר"ת חשיב שהתחיל במצוה או לא שבזה יש לנו ב' סיבות לומר למה חשיב התחיל במצוה ובזה אין לנו גילוי דעת של מרן השו"ע שהחמיר בזה ולכן שפיר חשיב ס"ס נגד מרן שמרן לא גילה דעתו בזה. <u>וכ"ש</u> שרוב הראשונים ס"ל להתיר בכה"ג, ואף אם מרן השו"ע היה פוסק להדיא להחמיר היינו יכולים להקל מחמת שלא ראה שרוב הראשונים מתירים בצירוף ב' המחלוקות, אולם כאן א"צ להגיע לזה וכנ"ל.

ובר מן דין - אף לדעת הרמב"ן וסיעתו שקול פסול פוסל - עדיין יש מקום לומר שמותר להפסיק בדיבור בין סדר לסדר וכפי שמפורש בהרבה ראשונים;

האם שיחה לאחר שהתחיל בתקיעות הוי הפסק

הטור בסוף סימן תקצ"ב כתב שדין שיחה בין תקיעות דמיושב כדין שיחה בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד שאינו חוזר ומברך. ומקורו מדברי הרא"ש בר"ה פ"ד סי' י"ב בשם ראבי"ה סי' תקל"ה. ויש להוסיף שכ"כ גם מהר"ח או"ז בקיצור פסקי אביו לסי' רע"ג וז"ל ומלשון האלפסי משמע אפילו אם סיפר בין תקיעות שמיושב עצמם שאינו חוזר ומברך ע"כ. וכ"כ הרוקח בסי' שס"ז בשם ר"ת [בספר הישר סי' תס"ח והוא לר' מאיר אביו של ר"ת, ושם הדברים בקצרה, והרוקח הרחיב הדברים] וז"ל אם סח בין קשר"ק לקש"ק או בין קש"ק לקר"ק או לאחר תקיעה ראשונה אין צריך לברך פעם שנייה דהא לא סגי ליה שלא יגמור התקיעות כולן ולא אסח דעתיה מברכה ראשונה וכן אם סח

בין התקיעות אין צריך לחזור ולברך וכו' עי"ש. וכ"כ גם ר' מנוח בפירושו לרמב"ם פ"ג משופר הי"א גבי מה שכתב הרמב"ם שאין לשוח בין תקיעות דמיושב למעומד ואם סח אינו חוזר ומברך וז"ל ונראה דה"ה אם שח אחר שהתחיל בתקיעות דמיושב בין סימן לסימן שאינו חוזר ומברך וכן אתה דן לכל המצות כלן ואע"פ שלא השלים אותן עדיין אחר שהתחיל אותן אבל אם שח אחר שבירך קודם שהתחיל המצוה חוזר ומברך ודוקא שלא מענין המצוה וכו' עי"ש.

והנה ראבי"ה ס"ל שהל' קולות שתקועים הם משום ספק וכדעת הרמב"ם ודלא כרה"ג

וכמו שהבאנו לעיל, וכ"נ דעת ר' מנוח שהוא מפרש הרמב"ם. ולפ"ז אפשר היה לפרש בדבריהם שהסיבה שאינו חוזר ומברך היא משום ספק שכיון שיכול להיות שתשר"ת אמת ומקרי התחיל במצוה לכן לא יחזור ויברך. **אולם** אין נראה כן מדבריהם דהא השוו זאת לכל המצוות כולן שלאחר שהתחיל במצוה אינו חוזר ומברך וגם כאן נראה מדבריהם דחשיב התחיל במצוה ממש ולא מחמת ספק. **ויותר** מפורש בריטב"א בר"ה ל"ד וז"ל ודברי רבינו ז"ל אמת ותורתו אמת שאינו חוזר ומברך לא בששח בין תקיעה דמיושב לתקיעות דמעומד ולא בששח באמצע הסימן של תקיעות דמיושב אלא שאנו מוסיפין בזה ואומרין שרשאי לשוח תחילה ואין גוערין בו כי היכא דבברכת הנהנין אינו רשאי לשוח בין ברכה להנאה אלא בצרכי הברכה כגון טול ברוך וכיוצא בו וכיון שטעם כל שהוא רשאי לשוח ואינו חוזר ומברך כך בברכת המצות אסור לשוח בין ברכה לתחלת מעשה אלא לענין צורך המעשה ואם שח חוזר ומברך אבל כיון שהתחיל במעשה רשאי לשוח ואינו הפסק ולפיכך אמרו שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא וא"א שלא שח ולא התפלל בנתים ואכל ובירך והלך לעניניו ולא הוי הפסק ולא אסרו כן לכתחלה שמא ישיח וירבה בברכות חנם וכו', **הילכך כל שהתחיל לתקוע תקיעה אחת רשאי לשוח** וכו', מיהו **אם שח בין ברכה לתקיעה חוזר ומברך** וכן אם נתקלקל סימן הראשון בענין שלא עלה למנין כלל ויש לו להחזיר התקיעות כולם מתחלתן חוזר ומברך אבל כל שאין לו לחזור הדבר מתחלתו אינו חוזר ומברך וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו להדיא **שלאחר שהתחיל תקיעה אחת** מקרי התחיל במצוה ושרי אפילו לכתחלה לדבר, ורק בין הברכה לתקיעה או שהתקלקל הסימן הראשון ודיבר חוזר לברך, והריטב"א גופיה לעיל מיניה הביא המחלוקת בין רה"ג לבין הרמב"ם ולא הכריע בזה, וכאן נראה מדבריו דאליבא דכו"ע אמרה דמקרי התחיל במצוה ושרי לכתחלה לדבר. **ומה** שפירש מרן הגרע"י זצ"ל שם בסי' ל"ד בדברי הריטב"א דמיירי שתקע תקיעה אחת 'של ודאי' והיינו לאחר תשר"ת ותש"ת ותחילת תר"ת - הרואה יראה את הלחץ זה הדחק בפירוש זה, ואין להוציא את הדברים מפשוטם, ודוק.

והטעם בזה אפשר לומר בתרי אנפי; חדא כמ"ש הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהובא בשו"ת

יבי"א ח"ג סי' ל"ג שלאחר תקנת ר' אבהו יש חובה מדרבנן לתקוע ל' קולות ומקרי התחיל במצוה זו אף שיתכן ולא יצא יד"ח מדאוריתא אלא בתחילת התר"ת, וקול פסול פוסל באמצע לדעת הריטב"א - מ"מ במצוה דרבנן התחיל, ורק אם צריך לחזור לראש התקיעות צריך לחזור ולברך כמ"ש הריטב"א, ודבריו ברורים ונכונים מאוד.

ביאור ראיית האול"צ מדברי התוס' בפסחים קט"ו ע"א

ועוד אפשר לומר כפי שביאר האול"צ, שכיון שהתחיל במצוה - אף שהמצוה התבטלה לאחר מכן, מ"מ כבר אין הפסק משום שהמצוה התחילה. והביא לזה האול"צ ראיה מדברי הפוסקים לגבי מרור ונבאר הדברים בס"ד; בגמ' בפסחים קט"ו ע"א דעת רב חסדא שמי שאין לו אלא מרור ולא שאר ירקות - בתחלה מברך בפה"א ועל אכילת מרור ואוכל, ולאחר מכן בשעת אכילת המרור אוכל שוב ללא ברכה. וכתבו התוס' שם שבתחלה אוכל 'מעט' מרור, ועיקר מה שיוצא יד"ח זה בטיבול השני עי"ש. ונחלקו האחרונים בדעת התוס' מה הכונה 'מעט' האם הכונה פחות מכזית או שצריך לכל הפחות כזית, וגם זה חשיב מעט. ובאמת שמדברי התוס' עצמם אין הכרח לכאן או לכאן. אולם עיקר הראיה היא מסתימת דברי השו"ע ומעוד אחרונים וכפי שנבאר; כנודע השו"ע בסי' תע"ג ס"ל כדעת הרשב"א ומהרי"ל וסיעתם שבכל פעם שאוכל כרפס - יש לאכול פחות מכזית כדי שלא יכנס לספק ברכה אחרונה[ג], והשו"ע לא כתב שאם יש לו רק מרור צריך לאכול כזית, ומסתימת דבריו נראה שגם בזה אוכל פחות מכזית. <u>וכ"כ</u> להדיא בעל הכנה"ג בספרו פסח מעובין בדיני כרפס אות רמ"ב וז"ל אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא חזרת ומרור וכו', **ויראה דגם בזה צריך לאכול פחות מכזית** כדי שלא יצטרך לברך בנ"ר, ויצטרך לברך בטיבול השני בפה"א עי"ש. <u>וכ"כ</u> הכה"ח בסי' תע"ה אות מ"ד וז"ל ומשמע מדברי התוספות הנזכר דאין צריך לאכול כזית בטיבול זה אלא עד לאחר אכילת מצה, וכן כתב הר"ז שם, משנ"ב שם עי"ש. וכן פירשו בשו"ת גור אריה יהודה או"ח סי' פ', ובשו"ת אלף המגן סי' כ"א ועוד. ולפי דברי האחרונים הנ"ל יש ראיה שאע"פ שלא יצא יד"ח בתחלה משום שהפסיק יותר מכדי אכילת פרס עד לאכילת המרור - אעפ"כ יכול לברך על אכילת מרור בתחלה משום שהתחיל במצוה, ומזה הביא האול"צ ראיה לתקיעת שופר שכיון שהתחיל בתקיעה - אף שלאחר מכן התבטלה מצותו משום שקול פסול פוסל - מ"מ חשיב שכבר התחיל במצוה ואין בזה יותר משום הפסק, ודפח"ח.

ובשו"ת יבי"א ח"ח סי' מ"ט הביא את דברי האול"צ הנ"ל, והמעיין היטב יראה שלא עמד בעומק כונת ראייתו ולא השיב על ראיה זו כלל, ודוק.

ובספר תורת המועדים להרה"ג דוד יוסף שליט"א פ"ה סי"א ובילקוט יוסף ימים נוראים סי' תקפ"ה נתעצמו לדחות ראיה זו, ותורף דבריהם הוא, שלמעשה מי שאין לו אלא מרור צריך לאכול בתחלה כזית וכמו שנקטו הב"ח והפר"ח ועוד אחרונים והביאו שכן מבואר בדברי הרמב"ן והר"ן, וממילא נפלה ראיית האול"צ עכת"ד עיש"ב. <u>**אולם**</u> לפי מה שביארנו ראיית האול"צ עדיין במקומה עומדת, דמדברי הרמב"ן והר"ן ועוד ראשונים שכתבו שצריך לאכול כזית - אין ראיה, דיתכן שהם סוברים שגם בכל פעם צריך לאכול בכרפס כזית כדעת רוב הראשונים, ולא רק כשאין לו שאר ירקות, וממילא אין זה קשור

ג. ובעיקר דין זה הארכתי בח"א סי' ע"ו שאין כן דעת הגאונים ורוב הראשונים ושלמעשה עדיף לאכול בין 8 ל20 גרם עיש"ב.

לנידון דידן. ולעת עתה לא מצאנו ראשונים מפורשים שיחלקו בין כשיש לו שאר ירקות שלא צריך כזית לבין כשיש לו רק מרור שצריך כזית בתחלה.

ואדרבה מדברי כמה ראשונים נראה שאפילו כשאוכל מרור בטיבול הראשון לא צריך כזית; ז"ל ר' יונה בסדר ליל פסח הביאו לפניו וכו' פירוש היכא דלית ליה שאר ירקי אלא חזרת אוכל חזרת ומברך עליה בפה"א ואח"כ מברך לאכול מרור וכו', אבל היכא דאית ליה שאר ירקי מברך בפה"א. ואם אכל מהם כזית מברך לבסוף בנ"ר אבל על הפחות מכזית מברך בתחלה ואינו מברך לבסוף עכת"ד. ופשטות דבריו ואם אכל וכו' אבל על הפחות - דקאי על כל מה שכתב קודם, דאל"ה הו"ל להדגיש להדיא שבעיקר דין המשנה יש חובה לאכול כזית, ואם לא מביא חזרת אין צורך לאכול כזית. וז"ל תלמיד הרשב"א בדף קי"ד ע"א מטבל בחזרת ומברך לאכול מרור וכו', ולאו דוקא חזרת קאמר דה"ה לשאר ירקי דהא אינו אלא להיכר תינוקות וכו', ולא עוד אלא דמצוה מן המובחר להיות טבול זה בשאר ירקות וכו' לאפוקי נפשיה מפלוגתא וכו'. ועוד כתבו קצת המפרשים דכיון דמשום היכר תינוקות בעלמא הוא - א"צ אכילת כזית ע"כ. ונראה מדבריו דקאי על כל מה שכתב - גם על עיקר המשנה הביאו לפניו מטבל בחזרת, וגם על המצוה מן המובחר להביא שאר ירקות דהא תרויהו משום היכר. ולומר שכשאוכל מרור צריך כזית בדוקא - זהו דוחק גדול ולא ניתן להאמר בכונתו.

ועכ"פ גם אם לא נקבל דיוקים אלו - נשאר לנו רק מחלוקת האחרונים בזה. והנה הב"ח בסי' תע"ג כתב להביא ראיה מגמ' זו **שבכל אכילת כרפס צריך לאכול כזית וכדעת הרמב"ם** ולא עלה על דעתו לחלק ולומר שכשיש שאר ירקות סגי בפחות מכזית וכשיש רק מרור צריך כזית, וא"כ לדעתו - לדעת מרן השו"ע שאוכלים בכל פעם פחות מכזית - ה"ה גם כשיש לו רק מרור. **ואע"פ** שיש אחרונים שאכן כתבו לחלק בין כשיש לו שאר ירקות לבין כשאין לו אלא מרור - מ"מ אין כן פשט דברי מרן השו"ע. וגם אם נאמר שאין הכרח בדברי מרן השו"ע - מ"מ יש כאן לכל הפחות מחלוקת אחרונים בנידון זה, שיש אחרונים דס"ל כפי שדייק האול"צ, ויש אחרונים דלא ס"ל כן. וא"כ שפיר מצטרף ספק זה לכל הספקות הראשונים שהזכרנו, ובודאי שאין כאן ספק ספקא 'נגד מרן השו"ע', דהא בנידון זה מרן השו"ע לא גילה דעתו. ויש כאן ג' ספקות להתיר להפסיק ואין שום טעם להחמיר בזה.

ועכ"פ יהא הטעם אשר יהא - כיון שמפורש בדברי הריטב"א שמותר לדבר לאחר שתקע תקיעה אחת, וכן מתבאר מדברי הרוקח ור' מנוח הנ"ל - ודאי שיכול להתודות ולא חשיב הפסק בין ברכה למצוה, אף לדעת הרמב"ן וסיעתו וכנ"ל.

הוידוי חשיב לפחות כגביל לתורי ולא הוי הפסק

ואף אם נרצה לחוש לכל החומרות; לומר שהתקיעות הם מספק, ושקול אחר מפסיק, ושכל עוד לא התחיל בתקיעה של תר"ת לא חשיב התחיל במצוה - מ"מ מותר להתדות משום שהוידוי הוי כעין גביל לתורא וחשיב מענין המצוה, וכמ"ש בספר קצה המטה על המטה אפרים בסי' תק"צ סקכ"ד עיש"ב. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי'

ע"ה לגבי היהי רצון שנוהגים לומר האשכנזים עי"ש. וכ"כ בשו"ת אורל"צ שם. ומה שדחה ביבי"א דאין דורשים טעמא דקרא וכו' - אינו מובן, דהא גם באומר בין ברכת המוציא לטעימה הביאו צלחת או סכו"ם וכדומה מעניני הסעודה אינו חשוב הפסק כמ"ש האחרונים בסי' קס"ז ס"ו, וכן אם אמר תנו מאכל לפלוני אף שהוא עשיר הדין כן, וא"כ חזינן שכל דבר שהוא מענין הברכה והדבר שבירך עליו אף שאינו חובה או מצוה מהתורה או מדרבנן אינו חשוב הפסק, וא"כ הכא ודאי שרמז מיהא איכא לכל הפחות, וא"כ ודאי דחשיב מענין אותו הברכה והמצוה ולא גרע מהביאו מאכל לפלוני עשיר.

ומלבד זה חזינן בגמ' שדורשים טעמא דקרא לגבי מצות שופר; דבמסכת שבת דף קל"א ע"ב הגמ' דנה מדוע צריך פסוקים לזה שמכשירי מצוות דוחים את השבת לר"א ולא לומדים משופר, ואמרה הגמ' דשאני שופר 'דמכנסת זכרונות ישראל לפני אביהם שבשמים' עי"ש. ועי"ש בחידושי החתם סופר שכתב בזה"ל: עיין קידושין ה' ע"א תוס' ד"ה שכן וכו' וחולין פ"ה ע"א ד"ה מה וכו', וצ"ל **מכנסת זכרונם הוה חומרא הכתובה בקרא** דכתיב גבי חצוצרת ונזכרתם לפני ה' אלקיכם. ומכ"ש לרמב"ן בתורה דמפרש זכרון תרועה שיעלה זכרוניהם של ישראל ודלא כפירש"י שם ע"ש ע"כ. וגם בגמ' בר"ה כ"ו ע"א מבואר להדיא ששופר לזכרון אתי ולכן אסור לתקוע בשופר של פרה כיון שמזכיר חטא העגל עי"ש. וא"כ חזינן שהגמ' התיחסה לטעם מצות תקיעת שופר ולא אמרה שהוא גזירת הכתוב בעלמא, ולכן צריך פסוקים מיוחדים לשאר המצוות, ואם זה היה טעם דרש בעלמא - חוזרת הקושיא שנלמד משופר, אע"כ שהוא טעם אמיתי. ולפ"ז שפיר אפשר לומר שכיון שהשופר לזכרון אתי - התשובה היא חלק מהענין, כיון שאם האדם עושה תשובה בשעת תקיעת השופר - הזכרון שלו יהיה טוב ומוצלח יותר, וכפי שכתבו הזוהר ושאר המפרשים. ותמוה לומר שטעמים אלו המוזכרים בגמ' יהיו פחות מגביל לתורי.

וגם מה שדחה ביבי"א שיכול להתודות בהרהור ולא חייב להוציא בפיו - גם זה נסתר לפי הנ"ל, דאף שיכול ואינו חייב להוציא בפיו מ"מ אם הוציא בפיו ודאי דחשיב מאותו ענין ואין זה הפסק, דכדי שלא יהיה הפסק לא צריך חיוב או מצוה אלא כל שהוא מאותו ענין אף שיכול היה בלעדיו לא הוי הפסק. ולדעת ראבי"ה ועוד ראשונים אף לכתחלה יכול להפסיק בין הברכה למצוה בענין זה, ואף למאי דקי"ל בסי' קס"ז שרק בדיעבד יכול להפסיק ולא לכתחלה - מ"מ סגי לן בזה שאין בזה הפסק ולא הוי ברכה לבטלה לכל הדעות, ובענין של לכתחלה בעלמא ודאי דסמכינן על שאר הפוסקים הנ"ל דס"ל שאין בזה הפסק, ורק אם היה צד של ברכה לבטלה היינו צריכים לחוש למיעוט הפוסקים מדין סב"ל, אבל כיון שאין בזה סרך ברכה לבטלה אלא לכל היותר דין של לכתחלה בזה א"צ לחוש למיעוט הפוסקים וכנ"ל.

ויש להוסיף שגם הדרך החיים שהביא המ"ב שהחמיר בענין זה - לא דיבר על הוידוי, אלא על אמירת היהי רצון, שנוהגים האשכנזים לומר, המובא בסידור השל"ה, ובזה אפשר שטעמו הוא משום שאינו חשוב צורך לבקש בין התקיעות דלא מצאנו בזוהר או בדברי רבינו האר"י ענין זה ואין לנו לבקש מעצמנו דבר זה אלא בסוף התקיעות דמיושב, אבל בענין הוידוי שנזכר בדברי רבינו האר"י לאומרו דוקא כאן שפיר חשיב צורך, ולכן

אין להביא מדברי הדרך החיים ראיה נגד אמירת הוידוי. וכן מה שרבינו הגר״א לא אמר וידוי זהו מחמת טעם אחר שהוא ס״ל שהתקיעות הם משום המלכת ה׳ ויש לשמוח בהם - עי׳ לקמן, ולא הוזכר טעם הפסק. ומעטים הם הפוסקים שאסרו וידוי מטעם הפסק, וע״כ אין לחוש לזה כלל וכנ״ל.

הצורך בוידוי בר״ה לדעת הזוהר

ועוד שמה שכתב ביבי״א שיכול להתודות בהרהור - אינו מספיק, דהא מקור דברי רבינו

האר״י זה מהזוהר פרשת פינחס דף רל״א ושם איתא בזה״ל ועל דא אצטריך לבר נש ׳לפרשא חובוי׳ כל חד וחד כמה דאיהו בגין דמאן ׳דמפרש חטאוי׳ לא אתמסר דיניה אלא בידא דמלכא קב״ה בלחודוי וכו׳ עי״ש, ומפורש שצריך לפרש חטאיו ולא סגי בהרהור בלבד. וגם רבינו האר״י עצמו כתב להדיא להתודות בלחש ולא להרהר בתשובה, דהכא צריך וידוי ממש.

ויש להוסיף עוד שאעיקרא מה שאין אנו מתודים בר״ה לדעת הזוהר - צ״ע, דהא רבינו

האר״י הקשה סתירה בין ב׳ מקומות בזוהר האם מותר להזכיר חטאים בר״ה או לא, ותירץ רבינו האר״י שמותר רק בשעת התקיעות וגם זה רק בלחש שלא ישמעו אוזניו. <u>אולם</u> המעיין בדברי הזוהר יראה שלכאורה אין סתירה כלל ואין הכרח לדברי רבינו האר״י; דבזוהר תצוה דף קפ״ו ע״א איתא ביומא דא לא אצטריך בר נש לפרש חטאוי ׳קמי אחרא׳ וכו׳, וכ״ש דחציפו איהו לקמי כלא וחילול שמא דקוב״ה וכו׳ עי״ש. ובפרשת פינחס דף רל״א ע״א איתא ועל דא איצטריך בר נש לפרש חובוי כל חד וחד כמה דאיהו וכו׳ עי״ש. <u>והנה</u> המעיין במקומות הנ״ל יראה שפרשת תצוה קאי ביוה״כ ופרשת פינחס קאי בר״ה, וביוה״כ ודאי שיש חובה להתודות, אלא שהזוהר דייק בדבריו שאין לפרש חטאוי ׳קמי אחרא׳, וכן בהמשך מבואר שהוא מדין חציפות וחילול השם, דמיירי במתודה בפני אחרים וזה ודאי שאסור כמבואר גם בתלמוד דידן [ברכות ל״ד ע״ב], ורק את זה אוסר הזוהר. ודין זה ישנו בכל השנה, אלא דהזוהר קאי ביוה״כ שיש מצות וידוי לכו״ע, וע״ז אמר שלא יתודה בפני אחרים, אולם אם אינו נמצא עם אחרים אלא לבדו מותר להתודות בקול רם, דכל האיסור הוא בפני אחרים. אולם בפרשת פינחס מיירי על עצם הוידוי שהוא נצרך בר״ה כיון שמי שמתודה דן אותו הקב״ה בעצמו והוא ודאי לטוב עי״ש. <u>וכ״כ</u> להדיא בספר יש שכר [פראג שס״ט] בדיני יוה״כ אות ד׳ וז״ל צריך ליזהר שלא יפרש חטאיו **ביוה״כ לפני אחר** שכ״כ בפרשת תצוה דף קפ״ו וכו׳ עי״ש. <u>וכ״כ</u> בפשיטות מהרי״ץ בתכלאל עץ חיים בתפלת ליל יוה״כ דף פ״ו ע״א וז״ל ויזהר ש״צ שלא להוסיף שום דבר בוידויו לקהל לפי שהוא פוגם ונפגם שמטיל דופי של חטא פרטי בצבור וכו׳ והכי איתא בהדיא בספר הזוהר תצוה דף קפ״ו ע״א וכו׳ [והעתיק הזוהר הנ״ל וסיים] הרי לך אזהרה לש״צ שלא יפרט שום דבר עי״ש, הרי שכתב בפשיטות שהזוהר בתצוה מיירי ביוה״כ והאיסור הוא לפני אחר. ולפ״ז הזוהר בפרשת פינחס שאומר שיש להתודות בר״ה - הוא כפשוטו בכל היום ולא רק בשעת התקיעות, דהא ההכרח של רבינו האר״י הוא מחמת הסתירה בזוהר, אבל ללא הסתירה - פשט הזוהר בפינחס שכל היום הוא בר וידוי.

והמקדש מלך בפרשת תצוה שם הקשה באמת על האר״י שפשטות לשון הזוהר שם זה

ביוה״כ וא״כ אין סתירה, ותירץ בדוחק דמיירי בר״ה עי״ש. והמעיין יראה שדוחק עצום הוא.

וע״ע בפירוש מהרח״ו בפרשת פינחס המובא באור החמה שם כתב שנראה זר לומר וידוי בר״ה כי אדרבה ציוה עזרא אכלו משמנים וכו׳ ואסור לערבב הקטגורים כי אז יתעוררו המקטרגים, אמנם ביוה״כ כי אז אין השטן שולט בהם ביום ההוא אז הותר הוידוי ולכן צריך לפרש דלאו ביום ר״ה איירי וכו׳ עי״ש. והוא דוחק עצום למעיין שם בזוהר לפני ואחרי דקאי כולו בר״ה.

תפלות ר״ה - מתוך שמחה או מתוך בכי וצער

ומה שהקשה מהרח״ו מעזרא - הנה נודע שפירוש מהרח״ו שהובא באור החמה הוא ממה שכתב לפני שלמד אצל רבינו האר״י וכפי שכתב מהר״א אזולאי בהקדמתו לספר אור החמה. ובאמת שמהרח״ו בשעה״כ [והובא בכה״ח בסי׳ תקפ״ב אות ס׳] כתב וז״ל היה נוהג מורי ז״ל לבכות הרבה בתפלת ר״ה אפילו שהוא יו״ט ומכ״ש בתפלת יוה״כ והיה אומר כי מי שאין בכיה נופלת עליו בימים אלו הוא הוראה שאין נשמתו הגונה ושלימה ע״כ. ומדכתב ׳היה נוהג׳ מבואר שעורר עצמו לבכי ולא שהבכיה נופלת עליו דמאי מנהגא שייך בהכי. ועוד דהא כתב מיד לאחר מכן כי האדם ׳הנופלת עליו׳ בכיה רבה בימים אלו בתפלה הוא הוראה שנדון באותה שעה למעלה אם ביום א׳ ואם ביום ב׳ ע״כ, ומבואר דלעיל לא מיירי בנופלת עליו בכיה אלא שצריך לעורר עצמו לבכי, ומי שאין בכיה נופלת עליו אף שעורר עצמו היא הוראה שאין נשמתו שלימה והגונה. כך נראה ברור בכוונתו. <u>וכן</u> מצאתי להדיא בחמדת ימים חדש אלול פ״ז שכתב בזה״ל ואמר הרב ז״ל **כי מי שדרכו לבכות ולבו רך בשאר הימים**[ד] ואיננו בוכה בתפילות הימים האלה הוא הוראה כי אין נשמתו טובה ושלימה, וגם אמר כי מי שבוכה אז ׳מעצמו׳ ומתעורר בבכיה גדולה בידוע כי בעת ההיא יגשו אז ידברו בדינו בבית דין של מעלה ונפשו מרגשת ועל כן באה אליו הבכיה עי״ש. <u>וכ״כ</u> בספר מחברת הקודש לר׳ נתן שפירא בדף קכ״ו ע״ב בשם האר״י וז״ל גם נהג לבכות בר״ה וכו׳ גם אמר שמי ׳שמעצמו׳ מתעורר בבכיה בימים אלו בידוע שדיינין ליה אז בב״ד שלמעלה ונפשו מרגשת בזה ומתעורר ׳מאליו׳ הבכי עי״ש, ומפורש כדפירשנו בדעת האר״י. <u>וכן</u> מפורש בזוהר פרשת אמור דף צ״ה ע״א אמר רבי יהודה כלהו מועדין מקראי קדש קרינן בהו, **אבל נפקי ראש השנה ויומא דכפורא דלא אשתכח בהוא חדוותא דהא אינון דינא** הוו עי״ש. ובפרשת פינחס דף רל״א ע״א ויהי היום **יומא דאית ביה צער ודא הוא ראש השנה** וכו׳ עי״ש. ומבואר כנ״ל שכיון שיש דין הוא יום צער. ובזוהר תרומה קס״ה ע״ב ולית דמעה אלא מגו צערא ועציבו וכו׳ עי״ש.

ובאמת שכך המנהג של הספרדים לעורר בכיה ועצב, וכפי שרואים בפיוטי הספרדים כמו דוה לבב אני נצב ׳ונעצב׳, ואתעטף ׳בצרתי׳, נחלי ׳דמעותי׳ מעי הרתיחו, ועוד.

ד. מבואר מדבריו שמי שהבכיה קשה עליו גם בשאר ימות השנה לא נאמרו עליו דברים אלו שאין נשמתו הגונה.

וכפי שרואים גם מנגוני התפלה של הימים הנוראים שהם מעוררים לבכי, וכפי שכבר כתב החמדת ימים וז"ל ומזה נתפשט המנהג שמאריכים בימים אלה בנגונים בכל התפלה לעורר לבות בנ"א ע"י קול של החיזון לבכות בתפלתם כי השעה צריכה לכך להכניע לב הצבור כנגן המנגן בקול מר נגש ונענה עי"ש[ה]. וכ"כ הכה"ח שם שהמנהג לבכות בתפלות ר"ה כדעת רבינו האר"י עי"ש.

אלא שלכאורה זה גופא טעמא בעי והרי כתוב לכו אכלו משמנים וכו' וכפי שכתב מהרח"ו הנ"ל בפירושו לזוהר. <u>וסתירה</u> זו מצאנו לכאורה גם בדברי הרמב"ם שכתב בפה"מ בסוף ר"ה שאין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי תפלה והכנעה לפני ה' ויראה ממנו וניסה אליו ותשובה ותחנה ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש עי"ש, אולם מדברי הרמב"ם עצמו בהלכות יו"ט פ"ו הי"ז מבואר שר"ה הוא בכלל הימים טובים שאדם צריך להיות שמח בהם שנאמר ושמחת בחגך עי"ש, הרי שכן יש לשמוח בר"ה ולא כמו שכתב בפה"מ הנ"ל שאין ראוי לשמוח ולשיש בר"ה. <u>וכמו כן</u> הרס"ג ורה"ג והרמב"ם לא גרסו בתפלת ר"ה 'מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון', וכן עוד גאונים כמובא בטור בסי' תקפ"ב, ופסק כן השו"ע שאין לומר כן. וביאר הב"ח דלשון זה משמעו שנתינת ראש השנה ויום הכפורים היא לשמחה ולששון כשאר חגים ומועדים וזמנים, וזה ודאי אינו אלא לדון לברואי עולם ניתנו ולשוב בתשובה לכך אין אומרים אותו עי"ש. ומאידך ר"ה נקרא בכלל המועדים ויש בו מצות ושמחת בחגך כנ"ל.

אולם מצאנו בדברי האחרונים יישוב לזה[ו]; דהנה בספר **סדר היום** כתב בזה"ל וילך לבהכ"נ וכו' ומתפלל 'ומתחנן' לפני א-לוהיו תכלה שנה וקללותיה תחל שנה וברכותיה וכו', ובצאתו מבהכ"נ ילך לביתו וישמח לבו ויבטח בהשי"ת ויבקש בלב שלם ובנפש חפיצה וירחק ממנו כל יגון ואנחה שלא ליתן פתחון פה למקטרג וכו' וכן כתוב בדברי קבלה קדוש היום לא-לוהינו וכו'. וכך הם דברי הרחיד"א **במורה באצבע** סי' ט' אות ר"נ יתפלל ערבית של ר"ה בבכיה ובכוונה גדולה מאוד דואג ובוטח. ובאות רנ"א יבוא שמח לביתו ויעשה סדר הנהוג וכו'. ובאות רנ"ט [בתפלת שחרית] שוב בתפלה יתעורר מאוד מאוד לומר בלב נשבר ותחנה ובכיה. ובאות רס"א יתאמץ במוסף הנשגב והנורא בבכיה ובכוונה שלימה וכו' עי"ש. הרי שהם כתבו את ב' ההנהגות גם לבכות וגם לשמוח, ובודאי שלא נעלם מכולם הפסוק המפורש אכלו משמנים וכו' כי חדות ה' וכו'. אלא שהקדמונים הנ"ל חילקו בין התפלה לבין עצם היום; עצם היום הוא יום מועד ויש בו שמחה ולכן בביתו צריך לאכול ולשתות ולשמוח ולא להראות עצב, אבל בשעת התפלה

ה. ובשו"ת יחו"ד ח"ב סי' ס"ט כתב וז"ל ואדרבה ראוי לומר התפלה בנעימה ובשמחה. וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שהשליח צבור מתפלל בראש השנה בניגון ובנעימה מיוחדת לכבוד החג, אלא שהקדיש והקדושה נאמרים בניגון הסליחות והפיוטים של הימים הנוראים עי"ש. ודבריו צ"ע, דאדרבה הניגון של הימים הנוראים אינו של שמחה כניגון החגים אלא ניגון של עצב, וראיה מהפיוטים שמשלבים אותם בניגון התפלה עצמה וכפי שכתב החמדת ימים הנ"ל, שזה ראיה שהמטרה היא לעורר לבכי.

ו. ועמד בזה במקצת הרה"ג דוד יוסף שליט"א בספרו תורת המועדים עמ' מ"ב עי"ש.

כיון שזהו יום הדין אין להראות שמחה כשהאדם מתפלל על דינו של כל השנה וצריך להראות הכנעה ועצב ואף בכי ולא לומר הלל וכו׳, ואין סתירה בין הדברים.

ובאמת שאיך יתכן שאדם יתפלל אתה זוכר מעשה עולם וכו׳ מי למות ומי לחיים וכו׳, ויתפלל זאת בשמחה כמו תפלת המועדים? האם תקנו הפייטנים שיחו לאמי כי ששונה פנה וכו׳ כדי שהאדם יאמר זאת בשמחה ורק אם נופלת עליו בכיה יבכה? הרי פיוט זה וחבריו נועדו לרגש את האדם ולגרום לו להרגיש צער ושברון ובכי על עוצם היום ופחד ממנו.

אמנם בספר מעשה רב אות ר״ז כתב שאין לבכות בר״ה כמבואר בעזרא אל תבכו וכו׳, והקפיד [הגר״א] לפעמים לנגן הקדיש שאחר מוסף לכבוד יו״ט ע״כ. ובשו״ת יחו״ד ח״ב סי׳ ס״ט כתב דלא פליגי האר״י והגר״א אלא האר״י מיירי שמתעורר מעצמו לבכיה, והגר״א כונתו שאין לעורר עצמו לבכי עי״ש. <u>אולם</u> לפי הנ״ל אין זה נכון, דהאר״י מיירי שמעורר עצמו לבכי, ודעתו שכך צריך לעשות וכפי שביארנו לעיל. והגר״א פליג כדרכו על רבינו האר״י בהרבה מקומות, שרבינו האר״י ס״ל שיש לבכות בר״ה והגר״א ס״ל שאין לבכות. וכן הבין הכה״ח שם שהביא את דברי האר״י והגר״א וכתב שהמנהג כדברי האר״י עי״ש, ומבואר דס״ל דבמחלוקת שנויה ואנן נהגינן כדברי רבינו האר״י.

ובאמת שהדברים מוכרחים, שהרי בתוספת מעשה רב אות נ״ח איתא בזה״ל ואדמו״ר שמח למאוד בעת תקיעת שופר כי אמר שצריך להיות ברוב שמחה וחדוה כדוגמת המדינה שממליכים מלך ומעטרים אותו כן אנחנו בתקיעת שופר ממליכים לקב״ה בכל עולמות שאנחנו עמו ע״כ. ומבואר שהגר״א נקט לעיקר שטעם תקיעת השופר הוא להמליך את הקב״ה ולכן צריך לשמוח בשעה זו. וזה מתאים גם למה שמובא לעיל שהגר״א ניגן בקדיש של מוסף כביו״ט. <u>אולם</u> הראשונים, בעיקר בספרד, וכן המקובלים, לא הזכירו כלל טעם זה של המלכת הקב״ה בתקיעת השופר, אלא הרמב״ם כתב שהטעם הוא לומר עורו עורו ישנים משנתכם. והרמב״ן כתב הטעם להפוך מדת הדין למדת הרחמים, וכן נקטו המקובלים וכן רבינו האר״י, וא״כ יש מחלוקת מהותית בעיקר ר״ה האם עיקרו יום המלכת הקב״ה, וכך נקט הגר״א, וכך נוקטים חכמי האשכנזים שמרבים לדבר על ענין זה בר״ה, וכן הוא בפיוטיהם הרבים הנאמרים בר״ה. אולם אצל חכמי הספרדים והמקובלים כמעט ולא נמצא זכר לענין המלכת הקב״ה בר״ה אלא הכל מדברים על יום הדין והפיכתו לרחמים ע״י תקיעת השופר וחזרה בתשובה כאשר יראה המעיין[ז].

וא״כ קושיית מהרח״ו שבסברא לא יתכן להתודות בר״ה משום שנאמר אכלו משמנים וכו׳ - אינה קושיא לפי דעת רבינו האר״י והפוסקים האחרונים הנ״ל וכפי מנהג הספרדים, ואי מהא - שפיר היינו צריכים להתודות בר״ה.

ז. ויש להדגיש שכמובן הא והא איתא דהא אנו אומרים מלכויות זכרונות ושופרות ובגמ׳ איתא אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם. ובמשנה איתא בר״ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון. אלא שכנראה נחלקו מהו עיקרו של יום, ודוק.

וכן מה שכתב מהרח"ו שהוידו מעורר את המקטרגים - אדרבה הזוהר כתב שכשמתודה נמסר דינו לקב"ה ולא למקטרגים ועדיף טפי.

אלא שרבינו האר"י לא פירש כן וכנ"ל, וס"ל שאין להתודות בר"ה כלל [עפ"י הזוהר בפרשת תצוה] ורק בשעת התקיעות יש להתודות [עפ"י הזוהר בפרשת פינחס], וכך נקטו בפשיטות האחרונים.

וא"כ כיון שאין אנו נוהגים להתודות במשך כל יום ר"ה כדעת רבינו האר"י בביאור הזוהר - אם לא נתודה לפחות בשעת התקיעות - יצא שלא התודינו כלל בר"ה, ולאו שפיר למעבד הכי, ולכן יש להתודות בפה בין הסדרים של התקיעות ואין בזה שום חשש של הפסק[ח].

סיכום

יש כמה וכמה טעמים שמותר להתודות לכתחלה ואין בזה חשש של הפסק;

א. דעת רה"ג וסיעתו שלאחר תשר"ת יצאנו ידי חובה מהתורה.

ב. דעת ר"ת וסיעתו שקול פסול אינו הפסק וממילא התקיעה הראשונה לא נפסלה וחשיב שהתחלנו במצוה.

ג. דעת הריטב"א וסיעתו שאף אם התקיעות הם מחמת ספק - מ"מ כשתקע תקיעה אחת חשיב כבר התחיל במצוה [כיון שכל הל' קולות הם מצוה מדרבנן] ומותר לדבר לאחר מכן.

ד. הוידוי חשיב לפחות כגביל לתורי שלא הוי הפסק עכ"פ בדיעבד, וי"א אף לכתחלה, ובצירוף כל הנ"ל - כאן אפשר לסמוך אפילו לכתחלה.

ה. וידוי במחשבה לא מהני הכא לדעת הזוהר.

כמו כן התבאר שמי שיכול - יש לו לבכות בתפלות ר"ה, ורק לאחר התפלות במשך הסעודות ושאר היום יש להיות בשמחה.

ח. ושוב ראיתי שכן העלה באורך הרה"ג יהודה ברכה בשו"ת ברכת יהודה ח"ח סי' צ"ד עי"ש. וע"ע לו בח"א סי' מ"ז שגם האריך בענין בכיה בתפלות ר"ה, וגם בזה זכיתי לכוין לדבריו. וע"ע בהקדמתו לח"ח עמ' כ"ו שכתב שגם מרן הגרע"י זצ"ל השתכנע מדבריו אלו לגבי בכיה בתפלות ר"ה.

וכן כתב לי הרב יוסף פרץ בזה"ל: עי' למרן אאמו"ר נר"ו בקונטרס ההפסקים וחזר ונדפס באהלי שם אורח חיים חלק ה' שלפי דבריו שם אין הפסק כלל בזה.

פ. החזרת המשפט 'בהביאך את מי המבול לשחת כל בשר מפני רוע מעלליהם' במוסף של ראש השנה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת כי תבא תשפ"ב.

במוסף של ראש השנה ב'זכרונות' תקנו חז"ל את הנוסח: וגם את נח באהבה זכרת ותפקדהו בדבר ישועה ורחמים **בהביאך את מי המבול לשחת כל בשר מפני רוע מעלליהם**. על כן זכרונו בא לפניך וכו'. נוסח זה נמצא '**בכל**' הגאונים והראשונים ו'**בכל**' הסידורים של כל עדות ישראל לסוגיהם עד לפני כ100 שנה, ואין צורך למנותם בפרטות. וכיום נוסח זה נמצא בסידורי אשכנז ותימן. אולם בסידורי ספרד בדורות האחרונים השמיטו משפט זה.

הסיבה לכך היא הגהות של חכמי הספרדים בדורות האחרונים שלא מצא חן בעיניהם משפט זה;

המגיה בספר שלמי חגיגה דף שי"א ע"ב כתב: מזה שנים קדמוניות כי שמעתי רבים מהשלוחי ציבור המדייקים אומרים בהביאך את מי המבול זכרונו בא כו', ואף על פי שלא נזכרתי לשאול להם מכל מקום הנאני הנוסחא הזו וכן אני נוהג ע"כ.

ובמחזור הנודע 'זכור לאברהם' שהדפיס ר' אברהם אלנקר בשנת תקס"ג, והיה מצוי מאוד אצל הספרדים בדורות האחרונים, הסגיר את התיבות (בהביאך - מעלליהם), וכתב בפירושו בתחתית העמוד: ראוי לדלג זה. כן קיבל הגאון מארי חדי"א נר"ו [הוא הרב חיד"א]. ובספר השל"ץ [הוא השלמי חגיגה הנ"ל] כתב שנהג לומר בהביאך את מי המבול זכרונו בא וכו' ע"כ. הרי שהחיד"א הוא זה שהורה להשמיט נוסח זה. ובעקבותיו כתב כן בשו"ת זבחי צדק ח"ג סי' ק"נ בסדר התפלה לר"ה שכתב שם באורך, וז"ל תיבות בהביאך את מי המבול וכו' עד רוע מעלליהם צריך לדלגם ע"כ. וכ"כ רבנו יוסף חיים זצ"ל בספרו תקון תפלה. ועל פי דבריהם השמיטו בסידורים בדורות האחרונים משפט זה לגמרי, אף שבתחלה השאירוהו במוסגר וכנ"ל.

אולם הגר"ח פלאג'י בספרו מועד לכל חי סימן י"ג אות נ"ב כתב בזה"ל רבים משליחי ציבור נתחכמו לדלג בהביאך את מי המבול כדי שלא להזכיר ביום הזה גזירת דין מהמבול, ואני בעניי בספרי זוטא רוח חיים הכרחתי דצריך לאומרו ולא טוב עושה המדלגו כאשר יעויין שם ע"כ. ובספרו רוח חיים סי' תקצ"א סק"ג כתב בזה"ל ואני אומר כי לא נראה לי להשמיט ולדלג נוסח זה שהוא נוסחת הקדמונים בלתי ראיה וסמך מאיזה מקום כי אם במה שדנו מדעתם, כי כן נראה לקיים הגירסא הזאת ומינה לא תזוע. ועל מה שהם מרגשין כי ביום הדין אנחנו מזכירין חרון אף ה' של דור המבול, נראה כי אדרבה זהו למען נזכור רחמי ה' שהגם כי הביא המי המבול, עכ"ז נכמרו רחמיו על נח ובניו וברוגז רחם תזכור, והו"ל כמזכיר זכרון שופר של פורענות של אוה"ע דמותר כמ"ש בגמ' בר"ה עכ"ד, ועי"ש עוד.

ונראה ברור שגם הרחיד"א ושאר האחרונים שנמשכו אחריו, אם היו יודעים שנוסח זה מופיע בכל הנוסחאות, לא היו שולחים יד להגיה את הנוסח שמקובל ביד חכמי ישראל בכל הדורות[א].

ועל כן נראה שיש להחזיר נוסח זה למקומו הראוי לו, ולואי שמדפיסי הסידורים בימינו יחזירו נוסח זה לקדמותו. ובינתיים כל אדם ירשום משפט זה במחזורו כדי שתפלתו תהיה שלימה כפי שתקנו לנו חז"ל, וכפי שנהגו כל הדורות.

א. הערת הרב אהרן גבאי: הנני מסכים לכל האמור להלכה ולמעשה, וכן אני נוהג זה רבות בשנים, וכנוסח רבותינו הספרדים הישן, ובפרט שחידוש החיד"א בזה לא התקבל אצלינו הספרים במוחלט שהרי אפילו בדורות האחרונים ממש עדיין הודפס משפט זה בסוגריים בסידורי ליוורנו. **ודע** שמתחילה עלה במחשבתי שגם האחרונים הנ"ל שמחקו שורה זו, מסכימים ששורה זו היא חלק מהנוסח המקורי, וכפי שהיה בנוסח כל הספרים שלפניהם, אלא שהם ז"ל החליטו שעדיף לדלג משפט זה כדי לא לעורר קטרוגים, ובפרט בדורות האחרונים שיש ירידת הדורות גדולה וגברו הקיטרוגים, וכיוצ"ב בכל סידורי הספרדים מקדם קדמתה השמיטו הפסוק בזכרונות "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק אזכור ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", שישנו בכל הנוסחאות ללא יוצא מן הכלל, ובמקומו הביאו פסוק חדש שאינו בשום נוסח "וגם אני שמעתי את נאקת וכו'", וכבר ביאר בספר אות אמת שקיבל שנמנעו הספרדים מלאומרו מפני שיש בו לשונות "אף". וכן במקומות רבים נוספים השמיטו הגאונים הקדמונים כל מיני תיבות מנוסח התפלה מפני שיקולים שונים ולא חששו לשנות ולמחוק תיבות מן הנוסח המקורי, אם היה לזה צורך וסיבה, וזה בבחינת "הגהה שלא על דעת המחבר" וכמו שהאריך על כך הרב הנאמ"ן במבוא לספרו ארים ניסי יבמות עמ' 23-22 ושם הביא הרבה דוגמאות לזה. **אלא** שהעירני הרב המחבר שליט"א שבתקופת האחרונים נדיר למצוא תיקונים מסוג זה, ורוב התיקונים הם בבחינת שיחזור הנוסח המקורי, דהיינו שעל פי ראיות וקושיות טוענים איזה אחרונים שנפל טעות בספרים, וכל הגהתם היא על פי הנחה זו שנפל טעות בספרים, ואילו היו יודעים שבכל הספרים העתיקים ובגאונים וראשונים איתא כלפנינו לא היו מגיהים. והראני המחבר שליט"א שהדברים יוצאים מפורש מפי מרן החיד"א, דמור ניהו אבי השמועה בסוגיא דידן של השמטת בהביאך, שכתב להדיא בשו"ת טוב עין סימן ז: "ולענין מה שנהגו לשנות תיבות זה בא מכח הדקדוק וזה בא מכח הבנת הענין וחיבור הדברים וכיוצא ויש יוצא לטעון מכח חכמת האמת דע דאין קפידא בזה **דכל אחד יאמר דהנסחא עיקרית כדבריו ונפל טעות בספרי הדפוס** והרוצה לשנות יכול לשנות". וא"כ בנידון דידן שהוברר שהמשפט בהביאך את מי המבול אינו איזה תוספת מאוחרת, אלא היא מעיקר הנוסח וקיימת בכל הנוסחאות הישנות ללא יוצא מן הכלל, הא ודאי שמרן החיד"א הוי הדר ביה ומורה לכל ישראל להחזיק ולומר משפט זה, וא"כ פשוט וברור שיש להחזיר עטרה ליושנה בזה.

פא. יישוב מנהג הספרדים לתקוע בחנם לאחר גמר כל התקיעות

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תשרי תשפ"ג.

הראשונים שסוברים שאין איסור בתקיעה בחנם בראש השנה

כתב הטור בסי' תקצ"ו: כתב **רב עמרם** לאחר תפלה מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן. **ורב האי** כתב לא בתורת מנהג אנו עושין אלא מכי אתא ר' יצחק [ר"ה דף ל' ע"א] ואמר מכי מסיים ש"צ תקיעתא ביבנה לא שמע איניש אודניה מקל תקיעתא, למדנו שיחידים היו רגילין לתקוע אחר התפלה ואם אין עושין כן אין עיכוב בדבר שכבר יצא ידי חובתו ע"כ. ודברי הטור לקוחים מדברי **המנהיג** [מהדורת מוה"ק עמ' שכ"ה] שהביא את לשון רב עמרם ורה"ג כנ"ל. וכן הביא **הרשב"ץ** בחידושיו לר"ה לדף ל"ד ע"א הלשון הנ"ל, וכתב שמדברי רה"ג נ"ל שאין לחוש לשבות דתקיעה ביום ר"ה לתקוע תקיעה שאינה צריכה שהרי החכמים היו מרבים לתקוע ולא חשו לאיסור שבות ע"כ. וכיונו לזה הט"ז בסק"ב והערוך השולחן ועוד.

והנה הם לא כתבו להביא ראיה מדברי רע"ג אלא מדברי רה"ג, וכנראה ס"ל שתרועה גדולה שכתב רע"ג היא לא לחינם אלא לערבב את השטן, משא"כ רה"ג שכתב שאין עיכוב בדבר לתקוע לאחר הכל, משמע שלא לצורך כלל ואעפ"כ מותר.

אולם הריצ"ג [עמ' מ"ב], שממנו שאבו הראשונים את דברי רה"ג [וממנו **בבעה"מ** [דף י"ב ע"א], בעיטור [דף ק"ג ע"ב] **ובשה"ל** סי' ש'], כתב כך: ואמר רבינו האי, אין אנו עושין כן בתורת מנהג ולא שמענו שאבותינו נהגו כן אלא שיחידים רגילים לתקוע כ"א 'כתאוותו', מיהא דכי אתא רב יצחק וכו', למדנו שהיו היחידים רגילים לתקוע לאחר התפלה[א], ולא שחייבים כי ש"צ מוציאם יד"ח, אלא מצוה מן המובחר וכדי לערבב את השטן ושפיר דמי לעשות כן ואם אין עושין כן אין בכך כלום ע"כ. ומבואר להדיא שגם התקיעות שתוקעים היחידים הם לערבב את השטן, **וס"ל שכל התקיעות שתוקעים בר"ה מועילים לערבב את השטן**. ולפ"ז גם מרע"ג יש ראיה שמותר לתקוע לאחר גמר התקיעות דהא אין הבדל בין תרועה גדולה זו למה שהיו תוקעים היחידים לאחר מכן והכל מותר.

וכ"כ הרדב"ז בתשובות החדשות [ח"ח] סי' ס"ד שנשאל איך מותר לתקוע מאה קולות והרי אסור לתקוע תקיעה שלא לצורך, והביא את דברי העיטור וסיעתו שאוסרים תקיעה שלא לצורך, אולם הביא את דברי רע"ג ורה"ג והאריך בזה וכתב שאם יש צורך

א. והר"ח בדף ל' ע"א כתב פירוש שהיו תוקעין יחידאין ביבנה 'כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"צ, שבא מאחר שסיים', היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת יד"ח שלא שמע מפי ש"צ ע"כ, וכדעת התוס' שם. ולפ"ז אין ראיה מגמ' הנ"ל. וע"ע לקמן דברי ר"ח בענין מאה קולות שפירש אחרת.

כגון לערבב את השטן טובא או להשלים מאה קולות או להתלמד ה"ז מותר. וההיא דיחידים היו תוקעים ביבנה היינו לערבב את השטן ומשו"ה היו תוקעים בחוזק עד דלא שמע אודניה מקל תקיעתא וכו'. וכן סיים בסוף דבריו וז"ל שאני אומר שברוב תקיעות מתערבב שטן טובא ואיכא צורך קצת אפילו לאנשים וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו כנ"ל שלמד מדברי רע"ג ורה"ג שאף לאחר שגמרו חיוב התקיעות מותר לתקוע כיון שבכל התקיעות יש ערבוב השטן. וגם כתב שהשלמת התקיעות למאה קולות מותרת משום הטעם הזה אע"פ שאינו מחוייבת כלל. וכ"כ **הפנ"י** בר"ה ל' ע"א שלפי מה שנוהגים לתקוע מאה קולות אלמא דסבירא לן שאין איסור שבות בדבר עי"ש. וידוע שמקור המנהג של מאה קולות הוא **מהר"ח** בסוף ר"ה [וממנו הוא **בערוך** ערך ערב] שכתב: והני דמחמרי ועבדי ל' כדיתבי ול' בלחש ול' על הסדר כנגד מאה פועיות דפעתא אימיה דסיסרא, ואלו י' אינון כשגומרים כל התפלה קל תקועייא דיחידאה מתבעי למהוי י' תשר"ת תש"ת תר"ת והן ק' ע"כ. הרי שגם מדבריו נראה שמכח הדין של קל תקועייא אפשר להוסיף עוד קולות, אפילו שמדינא דגמ' תוקעים רק מ' קולות לדעת הגאונים ורובא דרובא דהראשונים, ולמעט ראשונים תוקעים בחזרה ל' קולות ולא י' קולות, אבל מאה קולות לא שמענו כלל לא מעיקר הדין ולא נהגו כן בקהילות ישראל לדורותיהם, אלא רק 'הני דמחמרי' שהביא הערוך, ואם היה איסור שבות בהוספה לא היה נקרא 'חומרא' אלא 'קולא', וע"כ דס"ל שאין איסור שבות בדבר, וזה כדכתבו הרדב"ז והפנ"י. ואם כי לדעת הר"ח והערוך יש לתקוע רק מאה קולות, ואנן איירינן שתוקעים לאחר המאה קולות עוד, מ"מ לא כתבו שיש איסור להוסיף, אלא שהיו עושים מאה קולות כיון שזה מה שנצרך לפי דעתם, אף שבחז"ל לא מוזכר זאת, ומינה שאין איסור אם אנן סבירא לן שכל הקולות הם לערבב את השטן.

והדרכ"מ בסי' תקפ"ח הביא את דברי **האו"ז** [ח"ב סי' רס"ו] שכיון שהותרה התקיעה לאנשים אפילו רצה לתקוע כל היום הרשות בידו אף על פי שיצא כבר עכ"ל. וזהו טעם אחר מדברי הגאונים הנ"ל.

וכן מתבאר מדברי **הרע"ב** בספרו עמר נקא על התורה דברים ד,ב שהביא את המימרא שלא שמע איניש ית חבריה מקל תקועייא, וכתב: כלומר שהיו תוקעין הרבה אחר יציאתם מידי חובה [ואין בזה בל תוסיף] עי"ש, ומבואר שביאר את המימרא הזו כדעת רה"ג שהיו תוקעים לאחר שיצאו ידי חובה, ואין בזה איסור.

והיעב"ץ בספרו מו"ק האריך לחלוק על הרמ"א ולקיים את דברי הט"ז וכתב שמצוה מן המובחר לתקוע כל היום, והמרבה ה"ז משובח וכדעת רה"ג ופשט דברי הגמרא, ובלבד שיעשה כל פעם התקיעות כסדרן, לעולם סדר שלם או בבא שלמה לפחות, או תש"ת או תר"ת, לא יוסיף עליו, כגון לעשות תששר"ת, או תשרר"ת וכדומה. ולא יגרע ממנו לעשות תש"ר או ת"ש ת"ר ויפסיק עי"ש. וכ"פ בסידורו. אולם כתב זה לפי הבנתו בדעת רה"ג [וכ"ה באמת בתוס' ישנים שנביא לקמן], אולם לפי הנ"ל אין זו כונתו אלא מדין לערבב את השטן אתי עלה, ובכל תקיעה שתוקע מתערבב השטן אף שלא עושה לפי הסדר.

הראשונים שסוברים שיש איסור בתקיעה בחנם בראש השנה

כתב הדרכ״מ: ולקמן בסימן תקפ״ט לא משמע כן וגם בסימן תק״צ לא משמע כן ע״כ.

וכונתו לדברי בעה״ט שהביא הטור בסי׳ תקפ״ט שלאחר שיצא ידי חובה אין לתקוע לנשים, וזהו משום תקיעה שלא לצורך, דהא אינן חייבות [והחולקים שם ס״ל שכיון שיש להם מצוה אם יתקעו כדין אינו מצווה ועושה חשיב לצורך]. ולדברי ר״א בר נתן בעובדא דמגנצא בסי׳ תק״צ שכתב שאם החזירו את התוקע במקום שלא צריך להחזירו עברו על שבות דרבנן עי״ש. ומבואר מדבריהם שיש איסור לתקוע בחנם. וכ״פ הרמ״א בסי׳ תקצ״ו.

ויש להוסיף שכ״ד היראים [סי׳ תי״ט] שהזכיר המג״א. וכ״ד ראבי״ה סוסי׳ תקמ״א שכתב:

ולאחר שמתפללין מריעין בלא תקיעה ובלא ג׳ שברים כדי להרשות העם שילכו לבתיהם. ופליאה הוא בעיני דתקיעה היא שבות והיאך יתקעו בלא מצוה כדי להרשות העולם שילכו לבתיהם ע״כ. ואם כי לא הזכיר הטעם כדי לערבב השטן כמו שכתב רע״ג מ״מ חזינן מיניה שתקיעה שלא נתקנה אין לתקוע בר״ה. והמאירי בחיבור התשובה עמ׳ 349 כתב שבדורות האחרונים בטלוה לאותה תקיעה מאחר שמ״מ כבר נכפלו תקיעות ונתערבב שטן[ב] ע״כ. וכ״כ עוד בעמ׳ 381 שלאחר תפלה מריעים תרועה גדולה במקום שנהגו אלא שאין אנו נוהגין בה עכשו כמו שכתבנו הטעם ע״כ. וכן נוהגים באשכנז שלא תוקעים תרועה זו, וכמו שכתב המ״ב בסי׳ תקצ״ו סק״א בשם המטה אפרים.

והתוס׳ בר״ה ל׳ ע״א כתבו גבי התקיעות שהיו תוקעים ביבנה בר״ה שחל בשבת: דאותן שיצאו אסור להם לחזור ולתקוע דיש איסור שבות בדבר לתקוע בחנם ׳בשבת׳ ע״כ. וכ״ה בתוס׳ הרא״ש שם. ודייקו מזה הט״ז ועוד אחרונים שרק בשבת יש איסור, אבל בר״ה גרידא אין איסור. אולם הא״ר והיד אהרן הביאו שבפסקי התוס׳ שם כתוב השומע תקיעה אסור לתקוע עוד בחנם[ג] ע״כ. ומבואר שאף בר״ה שחל בחול אסור.

ובאמת שכן מתבאר מדברי התוס׳ ישנים שם באורך, שבתחלה כתבו דלא שמע איניש וכו׳ מיירי לאחר שכבר יצאו יד״ח, וכתבו דמשמע שמותר לאדם לתקוע לעשות המצוה כמה פעמים, ׳ובלבד שיעשנה כסדר׳ [כדברי היעב״ץ דלעיל], אבל לתקוע שלא כסדר פשיטא דאסור דחכמה היא כדאמרינן לעיל [כ״ט ע״א]. וא״ת מ״מ אין להוכיח מהכא כלום, שיש להעמידה באותן שלא יצאו ובאו לאחר תקיעת שליח ב״ד לפני ב״ד, אבל אם שמעו משליח ב״ד ויצאו י״ח איכא למימר דאסור אח״כ לתקוע אפי׳ כסדר תקיעות וכו׳ לפי שהיא מעשה חכמה עי״ש. ומבואר שבמסקנתם דמיירי שלא יצאו יד״ח [וכפי שכתבו התוס׳ שלנו בקצרה] האיסור הוא לא רק בשבת אלא בסתמא לפי שהיא חכמה.

ב. אולם עי׳ בשו״ת מן השמים סי׳ פ״ה ששאל על ׳יש מקומות׳ שנוהגים לתקוע תרועה גדולה אם ראוי לעשות כן או לא, והשיבוהו שצריך לתקוע כדי שהשטן לא יקטרג, והאריך בזה.

ג. כ״ה גם בדפו״ר וגם בכת״י. ולפנינו נוסף [בשבת]. וזו תוספת מאוחרת, שהוסיפו עפ״י התוס׳ שלפנינו, אולם נראה שאין הוספה זו עיקר.

ור' מנוח בהלכות שופר פ"ז ה"ז כתב בזה"ל ויש לעיין מי שאינו צריך למוד אם אסור לתקוע אפילו בי"ט מאחר שתקע תקיעה של מצוה, שהרי ממ"ש ר"ש גבי הא דמתעסקין עמהם כו', יש ראיה לאסור שהרי כתב לא שגדול תוקע אלא מראה פנים לקטן שהוא רוצה שיתקע ואף על פי שלא מצינו מתעסק בכל התלמוד אלא בעושה מעשה ע"כ [וכ"ה בסתמא בכס"מ שם, והוא העתקה מר' מנוח הנ"ל]. ומה שכתב בשם ר"ש - כ"כ גם המכתם בדף ל"ג ע"א וז"ל ומתעסקין וכו' אר"א אפילו בשבת וכו'. ולא שיהיה הגדול תוקע ללמדם, דזה ודאי אסור לו, אלא מראה להם בדברים היאך יתקעו אם יאריכו או יקצרו בתקיעות וכן פר"ש ז"ל ע"כ. וממנו הוא בסתמא בארח"ח דיני תקיעת שופר אות ט': והר"ש פי' מתעסק שילמוד אותו לא שיהא הוא תוקע שזה ודאי אסור ע"כ. וכ"כ בקצרה ר"א מן ההר שם וז"ל ופירש מתעסקין, מראה פנים לקטן שרוצה לתקוע כמו שפירש רבינו שלמה ע"כ.

ולפנינו ברש"י ליתא למשפט זה שהביאוהו הראשונים הנ"ל בשמו, וגם בשא"ר ליתא. וכנראה שחכמי פרובנס לבדם גרסו כן ברש"י, ואולי הוא מהדורא קמא של רש"י. וא"כ אין לנו לומר שכך דעת רש"י, אלא הדבר ספק בדעתו. ור' מנוח הנ"ל ג"כ 'הסתפק' בזה, וכפי שכתב בתחלה 'יש לעיין' וכו', ובסוף סיים שלא מצינו בכל התלמוד מתעסק אלא בעושה מעשה, כלומר שלא נראה כפירוש רש"י הנ"ל, ונראה דלא ברירא ליה. אולם מדברי המכתם, ראמ"ה והארח"ח נראה דס"ל שאין לתקוע תקיעה שאינה של מצוה[ד].

בירור מנהג הספרדים והאשכנזים בזה

ונראה שהדעות מתאימות לשיטתם, שכיון שחכמי פרובנס נקטו שיש איסור לתקוע תקיעה שלא לצורך, לכן ביטלו את התרועה הגדולה שהיתה נהוגה בידם בתחלה מזמן הגאונים, וגם באשכנז לא נהגו בתרועה זו וכפי שכתב המט"א הנ"ל. וע"ע בספר 'מנהגים דק"ק וורמיזא' דיני ר"ה הערה 50, שבאושטריך ופולין נהגו לתקוע ל' קולות לאחר התפלה[ה], ולא באשכנז, ואף לא תרועה גדולה עי"ש. ולפי הנ"ל מובן מדוע לא תקעו, שהרי רוב חכמיהם סברו שיש איסור לתקוע קול שאינו צריך כלל.

אולם הספרדים שנהגו להריע תרועה גדולה כדעת רע"ג וסיעתו, לא ס"ל שיש איסור לתקוע לאחר גמר התקיעות כיון שהכל הוא לערבב השטן כנ"ל. ולכן גם התפשט

ד. והריא"ז בפ"ד דר"ה כתב: הנשים אסורות לתקוע ביום טוב שלראש השנה אפילו בלא ברכה, הואיל ואינן מצוות בדבר, הרי יום טוב שלראש השנה אצלן כשאר ימים טובים שאסור לכל אדם לתקוע בשבתות ובימים טובים ע"כ. ובשו"ת יבי"א ח"ט סי' נ"ב ובחזו"ע ימים נוראים עמ' קס"א כתב בדעתו דס"ל שיש איסור לתקוע תקיעה שאינה של מצוה עי"ש. אולם אינו מוכרח, דיש הבדל בין נשים שכלל לא מצוות לבין גברים שאצלם יש ציווי ואפשר דכיון דהותרה אצלם הותרה. או שכל התקיעות שהם תוקעים מועילים לערבב את השטן כיון שהם ברי חיובא בהכי.

ה. וכפי שכתב הרמ"א בסי' תקצ"ו בשם מנהגים ישנים, וכתב הט"ז: נ"ל הטעם מפני שאולי חטאו ולא שמעו כראוי ע"כ תוקעים ל' קולות אולי חטאו קצת ולא שמעו כהוגן יתוקן עכשיו בתקיעה זאת ע"כ.

המנהג אצל הספרדים עפ״י דעתו של רבינו האר״י לתקוע מאה קולות, וזהו משום הסברא הנ״ל וכפי שכבר כתב הרדב״ז שהבאנו לעיל.

ובאמת מצאנו לחכמי הספרדים בדורות האחרונים שהעידו שהמנהג הוא שאף לאחר גמר המאה קולות היחידים תוקעים, וכמנהג המובא בגמ׳, לפירוש רה״ג וסיעתו; כ״כ **הברכ״י** בסי׳ תקצ״ו שלא ראה נזהרים בזה. והעתיקוהו בספר **זכור לאברהם** [אלקלעי] ח״א אות ר׳ **והכה״ח** ובספר **נתיבי עם**. וכן האריך בספר **מרכבת המשנה** [**אלפנדרי**] הלכות שופר פ״ב ה״ז בשם מורו וז״ל ולענין דינא נראה לענ״ד דמאחר שמדברי הפוסקים ז״ל רובם ככולם יראה שיש איסור בדבר מי יקל ראשו. הן **אמת שבמקומותינו לית דחש לה ואדרבא כל היום כולו מבקר לערב לא שמע אינש אודניה מקל תקיעתא וקטנים וגדולים נמי מתעסקים עמהם**. קטנים ניחא גדולים מאי איכא למימר. ובודאי שצריכים אנו למחות בידם, ואם ברור לנו שלא ישמעו מאחר שהאיסור הוא משום שבות דרבנן מוטב שיהיו שוגגין. הן אמת שעדיין לא נתקררה דעתי ואנכי לא ידעתי מהיכן נתפס להם היתר זה וגדולי הדור אין דובר אליהם דבר והלא דבר הוא עי״ש. הרי שהעיד על המנהג הפשוט שהיה נהוג גם בפני החכמים שלא מיחו ביד התוקעים לאחר התפלה, אלא שהוא סבר שרוב הראשונים אוסרים זאת ולכן התקשה בדבר. אולם לפי מה שביארנו אדרבה הגאונים ורבים מהראשונים ס״ל להתיר מחמת שכל התקיעות שתוקעים בר״ה יש בהם כדי לערבב את השטן, וכך הוא מנהגנו במאה קולות ובתרועה גדולה. ולכן אין לנו טעם להחמיר בזה, דהא בלא״ה אין אנו נוהגים כדעה האוסרת וכנ״ל.

ועי׳ בשו״ת יבי״א ח״ט סי׳ נ״ב שהאריך בזה ומסיק שאסור לתקוע שלא לצורך ביום טוב של ר״ה, אחר שיצא ידי חובת התקיעות, ואף על פי שמרן החיד״א בברכי יוסף כתב שלא ראה נזהרים בזה, ירא שמים יחוש לסברת האוסרים עי״ש. וחזר על פסק זה בקצרה בספרו חזו״ע ימים נוראים עמ׳ קס״א. אולם לפי מה שבירדנו, העיקר להקל בזה וכפי שנהגו, משום שאין מקור בגמ׳ לאיסור זה, ואדרבה פשט הגמ׳ שמותר, ועכ״פ מחלוקת הראשונים היא באיסור דרבנן קל של תקיעה שהיא חכמה ואינה מלאכה, ובפרט שהגאונים וחכמי ספרד ס״ל להיתרא, וגם נהגו כן למעשה בתרועה גדולה ובמאה קולות וגם אחריהם.

ומכל הני טעמי תריצי נראה שהמנהג שנהגו הספרדים לתקוע לאחר גמר המאה קולות שריר ובריר ואין צורך לבטלו.

פב. אמירת פסוק 'והוא רחום' בערבית של ליל כיפור

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת וילך תשפ"ג[א].

כתב הבא"ח שנה ראשונה פרשת וילך סעיף י"ג: אפילו אם חל [יוה"כ] בחול לא יאמרו פסוק והוא רחום אלא יאמר כי אל רחום וכו', ה' צבאות עמנו וכו', ה' צבאות אשרי וכו', ה' הושיעה וכו'. והטעם כמ"ש בזוה"ק פרשת תרומה דף ק"ל על השבת יע"ש, וכ"ש ביוה"כ שיש בו הארת הבינה ואפילו השטן אין לו רשות לקטרג, דודאי אין לאומרו ולא גרע ח"ו יוה"כ משאר ימים טובים דאין אומרים אותו, **ואין לסמוך בדבר זה על ספר חמדת ימים** ביום הקדוש הזה שהוא חמדת הימים על כל השנה ע"כ. ומרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יחו"ד ח"ה סי' מ"ה וכן בחזו"ע ימים נוראים עמ' רס"ט, תמה על דבריו שהרי כל הראשונים הזכירו המנהג לאומרו, ומה טעם תפס על דברי החמדת ימים, אטו דידיה היא? והרי כמה אחרונים גם כן הסכימו לאומרו, אף על פי שלא נעלם מעיני קדשם דברי הזוהר פרשת תרומה עיש"ב.

אולם נראה שדברי הבא"ח ברורים, וכפי שהאריך בזה בעיקרי הדברים הרה"ג יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ 'רב ברכות' גליון ה', אלול תשע"ח עי"ש, ונבאר הדברים בס"ד;

מו"מ בדברי הראשונים שהביא מרן הגרע"י זצ"ל

ידוע שבספרד היו אומרים והוא רחום **גם בליל שבת**, וכפי שהביא הטור בסי' רס"ז, וכך דעת רע"ג ועוד. ולמנהג זה ודאי שאומרים והוא רחום גם ביוה"כ, דלא עדיף משבת. ואנן נהגינן שלא לומר בליל שבת, שלא כמנהג ספרד הקדום, עפ"י הזוהר ועוד. וא"כ כשאנו רואים ראשונים שכתבו לומר בליל כיפור - צריכים לבדוק מה דעתם בליל שבת; אם דעתם לומר - אין ראיה לדידן, דאנו לא אומרים בליל שבת, ורק אם דעתם לא לומר בליל שבת, ואעפ"כ לומר בליל יוה"כ - יש ראיה לדידן.

ומעתה כשנעיין בראשונים שהזכיר מרן הגרע"י זצ"ל שכתבו לומר והוא רחום בליל יוה"כ נראה שמרובם אין ראיה לדידן;

רע"ג בסידורו ס"ל שאומרים גם בליל שבת, וא"כ פשוט שה"ה בליל יוה"כ וכנ"ל. וכן הריצ"ג והאבודרהם היו בספרד שאמרו והוא רחום גם בשבת, וגם מהם אין ראיה.

וכן מפורש בספר המנהיג בהלכות צום כיפור [עמ' שמ"ז במהדורת מוה"ק] שהנדונים תלויים זה בזה וז"ל ומתחיל החזן והוא רחום, **יסוד העמרמי כמנהג ספרד שאומרים לעולם והוא רחום בערבית. ובשאר ארצות אין אומרים אותו כ"א בחול ומבואר במקומו** ע"כ.

א. ועיין בגליון פרשת האזינו מש"כ הרב יוסף פרץ ומה שכתבתי להשיב על דבריו.

ומפורש בדבריו שרק לאומרים בשבת אומרים בכיפור, אולם בשאר ארצות שאין אומרים בשבת אין אומרים 'כי אם בחול', וא"כ ביוה"כ אין אומרים לדידן לדעתו. ומרן הגרע"י זצ"ל מנה את המנהיג בתוך הראשונים דס"ל שאומרים והוא רחום בליל כיפור עי"ש, ולפי האמור אין זה מדויק.

בדעת הארחות חיים [הלכות יוה"כ אות כ"ט]. הגרע"י זצ"ל מנאו בין הכותבים לומר.

אולם אע"פ שבתחלה כתב כן הארח"ח **בשם רע"ג**, מ"מ בהמשך כתב להדיא **ויש מקומות** נהגו לפתוח והוא רחום כמו בחול ע"כ. הרי שלא הכריע לומר, אלא אדרבה הביא שתלוי במנהג המקומות. וכן מבואר בדברי המאירי בחיבור התשובה [משיב נפש מאמר ב' פי"ב] שכתב: 'ויש שמתחילין' והוא רחום. וזה כמ"ש הארח"ח שיש מקומות שלא נהגו להתחיל והוא רחום.

והרא"ש בסוף יומא, ובעקבותיו הרי"ו והטור בסי' תרי"ט העתיקו את דברי רע"ג הנ"ל.

אולם אין הכרח דס"ל כן למעשה לענין והוא רחום, משום שהמעיין יראה שלא דנו בזה כלל, ועיקר נידונם הוא לענין ברכת שהחיינו מתי מברכים עי"ש. וכן בדין, שהרי באשכנז לא נהגו לומר והוא רחום, וכמו שנכתוב לקמן, ואטו הרא"ש יכתוב בסתמא שצריך לומר כדעת רע"ג נגד מנהג אשכנז? ולכל הפחות הו"ל לכתוב את הבדלי המנהגים בין ספרד לאשכנז ולדון ולהכריע, אולם בסתמא אין דרכו להכריע נגד מנהג אבותיו ללא ראיה. וכן הטור דרכו להביא חילוקי המנהגים בין ספרד לאשכנז ולא לכתוב בסתמא כצד אחד, וע"כ נראה שאין בדבריהם הסכמה לענין והוא רחום, שלא על זה נידונם.

בדעת המחזור ויטרי. הגרע"י זצ"ל מנאו בין הסובבים לומר. ואמת שכ"ה לפי הנוסח

במחז"ו הנדפס. אולם במהדורת גולדשמיט [ח"ג עמ' תשע"ו ובהערה 18 שם] מבואר שההוספה של המילים 'והוא רחום' מקורם מכי"ל הידוע שאינו מגוף המחז"ו אלא תוספת. ואדרבה בגוף המחז"ו כתוב ויאמר ברכו, וא"כ אדרבה דעתו שאין לומר והוא רחום ביוה"כ. וכן מבואר בסידור רש"י שבסי' רי"ב, סדר תפלת ליל כיפור כתב שמברך שהחיינו ואומר ברכו [ולא כתב שאומרים והוא רחום], ובשבת [סי' תע"ה] ס"ל שאין לומר והוא רחום.

מחלוקת הראשונים והקהלות האם אומרים ביוה"כ למרות שלא אומרים בשבת

והראשונים דסבירא להו שלא אומרים בשבת, אולם ביוה"כ אומרים [שהם הנפקא מינה

למנהגנו] הם <u>העיטור</u>, דאמנם אין לנו את דבריו במפורש לענין שבת, אולם בספר מנהג מרשלייא [שהוא בן דורו ומקומו של העיטור] סבירא ליה שבשבת אין אומרים וביוה"כ אומרים, ונראה שכ"ד העיטור. וכמו כן <u>שה"ל</u> ס"ל כן, דאע"פ שלא כתב להדיא בהלכות שבת שאין אומרים, מ"מ כך מנהג איטליה שלא לומר בשבת ולומר ביוה"כ כמבואר בסידורי איטליה הישנים.

אולם לעיל הזכרנו את דברי **רש"י** ותלמידו המחז"ו דסבירא להו שאין אומרים בשבת וביוה"כ. ויש להוסיף שכן מתבאר מדברי ספר **המחכים** שכתב בשבת שאין אומרים, וביוה"כ לא כתב שאומרים אלא כתב שמתפללים כשאר יו"ט עי"ש, ונראה מדבריו שאין אומרים כבשבת ויו"ט. וכ"ה מנהג **אשכנז** וכפי שכתב הדרכ"מ בסי' תרי"ט והמטה אפרים שם סוף סי"ד וז"ל אך במדינתנו נהגו שלא לומר והוא רחום כלל רק מתחילין ברכו כמו בשבת ויו"ט ואין לשנות עי"ש. וכן בדקתי בכמה מחזורים אשכנזים כת"י שמיד לאחר שהחיינו אומרים ברכו. אלא שבאשכנז לא אמרו מעיקרא גם בשבת וגם ביוה"כ, ובספרד בתחלה אמרו בשבת, ולאחר זמן שינו מנהגם בענין זה. כמו כן במחזור **ארם צובה** רפ"ז ליתא גם בשבת וגם בליל כיפור.

וא"כ נמצא **שנחלקו הראשונים שלא אומרים בשבת והוא רחום - האם אומרים ביום כיפור** **או לא**. ואין נכון לומר ש'כל הראשונים' נקטו לומר, אלא 'נחלקו' הראשונים והמנהגים בזה;

וכשנסכם את העולה מדברינו עד כה נמצא שבספרד במקור אמרו והוא רחום גם בשבת וגם ביוה"כ. באשכנז וצרפת לא אמרו בשניהם. באיטליה לא אמרו בשבת אבל ביוה"כ אמרו, וכן נהגו בספרד בתקופה מאוחרת. בפרובנס לא אמרו בשבת, וביוה"כ נחלקו המנהגים.

מנהג הרש"ש ושאר המקובלים אחריו שאין לומר והוא רחום

וכל זה לדעת הפשטנים, אולם לטעמי הזוהר בפרשת תרומה דף קכ"ט ע"ב וקל"ה ע"ב ופינחס רמ"ג ע"ב, שאין אומרים בשבת משום שאין הגיהנם שולט בשבת וכן שאין הדינים שולטים בשבת - גם ביוה"כ אין לאומרו וכמ"ש **הבא"ח** הנ"ל. ויש לידע שאין זה חידוש של הבא"ח גרידא, אלא של **הרש"ש** שכ"כ בסידורו: בליל יוה"כ לא יאמר והוא רחום ע"כ. וכן **נהגו בבית אל** וכפי שמבואר בספר תולדות אהרן ומשה [פירירה, תר"ל] תשובה י"ז וז"ל מנהג וכו' ושלא לומר בליל יוהכ"פ והוא רחום ככתוב בסידורים של דפוס ולומר קדיש מקודם ערבית ואח"כ ברכו כמו י"ט ובשבת ע"כ. הרי שכתב להדיא שאין אומרים, ודלא כסידורים שכתוב לומר. וכ"ה בסידור חוקת עולם [ירושלים תרנ"ג] שכתב: ועומד ש"צ ואומר והוא רחום ואפילו חל בשבת (חמ"י). ובק"ק בית אל אומרים 'קדיש דוקא' ע"כ. הרי שלא אומרים והוא רחום. וכן מפורש בספר שבחי מהר"ם להגאון ר' אליעזר ידיד הלוי [נפטר בשנת תרצ"ד]: ואין אומרים והוא רחום יכפר עון כמו בחול ע"כ. וכך מבואר בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח בהשמטות או"ח סי' כ"ב אות ה' שאין אומרים והוא רחום.

ובגליונות של שו"ת יחו"ד החדש ח"ה סי' מ"ה כתב מרן הגרע"י זצ"ל שהישכיל עבדי נמשך אחרי הבא"ח בזה עי"ש. אולם דבריו צ"ע, דהישכיל עבדי כתב שם בראש התשובה שהוא כותב את 'מנהגי ירושלים'. וכונתו לקהלת בית אל ששם התפלל כנודע, ולא בא מכח דברי הבא"ח אלא מכח מנהג בית אל הנ"ל.

אמנם השד"ח [מערכת יוה"כ סי' ב' סוף אות ד'] כתב ששמע באומרים לו שבבית אל אומרים חצי קדיש וגם הוא רחום עי"ש. אולם עפ"י שנים ושלשה עדים יקום דבר שהם היו ממש מקהלת בית אל ולא שמעו שמועה בעלמא. ובפרט שהשד"ח עיקר נידונו שם הוא לענין חצי קדיש ולא לענין והוא רחום עי"ש.

וכן הנהיג ר' אליהו מאני בחברון וכפי שמפורש במנהגי חברון **לר' אליהו מאני** שכתב שאין אומרים והוא רחום עי"ש.

וא"כ דברי הבא"ח ברורים מאוד, שכיון שלפי הפשט יש מחלוקת בראשונים ובמנהגים, ולפי טעמו של הזוהר שכמותו אנו נוהגים בשבת לא לומר והוא רחום **נגד מנהג ספרד הקדום** לומר והוא רחום, ה"ה שיש להמנע מלומר בליל יוה"כ, אף שהיה מנהג לומר וכמו שביטלו מנהג זה בשבת, וכ"ש שבארצות המזרח לא היה מנהג פשוט לומר וכמו שהוא בסידור ארם צובה הנ"ל.

וכונת הבא"ח שהביא את דברי החמדת ימים ולא את שאר הראשונים היא משום שהוא כתב דבריו גם עפ"י הקבלה ולכן השיג עליו שעפ"י הקבלה אין לומר ביוה"כ, ולא דן שם כלל לפי הפשט, דהא פשיטא ליה דקי"ל כהזוהר והקבלה, ודוק.

נמצא שבתחלה היו נוהגים בספרד לומר והוא רחום גם בשבת, ולאחר מכן ביטלו אמירתו בשבת עפ"י הזוהר, ועדיין אמרוהו ביוה"כ, עד שבאו חכמי בית אל ור"א מני והבא"ח וביטלו אמירתו גם ביוה"כ מאותו הטעם, בבחינת ביטלו וחזרו וביטלו. וכשם שלא מצאנו שפקפקו בביטול אמירת והוא רחום בשבת כיון שכ"ה עפ"י הזוהר, אף שנהגו כן מקדמת דנא, כך אין לפקפק בביטול אמירתו ביוה"כ, אף שנהגו כן מקדמת דנא, שהרי טעמי הזוהר שייכים גם ביוה"כ וכנ"ל.

מנהגים שנהגו בדורות האחרונים כמנהג בית אל נגד המנהג הקדום

וכבר מצאנו שביטלו מנהג שנהגו כולם בענין אי אמירת 'ויהי נועם' במוצ"ש שיש באותו השבוע יו"ט, וכמבואר בטור בסי' רצ"ה, שגם בספרד שאמרו ואתה קדוש - הסכימו שאין אומרים ויהי נועם כמנהג שאר העולם, ואעפ"כ כתב הברכ"י שם באות א' וכן בסי' תצ"א אות ב' שעל דרך האמת אומרים ויהי נועם גם בשבוע שחל בו יו"ט, וכן מנהג הספרדים כיום. וחזינן ששינו מנהג שלא היה בו מחלוקת כלל, משום דברי המקובלים, אף שאינו מפורש ברבינו האר"י וברש"ש, וא"כ כ"ש בנידון דידן שכבר מצאנו ששינו המנהג בשבת, וגם מצאנו שהיו קהלות שלא אמרו ביוה"כ כשם שלא אמרו בשבת, שבודאי ששינוי זה קל יותר משינוי ויהי נועם הנ"ל.

וכן מצאנו שהוסיפו בסידורי הספרדים ביוה"כ ב'על חטא' את הוידוי בסדר תשר"ק בבחינת אור חוזר, שמקורו הוא בסידור הרש"ש - עי' בכה"ח סי' תר"ז אות י"ט, ולא היה באף סידור שלפניו בסדר זה.

וכן מצאנו בוידוי של כל יום שבבית אל נהגו לכפול את אותיות מנצפ"ך כמבואר בכה"ח סי' קל"א אות ז' עי"ש, וכן אנו נוהגים.

וכן מצאנו בענין ברכת כהנים בתשעה באב שפוסקי ספרד הפשטנים נקטו שאין מברכים, כמובא בכה"ח סי' תקנ"ט אות ל', אולם בבית אל נהגו שמברכים, וכך מנהגנו - עי' בחזו"ע ארבע תעניות עמ' שע"ד. הרי ששינו המנהג עפ"י דעת המקובלים בבית אל. וכן עוד כמה פרטים בעניני ת"ב שינו עפ"י המקובלים בבית אל.

ומעתה אין שום קושיא על דברי הבא"ח שהנהיג לבטל אמירת והוא רחום בליל יוה"כ, ובפרט שכ"ד הרש"ש וחכמי בית אל, ולא גרע אמירת פסוק זה משאר המנהגים הנ"ל שהנהיגו כדעת חכמי בית אל, ודברי הבא"ח נכונים בטעמם ונימוקו עמו.

ונראה שמרן הגרע"י זצ"ל לא ידע שמנהג בית אל עפ"י הרש"ש שלא לומר פסוק זה, משום שנסמך על דברי השד"ח שכתב שמנהג בית אל לומר והוא רחום, וגם על דברי הנתיבי עם עי"ש, וחשב שהבא"ח הוא זה שהשמיט מדנפשיה פסוק זה ולכן הרבה להשיב אפו וחמתו על הבא"ח בזה. אולם אם היה יודע שמנהג בית אל מזמנו של הרש"ש ותלמידיו הוא שלא להזכיר פסוק זה היה מקבל את הדברים וכמו המנהגים הנ"ל שקיבלם בסבר פנים יפות ולא ביטלם.

ועל כן נראה שלמעשה **עדיף להימנע ולא לומר והוא רחום בליל יוה"כ** כמו בשבת.

פג. זמן תפלת נעילה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' מרחשון תשפ"ב.

כתב השו"ע בסי' תרכ"ג שזמן תפלת נעילה הוא כשהחמה בראש האילנות כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה. וכבר כתב ר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים [שם] ובמועד לכל חי [סי' י"ט אות ק"ה] שהחמה בראש האילנות כעשר דקות לפני שקיעת החמה. והביאו בשו"ת רב פעלים ח"ד סי' ה' והסכים לזה. [והגר"ז כתב שהוא כד' דקות לפני השקיעה]. וכן נראה מדברי מהר"י פראג'י בתשובה סי' ו' שכתב שאין זמן לגמור את התפלה אף ביחיד מחמה בראש האילנות עד השקיעה עי"ש. ועפ"ז כתב מהרי"פ שם, וכ"כ המג"א בסק"א ועוד אחרונים, שכוונת השו"ע שיש לסיים את נעילה עד שקיעת החמה - לשקיעה שניה וכדעת ר"ת עי"ש. וגם זה צ"ע דהא יש זמן טובא, יותר משעה, ולמה כתב הב"י שצריך למהר ולקצר בסליחות. באופן שלא זכיתי להבין את דברי הב"י דארכבה אתרי רכשי שכתב מזמן שהחמה בראש האילנות כמ"ש הטור - עד שקיעת החמה כמו שכתב הרמב"ם.

ומנהגנו שמתחילים כחצי שעה לפני שקיעת החמה תפלת נעילה ומסיימים חזרת הש"ץ עם השקיעה. וכתב הרב פעלים שם שאע"פ שזהו לפני שהחמה בראש האילנות מ"מ סמכינן על דברי הפמ"ג והמאמ"ר שאפשר להתחיל מפלה"מ, וחמה בראש האילנות זהו למצווה מן המובחר ולא לעכב, ובלבד שנשיאות כפיים תהיה בתוך חצי שעה לשקיעה, וזה עפ"י דברי הגמ' בתענית כ"ו ע"ב כיון דקא פרסי ידייהו סמוך לשקיעת החמה כנעילה דמי, ומבואר מגמ' זו שעיקר הקפידא היא שתהיה נשיאת כפיים סמוך לשקיעת החמה וזה בתוך חצי שעה והתפלה יכולה להיות גם לפני כן את"ד עיש"ב. <u>**ובאמת**</u> שכ"ה בתוספות ספרדיות שנדפסו בקובץ זכור לאברהם תש"נ וז"ל אלמא מנהג דרבנן דסמוך לשקיעת החמה 'דהיינו בפלג המנחה' מצלו צלותא דמנחה וכו', ומפורש שמותר להתחיל בפלג ולישא כפיים.

אולם בדעת הרמב"ם נראה שאינו כן; דהנה הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' רנ"ז נשאל מי שהתפלל תפלת נעילה שעה או שעתיים או שלש קודם הזמן שכתב הוא בחיבורו האם יצא ידי חובה. והשיב מי שהתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובה עי"ש. ומבואר שהזמן שכתב בחיבורו אינו למצוה מן המובחר אלא לעיכובא הוא. והרמב"ם בחיבורו לא הזכיר חמה בראש האילנות אלא כתב שזמנה סמוך לשקיעת החמה ושצריך לסיים אותה סמוך לשקיעת החמה - עי' בהלכות תפלה פ"א ה"ז ופ"ג ה"ו. וכ"כ ריצ"ג עמ' ס"ד ובעה"ט דף ק"ח ע"ג שזמנה סמוך לשקיע"ה עי"ש. ובעה"ט כתב שצריך לסיים אותה בשקיע"ה ע"ע. וגם המאירי בברכות כ"ו כתב את זמני התפלות [ואזיל בדעת הרמב"ם] וכתב שזמן נעילה הוא שיתחיל אותה על צד שיהא משלים בה תיכף לשקיע"ה עי"ש. וכך פירשו הם את מחלוקת רב ור' יוחנן מתי צריך לגמור תפלת נעילה - בשקיע"ה, שהיא עת נעילת שערי היכל - עי' פה"מ לרמב"ם שקלים רפ"ה, או בצה"כ שהוא זמן נעילת

שערי שמיים [ולהרמב"ם פירוש או גירסא אחרת בזה, ומ"מ למסקנא דינו כראשונים הנ"ל]. וכיון שהלכה כר' יוחנן צריך לגמור את התפלה בשקיעת החמה. ולכן רב שהתפלל ביחיד כפי שנראה מהירושלמי שם התחיל כשהחמה בראשי האילנות, ולהו"א של הגמ' היה צריך לסיים בשקיע"ה, וכוונתו היתה שכשהחמה בראשי האילנות זהו הזמן המאוחר שאפשר להתחיל את התפלה ולכן אמר לשמשו כן. אבל ציבור שצריכים לחזור על התפלה ולישא כפיהם צריכים להתחיל לפני כן, **ובלבד שיהא סמוך לשקיעת החמה** כמו שכתבו הראשונים הנ"ל, וזהו כחצי שעה לפני השקיעה וכמו שכתבו האחרונים שזהו שיעור סמוך לכל היותר, וע"כ כתב הרמב"ם בתשובה שמי שמתפלל שעה או קודם לכן לא יצא יד"ח.

ועוד מתבאר מדברי הראשונים הנ"ל 'שהתפלה' צריכה להיות סמוך לשקיעה ולא 'נשיאת כפיים' וכמו שמדוייק גם מלשון הרמב"ם בפט"ו מהלכות תפלה וכמ"ש הרב פעלים שם. אלא שהוא נדחק לפי גירסתנו בגמ' שם כיון דסמוך לשקיעת החמה 'קא פרסי כפייהו' עי"ש. אולם הר"ח שם, תלמיד הרמב"ן, רי"ד, סידור רש"י ועוד גורסים כיון 'דמצלו' סמוך לשקיע"ה עי"ש, וזו היתה גירסת הרמב"ם ולכן כתב שהתפלה צריכה להיות סמוך לשקיעת החמה [באופן שנ"כ תהיה סמוך ממש לשקיעה]. וגם לגירסתנו בגמ' בתענית שהיא גירסת הרבה ראשונים כוונת הגמ' שסמוך ממש לשקיע"ה פרסי כפייהו, ואין זה סמוך כחצי שעה קודם, דמילת סמוך יכולה להתפרש כן וכמו שמוכח מדברי הרמב"ם בדין נעילה וכמו שכתבו האחרונים - עי' ברב פעלים שם.

וא"כ נמצא שבין בתענית ציבור שנושאים כפיהם ובין תפלת נעילה יש להתחיל את התפלה לכתחלה כחצי שעה לפני השקיעה ולגמור אותה בשקיעת החמה או קרוב לה ממש. ויחיד המתפלל נעילה צריך לשער כמה זמן לוקח לו להתפלל, אם כעשר דקות או רבע שעה וכדומה, ויתחיל פרק זמן זה קודם שקיעת החמה, ולא יתחיל חצי שעה קודם השקיעה ויגמור רבע שעה קודם השקיעה וכדומה, אלא ישער שיגמור עם שקיעת החמה.

פד. פרגולה שעושה רוב צל ומחוברת במסמרים האם פסולה מדין דירת קבע

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' מרחשון תשפ"ב.

רבים דנים בשאלת הפרגולה, האם היא כשרה לסיכוך או לא, ונראה לפרט את הנידונים בזה, וההכרעה למעשה בס"ד;

סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה

הטור בסי' תרל"א הביא את דברי ר"ת שפסל סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה. ומקור הדברים הוא בראבי"ה סי' תרי"א, וממנו הוא באו"ז סי' רפ"ה, שהביאו באורך את דברי ר"ת וראיותיו לפסול סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה וסיימו שהמחמיר ישא ברכה מאת ה' עי"ש. ותוס' בדף ב' סע"א כתבו גם כן דין זה שהסכך לא כשר עד שיעשהו עראי, ופירש מהר"ם שם דהיינו שלא יכסנו בקביעות בנסרים בענין שלא ירדו בו גשמים. וכ"ה ברור בדברי התוס' שם כמבואר למעיין. וכ"כ להדיא תור"פ שם וז"ל אבל בסכך שהוא עיקר סוכה בעינן ארעי שראוי לירד בו גשמים, ולכן צריך לנענע אותם נסרים שקורין לטשא מן המסמרות משום דדירת קבע הוא ע"כ. וכן העתיק האגודה בריש סוכה את דברי התוס' וז"ל פירשו התוס' דסבר בעינן דירת עראי שלא יכסה בנסרים נטועים במסמרות ואפילו פחותה מד' טפחים ע"כ.

והנה הטור כתב שהרא"ש השמיט דינו של ר"ת, ועי' בב"י ובב"ח שעמדו על דבריו שהרי הרא"ש הביאו בפ"ק גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש, וכתבו שכונת הטור שהרא"ש לא הביאו במקום הראוי לזה דהיינו בפרק הישן אמתניתין דסוכה המעובה כמין בית, ועי"ש עוד מה שכתבו בזה. אולם המעיין בראבי"ה ואו"ז יראה שעיקר דברי ר"ת נאמרו לגבי סוכת גנב"ך ורקב"ש אהא דאיתא התם והוא שעשאה לצל שפירש ר"ת לאפוקי אם מגן מהגשמים דפסול, וא"כ הרא"ש הביאו במקומו הראוי לו היכן שדיבר בזה ר"ת וכמו ששא"ר הביאוהו שם, וגם אינו דין רק בסוכת גנב"ך ורקב"ש כדכתב הב"ח. ועוד שהרא"ש בתוספותיו ברפ"ק כתב כדברי התוס' שם שסכך שאינו עראי פסול וכנ"ל עי"ש, וא"כ בב' מקומות הביאו הרא"ש וודאי דס"ל כן ודלא כמ"ש הטור בדעתו.

אולם מצאנו חולקים על ר"ת וסיעתו הנ"ל; ראבי"ה ואו"ז הנ"ל הביאו שר' שמעון גיסו של ר"ת סיכך בנסרים שאין בהם ד' ועשה סוכתו כעין כיפת החדר יפה מאוד תקוע במסמרות ופסלה ר"ת מטעם שמצלת מן הגשמים וכו' עי"ש, ומבואר דס"ל לר' שמעון להכשיר זה. **והיראים** בסי' תכ"א כתב וז"ל מדקתני כמין בית שמעינן ולא כבית ממש למדנו שיכול לסככה 'מעובה כרצונו' אך שתראה סוכה, אבל בנסרין אפילו פחותין משלשה דהוו קנים בעלמא אחרי שכל הבתים סכוכין בענין זה ואינה נראית סוכה פסולה דלא הוי כמין בית אלא בית ממש ע"כ, והעתיקו שה"ל סי' שכ"ו עי"ש. וכתב התועפות

ראם להוכיח לנכון מדכתב ׳מעובה כרצונו׳ שאפילו אם אין הגשמים יורדים לתוכה כשרה רק שלא תראה כבית ממש בנסרים וכדומה. וכ״ד **מהר״ח או״ז** בסי׳ קצ״ד שהביא את דברי האו״ז בשם ר״ת והאריך להקשות עליו וכתב לדחות ראיותיו שאפילו שמותר לעשות שהגשמים לא ירדו לתוכה מ״מ לא חייבה התורה לעשות כן וכו׳, ומעתה גם אין לדרוש דוקא שלא תציל מן הגשמים, ומיהו כעין שעשה ר׳ שמעון גיסו של ר״ת כיסה יפה מנסרים שאין בהם ד׳ ותיקנה במסמרים נאים זה ודאי אין נראה להכשיר משום גזרת תקרה שהרבה בנ״א מסככין בו וכו׳, ויש להחמיר שלא לסכך אפילו בנסרים פחות מג׳ טפחים כיון שעתה רוב העולם מסככין בהם וכו׳ עי״ש. וא״כ אע״פ שחלקו למעשה על ר׳ שמעון אם עושה הכל בנסרים יפה יפה מ״מ בעצם הדבר שאין הגשמים יורדים בה ס״ל להתיר דלא כר״ת. וראבי״ה ואו״ז הביאו בשם תוס׳ **ריב״א** שכתב סוכת רועים עשויה להגן מפני החמה ומפני הגשמים ולא אתי למעוטי הא דקאמר שעשאה לצל אלא עשאה לדור שם בקבע או אם עשאה לאצור פירות בתוכה ע״כ, וכתבו ושמא הצלת גשמים דקאמר הצלה פורתא אבל אם אין יורדין בה גשמים כלל לא ע״כ, אולם פשטות דברי הריב״א נראה דס״ל כיראים וסיעת., ועוד מדכתב שלא אתי למעוטי אלא שעשאה לדור שם בקבע וכו׳ ולא חילק בהגנה מגשמים גופיה בין מגן מעט למגן הרבה משמע דס״ל להתיר לגמרי ודלא כר״ת. **והרמב״ם** ועוד ראשונים העתיקו את דברי המשנה כפשוטה המעובה כמין בית וכו׳, ונראה מדבריהם שאפילו שהגשמים לא יורדים לתוכה כשרה דזה הפשטות כמין בית וכמו שכתב היראים, דאם לא הוה להו לחלק בזה.

והמרדכי כתב בדעת רש״י דס״ל להתיר ודלא כר״ת. **אולם** ברש״י לפנינו אין ראיה לזה.

ועי׳ בראבי״ה שכתב והוא שעשויה לצל פרש״י שצלתה מרובה מחמתה ובדבר שכשר לסכך בו ולא נהירא לי, ור״ת פירש וכו׳. וכן האו״ז כתב והוא שעשויה לצל שמסוככת יפה דמוכחא מילתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות ור״ת פירש וכו׳ עי״ש, ולא כתבו מידי בדעת רש״י דס״ל להכשיר בכה״ג.

ולמעשה. השו״ע בסי׳ תרל״א ס״ג העתיק את לשון הרמב״ם. וכתבו הברכ״י והמאמ״ר שמסתימת דבריו נראה דס״ל שכשר אף אם אין הגשמים יורדים לתוכה, וכן עיקר, ואף אפשר לברך על סוכה זו וכמו שפסק מרן הגרע״י זצ״ל בחזו״ע עמ׳ ל״ד-ל״ו עי״ש.

סכך שקבוע במסמרות

האגודה שהעתקנו לעיל כתב שלא יכסה הסוכה בנסרים נטועים במסמרים ואפילו פחותה מד׳ טפחים ע״כ, והעתיקו המג״א בסי׳ תרכ״ז, וכ״פ המ״ב בשעה״צ סי׳ תרל״ג אות ו׳ עי״ש. וכתב בספר נהר שלום שם שכ״ז הוא לדעת ר״ת הנ״ל שפוסל אם הסוכה מעובה כ״כ שמצילה מן הגשמים אבל לחולקים שם ה״ה בקבועה במסמרים שפיר דמי עי״ש, ובאמת שכ״ה להדיא בדברי ר״ש הזקן הנ״ל שעשה סוכתו במסמרים ור״ת חלק עליו, וחזינן שר״ש ס״ל להכשיר וכנ״ל.

והנה החמד משה בסי׳ תרל״א הבין שהאגודה מיירי שקובע הנסרים במסמרים אע״פ שהגשמים יורדים לתוכה הסוכה פסולה דעצם הקביעה במסמרים היא סוכת קבע, והקשה דהא מפורש במרדכי [והוא מראבי״ה ואו״ז] הנ״ל שר״ת פסל סוכתו של ר״ש הזקן בגלל שלא היו הגשמים יורדים לתוכה ולא משום שקבועה במסמרים וכ״נ פשטות הש״ס דכל שיכול לעשותה כה״ג ארעי אין הקבע פוסלת וצ״ע עי״ש. <u>**ובאמת**</u> שגם בדברי **ר״פ** בתוספותיו שהעתקנו לעיל, וכן המהר״ם בביאור תוס׳ שלנו מפורש שהפסול במסמרים הוא רק אם אין הגשמים יורדים לתוכה ולא בעצם המסמרים. <u>**וכן**</u> מפורש בדברי **תה״ד** בסי׳ פ״ט שכתב שתלוש ולבסוף חברו כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית יראה דכשר הוא לסכך וכן מוכיחות ההלכות פ״ק דסוכה גבי מפקפק או נוטל אחת בנתיים דלא פסל מחובר כה״ג עי״ש. ועי׳ בסי׳ תרכ״ט סי״ג ובכה״ח שם בשם האחרונים שהביאו דברי תה״ד הנ״ל להלכה. וע״כ צ״ל שגם האגודה והמג״א לא מיירו מדין עצם קביעת הסכך למסמרים אלא שע״י קביעת המסמרים הסכך מגן מהגשמים וכמו שמפורש בתוס׳ ובתור״פ ולזה כיון האגודה שהעתיק דין זה בריש המסכת.

אמנם בשו״ת מהרי״ל החדשות סוף סי׳ ס״ו כתב: ורבותינו האחרונים ילפי מהך הילכתא דבעינן דירת עראי לאפוקי היכא דקבע הסכך במסמרים אפי׳ בנסרים פחות מד׳, ושירדו בה גשמים ילפי נמי מהא עי״ש. ונראה מדבריו שפסול מסמרים הוא פסול שונה מפסול שלא יורדים בה גשמים, ומה שכתב שכך כתבו רבותינו האחרונים - יתכן וכונתו לדברי האגודה הנ״ל. אולם להאמור אין הכרח בכונת האגודה כן, וגם מדברי שאר הראשונים מבואר לא כך, ואין צורך לחוש לדעה זו.

ועל כן נראה שמותר לכתחלה לקבוע הסכך עם מסמרים אם הגשמים נכנסים לתוכה, ואין בזה פסול של דירת קבע, וכפי שפסק בחזו״ע שם. אלא שאם הסכך אינו עומד ברוח מצויה ללא המסמרים תלי בנדון של מעמיד בדבר המקבל טומאה, אולם הנסרים של הפרגולה בד״כ עומדים ברוח מצויה גם ללא המסמרים, והמסמרים הם רק לחיזוק מפני רוח שאינה מצויה, ובזה אין בעיה של מעמיד בדבר המקבל טומאה.

האם חידוש דבר בסוכה ישנה מעכב

אולם כיון שהיא סוכה ישנה צריך לחדש בה דבר על פי המבואר בסי׳ תרל״ו, דהיינו על פני כולה בכל שהוא, או בטפח על טפח, ולכן אם מגביה נסר אחד על פני כולה ומחזירו או שתי נסרים שיש בשניהם טפח אף שאינו על פני כולו שרי לכתחלה.

אולם גם בזה, אם לא חידש בה דבר הסוכה כשרה וכפי שנבאר;

רבים מהראשונים הביאו את דברי הירושלמי שסוכה ישנה כשרה, אולם צריך לחדש בה דבר. **והרי״ף, הרמב״ם והרי״ד** לא העתיקו ירושלמי זה. וכתב הרדב״ז ח״ו סי׳ ב״א נ״ז דס״ל דלא כהילכתא היא ואף לכתחלה לא בעי חידוש עי״ש. **ושה״ל** בסי׳ של״ז ג״כ כתב דגמ׳ דילן לא ס״ל כהירושלמי, והוכיח מדף מ״ו ע״א היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר אומר שהחיינו ואם לא לכשיכנס בה אומר שהחיינו. ומבואר מזה שאף

אם לא חידש כלום כשרה, ועוד שאם מחדש בה דבר אמאי קרי לה סוכה ישנה וכו׳, מיהו י״ל דמצוה מן המובחר לחדש בה דבר ואם לא חידש כשרה עי״ש. וכ״כ **המאירי** בדף ט׳ ע״א על הירושלמי: ונ״ל שלא נאמר אלא לכתחלה ודרך הידור מצוה אבל לצורך עיקר מצוה לא שא״כ לא נשמט התנא שלא להזכירה במשנתנו, ובסוכת רקב״ש וגנב״ך שלא הצרכנו שום חידוש בגמ׳ שלנו עכ״ד. וכ״כ **הריטב״א** ב׳ ע״א ומיהו לכתחלה מצוה לחדש בה דבר בגופה אבל חידוש חוץ לגופה ככרים וסדינים וכיו״ב אינו מחודש וכן מפורש בירושלמי ע״כ. וכ״כ **הר״ן** [שהובא בב״י] **ורי״ו** [שהובא בדרכ״מ].

ואע״פ ששה״ל שם הביא בשם רב יהודאי גאון [ונראה שכצ״ל בתניא ולא רב נטרונאי גאון] שאם לא חידש בה פסולה ע״כ, וכ״ה בסתם בספר הפרדס - מ״מ העיקר כדברי רוב הראשונים הנ״ל שבדיעבד כשרה, וכפי שפסק המ״ב שם ע״פ רוב האחרונים, ודלא כדברי כה״ח שחשש לסברת הב״י שפסולה אפילו בדיעבד ושכ״ד הר״ב בית השואבה עי״ש, דלפי האמור רוב הראשונים מתירים; חלקם אף לכתחלה, וחלקם עכ״פ בדיעבד, ולכן נקוט מילתא מציעתא עדיף שבדיעבד מיהא כשר, וברוכי נמי מברכינן עלה, וכפי שפסק בחזו״ע עמ׳ ס״ג-ס״ד עי״ש. ושוב ראיתי שכן העלה הרה״ג יהודה ברכה בשו״ת ברכת יהודה ח״ח סי׳ ק״ט עיש״ב.

סיכום

פרגולה שנעשתה לשם צל ויש בה רוב צל אע״פ שקבועה במסמרים כשרה כמו שהיא לכתחלה, אלא שלכתחלה צריך שיחדש בה דבר טפח על טפח או אפילו משהו אם הוא על פני כולה, ובדיעבד גם אם לא חידש בה דבר כשרה ויכול אף לברך עליה לישב בסוכה.

פה. היכן יש להתפלל בסוכות - בסוכה או בבית הכנסת

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת האזינו תשפ"ג.

כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות סוכה ה"ט: המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה ע"כ. וכ"פ השו"ע בסי' תרל"ט ס"ד. וכונת הרמב"ם ברורה דלא מיירי כלל מענין תפלה בסוכה או בבית כנסת, אלא מיירי באדם שלא מתפלל בבית כנסת מאיזו סיבה שתהיה, והנידון שלו הוא האם יש 'חובה' להתפלל בסוכה כמו שעושה את שאר עניניו בסוכה או לא, וע"ז כתב הרמב"ם שאין 'חובה' להתפלל בסוכה.

הפוסקים שכתבו שיש להתפלל בבית הכנסת ולא בסוכה

וכך מבואר בדברי **הריא**"ז שהביאו הב"ח ושאר האחרונים שכתב: וכן נראה בעיני שהתפלה צריכה כוונה 'ויכול' להתפלל חוץ לסוכה, אבל קריאת שמע קורא בסוכה. ואם היה לו בית הכנסת בעירו 'מניח סוכתו' והולך לו לבית הכנסת שכן בשאר ימות השנה מניח דירתו וקורא קריאת שמע בבית הכנסת עכ"ל. ומבואר שבתחלה שכתב ש'יכול' להתפלל חוץ לסוכה לא מיירי ביחס לבית כנסת, וזה כדכתב הרמב"ם. ולאחר מכן הוסיף שבית כנסת עדיף על סוכה, וכתב בלשון 'מניח סוכתו', ונראה שכונתו 'שכך יש לו לעשות'. וכלשון זו נמצא בספר ערוך השולחן סי' תרל"ט סט"ז שכתב דבכל החג כשיורד גשמים 'מניח סוכתו' ויוצא עי"ש, והכונה שכך יש לו לעשות ואינו 'רשות', וה"ה בדברי הריא"ז נראה שכונתו ש'יש לו' להניח סוכתו וללכת לביהכ"נ. אלא שהריא"ז לא דיבר על תפלה 'בצבור' אלא על תפלה 'בבית כנסת' כנגד תפלה 'בסוכה', ואף ביחיד יתפלל בביהכ"נ ולא בסוכה ביחיד.

והפמ"ג במש"ז אות י"ד כתב כן להדיא לגבי ציבור וז"ל דביש בית הכנסת בעירו י"ל דאין רשאי להתפלל בסוכה אף בעשרה - עיין לעיל סימן צ' סעיף י"א כל מי שיש בית הכנסת בעירו וברוב עם, ואף קריאת שמע צריך לילך לבית הכנסת. אלא [כונת השו"ע] אף שאין לו בית הכנסת, ובכפרים שמתפלל בביתו תמיד - מכל מקום אין חייב בסוכה, דלאו במידי דתליא בדירה הוא עי"ש. והעתיקו להלכה **הכה**"ח שם בסוף אות ס"ז בזה"ל וביש בית הכנסת בעירו אינו רשאי להתפלל בסוכה אף בעשרה. מש"ז אות י"ד ע"כ. וכ"כ בשמו בספר **באר יעקב** [קרויזהר, תרפ"ז] באות י"ז וז"ל ועי' במש"ז שכתב דמ"ש בשו"ע רצה מתפלל בביתו ע"כ מיירי שאין לו ביהכ"נ, דאם יש ביהכ"נ אינו רשאי להתפלל בסוכה אף בעשרה, דברוב עם כתיב, וע"כ דמיירי דאין לו ביהכ"נ עי"ש.

וכ"כ להדיא **היעב**"ץ בסידורו וז"ל להתפלל בסוכה אינו חובה. ובית הכנסת המיוחד לתפלה ודאי עדיף לעולם ע"כ.

דברי האדר"ת שיש להתפלל בסוכה, ודחיית דבריו

אמנם הגאון האדר"ת בספרו נפש דוד כתב בזה"ל: ומטעם זה לדעתי אין חשש לילך להתפלל לבית המדרש או לאסוף מנין בבית כיון שכן הנהוג בכל השנה. ואם כי אם ירצה להתפלל בסוכה ודאי יקיים מצות עשה של תורה, 'ועדיף טפי לכאורה מתפלה בציבור ובבהמ"ד' שהוא רק סניף למצוה ואינו מן התורה. ואם גם נאמר שאין מצות סוכה גדולה מתפלה מצוה של רבים וכבברכות מ"ז ע"ב, אבל על כל פנים לא גריעא ממנה, ולכן כתב הרמב"ם ז"ל רצה מתפלל בסוכה וכו'. ואני מצידי כל פעם דאבה לבי על הליכתי לבית המדרש להתפלל, ומצות סוכה חביבה לי טובא, ורק כדי שלא יבואו העם לזלזל בתפילה בצבור אשר גם בלעדי זה הורגלו להקל הרבה בזה ע"כ. הרי דפשיטא ליה שמצות עשה של סוכה עדיפא לפחות כמו תפלה בצבור בבית הכנסת, אם לא יותר. וכל מה שנמנע מזה זה משום שלא יזלזלו בתפלה בציבור. ולפ"ז אם מתפללים במנין בסוכה עדיף טפי מתפלה בביהכ"נ.

אולם, שתי תשובות בדבר; <u>חדא</u>, שנראה שלא ראה את דברי הריא"ז וסיעתו שיש לאדם להתפלל בביהכ"נ ולא בסוכה אף ביחיד. וגם לא ראה את דברי הפמ"ג והיעב"ץ שתפלה בצבור בביהכ"נ עדיפא על סוכה, ואין דבריו של האדר"ת מכריעים את דברי גדולי הפוסקים הנ"ל. <u>ועוד</u>, שגם בסברא אין הכרח לדבריו, דאע"פ שסוכה מצות עשה מהתורה היא - מ"מ אין הכרח שעדיף להתפלל בסוכה מאשר בביכ"נ. דוגמא לדבר, מה שהאריכו הפוסקים והמקובלים במעלת תעניות לכפרת עוונות ולתוספת קדושה וכדומה, והרי תענית אין בה מצוה מהתורה וגם לא מדרבנן אלא מעלה בעלמא, אולם כשאוכל לחם פעמיים ביום מברך בהמ"ז דאוריתא ב' פעמים, אז האם נאמר שיש ענין לאדם לא להתענות ובמקום זה לאכול לחם ולקיים מ"ע מהתורה? אלא ע"כ שהמעלה של התענית, אף שאינה אפילו חובה מדרבנן, גדולה ופועלת יותר מאשר ברכת המזון דאוריתא. וה"ה לענין תפלה בביהכ"נ, שאע"פ שהשהיה בסוכה היא מ"ע מהתורה מ"מ מעלת התפלה בביהכ"נ וקיבול התפלה והשארת השכינה בה גדולה וגוברת על התפלה בסוכה.

ראיות מדברי הגאונים והראשונים שלא עלה על דעתם להתפלל בסוכה שבחצר ביהכ"נ

וכן נראה מדברי הגאונים והראשונים שדנו בעשיית סוכה בבית הכנסת אם יש 'חובה' או לא, ומתוך דבריהם נראה שפשוט להם שלא מתפללים בסוכה שבבית הכנסת;

הריצ"ג בדף פ"ח-פ"ט הביא את דברי **רב נטרונאי גאון** שאמר: מצות סוכה לעשותה כל אחד ואחד בביתו, ולאכול ולשתות ולישן ולדור ולשנות בה, ובבית הכנסת אין צריכין לעשות סוכה. אבל אם יש באותה העיר שווקים ורגילין ישראל לבא שם בחג הסוכות, יעשו לאותם המתקבצים, כדי שיאכלו וישתו בסוכה ויישנו בסוכה של בית הכנסת. **אבל להוציא שם ספר תורה ולקרוא לא נכון לעשות כן, ואין מנהג בשתי ישיבות, ואין עושין סוכה בבית הכנסת כל עקר** ע"כ. הרי שלקרוא בתורה כתב בצורה ברורה שלא

נכון לעשות כן. וגם מדכתב בצורה נחרצת שבשתי ישיבות אין עושין סוכה בבית כנסת כל עקר נראה שאין שום ׳ענין׳ ו׳מעלה׳ להתפלל בסוכה, וכל מה שדן שם זה בשביל לאכול ולשתות מי שאין לו סוכה בביתו, ואם היה איזו שהיא עדיפות לתפלה בסוכה היו טורחים לעשות סוכה בבית הכנסת להתפלל שם, ועכ״פ לא היה כותב לשבח שבישיבות לא עושים כסוכה כל עקר.

והמנהיג [עמוד שע״ב במהדורת מוה״ק] הביא את תשובת רה״ג בענין סוכה בבית כנסת וכתב: למדנו מתוך תשובה שלרבינו היי **שהמנהג שעושין בספרד סוכה בחצר בית הכנסת ונכנסין ויושבין שם רוב הקהל ומברכין לישב בסוכה בישיבה בעלמא** יפה הם עושים, אבל כל ידי חובתן לא יצאו כי הסוכה היא תמורת דירתו שלכל השנה, לישב בה, ולטייל בתוכה, ולאכול, ולשתות ולישן, ולשנות בה, ואין עושין אלא ישיבה בעלמא ע״כ. הרי שגם הוא כתב שעושים בספרד סוכה בבית הכנסת למטרת אכילה ושתיה וכו׳, ולא הזכיר כלל שמתפללים בסוכה. ואם היה עדיפות למה לא התפללו בסוכה אחר שכבר יש סוכה סמוכה לביהכ״נ?

ושה״ל בסימן שמ״ז הביא גם את תשובות הגאונים הנ״ל, והוסיף: ואני שאלתי מלפני מורי הרב ר׳ אביגדור כהן צדק נר״ו בלשון הזה. ילמדנו רבינו על מה שנוהגין במקומינו להשתתף הצבור יחד ולעשות סוכה בחצר בית הכנסת אותם בני אדם שלא עשו סוכה בבתיהן ואין אוכלין ושותין באותה סוכה אלא **בירידתן מבית הכנסת נכנסין בתוכה ומברכין לישב בסוכה** ויושבין שם ישיבה מועטת ויוצאין מיד אם ראוי לגעור באותן שמברכין משום ברכה לבטלה, עי״ש מה שהשיב. וחזינן גם מיניה שלא נהגו כלל להתפלל בסוכה שבביהכ״נ, אלא ׳בירידיתן מביהכ״נ׳ אוכלים בסוכה מעט וכו׳.

מנהג בית אל וביאור בדברי האר״י

אלא שבק״ק בית אל נהגו להתפלל את כל התפלות בסוכה שבחצר ביהכ״נ וכמובא ברשימת המנהגים שבראש ספר דברי שלום [אות פ״ח]: מתפללים כל ז׳ ימי חג הסוכות שמונה עשרה בתוך הסוכה ושם קובעים הלמודים לילה ויום ע״כ. וכ״כ יותר באורך בספר כתר שם טוב ח״ז עמ׳ כ״ט וז״ל ועד היום המנהג בק״ק בית אל וכו׳ שבחג הסוכות עושים סוכה גדולה ורחבה בחצר ביה״כ וכו׳, ואחר המנחה [של ערב החג] נושאים מההיכל ג׳ ס״ת להובילם בהיכל של הסוכה וכו׳, ובה מתפללים כל ימי החג שחרית מנחה וערבית וכו׳ עי״ש. וכנראה מקור דבריהם הוא משער הכונות דף ק״ג ע״ב שכתב ומה טוב היה אם היית מתפלל בסוכה כדי ׳שתתפלל׳ ותטול הלולב בברכתו בשעה הראויה אליו שהוא אחר תפלת שחרית קודם ההלל עכ״ל, ונראה קצת מדבריו שיש ענין גם ׳להתפלל׳ בסוכה, ולכן נהגו כן.

אולם הכה״ח בסי׳ תרמ״ד אות ג׳ כתב על דברי האר״י הנ״ל בזה״ל ועל כן יש נוהגין לעשות סוכה סמוך לבית הכנסת כדי שתיכף אחר חזרת תפלת שחרית נכנסין שם לברך על הלולב ולעשות נענועי הלל ונמצא מקיימים שניהם ברכה בזמנה ובתוך הסוכה ע״כ. הרי שהבין שעיקר דברי האר״י הם על ׳נענוע הלולב בסוכה׳, ואע״פ שיש סוכה

סמוך לביה"כ לא מתפללים שם אלא יוצאים לאחר התפלה לנענע שם, וכ"ש שלא מתפללים שם מנחה וערבית. וזה מתאים למה שהביא הוא בסי' תרל"ט מהפמ"ג שמתפללים בביה"כ ולא בסוכה.

ובאמת שבשער התפלה הנדפס מחדש מכתב ידו של מהרח"ו הנוסח הוא ומה טוב אם היית מתפלל בסוכה כדי שתטול הלולב וכו', ללא תיבת 'שתתפלל', וזה מורה בהדיא שהתפלה בסוכה אינה מעלה בעצמה אלא רק בשביל הנענועים בסוכה העדיף להתפלל בסוכה. וכנראה מיירי במקום שאין סוכה סמוך לביהכ"נ וא"א לצאת לאחר התפלה לנענע בסוכה, ולכן העדיף להתפלל כל התפלה בסוכה משום דסבירא ליה שהנענוע בסוכה מעלתו גדולה אפילו על פני תפלה בביהכ"נ [ועי' מה שכתבתי בענין הנענוע בסוכה בחלק א' סי' ק"ה]. וכך הבין הכה"ח וכנ"ל. ולכן כשיש סוכה בביהכ"נ כתב שיתפללו בביהכ"נ ויצאו לנענע בסוכה לאחר התפלה.

ובפרט מה שנהגו בק"ק בית אל להוציא ספרי תורה ולקרוא בסוכה - לא נכון לעשות כן לפי דברי רב נטרונאי גאון שהבאנו לעיל.

מחלוקת האחרונים במי שמתפלל בעשרה שלא בביהכ"נ האם נקרא שכן רע או לא

ויש להוסיף שלדעת חלק מהאחרונים מי שמתפלל שלא בביהכ"נ, אף שמתפלל בעשרה, נקרא שכן רע, עפ"י הגמ' בברכות ח' ע"א כל מי שיש לו ביהכ"נ בעירו ואינו נכנס להתפלל שם נקרא שכן רע; דהנה החיד"א במחב"ר סי' צ' סק"ד הביא משם ספר מלכי בקדש [לר' עזרא מלכי, שאלוניקי תק"ט] דף קי"ב שאם מתפלל בביתו בעשרה אינו נקרא שכן רע כיון דגם שם שכינתא שריא דכל בי עשרה שכינתא שריא, ומיהו על כל פנים מידי בית הכנסת לא נפיק אלא אם אותו המקום שמתפללים הוא מקום קבוע לקדושה ע"כ, והעתיקוהו להלכה רבים מהאחרונים שם. אולם בספר **נוה שלום** [שולאל, ליוורנו תקס"ד] בסי' צ' סי"ח פשיטא ליה שגם בכה"ג נקרא שכן רע, ודחה דברי המלכי בקדש הנ"ל עיש"ב [וע"ע בספר יוקח נא למהר"א הכהן, סי' צ' סי"ז מה שכתב על דברי הנוה שלום הנ"ל]. וכ"כ בפשיטות בספר **יסוד ושרש העבודה** שער ב' פ"ז וז"ל ולא יתפלל באיזה בית אף בצבור, כמו שנזכר האזהרה בגמ' כל מי שיש לו בהכ"נ בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע עי"ש. וז"ל **הפלא יועץ** בערך בית הכנסת בסופו: צריך להשתדל הרבה להתפלל בבהכ"נ עם הצבור ולא יתפלל ביחיד ולא בביתו אפילו עם מנין אם לא מחמת אונס גדול כי מאבד טובה הרבה עי"ש.

מסקנת הדברים

נמצינו **למדים** שאין להעדיף תפלה בסוכה על תפלה בביהכ"נ, ואדרבה יש להתפלל בימי חג הסוכות בביהכ"נ ששם מקום השראת השכינה, ושם מקום מיוחד לתפלה ושם

התפלה מקובלת יותר. וכן פסק בקצרה מדנפשיה מרן הגרע״י זצ״ל בחזו״ע סוכות עמ׳ קמ״ז עי״ש, ואנו הרחבנו הדברים במקורותיהם בס״ד[א].

א. וע״ע מה שכתב בספר צלותא דשמואל [כהן] בנספח שבסוף הספר סי׳ ח׳ להשיג על החזו״ע. ובמה שכתבתי על דבריו שהובאו בספרו עורי דבורה ח״י סי׳ ה׳. ובמה שכתבתי כאן נדחה מה שכתב שם להשיב על דברי, וכפי שהשבתי לו בקצרה במכתבים שבסוף עורי דבורה חי״ב עי״ש.

פו. בירור דין נחלקה התיומת

פורסם בירחון 'האוצר' תשרי תשפ"ב[א].

הגמ' בסוכה דף ל"ב ע"א הביאה את דברי ריב"ל שנחלקה התיומת נעשה כמי שניטלה ופסול. וכ"פ הפוסקים.

אלא שנחלקו הגאונים והראשונים מהו התיומת, ומה הפירוש 'נחלקה' התיומת.

דעות הראשונים שהתיומת היא בראש הלולב

רש"י במסכת סוכה דף ל"ב ע"א כתב: "שני עלין עליונים אמצעים ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם" ע"כ. וכן פירשו חכמי אשכנז הקדומים, ומהם ראב"ן וז"ל: "נחלקה התיומת הם שני עלים עליונים אמצעים שנקרעו ונחלקו זה מזה" ע"כ. וכן פירש ראבי"ה בסי' תרנ"ח: "פירוש תיומת האמצעיים הגבוהים מכולם בדיבוק השדרה" ע"כ. וכן פירש היראים דף רמ"א ע"ב: "פירוש שני עלים עליונים אמצעיים ששם השזרה כלה נחלקו זה מזה ונעלים השזרה עם החלקה של מטה. תיומת שמדובקים כתאומים כך פירשו רבותי. ושמעתי אפילו נחלקו העלים בלא השזרה נחלקה קרי ביה" ע"כ. וה'שמעתי' זהו כפירוש הנ"ל. ושה"ל סי' שנ"א הביא את דברי היראים וכתב: "וכן פירש ר' גרשום ז"ל תיומת אותן שני עלין שבראש הלולב" עי"ש. וכן דעת האו"ז בסי' ש"ו למעשה כדעת רש"י הנ"ל עי"ש [וכ"ה בקיצור פסקי או"ז לבנו מהר"ח]. וכ"ה במנהגים דבי מהר"ם בסדר ד' מינים עי"ש.

אלא שנחלקו הראשונים בכוונת דברי רש"י הנ"ל. בספר המכתם העתיק את לשון רש"י כלפנינו, ופירש בדעתו דהיינו העלה האמצעי העליון שהוא תיום אם נחלק לשנים עי"ש, ולעיל מיניה הביא כן גם בשם ההשלמה שפירש כן ברש"י. וכ"נ מדברי המאירי עי"ש [וזה כפירוש רש"י בב"ק שנביא לקמן]. אולם רבינו פרץ בהגהות סמ"ק סי' קצ"ג כתב בביאור דברי רש"י הנ"ל בזה"ל: "אף על פי שכל עלה ועלה שלם בעצמו כמו שאר עלי הלולב שכל אחת ואחת כפולה לשתים אעפ"כ הוא פסול כיון ששתי עלין האמצעיות חלוקות" עי"ש. וכן נראה מדברי התוס' בב"ק צ"ו ע"א והאו"ז בסי' ש"ו עי"ש. וכן פירשו הדרכי משה והפרישה בסי' תרמ"ה עי"ש. וכן פירש היש"ש בב"ק פ"ט ס"ב עי"ש. ופירוש זה נראה יותר בלשונו של רש"י, ובפרט לפי מה שנביא לקמן שרש"י עצמו במסכת ב"ק כשרצה לפרש שהעלה העליון עצמו נחלק כתב להדיא 'כף תומר האמצעי העליון תיומת היא', וכאן כתב 'שני עלים עליונים אמצעים'. ומזה נראה שלא מיירי בעלה העליון עצמו שנחלק אלא בשני העלים העליונים שנפרדו זה מזה.

א. תודתי לרב דוד אריה הילדסהיים שעוררני בכמה מקורות וסברות במאמר זה.

ובמסכת ב"ק דף צ"ו ע"א פירש"י: "כף תומר האמצעי העליון תיומת היא". ור"פ בהגהות סמ"ק הנ"ל לאחר שהביא את פירש"י הנ"ל כתב: "ועוד פירש הקונטרס פירוש אחר נחלקה התיומת דהיינו דוקא עלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עלין נחלק לשתים, לפי זה לולבין הנמצאים בינינו רובם כשרים כיון שעלה האמצעי שלם" עי"ש. הרי שהבין שאלו ב' פירושים שונים, ולפירוש זה אין הפירוד בין העלים פוסל, אלא רק הפירוד בעלה עצמו. וכ"כ עוד בתוספותיו לב"ק שם, והסכים לפירוש זה למעשה עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בחידושיו לב"ק עי"ש. וכפירוש זה כן פירש **הרס"ג** בסידורו עמ' רל"ו: "אם נקטם ההוצא העליון המאחד את עליו או נסדק פסול. אבל אם נפרדו עליו יחזור ויאגד אותם **כל זמן שההוצא העליון מחובר**" ע"כ. וכ"כ המנהיג [מהדורת מוה"ק] עמ' שפ"ז בשם רס"ג: "נקטעה הוצא העליונה המחברת לראשה או נחלקה פסול" עי"ש. וכ"ד **ר' חננאל** בסוכה ל"ב ע"א וז"ל: "נחלקה התיומת. פי' שבראש הלולב. נעשה כמי שניטלה ופסול. פי' תיומת גבא דהוצא דמתיים להו לשני צידי העלה ומשוי להו חד כי כל אחת כפולה לשנים ותאומה מגבה. אם נפרדו ההוצין זה מזה ועמד כל אחד כשהוא כפול לשנים והתיומת שלהן קיימת כשר. ואם נחלקה התיומת שלהן הרי הן כאילו נפרצו עליו ופסול" ע"כ. וכ"ד ר' חיים מטודילא בספרו **צרור החיים** [עמ' ק"ב] וז"ל: "ולולב שנחלקה התיומת יש שהיו מפרשים ראש העלה העליונה, ואינו, אלא שנסדק מקום כפל העליון הסמוך לשדרה" ע"כ. וכונתו היא, דתרוייהו מפרשים שהתיומת זה העלה העליון, אלא שהי"מ ס"ל שראש העלה העליון נחלק ולא משנה אם זה במקום הכפל או לא [עי' לקמן בדברי העיטור], אולם הוא עצמו ס"ל דהיינו במקום הכפל, וכראשונים הנ"ל.

והראשונים הביאו בשם תשובת הגאונים[ב]: "תיימת הוא אותו הוצא העליון שבראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנו והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה ונקראין תיימת. בעי רב פפא נחלקה התיימת מהו. נפרד אחד מחברו אותו הוצא העליון שבלולב שדומה לשני הוצין מהו" ע"כ.

ונחלקו הראשונים בביאור כוונת תשובה זו. מדברי תוס' בב"ק צ"ו ע"א והרא"ש בסוכה פ"ג ס"ו והאו"ז בסי' ש"ו מבואר שהם הבינו דמיירי שיש ללולב ב' עלים עליונים והם נפרדו זה מזה, אע"פ שלא נסדק כל עלה ועלה במקום שבו הוא כפול לשניים, וכמו שביאר הב"י בסי' תרמ"ה. וכ"ה להדיא בקיצור פסקי הרא"ש לרבינו יעקב בעל הטורים וז"ל: "והגאונים פירשו **שב'** עלין העליונים שדרכן להיות מחוברים נחלקו זה מזה ברובן" וכו' עי"ש. וכ"ה בטור בסי' תרמ"ה בכת"י ודפוס קדום (המובא בהגהות והערות במהדורת מכון ירושלים): "**ב'** עלין" וכו' [והוא הנוסח העיקרי, וכמו שהוא ברמזים וכנ"ל][ג].

אולם המנהיג עמ' שפ"ז הביא בשם רב פלטוי את מה שהביאו תוס' בשם הגאונים, וכתב: "רבנו [סעדיה] ז"ל נקטעה הוצא העליונה המחברת לראשה או נחלקה. הנה לרב

ב. והוא בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' ש"ו, והמנהיג עמ' שפ"ז כתב כן בשם רב פלטוי גאון.

ג. ומ"מ קצת קשה לפירוש זה איך כתבו הראשונים הנ"ל שפירוש בה"ג [שנביא לקמן] הוא כפירוש הגאונים, הרי בה"ג מיירי שהתיומת של העלה היחיד נסדקה, והגאונים מיירו שנפרדו שני עלים זה מזה.

פלטוי ולרבנו סעדיה ז"ל נחלקה התיימת העליונה דוקא קאמר, ורב יהודאי אמר מכל תאומה ותאומה של כלן, **ובספרד כמנהג רב סעדיה עושין**" עי"ש. ונראה מדבריו שהוא משוה את דברי רב פלטוי לרס"ג, ובדברי רס"ג מבואר שההוצא העליונה עצמה נסדקה ולא מיירי שנפרדו ההוצין זה מזה וכנ"ל, וא"כ הוא מפרש כן גם בדברי רב פלטוי[ד]. ובאמת שמלשון רב פלטוי שכתב בתחלה 'אותו הוצא העליון' וכו' נראה שכונתו להוצא עצמו שנחלק ולא לב' עלין שנחלקו זה מזה, ומה שכתב בסוף 'נפרד אחד מחבירו' - היינו ההוצא עצמו, שמחובר ב' הוצין שדבוקין.

והעיטור דף צ' ע"א כתב בזה"ל: "ובין שניטלה התיומית לבדה בין שנחלקה התיומית לבדה **ברוחב** שהן ב' עלין תאומים שבראש השדרה ה"ה כנקטם ראשו ופסול. **אבל נסדק באורך כשר** וכו'. ורבוותאי פירשו וכו'", ומשמע שעל כל העלין קאמר שאם נחלקה א' מן העלין במקום התיום פסול, אבל קבלתי שאינו אלא ראש הלולב. ופירש"י: "שני עלין האמצעין והשדרה כולה נחלקה זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה. וק"ל לפירושא דרבוותא מכדי בנסדק איירי למה לי לשנוייא דיבורא לימא נסדקה התיומות מהו אלא נסדקה לאורכו נחלקה לרחבו כדפרישית" ע"כ. הרי שגם הוא פירש שהתיומת היא בראש הלולב וכך קיבל, אלא שהוא פירש דהיינו לרוחב ולא לאורך כראשונים הנ"ל.

והריטב"א בדף ל"א ע"ב גבי נסדק כשר הביא י"מ להיפך שלאורכו הוי נחלקה התיומת ופסול אפילו במיעוט, ולפ"ז ראוי לחוש כשהסדק לאורכו שהוא מתרבה בכל שעה כשמנענעו לפסול אפילו במיעוטו וכן חוששין בעלי הנפש עי"ש. וממנו הוא בר"ן שכתב על פירוש זה ואין זה במשמע אלא שראוי לחוש ולהחמיר עי"ש. ונראה שבעל דעה זו הוא המנהיג, שכתב: "ובספרד כמנהג רב סעדיה עושין, ונחלקה התיומת אפילו מעט או נקטעה אפילו מקצתה" [ונראה שאת זה כתב מדנפשיה ואינו המשך למה שהביא לעיל מיניה בשם רס"ג].

בירור מנהג ספרד על פי דברי מקובלי ספרד

והנה, מה שכתב המנהיג שמנהג ספרד כדעת רב סעדיה גאון שנחלקה התיומת היינו העלה העליון - כך מבואר מדברי מקובלי ספרד שכך פשוט להם [על פי הפשט] ועל פי זה כתבו טעם בסוד לזה[ה].

ד. ודוחק לומר שכונתו שלרב סעדיה ורב פלטוי התיומת זה 'למעלה', ולרב יהודאי זה 'בכל העלים', אבל יש הבדל בין רב פלטוי לרב סעדיה מה קרה עם העלה העליון האם נפרד מחבירו או שהוא עצמו נחלק, דהא לא העלה צד כזה, והיה לו לפרש שיש כאן עוד דעה.

ה. המתבונן בדברי המקובלים יראה שהם כותבים את טעמי הקבלה על פי ההלכה שהם נוקטים בפרטי המצוה, ולכן מצינו פעמים רבות מחלוקות בדברי המקובלים, שכל אחד נותן טעם בקבלה לפי הפסק שהוא נוהג בו ומקובל במקומו. ועל כן אפשר לומר שברוב המוחלט אין כזה דבר מחלוקת בין הפשט לקבלה, כיון שלכל סברא בפשט יש טעם בקבלה, ואכמ"ל. וע"ע מה שכתבתי לעיל בהערה בסוף סי' ו'.

מהר"י ג'יקאטיליה בספרו שערי אורה (שער ה') כתב בתוך דבריו: "יעקב הוא סוד המידה האמצעית, כמו התיומת שבלולב שמתיים שני הצדדים באמצע" עי"ש. ומבואר מדבריו שהתיומת זה העלה הגבוה האמצעי שהוא מתיים את שני הצדדים. **ור' משה די ליאון** בספר השם כתב: "שדרת הלולב בסוד הקו למטה, ובראש הקו התיומת". **ור' אברהם אבולעפיא** בספרו אוצר הכבוד בסוכה ריש פרק ג' כתב: "ופסולי התיומת הוא עלה האמצעית אשר בלולב המגיע עד ראשו והוא השדרה שלו ממש ושזה הוא ודאי הקיצוץ כשהוא נחלק לשנים". **ור' יצחק דמן עכו** בספרו מאירת עיניים פרשת אמור בסוד הלולב כתב: "והלולב רמז ליסוד עולם שלו, הקו האמצעי המתעלה למעלה דרך התפארת עד הכתר העליון וכל הענפים משתרגים לכאן ולכאן מימינו ולשמאלו וכו', והוא כלול ומוצע ביניהם, לפי שהוא הקו האמצעי המתעלה עד מקום הכתר המורה על הייחוד השלם. ואחז"ל נסדקה התיומת פסול, לפי שדומה כשתי רשויות, לפי שהנהר היוצא מעדן אינו נפסק ואינו נחלק לשניים אלא מתאחד בעצמו" ע"כ. והמעיין היטב בדבריו יראה שכיון להנ"ל שהתיומת זהו העלה העליון. **ור' מאיר בן גבאי** בספרו עבודת הקדש (ח"ב פי"ב) כתב בביאור י"ח ברכות שבתפלת י"ח בזה"ל: "וסמכום אל שמונה עשרה אזכרות שהם שמות מיוחדים הנכללים בקו האמצעי, סוד תיומת הלולב המתיים כל הדברים ומיחדם" עי"ש. הרי שגם הוא מפרש שהתיומת הוא הקו האמצעי שמתיים כל הדברים. **ובספר מגיד מישרים** (פרשת אמור) כתב: "לולב סלקין עלין דיליה עד התיומת ואית לולבים דשלמה תיומת דילהון בתלת עלין שוין קצת, ואית דשלמה תיומת דילהון בחד עלה בלחוד"[ו] ע"כ. **ור' משה אלבאז** בספרו היכל הקדש (דף ע"ה ע"א) כתב: "נחלקה התיומת פסול, והם השני עלים העליונים שהם סוף הלולב למעלה על השדרה והם הנקראים תיומת" עי"ש. ומפורש יותר בדברי **הרמ"ק** בספרו פרדס רימונים (שער כ"ג פרק כ"ב ערך תיומת) וז"ל: "ויסוד מוסד אצלינו הלולב הוא קו האמצעי כמבואר בערכו, והתיומת למעלה בסוד הדעת המיחד החכמה והבינה, ולכן נחלקה תיומתו פסול. וטעם זה יפה הוא עם היות שנחלקו בו המפרשים, וזהו יותר מוסכם כי תיומת היינו השני עלים העליונים" ע"כ.

עדות נוספת על מנהג ספרד בדורות האחרונים מצאתי בשו"ת מהר"ם איררה [מחכמי שאלוניקי האחרונים, נפטר בשנת תשי"ח] סימן כ"ד שכתב בזה"ל: "מנהג בני ספרד וכו', מדקדקים מאוד לעשות קשרים וקשרי קשרים למעלה למעלה בכדי שלא יתחלק התיומת, ושכל העלים העליונים יהיו מחוברים יחד כאחים שלא יתפרדו, מפני שחוששין למ"ש מור"ם [בסי' תרמ"ה ס"ג] וז"ל וי"מ לומר דאם נחלק התיומת היינו אם נחלק העלה העליון האמצעי פסול וכו' וי"מ אפי' בנחלק קצת ע"כ, וכ' הט"ז, דהיינו עד טפח והביאו הבהי"ט, ועיין להח"א כלל קמ"ט ס"י שכתב וז"ל וי"מ יותר דאפי' לא נחלק רק מעט בסדק כל שהוא וכו' פסול, דע"י הניענועים סופה ליסדק, וכל העומד ליסדק כסדוק דמי" ע"כ. הרי שהעיד שהספרדים חוששים לנחלקה התיומת העליונה.

ו. ואין לתמוה על כך שהב"י לא פסק כסברא זו שאמר לו המגיד, דכבר מצינו כן בכמה וכמה דינים שהב"י לא פסק כדברי המגיד, ואכמ"ל.

תמיהה בהכרעת תה"ד והרמ"א

הדרכ"מ (באות ה') כתב: "ובתרומת הדשן סימן צ"ו כתב דאנן נוהגים בנחלקה התיומת כפירוש רש"י בלשון א' דעלה אחד האמצעית שדרכו להיות כפול כשאר עלי הלולב נחלק לשנים זהו מיקרי נחלקה התיומת ולא מיקרי נחלק אלא אם כן נחלק עד למטה מן העלין ובאור זרוע מיקל דבעינן שנחלקה השדרה גם כן וכו' עד וכתב ר"י אור זרוע דעל פירוש רש"י אני סומך הלכה למעשה וכו' עד וכן ראיתי אחד מן הגדולים שהיה נוהג להכשיר לולבין סדוקים בעלה אמצעית ברוחב אצבע ויותר עכ"ל מיהו במקום דאפשר למצוה מן המובחר יהדר אחר אחד שלא נחלק כלל כמו שכתבו הר"ן והמגיד משנה. מיהו המנהג כדברי תרומת הדשן" ע"כ. וכן פסק בהגהת שו"ע רק את פירוש רש"י הנ"ל שהעלה העליון נחלק. וכתב הפמ"ג (במש"ז אות ה') שהמחבר והרמ"א לא הזכירו כלל את שיטת הגאונים [ששני העלים העליונים נפרדו זה מזה הוי נחלקה התיומת ופסול] עי"ש. והביכורי יעקב שם חשש יותר לדעת הגאונים הנ"ל וז"ל: "ואם כבר נפרדו עליו העליונים, אזי יש לחוש לפירוש הב"י אליבא דהגאונים, שלא ליקח אותן הלולבים שהשדרה כלתה בב' עלין שוין שקורין ב' תיומת, אם העלין נפרדים עד למטה. אבל אם עדיין מחוברים זה בזה ע"י פאסט מעט למטה סמוך לשדרה, וכש"כ ברובן, א"צ לחוש כלל אפילו לכתחלה. וכל זה לכתחלה למצוה מן המובחר, **אבל לענין דינא אין לפסול ב' תיומת כלל, כיון שרוב הפוסקים חולקין על הגאונים, וגם השו"ע ורמ"א לא פסקו כוותייהו.** אבל מ"מ לכתחלה יש לחוש לדבריהם כמו שכתב הב"ח, וכן ראיתי גם במהרי"ל בשם הר"מ. גם היש"ש פרק הגוזל קמא (סי' ב') כתב שיש לחוש לפי' הגאונים, שלא לקח לכתחלה לולב עם ב' תיומות" ע"כ.

והנה יש להעיר על לשון הדרכ"מ בשם תה"ד שכתב 'דאנן נוהגים' כפירוש רש"י וכו', דמשמע מזה שתה"ד מעיד שכך המנהג, אולם הלשון בתה"ד הוא 'יראה דיש לנהוג' כפירוש רש"י וכו', דהיינו שכך דעת תה"ד לפסוק, אבל הוא לא העיד על המנהג.

אולם, גדולה מזו, עצם פסק תה"ד, שכמותו פסק הרמ"א, צ"ע, דאמנם ר"פ בהגהת סמ"ק פסק כרש"י בב"ק שהעלה העליון הוא זה שנחלק, אולם המעיין בדברי האו"ז שפסק כרש"י [שכמותו פסק תה"ד] יראה שנקט את הפירוש שב' העלים נפרדו זה מזה, ולא את הפירוש ברש"י שהעלה העליון נחלק, וכפי שהבאנו לעיל. וכן פסקו שאר חכמי אשכנז וכנ"ל, וא"כ אדרבה לבני אשכנז 'יראה דיש לנהוג' כפירוש רש"י בסוכה הנ"ל וכפסק חכמי אשכנז לדורותיהם, שעיקר פסול נחלקה התיומת היינו ששני העלים העליונים יהיו דבוקים ולא פרודים, ועכ"פ יש להם לחוש 'גם' לדעה זו.

והנה, מנהג בני אשכנז למעשה [כפי שאמרו לי כמה מוצי"ם חשובים] שמקפידים על חומרת הריטב"א והר"ן הנ"ל שגם מיעוט העלה העליון לא יחלק [וכפי שהביא הרמ"א חומרא זו], ועל חומרת 'הגאונים' הנ"ל [שהיא סברת חכמי אשכנז] לא מקפידים כלל, ומפרידים לכתחלה את העלים זה מזה, ואף את העלים העליונים, בשביל להתבונן היטב בראש העלה העליון ולבדוק שהוא סגור היטב.

אולם לפי האמור מנהג זה צ״ע, שהיפכו את היוצרות, שהרי במיעוט עלה העליון אין כמעט מי שפוסל ממש, מלבד ספר המנהיג שנראה מדבריו שפסול וכך נהגו ׳בספרד׳ [וגם בזה יש לדון האם כשכתב שכך מנהג ספרד זה חוזר גם על חלק זה של מיעוט או רק בעצם הדין של תיומת], אבל באשכנז לא חששו כלל למיעוט העלה אלא לרוב העלה, וכפי שנקט בפשיטות הרא״ש. ומאידך, באשכנז נקטו לעיקר שההפרדה בין העלים ׳פוסלת׳ את הלולב, ואיך יתכן שבשביל ׳חומרא׳ בעלמא של דעת הריטב״א והר״ן ׳פוסלים׳ את הלולב לכתחלה לדעת רבים מהראשונים. ואדרבה, נראה שאם אי אפשר להקפיד על ב׳ החומרות הנ״ל - חומרת ה׳גאונים׳ וחכמי אשכנז עדיפא מאשר חומרת הריטב״א והר״ן לחשוש למיעוט העלה העליון.

האם יש חילוק בין אם היו סגורים ונפתחו לבין אם היו פתוחים מעיקרא

ובמנהגי מהר״ש מנוישטט (סימן צ״ח אות א׳) איתא: ״שאל הח״ר מרקל למהר״ש ז״ל, על לולב שהיו דבוקים עליו למעלה, ואח״כ נתפרדו עליו האמצעים, איקרי כה״ג נחלקה התיומת או לא. והשיב מה״ר שלום ז״ל שאין להקפיד, ודרכם של לולבים כשהם רכים נדבקים יחד וכשמתייבש מתפרדים״ ע״כ. ומבואר מדבריו שבעיקרון ס״ל כדעת חכמי אשכנז הנ״ל שאם נפרדו ב׳ העלים זה מזה הוי נחלקה התיומת [ודלא כתה״ד הנ״ל], אלא שלמעשה ס״ל שאם היו דבוקים ונפרדו - כיון שכך דרכם של לולבים ה״ז כשר.

אולם מדברי שאר הראשונים לא נראה כחילוק זה, שהרי כתבו התוס׳ בב״ק ור״פ בהגהות סמ״ק ועוד, שלא ימצא לנו לולבים כשרים לדעה זו של נחלקה התיומת, ואם כדברי מהר״ש מנוישטט הנ״ל - ימצא גם ימצא, שהרי רובם נחלקים רק לאחר שהיו דבוקים ולא מעיקרא. ועוד שלפ״ז גם לפירוש של רש״י בב״ק דהיינו שהעלה העליון נחלק במקום התיום נאמר כן, שכיון שדרכו להיחלק כשר, ורק אם היה פתוח מעיקרו פסול, ובדברי כל הראשונים והאחרונים מבואר שאינו כן. ועל כן נראה שאין לסמוך על קולא זו, וגם אם העלים היו דבוקים ונפרדו לאחר מכן - לדעת הראשונים הנ״ל הלולב פסול.

דעות הראשונים שהתיומת היא בכל עלי הלולב

הנה עד כאן עסקנו בדעות הראשונים שהתיומת היא בראש הלולב, אולם ראשונים רבים סבירא להו שהתיומת היא בכל עלי הלולב ולא בראש הלולב, אלא שגם בזה נחלקו בביאור הדברים.

כתב בה״ג: ״נחלקה התיומת מהו ההיא גבא דהוצא היכא דדביקין בהדדי ההוא דמתיים להו ומשוי להו חד אי כנפרצו עליו דמי ופסול או כנפרדו עליו דמי וכשר״ ע״כ. והתוס׳ בב״ק צ״ו ע״א והאו״ז בסי׳ ש״ו פירשו בדעת בה״ג שרק ההוצא העליונה הוי תיומת, וכתבו: ״ואע״פ שלא פירשו שבהוצא העליון מדבר שיהיו שנים מחוברים ביחד - אין נראה להעמיד דבריהם בשאר הוצין ולומר שקורא לגבא דהוצא יחידי תיומת על שם שמחבר כפל ההוצא ביחד, דנפרצו ונפרדו לא מיירי אלא ברוב העלין כדאיתא בתוספתא ונחלקה התיומת לא מיירי אלא בחדא מדלא קאמר נחלקו התיומות״ ע״כ.

אולם דעת רוב הראשונים שכונת בה"ג היא שבכל הוצא והוצא יש תיומת. ז"ל ריצ"ג (עמ' ק"ב): "ואמר מר רב האי ז"ל תיומת כך מפרש בהלכות מר רב יהודאי גאון ז"ל ההוא גבא דהוצי וכו' וכן אנו רואים כי תיומת הוא מקום חיבור שבין צידי העלין וכו' כל אחת כפולה לשנים ותאומה מגבה וכו' ואם נחלקה התיומת ועמדו ההוצין אחד אחד חלוק לשנים פסול" עי"ש. ואת דברי רב האי אלו העתיקו בסתמא הר"ח, הרי"ף והערוך, אלא שהם הוסיפו בסוף ואם נחלקה התיומת שלהן 'הרי הן כאילו נפרצו עליו' ופסול ע"כ. ומבואר שפירשו דעת בה"ג שבכל עלה ועלה יש תיומת[ז]. וכ"כ הרשב"א בב"ק (צ"ו ע"א) בדעת בה"ג עי"ש. וכ"כ המנהיג (עמ' שפ"ז) שלדעת בה"ג מכל תאומה ותאומה של כולן עי"ש. וכ"כ הרא"ש בסוכה (פ"ג ס"ו) לאחר שהביא את דברי התוס' הנ"ל בדעת בה"ג כתב וז"ל: "ולי נראה דלא קשה, נחלק התיומת של כל אחת ואחת קאמר" עי"ש. וז"ל המדריך המספיק ערך תאם: "אמרו על זוגיות העלים של כפות התמר 'נחלקה התיומת', מפני שכל עלה הוא כפול, דבוק מצד אחד ופתוח מצד אחר, ואם נבקע הצד הדבוק מתקבלים שני עלים ועל זה אמרו 'נחלקה התיומת'" ע"כ.

ובעיקר הדין כ"ד הרמב"ם פ"ח ה"ד, וכ"ד הראב"ד בהלכות לולב בענין נפרצו שכתב: "אם נחלקה התיומת והוא גב ההוצא שמחבר שני דפי ההוצא" עי"ש. ולקמיה כתב שצריך בנחלקה התיומת רוב העלין ורוב כל עלה ועלה עי"ש. וכן הסכים הרמב"ן בהלכות לולב שם, וכן הסכימו הרי"ד והריא"ז לדברי הרי"ף בפירוש נחלקה התיומת.

האם לדעת בה"ג וסיעתו הפסול הוא ברוב העלים או אפילו בעלה אחד

הנה הראב"ד, הרמב"ן והרא"ש הנ"ל ביארו בדעת בה"ג וסיעתו שרק בנחלקו רוב התיומות ורוב כל עלה ועלה פסול, ודימו זאת לנפרצו עליו שמבואר בתוספתא דמיירי ברוב עליו. וכ"כ המ"מ בדעת הרמב"ם. וכ"כ ר' מנוח שם בשם הראב"ד והסכים לזה. וכ"כ המכתם בדעת הרי"ף ושכ"ד הראב"ד. וכ"כ הרשב"א בב"ק שם בדעת בה"ג רי"ף וראב"ד עי"ש. וכ"כ ר' אביגדור כהן צדק שהביא שה"ל (סי' שנ"א) עי"ש. והאחרונים נקטו כן לדבר פשוט בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכן הגיה הרמ"א על דברי השו"ע 'ברוב העלין'. ולדעות אלו אין כמעט לולב פסול, שהרי לא מצוי שרוב העלים יחלקו ברוב כל עלה ועלה.

אולם מצינו הרבה ראשונים שכתבו בדעת הרי"ף והרמב"ם שאף בנחלקה תיומת אחת פסול. ז"ל **הריא"ז**: "ונראה בעיני שאפילו אם ניטלה התיומת של עלה אחד או שנחלקה, אם אין מאותו העלה ולמעלה שיעור בלולב הרי הוא לולב חסר ופסול, וכן אם נסדקה רוב השדרה הרי הוא לולב חסר כנחלקה התיומת" עי"ש. וכ"כ **העיטור** (דף צ' ע"ב), לאחר שהביא פירוש רבוותא ר"ח ורי"ף, כתב: "ומשמע שעל כל העלים קאמר שאם נחלקה אחד מן העלין במקום התיום פסול" עי"ש. **והמאירי** בדף ל"ב ע"א הביא

ז. ומה שכתב אפטוביצר בהערותיו לראבי"ה (עמ' 374) בעניינים אלו אינו נכון כלל, הן במש"כ בדעת בה"ג ורה"ג והן בדעת רש"י עי"ש.

את דברי הראב"ד בדעת הרי"ף שצריך רוב העלים וכתב ע"ז: "וקולא יתירה היא" עי"ש. וכ"כ להדיא ר' **אברהם מן ההר** שהביא את דברי הרמב"ם וכתב: "והנה דעתו ודעת הרי"ף דאפילו בתיומת אחת דשני עלין מפסיל, וגם אם נפרצו שני עלין מפסיל שהרי כתב הרי"ף הוי כאילו נפרצו העלין ופסול" ע"כ [וכוונתו דמיעוט עלים שניים]. וז"ל **הר"י מלוניל** לאחר שהביא את פירוש הרי"ף: "ויש מפרש מאותו עלה שבין שני העלין שבראש וכו', ובאותו מקום הוא דפסול אבל בכל עלה ועלה לא מיפסיל, דלא יהא אלא ניטל עלה אחד דלא מיפסיל כי היכי דלא פסיל בהדס וערבה שנשרו עליו כשר. ואין זו הראיה גמורה דהא איכא הרבה פסולין בלולב שאין בהדס וערבה. ואפילו לפירוש הרב אלפסי ז"ל דמחמיר - נראה שלא יפסל [נחלק רוב] העלה אא"כ עביד כי הימנק וכו'" עי"ש. ומבואר שהרי"ף מחמיר משאר מפרשים וס"ל שבכל עלה ועלה מיפסיל. וז"ל **ריבב"ן**: "י"א דלפי פירושו [של הרי"ף] אינו פסול בחסרון אא"כ נחסרו רוב העלין, ואיני יודע מאין יש לדקדק דבר זה. ונ"ל דאם נחסר אחת מן העלין למעלה מן השיעור ואילך פסול, וזהו דאמרינן נעשה כמי שניטלה התיומת ופסול והוי כאתרוג שחסר כל שהוא" עי"ש. וז"ל **המנהיג** (עמ' שפ"ז): "לרב פלטוי ולרס"ג נחלקה התיומת העליונה דוקא קאמר, ורב יהודאי אמר בכל תאומה ותאומה של כולן" עי"ש. ומבואר שרב יהודאי מחמיר יותר וס"ל שאפילו עלה אחד מכל עלי הלולב הוי נחלקה התיומת ופסול. וז"ל **ההשלמה**: "ניטלה התיומת ונחלקה פסולה אפילו בתיומת אחת אלא מיהו ברובא פסולה ולא במיעוטא. והראב"ד כתב דלא מיפסל לולב אלא כשנפרצו רוב עליו והביא ראיה וכו', ובסוף דבריו כתב ולפי פירוש ר"ש אין הלולב נפסל בחלוקת שאר העלין אלא בחלוקת העלה העליון ולפי הרב אלפסי ז"ל כל עלה ועלה נקרא תיומת" ע"כ. והעתיקו **המאורות**. ומבואר כנ"ל שהרי"ף מחמיר יותר מרש"י וס"ל שכל עלה ועלה נקרא תיומת. וכן מתבאר גם מדברי **עץ חיים מלונדריש** בפרק ראשון מהלכות לולב שכתב: "ופרש"י 'דאין נקרא תיומת אלא' שני עלים עליונים אמצעיים ששם השדרה כלה, אבל ר"ח ור"א פירשו כמו המיימוני" ע"כ, הרי שרש"י מקל שנפסל 'רק' בשני העלים העליונים, והר"ח וסיעתו מחמירים שנפסל ב'כל' שני עלים[ח].

וכך נראה יותר בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכמו שמשמע מדבריהם שכתבו נחלקה 'התיומת' ולא 'התיומות'.

ומה שכתבו הרא"ש בדעת הרי"ף, והרשב"א בדעת בה"ג, דמדכתבו שנחלקה התיומת הוי כנפרצו עליו - נראה שצריך רוב עליו דומיא דנפרצו, אין זה מוכרח. **חדא**, דמי יימר שבנפרצו ס"ל לבה"ג ורי"ף שצריך רוב עליו, והרי הם לא הביאו תוספתא זו, וכמו שכתב

ח. ולכאורה מתבאר כמהלך זה גם מדברי הסמ"ג שהביא את פירש"י וכתב ור"ח ורי"ף ור"מ פירשו 'שגם' כל שני עלין המדובקים נקראים תיומת עי"ש, ונראה מדבריו שהם מחמירים יותר מרש"י וכנ"ל. אולם ראיתי בספר דרך ישראל [טופורוביץ] (סוכה עמ' רכ"ו) בשם הר"ע הלוי שקרוב הדבר שט"ס הוא וצ"ל 'שגב', שכ"ה לשון הרמב"ם עי"ש. והאמת כדבריהם, כפי שבדקתי בכת"י פארמה 3278 משנת ה' מ"ו ואכן הנוסח שם 'שגב', ואין ראיה מדבריו יותר מלשונות הרי"ף והרמב"ם עצמם.

ר׳ אברהם מן ההר הנ״ל בדעת הרמב״ם דסגי בב׳ עלין אפשר שכ״ד בה״ג ורי״ף. וז״ל המאירי במשנה: ״ונפרצו עליו פירושו אפילו במקצתם שאל״כ היה לו לומר נפרצו מקצתן כשר כמו שנשנית בערבה, ומ״מ המפרשים כתבוה דוקא ברובן ואף בתוספתא אמרו לולב העשוי כמין חרות או נפרצו רוב עליו פסול״ ע״כ. ואם כי הוא מסכים לתוספתא, וכמו שמבואר ג״כ בספרו מגן אבות - מ״מ לא רחוק לומר שבה״ג ורי״ף שהשמיטו תוספתא זו ס״ל שמסתימת הבבלי משמע דס״ל שאפילו במיעוט פסול. **ואף** אם נאמר דס״ל שבנפרצו צריך רוב עליו עדיין אין זה אומר שה״ה גם בנחלקה התיומת, דהא כבר הקשה הרמב״ן בהלכות לולב על בעלי הלכות, דהא לשיטתם נפרצו עליו מיירי שהעלים נתקו מהשדרה ועדיין מחוברים בה. ולפ״ז אין ענין כלל לנחלקה התיומת דשם אחר הוא, וכתב שהם לא הרגישו בדבר עי״ש. וא״כ ע״כ שאין דבריהם מדוייקים ואין להשוות בין נחלקה התיומת לנפרצו עליו, וא״כ גם בדין זה של רוב עליו נאמר אנו שאין ראיה מדבריהם. ובה״ג המובא בריצ״ג וכן הרמב״ם לא סיימו שנחלקה התיומת הוי כנפרצו עליו אלא כתבו סתמא שפסול, והר״ח הוא זה שכתב כן והעתיקוהו הרי״ף והערוך, ומ״מ כבר כתבנו שאין הכרח בדעתם. **וכן** מה שהביא הרמב״ן מהירושלמי שנחלקה התיומת כנפרצו עליו - הנה לר״ח וסיעתו בענין נפרצו עליו אין דמיון זה עולה יפה, וכמו שכבר כתב הרמב״ן שם שמזה מבואר שאין פירוש נפרצו עליו כרי״ף אלא כראב״ד, וע״כ שהם לא ס״ל ירושלמי זה להלכה.

הנפקא מינה למעשה

ולאור כל הנ״ל נראה שאם נחלק העלה העליון במקום התיומת ברובו - יש להחמיר לפסול את הלולב, דהא מלבד דעת רס״ג ורב פלטוי גאון [לפי המנהיג] ורבני ספרד ומנהגם - כ״ה דעת בה״ג, רה״ג, ר״ח, רי״ף ורמב״ם לדעת רבים מהראשונים שבכל עלה ועלה נחלקה התיומת פסול, והעלה העליון בכלל זה. ובודאי שצריכים לחוש לדבריהם בצירוף רס״ג וסיעתו הנ״ל, ולא לצאת יד״ח בלולב שנחלקה התיומת העליונה.

ולענין האם צריך שתחלק גם השדרה כדי לפסול. נראה שגם ללא חילוק השדרה יש לפסול, ודלא כרש״י ור״פ וסיעתם, אלא כשאר הראשונים שלא הזכירו את השדרה. והאמת שגם רש״י בב״ק לא הזכיר שנחלקה גם השדרה, וגם הרשב״א שם לא כתב כן בדעתו אלא כל או רוב העלה.

ולכתחילה יש לחוש גם למיעוט העלה, וכפי שכתב המנהיג וכפי שחששו לזה הריטב״א והר״ן, וכסתימת בה״ג ושאר הראשונים שלא כתבו שנחלק ׳רוב׳ התיומת, אלא נחלקה ׳התיומת׳, ונראה שאפילו במיעוט. אולם כיון שאינו מפורש בדבריהם - מעיקר הדין אם לא נחלקה רוב התיומת שפיר מברכינן עליה, וכפסק הרמ״א והאחרונים.

ולענין נחלקה תיומת שאר העלים. מעיקר הדין אין צורך לחוש לזה, דהא רוב הראשונים מכשירים בזה, וגם המנהג היה שלא חששו אלא לעלה העליון, אולם המחמיר גם בשאר העלים [אפילו בעלה אחד] בנחלקה התיומת תע״ב.

ולענין נפרדו ב׳ העלים העליונים זה מזה. להאמור לעיל אין הכרח בדברי הגאונים שדעתם לפסול בזה, ורק חכמי אשכנז הם שפסלו בזה. ואנן נראה דלית לן למיחש לזה דהא מסתימת שאר הגאונים והראשונים נראה שכל פרידת העלים כשר, דהא לא חילקו בזה, אלא שאם נחלקה גם השדרה שגם דעת רש״י ותוס׳ להחמיר בזה אפשר שיש לחוש.

צורת הלולב הראויה לכתחלה

לאחר שביארנו את דין נחלקה התיומת, ראיתי לנכון להעיר בענין מנהג בני אשכנז בדורות האחרונים לקחת בדוקא לולב שעליו פרודים בשביל לקיים מצות כסכוס. אולם הנהגה זו צע״ג וכפי שנבאר בס״ד.

כתב הרמב״ם בהלכות לולב פ״ז ה״א: ״כפות תמרים האמורות בתורה הן חריות של דקל כשיצמחו קודם שיתפרדו העלין לכאן ולכאן אלא **כשיהיה כמו שרביט** והוא הנקרא לולב״ ע״כ. והעתיקוהו הסמ״ג (עשה מ״ד), המאירי (בסוכה דף ל״ב ע״א), הארח״ח (הלכות לולב אות א׳) ועוד. **והטור** בריש סימן תרמ״ה כתב: ״דרך הלולב כשיוצא מן הדקל יוצא כולו **עץ אחד כחץ** ולאחר שגדל מעט נפתח מעט וכל מה שמוסיף ליגדל נפתחין עליו יותר ואם שהה באילן עד שנפתח ונתפרדו עליו כשר״ ע״כ. ומבואר שעיקר הלולב הוא כשהוא סגור ממש כמו שרביט וחץ, ופתיחת הלולב היא גריעותא ולא מעליותא, אלא שיש פתיחה שאינה פוסלת ויש פתיחה הפוסלת. אולם הדבר מוסכם שככל שהלולב סגור יותר הוא יותר מהודר וזוהי מצותו. <u>וכן</u> נראה מהא דתנן בריש פ״ג דסוכה נפרדו עליו כשר, ר׳ יהודה אומר יאגדנו מלמעלה. ומבואר מזה שעיקר מצות הלולב הוא כשהוא סגור ואגוד, ולפי ר׳ יהודה אם אינו כן הוא פסול, אלא שלפי חכמים גם אם לא סגור ואגוד הוא כשר. ואעפ״כ מצינו לכמה ראשונים שכתבו שלמעשה נפרדו עליו יאגדנו מלמעלה; כ״כ **הרס״ג** בסידורו: ״אם נפרדו עליו יחזור ויאגוד אותן כל זמן שההוצא העליון מחובר״ ע״כ. וז״ל **הריא״ז**: ״נפרדו עליו כשר ומצוה לאוגדו שיהיו עליו כפותין כדי להדר מצוה ולנאותה״ ע״כ. וזה כדעת הב״ח בריש סי׳ תרמ״ה שיש מצוה לאגוד את הלולב מלמעלה גם לדעת רבנן. ומדברי **ספר מצוות זמניות** (סוכה שער ה׳) נראה שפסק כר׳ יהודה וז״ל: ״ואם נשאר התיומת ונפרדו העלים יקשרם ויהיה כשר בכך והוא אומרו במשנה נפרדו עליו כשר ובגמ׳ תניא ר׳ יהודה אומר משום ר״ט כפת תמרים כפת אם היה פרוד יכפתנו״ ע״כ. וכן מתבאר מדברי **מנורת המאור** [אלנקוה] (עמ׳ 424) וז״ל: ״נשארה התיומת ונפרדו עליו, קושרן וכשר״ ע״כ. וכן מתבאר מדברי **האו״ז** בסי׳ ש״ו עי״ש.

גם מדברי **הרמ״א** נראה כן להדיא, דהב״י בסי׳ תרמ״ה ס״א הביא את דברי המ״מ שכתב בשם קצת גאונים שמצוה מן המובחר ליטול לולב שאין עליו פרודות, והרמ״א בהגהת שו״ע העתיק דין זה, וכתב שאין עליו פרודות ׳לגמרי׳. וכונתו במלת ׳לגמרי׳ היינו ׳כלל׳, וכפי שמפורש בדברי הב״ח שם, וז״ל: ״נראה דטעמו דאף על גב דבפרודות איכא תקנה שיאגדנו דאית ביה ואנוהו כדפרישית מכל מקום ודאי איכא הידור טפי כשאין עליו פרודות **כל עיקר** והוא מצוה מן המובחר״ ע״כ. וכ״כ המאמ״ר (שם בסק״א): ״אעפ״י שבהה״מ

ליתא לתיבת לגמרי שכתב רמ"א ז"ל מ"מ דבר ברור הוא דר"ל שאינם פרודות **כלל** אלא עולין עם הלולב ואינם נוטין לצדדין וזו היא כוונת רמ"א ז"ל בתיבת לגמרי שכתב כאן דר"ל **דלגמרי אינם פרודות לצדדין**" ע"כ.

אמנם בשו"ת קרית חנה דוד [סקלי] ח"ב בקונטרס 'בשוב דוד' או"ח סי' ט' (וכן בספרו קרן לדוד, בקונטרס 'בנפש דוד' אות פ"ג וקל"ו) פירש כן בתחלה בדעת הרמ"א, אולם חזר בו מפירושו זה עפ"י דברי תיקוני הזוהר בדף פ"ט ע"ב דאיתא שם גבי הלולב: "ואיהו בפרודא לעילא דענפין מתפרדין לימינא ושמאלה ובגין דא נפרדו עליו כשר". וכתב: "הרי משמע שעלי הלולב יהיו פרודין מלמעלה לימין ולשמאל ואין לאוגדם משום דכתיב וכנפיהם פרודות מלמעלה, וזהו עיקר מצותם וכו'", ולכן פירש בדעת הרמ"א שמצוה בלולב שאין עליו פרודות לגמרי אלא פרודות במקצת, והביא ראיה מהא דפסק הרמ"א שצריך לכסכס עיש"ב. אולם גם אם נפרש כן בדעת הרמ"א - בדעת הב"ח א"א לפרש כן, דהא איהו גם פסק שצריך לכסכס, ומאידך כתב להדיא שמצוה בלולב שאין פרוד 'כל עיקר'. ובעיקר פירושו בזוהר - ראיתי בפירוש מתוק מדבש שם שפירש: ואיהו בפרודא לעילא. והלולב אם עליו נפרדים למעלה הוא כשר הרומז שהענפים שהם החסד והגבורה נפרדים לימין ולשמאל וכו' ובשביל זה אמרו נפרדו עליו כשר וכו' עי"ש. ולפ"ז אין כונת הזוהר שעיקר המצוה הוא כשהענפים נפרדים, אלא שהזוהר דינא קאמר שאין הקפדה שהעלים יהיו מחוברים, והביא את המשנה נפרדו עליו כשר, שזה רק בדיעבד.

ומכל הני נראה ברור שעיקר צורת הלולב והידורו הוא כשהוא סגור לחלוטין.

וכך נהגו הספרדים ליטול לולב שיש לו 'קורא', שהיא סוגרתו כחץ וכשרביט, וכפי שכתב הב"י: "אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום בלולב מצד פניו שהוא מחבר שני הוצים אלו ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד" ע"כ. וכ"כ השד"ח (מערכת ד' מינים סי' ב' אות א'): "והנה אנחנו הספרדים מדקדקים מאד שיהיו עלי הלולב העליונים מחוברים היטב ולא יתפרדו כלל" עי"ש. וכן העיד מהר"ם אירירה שהעתקנו לעיל.

אולם האשכנזים בדורות האחרונים החלו 'להקפיד' שעלי הלולב יהיו פרודים, וכפי שהעיד השד"ח שם וז"ל והאשכנזים יש מהם שאינם מדקדקים, ויש שמדקדקים בהיפך שיהיו העלים העליונים פרודים קצת כדי שיבואו לקשקש בהם בשעת הנענוע. ומקור הדברים כתב השד"ח שם שהוא בספר ביכורי יעקב (סי' תרמ"ה סק"א) שכתב: "לפעמים נמצאים לולבים, בפרט באותם הגדלים במדינתנו, שמחוברים כל העלים זה בזה ע"י אותו אדום שקורין פאסט בל"א, והלולב עי"ז הוא כמקל. ולענ"ד אין נכון לטלו כן, שהרי בעינן בלולב טפח כדי לנענע בו יוצא חוץ לאגד, שמה שבתוך האגד אין ראוי לנענוע כמבואר בסוכה דף ל"ב (ע"ב). ומזה הוכיח הריטב"א שם דף ל"ח (ע"א ד"ה אמר רבא וכן ללולב) דנענוע הלולב הוא קשקוש העלין דוקא, ולא כדעת הגאונים שהוא הולכה והבאה לבד, ע"ש. וכיון שמחוברים העלים זה בזה הם כמו בתוך האגד ואין ראוי לנענע, ולכן צריך להפריד רוב העלים. אכן ג' העלים העליונים לא יפריד זה מזה כמש"כ ס"ק ט'. ועיין

בט״ז ר״ס תרנ״א (סק״א) דמטעם זה דצריך נענוע כתב שלא יאגוד הלולב למעלה שיעכב נענוע העלין, כש״כ בזה שמחוברים לגמרי, ותמהני שלא הזכירו הפוסקים מזה, ולכן בודאי צריך להפרידם״ ע״כ. וסיים השד״ח, שבספר רוח חיים לר׳ חיים פלאג׳י בסי׳ תרמ״ה הביא את דברי הביכורי יעקב הנ״ל וכתב: ״ומלתא כדנא כמו זר נחשב בעיני בני ספרד והוא ענין מן הקצה אל הקצה״ עי״ש.

אולם נראה שגם אצל בני אשכנז דבר זה כמו זר נחשב, וכפי שכבר בא רעהו של הביכורי יעקב וחקרו, הלא הוא ר׳ יצחק דב הלוי במברגר [הביאו הביכורי יעקב בתוספת ביכורים שם], והביא מדברי הלבוש [שהם דברי הטור הנ״ל] שכתב שכל זמן שעליו דבוקין וסמוכין זה עם זה הוא מצוה מן המובחר מפני שצריך שיהיו עליו כפותין יחד ולא יהיו פרודות מדכתיב כפות, וזהו הדורו ע״כ, ומפורש שלא כדברי הביכורי יעקב. והביכורי יעקב שם השיב לו בדברים תמוהים בצורת גידול הלולב וזת״ד בתחלת גדול הלולב עדיין אין שם עלים כלל, כנראה מלשונו ׳כולו עץ אחד׳ וכו׳, אבל אח״כ נפתחין העלין ועדיין סמוכין זה לזה ובזה כתב שכזה מצוה מן המובחר, וזה אמת בלא ספק. אמנם כשנשתהה הלולב בדקל אז מרחיבין העלין זה מזה ונעשים כענפי אילן, ודרך הגננים לקשרן בקשר אמיץ אלו עם אלו ואז גדל עליהם הפאסט ונעשה הלולב כמקל, לא כמו שהיה תחלה כחץ בלי פירוד עלים כלל, אלא העלים דבוקים זע״ז. ולכן מצד כפות ודאי אין ספק שכשר דאין לך כפות גדול מזה עכת״ד. אולם אין זה נכון, דה׳קורא׳ לא גדלה לאחר שהגננים קושרים את העלים זה בזה, אלא מתחלת גדולו הרי הוא כחץ וכשרביט עם חיתוך העלים, ובודאי שדבריו של הריד״ה נכונים, וכפי שהבאנו לעיל גם מלשונות הרמב״ם ועוד ראשונים, וכן מתבאר מדברי הרמ״א והב״ח וכנ״ל.

עוד כתב הריד״ה שם דמה שהקשה הרב בכורי יעקב מנענוע שהוא קשקוש עלין, הנה הנענוע עצמו מלבד שאינו מעכב, מנא לן דנענוע אין הפירוש שמנענע ראש הלולב אנה ואנה ע״ד נענע לו ראשו הה״נ הכא עי״ש. וכבר קדמו בזה בספר מטה יהודה [עייאש] בסי׳ תרנ״א אות א׳ על דברי הט״ז שם שהבין בדעת הרמ״א שהלולב צריך להיות אגוד על למעלה ממש, והקשה הט״ז שהרי צריך לכסכס העלין, וכתב עליו המט״י וז״ל אחר המחילה אין זה כלום, דאפילו למאן דמצריך כסכוס אין פירושו אלא שיהא מנענע הלולב בתנועת טירוף וכסכוס ובלא תנועת הולכה והובאה[ט]. **תדע דאם היה הלולב מחובר יפה וכפות כברייתו והוא גוף אחד, וכי תיסק אדעתין שיפריד העלין זה מזה כדי שיתקיים בו הכסכוס, אתמהה, דאדרבה מצוה מן המובחר בלולב שעליו מהודקין יפה דדומה ללב שהוא גוף אחד** עי״ש. הרי שהדבר פשוט לו שלא שייך להצריך לפתוח את הלולב בשביל מצות הכסכוס, ודבריו קילורין לעיניים. ובזה נדחה מה שכתב התוספת ביכורים שם לקיים דבריו

ט. וראיה לפירוש זה יש להביא מדברי הריטב״א והר״ן שכתבו שהרמב״ם כתב שיש לו ׳לטרוף׳ הלולב ג״פ וכו׳ עי״ש, אולם לשון הרמב״ם הוא ׳ומנענע ראש הלולב׳ ג״פ עי״ש, הרי שלנענוע ראש הלולב קרו ׳טריפה׳.

הראשונים עי״ש. וגם מדברי הרמ״א והב״ח הנ״ל מוכח כן, דהא דעתם להצריך כסכוס, ואעפ״כ כתבו שמצוה בלולב שלא נפרדו עליו כל עיקר.

אמנם בדברי כמה ראשונים יש משמעות שהעלים עצמם מתכסכסים. הריצ״ג בעמ׳ קי״א הביא שאלה ששאלו לרה״ג, שכתבו השואלים להביא ראיה שצריך לנענע את הלולב עצמו ולא רק להוליך ולהביא מזה שצריך שהשדרה תהיה טפח מעל הלולב וההדס כדי לנענע [וכמו שהביאו הריטב״א והר״ן] וכתבו שרק בשיעור זה: ״כשאתה מנענעו ינענעו ראשו **והוציו׳** אבל פחות מזה השעור **לא יראו ההוצין מתנענעין כלל**״ עי״ש. והמאירי בסוכה ל״ז ע״ב בהביאו את הדעה שצריך כסכוס[יא] כתב ש״נוהגים לנענע **שדרה ועלין** וכו׳, ולשון מיטרפין ודאי הוא נאמר על תנועה מהירה ומבולבלת כענין טרף בקלפי וביצה טרופה, **או שמא להשמעת** קול **תנועת העלין** מלשון עלה שתרגומו טירפא״ עי״ש. ובלבוש סי׳ תרנ״א ס״ט: ״אבל נוהגין לנענע שדרה ועלין, כיון דילפינן הניענוע מהאי קרא דאז יריננו, נראה ממנו שצריך לנענע שדרה **ועלין כדי להשמיע קולם** שזהו השיר והרינון של העצים, שכן הוא משמעות ריהוט לשון הפסוק שהעצים יריננו״ ע״כ.

אולם אפשר לומר שהם דברו בהוה, שבדרך כלל הלולב נפתח עם הנענועים אף שבתחלה היה סגור, ולכן כתבו את הנוסח הנ״ל. ועל כרחינו לומר כן, דהא המאירי בדף

י. ר׳ מנוח בפ״ז ה״ט כתב דברים אלו בשם התוספתא עי״ש, אולם כבר כתב לנכון בספר תוספתא כפשוטה (עמ׳ 862) שאין לפנינו כן בתוספתא, ועי״ש שביאר את דברי ר׳ מנוח שהם הם דברי הריצ״ג הנ״ל.

יא. המאירי שם האריך בביאור ב׳ המנהגים של הנענוע; עם כסכוס ובלי כסכוס. ובתחילה פירש את המנהג שלא מכסכסים, וכתב: ״וכל שהוזכר לשון נענוע אנו מפרשים אותו בהושטה לבד לפי הסוגיא ואף **הרבה מחכמי הדורות שלפנינו נהגו בעצמם כן**. וסיים: ומ״מ ראוי לנו לחוש לכבוד **אבותינו ורבותינו שכולם מתאימים לב אחד ומסכימים ונוהגים לנענוע שדרה ועלין**״ עי״ש. והמדקדק היטב בדבריו יראה שהמנהג המקורי בפרובנס היה לנענע ללא שדרה ועלין, שכן נהגו הרבה מחכמי הדורות שלפנינו [בדרך כלל כונת המאירי כשכותב ׳חכמי הדורות שלפנינו׳ היא לבעל ההשלמה, שהיה 2 או 3 דורות לפניו (נפטר בשנת ד׳ תתקצ״ח. המאירי נולד רק בשנת ה׳ ט׳ ונפטר בשנת ה׳ ע״ה), אולם כאן כתב ש׳הרבה׳ מחכמי הדורות שלפנינו, וכוונתו לומר שבדורו של ההשלמה הרבה חכמים נהגו כן]. והמנהג לנענע שדרה ועלין כתב שהוא מנהג ׳אבותינו ורבותינו׳, ומשמע שבדור שלפניו בלבד החלו לנהוג כן, ודוק.

וכן מתבאר מדברי העיטור בדף צ״ב ע״ג שכתב ומסתברא הולכה והבאה היא הנענוע, דהא אמרינן וכן בלולב וא״צ נענוע שדרה ועלין וכו׳, והביא את דברי רה״ג וריצ״ג - עי׳ בהערה הבאה, וסיים ועיקר אין בו נענוע אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד וכו׳, וז״ש ולולב שיהי׳ בו ג״ט וכדי לנענע בו ולא קאמר שצריך לנענע אלא שצריך שיצא מן הדס כדי לנענע בו. ופחות מטפח אין בו כדי הולכה והבאה שצריך כדי תפיסת יד עי״ש, ומבואר מכל דבריו שפשוט לו שלא צריך כסכוס.

ובספר מנהג מרשלייאה (עמוד 140) כתב: ״וכשמברך על הלולב מוליך ומביא מעלה ומוריד ומנענע שלשה פעמים״ ע״כ. וכונתו ׳מנענע שלש פעמים׳ - שאת ה׳מוליך ומביא מעלה ומוריד׳ עושה ג׳ פעמים, וזה ע״פ מה שכתב העיטור שם בביאור דברי הירושלמי ׳צריך לנענע ג״פ על כל דבר ודבר׳ וז״ל: ״ומסתברא דבר ודבר דקאמר אינו נופל אלא על הולכה והבאה, ופי׳ צריך לנענע ג״פ על כל הדבר הצריך נענוע כגון הודו ואנא דזהו מוליך ומביא מעלה ומוריד״ עי״ש. וא״כ גם מדברי ספר מנהג מרשלייאה מבואר שלא היו עושים כסכוס.

וע״ע בהערה הבאה שמנהג רוב הארצות הוא לנענע ללא כסכוס.

ל"ב ע"א העתיק את דברי הרמב"ם שדרך ברית הלולב הוא 'כמו שרביט', ולא כתב שצריך לפתוח את הלולב כדי שיהיה אפשר לכסכס. וכן הלבוש שהבאנו לעיל כתב להדיא שכל זמן שעליו **דבוקין וסמוכין זה עם זה הוא מצוה מן המובחר** עי"ש, ועל כן חייבים להדחק כנ"ל, אבל עיקר המצוה בשעת הברכה ביו"ט הראשון צריכה להיות בלולב שעליו דבוקים וסמוכים זה עם זה, ותוך כדי הנענועים הלולב נפתח, ובזה כבר אין צורך להקפיד משום שכבר יצא יד"ח מהתורה, דומיא דנשרו מקצת עליו וכדומה שמכשירים לכתחילה בשאר ימות החג אף שאינו לכתחילה ממש.

ובספר מהרי"ל בסדר תפילות חג הסוכות (אות ה') כתב: "היה מתיר אגד של הפולמא עד חציה. ובשאר הימים היתה פתוחה למעלה רק טפח" ע"כ, והבין הא"ר בסי' תרנ"א (אות ו') שהטעם שהיה פתוח טפח זה בשביל הכסכוס עי"ש. וכ"ה במ"ב (סי' תרנ"א סוף סקי"ד) וז"ל: "כתבו האחרונים דצריך לעשות בענין שיכול לכסכס היטב בהעלין, וע"כ צריך להיות טפח למעלה פתוח ולא מקושר" ע"כ.

אולם דבריהם צ"ע, דהא המנהג הקדום באשכנז היה שמנענעים ללא כסכוס[יב], וכפי

יב. וכמנהג זה נקט רבינו האר"י בשעה"כ וז"ל סדר נענוע הלולב הוא להוליך הלולב למרחוק ולהחזירו להביאו פעם א' וכן פעם שנית וכן פעם שלישית הרי הם ג' הולכות וג' הובאות בכל קצה מן הששה קצוות שלא כאותם הנוהגים לעשות ג' נענועים בהולכה א' וג' נענועים בהובאה א' ומוליכין הלולב מעט מעט ג' פעמים בהולכה א' וכן בהובאה ע"כ.

ויש להוסיף שגם הספרדים ועדות המזרח נהגו כן, לא רק מחמת דברי רבינו האר"י, אלא אף לפני שהתפשטו דברי רבינו האר"י נהגו כן;

כ"ה מנהג **בבל** מזמן הגאונים, וכפי שכתב רס"ג בסידורו עמ' רל"ז בזה"ל ותיאור הנענוע: יכוון את הלולב והאתרוג יחד למזרח ויחזירם, אח"כ ירים אל הלולב והאתרוג למעלה ויורידם ע"כ [וכ"ה בסידור רשב"ן עמ' ס"ז]. וכ"כ להדיא רה"ג בתשובה שהביא הריצ"ג עמ' קי"א בזה"ל וזה שאמר [השואל שיש מצריכים נענוע כדי ש] יראו ההוצין מתנענעין, לא כן הוא אלא **כך ראינו את הזקנים והגדולים שראו מן הראשונים שמנענעין מבלי תנופה** עי"ש.

והאבודרהם [**ספרד**] העתיק את דברי הטור שכתב: כתב בעל העטור הולכה והובאה הוא הנענוע ואין צריך נענוע שדרה ועלין. וכן כתב רבינו האיי שאין צורך נענוע שדרה ועלין שלא אמרו אלא כדרך שאמרו בתנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד ע"כ, נראה שכך היה המנהג במקומו. וכן בספר מצוות זמניות הלכות חג הסוכות שער ה' כתב: ותואר הנענוע, מוליך ומביא מעלה ומוריד ע"כ. וע"ע בשו"ת הרלב"ח סי' ע"ט.

וכן נראה מסתימת דברי ספר היכל הקדש [**מרוקו**] שכתב ומנענע למזרח ג"פ ולדרום ג"פ וכו', ולא הזכיר כסכוס. וכ"נ מדברי הרי"ף שהעתיק את דברי הגמ' מוליך ומביא מעלה ומוריד, וכתב 'וכן המנהג', ומסתימת הדברים נראה בבירור שלא עושים כסכוס.

והלח"מ [**סלוניקי**] בפ"ז ה"י בפירוש החמישי בירושלמי כתב **שמנהג רוב העולם** הוא כדעת העיטור שהביא הטור שההולכה וההובאה הוא הנענוע וא"צ נענוע אחר עי"ש.

ובספר שכנה"ג סי' תרנ"א הגב"י אות י"א כתב ואין מנהגינו [**קושטא**] לטרוף ולכסכס, זולתי קצת בני אדם נוהגים כן והנם מעטים ע"כ. וגם בספר אגודת אזוב [לר' יצחק האזובי, שהיה בעיר דושא שבקושטא, חובר בערך בשנת ש"נ - עי' במה שכתב ידידי הרב אהרן גבאי בירחון האוצר ניסן תשפ"א עמ' ר"ל] העתיק את דברי העיטור ורה"ג בזה"ל ואין צריך נענוע עלים ושדרה אלא כדרך שאמרו בתנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד, וההולכה וההובאה היא הנענוע ע"כ.

שמפורש במהרי"ל גופיה שם באות ז' וז"ל וכך היה סדר הנענועין דמהר"י סג"ל: הוליך והביא ג"פ לפניו כלפי מזרח ואח"כ ג"פ לימינו לצד דרום ואז נשאר עומד במקומו ופניו למזרח, והרים את הלולב על כתיפו מאחוריו נגד מערב ג"פ, ואח"כ לשמאלו לצד צפון ג"פ, ואז היה דוחפו לפניו ג"פ, ואח"כ היה משפיל ידיו עם הלולב למטה ג"פ. ולא דחף ראש הלולב נגד הקרקע אך השפיל ידיו עם הלולב, סך הכל ל"ו כחות בהולכה ובהובאה ע"כ. ובביאור ר' אייזיק שטיין לסמ"ג עשה מ"ד כתב על דברי הרמב"ם [שהעתיקם הסמ"ג] בזה"ל ונענוע זה אינו כסדר הנענוע שאנו נוהגין באשכנז כי לשם נוהגין לעשות הולכה ג"פ לכל רוח, ג' הולכות וג' הובאות, **וגם אין נזהרין כ"כ לנענע מלבד ההולכה וההובאה אלא ההולכה וההובאה הם הנענוע** עי"ש. וכן משמע שהיה מנהגו של תה"ד כמובא בלקט יושר עמוד קמז וז"ל והיה מנענע ג' הולכות וג' הבאות למזרח. וכן לדרום ולמערב ולצפון ולמעלה ולמטה עי"ש, ונראה שהיה עושה רק הולכה והבאה ללא כסכוס. וכ"כ בשו"ת מהרש"ל סי' פ"ג בתוך הדברים: ומ"מ באשכנז נהגו כדברי הרא"ש והטור שההולכה וההובאה הוא הנענוע עי"ש. וכ"ה במחזור מעגלי צדק [סביוניטה שי"ז] והדרת קדש [ונציה שנ"ט] שכתבו את סדר הנענונים כנ"ל וסיימו **ואין צריך נענוע שדרה ועלין אלא נענוע לבד** עי"ש[יג].

וא"כ א"א לומר שהטעם שמהרי"ל השאיר טפח למעלה זה בשביל הכסכוס, דהא הוא ובני מדינתו לא כסכסו. ואפשר לומר שטעמו הוא כדכתב המאירי בבית בחירתו וכן בהלכות לולב שלו לענין הראיה שהביאו הראשונים שצריך לכסכס מהא דצריך שהלולב יצא טפח בשביל לנענע, וכתב המאירי שאם זו ראיה א"כ צ"ל שהנענוע מעכב דהא שיעור זה לעיכובא הוא וכו', אלא שצורך השיעור אינו אלא מפני שהלולב עיקר וצריך שתהא נטילתו מפורסמת עד שיהא ראוי לנענוע ולהושטה הניכרת וכל הראוי לבילה

ובספר כפות תמרים למהרמב"ח בדף ל"ז ע"ב לאחר שהאריך הרבה בביאור שיטות הראשונים בענין הנענועים כתב **שמנהג רוב העולם** של בעלי בתים ומקצת חכמים [והוא נולד בסלוניקי ורוב ימיו היה **בירושלים**] שמוליך ומביא ג"פ לכל רוח וכן למעלה ולמטה ודלא כרמב"ם עי"ש. ואין לומר שנהגו כן בעקבות רבינו האר"י, שהרי בסוף דבריו כתב לענין הסדר ברוחות העולם שיש הרבה סברות, וגדולי הדור נוהגין להקיף כמ"ש מהריק"א בש"ע מזרח דרום מערב צפון וכן נראה עיקר עי"ש. הרי שלא הזכיר כלל מדברי רבינו האר"י שעושים דרום צפון מזרח מעלה מטה ומערב, וא"כ גם בענין הנענועים לא מחמת דברי רבינו האר"י נהגו כן. ורק בתקופה מאוחרת יותר, בזמנו של מהר"י נבון נהגו בסדר הרוחות כסדר האר"י, כמבואר בספרו גט מקושר דף קכ"ז ע"ב שהובא באחרונים. וכ"ה בסידור כת"י כמנהג **דמשק** משנת ה' ש"ד [ס' 48378] ינענע הלולב מוליך ומביא מעלה ומוריד עי"ש.

וכן מפורש בספר אשר לדוד [מועטי, **אלג'יר**] דף י' ע"ד וז"ל ואנו במקומנו אינן מנענין אלא הולכה והובאה דוקא ואין טורפין העלין ואין מכסכס העלין, והלולב קושרין י"ח קשרים וגם הראש קשור ומהודק ואין העלין רפויין כדי לכסכס עי"ש.

וע"ע בהערה הקודמת בירור מנהג פרובנס.

יג. והדרכ"מ באות י"א כתב: וכן נוהגין שעל ידי ההולכות וההבאות שעושין מכסכסין ומטרפין הלולב ודלא כדעת הגאון שכתב הטור למטה שהוא דעת יש אומרים שהביא הר"ן ע"כ. וכ"כ הב"ח באות ח' בתוך הדברים שנהגו גם כן לטרוף הלולב ולכסכס העלין בכל הולכה והבאה עי"ש. וצ"ל או שהשתנה המנהג בימיהם, או שהעידו על מנהג קראקא, אבל באשכנז לא נהגו כן וכנ"ל.

אין בילה מעכבת וכל שאין ראוי וכו׳ עי״ש. אולם מדברי שאר הראשונים שהבאנו לעיל שכתבו שמצוה לאגוד את הלולב מלמעלה כשנפרדו עליו, נראה שהמצוה לאוגדו עד למעלה ממש, שהרי לא הזכירו שישאיר טפח שאינו אגוד. וגם מדברי המרדכי בשם ראבי״ה נראה כן, וכפי שהבין הט״ז מסתימת דבריהם שכופתים את הלולב לגמרי. ועי׳ בהערה 9 שהבאנו את דברי ספר אשר לדוד שהעיד שהמנהג במקומו הוא שהראש קשור ומהודק, וכן נוהגים רבים מהספרדים לקשור את כל הלולב כדי שיהיה סגור מתחלתו ועד סופו ואף בטפח העליון.

ואע״פ שבדורות האחרונים נהגו באשכנז לכסכס עפ״י פסק הרמ״א שחשש לדברי הר״ן מ״מ לא באו לגרוע אלא להוסיף, ואם פותחים את עלי הלולב זהו גריעותא. ועל כרחינו ההסבר הוא כדכתב המטה יהודה שעושים תנועה של כסכוס ולא צריך שבפועל העלים יתכסכסו עד כדי כך שצריכים להפריד את העלים שהיו סגורים כתקנן.

ועל כן נראה שהלולב המהודר ביותר הוא כשהוא סגור כולו ועשוי כחץ וכשרביט, והפותחים את הלולב מצדדיו פוגמים בהידורו.

פז. פרטי דינים באגד הלולב ומיניו

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' שבת חול המועד סוכות תשפ"ג.

מנהג ישראל לאגוד את הלולב במינו בדוקא

במשנה בסוכה דף ל"ו ע"ב איתא אין אוגדין את הלולב אלא במינו דברי ר' יהודה. ר"מ אומר אפילו במשיחה. ובגמ' בדף ל"א ע"א ביארה הגמ' בדעת ר' יהודה, שהוא לשיטתו [בדף ל' ע"ב] שלולב צריך אגד, ואי מייתי מינא אחרינא הו"ל חמשה מינין עי"ש. ולפ"ז פסקו כמעט כל הפוסקים כדעת ר"מ שמותר לאגוד את הלולב אפילו במשיחה, דהא אנן קי"ל כרבנן שלולב א"צ אגד אלא למצוה מן המובחר מדין זה אלי ואנוהו. ולכן פסקו הטוש"ע בריש סי' תרנ"א בפשיטות שיכול לאגדם במין אחר, וגם האחרונים שם לא כתבו שיש איזה דין או מנהג לאגוד בעלי הלולב עצמם.

אולם מצאנו ראשונים שכתבו לאגוד את הלולב דוקא בעלי הלולב; **רס"ג** בסידורו [עמ' רל"ז] כתב ואין אוגדים אלא בהוצים ממין הלולב ע"כ. וכ"כ רש"י **בספר האורה** סי' צ"ז ואין אוגדין את הלולב אלא במינו ע"כ [אולם בסי' צ"ח שם פסק כדעת ר"מ שאוגדים אף במשיחה עי"ש]. וכ"ה במחזור ויטרי סי' שע"ד בהגהה בכתי"ל [עי' במהדורת גולדשמיט] וקושרין אות ג' אגודות מן ערבה עצמה שאין קושרין אותו אלא במינו וכו', ויש שאוגדין אותו בגימוניות של זהב מלמעלה ובמינו למטה וכו' עי"ש. וכ"כ **ר' מנוח** פ"ז הי"ב ומנהג עתה לאגוד הג' מינים בעלי הלולב וכן ראוי לעשות ע"כ.

וכ"כ רבים מחכמי אשכנז; כ"כ **ראב"ן** ואין אוגדין את הלולב אלא במינו מעליו של הלולב עצמו, וכר' יהודה אנו נוהגין לאוגדו במינו ע"כ. וכ"כ **הרוקח** בסי' שי"ט ואין אוגדין אותו אלא במינו אפילו בסיב או בשורש דקל עי"ש. וכ"ה בספר **מנהגים ישנים מדורא** עמוד 155: נוהגין לאגוד הלולב במינו, שלא יהא שם יותר מארבעה מינין. וקיימא לן כר' יהודה דלולב צריך אגד. וגם רבנן סבירא להו דצריך אגד, משום זה אלי ואנוהו ע"כ. וכ"ה בספר **אמרכל** הלכות מועדים: ומנהגינו לאגוד הלולב במינו מעלה הלולב ולהתיר אגודו ביום הושענא רבה. עשה אגודה מגימין של כסף או של זהב יצא ואין צריך לאגדו במינו ע"כ. וכ"כ **מהרי"ל** הלכות לולב אות ה': וקושרין ד' מינין מדבר שהוא מינן ע"כ. ומקורו הוא ממנהגי **מהרא"ק** סי' מ"ה וכפי שכתב שם המהדיר במהדורת מכון ירושלים. וכ"כ **המטה משה** סימן תתקכ"ו: ואין אוגדים אותו אלא במינו, לכן יתיר המשיחה שסביב ההדס שלא יהיה חוצץ ע"כ.

ובספר כפות תמרים לסוכה דף ל"ו ע"ב העיד גם על מנהג זה מדנפשיה, ואף הוסיף להסביר טעם למנהג זה שהוא לכאורה נגד ההלכה דפסקינן כר"מ שלולב א"צ אגד. וז"ל קשה כיון דהלכה כר"מ דא"צ אגד וכמו שהוכחתי מדברי רבא שאמר לקמן דהקשר אינו חוצץ משום דהוי לנאותו א"כ אמאי טרח רבא לאשמועינן דסיב ועיקרא דדקלא דהוי מינא דלולבא כיון דלא נפקא לן מידי לענין דינא. ושמא דאפי' דקי"ל כר"מ

דשרי שלא במינו מ״מ כל היכא דפליגי תנאי חד אסר וחד שרי ומסברא יש לפסוק כר״י דאסר דקי״ל בשל תורה הלך אחר המחמיר, ועוד דר״מ ור״י הלכה כר״י ראוי לחוש לכתחלה לצאת ידי כולם, וכה״ג כתב תה״ד ס״ס רל״ב ובכתביו סי׳ ר״ן יע״ש. וכיון דראוי לחוש לכתחלה לדברי ר״י הוצרך רבא לאשמועינן דסיב ועיקרא דדיקלא הוי מינא דלולבא. **וכן ראיתי חסידים ואנשי מעשה דאין אוגדין הלולב אלא בעלה של לולב** עי״ש. וכ״כ בספר **חמדת ימים** סוכות פ״ה: ודרך אנשי מעשה לאוגדו במין הלולב המוכן להם עלים מבעוד יום ע״כ. ובפ״ב כתב: ומצוה לאגדו במינו כי אותם הקושרים במשי וכיוצא לנוי אין זה נוי אלא מכוער אלא בעלין שלו יקשור אותו ע״כ.

נמצא, שאע״פ שמעיקר הדין קי״ל כר״מ שמותר לאגוד את הלולב בכל דבר, מנהג ישראל לאגוד את הלולב ומיניו בעלי הלולב, וכך יש לנהוג לכתחלה.

האם צריך לאגוד הלולב בקשר גמור או סגי בכריכה בעלמא

הב״י בסי׳ תרנ״א הביא את דברי **רש״י** בסוכה ל״ג ע״ב דבעינן בלולב קשר גמור, שיקשור שני ראשי האגד, והאוגדן כאגודה של ירק לאו אגד הוא. ואפילו רבנן דפליגי עליה דרבי יהודה ואמרי לולב שאינו אגוד כשר מודו דמצוה לאגדו משום זה אלי ואנוהו עי״ש. ועוד הביא הב״י את דברי **המרדכי** [סי׳ תשמ״ח] בשם **היראים** [סי׳ תכ״ב] שכתב כן. וכ״ד **ראבי״ה** [סי׳ תרס״ו] שהביא המרדכי, אלא שראבי״ה ס״ל שאף בציצית דבעינן קשר ע״ג קשר - כריכה ועיגול סביבו חשיב כקשר ע״ג קשר ושרי בציצית ובלולב, אבל בעיקר הדין ס״ל שצריך שיהיה שם קשר גמור בלולב.

ומצאנו לעוד ראשונים שהעתיקו והסכימו לדברי רש״י ומהם **האו״ז** [סי׳ ש״ז], **שה״ל** [סי׳ שנ״ז], **הרוקח** בספרו מעשה רוקח, **הסמ״ג** [עשה מ״ד], **ר״פ** בהגהות סמ״ק [מצוה קצ״ג הערה י׳], **הריא״ז** [פ״ג ה״ו], וכן **העיטור** [דף צ״א ע״ד] כתב דבעינן קשר מעליא עי״ש. וכן נהג **התה״ד** כמבואר בלקט יושר עמ׳ 147 שהיה קושר ב׳ קשרים גמורים עי״ש.

והנה הרי״ף כתב שביו״ט עצמו לא יקשור אלא כעניבה או בכריכה, והובא בטור ובשאר פוסקים. והאו״ז הביא את דברי הרי״ף וכתב דמשמע מדבריו דכשאוגדו מערב יו״ט אוגדו בקשר גמור וכרש״י עי״ש. וכ״כ ר״פ בהגהת סמ״ק עי״ש. וכן מתבאר מדברי הטוש״ע שפסקו כרי״ף ביו״ט, שאין זה סותר את הדין של רש״י.

אולם מצאנו ראשונים דפליגי וס״ל דאדרבה מזה שביו״ט א״צ אלא לכרוך ש״מ דלרבנן שא״צ אגד - א״צ כלל קשר גמור אלא בכל אגד סגי; כן מתבאר מדברי <u>הריב״ב</u> בפירושו לרי״ף שכתב וז״ל והשתא דקי״ל לולב א״צ אגד שרי למיגדיה ללולב ביו״ט ׳דלמצות זה אלי ואנוהו באגד כל דהו סגי׳ עי״ש, ומבואר מדבריו שאינו דין רק ביו״ט אלא שזהו קיום מצות זה א-לי. וכן מתבאר מדברי <u>הריטב״א</u> שם שכתב הותר אוגדו כורכו וכו׳ וכיון דלולב אין צריך אגד בכריכה כל דהו סגי עי״ש, ומבואר כנ״ל. וכן מבואר מדברי <u>האהל מועד</u> [שער סוכה ולולב דרך ד׳ נתיב ב׳] שכתב וז״ל ומותר לאגדו ביו״ט דלמצות זה אלי בעלמא סגי עי״ש, ומבואר כנ״ל. והעולה על כולנה הם דבריו המפורשים

של **ראמ"ה** בדף ל"ג ע"ב וז"ל א"צ אגד אלא למצוה משום שיהא נאה הילכך באגידה כעין אגודה סגי ליה, והואיל וקי"ל דאגידה לאו היינו קשירה אפילו בעניבה מותר [ביו"ט] וכ"כ הרי"ף. ור' שלמה כתב וכו', וזה תימה גדול, דאי האי תנא לא בעי אגד כלל למה אוגדו כאגודה של ירק [פי' ביו"ט], והעיקר מה שפירשנו, וכן תבין דעת הרי"ף שכתב וכו' כאגודה של ירק וכו' עי"ש. ומפורש דס"ל בדעת הרי"ף וסיעתו שא"צ קשירה ממש, ולכן בערב יו"ט מותר לו, וכן הרגילות, לעשות קשר ממש אע"פ שאין זה חובה, אולם ביו"ט אסור לעשות קשר ממש אלא רק עניבה או כריכה וזוהי כונת הרי"ף. ובאמת שכ"נ גם מסתימת דברי **הרמב"ם** שכתב לאגוד ולא התנה שצריך דוקא קשר ע"ג קשר וכדומה אלא כל אגד בעלמא סגי.

וכן נהגו במקומו של הרמ"א, וכפי שכתב בדרכ"מ אות א' שאנו נוהגין אף בחול שכורך האגודה סביב ותוחב ראש האגודה לתוכה בלא קשירה, דלא כמשמעות דברי הטור לקמן דמשמע דוקא ביום טוב דאסור לעשות קשר גמור יש לקשור בכי האי גוונא ע"כ. וכ"פ בהגהת שו"ע בס"א. ועי' בביאור הגר"א ובמ"ב בס"ק י"א שתמהו על זה, שהרי אין זה קשר כלל. אולם לפי האמור יתכן ובמקומו נהגו כהבנת הראשונים הנ"ל בדעת הרי"ף שלא צריך קשר גמור גם בחול. וע"ע בביכורי יעקב סק"ז שג"כ תמה על הדרכ"מ, אולם הוא עצמו כתב שרוב העולם לא עושים קשירה אלא תוחבין ראשי העלין באגד, וכתב שדברי הרמ"א הטעום וכו' עי"ש, אולם להאמור אין זו טעות, אלא כך דעת הרמ"א וכך דעת רבים מהראשונים. וז"ל הפמ"ג בא"א סי' תרמ"ז סק"א והנה עושין קשר וסמוך לקשר טבעת ושם נותנין ערבה, ואפשר שרי כי הוי אגד לולב שפיר, וכן אני נוהג בזה ע"כ. וגם זה לא קשר גמור, והביכורי יעקב סק"ח תמה על זה עי"ש, ולהאמור נראה שנהגו שלא כדעת רש"י וסיעתו, אלא כדעת החולקים וכנ"ל.

והב"י ושאר אחרונים לא ראו דעות אלו אלא רק דעת רש"י וסיעתו, ולכן פסקו בפשיטות שצריך קשר ע"ג קשר ממש. ואע"פ שלפי הנ"ל יש מקום למי שלא קושר קשר גמור, שכ"ה פשטות התוספתא והרי"ף והרמב"ם וכנ"ל, מ"מ ראוי להחמיר כדעת רש"י ורוב הראשונים לעשות קשר גמור, ובפרט שהוא בנקל, וכמו שנוהגים.

והנה הכה"ח [אות י"ב] הביא את מחלוקת הבית דוד [סי' תנ"ד] והאגורה באהלך [דף י"ב ע"ג] לענין מנהג העולם [כנראה בשאלוניקי, מקום מושבם] שעושים כמין בית יד ומכניסים לתוכו את הג' מינים ולא עושים קשירה גמורה [וזהו כעין הקושיקלך שנוהגים האשכנזים בדורות האחרונים], האם מהני או שצריך קשירה מעליא. דהבית דוד תמה על מנהג העולם שלא עושים ב' קשרים ממש, אולם האגורה באהלך כתב שלדידן דל"צ אגד אלא לנוי וכי גזרה היא ב' קשרים? ודאי דהיינו טעמא דבב' קשרים איכא נוי ומהדק יפה ולא משלפי לכאן ולכאן משא"כ בעניבה דכיון דיוכל להתירו בא' מידיו ירפה הקשר ע"י משמוש היד וליכא נוי, וא"כ בנ"ד דנכנסין הג' מינים תוך הארוג הזה ויבוא מהודק היטב ויש לו נוי הרבה למה לא יכשר וה"ל כאילו קשור בהרבה קשרים זה בזה עכת"ד עי"ש. אולם אין דבריו נראים, דהמעיין בדברי הראשונים הנ"ל יראה שהם הצריכו בדוקא קשר ע"ג קשר דומיא דר' יהודה וכמו שמפורש ביראים שהביא הבית דוד וכן בשא"ר הנ"ל.

ויותר נראה שהם נהגו כסברת חכמי פרובנס וקטלוניא הנ״ל בדעת הרי״ף שלא צריך קשר ממש אלא בכריכה בעלמא סגי.

אולם לפסק השו״ע שיש לעשות ב׳ קשרים ממש, וכתבנו לעיל שכך ראוי לעשות, וכך המנהג, אין לעשות את הבית יד הנ״ל אף שהוא יפה יותר, דאינו קשר ע״ג קשר, אלא יקשור קשר ע״ג קשר ממש.

מצוה מן המובחר לאגוד את ענפי הערבה למעלה שלא יתפזרו

איתא בסידור **רש״י** סי׳ ש״ג בזה״ל ולולב שלא נאגד אלא אגד אחד כשר, דרב יהודה קיחה קיחה מאגודת איזוב יליף ולא מצינו שום מניין אוגדין ובחד סגי, אבל לנוי מצוה לאוגדו אפילו לרבנן **למטה ולמעלה שלא יתפזרו ענפי הערבה לכאן ולכאן** ע״כ. וכ״ה בסתמא **ברוקח** סי׳ ר״כ, וממנו הוא בסתמא **במטה משה** סי׳ תתקכ״ו **ובשל״ה** דף רכ״ה ע״ב **ובאלף למטה** סי׳ תרכ״ה אות כ״א **ובכה״ח** אות י״ב והוסיף: ור״ל כדי שיהיו נוגעים בלולב. ולפי זה הוא הדין בהדס, אלא דנקט ערבה משום דענפיה רכים יותר מהדס ועשוים להתפזר מהלולב ע״כ.

וראיתי בספר פסקי תשובות בהערה 14 שהביא שבספר משנת יעקב [לר׳ יעקב הלוי לעבאוויטש אב״ד קאפוש] יישב המנהג שלא עושים כן, משום שנותנים את ההדס והערבה ב׳קושיקלך׳, וממילא קרוב לחציין מאוגדים בתוכו ואינם מתפזרים, והוא יותר נאה מאילו היה נאגד גם למעלה ומנהג ישראל תורה עי״ש. **אולם** הדבר תמוה לחלוק על הראשונים והאחרונים הנ״ל בסברא מה יותר נוי, דהא הם כתבו שהנוי הוא שענפי הערבה לא מתפזרים לכאן ולכאן אלא נוגעים בלולב לכל אורכם, ולא כתבו שיקשור עד חצי הערבה ומשם ואילך יתפזרו, דאין הבדל בין אם קושר אותם ממש לבין אם נותנם ב׳קושיקלך׳.

וע״כ נראה שיש לנהוג לכתחלה לקשור את ההדס והערבה גם למעלה שלא יתפזרו לכאן ולכאן.

האם יש ענין להקדים את הלולב להדס וההדס לערבה באגידה

העיטור בהלכות ציצית דף ס״ו סע״ד אהא דאיתא בר״פ התכלת מצוה להקדים לבן לתכלת, כתב וז״ל ומסתברא לן בד׳ מינין שבלולב נמי מצוה להקדים לולב להדס והדס לערבה כסדר הכתוב ואם הקדים יצא ע״כ, ובשער החדש שם אות מ״ג פירש דהיינו שבשעת האגודה יטול מתחלה הלולב ואח״כ ההדס ואח״כ הערבה עי״ש, והובא בארחות חיים [ספינקא] וממנו בפסקי תשובות בהערה 21.

אולם בספר מנחת פתים בסי׳ תרנ״א ביאר בדעת בעה״ט אחרת, וז״ל ונראה כוונתו בנוטלן זה אחר זה יש להקדים כנ״ל, דאם נוטל ארבעתן ביחד לא שייך הקדמה. אבל צ״ע

דלדבריו היה לנו להקדים נמי אתרוג ללולב דהא אתרוג כתיב בקרא ברישא עי״ש. וכ״כ בספר עץ השדה לר׳ אליהו פוסק בסימן תרנ״א אות ט״ל שהביא את דברי הפתחי תשובה שהבין שכונתו ליטול להקשירה וכתב שזה דוחק דהרי קושר כל ג׳ מינים יחד ואין מוקדם ומאוחר, וע״כ הכונה כהאי גונא בלא אגדו זכה ההדס וערבה להנטל קודם האתרוג עי״ש.

ובאמת שהשטמ״ק במנחות שם הביא בשם תוס׳ שכתבו שאין לפרש כפרש״י שהקדמת הלבן לתכלת היינו לתחוב בכנף כיון שאינו ניכר מה נתחב קודם אלא היינו לכרוך את החוליות עי״ש, ולפ״ז ה״ה גם בד׳ מינין אין נ״מ מה מניח לפניו באגד קודם דהא אינו ניכר בסופו של דבר מה קודם.

ואם נאמר שכונת העיטור היא להקדים את ההדס, דהיינו לשים אותו צמוד ללולב, והערבה מבחוץ - אין לנו לעשות כן אלא לחוש למה שכתוב בספר הפרדס לרש״י סי׳ קצ״א שהובאה תשובת ר׳ שלמה בן שמשון שההדס - מצוות בלא תורה, והערבה - לא תורה ולא מצוות, ורצה הקב״ה לזכות את ישראל ונתעסק בהם לעשות את שאינם כאותם שיש בהם אבל להגדיל ולעשות את שאינם על שיש בהם חלילה ולא תעשה כזאת וכו׳ ואין להגביה ערבה על ההדס[א] **ולא לחפותו**, והמגביהו **והמחפהו** עובר על דברי חכמים ומסתכן בעצמו וכו׳ עי״ש, והובא בכה״ח באות כ״ה.

וע״כ נראה שהעיקר הוא להניח את הערבות תחלה סמוכים ללולב, ולאחר מכן את ההדסים כלפי חוץ ולחפות בהם את הערבות, בין מהצד ובין מלמעלה, ולאגוד גם מלטה וגם מלמעלה שלא יתפזרו לצדדים.

תלישת עלי הלולב בחול המועד לאחר שכבר נטל הלולב והוקצה למצותו

האחרונים דנו האם יכול ליטול בחוה״מ מעלי הלולב לצורך קשירת הלולב כשמחליף ערבות או הדסים בחוה״מ; המהרש״ם בספרו דעת תורה [ובהגהותיו לספר ארחות חיים] התיר, אולם בספר באר יעקב על השו״ע [קרויזהר, תרצ״ב] בסי׳ תרנ״א אות ג׳ חלק עליו בטענות נכונות ואעתיק לשונו:

וכתב בהגהת מהרש״ם שנדפס בספר ארחות חיים, מותר לתלוש עלין מלולב לצורך אגוד דכיון שעושין מהם אגודה לאותה לולב עצמו מותר, ע״ש שרמז לתוס׳ שבת כ״ב ד״ה אבוהון דכולהו, ושם מ״ב ד״ה ואין, ושם מ״ה ע״ב ד״ה א״ל וכו׳, מג״א סי׳ רס״ג ס״ק כ״ז [ע״כ דברי מהרש״ם]. ולי נראה דאין ראיה מכל הני מקומות דשם אין מבטלן מהמצוה כמ״ש התוס׳ שם, משא״כ כאן בשעת תלישה מבטלן ממצוה. אמנם בתוס׳ שבת כ״ב ד״ה רב אמר, כתבו דמותר להתיר מבגד לבגד כיון שעושה לצורך מצוה, מ״מ נ״ל

א. וכ״כ הדרכ״מ בשם מהר״י ווייל בדרשותיו (סי׳ קצ) ויקשור ההדס גבוה יותר מהערבה ויש לו טעם בספרי קבלה ע״כ. וכ״כ הרדב״ז בספרו מצודת דוד מצוה קי״ח וז״ל אני מדקדק שלא יהיו בדי הערבה גבוהים מבדי ההדס, שהכוונה להמתיק הדין ולהרכיב החסד על הדין עי״ש.

דכאן שאני דהוי הורדה, דמעיקרא היה מצוה עצמו ועכשיו רק נוי מצוה, דקי״ל כרבנן דאגודה הוא משום נוי וכו׳ עכ״ד עי״ש שהאריך עוד בזה, והעלה שאף למטה מן השיעור אסור לתלוש. ודבריו נראים מאוד, וכן עיקר.

ולכן בערב החג כשאוגד את הלולב ומיניו יתלוש עוד כמה עלים וישמרם לקשור בהם את הלולב בחוה״מ כשמחליף את הערבה וההדס.

פח. הדלקת וברכת נר חנוכה על ידי אחר

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' כסלו תשפ"ב.

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

והנה בפשטות הסבר זה צ"ע, דאם הוי מצוה שבגופו איך מועיל שאחר ידליק, דהא מצוה שבגופו צריך לעשותה בעצמו, ואם את עשיית המצוה אפשר ע"י אחר - גם את הברכה יכול האחר לברך. ואפשר לומר שכונתו כמ"ש ר' דוד בונפיד בחידושיו לפסחים דף ז' ע"ב גבי נוסח הברכות 'על' ו'ל' שכתב כחילוק הרמב"ן שם שמצוה שעושה אותה בגופו מברך בל' ושאפשר לעשותה ע"י אחר מברך ב'על', והקשו מנר חנוכה שמברך בל' ויכול ע"י אחר, ותירץ ר' דוד שמצות נר חנוכה אינה ע"י שליח, שאם קנה אדם פתילות ושמנים והדליק בשל חבירו ודאי לא עשה כלום ואינו ראוי לברך כלל אלא כמי שהניח תפלין ונתעטף בציצית בשביל חברו, אבל אחר שהכין בעה"ב בביתו השמנים והפתילות יכול אחר שיברך במקומו והוא שומע ויוצא ידי ברכה שהברכה על עיקר ההדלקה היא ר"ל התקנת השמן והפתילות, שההדלקה בשמן ופתילות של חבירו אינה כלום, ומעתה כשזה מדליק ומברך להוציא לזה שהוא שומע הוא עושה שאף בתפלין וציצית כך הוא הדין שיעשה הוא המצוה וחברו יברך לו להוציאו ידי ברכה וכו', ואע"פ שכמה פעמים אדם מברך על נר חנוכה בביתו של חברו והוא אינו שם הרי יש שם אשתו ובניו שהמצוה שלהם ואפשר להם לברך וזה בא ומוציאם ידי ברכה אבל בבית חבירו שאין שם אדם אינו יכול לברך ע"כ. ומבואר מדבריו שעיקר המצוה היא התקנת השמן והפתילות בשלו ועל זה מברכים ועל זה באמת אין שליחות דזה מצוה שבגופו, ולכן מעיקר הדין היה שבעה"ב יברך והשליח ידליק דהא בעה"ב עושה המצוה בשלו וההדלקה היא רק הכשר ותנאי אלא שיכול גם השליח לברך בתנאי שבעה"ב ישמע ויצא יד"ח, ולפ"ז אתי שפיר דברי הב"ח.

אולם מלבד שדברי ר' דוד מחודשים מאוד ושא"ר לא פירשו כן - עי' לקמן, גם בדעת מהר"ח שהביא שלה"ג א"א לפרש כן; דהנה דברי שלה"ג הנ"ל הם מדרשת מהר"ח או"ז סוף סי' ז', ויותר מפורט בתשובותיו סי' קכ"ח, ותוכן דבריו שם שדן באיזה מצוות מועיל שליחות ובאיזה לא, וכתב ששחיטה והפרשת חלה אין מצותן אלא שתיתקן העיסה וכו' ושישחט הנשחט, וכן קידושין עיקר המצוה שתהא לו אשה מקודשת, וכן בגירושין והפרשת תרומה ושחיטת קדשים ובקביעות מזוזה ועשיית מעקה, אבל בתפילין וציצית ואכילת מצה וסוכה ולולב אין שייך שליחות וכו', ובהמשך כתב: ובכל אלה יוכל השליח לברך, אכן בקידושין איני סבור כלל שיוכל השליח לברך לקדש את האשה אם לא שהמשלח עומד אצלו ושומע ויוצא בברכת השליח וכו', וכן בהדלקת נר חנוכה אם

ראובן מדליק נרותיו של שמעון כדרך שרגילים העולם כשיש אלמנה בבית אומרת לאחד מאנשי הבית להדליק נרות בשבילה סבורני שלא יברך אא"כ יעמוד משלח בצדו ויצא בברכתו ע"כ. הנה מבואר בדבריו שהשוה קידושין ונר חנוכה שבשניהם לא יברך עושה המצוה אלא בעל המצוה, אע"פ שבקידושין כתב להדיא שאינה מצוה שבגופו אלא בתוצאה שתהיה לו אשה מקודשת, וא"כ דבריו צ"ע גם בקידושין וגם בנר חנוכה מדוע לא יברך השליח.

הן אמת שמצאנו במאירי בקידושין דף מ"ב בשם קצת גאונים שיטה כזו שהשליח לא מברך ברכת הקידושין, וכתב: ואע"פ שבתרומה מברך השליח - בזו הרי נגמרה המצוה על ידו, אבל בקידושין לא נגמרה עד כניסה לחופה ובאותה שעה מברך אף על הקידושין שהרי החופה שיירי מצוה היא ועובר לעשייתה מקרי ע"כ. אולם מדברי מהר"ח או"ז אין נראה שזה הטעם, וגם לא שייך טעם זה בנר חנוכה, ועל כן דבריו צע"ג. ומה גם דאנן קי"ל גבי קידושין כדעת הרמב"ם שהשליח מברך אף שאין הבעל שומע את הברכה, וכמו שפסק השו"ע באהע"ז סי' ל"ד, וא"כ ה"ה בנר חנוכה דהא מהר"ח או"ז השוה אותם.

ובעיקר דבריו של ר' דוד - בדברי שא"ר בפסחים מבואר לא כדבריו; דהנה **הרמב**"ן כבר הקשה על פירושו מנר חנוכה, ותירץ שכיון שצריך לאשתתופי בפריטי, שאינו יוצא אלא בשל עצמו, הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר ע"כ. וכ"ה **בר**"ן. וכ"כ **הרא**"ה [הנדפס בסוף ספר המכתם על פסחים] וז"ל ובנר חנוכה מברך להדליק ואע"פ שאפשר ע"י אחר ואפילו אינו שלוחו לפי שא"א לו לצאת אלא בשלו שצריך ליתן בו שמן משלו ע"כ. וכ"ה **בריטב"א** בפסחים וז"ל והדלקת נר חנוכה אף שיוצא אם הדליקו אחרים שלא מדעתו הרי הוא חייב להשתתף בפריטי ע"כ. וכ"ה **במאירי** שם שהקשה ע"ד הרמב"ן מנר חנוכה שנעשית ע"י 'שליח הבא מאליו', וכתב: אלא שהם דוחקים שמאחר שצריך שיהיה השמן שלו הרי הוא כגופו. וכמה חלוש טעם זה ומה ענין כשהשמן צריך להיות שלו שיהיה נידון כאילו צריך ליעשות בגופו וכו' עי"ש. ומ"מ מבואר מכל הראשונים הנ"ל שבנר חנוכה יכול להדליק חבירו אף בלי שליחות, והסיבה שמברך בל' היא משום שיש חלק במצוה שאינה ע"י שליחות והוא השמן והפתילות, אולם המצוה והברכה עצמם נעשים ע"י אחר דומיא דמילה ומזוזה ושאר מצוות שא"צ שליח, דהמצוה בנר חנוכה היא בתוצאה שיהיה נר דלוק בכל בית ובית דומיא דמזוזה. וכ"ה לשון הרמב"ם רפ"ד מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד וכו'.

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

אולם את ברכת שעשה נסים לא יברך אם אין מי ששומע את ברכתו, וכמו שכתבו הפוסקים בענין מי שהדליק בבית הכנסת ובביתו אין עוד בני בית, שלא יברך אלא

ברכת להדליק משום שכבר יצא במה שבירך בבית הכנסת שעשה נסים - עי׳ בחזון עובדיה עמ׳ נ״ד והלאה, וה״ה הכא.

ולפ״ז נראה שגם אם בעה״ב נמצא יברך המדליק ולא בעה״ב, דהא את המצוה הוא עושה והברכה נתקנה לעושה המצוה, ואע״פ שקיום המצוה הוא לבעה״ב - מ״מ הברכה היא לא על קיום המצוה אלא על עשיית המצוה כמדויק מלשון הרמב״ם בפי״א מברכות, וה״ה במזוזה, וכן במילה מפורש בגמ׳ בשבת דף קל״ז ע״ב שהמוהל מברך ברכות המילה ומל, ולא אבי הבן, אף שקיום המצוה עושה האב - מ״מ מעשה המצוה של המילה עושה המוהל ולכן הוא מברך, וכפי שהאריך בזה בחזון עובדיה עמ׳ קי״ז עי״ש.

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

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

סיכום

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

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

פט. פתוחות וסתומות במגלת אסתר

נדפס בקובץ 'מה טובו אהליך יעקב' אדר ב' תשפ"ב.

האם שינוי הפרשיות מסתומות לפתוחות ולהיפך מעכב

הדרכ"מ בסי' תרצ"א אות ד' הביא את דברי תה"ד בסי' כ"ג שאם שינה מסתומות לפתוחות במגלה פסל. והנה כבר עמדו הא"ר והברכ"י ועוד, שבתה"ד מבואר דפשיטא ליה כן רק בדעת ר"ת ומהר"ם דס"ל שלמגלה יש דין ס"ת לכל מילי לבד מהדברים המפורשים בה, וא"כ ה"ה שאם שינה מסתומות לפתוחות פסול, אולם התה"ד סיים שיש מקילין דסמכי אמאי דכתב בהגמ"י דאין כל דין ס"ת למגלה מההיא דאותיות מטושטשות ומקורעות, אלא שהמהדרים ומדקדקים במצוות צריכים לקיים דברי ר"ת ומהר"ם עי"ש. ובאמת נראה שדעת רוב הראשונים דלא כר"ת ומהר"ם הנ"ל;

הנה כבר כתב הברכ"י שלדעת **הרמב"ם** דס"ל שא"צ עבוד לשמה במגלה אע"פ שצריך לס"ת - נראה שלא שוה המגלה לס"ת בכל הדברים, וא"כ ה"ה גם אם שינה מסתומות לפתוחות לא מעכב עי"ש. ובאמת **שהמאירי** במגלה דף ח' ודף י"ט ס"ל כהרמב"ם של"צ עיבוד לשמה, וכתב בדף י"ט דלמאי דאיתמר איתמר ולמאי דלא איתמר לא איתמר, שהרי לענין עבוד לשמה אינה נקראת ספר לדעתנו עי"ש, ומבואר דס"ל ההיפך מר"ת, אלא שלכל מה שלא הוזכר בגמ' שהמגלה כס"ת - אינה כס"ת אלא דינה כאיגרת, וא"כ ודאי שה"ה גם לענין פתוחות וסתומות. **והרמב"ן** בחידושיו רפ"ב דמגלה האריך בחילוק בין איגרת לס"ת במגלה וכתב בתוך הדברים וז"ל ומסתברא שלא הקלו משום אגרת אלא בפסול שאינו מתפשט בכולה כגון תפירה מקצתה בגידין כדין ספר ומקצתה בפשתן משום אגרת ומזה אמרו דהשמיט בה הסופר אותיות או פסוק וקראן הקורא כמתורגמן יצא וכו' דכיון דפסול דמקצת היא כשרה כאגרת שאלו בס"ת שהשמיט בו אות אחת פסול וכו' עי"ש, ולדבריו נראה שה"ה גם בפתוחות וסתמות אם שינה עכ"פ במעט שכשרה כדין איגרת דלא גרע מהשמיט בה הסופר. **והריטב"א** בדף י"ט הקשה למה השמיט בה הסופר כשרה והרי בס"ת פסול ותירץ וז"ל וי"ל שזה אינו בספר מדין ספר אלא מדין קדושה דס"ת אבל גבי מגילה כיון דלא חסרה ענין ונקרא ספר ואינו דבר הניכר, ומה שכתוב - כדין, לא הקפידו, כיון דאיכא מצות קריאה ופרסומי ניסא לקיים קצתם - אף בגופה שויוה כאגרת בהא מילתא דלא מינכר כולי האי עי"ש, ולדבריו נראה ודאי שה"ה גם בפתוחות וסתומות, ואפשר שאף אם שינה בהכל ולא רק במקצת כשר לדבריו דהא לא מינכרה. ובאמת שכ"נ **מסתימת שא"ר** שלא פירשו כלל בענין פתוחות וסתומות, והרי בתפילין ומזוזה וכן בס"ת הרמב"ם ושא"ר האריכו וכתבו להדיא אם עושים פתוחות או סתומות ואם שינה אם פסל או לא פסל, ובמגלה לא

הזכירו כלל ענין סתומות ופתוחות למרות שיש מחלוקות רבות וכמעט אין מגלה דומה לחברתה - עי׳ לקמן, ולמרות שהאריכו הרבה בפרטי המגילה בדברים אחרים, ונראה דס״ל לכולהו רבוותא שהפתוחות והסתומות אינם מעכבים במגלה, וכמו שלא האריכו הקדמונים במנין החסרות והיתרות במגלה משום שאינו מעכב ה״ה גם בענין הפתוחות והסתומות.

וע״כ נראה שהעיקר הוא שלא כדעת התה״ד והרמ״א אלא כמו שמתבאר מדברי שא״ר הנ״ל שאין מעכב הפתוחות והסתומות ואף אם שינה לא פסל. ואם לא נאמר כן לא מצאנו ידינו ורגלינו, שמגילות שלנו שהם סתומות כדעת מהר״ם - עי׳ לקמן - פסולות לדעת רוב ואולי כל הראשונים והספרים הקדמונים.

האם הפרשיות הם סתומות בכולם או פתוחות בחלקם

הנה בענין זה האריך הרב דויד יצחקי בכמה מקומות ומהם ב״ירושתנו׳ תשס״ז מעמ׳ כ״ה והלאה וכן ב׳מוריה׳ קובץ המועדים חנוכה ופורים מעמ׳ שע״ו והלאה, ונבאר את עיקרי הדברים;

הנה מהר״ם [בהגמ״י] כתב בשם ר״ת שהמגילה פרשיותיה סתומות, אולם בדברי ר״ת המובאים בראבי״ה, במנהיג ובאו״ז לא מוזכר ענין פרשיות סתומות ופתוחות כלל אלא כתב בסתמא שיש למגלה כל דיני ס״ת לבד ממה שמוזכר בגמ׳ שדינה כאגרת, ואדרבה ב״ירושתנו׳ שם הביא מכת״י אשכנזי הידוע כחומש רגנשובורג שמנה הפרשיות הפתוחות והסתומות במגלה מכתיבת ר׳ יהודה **חסיד** ושם כתב בתוך הדברים וז״ל ומרדכי ידע - סתומה, ובמגלת של ר״ת מכתיבת ידו נמצאת פתוחה שורה וכו׳ ורבינו אליהו הזקן ז״ל זקן זקנו של מרת אמי מסכים לדברי ר״ת לעשותה פתוחה שורה וכו׳, ותכתוב אסתר המלכה פתוחה, ובמגלת ר״ת כת״י נמצאת פתוחה שורה וכו׳ עי״ש, ומפורש שר״ת עצמו ס״ל שיש פתוחות במגלה[א], וע״כ שמה שכתב מהר״ם גבי סתומות אין זה בשם ר״ת אלא מדנפשיה כתב כן, דכיון דס״ל שהמגלה סתומה כולה - ס״ל שאם שינה פסל עפ״י ר״ת הנ״ל.

ומ״מ כדעת מהר״ם הנ״ל כ״ד הר״ש המובא בראבי״ה סי׳ תקמ״ח [וממנו באו״ז סי׳ שע״ג] וז״ל בפרשיות לא שמעתי אם פתוחות אם סתומות, ומסתברא לעשותן סתומות כעין תפילין ומזוזות ע״כ, ובאמת שדעת ראבי״ה בסי׳ א׳ קנ״א והיראים ומדרש שכל טוב בא עמ׳ 153 שפרשיות התפילין הם סתומות [בשל יד שהכל בקלף אחד] ודלא

א. הערת ת״ח החפץ בעילום שמו: מזה אין ראיה שלר״ת יש פרשיות פתוחות, שהרי צורה זו [פתוחה שורה] היא סתומה לדעת ר״ת עצמו, לפי דבריו שבתיקון ס״ת ושבתוס׳ מנחות ל״ב ע״א (לכאורה, אם כי יש מקום לפלפל בזה - וכן הגרד״י במאמרו כתב בפשיטות שצורה זו היא סתומה לר״ת).

כמנהגנו עפ״י הרמב״ם ועוד, ועפ״י זה כתב הר״ש הנ״ל שרק בס״ת יש פתוחות וסתומות ולא בשאר כתבי הקדש כתפילין מזוזות וה״ה מגילה, ואפשר שזוהי סברת מהר״ם הנ״ל, אבל אנן קי״ל שאדרבה בתפלין רובם פתוחות, וא״כ אין שום ראיה וטעם שנעשה במגלה כולם סתומות.

והנה מלבד ר״ת ור״י חסיד הנ״ל שמפורש בדבריהם שיש פתוחות במגלה - כן מפורש **באו״ז** [שהזכיר הדרכ״מ] שהעתיק דברי **ראבי״ה** עי״ש, וכן מפורש **בארח״ח** אות י״ז שכתב סדר הפרשיות פתוחות וסתומות כפי מנהג הסופרים שקבלו זה מזה עי״ש, וכ״ה בכתה״י המדויקים כגון **בן אשר שבארם צובה, בן אשר שבמצרים** [עפ״י עדות הרב ברגמן בספר הלכות התלויות בארץ עמ׳ 37 עי״ש], **תיקון הללי, ר׳ יעקב תלמיד הסמ״ג, ר׳ שם טוב גאון** [בעל מגדל עוז], **מהר״י אבוהב** ועוד - עי׳ במאמרים בקבצים הנ״ל. וכתב שם הרב דויד יצחקי שלא נמצא אף כת״י מדויק שכל פרשיות המגילה בו סתומות[ב], וא״כ נראה פשוט שאין לעשות כל הפרשיות סתומות במגלה [אע״פ שבדיעבד אינו מעכב וכמו שהעלנו לעיל] אלא חלקם פתוחות וחלקם סתומות.

אלא שקשה מאוד לעמוד על הפתוחות והסתומות דכמעט בכל כת״י יש שינוי בפרשיות ואין כת״י דומה לחברו, וגם קשה לעשות רוב בדבר - עי׳ במאמרים הנ״ל שניסה להגיע לרוב ע״י חישובים מסובכים. ונראה שעדיף טפי לבחור את כתר אר״ץ שהוחזק למדויק, [והארח״ח שכתב שפרשיותיו הם בקבלה איש מפי איש שוה כמעט בהכל לכתר], ומ״מ אף אם יעשו כתיקון ראבי״ה או כתיקון אחר עדיף טפי על פני סתומות בכולם.

וע״כ מצוה לחזר אחר ש״צ שקורא מגילת אסתר שכתובה עפ״י כתר אר״צ [שזה מה שמצוי כיום למהדרים אחר פרשיות פתוחות במגילת אסתר], שבזה קרוב לודאי

ב. הערת הנ״ל: מזה ג״כ אין קושיא על מנהג הסתומות, שהרי מצינו לפעמים ספר מדוייק הולך בשיטה שאין כן רוב הספרים, כגון כתר אר״צ במגילת אסתר גופא יש דברים ששונה מרוב כת״י, וכן כתר אר״צ בס״ת, וכן כל ספר מדוייק, יש דברים שהולך נגד רוב הספרים. ואדרבא לפי רוב הספרים ורוב הרשימות שציין להם מע״כ - רוב הפרשיות שבמגילה סתומות, ואם נעשה רוב של כל רשימות אלו יהיו רק שני פרשיות בערך פתוחות - וא״כ הנטייה של רשימת הסתומות מזה היא רק שני מקומות, ואין זו נטייה גדולה כל כך. [ואדרבא, אני הקטן בדקתי 30 כת״י ספרדיים, ויצא שכל פרשיות המגילה יש רוב לסתומות, והפרשה שהכי נוטה לפתוחה היא פרשת בלילה ההוא, ששם יש 16 ספרים סתומה 14 ספרים פתוחה - ואכן מצאתי בתנ״ך של מהר״ם זבארו משנת רל״ז (לא זה שמשנת רל״ו) שכל פרשיותיה של המגילה סתומות חוץ מבלילה ההוא, וכנראה גם הוא עשה רוב ספרים כזה אלא שאצלו נזדמן בדיוק שהיה רוב לפתוחה בפרשת בלילה ההוא] עכ״ד.

אולם לפי דעתי אין זו שיטה נכונה לעשות רוב מכל פרשה ופרשה ולהגיע שכל הפרשיות סתומות, בעוד שבפועל כולם עשו פתוחות. עצם זה שכולם עשו פתוחות היכן שהוא, זה אומר שבודאי יש פתוחות, אלא שנחלקו היכן, וא״א שהרוב יהפוך את המציאות הקיימת שודאי יש פתוחוות.

שיוצאים יד"ח בצורה היותר מושלמת ומהודרת, אע"פ שגם במגילות הכתובות כיום שפרשיותיהם סתומות יוצאים יד"ח וכמו שכתבנו שאין זה לעיכובא[ג].

ג. **הערת הרב און אברהם הכהן סקלי**: דברי ידידי הרב מולקנדוב כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. ואי"ה ובלנ"ד, את המגילה הבאה שאכתוב בשביל עצמי [כמובן על גויל, ובכתב הספרדי הקדום], אכתוב על פי פרשיות הכתר עכ"ד. וכן הסכים הרב אסף טימור לכל הנ"ל, ושהעיקר הוא לכתוב מגילה כנוסח הכתר.

הערת ת"ח הנ"ל: עיקר הקושיא על מנהג הסתומות, היא שמנהג הסתומות הגיע או מר"ת או ממהר"ם, ולשניהם יש שיטה אחרת בענין הפרשיות מהי פתוחה ומהי סתומה (כמו שהביא הגרד"י במאמרו מדברי הרא"ש, שגם מהר"ם מרוטנבורג סובר כר"ת), וממילא א"א בשום אופן לקחת מהם הפרשיות, כי מאן לימא לן שלא לקחו זה מספר שלפי שיטתם כך היה. אע"פ שאפשר לתרץ שאולי לקחו פרשיותיהם מרשימה ולא ממגילה (כלומר, שהיתה להם רשימה שבה נכתב שכל הפרשיות של המגילה סתומות), אבל עכ"פ ספיקא הוא ואיך אפשר לקחת פרשיות ממי שיתכן שבכלל העתיק לפי שיטתו ואנן לא קיי"ל הכי, ועד שנקח הפרשיות ממי שרק אולי פרשיותיו טובות לדידן, נקח הפרשיות ממי שבודאי פרשיותיו טובות לדידן. ועל הרמ"א שלקח מר"ת ולא ממקור אחר אין קושיא - כי לפניו לא היה ספר בן אשר, וא"כ אף אם היתה לו רשימת ראבי"ה - הלא גם רשימת ראבי"ה היא בחשש זה, שגם ראבי"ה היה אשכנזי ושמא גם הוא סבר כר"ת בפרשיות, וא"כ מאי עדיפא רשימה זו על זו. ועוד שאולי בכלל לא היה לו רשימת ראבי"ה. אבל אנחנו שיש לנו ספר בן אשר ועוד ספרים מדוייקים אחרים - עד שנסמוך על רשימה שאולי היא ברת סמכא, מוטב לסמוך על רשימה שבודאי היא ברת סמכא עכ"פ.

וכי תימא שיש לקיים מנהג הסתומות מכח רוב כת"י הספרדיים שציינתי להם לעיל - הנה כת"י הספרדיים ברובם יש להם כמה פתוחות במגילה (בממוצע 4 פתוחות) אלא שאינם משתוים היכן מקומם ורבתה המחלוקת וכך נמצא שלכל פרשה ופרשה יש רוב סתומות. א"כ עכ"פ ספרי הספרדים בענין זה נשתבשו הרבה ורבתה בהם המחלוקת - ואיך ניקו ונסמוך על ספרים משובשים כאלה, שגם אין עליהם מסורת דור ודור לסמוך עליהם. (ויש להעיר קצת מענין תנ"ך כת"י הר"מ זבארו הנ"ל. ולהאמור י"ל דניקו ונסמוך עליו שהוא בר סמכא שהרי הכרעתו דומה ותואמת להנמצא לפנינו בכת"י ספרדיים. אבל הר"מ זבארו מאוחר לכתר בן אשר בחמש מאות שנה, ובודאי מסתבר לסמוך על בן אשר יותר מאשר על הר"מ זבארו).

צ. נוסח ברכת הרב את ריבנו

נדפס בירחון 'אור תורה' אדר תשפ"א.

בגמ' במגילה כ"א ע"ב הנוסח סמוך לחתימת הברכה הוא 'והנפרע' לנו מצרינו 'והמשלם' גמול וכו'. וכ"ה הנוסח בכל הגאונים וכמעט בכל הראשונים ומהם רע"ג, רס"ג, רשב"ן, רי"ף, רמב"ם, מחז"ו, סמ"ג, סמ"ק, יראים, או"ז, רא"ש, רי"ד, ריא"ז, אהל מועד, מכתם, מאירי, אבודרהם ועוד רבים. וכ"ה בסידורי ספרד וקטלוניא כת"י. וכ"ה בסידור חמדת ישראל למהרש"ו שנדפס בקובץ מקבציאל קובץ ל"ד עמ' י"ב עי"ש. וכ"ה הסדר באמת ואמונה בערבית.

אולם ברוקח בסי' רל"ו ובפירוש התפלות לרוקח הסדר הוא **והמשלם** וכו' **והנפרע** וכו'. ובספר המנהגים לר' יצחק טירנא כתב בזה"ל אומר וכו' והמשלם וכו' והנפרע וכו' - כך נראה לי סמוך לחתימה מעין חתימה, ואף על גב דברוב ספרים כתוב איפכא ע"כ. והובא בדרכ"מ ובב"ח בסי' תרצ"ב עי"ש. וכנוסח הרוקח וספר המנהגים כ"ה בסידור ספרד ונציה רפ"ד וכן העתיק הב"י שם כשביאר ברכה זו. וכ"ה במחזור ארם צובה משנת רפ"ז וכ"ה בסידור כמנהג דמשק כת"י משנת ש"ד. וכנראה שגם בספרד ובארצות המזרח הגיהו כן את הנוסח הקדום שהיה נהוג בזמנם מחמת הקושיא של סמוך לחתימה, דהא בסידור ארם צובה כת"י מהמאה הט"ו הנוסח הוא כלפנינו בגמ' וככל הראשונים הנ"ל[א].

והב"ח כתב שאין לשבש הנוסחא בסמוך לחתימה כי גם המשלם גמול וכו' הוא מעין החתימה עי"ש. וכ"כ השכנה"ג בהגה"ט על דברי ספר המנהגים הנ"ל וז"ל אבל מנהגינו כמו שהעתיקו כל המחברים בספריהם, והנפרע לנו מצרינו קודם ומשלם גמול. וכתב הב"ח דאין חשש, דגם המשלם גמול הוא מעין חתימה ע"כ.

ובאמת שכבר עמד בזה האבודרהם וז"ל כתב בעל משמרת המועדות יש לשאול למה לא חתם במשלם גמול שהרי יותר הוא סמוך לחתימה, וקי"ל שצריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה. וי"ל כי רצה לחתום בלשון שהוא כולל יותר, שלשון נפרע הוא

א. הערת הרב אהרן גבאי: צודק הרב הכותב שאין זה נוסח אר"צ הקדום, ויש להוסיף שמה שנמצא כן במחזור אר"צ ונציה רפ"ז אינו מחמת שנוסח זה התקבל באר"צ בתקופה ההיא, אלא שכמעט את כל נוסח תפלות חנוכה ופורים העתיקו המדפיסים הספרדים בונציה מנהג אר"צ רפ"ז מתוך הסידור הספרדי ונציה רפ"ד, וככל הנראה בסידור כתב היד שמסרה קהילת המוסתרעבים להדפסה היה חסר חלק מתפלות חנוכה ופורים. וכן יש להוסיף שבדקתי בכמה מגילות עתיקות מפרס עם ברכות והנוסח שם ככל הקדמונים. ובאמת שאין הסבר איך נוסח חדש זה מופיע בסידור דמשק משנת ש"ד, ונראה לי שאין זה הגהה מכוונת אלא טעות סופר של סופר כתב היד שטעה לפי תומו בסדר המשפטים, והוטעה בזכרונו לחשוב שסדר המשפטים הוא מעין החתימה, ובלאו הכי בסידור זה יש לא מעט טעיות סופר גסות ואכמ"ל.

לשון נקמה וכו׳. ועוד כי הלשון הזה מורה יותר שהפרעון שנפרע מן הצרים הוא לטוב עמו ישראל ע״כ.

ונראה שהעיקר הוא כנוסח הגמ׳ והגאונים והראשונים והמנהג הקדום **לומר קודם** ׳**והנפרע**׳ **ולאחר מכן** ׳**והמשלם**׳, ודלא כהגהה שהגיהו מעט מהראשונים והסידורים, ובפרט שכבר נתן לזה טעם בעל משמרת המועדות ואין לשנות את מה שתקנו חז״ל מחמת קושיא[ב].

ב. **הערת הרב אהרן גבאי**: לענין מעשה קשה להכריע בזה, שאף שכן הוא נוסח כל העדות הישנות פה אחד, והנוסח החדש בזה אינו נוסח שהתחדש כבר בסוף תקופת הגאונים (בשונה למשל מ״תקוה טובה״ שהשתנה במקצת עדות כבר בסוף תקופת הגאונים וכנ״ל בהערתי לסימן ע״ו) מ״מ הרי רבי איזיק טירנא כתב במפורש שאף שכך ברוב הספרים מ״מ יש לגרוס להיפך בשביל שיהיה מעין חתימה, ויתכן לצדד שאין כוונתו לומר שנפל טעות ברוב הספרים, אלא כוונתו שמ״מ עדיף לשנות הנוסח כדי שיהיה מעין חתימה (ואף שידוע קפידת חכמי אשכנז שלא לשנות מנוסח התפלה המקובל, מ״מ עיקר הקפידה היא לא לשנות ממנין התיבות, אבל שינויים שאינם מקלקלים את מנין התיבות בזה אין חילוק בין חכמי אשכנז לחכמי שאר ארצות). ואכן כך היה דרך כל הגאונים והקדמונים לשנות הנוסחאות בסופי הברכות כדי להתאים את נוסח שיהיה מעין חתימה, וכעין שהאריך הרב אייזנבך בקובץ מנורה בדרום גליון לה, ולדוגמא הנוסח הישן היה ״אוהבי שמך״ ושינהו כל הספרדים מקדם קדמתה לנוסח ״מקדשי שמך״. ולכן יתכן שבני אשכנז אינם חייבים לשנות ולחזור לנוסח הישן ויכולים להישאר בנוסח המחודש שהשתנה במכוון ובמודע על ידי פוסקי אשכנז (וכן יש לדון לגבי בני מזרח אירופה שבעבר אמרו ״וישמחו בך ישראל אוהבי שמך״ ואח״כ שינו על פי ספר המנהגים של רבי אייזיק טירנא ואחרים לומר ״וינוחו בו ישראל מקדשי שמך״, ולענ״ד יכולים הם להישאר בנוסח החדש).

ומ״מ לדידן בני ספרד יש מקום גדול לחזור בזה לנוסח הישן, כי התיקון הנ״ל אינו מופיע בכתבי היד של סידורי הספרדים, וגם לא חודש באמצע תקופת הדפוס על דעת רבותינו חכמי הספרדים, ואין זה אלא אחד מעשרות התיקונים שעשה מדעתו המדפיס הספרדי הראשון (בליסבון שנת ר״נ שהוא מקור כל הדפוסים ובכללם סידור ונציה רפ״ד), ומכיון שהוא היה המדפיס הראשון ומיד אחר כך היה גירוש ספרד והתערבבו הקהילות, ממילא כל נוסח שהופיע שם חשבו שהוא הנוסח הספרדי המדוייק והמקורי ולכן הוא התקבל, וממילא יש להגדיר זאת כשינוי בכפייה של מדפיס אחד שכפה דעתו על כל הספרדים, ואין לזה תורת מנהג כלל ודוק היטב. ומה גם שבלאו הכי הנוסח הישן של כל ישראל בודאי היה להיפך, וכן הנוסח המקורי בתלמוד בבלי ובכל הגאונים, ולכן אף אם מותר לשנות נוסח זה בשביל להחמיר בענין מעין החתימה, מ״מ פשוט שהנוהג כנוסח הישן שפיר עבד.

צא. פורס מפה ומקדש בפורים שחל בערב שבת

פורסם ב'אספקלריא' פרשת תצוה תשפ"א, וכאן בהרחבה.

הראשונים דנו בזמן עשיית הסעודה בפורים שחל בערב שבת האם עושים אותה בבוקר או סמוך לערב ופורס מפה ומקדש בכניסת שבת - עי' בב"י בסי' תרצ"ה בשם הארח"ח [מגלה ופורים אות ל"ז] ובדרכ"מ שם בשם המנהגים [לר"א טירנא]. ולמעשה פסק הרמ"א שם שעושים את הסעודה בבוקר, וכ"ד רוב האחרונים. אולם בדורות האחרונים יש שנהגו לעשות את הסעודה סמוך לערב על פי הדין של פורס מפה ומקדש, וכפי שכתב בספר נהר מצרים הלכות פורים אות י"ג וז"ל וכשחל פורים בע"ש המנהג היפה והנעים הוא לעשות הסעודה בערב אחר תפלת מנחה, ובאמצע הסעודה פורס מפה ומקדש וחוזר ואוכל סעודת שבת, וכ"כ מהריק"ש בהגהותיו[א], ואח"כ מברכים בהמ"ז ואומר על הנסים דבתר התחלת הסעודה אזלינן כדפסק מרן בסי' תרצ"ה וכו', ואח"כ מתפללים ערבית של שבת, וזו היא הדרך היותר ישרה, וכן הוא מנהגינו בעיה"ק ירושלים ת"ו[ב], וכן אנחנו נוהגים וכן נוהגים רבים מיראי ה' וחושבי שמו ע"כ.

אולם יש להעיר שעצה זו למעשה אינו רצויה כלל, ויש בה הרבה ספקות הלכתיים [וכפי שכבר כתב המג"א בסי' רע"א סוף סק"י עי"ש];

ספק אם מברכים בפה"ג בקידוש אם שתה יין בסעודה

בסעודת פורים שותים יין כידוע, וא"כ באנו למחלוקת הראשונים הגדולה האם קי"ל כהירושלמי שבכה"ג שבירך על היין מבעוד יום - כשמקדש לא יברך ברכת הגפן אלא רק ברכת הקידוש, או שלא קי"ל כן, אלא מברך בקידוש גם ברכת בפה"ג, שדעת הרמב"ן במלחמות בפסחים דף כ"ד ע"א ור' דוד ומהר"ם חלאוה בפסחים דף ק' שמברך שוב בפה"ג, ותלו זאת בנידון ברכה על כל כוס וכוס בד' כוסות שלדעת הרי"ף וסיעתו שמברכים שם על כל כוס וכוס ה"ה כאן עי"ש. וכן נראה דעת המאירי שם שהביא את הדעה שלא מברכים וכתב ויש מתמיהין בו וכו' עי"ש. וכ"ד האו"ז בסי' כ"ב עי"ש. וכ"ד הריא"ז ושכ"ד הרי"ד עי"ש. וכ"ד רי"ו ח"א ני"ב דף ס"ה ע"ד [שהובא בב"י בסי' רע"א ס"ד] עי"ש. והב"י כתב שלא מצאנו חולקים על הירושלמי וסיים בזה"ל ולענין הלכה נראה דכיון דבירושלמי מפורש שאינו צריך לברך וסבר כן הרא"ש ומפרש דהרי"ף נמי סבר הכי מאחר שששניהם סוברים כן וגם הוא בספק ברכות להקל הכי נקיטינן ע"כ.

א. דברי הנהר מצרים תמוהים, דמהריק"ש העתיק את דברי הארח"ח המובאים בב"י [רק ללא הזכרת שמו כדרכו], ולא הביע דעה או הכרעה בענין זה עי"ש.

ב. נראה שאין זה המנהג הפשוט בירושלים, דהא לא מצינו לשאר חכמי הדור ההוא [כמו הארץ חיים והכה"ח] שיעידו כן, ואדרבה הכה"ח באות כ"ג כתב בשם הרש"ש שיש לעשות את הסעודה גם כשחל בחול בשחרית ולא במנחה ושכן נוהגים המקובלים בבית אל עי"ש.

וכן פסק בפשיטות בשו"ע שם ללא חולק. אולם להנ"ל, מצאנו רבים שחולקים בזה וס"ל שאין הלכה כהירושלמי, וכתבו כן בדעת הרי"ף [ועמד בזה בקצרה בספר בני ציון עי"ש]. ואם כי בודאי שלמעשה עדיין קי"ל סב"ל, אולם כל זה כשכבר עשה כן, אולם לכתחלה נראה שלא ראוי לעשות כן ולבטל ברכה הצריכה לדעת רבים מהראשונים. ובפרט לדעת הסוברים שבפסח מברכים על כל כוס וכוס שיש יותר צד שצריכים לברך גם ברכת הגפן על כוס הקידוש אף כששתה מקודם לכן וכפי שכתבו הראשונים הנ"ל.

ספק אם מברכים המוציא לאחר הקידוש

עוד ספק יש לגבי ברכת המוציא, שגם בזה נחלקו הראשונים, והב"י שם הביא שדעת רבים מהראשונים שצריך לברך המוציא, וכן פסק בסתמא בשו"ע, ובשם י"א כתב שלא לברך. וכתבו המ"ב והכה"ח שמחמת ספק לא יברך, ובזה ודאי שיש יותר לחוש ולא לעשות כן לכתחלה ולהפסיד ברכת המוציא לדעת רבים מהראשונים ומרן השו"ע[ג].

ספק איך מקיימים לחם משנה במקרה זה

עוד ספק יש לענין לחם משנה, שהראשונים וגדולי האחרונים לא הזכירו מה הדין לענין לחם משנה כשפורס מפה ומקדש. ובשו"ת האלף לך שלמה סי' קי"ג פשיטא ליה שלסוברים שאין מברכים המוציא א"צ לחם משנה, ורק לסוברים שמברכים המוציא צריך גם לחם משנה עי"ש. והאחרונים דנו בזה לכאן ולכאן אם צריך ואם מהני לחם משנה ללא ברכת המוציא - עי' מה שציין בזה בספר פסקי תשובות סי' רע"א הערה 146, ובפרט שאנו לא מברכים המוציא מחמת ספק, ויתכן שלפוסקים שכן צריך לברך המוציא - הלחם משנה תלוי בברכה, וכיון שאין אנו מברכים לא יועיל שיבצע ללא ברכה, ואם כן גם מחמת זה אין ראוי לעשות כן.

ספק האם מזכירים על הניסים בברכת המזון

עוד ספק יש לענין הזכרת על הניסים בברכת המזון כשהמשיך באכילתו בלילה וכפי שהביא המ"ב בסי' תרצ"ה סקט"ו ובשעה"צ אות י"ט שלדעת הח"א יאמר רק רצה והחליצנו, ולדעת המג"א יאמר גם על הניסים עי"ש. והמאירי בכתובות ז' ע"ב ופסחים ק' ע"א כתב שמזכירים על הניסים שאף ט"ו יום נס הוא למוקפין עי"ש. ועכ"פ לכתחלה נראה שלא ראוי להיכנס למחלוקת זו.

ספק ברכה אחרונה כשעושה הסעודה ללא לחם

וכל זה כשעושה את סעודת פורים עם לחם, אבל אם עושה את הסעודה ללא לחם אין לו את ג' הספקות האחרונים, אולם יש ספק לגבי הברכה האחרונה על מה שאכל

ג. אע"פ שיש לדון טובא בדעת הרא"ש והשו"ע שנקטו לברך המוציא אע"פ שבד' כוסות פסקו שאין מברכים על כוס שני ורביעי, והמעיין בראשונים בפסחים דף ק' יראה שרובם נקטו דתלי זה בזה, ואכמ"ל.

עד הקידוש, ונחלקו בזה הראשונים והאחרונים - עי׳ במ״ב בסי׳ קע״ו סק״ב [לגבי מאכלים שמברכים עליהם ושאין מברכים עליהם בסעודה], ובבה״ל סי׳ קע״ד ס״ו [לגבי יין]. ועי׳ ברא״ה ובחידושי אלאשבילי בברכות מ״א ע״ב ובהלכות ברכות לריטב״א פ״ג שכל דבר שנפטר בדיעבד בבהמ״ז - אם אכלו קודם הסעודה אינו מברך עליו ברכה אחרונה, ולפי דעתם בהמ״ז פוטרת דברים שברכתם האחרונה בורא נפשות עי״ש, ולפ״ז אינו מברך ברכה אחרונה על דברים מעין אלו, ויש אריכות גדולה בענין זה.

וא״כ התבאר שדרך זו לעשות את הסעודה סמוך לשבת ולפרוס מפה ולקדש - יש בה הרבה ספקות וביטול ברכות הצריכות לדעת הרבה מהפוסקים, ואין ראוי לנהוג בדרך זו לכתחלה. ומדברי הראשונים שכתבו לעשות כן אין ראיה, דהא הם ידעו איך להכריע בכל מחלוקת בצורה ברורה ולא הסתפקו בדבר, אבל אנו שלא יכולים להכריע בצורה ברורה בין לברך ובין לא לברך אלא רק מחמת ספק - נראה שאין לנהוג כן, אלא לעשות את הסעודה לפני חצות כפסק הרמ״א.

צב. שיעור האצבע ויישוב הסתירה בין המדידה באצבעות למדידה בביצים

עיקרו פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשע"ט עם משא ומתן ביני לבין הרב עידוא אלבה עי"ש, וכאן בהרחבה ובתוספת מרובה.

בגמ' בפסחים דף ק"א ע"א איתא: אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע כדתניא ורחץ במים את כל בשרו שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים במים במי מקוה את כל בשרו מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה ע"כ. וידועים דברי הרמב"ם בפה"מ בעדיות פ"א מ"ב שעשה מדה בתכלית הדיוק לפי השיעור הנ"ל באצבעות ויצא לו שהרביעית היא כ"ז דרהם מים וכו' עי"ש. ושיעור הדרהם כתב הגר"ח נאה בספריו הנודעים שיעורי תורה ועוד, שהוא 3.2 גרם, ולפ"ז עולה ששיעור האצבע הוא 2 ס"מ. ובשנים האחרונות כתבו הרבנים העוסקים במחקר המטבעות שהדרהם המצרי של הרמב"ם היה קטן יותר; בספרים מדות ומשקלות של תורה ומדות ושעורי תורה העלו שהוא כ2.8 גרם לערך, ולפ"ז שיעור האצבע הוא כ1.9 ס"מ.

אולם הרב דורון אדלר בקונטרס 'השיעורים והמידות בהלכה', מהדורת ביקורת גירסא 7, האריך הרבה בזה בראיות מדויקות עפ"י משקולות הזכוכית במצרים בזמנו של הרמב"ם, שעליהם מוטבע מספר הדרהמים שמייצגת המשקולת, והעלה שהדרהם של הרמב"ם הוא 2.975 גרם [כדרהם של הגאונים], והאצבע לשיטתו היא 1.93 ס"מ[א].

א. כמה ת"ח בשנים האחרונות ניסו לפקפק במסקנת הרבנים הנ"ל, וטענו שהעיקר הוא כפי שהעלה הגר"ח נאה, ומהם הרמ"מ נאה נכדו של הגר"ח נאה בקונטרס 'מסורת משקל הדרהם' עי"ש. אולם אין דבריו נכונים כלל, וכבר השיב על מקצת דבריו הרב עידוא אלבה בירחון 'האוצר' טבת תשפ"א מעמוד רט"ז והלאה עי"ש.

כמו כן בקובץ 'בית יוסף' תשפ"ב כתב הרב שמעון ללוש לחזק את דברי הרמ"מ נאה הנ"ל, והוסיף עוד כמה טענות בזה להוכיח שהדרהם לא השתנה מעולם עי"ש. וגם דבריו אינם נכונים כלל, ואין כאן המקום להאריך בסתירת דבריו.

אולם ראיתי לנכון להביא כאן את דברי האחרונים שמדדו את הביצה לפי שיעור הדרהם שהיה בזמנם והעירו שהשיעור קטן ממה שכתב הרמב"ם, אלא שהם לא ידעו שהדרהם שלהם גדול ממה שכתב הרמב"ם, ולכן השאירו את הדבר כמות שהוא;

בספר שולחן גבוה סי' תע"א סקכ"ג כתב בזה"ל ואני הכותב שקלתי במאזני צדק ביצה בינונית שבזמן הזה ושקל ט"ו דרהם [ולא ח"י דרהם כדכתב הרמב"ם] וכו'. וי"ל דמשקל הביצים נשתנו מזמן לזמן וכו'. ולענין הלכה העיקר כמ"ש הרמב"ם וכו', ודרהם שלנו כדרהם של מצרים שכך אנו מודדים לשיעור עשרון למצה תק"ס דרהם ושל מים כ"ז דרהם עי"ש.

וכן הכה"ח בסי' תנ"ו אות י"ב כתב כדברי השו"ג, וז"ל כי אנחנו עשינו פה עיר הקודש ירושלים ת"ו שיעור מדידת הביצים על ידי מים כמ"ש בשלחן ערוך ועלה שיעור הביצה כמו ט"ו דראה"ם מצרית, פחות ג' דראה"ם משיעור שכתב הרמב"ם במסכת עדיות ששיעור הביצה י"ח דראה"ם מים ע"כ.

אולם, הרבה אחרונים העירו שבמציאות, אגודל של אדם בינוני שיעורה הוא כ2.2 ס"מ לערך, ויש שהגדילו ל2.4 ס"מ, וכפי שהאריכו החזו"א, והגר"ח נאה בספרו שיעורי תורה, והגר"י קניבסקי בספרו שיעורין של תורה ועוד.

ונראה שאכן, זוהי מחלוקת ראשונים כמה הוא שיעור הטפח והאצבע, ודעת רוב הראשונים כשיעור הקטן וכדעת הרמב"ם, וכמו שנבאר בס"ד;

מחלוקת הראשונים בשיעור הזרת

הרשב"א בתשובה ח"ה סי' קמ"ז כתב שמה שאמרו שהזרת היא חצי אמה - באמה בת חמשה טפחים אמרו כן, ואמה בת ששה טפחים היא ב' זרתות וטפח עי"ש. וכן מתבאר מדברי <u>ספר חסידים</u> מהדורת מק"נ סי' תרצ"ב שגרס בתוספתא בכלים [ב"מ פ"ו הי"ב] שהזרת האמורה בתורה היא חצי אמה של ה' טפחים [אולם לא מצאנו לו חבר מפורש בגירסא זו, ועי' לקמן גירסת שא"ר כלפנינו] עי"ש. וכן <u>בספר הכריתות</u> לשון

וכן הגר"ח פלאג'י בהגש"פ חיים לראש בסופה דף ק"ט אות ט' כתב שהביצה היא ט"ו דרהם וחצי עי"ש. וכמו כן כתב שם שמספר השעורים בדרהם אינו כמו שכתב הרמב"ם ס"ד אלא ע"ב עי"ש. **הרי** שהדברים תואמים להפליא, שהרי לא יתכן לומר שגם השעורים וגם הביצים נתקטנו באותו היחס, ורק הדרהם נשאר, והדברים פשוטים שהדרהם שלהם גדול מהדרהם של הרמב"ם בדיוק כמו השיעור שכתבו הרב ויס והרב בניש וסיעתם, אלא שהשו"ג והגרח"פ והכה"ח לא ידעו משינוי הדרהם ולכן כתבו מה שכתבו.

וכן הוכיח לנכון בספר מדות ומשקלות של תורה פרק ס"ג מדברי **הזבחי צדק** בתשובה ח"ב סי' כ"ז ששיעור פדיון הבן הוא כ87 גרם כסף, וכיון שהרמב"ם כתב שהוא 30 דרהם, יוצא שהדרהם של הרמב"ם לפי דעת הזב"צ הוא כ2.9 גרם עי"ש היטב [ובקונטרס 'מטבע שטבעו חכמים' להרב שמעון אקוקה בעמ' 13 בהערה לא הבין את הדברים עי"ש, אולם הראיה הנ"ל פשוטה וברורה מאוד].

וכן מפורש בספר **נהר מצרים** דיני פדיון הבן אות י"ג וז"ל ומה שכתב הרב כו"פ וכו' שה' סלעים עולים בדרהם מצרים ל"ח וחצי - זה המשקל היה בזמן הרב ז"ל ולא עתה, וראיה ששם כתב כי לבני בבל עולה רק ל"ג דרהם וחצי, וא"כ הדרהם הזה היה מחולק לפי המקומות, ודרהם מצרים חלוק משל בבל כפי מטבעות הממשלות שהיו אז ומשקלם. אכן בזמננו אשר בבל ומצרים וסוריא כולם חוסים תחת ממלכת תוגרמה האדירה כל הדרהם של כל המלכות הוא שוה וכו' עי"ש. ומפורש בדבריו שרק מזמן השלטון הטורקי בארצות המזרח הדרהם השתוה בכל המקומות שתחת שליטתם, אבל לפני כן היה שוני בין מצרים לבבל ולשאר ארצות.

גם בספר **ברורי המדות והשיעורים** ח"ב אות ט"ו כתב בשנת תרע"ד לפני הקציר שקלתי שעורים במשקל הזהב שהיא מכוון הרבה ועלו בגרא"ם הנהוג בזמננו סך כ"ב גרעיני שעורה [ולא כ' שעורים כמו שהוא לפי דעת הגר"ח נאה, לפי הדרהם הטורקי], וכן בשנת תרפ"ד נסיתי עוד הפעם אחר הקציר ועלה ג"כ ממש לכ"ב שעורים בינונים, וכתב לפ"ז שהדרהם של הרמב"ם הוא 2.91 גרם עי"ש.

כמו כן, משיעור אמת היד [שהיא כ45-46 ס"מ] ושיעור הזרת [שהיא כ22.5-23 ס"מ] שהבאנו לקמן מוכח לא כמו הדרהם הטורקי שלפיו אמת היד היא 48 ס"מ והזרת 24 ס"מ, דאמת יד כזו אין זו של אדם ממוצע כלל אלא של אדם גדול, ואטו נאמר שגם האנשים גדלו וגם הצמחים גדלו באותו היחס בדיוק, ורק הדרהם חי וקיים לעולמים ללא שינוי?, בודאי שהטוען כך זוהי דרך עיקש, והעיקר הוא שהדרהם המצרי של הרמב"ם היה קטן מהדרהם הטורקי ומשקלו הוא הוא 2.97 או 2.98 גרם [אע"פ שלפי מדידת האחרונים הנ"ל השיעור הוא קטן יותר, ומתאים יותר לשיעור העולה מדברי הגאונים, מ"מ דעת הרמב"ם היא שהשיעור קצת גדול מהגאונים, אולם קטן מהשיעור העולה מדרהם של 3.2 גרם].

למודים שער ב׳ סי׳ ע״ד מבואר שב׳ זרתות וטפח זוהי אמה עי״ש [והובאו בתוספת ראשונים בכלים שם]. ולפי המציאות ששיעור הזרת היא כ23 ס״מ יוצא ששיעור הטפח לדבריהם הוא כ9.2 ס״מ, ושיעור האצבע הוא כ2.3 ס״מ. והמ״מ בפ״ט מהלכות שבת ה״ז כתב וז״ל והזרת הוא ג״ט לפי שהאמה היא בת ו״ט ויש בה שתי זרתות במדת הזרת האמור בכתוב ולא המשוער ביד, שהמשוער ביד מלא הסיט יותר הוא משני שלישים במורגש ונמצא שרוחב הסיט כפול הוא ד״ט זה דעת רבינו ע״כ. ומבואר דהוא ס״ל אמנם שהזרת היא חצי אמה של ו״ט, אולם אין זה הזרת הנמדדת ביד שהיא קטנה אלא זהו שיעור זרת של התורה שכתב הרמב״ם שם שמלא הסיט שהוא המרחק בין האצבע לאגודל כשפותח בכל כוחו [שהוא כ19-20 ס״מ] קרוב לשני שלישי זרת, וא״כ מבואר מדבריו ג״כ שהאמה היא גדולה יותר מב׳ זרתות שלנו, וא״כ האצבע גם היא שיעורה גדול יותר, והיא קרוב ל2.4 ס״מ. וכן מתבאר מדברי ספר המדריך המספיק ערך סיט בסופו שכתב שמלא רוחב הסיט הוא המרחק שבין האגודל והאצבע כשפותחין אותן בכח וזה ב״ט והוא שליש אמה עי״ש, ויוצא לפי דבריו שהאמה היא קרוב ל60 ס״מ, ולפ״ז שיעור אצבע הוא כ2.4 ס״מ וכמו שהעלו הצל״ח והחזו״א.

אולם דעת רוב הראשונים אינה כן; הנה כבר הסכים בספר שיעורין של תורה סי׳ ה׳ שבדברי **רש״י** בכתובות ה׳ ע״ב [ובמנחות י״א] מבואר כשיעור הקטן, שכתב שם זו זרת - מן הקטנה מודדין זרת של חושן ע״כ, ומבואר שהזרת של הכתוב היא הזרת הנמדדת ביד [ודלא כמ״מ], והיא של ו״ט כמבואר בתוספתא כלים ב״מ פ״ו ה״ד [וכ״ה גירסת רב נסים גאון בספר המפתח מסכת עירובין, וכן הרד״ק הנ״ל, וכן הרמב״ם ור׳ אברהם בנו דלקמן] עי״ש. ויש להוסיף שעוד ראשונים העתיקו את דברי רש״י הנ״ל ומהם **הערוך** ערך אצבע, **ר׳ בחיי** עה״ת פרשת צו, **המאירי** בכתובות ה׳ ועוד. וכן מפורש **ברד״ק** בספר השרשים שבערך זרת כתב שפירשו רבותינו זרת האמור בתורה חצי אמה של ששה טפחים. ובערך טפח כתב ענין טפח כענין זרת אבל אין מדת הטפח כמדת הזרת כי מדת הזרת באצבעות היד מפוזרות ומדת הטפח בארבע אצבעות דבוקות זו בזו, והזרת הוא ג״ט כמו שכתבנו ע״כ, ומפורש בדבריו שהזרת הנמדדת ביד היא ג״ט. וכן מתבאר מדברי **ר״א בן הרמב״ם** בפירושו לתורה פרשת תצוה שכתב שהזרת היא ׳שבר׳ והוא חצי אמה עי״ש, וידוע שה׳שבר׳ בערבית הוא המרחק בין הזרת לאגודל, ומבואר שהזרת של התורה היא הזרת הנמדדת והיא של ג״ט כמבואר בתוספתא הנ״ל וברמב״ם פ״ט מכלה״מ עי״ש. וגם **הרס״ג** ו**אבן ג׳אנח** תרגמו זרת ׳שבר׳, וא״כ גם ברמב״ם בחיבור א״א לומר כפירוש המ״מ שזרת הכתוב וזרת הנמדד שונים. ואף שדוחק קצת בדברי הרמב״ם מ״מ אפשר לפרש דבריו שם גם לפי הזרת הנמדד. ובפרט שלפי שיעור הדרהם שכתב הרמב״ם עולה שהאצבע היא קטנה מהשיעור שכתב המ״מ וכנ״ל. וכבר כתב הרשב״א בתשובה ח״א סי׳ שצ״ג שהרמב״ם שיער בזוזי מצרים ואיני יודע משקלם ולא שיעורן עי״ש, וגם המ״מ לא ידע זה, ולכן לא הוקשה להם מדברי הרמב״ם ושיעור הדרהם ששיער.

ולפי הראשונים הנ״ל, כיון שזרת ממוצעת שיעורה הוא 23 ס״מ, הטפח הוא 7.66 ס״מ, והאצבע הוא 1.91 ס״מ לערך.

דברי הראשונים בשיעור האמה

וכשיעור הקטן הנ"ל כן מתבאר מדברי הראשונים לגבי שיעור האמה; רש"י בכתובות ה' כתב שמהאצבע הנקראת אמה מודדין אמת הבנין עי"ש, והרי אמת הבנין היא של ו"ט [כמבואר במסכת כלים פי"ז מ"י], וא"כ מפורש שיש ו"ט מהאמה עד המרפק, וכבר הודה השש"ת שם שכן מוכח מדברי רש"י אלה, וממילא גם הערוך והמאירי ור' בחיי הנ"ל שכתבו כן כך דעתם. וכן מצאתי מפורש בפירוש ר"א בן הרמב"ם בפרשת תצוה עה"פ ושבצת הכתונת שש וז"ל ולמדה הקבלה שאורך המצנפת ט"ז אמה כל אמה מן ששה טפחים כ"ד אצבע 'אמת המרפק' עי"ש, ומפורש כנ"ל שיש ו"ט מהאמה עד המרפק וזה מתאים לשיעור הקטן הנ"ל. וכן מתבאר מדברי הר"ש באהלות פ"א מ"ח שכתב שהקנה הוא עצם המחובר ליד מלשון קנה המדה שבו מודדין האמה עי"ש, וכ"ה **ברע"ב** שם, והרי קנה המדה הוא ו"ט כמובאר בסוף ספר יחזקאל, ומבואר שהאמה של ו"ט היא באורך כל הקנה ומתאים להנ"ל.

ועוד ראיה מדברי המדרש ב"ר פי"ב אות ו' שהולד יוצא ממעי אמו באמה 'גרומה' [כ"ה גירסת הערוך ועוד], ולפי מה שכתבו המפרשים שם אמה גרומה היא אמה וג' אצבעות - עי"ש במהרז"ו ועוד, והשיעור הוא 51.3 ס"מ, ומתאים ממש לתינוק ממוצע בזמנינו, אולם לפי השיעור הגדול הוא כ67 ס"מ ולא יתכן כלל תינוק בן יומו ממוצע בגודל זה.

אלא שיש לעיין, שהרי המציאות היא שהאצבע שיעורה גדול יותר מ1.9 ס"מ, וכפי שהקשו האחרונים הנ"ל.

יישוב הסתירה באצבעות בין המציאות שהיא ששיעור הגדול לבין השיעור הקטן

אולם לפי דעתי נראה יישוב ברור בזה בס"ד, על פי ההבדל בין טפח שוחק לטפח עצב;

דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת פי"ז הלכה ל"ו [עפ"י דברי הגמ' בעירובין ד' ע"א]:

ופעמים משערין באמה בת ששה טפחים דחוקות זו לזו, ופעמים משערין באמה בת ששה שוחקות ורווחות וזה וזה להחמיר עי"ש. אלא שנחלקו הראשונים מהו היחס בין העצב לשוחק;

הרשב"א בספרו עבודת הקודש בית נתיבות שער א' סוף סימן ג' כתב: וכמה שיעור אמה שוחקת יתרה על העצבה, הדחוקה, יראה לי חצי אצבע [לאמה] ע"כ. והובא במ"מ על הרמב"ם שם, ובב"י או"ח סי' שס"ג אות כ"ו, וכך פשוט לאחרונים. ולפ"ז שיעור האצבע הוא גדול מהשיעור שעולה מדברי הרמב"ם, והוא כאצבע רגילה בזמננו, וכפי שמדדו הראשונים והאחרונים הנ"ל, וכפי שאכן עולה מדברי הרשב"א בתשובה שהבאנו לעיל, שהאצבע היא כ2.3 ס"מ, ואין הבדל משמעותי בין שוחק לעצב [שהוא כ2.25 ס"מ].

אולם מדברי כמה ראשונים מתבאר שההפרש הוא גדול יותר; כן מתבאר מדברי ר"ח בעירובין ד' ע"א שכתב: טפחים עציבות. פי' האצבעות דחוקות זו עם זו. אצבעות שוחקות פי' מרווחות כדרך השוחק שפוסק שפתיו והעצב מדביקן ע"כ. וכעי"ז הוא **בערוך** ערך סחק עי"ש. ובפה"מ **לרמב"ם** ריש עירובין מבואר יותר וז"ל וענין מצומצם, שיהו אצבעות ידך דחוקות זו לזו בעת שתשער ששת הטפחים 'ותלחצם עד כמה שתוכל'. ושאינו מצומצם, הוא הפך זה, והוא שתשאיר אצבעות ידך סמוכות זו לזו בלי לחץ 'אלא יכנס האור ביניהם' ע"כ. ושיעור זה שכתבו הראשונים הנ"ל הוא יותר ממה שכתב הרשב"א חצי אצבע לאמה.

וכן מתבאר מדברי המאירי בריש עירובין שהרמב"ם פליג על הרשב"א שכתב וז"ל והיתרון שבין עצבות לשוחקות יראה לגדולי הדור שהוא חצי אצבע לאמה וכו', ולגדולי המחברים ראיתי בקצת חבוריהם שפירשו וכו' עי"ש, ומבואר שבמחלוקת שנויה, ולפי הרמב"ם היחס הוא אחר והוא גדול יותר בהרבה מחצי אצבע לאמה. וכן מפורש בפירוש **הר"י מלוניל** לסוכה ז' וז"ל עושה טפח שוחק כלומר טפח וחצי אצבע עי"ש. והביאו **ר' מנוח** בפ"ד מסוכה ה"ב וז"ל ובפירוש הלכות כתוב שטפח שוחק הוא ארבע אצבעות בגודל וחצי אצבע עי"ש, ומבואר שההפרש הוא חצי אצבע 'לטפח' ולא חצי אצבע 'לאמה', כלומר טפח שוחק גדול בשמינית יותר מטפח עצב.

והנה מדברי הר"י מלוניל ור' מנוח שהעתקנו לעיל מבואר שהטפח הבסיסי הוא העצב, והטפח השוחק הוא טפח 'וחצי אצבע'. וע"ע במאירי בריש עירובין שגם כתב להדיא שהאמה של משה שהיא העיקרית היתה בעצבות עי"ש. וכן נראה ממדות הזרת והאמה שהם מתאימות לטפח העצב ולא לטפח השוחק, שהרי אמה ממוצעת היא כ46 ס"מ, וזרת ממוצעת היא כ23 ס"מ, שזה עולה ל1.9 ס"מ לאצבע, ואכן במציאות, שיעור האגודל כשהוא דחוק בכח הוא 1.9 ס"מ לערך, וכשנוסיף לו שמינית יעלה 2.14 לערך שזהו באמת שיעור אגודל בינוני ללא דחיקה כלל [יש לציין שאין בידינו אפשרות לקבוע כ"כ מיהו הממוצע, בדיוק של מילימטרים, ולכן יש שיצא להם שיעור גדול ב'מעט' מהשיעור הנ"ל].

וא"כ נראה ברור ששיעור האצבע העולה מדברי הרמב"ם שהיא כ1.9 ס"מ, וכן מדברי הראשונים הנ"ל, זהו לטפח עצב, אבל לטפח שוחק השיעור הוא כ2.15 לערך. ולדעת הרשב"א וסיעתו השיעור הוא כשיעור הגדול בין השוחק ובין העצב, שהרי לשיטתם אין חילוק כמעט ביניהם, ולא מצינו מי שישער את השוחק והעצב ב1.9 או ב2 ס"מ, דזה אינו.

ולפ"ז הכשר סוכה וארבעת המינים וכדומה שמשערים בטפח שוחק כדכתב הרמב"ם הנ"ל - שיעור הטפח הוא כ8.6 ס"מ לערך, וג' טפחים הוא כ25.8 ס"מ. ושיעור טפח עצב לחומרא הוא כ7.7 ס"מ, ולכן שיעור לבוד לחומרא הוא 23.2 ס"מ ולא 24 ס"מ.

יישוב הסתירה בין מדות הנפח למדות האורך

ובזה ארווח לן ליישב את הקושיא הידועה של הצל"ח בפסחים דף קט"ז ע"ב שלפי מה שאמרה הגמ' בפסחים דף ק"ט ע"א שרביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע, וזה שיעור ביצה ומחצה לפי שיעור מקוה שהוא ארבעים סאה, והקשה הצל"ח שיש הפרש גדול בין השיעור בביצה ומחצה לבין השיעור באצבעות עי"ש. ובאמת שקושיא זו של כתב הקודמין היא, שכן הקשה הרשב"ץ בח"ג סי' ל"ג בסופו וז"ל והדבר נראה לעין כי כשתשער המקוה באמות שלנו היום ותכוין אותו למדת הביצים במקומות אלו תמצא שהביצים הם קטנות מהשיעור הרבה וכשיש ב' שיעורים לפנינו בלתי שוים ראוי להחמיר בשל תורה עי"ש. וכן הב"י בשו"ת אבקת רוכל סוסי' נ"ג גבי המקוה שנמדד בתקופתו ונמצא חסר לפי האצבעות סיים ומ"מ אין לנו לסמוך על המשקל במקום שיהיה סותר למדה כי המדה היא העיקר ויתר תקועה עי"ש. וכן דיבר בזה המבי"ט בח"א סי' קמ"ג וכתב כדברים הנ"ל, וכן עוד מהפוסקים במשך הדורות כתבו שיש סתירה בזה והעיקר הוא כשיעור באצבעות.

והנה מה שכתבו הפוסקים הנ"ל שהשיעור באצבעות הוא גדול מהשיעור בביצים - מדברי הרמב"ם מבואר לא כך, שהרי בפה"מ בעדיות פ"א מ"ב כתב שעשה מדה בתכלית הדיוק לפי השיעור האמור בגמ' הנ"ל באצבעות ויצא לו שהרביעית היא קרוב לכ"ז דרהם מים וכו' עי"ש. ולשיעור זה עולה שמדת האצבע היא 1.9 ס"מ וכנ"ל, וא"כ נראה שהרמב"ם ס"ל שגם השיעור באצבעות מתאים לשיעור הקטן שהוא בביצים ואין סתירה בזה, וכפי שמתבאר מדברי הגמ'. ונאמרו בזה כמה דרכים ליישוב הסתירה.

ולפי מה שביארנו נראה שהתירוץ האמיתי לסתירה בין המידות הוא שמדת הנפח בהשואה למדידה באצבעות משתערת באצבעות עצבות, וכפי שכבר כתבנו שהשיעור האמיתי של האצבעות הוא העצבות, ולכן מדת הנפח משתערת ביחס למדידה זו, ורק כשמדות האורך משתערות בפני עצמם הם משתערות בשוחקות או בעצבות לחומרא.

ובאמת נראה שכך היה המנהג במקואות וכמו שהפוסקים הנ"ל העידו שהיו פחות מהשיעור באצבעות שוחקות, אלא שהפוסקים דנו בזה והחמירו ופסלו המקואות וכתבו להוסיף עליהם, אבל לפי האמת הם נעשו כדת וכדין עפ"י השיעור הקטן של אצבעות עצבות ודחוקות שמתאים לשיעור מ' סאה בנפח וכנ"ל.

וע"כ העיקר הוא ששיעור הרביעית לפי הביצה ולפי אצבעות עצבות שוה, והשיעור הוא כ78 סמ"ק[ב], והביצה היא 52 סמ"ק, והאצבע לדעת הרמב"ם היא 1.93 ס"מ, ורק

ב. בקונטרס 'השיעורים והמידות בהלכה' שהזכרתי בתחלת המאמר סיכם את שיטות כל הגאונים והראשונים בחישוב כמה עולה הרביעית לפי כל אחד מהם, ומבואר שם שכמעט אין שיעור אחד דומה לחבירו, והפערים גדולים מאד.

שלדעת חכמי ספרד הראשונים, ר"ש הנגיד, הריצ"ג, הר"ש פרחון, וכן חכמי ספרד האחרונים כהרשב"א, הריטב"א, אבן שועיב, ר' אשר בעל ספר הפרדס ומנורת המאור אלנקוה - שיעור הרביעית הוא כ66

במדות האורך יש להחמיר ולשער את האצבע לפי 2.2 לערך [או קצת פחות] במקום ששיעור זה מחמיר.

חשוב להוסיף כאן את תגליתו של הרב דורון אדלר במאמרו 'בירור משקל הדרהם לרביעית ופדיון הבן' שיתפרסם בעתיד בעזה"י, **שהדרהם של הב"י היה 2.93 גרם**, וזה עפ"י מה שכתב השו"ע ביו"ד סי' רצ"ד ס"ו שהפרוטה היא אחד מל"ב במעה כסף, שהיא 'אשפירו עוטנמי' ששוקל ט"ז גרעיני שעורה שהוא רביע דרהם ע"כ. וכתב הרב דורון אדלר ש'אשפירו' הוא שמה האירופי של מטבע הכסף המרכזית באימפריה העות'מנית - האקצ'ה. משקל האקצ'ה השתנה תכופות במהלך חייה של האימפירה, כמעט תמיד כלפי מטה. טבלאות מפורטות של משקל האקצ'ה לאורך השנים ניתן למצוא במחקריו של שבקט פאמוק. ע"פ טבלאות אלו משקל האקצ'ה בימי ר' יוסף קארו היה 0.7314, וא"כ משקל הדרהם שלו היה 2.93 גרם עכ"ד.

סמ"ק [עד 68 סמ"ק].

ולדעת רב נטרונאי גאון, רס"ג, רב נסים גאון, רי"ף במהדו"ב - שיעור הרביעית הוא כ75 סמ"ק [ולחלקם 73 סמ"ק].

ויש מעט מהראשונים שנקטו שיעורים גדולים משיעור הרמב"ם עי"ש.

כך שנראה שלדידן בני ספרד, גם מי שלא ידקדק בשיעור הרמב"ם אלא מעט פחות ומברך ברכה אחרונה ומקדש בשיעור זה יש לו על מה לסמוך, על דעת הגאונים וחכמי ספרד לדורותיהם, ובפרט השיעור של הגאונים שהוא מתאים למדידות שעשו חכמי הספרדים בדורות האחרונים וכפי שהבאנו בהערה לעיל. אלא שלכתחלה יש לנו לשער כשיעור הרמב"ם הנ"ל.

יורה דעה

צג. ובשר בשדה וכו' לכלב תשליכון אותו - מצוה או רשות

נדפס בירחון 'אור תורה' אב תשפ"א.

עי' בדרכי תשובה סי' כ"ט אות ב' שהביא את דברי החקרי לב בסי' י"ט ועוד אחרונים שדנו בזה. והנה המנ"ח מצוה ע"ג הביא את דברי הפייט 'טריפה להשליך ונבילה למכור' שמבואר דס"ל שיש מצוה בזה. וכן נראה מדברי תוס' ביומא ל"ו רע"ב עי"ש ובשיח יצחק. ובספר הקנה דף מ"ז ע"א [הובא בספר דברי תורה [מונקאטש] מהדורה תליתאי אות כ"ז] כתב ועל שפני אדם ככלבים הם אוכלי הטריפות חייב להשליך להם הטריפות מדה כנגד מדה ומה שאכל באיסור יאכל בהיתר ע"כ, ומבואר דס"ל שהוא חובה. וכ"נ קצת מדברי הירושלמי פ"ח דתרומות ה"ג מעשה בטבח שהיה מאכיל לישראל נבלות וטרפות ואכלוהו הכלבים ואמר להם ר' חנינא שכיון שהיה גוזל את הכלבים דהא כתיב לכלב תשליכון אותו מדידהון אינון אכלין עי"ש, ונראה מזה שהטריפה שייכת לכלבים.

ובמחזור ויטרי בפירוש מסכת אבות על המשנה הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה כתב וז"ל אם מפסיד אתה לפי ראות עיניך ע"י קיום המצות כגון נבילה וטריפה שאתה זקוק ליתן לכלב או למסור לגוי בדמים מועטים או שהיה לך תבואה בשדה וגשמים יורדין עליה בשבת ואתה מפסידה, אל תעלה על דעתך לומר היאך אעמוד מנגד ואפסיד אלא הוי מחשב מה שאתה מפסיד עכשיו כנגד שכר שאתה נוטל כנגדה וכו' עי"ש, וכ"ה בפירוש הרשב"ץ שם. והגרי"פ במבוא לפירוש ספר המצוות עמ' 15 נקט בדעת הרשב"ץ הנ"ל דס"ל שיש מצוה וחובה לתת לכלב עי"ש. אולם אינו מוכרח, דאפשר שכונתם היא שבמקום לתת לכלב הוא אוכל בעצמו משום שמפחד להפסיד הבהמה ולא שיש עדיפות לכלב על פני מכירה לגוי, דומיא דתבואה בשדה בשבת, דמיירי שרוצה לעשות איסור ממש, ודוק. וכבר העיר הגרי"פ שם **שהרשב"ץ** בספרו זהר הרקיע ס"ל שנתינת נבלה לגר אינה אלא רשות וכתב שחזר בו הרשב"ץ מפירושו לאבות עי"ש. ולפי הנ"ל אין צורך לזה, דאין ראיה מהרשב"ץ מאבות דס"ל שהוא מצוה.

והנה הדרכ"ת הביא את דברי **הראב"ע** בספרו יסוד מורא שכתב וז"ל ויש שהכניסו במצות מה שהוא רשות כמו לגר אשר בשעריך או מכור לנכרי וככה לכלב תשליכון אותו כי הטעם דבק עם ואנשי קדש תהיון לי, והנה בשר שנטרף אינו למאכלך רק לכלב השומר צאנך תשליכהו על כן נפתח למד לכלב עי"ש, וכ"כ עוד בקצרה בפירושו לתורה שם. ובשם **ר' משה הכהן** פירש שטריפה כיון שיש בה סם המות לכן אמרה תורה שיתנהו לכלב משא"כ בנבילה עי"ש, וגם לפ"ז מבואר שרשות ועצה טובה היא ואינו מצוה. וכן **האברבנאל** בפירושו לתורה שם כתב וז"ל ואמר לכלב תשליכון אותו להגיד שאינה אסורה בהנאה. וזכר הכלב לפי שהוא היותר רגיל להמצא בשדה אצל האדם ואצל העדרים, ואולי לא ימצא שם גר או נכרי למוכרה לו, כי הנה בכל המצות האלה דבר הכתוב בהוה והוא היותר רגיל, אבל הענין בדין מה שנזכר כאן ה"ה עצמו לכל הדומה לו עי"ש.

ועי' באחרונים הנ"ל שכתבו שהמנהג פשוט שמוכרים הטריפות לגוים ולא נותנים בדוקא לכלבים, וכן עיקר.

צד. שיעור צלית בשר שלא נמלח כדי שיהא מותר לאכלו או לבשלו

נדפס בירחון 'אור תורה' אלול תשפ"א.

הטור בסי' ס"ט סכ"א כתב שהוא חצי צלייתו, ועי' בב"י מה שכתב במקור דברי הטור.

וכבר ציינו בהגהות במהדורת שירת דבורה את דברי המעדני יו"ט שאשתמטתיה לב"י דברי **הרא"ש** בפ"ז ס"ז שכתב להדיא שהשיעור הוא חצי צלייתו עי"ש. ויש להוסיף שכ"ה בחידושי **הרשב"א** שם [דף צ"ג], ומקורם הוא מדברי **העיטור** ד"ד ע"ב עי"ש.

והב"י הביא את האו"ז שהשיעור הוא עד שיזוב כל דמו, וכתב שמשמע לטור דהיינו חצי צלייתו. ולפי מה שכתבנו אין זה מקור דברי הטור אלא הטור כתב כן עפ"י דברי אביו המפורשים. אולם מצאנו ראשונים אחרים שכתבו כן להדיא; כ"כ **האיסור והיתר** כלל ח' אות י' וז"ל וכ"ש כשרוצה לבשלו אח"כ שצריך לצלות עד שיזוב כל דמו, ומ"מ בחצי צלייתו דשרי לאוכלו מותר אז לכתחלה לבשלו עי"ש. וכ"כ **בל"ו שערים לתה"ד** סוף שער ב' וז"ל עד שיזוב דמו, וכתב הרא"ש **דשדרו ממתיבתא** דהיינו חצי צלייתו עי"ש.

והב"י הביא את דברי הארח"ח בשם <u>ר"פ</u> <u>והר"ם</u> שצריך שיצלו כל צרכן עי"ש. ובשו"ת אבקת רוכל סי' רט"ז נשאל הב"י אי פליגי על הטור, וכתב וז"ל אפשר דלא פליגי ומאי כל צרכן דקאמר - חצי צליה, ומ"מ לכתחלה יש לחוש למאי דמשמע מפשטא דלישנא דכל צרכן שהוא יותר מחצי צליה, ומיהו אם ניכר שזב כל דמו תו לא צריך ע"כ. אולם לפי האמור נראה שאין צריך לחוש לזה, דהב"י לא ראה שדעת הטור מקורה בדברי העיטור, הרשב"א והרא"ש, וא"כ גם אם נאמר שר"פ והר"ם פליגי - מ"מ הלכה כדעת הרשב"א והרא"ש דפוסקים מובהקים הם ומה גם שנלוו עמם העיטור, הגאונים שהזכיר, האו"ה ותה"ד, וכ"ש שאין זה מוכרח דפליגי.

ועל כן העיקר הוא דסגי לכתחלה בחצי צליה ואח"כ יכול לבשלו.

צה. פרטי דינים בדיני אפיית פת בחלב

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' ניסן תשפ"א.

האם גזרו בשאר מאכלים או רק בפת

נחלקו האחרונים ביו"ד סי' צ"ז האם האיסור לאפות פת בחלב המוזכר בגמ' בפסחים דף ל' ע"א הוא רק בפת או גם בשאר מאכלים, שהט"ז בסק"א ס"ל לאסור, והפר"ח שם ס"ל להתיר. והכה"ח באות ב' הביא את מחלוקת האחרונים וס"ל להתירא עי"ש.

אולם יש להעיר שהערך השלחן באות ב' [שהזכיר הכה"ח שם] הביא ראיה שיש איסור בכל סוגי המאכלים, מדברי **הרמב"ן** בחידושיו לע"ז ס"ו ע"ב שכתב וז"ל וא"ת והא אף בדגים שעלו בקערה אתמר בפרק כל הבשר אסור לאוכלן בכותח [לחד מ"ד] ולא אסרו עם הבשר. התם בדגים ליכא הרגל עבירה, אבל בפת איכא הרגל עבירה שאדם אופה ממנו הרבה ואוכל פעמים עם הכותח פעמים עם הבשר ולפיכך אסורה לעולם עי"ש. וכעי"ז כתב **מהר"ם** שהובא בהגהות שערי דורא שער ע"ו אות א' וז"ל ואין להקשות לפרש"י דביצים שנתבשלו במחבת חולבת אסור לתתם בתבשיל של בשר - אפילו בעינייהו נמי ליתסרינהו דילמא אתי למיכלינהו בהדי בשר, דהאמרינן בפרק כל שעה וכו' כעין תורא שרי, דגבי פת דאיכא מיניה טובא ושנאפה בתנור חיישינן לתקלה לזמן מרובה קודם שיכלה דילמא מישתלי ואכיל ליה בחלבא עי"ש, ודייקו לנכון הערך השלחן והיד יהודה בפירוש הארוך סוף סק"ו דסבירא להו שיש איסור בכל דבר מאכל ולא רק בפת, אולם רק בדבר שהדרך לעשותו לזמן מרובה ושמא ישכח, משא"כ דגים או מאכלים שעושים אותן לשעתן אין בזה איסור, וזה דלא כמ"ש הפר"ח ועוד כמה אחרונים שרק בפת שעל הלחם יחיה האדם גזרו ולא בשאר דברים, אלא העיקר תלוי בדבר שהדרך לעשותו לימים הרבה או לשעתו.

וא"כ כיון שכך עולה מדברי הרמב"ן ומהר"ם - נראה שאדרבה עיקר ההכרעה למעשה היא לאסור גם בשאר מאכלים שדרכם לעשותם לימים הרבה ולא לשעתם.

האם גזרו בדברים שנאכלים לאחר אכילת בשר ולא יחד עם בשר

הכה"ח באות ט"ו הביא בשם המהרי"ט בתשובה יו"ד סי' י"ח שגזרו רק בפת הנאכלת 'עם' בשר ולא בפה"ב שנאכלת 'לאחר' אכילת בשר, ושכ"ד שאר האחרונים.

אולם גם בזה כבר כתבו הערך השלחן והיד יהודה שם שמדברי מהר"ם שם מבואר לא כך, שכתב שמותר לאכול חלב וגבינה לאחר תבשיל שבושל בכלי בשרי לכל הדעות [גם לדעות שאוסרים לאכול יחד עם חלב], וראיה מההוא תנורא דטחו בה טיחויא אסרה רבא בר אהילאי למיכלא לריפתא אפילו במילחא דילמא אתי למיכלא בכותחא, ולא קאמרי דילמא אתי למיכל בתריה חלבא עי"ש. וכתבו האחרונים הנ"ל דאם איתא דלא גזרינן כלל

דילמא אתי למיכל בתריה חלבא [וכדעת מהרי״ט] - מאי מייתי ראיה, אע״כ שבמקום שיש איסור לאכול אחריו גזרינן אף בזה, ולפ״ז אתי שפיר דקאמרה הגמ׳ גבי אין לשין את העיסה בחלב - מפני הרגל עבירה, ולא דילמא אתי למיכלא בכותחא עי״ש.

והנה מרן הגרע״י זצ״ל בהליכות עולם ח״ז עמ׳ מ״ח כתב שאע״פ שהעה״ש הביא הראיה הנ״ל ממהר״ם מ״מ גדולי האחרונים קיימו וקבלו להלכה סברת מהרי״ט וכו׳ עי״ש. ודבריו צ״ע, דהא האחרונים שהזכיר שם לא ראו ולא זכרו מדברי מהר״ם הנ״ל, והעה״ש והיד יהודה שראו דבריו - הביאוהו כנגד דברי מהרי״ט, ומה שייך לומר שקבלו דברי מהרי״ט, אתמהה.

וע״כ נראה שהעיקר כדעת מהר״ם וכמו שפסקו העה״ש והיד יהודה [שהביאו גם הדרכי תשובה שם].

מה הגדר של ׳מעט׳ דשרי

נחלקו האחרונים בדעת השו״ע מהו הגדר של ׳מעט׳ דשרי ללוש בחלב, שהמגיהים בספר זבחי צדק וכן הכה״ח באות ז׳ פירשו דהיינו לאותה הסעודה, אולם הזב״צ עצמו נקט בדעת השו״ע דלאו דוקא נקט כדי אכילה בבת אחת אלא גם כדי אכילת יום אחד שרי עי״ש.

ונראה שאפשר לסמוך על היתר זה גם לדעת השו״ע, דאמנם רש״י כתב דכעין תורא היינו מעט ׳שנאכל מיד׳, וכ״כ היראים, הרוקח והסמ״ג. <u>אולם</u> הר״ח בפסחים, ראבי״ה, ריבב״ן ועוד כתבו רק דהיינו ׳מעט׳, ולא כתבו ׳שנאכל מיד׳, ובדבריהם ודאי שאפשר לפרש שכדי אכילת יום אחד קרי מעט.

וע״כ נראה שגם לדעת השו״ע - אפשר לאפות פת בחלב כדי אכילת יום אחד.

האם מועיל שינוי בעושה לאחרים שאינם יודעים

הכה״ח באות י״ב הביא בשם מהרי״ט ושאר אחרונים שהשינוי מועיל רק בביתו, אבל למכור לאחרים לא מהני דיש לחוש לארחי ופרחי דאתו מעלמא ולא יודעים מהשינוי עי״ש.

אולם במאירי במסכת ב״מ צ״א ע״א וחולין ק״ז ע״ב מפורש דסגי שהשינוי ניכר לו, ואף מי שאינו יודע חוקר על שינוי הצורה ונודע לו עי״ש.

האם מועיל סימן לאחר האפיה

הכה״ח באות י״ד הביא את דברי החוות דעת ועוד אחרונים שכתבו שהשינוי מועיל רק בשעת האפיה ולא לאחר האפיה שכבר נאסר.

אולם בסידור רש"י עמ' 197 בשם ר' יצחק בר' דורבלו איתא בזה"ל אבל אם טחו 'הפת' עצמו דבהא לא טעי אינשי למיכליה בכותח, וכן נמי אם נתנו על גבי 'הפת' חתיכות שמינות ומשוקעות קצת בתוכו כדרך שרגילין לעשות וודאי מותר 'דכל מילתא דמינכר שרי' כדאמרינן לקמן כמלא עינא דתורא שרי ללוש בחלב, והא דתניא אין לשין אותה עיסה בחלב וכו' - משום דלא מינכרא מילתא ע"כ, ומלשונו נראה שלאחר שהפת אפויה טחו אותה או נתנו ע"ג חתיכות שמינות ואעפ"כ שרי, דהעיקר שמינכר מילתא.

ונראה שגם בסימן על הקופסא או השקית וכיתוב שהוא חלבי סגי, דזיל בתר טעמא. וראיה לזה דהא בגמ' לא מוזכר שמועיל לשים חתיכות גבינה או שומן על הפת, ואעפ"כ כתב ר' יצחק הנ"ל דשרי, וא"כ ה"ה גם בכיתוב על השקית או הקופסא כיון שזה ניכר ובד"כ אדם שאוכל מסתכל לדעת מה אוכל ואיזה סוג וכדומה - שפיר דמי.

סיכום

הגזירה שלא לאפות פת חלבית או בשרית נאמרה בכל דבר שהדרך לעשותו לימים רבים ולא רק בפת.

הגזירה שלא לאפות פת חלבית או בשרית נאמרה גם בדבר שלא אוכלים אתו את הבשר או החלב ממש אלא אוכלים אותו לאחר הבשר או החלב

ההיתר של 'מעט' הוא לצורך אותו היום ולא רק לצורך אותה הסעודה.

שינוי בצורת הפת מהני גם כשהשינוי ניכר רק לעושה הפת.

מועיל לעשות סימן והיכר גם לאחר אפיית הפת, וגם לא על הפת עצמה.

ולכן מותר לאפות או לבשל כל דבר עם חלב או בשר, ובתנאי שיכתוב על גבי המוצר או האריזה של המוצר שהוא חלבי או בשרי, ובזה מהני אף למכור ואף בעושה לימים הרבה.

צו. קדירות בשר וחלב הנוגעות זו בזו אי שרי לכתחלה או לא

נדפס בירחון 'אור תורה' שבט תשפ"א.

הדרכ"מ ביו"ד סי' צ"ב אות ט' הביא את דברי האיסור והיתר והמרדכי [בשם מהר"ם] שקדרות הנוגעות זו בזו אין נבלע ואין נאסר [ומשמע אפילו לכתחלה]. ותה"ד בהגהות שע"ד החמיר לכתחלה וז"ל שם והמחמיר בכ"ז תע"ב כי הרבה יש לדקדק בסברות הללו עי"ש, וכ"פ הרמ"א בהגהת שו"ע שם להחמיר בזה לכתחלה. **אולם** בספר הפרנס סי' י"ט בהגה בסופו כתב וקדירות של בשר וקדירות של חלב נוגעות זב"ז 'אינה מזיק' כי אינה מפעפעת מדופן לדופן וכ"כ בשם רבינו שמשון ע"כ [וכ"ה בהגהות שע"ד סי' נ"ה עי"ש], ומשמע מדבריו שאפילו לכתחלה שרי ואין בזה שום איסור. **וכן** משמע מדברי הר"ן בע"ז י"א שכתב שישראל וגוי ששפתו קדרותיהן 'זו אצל זו' אין חוששין לה לא משום נבלה ולא משום צנורא ולא משום תערובת טעמים וכו' עי"ש, וכ"ה בשו"ע בסי' קי"ח סי"א כלשון זו. ומשמע מסתימת דבריו שאפילו בנוגעים זה בזה מיירי, ואעפ"כ אין חוששין לה והיינו אפילו לכתחלה. ואף המחמירים שם לכתחלה זהו משום חשש שינתז וכדומה אבל מחמת בליעה של הכלים לא חשו. **וכן** מפורש יותר **במאירי** בחולין צ"ז שכתב וז"ל וכן מודים שאם נתבשלו בקדרות זו לעצמה וזו לעצמה והבשר אינו יוצא חוץ לקדרה **אפי' היו החרסים נוגעים זה בזה ואפי' היו פיות הקדרות מגולין מותר אף לכתחלה** שהרי אין הריח מתפזר לצדדין אלא למעלה וכמו שאמרו שם כעין שתי קדרות וכו' עי"ש, וכ"כ עוד בפסחים ע"ו ע"ב עי"ש.

וע"כ נראה שהעיקר לדידן שיש להתיר בזה אפילו לכתחלה כדברי הראשונים הנ"ל וכסתימת השו"ע הנ"ל.

צז. מחלל שבת בפרהסיא לענין פת ובישולי גויים

נדפס בירחון 'אור תורה' אייר תשפ"א.

עי' באחרונים ביו"ד בסי' קי"ב וקי"ג שדנו בענין זה. והנה **הרמב"ן** בחידושיו לחולין ד' סע"ב כתב וז"ל ואי משומד לע"ז הוי משומד לכל התורה כולה ודאי דינו כגוי ביי"נ נמי אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות מן התורה דמ"מ כגוי גמור הוא ובכלל גזירתן עי"ש, וממנו הוא בחידושי **הר"ן** שם. וכבר דייק לנכון הערך השלחן בסי' קי"ב שה"ה לענין פת ובישולי גויים שאסרו משום חתנות שמומר לע"ז אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות כיון דכגוי גמור הוא בכלל גזירתם הוא עי"ש. ולפ"ז ה"ה מחלל שבת בפרהסיא שדינו כגוי לכל דבריו ויינו י"נ, כמבואר בב"י בסי' קי"ט בשם הרשב"א והריב"ש, אע"פ שלא שייך איסור בבנותיו, והטעם הוא כנ"ל שלא חילקו בגזירתן, וא"כ ה"ה גם לענין בישולי גויים שהוא כגוי ופיתו ובישולו אסורים. וכן מצאתי במפורש **בשאלה ששאלו את רה"ג**, שהובאה באוצר הגאונים קידושין עמ' 200, וז"ל השואל שם: ישראל משומד שאינו משמר שבתו הרי הוא כגוי לכל דבריו, מי אמרינן הנ"מ לענין איסורא ליינו 'ולפתו' ולענין נתינת רשות אבל לענין ממונא לא וכו' עי"ש, ומבואר להדיא שמחלל שבת בפרהסיא פתו פת גוי.

והנה בשו"ת הריב"ש סי' שצ"ד כתב בתוך הדברים וז"ל יין מומר לע"ז אסור אע"פ שאין בו משום בנותיהן, וקידושיו ג"כ קידושין, דישראל הוא אע"פ שחטא. וטעמא דמילתא דכיון שקצת יינו אסור שזהו שנתנסך ודאי לע"ז גם סתם יינו אסור כיון שהוא כמומר לכל התורה כולה והשוו בו חכמים מידותיהם ע"כ. ודייק מזה מרן הגרע"י זצ"ל בהליכות עולם ח"ז שבפת ובישול שאין טעם זה שקצת פיתו ובישולו אסור - לא גזרו במומר לע"ז וה"ה למחלל שבת, ועפי"ז פסק להתיר בזה עי"ש. **אולם** יש להעיר דאשתמיטתיה לריב"ש דברי הרמב"ן ורבו הר"ן הנ"ל שכתבו טעם אחר בזה. **ועוד** העיר לנכון בספר מעדני אשר [לונצר] בסי' קמ"ג דהא לטעם הריב"ש הנ"ל במחלל שבת בפרהסיא שלא שייך הטעם שקצת יינו אסור דהא אין הוא עובד ע"ז א"כ צריך להיות שיינו מותר, והרי הריב"ש גופיה בסי' ד' כתב לאסור יינם, אע"כ דלרווחא דמילתא כתב כן ועיקר סמיכתו היא על סוף דבריו שהוא כמומר לכל התורה כולה והשוו בו חכמים מידותיהם, וא"כ ה"ה למחלל שבת בפרהסיא שיינו אסור כיון שהשוו בו חכמים מדותיהם, וא"כ ה"ה גם לפת ובישול גויים כיון שזה הטעם העיקרי לאסור.

וא"כ נמצא שהעיקר הוא כדעת הרמב"ן והר"ן וכמו שפסק הזבחי צדק בסי' קי"ב ובסי' קי"ג עי"ש, דלא מצאנו חולק על דבריהם בראשונים, ובפרט שכן מפורש בדברי השואל לרה"ג, שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי גם לענין בישול ופת גויים.

צח. כלים שבישל בהם הגוי דברים מותרים - האם צריכים הגעלה

נדפס בירחון 'אור תורה' סיון תשפ"א, וכאן בתוספת.

הטור ביו"ד סוסי' קי"ג הביא את דעת הרשב"א שכלי שבישל בו הגוי דברים המותרים - נאסר, כדין כל כלי הבלוע מאיסור, וצריך הכשר. והב"י הביא שכן מסקנת הר"ן. ויש להוסיף שכ"כ תר"י במסכת ע"ז דף ל"ה ע"ב בשם ר' יונה שדרש ברבים כשבא מצרפת לעיר ירונדא עיש"ב. וכ"ד הרשב"ש סי' תק"ס [ונמשך אחרי הרשב"א והר"ן כדרכו].

ובארח"ח עמ' 328 כתב וז"ל והרמב"ן ז"ל כתב דגוי שבישל קדרתו של ישראל ולא הפך בה ישראל אלא בתחלה ובסוף ביד גוי שהתבשיל והקדרה והקערות הכל אסור ע"כ. ויש לדון בזה אם אמרה הרמב"ן מאחר והרא"ה תלמידו וכן הרשב"א והריטב"א לא הזכירו דברי הרמב"ן בזה. ומ"מ הארח"ח דעתו כהרשב"א וכמו שכתב בהלכות שבת אות ש"נ עי"ש.

והנה הרשב"א והר"ן כתבו שיש ראיה מספר התרומה גבי פאנדיש של דגים לשיטתם שגם הכלי אסור. אולם הטור הביא דברי התרומה ודברי אביו **הרא"ש** ומבואר דלא פליגי וכמ"ש מהרשד"ם יו"ד סי' מ"א. ובאמת שכדבריו מפורש בתוס' הרא"ש סוף פ"ב דע"ז [והוא המקור של דברי הטור בשם אביו הרא"ש] וז"ל ואע"פ שבעל התרומות כתב דפנדא של גויים של דגים שאף הלחם אסור מפני שומן הדגים שאני התם שהתבשיל אחד הוא ונתבשל ביחד וידוע ממשות הדגים בפת. וכן מנהג פשוט אשר שפחות גויות העומדות בבתי ישראל בימי עינוי שלהם עושות מדורות ומבשלות תבשילין ולא שמענו מכל גדולי אשכנז שפירשו מכליהן ובמקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג וכ"ש שאין כאן רפיון ע"כ. **והמאירי** הביא את המחלוקת גבי הכלים וסיים ומתוך כך ראוי להזהר בשפחות שלנו וכו' או שמא אף לדברי האוסרים לא נאסר אלא במה שהגוי מבשל לצרכנו ואף בזו אנו נוהגים להקל ע"כ. ומבואר כדברי הרא"ש שהמנהג להקל. ובמה שהגוי מבשל לעצמו יותר פשוט לו להקל. וכ"כ **האיסור והיתר** כלל מ"ג דין ז' שא"צ הגעלה עי"ש.

והריטב"א הביא מחלוקת הרשב"א **והרא"ה** וכתב ע"ד הרא"ה וטעמא דמסתבר הוא. ומיהו בכלי שאפשר בהגעלה טוב להגעילם ע"כ. והשטמ"ק ביצה ט"ז ע"ב כתב: ויהודי שמתאכסן בביתו של נכרי בעינוי שלהם שאין אוכלין אלא דגים וצלה הנכרי דג כשר באיסקלה שלו אין לצלות אחריו ישראל. ומיהו בדיעבד שרי וכן התיר הרב ר' יחיאל מפריש ע"כ. ומקורו הוא מדברי התוס' המיוחסים להרא"ש שם [מהדורת מוה"ק] עי"ש.

ורי"ו כתב שרוב הפוסקים הסכימו לדברי הרא"ש. והב"י בבד"ה כתב שלא דיבר נכונה דמתוך מה שהביא שם נראה שרוב הפוסקים הסכימו לדעת הרשב"א עי"ש. אולם להאמור - לא נפלאים הם דברי הרי"ו, דהא כתב הרא"ש בתוספותיו שכל גדולי אשכנז

דעתם כן, ועכ״פ המחלוקת שקולה ויש להקל בדרבנן. וכ״כ **הרדב״ז** בח״ד סי׳ מ״ז שנראין דברי הרא״ש להקל ושכן הסכימו רוב הפוסקים עי״ש. וכ״פ **מהרשד״ם** שם **והמנחת כהן** סוף פ״א דתערובות והעיד שכך המנהג [וכמ״ש הרא״ש והמאירי] עי״ש. וכ״כ **הר״ב מזמור לדוד** וז״ל הרא״ה לאו יחידאה הוא דהרא״ש נמי סבר כהרא״ה ורי״ו ג״כ והטור כולהו הכי אית להו ולא עוד אלא שרי״ו כתב דרוב הפוסקים הסכימו לדעת הרא״ש, ואע״ג דמרן בבד״ה כתב עליו דאיפכא אשכחן מ״מ כדאי הם כל האדירים האלה לסמוך עליהם ובפרט בדבר שעיקרו מדרבנן ע״כ.

וע״כ נראה שכלים שבישל בהם הגוי דברים המותרים אינם צריכים הגעלה, ובפרט בכלים שלנו שאינם בולעים - עי׳ מה שכתבתי בחלק א׳ סי׳ קי״ט ובהערות שם.

צט. בישולי גוים לחולה שאין בו סכנה

נדפס בירחון 'אור תורה' תמוז תשפ"א.

הרדב"ז בתשובה ח"ד סי' ב' כתב בתוך הדברים שחולה שאב"ס מותר לעשות לו בשבת מלאכה שאינה גמורה ואפילו ע"י ישראל, וא"כ ה"ה לשאר איסורי דרבנן שמותרים לחולה שאב"ס וכו', ואין סברא לחלק בין איסורי שבת לשאר איסורין דרבנן שהרי בישולי גוים מותר לחולה שאב"ס עי"ש. וכונתו למ"ש הרמב"ם בפ"ב מהלכות שבת ה"י שחולה שאב"ס אומרים לגוי לבשל ולאפות לו בשבת עי"ש, והבין שאין בזה משום בישולי גוים אף בחול.

אולם בראשונים מפורש לא כדבריו; **הרא"ה** בבד"ה ב"ג ש"ז כתב וז"ל קי"ל בחולה שאב"ס שאין מתירין לו איסורין של דבריהם אלא בהנאה, והתם נמי שלא כדרך הנאתו, אבל לא באכילה שלא הותר סתם יינן ולא שמנה של גיד למי שהוא חש בגופו חס ושלום נשתקע הדבר ולא נאמר וכו', והיאך מתירים לבשל לו בשבת ע"י נכרי וכו', והאריך בזה ותירץ שבשבת שהוא זמן האסור לנו לבשל לא שייך חתנות ולכן אין בזה משום בישולי גוים ואף לבריא במוצ"ש מותר עיש"ב [וכ"כ גם בחידושיו לע"ז כ"ז ע"א עיש"ב], הרי דפשיט"ל שיש איסור בישולי גוים לחולה שאב"ס. וכן **המאירי** בע"ז ל"ח ע"ב כתב כדברי הרא"ה שחולה שאב"ס התירו לבשל ע"י גוי בשבת אע"פ שלא הותרו איסורי סופרים לחולה מפני שבחולה וביום שא"א לנו בכך אין כאן קרוב הדעת כדי לאסור ע"כ. **והריטב"א** בפסחים כ"ה ע"ב ג"כ הקשה הקושיא הנ"ל וכתב הא פרישנא בדוכתא דכה"ג דעביד לצורך חולה דלא שייך משום חתנות ליכא משום בישולי גוים ואפילו לבריא מותר למוצ"ש וכו' הרי"ט בשם הרא"ה ז"ל עי"ש, וכונתו פשוטה שרק בשבת אין בישולי גוים ולא בחול מדין חולה וכמו שכתב הרא"ה במקומות הנ"ל [ודלא כמי שכתב שדעת הריטב"א להתיר בישו"ג לחולה גם בחול]. **והרשב"א** במשה"ב שם האריך לחלוק על דברי הרא"ה שהתיר לבריא במוצ"ש וכתב וחלילה וחס שלא הותר אפילו לחולה עצמו אלא לעת הצורך בלבד דהיינו בשבת הא במוצ"ש חזר לאיסורו וכו' עי"ש, ומבואר גם דפשיט"ל כן שאין להתיר בחול בישולי גוים לחולה שאב"ס[א]. וכן מתבאר מדברי **הר"ן** בע"ז דף ט' ע"א מדפי הרי"ף שדן לאסור אף בשבת בישולי גוים לחולה אלא שנהגו להתיר משום שכיון שהותר מעשה שבת הותר גם בישולי גוים עי"ש [וכסברת הרשב"א במשה"ב הנ"ל], הא בחול לא הותר כלל. וכן דייק **הפמ"ג** במש"ז בסי' שכ"ח אות

א. וע"ע בתשובת הרשב"א שהביא הב"י בסי' קכ"ג ס"ב שנראה מדבריו שהתירו בישולי גוים לחולה שאב"ס משום שאיסורו קל. אולם נראה שדבריו במשה"ב מאוחרים הם, וכותיה קי"ל.

ו׳ מדברי הרשב״א והרא״ה הנ״ל ופסק לאסור בחול כדעת **הלבוש** שם ואפילו בשאין שם ישראל, והביאם **הכה״ח** בסי״ט שם.

וע״כ נראה שהעיקר הוא שאין להתיר בישולי גויים לחולה שאין בו סכנה בימות החול.

ק. פרטי דינים בהלכות טבילת כלים הנקחים מן הגוי

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת פינחס תשפ"ב.

טבילת כלי מתכות האם חיובה מהתורה או מדרבנן

האריכו בענין זה הערך השולחן ביו"ד ריש סי' ק"כ והשד"ח מערכת ט' אות ב' ובשו"ת יבי"א ח"ב יו"ד סי' ט', ונבאר עיקרי הדברים;

הנה אונקלוס בפרשת מטות תרגם אך במי נדה - מי אדיותא עי"ש, ומבואר דס"ל דפשטיה דקרא אינו בטבילה במים שהנדה טובלת בהם אלא בהזאה ממת, וא"כ טבילת כלים הקנוים מגוי לפ"ז היא מדרבנן. וכן **הרס**"ג שם תרגם כן עי"ש. ומצאנו לכמה ראשונים שכתבו להדיא שטבילה זו מדרבנן היא; כ"כ **הרי"ד** בפסקיו בסוף מסכת ע"ז וז"ל פירוש וטבילה זו מדרבנן היא וקרא אסמכתא בעלמא ע"כ. וכן מפורש בספר **המנהיג** בהלכות פסח גבי הבעיא של משכנתא מאי וז"ל ואי לא ידעינן אי דעתיה דכותי לשקועי להו אי לא - בעו טבילה מספק, ולא בעו ברכה 'דספק דדבריהם הוא' ולא בעו ברכה כדאמר בשבת בפרק במה מדליקין, וכן ספק דאורייתא בפרק לולב וערבה בשמיני ספק שביעי מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן ע"כ, ומבואר מדבריו דהכא הוי ספק דרבנן ולכן לא בעי ברכה[א]. וכ"ד **הרמב"ם** וכמו שכתבו כל הראשונים ומהם הרשב"א בחידושיו ובתוה"ב[ב], הריטב"א, הר"ן, המאירי [כולם בסוף מסכת ע"ז], המ"מ בהלכות יו"ט [פ"ד הי"ח], הרשב"ץ במאמר חמץ, הרשב"ש בסי' תס"ח, ספר הבתים [שערי תערובות שער ט' דין ח'] ועוד. וכ"כ הרדב"ז פי"ז ממאכ"ס ה"ו, המבי"ט בקרית ספר פי"ז מהלכות מאכ"ס, ועוד גדולי האחרונים, ואין בזה ספק כלל למעיין היטב בדברי הרמב"ם. וכ"ד **ספר הבתים** שם, שלאחר שהעתיק את דברי הרמב"ם כתב יש מי שכתב טבילה זו מן התורה ופסק הר"מ נראה לנו עיקר ע"כ, ומבואר שהבין בדעת הרמב"ם שהיא מדרבנן וכן סבירא ליה למעשה. וכן מתבאר מדברי **הרשב"ש** שם שמסכים לרמב"ם שטבילה זו מדרבנן עי"ש. וכ"כ בפשיטות **הרדב"ז** בתשובה סי' ל"ד [אלא שלא הביא מכל הראשונים שנביא לקמן].

ובתרגום המיוחס ליונתן בפרשת מטות תרגם במי נדה מים שהנדה טובלת בהם עי"ש, וא"כ נראה מדבריו דס"ל שהוא דאוריתא, אלא שאינו מוכרח דמצאנו כמה פעמים בתרגום זה דברים שהם אסמכתא ואינם דאוריתא.

א. והוא פירש את דברי הגמ' הנ"ל כדפירש השואל בשו"ת הריב"ש סי' רכ"א, שכונת הגמ' ספק דדבריהם היינו שהדמאי עצמו הוא ספק דדבריהם, ולא כפירוש הרמב"ן וסיעתו שהברכה היא ספק דדבריהם עי"ש.

ב. ומש"כ בתשובה ח"ג סי' רנ"ה שהביא הב"י בסוף הסימן שדעת 'הרמב"ם' שהיא מהתורה - כבר כתבו האחרונים דט"ס הוא - עי' בחידושי הגהות על הב"י בשם הכנה"ג שצ"ל 'הראב"ד'. ובמהדורת מכון ירושלים כתב המגיה שצ"ל 'הרמב"ן' עי"ש.

והנה הראשונים הביאו את דברי הראב״ד בענין משכנתא שפסק לחומרא משום דס״ל שהטבילה היא מהתורה וספיקא דאוריתא לחומרא. אולם בחידושי הראב״ד הלשון היא משכנתא צריכה טבילה ע״כ, ולא כתב טעם הדבר, וכבר מצאנו להרי״ד ולמנהיג דס״ל שחיוב הטבילה הוא מדרבנן ואעפ״כ פסקו לחומרא בבעיא שם, וא״כ אין ללמוד מדברי הראב״ד לנידון דידן.

ובדעת הרמב״ן. הנה הרמב״ן בחידושיו בסוף ע״ז [והובא ברשב״א שם] גבי שאלת התוס׳ אמאי צריך מ׳ סאה והרי מחטין וצינורות מהתורה ל״צ מ׳ סאה, כתב וז״ל ויש לומר טבילה זו גזרת הכתוב היא, וכך היא גזרת מלך להצריכה ארבעים סאה, אי נמי אסמכתא ע״כ, ומבואר דמספקא ליה האם טבילה זו היא מהתורה או מדרבנן. וכן בפירושו לחומש בפרשת מטות הסתפק בזה וסיים והדבר צריך תלמוד עי״ש. ומאידך הרא״ה בבד״ה ב״ד ש״א גבי טעם כעיקר בכלים, כתב בשם הרמב״ן שמסתמא דטבילה זו דאוריתא עי״ש, ואולי קודם שנכנס בלבו הספק אמרה, וא״כ למעשה דעת הרמב״ן אינה ברורה בזה.

ובדעת האו״ז. הנה האו״ז בח״א סי׳ שנ״ט גבי המקור לטבילת נדה מהתורה כתב וז״ל ור״ת פי׳ דאתיא מדאמר ס״פ בתרא דע״ז אך במי נדה יתחטא במים שנדה טובלת בהן אלמא דטבילת נדה דאורייתא. מיהו האמת נראה כי אסמכתא בעלמא היא כי מי נדה היינו מי חטאת כדכתיב מי נדה לא זורק עליו עי״ש, ומבואר דס״ל שהוא מדרבנן. אולם במסכת ע״ז סי׳ רצ״ג כתב וז״ל אבל כלים חדשים שלא נשתמש בהן כלל וכו׳ ואפילו הכי בעו טבילה, אין זה כי אם גזירת הכתוב דאסר רחמנא להשתמש בהם בלי טבילה וכו׳ עי״ש, ומבואר מדבריו שהוא מהתורה, ואפילו השימוש אסור מהתורה וכמו שנכתוב לקמן.

ומ״מ דעת רוב הראשונים כפשט הגמ׳ שהטבילה היא מהתורה; כן מתבאר מדברי <u>השאילתות</u> [סי׳ קל״ז] שכתב שצריך טבילה ולאחר מכן מותר להשתמש, ׳מהנ״מ׳ וכו׳ עי״ש, ומבואר מדבריו שהוא מהתורה [וכ״כ ההעמק שאלה שם עי״ש]. וכ״ד <u>תוס׳</u> [ע״ה ע״ב] שכתבו שגזה״כ היא שהטבילה היא במ׳ סאה ולא ברביעית עי״ש. וכ״ד <u>ר״ת</u> שהובא בתוס׳ ר׳ יהודה שם שכתב שטבילת נדה לומדים מטבילת כלים עי״ש. וכן כתב <u>היראים</u> במצוה כ״ו עי״ש, ומבואר שטבילת כלים גופא היא מהתורה. וכן <u>הסמ״ק</u> [מצוה קצ״ט] מנה מצוה זו בתור מצות עשה עי״ש. וכ״ד <u>הרשב״א</u> בחידושיו ובתוה״ב. וכן <u>הרא״ה</u> שהבאנו לעיל דעתו כן. וכ״ד <u>האיסור והיתר</u> [שער נ״ח] <u>והתה״ד</u> [סי׳ רנ״ז]. וכן מתבאר מדברי <u>הרא״ש</u> [ע״ז פ״ה סי׳ ל״ו] וכן <u>ר׳ שמחה</u> בשו״ת מהר״ח או״ז סי׳ ס״ג שכתבו בתוך דבריהם דגזה״כ הוא וכו׳ עי״ש. וכ״ד <u>ריא״ז</u> שכתב כל כלי גוים צריכין טבילה בין שהיו חדשים בין שהיו ישנים שנאמר אך במי נדה יתחטא מים שהנדה טובלת בהן והן ארבעים סאה וכו׳, ומורי זקיני הרב אומר שטבילה זו מצוה היא ומדברי סופרים היא ואינה מעכבת אותן מלהשתמש בהן, ולי נראה שטבילה זו מעכבת ואסור להשתמש בהם עד כמבואר בקונטרס הראיות ע״כ, ומבואר מדבריו גם בתחלה שכתב שנאמר וכו׳, וגם שתלה את דברי זקנו שאינה מעכבת מלהשתמש בזה שהאיסור הוא מד״ס והוא פליג וס״ל שאסור להשתמש וא״כ החיוב הוא מהתורה. ועי׳ בערך השולחן שדייק לנכון

מהסמ"ג ג"כ שהטבילה היא מהתורה. וכ"ד ר' יונה בפירושו לע"ז גבי משכנתא שכתב דספיקא דאוריתא היא ולחומרא עי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל בע"ז בפירוש המשנה שכתב דסמכי להו רבנן 'מה שקבלו על פה' מפסוק של אך במי נדה יתחטא וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שאמנם הפסוק עצמו הוא אסכמתא ואין זה פשטיה דקרא אולם חז"ל קבלו על פה שכך הדין, ואין זה תקנה דרבנן בעלמא, וכ"כ להדיא גבי משכנתא שספק איסורא דאוריתא לחומרא עי"ש. וכ"ד ראבי"ה בסי' תס"ד שכתב וטבילה נפקא לן מקרא ואשר לא יבא באש תעבירו במים דהיינו גיעול וכתיב וטהר דהיינו טבילה עי"ש. וכ"ד ספר השלחן הלכות סעודה שער ט' עי"ש. וכ"ד הנימוק"י בסוף ע"ז שכתב: ופירש בגמרא דהא דכתיב במי נדה יתחטא, לומר דבעינן בטהרת כלים אלו ארבעים סאה ע"כ.

והרשב"ץ במאמר חמץ דף כ"ח ע"ד הביא את מחלוקת הרמב"ם עם המפרשים האם טבילה מהתורה או מדרבנן ונ"מ לכלים שיש בהם ספק, וסיים ומהיות טוב אל תקרא רע יטבילום בלא ברכה עי"ש.

ויש ראשונים שהביאו המחלוקת ולא הכריעו ומהם הר"ן, המאירי, הריטב"א[ג], וכן המ"מ בהלכות יו"ט לא הכריע כדעת הרמב"ם, אלא כתב שלדעת הרמב"ם דס"ל שהטבילה היא מדרבנן מותר להטביל ביו"ט וכו', אבל לא גילה דעתו מה היא.

וא"כ התבאר שאע"פ שהרמב"ם אינו יחיד בדבר אלא כמה ראשונים ס"ל כותיה שטבילת כלים מדרבנן - מ"מ דעת רוב הראשונים כפשטא דתלמודא שחיוב טבילת כלים היא מהתורה.

וכתב הפר"ח בסק"ו שכ"ד השו"ע גבי משכנתא וגבי נאמנות קטן. ואע"פ שבעצם הדינים אפשר לפרשם גם למ"ד טבילת כלים מדרבנן וכמו שכתבנו בשם הרי"ד והמנהיג, וכן בדין הנאמנות אפשר שכיון שיש חזקת איסור לא מהני אף בדרבנן - מ"מ הב"י לא הבין כך וכמבואר בב"י שתלה דינים אלו בנידון טבילת כלים מדאוריתא או מדרבנן ופסק להחמיר בזה, וכן בדין וכנ"ל, וכמו שהעלו הפר"ח והפר"ת ושאר אחרונים.

טבילת כלי זכוכית האם חיובה מהתורה או מדרבנן

המבי"ט בקרי"ס פי"ז ממאכלות אסורות וכן הפר"ח סי' ק"כ סק"ג כתבו שכלי זכוכית לכו"ע חיוב טבילתם הוא מדרבנן, ונסתייע הפר"ח מסוגיא דשבת ט"ז עי"ש, וכן הסכימו רוב האחרונים. אולם הדרכ"ת [סוף אות כ"ב] הביא בשם דברי יוסף ומקור מים חיים שחלקו על הפר"ח וס"ל שגם כלי זכוכית מדאורייתא, וכ"כ בפשיטות המאמ"ר

ג. ומה שהביא את מחלוקת הרמב"ם ותוס' אם מברכים על טבילת כלים ושנהגו שאין מברכים כדעת הרמב"ם - המעיין היטב יראה דלא תלי כלל האם טבילה מהתורה או מדרבנן, וענין אחר הוא, דהא גם בדרבנן מברכים בעלמא, אלא שכאן יש טעם אחר למה לא לברך ואין זה תלוי כלל בדרבנן או בדאוריתא, וראיה לזה דבהמשך גבי משכנתא כתב שלדעת הרמב"ם א"צ טבילה ולדעת שאר מפרשים צריך ולא הכריע בזה, ודוק.

בסי׳ שכ״ג סק״ח שלא מצאנו חילוק בין כלי מתכות לכלי זכוכית בענין זה עי״ש. ועי׳ בשו״ת יבי״א ח״ב יו״ד סי׳ ט׳ שהעלה כדברי הפר״ח וסיעתו וסייעם מהראשונים, אולם נראה דאדרבה העיקר הוא שחיובם מהתורה ולא מדרבנן וכמו שנבאר;

הנה מלשון הגמ׳ כלי זכוכית וכו׳ ככלי מתכות דמו - נראה דהוי דאורייתא ממש וכמו שאמרה הגמ׳ בכעין זה בחולין כ״ה ע״ב כלי עצם ככלי מתכות דמו לענין טומאה, ומבואר ברמב״ם בריש הלכות כלים שהוא מהתורה, וא״כ חזינן שלשון זו מורה על חיוב דאוריתא [למאן דאית ליה שכלי מתכות דאוריתא]. ועוד מצאנו לכמה ראשונים שכתבו והשוו בין כלי קוניא לכלי זכוכית, וכלי קוניא נראה שחיובם מהתורה למאי דפסקינן דאזלינן בתר סופו וציפוי העופרת הוא עיקר, ומבואר בראשונים שהדין שהולכים בתר סופו הוא מדין שהכל הולך אחר המעמיד, וכתב בספר יחוסי תנו״א בסוף ערך יהודה בן שמוע וז״ל ואיני יודע אם מפני כיון שכולו מחופה בקוניא מעמיד כזה חשוב לדברי הכל ע״כ. וכן המנהיג בהלכות פסח כתב גבי כלי הניתך עופרת במקום תשמישו שחייב שהכל הולך אחר המעמיד עי״ש, ומעמיד הוא מהתורה כמבואר בכל דוכתא - עי׳ בתוס׳ ושא״ר בשבת ט״ו ע״ב, וא״כ ה״ה כאן [והמבי״ט כתב שגם הם חיובם מדרבנן, ודבריו צ״ע]; כ״ה בריא״ז שכתב וכלי חרס המצופין באבר הרי הם ככלי מתכות, וכן כלי זכוכית צריכין טבילה ככלי מתכות ע״כ, הרי שכתב אותו הלשון גבי כלי חרס המצופין וגבי כלי זכוכית, וכ״ה באגודה וכלי זכוכית ככלי מתכות דמי, ומאני דקוניא ככלי מתכות דמו וצריכין טבילה ע״כ, וכ״ה בהשלמה בסוף ע״ז [בכללי דקנקנים] וכלי זכוכית ומאני דקוניא ככלי מתכות דמו ע״כ, וא״כ מתבאר מדבריהם שכלי קוניא שוים לכלי זכוכית, וא״כ לדעת הסוברים שכלי מתכת חיובם מהתורה - ה״ה כלי קוניא וכלי זכוכית.

ויש להוסיף שכן מתבאר מדברי ר״ת בספר הישר סי׳ ס״ג אות ז׳ בתשובתו לר׳ שמואל אחיו בהא דהקשה סתירה בדעת רב אשי במסכת שבת ט״ז שהשוה כלי זכוכית לכלי חרס ובע״ז ע״ה השוה לכלי מתכות, וכתב ר״ת בסוף התשובה וז״ל אבל לענין טבילת כלים חדשים ׳כלי מתכות הניתוכות אמורין בפרשה׳, וזכוכית ניתוך הוא מתחילתו ואפילו בסופו לאחר שהוא זכוכית הוא כמתכות הניתך לאחר שהוא ברזל או נחשת או בדיל או עופרת והלכך נקט תקנת שבירתו ולא תקנת תחילתו ע״כ, ומבואר מדבריו שחז״ל הגדירו את הנאמר בפרשת כלי מדין לענין טבילת כלים שהתורה התכונה לכלי מתכות ׳הניתוכות׳ וזכוכית בכללה, וא״כ הוא מהתורה, דחז״ל רק גילו לנו שהתורה לא הקפידה דוקא על המינים האמורים שם אלא על מין הניתך.

ומעתה נעבור לראיות שהביאו שכלי זכוכית הם מדרבנן; הנה בספר האשכול מהדורת אויערבאך כתב להדיא וחזי לן מדרבנן צריכים טבילה עי״ש, אולם כבר נודע שמהדורה זו של ספר האשכול מזויפת היא - עי׳ במה שכתבתי בח״א סי׳ קל״ה, וא״כ אין להביא ממנו ראיה כלל.

עוד הביאו ראיה מדברי ר׳ אפרים המובאים בספר הישר סי׳ ס״ז אות ג׳ שכתב ליישב את הסתירה ברב אשי הנ״ל דהכא לחומרא והכא לחומרא וכו׳ וה״נ ׳שוינהו רבנן׳

ככלי מתכו דדמו אהדדי וצריכין טבילה וכו׳ עי״ש, ונראה מלשונו שהוא מדרבנן. וכ״ה לשון המאירי בשבת ט״ז וז״ל ואין להקשות ממנה בכאן ׳שמדתן של חכמים׳ כך היא זיל הכא לחומרא וזיל הכא לחומרא ע״כ. ולשון הריטב״א בשבת ט״ז התם משום חומרא דכלי גוים דאיסור ׳נחמיר בהו׳ לשווינהו ככלי מתכות, ומלשון אלו כתבו להוכיח דכלי זכוכית זה רק חומרא דרבנן.

אולם נראה שאין בלשונות אלו הכרח; דהנה לשון ׳שוינהו רבנן׳ מצאנו גם לענינים דאורייתא וכמו שמצאנו בר״ה י״ג ע״ב אמור רבנן אילן בתר חנטה תבואה וזיתים בתר שליש ירק בתר לקיטה הני [אורז ודוחן וכדומה] כמאן שוינהו רבנן עי״ש, והרי גם חנטה וגם שליש וגם השרשה האמורה שם דינם מהתורה למעשר ולשביעית ולשאר הדברים ואע״פ שאמרו ׳אמור רבנן׳ ׳ושוינהו רבנן׳ אין הכונה שהם מדרבנן אלא שחז״ל קבעו למה התורה התכונה ומתי יש חיוב הפרשת תרו״מ, והכא נמי חז״ל הגדירו שהתורה לא הקפידה על המינים המפורשים בכתוב בדוקא אלא על על מינים הניתכים ולזה קראו ׳שוינהו רבנן׳, אבל באמת החיוב הוא מהתורה. וכן מש״כ המאירי שמדתן של חכמים כך היא - מצאנו לשון זה בר״ה י״ג ע״ב כל מדות חכמים כך הם בארבעים סאה טובל בארבעים חסר קורטוב אינו טובל וכו׳ עי״ש, ומבואר שגם בדברים של דאוריתא אמרו ׳מדות חכמים׳, והטעם כמו שכתבנו כיון שלא מפורש בתורה כן וחכמים הם שהוציאו דינים אלו מהתורה נקטו לשון מדות חכמים, וא״כ ה״ה הכא. וכן ׳נחמיר בהו׳ שכתב הריטב״א מתפרש כנ״ל, וראיה ברורה לזה מדברי הריטב״א בפסחים ל׳ שכתב וז״ל והדבר פשוט שאין צריך טבילה במ׳ סאה שלא ׳הצריכו׳ כן אלא בכלים הלקוחין מן הגוים כשהן של מתכת או זכוכית או של קוניא ע״כ, הרי שכתב שלא ׳הצריכו׳ וכלל גם כלי מתכות בכללם, ואדרבה מדהשוה את כולם משמע שכולם דין אחד להם, באופן שאין ראיה כלל מדברי ראשונים אלו שהוא מדרבנן, ואדרבה כל כי הא הו״ל לפרושי לן בהדיא והיו צריכים לפסוק לקולא בספקות הגמ׳ גבי כלי זכוכית דהוי ספיקא דרבנן, ולא כתבו כן הראשונים ולא הזכירו שום חילוק אלא כתבו כלי זכוכית ככלי מתכות, וצדקו האומרים שלא נמצא אף פוסק קדמון שיכתוב שהוא מדרבנן, ואדרבה מצאנו ראשונים שמתבאר מדבריהם שהוא מהתורה וכנ״ל, וכן נראה עיקר בזה.

והנה אף לפי האמור שכלי זכוכית חיובם מהתורה - אין לחייב להטביל גם כלי פלסטיק וכדומה אף שגם הם ניתכים, דהא כיון שלא היו בזמן מתן תורה עליהם לא דברה תורה, ורק בדברים שהיו כמו כלי זכוכית אמרו חכמים שכיון שהם ניתכים הם בכלל מה שאמרה תורה, ודוק היטב.

האם יש איסור להשתמש בכלי לפני הטבילה

ר׳ שמואל ב״ר ברוך בשו״ת מהר״ח או״ז סי׳ ס״א הסתפק אם יש איסור להשתמש בכלי קודם הטבילה או שהוא רק מצוה לטובלו, וזת״ד יודיעני אדוני האיך נוהג בכסא דמשכנתא דאחריני אם מונע מלשתות בה כל כמה דלא אטבלה כמו בכלי אסור דלא הוגעל, או שמא אחרי שאין בטבילה פליטה ובליעה אך גזירת המלך להטביל מצוה בעלמא

היא דרמי עליה להטבילה, אבל אחר דלא רמי עליה שותה ושותה ואינו נמנע, או שמא כל דשתי ביה שמיה דמריה עליה ועליה דידה רמיא נמי, אבל עיכוב שתיה לא ידעתי הואיל ולא שייך השתא טומאה וטהרה אך כן יסד המלך ע"כ.

ובאמת שהרי"ד בפסקיו כתב וז"ל לא שתעכב הטבילה שלא ישתמשו בו עד שיטבילו שאינה אלא מצוה דרבנן ואינה להוציא הכלי מידי איסורו ע"כ. וכן מתבאר מדברי ראבי"ה בסי' תס"ד גבי הספק של משכנתא וז"ל ולא דמי לתיקו דאיסורא שאין כאן איסורא עי"ש, וכונתו שאין איסור להשתמש בכלי ללא טבילה אלא מצוה בעלמא. והנה הרי"ד תלה זאת בזה שהטבילה היא מדרבנן ולכן אין בזה איסור שימוש, ומדברי ראבי"ה נראה שאף דהוא ס"ל שהטבילה היא מהתורה מ"מ אין איסור להשתמש אלא מצוה בעלמא היא, ומ"מ לתרוייהו אין איסור כלל להשתמש בכלי אלא שהוא מצוה בעלמא.

אולם דעת רוב הראשונים שיש איסור להשתמש בכלי ואף מבואר מדבריהם שהוא אסור מהתורה כמו חיוב הטבילה עצמה; הנה **הריא"ז** כתב וז"ל ומורי זקיני הרב אומר שטבילה זו מצוה היא ומד"ס היא ואינה מעכבת אותן מלהשתמש בהן. ולי נראה שטבילה זו מעכבת ואסור להשתמש בהם עד שיטבילם כמבואר בקונטרס הראיות ע"כ. ונראה מדבריו שאיסור השימוש הוא כחיוב הטבילה וכמו שהטבילה היא מהתורה כך איסור השימוש הוא מהתורה. וכן מפורש **באו"ז** בסי' רצ"ג וז"ל אבל כלים חדשים שלא נשתמש בהן כלל וכו' ואפילו הכי בעו טבילה אין זה כי אם גזירת הכתוב דאסר רחמנא להשתמש בהם בלי טבילה וכו' עי"ש, ומפורש שגזה"כ היא שאסור להשתמש לפני הטבילה. וכן נראה מדברי **הרוקח** בסי' תפ"א גבי משכנתא שכתב שהגמ' הסתפקה וכו' הרי אסור להשתמש בהן עד שיטביל קודם אבל לא יברך שמא אינו צריך עי"ש, ונראה מדבריו שאיסור השימוש שהוא מדאוריתא אמרינן ביה ספיקו לחומרא ולכן אסור להשתמש אבל הברכות שאינם מהתורה אמרינן בהו סב"ל, וא"כ גם מדבריו נראה שאיסור השימוש הוא מהתורה. וכ"נ מדברי **השאילתות** פרשת מטות שכתב וז"ל ואע"ג דפליט להו צריך לאטבלינהו בארבעים סאה דתניא כולן צריכין טבילה במי סאה והדר שרי לאישתמושי בהו מנא הני מילי וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שגם על הטבילה וגם על ההיתר להשתמש לאחר הטבילה כתב מנה"מ, ומבואר שקודם לכן אסור להשתמש מהתורה. וכן האריך בשו"ת לחם שלמה סי' ס"ב דף ק"ג ע"ד לדחות את דברי הישועות יעקב שכתב שאיסור השימוש הוא מדרבנן, והביא את דברי האו"ז הנ"ל, ועוד הביא מדברי **הרא"ש** בסוף ע"ז שכתב דהך טבילה לא משום טומאה אלא גזה"כ הוא אם ירצה יטבילנה וישתמש בה צונן וכשירצה להשתמש בו חמין יגעילנה וכו' עי"ש, וכתב הלחם שלמה וז"ל מבואר להדיא דגזה"כ הוא דבעינן טבילה מהתורה אם ירצה להשתמש בה צונן, אמנם אם אינו רוצה להשתמש בה ל"צ לטבילה כלל וכמו בהגעלה שאם אינו רוצה להשתמש בה חמין א"צ הגעלה, א"כ עיקר הטבילה הוא אם רוצה להשתמש בה וא"כ ממילא אסור להשתמש בה מהתורה לדעת הרא"ש ז"ל קודם הטבילה וזה ברור ומפורש בדבריו והוא תימה גדולה על הישועות יעקב עכ"ד עי"ש, ודבריו ברורים מאוד. וכן נראה כונת **ר' שמחה** בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ס"ג שכתב שאין הבדל בין הבעלים לשואל ואם מותר להשתמש מותר

גם לבעלים ואם אסור אסור אף לשואל והתלמוד לא דבר בטבילה זו אלא במקום אחד ודבר הלמד מענינו הוא ואין לו חבר לדמות ואין לנו אלא לשון הברייתא וכולם שנשתמש בהם עד שלא יטביל ובקרא איתקש לגיעולי גוים וטהר הוסיף לך הכתוב טהרת אחרת, ובירושלמי מפרש מפני שיצאו מטומאת גוים ונכנסו לקדושת ישראל מדמה אותו לגר שנכנס לקדושה ע"י טבילה אע"פ שקודם שלקחו היה מותר להשתמש בו ע"כ, ומבואר מדבריו שהשוה זאת לגיעולי גוים שיש בהם איסור שימוש וגם כתב שקודם שלקחו היה מותר להשתמש הא אחר שלקחו אסור.

וא"כ התבאר שלדעת הסוברים שיש איסור להשתמש בכלים קודם טבילתם האיסור הוא מהתורה ולא מצאנו מי שחילק שהטבילה היא מהתורה ואיסור השימוש הוא מדרבנן אלא או שמותר להשתמש לגמרי [אף שהטבילה היא מהתורה כדעת ראבי"ה] או שאסור להשתמש מהתורה כמבואר מהראשונים הנ"ל. וא"כ כיון דאנן קי"ל שחיוב הטבילה הוא מהתורה כדעת רוב הראשונים, וגם קי"ל שאסור להשתמש בכלי קודם הטבילה וכדעת רוב הראשונים א"כ איסור השימוש הוא מהתורה ודלא כישועות יעקב והבה"ל באו"ח סי' שכ"ג ס"ז עי"ש.

סיכום

לדעת רוב הראשונים החיוב להטביל כלים הנקחים מן הגוי הוא מן התורה, וכן דעת השו"ע ושאר האחרונים.

מדברי כמה ראשונים מתבאר שגם כלי זכוכית חיובם מהתורה, ולא כמו שכתבו רבים מהאחרונים שחיובם מדרבנן.

מדברי כמה ראשונים מתבאר שיש איסור להשתמש בכלי לפני הטבילה, והאיסור הוא איסור תורה לסוברים שחיוב הטבילה הוא מהתורה, ודלא כמו שכתבו מעט מהאחרונים שהאיסור הוא מדרבנן.

קא. טבילת כלי שרוצה ליתנו במתנה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תמוז תשפ"ב.

כתב הב"י ביו"ד סי' ק"כ והיה נ"ל דישראל שקנה כלי מגוי לסחורה אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו, 'דכיון דלא נתחייב ביד הראשון שהרי לא היה עומד אלא לסחורה' ודמי להא דהגהות אשירי בלקחו לחתוך ולא לצרכי סעודה. אבל מדסיים וכתב שהרי שאול הוא בידו משמע שאם היה לקוח בידו היה חייב טבילה ואם כן הוא הדין בלוקח מהעומדין אצל ישראל לסחורה כיון שמגוי לקחם וכן הורה מורי הרב הגדול מהר"י בי רב ז"ל עי"ש. ומבואר שפשוט לו שאצל הראשון שקנה לסחורה לא חייבים בטבילה, וכל מה שדן זה על השני שקנה מהראשון.

והנה בסברא היה נראה לחייבם, ואינם דומים לסכין שחותכים בו קלפים, דהתם אינו עומד כלל לסעודה, משא"כ הכא כיון שמוכרם לצרכי סעודה יש עליהם שם של כלי סעודה אלא שלא הוא ישתמש בהם אלא אחרים אבל עדיין כלי סעודה הם, אלא שהאחרונים הסכימו לדברי הב"י שכלי סחורה פטורים מטבילה.

לפ"ז דנו אחרוני זמננו האם מהני שהמוכר יטביל את הכלי או לא, דמצד אחד הכלי כעת פטור מטבילה, ולכאורה לא מהני להטבילו. ומאידך כיון שסוף סוף הכלי הוטבל ויצא מטומאת הגוי לקדושת ישראל סגי בהכי אף שהיה פטור. ונידון זה קיים גם ברוצה לתת מתנה לחבירו, האם יכול להטביל לפני שנותן או לא. ובספר אהל יעקב [סקוצילס], טבילת כלים סעיף רס"ו ובהערה, הביא באורך את דעות פוסקי זמננו בנידון זה שחלקם מתירים וחלקם אוסרים עי"ש.

אולם בשו"ת עולת יצחק [רצאבי] ח"ב סי' קנ"ו דייק לנכון מדברי השולחן גבוה בסי' ק"כ סוף אות כ"ו דמהני לטבול אף שהוא פטור, שכתב שם שהמנהג הוא שהסכינים וכלי חרס מצופים בזכוכית שלוקחים מישראל סוחרים, מטבילים ומברכים עליהם כיון שישראל הסוחר לקחו מן הגוי לסחורה 'והוא לא טבלו' ע"כ. ומדוייק מדבריו שאם היה הסוחר מטבילו מהני [ועי"ש מה שכתב הרב רצאבי לענין מעשה].

ויש להוסיף שכן מדויק גם משו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשמ"ה שכתב: ולענין הלוקח כלי סעודה חדשים מישראל שלקחן מן העכו"ם 'ולא הטבילן', הדבר ברור אצלי שצריכין טבילה וכו' עי"ש, ונראה מדבריו שאם היה מטבילן הישראל הראשון שפיר דמי, אף דמיירי בכלי סחורה, דהא כלים חדשים הם שקונה אותם ישראל ומוכר לאחרים.

ונראה שכיון שעצם הדין של כלי סחורה הוא חידוש גדול וכנ"ל, בנידון דידן שרוצה המוכר להטביל, שפיר דמי לסמוך על הפוסקים המתירים בזה, אלא שלגבי ברכה

לא יברך שהרי הוא פטור מעיקר הדין, וכפי שכבר כתב בספר חוט שני טבילת כלים עמ׳ מ״ז עי״ש. ואם יש לו כלי אחר שחייב טבילה בודאי, יכול לברך עליו ולטבול את הכלים שרוצה לתת במתנה, ויודיעם שכבר טבלם.

קב. גדר 'יצא השער' לענין הלואת סאה בסאה

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת בהר תשפ"ב.

בגמ' בב"מ ע"ב ע"ב מבואר שאף שאסור ללוות סאה בסאה מ"מ אם יצא השער מותר ללוות עי"ש. וכ"פ השו"ע ביו"ד סי' קס"ב ס"ג.

ובביאור המושג 'יצא השער'. מדברי רוב הראשונים נראה שאין דין שיהיה שער קבוע אלא יצא השער זהו 'סימן' שהפירות מצויים בשוק, ואע"פ שיש להם הרבה מחירים שונים מ"מ כיון שמצוי בשוק לקנותם שפיר דמי; ז"ל **הריטב"א** שם כיון דדרך הלואה היא וכו' אין לנו שיהו פירות שבשוק חשובים כאלו יש לו, ללוות עליהן, אלא כשהשער קבוע 'שכל אדם מוצא פירות בשוק כ"ז שירצה', דכי ליכא שער קבוע 'אין הפירות מצויין לכל אדם ליקח' ע"כ. **והרי"ד** בפסקיו כתב כן בקצרה וז"ל וכיון דאיכא חיטי בשוקא כאלו הו"ל בביתיה דמי עי"ש. וכ"כ **ריא"ז** וז"ל וכן אם היו נמצאים אותם הפירות בשוק בכל עת ויש בידו לקנות מותר ללוות סאה בסאה על שער שבשוק וכו' עי"ש. ומבואר שהעיקר הוא שיהיה מצוי בשוק, ויצא השער זהו 'סימן' וכנ"ל. **ותלמיד הרשב"א** כתב שהואיל ויצא השער הרבה מצויין להלוות מעות זל"ז עי"ש. וגם מדבריו נראה שיצא השער זהו סימן שמצויין להלוות.

ולפ"ז בזמננו אף שרוב המוצרים אין להם שער קבוע בפקוח ממשלתי מ"מ כיון שהם מצויים לכל חשיב כיצא השער ושרי.

אמנם מלשון ספר התרומות שהביא הב"י בסי' קס"ב שכתב שאף שיש לו מטלטלין אסיר ולא חשיב כיש לו מעות כיון שעד שימכור וכו' תרעא עביד דמחליף - נראה שלא כראשונים הנ"ל אלא צריך שער קבוע ממש, אולם כאמור מדברי הראשונים הנ"ל אין נראה כן, אלא העיקר שהפירות יהיו 'מצויים', ובזמנם המציאות היתה שכל עוד אין שער קבוע זה 'סימן' שאין הפירות מצויים, וכשיש שער קבוע זה 'סימן' שהפירות מצויים, אולם בזמננו אין זה סימן לזה, אלא תמיד אין שער קבוע, ותמיד הפירות מצויים, וכיון שהנידון כאן הוא במילתא דרבנן נראה דשפיר דמי לסמוך על הראשונים הנ"ל.

ועל כן בזמננו מותר ללוות פירות ושאר מוצרי מאכל אף שאין להם שער קבוע, כיון שהם מצויים בחנויות, וחשיב 'יצא השער' וכנ"ל.

קג. ההרגשה הנצרכת לענין טומאת נדה דאוריתא

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תמוז תשפ"ב.

בגמ' בנדה דף נ"ז ע"ב אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה ע"כ. והאחרונים האריכו הרבה בענין הרגשה זו האם זו סיבה או סימן. ובאמת שכבר נפתח דבר זה בראשונים, והאחרונים לא ראו את כל דברי הראשונים בזה וכמו שנבאר;

התוס' רי"ד בדף נ"ז ע"ב כתב וז"ל פי' דוקא אם הרגישה 'וידעה שיצא הדם מבשרה' אז היא טמאה, אבל אם לא הרגישה שיצא מבשרה כגון זה שנמצא הדם בקרקע טהורה היא 'דאימר לא בדקה יפה ובקרקע הוה האי דם מעיקרא' עי"ש, ומבואר מדבריו שאין דין להרגיש ממש אלא רק שתדע שדם זה ממנה הוא בודאי, ואם יודעת כן טמאה אף שלא הרגישה ממש. וכן מתבאר מדברי **המאירי** בדף כ"א ע"ב גבי ראתה דם בשפופרת שפסק שטמאה וכדקתני בסופא דשמעתא [וליתא בגירסאות הגמ' הידועות לנו] 'רבנן סברי כיון דמוכחא מילתא דמינה קאתי לא בעינן בבשרה' עי"ש, ומבואר להדיא לגירסא זו כדעת הראשונים הנ"ל שהעיקר זה הידיעה ולא צריך 'בבשרה' [שמזה לומדים גם את דין ההרגשה]. וכ"נ עוד מדברי המאירי בדף י"א שכתב דבר תורה אינה אסורה לביתה עד שתראה או שתרגיש ביאת הדם מן המקור לבית החיצון עי"ש, ונראה שבראיה לחוד סגי ללא הרגשה.

והעולה מדבריהם הוא שאין דין שתראה 'בבשרה' את הדם אלא אף שמצאה הדם על בגדה או על קרקע עולם וכדומה אם יודעת בודאי שזה ממנה טמאה מהתורה.

אולם מדברי כמה ראשונים נראה שיש דין שתראה 'בבשרה' דוקא, אולם אין צורך 'להרגיש', אלא כל מקום שמוצאת בבשרה ובודאי שהוא ממנו טמאה אף שלא הרגישה, אבל על 'בגדה' וכדומה אינה טמאה מהתורה אף שהוא ודאי ממנה;

כן מפורש בשו"ת **מהר"ח או"ז** סי' קי"ב שהשיג ע"ד מהר"ם שהביא שם וז"ל כל הבודקת ומצאה טמא בעלה בחטאת, וכמה ענינים שאפילו אם אינה מרגשת נעשית נדה ודאית. ובהיותי בנאוישטט דברתי בזה עם **מורי הר' עובדיה**, והשיב לי שפי' עד שתרגיש בבשרה כלומר שמצאה דם בבשרה, 'אפילו אם אינה מרגשת ביציאתו' כגון דם הנמצא בפרוזדור שחייבים עליו ביאת מקדש אעפ"י שלא הרגישה בו ביציאתו מן המקור עי"ש, ומבואר בדבריהם כנ"ל. וכן מתבאר מדברי **הנימוק"י** במגלה כ' וז"ל שכתם הנמצא אינו טומאה אלא מדרבנן, דמן התורה אינה טמאה עד שתרגיש בבשרה 'או שקנחה ומצאה' דכתיב דם יהיה זובה בבשרה - בבשרה ולא בבגדיה עי"ש, ומבואר להדיא שבקנחה ומצאה אף שלא הרגישה - טמאה. וכן מתבאר מדברי **רש"י** בדף נ"ח ע"א [וכפי שכבר כתבו הסד"ט ועוד אחרונים] שכתב במסקנת הסוגיא בדעת רב אשי דטעמא דשמואל לאו משום הרגשה וכו'

הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו, דשמואל לא איירי בהרגשה כלל עי"ש[א]. וכן נראה מרש"י בשאר המקומות שהזכיר ענין כתמים שהם מדרבנן; בדף ס"ב ע"ב כתב רש"י דמדאוריתא עד 'שתראה' בבשרה עי"ש. ובב"ק ל"ח ע"ב כתב דמדאוריתא דם יהיה זובה בבשרה כתיב 'שתראהו מגופה' ולא שתמצאנו בבגדה עי"ש. ובחולין נ"ה ע"ב דמדאוריתא עד דחזיא מגופה כדכתיב דם יהיה זובה בבשרה עי"ש, ומבואר שלא הזכיר כלל הרגשה אלא שתראה מגופה. וכן **הרא"ה** בהלכותיו כתב האשה שראתה דם בבשרה וכו' עי"ש, ולא הזכיר הרגשה כלל. ובנדה י"ג ע"א אהא דכל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת, ביארה הגמ' דנשים לאו בנות הרגשה נינהו, והרא"ש בתוספותיו הביא את פירוש **ר"ח** שרואות דם בלא הרגשה. וביאר הרא"ש דטוב לה שתבדוק כדי להפריש מטומאת טהרות 'ומלשמש עם בעלה בטומאה' עי"ש, ומבואר שאפילו שלא הרגישה טמאה גם לבעלה. ויותר מפורש בפירוש **ריבב"ן** בשבת ק"ט שפירש לאו בנות הרגשה בשעה שרואות דם שסבורות שמי רגלים הם עי"ש, ומבואר בדבריהם דחשיב שפיר ראיה גם בלא הרגשה וכנ"ל. ויש עוד ראשונים שלא הזכירו כלל בהלכות נדה שחיברו את דברי שמואל 'עד שתרגיש', ומהם **הראב"ד** בבעלי הנפש, ספר התרומה ועוד.

אולם רבים מהראשונים ס"ל שצריך הרגשה בדוקא; **הרמב"ם** ברפ"ט מהלכות איסורי ביאה כתב עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה וכו', ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדוד ה"ז בחזקת שבא בהרגשה וכו' עי"ש, ומבואר שאף שמצאה בפרוזדוד וודאי הוא ממנה - צריך להגיע לזה שחזקה בא בהרגשה, דהרגשה בדוקא בעינן. וכ"כ **הרמב"ן** בנדה נ"ב ע"ב וז"ל דהא כתמים דרבנן הם ואפילו בידוע שמגופה חזאי דבר תורה טהורה ואינן מביאין לא לידי זיבה ולא לידי נדה כדאיתא לקמן בפרק הרואה עי"ש. והעתיקוהו **הרשב"א**, **הריטב"א** **והר"ן** בחידושיהם שם. וכן מבואר בדברי **הריא"ז** ברפ"ט וז"ל טומאת כתמים אינה מן התורה שנאמר דם יהיה זובה בבשרה - עד שתרגיש בבשרה, ואפילו בדקה קרקע עולם והיה נקי וישבה עליו ואח"כ נמצא עליו דם 'אע"פ שהדבר ידוע שמגופה בא הואיל ולא הרגישה בבשרה טהורה' עי"ש, ומבואר דפליג על זקנו הרי"ד וס"ל שהרגשה בדוקא בעינן. וכן מתבאר מדברי **מהר"ם** [שהובא בהגמ"י פ"ד אות כ'] שכתב וז"ל דמדאורייתא בעינן שתרגיש בבשרה אלא דרבנן אסרו רואה בלא הרגשה כמו כתמים עי"ש [וע"ז פליג מהר"ח או"ז הנ"ל], ומבואר שאם לא הרגישה אע"פ שראתה בודאי, אסורה רק מדרבנן כמו כתמים. וכן מבואר בפירוש **המיוחס לרבינו חננאל**[ב] בדף נ"ח ע"א בביאור הגמ' וז"ל אלא אפילו קרקע דמבדק שפיר, דודאי מגופה אתיא אימא תטמא - קמ"ל כיון דלא בא בהרגשה לא מטמא עי"ש [וע"ע ברשב"א שם שפירש

א. ואף שיש אחרונים שדחקו בדעת רש"י הנ"ל - זהו משום שלא ראו את הראשונים הנ"ל שמפורש בדבריהם כן, אולם לפי מה שכתבנו בשם הראשונים עדיף טפי לומר כפשוטו שגם רש"י ס"ל כן.

ב. כך נקרא פירוש זה ב'קובץ שיטות קמאי' שם. ומקור פירוש זה הוא מהנדפס ב'הדרום' נ"א [תשמ"א] ע"י הרב אלעזר הורביץ [מעמ' 39. הקטע הנ"ל הוא בעמ' 102], שהחליט בודאות שהוא פירוש ר"ח עי"ש. ועי' מה שהבאנו לעיל מתוס' הרא"ש בשם הר"ח. ויש לעיין בזה.

כן גם לגירסתנו]. ויש ראשונים שהעתיקו בסתמא את דברי הגמ׳ עד שתרגיש, ומסתימת דבריהם נראה דבדוקא צריך להרגיש.

והנה האחרונים דנו מהו הרגשה והיכן צריכה להרגיש והאריכו בזה. והנה מדברי הרמב״ם הנ״ל מתבאר שההרגשה היא פנימית דהא כתב בחזקת שבא בהרגשה וזה בשעה שמכניסה העד לפנים, וכן מתבאר מדברי הרשב״א במשה״ב בית ז׳ שער ד׳ עי״ש. וכן התה״ד סי׳ רמ״ו כתב שצריך הרגשת פתיחת פי המקור כנודע.

אולם מצאנו **בתוס׳ חכמי אנגליה** לדף כ״א ע״ב גבי ראתה דם בשפופרת שכתב להדיא לא כך [ביישוב דברי רש״י שם לפי גירסתו וגירסת הריטב״א] וזת״ד דהכי קאמרינן אין אשה טמאה אא״כ מרגשת דכתיב בבשרה כדאיתא בפרק הרואה, וס״ד דבעינן שתרגיש בשעת יציאה מן המקור לבית החיצון אבל אם לא הרגישה בשעת יציאת מן המקור לבית החיצון אע״פ שהרגישה בשעת יציאת לחוץ לא תטמא דבעינן בבשרה כלומר שתרגיש בפנים, והיינו דקאמר בפנים לאו דוקא ולא בחוץ, דאפילו לא הרגישה אלא בשעה יציאה לחוץ טמא לפי שא״א שלא היתה בפנים בשעה ההרגשה רגע אחד קודם שיצא לחוץ, ומאחר שנטמאה מהיכן חזרה ונטהרה עי״ש, ומבואר מדבריו דהעיקר הוא הרגשת פנים אלא שהתחדש שגם בהרגשת חוץ טמאה כיון שודאי היתה גם הרגשת פנים רגע לפני כן.

אולם מדברי **החינוך** מצוה ר״ז נראה דכלל לא בעי הרגשת פנים אלא כל הרגשה שיוצא ממנה דם הוי הרגשה, שכתב: מן התורה אין אשה מתטמאה עד שתרגיש בעצמה דם טומאתה שנאמר דם יהיה זובה בבשרה כלומר שתרגיש אותו עי״ש, ומלשונו ׳שתרגיש אותו׳ נראה שאין זה דין בתוך בשרה ממש אלא כל הרגשת דם שמרגשת בעצמה הוי הרגשה. ושא״ר סתמו בזה ואפשר לפרש דבריהם גם כמו החינוך הנ״ל.

וכן מתבאר מדברי הר״ב **פרי האדמה** פ״ח מהלכות איסורי ביאה הי״ד [דף ק׳ ע״ג] שכתב וז״ל כלל העולה לענ״ד לענין דינא הוא דכשמרגשת שיוצא הדם מגופה כאשר בא בשאלה או כשמוצאת דם כשבודקת אז ודאי דטמאה היא עי״ש. ומהר״א נחום בתשובתו שם בדף ק״א ע״ג תמה עליו דנהי שמרגשת שיוצא דם מגופא מ״מ כל שאינה מרגשת שיוצא הדם ממקורה הרי היא טהורה מן התורה עי״ש. ולהאמור דעת הר״ב פרי האדמה כמשמעות ספר החינוך ותוס׳ חכמי אנגליה שכל הרגשה מטמא מהתורה. וכ״כ להדיא בספר **בית מאיר** בסי׳ קפ״ח בתשובתו לחכמי וילנא וזת״ד נהי דדרשינן עד שתרגיש בבשרה מ״מ במה שתרגיש היכא רמיזא, וא״כ מה לי נמי אם מרגשת זיבת הדם בבשרה הא נמי בבשרה מקרי וכו׳ אלא ודאי כל שיודעת מהיציאה א״א בשום אופן שלא בהרגשה שזה גופה הרגשה היא משא״כ בישבה ולא ידעה מאומה עד שעמדה ומצאה דם זה מקרי שלא בהרגשה עי״ש.

ולפ״ז מה שדנו האחרונים שנשים שלנו לא מרגישות פתיחת פי המקור ושאר הרגשות, לפי הנ״ל כיון שמרגישות שיוצא מהן הדם לחוץ, גם זה הוי בכלל הרגשה לדעת חלק מהראשונים. ובפרט שדעת כמה ראשונים של״צ כלל הרגשה אלא שתדע שהוא מגופה. **ולכן ודאי שגם בזמנינו נשים טמאות מהתורה.** אולם אם לא הרגישה כלל אלא

מצאה כתם על בגדיה - אף שלדעת התוס׳ רי״ד והמאירי נראה שגם בזה בזמנינו טמאה מהתורה משום שאין לתלות בשום דבר, מ״מ לדעת רוב הראשונים טהורה היא מהתורה משום שצריכה למצוא או לראות או להרגיש בבשרה ולא בבגדיה ולכן הדר הוי להיות כדין כתם.

קד. אכילה עם אשתו נדה על שולחן אחד כשיש בני בית שאוכלים עמהם

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' מרחשון תשפ"ב[א].

הריטב"א בשבת י"ג כתב וז"ל וכל היכא דאיכא בניו ובני ביתו ודאי שרי ע"כ. ובפשטות מיירי אף שיושבים זה ליד זה, דכל שיש בני בית אחרים שפיר דמי. אולם נראה שאין זו כונתו, וכדמוכח מהמיוחס לר"ן שם שכתב: ומיהו איכא מ"ד בזב וזבה דהנ"מ אינהו באנפי נפשייהו אבל '**בהדי אחריני שרי**', א"נ בהיכרא דעבדו בינייהו שרי. וכ"כ בתוס' זה לשונם מכאן מדקדק ר"י דאסור לאכול בשלחן שאשתו נדה אוכלת ואפילו בשני קערות. ומיהו יש לחלק בין שולחנם לשלחן שלנו שהוא גדול. אמנם צריך להוסיף קצת ולעשות היכרא בנתים '**או ישב אחד ביניהם**' ע"כ, ומבואר שבתחלה כתב כלשון הריטב"א 'בהדי אחריני שרי' שזה משמע שכל שאוכלים עמם אחרים שפיר דמי אף שהם יושבים זה ליד זה, אולם לאחר מכן כתב שתוס' כתבו כדבריו, ובדבריהם מפורש שישב אחד ביניהם ולא עצם זה שיושבים בשולחן עוד כמה אנשים. והרגיל בדברי המיוחס לר"ן והריטב"א במסכת שבת יודע שפעמים רבות שדבריהם משלימים זה את זה ונובעים מאותו מקור. ובפרט הכא שמקור דבריהם הוא מרבם הרא"ה בבד"ה ריש שער ב' שכתב ונראין דברי האומר דדוקא בשאוכלין שניהם בפני עצמן או שמסובין סמוכין אבל אם היו שם אחרים אוכלין ומפסיקין ביניהן מותר ע"כ, ומפורש שכל מה שהתיר זה אחרים שמפסיקין ביניהם ולא שהם יושבים סמוכים זה לזה, וא"כ נראה ברור שגם הריטב"א כיון לזה וכדמוכח גם מהמיוחס לר"ן הנ"ל. וא"כ נמצא שהרא"ה, הריטב"א והמיוחס לר"ן מתירים כשאחר יושב ביניהם.

והרשב"א במשמרת הבית חלק על הרא"ה, ולפי הנ"ל נראה לכאורה דס"ל שגם כשאחר יושב ביניהם אסור. אולם קשה מאוד לפרש כך בדברי הרשב"א למעיין בדבריו, וע"כ דהוא מיירי כשמסב עם אחרים ואין הם מפסיקים ביניהם, ובזה ס"ל לאסור, והוא הבין שהרא"ה מתיר גם בזה, אולם מלשונו של הרא"ה לא נראה כן, וכפי שמוכח מדברי תלמידיו הנ"ל, וא"כ למעשה נראה דלא פליגי הרא"ה והרשב"א, ותרוייהו מודו שאם אחר מפסיק ביניהם שרי, ואם אין אחר מפסיק ביניהם אסור.

ובמשנה בשבת דף י"א ע"א פירש רש"י לא יאכל הזב עם הזבה שמתוך שמתיחדין יבוא לבעול זבה שהיא בכרת [וכ"כ עוד בספר הפרדס, וכן העתיק הר"ן]. וכתב בספר יחוסי תנו"א ערך רב יצחק בר חנינא וז"ל משמע דוקא בייחוד אבל בפני בני בית משמע דמותר [וכן דייק בשו"ת פעולת צדיק ח"א סי' ח' עי"ש]. ותימה דמזיגת הכוס יותר חמור ומביא לידי חיבה מאכילתה עמו הילכך נראה דומיא דמזיגת הכוס אכילתה עמו דבלא יחוד נמי אסור ע"כ, ומבואר שלדעת רש"י כל שיש בני בית ואינם מתייחדים מותר, ור'

א. ועי"ש במו"מ ביני לבין הרב אברהם הלר על הכתוב כאן.

יהודה בעל הספר הנ"ל חלק עליו ואוסר עכ"פ כשהם אוכלים ביחד ויש עוד אנשים עמם בבית, ולא ברור מה ס"ל כשאנשים מפסיקים ביניהם.

וא"כ נמצא שדעת הרשב"א, הרא"ה, המיוחס לר"ן, הריטב"א ותוס' לאסור אם אין אדם ביניהם, וכ"ד ר' יהודה רבו של הרוקח שעכ"פ אם אין מפסיק ביניהם אסור, ומי שהתיר זה רק רש"י אליבא דספר יחוסי תנו"א הנ"ל.

ומהריק"ש בהגהותיו 'ערך לחם' בסי' קצ"ה: ובשלחן גדול עם כל בני הבית י"א דבכל גוונא שרי וכן נהגו ע"כ. ומדבריו נראה שכשיש בני בית בשולחן אף שאינם מפרידים בין בני הזוג שרי, מדכתב 'בכל גוונא' שרי.

והרשב"א במשמרת הבית שם לאחר שחלק על הרא"ה וס"ל לאסור כשיש בני בית על השולחן [שאינם מפרידים ביניהם וכנ"ל] סיים: אלא שעכשיו הקלו לאכול עמה על השולחן ובלא שום היכר ע"כ.

ולפי האמור, המקילים כדעת מהריק"ש ודאי שיש להם על מה שיסמוכו, בצירוף דעת רבים מהראשונים דס"ל שבשולחן גדול שרי, ובצירוף דעת רבים מהראשונים דס"ל שרק בקערה אחת אסור, ובפרט שהעידו הרשב"א ומהריק"ש על המנהג שהקלו בזה. **אולם** נכון יותר לעשות הפסק גם בכה"ג כשיושבים עם אנשים אחרים אם הם יושבים זה ליד זה.

קה. שיגור כוס של יין לאשתו נדה

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' כסלו תשפ"ב.

הב"י בסי' קצ"ה סי"ג הביא את דברי הרשב"א בתורת הבית בשם הראב"ד בבעלי הנפש [שער הפרישה] שכתב על פי דברי השאילתות [פרשת אחרי מות, סי' קי"ג במהדורת מירסקי] שאין לשלוח כוס יין לאשתו נדה, וכך פסק בשו"ע שם.

אולם נראה שלראב"ד היתה גירסא חסרה בשאילתות ולכן הסיק מזה את דינו להחמיר; דהנה בשאלתות שם הביא את המעשה המוזכר בקצרה בכתובות דף כ"ב ע"א שאשתו של שמואל אמרה טמאה אני ונתנה אמתלא לדבריה, וכתב הוא מה היה המעשה שם, וז"ל שדר לה שמואל כסא דברכתא לדביתהו ולא קיבלה, איכא דאמרי דכי הוות יתבא נדה מהודעא ליה בכסא דברכתא '**ואיכא דאמרי נדה לא שתיה כסא דברכתא**' דאמר מר משגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דליהוו שלמא ואי שתיא אתו לידי הרגל עבירה ע"כ. וכן העתיק בסתמא, כדרכו, בספר והזהיר [המיוחס למר חפץ אלוף] פרשת מצורע עמ' 146 וז"ל ושלח הכוס לאשתו והחזירתהו לו וידע שמואל שנדה היא, יש שאמרו <u>שכך סימן היה ביניהם</u> כל זמן שמחזרת לו כוס של ברכה יודע שהיא נדה ויש שאמרו נדה אינה שותה כוס של ברכה כלל ע"כ. וכן גרס הר"ש בפירושו על השאלתות [במהדורת מירסקי] עי"ש. והשטמ"ק בכתובות שם הביא בשם תשובות הגאונים רק את המ"ד הראשון וז"ל בזמן שהיא טהורה מקבלתו, בזמן שהיא נדה אינה מקבלתו, וזה היה 'סימנו' לידע אימת היא נדה עי"ש.

והנה לגירסא זו שיש ב' דעות בשאילתות - הדעה השניה ס"ל שנדה אסורה לשתות כוס של ברכה שלא יבואו לידי הרגל עבירה [וכפי שפירש הראב"ד מדובר כששולח לה את הכוס], אולם הדעה הראשונה סוברת שאין איסור אלא שזה היה סימן ביניהם, אולם אין זה אסור לכו"ע, וזה מה שהדגיש בספר והזהיר שהעתקנו לעיל. אולם לראב"ד נשמט בטעות הדומות ממלת דברכתא עד דברכתא שהדגשנו לעיל [כמו שחסר בכת"י אחד - עי' במהדורה הנ"ל בשנו"ס], ולכן לא כתב שזוהי מחלוקת אלא שדעת השאלתות לאסור, ולפי גירסא זו א"א לפרש שתנאי היה ביניהם דוקא, שהרי בסוף דבריו סיים 'ואי שתיא אתו לידי הרגל עבירה', ומשמע שזהו איסור לכו"ע, ולכן פירש שגם מה שכתב בתחלה 'מהודעא ליה' היינו שכך הדין לעשות לכולם, אולם לגירסתנו וגירסת ספר והזהיר ע"כ שא"א לפרש כן בדעה הראשונה, שהרי זוהי מחלוקת בין ב' הדעות וכנ"ל.

ולפי גירסתנו וגירסת ספר והזהיר - השאלתות הביא בזה ב' דעות ולא הכריע כמאן ס"ל, וא"א לומר שדעת השאלתות לאסור, ואדרבה הגאונים בשטמ"ק הביאו רק את הדעה הראשונה שזה היה 'סימנו', ואינו סימן לכולם.

והמאירי בנדה דף ס"ד ע"א הביא את דברי הראב"ד הנ"ל ופליג עליו וס"ל להיתרא, וז"ל ובשאלתות החמירו אף להיות שותה בכוסו של בעל, וגדולי המפרשים

מתמיהים בה וכו׳, אבל כל שאינו מיחדה לה וכו׳, ולדעתנו אף בזו מותר עי״ש. וכ״כ עוד בקצרה בכתובות ד׳ וז״ל וכן אין מכח הלכה איסור לשתות בכוס שהוא שותה אע״פ שבשאילתות כתוב כן, שאין זה קירוב דעת עי״ש.

ועוד מצאנו לבה״ג בברכות פ״ז שכתב בזה״ל וכלה בשבעה יומי דהלולא, ואיתתא בשבעה נקיים וביומא דמהלא כד מברכין ברכתא דמהלא אע״ג דלא טביל לה שארי לה כסא דברכתא למשתיה ע״כ. והנה ההעמק שאלה בפרשת אחרי מות ביאר בדברי בה״ג דס״ל דנדה דעלמא אסורה לשתות כוס של ברכה, ורק כוס נישואין וכוס מילה שיש לה שייכות בהם מותרת לשתות. ובשבעה נקיים כתב מתחלה כדעת הרמ״א בסי״ד שיש קולא בשבעה נקיים יותר מימי נדתה, אלא שכבר דחו האחרונים, וצ״ל שהיו נוהגות לטבול בין נדתה ללבונה כמ״ש התוס׳ בכתובות ס״א ועוד עי״ש. אולם תמוה לומר כן דהא בה״ג כתב להדיא אע״ג דלא טביל להו, ולא בא לסתום אלא לפרש, ואין לומר כלל שכונתו שלא טבלה ׳טבילה שניה אלא ראשונה׳ כמבואר למעיין. אע״כ דס״ל כדעה שמתירה בימי ליבונה יותר מימי נדתה, וא״כ אנן דלא ס״ל כן אלא שמה שמותר בימי ליבונה מותר בימי נדתה, ומה שאסור בזה אסור בזה - א״כ צריכים להתיר בימי נדתה כימי ליבונה.

וא״כ נמצא שהשאלתות וספר והזהיר הביאו בזה ב׳ דעות ולא הכריעו, ובתשובות הגאונים מבואר כדעה הראשונה להתיר, וכ״ד המאירי, ודעת בה״ג להתיר עכ״פ בימי ליבונה אף שלא טבלה, ולדידן אין חילוק ואף בימי נדתה יש להתיר לדעת בה״ג. והראב״ד היתה לו גירסא חסרה בשאלתות. ומעתה נראה ששאר הראשונים שלא הביאו חומרא זו ס״ל להתיר כדעה הראשונה בשאלתות, והשו״ע שפסק להחמיר בזה כדעת הראב״ד זהו משום שחשב שדין זה מוסכם הוא וכפי מה שהיה לפניו.

אולם בהגלות נגלות כל הנ״ל נראה דשפיר דמי להקל בזה כדעת הראשונים הנ״ל להתיר לשלוח לאשתו כוס יין הן של ברכה והן של שאר כוסות.

קו. חיוב כיבוד אחותו הגדולה ואחיו הגדול שאינו בכור

נדפס בירחון 'אור תורה' טבת תשפ"א.

הרחיד"א בברכ"י ובשיו"ב בסי' ר"מ העלה שהחיוב לכבד את אחיו הגדול הוא לכל אחיו הגדולים ממנו ולא רק לבכור, וה"ה לאחותו הגדולה, הן עפ"י הפשט והן עפ"י דברי רבינו האר"י עי"ש. וכן פסקו שאר האחרונים אחריו.

אולם בדברי הקדמונים מפורש שהחיוב הוא רק על הבכור; כ"ה להדיא **בלקח טוב** פרשת יתרו [שלא נדפס בזמן הרחיד"א] וז"ל ואת לרבות אחיך 'הבכור' עי"ש. וכן מתבאר מדברי **הרמב**"ן בריש פרשת וישלח וז"ל ודע כי הכבוד הזה שהיה יעקב עושה לאחיו וכו' בעבור כי המנהג בצעיר לתת מעלה וכבוד אל 'הבכור' כאלו הוא אביו כאשר רמזה לנו התורה גם לרבות אחיך הגדול וכו' עי"ש[א]. וכן מפורש **בדרשות הר**"ן דרוש ב' שכתב כי כבוד 'הבכור' על הצעיר הוא מצד היות האב מתחקה ונרשם יותר עליו 'כי הוא ראשית אונו' ולזה יחויב הצעיר לכבר האח הגדול עי"ש. וכן מפורש **באברבנאל** פרשת כי תצא שהאריך במעלת וגדר הבכור וז"ל ומעלתו ג"כ שיכבדוהו אחיו כאשר יכבדו לאביו וכמו שארז"ל וכו' לרבות אחיך הגדול ומעלתו ג"כ בנכסים שיירש פי שנים בהם וכו' עיש"ב. וכן מתבאר מדברי **מהר"ש לניאדו** בפירושו כלי יקר בספר שמואל ב' פרק י"ד שכתב שדוד בודאי שהיה שונא גדול לאבשלום על מה שהרג אחיו 'הבכור' שנאמר 'עליו' וכו' לרבות אחיך הגדול וכו' עי"ש.

והנה ברע"מ פרשת קדושים דף פ"ג ע"א איתא פתח ר"ש ואמר עם כל דא ברא בוכרא חייבין כל אחוי ביקריה דהא כתיב כבד את אביך ואוקמוה רבנן את לרבות אחיך הגדול וכו' עי"ש, וכתב בספר שביתת יו"ט [והביאו הברכ"י] שמשמע שדוקא הבכור ולא במי שגדול יותר מאחיו. והברכ"י כתב שאין ראיה מהזוהר וראיה שרבינו האר"י כתב לא כן וכו' עי"ש, ולא פירש מדוע אין ראיה. אולם בהגהותיו לזוהר ניצוצי אורות כתב פירוש דלשני אין חייבין אלא שלמטה ממנו דהחיוב הוא לאח לכבד לגדול ממנו אף שאינו בכור כמ"ש האר"י זצ"ל ודלא כאחרונים ע"כ. אולם דבריו דחוקים מאוד דלמה ליה לרע"מ לכתוב דבר שאינו צריך, דהא אפשר היה לכתוב בצורה פשוטה יותר ברא 'רבא' חייבין כל אחוי ביקריה, ואנא ידענא דמיירי בקטנים ממנו שחייבים בכבודו ולא בגדול ממנו דפשוט הוא, ובפרט שכבר מצאנו במפורש לכמה ראשונים שכתבו כן להדיא נראה פשוט שזוהי כונת הרע"מ. ומה שטען הרחיד"א שמי לנו גדול מרבינו האר"י וכו' - כבר מצאנו בעוד מקומות שרבינו האר"י כתב לא כדעת הרע"מ ולמשל בענין נט"י עד הפרק או עד פרקי האצבעות ועוד מקומות, ואין זה ראיה שאין כונת הרע"מ כן, ואכמ"ל. וכן מתבאר מדברי **הרמ**"ק בספרו אור יקר כרך ט"ו עמ' קכ"ב בביאור דברי הרע"מ הנ"ל וז"ל עם

א. והברכ"י פלפל בדעת הרמב"ן בפרשת יתרו מה ס"ל שם, אולם בפרשת וישלח הנ"ל מבואר שדין הכיבוד הוא בבכור דוקא.

כל דא כלומר עם היות שהודיעם והכירה באחוה עמו ואלו לאלו - עם כל זה חייבין בכבודו כלומר יש תוספת מעלה לנשמתו על נשמתם מפני היות נשמתו הראשונה נמצאת מלמעלה והבכור כמו שורש לשאר הנמשכים והכרח לזה שכלל התורה הגדול עם האב והבן הגדול בדמות שורש לנמשך אחריו וכו׳ עי״ש, ומבואר שזהו דין בבכור שהוא שורש לכל הבאים אחריו, דלדעת הרחיד״א שכל אחד חייב בכבוד אחיו הגדול יותר - אין שום מעלה בבכור על פני שאר האחים, ודוק. ומצאנו לכמה מרבותינו המקובלים שכתבו שרק באח הבכור יש מצוה זו; כ״כ הרמ״ז בפירושו לזוהר פרשת פינחס [והובא במקדש מלך ח״ד דף קס״א ע״א וז״ל והנה הבכור נוטל י׳ של שם זה הכולל ועליהם כתיב העשרה ולכן כבד את אביך ואת אמך לרבות אחיך הגדול ולכן נוטל פי שנים וכו׳ עי״ש. וכן בספר אדיר במרום לרמח״ל כתב וז״ל והבכור מתגלה בו כח האב והאם הרבה עד שהוא ראשית לכל שאר הבנים ולפיכך אמרו את לרבות אחיך הגדול וכו׳ עי״ש.

וע״כ נראה שמעיקר הדין אין חובה לכבד אלא את אחיו הבכור ממש, וממילא גם לא את אחותו, דהא המפרשים הנ״ל תלו דין זה בשם בכור, ולנקבה אין שם בכור לשום ענין.

קז. עשיית מצוות במעשר כספים

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תמוז תשפ"א.

הרמ"א בדרכי משה בסי' רמ"ט אות ב' הביא את דברי מהרי"ל בהלכות ראש השנה שכתב: ואותן בני אדם הנותנים מעשר שלהם לנרות בית הכנסת שלא כדין הם עושים, דהמעשר שייך להנות בו עניים וכן משמע פ"ב דביצה דף כ' ע"א ע"כ. וכן פסק בהגהת שו"ע שם וז"ל ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים ע"כ. ובאמת שכן מפורש בתשובת מהר"ם דפוס פראג סי' ע"ד וז"ל מעות מעשר יראה אחרי שהחזיקו לתתם לעניים אין לשנותם למצוה אחרת דנראה כגוזל עניים דאע"פ שאינו מהתורה אלא מנהג הא קי"ל דברים המותרים וכו' אבל מעות מעשר כספים כבר זכו בהם עניים ע"י מנהג שכך נהגו כל הגולה ואין לשנות מעניים למצוה אחרת שאין לעניים צורך בהן וכו' עי"ש[א]. וכן מתבאר מדברי מהר"ם בתשובה שהובאה במרדכי ב"מ סי' רמ"ז שכתב ראובן שיש לו חצי מעשר, אותו החצי שאין מנהג בעירו לתתו לכיס של צדקה ויש לו רשות לתתו לכל עניים שירצה וכו' עיש"ב, ומבואר דודאי המעשר עומד לעניים אלא שחלקו היה לכיס של צדקה ויש מקומות שחלק היו נותנים בעצמם לעניים, אבל לדבר מצוה לא. וכן מפורש בדברי מהר"י וייל שנדפסו בספר הזכרון לר"ח שמואלביץ סי' ל"ז וז"ל ואל ילמד את בניו מן המעשר, אל יקח ספרים מן המעשר, ולא יקנה מצוות מן המעשר, דצריך ליתן לעני ע"כ. וכן מפורש בדברי ר"מ המעילי [בעל ספר המאורות] שהביא השטמ"ק בכתובות נ' וז"ל ונראה שמן המעשר הא' יש לו רשות להוציאו לכל דבר מצוה ואפילו לצורך עצמו ובניו וב"ב כגון שיכתוב מהם ספרים ללמוד בהם הוא ובניו ולהשאילן לאחרים שהרי מעשר שני היה נאכל לו ולבניו ולב"ב בירושלים, אבל מן המעשר האחר יש לו לתת לצדקה לבני עניים כמו שהיה נותן מעשר ראשון לכהנים וללוים למען יחזקו בתורת ה' ומעשר עני שהיה נותן לעניים וכו' עי"ש, ומבואר שעשה פשרה שהמעשר הוא לעניים והחומש למצוה.

והדרישה ושאר אחרונים הביאו את דברי מהר"ם מ"ץ שכתב שמותר לקנות צרכי מצוה מכספי מעשר עי"ש, והאחרונים דנו בכונתו והאם חולק על מהרי"ל הנ"ל. והנה בהגהות מהרש"ל על הטור בסי' רנ"ו [שהוא מקור הדברים] הובא עוד קטע אחד בשם מהר"ם הנ"ל וז"ל יכולים לבנות ב"ה מן המעשרות ואין זה גנאי כי עכשיו נותנין לצדקה על דעת לעשות כל צרכי הצבור וכן מעשר לעשות בו כל צרכי מצוה ע"כ, ומפורש שטעמו הוא שעל דעת כן נותנים ושרי. ובאמת שהלקט יושר עמ' 76 כתב וז"ל ובתחלה כשהתחיל ליתן מעשר צריך להתנות שיתן המעשר לכל דבר מצוה אבל מ"מ אינו רשאי

א. מדבריו מבואר שאין זה ענין אם הוא נהג להפריש מעשר על דעת זה או לא, אלא שעם ישראל קיבל ונהג לתת המעשר לעניים וכך יש לכולם לעשות, ודלא כמו שחילק החת"ס בתשובה סי' רל"א שהובא בפתחי תשובה בסי' רמ"ט סק"ב עי"ש.

לקנות ממנו לא טלית ולא תפילין ולא אתרוג אע״פ שאם ירצה יוצא באתרוג של קהל משום שהם דברים של ירושה אבל יכול לקנות ממנו הידור אתרוג ונרות לביהכ״נ אפילו נר של יוה״כ ע״כ, ומפורש דהוא פליג על מהרי״ל להדיא וס״ל שמותר לקנות נרות לבהכ״נ ממעות מעשר כשמתנה מראש שהכסף יהיה גם לצרכי מצוה, וא״כ נראה ברור שזוהי דעת מהר״ם מ״ץ וא״צ לדחוקי האחרונים להשכין שלום בינו לבין מהרי״ל. וא״כ זוהי מחלוקת ברורה האם אפשר להתנות מראש שהמעשר ילך לצרכי מצוה או שהעניים כבר זכו בזה מחמת המנהג ולאו כל כמיניה לשנות.

מחלוקת יסודית בין הרמב״ם לחכמי אשכנז בגדר מעשר כספים

ונראה שלדעת הרמב״ם והשו״ע הדבר פשוט שאין לעשות בכספי המעשר דברי מצוה אלא רק לעניים, וזאת בהקדים הבחנה ברורה בין דעת חכמי אשכנז לבין דעת הרמב״ם והשו״ע בגדר מעשר כספים;

חכמי אשכנז נקטו שמעשר כספים אינו בגדר צדקה אלא זהו דין אחר מחובת צדקה; כך מתבאר מלשונות הראשונים הנ״ל שדנו האם מעשר כספים הוא לעניים ומאיזה דין הוא לעניים, ואם היה מתורת צדקה - פשוט שהוא לעניים ולא למצוות אחרות. וכן מתבאר מדברי מהרי״ל בתשובות החדשות סי׳ ק״ח וק״ט שלפני שמפריש מעשר כספים יש לכסף דין טבל עי״ש, ומבואר שאינו מדין צדקה גרידא, אלא כדין מעשר תבואה. וכן מבואר בדברי ספר חסידים סי׳ קמ״ד שהפרשת מעשר כספים הוא מדין מעשר עני עי״ש. וגדולה מזו כתב בספר יוסף אומץ [יוזפא] בפרק הצדקה והמעשר שאין אדם יוצא ידי צדקה בתיתו מעשרותיו כראוי, שהמעשר איננו שלו, ולכן הצדקה מצוה לחוד עי״ש. ועם כל זה דעת רוב חכמי אשכנז שהמעשר יש לתתו לעניים וכנ״ל.

אולם לדעת הרמב״ם מעשר זהו ׳שיעור׳ במצות צדקה, וכפי שכתב להדיא בפרק ז׳ מהלכות מתנות עניים הלכה ה׳ וז״ל בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה ע״כ [והעתיקו השו״ע בסי׳ רמ״ט ס״א]. הרי שהרמב״ם הזכיר את דין המעשר בתור מדה בינונית בשיעור מצות הצדקה, וא״כ הדבר פשוט שאין לעשות מצוות בכסף המעשר, דהא המעשר הוא הוא הצדקה שהיא בודאי לעניים[ב].

ב. הערת הרב יוסף פרץ: יש חילוק נוסף בין הרמב״ם וחכמי אשכנז, שלחכמי אשכנז יש חיוב להפריש מעשר, ואילו לרמב״ם רק אם יש עני בפניך שאתה מחיוב לפרנסו צריך לתת עד מעשר וחומש. ולפי זה אם הפריש מעשר בלי שמחויב לתתו לעני כגון שלא תבע ממנו וכיו״ב גם להרמב״ם יש אפשרות שמותר לתתו למצוה כיון שלא דיבר בזה כלל ע״כ.

אולם נראה שבזמנינו שהעניים מצויים לרוב, ומתדפקים תדיר לבקש צדקה, וכן קופות הצדקה השונות מתקשרות ושולחות ׳פלאיירים׳ וכדומה, חשיב כבא עני לפניך, וא״כ גם לרמב״ם יש חיוב לתת צדקה, והשיעור הבינוני הוא מעשר וכנ״ל.

וא"כ מלבד שדעת מהר"ם ורוב הראשונים דעימיה שאין לתת מעשרות לצרכי מצוה מחמת המנהג שנהגו כל ישראל ולא מהני מה שהוא חושב לתת למצוה, אנן דקי"ל כהרמב"ם והשו"ע בודאי שא"א לתת מכספי מעשר לצרכי מצוה וכן עיקר.

קח. האם אבי הבן צריך למנות את המוהל שליח למול את בנו

נדפס בקובץ 'אבקת רוכל' תמוז תשפ"ב.

רבים מהאחרונים נקטו שאבי הבן צריך למנות שליח את המוהל למול את בנו, וכך נוהגים כיום שהמוהל אומר לאבי הבן תמנה אותי שליח למול את בנך, אולם נראה שדעת כל הראשונים שמילה אינה צריכה שליחות, וכפי שנבאר בס"ד.

הרמב"ן בלקוטיו לפסחים דף ז' ע"א גבי הברכות שמברכים ב'על' ול' כתב בזה"ל: ואני אומר שכל מצוה שאדם יוצא בה לכתחלה ע"י אחר כגון ביעור קבעוה ב'על', וכן שחיטה 'ומילה' שאפילו אבי הבן שמצווה למול את בנו אם רצה והביא מוהל שמל אותו יצא יד"ח וכו'. ובסוף דבריו גבי תרו"מ שמברכים בל' כתב: כיון דאינה נעשית ע"י אחרים אלא מדעתן ע"י שליח שעשאוהו בעלים וכו' לא דמיא לביעור ומילה וכיו"ב דמברך בהו 'על' עי"ש. ומבואר שמילה היא כמו שחיטה וביעור שלא צריך שאבי הבן יעשה שליח את המוהל, ולא כמו תרו"מ שצריך שליחות. וכדברי הרמב"ן כתבו ר' דוד, **הריט"בא**, **המאירי**, הר"ן שם, **והרא"ה** שנדפס בסוף חידושי המכתם לפסחים [ובסוף חידושי הרא"ה לסוכה] עי"ש.

וכן מתבאר מדברי **תוס' הרי"ד** בקידושין כ"ט ע"א שכתב שמילה לא הויא מ"ע שהז"ג, דאע"ג דמילת הבן יש לה זמן קבוע אבל 'האב שציוהו הבורא להתעסק במילת בנו' - העסק ההוא אין לו זמן, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו וכו' עי"ש. ומבואר שהמצוה המוטלת על האב היא 'להתעסק במילת בנו', ולפ"ז אין צריך 'שליחות' במצוה זו, דהא אין המצוה מוטלת עליו למול ממש, אלא המצוה עצמה היא לדאוג שהבן ימול. וכן **מהר"ח או"ז** בסי' י"א האריך בזה וכתב שנראה דאין האב חייב למול את בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול וכו', ועי"ש שאפילו שליח ל"צ לעשות. וכ"כ עוד בסי' קכ"ח שאפילו האב אומן יכול לכתחלה לתת לאחר למול[א] [ואפילו מצוה בו יותר מבשלוחו ס"ל דליכא בזה כיון דשניהם אין נהנים עי"ש]. וכ"כ בספר הפרדס עמ' ר"ד בתשובת ר' **יוסף בן פלאת** שהאב לא נצטוה למול בידיו אלא להכניסו בברית עי"ש.

וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** ריש פ"ב מהלכות מילה שכתב שהכל כשרים למול ואפילו ערל ואשה 'וקטן' [וכ"כ המאירי בע"ז דף כ"ז]. והרי קטן לאו בר שליחות הוא אלא ע"כ שא"צ שליחות למילה [וע"ע לקמן].

א. ודלא כמי שכתב שיש סתירה בין סי' י"א לסי' קכ"ח, אלא בשניהם ס"ל שא"צ אפילו שליח.

מו"מ בראיות האחרונים שצריך שליחות במצות מילה

והנה הרא"ש בחולין סו"פ כיסוי הדם כתב בהא דאחד שנתן למוהל למול את בנו וקדם אחר ומלו שפטור מי' זהובים, דאע"פ שאמר האב למוהל אחר למול את בנו לא זכה באותה מצוה לחייב אחר אם קדם ועשאה. ולא דמיא לכיסוי שהתורה אמרה ושפך וכסה מי ששפך יכסה, וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב, אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבים למולו ובדיבור שאמר האב למוהל לא זכה לחייב לאחר אם קדמו ע"כ. וכתב הש"ך בחו"מ סי' שפ"ב שמדברי הרא"ש האלו מבואר שלא מועיל שליחות במי שיודע למול עי"ש. וביאר הקצוה"ח דאם מועיל שליחות גם אם נתן לאחר ליחייב החוטף ממנו עי"ש. ולפי האמור שדעת כל הראשונים הנ"ל שא"צ שליחות למילה ניתן לבאר את דברי הרא"ש לאידך גיסא, שכיון של"צ שליחות אם אמר לאחר למול ובא אחר וחטפו אינו חייב כיון שכולם מקיימים את מצות האב ואין לאחד עדיפות על השני דהא לא עשה האב שליח את הראשון ואינו בא במקומו, אלא שאם רצה האב למול את בנו בעצמו כיון שעליו מוטלת המצוה לדאוג שבנו יהא נימול, וכמו שכתב הרמב"ם שאין מלין בנו של אדם שלא מדעתו - אם חטף ממנו חייב י' זהובים. וגם בכיסוי הדם ס"ל לרא"ש הכי שהמצוה מוטלת על השוחט לדאוג שיכוסה הדם ולכן מי שחטף ממנו משלם, אלא שאם העביר המצוה לאחר ובא אחר וחטפו אינו משלם כיון שכולם מקיימים מצות השוחט ואין לאחד עדיפות על חבירו. וכ"כ ר' דוד והריטב"א בפסחים שם שכיסוי הדם אפשר לעשות ע"י אחר גם ללא שליחות דומיא דמילה וביעור עי"ש.

ולפי האמור גם מה שהביא הש"ך לראיה מהגמ' ומהרמב"ם שהמצוה מוטלת על האב, וממילא אינו יכול לעשות שליח - אינה ראיה, אלא כוונת הגמ' שהמצוה מוטלת על האב לדאוג שבנו יהא נימול וכנ"ל.

עוד הביא הקצוה"ח את דברי הכל בו בהלכות ברכת הריח [דף ק"ו ע"ג] שכתב בשם י"א כדברי הרמב"ן הנ"ל בחילוק בין על ול', וכתב וכיסוי הדם שא"א לעשותו ע"י שליח ומברך בעל י"ל דכיסוי גמר המצוה הוא ואפילו לאחר כיסוי יכול לברך כיון שבירך מקודם על השחיטה וכו' [וכ"כ האבודרהם בריש ספרו שער ג' בשם י"מ], וכתב ע"ז הקצות ונראה מזה דסובר ג"כ דבכיסוי הדם לא מהני שליחות וא"כ ה"ה במילה ע"כ. אולם גם זה אינו, דמקור דברי הכל בו [והרד"א] הוא מהרמב"ן בחולין דף פ"ו סע"א שכתב על דברי בה"ג דס"ל שמברך לאחר כיסוי הדם, שהטעם הוא מפני שזו מצוה שתלויה בשחיטה וכבר התחיל בה ואינו עובר לעשייתה לפיכך תקנוה לאחר עשייתה שהכשר מצוה הוא, ומש"ה נמי תקנו בה על ולא תקנו לכסות אע"פ שמששחט לא סגי דלא מכסי ע"כ. ומבואר דס"ל שהכיסוי לא ניתן להעשות ע"י אחר אלא המצוה מוטלת עליו דוקא [ופליג על ר' דוד וריטב"א הנ"ל], ושונה זה ממילה, ולכן נתן טעם אחר למה מברכים בכיסוי בעל, וא"כ אין ראיה מהכל בו גבי כיסוי שה"ה במילה, דאפשר דס"ל כרמב"ן הנ"ל, ובפרט שמקור דבריו הוא מהרמב"ן.

עוד הביא הקצוה"ח את דברי האו"ז [בסי' ק"ז] שהביא הדרכ"מ [בסי' רס"ד אות א'] שכתב שאם האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר. והקשה עליו הדרכ"מ וז"ל וצ"ע מאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו ע"כ. וכתב הקצוה"ח דס"ל לאו"ז דלא מהני שליחות במילה היכא דהאב יודע למול. והאחרונים [שו"ת רב פעלים ח"ב סי' ל"ה ועוד] כתבו דהאו"ז לא מיירי שעושהו שליח אלא שמכבדו ובזה אסר מדין ביזוי מצוה אבל אם עושהו שליח שפיר דמי עי' בדבריהם [וע"ע בברכ"י בסי' רס"ד]. ואין נראה כן מדבריו, אלא גם הוא ס"ל כדעת הראשונים הנ"ל שמילה ל"צ שליחות, וכוונתו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו [וכמו שכתב הברכ"י ודלא כמו שחזר בו בשיו"ב].

והקצוה"ח שם הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל שהתיר למול ע"י קטן, והקשה דהא אין שליחות לקטן, וכתב דמיירי שהאב לא כאן ובאמת לא קיים מצות מילה אלא שכיון שהקטן בר מילה הוא א"צ להטיף דם ברית לאפוקי בגוי שאינו בר מילה שצריך להטיף דם ברית וכמ"ש הב"י עי"ש. והרואה יראה שדוחק גדול הוא, דהא הרמב"ם סתם וכללו עם ערל ואשה שהם כשרים ומקיים המצוה על ידיהם. ועוד דמה שכתב הקצוה"ח שגוי שמל צריך לחזור ולהטיף דם ברית - אמנם כך כתבו הסמ"ג ור' מנוח שהביא הב"י בריש סימן רס"ד, וכך צידד הב"י שם, אולם מדברי הטור שם מתבאר בדעת הרמב"ם שא"צ להטיף דם ברית, וכפי שכתב הב"י בדעתו, וכ"כ להדיא המאורות בסו"פ ר"א דמילה בדעת הרמב"ם המאירי בע"ז כ"ז ע"א עי"ש, וא"כ ע"כ בקטן כשר לגמרי קאמר ומקיים בזה מצוותו דס"ל שא"צ שליחות במילה וכנ"ל.

ומש"כ הטוש"ע בסי' רס"ה ס"ט בשם העיטור שהאב עומד על המוהל להודיע שהוא שלוחו - אינו עניין לכאן, דאין כוונתם שליח ממש אלא שהמוהל עושה במצוותו ובשבילו שיהא ניכר הדבר, ואדרבה מדכתבו להודיע שהוא שלוחו ולא כתבו שצריך למנותו שליח מבואר דס"ל כנ"ל שא"צ למנותו שליח וכשא"ר.

וע"כ כיון דהכי ס"ל לכל הראשונים שמצות מילה על האב אינה שימול את בנו אלא שידאג למילתו ואף ע"י אחר שפיר דמי וא"צ שליחות ואף ביודע למול - כן עיקר [ואף אם דעת האו"ז אינה כן מ"מ העיקר כדברי שא"ר], ודלא כאחרונים שכתבו שהאב ימנה את המוהל שליח, ולא ראו דברי הראשונים בזה.

אלא שאם האב יודע למול נראה שעדיף טפי שימול הוא מדין מצוה בו ודלא כמ"ש מהר"ח או"ז, אלא אף במצוות כמו מעקה ומזוזה אמרינן מצוה בו - עי' קידושין דף ע' בהא דר"נ עבד מעקה ובאחרונים שם.

קט. מקום המזוזה בשער גבוה

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ב, וכאן בתוספת.

בירושלמי מגילה פ"ד הי"ב איתא בר טברי שאל לרבי יצחק הגע עצמך שהיה שער גבוה א"ל נותנה כנגד כתיפיו. בית מדרשיה דרבי חנינה עביד כן ע"כ. והב"י ביו"ד סי' רפ"ט הביא את דברי <u>התוס'</u> במנחות ל"ג ע"ב דס"ל שהירושלמי פליג על הבבלי, ולדעת הבבלי תמיד נותנה בתחלת שליש העליון. וכן העתיק <u>האגודה</u> במנחות שם את דברי התוס' הנ"ל. ודעת **המרדכי** שאין הירושלמי חולק [וכמו שביאר הב"ח].

ובאמת שכדעת המרדכי כ"ד רוב הראשונים; כ"ד **הראב"ד** בהשגות [פ"ו מהלכות מזוזה הי"ב, והביאו הב"ח], וכן העתיקו **האשכול** עמ' 194 [אף שהביא לעיל שהגאונים כולם העתיקו רק את מימרא דשמואל שמצוה להניחה בתחלת שליש העליון, ולא כתב שמדבריהם נראה דלא כהירושלמי], **ראבי"ה** בסוף הלכות מזוזה [והעתיק את כל הירושלמי בסוף מגילה עי"ש], **פסקי תוס'** במסכת מנחות ומסכת יומא, **הארח"ח**, וכן **ספר הבתים** בספר המצוות מצוה ח' כתב וצריך לקובעה בשליש העליון של פתח וכו' ולזאת הכונה אם היה שער גבוה מניחה כנגד כתפו עי"ש, ולא כתב שהרמב"ם חולק, וברוב דבריו ס"ל כרמב"ם כנודע.

ובדעת הרמב"ם. הנה המג"ע והכס"מ ורוב האחרונים כתבו שהרמב"ם לא ס"ל כירושלמי מדהשמיט דברי הירושלמי וסתם שמניחים בתחלת שליש העליון, ומשמע דבכל פתח מיירי עי"ש. אולם אינו מוכרח, וכמו שכתב בספר **זיו משנה** [ורשא תרס"ד] הלכות מזוזה פ"ו הי"ב וז"ל ולענ"ד נראה דגם רבינו וגם הגמ' איירו בודאי רק בסתם פתחים שגובהן הוא רק כגובה איש, ולכן שליש הגובה הוא ג"כ שליש גובה האדם והוא כנגד כתפיו, אבל בשער הגבוה ודאי מודה גם הש"ס דידן וגם רבינו שמניחה רק כנגד כתיפיו שהוא שליש גובה האדם ולא למעלה מראשו שלא יוכל להגיע באצבעו עליה, וגם לא יוכל לראותה, וכמ"ש רבינו בהלכה שאח"ז חייב אדם להזהר במזוזה וכו' וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ברוך הוא ויזכור אהבתו ויעור משנתו וכו', הרי שמוזהר הוא לפגוע במזוזה ולראותה ולהתבונן ביחוד השם ולזכור אהבתו ואיך יניחה למעלה מראשו שאין העין שולט בה, אלא ודאי כמ"ש ודו"ק ע"כ. ובספר **מנחת פתים** בסי' רפ"ט האריך בענין זה וסיים שעל דין הירושלמי דבפתח גבוה מניחו כנגד כתפיו לא מצינו חולק בפירוש רק תוס' מנחות ל"ג, ולעומת זה הראב"ד ורמב"ן עה"ת [עי"ש קודם לכן מה שדייק מדברי הרמב"ן] ופסקי תוס' ומרדכי פוסקים להדיא כירושלמי וכ"ד פרישה וב"ח וכו' וכן הלכה רווחת בישראל עי"ש. וע"ע בשולחן גבוה אות ח' במסקנתו.

וא"כ נראה שהעיקר כדעת הירושלמי וכרוב הראשונים שהעתיקוהו להלכה שבשער גבוה יניחנה כנגד כתפיו.

קי. לבישת כלאים לצורך מכירה או קניה או העלמת מכס כשאינו מכוין ליהנות

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אב תשפ"ב.

במשנה בכלאים פ"ט מ"ב שנינו לא ילבש כלאים אפילו על גבי עשרה אפילו לגנוב את המכס [שאינו מכוין ללבישה]. ומאידך במ"ה שנינו מוכרי כסות מוכרין כדרכן [כיון שאינו מכוין ללבישה].

והביא הב"י ביו"ד סי' ש"א ס"ה שדעת **הר"ש**, **הרא"ש** [פ"ט דנדה ס"ט] **והסמ"ג** [לאוין רפ"ג] דמשנה ב' שאוסרת ללבוש כלאים אפילו ע"ג עשרה בגדים ואפילו להעלים מן המכס - ר' יהודה היא שאוסר דבר שאינו מתכוין, אבל לר"ש דקי"ל כותיה שרי.

אולם הרמב"ם [פ"י מהלכות כלאים הט"ז וי"ח] פסק את ב' המשניות הנ"ל. וכתב הב"י ליישב דבריו שגם לר"ש אסור בלבישה, ורק בהעלאה שרי עי"ש.

והנה הב"י לא הזכיר את דברי הגמ' בב"ק קי"ג ע"א דאיתא שם ר"ש אומר משום ר"ע מותר להבריח ['בו', כ"ה בכתה"י ובראשונים, והיינו בכלאים] את המכס, ופירשה הגמ' דר"ש לטעמיה דס"ל דבר שאין מתכוין מותר, והמשנה שאוסרת, דהיינו סתם מתניתין דכלאים הנ"ל - ר' יהודה היא. ולפ"ז לדידן קי"ל דשרי אף בלבישה של כלאים אם אינו מכוין. וא"כ אין זו מחלוקת 'בסברא' בין הר"ש לרמב"ם האם המשנה הזו היא כר' יהודה או כר"ש, אלא מפורש בגמ' דמשנה זו שאוסרת היא כר' יהודה, ולר"ש שרי. וכתבו התוס' בב"ק שם שלפ"ז גם מ"ה בכלאים לגבי מוכרי כסות מוכרין כדרכן - גם בלבישה ממש היא, דדבר שאינו מתכוין מותר עי"ש.

ובאמת שכן נקטו רוב הראשונים שלדידן דקי"ל כר"ש מותר אפילו ללבוש כלאים אם אינו מכוין ואינו פס"ר;

כ"נ מדברי **הרי"ף** שם שהביא את סוגית הגמ' כצורתה, ונראה שלהלכה קי"ל דשרי כר"ש. וכ"כ להדיא בספר כפתור ופרח פנ"ט שהביא את סוגית הגמ' וכתב: וכן פסק הרי"ף שאחר שאינו מתכוין להחם בכלאים אלא להבריח את המכס שהוא מותר עי"ש. וכ"כ מדנפשיה בדעת הרי"ף, בספר משכנות הרועים [לר' עוזיאל אלחאייך, נפטר בשנת תק"פ] מערכת ג' אות מ"ח עי"ש.

וכ"ד ר' **ברוך הספרדי** בפירושו לב"ק וז"ל ואוקימנה דלא כרבי שמעון, דהא קתני מותר להבריח בכלאים מכס וכו' קסבר דשא"מ מותר עי"ש. וכן **הראב**"ן שם העתיק סוגית הגמ' וכתב: מהכא שמעינן דכל דבר שאין מתכוין מותר דקאמר ר' שמעון בכ"מ - משום ר' עקיבא קאמר ע"כ. ומבואר דס"ל כן למעשה, ואין זו דחיה בעלמא. וכ"ד **האו**"ז ח"א סי' רע"ז שהביא סוגית הגמ' הנ"ל וכתב וקי"ל כר"ע דאמר בפרק במה מדליקין וכו' הואיל והלכה כמותו לענין שבת ה"ה לענין כלאים וכו' עי"ש. וכ"ד **הירא**ים בסוף סי'

של״ג [ובישן סי׳ ס״א] וז״ל וכאשר התרנו בפסחים בפ׳ כל שעה [כ״ו ב׳] ובשבת בפ׳ במה מדליקין [כ״ט ב׳] להעלות עליו כלאים בשאין מתכוין דקיי״ל כר״ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר כדתניא מוכרי כסות מוכרין כדרכן - כך התרנו לבישה כלאים בשאינו מתכוין כדתניא בב״ק בהגוזל בתרא וכו׳ [והביא סוגית הגמ׳ וכתב] פי׳ אינו מתכוין ליהנות הלכך לא הוי דומיא דלבישה אע״פ שלא נהנה בודאי, דכל לבישה איכא כוונת הנאה הלכך לא דמיא ללבישה ע״כ. והביאו בפסקי **הריקאנטי** סי׳ רל״א בקצרה עי״ש. וכ״ד **הסמ״ק** במצוה ל״ב שכתב: וללבוש כלאים כדי לעבור המכס אמרינן בפ׳ הגוזל ר׳ [שמעון בן] יהודה מתיר והלכה כמותו דקי״ל כרבי שמעון דאמר דבר שאינו מתכוין מותר ע״כ. וכן האריך בספר **כפתור ופרח** פנ״ט כדעת הרי״ף וסמ״ק דשרי עי״ש. וכ״פ **ר״א מלונדריש** בפירושו לברכות עמ׳ ו׳ וז״ל ומיהו לית הלכתא כי האי סתמא דאנן סבירא לן דדשא״מ מותר, וא״כ מותר ללבוש כלאים לגנוב מוכס העומד מאליו, הואיל ולא לשם הנייה מתכוין ע״כ. וכ״פ בספר **עץ חיים** [מלונדריש] כלאים פ״ה, שהעתיק את לשון הרמב״ם שאסור אפילו לגנוב המכס וכתב: אבל ר״י פסק שהלכה כר״ש בן יהודה וכו׳ וזה כר״ש דאמר דשא״מ מותר ע״כ. וכ״ה **בפסקי מהרי״ח** לב״ק וז״ל ויכול אדם ללבוש כלאים כדי להעביר את המכס ובלבד שלא יתכוין וכו׳ וכגון דלא הוי פס״ר. פר״י פרק כל שעה ע״כ. וכ״ד **הריא״ז** בביצה פ״א ה״ו וז״ל ומותר ללבוש בגד כלאים כדי להבריח בו את המכס, והוא שאינו מתכוין ליהנות בו, כגון שהיה לבוש בגדים יפים ממנו שמתחמם בהן ומתכבד בהם, וכל דבר שאינו מתכוין מותר, וזה מבואר בפרק הגוזל ומאכיל. וכן נראה בעיניי שמותר ללבוש בגד כלאים כשהוא רוצה לקנותו וצריך לבודקו ולכסות על גופו שהרי אין מתכוין ליהנות בו לפי שעה ע״כ.

וכ״ד הרמב״ן בשבת קי״א ע״א וז״ל ומה שהתיר ר׳ שמעון למוכרי כסות ׳ללבוש׳ כלאים משום דלא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמו להנאה אבל כשאין לו ממנו הנאה לאו מלבוש הוא אלא משאוי בעלמא, והכי איתא בפ״ק דיבמות [ד ע״ב], ואתא ר״ש ושרא בשאינו מתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים עי״ש. ומפורש דס״ל שר״ש מתיר גם ׳ללבוש׳ כלאים ולא רק ׳להעלות׳ כלאים. וכ״ד **הרשב״א** בכתובות ו׳ ע״א שכתב: וההיא דמוכרי כסות לפי שלא אסרה תורה אלא דרך מלבוש כלומר דרך הנאה שיהנה ממנו ע״כ, ומבואר דמיירי במלבוש, אלא שהסביר שאין איסור בעצם הלבישה אלא רק כשנהנה מהמלבוש, וכדכתב הרמב״ן הנ״ל. וכ״כ **הר״ן** בשבת קי״א עי״ש. ובחולין דף ל״ב ע״א מדפי הרי״ף כתב הר״ן ביאור בזה דלענין הנאה ודאי אע״ג דהוי פסיק רישיה שריא דהא אמרינן מוכרי כסות וכו׳, והא התם ודאי מטי ליה הנאה אלא דכיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי עי״ש.

וכן פירשו **הרע״ב והרש״ם** במשנה שם כדעת הר״ש. וכ״פ ר׳ ישמעאל הכהן **בספר הזכרון** בהלכות כלאים וז״ל אסור ללבוש כלאים לפוטרו מן המכס. והרא״ש התיר דקי״ל דשא״מ שרי ׳ועיקר׳ ע״כ.

ובדעת הריטב״א מצאנו סתירה, דבשבת כ״ט ע״ב כתב: רש״י ז״ל מפרש כדרכם דרך מלבוש, ולא נהירא דהא בימות הגשמים לא סגיא דלא מיתהני ולא עוד אלא כי

לעולם הוא מתכבד בכך, לפיכך פירשו דכדרכן היינו על כתפיהם והצנועין מפשילין מקל לאחוריהם והבגדים על המקל אבל דרך מלבוש אסור הוא אף כרבי שמעון ע"כ. אולם בפסחים כ"ו ע"ב כתב להיפך וז"ל יש שפירשו דכדרכן היינו על כתפיהן דהשתא אפשר דלא מתהנו והטורח מרובה על ההנאה, אבל בדרך מלבוש הא ודאי מתהנו להתחמם או להגן מן החום ושמתכבדין בו וכפסיק רישיה ולא ימות דמי, אבל בפירושין התירו אפילו דרך מלבוש עכ"ל, ונראה מדבריו שהוא נוטה לדעת ה'פירושין'.

וכן בדעת **המאירי** מצאנו סתירות בזה, דבב"ק קי"ג ע"א כתב: לא ילבש אדם כלאים אפילו דרך עראי ואפילו על עשרה בגדים שאין הנאת חמום מגעת לו הואיל ומ"מ דרך חמום בכך ואפילו לא כיון אלא להבריח בו את המכס שיחזיקהו בגוי אסור ולוקה עליהם ע"כ, וזה כדעת הרמב"ם. אולם בשאר דוכתי פסק כדעת שא"ר; בשבת כ"ט ע"ב כתב: מוכרי כסות מוכרין כדרכן 'ולובשין' אותם בשוק להראותם ללוקחים ובלבד שלא יתכוין להנאת לבישתם וכו', שכל דבר שאין מתכוין מותר. ואע"פ שזו מיהא פסיק רישיה הוא, אפשר שאינו פסיק רישיה כגון שהיה לבוש בכדי צרכו, או שמא לא אסרה תורה אלא לבישה שמדרך כונת הנאת לבישה ע"כ. וכ"כ בקצרה בפסחים כ"ו ע"ב וציין למה שכתב בשבת עי"ש. וביבמות ד' ע"ב כתב: אף בהעלאה כל שאינו בכונת הנאה כגון תופרי כסות שמניחין אותו על יריכותיהן או אפילו דרך לבישה כגון מוכרי כסות אף בלבישה מותר כדי שיקפצו עליהם גוים ויקחו ואפילו בימות הגשמים שיש בהם הנאת חמום הואיל ואינו מתכוין לחמום עי"ש. ובסנהדרין ס"ד ע"ב גבי מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה כתב: ואע"פ שאמרו מוכרי כסות וכו' ואי אפשר שלא יהנה, וכן מה שאמרו לענין ריח אפשר ולא מכוין שרי פירושם מפני שהנאת הכסות והריח אינה הנאה שיש בה ממש כחלבים ועריות עי"ש. ונראה שהעיקר בדבריו דס"ל להתיר כדעת רוב הראשונים וסמי חדא מקמי ארבעה.

אמנם בה"ג וספר האשכול בהלכות כלאים העתיקו את המשניות בפ"ט דכלאים כצורתם כולל המשנה שלא ילבש כלאים להעביר את המכס, וכ"ד הרמב"ם שהביא הב"י. אלא שיש ב' קושיות לשיטה זו; האחת איך יסבירו את ההיתר של מוכרי כסות. והשניה איך יסבירו את דעת ר"ע בב"ק קי"ג שמותר 'ללבוש' להעביר את המכס, והסבירה הגמ' שזה כדעת ר"ש דדשא"מ מותר.

והנה לענין הקושיא הראשונה ממוכרי כסות כבר כתב הב"י דהתם אינם לובשים ממש הכלאים אלא מעלים אותם עליהם שלא כדרך לבישה ובזה מותר אם אינו מכוין, אבל כשלובש ממש - על זה אמרה התורה לא 'תלבש' ולא משנה אם מכוין ליהנות או לא עכת"ד. והנה עצם ביאורו ברמב"ם שמוכרי כסות לא לובשים אלא מניחים - מפורש כן בפה"מ בכלאים פ"ט מ"ה וז"ל שמותר להם למכור כלים של כלאים ולשים אותם על גביהם עי"ש. וכן מתבאר מדבריו בחיבור פ"י הט"ז שכתב שיציל להן הכלאים 'שעל כתפן' מן החמה וכו' עי"ש. וכבר פירש כן ר' חננאל בכמה דוכתי; בשבת קמ"ז ע"א גבי היוצא בטלית מקופלת כתב: כגון אלו מוכרי כסות שמקפלין ומפשילין אותן על כתפייהו ע"כ, ומבואר ש'מוכרי כסות' מניחים את הבגדים על כתפיהם. וכ"כ יותר במפורש בפסחים

כ״ו ע״ב וז״ל מוכרי כסות מוכרין כדרכן כלומר נושאין בגדי כלאים על כתפיהן עי״ש. אלא דאי מהא אין ראיה דס״ל כרמב״ם, דהא לעיל הבאנו שגם היראים מפרש כן, אולם אעפ״כ ס״ל להתיר גם לבישה מההיא דב״ק קי״ג שמפורש שם ש׳לובשים׳ בגדים להעביר מן המכס. אולם הרמב״ם מפרש דבדוקא העלאה שרי ולא לבישה. וכ״כ ר״א בן הרמב״ם להדיא בשו״ת ברכת אברהם סי׳ י״ט וז״ל ומוכרי כסות אינן לובשין הכלאים, וכשאסר הכתוב הכלאים ואמר לא יעלה עליך לא אסר אלא דרך לבישה אבל עליה שאינה דרך לבישה לא אסר הכתוב, הלכך תופרי כסות ומוכרי כסות אין בעליית הכלאים עליהם חשש לבישה אלא חשש הנאה, תדע דלא תנן ובלבד שלא יתכוונו ללבישה אלא ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והנאה זו אינה ודאית אלא ספק היא שאפשר שתגיע לו הנאה זו ואפשר שלא תגיע עי״ש.

אולם הקושיא הגדולה היא מהגמ׳ בב״ק הנ״ל. והנה הכס״מ בפ״י הי״ח כתב דסבר רבינו דלא בעא גמרא לנחותי לחלק כמו שחילקתי בין דרך לבישה לשלא דרך לבישה ונקט דרך קצרה לומר דבשאינו מתכוין פליגי, ואע״ג דלקושטא דמילתא לאו בהכי פליגי לא חש מאחר דלא אתא אלא לאקשויי דלהבריח את המכס מי שרי, ושפיר דמי לידחק בכך שלא להוציא סתם מתניתין מהלכה ע״כ. אלא שתירוץ זה צ״ע [וכפי שכבר הקשו בספר משכנות הרועים מערכת ג׳ אות מ״ח ועוד], שהרי בגמ׳ בב״ק מיירי ב׳לובש׳ כלאים להעביר המכס, וע״ז אמרו דלר״ש משום ר״ע שרי משום שאינו מכוין, ולא רק בהעלאה התירו.

ור״א בשו״ת ברכת אברהם שם כתב ליישב דהאי מימרא דר״ש אליבא דר״ע הוא, לאו אליבא דידיה הוא, דהוא מודה בפסיק רישיה ולא ימות, ושמא ר״ע חולק ואפילו בפסיק רישיה וסבירא ליה דאם אינו מתכוין מותר, ואין הלכה כדבריו, דהא ר׳ יהודה ור״ש חולקין עליו עי״ש. וגם זה צ״ע, דאם ר״ע ס״ל שמותר אפילו בפס״ר - מנין לאביי ורבא שר״ש מודה בפס״ר, והרי ר״ע רבו ס״ל שגם פס״ר מותר. ולמה אביי בשבת קל״ג ע״א קיבלה מרבא דר״ש אסר בהא, שיקשה לו מר״ע רביה דר״ש, דמתיר.

והרדב״ז בפירושו לרמב״ם הי״ח כתב דגבי שבת דחמיר להו לאינשי פסק כר״ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר אבל גבי כלאים דקיל להו לאינשי פסק כר׳ יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור ומהאי טעמא פסק כר׳ יהודה ביום טוב להחמיר עי״ש. וגם תירוץ זה צ״ע, דביו״ט יש גמ׳ מפורשת בריש מסכת ביצה והיא דעת ר״נ שביאר כן בדעת רבי עי״ש, אולם לא מצאנו שהפוסקים מעצמם יעשו חילוקים אלו במקומות אחרים, ואטו מעתה נפסוק בכל האיסורים הקלים משבת לחומרא יותר משבת?

ויש עוד תירוצים בזה של שאר המפרשים, אולם המעיין יראה שדחוקים הם, ואחרי הכל - פשט הגמ׳ זה כדעת רוב הראשונים דשרי אף לבישה כשאינו מתכוין.

ולמעשה. השו״ע העתיק את לשון הרמב״ם, והרמ״א הביא את דעת הרא״ש וסיעתו בשם יש מתירין. **ולהאמור נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים**, שהרי כך נראה גם מפשט דברי הרי״ף, וכך דעת הרא״ש ורוב הראשונים, והרמב״ם הוא כמעט דעת יחיד,

ופשט הגמ׳ לא כדבריו, ולכן נראה שאפשר להקל בזה. ובפרט בשעטנז דידן שאינו שוע טווי ונוז יחד שלדעת הגאונים והרי״ף ועוד ראשונים אינו איסור דאוריתא וכפי שהארכתי במקום אחר.

והנה החכמת אדם כלל ק״ו אות כ׳ כתב בזה״ל ומ״מ נ״ל דלכ״ע אסור למי שרוצה לקנות בגד כלאים ללובשו לפי שעה לראות אם הוא כמדתו, שהרי הוא מתכוין ללובשו, ולכן הקונים כובעים התפורים בשעטנז וכן בגדים של כלאים אסור ללובשן לכוין למדתו אפי׳ ארעי ע״כ. אולם בדברי הריא״ז שהבאנו לעיל מפורש שגם מדידת בגד מותרת לדעת רוב הראשונים. וא״כ נראה שהבא למדוד בגד לקניה, אף שהוא ודאי שעטנז מותר לו למודדו כשיש לו עוד בגדים כנהוג, ואינו מכוין ליהנות מהשעטנז.

העולה מהמאמר. דעת הרי״ף, הרא״ש ורוב הראשונים שמותר ללבוש בגד כשאינו מכוין להנאה אלא להבריח המכס, או למדוד לצורך קניה או מכירה וכדומה, וכך פשטות הסוגיות, וכן עיקר.

קיא. הפרשת חלה מעיסה על אפוי

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ג.

כתב בפסקי או"ז [שסיכם מהר"ח בנו] בסוף הלכות חלה אות צ"ט וז"ל ואין מפרישין מן האפוי על שאינו אפוי ולא מן שאינו אפוי על האפוי ע"כ. ולפנינו אין את דין זה באו"ז - עי' בהערת המגיה שם. אולם נראה שדין זה מקורו הוא **מהאו"ז**, דהא מהר"ח בקיצור הנ"ל אינו מוסיף דינים מעצמו אלא מסכם את דברי אביו. וכ"ד **מהר"ח או"ז** גופיה בדרשותיו פרשת שלח בנוסח הנ"ל ממש. וכ"ד **מהר"ם** המובא בהגמ"י בתשובות השייכות לסדר זרעים גבי העוסה עיסה ע"ד לבשלה שפטורה מעיקר הדין, אולם כדי לצאת דעת ר"ת יאפה חתיכה קטנה מן העיסה, וכתב שיפריש חלה משניהם מן העיסה ומן החררה מכל אחד מעט לפי שאין תורמין מן האפוי על שאינו אפוי לפיכך יקח גם מן העיסה עי"ש.

והטוש"ע בסי' שכ"ד כתבו מי שנתערב לו פת שהפריש ממנו חלה עם פת שלא הופרש ממנו, אם יש לו קמח יעשה עיסה מחמש רבעים ויצרפנה עם הככרות בכלי, ויפריש ממנה על אותם ככרות שנתערבו עי"ש, ולכאורה משמע שיפריש מהעיסה על הפת, וכן הבין הרש"ל בסי' נ"ח שהובא בדרישה ובט"ז ובעוד אחרונים, וכתב שאם העיסה יש בה שיעור - יכול להפריש ממנה על הפת, אבל אם אין בה שיעור - צריך לאפות ורק לאחר מכן להפריש מפת על פת עי"ש. אולם בדעת השו"ע אינו מוכרח, דאפשר דמה שכתב ויפריש ממנה - הכונה לאחר האפיה.

ועכ"פ מאחר וכך דעת כמה ראשונים להדיא שאין מפרישין מהאפוי על שאינו אפוי וכן להיפך - יש להחמיר כמותם, ונ"מ **בעיסה שיש בה שיעור חלה ששכחו להפריש ואפו חלקה - שצריכים להפריש גם מהעיסה וגם מהפת**, וכמו מקרה מהר"ם הנ"ל.

קיב. נטיעת אילנות קודם השביעית

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשפ"א.

במשנה שביעית פ"ב מ"ו הובאה מחלוקת התנאים, עד אימתי נוטעין קודם השביעית, האם ל' ימים או ג' ימים או י"ד ימים קודם השביעית. ובגמ' בר"ה י' ע"ב ויבמות פ"ג ע"א הביאו על משנה זו את דברי רנב"י שאמר: לדברי האומר ל' צריך ל' ול', ולדברי האומר ג' צריך שלשים וג', ולדברי האומר י"ד צריך מ"ד יום, עי"ש. ורש"י פירשה גבי שביעית, שצריך ל' לקליטה ול' לתוספת שביעית, וכן בכולהו, ואם נקלט בתוספת שביעית אסור ויעקור. וכתב הרי"ד בתוספותיו לר"ה, שכ"ד ר' יהודה בר נתן. ולדבריהם, בזמן הזה שאין דין תוספת [עי' ברמב"ם פ"ג משמיטה ה"א] א"צ שלשים, אלא רק י"ד יום לפני השמיטה לדעת ר' יוסי, שכמותו פסקו הפוסקים.

והריבמ"ץ בשביעית שם כתב: "דכל הני תנאי סבירא להו ל' יום לפני ראש השנה חשובין שנה, מאן דאמר ל' בעי ל' ול' וכו', ואם נטע או הבריך או הרכיב פחות משיעורא דילהו לכל חד וחד כי טעמיה יעקור" עי"ש, הרי דס"ל כרש"י דמימרא דרנב"י קאי אשביעית, אלא שהוא לא כתב שהטעם הוא משום תוספת, אלא משום של' יום חשובים שנה, ויוצרים מניין ערלה ורבעי מהשנה השישית ולא מהשביעית, ובכך נמנע חשש שיחשבו שהאילן ניטע בשביעית. וכן מתבאר מדברי **המאורות** בר"ה י' ע"ב, שכתב: "ואוקימנא דצריך שתי שבתות משום קליטה ושלשים. כך נראית דעת הרי"ף[א]. ואם נטע והבריך והרכיב יעקר, אבל הנוטע וכו' ערב שביעית שלשים יום לפני ר"ה ושתי שבתות עלתה לו שנה, ומותר לקיימן בשביעית", ע"כ. **והרמב"ם** בהלכות שמיטה פ"ג הי"א כתב שצריך ל' יום חוץ מהקליטה מפני מראית העין, שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו. והר"י קורקוס האריך הרבה, וכתב בתוך הדברים וז"ל: "אפשר שדעת רבינו שכיון שאין תוספת בזה"ז, ודאי הטעם הוא מפני החשד", עי"ש. וכעי"ז דעת **הרמב"ן** בר"ה שם, וזת"ד: ויש לפרש ולומר דודאי אסור ליטע ערב שביעית אלא בכדי שתקלוט ותעלה לנטיעה זו שנה קודם שביעית, ולא משום תוספת שביעית, שאין תוספת אלא בחריש הנכנס לשביעית, אלא גזירת חכמים היא, מפני שאדם מונה שנים לערלה ולרבעי וכל ששנה ראשונה שלו שביעית היא יאמרו בשביעית נטע, לפיכך אמרו יעקור אא"כ קלטה, ואחר קליטה עלתה לו שנה לנטיה זו בשלשים או ביום אחד כדי שתימנה שביעית שנה שניה שלה, וכענין הזה ראיתי להרמב"ם ז"ל ע"כ. וכן הסכים **הריטב"א** שם לפירוש הרמב"ן [אלא שהוא כתב כן בשם ר"ת] עי"ש.

א. מדברי המאורות מתבאר שהוא הבין בדעת הרי"ף דס"ל כרש"י, שמימרא דרנב"י קאי אשביעית. אולם המאירי הביא את פירוש ר"ת דמיירי לערלה, וכתב: "וראיה לדבריהם שאם לענין שביעית - גדולי הפוסקים מיהא למה הביאוה, ומ"מ אינה ראיה שאף הם הביאוה לצורך ענין ערלה" ע"כ. ומבואר דאדרבה פשיטא ליה יותר בדעת הרי"ף כר"ת, אלא שכתב שאין הכרח, דאפשר שהרי"ף מפרשה לענין שביעית, אולם הביאה למעשה לענין ערלה.

והנה, הרמב"ן הנ"ל כתב 'כענין הזה ראיתי להרמב"ם', וכ"כ כמה אחרונים שטעם הרמב"ם הוא כטעם הרמב"ן. אולם בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' מ"ח) עמד בדקדוק לשון הרמב"ם שאינו כדברי הרמב"ן, שהרמב"ם לא הזכיר את ענין מנין שנות ערלה, וגם לא הזכיר דמיירי רק בעץ מאכל, ונראה שדעתו שהוא משום חשד שיאמרו שנטע בשביעית, אף שהוא עץ סרק. אולם לפי הרמב"ן, שהטעם הוא משום מונין - בעץ סרק אין איסור לנטוע בתוך ל' יום לשביעית [ועי"ש במנחת שלמה, שיתכן שגם לרמב"ן וסיעתו גזרו בכל האילנות, אף שעיקר סיבת הגזירה היא משום עץ מאכל].

אולם דעת ר"ת המובא בתוס' שם וכן בר"ש בשביעית, שלענין שביעית אין איסור יותר מאשר הקליטה, ואם נקלט לפני השביעית שרי. ובתחלה כתב שאע"פ שעבר איסור משום תוספת שביעית, שרי בדיעבד וא"צ לעקור, ולבסוף כתב שגם איסורא ליכא כלל בנטיעה אם נקלט קודם השביעית, ורק בחריש איכא איסורא, ורנב"י מיירי לענין ערלה עי"ש. וכן הסכימו התוס', הרשב"א והר"ן בר"ה שם. וכן הרי"ד בתוספותיו האריך לחלוק על רש"י כנ"ל, שכל האיסור הוא שיקלט בשביעית, ופירש את דברי רנב"י לענין חשיבות שנה ולא לענין שביעית, שבל' יום חשיב שנה לבד מהקליטה, וכתב בסוף דבריו שמצא שכן פירש הר"ח ביבמות [וכ"ה לפנינו בר"ח בר"ה] עי"ש. וכ"כ עוד בקצרה בפסקיו עי"ש, וכ"כ עוד בתוספותיו למו"ק ג' ע"ב עי"ש. וכ"נ מדברי הריבב"ן שכתב בקצרה כדעת הרי"ד שצריך ל' לקליטה ול' שתעלה לו שנה עי"ש. וכן מתבאר מדברי הריא"ז שהעתיק את הדין של ל' לענין ערלה ולא לענין שביעית עי"ש.

וכ"ד השאילתות (מהדורת מירסקי סי' קכ"ט) וז"ל: "ואסור למישתל ערב שביעית [אלא מאי דכדר (פי' שקולט, כ"כ בפירוש הר"ש שם)] מקמי שביעית [דתניא אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית] פחות מל' יום וכו' ת"ק סבר לתלתין כדרא [פי' תופסת ונלקטת, כ"כ בפירוש הר"י שם] ר' יהודה סבר לתלתא כדרא, ר יוסי ור"ש סברי לשתי שבתות כדרא וכו' והלכה כר' יוסי" עי"ש. ומפורש שהוא נקט שכל האיסור הוא שיקלט בשביעית, והלכה כר' יוסי שי"ד יום קודם השביעית מותר לשתול. וזה ממש כדעת ר"ת. וכ"ה בספר והזהיר למר חפץ אלוף (פרשת בהר), שהעתיק, כדרכו בלשון הקודש, את דברי השאילתות, וז"ל: "ואסור לשתול ערב שביעית פחות מל' יום לפני ר"ה, אם נטע וכו' יעקור וכו', ר' יוסי ור"ש אומרים לב' שבתות, והלכה כר' יוסי" ע"כ. ועי"ש בפירוש ענפי יהודה, שהוא ס"ל כדעת ר"ת הנ"ל, עי"ש[ב]. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל בר"ה לדף ט' ע"ב, שכתב: "מותר לקיימן בשביעית, דהא נקלט קודם שביעית ל' יום שהבריכן, אבל שנה לא עלתה לו אא"כ היו לו ל' ול', הל' הראשונים לקליטה והל' השניים לשנה, דל' יום בשנה חשוב שנה" ע"כ, ומבואר שגם אם לא עלתה לו שנה, מותר לקיים בשביעית, כיון שנקלט קודם השביעית.

ב. ומה שכתב שם בדעת השאילתות הוא לפי הגירסא המצויה בדפוסים, אבל לפי הכת"י הנ"ל דעתו כדעת ספר והזהיר ממש, עי"ש.

והרא"ש בשביעית העתיק בסתמא כפירוש רש"י, אולם בתוספותיו לר"ה העתיק את דברי תוס' בשם ר"ת. ור' אברהם מן ההר ביבמות דף פ"ג ע"א הביא מחלוקת רש"י ור"ת ולא הכריע. והמאירי ביבמות שם כתב בסתמא כרש"י, אולם בר"ה האריך בזה והביא את מחלוקת רש"י ור"ת וכתב שהדברים רופפים, עי"ש.

וא"כ נמצא שדעת רוב הראשונים שמספיק שיקלט קודם השביעית כדי להתיר את הנטיעה, ולא צריך ל' יום נוספים. וכיון ששביעית בזה"ז דרבנן, וגם איסור הקליטה בתוך ל' יום לדעת המצריכים כן הוא מדרבנן משום חשד או מונין - נראה דשפיר דמי לסמוך על דעת השאילתות ור"ת וסיעתו, וליטע קודם השביעית, בתנאי שיקלט קודם השביעית. וכ"ש באילן סרק או בירקות וכדומה, שאין בהם משום מונין, שגם לדעת הרמב"ן וסיעתו מותר - שאפשר להקל בזה בשופי.

ומה שכתבנו שיקלט קודם שביעית - הנה החזו"א בסי' כ"ב אות ה' כתב שכל מה שהצריכו קליטה קודם שביעית זהו משום תוספת אבל בזה"ז שרי אפילו שיקלט בשביעית עי"ש. אולם מדברי השאילתות וספר והזהיר מבואר לא כך, דהא הם כתבו הלכה למעשה שאסור שיקלט בשביעית ולכן צריך י"ד יום קודם שביעית, כדעת ר' יוסי. וכ"ה פשטות דברי הרי"ד שיש איסור שיקלט בשביעית, לא מדין תוספת אלא כאילו נטע בשביעית. וכן מפורש יותר בפסקיו בר"ה, שכתב ממש כדברי השאילתות שהתנאים חולקים בענין קליטה, וכל שקולט בשביעית אסור כאילו נטע בשביעית, ולכן למעשה צריך ב' שבועות כדעת ר' יוסי, עי"ש. וגם הר"י קורקוס בסוף דבריו כתב וז"ל: ומיהו בדין המשנה טעמא איכא שלא תקלוט בשביעית, דהוי כנוטע בשביעית גופה, עי"ש. וגם מדברי ר"ת גופיה שהביאו תוספות והר"ש בפשטות נראה כן, שהקליטה בשביעית אינה קשורה לתוספת, והיא אסורה מעיקר הדין. וכן מתבאר גם מדברי המאירי, בהביאו את דברי ר"ת, שכתב שאחרוני הרבנים מוסיפים שאין דין תוספת שביעית אמור אלא לענין חרישה וכו', אבל ליטע וכו' מותר, כל זמן שתקלוט קודם שביעית, שהוא ב' שבתות. וכן מותר לזרוע כל זמן שתשתרש הזריעה קודם ר"ה וכו', עי"ש. ומפורש שלדעת ר"ת צריך עכ"פ קליטה קודם שביעית, אף שאין דין תוספת בזה. ולא מצאנו למי שיכתוב שאיסור הקליטה בשביעית הוא מדין תוספת. וגם מדברי רש"י נראה כן, דהא אם יש איסור שיקלט בתוספת שביעית בזמן שהתוספת נוהגת, א"כ בזמן שאין תוספת ודאי שיש איסור שיקלט בשביעית גופא, וכמו שהאריך בזה במנחת שלמה שם, עי"ש, אלא שאנו הוספנו עוד כמה ראיות ברורות לזה. וכן עיקר שאין לנטוע או לזרוע שום דבר שיקלט בשביעית, ואם נטע יעקור, כנוטע בשביעית.

והנה, כמה אחרונים תלו ענין זה, האם מותר לנטוע בערב שביעית שיקלט בשביעית או לא, במחלוקת האם יש מצוה בשביתה בשביעית, דומיא דשביתת בהמתו, שהמצוה היא על הקרקע שתשבות, או שהמצוה היא על האדם. והם רצו לומר שרק לדעת המנ"ח וסיעתו שיש מצוה על הקרקע לשבות [עי' בסימן הבא] יש איסור שיקלט בשביעית (עי' באור לציון פ"א ה"א ובחידושיו למשניות שביעית פ"ב מ"ו). **אולם** נראה שאינו מוכרח כלל, דאע"פ שהרי"ד באמת ס"ל שהמצוה היא על הקרקע (עי' בסימן הבא), וגם הוא

ס"ל שיש איסור שיקלט בשביעית - מ"מ נראה שלא מן השם הוא זה, שהרי אף אם נקלט בקרקע קודם השביעית הרי הוא ממשיך לגדול בשביעית, וכמו שכתב ר"ת, וא"כ אמאי אסרו דוקא את הקליטה בשביעית, הרי הקרקע תמיד ממשיכה לעבוד? אע"כ דלא תלי כלל בזה. ומדין תורה גם לסוברים שאמירה לגוי בשביעית אסורה מהתורה מדין שביתת הארץ, מ"מ קודם שביעית אין בזה איסור. וגם לסוברים שאין מצוה על הקרקע אלא האיסור הוא על האדם, יש איסור שיקלוט בשביעית. והאיסור הוא מדרבנן ולא מהתורה, שגזרו שכל שקולט בשביעית כאילו נטעו בשביעית ואסור לעשות כן וצריך לעקור, אבל מהתורה אין איסור בזה. ועוד, דהא גם נטיעה בשביעית גופא לדעת הרבה ראשונים איסורה מדרבנן, ואעפ"כ אסור ויעקור, וא"כ גם בערב שביעית אם קולט בשביעית תקנו כן, כן נראה לי בזה.

סיכום

מותר לנטוע אילנות עד שבועיים קודם השביעית כדי שיקלטו קודם השביעית, והמחמיר באילני מאכל לנוטעם עד ט"ו באב תבא עליו ברכה.

קיג. מצות שביתת הארץ בשביעית

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ב, וכאן בתוספת.

נחלקו הראשונים והאחרונים האם יש מצוה על האדם לשבות בשביעית דומיא דשביתת שבת, או שהמצוה היא שהקרקע תשבות דומיא דשביתת בהמתו בשבת שאף שאינו עושה בה מלאכה צריך לדאוג שהיא לא תעשה מלאכה אפילו מאליה ואפילו ע"י גוי;

בגמ' בע"ז ט"ו ע"ב איתא שאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית, ופירש"י דכתיב שנת שבתון יהיה לארץ. ופשטות דברי הגמ' שם שהאיסור הוא דומיא דשביתת בהמתו בשבת עי"ש. וכן מפורש **בתוס' ר' אלחנן** שם וז"ל דאם יהיה ברשות ישראל זה כשאחר חורש בו בשביעית הוי עליה איסורא דאורייתא עי"ש. וזוהי כונת **התוס'** שלנו שכתבו בסוף דבריהם וכשהוא ביד ישראל אחר יש בו איסור דאוריתא אם זרע בו הישראל עי"ש, וזה ממש כדברי תוס' ר' אלחנן, וכונתם שהאיסור הוא על בעל הקרקע ולא על הזורע. וכן מבואר בספר בנין שלמה לר' נתן מ"ז [אופיבאך, תקנ"ו] על מסכת ע"ז שם שדעת תוס' כדעת רש"י, ותמה שם על הרמב"ם שלא הזכיר איסור זה עי"ש. וע"ע במהרש"א על תוס' שם שמתבאר מדבריו כן, ודלא כהחזו"א בסי' י"ז סקכ"ה שכתב דהוי מחלוקת תוס' ותוס' ר' אלחנן עי"ש. **ובתוס' רי"ד** שם במסקנתו מבואר יותר מזה וז"ל וי"ל דבשביתת קרקע הוזהרנו בשביעית כדפירש המורה דנפקא לן משבת שבתון יהיה לארץ, ואסור להשכיר שדהו 'לגוי' בשביעית אבל בשבת לא הוזהרנו על שביתת קרקע ע"כ. ועי"ש שבתחלה האריך הרבה להקשות וס"ל שאין דין שביתת קרקע בשביעית ומותר להשכיר לגוי, אולם מכח הקושיא שהקשה שם חזר לפרש כרש"י וכנ"ל ואף לגוי אסור להשכיר. וכ"ה בפסקי **ריא"ז** שם ולא ישכיר שדהו בשביעית אפילו לגוי שאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית שנאמר שבת שבתון יהיה לארץ ע"כ. וכן נראה מדברי **הריטב"א** שם שכתב שבמכירת שדה לחשוד בשביעית איכא תרתי; איסורא דלפני עיור, ואיסורא דשדהו שהוא מצווה על שביתתה עי"ש. וכ"כ **מהרש"ל** בספרו חכמת שלמה על מסכת ב"מ צ' ע"א מדנפשיה בפשיטות וז"ל כי בודאי אסור אמירה לכותי בשביעית אפילו אם תאמר שמותר בשבת לפי שהשביעית תלה הש"י קדושה בארץ דכתיב שבת שבתון יהיה לארץ עי"ש. וכן נקט בפשיטת **המנ"ח** מדנפשיה בכמה דוכתי ומהם במצוה קי"ב ורח"צ אות ט"ו ושכ"ט ועוד.

אולם <u>**בתוס' בב"מ**</u> צ' ע"א איתא דבשביעית וחולו של מועד אסור אמירה לנכרי [שבות] עי"ש. וכ"ה בפסקי התוס' שם שביעית וחולו של מועד אסור אמירה לנכרי ע"כ. ומהרש"ל מכח קושיתו הנ"ל כתב להגיה בדברי התוס' 'שבת' במקום 'שביעית' עי"ש, ועי' במהר"ם שיישב גירסתנו. ואם כי בשאר הראשונים שם כתוס' הרא"ש ור"פ ורשב"א ריטב"א ור"ן איתא רק חוה"מ ללא 'שביעית' וכעין הגהת מהרש"ל, אולם כיון שגם בפסקי התוס' כן הוא קשה לומר שט"ס נפלה בב' מקומות, וע"כ נראה שבאמת דעת תוס' שגם בשביעית איסור אמירה לנכרי הוא רק שבות ולא מהתורה ואין שביתת שדהו בשביעית.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שבסה"מ עשה קל"ה כתב להשבית עבודת האדמה שנאמר בחריש ובקציר תשבות עי"ש, וכן בחיבור כתב לשבות בשנה השביעית וכו' וכל העושה מלאכה וכו' ביטל מצות עשה עי"ש, ומבואר שהאיסור הוא על האדם ולא על הקרקע וכמו שדייקו הבנין שלמה הנ"ל ועוד אחרונים מדברי הרמב"ם[א]. וכן מתבאר מדברי ר"א בן הרמב"ם בשו"ת מעשה נסים סי' ט' שכתב לקראת סוף התשובה וז"ל אך אין כן שביתה ממלאכה ביו"ט או מעבודת הארץ בשביעית כי זה העשה נמצא לעצמו, בכל זמן שביתתו ממלאכה הוא מקיים עשה וכו' עי"ש, ומבואר שהשוה שביתת שבת לשביעית שבשביתתו הוא מקיים עשה ולא בשביתת הקרקע. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ בספרו זהר הרקיע באות ל"ו שכתב ויש מצוה אחרת והיא נמנית בהסכמת הכל והיא לשבות מעבודת קרקעות בשביעית כאמרו בחריש ובקציר תשבות וכו' עי"ש, ומבואר שנקט כלשון הרמב"ם שהמצוה על האדם. וכן החינוך העתיק את דברי הרמב"ם בסה"מ. ומהגמ' בע"ז אין ראיה וכמו שכתב החזו"א שם שכונת הגמ' שהאיסור בשביעית הוא בקרקע אם האדם עובד אותה לאפוקי מבהמה שגם אם האדם עובד איתה בקרקע בשביעית אין איסור בבהמה עצמה, ודוק. וראב"ע בפרשת בהר כתב ושבתה הארץ שבת לה' מצוה על ישראלי שלא יעזוב גר [פי' גר תושב שהוא שכירו ולקיטו של ישראל - עי' ברמב"ם ספ"כ מהלכות שבת] לזרוע שנת השבת כאשר לא נעזבנו לעשות מלאכה בשבת כי הוא ברשותנו ע"כ, ומבואר שהרגיש בשינוי הכתוב וביארו על גר שהוא ברשותנו ולא על גוי שעובד בשדה ישראל שבזה אין איסור תורה, והשוה את זה לשבת [וע"ע בדבריו בפירוש הקצר לשמות כ' פסוק ט'], ששם קי"ל אמירה לגוי שבות ואין בה איסור תורה [וראיתי לכמה מחברים שלמדו מדברי הראב"ע הנ"ל שבשביעית האיסור הוא ב'חפצא', ולהאמור אדרבה יש מדבריו ראיה להיפך].

ולמעשה נראה שהעיקר כדעת הרמב"ם וסיעתו וכמו שפסק בספר אור לציון בכמה דוכתי, ואין איסור בעצם שגוי יעבוד בקרקע הישראל בשביעית, ומה שיש לדון זה רק מצד אמירה לנכרי.

א. ומה שכתב במנין המצוות שלפני ההלכות 'שתשבות הארץ ממלאכתה בשביעית', דמשמע שהמצוה היא בקרקע, כבר כתב האור לציון בביאורו לרמב"ם פ"א ה"א שזהו משום שהעתיק כלשון הפסוק ושבתה הארץ עי"ש.

קיד. נטיעה בתוך בית האם חייבת במעשר ובשביעית

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אדר ב' תשפ"ב.

איתא בירושלמי בערלה פ"א סוף ה"ב אמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי שאילן 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 שהירושלמי פטר מהתורה, אבל מדרבנן חייב, והראב"ד פליג ופוטר לגמרי עי"ש[א].

אולם דעת רבים מהראשונים במסכת ב"מ פ"ח ע"א, **שהגדל בבית חייב מהתורה במעשרות**, ולא ס"ל כלל דינא דירושלמי, 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 ותוס' ר"פ**. וכ"כ **הרשב"א והמיוחס לריטב"א** בשם **הראב"ד**, 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. וכן מפורש גם בדברי **הרמב"ן והר"ן** שם שהקשו [כקושית התוס' שם] איך העמידו באילן הנוטה לבית או לחצר והא בעינן שיכנס דרך שער הבית או החצר ותירצו דה"מ פירות הגדלים בשדה שכיון שצריכים הכנסה כל שאין נכנסין דרך שער לאו הכנסה הוא אבל הגדל 'בבית' אין לך ראיית פני בית גדול מזה ע"כ, ומפורש שגדל בבית חייב מהתורה כדין ראה פני הבית. וכבר עמדו בזה רבים מהאחרונים ובראשם החיי"א בספרו שערי צדק בבינת אדם שם [והביאו בספר נפש חיה על ב"מ שם] ועוד אחרונים, שדברי התוס' וסיעתם אינם מתאימים לירושלמי שלפי דבריו בית פטור מהתורה ואתי שפיר למה לא העמידו בנטוע בבית עי"ש.

ואם כי מצאנו בכמה מקומות שהירושלמי לא היה תדיר לעיני כמה מהראשונים, ופעמים שנעלמו דברי הירושלמי מעיני הראשונים, ולכאורה גם כאן אפשר לומר כן, ולפ"ז אין להתחשב בדברי הראשונים הנ"ל, אולם כאן קשה לומר כן; <u>הדא</u>, שבד"כ אמרינן כן לגבי מעט מהראשונים, אולם כאן שהרבה ראשונים כתבו כן בפשיטות, קשה לומר שנעלם מעיני כולם הירושלמי הנ"ל. <u>ועוד</u> שהרא"ש בהלכות ערלה [סוף סימן ג'] הביא את הירושלמי הנ"ל לענין חיוב ערלה בנטוע בבית עי"ש, וא"כ ידע ממנו. וע"ע ברמב"ן בר"ה ט' ובע"ז מ"ח שהביא את דברי הירושלמי באותה הלכה לענינים אחרים עי"ש, ומבואר

א. 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.

שידע מירושלמי זה, וא״כ ע״כ לומר דסבירא להו שהירושלמי הוא לא אליבא דהלכתא, כיון שבספרי עה״פ עשר תעשר וכו׳ דרשו הרבה דרשות על הפסוק היוצא השדה שנה שנה ולא דרשו שדה לאפוקי בית, וכן בבבלי לא הוזכר דין זה ולכן ס״ל שאינו להלכה.

ועל כן נראה שקשה לדחות את כל הראשונים הנ״ל מפני הירושלמי.

ולפ״ז נראה שיש להפריש מעשר ׳בברכה׳ מהנטוע בבית, דהא לדעת כל הראשונים הנ״ל חייב מהתורה [בזמן שהיה חיוב תרו״מ מהתורה], ולדעת הרמב״ם חייב מדרבנן וג״כ מברכין עליו כדין כל תרו״מ בדבר החייב מדרבנן, ובדעת הראב״ד יש סתירה בזה בין חידושיו לבין ההשגות, ואף אם נאמר שההשגות עיקר ופוטר לגמרי[ב] מ״מ יחידאה הוא בראשונים לפטור לגמרי, וע״כ העיקר שיש להפריש בברכה.

ולענין שביעית. הנה הפאה״ש בסוף סי׳ כ׳ כתב שיש להקל בזה כיון שהירושלמי הסתפק וספיקא דרבנן לקולא. אולם נראה שלמעשה אין להקל בזה כלל, דהא לדעת הראשונים הנ״ל שחייב במעשר מהתורה א״כ ה״ה גם בשביעית ודאי שאין הבדל בין בית לשדה, ובית חייב בשביעית כבשדה. ובדעת הראב״ד כבר כתבנו שיש בזה סתירה בין חידושיו להשגות, ועוד שהוא יחידאה. ובדעת הרמב״ם פשטות הדברים שלדבריו חייבים עכ״פ מדרבנן כמו במעשר. ומש״כ החזו״א בסי׳ כ״ב סק״א שבשביעית לא גזרו משום חיי נפש - כבר הקשה על דבריו בשו״ת שבט הלוי ח״ו סי׳ קס״ז, שהרי נטיעה בבית זהו דבר שלא שכיח ומה שייך לומר בזה חיי נפש. ומה שכתב השבה״ל שאולי לא גזרו בדבר שאינו נוהג רק פעם בשבע שנים - ג״כ אינו מוכרח להמציא סברות מעצמנו ולחלק בין הדברים, ובפרט שהרמב״ם השמיט בהלכות שביעית וכמה אחרונים כתבו בדעתו דס״ל להחמיר, ועכ״פ לא יהא אלא ספק בדעת הרמב״ם והראב״ד - כיון שדעת שאר הראשונים הנ״ל להחמיר, א״כ **נראה שהעיקר הוא שנוהג שביעית בבתים כבשדות.**

ב. וע״ע מה שכתבתי בחלק א׳ סי׳ קל״ד בענין הסתירות בחיבורי הראב״ד השונים.

קטו. גידולי מים בשביעית

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ב.

הארץ חיים בסי' של"א הביא בשם גדולי האחרונים; שדה הארץ, נחפה בכסף ואדמת קדש, שדנו בענין החבצלת ששורין אותה במים עם מעט עפר וצומחת שם, והעלו לאיסורא בגלל העפר שיש שם, והאריכו בענין עציץ שאינו נקוב שאסור בשביעית מדרבנן עי"ש, ומבואר מדבריהם שללא העפר פשיטא שמותר ואף לא הביאו ראיה לזה.

ובספר נחפה בכסף בדף ל"ה ע"ג הביא ראיה להיתרא מדברי הרמב"ם בפ"א ה"ו שכתב ושורין את הזרעים בשביעית כדי לזורעם במוצאי שביעית, וביאר בדבריו ששרית הזרעים במים שאינו בקרקע פשיטא דשרי, ואפילו אם היו עושים פירות במים לבדם הוה שרי כיון שאינו בקרקע עי"ש. וכ"כ המעשה רוקח שם וז"ל בפ"ח דשבת פסק הרמב"ם שהשורה חטין ושעורין במים חייב משום זורע והכא התירו מפני שאינו עבודה בארץ. תדע דלקמן הי"ג אסר החורש בשביעית כדי שיהא יפה לזריעה למוצאי שביעית ומאי שנא משריית זרעים, אלא ודאי כמו שכתבתי ע"כ, ודבריו ברורים שאין ההיתר משום שעושה לצורך מוצאי שביעית אלא משום שהוא במים ולא בקרקע, ומה שכתב למוצאי שביעית משום שזה היה המציאות שלא היו מגדלים במים את כל הגידול.

אמנם הר"י קורקוס שם כתב וז"ל שדרך הזורעין לפעמים שורין את הזרעים במים כדי שכשיזרעו אותם יהיו נוחים לקלוט אותם וקמ"ל דלא חשבינן זה כזריעה בשביעית א"נ דלא גזרינן שמא הרואה אותם יאמר לזרוע בשביעית הם ע"כ, ונראה מדבריו שזריעה ממש במים אסורה, ומה שהתירו זה רק שריה בשביל הזריעה לאחר מכן. אולם אפשר לסמוך ע"ד האחרונים הנ"ל דלא ס"ל כן, אלא שגם זריעה גמורה לצורך השביעית מותרת כיון שהיא במים.

והנה בספר אור לציון עמ' כ"ה כתב להביא ראיה לאיסורא מדברי הרמב"ם בפ"ד ה"כ שכתב הבצלים שירדו עליהם גשמים וצמחו וכו' אם השחירו הרי אלו כנטועין בארץ ואותן העלין אסורין משום ספיחין וכו', ופירשו מהר"י קורקוס ועוד, דמיירי בבצלים עקורין מהארץ עי"ש, ודייק מזה האור לציון שגידולי מים אסורין שהרי הם גדלו מהמים עי"ש. **אולם** אינו מוכרח כלל, דהא הר"י קורקוס שם סיים שמדברי הר"ן בנדרים נ"ח נראה שמפרש כהרמב"ם, והר"ן כתב וז"ל אם היו העלים שחורים מוכיח שגדולן יפה 'ומקרקע שביעית נתגדלו' ולפיכך אסורין, ואם הוריקו מותרין שכיון שהם ירוקים 'לאו מחמת יניקת הקרקע נתגדלו' אלא מחמת הבצל עצמו ע"כ. וגם הרמב"ם כתב הרי אלו כנטועין בארץ, ומשמע שזוהי סיבת האיסור, לא מחמת שנתגדלו מהגשם אלא שהם כנתגדלו מהקרקע ולכן אסורים, אבל אם שותלים במים והגידול הוא רק

מחמת המים אין ראיה לאסור, ואדרבה יש ראיה להתיר מהרמב"ם בפ"א הנ"ל וכהסבר המעשה רוקח.

ולכן נראה שהעיקר להתיר גידולי מים בשביעית וכדעת רוב האחרונים.

קטז. קציצת עצים בשביעית

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ב.

עי' במשניות פ"ד מ"ד-מ"ו וברמב"ם ספ"א ובמפרשים. ומבואר מדברי המפרשים שאפילו שצריך לעצים אם האילן מושבח אסור לקצוץ דהוי פס"ר של זמירה ולכן כתבו חילוקים בין זומר לבין מבקע או מזנב וכיו"ב. וע"ע בתוס' בשבת ע"ג ע"ב וסנהדרין כ"ו ע"א שג"כ ס"ל שפס"ר אסור.

אולם המעיין בדברי הרמב"ם בפה"מ ובחיבור יראה שלא כתב כן אלא כתב גבי מזנב שא"צ שינוי בקציצתן כשאינו מתכוין לזמור עי"ש, וכן נראה מדבריו בחיבור בכל ההלכות שם לבד מבתולת השקמה עי"ש. ובאמת שכן מפורש במאירי בסנהדרין כ"ו וז"ל הזמירה מאיסורין חמורין שבשביעית היא ומן המפורשים בתורה שנאמר כרמך לא תזמור ומ"מ אם זמר שלא לכוונת עבודה אלא שהזמורה צריכה לו לעקל בית הבד וכיוצא בו מותר ויזהר שלא יערים והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות ע"כ, ומפורש שגם באיסור זמירה דאורייתא מותר אם אינו מכוון להשבחת האילן. ונראה ודאי שזוהי דעת הרמב"ם שסתם בזה ורק כתב שצריך לעצים ושרי וכנ"ל, וכן עיקר.

ודברי האור לציון בעמ' ל'-ל"א בענין זה צ"ע, שכתב בדעת הרמב"ם להיפך ממה שמבואר בדבריו, שהרמב"ם כתב שכיון שאינו מכוין שרי וא"צ שינוי והוא כתב שצריך שינוי. וגם מה שכתב בחידושים למשניות פ"ד מ"ה שהמבקע בזית היינו ביד ולא בכלי וזהו השינוי ולכן מותר עי"ש - אינו נראה, דבקיעה היינו שיבור ובין ביד ובין בכלי וכמו שנאמר ויבקע עצי עולה. וע"ע בערוך ערך בקע שהביא את המשנה בכלים יד קרדום של ביקוע וכתב פי' קרדום שמבקעין בו את העצים מן ויבקע עצי עולה עי"ש, וכן עוד דוגמאות, ולא מצינו שביקוע הוא דוקא ביד, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר שאפילו שהוא בכלי מותר כיון שאינו מכוון, ודוק.

ולפ"ז ה"ה גבי כיסוח דשא בשביעית שאם המטרה היא לשם נוי או משום שמפריע לעוברים ושבים וכדומה מותר לכסח כדרכו אף שממילא מועיל לצמיחה כיון שאין כונתו לזה ודלא כאור לציון שם.

קיז. שמור ונעבד בשביעית

פורסם בירחון 'האוצר' כסלו תשפ"ב[א].

נעבד בשביעית האם הפירות מותרים באכילה

נחלקו בזה הראשונים, ויש בזה כמה משניות וסוגיות וכמו שנבאר בס"ד.

במשנה בשביעית פ"ו מ"א איתא כל שהחזיקו בו עולי בבל לא נאכל ולא נעבד. וכתב הרמב"ם בתשובה בלאו סי' קכ"ח וז"ל מה שפירשנו בפה"מ [מהדו"ק והוא בדפוסים הרגילים] מה ששמענו בפירושה תמיד הוא מה שאמר ר' **יצחק בן גיאת** ז"ל בספר המאור, אמר **שהוא אשר פירשו כל החכמים** וכו', שמי שעבר ועבד הארץ בשביעית אותו הדבר הצומח אסור לאוכלו ע"כ. וכ"כ ר' **נתן אב הישיבה** בפירושו שם וז"ל אסור לנו לעובדו ואם עבדוהו הגוים וזרעוהו אסור לנו לאוכלו ע"כ. וכ"ד **הכפתור ופרח** שהביא הכס"מ בספ"ד מהלכות שמיטה שכתב כדברי ר' נתן אב הישיבה בפירוש המשנה הנ"ל, שאפילו גוי שעבד בשדה ישראל פירותיו אסורים, כיון שאיסור הזריעה הוא מהתורה ואינו שייך לספיחים ולכן פירותיו אסורים גם אם גוי זרע עי"ש.

ובמסכת סוכה דף מ"ד ע"ב איתא אתו בני קרייתא ומקשקשין בכרמים בשביעית אריך או לא אריך, ופירש ר"ח שם וז"ל פי' כשר לי ליהנות מאותן הזיתים שנתקשקשו בשביעית ע"כ. וכ"ה **בערוך** ערך ארך בסתמא [כדרכו מהר"ח], ומבואר מדבריהם שאסור לאכול פירות של כרם שעשו בו פעולות שאסורות בשביעית שהם לאברויי ולא לאוקומי.

והערוך לשיטתו גם בערך עזק, גבי הא דתניא ביבמות דף קכ"ב ע"א של עזיקה הם אינו נאמן, כתב בזה"ל פירות שביעית שנחרשו בשביעית, כלומר לא תהא סבור דבשדה בור גדלו אלא נתחרש יפה ונעזק כמו שנאמר ויעזקהו ויסקלהו ע"כ. וכ"כ **הרמב"ן** בחידושיו ליבמות שם בסוף דבריו וז"ל ויש לפרש עזקה מלשון מצאו יושב ועוזק תחת הזיתים שפירושו חופר או עושה לה כמין גדר למלאותו עפר, ואברויי אילנא הוא ואסור, ופירות עצמן אסורין דמחמת עבודת שביעית באו וקי"ל הנוטע בשביעית יעקור, ושדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית ע"כ. והעתיקוהו **הרשב"א**, **הריטב"א**, **המאירי** **והנימוק"י** שם, וכ"כ הריטב"א בסוכה ל"ט בשם הרמב"ן והסכים לזה עי"ש. וכ"כ **הראב"ד** ב'כתוב שם' בסוכה דף ל"ט וז"ל של עזקה היא ארץ עבודה ומטוייבת, ואם ספיחים אסורים בשביעית כ"ש פירות ארץ עבודה בין של נכרי בין של ישראל ע"כ. וכ"כ עוד בהשגותיו לרמב"ם פ"ד משביעית הט"ו שלא מצאנו בישראל הזורע בשביעית שום היתר אכילה עי"ש.

א. ועי' בירחון האוצר טבת תשפ"ב מאמרו של הרב עידוא אלבה בענין זה ומה שהשבתי על דבריו בהערות.

ובב"ק דף ק"א ע"א איתא בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, ופירש ר' ברוך מארץ יון שם דהיינו אילן שנטעו בשביעית עי"ש. ומבואר שאילן שנעשתה בו עבירה בשביעית פירותיו אסורין.

וכ"ד הרי"ד בתוספותיו לפסחים דף נ"א, שכתב וז"ל ונ"ל שזהו טעמו של ר"ע שהיה אוסר הספיחין אפילו קודם הביעור שכמו שאילו זרע שדהו בשביעית אותה התבואה שגדלה אסורה מפני שעבר וזרע כך גם הספיחים שגדלו מאליהן וכו' עי"ש. ומבואר שהדבר פשוט לו שמי שזרע התבואה נאסרה, ואין זה בכלל ספיחין שנחלקו בהם ר"ע וחכמים. וכ"כ עוד בפסקיו לגיטין ס"א ע"א גבי משאלת אשה לחברתה שהיא חשודה על השביעית, וז"ל לזרוע ולוכל מה שזרעו בשביעית ולשמר את הפירות, והפירות שנוטעו או שנשתמרו בשביעית הן אסורין באכילה ע"כ. וכ"כ עוד בתוספותיו ליומא פ"ג ע"א שזרע וקצר בשביעית אסור עי"ש.

והנה הקושיא הגדולה שיש לדעה זו היא מהמשנה בשביעית פ"ד מ"ב שדה שנטייבה ב"ש אומרים אין פירותיה נאכלין וב"ה אומרים פירותיה נאכלין. ולעיל מינה איתא שדה שנטייבה או שנדיירה לא תזרע למוצאי שביעית. ונטייבה פירש הירושלמי דהיינו נחרשה, וכן פירשו שאר המפרשים. וא"כ מפורש שאע"פ שקנסוהו שלא תזרע למוצאי שביעית מ"מ פירותיה נאכלין לדעת ב"ה. וכבר הקשה כן הכפות תמרים בסוכה דף ל"ט על הראב"ד בכתוב שם הנ"ל עי"ש.

אולם מצאנו כמה יישובים לקושיא זו.

בפירוש ר' נתן אב הישיבה בשביעית פ"ד פירש המשנה כך: שדה שנתטייבה שדה שנעבדה חציה בשביעית ודאי שיצליחו בה הענבים והפירות ואסור לאכלם בשביעית אבל חציה שלא נעבד מותר ע"כ. וא"כ אדרבה מבואר שלא נחלקו על החלק שנעבד, שודאי אסור באכילה, אלא על החלק שלא נעבד, שהוא מותר לדעת ב"ה.

ובתו"כ פרשת בהר איתא והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, מכאן אמרו שדה שנטייבה וכו'. ופירש הראב"ד בפירושו שם וז"ל וב"ה אומרים אוכלין שאין דנין אותה כשמור ופירות אילן שיוצאין בתוכה מותרין. א"נ אם נזרעה מפני אונס המלכות פירותיה מותרין לאחרים. א"נ קסברי ב"ה שאף השמור [מותר] מיהו בהא מודו ב"ה שהוא עצמו לא יאכל מפירותיה וכו' עי"ש. ומבואר בפירושו השני דמיירי שנזרעה בהיתר מפני אונס המלכות ולכן פירותיה נאכלין הא לא"ה לא, וכ"פ הברטנורא בשביעית שם. וא"כ גם לפירוש זה ל"ק ממשנה זו.

ופירוש מחודש נראה מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה. הנה הרמב"ן ביבמות הנ"ל הביא ראיה לשיטתו שנעבד אסור באכילה מהרישא של המשנה בשביעית פ"ד שדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית וא"כ רואים שפירותיה אסורים. אולם כבר תמהו רבים,

דאדרבה זיל לסיפא דמתניתין דמפורש שלדעת ב"ה שרי באכילה, וא"כ אין ללמוד אכילה מאיסור זריעה. אולם מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה ריש פרשת בהר נראה שהוא פירש את סיפא דמתניתין הנ"ל באופן שונה. וז"ל וקתני התם [בתו"כ] והיתה שבת הארץ וכו' מן השבות וכו' מכאן אמרו וכו' וב"ה אומרים אוכלין כלומר כיון שאמרה תורה שיהא השבות לנו לאכלה ולא השמור אמרו ב"ש שהפירות עצמן נאסרין וב"ה סוברין שאין הפירות נאסרין שלא בא הכתוב אלא לאסור לנו שלא נשמור ויהיה לנו הפירות מן השבות ע"כ. ומפורש שהוא הסביר את מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי אכילת פירות שדה שנטייבה לא לגבי נעבד אלא לגבי שמור; ותרי גווני נטייבה איכא - ברישא מיירי לגבי נעבד, שזהו נחרש וכמו שמפורש בירושלמי, וזה לא תזרע וממילא גם אסור לאכול, וזה מה שהביא ראיה ביבמות לדין נעבד. והסיפא מיירי בטיוב שע"י השמירה, שבזה שרי לאכול, וזה מה שהביא בפירוש החומש. וכן מתבאר גם מדברי הריטב"א, שביבמות העתיק את דברי הרמב"ן שהביא ראיה משדה שנטייבה לא תזרע לאסור אכילה בנעבד, ובסוכה ל"ט שדן בענין שמור כתב עפ"י הרמב"ן שלעולם פירות עצמן מותרין וכמו ששנינו שדה שנטייבה בשביעית ב"ש אוסרין וב"ה מתירין עי"ש. ומבואר ג"כ כנ"ל שסיפא דמשנה זו מיירי בשמור אע"פ שהרישא מיירי בנעבד, דהרישא נטייבה דומיא דנדיירה דמיירי בעבודת ושיבוח הקרקע, משא"כ בסיפא דאיתא רק נטייבה מיירי בטיוב שע"י שמירה וכנ"ל. כ"נ ברור ונכון בדעתם.

אולם דעת <u>הרמב"ם</u> אינה כן, אלא שפירות שדה שנעבדה מותרים באכילה; הנה הרמב"ם בפ"ד מהלכות שמיטה ה"א כתב כל שתוציא הארץ בשנה שביעית וכו' מותר לאכלו מן התורה וכו' ואפילו שדה שנטייבה בשביעית וצמחה פירותיה מותרין באכילה וכו' ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחין אסורין באכילה וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו דלא כפירושים הנ"ל במשנה אלא דמיירי בשדה שנעבדה ופירותיה מותרים באכילה, אלא שבירקות גזרו ספיחין אף על העולה מאליו, אבל בפירות שלא גזרו - אף על הנעבד ממש לא גזרו ומותר באכילה. וכן מפורש בתשובת הרמב"ם בלאו סי' קכ"ח שלאחר שהביא את פירוש הריצ"ג שהוא פירושו במהדו"ק בשביעית פ"ו, כתב לפרש אחרת, וכמו שפירש במהדו"ב ובחיבור ספ"ד את המשנה בשביעית שם, וכתב בסוף התשובה וז"ל אבל הדבר הצומח אפילו עבר וזרע הרי הוא מותר מן התורה כמו כלאי זרעים אשר אסורה זריעתם ומותר לאכול הדבר הצומח וגזירה שמא יזרע אסרו אפילו ספיחין העולים מאליהם ע"כ. ומפורש שללא גזירת ספיחין מותר לאכול דבר הנזרע, כמו כלאים שמותרים באכילה, וא"כ פירות האילן מותרים אפילו אם נטע אותם או שעשה עבודה אחרת. ומה שאמרה המשנה ששדה שנטייבה לא תזרע למוצאי שביעית - כבר כתבו הרש"ס בשביעית שם והרדב"ז בפירושו לרמב"ם שיש הבדל ביניהם, שלגבי זריעה בקרקע קנסו אותו שלא תזרע, אבל הפירות כיון שהם הפקר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולכן לא שייך לאוסרם. ומה שהביא הרמב"ן ראיה לדבריו מדאמרינן הנוטע בשביעית יעקור - אינו קשה לרמב"ם, וכמו שכתבו בכיו"ב הכס"מ והר"י קורקוס ועוד בפ"ד הט"ו על השגת הראב"ד שם, שאע"פ שהדין לעקור מ"מ אם לא עקר מותר באכילה, וכמו שכתב הרמב"ם גופיה בפ"ג

הי״א עפ״י הירושלמי שם עי״ש. וא״כ אין קושיא על הרמב״ם הנ״ל, ואדרבה פשט המשנה משמע כדבריו. והסמ״ג בל״ת רס״ח העתיק את דברי הרמב״ם ברפ״ד משמיטה הנ״ל, וכן מתבאר מדברי החינוך שכתב כדברי הרמב״ם עי״ש. וכן הרא״ש בפירושו למשנה בפ״ד הנ״ל כתב דמיירי באילנות שאין בהם משום ספיחין, שבהם אם חרש, דהיינו נטייבה, מותרים באכילה.

ולמעשה. החזו״א בסי׳ י׳ סק״ו והאור לציון שביעית עמ׳ ל״ה, והחזון עובדיה סוכות עמ׳ רפ״ו פסקו כדעת הרמב״ם שנעבד מותר. אולם הם לא הביאו את כל הראשונים הנ״ל. והמעיין היטב יראה שהסמ״ג והחינוך מעתיקים בד״כ את הרמב״ם ולא נשאו ונתנו בזה וגם לא ראו את דברי החולקים, וכן הרא״ש לא ראה את דברי הגאונים בזה. ולכן דעת הרמב״ם היא כמעט דעת יחיד. אולם דעת החולקים מלבד שהיא דעת רוב הראשונים, וכ״נ שהוא דעת הגאונים וכמו שכתב הריצ״ג שקיבל כן בפירוש המשנה, וכן ר׳ נתן והר״ח פירשו כן, וכן הראשונים בתראי כמו הרמב״ן וסיעתם דעתם כן, מלבד זה זו דעת רבים שכתבו כן מעצמם, וכפי שיראה המעיין בדברי הראשונים שהבאנו.

וע״כ נראה שיש להחמיר לכתחלה ולא לאכול פירות שנעבדו בשביעית.

שמור בשביעית האם הפירות מותרים באכילה

בגמ׳ ביבמות דף קכ״ב ע״א איתא שנכרי שאומר פירות אלו של עזיקה הם אינו נאמן. ופירש״י בשם **רבותיו** דהיינו מפרדס מעוזק וגדר סביב לו לשומרו והיא שנת שביעית. והקשה רש״י מה איסור יש בדבר עי״ש. אולם תוס׳ כתבו שם בשם **ר״ת** עפ״י התו״כ בפרשת בהר ואת ענבי נזירך לא תבצור, מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר, כלומר שיש איסור לאכול דבר שנשמר ולא הופקר. וכ״ה **בפסקי התוס׳** בסוכה דף ל״ט וביבמות שם שאין בוצרין מן המשומר עי״ש. וכ״כ מדנפשיה **בעה״מ** בסוכה ל״ט עי״ש. **והראב״ד** בכתוב שם הסכים עמו בעצם הדין וכתב שלא אסרה תורה אלא המשומר ביד ישראל שעבר על והשביעית תשמטנה ונטשתה אבל שמור ביד נכרי לא אסור וכו׳ עי״ש [וכן דעתו גם בפירוש תו״כ - עי׳ לקמן]. וכ״כ **הרי״ד** בפסקיו בכמה מקומות - בסוכה ל״ט כתב וכל דבר המשתמר אסור באכילה למי ששומרו כדאמרינן מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור עי״ש. ובגיטין דף ס״א ע״א משאלת אשה לחברתה שהיא חשודה על השביעית לזרוע ולוכל מה שזרעו בשביעית ולשמר את הפירות והפירות שנוטעו או שנשתמרו בשביעית הן אסורין באכילה עי״ש. וכ״כ בתוספותיו ליומא פ״ג ע״א גבי מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל תחלה טבל ושביעית וכו׳ וכתב דהיינו המשומר בשביעית שהוא אסור באכילה או שלא הפקיר בשעת הביעור או כגון שקצר וזרע בשביעית עי״ש. וכ״כ עוד בתוספותיו לע״ז ס״ג ע״א עי״ש. וכ״כ **הריא״ז** בע״ז פ״ה ה״א אות י׳ דהיינו שנשמר בשביעית עי״ש.

וכ״ד המיוחס לר״ש בפירוש תו״כ פרשת בהר שכתב מן השמור בארץ אין אתה בוצר וכו׳, וסתם ספרא ר׳ יהודה דלקמן קאמר דב״ה לחומרא ואוסרין לאכול פירות

שמורים ע"כ. וכונתו להא דאיתא בהמשך [והוא במשנה בשביעית ובעדיות] ב"ש אומרים אין אוכלים פירות בשביעית בטובה וב"ה אומרים בטובה ושלא בטובה. ר' יהודה אומר חילוף הדברים ע"כ. וכתב הראב"ד בפירושו שם בדעת ב"ש דהיינו מן השבות בארץ אבל מן השמור שהוא צריך להחזיק טובה לבעלים לא יאכל, ור' יהודה אומר חילוף הדברים שזה דעת ב"ה עיש"ב, וכ"כ המיוחס לר"ש שם עי"ש. וא"כ דעת סתם ספרא הנ"ל ודעת ר' יהודה שפירות שמורים אסורים לאכילה, וב"ש מתירים. וכ"נ דעת ר' טוביה בעל **הלקח טוב** בפרשת בהר שהעתיק את דברי התו"כ מן השמור אי אתה אוכל אבל אוכל אתה מן המופקר ע"כ, ולא העתיק את ההמשך מכאן אמרו שדה שנטייבה וכו', דלהמשך זה נראה שהרישא היא דברי ב"ש, וכמו שכתב הרמב"ן בחומש או כמו שכתבו הראב"ד והר"ש בתו"כ שם דשמור דקאמר היינו נעבד עי"ש. אולם לדברי הלקח טוב שהעתיק רק את הרישא נראה שהוא שמור כפשוטו, וס"ל לאסור.

אולם דעת רש"י ביבמות ובסוכה שם שאין איסור לאכול פירות שנשתמרו. וכתב הרמב"ן ביבמות שם שרש"י לשיטתו גם בפירוש התורה פרשת בהר, שהתו"כ שאמר מן השמור אי אתה בוצר לא בא לומר איסור לבצור אם נשמר אלא לומר שיש לאו לשמור ולכן צריך להפקיר, אבל אם שמר לא נאסר עי"ש. וכן הסכימו הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, המאירי והנימוק"י שם. ועי' ברמב"ם בפ"ד הכ"ד שמסתימת דבריו נראה דס"ל שמשומר מותר, וכמו שכתבו הר"י קורקוס שם וכן הכפ"ת בסוכה ל"ט ועוד[ב].

ולמעשה. האור לציון עמ' ס"ה והחזון עובדיה סוכות הלכות אתרוג סי"ח פסקו בזה כדעת הרמב"ם וסיעתו שמותר לאכול מן השמור. ולפי האמור אכן המחלוקת היא שקולה ואפשר להקל מדין ספיקא דרבנן לקולא, ובפרט שהרמב"ם הוא מהמקילים.

שמור ונעבד בשביעית האם הפירות מותרים באכילה

אולם בשדה שגם נעבדה וגם נשמרה נראה שהחומרא קרובה לעיקר לדין, דהא הרמב"ן וסיעתו שמתירים בשמור אוסרים בנעבד, וא"כ מלבד הרמב"ם שמתיר בשתיהם - רוב המוחלט של הראשונים אוסרים או מטעם שמור או מטעם נעבד, ולכן יש להחמיר בזה למעשה.

ונפקא מינה גדולה לאותם שאינם סומכים על היתר המכירה, האם מותר להם לאכול פירות של היתר המכירה, שהאור לציון בעמ' ס"ח פסק שמותר לקנות פירות, מאחר שהוא פסק ששמור ונעבד מותר עי"ש. אולם לפי האמור אף אם נאמר ששמור לבד מותר ונעבד לבד מותר - מ"מ בשמור ונעבד גם יחד קשה מאוד לסמוך על דעת יחיד של הרמב"ם נגד שאר הראשונים דס"ל לאיסורא. וכיון שבהיתר המכירה עובדים את השדה

ב. ועי' בר"ש פ"ח מ"ו משביעית שמתבאר מדבריו להתיר ללקוט מן המשומר בשינוי, ואינו נאסר בזה שהשתמר ולא הופקר עי"ש. אולם עי' בתוס' בסוכה ל"ט ע"ב ור"ה ט' ע"א שמבואר לא כך, והתוס' במסכתות הנ"ל הם לר"ש משאנץ כנודע - עי' בספר אוצר הגדולים ח"א עמ' קנ"ח.

גם יהודים [מלבד הגויים שעושים הרבה מהמלאכות בזמננו], אם במלאכות דאוריתא ואם במלאכות דרבנן, וגם שומרים אותה - למי שלא סומך על היתר המכירה אין לו לאכול פירות אלו מהטעמים שהתבארו.

קיח. האם יש מצוה באכילת פירות שביעית

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' ניסן תשפ"א.

הרמב"ן בהוספות לספר המצוות של הרמב"ם, ב'מצוות עשה ששכח אותן הרב' מצוה ג' מנה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה - ולא לסחורה, ושהעושה סחורה בפירות שביעית עובר בעשה זה עי"ש. והמגילת אסתר שם הבין בדעת הרמב"ן שיש מצוה באכילתם עי"ש. ומקורו, כפי שנראה מדבריו בהמשך, הוא מהרשב"ץ בזוהר הרקיע אות ל"ו שכתב וז"ל והרמב"ן ז"ל הוסיף מצוה אחרת בזה והיא 'האכילה לפירות שביעית' עי"ש. וכן העתיק החרדים בפנ"ז אות י"ט כלשון הרשב"ץ הנ"ל עי"ש.

אולם כבר כתבו האחרונים לדחות את הפירוש הנ"ל ברמב"ן, שאין זו כונתו, אלא כפשט דבריו שמי שעושה סחורה בפירות שביעית עובר בעשה, וכפי שכתב הרמב"ן פעמים רבות בהשגותיו לספר המצוות בכגון זה [עי' למשל בשרש ו']. ולדוגמא, שכשאמרו כל צפור טהורה תאכלו זו מצות עשה - אין הכונה שיש מצוה באכילת צפור טהורה אלא שמי שלא אוכלה אלא אוכל טמאה עובר בעשה, וכן במצות הלואה לגוי בריבית ועוד, וגם כאן כונתו כן היא.

ובאמת שמפורש בכמה ראשונים שכונת התורה באמרה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה היינו 'להתיר' את האכילה ולא 'לצוות' עליה; כ"כ בפירוש **ר"י בכור שור** שם וז"ל לאכלה לא לסחורה וכו' 'ומיהו באכילה מותר' עי"ש. וכ"ה יותר מפורש בפירוש **ר' חיים פלטיאל** שם וז"ל הכי דרשינן אף על פי שאסרתיו לך - באכילה והנאה לא אסרתי לך. תימא מה צריך קרא מהי תיתי לאסור באכילה והלא לא כתיב ביה לא יאכל. ותמ"ה דאולי דה"א דאסור משום לא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל עי"ש, הרי שנקט שהיה הו"א לאסור באכילה וע"ז התורה 'מתירה', אבל 'מצוה' אין בזה. וכן מתבאר מדברי **התוס' רי"ד** בנדרים נ"ח ע"א וז"ל והאי איסור אכילה דאמרינן - לא שיהו אסורין באכילה ממש שכל פירות שביעית מותרין באכילה כדכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה אלא שצריך לאוכלן בתורת שביעית לאכלה ולא לסחורה ולא למלוגמא ושאר משפטי שביעית המפורשין במסכת שביעית עי"ש, וכנ"ל. וכ"נ **מפה"מ לרמב"ם** שביעית פ"ח שכתב וז"ל לפי שאמר ה' ואת ענבי נזיריך לא תבצור, ואי אפשר לומר שרצונו בפסוק זה לאסור הבצירה לגמרי, שהרי כבר התיר אכילתם באמרו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה עי"ש, הרי שנקט שפסוק זה בא 'להתיר' לאכול, שלא נאמר שיש איסור אכילה כמו שיש איסור בצירה.

אמנם בספר עץ הדעת טוב למהרח"ו בפרשת בהר כתב בזה"ל גם ירמוז כי לא די שאין איסור בדבר זה אלא אדרבה הוא מצוה, לפי שבאופן זה אדרבה מתקיים שבת לה' היטב כי בהיות לכם מה לאכול תוכלו לעסוק בתורה עי"ש, ומבואר מדבריו שיש מצוה באכילת פירות שביעית, אלא שנתן טעם כדי שיהיה לנו איך לעסוק בתורה. ויש לדון בדבריו האם כשיש לנו מקור אחר כמו פירות חו"ל וכדומה, האם גם יש מצוה לאכול

פירות שביעית, או שאין מצוה בעצם אלא יש מצוה שנאכל ונתקיים בשביעית, ואם יש דרך אחרת - אה"נ אין מצוה לאכול מפירות שביעית בדוקא.

אולם עכ"פ בדברי הראשונים הנ"ל מבואר שאין מצוה אלא היתר באכילת פירות שביעית, ונראה שכן עיקר.

קיט. האכלת פירות שביעית לגוי

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ב.

בתורת כהנים פרשת בהר [פרשה א' פ"א אות ו'] איתא לכם לאכלה ולא לאחרים. ופירשו המפרשים דהיינו גויים. וכן איתא להדיא בתוספתא שביעית פ"ה אין מאכילין את הגוי וכו' עי"ש.

והנה הרש"ס בפירושו לשביעית בדף קנ"ו ע"ב כתב בזה"ל ויזהר שלא יתן לע"ה מדמי שביעית אלא עד כדי מזון ב' סעודות, וכ"ש לגוי שאסור דכתיב לכם ולא לאחרים כדאיתא בתו"כ. והא דאמרינן בפרק מאכילין דשרי להאכיל פירות שביעית לגוי - להאכיל הוא דשרו דלא גרע מבהמה, אבל ליתן ולמסור מעות בידו לא ע"כ. ומבואר שהבין שרק דמי שביעית אסור לתת לגוי, אבל פירות עצמם מותר לתת לגוי דלא גרע מבהמה.

אולם שאר הראשונים והמפרשים פירשו כפשוטו שהאיסור הוא לתת פירות שביעית לנכרי; כ"ד הראב"ד והמיוחס לר"ש שם וז"ל פירוש שאין מוסרין פירות שביעית לגוי כדי לאכלם עי"ש. וכ"פ הקרבן אהרן שם. וכ"פ הרמב"ם בפשיטות בפ"ה הי"ג, ועי"ש בפירוש הר"י קורקוס והרדב"ז, וכן פסקו שאר האחרונים.

עוד איתא בתו"כ ולשכירך - מן הנכרי, ולתושבך - מן הנכרי, הגרים עמך - לרבות את האכסניא ע"כ. וכ"ה בתוספתא שם מאכילין את האכסניא [כ"ה הגירסא העיקרית ודלא כגירסת המיוחס לר"ש 'אין' מאכילין - עי' בתוספתא כפשוטה לעמ' 560]. ופירש המיוחס לר"ש שם דאכסניא היינו ישראל העובר ממקום למקום עי"ש. וכן נראה מדברי הרדב"ז בפירושו לרמב"ם שם שכתב וז"ל דסד"א דהוי נמצא פורע חובו בפירות שביעית קמ"ל דאינו אלא גמילות חסדים ומותר ע"כ. אולם כבר הביאו החסדי דוד והתוספתא כפשוטה, שבירושלמי בדמאי רפ"ג איתא להדיא על בריתא זו ר' אלעזר אומר זו אכסניא של גוי עי"ש, ומפורש שגם בגוי מותר. וכ"ה בפירוש ר' הלל לתו"כ וז"ל כלומר קא מרבה אפילו גוים אכסניים דליתנהו שכירים או תושבים דמותרין לאכול בפירות שביעית ע"כ. וכן האריך הר"י קורקוס בפירושו על הרמב"ם הנ"ל דמיירי בגוי ואעפ"כ מותר. וכן עיקר.

ולפ"ז גוי המתארח אצל ישראל או שהוא פועל שלו ואין מזונותיו עליו ורוצה לתת לו מפירות שביעית - רשאי כדין אכסניא הנ"ל.

קכ. הפסד בגרמא בפירות שביעית

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת בהר תשפ"ב.

מהרי"ט בח"א סי' פ"ג דן לענין קטיפה של עלי התות שהם גורמים לתותים עצמם לנשור, וכתב שמותר לעשות כן משום שזה הפסד פירות שביעית בגרמא ושרי, והביא כמה ראיות לזה;

ראיה אחת מהירושלמי בשביעית פ"ז ה"א והדא קניבתא דירקא מסקין ליה לאיגרא והיא יבשה מן גרמה ע"כ. ונראה שכונתו כפירוש הרש"ס שם וז"ל והדא קניבתא דירק דהיא פסולת הירק - אותן עלין דלא חזו כ"כ כיצד יעשה, לא ידרוס עליהן ברגלו דאוכלי בהמה נינהו אלא מעלה אותם לגג והן יבשין מעצמן ולא חזו לאדם ולא לבהמה ע"כ. ובסוף הספר בקיצור דיני השביעית בדף קנ"ו ע"א כתב קניבת ירק כיון דחזיא לבהמה אין דורסין אותו ואין מפסידין אותו, דכדרך שהוזהרנו על אוכלי אדם שלא להפסידן כך הוזהרנו על אוכלי בהמה וכו', אבל מעלין אותה לגג והחמה מייבשת אותה והכי אמרינן בפרק כלל גדול הדא קניבתא וכו' עי"ש. ומבואר מדבריו שמותר לאבד פירות שביעית בגרמא [וע"ע בשאר המפרשים שם].

עוד הביא מהרי"ט ראיה מהירושלמי פ"ט ה"א גבי משקף [גוזז] בעלין [דהיינו שיש לגזוז את עלי הקורנס של ספיחין בשביעית]. ולא נמצא מאבד אוכלי בהמה? מאיליהן הן אבודין ע"כ. ושם פירש הרש"ס בקצרה מאיליהן הן אבודין, ונובלין ע"כ. ומהר"א פולדא בפירושו הרחיב יותר וז"ל מאליהן הן אבודין שנכמשים ונרקבים מעצמם ואין מאבדן בידים עכ"ל. ומזה ג"כ מתבאר שמותר לאבד בגרמא וכנ"ל.

ומהרי"ט שם הקשה על דין זה מפה"מ לרמב"ם פ"ב מ"י גבי הדלועין שהוקשו לזרע לאחר ר"ה אסור לקיימן, ופירש הרמב"ם דהיינו שאסור 'להפסידם' להצניען לזרע עי"ש, ומבואר שאסור לאבדן אפילו בגרמא. וכתב מהרי"ט שהרמב"ם בחיבורו פ"ד הי"ח חזר בו ופירש משנה זו לענין איסור ספיחין עי"ש. אולם אי מהא עדיין תקשי, דהרע"ב ועוד ממפרשי המשנה שם פירוש כדפירש הרמב"ם בפירושו הנ"ל, וא"כ לכאורה מדבריהם יהיה ראיה לאיסור גרמא. אולם נראה שאין ממשנה זו ראיה לא לאיסור ולא להיתר, דלפנינו בפה"מ ליתא למילת 'להפסידם', וכונת הרמב"ם היא או כפירוש התפארת ישראל שם שפירות שביעית שחייבים בביעור אסור להניחם לזרע ע"כ. או כפירוש המשנה ראשונה שם שההצנעה אסורה מדין סחורה עי"ש. וכן ביאר בדרך אמונה פ"ד אות קכ"ט עי"ש.

אולם יש כמה ראיות לאיסור גרמא בפירות שביעית; בפ"ח מ"ז איתא אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול. ופירש הרמב"ם לפי שאם נפסל מחמת התרומה ישרף הכל ונמצא גורם לפירות שביעית שלא יאכלו ע"כ [ושאר הראשונים פירשו שהאיסור הוא מחמת הפסד התרומה]. הרי שיש איסור לגרום לפירות

שביעית שלא יאכלו - כן הביא הרב נחום וידנפלד בקונטרס משמרת להבית שבסוף ספר בית רידב"ז דף י"ג ע"ד. והרידב"ז בהערה שם דחה דבריו דהכא אם יטמא - יצטרך לשרוף בידים ואין זה גרמא עי"ש. אולם כבר כתב בספר תורת הארץ ח"א פ"ח אות מ"ב שמלשון הרמב"ם בפה"מ לא נראה כן אלא שהאיסור הוא עצם הגרמא שלא יאכלו ולא שריפתם בידים עי"ש.

ובספר מקדש דוד סי' נ"ט אות ה' הביא ראיה מהרמב"ם פ"ה ה"ה שכתב פירות המיוחדין למאכל אדם אין מאכילין אותן לבהמה לחיה ולעופות. הלכה הבהמה מאליה לתחת התאנה ואכלה אין מחייבין אותו להחזירה שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול עכ"ל, ומבואר שאף שהבהמה אוכלת מאליה ואין זה אלא גרמא או אפילו פחות מגרמא משום שהוא לא עושה כלום - אעפ"כ צריך פסוק להתיר להאכיל לבהמה, ונראה מזה שגרמא בעלמא אסורה. ובספר תורת הארץ שם אות מ"ג כתב ליישב לדעת המהרי"ט שעיקר הלימוד הנ"ל הוא לאסור לתת לבהמה דבר הראוי לאדם ולא להתיר לבהמה לאכול מאליה עי"ש.

עוד הביאו ראיה מדברי הרמב"ם בפ"ה ה"ג שכתב ואינו מטפל לאכול תבשיל שנפסד והפת שעפשה כדרך שאינו אוכל בתרומה ומעשר עי"ש, והוא מירושלמי. ונראה שתבשיל שלא נפסד צריך 'לטפל' [דהיינו לטרוח - עי' ב"מ ס"ט ע"א] לאכלו. וכן נראה מדברי הקרית ספר שם שכתב ואין מחייבים אותו לאכול מה שאין דרך בני אדם לאכול כתבשיל שנפסד, דאע"ג דאמרינן לאכלה ולא להפסד לא חיישינן אם הולך לאיבוד דאינו ראוי לאכילה כדאמרן ע"כ, ומבואר שאם ראוי לאכילה - חיישינן אם הולך לאיבוד, אף שהוא ממילא. ובספר דרך אמונה שם אות ט"ו כתב בשם החזו"א שאין הכונה ששאר תבשיל חייב לאכול שכבר נתבאר לעיל סק"ב שאין חיוב לאכול פירות שביעית, אלא הכונה כאן שאוכל שנפסד ממאכל אדם מותר להאכילו לבהמה ואין אדם רשאי לאכלו דהוי כמפסיד אוכלי בהמה ואין שום ענין לאכלו ע"כ. ולפי דבריו אינו מטפל היינו אינו 'רשאי'. אולם מדברי הקרי"ס מבואר שאינו 'חייב', וכדכתבנו. ומה שכתב שהרי נתבאר שאין 'חיוב' לאכול פירות שביעית - אינו ענין לכאן, דהכא מדין 'הפסד' אתינן עלה.

וראיתי בירחון הפרדס תשל"ג [ל"ג] במאמר של הרב יהושע איכינשטיין שכתב לחלק בין מאכל אדם למאכל בהמה, דבמאכל אדם יש דין אכילה ולכן אסור לגרום לו הפסד משא"כ במאכל בהמה, והראיות שהביא מהרי"ט להתיר גרמא הם במאכל בהמה, והראיות לאיסורא הם במאכל אדם, ואתי שפיר עיש"ב.

ונראה שכל דבר שאין הדרך לאכלו אלא לזרקו לאשפה או לתתו לבהמה - חשיב לגבי פרט זה כמאכל בהמה שמותר לאבדו בגרמא, דהא קניבת ירק יש בה גם חלקים הראויים למאכל אדם, דאין מקפידים לצמצם לחתוך רק מה שלא ראוי לאדם, ואעפ"כ אין בזה איסור הפסד בגרמא, ולכן כל שאריות המזון, הפירות והירקות שאין הדרך לאכלם אלא לזרקם - אין בהם איסור להפסידם בגרמא.

וכתבו האור לציון ועוד מאחרוני זמננו שמותר לשים את השאריות בשקית ניילון ולזרוק לאשפה, דזה הוי גרמא שנרקבים יותר מהר ושרי בכה"ג.

סיכום

פירות שביעית העומדים למאכל אדם אין להפסידם אפילו ע"י גרמא. אולם פירות שביעית העומדים למאכל בהמה מותר להפסידם בגרמא.

דבר שאין דרך לאוכלו כגון שאריות מעטות וכדומה נקראים עומדים למאכל בהמה ושרי לאבדם בגרמא.

מותר לשים את שאריות המזון בשקית ולהשליכם לאשפה דזה חשיב גרמא.

קכא. הפסד פירות שביעית שאין הדרך לאכלם כך בשאר השנים

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ב.

בספר אור לציון עמ' מ"ב כתב שמותר לשפוך מיין ההבדלה לסימן טוב וכדומה משום שכך הרגילות בכל השנים, והביא ראיה מהרמב"ם פי"א מתרומות ה"ה שמותר לרקד את הקמח מן המורסן כשם שנוהג בחולין עי"ש. אולם אין הדברים נראים, דהרמב"ם בפה"מ בפי"א מתרומות ה"ה כתב בזה"ל ומורסן, היא הפסולת הגסה הצפה על הסובין. וסובין, הפסולת. ואמרו ונוהג בתרומה כדרך שהוא נוהג בחולין, ר"ל שמותר לו לנפות את התרומה וישליך מן הטנופת **כל מה שאינו ראוי לאכילה** כדרך שעושין בחולין ע"כ, הרי שהמורסן שמותר לנפותו זה לא משום שכך הדרך בחולין אלא משום שאינו ראוי לאכילה. וכך כתב בספר ערוך השולחן העתיד הלכות תרומות סימן פא סי"ז וז"ל המורסן שהם הסובין הגסים **אינם בכלל אוכל** בכל מיני תבואה ומותרים לזרים, אבל הסובין הדק - אם בתבואה חדשה אסורים, ולא מפני הסובין עצמם אלא מפני שהם לחות ונדבק להם הרבה קמח. ובישנות שהן יבשות מותרות מפני שאין הקמח נדבק בהן ולכן נוהג בתרומה כבחולין שמוציא הסובין והמורסן ומותרות לזרים ע"כ.

וכן מתבאר מדברי המשך המשנה והרמב"ם שם גבי עשיית סולת, שכתב הרמב"ם בחיבורו [על פי המשנה שם] הרי שרצה לעשות סולת מנופה בנפיות הרבה עד שיוציא קב או קביים מן הסאה לא ישליך את השאר **מפני שהוא ראוי לאכילה** אלא יניחהו במקום מוצנע ע"כ, ומבואר מדבריו שבדרך כלל משליכים את השאר, ורק כאן אסור מפני שהוא ראוי לאכילה. וע"ע בפסקי הרי"ד במנחות ע"ו ע"ב שביאר את דרך עשיית הסולת במקדש שמנפים אותו בי"ג נפה וכתב שהקמח היורד למטה 'משליכו'. והרמב"ם בפה"מ לאבות פ"ה מי"ד כתב שנפה תוציא העפר והאבק מנקביה, ותשאר בה הסולת. וזו נפת הסולת דוקא, לפי שיצא ממנה הדק 'אשר לא יצטרך לו', וישאר בו הגס ע"כ, הרי שאת הקמח שיוצא לא צריכים, ואעפ"כ בשביעית אסור להשליכו, וא"כ חזינן מיניה שגם דבר שהרגילות להשליכו בחול - אם הוא ראוי לאכילה, אין להשליכו או לאבדו בשביעית.

ועל כן נראה שהעיקר הוא כמו שכתבו בספר השמיטה להגרימ"ט ועוד אחרונים לאסור לשפוך מיין ההבדלה ולכבות בו את הנר, וכן שאריות מזון שראויות למאכל אע"פ שאין דרך לאוכלם אין לאבדם ביד אלא בגרמא כדין מאכל בהמה.

קכב. האם מותר לקנות מגוי פירות של ישראל בשביעית

נדפס בירחון 'אור תורה' מרחשון תשפ"ב.

בתוספתא פ"ו איתא אין מוכרין ואין לוקחין מן הגוי ומן הכותי פירות שביעית ע"כ.

והמבי"ט בתשובה סי' כ"א הביא בשם הרש"ס שמשמע מזה שפירות גוי חייבים בביעור ולכן אין לוקחין ממנו לאחר הביעור. ובפירוש הרש"ס לשב -יעית פ"ט ה"ו מבואר שהשוה גוי לעם הארץ ומתרוייהו אסור לקנות משום שאסור למסור דמי שביעית לע"ה ולגוי עי"ש. והמבי"ט שם כתב לדחות את דברי הרש"ס בקונטרסו הנ"ל ושאין ראיה לגבי ביעור, והתוספתא איירי בפירות ישראל ביד גוי ומשום שאין מוסרים דמי שביעית לגוי עי"ש. וכן מתבאר גם מדברי גם מדברי הב"י באבקת רוכל סי' כ"ה בתחלתו שגם דחה את ראיית הרש"ס מהתוספתא משום דמיירי בפירות ישראל ביד גוי עי"ש, וטעמו צ"ל כמ"ש המבי"ט משום שאין מוסרין דמי שביעית לגוי.

אולם המבי"ט גופיה בהמשך התשובה כתב שמדברי הגמ' ביבמות קכ"א ע"א לפירוש רבותיו של רש"י, שהסכימו להם ר"ת ועוד ראשונים, מבואר שמותר לקנות מגוים אפילו פירות של ישראל, דהא כל מה שאסרו זה מדין משומר הלא"ה היו קונים מהם, ורש"י עצמו גם ס"ל כן דהא הקשה דאם מיירי לפני הביעור מה איסור איכא עי"ש, ולכן כתב שצ"ל שהגמ' שלנו פליגא אתוספתא ואין הלכה כתוספתא או שנאמר שהתוספתא לצדדין קתני ואין מוכרין ולוקחין מן הכותי ואין מוכרין לגוי אבל לוקחין מן הגוי. והטעם שאין בזה משום מסירת דמי שביעית לגוי כתב שם משום שרק ע"ה שמצווה לאכול דמי שביעית בקדושה וחיישינן שלא יאכל - אסור, אבל גוי שלא מצווה אין איסור לתת לו דמי שביעית, ואדרבה עדיף טפי לקנותם כדי לאכול מהם בקדושה עי"ש. וכן האריך בנו מהרי"ט בסוסי' מ"ג שכל האיסור הוא לע"ה ומדין לפני עיוור אבל לגוי שלא מצווה אין בזה איסור והדמים עדיין לא קדושים ואין איסור למסור אותם לגוי, והתוספתא מיירי בעיר שכולה או רובה ישראל ואנו חוששין שמא יהיה ישראל מוכר ע"י הגוי ועובר באיסור סחורה עי"ש.

וא"כ נמצא שבפירות שיש בהם קדושת שביעית, כגון דידעינן שגוי קנאם מישראל [או בפירות של גוי ממש לדעת רוב הראשונים והאחרונים וכמו שהעלנו לקמן] לדעת הרש"ס והב"י יש איסור לקנותם מגוי משום מסירת דמי שביעית לגוי, ולדעת המבי"ט ומהרי"ט אין בזה איסור וכנ"ל.

ונראה שיש להקל כדעת המבי"ט ומהרי"ט לקנות פירות ישראל מגוי בשביעית, שכן מתבאר מדברי הגמ' ביבמות לדעת הראשונים הנ"ל, ומהתוספתא אין קושיא וכמו שכתבו הם.

קכג. הפקר ומעשרות בשביעית

פורסם בירחון 'האוצר' אדר א' תשפ"ב.

יש לדון באדם שעובר ליד חצר או שדה בשביעית ויש בה פירות שהם הפקר בשביעית, אלא שהבעלים לא הפקירם, האם מותר לו לקחתם, ואם כן - האם צריכים לעשר אותם, ואם כן - איזה מעשר, מעשר שני או מעשר עני. ונראה לברר עניינים אלו בס"ד;

האם הפירות בשביעית מופקרים מאליהם או רק אם הבעלים הפקירום

ידועה מחלוקת המבי"ט והב"י לגבי חיוב מעשרות בשביעית בפירות שלא הפקירם. המבי"ט [הובא בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ג] כתב: וא"ת דמשום דפירות ישראל הם הפקר לכל - פטירי, אבל גוי דאינו מפקירם והוא מוכרם יהיה חייב, **אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירם בשנת השמטה יהיה חייב במעשרות, הא רחמנא אפקרא לארעיה לעניים ולעשירים** והכי נמי בגוי עי"ש. וכן נראה מדברי הרדב"ז בהלכות מתנות עניים פ"ו ה"ה שכתב: כבר נתבאר כי ההפקר פטור מכל הדברים ושנת השמטה אפקעיתא דמלכא הוא שיהיה הכל הפקר ע"כ, הרי שנקט שהשביעית היא אפקעתא דמלכא.

אולם הב"י בתשובתו בסי' כ"ד כתב: כי לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם הפקר, וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות. ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירם כו', יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו, דאיכא למימר בהא **אין הכי נמי שהיא חייבת אף על גב דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקריה.** ואפילו אם תמצי לומר דפטורה, איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה מה שאין כן בשל גוי ע"כ.

ופשטות דברי הב"י מורים דס"ל שפירות שביעית אם החזיק בהם ולא הפקירם אינם מופקרים מאליהם, ואסור לכל אדם ללוקטם וגם אינם פטורים ממעשרות, וכן הבינו מהרי"ט בח"א סי' מ"ג ורוב האחרונים.

אולם יש ראיות רבות לדעת המבי"ט ששביעית היא 'אפקעתא דמלכא', וגם אם לא הפקיר את הפירות - הפירות מופקרים מאליהם.

במשנה בשביעית פ"ד מ"ב נחלקו ב"ש וב"ה שלדעת ב"ש אין אוכלין פירות שביעית בטובה ולדעת ב"ה אוכלין בטובה ושלא בטובה. ונחלקו המפרשים בביאור הדברים;

הרמב"ם בספ"ו משמיטה כתב: בטובה כיצד שיתן לו פירות שביעית כמו שעשה עמו טובה שנתן לו או שיכניסו לגינתו לאכול כמי שעשה לו טובה ע"כ. ולפ"ז קאי אנותן שהוא נראה כעושה טובה עם המקבל ואעפ"כ שרו ב"ה. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפה"מ בעדיות פ"ה מ"א, וז"ל ופירוש בטובה דרך גמילות טוב כמי שעושה לו צרכו או עשה עמו חסד במה שהניחו לאכול מפירות ארצו כמו שנתבאר ברביעית דשביעית ע"כ.

המאירי בעדיות שם פירש את הדברים לדעת ר׳ יהודה ששונה חילוף הדברים שב״ש אומרים אוכלים בטובה ושלא בטובה, וב״ה אומרים אין אוכלים בטובה, דקאי מענין עשיית סחורה. וז״ל כבר ידעת שאין אוכלין מפירות שביעית אלא מתורת הפקר ומתוך כך אין פורעין מהן את החוב וכו׳, ומ״מ לדעת ב״ש מאכילין לאחרים מהן אפילו בטובה כלומר למי שעשה לו חסד אע״פ שדומה במקצת לפרעון חוב וכ״ש שלא בטובה וכו׳ ובזו הלכה כב״ש עי״ש. וכונתו שאין בדבר זה משום עשיית סחורה ופרעון חוב.

הר״י בן מלכי צדק בשביעית שם פירש שאין מחזיקין טובה לכלום בן אדם ואפילו לבעליהן דרחמנא אפקרינהו ע״כ. והביאו **הרי״ד** בתוספותיו לע״ז נ״א ע״ב וכן הסכים שם ובפסקיו שם. וכ״כ **הר״ש** במשניות שם. ולא פירשו מה איסור יש אם מחזיק טובה על אף דרחמנא אפקרינהו. אולם **הרא״ש** בפירושו לשביעית שם הוסיף על דברי הר״ש, וז״ל ואם מחזיק טובה נראה דמן השמור הוא מלקט ע״כ. ומבואר דלא מיירי בשמור באמת, אלא שאם מחזיק טובה נראה כשמור לדעת ב״ש, ומ״מ לב״ה מותר להחזיק טובה ולא חיישינן להכי.

והראב״ד בפירושו לתו״כ [אות ה׳] פירש 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 מיניה בתו״כ מן השבות את אוכל ולא מן השמור, וכן כתב הראב״ד שם, ולדעת ב״ה אין איסור לאכול מן השמור לדבריו. אולם בעדיות גרס **הראב״ד** בפירושו בש״א 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 במכילתא מגיד שהוא פורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם ע״כ. וכן **הרמב״ן והר״ן** בע״ז נ״א ע״ב הביאו את 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.

והנה מדברי הר״י בן מלכי צדק, הר״ש, הרי״ד והרא״ש הנ״ל, מתבאר כדברי המבי״ט, דלדעת הב״י אדרבה צריך להחזיק לו טובה על זה שקיים המצוה והפקיר, דבלי זה לא היה מותר לאכול מהפירות, אלא ע״כ שהפירות הם הפקר גם ללא הפקרת הבעלים ולכן א״צ להחזיק לו טובה, ואם מחזיק לו טובה נראה כמשומר. אלא שלכאורה אפשר לומר שב״ה דס״ל שמותר להחזיק טובה זה משום דפליגי בזה גופא, שלדעתם יש חובה להפקיר, ולכן מותר לו להחזיק טובה. אולם אין נראה כן מדברי הראשונים הנ״ל, משום שאם כן הו״ל לפרש בדעת ב״ה כן שהם חולקים בעצם על סברת ב״ש, ומשתיקתם בדעת ב״ה נראה ברור שב״ה ס״ל שגם אם מחזיק לו טובה לא הוי כמשומר, אע״פ שהם מודים בעצם שרחמנא אפקריה. וכן פירש להדיא התפארת ישראל בעדיות פ״ה אות י״ד בדעה זו, דאפילו מחזיק לו טובה לבעל השדה על שהרשהו לכנוס וללקוט הפירות אפ״ה שרי

ולא מחזי כאוכל משמור עי״ש. וא״כ הדרא ראיה לדוכתא מדברי הראשונים הנ״ל ששביעית אפקעתא דמלכא ורחמנא אפקריה.

וכן מתבאר מדברי הראב״ד בעדיות והרמב״ן והר״ן בע״ז נ״ב שכתבו שמדין תורה מותר לאכול ללא ידיעת הבעלים ולפרוץ בה פרצות, ולדעת ב״ש מדרבנן גזרו בזה אטו שאר ימות השנה, ולדעת ב״ה לא גזרו ומותר גם מדרבנן. ומבואר שאף שלא מפקיר את שדהו ואף אינו רוצה שיכנסו לשדהו מותר לכל אחד לפרוץ פרצות ולאכול מהפירות.

ומהרי״ט שם הביא **ראיה** חזקה לשיטת אביו **מהגמ׳ בנדרים מ״ב ע״ב** גבי המודר הנאה מחבירו בשביעית שאוכל מהפירות הנוטות ולא נכנס לשדהו ממש, ושאלה הגמ׳ כמו שהפירות הם הפקר ומותר לו לאכול כך גם הקרקע ׳רחמנא אפקרא׳ עי״ש. והפאת השלחן בסי׳ כ״ג אות כ״ט דחה ראיה זו, דבגמ׳ דידן כתוב ארעא נמי אפקרא ולא גרסינן ׳רחמנא׳ וא״כ אפשר דקאי אבעלים עי״ש. אולם אין דבריו נכונים כלל, <u>**חדא**</u> דבכל הראשונים איתא ׳רחמנא׳ אפקרא; כ״ה בר״ן, רא״ש, תוס׳, ראמ״ה, מאירי, רא״ם בשטמ״ק, רי״ד, ריא״ז, וכ״ה ברמב״ם בפה״מ ובחיבור פ״ו מנדרים עי״ש. <u>**ועוד**</u> שהכס״מ על הרמב״ם שם העתיק את גירסת הגמ׳ רחמנא אפקרא והביא את דברי הר״ן עי״ש, וא״כ גם הוא גרס כן. <u>**וביותר**</u> מפורש כן בריא״ז שם, וז״ל ואם בשביעית הדירו ה״ז מותר לאכול מן הפירות הנוטין חוץ לגבולין שלא כל הימנו לאסור פירות שביעית שהתורה הפקירתן לכל ואינן ברשותו ע״כ. וזה מפורש להדיא כמו שמתבאר מדברי כל הראשונים הנ״ל שהתורה הפקירה ואינו תלוי בו כלל.

ואע״פ שהרמב״ם ושא״ר מנו מצות עשה להפקיר ולהשמיט את הפירות והקרקע - אינו קשה כלל, דזה הוי דומיא דמצות תשביתו שאור מבתיכם, שלדעת הרמב״ם ועוד ראשונים המצוה היא לבטל ולהחשיב את החמץ כעפר לפני זמן איסורו, ואם לא ביטל את החמץ עבר על עשה אבל החמץ מבוטל ואינו ברשותו ואינו חשוב כלל. וא״כ ה״ה הכא התורה ציותה על האדם להפקיר ולקיים מ״ע אע״פ שגם בלעדיו השדה מופקרת. וה״ה במצות בכור שיש מצוה להקדישו אע״פ שגם אם לא הקדיש קדוש, לדעת רבנן בסוף ערכין שפסק הרמב״ם כמותם, וכן עוד כיו״ב. וע״ע בפירוש הרי״פ לספר המצוות לרס״ג עשה ס״א, שהאריך ג״כ בהנ״ל והעלה ע״פ הראיות הנ״ל כדעת המבי״ט ומהרי״ט עי״ש.

ומה שהביא המהרי״ט עוד ראיה מב״מ ל״ט ע״א שהשביעית אפקעתא דמלכא היא - אינה ראיה, דמלבד מה שדחה הפאת השלחן שם עפ״י רש״י שפירש מצות המלך, וא״כ אפשר שהמצוה היא להפקיר, כבר כתב הדק״ס שם שבכל כתה״י וברי״ף ליתא למילים אלו ׳אפקעתא דמלכא׳ עי״ש, וא״כ אינה ראיה כלל.

ומ״מ התבאר היטב **שדעת כולהו רבוותא שבשביעית השדה מופקרת מאליה אף ללא הפקרת הבעלים** ולא מצאנו מי שיחלוק על זה. וע״כ העיקר הוא כדברי המבי״ט ומהרי״ט. ובפרט שגם הב״י צידד בזה, ולא פשיטא ליה דתלי בהפקרא דבעלים שהרי

כתב: 'ואפילו את"ל דפטורה' איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה משא"כ בשל גוי וכו' ע"כ.

ויש להוסיף עוד שבספר תורת הארץ [קלירס] ח"א פ"ח אותיות י"ח-כ"ד האריך הרבה בדעת הב"י הנ"ל והעלה שגם לדעת הב"י הפירות הם הפקר אפילו שהוא לא הפקירם, אלא שלענין חיוב מעשרות ס"ל לב"י שחייבים במעשרות, וה"ק [הב"י] אע"ג דרחמנא אפקרינהו כיון דאיהו לא אפקריה **פירוש אע"ג דהם הפקר דרחמנא וגם כשגדר שדהו לא נתבטל ההפקר** מ"מ חייב במעשר כיון דאיהו לא אפקריה, פי' שאינו מניחן להיות הפקר שגדר שדהו ושום אדם אינו יכול ליכנס לשדהו ליטול מהפירות, עיש"ב.

ולפי כל הנ"ל בודאי שהעיקר הוא שגם מי שלא הפקיר את שדהו - פירותיו הפקר הם בשביעית, אלא שלגבי אכילת הפירות תלי במחלוקת האם 'שמור' מותר באכילה או לא, ולפי מה שהעלנו לעיל בסי' קי"ז ששמור מותר באכילה וכדעת הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם - יכול לאכול אף משדה שהבעלים לא הפקירוה.

האם מותר ליכנס לשדה או לפרוץ בה פרצות לצורך אכילת הפירות

אלא שיש לעיין איך יאכל את הפירות; האם רק את הפירות הנוטות מותר לאכול, או שמותר גם להיכנס לשדהו, והאם מותר לפרוץ פרצות כדי להיכנס.

הנה בגמ' בנדרים מ"ב ע"ב שהזכרנו לעיל מבואר דרחמנא אפקרה לארעא להיכנס לתוכה ולאכול מן הפירות, אלא שאם יש פירות נוטות לא התירו לו להיכנס, דיכול לאכול מהם, וכמו כן במודר הנאה יש גזירה שמא ישהה ואסור לו להיכנס, אבל כל אדם יכול להיכנס לשדה חבירו לצורך לקיטת הפירות.

אלא שיש לדון האם מותר לו לפרוץ פרצות כדי להיכנס לשדה או שהוא יכול להיכנס רק דרך הפתח הרגיל.

במכילתא פרשת משפטים מסכתא דכספא פרשה כ' איתא: ונטשתה מגיד שפורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור דין זה על מי קאי.

הראב"ד בפירושו למסכת עדיות פ"ה מ"א אהא דב"ה אומרים אין אוכלין פירות שביעית אלא בטובה פירש דקאי על **הלוקטים** את הפירות ולא על בעה"ב, וז"ל דגזרי ב"ה שביעית אטו שאר שני שבוע כדי שלא יהא אדם רגיל לכנס בשדה חבירו שלא מדעתו אבל מן התורה ודאי מותר וכו' דתניא במכילתא מגיד שפורץ בה פרצות אלא שגדרו וכו' עי"ש. וכבר הזכרנו לעיל שכן פירשו הרמב"ן והר"ן בחידושים לע"ז נ"א ע"ב. אולם המשנה שם היא לדעת ר' יהודה ששנה את מחלוקת ב"ש וב"ה להיפך מחכמים, ולדעת חכמים לדעת ב"ה אוכלים בטובה ושלא בטובה, ולפ"ז הכונה היא שמותר לאכול גם לא בטובתו של בעה"ב, כלומר אף שאינו מסכים, ולא ס"ל שגדרו מפני תיקון העולם, אלא מותר לפרוץ בה פרצות ולהיכנס לשדהו לאכול את הפירות.

אולם כמה ראשונים פירשו את המכילתא דקאי על **בעה"ב**. הנה, במו"ק ו' ע"ב איתא במשנה שבשביעית בונה כדרכו, והעמידה הגמ' בדף ז' ע"א דקאי בכותל גינה ואין בזה משום עבודת קרקע עי"ש. וכתב הנימוק"י אע"ג דמיחזי כעין נטירותא ותניא במכילתא וכו' פורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם ע"כ. וכ"ה יותר מפורש במאירי שם וז"ל בונה כדרכו ואע"פ שנראה כמכוין לשמור את הפרי מ"מ הואיל ואין מתכוין אלא לשמירת גוף הקרקע שלא ידרס מותר ובמכילתא אמרו וכו' פרצות וכו' מפני תקון העולם שלא להפחית את השדות ומשנתנו אחר שגדרו חכמים בכך היא שנויה ע"כ. וכך פירשו הר"י קורקוס והכס"מ בפ"ד הכ"ד דקאי על בעה"ב עי"ש, ולפ"ז אין לנו ראיה להתיר ללוקטים לפרוץ פרצות.

והנה הרמב"ם לא הביא מכילתא זו לא בסה"מ ולא בחיבור, ואדרבה כתב שמי שסג כרמו עובר בעשה, והמאירי והנימוק"י הנ"ל כתבו שלאחר התקנה מותר גם לבנות גדר לשדהו ולא רק שלא צריך לפרוץ את שדהו [אלא שאפשר שהרמב"ם בזה לא ס"ל כותייהו, דבניית גדר היא בקום ועשה ואי פריצת הגדר זהו בשב ואל תעשה, ודוק]. ובסוף הפרק כתב הרמב"ם ששדה שנמצאת בספר מותר להושיב שם שומרים שלא יבוזו גויים פירות שביעית, והוא מהתוספתא. ולכאורה לאחר שתקנו שא"צ לפרוץ גדרו, א"כ מה בין שביעית לשאר שנות השבוע, שהשדה מגודרת וא"צ להושיב שומר. ומזה נראה קצת דהרמב"ם לא ס"ל כמכילתא שגדרו חכמים מפני תקון העולם אלא מעמידים על דינא דאורייתא שצריך להפקיר ולפרוץ שדהו. ועי' בפירוש ר"א בן הרמב"ם בפרשת שמות שכתב כן תעשה לכרמך לזיתך כלומר לא תשמוט את השדה בלבד היינו הזרעים והירקות ותשמור את הכרם ואת הזיתים ושאר פירות העץ מפני שהטורח בטיפולם מרובה וההשגחה עליהם גדולה 'ומפני זה נגדרים הפרדסים בחומות וסגורים בשערים' אלא תעשה כן אפילו בפרדסים ע"כ. ומבואר מדבריו שיש לפרוץ את הגדרים של הכרמים, ומדלא כתב לא הוא ולא אביו שתקנו שלא לעשות כן נראה דס"ל שאינה להלכה וכנ"ל.

אולם למעשה העיקר שאפשר לסמוך על דברי המאירי והנימוק"י וכן הר"י קורקוס והכס"מ ולא לפרוץ את הגדרות אלא לתלות שלט על זמני הכניסה לחצר או לשדה וכדומה, וכמו שכתבו האחרונים.

וכמו כן נראה שלמעשה אין ללוקטים לפרוץ פרצות. חדא משום שאין פירוש הראב"ד וסיעתו במכילתא מוסכם. ועוד, שפירוש הראב"ד הוא רק לפי גירסתו אין אוכלים 'אלא' בטובה, אבל גירסת שא"ר במשנה היא אין אוכלים 'בטובה', ולפ"ז א"א לפרש כפירוש הראב"ד עפ"י המכילתא, וא"כ אין לדחות את המכילתא מההלכה שהיא כדעת ב"ש, אלא ככו"ע היא, ומפני תיקון העולם אין לפרוץ בה פרצות גם אם נסביר דקאי אלוקטים. ולכן העיקר הוא שיכולים להיכנס לשדה אבל לא לגרום נזק ע"י פריצת פרצות וכדומה.

ועדיין יש לדון האם בכה"ג שהבעלים לא הפקיר את שדהו, והעלנו שמותר ללקוט את הפירות, האם צריך להפריש מהם תרו"מ או לא.

פטור תרומות ומעשרות בשביעית האם הוא מטעם הפקר או מחמת השביעית

המבי"ט והב"י שהבאנו בתחלה פשיטא להו שפטור המעשר בשביעית הוא משום שהפירות הם הפקר, אלא שדנו האם הם הפקר מאליהם או שצריך שהבעלים יפקירם. אולם מהרי"ט בסי' מ"ג, לאחר שהביא כמה ראיות שההפקר הוא מאליו, יצא לדון בדבר חדש, שהפטור ממעשרות הוא לא משום הפקר אלא שהשנה השביעית פטורה ממעשרות. וז"ל עוד איתא בסיפרי פרשת ראה יכול אף שנת שביעית תהא חייבת במעשר ת"ל שנת המעשר שנה שחייבת במעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר ע"כ, פי' מדכתיב שנת המעשר אלמא יש שנה שאינה חייבת במעשר ואיזו זו שנה שביעית, הרי מוכח להדיא ששנת שביעית פטורה מן המעשר כל עיקר ולא מטעם הפקר ע"כ.

אולם אי מהא לא איריא, דמצאנו כמה מפרשים שפירשו את הספרי הזה שהוא מטעם הפקר ולא מטעם השנה השביעית. כ"כ הרשב"ץ בתשובה ח"ב סי' רמ"ז וז"ל ולא שאלת אם היו חייבין [בשביעית] בתרומה ומעשר ושאר מתנות עניים כלקט ושכחה ופאה. ונראה שהיו פטורים שהרי שדה הפקר הוא פטור מכל אלו המתנות כדמוכחא ההיא דמצא קציעות בדרך פטורות מן המעשר בפרק ב' דב"מ (כ"א ע"ב) ובפ"ג ממסכת מעשרות, ושנת השמטה הפקר היא, וכן בספרי תניא בפ' עשר תעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר עי"ש, הרי שפירש את הספרי הנ"ל מטעם הפקר. וכן המבי"ט גופיה בספרו קרית ספר הלכות מתנות עניים פ"ו [על פי ההוספות שבסוף הספר בדפו"ר, שהן על פי המחבר עצמו] כתב בזה"ל שנת השמטה כולה הפקר ואין בה לא תרומות ולא מעשרות כלל שהרי הוא הפקר לכל [מכאן הוא עפ"י הדפו"ר] דילפינן בספרי יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר ת"ל בשנה השלישית שנה שחייבת במעשר יצאה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר ע"כ. הרי שפירש את הספרי הנ"ל מדין הפקר, וא"כ אין ראיה מזה שהשנה השביעית פטורה בעצם ממעשרות.

כמו כן, עי' בפירוש ר' הלל לספרי שם שפירש את שאלת הספרי יכול אף שנת שביעית תהא חייבת במעשר - דהיינו מעשר 'עני', ולא על עצם חיוב המעשרות. וגם לפי זה אין ראיה לחידושו של מהרי"ט.

אולם נראה שבאמת זו מחלוקת ראשונים האם פטור שביעית ממעשר הוא מדין השביעית או מדין ההפקר בשביעית.

הנה, במשנה בבכורים פ"ב מ"ו איתא שדעת ר"ג שאתרוג שוה לאילן לענין שביעית, ולירק לענין מעשר. וכתבו **הריבמ"ץ**, **הר"ש**, **הרא"ש** **והרע"ב** עפ"י הירושלמי דמיירי באתרוג בת שישית הנכנס לשביעית, ולגבי דיני שביעית אינו קדוש והרי הוא לבעלים כאילן דבתר חנטה אזלינן, אולם לגבי מעשר פטור הוא כיון שנלקט בשביעית והוא כירק לענין זה עי"ש. וכבר כתב בספר כפות תמרים בדף ל"ט ע"ב לדייק מדברי הירושלמי הנ"ל כסברת מהרי"ט הנ"ל, וז"ל וגם אני בעניי אני מביא ראיה לדברי המבי"ט [כונתו לדינו של המבי"ט, ולא מטעמיה, דהמבי"ט ס"ל שהוא מטעם הפקר וכנ"ל] מירושלמי זה

דאתרוג בת ו׳ שנכנס לז׳ דאמרו דהוא לבעלים והוא פטור ממעשר, אלמא דפיטור מעשר דז׳ לאו מחמת ההפקר הוא דאפילו דאינו מפקיר פטור ממעשר כו׳ דאפקעתא דמלכא היא ודוק עי״ש. וכן עמד בזה התוספות אנשי שם על המשנה בביכורים עי״ש.

וכן מתבאר מדברי **התוס׳ בר״ה** ט״ו ע״א אהא דאיתא שם אמר רבה אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, והקשה אביי שאם פטורה מן הביעור דאזלינן בתר חנטה תתחייב במעשר, ותירץ לו רבה יד הכל ממשמשין בה ואת אמרת תיחייב במעשר. וכתבו התוס׳ שלא נקט האי טעמא אלא למ״ד שאתרוג בתר חנטה לכל מילי, גם למעשר, ואעפ״כ פטור ממעשר כיון שיד הכל ממשמשין בו, אבל למ״ד בתר לקיטה למעשר לא הוה צריך לטעם זה, דבין לענין חדש וישן בין לענין מעשר שני ועני אזיל בתר לקיטה עי״ש. וביאר היטב דבריהם השער המלך בפ״ד משמיטה הי״ב דס״ל שאין הפקרא דמלכא פוטר ממעשר אלא אפקעתא דמלכא היא בשביעית שהיא פוטרת ממעשר עי״ש. וכבר נודע שתוס׳ על מסכת ר״ה הם לר״ש משאנץ - עי׳ בספר אוצר הגדולים ח״א עמ׳ קנ״ח, ואתי שפיר כדעת הר״ש במסכת ביכורים הנ״ל.

וכן מתבאר גם מדברי **גאון** המובא באוצר הגאונים ר״ה עמ׳ 25, שכתב וז״ל רבה כמ״ד אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ומשום הכי בת ששית שנכנסה לשביעית אזיל אחר לקיטה למעשר, וכיון שבשביעית נלקטה פטורה, ובתר חנטה לשביעית וכיון שבששית חנטה פטורה מן הביעור, ואע״ג דהני תנאי [של אבטולמוס ורבותינו שבאושא] לית להו כרב המנונא דאמר לעולם בתר חנטה אלא בשביעית בלבד קאזיל ת״ק בתר חנטה, איכא תנאי אחריני דקיימין במעשר בחנטה דתניא אילן שחנטו פירותיו וכו׳ עי״ש. ומבואר להדיא כדברי תוס׳ שלמ״ד דאזלינן באתרוג בתר לקיטה היינו גם בשביעית ופטור ממעשר, אף שלגבי שביעית עצמה, כגון ביעור, אזלינן בתר חנטה כיון שהשביעית גופא פטורה ממעשר.

וכן מתבאר מדברי **הראב״ד** בכתוב שם בר״ה ט״ו, שכתב שלמסקנא רבה חזר בו וס״ל שהסיבה שחייב במעשר היא לא משום שיד הכל ממשמשין בו אלא משום דלרבותינו שבאושא לכל דיני מעשר בתר לקיטה אזלינן אבל לענין ביעור לא ס״ל כותייהו אלא כשאר תנאי דאזלינן בתר חנטה לשביעית עי״ש. ומבואר כנ״ל, שאע״פ שאינו קדוש בקדושת שביעית ואין בו דיני שביעית מ״מ פטור ממעשר כיון דאזלינן בתר לקיטה.

אולם הרבה ראשונים בר״ה פירשו את הגמ׳ שם דאפילו אליבא דר״ג צריך להגיע ליד הכל ממשמשין וכו׳, דהפטור בשביעית ממעשר הוא מחמת ההפקר, ואם הפירות דינם כששית ואינם הפקר א״כ אין הם פטורים ממעשרות אלא מטעם יד הכל ממשמשין וכו׳. כ״כ <u>הרשב״א</u>, <u>הר״ן</u>, <u>תוס׳ רי״ד</u>, וכן <u>הריטב״א</u> בשם <u>הרא״ה</u> [גם לגירסת רש״י וגם לגירסת בעה״מ עי״ש], וכן מתבאר מדברי <u>רש״י</u> בסוגיא שם וכמ״ש השעה״מ שם. וכ״ה במפורש בתוס׳ הרא״ש שם בתור מחלוקת ב׳ תירוצים, וז״ל למאי דמסיק דסבר כאבטולמוס דאתרוג בתר לקיטה למעשר ואחר חנטה לשביעית לא איצטריך להאי טעמא דכיון דנלקט בשביעית פטור למעשר [וזה כתוס׳ שלנו]. א״נ אכתי צריך להאי טעמא

דיד הכל ממשמשין בה דהא דקאמר אחר לקיטה למעשר היינו לענין חדש וישן ולענין מעשר שני ועני אבל לענין ששית הנכנסת לשביעית כיון דמדאוריתא אין לו דין שביעית א"כ לאו הפקר מלכא הוא לפוטרו מטעם שביעית ולהכי צריך טעמא דיד הכל ממשמשין בה ע"כ.

וכשנבוא לדון במקרה דנן שאדם לוקט פירות שביעית מאדם שלא הפקירם נראה שהעיקר הוא שא"צ לעשרם, משום שיש כאן ספק ספיקא - שמא הלכה כדעת המבי"ט וסיעתו שהפירות הם הפקר גם אם האדם לא הפקירם, דרחמנא אפקרינהו, וממילא הם פטורים ממעשר. וגם אם ההלכה כדעת הב"י שהפירות אינם הפקר, שמא ההלכה כדעת הר"ש וסיעתו שהשביעית פטורה בעצם ממעשר אף בפירות שאינם קדושים כלל בקדושת שביעית ואינם הפקר, וכ"ש פירות אלו שקדושים הם אלא שהאדם לא הפקירם שבודאי פטורים לדעת הר"ש וסיעתו, ולכן יכול לאוכלם ללא הפרשת תרו"מ.

האם בשביעית מפרישים מעשר שני או מעשר עני

ועדיין יש לדון במי שרוצה לחוש לדעתו של מרן הב"י ולהפריש תרו"מ מפירות שלא הופקרו, איזה מעשר צריך להפריש, שני או עני. וזו שאלה כללית בעוד אופנים, כגון בפירות של נכרים לדעת הב"י והרדב"ז ועוד שצריכים להפריש אם נגמרה מלאכתם ביד ישראל, וכפי שהעלנו לקמן בסי' קכ"ד עי"ש. וכן בפירות חו"ל שהובאו לארץ ונתמרחו בארץ, וכן גידולי בית לצד אחד בירושלמי שפטורים משביעית [ובמעשר חייבים מדרבנן לדעת הרמב"ם, וכפי שהבאנו לעיל בסי' קי"ד]. ויש לדון בכולם האם בשביעית יש חיוב מעשר שני או עני.

הנה, הב"י ביו"ד סי' של"א סי"ט הביא את דברי הכפתור ופרח בפרק מ"ז שכתב שפירות שביעית החייבים בתרו"מ דינם במעשר עני, דלא גרע מעמון ומואב משום דסמיכי לא"י ודינם בשביעית במעשר עני כמבואר במסכת ידים פ"ד מ"ג וכו' עי"ש, וכ"פ הרמ"א בסי"ט שם. וכ"ד הב"י גופיה באבקת רוכל סימן כ"ד שכתב בתוך הדברים וז"ל דכשם שנחלקו בעמון ומואב כך נחלקו בלקוח מן הגוי בארץ בלי מירוח אם יפרישו מעשר עני או מעשר שני וכו' עי"ש. ולפ"ז כיון שנפסק שעמון ומואב מעשרין מעשר עני ה"ה לקוח מן הגוי, וכן שאר המציאויות שיש מעשר בשביעית הוא מעשר עני.

והרדב"ז בתשובה סי' ב"א רכ"א כתב לגבי פירות נכרי בשביעית שמירחן ישראל שחייבים בתרו"מ אבל אין בהם לא מעשר עני ולא מעשר שני שלא נתחייבו אלא בשאר השנים וכו' עי"ש.

אולם כבר העיר לנכון בשו"ת מנחת שלמה סי' ל"ז שהמעיין במשנה בידים שם **ובר"ש** **וברא"ש** שם יראה דאדרבה לפי סדר השנים שנת השביעית היא שנת מעשר שני, ורק בעמון ומואב היתה תקנה מיוחדת כדי שיהיו עניי ישראל נסמכים עליה. ומכיון שאין חיוב מעשר כלל בעמון ומואב מהתורה אלא מדרבנן הם אמרו והם אמרו. אבל בא"י

שהחיוב הוא מהתורה ולא מחמת תקנה מיוחדת, א"כ אזלינן לפי סדר השנים והמעשר הוא מעשר שני.

ובאמת שמפורש כן בתוס' רי"ד בר"ה ט"ו ע"א, וז"ל את"ל בתר לקיטתו עישורו אהני לן האי שלא נלך אחר שנה ששית לנהוג בו מעשר עני, יתן בשביעית מעשר ראשון ומעשר שני דלא מקרי שנת המעשר שאין נוהג בה מעשר עני אלא שלישית וששית אבל בשביעית ינהוג בה מעשר ראשון ומעשר שני וכו', ולר"ג דאמר בתר לקיטתו עישורו דינו כשנה שביעית מעשר ראשון ומעשר שני וכו' עי"ש.

וכן נראה מפירוש רבינו הלל לספרי פרשת ראה עה"פ מקצה שלש שנים, דאיתא שם יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר [כ"ה בר' הלל ובלקח טוב ובכל כתה"י, ודלא כגר"א שהגיה 'בביעור'] ת"ל שנת המעשר שנה שחייבת במעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר ע"כ. ופירש רבינו הלל יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר עני ת"ל וכו' דשאר שני שבוע דמחייבי במעשרות הוא דמיחייב במעשר עני לאפוקי שביעית דלא מחייבי במעשר וכו' לא מחייבי נמי במעשר עני עי"ש. <u>והנה</u> עצם המיעוט ממעשר עני בשביעית לפי פירוש רבינו הלל הוא בזמן שאין מעשר כלל כמו בסתם פירות שביעית, שהייתה הו"א שיתחייבו 'רק' במעשר עני, קמ"ל דלא, אולם במקרים שכן מעשרים מעשר ראשון לכאורה אין מיעוט של מעשר עני. <u>אולם</u> נראה יותר שהמיעוט הוא שאין חיוב מעשר עני אלא בשנים שבעיקרן יש בהם חיוב מעשר, אבל בשביעית, כיון שאינה נקראת שנת מעשר, אין בה חיוב מעשר עני כלל, ואף במקרים המיוחדים שכן יש חיוב מעשר - אין מקור לחייב מעשר עני. <u>ונראה</u> שזו כונת הרי"ד, שכתב דלא מקרי שנת המעשר וכו' וכונתו לדרשה הנ"ל בספרי.

והאור לציון בפ"ד ה"ב כתב להוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל ככו"פ מהא דכתב [בפ"ד משמיטה הי"ב] שאתרוג שנלקט בשביעית קדוש בקדו"ש ומתעשר כששית לחומרא עי"ש, וא"כ מבואר שמעשרותיו הם כשנה הששית מעשר עני עי"ש. אולם במקום אחר הארכתי לבאר בדעת הרמב"ם הנ"ל דהוא פשיטא ליה לגבי אתרוג שלענין שביעית אזלינן לגמרי בתר לקיטה, אלא שלענין מעשר אזלינן לחומרא בתר חנטה, וא"כ כיון שהחנטה היתה בששית ודאי שמעשרותיו הם כששית, דהא זו הסיבה שמפרישים ממנו מעשר, דהא אם היה כשביעית לא היו מפרישים ממנו מעשרות כלל. וע"כ אין מכאן ראיה לפירות שביעית ממש, שחייבים במעשרות באופנים שהזכרנו, שדינם כששית.

ועל כן, כיון שמפורש ברי"ד ובר' הלל שבשנה השביעית מפרישים מעשר שני ולא עני, וכן מתבאר מדברי הר"ש והרא"ש ופשטות המשנה בידים, נראה שכן עיקר, ודלא ככפתור ופרח שנמשכו אחריו הב"י והרמ"א. ומי שיש בלבו ספק[א] שמא ההלכה

א. כתבתי לשון זו על פי מה שהארכתי בח"א סי' י' בסופו בענין לעשות חומרי דמר וחומרי דמר, שמספק מותר להחמיר כשניהם אף בדסתרי אהדדי, אבל אם יודע שעיקר ההלכה כדעה אחת, ורוצה להחמיר כדעה שניה בחומרות דסתרי אהדדי עליו נאמר הכסיל בחשך הולך עיש"ב.

כדעת הכפתור ופרח וסיעתו יפריש גם מעשר עני וא״צ ליתנו, וכמו שפסק בשו״ת מנחת שלמה הנ״ל.

סיכום

דעת הראשונים ופשטות הסוגיות כסברת המבי״ט ומהרי״ט שהשביעית היא ׳אפקעתא דמלכא׳ וגם מי שלא הפקיר שדהו - שדהו מופקרת מאליה, ומותר לאכול מפירות שדה זו.

מותר ללקוט משדה זו מהפירות הנוטות לחוץ, ואם צריך להיכנס דרך הפתח וכדומה יכול אף ללא רשות הבעלים, אולם אין לפרוץ פרצות כדי להיכנס לשדה או לחצר.

הלוקט פירות שביעית הנ״ל מעיקר הדין פטור מתרומות ומעשרות, ואם רוצה להחמיר על עצמו יפריש ללא ברכה.

המפריש תרומות ומעשרות בשביעית מעיקר הדין יפריש מעשר שני, ואם לבו נוקפו ומסתפק בזה יפריש גם מעשר עני ואין צריך ליתנו לעני.

קכד. קדושת שביעית בפירות נכרים

פורסם בירחון 'האוצר' סיון תשפ"א[א].

אחת הסוגיות המרכזיות והמעשיות בדיני מצוות התלויות בארץ בכלל ובדיני שביעית בפרט היא האם יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מקדושתה, או שאין קנין ובביאור מושג זה. ופועל יוצא מהנידון הנ"ל הוא האם יש קדושת שביעית בפירות נכרים או לא. וכנודע, נחלקו בזה מרן הב"י והמבי"ט במשך כמה שמיטות, ומאז במשך שמיטות רבות חוזרת מחלוקת זו ונעורה. ואם כי המנהג במשך הדורות היה להקל בזה, וכפי שפסק הב"י - מ"מ יש קלא דלא פסיק בכל דור ודור שאדרבה יש לנהוג בזה להחמיר כדעת המבי"ט. במאמר זה נבאר בעזה"י ששיטת המבי"ט וסיעתו נראית עיקר להלכה יותר משיטת הב"י, ושיש מקום גדול להחמיר כשיטה זו לשמור קדושה בפירות נכרים. ונחלק מאמר זה לכמה חלקים:

א. האם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר.

ב. ביאורי גדולי האחרונים בדעת הרמב"ם בביאור 'אין קנין לגוי'.

ג. בירור דעת הרמב"ם בענין הנ"ל.

ד. הוכחות מהתוספתא לביאור המבי"ט וסיעתו.

ה. דעת שאר חכמי דורו של הב"י בביאור דעת הרמב"ם.

ו. דעת שאר הראשונים בביאור המושג 'אין קנין לגוי להפקיע'.

ז. המנהג וההלכה בדורות האחרונים

ח. מהות הנדוי שעשה הב"י בענין קדושת שביעית בפירות הגוי

ט. באלו דברים יש להחמיר ובאלו אפשר להקל

י. סיכום

א. האם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר

בגמ' בגיטין דף מ"ז ע"א נחלקו רבה ור' אלעזר האם יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, לדעת רבה אין קנין, ולדעת ר"א יש קנין. ומבואר בגמ' שם שגם לדעת רבה שאין

א. מאמר זה היה לעיני הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרה"ג יעקב יוסף זצ"ל, והסכים לדברים, ואפס קצהו תראה במאמרו בירחון 'האוצר' אלול תשפ"א מעמוד כ"ד בהערות למטה עי"ש.

קנין - זהו דוקא בארץ ישראל, אבל בסוריא - כיון שכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש - חיוב המעשרות הוא מדרבנן, ויש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר עי״ש.

והרמב״ם בהלכות תרומות פ״א ה״י פסק שאין קנין לגוי להפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה עי״ש. וכ״ד הר״י מלוניל במסכת ע״ז דף ו׳ ע״א מדפי הרי״ף וז״ל דהא אי נמי מזבין לגוי לא מיפקע מחיוב מעשר דהא ׳סבירא לן׳ אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר עי״ש, וכ״כ עוד שם בדף כ״ה ע״א מדפי הרי״ף עי״ש. וכ״פ המאירי בגיטין שם שאין קנין עי״ש. וכ״פ הרי״ד בתוספותיו לקידושין מ״א ע״ב עי״ש. וכ״פ הריא״ז בקידושין ס״פ ראשון [עי׳ לשונו לקמן]. וכ״פ הכפתור ופרח בפ״ד בתחלתו ובסופו, וכתב שם שכ״כ ר׳ אליעזר בהלכותיו וז״ל וצריך להזהר בכל מקום מפירות שגדלו בא״י ברשות הגוי ככל חומר אותם פירוש שגדלו ברשות ישראל הן לענין תרו״מ הן לענין שביעית עי״ש. וכ״פ השו״ע ביו״ד סי׳ של״א ס״ג והלאה עי״ש.

והנה, הגר״א באות כ״ח כתב שבזה״ז שתרו״מ דרבנן יש קנין לגוי כמו בסוריא בזמנם כמבואר בגיטין מ״ז ע״א עי״ש. ושורש סברא זו כבר כתבה סה״ת בהלכות א״י וזת״ד [עפ״י מהדורת מכון ירושלים] או **שמא** אפילו אין קנין לגוי היינו אי הארץ עומדת בקדושתה אבל כיון דלא קדשה א״כ לדברי הכל **שמא** יש קנין לגוי להפקיע מעשר מדרבנן וכו׳. ומטעם זה נוכל לומר דבשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי אפילו מדרבנן. וההיא דתנן פרק הניזקין אין עודרין עם הגוי בשביעית יסבור קדשה לעתיד לבא ואע״פ שאין יובל נוהג מ״מ שביעית נוהגת. ויתיישב בכך פירוש רבינו שלמה פרק זה בורר וכו׳ אגיסטון אני בתוכה ופירש שכיר גוי אני וכו׳. והא דמכריז ר׳ אמי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא היינו אפילו בקרקע ישראל כיון דליכא איסורא אלא מדרבנן הלכך משום ארנונא שרי לגמרי וכו׳ אבל בקרקע הגוי בלאו הכי מותר לחרוש ולזרוע. והרוצה להפריש תרומה בזה״ז ולהחמיר ולהפריש אפילו מפירות הגוי משום שאין ראיה לא לחיוב דרבנן ולא לפטור לגמרי פירות הגוי וכו׳ אלא סברא בעלמא וכו׳ יזהר שלא יפריש מפירות הגוי על של ישראל וכו׳ עי״ש. וכן המרדכי בהלכות ארץ ישראל[ב] כתב בסתמא כדברי סה״ת שהוא ספק וזת״ד והשתא כיון דלא איפשטא אם יש קנין לגוי להפקיע בא״י מידי מעשר או לא, **ויש להסתפק עוד** דאף למ״ד אין קנין משום דס״ל קדשה לעת״ל אבל לדידן דקי״ל לא קדשה - לדברי הכל יש קנין להפקיע מידי מעשר ופטור אפילו מדרבנן וכו׳ א״כ יש ליזהר שלא יפריש משל גוי על של ישראל או איפכא וכו׳, ומטעם זה משמע אפילו למ״ד אין קנין וכו׳ לדידן דלא קדשה לעתיד פטור אפילו מדרבנן **נוכל לומר** דבשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי אפילו מדרבנן וכו׳ עי״ש. ומבואר מדבריהם שאע״פ שצידדו לפטור בזה״ז מתרו״מ וכן להתיר בשביעית - מ״מ לא הכריעו כן בצורה מוחלטת[ג].

ב. נדפס לראשונה בניו יורק בשנת ת״ש בתוך ספר חוט המשולש, ובצורה מתוקנת יותר עפ״י כתב ידו של ר׳ ברוך אברהם מני [בנו של ר׳ אליהו מני] בסוף ספר מעשה אליהו [ירושלים תשל״ח].

ג. אמנם בספר כפתור ופרח פמ״ז כתב בזה״ל: והב״ת כתב דבשביעית מותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי ואפילו מדרבנן. ולא הסכים בזה טהור קודש מה״ר אליעזר וכמו שכתבנו לפנים ע״כ, הרי שכתב בשם

והנה, כמה אחרונים כתבו שמצאנו חברים לשיטת סה"ת הנ"ל בסוגיא בסנהדרין כ"ו ע"א שציין סה"ת, וכפי שהביאו בשו"ת יבי"א ח"י סי' מ"ב וכן בספר דבר השמטה [להגר"מ לוי] סי' ה', וכפי שנבאר; בגמ' שם מבואר שאדם שזורע בשביעית יכול לטעון 'אגיסטון' אני בתוכה ואין לו איסור. ופירש"י אגיסטון - שכיר, וקרקע של נכרי הוא. א"נ משום ארנונא שכרו בעל הבית לחרוש ע"כ. וכ"פ ר"ח שם וז"ל יכול הוא שיאמר שדה זו שלו היא ואני אריס בתוכה ע"כ. וכ"ה בסתמא בערוך ערך אגיסטון [כדרכו מפירוש הר"ח]. וכ"פ המאירי שם שכיר בקרקע של גוי עי"ש. וא"כ כולהו ס"ל לכאורה שבזה"ז מותר לעבוד בשביעית בקרקע של גוי, וע"כ כסברת סה"ת הנ"ל.

אולם נראה שאין מזה ראיה **למעשה**; שהרי רש"י הנ"ל פירש ב' פירושים, ואפשר שבזה גופא פליגי ב' הפירושים האם ס"ל כחידושו של סה"ת או לא. וא"כ אין ראיה מה ס"ל לרש"י **למעשה**, ואדרבה בד"כ קי"ל כפירוש בתרא, וא"כ לא ס"ל למעשה חידוש זה, אלא גם בזמנינו בקרקע הגוי אסור לחרוש ורק משום ארנונא התירו. ואף לפירוש הר"ח והערוך, שפירשו רק כפירוש הראשון של רש"י - עדיין אין זה אומר שכך ההלכה, דהא התוס' בגיטין ס"ב ע"א הקשו סתירת הסוגיות, שבגיטין שם אמר רב אין עודרין עם הגוי בשביעית, ובסנהדרין הנ"ל מבואר שמותר לעבוד בקרקע של גוי בשביעית [לפירוש הראשון ברש"י הנ"ל]. ותירצו התוס' בתירוץ השני א"נ קסבר [בסנהדרין] יש קנין לגוי להפקיע משביעית עי"ש. ומבואר שאפשר לומר שהסוגיות הנ"ל חלוקות האם יש קנין או אין קנין להפקיע ממצוות, וא"כ לדידן דקי"ל אין קנין לגוי - אין הלכה כגמ' בסנהדרין הנ"ל, והראשונים הנ"ל פירשו כן את הגמ' אבל אין ראיה שכך ס"ל הלכה למעשה. <u>ושוב ראיתי</u> שכ"כ להדיא בתשובה המיוחסת לר"י קורקוס שפירסם הרב יעקב שפיגל ב'המעין' תשס"ח [מ"ח, ד] עמ' 14 שהביא את דברי סה"ת הנ"ל וכתב וז"ל והוא מפרש כפירוש ראשון שפרש"י וכו' וכל הראשונים חלקו בזה, ורש"י עצמו פירש לשון שני וכו', ובודאי דלפירוש ראשון קשיא ההיא דהנזקין, וא"א להעמיד אותו פירוש אלא אם נאמר דיש קנין לגוי להפקיע וכו' עי"ש. וזה ממש כדכתבנו בס"ד.

ומה שהביאו מדברי המאירי בסנהדרין - אדרבה, מדבריו נראה שהוא גופיה לא ס"ל כן, דז"ל קדושת שביעית נוהגת בארץ אף לאחר חורבן וכו', וגוי שיש לו קרקע בא"י ועובדה בשביעית וכו' אין עוזרין אותו ביד, א"כ מהו שנאמר כאן אגיסטון וכו' שמא דוקא בסוריא ועבר הירדן וכו'. ויש מפרשים אף בא"י ולא אמרו אין עודרין עם הגוי לדעתם אלא בקרקע משותף בינו לבינו שיאמרו בחלקו הוא עוסק, או שמא לאחר חורבן הוקל איסורו להתיר עבודה בקרקע של גוי עי"ש. הרי שבסתמא כתב שבא"י אסור ורק בסוריא מותר, ורק לבסוף כתב בשם י"מ שאף בא"י מותר, וא"כ הוא עצמו דעתו לאיסורא, וגם בשאר מקומות פסק בפשיטות שאין קנין גם בזה"ז.

בעל התרומה שמותר לחרוש ולזרוע בקרקע הגוי, אולם להאמור אין זה מדויק, שבעל התרומה והמרדכי רק 'צידדו' כן, ולא הכריעו למעשה.

וע"כ לבד מסה"ת והמרדכי, שגם הם הסתפקו בדבר ולא הכריעו בצורה מוחלטת - לא מצאנו כעת ראשונים אחרים דסבירא להו כן, והם חשיבי דעת יחיד.

ובהלכות א"י המיוחסות לטור[ד] כתב וז"ל ואין שביעית נוהגת לענין איסור זריעה וחרישה בא"י מדאוריתא אלא מדרבנן וכו', ובשדה ישראל הוא אסור אבל לא בשדה גוי, ואם משדה ישראל נותנים למלך מקצת מכל שדה ושדה מותר לזרוע דמכריז רבא פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא. וא"צ להפקיר הפירות בשנה השביעית בא"י בזה"ז. ואין אסור לעשות מהם סחורה כיון שאין הארץ מיוחדת להם. ואין עודרים עם הגוי בשביעית ע"כ. הרי שבתחלה כתב כדברי סה"ת הנ"ל, אולם בסוף סיים עם הגמ' שאין עודרים עם הגוי בשביעית, וכבר הקשו רבים סתירה זו.

והנה, מדברי הגר"א נראה דס"ל שגם השו"ע שהעתיק את לשון הרמב"ם - ס"ל כחידושו, דהא הוא קאי על דברי השו"ע בסי' של"א סי"א [שהעתיק את לשון הרמב"ם בפ"א מתרומות ה"כ] שכתב בזה"ל שותפות הגוי חייבת בתרומה ומעשרות. כיצד ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות וכו' הרי זה טבל וחולין מעורבים בכל קלח וקלח מחלקו של גוי, אף על פי שמרחן הגוי, וחייבים מדבריהם. בד"א, בא"י שהמעשרות של תורה ובשל תורה אין ברירה, אבל אם לקחו שדה בסוריא - הואיל והמעשרות שם מדבריהם - אפילו חלקו הגדיש, חלקו של גוי פטור מכלום [ע"כ לשון הרמב"ם, והוסיף השו"ע] ונראה לי דהאידנא שאין חיוב תרומות ומעשרות בא"י אלא מדבריהם - גם בא"י חלקו של גוי פטור מכלום ע"כ. וע"ז כתב הגר"א שנראה שה"ה לענין קנין לנכרי - דינו כסוריא ויש קנין וכנ"ל.

אולם בדעת השו"ע א"א לומר כן, דהא מדהעתיק בסעיפים שלפני כן את דברי הרמב"ם בסתמא לענין אין קנין לנכרי - ש"מ דהכי ס"ל למעשה, ואין ללמוד מדיני ברירה, דתלי בכל מקום בדאוריתא או בדרבנן, לדיני קנין בא"י, ששם רק בסוריא הקלו ולא בא"י בפירות דרבנן או בזמן דרבנן.

וגם בדעת הרמב"ם א"א לומר כדברי סה"ת והגר"א [וכפי שכבר כתב בשו"ת אבנ"ז יו"ד סי' תנ"ח], דהא סה"ת בנה את יסודו לפי דעתו שקדושה שניה לא קדשה לעתיד לבוא ולכן פסקינן יש קנין, אבל הרמב"ם בפ"א מתרומות הכ"ו ס"ל שקדשה לעתיד לבוא, והסיבה שבזמנינו תרו"מ מדרבנן היא משום שאין ביאת כולכם, ולכן ודאי דקי"ל אין קנין גם בזה"ז. ויותר מזה, גם למ"ד יש קנין חייב מדרבנן בא"י, וכן מפורש להדיא בתשובת הרמב"ם [בלאו] סי' קכ"ט עי"ש.

אלא שהאבנ"ז שם כתב שלמ"ד לא קדשה לעתיד לבוא דברי סה"ת מוכרחים עי"ש. אולם מצאנו לריא"ז בקידושין שחלק להדיא על סה"ת, וז"ל [לאחר שהביא דברי סה"ת לענין אחר] המקומות שקידשן עזרא אע"פ שבטלה קדושתן נוהגין בהן שביעית ומעשר ירק בזה"ז מד"ס לפי שנוהגין בהן בזה"ז כמו שהיו נוהגין בזמן הבית, וכשם

ד. ואינם לר' יעקב בעל הטורים - עי' מש"כ אפרים קופפר ב'קבץ על יד' י"ז עמ' 203 והלאה.

שבימי הבית תבואה הגדלה בשדה הגוי חייבת לפי שאין קנין לגוי להפקיע מיד מעשר כך בזה"ז חייבת במעשר עי"ש, הרי שחלק להדיא על דברי סה"ת גם לפי דעתו שקדושת עזרא בטלה בזה"ז.

ועי' בשו"ת שערי רחמים [פראנקו] יו"ד סי' כ"ג שהאריך לדחות את דברי הגר"א בדעת השו"ע, והוכיח מדברי הב"י ועוד אחרונים דלא ס"ל כדעת הגר"א [וסה"ת] עי"ש. וא"כ גם לענין שביעית אין לסמוך על דעה זו להתיר לעבוד בקרקע הנכרי בשביעית.

ומעתה כיון שהתבאר שדעת רוב הראשונים שגם בזמננו אין קנין לגוי להפקיע קדושת הארץ וכ"פ השו"ע ושאר אחרונים - בפשטות נראה שפירות הגדלים בקרקע הגוי יש בהם קדושת שביעית כמו פירות הגדלים בקרקע ישראל.

אולם, כנודע נחלקו בזה גדולי האחרונים, ובראשם הב"י והמבי"ט ואחריהם נמשכו תלמידיהם - הללו אוסרים והללו מתירים, וזה אחד הנושאים המעשיים יותר בשביעית אצל רוב האנשים שאינם חקלאים ואינם עוסקים בדיני העבודה בקרקע בשביעית אלא בדיני קדושת הפירות.

ומצאנו ב' טעמים להתיר פירות אלו, ולומר שאין בהם קדושת שביעית.

האחד הוא מה שכתב הב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד בתוך הדברים, וז"ל ואם באנו לדון - יותר טעם יש לאומר שיש לו קנין להפקיע משביעית דקרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם לכם ולא לגוים ע"כ. והפאת השלחן בסי' כ"ג אות כ"ט כתב שדרשה זו מקורה בתו"כ בהר פ"א פסקא ו' לכם ולא לאחרים, ופירש דה"ק מ"ש קודם והיתה שבת הארץ דחל קדושת שביעית על הארץ היינו בקרקע שלכם ולא לאחרים לגוים גם שזרע דגנו בשדהו בא"י לא חל קדושת שביעית, עי"ש שסמך ע"ז סמיכה בכל כוחו. <u>אולם</u> בפירוש הראב"ד והמיוחס לר"ש משאנץ לתו"כ שם פירשו שכונת התו"כ היא שאין מוסרין 'פירות' שביעית לגוי עי"ש. וכ"פ הראנ"ח בפירושו קרבן אהרן שם [והפאת השולחן הביאו ודחאו, אולם לא ראה שכן פירשו הראשונים הנ"ל], ולא קאי א'קרקע' של גוי. ועוד, שלא מצאנו לאף אחד מהראשונים שיביא דרשה זו ויפרש שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, ובפרט שדעת רוב הראשונים שנביא לקמן שיש קדושת שביעית בפירות נכרים. וע"כ נראה שאין לסמוך על טעם זה.

הטעם השני, והוא העיקרי שבו האריכו האחרונים, הוא בביאור המושג 'אין קנין לגוי להפקיע' בדעת הרמב"ם, ועל מה נאמר הדין הנ"ל.

ב. ביאורי גדולי האחרונים בדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפ"א מתרומות ה"י גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה, **לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא בכורים והכל מן התורה** כאילו לא נמכרה לגוי מעולם ע"כ. והמשמעות הפשוטה היא שרק אם חזר ולקחה מפריש תרו"מ מן התורה, אבל כל

עוד היא ביד הגוי - אינו חייב. ונאמרו בזה ג׳ ביאורים עיקריים, כפי שסיכם בצורה נפלאה בספר תורת הארץ [לר׳ משה קלירס, ירושלים תרפ״ה - תרפ״ח] ח״ב פ״ג בעיקר מאות י״ד והלאה, וזת״ד:

הכס״מ שם כתב בזה״ל ואע״ג דבכמה משניות מסדר זרעים ומקומות אחרים משמע דיש קנין לגוי - לא קי״ל כוותייהו. א״נ דהתם בשלא חזר ולקחה ממנו ישראל, ורבינו מיירי בשחזר ולקחה ממנו ישראל כמבואר בדבריו ע״כ. וכ״כ עוד הכס״מ שם בהי״ג והוסיף בשחזר ולקחה ׳או אם קנה הפירות ומירח אותן׳ עי״ש, וכ״כ עוד בה״כ עי״ש. וכ״כ עוד באורך בשו״ת אבקת רוכל סי׳ כ״ד עי״ש. אלא שבשו״ת מהרי״ט ח״א סי׳ מ״ג הרבה להקשות על דברי הכס״מ הנ״ל שמבואר מדבריו שכשהקרקע אצל הגוי יש קנין להפקיע, שממקומות רבים מבואר שגם בכה״ג אין קנין להפקיע. ולכן ביאר בספר תורת הארץ שכונת הכס״מ היא **שכשהקרקע ביד הגוי יש לו בה קנין פירות**, דלגבי זה אמרינן יש קנין להפקיע. ועל כן **לענין תרו״מ** - כל עוד הקרקע ביד הגוי - אין היא חייבת בתרו״מ, וכמו כן אם ישראל יקנה מפירות שדה זו בעודה ביד הגוי ויפריש מהם תרו״מ בשבלים לא יחול ע״ז שם תרו״מ [ומדרבנן כתב שם שיחול ע״ז עי״ש], ואם ישראל קונה הפירות כשהם תלושים והוא גומר אותם - חייבים בתרו״מ מהתורה [ועי״ש באות י״ט שהתקשה להסביר טעם הדבר]. **ולענין שביעית** - אסור ליהודי לעבוד בקרקע הגוי בשביעית דהא לגבי הקרקע עצמה - אין קנין לגוי להפקיע, אולם הפירות - אין בהם קדושה, דהא יש לגוי קנין פירות להפקיע הקדושה. וכך ביאר הכס״מ את דברי הרמב״ם בפ״ד משמיטה הכ״ט שכתב בזה״ל גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והגוים אינן מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהם ע״כ. וביאר הכס״מ שם וז״ל כלומר מפני שהשדה של גוי ׳וגם לא נעבד בה עבודה ע״י ישראל׳ הלכך מותרים, ומשום דאיכא לאקשויי אהא אף על פי שלא נעבדה ע״י ישראל היה לנו לאסרה דלא גריעי מספיחים שלא עובדו על ידי ישראל ואפילו הכי אסורים - לכך תירץ, אילו היו הספיחים אסורים מן הדין - היה כדבריך, אבל מאחר שהספיחים אינם אסורים אלא משום שמא יזרע, ובגוי לא שייך לגזור שמא יזרעו שהרי אינם מצווים על השביעית - הילכך ליכא קושיא מספיחים עי״ש, וכן האריך בשו״ת אבקת רוכל סי׳ כ״ד עי״ש.

דעת ר׳ בצלאל אשכנזי בתשובתו הגדולה בסי׳ א׳ דבגוף הקרקע אין קנין לגוי להפקיע קדושתה, רק **יש לו קנין פירות ע״י המלאכות שעושה בהם בתלוש**. ולכן אם הגוי עשה מלאכה בפירות, אף שלא מירחן ולקחן ישראל ומירחן פטורים מהתורה מתרו״מ וחייבים רק מדרבנן, ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו טרם שעשה הגוי בהם מלאכה והישראל גמרן חייבים מהתורה בתרו״מ, ואם לקחם ישראל טרם שעשה בהם הגוי מלאכה והפריש מהם תרו״מ בשבלים הוי תרו״מ מהתורה וכל מצוות התלויות בארץ נוהגות בקרקע זו מהתורה אף בעודה ביד הגוי. וטעמו הוא מדכתב הרמב״ם בפ״א מתרומות הי״א וז״ל פירות הגוי שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל, אם נגמרה מלאכתן ביד גוי ומירחן הגוי פטורין מכלום, שנאמר דגנך ולא דגן גוי עכ״ל. הרי דקאמר תרתי - שנגמרה

ביד הגוי ומירחן הגוי, וע״ז קאמר פטור, הא אם לקחן קודם שמירחן הגוי ומירחן הישראל חייב, ושוב כתב ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שנגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה ע״כ. הא קמן, דקאמר דוקא כשלקחן אחר שנתלשו קודם שגמר מלאכתן, הא אם לקחן אחר שנגמרה מלאכתן אפילו אם מירחן ישראל פטורין, ותקשי מדידיה אדידיה. אלא דהכי קאמר, בשלקחן ישראל לאחר גמר מלאכה ומירחן הישראל פטורין מדאורייתא וחייבין מדרבנן, ואעפ״י שלא פי׳ זה להדיא כמאן דפריש דמי, עכ״ל.

ודעת המבי״ט בתשובה ח״א סי׳ כ״א ובספרו קרית ספר פ״א מתרומות שלמ״ד אין קנין **גם כשהקרקע ביד הגוי לא נפקעה כלל קדושתה** והויא כא״י גמור כאלו היא ביד ישראל, והגדל בקרקע זו יש בו זיקת תרו״מ כמו בפירות ישראל, ואם הפריש ישראל תרו״מ בשבלים הוי תרו״מ מהתורה, ורק כשנגמרו כשהם של גוי נפטרו מתרו״מ מחמת מירוח הגוי. וכן לענין שאר מצוות התלויות בארץ אין חילוק בין קרקע שביד הגוי לבין קרקע שביד ישראל ואסור לעבוד בקרקע שביד הגוי בשביעית והפירות הגדלים שם בשביעית יש בהם קדושת שביעית מהתורה. אך מה שהגוי עובד בקרקע זו בשביעית אין הישראל עובר ע״ז כלום. <u>ולפירוש</u> זה מה שכתב הרמב״ם וחזר הישראל ולקחה - הוא כמו שכתב הרדב״ז שם וז״ל לאו למימרא שאם לקח ׳הפירות׳ לא יתחייב מה״ת, שכתב בסמוך שחייב, אלא בא לומר שאפילו לקח הקרקע לא הוי כיבוש יחיד ויהיה פטור מה״ת אלא חייב בכל מה״ת, ואין יכול לומר אני בא מכח הגוי שהרי קנה את הקרקע עכ״ל.

והנה בספר תורת הארץ שם הקשה על הרדב״ז וז״ל ודבריו צריכים ביאור, דאיך ס״ד למימר דבלקח הקרקע יהיה כיבוש יחיד ויהיה פטור יותר ממי שלקח הפירות עד שנאמר דלרבותא כ׳ הרמב״ם שאפילו לקח הקרקע לא הוי כיבוש יחיד. ואולי כונתו לענין הנתינה, וצ״ע ע״כ. <u>וזכה</u> לכוין לדברי הרדב״ז עצמו בתשובה ח״ו סי׳ ב׳ אלפים ע׳ שנשאל בביאור דברי הרמב״ם הנ״ל וכתב וז״ל כוונת רבינו ז״ל דאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המצות לענין אם בא הקרקע ליד ישראל או נגמרו הפירות ביד ישראל, אלא שיש חילוק שאם חזר הישראל וקנה גוף הקרקע ׳חייב בכל לתת לכהן וללוי׳ וגם חייב להביא בכורים. ואם לא קנה אלא הפירות וגמרן יכול לומר לו אני בא מכח הגוי וכו׳ כאשר כתב הרב וגם אינו מביא בכורים עי״ש. הרי שכתב להדיא שדברי הרמב״ם עיקרם הוא לענין הנתינה של התרו״מ וגם לענין ביכורים, אבל להפריש ודאי שחייב אף שלא קנה הקרקע. <u>וכ״כ</u> בתשובה המיוחסת לר״י קורקוס הנ״ל, שכתב שלכאורה מדברי הרמב״ם הנ״ל משמע שרק אם קנה הקרקע חייב מהתורה, אולם כתב וז״ל הא ליתא, דכד מעיינת שפיר תשכח שאין שום הפרש בין קרקע העומד ברשות הגוי לעומד ברשות ישראל וכו׳, ומה שכתב לפיכך אם חזר וקנה וכו׳ - משום כמה דברים דלא שייך בעודה ברשות גוי כמו ביכורים שהזכיר, וגם לקט וכו׳, וסד״א כיון דבעודה ברשות גוי לא שייכי - כשמכרה לישראל כיבוש יחיד הוא, קמ״ל. וגם מפני שבעודה ביד הגוי מסתמא הגוי הוא גומר את הפירות וממרחן, ואי הכי - פטורין הם דדרשינן דיגונך ולא דיגון גוי, להכי נקט וחזר ומכרה דהוי מילתא פסיקתא, וסמך על מה שביאר אח״כ דודאי ליכא למטעי. וכ״כ בתחלת לשונו אלא הרי היא בקדושתה, ודקדוק הלשון מורה כן כי לא כתב כיצד גוי וכו׳ אלא

לפיכך וכו׳, וכן פירשו ראשונים ואחרונים עכ״ד. וכ״כ מהרי״ט בתשובה סי׳ מ״ג וז״ל והדבר ברור שהרב ז״ל הוצרך לכתוב כן בין לענין מעשרות בין לענין שביעית, דלענין מעשרות אם לא שחזר ולקחה הקרקע ממנו אף על פי שנמרחו ביד ישראל שהוא חייב לעשר - מ״מ מעשרן והן שלו דאתי מכח גברא דלא מצי לאשתעויי דינא בהדיה עי״ש.

ג. בירור דעת הרמב״ם

אכן, נראה שהעיקר בדעת הרמב״ם הוא כביאור המבי״ט וסיעתו, ויש לזה ראיות ברורות מדברי הרמב״ם גופיה בכמה מקומות.

הנה, ביאורו של הרב״א קשה מכמה טעמים. חדא, שהוא ביסס בין היתר את שיטתו עפ״י הסתירות שיש בפה״מ בענין אם יש קנין לגוי באר״י או לא וכתב ליישב את הסתירות עפ״י שיטתו הנ״ל עי״ש. אולם, בעשרות השנים האחרונות זכינו לפירוש המשנה שנכתב בכתב ידו של הרמב״ם עם כל מהדורותיו [או בכתב יד הקרוב לזמנו של הרמב״ם] וכפי שהדפיס לראשונה הרב קאפח, ואחריו עוד כמה וכמה מתרגמים, ושם מפורש שהרמב״ם עצמו חזר בו בכל המקומות [בפאה פ״ד מ״ט ובדמאי פ״ה מ״ט ובתרומות פ״ט מ״ז ובגיטין פ״ד מ״ט ובמכשירין פ״ב מ״י] ובתחלה סבר שיש קנין ולבסוף שינה שאין קנין[ה], ואין סתירה בזה כלל וכמו שכתב גם בתשובה מהדורת בלאו סי׳ קכ״ט עי״ש, וכמו שבחיבורו לא חילק בזה וכתב בסתמא שאין קנין. ועוד, שהוא ביסס את דבריו עפ״י דברי הרמב״ם שכתב ואם נגמרה ביד הגוי ומירחן הגוי, וכתב דתרתי קאמר הרמב״ם, ומירוח לאו היינו גמר מלאכה, וכמו שכתב הפרישה בסי׳ של״א באות ק״א וז״ל וצ״ל דגמר דהכא הוא דישה וקצירה וכל הצריך יותר ממירוח וכו׳ דנגמרה אינה מירוח וכו׳ עי״ש. אולם זה קשה מאוד, דלא מצאנו באף מקום גמר מלאכה שאינו מירוח, ולא הו״ל לרמב״ם לסתום אלא לפרש מהו גמר מלאכה דהכא. וכבר הקשה כן המרכה״מ בפ״א מתרומות הי״א על הרב״א שלא ידע מהו גמר מלאכה דקאמר עי״ש.

ובאמת, שבתשובות הרמב״ם מפורש דלא כרב״א. וז״ל בסי׳ קכ״ט הנ״ל: דין טבל שנקנה מן הגוים אם היה זה בא״י והגוי הוא שמרח זה הטבל וביד הגוי נגמר הרי הוא פטור מכלום כמו שנתבאר בבכורות דגנך ולא דגן גוי, ואם ישראל הוא שמרח אלה הטבלים וביד ישראל נגמרו הרי הוא חייב בכל כאלו צמחו בשדה ישראל וכו׳ עי״ש. הרי דתלי הכל במירוח, ו׳ביד הגוי נגמר׳ זהו פירוש למירוח, ואינו דבר אחר שנעשה לפני המירוח. וכ״ה בתשובה בסי׳ של״ו [שהובאה במילואה בספר חרדים בהקדמה למצוות התלויות בארץ] וז״ל ומי שאין לו קרקע ולקח פירות תלושין מן הגוי בא״י אם מרחן

ה. ליתר דיוק, האריך בזה הרב קלמן כהנא בספרו חקר ועיון ח״ה עמ׳ פ״ח והלאה, שהרמב״ם בתחלה במהדו״ק של פהמ״ש סדר זרעים כתב ידו סבר שאין קנין, ולאחר מכן פסק להלכה שיש קנין ולכן הגיה בגליון שלהלכה יש קנין, ושוב מחק את הגליון וסבר למעשה שאין קנין עיש״ב. אולם העיקר הוא שאין סתירה בו זמנית בדבריו, אלא היה שלב שסבר שאין קנין בכל המקומות בפה״מ, והיה שלב שסבר שיש קנין בכל המקומות בפה״מ, ולכן אין להוציא דינים עפ״י הסתירות שיש בזה וכנ״ל.

הגוי ונגמרה מלאכתן ביד הגוי פטורין שנאמר ראשית דגנך ולא דגן גוים, ואם מרחן ישראל ברשות הגוי ה"ז מפריש מהם תרומה גדולה וכו' עי"ש. הרי דתלי הכל במירוח ולא בגמר מלאכה, ו'גמר המלאכה' זהו פירוש של המירוח, ודוק היטב.

ולענין ביאורו של הכס"מ. לכאורה, יש ראיה לדבריו מפה"מ לרמב"ם מסכת גיטין ספ"ד גבי המוכר שדה לנכרי וחזר ולקחה ממנו ישראל הלוקח ממנו מביא בכורים מפני תקון העולם, וכתב הרמב"ם במהדו"ב [שזה מה שנדפס לפנינו] וז"ל וכבר ביארנו בכמה מקומות בסדר זרעים שכלל הוא אצלינו אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות, ולפיכך הקונה מן הגוי יביא מן התורה. וכאשר ראו חכמים שהיו מעלין את דמיה כדי לקנותה מן הגוים התקינו שהקונה מן הגוי לא יביא בכורים כדי שיראו שכבר פחתה קדושתה ולא ישתדלו לקנותה מהם, וכאשר ראו שהדוחק מביאם לידי כך, ודבר זה גורם שתשאר בידי הגוים ותשתקע בידם, התקינו שהקונה ממנו יביא כדי שידע **שאין קנין גוי בארץ ישראל קנין גמור**, וישתדל לפדות אותה השדה מידו שהרי יש בה קדושה וחובת מתנות ע"כ. ולכאורה מזה מפורש כדעת הכס"מ וסיעתו שקנין מעט יש לגוי בארץ, ולכן צריך היהודי לקנותה כדי להביא ביכורים. אולם נראה שאין מזה ראיה, דהא כבר כתב הרב קאפח בהערתו לפה"מ שם שבמהדו"ק פירש הרמב"ם אחרת וזו נוסחה כבר ביארנו בכמה מקומות בסדר זרעים שכלל הוא אצלינו **יש** קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות ולפיכך הקונה ממנו **לא היה חייב להביא בכורים מאותה השדה מפני שקנאה מגוי אלא מפני תיקון העולם** יביא כדי שידע שאין קנין גוי בארץ ישראל קנין גמור וישתדל לפדות אותה השדה מידו שהרי יש בה קדושה וחובת מתנות ע"כ. וא"כ חזינן שבמקור - מה שכתב הרמב"ם שאין קנין גוי בארץ קנין גמור - קאי למ"ד 'יש' קנין, וזה גם פשט הלשון שאפילו שיש קנין - אין לו קנין גמור, ואדרבה למ"ד אין קנין - משמע שאין לו קנין כלל וכביד ישראל דמיא. אלא שלאחר מכן, כשתיקן הרמב"ם את הפירוש ושינה והוסיף כמ"ד אין קנין - לא מחק את המילים 'קנין גמור', וזה דבר מצוי מאוד בפה"מ, ובפרט בענין זה של אין קנין ויש קנין. וכמו שמצינו במסכת מכשירין פ"ב מ"י [שנעתיק לקמן] שכתב הרמב"ם במהדו"ב כבר ביארנו כי ר"מ 'לבדו הוא שאומר' אין קנין וכו' 'והלכה כר"מ' והלשון אינה מובנת, אלא שבמהדו"ק כתב ואין הלכה כר"מ, ולכן כתב ר"מ 'לבדו', אולם כשתיקן 'והלכה' כר"מ לא מחק את המילה 'לבדו', אף שודאי אינה נכונה לפירושו במהדו"ב, ומצאנו כן בעוד מקומות. וא"כ נראה שגם כאן צ"ל כן, ואין מזה ראיה לדעת הכס"מ וסיעתו.

אמנם מצינו למעט מן הראשונים שביארו כביאורו של הכס"מ; כ"כ בספר כפתור ופרח בתחלת פרק ד' וז"ל לפי פירוש הר"ם ז"ל המחלוקת מן קרקע של גוי שחזר הישראל וקנה אותו ממנו אם חזר הקרקע לקדושתו אם לאו, דאילו בפירות הגוי בקרקע שלו פשיטא ליה דפטור, עי"ש ובהמשך הפרק שהאריך בזה. וכ"כ יותר במפורש המאירי בכמה מקומות; המפורש ביותר הוא בדבריו בע"ז כ"א ע"א אהא דאיתא שם שאין למכור לגוי שדה משום שמפקיעה ממעשר, כתב המאירי וז"ל ומה שאמרו אין קנין לגוי בא"י להפקיע מיד מעשר פירושה כשחוזר ומוכרה לישראל שלא הופקעה מחמת שבאה לו עכשו

מחמת גוי אלא הרי הוא כמי שלא היתה ביד גוי מעולם ׳אבל בעוד שהוא ביד גוי הופקעו מעשרותיה׳ ע״כ. ובב״מ ק״א ע״א כתב: הגוי אין לו קנין בא״י להפקיע מיד מעשר ר״ל שאם קנה גוי שדה מישראל לא הופקעה מקדושתה ׳עד שאם יחזור ישראל ויקחנה תחשב ככבוש יחיד ליפטר מן המעשרות׳ אלא שאין לו קנין ׳וכל שיחזור ישראל ויקח׳ חזרה לקדושתה, וכן אם היה לגוי קרקע בא״י ולקח ישראל פירותיו אפילו הביאו שליש ביד גוי או אפילו נתבשלו מכל וכל ונתלשו ביד גוי ׳הואיל ומירחן ישראל׳ חייבין בכל מן התורה וכו׳ עי״ש. ומבואר גם שכשהישראל לוקח מהגוי רק אם מירחן חייבין מן התורה, אבל אם לא מירחן לא. וכ״כ עוד בגיטין מ״ז ע״א במשנה וז״ל וכן ה״ה בלוקח הפירות ׳הואיל ונתדגנו ביד ישראל׳ עי״ש. וכ״ז כדעת הכס״מ.

אולם נראה שבדעת הרמב״ם קשה לומר כן, ויש ראיות חזקות שהעיקר הוא כביאור המבי״ט ורוב חכמי דורו, וכמו שנבאר בס״ד[1].

הנה, בפה״מ <u>בפאה פ״ד מ״ט</u> כתב הרמב״ם במהדו״ב וז״ל וכלל הוא אצלנו אין קנין לגוי בא״י להפקיע מן המעשרות ולפיכך לקט שכחה ופאה שלו חייבין במעשרות [והשמיט מה שכתב במהדו״ק וכ״ה בנדפס ׳ואינה הלכה׳] ע״כ, וכ״פ בהלכות תרומות פ״ב ה״י. ולדעת הכס״מ צ״ל שרק אם מירח היהודי הדין כן, דהא כל עוד לא מירח - יש קנין פירות לגוי, ופירותיו פטורים מתרו״מ ומשאר מצוות התלויות בארץ. וסתימת הרמב״ם לא מורה כן, אלא עצם הלקיטה מחייבת בתרו״מ[2]. ויותר מפורש הוא <u>בדמאי פ״ה מ״ט</u> במהד״ב, וז״ל כבר ביארנו שהכלל אצלנו אין קנין לגוי בא״י להפקיע מן המעשרות יצא מזה שאם קנה הגוי שדה בא״י פירותיה חייבין במעשרות ׳כפירות ישראל׳ ולפיכך מעשרין מזה על זה [והשמיט מה שכתב בתחלה וכ״ה בנדפס ׳ואינה הלכה׳] ע״כ. ומבואר מדבריו כנ״ל, שעצם הקנין מחייב ׳כפירות ישראל׳, והרי אם צריך מירוח כדי לחייב יש חילוק גדול ביניהם, וגם הו״ל למימר שכל זה רק לאחר המירוח. ויותר מפורש <u>במכשירין פ״ב מ״י</u>, דאיתא שם אוצר שישראל וגוים מטילין לתוכו אם רוב מן הגוים ודאי. וכתב הרמב״ם במהד״ב וכבר בארנו כמה פעמים כי ר״מ לבדו הוא שאומר אין קנין לגוי בא״י וכו׳ ולפיכך פירות הגוי לדעתו טבלים וחייבין במעשר ודאי וכו׳ והלכה כר״מ עי״ש. והרי שם מדובר כשהפירות הם של הגוי עדיין והוא הטילם לאוצר, ואעפ״כ כתב

---

1. ואע״פ שניתן לדחוק וליישב במקצת לדעת הכס״מ וסיעתו - מ״מ ידועים דברי הרמב״ן בהקדמה לספר מלחמות ה׳ שכתב וז״ל כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות וכו׳, אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו עי״ש. ודון מינה להכא, וכפי שיתבאר בעזה״י.
2. וכן מתבאר מדברי התפא״י בפה״מ בפאה שם שכתב חייב במעשרות וכו׳ וקיי״ל אין קנין לגוי בא״י להפקיע ממעשרות, ורק מרוח עובד כוכבים בשדה שלו בא״י פוטר ע״כ. **אמנם** המבי״ט בקרי״ס בפ״ב מתרו״מ כתב דמיירי שנתמרח ע״י העניים עי״ש, **אולם** נראה שכתב כן בשביל חיוב דאוריתא שחל רק ע״י המירוח ובשביל לאסור אפילו אכילת עראי, דהא הוא ס״ל שגם ללא מירוח הישראל יש חיוב מעשרות כפירות ישראל.

הרמב"ם שהם טבלים וחייבים במעשרות. ועוד ראיה מדברי הרמב"ם בפה"מ תרומות פ"ט מ"ז[ח], דאיתא שם המנכש עם הנכרי בחסיות אע"פ שפירותיו טבל אוכל מהן עראי. והנה, כל המפרשים פירשו משנה זו כהמשך לפרק שם העוסק בדיני גידולי טבל ותרומה עי"ש, אולם מדברי הרמב"ם בפהמ"ש מבואר לא כך וז"ל וכבר נתבאר לנו הכלל אין קנין לגוי וכו' וכיון שהדבר כן נעשו פירותיו טבלים והזכיר כאן דין זה כיון שכבר הזכיר השום והלוף והבצלים ע"כ. ומבואר בדבריו דמיירי בזריעה רגילה של גוי ולא בזריעת טבל, והמשנה באה להשמיע כאן דין זה כבדרך אגב, שכיון שאין קנין לגוי בא"י א"כ פירותיו טבלים ולכן מותר לאכול עמו רק עראי ולא קבע, כמו שהדין כן בישראל. וא"כ מפורש כאן שגם כאשר הפירות עדיין ברשות הגוי הוי טבל, וזה דלא ככס"מ[ט]. ובחיבור השמיט הרמב"ם משנה זו, ולשיטתו הוי שפיר, דכיון שכתב כאן שאין קנין לגוי בא"י, א"כ ודאי שדינו כדין ישראל ואסור לאכול אלא עראי ולכן לא כתבה בפני עצמה.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בחיבור במקור הדין בפ"ד משמיטה הכ"ט שהעתקנו לעיל;

כתב הרמב"ם גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה והגוים אינם מצווין על השביעית כדי שנגזור עליהם ע"כ. ונחלקו המפרשים בביאור דבריו; הרדב"ז שם פירש שכונת הרמב"ם רק על איסור ספיחין שאין בהם אבל קדושת שביעית יש בהם דהא אין קנין לגוי להפקיעה עי"ש. וזהו פשט דברי הרמב"ם וכ"פ המבי"ט וסיעתו. אולם הכס"מ שם פירש לשיטתו שמותרים לגמרי קאמר וכו', וכפי שהעתקנו לעיל. והנה, אותו הלשון שכתב הרמב"ם בהכ"ט כתב הרמב"ם בה"ד וז"ל ספיחים העולים בשדה בור ובשדה ניר וכו' מותרים באכילה ומפני מה לא גזרו עליהם לפי שאין אדם זורע מקומות אלו ע"כ. וכתב הראב"ד שם לא גזרו עליו איסור ספיחים אבל קדושת שביעית ודאי יש בה לאבדה אסור ושלא לעשות בה סחורה ע"כ. וכתבו מהר"י קורקוס והכס"מ שפשוט שגם הרמב"ם סובר כן דבפרק ד' ביאר דיני ספיחין, ודיני קדושת שביעית ביאר בפרק ה' עי"ש. וא"כ אין שום קושי לומר שבהכ"ט אינו כן, וגם שם פשטות הדברים דמדין ספיחין קאמר אבל קדושת שביעית יש בה'.

ח. ומהרי"ט הביא בקצרה ראיה מהמשנה שם, אולם אנו נביא את פה"מ לרמב"ם שכתב בזה דברים מפורשים, והמפרשים לא עמדו בזה.

ט. ובספר תורת הארץ שם כתב וז"ל ויש לישב **בדוחק**, דישראל המנכש עם הגוי ואוכל הוי כלוקח פירות מהגוי, דמסתמא בשכרו הוא אוכל, ואף אם הגוי נותן לו מתנת חנם - מ"מ כיון שהם ביד ישראל ואם ימרח אותם הישראל יהיו חייבים מה"ת, לכן אסרו לו לאכול קבע מהם גם קודם המירוח. ומה שאמר פירותיו טבל, הכונה שיוכלו לבא לידי טבל גמור כשישראל ימרח אותם ע"כ. ובאמת שהוא דוחק כמו שכתב הוא ז"ל, דהא בכל פעם שיש פירות של גוי ביד ישראל שעוד לא התמרחו נאסור לאכול עראי כיון שיכול הישראל למרח, ולא שמענו דין כזה לדעת הכס"מ, דהא זה גופא הדין לפי דעתו, שכל עוד לא התמרח ביד ישראל אין חיוב ומותר לאכול מהם.

י. והפאת השולחן שם כתב לחלק בין מקום שכותב הרמב"ם 'מותרים באכילה' דהיינו בקדושת שביעית, לבין מקום שכותב הרמב"ם 'מותרים' סתם דהיינו ללא קדושת שביעית עי"ש, ואינו מובן מה חילוק יש

ועוד, כשנתבונן נראה שהכס״מ בהעתיקו את דברי הרמב״ם כתב שמה שכתב רבינו ׳**ולא**׳ גזרו על הספיחים וכו׳, ולפי גירסא זו באמת ׳אפשר׳ לומר דלא קאי אדלעיל אלא מילתא באפי נפשה קאמר לה. אולם גירסתנו וגירסת כל הספרים ׳**שלא**׳ גזרו וכו׳, וזו ׳ודאי׳ נתינת טעם אדלעיל שפירותיה מותרים ואין בהם משום ספיחים משום שלא גזרו עליהם, וזה ממש כעין מה שכתב בה״ד ומפני מה לא גזרו עליהם וכו׳ וכנ״ל.

וכן מתבאר מדברי הרמב״ם בתשובה [בלאו] סי׳ קכ״ח שהאריך בביאור המשנה בשביעית רפ״ו שלש ארצות וכו׳ כמו שפירש בחיבור ובפהמ״ש מהדו״ב דלא קאי אנשמר ונעבד אלא אספיחין, והאריך בענין הספיחין מה מותר ומה אסור, וכתב שפירות האילן כולן מותרים [והכונה מותרים באכילה אבל יש בהם קדושת שביעית]. וסיים: וממה שהקדמנו וברורנו יתבאר לכם שמה שזורעים הגוים בא״י בשביעית אפילו במה שהחזיקו עולי בבל מותר באכילה ׳לפי׳ שעצם הדבר הצומח או מה שהם [פי׳ היהודים, ודלא כמ״ש בהערה שם] זורעים מותר באכילה מן התורה ולא גזרו עליו אלא משום עוברי עברה ישראל וכו׳ הגוי שאינו מצווה על השביעית ספיחי ארצו מותרים ואין הבדל בין ספיחי ארצו ובין מה שהוא זורע הואיל והוא מותר לזרוע עי״ש. ומבואר שכל מה שדן שם להתיר זהו את ענין הספיחין, וזה מה שהוקשה לו למה הם מותרים ואין בהם משום ספיחין, וזה מה שכתב ׳לפי׳ וכו׳ וכמו שכתב בחיבור ׳שלא׳ גזרו וכו׳. והכל קאי על ספיחין ולא כמ״ש הכס״מ שמותרים משום שיש קדושה להפקיע לענין זה ומה שלא גזרו זוהי שאלה אחרת, אלא כל מה שדן שם זהו משום ספיחין, וגם כל מקורו הוא מהמשנה הנ״ל העוסקת בדיני ספיחין ובמה גזרו ובמה לא גזרו, וא״כ ודאי שזו כונתו[א].

ועוד, שכבר הקשה המהרי״ט על דברי הכס״מ הנ״ל דמאי קאמר מדוע לא גזרו על מה שזרע הגוי ולא יהיה גרוע מספיחי ישראל, דהא הבדל גדול יש ביניהם דמה שזרע הגוי כיון שאין בו קדושה כלל אין טעם לגזור עליו, משא״כ ספיחי ישראל שגדלו בקרקע שהיא קדושה שייך לגזור עליהם משום ספיחין עי״ש. וא״כ פירושו של הכס״מ ברמב״ם מוקשה מאוד מכמה אנפי.

ד. הוכחות מהתוספתא לביאור המבי״ט וסיעתו

ויש להוכיח כדעת המבי״ט מהתוספתא דמאי פ״א הי״ג דאיתא שם אין זורעין טבל וכו׳ ואין עושין עם הגוי בטבל. וכתב שם החס״ד בביאורו וז״ל ואפי׳ לסייע עם הגוי אסור ׳ואתיא כמאן דאמר אין קנין לגוי להפקיע מן המעשר׳ ע״כ. ובהי״ד שם איתא לא

בזה. ועוד, שהוא לא עמד בענין שבשתי המקומות הנ״ל הרמב״ם מסיים ומפני מה לא גזרו וכו׳, ויותר נראה שבשניהם מדין ספיחין בלחוד אתי עלה. וע״ע לקמן שבתשובה כתב הרמב״ם לגבי פירות נכרים ׳מותרים באכילה׳, וא״כ חזינן שאין דיוקו של הפאת השולחן נכון, ושו״ר שכן דחה הרידב״ז בקונטרס השמיטה דף ט׳ ע״ב עי״ש.

יא. וראיתי לכמה מהאחרונים שכתבו להוכיח להיפך מתשובת הרמב״ם, אולם המעיין היטב בכל התשובה יראה שהאמת כמו שכתבנו.

יקשור ישראל בהמתו אצל בהמתו של גוי ע״כ, וכתב החס״ד וז״ל הא מתניתא אתייא כמ״ד אין קנין לגוי דנמצא דפירותיו נמי טבל נינהו, וקמ״ל הכא לרבותא דאפי׳ בטבל דגוי לא יקשור בהמתו אצל בהמת הגוי כדי שתגדל מן הטבל כמו שאוכלת בהמת הגוי וכו׳ עי״ש. וכעי״ז איתא שם בהט״ו. ומוכח מהני מתנייתא שגם בהיות הפירות ברשות הגוי יש בהם דין טבל, וזה שלא כדעת הכס״מ.

והנה, המראה הפנים על הירושלמי דמאי פ״א לדף ג׳ ע״ב עמד בזה וכתב בזה״ל ולא הביא הרמב״ם להך דאין עושין עם הגוי בטבל משום דהך ברייתא אזלא כמ״ד דלעולם אין קנין לגוי בא״י להפקיע ממעשרות וא״כ דין טבל גוי כטבל דישראל ואין לסייע עמו לעשות בטבל, אבל לדעת הרמב״ם - אף שפסק כמ״ד אין קנין לגוי - היינו דוקא אם לא נגמרו מלאכתן להפירות בידו או לענין שחזר ולקחה ממנו ישראל להשדה כדכתב בפ״א מהלכות תרומות לחלוקי דינים אלו וזכרתי מזה כמה פעמים במסכת פאה, וא״כ לא משכחת לה האי דינא דטבל ביד גוי דאם נגמרו מלאכתן להיות עליהן שם טבל בידו פטורין הן מכלום ולפיכך השמיט הוא ז״ל להאי בבא דהתוספתא ע״כ. **וכ״כ** החס״ד בהט״ו וז״ל ואמנם הרמב״ם לא העתיק דינים הללו ולטעמיה אזיל דאע״ג דפסק שם בהלכות תרומות פ״א ה״י דאין קנין לגוי - מ״מ לא חייב אלא דוקא אם חזר ישראל ולקחה ממנו, וא״כ לא קי״ל כהנך דינים, דכל שלא קנה הישראל ממנו ליכא איסורא דטבל ע״כ. **ולכאורה** נראה שהם מפרשים ברמב״ם כפירוש הכס״מ, שכל עוד הפירות אצל גוי אין חיוב כלל, ומכיון שהרמב״ם מפרש כן - לא פסק כתוספתא. **אולם** אם נפרש כן - פירושם צ״ע, דהא אין מחלוקת ׳בתלמוד׳ האם הפירוש הוא כהכס״מ או כהמבי״ט עד שנאמר ׳דהך בריתא אזלא כמ״ד דלעולם אין קנין וכו׳, אלא זו מחלוקת איך להבין את חז״ל, ואם מתוספתא זו יש ראיה לפירוש המבי״ט - איך יתכן שהרמב״ם לא יפסוק אותה משום שהוא מפרש אחרת, אדרבה מכאן יש ראיה שאין הפירוש האחר נכון. **ולכן** נראה שכונתם כמ״ש בספר דרך אמונה פ״א מתרומות ה״י בביאור ההלכה, שהביא את הראיה הנ״ל לדעת המבי״ט וסיעתו מדנפשיה, וכתב וז״ל ומה שרבנו השמיט ברייתות אלו משום דמיירי בטבל אחר מירוח וכמ״ד מירוח גוי אין פוטר אבל למאי דקי״ל פוטר לא משכחת לה וכו׳, אבל עכ״פ שמעינן מינה דמאן דמחייב - גם בעודה ברשות הגוי חייב ע״כ. וזו כונת המראה הפנים והחס״ד, שכיון שנגמרה מלאכתן ונעשה המירוח ביד הגוי - לכן לא פסק הרמב״ם כתוספתא זו, אבל עכ״פ שמעינן מינה שלמ״ד שאין מירוח הגוי פוטר - גם ברשות הגוי ובקרקע הגוי יש חיוב תרו״מ, וזה כדעת המבי״ט וסיעתו. וע״ע לקמן שהבאנו ראיה מדברי החס״ד במקום אחר כדעת המבי״ט, ואתי שפיר להנ״ל.

ועוד נ״ל להביא ראיה לדעה זו ממה שפסק הרמב״ם בפ״ו משמיטה ה״ה עפ״י הירושלמי והתוספתא, וז״ל פירות חו״ל שנכנסו לארץ לא יהיו נמכרים במדה וכו׳ אלא כפירות הארץ אכסרה ואם היו ניכרין שהם מחו״ל מותר ע״כ. **והנה**, המשנה והתוספתא כתבו כמה פעמים בענין נכרי שקנה שדה בא״י מה דינה, וכמו שהבאנו לעיל כמה משניות דמיירו בענינים אלו, ואם נאמר שאין קדושת שביעית נוהגת בשל נכרים אמאי הברייתא מצאה לגזור דוקא בשל חו״ל ולמה לא גזרו בשל נכרים בא״י. **ועוד**, אם של נכרים בא״י מותרים

לגמרי אמאי גזרו על של חו"ל הלא גם בא"י יש פירות שמותרים במדה וכו' וא"צ לגזור חו"ל אטו א"י, אלא משמע שבא"י אין שום מציאות שיהיו פירות שאינם קדושים שיהיו מותרים במדה וכו' ורק בחו"ל שייך דין כזה, ואעפ"כ גזרו עליו אטו פירות א"י, ודוק.

ה. דעת שאר חכמי דורו של מרן הב"י בביאור דעת הרמב"ם

ובאמת שכך דעת שאר חכמי דורו של הב"י כדעת **המבי"ט**, וכפי שנבאר בס"ד.

כ"ד הרלב"ח בתשובתו הגדולה לגבי שנות השמיטה בסי' קמ"ג שכתב בתחלת התשובה כבדרך אגב וז"ל וכ"ש אם גם בפירות הגוי נהגא קדושת שביעית כנראה מהרמב"ם ז"ל בהלכותיו עי"ש.

וכ"ד הר"ש סירילאו בפירושו לשביעית בכמה מקומות וכפי שהביאו המבי"ט והב"י בתשובותיהם שנדפסו בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ג וכ"ד עי"ש.

וכ"ד הרדב"ז, וכמו שנבאר; הנה, בפירושו לרמב"ם שמיטה פ"ד הכ"ט כתב הרדב"ז וז"ל ומיהו כיון שאין קנין לגוי להפקיע קדושת הארץ נהי דפירותיהן וספיחיהם מותרים מ"מ צריך לאכלן בקדושת שביעית וכו' הילכך יש ליזהר לנהוג בפירות שביעית הנלקחים מן הגוים קדושת שביעית אע"פ שפירותיהם וספיחיהם מותרים ואין טעונין ביעור מ"מ קדושת שהוא של הגוי איסורא עבד כאילו הוא ביד ישראל ואין הפירות נאכלין שנעבדה בהם עבירה וכו' עיש"ב. וזה מפורש כדעת המבי"ט וסיעתו, אע"פ שהעיד שם הרדב"ז שאין המנהג כן וחיפש למצוא טעם, מ"מ סיים כנ"ל שיש ליזהר בזה לענין קדושת שביעית [וכ"נ גם מדבריו בפירושו להלכות תרומות פ"א ה"י שמפרש שלא כב"י, וכפי שהבאנו לעיל עי"ש].

והנה, הרדב"ז בתשובה ח"ה סי' ב"א רכ"א נשאל אם צריך לעשר את הנלקח מן הגוים בשביעית, והשיב שיש לעשר כיון שאינם הפקר והוסיף אבל גוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל בין להחמיר שהרי אין הדבר הפקר לפוטרו מן המעשר וכו' עי"ש. והביאו תשובה זו הברכ"י בסי' של"א אות י' וכן הפאת השלחן שם, וכתב הפאת השלחן שהרדב"ז בתשובה חזר בו מפירושו והלכה כתשובה שאין דין שביעית נוהג כלל בפירות הגוי עי"ש.

אולם נראה שא"א לומר כן, דהא אם באמת חזר בו היה צריך לבאר את נימוקיו וטעמיו, דהא בפירושו כתב בפשיטות בדעת הרמב"ם כן, וניסה ליישב את המנהג שלא מקפידים בקדושת שביעית ולא עלה בידו. ואיך בתשובה כתב בפשיטות שאין דין קדושת שביעית נוהגת ולא טרח לבאר את דעת הרמב"ם בענין, וזו תמיהה גדולה. אלא ע"כ אחד מהשתים - <u>**או שנאמר**</u> כמ"ש הרידב"ז בספרו קונטרס השמיטה דף י"א ע"ד, שכונת הרדב"ז בכל התשובה שם לענין מעשר ולא התייחס כלל לענין קדושת שביעית, ומה שכתב 'בין להקל ובין להחמיר' - כונתו בין להקל - לפוטרו מן המעשר, ובין להחמיר - שיהא הפקר ואין לאכול מן המשומר, וע"ז כתב שאין הדבר כן, אבל קדושה מיהא יש בזה עי"ש. <u>**או שנאמר**</u>, וכן נראה יותר, שתשובה זו כתבה לפני פירושו לרמב"ם, ובאותו

זמן סמך על המנהג, וכשהגיע לבאר את דברי הרמב"ם ראה שדברי הרמב"ם מנגדים למנהג, ולכן כתב להחמיר נגד המנהג[יב].

וכ"ד הר"י קורקוס; הכס"מ בפ"א מתרומות הי"ג הב"ד הר"י קורקוס שם שכתב בתוך הדברים כיון דקי"ל אין קנין לגוי אין הפרש בין קרקע שביד גוי לקרקע שביד ישראל וכו', ודרך רש"י נראה כשיטת רבינו שכתב בהיא דהשולח חייבת במעשר אם בא ישראל ולקח מאותן פירות ומירחן וכו' עי"ש. וע"ע בכס"מ שם בה"כ בשם הר"י קורקוס ובמה שכתב הוא שם, וגם שם מתבאר שהר"י קורקוס פליג על סברת הכס"מ. ומפורש יותר כתב הר"י קורקוס פעמיים בהלכות שמיטה. חדא מה שהביא הכס"מ פ"ז ה"ג, וז"ל אע"פ שמותר לקנות פירות מהגוי כמו שנתבאר סוף פ"ד מ"מ כיון קנין לגוי חלה קדושת שביעית על הפירות וצריך לבערם בזמן הביעור והרי הם כספיחים העולים בשדה בור ודומיהם מהספיחים שאע"פ שלא גזרו בהם גזירת ספיחים מ"מ קדושת שביעית עליהם וחייב לבערם וה"ה לפירות הגוים כיון שאין קנין להם וכו' עי"ש. וכ"כ בספ"ד שם וז"ל ואם זרע הישראל בקרקע הגוי לדעת מי שסובר שכשזרע ישראל בקרקעו הפירות אסורין מדינא כיון שזרע בעבירה ודאי דה"ה כשזרע בקרקע הגוי 'שהרי אין קנין לגוי להפקיע 'ואין הפרש בין אם הקרקע ביד גוי או ביד ישראל' וכו' עי"ש. ומבואר שפשוט לו שנוהגת קדושת שביעית, ורק דן אם כשישראל זרע הפירות נאסרים או לא.

אמנם, בפ"ב מבכורים הט"ו כתב הכס"מ בשם הר"י קורקוס וז"ל דרבינו לטעמיה אזיל שהוא מפרש מה שאמרו אין קנין לגוי בא"י להפקיע היינו אם חזר ישראל וקנה השדה כמ"ש בפ"א מהלכות תרומות וכו' עי"ש, וזה נראה כמ"ש הכס"מ בכל דוכתי. וכ"כ עוד בהלכות מעשר פ"ו הי"ב עי"ש. אולם נראה ששייך לומר בזה סמי תרי מקמי ארבעה, והעיקר בדעתו כדעת שאר חכמי דורו שגם כשהקרקע אצל הגוי יש בה דיני מצוות התלויות בארץ, ומה גם שאין לנו את פירושו להלכות תרומות פ"א ה"י לראות מה כתב בדיוק בענין זה.

וכן בתשובה המיוחסת לר"י קורקוס שהזכרנו לעיל העלה כן באורך, לאחר שכתב דקי"ל כדעת הרמב"ם שאין ספיחין בפירות הגוי, כתב לדון האם יש קדושה בפירות הנ"ל. ונעתיק את תורף מסקנת דבריו [מעמוד 18 שם]: בזה דעתי נוטה להחמיר וכו' [וצידד בזה שאולי אפשר להקל, וסיים] אבל עם כל זה הדעת מכרעת שדין פירות שביעית יש להם, ובכלל פירות שביעית הם וכו', וכן מצאתי כתוב בשם ר' אליעזר [שהבאנו לקמן

יב. ומצאנו עוד מקומות שמוכח שדבריו בפירושו לרמב"ם מאוחרים למה שכתב בתשובה, ולמשל עי' בפ"ב מהלכות אבל הי"ד-ט"ו ובתשובה ח"ו סי' ב' אלפים רע"ב, וכן בפ"ד מהלכות אבל ה"ט ובתשובה ח"ו סי' ב"א רע"ג. ויש מקומות שהרדב"ז בפירושו ציין להדיא שהאריך בזה בתשובה, כמו במתנות עניים פ"ד ה"י ובהלכות סנהדרין פ"כ ה"ח וממרים פ"ג ה"ג ועוד, ומוכח ג"כ שפירושו נכתב לאחר כתיבת התשובות. ובודאי שאין כלל ברור בזה, דהא הרדב"ז השיב את תשובותיו במשך כל ימי חייו, אבל תסגי לן שפעמים רבות מצאנו שפירוש נכתב לאחר התשובות, ובפרט כאן שמוכח כן וכנ"ל.

מהכפתור ופרח] וכו׳ [ועוד האריך בזה וסיים] עלה בידינו שפירות הגוי כשבאו לרשות ישראל צריך לנהוג בהם קדושה עי״ש.

ו. דעת שאר הראשונים בביאור המושג 'אין קנין לגוי להפקיע'

והנה, אף אם היינו אומרים דהוא ספק בדעת הרמב״ם ואין הכרע ברור בדעתו - מ״מ דעת שאר הראשונים ברורה ומפורשת שלמ״ד אין קנין לגוי - אף בעודה ביד הגוי חייבת בכל המצוות התלויות בארץ וכמו שנבאר.

הנה, המבי״ט שהובא בשו״ת אבקת רוכל סי׳ כ״ב הביא ראיה מהגמ׳ ביבמות קכ״ב ע״א גבי גוי שהיה עובר בשוק ואמר פירות אלו של ערלה הם של עזיקה הם אינו נאמן, והסכים ר״ת לפירוש רבותיו של רש״י שהפירוש של ׳עזיקה׳ - היינו שהפירות הם משומרים ואסורים. **והרא״ש** בקידושין פ״א סי׳ ס״ב כתב להוכיח מכאן שערלה נוהגת בשל גוי, דהא הברייתא שם מסיימת ואם אמר משל פלוני הוא נאמן, ומבואר שהרישא מיירי שזה משדה שלו[יג], ואם היינו מאמינים לו היה אסור משום ערלה. וא״כ לפירוש הרא״ש מבואר שגם בשביעית אם היינו מאמינים לו שהפירות הם מהשדה שלו היה אסור משום משומר, וא״כ ראיה מר״ת והרא״ש שגם בעודם אצל הגוי אין קנין לגוי להפקיע וחייבים בדיני שביעית. ובאבקת רוכל סוף סי׳ כ״ה כתב המבי״ט שאע״פ שהם לא דיברו גבי שביעית, מ״מ כיון שהעמידו את הברייתא בשל גוי ולא בשל ישראל כדמוכח מהסיפא, א״כ ודאי שיש ראיה מדבריהם, והדברים פשוטים מאוד למעיין. והב״י בתשובתו שם בסי׳ כ״ד הסכים לראיה זו, וכתב וז״ל ומה שהביא מר״ת והרא״ש דאוקמא בקרקע של גוי - איכא למימר דהא הרמב״ם דהוא מריה דארעא פליג כמו שיתבאר ע״כ. ומבואר שמסכים בדעתם אלא דס״ל שהרמב״ם חולק[יד].

והנה, בסוגיא זו יש להוכיח מעוד ראשונים דס״ל כן שגם בשל גוי נוהג דיני שביעית.

הנה, **הנימוק״י** שם [והוא **מהריטב״א**] כתב וז״ל וכגון שאמר הגוי שהיה משדה של ישראל שעזקו ישראל או כותי בשליחותו דבהא הוא דקנסוהו רבנן לאסור פירותיו ע״כ. ומדויק מדבריו שכשהגוי עושה בשלו לא קנסו אותו אע״פ שהפירות קדושים, דאם הפירות אינם קדושים וחולין גמורים הם לא שייך קנס בזה, ומה צריך לומר דבהא הוא דקנסו

יג. אולם ר״ת גופיה בספר הישר סי׳ נ״ט פירש שהגוי קנה מישראל עי״ש.

יד. והרב ש״ט עטייה בתשובתו שם סי׳ כ״ה כתב שאינו מבין למה לא דחה הב״י ראיה זו דהרא״ש ור״ת לא הביאו מתניתא זו אלא לענין ערלה ונטע רבעי ולא לענין שביעית עי״ש, ודבריו צ״ע, וכנ״ל.

עוד ראיתי למי שכתב שאין ראיה מהראשונים הנ״ל, דהא הם ס״ל ששמור אסור אף בשל גוי, ואנן לא קי״ל הכי, וא״כ ע״כ א״א לפרש כפירושם דמיירי בשל גוי, וע״כ אין ראיה לאיסורא עכת״ד. אולם אין זה נכון, דהא זה שהם ס״ל שיש קדושה בשל גוי זה דבר הנלמד כבדרך אגב מפירושם, ואין זה נלמד מעצם פירושם בסוגיא, דהחידוש בסוגיא הוא רק לגבי משומר בשל גוי [לשיטתם], ואנן ידעינן ממילא שבשל גוי יש קדושה, ואף אם נקטינן שאין משומר בשל גוי - מ״מ לגבי הקדושה אין שום ראיה שלא כמותם, ופשוט.

כשעשה בשליחות הישראל ולא כשעשה בשל עצמו. ובאמת שהרמב"ן בפירוש החומש פרשת בהר, והביאו המבי"ט, כתב בביאור ברייתא זו וז"ל ואם היו מאמינים לו היה אסור ליקח ממנו בעיר שרובה ישראל שמא הוא אריס לישראל ומשמר לו שדהו או חוששין שמא משל ישראל לקט ומוכר או שהפירות של ישראל ומוכר על ידו או שמא אין קנין לגוי בא"י להפקיע דיני השביעית וגזרו עליו כישראל ע"כ. ומסוף דבריו מבואר שכיון שאין לגוי קנין לכן פירותיו קדושים וגזרו עליו משום משומר. והנה המבי"ט נדחק בכונת הרמב"ן 'שמא' אין קנין לגוי עי"ש, וכן הב"י בסי' כ"ד שם כתב שבזה גופא מספקא ליה לרמב"ן אם יש קנין או לא ולתירוצים הראשונים באמת יש קנין לגוי עי"ש. אולם כבר פירש לנכון המהרי"ט בסי' מ"ג שספק הרמב"ן הוא האם גזרו על משומר של גוי או שגזרו רק בשל ישראל, אע"פ שפשוט שפירות הגוי קדושים אבל אולי לא גזרו עליהם איסור, עי"ש. ובאמת שבזה נחלקו הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, דהריטב"א באמת ס"ל שלא גזרו על משומר של גוי ולכן כתב שרק בשומר בשליחות הישראל אסור, אבל הרמב"ן בסוף דבריו ס"ל שגזרו גם על של משומר של גוי, אולם לכו"ע פירותיו קדושים, כ"נ ברור בכונתם. ובאמת שלקמן נביא מעוד כמה מקומות בדעת הרמב"ן והריטב"א שמפורש דס"ל דלמ"ד אין קנין הקדושה לא פוקעת כלל גם בעודה ביד הגוי, וא"כ ודאי שצדקו המבי"ט ומהרי"ט בהוכחתם מהרמב"ן הנ"ל, וגם מהריטב"א יש ראיה וכנ"ל.

וכ"ד הר"ש והרא"ש בפירושם לדמאי פ"ו מ"ב, אהא דאיתא שם החוכר מן הנכרי מעשר ונותן לו, והביאו שם את המחלוקת בירושלמי האם זהו קנס או מן הדין, וכתבו דתלי בפלוגתא האם יש קנין או אין קנין, ולמ"ד אין קנין לגוי - זהו מן הדין משום שדינו לעשר דהוי פורע חובו מחלקו של כהן ולוי שהנכרי לא יעשר עי"ש. ומבואר שאפילו שהשדה אצל הגוי יש בה חיוב מעשרות, ולדעת הכס"מ רק אם היהודי קונה ומורח חייב.

וכ"ד ר' נתן אב הישיבה בפירושו לשביעית פ"ד מ"ב וז"ל כיון שמכזיב ועד הנהר ועד המנוס שלא החזיקו בו עולי בבל כל מקום שיעבדוהו הגוים ויעשה פירות בשביעית מותר לנו לאכלו עי"ש. הא במקום שהחזיקו עולי בבל - אף שעבדוהו הגוים אסור לאוכלו. וכ"כ במפורש בפ"ו מ"א וז"ל כל שהחזיקו עולי בבל וכו' אסור לנו לעבדו, ואם עבדוהו הגויים וזרעוהו אסור לנו לאכלו ג"כ ע"כ. הרי דס"ל שאף יש איסור נעבד בפירות הגוים, וא"כ ס"ל שיש קדושה בפירותיו. והנה, פירוש זה הוא פירושו של הרמב"ם [במהדו"ק והוא הנדפס לפנינו] בפה"מ שם, אלא שהוא כתב שאם עבדוהו 'אחרים', והמבי"ט הבין שהכונה על גויים, והביא ראיה לשיטתו, והב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד דחאו וז"ל שמה שכתב בפי' המשנה שאם תעבד ע"י אחר אסור לאכול ממה שתוציא - היינו דוקא כשאותו אחר ישראל אבל אם הוא גוי מותר עי"ש. אולם ר' נתן הנ"ל כתב להדיא 'גויים', וא"כ יש ראיה מדבריו שיש קדושה בפירות הגוי.

וכ"ד הראב"ד בכתוב שם בסוכה ל"ט ע"א על הדין של עזיקה וז"ל ואם ספיחים אסורים בשביעית כ"ש פירות ארץ עבודה [בשורוק] בין של גוים בין של ישראל ע"כ. ומבואר דס"ל בפשיטות שספיחים וכ"ש דבר שזרע הגוי בשביעית אסורים כמו של ישראל,

ורק במשומר יש חילוק בין גוי לישראל עי״ש. וכן מתבאר מדברי הראב״ד בהשגות על הרמב״ם פ״ד משביעית הט״ו גבי זרע בשביעית ויצא לשמינית דשרי שכתב ואי משכחת לה בנזרעו לא משכחת לה אלא בשזרעו גוי א״נ במקומות שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור עי״ש. ומבואר שעצם דין ספיחין בשביעית נוהג בשל גוי אלא שביצא לשמינית שרי, וא״כ ס״ל שיש קדושה בקרקע הגוי, ואף ספיחין יש בזה ודלא כרמב״ם. וכ״כ בתשובה המיוחסת לר״י קורקוס שהזכרנו בתחלת המאמר בעמ׳ 15 בדעת הראב״ד הנ״ל עי״ש.[טו] ואף דאנן קי״ל כדעת הרמב״ם שאין ספיחין בשל גוי - אין קשר בין ספיחין לבין הקדושה, ועכ״פ חזינן מינה שיש קדושה בשל גוי.

ובקידושין מ״א ע״ב הובאה המשנה בתרומות פ״ג הגוי והכותי שתרמו תרומתן תרומה, **ופירש״י** שתרמו את שלהן ותרומתן תרומה דקסבר אין קנין לגוי להפקיע ומירוח הגוי אינו פוטר, ור׳ שמעון פוטר דקסבר מירוח הגוי פוטר עי״ש, **ותוס׳** שם הסכימו לזה, אולם פירשו אחרת מחמת קושיות אחרות עי״ש. וגם שא״ר שם כתבו כדברי תוס׳ שם, ומהם **הרמב״ן**, **הרשב״א** **והריטב״א**. ומבואר דס״ל לכולהו שלמ״ד אין קנין לגוי בא״י - גם בעודה ביד הגוי חייבת בתרו״מ, וזה דלא כסברת הכס״מ. וכן מפורש יותר ברמב״ן שם בדעת ר׳ שמעון, שכתב שהוא פוטר משום שישראל אמור בפרשה להוציא את הנכרים, שאלו לדברי רש״י שאומר משום דמירוח הנכרי פוטר אכתי איתנהו בתרומה שהקדימה בשבלים או כשמירח ישראל ברשות נכרי עי״ש. ומבואר שכשהקדים הגוי להפריש בשבלים תרומתו תרומה, וזה דלא ככס״מ שרק מירוח הישראל מחייב, וכמו שכתב התורת הארץ הנ״ל בדעתו. וכדברי הרמב״ן הנ״ל כתבו הרשב״א והריטב״א **והשיטה לא נודע למי** שם, וא״כ גם הם ס״ל כן. וכ״כ **תוס׳ הרי״ד** שם כרש״י וז״ל כיון דסבר ת״ק דאין קנין לגוי וכו׳ וס״ל דדיגון גוי חייב מדאוריתא וכו׳ א״כ אסור לאכול מפירות א״י בלא תרומה ומעשר וכו׳ והלכה כמותו וכו׳ וכמה סתמא אחריני תנן דטיבלו של גוי חייב במעשר וכו׳ עי״ש.

ובע״ז כ״א ע״א איתא שאסור למכור שדה לגוי משום דמפקע לה ממעשר, ומבואר בדברי **התוס׳** ושא״ר שם [לבד מהמאירי שהבאנו לעיל] שכשהשדה ביד גוי חייבת היא במעשר וכמו שנבאר. התוס׳ שם כתבו שי״מ דאתיא אפילו למ״ד אין קנין לגוי בא״י להפקיע ממעשר, דמ״מ חשובה הפקעה מה שהיא עתה ביד גוי והוא זורע ׳שאינו מפריש ממנה מעשר׳, נמצא שאין מקיימין בזה השדה מצוה התלויה בה, אבל בית אין כאן הפקעה מפני שאין הבית עצמו חייב [במזוזה] כיון שאין הישראל דר בתוכו ע״כ. ומפורש שבית כשהוא ביד גוי אין חייב כלל במזוזה, משא״כ שדה ביד גוי חייבים פירותיה, וכיון שהגוי לא מפריש ממנה הוי הפקעה ואסור. וכ״כ התוס׳ בהמשך כיון שאין קנין גם עתה שהוא ביד הגוי אם יזרע בה ישראל תתחייב לעשר עי״ש, ומבואר שהקרקע עצמה חייבת אף ללא מירוח ישראל. וכן מפורש כנ״ל בתוס׳ ר׳ אלחנן ובתוס׳ שאנץ שם. וכן בחידושי ר׳ יונה שם כתב שלמ״ד אין קנין וכו׳ וישראל הקונה ממנו חייב לעשר מ״מ ניחא דהיכא

טו. עי׳ בהערה הקודמת בד״ה עוד ראיתי, וה״ה כאן.

שלא ימכור התבואה לישראל הוא עצמו לא יפריש ממנו מעשר כן פירש ר׳ שמשון עי״ש, ומפורש כנ״ל שהקרקע חייבת אלא שהגוי לא יפריש. והרשב״א והריטב״א כתבו דהסוגיא שם מיירי למ״ד יש קנין עי״ש, ולפי דברי הכס״מ גם למ״ד אין קנין כל עוד הקרקע אצל הגוי היא אינה חייבת כלל בתרו״מ, וא״כ מפקיעה ממעשר במכירתו, אע״כ דס״ל שלמ״ד אין קנין גם כשהקרקע ביד גוי חייבת היא, וכדכתבו התוס׳. וא״כ מבואר דס״ל לכולהו רבוותא הנ״ל שלמ״ד אין קנין החיוב הוא כמו בקרקע של ישראל לגמרי.

וכ״ד המיוחס לר״ש בשביעית פ״ט שהביא מהר״ש סירילאו בהשמטות למסכת שביעית, והביאו המבי״ט בסוף תשובתו המובאת באבקת רוכל סי׳ כ״ג[טז], וז״ל בספיחין של גוי לא שייך למיגזר ואפילו בביעור לא מחייבי אע״ג דיש כאן קדושת שביעית כדמוכח בדוכתי טובא וכו׳ עי״ש.

וכ״ד הריא״ז בקידושין פ״א ה״י וז״ל תבואה הגדלה בשדה הגוי חייבת לפי שאין קניין לגוי להפקיע מיד מעשר וכו׳, וישראל הלוקח מן הגוי חייב לעשר בד״א כשנתמרחה תבואת הגוי ונגמרה מלאכה ע״י [ישראל אבל אם נתמרחה ונגמרה מלאכתה ע״י] גוי פטור מלעשר **שמירוח הגוי פוטר שנאמר ראשית דגנך ולא דיגון גוי**, ואפילו תבואת ישראל שנתמרחה על ידי גוי פטורה מן המעשר מן התורה ואפילו בימי הבית, אלא שחייבוהו חכמים לעשר גזירה משום בעלי כיסין, שהם עשירים ויש להם רוב תבואות, ושמא ימרחו תבואתן על ידי גוים לפוטרה מן המעשר, **אבל תבואת הגוי שנתמרחה על ידי גוי פטורה אפי׳ מדברי סופרים** ע״כ. ומבואר שעיקר הפטור הוא משום מירוח הגוי ועליו הביא פסוק ולא דיגון גוי, אבל אם לא היה מירוח הגוי - חייב, אלא שכדי לחייב מהתורה צריך מירוח ישראל, כמו שבישראל עצמו צריך מירוח בשביל להתחייב מהתורה.

וכ״ד הכפתור ופרח בפרק מ״ז שהביא הכס״מ בפ״ד משמיטה הכ״ט, שהאריך הרבה ודעתו כן ודבריו ברורים בזה. ומה שתמה עליו הכס״מ המעיין יראה שלפי האמור לא קשות עליו קושיותיו. ומה שהקשה הכס״מ מדברי הרמב״ם דס״ל שביעית דרבנן והכו״פ כתב שהוא מדאוריתא - אינו קשה, דאין כונת הכו״פ לדאוריתא ודרבנן ממש אלא כונתו לדבר שהוא נובע מדין קדושת הארץ שעיקרה דאוריתא לבין דבר שנובע מגזירה גרידא, שדין קדושת הפירות נובע מדין קדושת הארץ וכיון שאין קנין לגוי להפקיע קדושתה ממילא פירותיו קדושים, אם מדאוריתא בזמן הבית ואם מדרבנן בזמנינו, אולם דין הספיחין נובע מגזירה ולא גזרו על הגוי בדבר שמותר לו לעשות, כ״נ פשוט בכונתו. אלא שהכו״פ הבין שדעת הרמב״ם להתיר לגמרי, ולכן תמה עליו וכתב בסוף דבריו ואל דברי הרב נשמע על שמאל שהוא ימין וכו׳, וכבר כתב המבי״ט בתשובתו שם שלפי הפירוש האמיתי ברמב״ם דברי הכו״פ הם כדברי הרמב״ם ממש ולא היה צריך לומר על שמאל שהוא ימין וכו׳, וא״כ גם דעת הכו״פ כן היא.

טז. הרבנים הנ״ל כתבו כן בשם הר״ש בפ״ט דשביעית, ואינו לפנינו לא בדפוס ולא בנדמ״ח מכת״י, וכנראה הוא הגהה בפירוש הר״ש שהיה לפניהם, ולכן כתבתי ׳המיוחס לר״ש׳.

והכו"פ בפרק ד' הביא כן גם בשם ר' **אליעזר בהלכותיו** וז"ל וצריך להזהר בכל מקום מפירות שגדלו בא"י ברשות הגוי ככל חומר אותם פירות שגדלו ברשות ישראל הן לענין תרו"מ הן לענין שביעית עי"ש.

וא"כ התבאר שדעת רוב המוחלט של הראשונים שלמ"ד אין קנין לגוי בא"י להפקיע דין הקרקע כשהיא ביד הגוי כדינה אצל ישראל וחייבת בכל המצוות התלויות בארץ, וכן עיקר בדעת הרמב"ם, וכמו שכתבו כל גדולי האחרונים לבד מהכס"מ. וכדי ליישב את דברי הכס"מ צריך להדחק בהרבה דברים, וגם דחוקים אלו לא מיישבים את כל הקושיות וכדלעיל.

ז. המנהג וההלכה בדורות האחרונים

הנה, הב"י ושאר אחרוני דורו העידו שהמנהג בזמנם היה שלא מתנהגים בפירות הגוים בקדושת שביעית, והב"י סמך על מנהג זה וביסס היתרו, וכן במשך הדורות המנהג הרווח היה כדעת הב"י וכפי שהעידו אחרונים רבים - עי' בשו"ת יבי"א ח"י סי' מ"ב שהביאם. אולם רבים מהאחרונים[יז] במשך הדורות נקטו שיש קדושה בפירות אלו, וחלקם נקטו כן גם להקל וחלקם רק להחמיר.

לעיל הבאנו את דברי הרדב"ז בפירושו לרמב"ם שהעיד שהמנהג שלא היו מקפידים בקדושת שביעית ואעפ"כ לא נמנע מלכתוב שיש להחמיר בזה כיון שכן מתבאר מדברי הרמב"ם.

והמבי"ט בתשובתו באבקת רוכל סי' כ"ה סיים וז"ל ולא נשאר עלי שום קושי כ"א מה שאנו מקילין בפירות שביעית בפירות הגוים שהיה מן הדין לנהוג בהם קדושת שביעית כמ"ש למעלה וכו' ואפילו היינו מורין עתה להתנהג בדיני שביעית היה נראה עתה כמו תקנה חדשה מה שלא היו נוהגים עד עתה והיתה תקנה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה מצד הגלות והשעבוד שאנו צריכים לעולם לקנות מן הגוים ואין מספר לדיני שביעית כמ"ש התוס' פרק לולב ואם יש מי שיכול ליזהר ולשמר בו תבא עליו ברכת טוב ע"כ. ומבואר שהמנהג היה שלא שומרים קדושת שביעית והמבי"ט כתב בלשון של זהורית שעדיף להחמיר בזה. ובתשובה שכתב בשנת של"ה בח"ג סי' מ"ה [השמיטה האחרונה לחייו] כתב להדיא שיש לשמור קדושת שביעית והאריך בפרטי דיני השביעית עיש"ב. ומבואר שאע"פ שלא היה המנהג כך, מ"מ מחמת כל הראיות שהביא כתב שיש להחמיר בזה.

ור' אלעזר אזכרי, תלמיד הב"י והמבי"ט, כתב **בספר חרדים** בשנת שמ"ח, שנת השמיטה, שפירות שגדלו בקרקע הגוי בשביעית ובאו ליד ישראל כגדלו בקרקע ישראל דמי

יז. הבאתי בעיקר את רבני הספרדים, שהם היו עיקר היישוב בא"י במשך הדורות והמנהג מבוסס על פי דעתם והכרעתם, ובפרט שאצל הספרדים מקובל יותר שמקילים בזה ויש הטוענים שאף יש איסור להחמיר וכדלקמן, ולכן הבאתי שגם מרבני הספרדים לדורותיהם נקטו כהמבי"ט, אם לחומרא ואם לקולא.

ופטורים מן המעשרות וכך היה נוהג ומנהיג הרב גדול הדור המבי״ט וכו׳ **וכן עמא דבר** עי״ש, והעתיקו **מהר״א אזולאי** בהגהותיו על הלבוש ביו״ד סי׳ של״א אות י׳ [על סכ״ט בלבוש] עי״ש. ובלי להכנס לדיון האחרונים לענין אם הב״י חזר בו או לא - מ״מ העיד החרדים שהמנהג בזמנו השתנה ונהגו כמו המבי״ט שלא לעשר וא״כ נהגו בהם קדושת שביעית. וכ״ד **מהרי״ט** בתשובה סי׳ מ״ג כנודע, שהאריך הרבה לקיים דברי אביו ולדחות דברי הב״י.

וכן נהג **הראנ״ח** [נפטר בשנת שצ״ב] וכפי שכתב נכדו הראנ״ח השני שהובא בשו״ת שדה הארץ ח״ג סוסי׳ כ״ט וז״ל וסח לי מוה״ר פנחס דודי שמורי הרב זקני ז״ל לא היה מפריש [תרו״מ מפירות הגוי בשביעית] עי״ש, הרי שנהג להקל כדעת המבי״ט וסיעתו.

ובשיירי כנסת הגדולה [נפטר בשנת תכ״ג] יו״ד סי׳ שלא הגב״י אות י״א על דברי הב״י שכתב ומיהו אם גוי מכר לישראל צריך להפריש תרו״מ כתב השכנה״ג וז״ל אבל הר״ם מטראני כתב שאין להפריש מן התרומה ומעשר אע״פ שנגמר מלאכתן ביד ישראל וחייבין בביעור וכו׳ ומורי הרב [מהרי״ט] ח״א סי׳ מ״ג האריך להוכיח שהעיקר כדעת הרב אביו שפטורים מתרו״מ וחייבין בביעור עי״ש. ובהגה״ט אות י״א כתב וז״ל פירות שביעית שאסורין בסחורה, היינו בפירות ישראל שלקחום מן ההפקר משדות ישראל, אבל מה שלקח בדמים פירות שביעית מן הגוי הרי תחילתו בסחורה ומותר. הר״ם מטראני ח״ג סי׳ מ״ה ע״כ. ושם הביא עוד כמה פסקים העולים מתשובת מהרי״ט בענין פירות נכרים עי״ש, נראה מזה דס״ל כדעת המבי״ט ומהרי״ט.

וכ״ד ר׳ **משה בן חביב** [נפטר בשנת תנ״ו] שיש להחמיר בזה, וכמו שנבאר; הנה, הברכ״י בסי׳ של״א אות י׳ הביא את דברי מהרמב״ח בספרו תוספת יוה״כ לדף פ״ג ע״א שכתב ולענין הלכה בענין ביעור פירות שביעית נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם וכ״כ מרן בכס״מ בפ״ז בשם הר״י קורקוס, ומוכח מדבריו שם דבפירות שאנו קונים מגוי בשביעית נהגו בהם דיני קדושת שביעית דהיינו לעשות להם ביעור וכו׳, ומחוורתא דפסקא לחוש לשתי הסברות להחמיר לעשר כדברי מרן ולעשות בהם בשביעית ביעור דהיינו הפקר וכו׳ עי״ש. ומבואר כנ״ל שאף אם היה מנהג להקל, מ״מ הוא כתב להחמיר. אלא שהברכ״י בסוף דבריו כתב שראה בתשובה למהרמב״ח שכתב אנו סומכין על סברת מרן לענין ביעור וכן יש לסמוך ע״ז בענין סחורה בפירות שביעית ע״כ, וכתבו הפאת השלחן ועוד אחרונים שהעיקר כתשובותיו, ולא כמ״ש בספרו הנ״ל.

אולם דברי הברכ״י אינם מדויקים, וכנראה שתשובה זו לא היתה לפניו בשעה שכתב דבריו אלו. דאנו זכינו לדברי תשובת מהרמב״ח בענין זה והיא בנדפס מחדש [ע״י מכון חכמת שלמה, ירושלים תש״ס] בסי׳ קכ״ח שהאריך בענין זה והביא כמה ראיות ששביעית נוהגת בשל גוי ודחה את ראיית הכס״מ בפ״ד סוף הכ״ט מהירושלמי, וכתב א״כ יש תימה היאך מצאנו ידינו ורגלינו עתה בא״י שהרי אנו רואים שקונים מן הגויים פירות ועושין בהם סחורה ואין פוצה פה ומצפצף על הדבר הזה, ומדברי רש״י בסנהדרין

כ״ו ע״א לפירוש ראשון היא מופקעת מתורת שביעית כל קרקע גוי לעבוד עבודה וה״ה ודאי בפירותיו... אם סמכו מסברא זו של רש״י ז״ל ובפרט שהתוס׳ כבר דחו דבריו וכו׳. וסיים ועפ״י סברא זו של הכס״מ וסברת רש״י שכתבתי לעיל **יש לסמוך בשעת הדחק** וכמו שאנו סומכין בביעור ע״י הפקר ואין אנו מאבדין אותו וסומכין על סברת המקילין **אבל יר״ש יצא יד״ח ויזהר** שיאמר לו לגוי שיתן לו במתנה הפירות והוא יתן לו המעות לא דרך מקח וממכר או שיבליע דמי הפירות בדבר שאין בו משום שביעית או שישלח לקנות הפירות ע״י כותי וכו׳ ועל כיו״ב כיון דשביעית דרבנן **יכולין אנו לסמוך בשעת הדחק** בכיוצ״ב וכו׳ עיש״ב. וא״כ מבואר מדבריו שאדרבה ס״ל להחמיר לכתחלה, וכמו הראיות שהביא, על אף שהעיד שהמנהג להקל, ורק בשעת הדחק כתב להקל. וזה לא כמ״ש הברכ״י בשמו בסתמא.

ובר מן דין, המתבונן יראה שדבריו בתוספת יוה״כ נכתבו לאחר התשובה הנ״ל, דהא בתשובה הנ״ל כתב כמה דרכים לענין איסור סחורה איך להמנע מהאיסור, אולם בתוספת יוה״כ כתב בפשיטות שיש לסמוך על הסברא דאתי מגוי דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה עי״ש, וא״כ נראה שסברא זו נתחדשה לו לאחר מכן. וגם הביא שם יותר את דברי הפוסקים המבי״ט ומהרי״ו והכס״מ בשם הר״י קורקוס ועוד, מה שלא הביא כן בתשובה. ונראה יותר שכתב תשובה זו לפני שכתב את חידושיו. ומ״מ אין זה נוגע לדינא, דהא מפורש בדבריו שיש להחמיר לכתחלה ורק בשעת הדחק היקל בזה.

ושוב ראיתי במאמרו של הרב אריאל אפרים אהרונוב בקובץ עץ חיים ניסן תשפ״א שגם בספרו פני משה על הירושלמי כתב מהרמב״ח כן בפשיטות וז״ל [בעמ׳ רל״ד] ואפילו דשל גויים דאין בו משום ספיחי שביעית, יש בו קדושת שביעית ובעי ביעור ע״כ. וא״כ הדבר ברור שדעתו היא שקדושת שביעית נוהגת בפירות הגוי.

וכן האריך **בספר צרור החיים** להרב חיים יעקב מצפת [אמסטרדם תצ״ח] בדף ק״ה שהעיקר כדעת המבי״ט ומהרי״ט ודלא כהכס״מ והאריך לדחות את דברי הכס״מ עיש״ב. והמעשה רוקח בהלכות שמיטה פ״ד הכ״ט הביאו וכתב שהעיקר כדעת הכס״מ ולא כמבי״ט ומהרי״ט עי״ש. אולם הוא גופיה כתב בתחלת דבריו שם שלא ראה את תשובת המבי״ט בפנים ובמה שהאריך בזה עי״ש.ובאמת שראיות המבי״ט חזקות הן והב״י נדחק מאוד ביישובן, וכמו שכתבו גם שאר האחרונים הנ״ל. ועכ״פ תיתי לן שגם דעת הר״ב צרור החיים כמבי״ט וסיעתו.

וכ״ד ר׳ יונה נבון, רבו של הרב חיד״א, בשו״ת נחפה בכסף [קושטא תק״ח] ביו״ד סוסי׳ ד׳ וז״ל אכן לענין ביעור וכו׳ ה״ז תלוי בפלוגתא דהרב המבי״ט עם מרן הב״י בתשובה וכו׳, אכן כפי מש״כ המהרי״ט שנתועדו כל חכמי צפת והסכימו שלא לעשר ומרן הב״י עמהם נראה ודאי דצריכין ביעור וכו׳ אכן הנכון בעיני הוא שלא לעשר כמו שנהגו מזמן הראשונים ז״ל וכו׳ עי״ש. ומבואר דס״ל לגמרי כדעת המבי״ט וסיעתו שצריך ביעור ושלא לעשר, וא״כ כ״ש שצריך לנהוג בהם קדושת שביעית.

ור' אברהם מיוחס [נפטר בשנת תקכ"ח] בשו"ת שדה הארץ [שאלוניקי תקמ"ד] ח"ג סי' כ"ט הביא מכת"י **הראנ"ח** [**השני**, נכדו של בעל קרבן אהרן] משנת תכ"ה שכתב וזת"ד עינינו הרואות שפירות שגדלו בקרקע גוי דינם כספיחים ויש בהם קדושת שביעית אע"פ שאינם אסורים באכילה כמ"ש מר"ן בכ"מ על דברי הרמב"ם פ"ד. וכבר נודע מ"ש מרן ז"ל פ"ז שהביא דברי מהר"י קורקוס, ועינינו הרואות כי אפילו תקנה זו להפקיר הפירות לא ראינו מי שחשש לזה זולתי שמעתי שקצת יחידי סגולה בירושלים מהזקנים לקדושים אשר בארץ המה אשר היו מדקדקין במצות והיו עושין כך, אך כמה גדולים אבירי לב אצילי בני ישראל לא שמענו ולא ראינו מקפיד בכך וכו' והאריך שמרן בשו"ע שכתב ששנה השביעית פטורה ממעשר חזר בו ממש"כ בב"י וכמו שכתב החרדים ומהרי"ט וסיים ושאלתי פה עה"ק חברון לגדולי הדור איך נתנהג על זה ולא השיבו לי דבר, ואני בעניותי עם שאיני כדאי הייתי יכול לדון ולפטור ממעשרות כיון שבעיר זאת בישראל צפת העידו הרבנים האדירים ההם במעשה רב שלא להפריש ואין הכרע שוא"ת עדיף כיון דבהפרשה איכא איסור של הפסד פירות שביעית, וסח לי מוה"ר פנחס דודי שמורי הרב זקני ז"ל לא היה מפריש עכ"ד. ושמעינן מדבריו דאין ולאו ורפיא בידיה, ואדרבה כתב שאין הכרע בדבר ולכן לא הפריש כדעת מהרי"ט לחומרא שלא להפסיד פירות שביעית, וא"כ נקט שהם בקדושה ויש להחמיר בהם בקדושת שביעית, אע"פ שהעיד שמנהג רוב העולם אינו כן.

והרב שדה הארץ שם בתחלת התשובה, לאחר שהעיד שמנהג העולם כסברת מרן שלא נוהגים בקדושת שביעית, כתב וז"ל והנוהג כסברת המבי"ט יאחז צדיק דרכו לנהוג דיני שביעית בכל תנאיו אם יוכל כי הוא ז"ל ובנו מוהרי"ט והר"ב כפו"פ ומהר"ש סירילאו הרבו ראיותיהם עי"ש בספריהם, וגם לראיה הנ"ז דהלכה רופפת בידך שהביא מרן כבר דחה אותה המבי"ט בתשובה כ"א כי אין זו ראיה יען כי בעונות בדורות שעברו כמעט נשתכחה תורה מישראל ולכן הנלע"ד נכון הוא כי יעמוד כל אחד במנהגו עיר עיר ומנהגיה כי מי יבוא אחרי המלכים הנ"ל עי"ש. ומבואר ג"כ שיש מקום להחמיר בזה, ואין כ"כ ראיה מהמנהג, וראיות המבי"ט וסיעתו חזקות יותר.

ובספר שלחן גבוה לר' יוסף מולכו [נפטר בשנת תקכ"ח] ביו"ד סי' של"א אות ע"ב כתב וז"ל ולענין מעשה יש ויש, יש שמעשרין יין ושכר וכו' מענבים שלוקחים מן הגוים כשאר שנים וכו', ויש שאין מפרישין כלל שסומכין על רבנו דסתם וכתב דשנת השמיטה היא כולה הפקר וכו', ואני הכותב מן המעשרים בשביעית כיון דהאידנא מנהג אבותינו בידינו ואין אנו מברכים על תרו"מ כדי שנכשל בברכה לבטלה וגם אין אנו נותנים המתנות לכהן ולוי אלא הולך לאיבוד ואין בכך כלום אם אם מפריש אחד ממאה ויוצא ידי כולם עי"ש. ומבואר מדבריו שבמקומו בירושלים היו שלא מפרישים תרו"מ בשביעית, וא"כ ודאי דס"ל שנוהגים בקדושת שביעית, וגם הוא שנהג להפריש - זהו לחומרא, אבל ודאי שגם היה שומרם בקדושת שביעית.

וכ"ד ר' דוד **פארדו בספרו חסדי דוד** על התוספתא [ליוורנו תקל"ו] שביעית פ"ה דאיתא שם אין מוכרין ואין לוקחין מן הגוים ומן הכותי פירות שביעית שכתב וז"ל איסור

הלקיחה איכא למימר שמא הביא מן השמור של החשוד, ואפילו תימא מתוך שלו - קסבר אין קנין לגוי בא״י ע״כ. והנה, ראיה זו הביא המבי״ט לסברתו, והב״י בשו״ת אבקת רוכל סי׳ כ״ד דחה דאיכא למימר שהחשש הוא שהגוי קנה מישראל ולכן אסור, אבל החס״ד פירש כמבי״ט, דפשיטא ליה שכן הוא. וע״ע לעיל שהבאנו את דבריו בעוד מקומות בתוספתא שמבואר שכן הוא הפירוש.

והרב שלמה כהן בספרו שעות דרבנן [קושטא תקפ״ט] האריך בענין זה וסיים בדף ע״ט ע״ד וז״ל והנה אנן יד עניי כיון היות הדבר במחלקות גמור דלהרב המבי״ט ודעימיה פירות הנלקחים מן הגוים ונגמרה מלאכתם ביד ישראל פטורים מתרומה ומעשר וחייבים ביעור ולדעת מרן ודעמיה חייבים בתרומה ומעשר ופטורין מן הביעור מאן דעביד חומרי דמר וחומרי דמר שפיר עביד וכו׳ ובשעת הביעור הרי הובא בהלכות שמיטה פ״ז במרן דברי הר״י קורקוס [שהבאנו לעיל] וכו׳ וממילא אתה למד שגם מוהרי״ק קאי בשיטת הרב המבי״ט ודעמיה והרי למדנו תיקון המספיק ועולה לפום דינא עיש״ב, ומבואר דס״ל להחמיר כתרוייהו למעשה.

ובספר בהר יראה להרב אליעזר ברגמן [בן דורו של פאת השולחן, קודם שנת ת״ר] בעמ׳ 100 כתב וז״ל נשאלנו אם יש לסמוך לענין היתר פירות שביעית הנלקחים מגויים שלא לנהוג בהם קדושת שביעית, אמה שכתב הרב בעל פאת השולחן בהלכות שביעית שלו סימן כ״ג סעיף י״ג בבית ישראל להלכה ולמעשה שהרי כמה וכמה דברים יש בספרי הדפוס שאין בהם כדי סמיכה להלכה, לא כ״ש למעשה. ועוד שעדיין לא חלה ההוראה ההיא, שהרי מזמן שנדפס הספר עד כעת לא הגיעה שנת השמיטה, ושומעים אנחנו משאר יושבי ארץ הקודש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן שנהגו עכ״פ קצת קדושת שביעית בפירות שגדלו בשדות שביד הגויים בשנות השמיטה שעברו עד כאן. והשיב וז״ל יפה כיוונת שלא לסמוך על כל הדברים הבאים בספרי הדפוס, וכן הורונו רבותינו זיכרונם לברכה ׳מפי סופרים ולא מפי ספרים׳ [כוזרי ב׳, ע״ב]. יתברר לך מדברינו בזה, שההוראה הנזכרת שבספר פאת השולחן שבאה ברוב דברים והרגש רב להחביל העינים והעשתונות - מוטעית היא מכל וכל, ואין לסמוך עליה למעשה כלל עי״ש. והנה, כמה מחברי זמנינו דנו בכונתו ׳קצת קדושת שביעית׳ - האם קצת ׳אנשים׳ נהגו קדושת שביעית, או שכולם נהגו קצת מדיני השביעית, דהיינו רק בקדושת שביעית ולא בביעור. ויותר נראה כביאור זה, דהא אם כונתו לקצת אנשים - א״כ מודה הוא שרובם נהגו כדעת פאת השולחן, וא״כ מה מתקיף אותו ומבטל דבריו, אע״כ דס״ל שהמנהג היה להחמיר עכ״פ לגבי קדושת שביעית, ודוק [וזכר לדבר בביאור הגיון אריה [שווארץ, תר״נ] לתוספתא שביעית פ״ו אות ק״פ שכתב וז״ל והא דאסור לכובשן בארץ משום דיש בהן ׳קצת קדושת שביעית׳ אע״פ שבאו מחו״ל וכל מלאכה האסורה בפירות הארץ אסורה נמי בפירות הבאין מחו״ל לארץ ע״כ, ומבואר דנקיט לשון זו לענין קצת מהקדושה, ודוק]. ועכ״פ מבואר מיניה שלפחות קצת אנשים היו מחמירים בקדושת שביעית.

והרב יהודה הכהן בספרו אהלי יהודה [ירושלים תר״ג] האריך בזה מדף קל״ז ע״ג עד קל״ט ע״ד והביא כמה ראיות לדעת המבי״ט ומהרי״ט והסכים לדבריהם, וסיים

וז״ל מכל זה מוכח דגוי שקנה קרקע בא״י דנוהג בפירות כל דין שביעית חוץ מאיסור פירות שזרע כמו הספיחים שאיסורו מדרבנן וכו׳ ובהמשך האריך עוד וסיים וא״כ גם בקרקע נכרי כל שנגדל בא״י חל עליה קדו״ש ואין כח לגוי להפקיע מידי קדו״ש סוף דבר הוא שדעת נוטה כמעט להחמיר אך אין ידי משגת מערב שביעית להזמין כל צרכי שביעית עיש״ב. ומבואר גם כנ״ל דס״ל לגמרי כדעת המבי״ט וסיעתו.

והר״ב שארית יוסף בח״ד בפסק השמיטה בעמ׳ פ״ח הב״ד האהלי יהודה הנ״ל וכתב שאע״פ שהוא מרבני ירושלים שקבלו הוראות מרן עכ״ז בזה **שחלקו עליו בני דורו** ׳**בראיות ברורות**׳ וגם הא דקי״ל כדברי מרן אפילו בתשובותיו רפוי קצת דאיכא חולקין ע״ז אף דאנן לא קי״ל הכי ואנן קבלנו בכל מקום הא מיהא בכה״ג לא פסקינן כותיה דמרן בתשובותיו עי״ש. ועוד הוסיף להביא את דברי הר״ב שדה הארץ בשם מהר״ם מזרחי ומהר״א אמיגו והחרדים שמרן בשו״ע חזר בו ומסכים להמבי״ט וסיעתו עיש״ב. ואם כי הר״ב שארית יוסף גופיה לא ס״ל למעשה כן אלא שהמנהג כמרן, אע״פ שהיה ראוי לנהוג כהמבי״ט עי״ש - מ״מ הא חזינן שרבים מרבני הספרדים במשך הדורות שדנו בענין נקטו כדעת המבי״ט וסיעתו מכח הראיות החזקות שיש לדבריו וכנ״ל.

ח. מהות הנדוי שעשה הב״י בענין קדושת שביעית בפירות הגוי

והנה, בדור האחרון מרן הגרע״י זצ״ל האריך לבסס את היתרו של מרן הב״י בענין זה, וחיזק את הפסק הנ״ל בזה שאסור להחמיר ולשמור קדושת שביעית בפירות נכרים מחמת החרם שעשו מרן הב״י ובית דינו, וכך ממשיכים בניו ותלמידיו שליט״א להורות תדיר שיש איסור וחרם להחמיר וכו׳. אולם כבר כתבו רבים לסתור חידוש זה, ושלא נעשה החרם מעולם על הרוצה להחמיר, ונבאר הדברים בס״ד;

ידועים דברי הב״י בשו״ת אבקת רוכל [שנדפס לראשונה בשאלוניקי תקנ״א] סי׳ כ״ה שכתב וז״ל ובשמטה זו שהיא שנת השל״ד הקשה [המבי״ט] את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש והכריזו בבתי כנסיות בגזרת נדוי שכלם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים ע״כ, ומהר״ם גאלנטי העיד שם שזה נדפס מכתיבת ידו של מרן הב״י. אלא שבתשובה זו לא נאמר שנדו אלא למקילים ולא מפרישים תרו״מ, אבל שלא להחמיר ולשמור קדושת שביעית לא הוזכר.

אכן, מהרשד״ם בתשובה יו״ד סי׳ קצב כתב בקצרה וז״ל לענין מה שעשו חכמי צפת תוב״ב שנדו והחרימו ל׳שומרי שביעית׳ עי״ש. ובספר ציץ הקודש [ירושלים תר״פ] סי׳ ט״ו כתב שמשמע מדבריו דלא לבד זה שגזרו לעשר כלשון מרן הב״י בתשובותיו אבקת רוכל, אלא דגזרו ג״כ שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות גוים עי״ש.

אולם פירוש זה מחודש, ושאר חכמי ישראל לא עלה על דעתם לפרש כן שנדו למי שרוצה להחמיר;

כמה מהאחרונים כתבו שהחרם המוזכר בשו"ת מהרשד"ם הוא הנדוי המוזכר באבקת רוכל, והוא היה רק על מי שלא מפריש תרו"מ, ולא על מי שרוצה להחמיר לשמור קדושת שביעית. כ"כ ר' יו"ט ישראל אב"ד מצרים בתשובה שנדפסה בקובץ תורה מציון שנת תרח"ם סי' כ"ז שהנכון הוא שדברי מוהרשד"ם הם נובעים ממש"כ מרן בספר אבקת רוכל וכו' שהכריזו בנדוי שיפרישו תרו"מ בשביעית מפירות גוים שנתמרחו ביד ישראל בשביעית וה"ט שאין שביעית נוהגת בפירות גוים וזה פשוט עי"ש. וכ"כ בספר שנת השבע לר' משה נחמיה כהנוב [תרמ"א] שראוי לכל בעל נפש להחמיר אם אפשר ותע"ב אבל לא להקל שלא להפריש תרו"מ וכו' וסיים שהנדוי לא היה רק להפריש תרו"מ אבל לא גזרו שלא ינהגו בהם שביעית למי שרוצה להחמיר וכו' עי"ש. וכ"כ בפירוש דברי הב"י באבקת רוכל - בשו"ת בנין שלמה [לר' שלמה הכהן בעל החשק שלמה] ח"ב או"ח סי' נ"ג, שהאריך בנידון זה והקשה על הב"י וקיים את דברי המבי"ט וסיעתו, וכתב בתוך הדברים וז"ל ובאמת המעיין שם היטיב יראה שגם הב"י לא חלק על המבי"ט רק מה שכתב שאינו נוהג בהם תרומות ומעשרות בשנת השביעית ודעתו דצריך ליתן תרומות ומעשרות גם בשל שביעית דהא העכו"ם שומרן מהפקר וגם דלפי האמת דעתו נטה דאינו נוהג בשל עכו"ם אבל מה שמחמיר המבי"ט וס"ל דנוהג שביעית בשל עכו"ם לא חלק עליו להקל למעשה. וכן כתב שם בסוף התשובה כ"ד שכתבו לו מירושלים דצריך להפריש תו"מ מפירות שביעית שגדלו כקרקע של עכו"ם ונמרחו ביד ישראל אבל מכח אם צריך לנהוג בהם קדושת שביעית אי לא מזה לא כתבו לו כלל. וכן ממה שכתב שם בס"ס כ"ה שאחר שהקשה המבי"ט את רוחו לעשות מעשה כדבריו לפטור מתו"מ הכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תו"מ מפירות שביעית של עכו"ם וכו' משמע להדיא דכל המחלוקת לא היה רק לענין תו"מ ועל זה נידו שלא להקל כדבריו אבל מה שהחמיר שצריך לנהוג בהם קדושת שביעית בזה משמע שהודו לדבריו שצריך להחמיר מספיקא ע"כ.

ומצאנו פירוש אחר בדברי מהרשד"ם, והוא בספר ארץ חיים [סתהון, ירושלים תרס"ח] ביו"ד סי' של"א סי"ט כשדן על חשבון שנות השמטה כתב במוסגר בפשיטות שמהרשד"ם כתב שנידו והחרימו לשומרי שביעית 'יותר מחשבון הנ"ל מספק' ע"כ. ומבואר שדברי מהרשד"ם הנ"ל נסובים על מה שדן לפני כן בענין איזוהי שנת השמטה, ואין זה החרם שעשו מרן הב"י ובית דינו הנ"ל לענין פירות נכרים. ומסתייע פירוש זה מתשובת מהר"ש יפה שפורסמה בירחון מוריה גליון ק"ה-ק"ו תמוז תש"מ ע"י הרב יעקב שפיגל, שדן שם על שנת השמטה שמ"א ומהר"ש יפה האריך שנכון וראוי לשמור ב' שמיטות - שנת ש"מ ושנת שמ"א עיש"ב. וא"כ יתכן מאוד שהחרם שהזכיר מהרשד"ם אינו החרם של הב"י וסיעתו אלא חרם אחר, שאמנם לא שמענו עליו ממקום אחר, אולם באותה מדה גם לא שמענו שהיו כאלה ששמרו ב' שמיטות בשנת ש"מ לאחר שכבר הוכרע הדבר בזמן הרלב"ח והב"י והמבי"ט וסיעתם. ויתכן שכמו שענין זה היה נסתר גם כך ענין החרם היה נסתר. ועי' במבוא של הרב שפיגל בירחון מוריה שם וכן במבוא לשו"ת מהרשד"ם החדשות מהדורת זכרון אהרן [בסוף הספר] שעמד בענין הנ"ל.

אולם בין פירושו של הציץ הקודש ובין פירושם של האחרונים הנ״ל קשה, דהא חזינן שרבים מהאחרונים, ומכללם מהר״א אזכרי ומהרי״ט, שהיו בדורו של הב״י, נהגו כדעת המבי״ט. חלקם נהגו רק להחמיר וחלקם נהגו אף להקל ולא להפריש תרו״מ. ואיך יתכן שאף אחד לא ידע מחרם זה שעשו אותו כל חכמי העיר בזמנו[יח], ואיך נשכח כלא היה, הלא דבר הוא.

אולם נראה שהחרם הנ״ל בין אם נעשה להקל ובין אם נעשה רק להחמיר נעשה רק **לאנשי צפת** ורק **לאותו הדור בלבד**, וכפי שנבאר.

הנה ידוע שהיה עוד חרם בזמנו שעשו אנשי צפת, והוא יותר ידוע ומפורסם, בענין לעשר מפירות של גוי שנתמרחו ע״י הגוי, והוא מה שכתב הכס״מ בפ״א מתרומות סוף הי״א שהוצרכו **חכמי העיר** לתקן ונתקבצו כולם וגזרו גזירת נח״ש **שעוד כל ימי עולם** לא יעשר אדם לקוח מן הגוי אלא כמו שנהגו עד עתה ע״פ רבינו עי״ש, וגם שאר חכמי הדור ההוא הזכירו חרם זה.

והנה, בשו״ת ר׳ בצלאל אשכנזי סוף סי׳ א׳ כתב וז״ל ויפה גזרו רבותינו הזקנים רבני הגליל שעוד כל ימי עולם וכו׳ וגם פה בתוככי ירושלים ראוי לנהוג כן וכו׳ עי״ש. וכתב בשו״ת אהל יוסף [מולכו] בדף ק״א ע״ג וז״ל מדבריו ש״מ שגזרת נח״ש הקדמונים לא היה אלא בגליל העליון ברם לא בירושלים מדקאמר גם פה בירושלים ראוי לנהוג כן ואם גזרת רבני גליל ז״ל היתה כוללת על כל ארץ ישראל מה ראוי דקאמר מכח החרם איסורא נמי איכא, וגם מדברי מרן ז״ל הנ״ל הכי מתפרשא דבגליל גזרו ולא בירושלים, ומשו״ה המתחסדים והמתקדשים שבירושלים הם החמירו על עצמם להפריש תרו״מ אף לקוח מן הגוי אע״פ שכל מנהגות של א״י הם עפ״י הרמב״ם ומר״ן בין לקולא בין לחומרא עי״ש. וכ״כ מדנפשיה החכם לונץ בספרו ׳ירושלים׳ משנת תרס״ט בעמ׳ 95 וז״ל ומהתשובה הראשונה שם [בשו״ת רב״א הנ״ל] יוצא דאותה גזירת נח״ש שהזכיר מר״ן ז״ל לא היתה אלא בעיר צפת בלבד ואולם ביתר הערים והמקומות היו רבים כאלה שנהגו להחמיר בזה עי״ש. וגם זה נרמז מדברי מר״ן ז״ל במה שכתב בלשונו עד שהוצרכו חכמי העיר וכו׳ והם חכמי צפת וכו׳ ולא היה כוחם רק בעירם בלבד מלבד כי לא יעשה כן לגזור גזירת נח״ש על מקומות אחרים בלי שאילת הסכמת חכמיהם עי״ש, והדברים ברורים ונכונים.

יח. ר׳ אלעזר אזכרי נולד בשנת רצ״ג, ובשנת של״ד היה בן 41 שנה, ולא יתכן שבגיל כזה לא היה מודע למה שנעשה ע״י כל חכמי עירו. וגם מהרי״ט, שנולד בשנת שכ״ט ובשנת של״ד היה בן 5 שנים בלבד - ג״כ קשה, דהא בשנת השמטה שמ״א היה בן 12 שהוא כבר מופלא הסמוך לאיש, ואטו לא ידע מקרוביו וקרובי אביו איך צריך לנהוג האם מותר להחמיר או שאסור, וכ״ש להקל שלא להפריש תרו״מ? ועוד, שבתחלת תשובתו בסי׳ מ״ג כתב ועתה הראו לי נוסח פסק שכתב הרב מהר״ר יוסף קארו ז״ל לחלוק על דבריו לחייבם במעשרות ולפוטרם מדיני שביעית וצריך אני לישא וליתן בדבר הואיל והלכה למעשה הוזקקנו ע״כ, וחזינן שלא ידע שיש חיוב לעשר עד שהראו לו את פסק הב״י, ולא שמע מחכמי דורו על החרם שנעשה.

ואפשר להוסיף שנראה עוד הבדל שבגזירת נח"ש הנ"ל כתבו ש'עוד כל ימי עולם' לא יעשר וכו', אולם בנדוי לגבי השביעית לא כתבו לשון זו, ונראה שהיה הנדוי לשעתו בלבד לשנת השמיטה של"ד, אבל לא לשאר השנים, ולכן בשאר השנים לא הזכירו חכמי הדורות את הנדוי הנ"ל.

ובשו"ת יבי"א ח"י יו"ד סי' מ"ב אות ח' כתב בזה"ל ועכ"פ אפילו לא החרימו חכמי צפת אלא להפריש תרו"מ - מ"מ נראה שאינו נכון להחמיר להתחיל להנהיג בא"י קדושת שביעית בפירות גוים מהטעמים הנ"ל, ובודאי שיש בזה לא תתגודדו, ופגיעה בכבוד הקדמונים. וכמו שכתב מרן הכסף משנה פ"א מתרומות הנ"ל ע"כ, וכעי"ז כתב בספר אור לציון שביעית עמ' נ"א עי"ש. ודבריהם צ"ע, דהא חזינן שבכל הדורות מזמנו של הב"י תמיד היו מגדולי הדור שהחמירו אף שלא היה המנהג להחמיר, ויש כאלה שאף הקלו, וא"כ אין זו 'התחלה' להחמיר אלא 'המשכה' של הפוסקים שהחמירו בכל הדורות. וגם חזינן שהפוסקים הנ"ל לא חששו ללא תתגודדו ופגיעה בכבוד הקדמונים.

המורם מן האמור: דעת רוב הראשונים שגם בעוד הקרקע אצל הגוי - אין קנין להפקיע ממצוות התלויות בארץ, וגם בדעת הרמב"ם - גדולי האחרונים עד דורו של הב"י ועד בכלל פירשו כן, וכן נראה יותר בדעתו, ואף אם יהיה ספק בדעתו - דעת שאר הראשונים תכריע, ולכן אף שהמנהג במשך הדורות היה כדעת הב"י - מ"מ נכון מאוד להחמיר בענין זה, וכמו שמצינו שהחמירו בזה רבים מגדולי הדורות.

ט. באלו דינים יש להחמיר ובאלו אפשר להקל

ומעתה נראה במה צריך להחמיר בקדושת שביעית ובמה לא.

לענין ביעור. הנה המבי"ט שהובא באבקת רוכל סוסי' כ"ג הביא את דברי הר"ש [שאינם לפנינו] שכתב שפירות שגדלו ביד הגוי אפילו שיש בהם קדושת שביעית לא מיחייבי בביעור, דביעור תלוי בממון להפקיר ולחלק לעניים, ומצי למימר קאתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעויי דינא בהדי עי"ש. וכן בשו"ת המבי"ט ח"ג סי' מ"ה בתשובה האחרונה שכתב בענין זה בשנת של"ד כתב שהוקשה בעיניו ענין הביעור שלא נוהגים ושקשה לקיים, וכתב לסמוך ע"ד הר"ש הנ"ל עי"ש. וכ"כ בנו מהרי"ט בתשובתו בסי' מ"ג הנ"ל. וכן הרדב"ז בביאורו על הרמב"ם ספ"ד משמיטה כתב בפשיטות שפירות הגוי מותרים משום ספיחים ואין טעונין ביעור ואעפ"כ יש בהם קדושת שביעית עי"ש, ולא ביאר מדוע אין בהם ביעור אם הם קדושים בקדושת שביעית, ואולי טעמו כר"ש הנ"ל.

אולם המבי"ט שהביא את דברי הר"ש הנ"ל הביאם מדברי קונטרס ישן שכתב ולענין שביעית מתבערין בשביעית ואפילו לסברת הר"ש מ"מ קדושה נוהגת בהם שכתב הר"ש וז"ל וכו' עי"ש. ומבואר שהקונטרס הנ"ל חולק על הר"ש לענין ביעור וס"ל כפשוטו שצריך ביעור. וכן הר"י קורקוס שהביא הכס"מ בפ"ז ה"ג פשיטא ליה כן, ולכן כתב שע"י הפקר אפשר לקיים את דין הביעור בפירות גוים עי"ש. ובספר תוספת יוה"כ לדף פ"ג ע"א הביא את הסברא הנ"ל של מצי אמר ליה וכו' לענין סחורה - עי' לקמן, אבל לענין

ביעור לא כתב סברא זו אלא הביא את דברי הר״י קורקוס הנ״ל שיש להפקיר עי״ש. וכנראה שכיון שלענין ביעור יש עצה קלה הוא לא סמך על סברא זו, ורק לענין סחורה שקשה ליזהר בזה סמך על סברא זו. וגם עוד אחרונים שהבאנו לעיל, כמהר״י נבון והר״ב שעות דרבנן ועוד, כתבו להחמיר גם בביעור. וגם מרן הב״י פשיטא ליה שאם יש בהם קדושת שביעית צריך לבער, ולכן הוכיח מזה שלא נוהגים לבער שאין דין קדושת שביעית. וע״כ נראה שיש להחמיר בזה לכתחלה, וכמ״ש מהרמב״ח שכיון שיש עצה קלה ע״י הפקר וחוזר וזוכה בהם, אע״פ שהעושה כדעת הר״ש והמבי״ט וסיעתו אין מזניחין אותו.

ולענין סחורה. הנה המבי״ט שם כתב ונ״ל דמהאי טעמא נמי נקל בדיני הסחורה בפירות שביעית דהא דאמרינן לאכלה ולא לסחורה היינו בפירות ישראל שלקחום מן ההפקר משדות ישראל אבל מה שלקח בדמים פירות שביעית מן הגוי הרי התחלתו בסחורה ומצי למימר אתינא מכח גברא וכו׳ עי״ש. וכן מהרמב״ח בתוספת יוה״כ כתב ולענין אין עושין סחורה בפירות שביעית ועכשיו נוהגים לעשות יש ללמד זכות כיון דשביעית בזה״ז דרבנן לא ראו להחמיר שלא לעשות בהם סחורה מכח דאתו מגוי דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה עי״ש. והנה, בתשובותיו הנדמ״ח בסי׳ קכ״ח בסוף התשובה כתב שיר״ש יצא יד״ח ויזהר לומר לגוי שיתן לו במתנה הפירות והוא יתן לו מעות לא דרך מקח וממכר או שיבליע דמי פירות בדבר שאין בו משום שביעית או שישלח לקנות הפירות ע״י גוי וכיון דקי״ל דאין שליחות לגוי ונמצא שהוא לוקחן מיד גוי זה ואינו לוקחן בדרך מקח וממכר יש לסמוך בזה כיון ששביעית דרבנן עי״ש. ומבואר מדבריו שאפילו הקניה הראשונה מהגוי אסורה משום סחורה, ואילו בדברי המבי״ט מבואר שהקניה הראשונה פשיטא שמותרת וכל מה שדן שם זה על הישראל שקנה מהגוי שרוצה למכור לישראל אחר, כמדויק מלשונו. אולם כמו שכתבנו לעיל, נראה שדבריו בתשובה הם לפני שכתב את חידושיו, והעיקר בזה כמו שכתב בחידושיו.

והנה בעיקר הדבר נראה שהמבי״ט ומהרמב״ח ס״ל שאיסור סחורה הוא רק על המוכר, ולכן כשישראל קונה מגוי אין בזה שום איסור על הקונה וגם לא לפני עיור, דהא הגוי אינו מצווה, ורק כשישראל קונה מהישראל שקנה מהגוי יש בזה איסור על המוכר, וע״ז כתבו שהמוכר יש לו סברא דאתי מגוי דלא מצי וכו׳. ובאמת שמהרמב״ח בספרו כפות תמרים בסוכה ל״ט ע״א בביאור הגמ׳ והתוס׳ שם וז״ל דמתני׳ קתני לפי שאין אדם רשאי ללוקחו בשביעית דהאיסור הוא על הלוקח דאי משום סחורה האיסור הוא על המוכר והול״ל לפי שאינו רשאי למוכרו בשביעית וכו׳ עי״ש, ומבואר להדיא דס״ל כן. ובאמת שכ״ה מפורש במאירי בסוכה שם שכתב שאסור ליקח פירות שביעית מעמי הארץ שמא שביעית הם ׳והוא נעשה על ידינו סוחר בהם׳ עי״ש, ומבואר שהאיסור הוא על המוכר, אלא שאנו מכשילים אותו. אולם בתשובה סבר מהרמב״ח שהאיסור הוא גם על הקונה, ולכן אסר לקנות מגוי פירות שביעית. וכבר נתבאר שהעיקר הוא כמו שכתב בחידושיו, ובפרט שהמאירי מסייע להו.

והנה, לסברא זו שהאיסור הוא רק על המוכר יש עוד טעם להקל בזמנינו בקניית פירות נכרים אף שקונה אותם מישראל, כיון שהישראל סומך על המתירים כדעת הב״י

וסיעתו, וא״כ אין בזה איסור ואף לא לפני עיור, וכמו שכתב המבי״ט גופיה בתשובותיו סי׳ 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. וא״כ כיון שלמוכר אין איסור לדעתו, אין אנו מצווין בלפני עיור, ועל הקונה אין איסור וכנ״ל. ולכן שפיר דמי לקנות פירות נכרים ואין בזה חשש סחורה.

ולענין מעשרות. הנה הב״י והמבי״ט נחלקו עוד האם פטור מעשרות בשביעית הוא משום שהתורה הפקירה את הפירות וממילא גם פירות הגוי פטורים, או שכיון שהאדם הפקיר את הפירות דינם כהפקר שפטור ממעשר וגוי שלא הפקיר חייב. וכתב הב״י שאף אם נאמר שאדם שלא הפקיר את שדהו פירותיו פטורים ממעשר זהו משום שהתורה הפקירה פירותיו אולם גוי שלא הפקירה התורה פירותיו חייב במעשר.

ומהרי״ט בסי׳ מ״ג הביא בתחלה ראיות שהשביעית היא אפקעתא דמלכא ורחמנא אפקריה, אולם לאחר מכן הביא ראיה מהספרי פרשת ראה שאינו תלוי כלל בהפקר אלא שגזה״כ היא ששביעית פטורה ממעשר והשנה גורמת ולא ההפקר עי״ש. ודבריו צ״ע, דהא להדיא בגמ׳ שהביא הוא לפני זה מפורש שרחמנא אפקריה ומבואר שמדין הפקר הוא. ועי׳ בפירוש ר׳ הלל לספרי שם שלפי דבריו מיירי במעשר עני בשביעית ולא בעצם חיוב המעשרות, וא״כ אין ראיה כלל.

ולאחר מכן הוסיף מהרי״ט להקשות על הב״י שכתב לחלק בין ישראל לגוי וז״ל אם מן הדין יש לקרקע שביד הגוי תורת שביעית מטעם דאין קנין א״כ התם נמי רחמנא אפקריה והיאך יחלק בגוי מטעם שאינו מן ההפקר עי״ש. וגם זה אינו מובן, דדברי הב״י ברורים, דהא קדושת שביעית אינה תלויה בהפקר, ובגוי אף אם יש קדושת שביעית, מ״מ כיון שהתורה לא חייבה אותו להפקיר ולא הפקירה את פירותיו, א״כ הפירות חייבים במעשר אף שהם קדושים, ודוק.

ובאמת שכן מפורש גם ברדב״ז ח״ה סי׳ ב״א רכ״א שכתב וז״ל דהא טעמא דפירות שנה שביעית פטורים משום דהוו הפקר לכל דאפקעותא דמלכא היא וקי״ל הפקר פטור מן המעשר וכו׳ אבל גוי שקנה קרקע בא״י וזרעה בשביעית פירותיה מותרים ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל בין להחמיר שהרי אין הדבר הפקר לפוטרו מן המעשר שהרי בדמים קנה הענבים ולא זכה בהם מן ההפקר וכו׳ הלכך חייבים במעשרות עי״ש [ועי״ש שדעתו שפטורים ממעשר שני ועני גם יחד]. וזה להדיא כדברי הב״י. והנה לעיל הבאנו את דברי הרדב״ז בפירושו לרמב״ם ספ״ד משמיטה דס״ל שיש לנהוג קדושת שביעית בפירות הגוי, וכתבנו בשם הרידב״ז שאין זה סתירה, דס״ל שיש קדושה ואעפ״כ צריך

להפריש תרו״מ עי״ש. וא״כ אין מחלוקת זו תלויה במחלוקת האם יש קדושת שביעית בפירות הגויים או לא. וכן מתבאר גם מדברי הרלב״ח, דהא הבאנו דבריו לעיל שכתב שלדעת הרמב״ם פירות נכרים בשביעית יש בהם קדושה, ומאידך הב״י באבק״ר כתב ששלחו לו מירושלים שהמנהג משנים קדמוניות להפריש תרו״מ מפירות הגוי שנתמרחו ע״י ישראל בשביעית. וכתב הברכ״י דחזינן שמזמן מהרלב״ח נהגו להפריש תרו״מ וכדעת מרן עי״ש. הא קמן שאע״פ דס״ל שצריך לשמור קדושת שביעית מ״מ היו מפרישים תרו״מ. וכ״פ בתשובה המיוחסת לר״י קורקוס שהזכרנו לעיל שיש להפריש תרו״מ אע״פ דס״ל שיש קדושה בפירות נכרים.

ולכן אף שהעלנו לעיל שהעיקר כדעת המבי״ט וסיעתו לענין קדושת שביעית, מ״מ לענין מעשר יש להחמיר כדעת הב״י והרדב״ז, וכמו שכתבו מהרמב״ח ועוד אחרונים להחמיר כתרוייהו.

י. סיכום

ונסכם בקצרה את תורף הדברים:

קי״ל שאין קנין לגוי בא״י להפקיע מתרו״מ וכפי שפסקו הרמב״ם ושא״ר.

דין זה הוא גם בזה״ז שתרו״מ מדרבנן, וכפי שמבואר ברמב״ם ובעוד ראשונים ובשו״ע, מלבד ספר התרומה והמרדכי שהסתפקו בדבר, ואין ספיקם מוציא מידי ודאם של שאר הראשונים.

דעת הכס״מ בדעת הרמב״ם שאין קנין לגוי בא״י להפקיע מתרו״מ היינו לגבי הקרקע, ולכן אסור ליהודי לעבוד בקרקע של גוי בשביעית, אבל לגבי הפירות יש קנין, ולכן בתרו״מ בשאר שני שבוע רק אם יהיה מרוח ישראל חייבים, וכן הפירות בשביעית אינם קדושים בקדושת שביעית, וכ״ד המאירי בכמה דוכתי [ונראה שאמרה גם בדעת הרמב״ם]. אולם יש כמה ראיות מפה״מ שלא כן אלא שאין קנין לגוי כלל והפירות כמו שהם, גם ללא מירוח ישראל, חייבים בתרו״מ בשאר שני שבוע, ובשביעית קדושים בקדושת שביעית, וכדעת המבי״ט והרדב״ז, וגם בחיבור פ״ד הכ״ט נראה כן, וכמו שנראה גם מתשובת הרמב״ם סי׳ קכ״ח.

דעת שא״ר ודאי שכן היא כמו שפירש המבי״ט בדעת הרמב״ם, ומהם הר״ש, הרא״ש, הרמב״ן, הריטב״א והנימוק״י ביבמות קכ״א ע״א, הראב״ד בכתוב שם סוכה ל״ט ע״א ובהשגות על הרמב״ם פ״ד משמיטה הט״ו, רש״י, רמב״ן, רשב״א, ריטב״א, שיטה לא נודע למי, תוס׳ רי״ד בקידושין מ״א ע״ב, תוס׳, תוס׳ ר׳ אלחנן, תוס׳ הר״ש ור׳ יונה בע״ז כ״א כ״א, מיוחס לר״ש שהביא המבי״ט וכו״פ בפרק מ״ז.

וכ״ד גדולי האחרונים, ומהם הרש״ס בכמה דוכתי, הרלב״ח, הר״י קורקוס בד׳ מקומות, הרדב״ז בביאורו על הרמב״ם פ״ד הכ״ט [ואין סתירה מתשובתו, וגם ביאורו נכתב

באחרונה], המבי״ט, החרדים, מהר״א אזולאי, מהרי״ט, וכן נהג הראנ״ח, וכ״פ הר״ב צרור החיים, ר׳ יונה נבון והרב יהודה הכהן כדעת מהרי״ט בין לקולא בין לחומרא.

רבים מהאחרונים כתבו שנכון להחמיר כחומרי הב״י וכחומרי המבי״ט; כ״ד מהרמב״ח בתוספת יוה״כ וכן בתשובה סי׳ קכ״ח דעתו כן [ודלא כברכ״י], הראנ״ח [השני], השולחן גבוה, הר״ב שדה הארץ, הר״ב שעות דרבנן ועוד.

הנדוי שעשה הב״י הוא רק על מי שלא רוצה להפריש תרו״מ מפירות נכרים, אבל על שמירת קדושת שביעית לא נעשה חרם מעולם, ודלא כציץ הקודש אלא כדעת הארץ חיים ור׳ יו״ט ישראל, וכמו שמוכח מכל הפוסקים הנ״ל שכתבו להחמיר בזה. והנדוי גם נעשה רק לצפת ולא לשאר ערי הארץ, וגם נעשה רק לדורו ולא לשאר הדורות.

לענין ביעור בפירות נכרים בשביעית לכתחלה יש להחמיר בזה להפקיר, אולם המקל כדעת המבי״ט שלא להפקיר כלל יש לו על מה לסמוך.

לענין סחורה אין איסור בפירות של נכרים גם אם קונה מישראל שקנה מהנכרי, וכדעת המבי״ט ומהרמב״ח, וכ״ש אם קונה ממי שסומך על הב״י שמתיר לגמרי.

לענין מעשרות [כשגמר המלאכה ביד ישראל] יש לעשר בלי ברכה.

יש להקפיד על אכילת הפירות בקדושת שביעית.

קכה. קדושת שביעית בקליפות וגרעיני פירות

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' תשרי תשפ"ג.

במשנה בשביעית פ"ז מ"ג איתא קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגלעינין יש להם שביעית ולדמיהן שביעית. וכן העתיק הרמב"ם בפ"ז הט"ו.

והנה הריבמ"ץ והר"ש פירשו שהקליפות ראויות לצביעה והגרעינין ראויין למאכל בהמה או להסקה עי"ש. ועי' בר"ש סירלאו שנראה שמבאר בדעת הר"ש דה"ק אע"פ שראויות להסקה ומצד זה אין בהם קדושת שביעית כדאיתא בסוכה מ' ע"א - מ"מ כיון שראויין למאכל בהמה יש בהם קדושת שביעית.

אולם הר"י קורקוס והכס"מ על הרמב"ם שם כתבו וז"ל וגרעינין לאו אאגוזים קאי וכו' אלא גרעיני שאר פירות קאמר וראוין להסקה, ויש להן שביעית כיון שעיקר הפרי ראוי למאכל אדם חלה קדושת שביעית גם על הקליפים והגרעינים ע"כ. וכ"כ הגר"א בשנו"א בקצרה שהגרעינין ראויים להסקה והקליפות לצביעה עי"ש. וכן נקט התפא"י בהלכתא גבירותא בפ"ז וז"ל קליפי רמונים ופרח שבראשן וקליפי אגוזים שכולן מין צבע. וכ"כ גרעיני 'כל' הפירות אע"ג דלא חזו רק להסקה אפ"ה אין דינן כעצים שאין בהם דין שביעית, דגרעינין מדהן תוך הפרי או שומר לפרי חמירי טפי, בכל הנך יש בהן ובדמיהן דין שביעית[א] ע"כ.

והנה השושנים לדוד שהובא בתוס' אנשי שם על המשניות שם, הקשה ממה שכתב הרמב"ם בפ"ה הכ"א הקליפין והגרעינין שמותרין בתרומה לזרים אין קדושת שביעית חלה עליהם והרי הן כעצים אא"כ ראויין לצביעה ע"כ. ובהלכות תרומות פי"א מבואר ברמב"ם שלא כל הגרעינין והקליפות יש דיני תרומה, ומה שלא ראוי אפילו למאכל בהמה אין בו קדושת תרומה, וזה דלא ככס"מ הנ"ל עי"ש, וכן הקשו עוד אחרונים ע"ד הכס"מ.

אולם כבר כתב לנכון הגרש"ז אוירבך בחידושיו למשנה זו [בספר מעדני ארץ החדש] שע"כ אין כונת הרמב"ם בפ"ה בדוקא, דהא מאכל בהמה יש בו קדושת שביעית ואין בו דיני תרומה, אע"כ כונת הרמב"ם רק לקליפין וגרעינין שלא ראויים לכלום, אבל כשראוים להסקה נטפלים לפרי עי"ש.

ובאמת שכלשון המשנה בשביעית איתא גם בערלה פ"א מ"ח קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרעינין אסורים בערלה וכו'. וכתבו שם הרמב"ם והר"ש שגרעינין

א. אלא שהם הצריכו בקליפין שיהיו ראויין לצביעה, אולם בר"י קורקוס וברמב"ם כתבו גם לגבי קליפין דסגי בראוי להסקה. ובאמת שיש לעיין בדברי הגר"א והתפא"י, שהרי גם הקליפות הם שומרים לפרי וטפלים אליו, ומה שונים מהגרעינין.

היינו גרעיני כל הפירות כיון שהם טפלים לפרי מדין את הטפל לפריו[ב], וא"כ נראה שגם הגרעינין המוזכרים בשביעית מיירי בכל הגרעינים שהם ראויים להסקה ולא רק בגרעיני זיתים וכדומה שראויים למאכל בהמה או לשמן.

וכן בתוספתא פ"ז דשביעית איתא חומר בשביעית מה שאין במעשר שני שבשביעית פסולת אוכלין כאוכלין ואוכלי אדם כאוכלי בהמה וקליפי אגוזין וקליפי רמונים כיוצא בהן ע"כ. ונראה שזהו ממש דין המשנה שלנו, ופסולת אוכלין היינו גרעינין, וא"כ סתימת דברי התוספתא משמע דמיירי בכל הגרעינין ולא רק בזיתים ותמרים. ואם כי החסדי דוד פירש דמיירי בתבן וקש [וכן פירשו עוד] - זהו לשיטתו בדעת הרמב"ם וכמו שהקשה בספרו שושנים לדוד, אבל פשטות המשנה והתוספתא נראה כנ"ל. וכן נקט בספר **מקדש דוד** שביעית סי' ד' עפ"י התוספתא הנ"ל עי"ש.

וכן נראה גם **מהרשב"א** בתשובה ח"ה סי' ל"ח שכתב וסידורא דמתניתין דכלל גדול וכו' ואח"כ תני מה שהוא יוצא עם פירות האילן 'ואינו מעיקר הפרי אלא טפילה לו' כגון פיטמא של רמון והנץ שלו והגרעינין כלומר של תמרה וזתים ע"כ. ומבואר מדבריו שטעם הפיטמא והנץ והגריעינין זהו משום טפילה ולא משום דחזי למאכל בהמה או לשמן.

וע"כ נראה שיש להחמיר בכל גרעיני וקליפי הפירות ולא להשוותם וללמוד דינם מתרומה אלא שביעית דין אחר יש לה וכנ"ל, וכל הגרעינין והקליפות אף שאינן ראויות למאכל בהמה, כיון שראויות להסקה יש לשומרם בקדושת שביעית.

ב. כ"ה בר"ש שם. והרא"ש בברכות לדף ל"ו ע"ב כתב שהגרעינין פרי ממש הם ולא טפל לפרי עי"ש וברשב"א ובשא"ר שם.

קכו. ריסוק פירות שביעית עד שאין צורתן ניכרת

פורסם בירחון 'האוצר' תשרי תשפ"ג[א].

בגליון אלול תשפ"ב כתב הרב יוסף עובדיה לתמוה על האור לציון, שבהלכות ברכות פסק שפירות שהתרסקו עד שאין צורתן ניכרת ברכתם שהכל - דלאו במילתייהו קיימי, ולפ"ז לגבי שביעית לכאורה אין להתיר לרסקם. אולם בהלכות שביעית פסק שמותר לרסק פירות אפילו שאין צורתן ניכרת. והקשה, דאם הוא סובר שמעיקר הדין לאו במלתייהו קיימי וברכתם שהכל והוא מיקל לרסק אותם ה"ז רשע, ואם הוא סובר מעיקר הדין במלתייהו קיימי ומותר לרסקם והוא מחמיר לברך עליהם שהכל ה"ז ככסיל בחשך הולך דהוי תרתי דסתרי עי"ש.

אולם נראה שדברי האור לציון נכונים, שהרי כתב שם מילתא בטעמא, שמעיקר הדין קי"ל כדעת השו"ע ובמילתייהו קיימי, ומותר לרסקם בשביעית, אלא שלגבי ברכות קי"ל סב"ל אפילו כנגד מרן השו"ע, וכיון שכן אין הוא יכול לברך את ברכת הפרי הראויה וחייב לברך שהכל, וכיון ש'ההלכה' מחייבת אותו לברך שהכל אין זה 'רשע' ולא 'כסיל', דאין הוא מיקל או מחמיר בברכה 'ברצונו' אלא לפי מה שחייבתו ההלכה. <u>וגם</u> אין לומר שמשום שמברך שהכל לא ירסק, דהא סב"ל לא אומר לאדם לא לאכול אלא לאכול בלי ברכה, וכמו אדם שמסופק אם בירך שהדין הוא שאוכל ללא ברכה ולא אומרים לו לא לאכול [לפי דעת רוב הפוסקים] וה"ה כאן - עיקר ההלכה זה שמותר לרסק כדעת השו"ע, אלא שלא יכול לברך אלא שהכל, ואין בזה שום איסור, לא של כסיל ולא של רשע.

ולחדד הדברים אוסיף שהמעיין במה שכתבתי בח"א סוף סי' י' בענין תרי חומרי או קולי דסתרי אהדדי, יראה שנחלקו הרמב"ן והר"ן עם תוס' והרא"ש ורוב הראשונים מתי יש בעיה של תרי חומרי או קולי דסתרי אהדדי, שלדעת הרמב"ן והר"ן אף במחלוקת שקולה שאין בה הכרעה, ויש בה ספיקא דאוריתא לחומרא - אמרינן שיעשה כצד אחד בין לקולא ובין לחומרא. אולם לדעת התוס' וסיעתם בכה"ג צריך להחמיר ב' הדעות, ואין בזה משום הכסיל בחושך הולך, ורק כשעיקר ההלכה היא כצד אחד, והדעה השניה היא רק חומרא בעלמא בזה אמרינן שאם מחמיר חומרא הסותרת את הצד השני הוי כסיל עי"ש. והרב שמואל יפה אשכנזי [בעל הפירוש יפה תאר על המדרשים, בן דורו של הב"י] בתשובתו על מועד שנת השמיטה שנדפסה בקובץ 'מוריה' תש"מ עמ' כ"ה והלאה האריך להוכיח ממקומות רבים בתלמוד ובפוסקים כדעת התוס' וסיעתם עיש"ב. וכך נקטו הפוסקים האחרונים באו"ח סי' תצ"ג עי"ש.

ולפ"ז כיון שלגבי ריסוק פירות יש כללים סותרים זה את זה, שמצד אחד קי"ל כמרן

א. ועי"ש עוד מו"מ בינינו בענין זה.

השו"ע ובפרט בשביעית דרבנן, ומצד שני קי"ל סב"ל אפילו כנגד מרן - אין בזה ענין של כסיל או רשע, לפי דעת התוס' ורוב הראשונים ורוב האחרונים שנקטו כך וכנ"ל.

ובפרט לפי מה שהארכתי בח"א סי' ל"ח שדעת רוב הראשונים בסוגיא דטרימא היא כדעת רש"י וסיעתו ולא כמו שחשבו האחרונים שדעת רש"י היא המיעוט עיש"ב, שלפ"ז ודאי שא"א לפסוק לברך את ברכת הפרי אלא שהכל. ומאידך לגבי שביעית אפשר להקל כיון שאין זה 'רוב מוחלט', משום שיש כמה ראשונים שיש להסתפק בדבריהם שאולי כן סבירא להו דבמילתיה קאי, ואז הוי מחלוקת שקולה וספיקא דרבנן לקולא, ובפרט שכך דעת השו"ע. וגם בזה **המחמיר לנקוט כדעת רוב הראשונים לגמרי, דהיינו לברך שהכל ולא לרסק בשביעית תע"ב. אולם מעיקר הדין שרי לרסק בשביעית כדין ספיקא דרבנן לקולא, ומברכים שהכל מדין סב"ל.**

קכז. הקונה בהקפה פירות שביעית האם יכול לשלם כשהפירות עדיין בעין

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פרשת חוקת תשפ"ב.

בגמ' בע"ז דף ס"ב ע"ב בעובדא דבי ר' ינאי דהוו יזפי בשביעית ופרעי בשמינית מבואר שאם פורעים בהקפה לא נתפסים בפירות או בדמים קדושת שביעית. וכתב רש"י שם כיון דההיא שעתא לא הוו הנך בעין ולא איחלופי הני בהני לאו חליפין נינהו ולא חיילא קדושת שביעית עלייהו ע"כ. וכן העתיק הרי"ד בפסקיו. והנה הריא"ז כתב שהרי לא היו בעין פירות שמינית בשעה שלוה פירות שביעית ע"כ. ומבואר שהבין את דברי רש"י והרי"ד דההיא שעתא [דהלואה] לא הוו הנך [פירות שמינית שמחזירם בתור פירעון החוב] בעין, ולפ"ז אפשר לפרוע גם כאשר פירות ההלואה עדיין בעולם ובתנאי שהפירות שמחזיר תמורת ההלואה לא היו אצלו בשעת ההלואה.

אולם שא"ר לא הבינו כן ברש"י אלא דה"ק דההיא שעתא [דפירעון] לא הוו הנך [פירות ההלואה] בעין, וכל עוד פירות ההלואה בעין כל מה שמחזיר לו הוי תמורת וחליפי הפירות ונתפסים בקדו"ש, וכ"ד שא"ר וכמו שנבאר; הנה **התוס'** שם הביאו את דברי רש"י, וכתבו שבמסכת סוכה דאמרינן בלוקח אתרוג מחבירו שמבליע דמי אתרוג בלולב אפשר דה"ה אם מוכר לו בהקפה אם רוצה עם הארץ להקיף 'עד שיכלה האתרוג' וכו' עי"ש, ומבואר שהבינו כנ"ל שהדבר שלוה או שמכר צריך לכלות ואח"כ יכול לשלם לו. וכ"ה יותר במפורש **בתוס' ר' יהודה** [שירליאון] בשם רבו [**הר"י**] עי"ש. וכן **הרא"ש** בפסקיו שם כתב בתוך הדברים דשאני פירות שביעית שלא היו בעולם עי"ש. וכן הסכים **הר"ן** בסוף דבריו ושכ"ד רש"י עי"ש. וכן הסכים **הרמב"ן** שכל דאיתיה בעולם נתפס הוא עי"ש. וכ"כ **הראב"ד** בפירושו שם וז"ל כי הפירות אחר שנאכלו אין להם קדושה וכו', ואפילו בשביעית עצמה כה"ג אם פרעו להם בשר או דגים בשביל חובן 'אחר שהפירות נאכלין' א"צ לבער כדפרישית עי"ש. וכן העתיק **המאירי** כדברי הראב"ד עי"ש.

והנה התוס' בע"ז שם כתבו לאחר מכן בשם ר"י לגבי יי"נ או ע"ז שאם הישראל מכרו לגוי והגוי שילם לו לאחר שמשכם מותר ולא הוי חליפי ע"ז דקי"ל משיכת גוי קונה וכו' עי"ש, וכ"ה במרדכי שם וכן הסכים הרא"ש עכ"פ לישראל אחר דשרי עי"ש. והרמב"ן **ושא"ר** חלקו ע"ז וס"ל שהדבר אסור עי"ש. והחזו"א בשביעית סי' י' סוף סקי"ג כתב שלגבי שביעית הוי מחלוקת הרמב"ן ותוס' ויש להקל כדעת תוס' שלאחר שמשך יכול לשלם והוי כהקפה אע"פ שהפירות בעין עי"ש, ונמשכו אחריו האור לציון [עמ' מ"ו] ועוד מפוסקי זמננו.

אולם נראה שאין הדברים נכונים, ואדרבה גם דעת תוס' שלגבי שביעית צריך שלא יהיו הפירות בעולם, דהמעיין היטב בתוס' יראה שלגבי שביעית הסכימו לרש"י, ורק לגבי יי"נ כתבו דמהני אפילו שהגוי עוד לא מכרם 'כיון שגוי קונה במשיכה', וכ"ה

ברא״ש. וא״כ נראה חילוק ברור, שביהודי כיון שמשיכה קונה רק מדרבנן ומהתורה אינו קונה עד שיתן דמים א״כ גם אם משך עדיין התשלום הוא חליפי הפירות אא״כ אינם בעולם, משא״כ בגוי כיון שקונה במשיכה שפיר לא הוי חליפי ע״ז [וגם בזה שא״ר חולקים]. וכן מתבאר להדיא מדברי תוס׳ ר׳ יהודה שהוא כתב במפורש בשם רבו [הר״י] לגבי שביעית שצריך שהפירות לא יהיו בעולם בשעת הפירעון, והתוס׳ שלנו כתבו בשם ר״י שביי״נ שפיר דמי אפילו שהם בעולם, ולפ״ד החזו״א הוי סתירה בדעת ר״י, אע״כ דל״ק, דתוס׳ ר״י מיירי גבי שביעית ובזה גם תוס׳ שלנו מסכימים וכמו שכתבו בתחלת דבריהם, והתוס׳ שלנו הוסיפו בשם ר״י שלגבי יי״נ יש חילוק, ודין זה לא הביא תוס׳ ר״י אלא אדרבה כתב בשם ר׳ אלחנן שמותר למכור יי״נ בהקפה הואיל ובשעת פירעון ליתנהו להני איסורי בידו כי לאחר זמן גדול יתן לו גוי מעות והוי כבא עליה ואח״כ נתן לה וכו׳ ה״נ לא היה בידו בשעת משיכה עי״ש, ומבואר דמיירי שמכר לו לזמן גדול שהע״ז כבר לא תהיה ביד הגוי ולכן מותר, ולא הזכיר כלל את דברי ר״י שמתיר בזה אף שהע״ז עדיין אצל הגוי, ועכ״פ מבואר להדיא שדעת ר״י ותוס׳ שלגבי שביעית הסכימו לרש״י שצריך שהפירות לא יהיו ברשותו. וכן מתבאר מדברי הרא״ש שרק בגוי התיר מדין משיכה קונה בגוי. והרמב״ן ושא״ר לא חילקו בזה וסברו שהתוס׳ מתירים גם בשביעית ולכן כתבו מדבשביעית ליתא ה״ה גם לענין יי״נ אבל תוס׳ מחלקים בזה וכאמור. וכ״כ להדיא הר״י קורקוס בסופ״ח מהלכות שמיטה בשם תוס׳ שצריך שהפירות לא יהיו בעולם בשעת הפירעון עי״ש. וכ״כ הפאת השולחן בסוף פרק כ״ח והערוך השולחן העתיד בסוסי׳ כ״ט בפשיטות בשם תוס׳, וזה כמו שביארנו בדבריהם שלענין שביעית פשיטא להו כן.

ובספר דרך אמונה בפ״ו ה״ח בבה״ל נמשך כדרכו אחר דברי החזו״א בדעת תוס׳, וכתב להביא ראיה לזה מדברי הירושלמי בפ״ח ה״ו עי״ש. אולם המעיין ברש״ס שם יראה שאינו ענין כלל, דהתם איירי במתנה ולא בהקפה, ואדרבה האמונת שמואל שם כתב להקשות דמשמע שבהקפה אפילו שהפירות נאכלו אסור בשביעית ודלא כתוס׳ ועי״ש מה שיישב בזה, ומ״מ ודאי שאין ראיה מהירושלמי נגד כל הראשונים הנ״ל.

וע״כ נראה שאין להקל בזה כלל לשלם בהקפה בעוד שהפירות בעולם אלא רק לאחר שנאכלו, ואף אם היתה דעת תוס׳ כן מ״מ דעת רוב הראשונים אינה כן ואף בדרבנן אזלינן בתר רוב הראשונים לאיסורא וכ״ש שבירורנו שאין דעת תוס׳ להתיר.

קכח. ביעור פירות שביעית - בהפקר או בכילוי

נדפס בקובץ 'תורת ציון' תמוז תשפ"ב.

הכס"מ בפ"ז מהלכות שמיטה ה"ג הביא את מחלוקת הראשונים מהו ביעור פירות שביעית; שדעת הר"ש בשביעית פ"ט מ"ח, התוס' בפסחים נ"ב ע"ב, הסמ"ג [עשה קמ"ז] והרמב"ן בפירוש התורה פרשת בהר שהביעור היינו הפקר ולאחר מכן אפשר לזכות בפירות ולאכלם. ודעת **רש"י** בפסחים נ"א ע"ב **והרמב"ם** בפ"ז משמיטה וכן **הראב"ד** בהשגות שם שהביעור היינו לאבד מן העולם[א].

והנה כדעת תוס' וסיעתם כ"ד עוד ראשונים ומהם הריבמ"ץ בשביעית פ"ט מ"ב עי"ש, הרי"ד בתוספותיו לפסחים נ"א ע"ב עיש"ב, תור"פ, ר' דוד והר"ן בחידושיהם לפסחים שם, הרי"ץ המובא בשטמ"ק נדרים נ"ח עי"א עי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ש שהביא המבי"ט בתשובה שנדפסה גם באבק"ר סי' כ"ג [ואינו הר"ש משאנץ הנ"ל] שכתב שבקונה מנכרי לא צריך לבער דהא אתי מגברא דלא חייב, ואומר לעניים אתינא מגברא דלא מצית וכו', ומבואר דס"ל שהביעור הוא הפקר, דאם הוא ביעור מהעולם לא שייך טענה זו, דהא זהו מצוה כלפי שמיא ולא כלפי העניים. וכ"ד הרמ"ה בסנהדרין כ"ה ע"ב שכתב: ועיקר ביעור היכא דלא מספקי בעלים למיכליה להוא מדעם בקדושת שביעית - לעניים הוא עי"ש.

וכדעת הרמב"ם וסיעתו; הנה הרמב"ן שם כתב שר' משה 'והרבה מן **החכמים**' פירשו שצריך לבערם מן העולם וכו' עי"ש. ובאמת שמצאנו **לר' נתן אב הישיבה** בפ"ד משביעית שכתב: וכן מותר לנו לתת מתנה לגוים בשמינית מה שנשאר לנו מפירות שביעית אחר הביעור 'לפי שאסור לנו לאכלו' ע"כ. **והמאירי** גם כתב בפשיטות בכמה מקומות [עי' לקמן] כדעת הרמב"ם, ובמסכת ע"ז ס"ב ע"ב כתב וז"ל משהגיע זמן הבעור אסור לאכול מהם אף לעניים ומה שאמרו בספרא פרשת בהר סיני עניים אוכלים לאחר זמן הביעור אבל לא עשירים ור' יוסי אומר אף עשירים - ענינו מזון ג' סעודות, ואף זו לא ראיתיה לאחד מן הפוסקים אלא 'כולם רגילים לומר שאין אוכלין אחר הביעור כלל' ע"כ. ואם כי יש לתמוה ע"ד שלא ראה את דברי הר"ש והרמב"ן וסיעתם - מ"מ תסגי לן שמעיד שהמפרשים שהכיר כתבו שאין אוכלין אחר הביעור כלל. וכ"נ מדברי **הרלב"ג** ויקרא כ"ה, ז' שכתב: כי התורה גזרה בפירות ההם שיהיו לאכלה להם 'ולאביונים' בעת שתוכל לאכול חית השדה מהם לא אחר זה עי"ש. וכן **הכפתור ופרח** בפמ"ח העתיק את דברי הרמב"ם עי"ש.

א. אלא שלראב"ד יש ב' ביעורים; הראשון כשיכלו הפירות מהעיר ותחומיה ואז מפקירים, והשני כשיכלו הפירות מכל יהודה או גליל וכדומה אז מאבדים מן העולם עי"ש. וע"ע בפירוש הראב"ד למסכת ע"ז ע"ג ע"ב.

והנה הר"ש סירלאו בפירושו למסכת שביעית פ"ט האריך להביא ראיות רבות שהביעור היינו כילוי ולא הפקר [וכיון לחלקם מהרמב"ח בספרו תוספת יוה"כ יומא פ"ג ע"א], ונביא את הראיות בתוספת הסבר מדברי הראשונים;

בתענית דף ו' ע"ב איתא גבי רביעה שניה שרנב"י אמר שהנפקא מינה היא לענין לבער פירות שביעית, דתנן עד מתי נהנין ושורפין בתבן ובקש של שביעית עד שתרד רביעה שניה מ"ט וכו' כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית וכו'. והנה במסכת שביעית פ"ט מ"ז איתא למשנה זו בנוסח אחר והוא מאמתי נהנין בתבן וכו' משתרד רביעה שניה. והר"ש כתב שא"א לקיים גירסת הבבלי במס' תענית וכו' ועוד דלאחר הביעור שרי להאכיל לכל הפחות לעניים ואית דשרי אף לעשירים עי"ש. והרא"ש שם כתב ליישב הגירסה במסכת תענית שמותר ליהנות מהם בלא ביעור דמאכל בהמה עד שתרד רביעה שניה וה"ה משם ואילך מותרים אף לשריפה לאחר שיבערם ע"כ. אולם פירוש זה דחוק עד מאוד דהגמ' אמרה עד מתי וכו', ולדברי הרא"ש גם לאחר מכן מותר אם מבער דהיינו הפקר.

ובאמת שמדברי כמה ראשונים בתענית שם מתבאר שהדין הוא שלאחר מכן אסור כלל ליהנות; בפירוש הר"א כתב שורפין בתבן ובקש של שביעית עד שתרד רביעה שניה במרחשוון של שביעית דמכאן ואילך תו לא משכחא חיה בשדה כלום וכבר כלה לחיה ע"כ. ובשיטה לבעל הצרורת כתב עד מתי שורפין בתבן ובקש דהואיל וכלה מן השדה כלה מן הבית ועד זה הזמן מותר. וי"מ דמאימתי מותרין דמכאן ואילך הרי הוא מוסרח ומותרים ואפילו ביציאת שביעית ע"כ. ונראה מדבריהם שלאחר רביעה שניה אסור לגמרי ליהנות ולא מהני הפקר. ומפורש יותר כתב כן המאירי שם וז"ל עד מתי נהנין בתבן וקש של שביעית הבאה שלא מן השמור הן לשרוף הן להנאה אחרת עד שתרד רביעה שניה, משם ואילך כבר כלה לחיה שבשדה שכבר נעשית אותה שבשדה זבל גמור והוא צריך לכלות לחיה שבבית וכו' ויש גורסים בשמועה זו דרך אחרת וכו' [כבמשנה וכפירוש הר"ש שם] עי"ש, ומבואר ג"כ שלגירסא הראשונה שהיא לפנינו צריך לכלות לגמרי, והמאירי לשיטתו בשאר דוכתי וכמו שנביא לקמן. וא"כ מגמ' זו בפשיטות נראה כדעת הרמב"ם וכמו שמתבאר גם מהראשונים הנ"ל.

ובע"ז ס"ב ע"ב איתא דבי ר' ינאי יזפי פירי שביעית מעניים ופרעו להו בשמינית אתו אמרו ליה לר' יוחנן אמר להו יאות הן עבדין עי"ש. וכתב רש"י אישתכח דאכלי עניים בשמינית אחר הביעור חליפי פירות שביעית ע"כ. והנה התוס' שם פירשו מה היתה כונת האומרים לר' יוחנן ולמה רצו לאסור וכתבו שהוא משום שהיו אוכלין אותם בחזקת שהוא שלהם דאילו בתורת שביעית אפילו הפירות עצמם מותרים עכ"פ לעניים והביאו את התוספתא מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי עי"ש. אולם הקושיא לשיטתם היא מדוע העניים היו צריכים לעצה הזאת ומדוע לא השאירו לעצמם את הפירות והיו מפקירים אותם בשעת הביעור אם יש עצה להפקיר ולזכות בפירות, וזוהי ראיה גדולה לשיטת הרמב"ם. והנה בספר תוספת יוה"כ כתב לדחות ראיה זו וז"ל י"ל דהיו יראים להפקירם פן יזכה בהם אחר, א"נ שהיו הפירות מתקלקלין אם ישמרום ע"כ. אולם תירוצים אלו קשים, דמה

שתירץ שהיו יראים וכו׳ - הרי בירושלמי יש תקנה לזה שיצא לשוק בשעה שאין שם אנשים או שיפקיר בפני אוהביו וכד׳, ודוחק גדול לומר שלא היו יכולים לעשות זה, ובפרט שנראה שהיו עושים כן בצורה קבועה ונראה שבדוקא עשו כן. ומה שכתב שהיו הפירות מתקלקלים - אינו מובן, דאם עסקינן בזמן רחוק מהביעור א״כ יכולים לאכלם וכמו שאוכלים כל פירות במשך כל שנה ומה התחדש בשנה השביעית שלא יכולים לאכול ולגמור הפירות עד שצריכים להלוותם, ואם עסקינן בזמן סמוך לביעור - אמאי יתקלקלו, דהא עד הביעור יאכלום ומהביעור יפקירום וימשיכו לאכול, באופן שאין דבריו מובנים. <u>ובאמת</u> שהמאירי בע״ז שם כתב בזה להדיא כדעת הרמב״ם וז״ל היו לו פירות שביעית שנלקטו לאכילה ורואה שיש לו מהם הרבה עד שיותיר לאחר זמן הביעור והרי משהגיע זמן הביעור אסור לאכול מהם אף לעניים וכו׳ [וכמו שהעתקנו לעיל] ואומר עכשו שאם רואה שיש לו הרבה מלוה מהם בתוך זמן הביעור לחברו וחברו אוכלן בתוך זמן הראוי ר״ל קודם הביעור וכו׳ עי״ש, הרי שפירש כן בפשטות את הגמ׳ וזהו הפשט הפשוט בגמ׳, וע״כ זוהי ראיה גדולה לשיטה זו.

ובתורת כהנים פרשת בהר עה״פ וכי תאמרו וכו׳ ולא נאסוף את תבואתנו איתא למה נאמר הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו, אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספים אין מכניסו לקיום, אמרת לנו בערוהו ומה אנו אוכלים מן הביעור ואילך ע״כ. ומבואר להדיא שלאחר הביעור א״א לאכול מהפירות ולכן בנ״י שאלו מה נאכל, דאם אפשר ע״י הפקר מה השאלה, יפקירו ויאכלו. <u>והנה</u> הרמב״ן בריש פרשת בהר הביא את התו״כ הזה ולאחר מכן כתב בזה״ל וכן לא נאסוף את תבואתינו שלא נאסוף אל בתינו פירות האילן והספיחים כי בהפקירם לעניים ולחיה ולבהמה ובביעור לא נוכל לחיות בהן ע״כ. <u>אולם</u> פירוש זה לא נכנס בדברי התו״כ דהא התו״כ מיירי רק לענין ביעור ומשמע שבעצם הפקר הפירות בכל שנת השביעית אין בזה בעיה של מה נאכל וא״כ אם ביעור היינו הפקר מה בין מצות הביעור למצות כל שנת השביעית להפקיר. ועוד דבשלמא הפקר פירות שביעית כיון שלא יכול לחזור ולזכות בהן שייך לומר מה נאכל, אולם ביעור שיכול לחזור ולזכות בהם מה שייך שלא נוכל לחיות בהן, אע״כ זוהי ראיה גדולה מאוד לשיטת הרמב״ם וסיעתו שלאחר הביעור לא שייך לאכול כלל ולכן אמרו מה נאכל.

וביומא פ״ג ע״א גבי מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל תחלה אמרה הגמ׳ טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית. ופירש״י שביעית לאחר זמן הביעור, וכ״פ המאירי שם. וזהו לשיטתם ששביעית לאחר הביעור היא איסור מוחלט ואין לו היתר. <u>אולם</u> כבר כתב בספר תוספת יוה״כ שם שלדעת הרמב״ן וסיעתו צ״ל שהוא לא ביער והחזיק בזה כשלו ולכן נאסרו באכילה. ובאמת שכבר כתב כן הרי״ד בתוספותיו שם שהביא פירוש רש״י [וכנראה הקשה עליו, דלפנינו חסר הקושיא] וכתב אלא איסור שביעית היא כגון ששמר פרדיסו ולא הפקירו וכו׳ [וכ״כ הריא״ז שם], א״נ שלא הפקיר פירותיו בשעת הביעור, א״נ כגון שזרע וקצר בשביעית ע״כ. וא״כ אין מגמ׳ זו ראיה לרמב״ם וסיעתו אלא מרש״י והמאירי לשיטתם.

ובב"ק ק"א ע"א בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק. וכתב המאירי [הובא בשטמ"ק] וז"ל פירות שביעית וכו' משהגיע זמן ביעורם אסור לצבוע בהם ובגד שצבעו בקלפי אותם המינים ידלק וכו' עי"ש, וזה לשיטתו וכדעת הרמב"ם וסיעתו. אולם ר' ברוך מארץ יון פירש דמיירי שנטע את האילן בשביעית ונאסר משום נעבד עי"ש, ואפשר לפרש גם ששמר את כרמו או שלא הפקיר בעת הביעור וכנ"ל, וע"ע ברש"י שם שפירש משום סחורה, וע"כ גם מגמ' זו אין ראיה.

והר"ש והרמב"ן וסיעתם הביאו ראיות לדבריהם מהתוספתא ומהירושלמי ומהגירסא במשנה ובתו"כ בדעת ר' יוסי אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. אולם הרמב"ם גרס **אין** אוכלין אחר הביעור, וכמו שכבר עמד הכס"מ בזה לנכון, וכ"ה בנוסח המשנה להרמב"ם שנכתב בכתב ידו[ב]. ואת הראיות מהתוספתא והירושלמי אפשר שהרמב"ם דחה מכח כל הראיות מהבבלי הנ"ל, ואולי הוא מחלוקת הבבלי והירושלמי והלכה כהבבלי.

ולענין הלכה. הנה הכס"מ בפ"ז ה"ג הביא את דברי הר"י קורקוס שכתב שלגירסת תוס' וסיעתם יש תקנה גדולה ליושבי הארץ בזמן הזה כי אע"פ שמותר לקנות פירות מגוי מ"מ יש קדושת שביעית בפירות וכו' והרי הם חייבים בביעור כי הדלות רב ועצום ואפשר לקיים הביעור בהפקר אע"פ שלדעת רש"י והרמב"ם צריך לשרוף ולבער מ"מ כדאים הם הגאונים הנזכרים והראיות לסמוך עליהם כ"ש בשעת הדחק כי רב הוא עכת"ד. והנה הוא לא ראה את הראיות העצומות מהבבלי שהביא הר"ש סירילאו לשיטת הרמב"ם וסיעתו, וגם הוא לא סמך על דברי הר"ש וסיעתו אלא משום שעת הדחק כי רב ועצום הוא, הלא"ה נראה מדבריו שהיה מורה כדעת הרמב"ם. ועוד שבזמנינו אין דוחק כבזמנם ואפשר שפיר לבער הפירות לגמרי ובעיקר להתכונן לזה מראש ולחלק לכולם מזון ג' סעודות, ומה גם שיש ייבוא של פירות מחו"ל וכדומה.

ובספר תוספת יוה"כ דף פ"ג ע"א כתב וז"ל ולענין הלכה בענין ביעור פירות שביעית נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם וכ"כ מרן בכס"מ בשם הר"י קורקוס וכו' והביא שם את דברי הכס"מ ספ"ד משמיטה שא"צ לנהוג כלל קדושת שביעית בפירות גוים, וסיים ומחוורתא דפסקא לחוש לשתי הסברות להחמיר לעשרן כדברי מרן ולעשות בהם בשביעית ביעור דהיינו הפקר כדעת הסמ"ג ומהר"י קורקוס עי"ש. ונראה מדבריו שרק בפירות גוים שדעת הב"י להקל בהם לגמרי היקל בביעור של הפקר אבל בפירות של ישראל ממש לא גילה דעתו ואפשר שהיה מחמיר בזה, וכפי שעמד בזה בספר אור לציון עמ' נ"ד-נ"ה.

ב. יש לציין שבנוסחאות שיש לפנינו בכתה"י השונים [המובאות במשנה זרעים הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם] אין נוסח כהרמב"ם, אלא בכולם איתא 'אוכלין' אחר הביעור. ולא ברור האם הרמב"ם הגיה מעצמו את הנוסח 'אין' עפ"י הבנתו וראיותיו שכך עכ"פ לדעת הבבלי, או שאכן היו לו כת"י שבהם היתה כן הגירסא והעדיף גירסא זו לאור הראיות הנ"ל.

והנה בספר ילקוט יוסף שביעית [תשע"ה] עמ' תקע"ב כתב להשיג על דברי האול"צ בזה"ל והנה במה שכתב בשם המהר"ם בן חביב דאיירי בפירות שהיו קונים מנכרים **זה אינו וכנראה לא הראו להרב המחבר את לשונו של המהר"ם בן חביב כי שם דיבר על פירות שנתמרחו על ידי ישראל וכגון יין שנעשה מענבים של גויים שהוא מצוי גם כיום ולפי זה באמת כוונת המהר"ם בן חביב להעיד על המנהג שאינו כדעת הרמב"ם** וזה שכתב ולענין הלכה ביעור פירות שביעית נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם וכן כתב מרן הכסף משנה בשם מהר"י קורקוס ע"כ.

אולם דבריו תמוהים טובא, דהמעיין במהרמב"ח הנ"ל יראה שלא הזכיר מאומה מענין פירות שנתמרחו ע"י ישראל ולא מיין שנעשה מענבים של גויים עי"ש. וגם אם היה כתוב דבר זה דמיירי בפירות שנתמרחו ע"י ישראל - עדיין אין זה סותר את דבריו של האול"צ, שהרי גם בפירות אלו דעת מהרמב"ח להחמיר בקדושת שביעית מספק, ודעת הב"י שאין בהם קדושת שביעית כלל, ולכן היקל מהרמב"ח בביעור כדעת הר"ש וסיעתו דמהני הפקר, אבל בפירות ישראל ממש שקדושים ודאי בקדושת שביעית לא מיירי, ופשוט.

ובספר ילקוט יוסף פסח ח"ג עמ' 866 כתב השגתו בזה"ל ומה שציין [האול"צ] מדברי מהרמב"ח, הנה פשוט שכוונתו על פירות שגדלו בקרקע של ישראל כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים, ואין כוונתו לפירות שגדלו בקרקע של נכרים. וגם אין זה מסתבר שחסידים ואנשי מעשה בירושלים ינהגו קדושת שביעית בפירות של נכרים נגד דעת מרן הב"י וסיעתו, ומאחר שכן מנהג ירושלים כן יש להורות ע"כ. אולם גם בזה דבריו תמוהים טובא, דאדרבה עיני המעיין תחזינה מישרים דמיירי שם בפירות שגדלו בקרקע של נכרים ולא בקרקע של ישראל, וסבירא ליה למהרמב"ח לנהוג קדושת שביעית בפירות נכרים היפך דעת הב"י, וכפי שהארכתי לעיל בסי' קכ"ד עיש"ב

וכן מתבאר יותר מדברי מהרמב"ח בתשובות החדשות סי' קכ"ח בסופה שכתב שעפ"י סברא זו של הכס"מ [שאין קדושה בפירות גוים] יש לסמוך בשעת הדחק, וכמו שאנו סומכים בביעור ע"י הפקר ואין אנו מאבדין אותו וסומכין אסברת המקילין וכו' עי"ש, ומבואר להדיא שכל מה שסמכו ונהגו להקל זהו משום צירוף סברת הב"י ורק בפירות נכרים אבל בפירות של ישראל לא מיירו בזה כי לא היה מצוי בזמנם, ואדרבה נראה מדבריו ומדברי מהר"י קורקוס הנ"ל שצריך להחמיר בזה.

ולמעשה. מרן הגרע"י זצ"ל בספריו מאור ישראל פסחים נ"ב ע"ב ויבי"א ח"ט סי' ק"ח אות ח' פסק להקל כדעת הר"ש והרמב"ן וסיעתם, אולם האור לציון שם פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו. ולפי האמור, אם כי **הרוצה להקל גם בפירות של ישראל בביעור של הפקר יש לו על מה לסמוך, דשביעית בזה"ז דרבנן, אולם לכתחלה נראה שיש לחוש לדעת הרמב"ם וסיעתו**, דהא פשטות סוגיות הבבלי כן הם, וכן מתבאר מדברי גדולי האחרונים, מהר"י קורקוס והכפות תמרים, שבפירות של ישראל אין להקל כדעת הר"ש וסיעתו, וגם הרש"ס ס"ל כן בראיות וכנ"ל.

האם יש לחוש באיבוד הפירות משום הפסד פירות שביעית

הנה החכמת אדם בספרו שערי צדק שער מצות הארץ פרק י"ט ס"ו כתב בזה"ל ומי אשר מלא ידו לה' ויכולת בידו לקיים מצות ביעור ע"י שריפה, נראה לי שיעשה כן, שאיזה ימים קודם שיגיע לזמן ביעור יחלק הכל לעניים, וישאר לעצמו מעט מכל מין כדי לקיים בו מצות ביעור בשריפה בזמנו. וכן דעתי לעשות אם יזכני ה' לעלות לארץ הקודש, ולקיים מצות שביעית וביעורו ע"כ. ובשו"ת משפט כהן סי' פ"ג כתב שאין דעתו מסכמת לשריפה, כי יש לנו לחוש לד' ר"ש וסמ"ג ורמב"ן וסיעתם, הסוברים שאין דין שריפה ואיבוד כלל בפירות שביעית, א"כ קם לן איסור תורה של לא להפסד וכו', ולא נהירא לי כלל דברי הרב חיי אדם שחשב להידור לשרוף, כי האי חומרא קולא היא לרבים וגדולים עי"ש. והסתמך על דבריו בספר מאור ישראל הנ"ל.

אולם נראה שצדקו דברי החכמת אדם, שהרי הדבר מוסכם לכל שאם אדם לא קיים את מצות הביעור, דהיינו הפקר לדעת רוב הראשונים, הפירות אסורים באכילה, אלא שלדעת הראשונים הנ"ל יש לו אפשרות להפקיר את הפירות כשמגיע זמן הביעור ואז יהיה מותר לו לאכלם, אבל אם לא עשה כן, הפירות אסורים. וכשלא מפקיר את הפירות לא עובר בהפסד, שהרי זה גרמא בעלמא בלי שום מעשה, ועל כן אם רוצה לחוש לדעת הרמב"ם ודאי שיכול שלא להפקיר עד לאחר זמן הביעור ואז יאסרו הפירות לכל הדעות, ובזה יצא ידי חובת כולם, משא"כ אם יפקיר את הפירות ויאכלם - לדעת הרמב"ם וסיעתו עושה איסור באכילת הפירות, ועל כן ודאי שעדיף לעשות כדעת הרמב"ם ולצאת ידי חובת הכל, מאשר לעשות כדעת הר"ש וסיעתו ולהפסיד את דעת הרמב"ם.

ואע"פ שבזה שאינו מפקיר בזמן הביעור מבטל את המצוה לדעת הר"ש וסיעתו - מ"מ כיון שהוא בשוא"ת ועושה זאת כדי לחוש לדעת הרמב"ם וסיעתו שלא יצטרך לעבור על דבריהם בקום ועשה לאכול פירות שאסור לפי דעתם, שפיר דמי, וכעין מה דאיתא בזבחים פ' ע"א במחלוקת ר"א ור' יהושע גבי הניתנין מתנה אחת שהתערבו בניתנין מתן ד' עי"ש.

האם בני ספרד צריכים לפסוק כדעת הרמב"ם בעניני שביעית או כדעת רוב הראשונים

ידועה שיטתו של האור לציון בהקדמה לחלק ב' וכן בהלכות שביעית במקומות רבים, שהספרדים צריכים לפסוק כדעת הרמב"ם במקום שהשו"ע לא גילה דעתו מאחר וקיבלו הוראותיו. אולם בשו"ת יבי"א ח"ט סי' ק"ח אות ח' חלק עליו וס"ל שיש לפסוק כדעת רוב הראשונים. והחרה החזיק אחריו בנו הרה"ג יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף שביעית עמ' תקע"ב, והביא כמה מקומות שהב"י פסק שלא כדעת הרמב"ם אלא כדעת שאר הראשונים עי"ש.

אולם נראה שבעניני זרעים ומצוות התלויות בארץ דעת הב"י ושאר חכמי דורו

שפוסקים כהרמב״ם אף שהוא דעת מיעוט בראשונים, ולא התחשבו בסברות הפוסקים האחרים;

בשו״ת אבקת רוכל בסי׳ כ״ד דן הב״י בראיית המבי״ט מדברי ר״ת והרא״ש ביבמות קכ״ב ע״א שמבואר מדבריהם שיש קדושת שביעית בפירות הגוי, וכתב הב״י ומה שהביא מר״ת והרא״ש דאוקמא בקרקע של גוי - איכא למימר **דהא הרמב״ם דהוא מריה דארעא פליג** כמו שיתבאר ע״כ. ומבואר מדבריו שמסכים לזה שר״ת והרא״ש ס״ל שיש קדושה בפירות הגוי, אולם כיון שהרמב״ם שהוא מריה דארעא פליג לא מתחשבים בדעות האחרות, אע״פ ששם הרא״ש הוא אחד מעמודי ההוראה, ועמו מצטרף ר״ת, והו״ל לפסוק כמותם נגד הרמב״ם, בכל אופן לא התחשב בזה.

כמו כן השו״ע ביו״ד סי׳ רצ״ו [הלכות כלאי זרעים] וסי׳ של״א [הלכות תרומות ומעשרות], העתיק פרקים שלמים מדברי הרמב״ם כסדר מלה במלה ללא שדן בדברים בב״י, ואף שבדברים רבים הרמב״ם הוא דעת יחיד נגד שאר הראשונים, ומוכח מזה שבני ארץ ישראל קיבלו עליהם את דברי הרמב״ם כצורתם בעניני זרעים ומצוות התלויות בארץ, והשו״ע המשיך דרך זו, וא״כ אין ראיה מדברי הב״י בשאר ההלכות כגון או״ח ויו״ד ששם אכן נטה מדברי הרמב״ם בהרבה פעמים, אבל בעניני מצוות התלויות בארץ פסק כדעת הרמב״ם אף שהוא דעת יחיד וכנ״ל.

ולפי מה שהעלנו שלכתחלה יש להחמיר כדעת הרמב״ם בענין ביעור, יש להוסיף שבדברים שנחלקו בהם גם לדעת הר״ש וסיעתו, בודאי שיש להחמיר ולאסור בזה וכמו שנבאר בס״ד;

הקונה מגוי לאחר זמן הביעור

בספר חרדים במצוות התלויות בארץ בהקדמה כתב וז״ל וגם אחר הביעור מותר לקנות אותם מן הגוי שלא נאסרו פירות ישראל אחר הביעור אלא לפי שהשהה אותם בביתו ולא הפקירן לקיים מצות ביעור אבל בגוי שלא נצטוה לא שייך לאסרן אך אחר שקנה השיראל פירות מן הגוי אפילו אחר הביעור מיד חל עליו חובת ביעור ומפקירן וכו׳ וחוזר וזוכה בהם עי״ש. אולם השל״ה [בשער האותיות אות ק׳, קדושת האכילה] הביאו וכתב דכיון דבשעה שקונה קונה באיסור דהא הקניה אינה הפקר א״כ באיסור בא לידו ולכן אסור לקנות מן הגוי לאחר הביעור עי״ש. וכן מהרי״ט בסי׳ מ״ג כתב וז״ל ומיהו ע״כ אף לסברת הר״ש [שהקונה מגוי לא חייב בביעור דמצי למימר ליה אתינא מכח גברא וכו׳] לאחר הביעור אין אנו יכולים לקנות מן השוק כלל אף מן הגוי כדמוכח מההיא דסוף אהלות אהא דהתירו קסרי לומר שאינה א״י שהניחו שוק מלא פירות ובאו ישראל ובזזום ופי׳ הוא ז״ל [היינו הר״ש] דלא חשו משום שביעית לאחר הביעור, והיינו טעמא דכל שלא הופקר בשעת הביעור שוב אין לו תקנה כדמוכח בנדרים דקרי לפירות שביעית שלאחר הביעור דבר שאין לו מתירין ע״כ. הרי דפשיטא ליה להיפך מהחרדים אולם מטעם אחר מהשל״ה. וכן מהר״ם גאלאנטי בשו״ת גדולת מרדכי סי׳ ט׳ האריך לחלוק על החרדים

הנ״ל מהראיה מהתוספתא הנ״ל והביא גם את דברי מהרי״ט עיש״ב [אלא שהוא ס״ל למעשה כדעת הב״י שאין קדושה כלל בפירות נכרים עי״ש].

וע״כ כיון שהרבה אחרונים חולקים על חידושו של החרדים, ובצירוף דעת הרמב״ם וסיעתו שביעור היינו כילוי מהעולם - יש להחמיר בענין זה ואין לקנות מהגוי לאחר זמן הביעור לפי מה שהארכתי לעיל בסי׳ קכ״ד שיש לנהוג קדושת שביעית בפירות נכרים עי״ש.

ישראל שנאנס ולא הפקיר בשעת הביעור

הרמב״ן בפירוש החומש כתב וז״ל אבל אם עכבם בביתו אחר הביעור כדי לאכלן אסורין הם באכילה לגמרי וכו׳ עי״ש. וכתב החרדים בהקדמה למצוות התלויות בארץ וז״ל משמע שאם נודע לנו שלא עכבן לאכילה אלא להפקירן בזמן ביעורן או לאחר ביעורן לא נאסרו וכן אם נאנס ולא הפקירן בזמן הביעור וכשיודע לב״ד יאמרו לו שיקיים מצות ביעור או כשיעבור אונסו יפקירם ויחזור ויזכה בהם וכו׳ עי״ש. **אולם** מדברי מהרי״ט בסי׳ מ״ג נראה לא כך שהרי כתב שאסור לקנות מגוי לאחר הביעור דכל שלא הופקר בשעת הביעור אין לו תקנה, והרי הגוי לא היה מצווה כלל להפקיר אע״כ שזהו דין על הפירות שצריכים להיות מופקרים וא״כ גם אם נאנס ולא הפקירם אסורים. וכ״כ להדיא בשו״ת גדולת מרדכי שם לחלוק על החרדים גם בפרט זה [אולם מה שכתב שברמב״ן ליתא המילים ׳כדי לאכלן׳ - אינו נכון, ואיתא למילים אלו] ושהפירות אסורים גם באונס. וא״כ גם בזה כיון שהוא מחלוקת בדעת המתירים להפקיר - יש להחמיר בזה בצירוף דעת הרמב״ם וסיעתו שכל ביעור היינו כילוי, וא״כ גם אם לא ידע שצריך להפקיר יש להחמיר בזה ולא להפקירו לאחר זמן אלא לבערו מן העולם.

סיכום

לכתחלה יש לבער פירות שביעית באיבוד וכילוי מן העולם כדעת הרמב״ם וסיעתו.

גם הקונה מגוי לאחר הביעור יש לאבד את הפירות.

גם הנוהג להפקיר את הפירות ולא לאבדם - אם שגג או נאנס ולא הפקיר את הפירות יש לו לאבד הפירות.

קכט. גדר הקפת חנות שאינה משמטת

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשפ"ב.

הב"י בחו"מ סי' ס"ז סי"ד דן בסתירת המשניות בשביעית פ"י, שבמשנה א' איתא שהקפת חנות אינה משמטת לרבנן, אולם במשנה ב' איתא השוחט את הפרה בר"ה ונמצא מעובר משמט, והרי שם הקיף לו.

ובתחלה כתב הב"י עפ"י הירושלמי, שמשנת השוחט את הפרה היא כדעת ר' יהודה במשנה א' שהקפת חנות משמטת, אבל לרבנן אינו משמט. ולבסוף כתב בדעת הרמב"ם חילוק אחר - עי' לקמן. וכבר כתב הב"ח **שהר"ן** בכתובות בדף כ"ב ע"א מדפי הרי"ף הביא את הירושלמי ופסק להלכה כמותו שלרבנן אינו משמט, עי"ש [וכ"כ עוד הר"ן בחידושיו לשבת קמ"ח ע"ב, והביא את דברי הרמב"ם ואת השגת הראב"ד והסכים לראב"ד עי"ש]. ומקור דבריו הוא **מהרמב"ן והרא"ה והרשב"א** שם [בדף נ"ה ע"א]. וכ"כ **ריבמ"ץ והר"ש והרא"ש**[א] בשביעית שם. וכן **הראב"ד** בהשגותיו על הרמב"ם העתיק את דברי הירושלמי הנ"ל, וס"ל שהשוחט את הפרה וכו' אינו משמט למעשה. וכן ס"ל **למאירי** בשבת קמ"ח ע"ב שכתב על משנה זו בזה"ל ואע"פ שהקפה אינה נשמטת - ביאורה בזקפה עליו במלוה. ואע"פ שאין זקיפת מלוה ביום טוב - שמא עבר ועשה ע"כ. הרי שאם לא זקף במלוה אינה משמטת.

נמצא שלפי הראשונים הנ"ל כל שאינו מלוה אינו משמט, וכלשון הירושלמי 'במלוה הדבר תלוי'. וכן מתבאר מדברי הספרי בפרשת ראה שמיעט הקפת חנות ושכר שכיר מדכתיב 'משה' ידו, אשר 'ישה' ברעהו עי"ש. וכ"כ היראים: וטעמא, דקרא לא איירי אלא במלוה דכתיב בעל 'משה' ידו וכו' עי"ש. וכ"כ הר"ן בכתובות שם, וכ"כ מהר"ח או"ז בתשובה סי' ק"פ עי"ש.

והב"י הקשה לפי זה למה התנא פירט שכר שכיר ואונס ומפתה וכו', ליתני כל שאינו בדרך מלוה אינו משמט עי"ש. ובאמת שכבר עמד בשאלה זו המאירי בגיטין ל"ז ע"א גבי שכירות הבתים שאינו משמט משום שאינו דרך מלוה, ותמה למה לא הוזכר זאת במשנה, וז"ל ואם מפני שכל שאינו דרך מלוה אינו משמט למה הזכיר הקפת חנות ושכר שכיר ואונס ומפתה ומוציא שם רע וכל מעשה בית דין שאין משמיטין, והיה לו לומר דרך כלל כל שאינו דרך מלוה אינו נשמט. יראה שהקפת חנות מלוה היא, והוצרך בה ללמד שאינה משמטת ולהוציא מדעת ר' יהודה שאמר שם דוקא בכותב פירות אבל בכותב מעות משמט. ושכר שכיר לא הוצרך ללמד אלא שמתוך שכתוב בו ואליו הוא נושא את נפשו הייתי אומר שאף זקפו במלוה לא ישמט ומתוך כך הוצרך במשנה ללמד שני אלו,

---

א. ועי' בב"י שנקט בדעת הרא"ש בתשובה דס"ל כדעת הרמב"ם וכפירוש הב"י - עי' לקמן, והב"ח חלק עליו. ומדברי הרא"ש בפירושו הנ"ל מבואר כדעת הב"ח.

אחת מצד עצמו שאינו נשמט ואחת מצד שאם זקפן במלוה נשמט, וכל האחרים למדים מאלו, ואונס ומפתה ודומיהם אשמעתא אחרינא היא ומשום דכל שבבית דין גבוי ועומד הוא ע"כ.

בירור דעת הרמב"ם בענין הקפת חנות

הרמב"ם העתיק להלכה בסתמא את המשנה שהשוחט את הפרה וכו' משמט, וגם העתיק את הדין שהקפת חנות אינה משמטת, והקשו הראשונים סתירה בדבריו וכקושיית הירושלמי הנ"ל. ויש להוסיף שגם היראים במצוה קס"ד והאגודה בשביעית פ"י העתיקו בסתמא את ב' המשניות הנ"ל להלכה. ונאמרו בזה כמה יישובים.

הב"י כתב שכל שחייב לחבירו, בין דרך הלואה בין דמי דבר שמכר לו הרי הוא משמט בשביעית, והקפת חנות שאני שדרך להקיף שנה ושנתים ובסוף נוטל חובו ואין דרך לנגשו, וכיון שכן הוה ליה כהלוהו עד אחר שביעית דלרוב הפוסקים אין שביעית משמטתו. וכן השכיר דרכו לקבץ שכר שנה או שנתים ביד שוכרו ואינו נוגשו לתתם לו אבל הם בידו כפקדון או כהלוהו עד אחר השביעית, אבל המוכר חפץ לחברו ולא קבע לו זמן לפרעו אחר שביעית מיד שמכר לו הוה ליה כאילו הלוהו ושביעית משמטתו עי"ש. ואפשר שזו כונתו בכס"מ פ"ט ה"ה בביאור הראשון, שכתב בזה"ל דלא מקריא הקפת חנות אלא כשלקח ממנו כמה פעמים בהקפה אז אינו חוב עד שיזקפם עליו במלוה אבל אם לא לקח ממנו בהקפה אלא פעם אחת הרי הוא כשאר חוב ומשמט ע"כ.

והכס"מ בביאורו השני שם כתב ועי"ל שכיון שאינו יכול לפרוע בשעת המכר מפני שהוא י"ט הרי הוא כאילו לא מכר לו בהקפה שאילו לא היה י"ט היה פורעו מיד וא"כ הוי כאילו זקפה עליו במלוה עד שיגיע עת שיוכל לתובעו וכך נראה מדברי רבינו בפירוש המשנה עי"ש. ותירוץ זה מקורו הוא מדברי **הר"י קורקוס** שם שהרחיב יותר והביא את דברי הרמב"ם בפה"מ שכתב בזה"ל לפי שלא חלקה אלא על מנת שימתין בדמיה הואיל ודימה שאותו היום יום טוב ואי אפשר למכור בו מכירה גמורה בפריעת הדמים ע"כ. וכתב בזה"ל ביאור דבריו שכיון שאינו יכול לפרוע בשעת המכר כיון שהוא בחזקת י"ט הרי הוא כאלו מכר על דעת שיהיו המעות חוב בידו עד שיוכל לתבוע אותם וא"כ הרי זה זקפן עליו במלוה ובזקפן במלוה מודו רבנן וא"כ מתניתין אתיא ככ"ע מדלא דמי להקפת חנויות שדרך להקיפו אפילו שיוכל לתובעו אבל זה אינו מקיף אלא מפני שהוא יום טוב ואינה הקפה רק בזקיפה במלוה עי"ש. וכתירוץ זה כתב גם **הרש"ם** בפ"י ה"ב וז"ל דסבר תלמודא דילן [בשבת קמ"ח ע"ב] דהא מתניתין רבנן היא ומשום דהוא יו"ט לא זקיף לה ואריא הוא דרביע עלויה דלא מצי להזכיר סכום מקח ולא דמים אבל זקופה ועומדת היא אצלו וכזקופה דמי, ולא דמי לא זקיף לה בחול ללא זקיף לה ביו"ט, ויפה כיון [הרמב"ם] ע"כ. ונראה שזו גם כונת **הרדב"ז** בביאורו לרמב"ם שם, שכתב דהשוחט את הפרה לאו הקפת חנות היא דחנוני דרכו להקיף אבל זה ששחט את הפרה כדי לחלקה לא היה דרכו להקיף והוי כעין מלוה ולפיכך משמט עי"ש. וכונתו היא כנ"ל, שהשוחט את הפרה לא היה דרכו להקיף אלא משום יו"ט הוא מקיף, משא"כ בהקפת חנות, ודוק.

ובאמת שמצאנו לחד מקמאי שכתב חילוק זה, והוא **הריטב"א** בשבת קמ"ח ע"ב שכתב בזה"ל ואע"ג דהקפת חנות אינה משמטת, שאני הכא דביום [טוב] הוא כאילו עשאה מלוה, וקיימא לן שאם עשאה מלוה משמטת עי"ש ובדברי המגיה. וזה ממש כדברי האחרונים הנ"ל.

ולפי ביאור זה, אין הבדל מהותי בין הרמב"ם לשאר הראשונים, וגם הרמב"ם ס"ל שכל שאינו מלוה אינו משמט [ודלא כביאורו של הב"י], אלא שנחלקו מחלוקת נקודתית במוכר ביו"ט ולא יכול לתבוע האם חשיב הקפה או לא.

ונראה שלמעשה העיקר הוא כביאור רוב גדולי האחרונים והב"י מכללם [בביאורו השני בכס"מ], ובפרט שהריטב"א מסייעם. ומה גם שבלא"ה רוב הראשונים ס"ל שכל שאינו מלוה אינו משמט, ועדיף טפי לקרב הדעות זו לזו. וע"ע בפאת השולחן סי' כ"ט אות ל' שדייק גם מלשון השו"ע דס"ל שכל שאינו מלוה אינו משמט, ודלא כדבריו בב"י עי"ש.

ולכן כל הקפת חנות בין בפעם אחת ובין בכמה פעמים אינו משמט, ודלא כמו שכתב האור לציון בעמ' פ"ו עי"ש[ב].

וכמו כן לגבי שכר שכיר, אין הבדל אם הדרך לתבוע אותו לשנה שנתיים, או כמו בזמננו שהדרך לתובעו מיד, אלא בכל גוני - כיון שאינו מלוה אינו משמט.

ב. והסכים לדברי אלו הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרה"ג יעקב יוסף זצ"ל, בירחון 'האוצר' אלול תשפ"ב עמ' ס"ד סוף הערה י"ט עי"ש.

קל. האם כותבים פרוזבול בסוף השנה השישית או בסוף השמיטה

נדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל' אב תשפ"א.

זיכני ה' למצוא בספריה הלאומית תשובה כתיבת יד [מספר סרט 31115] בכתיבה מזרחית מהמאה הט"ז-י"ז העוסקת בזמן כתיבת פרוזבול האם הוא בסוף השנה השישית או בסוף השנה השביעית, נושא שעסקו בו רבים מחכמי הדור ההוא.

אין לנו ידיעה מי הוא המשיב, אולם אפשר לדעת את מקומו וזמנו על פי השואל 'המשכיל ונבון כה"ר נתן הסופר', כפי שכינהו בעל התשובה. מצאנו איזכור שלו גם בשו"ת הרדב"ז חלק א' סי' שכ"ה בזה"ל שאל 'החכם כה"ר נתן הסופר' יצ"ו [וגם שם השאלה היא בענין שטרות] עי"ש. כמו כן בספר תולדות היהודים במצרים וסוריה חלק ב' עמ' 220 מוזכר שטר מכירה שנמצא בסוף חומש בבית הכנסת של הרמב"ם בקהיר מתאריך ר"ח סיון ה' רנ"ה שאחד מהעדים הוא ר' נתן הסופר ברבי אברהם שנצי עי"ש. לפי זה נראה שהחכם המשיב הוא מחכמי מצרים בדורו של הרדב"ז.

החכם המשיב לא מזכיר שום אחד מחכמי דורו, אף שהרבה מחכמי הדור כמו הרדב"ז, הר"י קורקוס, הב"י ועוד, דנו בנושאים שדן בהם, ונראה שהוא קדם לזמן כתיבת פירוש הר"י קורקוס לרמב"ם וכן להדפסת הב"י, ולכן לא הזכירם.

עיקר חידושו של החכם הנ"ל הוא להשוות את דעת הרא"ש לדעת הרמב"ם, שלשניהם עיקר עשיית הפרוזבול הוא לפני השנה השביעית, אולם אם לא עשה כן - יכול לעשות גם במוצאי שביעית. ועי' בהערות מה שכתבנו בזה מדברי שאר המפרשים.

תודתי נתונה לספריה הלאומית בירושלים על הנגשת כתב היד הנ"ל והרשות לפרסמו.

שאל המשכיל ונבון כה"ר נתן הסופר על מה שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת ראה[א] וז"ל ויכול אדם לתבוע חובו ביום אחרון של שנת השמיטה ולא תשמט עד הלילה שכך מצינו בתוספתא שכותבין פרוזבול ערב ראש השנה של מוצאי שביעית ע"כ. ובפסקי הרא"ש ז"ל[ב] כתוב גם כדברי רבי' ירוחם ז"ל[ג] שאין כותבין פרוזבול אלא ערב ראש השנה של שביעית, וכתב דהכי איתא בתוספתא. ולא ידענא אם מחלוקת תנאים הוא ומר פסק הכי ומר פסק הכי, ואם הוא מחלוקת אנו כמאן נעביד ומה היא סברת הרמב"ם ז"ל בזה.

א. פרק ט"ו פסוק א'.

ב. גיטין פרק ד' סימן י"ח.

ג. מישרים נתיב ז חלק א דף כו טור ג.

תשובה הנה בדקתי בתוספתא של שביעית[ד] ולא ראיתי אלא תוספתא שנויה כך, אימתי כותבין פרוזבול ערב ראש השנה של שנה שביעית. כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית אעפ"י שחזר וקרעו לאחר מכן גובה עליו והולך אפילו לזמן מרובה. רשב"ג אומר כל מטה[ה] שאחר פרוזבול אינו משמט ע"כ. וכתבה רבי' שמשון ז"ל בפי' מס' שביעית שלו[ו]. הרי ברייתא זו רישא כהרא"ש וסיפא כהרמב"ן, והיא גופא קשיא. וחפשתי אחר ספר כתב יד ומצאתי אחד כתיבה אשכנזית כתוב בו כנסחא אשר כתבתי[ז]. ובספר אחר כתוב אימתי כותבין פרוזבול ערב ר"ה של מוצאי שביעית[ח] אעפ"י שחזר וקרע. ומר פוסק כפי גרסתו ומר פוסק כפי גרסתו. וכפי דרך זה רואה אני לסמוך על הרא"ש ז"ל לפי שכתב בפסקים, גם הר"י בנו[ט], גם רבי' ירוחם, ולא על הרמב"ן שהוא בפי' התורה ושמא לא דקדק כל הראוי.

ד. פרק ח' הלכה י'.

ה. צ"ל 'מלוה'.

ו. פרק י' הלכה ה'.

ז. וכ"ה בכתי"ו בתוספתא. וכ"ה גירסת רוב הראשונים; מלבד **הרא"ש ורי"ו** שהביא השואל - כ"ג **העיטור** באות פ' פרוזבול דע"ט ע"ג שהביא כן בשם תשובה **לרבינו ניסים** על שני עניינים; האחד וכו', והשני שיכתוב אותו קודם השמטה כדתנן אימתי כותבין עליו פרוזבול ערב ראש השנה של שביעית עי"ש. וכן הביא בספר **כפתור ופרח** פרק נ' את דברי העיטור בשם רבינו ניסים והוסיף וז"ל וכן נמי כתב **הר"י בן מלכי צדק** [והוא בפירושו למסכת שביעית בסופה] פרוסבל דינו להיכתב עד שלא תכנס השמטה, דהיינו בשלהי אלול בשנה ששית והוא יום ערב ר"ה של שנה השביעית, ומהני להלוואות שקדמוהו. וצריך הפרוסבל להיות קיים שלא יקרע כל שנה השביעית. כי השביעית בסופה משמטת. ואם מסר וכתבו בשלהי אלול של שביעית דהיינו ערב ר"ה של שמינית כשר הוא ע"כ. וכ"ג **השואל בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם** בסי' פ"א, וכ"ד **הר"ש משאנץ** לפנינו וכן בכת"י פאריז, וכ"ג האו"ז בסנהדרין סי' ע"ט בשם הר"ש עי"ש, וכן גרס בעל התשובה דידן בר"ש [אולם הרשב"א בתשובה ח"ב סי' שי"ד ומיוחסות סי' צ"ח כתב שהר"ש גרס 'מוצאי' שביעית, וכ"כ הר"י קורקוס בסוף הלכות שמיטה ויובל שבדק בר"ש כת"י ומצא כן]. והרדב"ז בח"ו סי' ב"א רל"ח כתב שראה **לרב ר' שמעון דוראן** ז"ל שכתב וז"ל אין כותבין פרוזבול אלא עד סוף שנה ששית נכנס השביעית אין כותבין עליו פרוזבול ע"כ. וכך נקט למעשה **ר' ישמעאל הכהן** [מרבני מצרים] בספר הזכרון [שנכתב בשנת ה' ש"ג] וז"ל אין שביעית משמטת אלא בסופה, לפיכך הלוה חובו בשביעית גובה חובו כל השנה, ומיהו אין כותבין אלא עד סוף שנה שישית ע"כ.

ח. וכ"ה בכתי"ע בתוספתא, וע"ע בסוף התשובה שכ"ה גירסת הרשב"א בתשובה.

ומצאנו לכמה ראשונים דס"ל כן ודלא כרא"ש וסיעתו [אם כי לא כתבו להדיא איך גורסים בתוספתא הנ"ל]; כ"כ ר' בחיי בפירושו לדברים טו א וז"ל ורשאי המלוה לתבוע חובו כל שנת השמטה לפי שאינה משמטת אלא בסופה ע"כ, וזה שלא כדעת הרא"ש שאינו יכול לתבוע חובו בשנת השמטה. וכ"כ המאירי בכמה דוכתי; במסכת גיטין ל"ז ע"ב כתב וז"ל שביעית אינה משמטת אלא בסופה וכל השביעית עצמה גובה את חובו בין שהלוה קודם שביעית בין שהלוה בשביעית עצמה שאין ההשמטה עד שתשקע החמה בערב ראש שנה של מוצאי שביעית עי"ש, וכ"כ בשבת קמ"ח ע"ב שביעית אינה משמטת אלא בסופה ומעתה 'אפילו' הלוה בשביעית עצמו גובה כל חובו כל השנה עי"ש, וכ"ד מהר"י חלאוה בפירושו לתורה ריש פרשת מקץ וז"ל דרשו רבותינו שאין משמטת כספים אלא בסופה וכו' לפיכך אמרו שיכול אדם לתבוע חובו ביום האחרון של שנת השמטה ולא תשמט עד הלילה עי"ש, הרי דס"ל שיכול גם לתבוע וכנ"ל.

ט. טור חו"מ סי' ס"ז.

אבל ק"ל לפי שטת הרא"ש שכתב בגיטין פ' השולח תניא בתוספתא אימתי כותבין פרוזבול ערב ר"ה של שביעית, וה"ה קודם ולא בא למעט אלא בשנת שביעית דאע"ג דאינה משמטת אלא בסופה אפ"ה אין כותבין פרוזבול ע"כ. עוד כתב אבל מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב, וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש את הלוה דכתי' לא יגוש וגו', אבל אם פרע הלוה מעצמו אין צריך לומר משמט אני, וכמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד כשנכנסה שמטה ע"כ. ואיכא למידק' א"כ מלוה של שביעית עצמה מה תהא עליה, הפרוזבול שכתב ערב ר"ה של שביעית אינו מועיל דה"ל פרוזבול הקודם למלוה. לגבות בדיינין אינו יכול דהא אמרת אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב ומשמע אפי' של שביעית. הוא לא ירצה ליתן מעצמו, נמצא זה איבד מעותיו. ואפי' אם תפרש אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב מהשנים שעברו אבל של שביעית נזקקין, אכתי נמנעין מלהלוות שמא לא יהיו לו נכסים לפרוע חובו בשביעית ועובר משום אל תהיה[יא] דבר עם לבבך בליעל וגו', ואין דוחק גדול מלומר שתיקן הלל פרוזבול לשש ולשנה השביעית לא תקן כלום, ובודאי לא עשה תקנה לחצאין, ואדרבה עיקר התקנה משום שנה שביעית שהכל הפקר ובעלי השדות צריכין ללוות מבעלי בתים ומן העשירים. ועוד שלא מצינו בשום ספר גרסתו של הרא"ש ז"ל[יב].

לפיכך אני אומר שאין מחלוקת ביניהם כלל, דגרסת הספרים שלנו גרסא נכונה היא. ומה שכתב הרא"ש ז"ל שאין כותבין פרוזבול בשנה השביעית - על ההלואות של השנים שעברו, שכיון שנכנסה שביעית אין ב"ד נזקקין לאותם ההלואות שקדמו, וכיון שכן אין כותבין עליהם פרוזבול לכתחלה, אלא אימתי כותבין, ערב ר"ה של שנה שביעית כדקתני רישא דבריתא, אבל המלוה של שנה שביעית נזקקין לה ב"ד וכותבין עליה פרוזבול דמאי הוה ליה למעבד, ובהא מיירי הרמב"ן ז"ל 'ויכול אדם לתבוע חובו ביום האחרון וכו" - במלוה של השנה של שביעית'[יג].

וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלכות שמטה ויובל[יד] וז"ל אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה שנאמ' מקץ שבע שנים וגו' לפיכך הלוה את חבירו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה וכשתשקע החמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב

יא. צ"ל 'פן יהיה' - דברים ט"ו ט'.

יב. כונתו להקשות, שהרא"ש כתב שבשביעית אין כותבין פרוזבול, ובכל הספרים כתוב בתוספתא כתבו ערב ר"ה של מוצאי שביעית וכו' גובה וכו' [וכמו שהביא לעיל]. וכעי"ז תמה החסדי דוד בביאורו לתוספתא שם מדוע לא הביא הרא"ש את סוף התוספתא הנ"ל דנראה בהדיא דהיינו דוקא לכתחלה אבל בדיעבד אם כתבו אפילו בער"ה של מוצאי שביעית סגי עי"ש.

יג. עי' לעיל בהערה ח' בשם המאירי שכתב להדיא שיכול לתבוע בשביעית גם חובות שלפני השביעית. וכ"ה פשטות דברי הרמב"ן והרשב"א בתשובה שהביא המחבר בסוף התשובה, ודלא כמו שכתב כאן להשוות דברי הרמב"ן לדברי הרא"ש.

יד. הלכה ד'.

ע״כ, ומדקאמר גובה משמע בב״ד, וכיון שנזקקין לגבות נזקקין לכתוב פרוזבול דהא בהא תליא, וכדכתב הרא״ש ז״ל, ומדקאמר הלוה את חבירו בשביעית עצמה משמע דמלוה של שאר השנים אינו גובה בב״ד אם לא כתב עליה פרוזבול[טו].

נמצאת אומר שצריך לכתוב הפרוזבול לכתחלה ערב ר״ה של שנה שביעית לצורך ההלואות של ששה שנים, ואם לא כתב פרוזבול אין ב״ד נזקקין לו ואינו כופהו, ואם נתן מעצמו אצ״ל משמט אני. ואם עברה שנה שביעית כולה צריך שיאמר לו משמט אני, ואם אמר לו אעפ״י כן יקבל ממנו. ואם נזקקו ב״ד וכתבו לו פרוזבול מועיל אפי׳ למלוה של שנים שעברו ואינו משמט החוב, והיינו סיפא דברייתא דקתני כתבו ערב ר״ה של מוצאי שביעית. ואם הלוהו בשנה השביעית הרי זה גובה כל השנה כולה בב״ד וכותבין עליה פרוזבול ערב ר״ה של מוצאי שביעית.

וברייתא הכי מתפרשא אימתי כותבין פרוזבול לכתחלה לצורך ההלואות של שש שנים - ערב ר״ה של שביעית, כדי שיוכל לגבות בדיינים. כתבו ערב ר״ה של מוצאי שביעית, כגון בדיעבד או לצורך ההלואות של שנה שביעית, אעפ״י שחזר וקרעו לאחר מכאן גובה עליו והולך וכו׳, דכיון שהיה הפרוזבול קיים בשעה הראויה להשמיט דהיינו בסופה, אעפ״י שנקרע אח״כ ואינו קיים בשעת גביית החוב הרי זה גובה והולך, ואשמעי׳ דאפי׳ שלא עמד הפרוזבול אלא רביע שעה ומיד נקרע גובה בו והולך, ומשום הכי נקט כתבו ערב ר״ה של מוצאי שביעית. ואגב אורחין למדנו שאם כתבו ערב ר״ה של מוצאי שביעית מועיל. ואתא רשב״ג לומר שאפי׳ אם נקרע קודם סוף שנה שביעית גובה והולך, וה״ק כל מלוה הקיימת לאחר שנקרע הפרוזבול אעפ״י שנקרע הפרוזבול קודם שתכנס השביעית או השמינית לפי מה שכתבנו. כך פי׳ רבי׳ שמשון[טז] דברי רשב״ג משום דקשיא דאי דברים כפשטן הא קי״ל דפרוזבול הקודם למלוה אינו מועיל ושביעית משמטת את המלוה ונמצאו דברי רשב״ג הפך זה. עוד תירץ הרב ז״ל תירוץ אחר עיין בפירושיו ומשם תשב, ואני לא יכולתי להלום אותו על הלשון לא הפירוש הראשון ולא השני.

טו. כביאור רבינו כן צידד היש״ש בגיטין פ״ד סי׳ מ״ה וז״ל ומדקאמר [הרמב״ם] גובה כל חובו - משמע דגובה בבית דין כשאר ימות השנה, אם לא שתחלוק מאחר שהלוה לו בשביעית - לא שייך לומר שתשמטנו קצת בענין שלא יגשנו, שהרי לא עברה עליו שביעית כלל, וזמן עיקר השמטה שהוא בסופו עדיין לא הגיע, משום הכי גובה את חובו בדין, ודוחק ע״כ, הרי שהעלה סברא שכל דברי הרמב״ם אמורים רק בהלוה בשביעית ובזה גובה כל השנה, אבל הלוה קודם שביעית - אינו רשאי לגבות בשביעית וכדעת הרא״ש. וכ״כ הב״ח להדיא מדנפשיה שאין מחלוקת בין הרמב״ם לרא״ש וכסברת היש״ש הנ״ל עי״ש.

אולם הב״י בחו״מ סי׳ ס״ז סל״א נקט בפשיטות שאין הבדל בין הלוה בשביעית ללפני השביעית, ולכן כתב שהרמב״ם חולק על הרא״ש וס״ל שגובה חובו אף בב״ד ודלא כרא״ש עי״ש. וכן נקט הר״י קורקוס בסוף הלכות שמטה ויובל בדעת הרמב״ם, אולם לא כדיוקו של הב״י אלא ממקום אחר, שכתב וז״ל ולא נתבאר בדברי רבינו זמן כתיבת פרוזבול מתי הוא וכו׳ והאריך בזה והביא את דברי הרשב״א [דלקמן], וכתב וכן נראה שהוא דעת רבינו שלא ביאר דבר - נראה שסמך על מה שכתב שאינה משמטת אלא בסופה, ובודאי כיון שאינה משמטת אלא בסופה - שכותבין פרוזבול עד שעה שמשמטת עי״ש.

טז. פרק י׳ משנה ה׳.

ולפי' אני אומר, אחר המחילה, דברים כפשוטן משום דשמעיה רשב"ג לת"ק דקאמר דכותבין הפרוזבול ערב ר"ה של מוצאי שביעית, ומשמע דצריך שתקדם ההלואה לפרוזבול אבל אם קדם הפרוזבול למלוה אינו מועיל ומשמט, אמר רשב"ג כל מלוה שאחר הפרוזבול אינו משמט, וקי"ל כת"ק. וטעמו של רשב"ג למדתי ממה שכתב הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה תחלה[יז] אלא שחזר בו, וכתב על הא דתנן פרוזבול המוקדם כשר והמאוחר פסול: פרוזבול המוקדם הוא שיכתוב הפרוזבול תחלה אח"כ ילוה לו הממון. המאוחר שילוה הממון תחילה ונעשה חוב ואח"כ כתב הפרוזבול והוא פסול מפני שנעשה חוב ונתחייב בדיני חובות שיהיה נשמט בשביעית וכו', ודברי רשב"ג מבוארים על מה שאמרה המשנה כי כשיהיה מוקדם הפרוזבול קודם והמלוה מאוחרת אינו משמט ויהיה הפרוזבול מועיל. ואע"ג שהרב חזר בו ופי' המשנה כמו שפירשו שאר המפרשים פרוזבול המוקדם שהקדים זמנו כשר והמאוחר שאיחר זמנו פסול, מ"מ למדנו טעמו של רשב"ג ונמצא רשב"ג חולק על המשנה ועל ת"ק דידיה בטעם ולא קי"ל כותיה אלא כסתמא דמתני'

יז. כונתו לפירוש המשנה בשביעית פרק י' משנה ה' בדפוסים הרגילים, שזהו נוסח מהדורא קמא של הרמב"ם. ועי' במהדורת הרב קאפח שהרמב"ם כתב ארבעה מהדורות למשנה זו.

ובאמת שנחלקו הקדמונים בפירוש משנה זו מהו פרוזבול 'המוקדם והמאוחר', האם 'הזמן' הכתוב בפרוזבול הוא מוקדם לזמן עשייתו או מאוחר לו, או ש'המלוה' קודמת לפרוזבול או מאוחרת לו, והאריך בזה יפה, כדרכו, בספר תוספתא כפשוטה עמ' 594 ונבאר בס"ד;

הרמב"ם בפה"מ בשביעית פ"י מ"ה בנדפס [שהוא מהדו"ק] פירש שפרוזבול המוקדם היינו שהוא מוקדם להלואה ורק הוא כשר משום שכשנעשתה ההלואה כבר חל הפרוזבול, ומאוחר היינו שנעשה לאחר ההלואה והוא פסול משום שההלואה כבר חלה עי"ש. וכתב הרמב"ם בתשובה [בלאו] סי' רי"ז שנמשך בזה אחרי מה שכתב בעל ספר המצוות הרב חפץ ז"ל עי"ש. וכ"כ הריבמ"ץ שם בשם הר"ש שפירש בגליון משנתנו עי"ש. וכ"פ ר' טוביה במדרש לקח טוב שמות י"ב, ב עמ' 52. וכ"פ ר' מנחם בר' שלמה במדרש שכל טוב שם עמ' 86 עי"ש. וכ"ד העיטור באות פ' פרוזבול דף ע"ו ע"ג-ע"ד שהביא את דברי רב ניסים גאון דס"ל שהפרוזבול צריך להעשות לאחר המלוה, וכתב וז"ל והאי פירושא לא בריר לן. ומסתברא דכל מלוה שנעשית אחר זמן הפרוזבול אינה משמטת בשעה שמוציא הפרוזבול בב"ד כתב בו וכל חוב שיש לי ולישנא מעליא נקט. והא דרשב"ג דתוספתא עיקר, [והא דקתני הפרוזבול המוקדם כשר והמאוחר פסול היינו] פרוזבול שעושה הלוה למלוה בשטר חוב שכותב ללוה ונותנו למלוה כדתנן וליתומים ולנכסי אפיטרופוס והתם לווין נינהו. והיינו דתנן פרוזבול המוקדם כשר שאם הלוה לוה ממנו בניסן וצוה הלוה לדיינין לכתוב הפרוזבול באדר שלפניו ואם לוה בניסן ואיחר זמן הפרוזבול באייר פסול מפני שהלוה מייפה את כוחו שבהלואה שהיה קודם הזמן בפרוזבול משמע ע"כ, ומבואר שבפירוש המשנה פרוזבול המוקדם - לא פירש כרב חפץ הנ"ל שהמלוה קדמה לפרוזבול, אלא פירש כשא"ר שהזמן הנכתב בשטר הוא קודם למלוה, וכשר רק אם הלוה כתבו שמרע כוחו דהא אם מקדימו לפני ההלואה - לשיטתו הוא אינו משמט, והלוה הרי רוצה שישמט, ולפ"ז ל"ק על שיטה זו מהירושלמי שהביאו הראשונים, דהא מיירי שהלוה כותבו.

אולם הרמב"ם בפה"מ חזר בו ופירש כמו שפסק בחיבור [פ"ט הכ"ב-כ"ג] דמיירי שהמלוה כתב את הפרוזבול והקדים זמנו, וכשר משום שמרע כוחו משום שרק ההלואות שנעשו עד זמן הפרוזבול אינן משמטות, וכ"כ בתשובה שם שבפה"מ תיקן את הדבר כמו החיבור, וכ"כ ר"א בתשובה סי' פ"א שהרמב"ם בפה"מ חזר בו ותיקן את דבריו, ושם הוסיף שרשב"ג בתוספתא חולק וס"ל להיפך ואין הלכה כמותו עי"ש. וכ"פ שא"ר ומהם הריבמ"ץ, הר"ש [והאו"ז בסנהדרין שהעתיקו], הרא"ש, המאירי בגיטין ל"ז ע"ב, הר"ן בפירושו לרי"ף גיטין ח' ע"א מדפי הרי"ף, הריטב"א בגיטין י"ח ע"א, הגהות מרדכי גיטין רמז תנ"ט, וכן נקטו כל האחרונים בפשיטות.

ות״ק דידיה[יח], ולא כמו שפי׳ הר״ר שמשון בדברי ת״ק דבעי׳ שיהיה הפרוזבול קיים בסופ[יט] שנה שביעית, אלא כיון שכתבו אעפ״י שקרעו מיד קודם סוף שנה שביעית גובה והולך אפי׳ לזמן מרובה, והשתא הוו כל דברי ת״ק הלכה.

והנה ראיתי בירושלמי שיש חולק על מתני׳ שאומרת פרוזבול המוקדם כשר והמאוחר פסול, דגרסי׳ התם[כ] ר׳ יוחנן אומר פסולין ממש, ריש לקיש אמר אינו מונה אלא משעת הכתב. והתניא פרוזבול בין מוקדם בין מאוחר כשר ואינו מונה אלא משעת הכתב אם אומר את כן בשטרות מה בין פרוזבול מה בין שטר. פי׳ דר׳ יוחנן וריש לקיש פליגי בשטרי חוב המוקדמין שהם פסולין, ר׳ יוחנן אמר פסולין לגמרי וריש לקיש אמר פסולין לענין שאינו גובה מזמן הכתוב בהם אבל אם יש עדים שיודעים באיזה יום נכתב גובה משעת הכתב, ומותיב לר״ל והתניא פרוזבול בין מוקדם בין מאוחר כשר ואינו מונה אלא משעת הכתיבה, בשלמא לרבי יוחנן היינו דאיכא בין שטרות לפרוזבול דשטרות פוסלין ממש ופרוזבול אינו פסול ממש אלא שמונין לו משעת כתיבתו, אלא לריש לקיש קשה דמאי איכא בין שטרות לפרוזבול, וליכא למימר דליכא בנייהו מידי דהא מתני׳ קתני ומה שכשר בזה פסול בזה ומה שפסול בזה כשר בזה. למדנו מזה הירושלמי דפרוזבול המאוחר דקתני במתני׳ פסול פסול ממש הוא, דקי״ל כרבי יוחנן, ואינו מועיל אפי׳ ידעי׳ זמן כתיבתו, דומיא דשטרי חוב המוקדמין פסולין שהם פסולין לגמרי. ומינה נמי דפרוזבול שזמנו קודם למלוה פסול לגמרי, והמאוחר למלוה כשר, דמהאי טעמא פרוזבול שהקדים זמנו כשר ושאיחר זמנו פסול, ולתנא דברייתא כל מלוה שקדמה לזמן כתיבת הפרוזבול אעפ״י שהיא מאוחרת לזמן הכתוב בפרוזבול אין שביעית משמט אותה, וכל מלוה שהיא מאוחרת לכתיבת הפרוזבול אעפ״י שהיא קודמת לזמן הכתוב בפרוזבול שביעית משמט אותה. ולרשב״ג פרוזבול המוקדם פסול והמאוחר כשר כשאר שטרות לפי שפרוזבול הקודם למלוה כשר והמאוחר למלוה פסול, וזה שהקדים זמנו נמצא גובה שלא כדין כל ההלואות שבין זמן הכתוב בפרוזבול לכתיבת הפרוזבול, והמאוחר כשר שהרי הפסיד הזמן שבין כתיבת הפרוזבול לזמן הכתוב בו, וההלואות דביני ביני שביעית משמטתן לפי שקדמו לפרוזבול דהא בהא תלייא כדכתיבנא. ומ״מ קי״ל כסתמא דמתני׳ דפרוזבול המוקדם כשר והמאוחר למלוה כשר ופרוזבול המאוחר ומוקדם למלוה פסול.

שוב ראיתי תשובה והיא להרמב״ן ז״ל[כא] וז״ל מה שכתב בעל העטור וז״ל דאין כותבין פרוזבול משנכנסה שביעית ומייתי לה מדאמרי׳ אימתי כותבין פרוזבול משנכנסה ערב ר״ה של שביעית, הודעני נא מה מקום ראיה זו. תשובה שאינו אלא מן המתמיהין בדינו שהרי שביעית אינה משמטת אלא בסופה וכל זמן שהוא גובה מוסר שטרותיו לב״ד,

---

יח. עי׳ בסוף ההערה הקודמת שכ״כ להדיא ר״א בן הרמב״ם בתשובה סי׳ פ״א.

יט. כ״ה בכתה״י כאן וכן לקמן.

כ. פרק י׳ הלכה ג׳.

כא. תשובות ׳המיוחסות׳ לרמב״ן סי׳ צ״ח.

אלא שהוא ז"ל גרסא משובשת נזדמנה לו וקבלה כהלכתא בלא טעמא וסמיך עליה, ותוספתא היא שנויה בפרק אחרון של שביעית והכי מתניא התם בנוסחי דוקאני אימתי כותבין פרוזבול ערב ר"ה של מוצאי שביעית אעפ"י שחזר וקרע לאחר מכאן חוזר וגובה עליו ואפי' לזמן מרובה. רשב"ג אומר וכו', ובנוסחאות הרב היה כתוב ערב ר"ה של שביעית והכין מתניא התם בנוסחי, גם בשלנו כך כתוב בה אלא שהיה[כב] משובש באמת[כג]. אח"כ בדקתי אחר פי' המשניות לרבי' שמשון ז"ל ומצאתי שגם היא התוספתא בנוסחא אשר כתבתי וזה נכון ע"כ. גם אני בפי' רבי' שמשון ז"ל ומצאתי שתי הנוסחאות ואיפשר לקיים את שתיהן כדכתיבנא לעיל[כד].

והוי יודע שפרוזבול שנכתב בלשון עדים וחתמו דייני כגון שכתוב בו שבא פלו' לפני ב"ד ואמר להם מוסר אני לכם וכו', או שנכתב בלשון דייני וחתמו עדים כגון שכתוב מוסר לנו פלוני חוב פלוני שהדיינים עצמם מדברים שניהם כשרים וכן כתב הר"ן ז"ל פ' השולח.

נספח

בספר מקורות ומחקרים לר"ש אסף עמ' 171 הדפיס שטר פרוזבול מזמנו של ר' אברהם בן הרמב"ם מיום חמישי בשבת כ"ז[כה] לחדש אלול שנת 1535 לשטרות [שהוא ד"א תתקפ"ד לבריאת העולם] בפסטאט שבמצרים שחתומים עליו ר' יחיאל ברבי אליקים הצובי[כו] ור' אליהו בר' זכריה. וכתב הר"ש אסף בהערה שם ששנה זו היתה שנה שישית לשמיטה לדעת הרמב"ם, וקשה להבין למה מיהרו בכתיבת הפרוזבול שהרי אין השביעית

כב. ברשב"א 'שהוא'.

כג. הרשב"א נקט שהגירסא 'ערב ר"ה של שביעית' [שהיתה גם בגירסתו ובשאר הנוסחאות כפי שהעיד הוא] - משובשת היא, והעיקר הוא 'ערב ר"ה של מוצאי שביעית' כמו שמצא בנוסחי דוקאני. אולם עי' לעיל בהערה ז' שגירסת רוב הראשונים היא 'ערב ר"ה של שביעית'. ואדרבה, בספר תוספתא כפשוטה שביעית עמ' 592 כתב שנראה שהיא הגירסא הנכונה, והגירסא ערב ר"ה של 'מוצאי שביעית' - מקורה בטעות הדומות [ערב -ערב]; אימתי כותבין עליו פרוזבול **ערב ר"ה של שביעית כתבו ערב** ראש השנה של מוצאי שביעית וכו' עי"ש.

כד. מה שכתב הרשב"א בשם הר"ש שגרס כגירסתו 'ערב מוצאי שביעית' - כ"כ גם הר"י קורקוס בסוף הלכות שמטה שבדק בר"ש כת"י ומצא כן עי"ש. אולם בפירוש הר"ש לפנינו הנוסח הוא לא כמו שהביא הרשב"א אלא 'ערב ר"ה של שביעית', וכן הוא בר"ש כת"י פאריז, וכ"ג האו"ז בסנהדרין סי' ע"ט בשם הר"ש עי"ש.

כה. הנה יום חמישי בתאריך הנ"ל היה כ"ו באלול ולא כ"ז באלול, וגם לא יתכן שיהיה כ"ז באלול, דא"כ א' בתשרי יהיה ביום א', וקי"ל לא אד"ו ראש. **אולם** נראה שבמקומם נהגו למנות בשטרות מהיום הראשון של ר"ח כשהחדש הקודם מלא - עי' בנדרים ס' ע"ב ובר"ן שם, ובשו"ת הרשב"א ח"ג סי' ו', ובאריכות גדולה בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' קנ"ג, וכן באגרת רב שרירא גאון מהדורת לוין תרפ"א עמ' 98 בהערה ג' עי"ש, ובספר חקר ועיון ח"א עמ' קע"ח והלאה עי"ש, וכיון שחודש אב הוא מלא - כ"ו בחודש למנינו הוא כ"ז למנינם, ואתי שפיר.

כו. עיין בסימן הבא הערה ג'.

משמטת אלא בסופה עי״ש. **אולם** יש להעיר עליו מכמה אנפי; חדא שנעלמו ממנו דברי הרא״ש וסיעתו וכן גירסת ר״א בתוספתא הנ״ל שאדרבה נראה שעיקר הפרוזבול הוא בסוף השישית. ועוד, והוא העיקר, שאמנם לדעת הרמב״ם היא השנה השישית, אבל כבר כתב הרמב״ם בפ״י ה״ה שאנו סומכין למעשה על חשבון הגאונים לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות עי״ש, ולחשבון הגאונים שכמותו אנו נוהגים - השנה ההיא היתה שנת השמיטה, ואדרבה מכאן מוכח שהיו כותבים פרוזבול בסוף השנה השביעית.

והנה לפי מה שהבאנו שגירסת ר״א בתוספתא היתה כגירסת רוב הראשונים שכותבין פרוזבול ערב שביעית - צ״ע מה שנהגו בדורו ובמקומו לכתוב בסוף השביעית. ואם כי לפי דעת בעל התשובה דידן יתכן שכתבו ב׳ פרוזבולים, אולם לא נראה כן שכתבו גם בסוף השישית ו׳במקרה׳ רק הפרוזבול של סוף השביעית נמצא. ועוד שחכמי דורו של הב״י העידו בפשיטות שהמנהג שכותבים פרוזבול רק בסוף השביעית; כ״כ הב״י בחו״מ סי׳ ס״ז סל״א שהמנהג פשוט בארץ ישראל וסביבותיה לכתוב פרוזבול בערב ראש השנה של מוצאי שביעית וכן נהג מורי הרב הגדול הר״י בירב ז״ל ע״כ. וכן העיד הרדב״ז בתשובה סי׳ ב׳ אלפים רל״ח שכן נהגו עי״ש. וכן העיד הר״י קורקוס בסוף הלכות שמטה ויובל שכן נהגו במקומות אלו עי״ש, ונראה שהוא הוא המנהג הנ״ל שנהגו מזמנו של ר״א בן הרמב״ם בשטר הנ״ל. וקשה לומר שסמכו רק על הגירסא של הרמב״ן והרשב״א בתוספתא; חדא דהא ר״א לא גרס כן וכנ״ל. ועוד שכך גירסת רנ״ג ורוב הראשונים ערב ׳שביעית׳, ואיך יעזבו גירסת רוב הספרים ורוב הראשונים. ועוד שכבר הבאנו לעיל בהערה 23 שהגירסא העיקרית בתוספתא נראה שהיא ׳ערב ר״ה של שביעית׳ עי״ש, וא״כ קשה מדוע לא נהגו כדעת הרא״ש וסיעתו.

אולם נראה שמהתוספתא עצמה אין הכרח לפירושם של הרא״ש וסיעתו, אלא אפשר לפרש כדפירש רא״מ הורביץ בירחון ׳תבונה׳ [קליפדה, תרכ״א] אות כ״ט [ונדפס שוב בספר אהל משה סי׳ ל״א] וז״ל והעיקר נראה הפירוש בתוספתא דסברה דלכתחלה כותבין אותו קודם ר״ה של שביעית כדי שלא יעבור בשביעית שיקפוץ ידו מלהלות מחשש שמא לא יזדקקו ב״ד לכתוב לו פרוזבול, וסברה דכל שהפרוזבול קיים מלוה והולך עליו, ונראה דה״נ סברה ההיא ברייתא דמייתי בירושלמי דפרוזבול מאוחר כשר וכו׳, וזה שאמרו בתוספתא שם כתבו ער״ה של מוצאי שביעית גובה בו אפילו לזמן מרובה ר״ל שאז ברור הדבר שלא נשמט החוב וא״צ ראיה שכתבו בסוף השנה, ורשב״ג פליג בתוספתא ואומר דלא מהני כלום להלואות שהלוה אח״כ, ואנן הכי קי״ל כמתניתין דשביעית דפסלה פרוזבול המאוחר ע״כ.

וא״כ למעשה יש לנו כמה צדדים לעשות פרוזבול רק בסוף השנה השביעית; חדא - גירסת הרמב״ן וסיעתם בתוספתא. ועוד מנהג ארץ ישראל וסביבותיה הקדום שאפשר ליישבו גם לגירסת רוב הראשונים בתוספתא. ועוד שגם לפירוש הרא״ש וסיעתו בתוספתא - אם עשה פרוזבול בסוף השביעית - כשר, ואין בזה חשש שהמלוה גובה חובו

שלא כדין, וכיון שכל המחלוקת היא בלכתחלה - בזה שפיר סמכינן אף לכתחלה על מנהגם של חכמי ארץ ישראל וסביבותיה וא״צ להחמיר לעשות פרוזבול גם בסוף השישית.

קלא. בפני איזה בית דין ראוי לכתוב פרוזבול בזמננו

פורסם בירחון 'האוצר' סיון תשפ"ב.

האם צריך ב"ד חשוב או סגי בכל בית דין

בגמ' בגיטין דף ל"ו ע"ב איתא: איבעיא להו כי תקין הלל פרוזבול לדריה תקין או לא לדרי עלמא תקין וכו'. ת"ש דאמר שמואל לא כתבינן פרוסבול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא, ואי סלקא דעתך לדרי עלמא נמי תקין, בשאר בי דינא נמי לכתבו. דלמא כי תקין הלל לדרי עלמא - כגון בי דינא דידיה, וכרב אמי ורב אסי דאלימי לאפקועי ממונא, אבל לכולי עלמא לא. ת"ש דאמר שמואל הא פרוסבלא עולבנא דדייני הוא, אי איישר חיל יותר מהלל אבטליניה. ורב נחמן אמר אקיימנה וכו', אימא ביה מילתא, דאע"ג דלא כתוב ככתוב דמי. עכת"ד הגמ'.

ונחלקו הראשונים בביאור הדברים ובפסק ההלכה, וכפי שביארו הב"י והב"ח בחו"מ סי' ס"ז סי"ח, ונבאר יותר בס"ד.

בעה"ט באות פ' פרוזבול (דף ע"ז ע"ב) כתב: "אפי' למ"ד לדרי דעלמא תקין - האידנא ליכא בי דינא, ועולבנא הוא לן למיכתב פרוזבולא ולא מהני ולא כתבינן לטופסיה" ע"כ. והיא דעת ר"ת קודם חזרה, ודעת איכא מאן דאמר בספר התרומות - עי' ב"ח.

דעת ר"ת (אחרי החזרה) דקי"ל כשמואל, אלא של"צ ב"ד כרב אמי ורב אסי ממש אלא ב"ד גדול שבדור. וכ"ד תוס', סמ"ג, סמ"ק, בעל התרומות, וכן הסכים הר"ן.

ובדעת הרמב"ם. בפ"ט מהלכות שמיטה ויובל הי"ז כתב הרמב"ם: "אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רבי אמי ורבי אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם, אבל שאר בתי דינין אין כותבין" ע"כ. והביא הב"י בשם מהר"ם (דפוס פראג סי' תתקע"ב) שפירש בדעת הרמב"ם שרק ב"ד דרב אמי ורב אסי, אבל שאר בתי דינים, אף שהם גדולים שבדור, אין כותבים. אולם כבר העירו בהערות בהוצאת שירת דבורה שבמהר"ם בתשובה לפנינו ליתא להוספה זו. אולם מצאנו במאירי שפירש כן בדעת הרמב"ם, וז"ל: "ומ"מ אף הוא לא התיר את הרצועה ליעשות על ידי כל בית דין שיזדמן אלא דוקא על ידי בית דין חשוב ומומחה מצד חכמתו ושהוא קבוע להיות של בני המחוז מתנהגים על פיו ובאים לפניו לדין. ומעתה בזמן הזה במקום שנוהגים בשמטת כספים הואיל ואין בתי דינין חשובים וקבועים כל כך אין אנו מכניסין עצמנו בדין פרוסבל" ע"כ. הרי שלפי דעתו בביאור דברי הרמב"ם אין בדורותינו אפשרות לכתוב פרוזבול.

אולם מצאנו בתשובות הרמב"ם דס"ל שיש פרוזבול בימינו, ואפשר גם לטעון פרוזבול היה לי ואבד - עי' בתשובותיו [מהדורת בלאו] סי' נ"ט וע"ו. וכמו כן מצאנו בדור שלאחריו במצרים טופס של פרוזבול - עי' בספר מקורות ומחקרים לר"ש אסף (עמ' 171).

וא"כ נראה שהעיקר בדעת הרמב"ם זה כמו שפירשו הר"ן והב"י ושאר אחרונים, דס"ל שכל ב"ד חשוב שבדור מהני וכדעת ר"ת וסיעתו[א].

ובדעת הרי"ף. הרי"ף השמיט את מימרא דשמואל שאין כותבין פרוזבול אלא בב"ד דסורא ודנהרדעא, וכן שצריך ב"ד חשוב כרב אמי ורב אסי, וכתב **הרמב"ן** בדעתו דס"ל דליתא להלכה ול"צ ב"ד כזה[ב]. וכן הסכימו **הרשב"א** בתשובה (ח"ג סי' ל"ג), **מהר"ם** בתשובה הנ"ל **והרא"ש** בפסקיו [ועי' בדרישה שיישב את דברי הרא"ש בתשובה שלא כתב כן] - שהובאו בב"י. ויש להוסיף שכן הסכימו **הרמ"ה** **והריטב"א** בחידושיהם עי"ש. וכן **הרי"ד** **והריא"ז** השמיטו סוגיא זו וסתמו כדברי הרי"ף, ונראה מדבריהם דליתא לדינא דשמואל הנ"ל, אלא בכל ב"ד כותבים פרוזבול. וכ"נ מסקנת **המאירי**, שאמנם בתחלה פסק כשמואל וכתב זוהי שיטתנו וכ"כ גדולי המחברים, אולם לאחר מכן הביא את דעת הרמב"ן באורך וסיים והדברים נראים מחוורים עי"ש. וע"ע לקמן שהבאנו את דברי המאירי במגן אבות (סי' ט"ו) שכתב שצריך דיינים קבועים, וכן **הר"י אלברצלוני** כתב שצריך דיינים ידועים. ונראה מדבריהם דסגי בזה ולא צריך ב"ד גדול שבדור.

והנה הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' ק"ע) כתב שאפילו לדעת שאר הפוסקים דס"ל דבכל ב"ד כותבין - הנ"מ בית דין של חכמים אפילו שלא היו כר' אמי ור' אסי, אבל בית דין של הדיוטות לא אמרה אדם מעולם עי"ש. וכ"כ המבי"ט בתשובה (ח"ב סי' פ"א), וז"ל: "ונראה דאף למה שכתב הרמב"ן דלא קיימא לן כשמואל ולא בעינן כגון בי דינא דסורא וכו' - אפ"ה ב"ד חשוב בכל דור בעינן, וכמו שכתב 'אלמא אפילו בי דינא אחרינא דלא אלים כולי האי מצי כתב', דמשמע דאלים קצת בעינן אלא דלא בעינן כבי דינו של ר' אמי ור' אסי וכו', ומה שכתוב ב[טור] חו"מ סי' ס"ז דבכל ב"ד וב"ד יכולים לכותבו - היינו כהאי גוונא דכתב הרשב"א ז"ל דאזיל לשיטתיה דהרמב"ן" עיש"ב.

אולם אין נראה כן. <u>הדא</u> דלשון הטור שהזכיר המבי"ט לא משמע כדבריו, דלא בא לסתום אלא לפרש, ואם היה צריך ב"ד חשוב - היה הטור צריך לכתוב כן, ומדכתב בכל ב"ד נראה שאפילו ב"ד שאינו חשוב. <u>ועוד</u> שהרי הרמב"ן דייק כן מהרי"ף שהשמיט את דברי שמואל [וכן הרי"ד והריא"ז], ואם כן - אין מקור שצריך שיהיה ב"ד שונה מכל שאר דיני ממונות דעלמא. <u>ועוד</u> שלשון הרמב"ן הוא 'אלמא לא בעינן בי דינא דאלים אלא גריע משאר דיני ממונות', ומבואר שאדרבה הוא גרוע משאר דיני ממונות ול"צ ב"ד חשוב. וכ"ה לשון המאירי: דמה ענין לחזר בו אחר בית דין יפה כל כך יותר משאר דיני

א. והסכים לדברי בדעת הרמב"ם - הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרה"ג יעקב יוסף זצ"ל בהערותיו לספרו של אביו 'בעתה אחישנה' שפרסם בסוף שנת השמטה תשפ"ב, בהערה 49 עי"ש.

ב. והמרדכי ברמז שפ"א כתב בזה"ל: "ולי הדיוט נראה מאחר שלא הזכיר האלפס בספרו נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד שמע מינה דנ"ל דאפילו בשבועה אין נאמן דנראה לו דלא כתבינן פרוזבול אלא בבי דינא דר' אמי ור' אסי או בבי דינא דנהרדעא או כרבנן דבי רב אשי ור' חייא בר אבא וכן דרך האלפס לחסר ולדלג כל מה שנראה לו שאין לפסוק כן הלכה" ע"כ. אולם דבריו צ"ע, דהא הרי"ף השמיט גם את מימרא דשמואל שאין כותבין פרוזבול אלא בב"ד דסורא ונהרדעא וכן את דברי הגמ' שרק בב"ד כרב אמי ורב אסי. וא"כ גם את זה לא ס"ל, וכמ"ש הרמב"ן והרא"ש.

ממונות ואדרבה קיל טפי שאינו אלא דרך הודעה וכו׳ עי״ש. וכ״נ שהבין הרמ״א שסתם בשו״ע שי״א שכותבים בכל ב״ד, ומדסתם נראה שבכל ג׳ קאמר, וכ״נ עיקר בדעה זו [אלא שצריך שיהיו ידועים וקבועים, וכדכתבו הר״י אלברצלוני והמאירי הנ״ל].

המנהג בזמן מרן השו״ע

הנה מצינו ברדב״ז שהעיד שהמנהג היה לכתוב פרוזבול בכל ב״ד של ג׳ הדיוטות, אלא שבתחלה קיים הרדב״ז את המנהג ולבסוף חזר בו;

בתשובה ח״א סי׳ קע״ו כתב: ״כוונתו ז״ל [של הרמב״ם] לאפוקי שלא יהיו ב״ד של הדיוטות אבל גדול שבעיר כותב דיפתח בדורו כשמואל בדורו ויכול להפקיע ממון. ורוב האחרונים ז״ל הסכימו שכותבין אותו בכל ב״ד וכן נהגו ע״כ. אולם בפירושו לרמב״ם פ״ט הי״ז כתב וז״ל וכבר נהגו לכתוב פרוזבול בכל בתי דינין וסמכו להם דיפתח בדורו כשמואל בדורו דאי לא תימא הכי בטלה לה תקנת הלל דהא לית לן ב״ד כדרבי אמי ורבי אסי, ומ״מ בעינן שיהיה גדול בעירו דחשוב לאפקועי ממונא ולא כמו שנהגו לכתוב פרוזבול אפי׳ בג׳ הדיוטות״ ע״כ.

וכ״נ מדברי המבי״ט בתשובה (ח״ב סי׳ פ״א) בסופה שכתב: ״ובשנת השמטה שעברה שנת הש״ך ליצירה בטלנו כמה פרוזבולין שלא נעשו בב״ד החשוב שבעיר וכתבו אחרים תחתיהם בב״ד החשוב״ ע״כ, הרי שחלק מהעם נהגו לכתוב בב״ד של הדיוטות וכעדות הרדב״ז הנ״ל.

אולם גם הרדב״ז וגם המבי״ט וגם השו״ע פסקו למעשה כדעת הרמב״ם, אלא שהשו״ע העתיק את דברי ספר התרומות שב״ד שהמחוהו רבים עליהם חשיב כב״ד החשוב שבעיר ואפשר לכתוב בפניו. ועי׳ בסוף המאמר לענין מעשה.

פרוזבול בפני שנים או בפני שלשה

בגיטין דף ל״ב ע״ב נחלקו רב ששת ורב נחמן לענין ביטול גט, האם מבטלו בפני שנים או בפני שלשה, וכן לענין כתיבת פרוזבול האם כותבים בפני שלשה או אפילו בפני שנים. דעת רב ששת שצריך שלשה, ודעת ר״נ דסגי בשנים. ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה.

דעת ספר התרומות והטור שצריך שלשה, וכפי שהביא הב״י. ויש להוסיף שכ״ד ר״י אלברצלוני בספר השטרות, וז״ל: ״ועניין שטר פרוזבל כך הוא הולך המלוה אצל ג׳ עדים, וי״א אפילו לב׳, ואומר להם הוו לי סהדי וחזו דאנא מסר פרוזבל קמי ׳שלשה דיינים דאינון פלוני ופלוני ופלוני׳ וכו׳״ עי״ש.

אולם דעת שא״ר דקי״ל כר״נ גם לגבי פרוזבול וכותבים בפני ב׳ דיינים, וכפשט המשנה בשביעית פ״י מ״ד. כ״כ הר״ן שם שלהלכה כותבים בלשון עדים וחותמים דיינים וכן להיפך, ואע״ג דלרב ששת איתמר הכי ׳ולא קי״ל כוותיה׳ - אפשר דבהא לא פליג רב

נחמן, אלא שהרמב"ם ז"ל לא כתבה בפ"ט מהלכות שמטה עי"ש. ומבואר מדבריו שהבין גם בדעת הרמב"ם שהעתיק את לשון המשנה - דס"ל כר"נ דסגי בשני דיינים, אלא שהרמב"ם לא פסק את הדין של עדים ודיינים. וכ"כ **הריטב"א** שם כדברי הר"ן [אלא שלא הזכיר את הרמב"ם] עי"ש. וכ"ד **הריא"ז** שם, וז"ל: "ודי לו בשנים דיינים" עי"ש. וכ"ד **המאירי** שם, וז"ל: "ולענין פסק מיהא כל שנמסר בתורת דיינין אף בשנים דיו" עי"ש. וכ"ד **האו"ז** בע"ז (סי' קי"ט), וז"ל: "והתם איפליגו נמי ר' יוחנן ורשב"ל בהא, ור' יוחנן כרב נחמן ורשב"ל כרב ששת, וכתב רבינו יצחק אלפס זצ"ל והילכתא כרב נחמן דקאי ר' יוחנן כוותיה" עי"ש, ומבואר שהוא הבין בדעת הרי"ף שהלכה כר"נ גם לענין פרוזבול וגם לענין ביטול הגט. וכ"ה בשטר פרוזבול **מרבנו תם** שהועתק **בראבי"ה** (סי' תתצ"ב), וז"ל: "ויחתמו שלשה ומכל מקום די בשנים" עי"ש. וכ"כ עוד הראבי"ה להדיא בסי' תתצ"ג, וז"ל: "הילכתא כרב נחמן כדפסק תלמודא, שמע מינה דייני פרוסבל די בשנים וכל שכן בשלשה" עי"ש. וכ"ה בשטר פרוזבול שנעשה במצרים בזמנו של ר"א בן הרמב"ם שפורסם בספר מקורות ומחקרים (עמ' 171), שהדיינים החתומים שם הם **ר' יחיאל בר' אליקים הצובי**[ג] **ור' אליהו בר' זכריה עי"ש**.

ובדעת הרמב"ם. לעיל הזכרנו את דברי הר"ן שלמד בדעתו שפסק כר"נ עי"ש. וכ"כ הב"ח בסוף הענין כאן עי"ש. אולם הר"י קורקוס בפ"ט הי"ז-י"ח כתב שנראה שהרמב"ם פוסק כרב ששת, והאריך בזה וסיים בזה"ל אלא שאני רואה שהר"ן ז"ל תפס הדבר בפשוט דסגי בשנים גם לדעת רבינו עי"ש. אולם נראה שהעיקר בדעת הרמב"ם הוא כפירוש הר"ן והב"ח, <u>דהא</u> הרמב"ם העתיק את המשנה פלוני ופלוני בלבד, ומכיון שהגמ' דנה האם זהו בדוקא או לא - אם היה פוסק כדעת רב ששת היה צריך להוסיף להדיא עוד 'ופלוני', וכפי שעשו ר"י אלברצלוני וספר התרומות והטור. <u>ועוד</u> מדלא העתיק את הענין של דיינים ועדים המוזכר בגמ' לפחות אליבא דרב ששת. <u>ועוד</u> מדחזינן בשטר הפרוזבול שנעשה במצרים בדור שלאחריו שחתומים רק ב' דיינים - נראה דהכי קים להו גם בדעת הרמב"ם, ומסתבר שכך ראו גם בשטרות שנעשו מזמנו של הרמב"ם.

ובדעת הרא"ש. הב"ח נדחק להשוותו לדברי הטור שמצריך שלשה עי"ש, אולם אין הדברים נראים. ועי' לקמן בשם מהרח"ש בתורת חיים שפירש בדעת הרא"ש לא כך אלא דסגי בשנים, וכן עיקר בדעתו.

ולמעשה. השו"ע פסק בפשיטות כדעת הטור וסיעתו שצריך ג' דיינים. ולפי האמור שדעת רוב הראשונים דסגי בשנים, וכ"נ פשטות דברי הרמב"ם - נראה שהעיקר הוא דסגי בשני דיינים, אלא שראוי להחמיר בג', וכפי שפסק הב"ח והביאו הכנה"ג בסוף דבריו.

ג. **הערת הרב רועי** זק: יעויין במאמרו של מ"ע פרידמן בספר היובל למשה גיל עמ' 337-338, וביחוד בהערות 39-40, שצריך לקרוא הצו"ם ויש שם סימן של ר"ת (לא "הצובי") .והצו"ם הוא ר"ת של ברכה, וכן היה חותם בנו של רבי יחיאל נבתויא.

האם צריך למסור את הפרוזבול בפני הדיינים או לא

כתב הב"י בספרו בדק הבית (סעיף כ') בזה"ל: "כתב המרדכי בפרק השולח (סי' ש"פ) שמדברי **רבינו יחיאל** משמע שאינו מועיל פרוזבול אלא אם כן יאמר לדיינים עצמם מוסרני לכם. וחלק עליו [ר' אביגדור] מדגרסינן בירושלמי (שביעית פ"י ה"ב) אפילו נתונים ברומי, פירוש 'הדיינים'" ע"כ. והרמ"א בהגהת שו"ע פסק כדעת ר' אביגדור, וכן נהגו בירושלים בדורות האחרונים, ועי' בשו"ת יבי"א (ח"ג חו"מ סי' ו') שהאריך לחזק מנהג זה. אולם בספר בירור הלכה [זילבר] (מהדורה תניינא חו"מ סי' ס"ז) האריך לחלוק על דבריו, ודבריו נכונים, ונבאר בס"ד.

הנה שאר הראשונים פירשו את הירושלמי ואפילו נתונים ברומי - היינו ש'השטרות' נתונים ברומי. כ"כ **הרמב"ן** בגיטין ל"ו ע"א, וז"ל: "וי"ל התם [בדין מוסר שטרותיו לב"ד שאינו משמט] במוסר שטרותיו לב"ד 'ממש', אבל הכא [בדין פרוזבול] אינו מוסר להם אלא שכותב מוסרני לכם, כלומר בכל מקום שהם יהיו כמסורות לידכם, ואמרו בירושלמי ואפילו נתונות ברומי" ע"כ. וכ"ה **בריטב"א** ו**בר"ן** ו**בנימוק"י** שם, ו**בכפתור ופרח** (פרק מ"ט), ובפירוש **הרש"ם** לירושלמי. ומדבריהם מתבאר שצריך למסור לב"ד ממש, אלא שאת השטרות לא צריך למסור להם ממש. וכ"כ הר"י קורקוס בפ"ט הי"ז ששאר כל המפרשים סברי שאפילו נתונים ברומי אשטרות קאי לא אדיינים. וכבר כתב התומים שהלשון 'נתונים' נראה יותר דקאי אשטרות מאשר אדיינים, ונשאר בצ"ע על הרמ"א שפסק להקל בזה עי"ש.

אלא שהר"י קורקוס שם הקשה למה צריך דוקא בפני ב"ד, וסיים שכל שהודיע לב"ד ונתרצו סגי וא"צ למסור להם פה אל פה, ואפשר שגם זה כוונת הר"ן שכתב שב"ד גדול שבדור שנזקק הוא לכך, פירוש ובודאי שיתרצו. ואפשר עוד דכיון שנזקק הוא לכך - אפילו הודעה א"צ וכדברי המרדכי עי"ש. ונראה שכתב כן כדי לחלוק על הר"ן בידים נקיות[ד], אולם ודאי שאין זו כונת הר"ן ושא"ר, וכמו שפירשו שאר האחרונים בדעת הר"ן וסיעתו. וכפי שנביא לקמיה שיש ראשונים מפורשים שכתבו שצריך בפני הב"ד ממש, וא"כ אין לדחוק כך בדעת הר"ן וסיעתו.

וכן הוכיח לנכון בשו"ת יבי"א שם מדברי הרמב"ן בחולין ד' ע"ב שכתב דטעמא דמ"ד אינו נאמן [לומר פרוזבול היה לי ואבד] משום דמי יימר דמזדקקי ליה בי תלתא, וטירחא רבתי היא, ומיטרח כולי האי לא טרח. וטעמא דמ"ד נאמן משום דישראל מיטרח נמי טרח עי"ש. וכ"כ **הרשב"א** בתשובה (ח"ב סי' שי"ג), וז"ל: "שהפרוזבול איכא למיחש דלמא לא איזדקוקו ליה בי דינא" עי"ש. ומבואר מדבריהם שצריך להגיע לפני הב"ד ממש, דאם יכול לומר לעדים שמוסר לפני בית הדין - אין בזה טירחא כלל. ויש להוסיף שכ"ה גם ברמב"ן ל"ז ע"ב, שכתב בתוך הדברים השתא בפרוזבול נאמן [אע"ג] דאיכא למימר

ד. ביטוי זה מקורו בדברי הפר"ח בסי' תצ"ו סי"א על דברי מהריב"ל בדעת הרשב"א עי"ש. והשתמשו בביטוי זה האחרונים בכמה מקומות.

לא איזדקיקו ליה בי דינא וכו׳ עי״ש, והעתיקוהו הרשב״א שם וכן **הריב״ש** בסי׳ תצ״א עי״ש, ומבואר כנ״ל.

וכן מתבאר גם מדברי **המאירי** בגיטין ל״ו ע״א, וז״ל: ״אבל פרוזבל **שצריכים לבא עליו לפני בית דין מ״מ** - אוושא מילתא ונמצא רישומו של שביעית ניכר״ עי״ש.

וכן מתבאר מדברי **ר״י אלברצלוני** בספר השטרות שטר מ״ח פרוזבול [שהובא בספר התרומות שהביא הב״י] שכתב: ״די לו אם יחתמו לו אותן העדים באותו שטר פרוזבול כי בפניהם מסרו **בפני הדיינין**״ עי״ש, וכן למדו רבים מהאחרונים שהובאו ביבי״א שם בדעת הר״י אלברצלוני הנ״ל. אמנם המבי״ט (ח״ב סי׳ פ״א) כתב שמדברי הר״י אלברצלוני הנ״ל מבואר כדעת ר׳ אביגדור עי״ש, ובשו״ת שערי עזרא [טראב, ירושלים תרס״ו] (יו״ד סי׳ כ״ב) וכן בשו״ת יבי״א הנ״ל כתבו להצדיק את פירושו. **אולם** המעיין יראה שאין דבריהם נכונים, והעיקר בדעתו הוא כמו שפירשו רוב האחרונים וכדעת רוב הראשונים הנ״ל. **ובפרט** שבדברי הר״י אלברצלוני שנביא לקמן מפורש שמה שכתוב במשנה הדיינים ׳שבמקום פלוני׳ לא בא לומר שלא מוסר בפני הדיינים [וכפי שכתבו חלק מהאחרונים] אלא בא לומר שצריך שהב״ד יהיו קבועים ויכתוב את שם המקום שבו יושבים עי״ש, הרי דס״ל שצריך להגיע לדיינים ממש. **ומעתה** גם השו״ע בסכ״א שהעתיק את דברי הר״י אלברצלוני למעשה - אין שום ראיה דסבירא ליה כדעת ר׳ אביגדור להקל, ואדרבה גם השו״ע העתיק את הלשון ׳קמי׳ שלשה דיינים, ופשט הדברים שצריך לבוא לפני הדיינים ממש. והגר״א בביאורו לסכ״א פירש דברי השו״ע כדעת ר׳ אביגדור וכפסק הרמ״א בס״כ עי״ש. אולם ע״פ הנ״ל דבריו צ״ע, ואין נראה כן דעת השו״ע.

והב״ח כתב לפרש בדעת הרא״ש דס״ל כדעת ר׳ אביגדור הנ״ל עי״ש. אולם אין דבריו מוכרחים, ואדרבה בשו״ת תורת חיים למהרח״ש (ח״ב סי׳ ל״ב) דייק מדברי הרא״ש דס״ל שצריך בפני הדיינים ממש עי״ש. ודבריו נראים יותר, דהא המקור היחיד להתיר שלא בפני הדיינים זה הירושלמי לפי הפירוש של ר׳ אביגדור, והרא״ש לא הזכיר כלל ירושלמי זה, ולומר שסמך עליו בפשיטות ללא שיביא אותו אינו נראה.

והנה במשנה בשביעית פ״י מ״ה בנוסח הפרוזבול איתא מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים ׳שבמקום פלוני׳. וכתבו בספר שושנים לדוד ובספר משנה ראשונה שם, שבודאי א״צ לכתוב את מקום הדיינים, וכונת המשנה ׳שבמקום פלוני׳ היינו שהדיינים אינם כאן ולכן צריך לכתוב היכן הם, וכדעת ר׳ אביגדור עי״ש. והדבר תמוה להביא ראיה ממשנה מפורשת בדוכתא נגד כל הראשונים הנ״ל. ועוד, שבמשנה מפורש שמוסר את החובות לדיינים עצמם כדקתני ׳לכם׳, ואעפ״כ כותב ׳שבמקום פלוני׳.

ובביאור המשנה כבר עמדו הראשונים, וחלקם הוכיחו ממשנה זו שצריך ב״ד ידועים וקבועים. כ״כ הר״י אלברצלוני בספר השטרות שטר נ״ו, קבלת עדות, וז״ל: ״ומתוך הדברים תדע כי צריך בפרוזבל למסור לדיינין ידועים ולא למי שעושה אותם דיינין לפי שעה וכו׳. ועוד, הלא המשנה כך אמרה הדיינין שבמקום פלוני, לפיכך כל מקום שהוא אומר הדיינין ומוסר לב״ד ובא לב״ד מומחין ולא להדיוטות שעושה אותן

בית דין וכו׳״ עי״ש. וכ״כ המאירי בספרו מגן אבות (ענין ט״ו), וז״ל: ״וודאי לדיינים הקבועים היו צריכים למסור, וכדאמרינן מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני וכו׳״ עי״ש. הרי שפירשו שאכן צריכים לכתוב הדיינים שבמקום פלוני, והטעם משום להודיע שהוא מוסר לדיינים קבועים ומומחים. וכ״נ דעת ר״ת בשטר פרוזבול שלו המובא בראבי״ה (סי׳ תתצ״ב), שכתב את הנוסח בזה״ל: ״דוכרן פתגמי מה דהוי קדמנא אנו פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני וכו׳״ עי״ש. ומבואר שגם כשמוסר לפני הדיינים עצמם צריך לכתוב שבמקום פלוני. ובפרוזבול שנעשה בבית דינו של ר׳ אברהם בן הרמב״ם שנדפס בספר מקורות ומחקרים (עמ׳ 171) הנוסח הוא בחמישי בשבת וכו׳ למנין דרגילין למימני ביה בפסטאט מצרים דעל נילוס נהרא מותבה בא אלינו וכו׳ כשהיינו יושבים במושב בית דין ויאמר אלינו וכו׳ עי״ש, הרי שגם הם היו בית דין וכתבו את המקום.

וע״כ אין להביא ראיה כלל ממשנה זו לחידושו של ר׳ אביגדור בפירוש הירושלמי.

וא״כ נמצא שר׳ אביגדור יחיד הוא בראשונים בחידוש זה שלא צריך להגיע לב״ד, ושאר הראשונים פליגי עליה - אם במפורש ואם מסתימת דבריהם.

וע״כ נראה שאע״פ שבדורות האחרונים נהגו כסברתו של ר׳ אביגדור - קשה לסמוך על סברא זו, והעיקר כדעת רוב הראשונים. ועי׳ ביבי״א ובבירור הלכה הנ״ל שהביאו את דברי האחרונים המדברים בזה, ומתבאר מדבריהם שרוב האחרונים **שנשאו ונתנו בדבר** - לא סמכו על סברת ר׳ אביגדור.

ויש להוסיף שאף ר׳ יו״ט דאנון שחתם על שטר פרוזבול כמנהג ירושלים כמובא בספר ארץ חיים - מ״מ בספרו כבוד יו״ט על הרמב״ם פ״ט הי״ז האריך בענין זה, וסיים בזה״ל: ״ומאחר עלות כל הכתוב למעלה אני תמיה על מנהג עיר קדשנו ירושלים ת״ו שכותבין פרוזבולין ומזכירין בתוכם להדיינים יצ״ו ואין להם ידיעה כלל והרי זו סברא יחידאה ואיך לא עלה על לבם לתקן זה בנקל אליבא דכו״ע״ עי״ש.

ושוב ראיתי בספר **חדושים ובאורים** להגר״ח גריינמן גיטין לדף ל״ז ע״ב אות ג׳ שהביא את דברי התומים שתמה על דברי הרמ״א שפסק כסברא יחידאה, וכתב שיתכן שהרמ״א כתב כן בצירוף זה שבאשכנז לא נהגו כלל לכתוב פרוזבול כפי שכתב בס״א, ולכן בסברא כל דהו הקיל, אבל לדידן שצריך פרוזבול מעיקר הדין אין להקל, ויכול הלוה לטעון קים לי שאין פרוזבול זה מועיל עי״ש.

ההנהגה הראויה למעשה בכתיבת הפרוזבול

לאור האמור נראה שבודאי עדיף לצאת יד״ח כל השיטות ולהופיע בפני ב״ד שהמחום רבים עליהם ולכתוב בפניהם את הפרוזבול. אולם רוב האנשים לא יכולים לבוא לפני ב״ד זה, שהרי המנהג הוא שעושים את הפרוזבול בכ״ט לחודש אלול או יום לפני, כדי לכלול את כל החובות שעושים עד היום האחרון כולל ההפקדות בבנק ושאר השקעות וכדומה, וביום זה שהוא ערב ר״ה קשה ללכת לב״ד המיוחד שבעיר. ועל כן צריכים לבחור

אחת מהאפשרויות - או לכתוב בפני ב"ד רגיל שלא המחום רבים עליהם, או למסור בפני עדים שמוסר את חובו לב"ד מומחה וגדול, אבל אינו בפני בית הדין.

ולפי מה שביארנו, עדיף טפי למסור בפני בית דין רגיל, שהרי לדעת הרי"ף והרא"ש ורוב הראשונים סגי בהכי, וכך היה המנהג גם בזמן הרדב"ז והב"י וכנ"ל, אלא שהפוסקים החמירו לכתחלה כדעת הרמב"ם, ומאידך לכתוב בפני העדים שמוסר לדיינים שלא בפניהם - לדעת רוב הראשונים לא מהני, ור' אביגדור דעה יחידאה היא. **ולכן כשא"א לקיים שניהם עדיף למסור בפני ב"ד רגיל כשמגיע לפניהם ממש, וסגי בב' דיינים מתוכם** לפי דעת רוב הראשונים וכנ"ל.

קלב. האם הלוה צריך לומר 'במתנה אני נותן לך' או סגי במה שאומר 'אעפ"כ'

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשפ"ב.

הנה במשנה בשביעית כתוב שאומר אעפ"כ, ונראה דסגי בזה. אולם בגמ' בגיטין ל"ז ע"ב הובאה ברייתא כשהוא נותן לו לא יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא במתנה אני נותן לך. ונחלקו הראשונים האם צ"ל משפט זה או לא.

מדברי המאירי נראה שא"צ לומר כן, דבתחלה כתב שכשאומר אעפ"כ סגי, וכ"כ בסוף דבריו, אלא שבתוך הדברים לגבי ההסבר של תלי ליה כתב שמסבב בדברים עד שיאמר אני רוצה לפרוע ולא בתורת חוב אלא בתורת מתנה עי"ש, אבל נראה מדבריו שבסתמא א"צ לומר כן. וכ"נ מדברי ר' בחיי בפרשת ראה שכתב אם אמר לו הלוה אני רוצה לפרעך - יקבל המלוה ממנו עי"ש. וכ"נ מדברי הסמ"ק מצוה רמ"א שסתם שאם אמר אעפ"כ יקבל הימנו. וכ"נ מדברי תשובת גאון[א] המובאת באוה"ג גיטין עמ' 73 עי"ש. וכ"כ להדיא הרמ"ה בחידושיו לגיטין שם, וז"ל וקי"ל כרבה [דתלי ליה], ואע"ג דתנא דידן באעפ"כ סגיא ליה, ורבה נמי עביד בה מעשה - לא קשיין אהדדי, דכי קתני בבריתא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך - מעיקרא קאמר, דמעיקרא דמייתי ליה, אי ניחא ליה [ללוה] דלישקלינהו מינה צריך למימר ליה במתנה אני נותן לך, ואי לא אמר ליה הכי צריך המלוה למימר ליה משמט אני, ואלו תנא דידן קאמר היכא דאייתי ליה סתמא א"נ בתורת חוב ואמר ליה מלוה משמט אני דאי אמר ליה לוה בתר הכי אעפ"כ גלי אדעתיה דבמתנה יהיב ליה ושרי ליה ללוה למשקל מיניה ע"כ.

אולם הריא"ז כתב ואם אמר לו זה אעפ"כ אני רוצה להחזיר לך דרך מתנה יקבל הימנו וכו', וכופין אותו ללוה שיחזיר לו ויאמר לו דרך מתנה אני נותן לך עי"ש. ומבואר שצ"ל יחד עם אעפ"כ - אני רוצה להחזיר לך דרך מתנה. וכ"כ בפסקי מהר"ח או"ז [קיצור מדברי אביו **האו"ז**] בע"ז סי' ר"ח, וז"ל צריך לומר משמט אני, ואם יש כח ביד המלוה לכוף את הלוה עד שיאמר לו אעפ"כ שלי הם ובמתנה אני נותן לך מכהו ותולהו וכו' עי"ש. וכ"כ **רי"ו** נ"ז ח"א דף כ"ו ע"ג, וז"ל המחזיר חוב בשביעית כלומר אחר שביעית אומר משמט אני ואם אמר ליה אעפ"כ אני נותן לך במתנה יקבל ותלי ליה וכו' עי"ש. וכ"כ **הראב"ד** שהביא הרמב"ן בספר הזכות בביאור הגמ', וז"ל ושני ליה לא כמו שאתה סבור אלא שאני אומר ותלי ליה אחר שאמר לי אעפ"כ לבד - אני אומר שיתלה לו עד שיאמר לו במתנה אני נותן לך עי"ש. וכ"כ **הרמב"ן** גופיה בחידושיו שם בביאור הגמ', וז"ל והיינו דאקשי אביי דהא בעי למימר שלי הן ובמתנה אני נותן לך אלמא בעי השמטה גמורה וכו' עי"ש.

א. והיא כנראה לרב נטרונאי גאון - עי' בתשובות רב נטרונאי מהדורת אופק סי' של"ח (עמ' 500).

ובדעת הרמב"ם. הרמב"ם בפ"ט הכ"ח כתב אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל - יקבל ממנו וכו', ואל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך, החזיר לו חובו ולא אמר לו כן, מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתים לך עי"ש. ונחלקו האחרונים בכונתו; מהר"י עייאש בלחם יהודה שם כתב בביאורו השני וז"ל דמ"ש אלא יאמר שלי הן וכו' ר"ל כך ראוי לומר, ולא שיהא מחוייב בדקדוק, דלא בא לשלול אלא דאינו יכול לומר בחובי אני נותן לך, אבל באמירת אעפ"כ - ודאי סגי. מיהו דוקא במי שאמר אעפ"כ מעצמו בלי שום סבוב והתעוררות מהמלוה, אבל אם לא אמר אעפ"כ וסיבב עמו בדברים לא סגי באעפ"כ לחוד אלא דוקא עד שיאמר שלי הן ובמתנה אני נותן לך עי"ש. אולם הקרי"ס שם כתב אמר לו אעפ"כ יקבל וכו' דאין צריך אלא דיבור אחד, ואם לא אמר שלי הם ובתורת מתנה אני נותנם לך לא יקבל ממנו וכו' עי"ש. ונראה מדבריו שבכל גוני צריך לומר כן. ובספר מקצוע בתורה סי"ז כתב במסקנת דבריו שא"צ לומר במתנה וכו', אולם כתב שמדברי הרמב"ם והשו"ע נראה שצריך לומר כן וצ"ע עי"ש, הרי שגם הוא הבין בדברי הרמב"ם שצריך לומר כן בדוקא. ולפי מה שהארכנו לעיל בביאור דברי הרמב"ם בהכ"ט - ודאי שהעיקר הוא כדברי הקרית ספר וסיעתו, שהרי הרמב"ם כתב שאם לא אמר לו במתנה אני נותנם תולהו בדברים עד שיאמר כן עי"ש, והוא לעיכובא ממש.

והר"ש בשביעית כתב שאם אמר לו אעפ"כ אני רוצה 'לפרוע' לך סגי. והתוי"ט הקשה דאם יקבל בפרעון א"כ אינו משמט ומאי מהני שאמר משמט אני ואינו עושה כן, ובגמרא ברייתא [שם] כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו כן במתנה אני נותן לך ופסקוה הפוסקים עי"ש. וכונתו להקשות על לשון 'לפרוע', ויתכן שאם היה אומר 'לתת' לך לא היה מקשה. והמשנה ראשונה שם תירץ דאפילו אומר אני רוצה לפרוע מותר לקבל ממנו, אלא דלרווחא דמלתא הצריכו שיאמר לכתחלה דרך מתנה עי"ש. אולם בספר חזון נחום שם כתב וצ"ל שהר"ש לא דקדק בלשונו ולא נחת אלא לפרש לשון המשנה וכו', אבל אה"נ שצריך ליתנם לו בלשון מתנה עי"ש. וכ"כ התפארת ישראל שם וז"ל מיהו אעפ"כ אינו רשאי לומר לו שרוצה לפרוע, רק צריך הלוה שיאמר לו אעפ"כ אני במתנה נותן לך המעות אלו עי"ש.

ולמעשה. בספר חזו"ע עמ' ק"ה פסק שא"צ לומר כן אלא סגי באעפ"כ, ותמה על ספר דבר השמטה שכתב שצריך לומר כן שלא ראה דברי הראשונים הנ"ל עי"ש. אולם אדרבה החזו"ע לא ראה את כל הראשונים הנ"ל שצריך לומר בדוקא במתנה וכו', וגם את דברי חלק מהאחרונים הנ"ל.

ולכן העיקר הוא שלכתחלה יש למלוה לגרום שהלוה יאמר במתנה אני נותנם לך.

קלג. בירור הדין שאם הלוה לא אמר למלוה אעפ"כ - יכול המלוה לתלותו

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשפ"ב.

בגמ' בגיטין דף ל"ז ע"ב איתא המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני, ואם אמר לו אף על פי כן - יקבל הימנו שנאמר וזה דבר השמטה. אמר רבה ותלי ליה עד דאמר הכי ע"כ.

ופירש"י שתולהו על העץ. והרא"ש והר"ן חלקו עליו, דזה אסור. ויש להוסיף שכ"ד המאירי שכתב ע"ד רש"י שאין דבריו נראים עי"ש. וכ"כ הראב"ד בהשגותיו לרי"ף וז"ל ראיתי מי שפי' שתופס המלוה את הלוה בבגדו עד שיאמר לו אעפ"כ. ואין הדעת מקבלו גם אין לו פנים לזה הפירוש ע"כ. וכן הרמ"ה בפריטיו כתב שאין לפרש כן עיש"ב.

והרמב"ן לא הביא את פירש"י אלא רק את הפירוש של הערוך שיתלה עיניו בו עד שיאמר לו אעפ"כ עי"ש. וכ"ד הרא"ש שהביא הב"י עי"ש. וע"ע לקמן בדעת הערוך.

והרשב"א והריטב"א הביאו את ב' הפירושים ולא דחו ולא הסכימו להדיא לאף פירוש.

והראב"ד שם כתב וז"ל ואני כך נ"ל כשיאמר לו אעפ"כ, לא יצניעם מיד אלא תולה אותם לפניו שיחזירם במצות שמיטה ע"כ, וכ"פ ספר התרומות.

והרמ"ה פירש דתלי ליה היינו שפושט המלוה ידו ללוה ותולה אותה לפניו כמי שמבקש מחברו לתת לו מתנה עי"ש.

בירור דעת הרמב"ם בענין

כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות שמיטה הכ"ט: החזיר לו חובו ולא אמר לו כן, מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתים לך, ואם לא אמר לא יקבל ממנו אלא יטול מעותיו וילך לו ע"כ. וכתב הב"י שדעתו כדעת הערוך והרא"ש עי"ש.

אולם מדברי המאירי נראה שיש הבדל ביניהם, שכתב וז"ל ואם לא אמר אעפ"כ - רשאי הלה לעכבו בדברים עמו ולהעמידו כתליה שלא לילך עם המעות אלא שיסבבנו בדברים היאך הלוה לו מעותיו לאהבתו אלא שמצד המצוה הוא משמט ושמצות ההשמטה על המלוה אלא שהלוה יכול לפרוע אם ירצה אלא שהוא מודיעו שאינו יכול לתבעו עד שיאמר הלה אף על פי שאינך רשאי לתבוע רוצה אני לפרוע ולא בחוב אני נותן לך אלא כעין מתנה וכל שאמר כן יקבל מיד וזהו ענין ותלי ליה וכו', ויש מפרשים שאומר לו משמט אני ותולה עיניו בכיס עד שירגיש הלה שמעותיו הוא רוצה עד שיתבייש הלה

ויאמר לו אעפ"כ וכן שיאמר לא בחובי אני נותן וכו' וזהו שאמרו בתלמוד המערב משמט אני בשפה יפה והימין פשוטה לקבל עי"ש. ומבואר שלפירוש הראשון, שהוא פירוש הרמב"ם [שמעכבו בדברים] - תלי ליה הכונה כרש"י שתולה אותו, אלא שאינו תליה ממש אלא מעמידו כתליה, אולם לפירוש הרא"ש וסיעתו - תלי ליה הכונה שתולה עיניו. ובאמת שבכס"מ כתב שפירוש הרמב"ם לא כרש"י אלא 'קרוב' לפירוש הערוך [שזה הרמב"ן והרא"ש הנ"ל] עי"ש, והוא מדברי הר"י קורקוס עי"ש.

אולם המדקדק בדברי הרמב"ם יראה שכונתו אחרת לגמרי מהראשונים הנ"ל, דכל הראשונים פירשו דתלי ליה עד דאמר הכי היינו 'אעפ"כ', אולם הרמב"ם מפרש עד דאמר הכי היינו 'שלי הם ובמתנה אני נותנם לך'. ומיירי שכבר אמר לו אעפ"כ, והחזיר לו, אולם לא אמר שנותנם במתנה, שהרי הרמב"ם בהכ"ט קאי על מה שכתב בהכ"ח וז"ל כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו, וצריך המלוה לומר למחזיר משמיט אני וכבר נפטרת ממני, אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל יקבל ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא נגש, ואל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך. החזיר לו חובו ולא אמר לו כן מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתים לך, ואם לא אמר לא יקבל ממנו אלא יטול מעותיו וילך לו ע"כ. הרי שכונתו ברורה להדיא שלא אמר לו 'שלי הם ובמתנה אני נותן לך', וכבר נתן לו את המעות, מסבב עמו עד שיאמר לו ובמתנה 'נתתים', דהיינו דמה שנתן כבר זהו במתנה, ואם לא אמר כן יטול מעותיו וילך לו.

הראשונים דסבירא להו כרש"י

אולם מצאנו לכמה ראשונים שהסכימו למעשה **לרש"י**. כ"כ **האו"ז** במסכת ע"ז סי' ק"ח, וז"ל ולאחר שיכופו אותו ויאמר משמט אני אם יש כח ביד המלוה יכוף את הלוה שיאמר לו אעפ"כ תקבל הימני ואז יקבל המלוה וכו', והביא פרש"י וכתב וכ"פ **הערוך** מכהו ותולהו מלוה ללוה עד דאמר אעפ"כ ע"כ, וכ"ה לפנינו בערוך ערך תל[א]. וכ"כ **הרי"ד** בפסקיו וז"ל כיון שקיים המצוה ואמר משמיט אני רשאי לכופו עד שיחזור ויתנם לו עי"ש. וכ"כ **הריא"ז** וז"ל אף על פי שאין אדם יכול לתבוע חובו בשביעית אם החזיר לו זה מעצמו וקיים הלה מצות שמיטה בדיבורו כמו שביארנו, יכול לגבות ממנו חובו בעל כרחו, וכופין אותו ללווה שיחזיר לו ויאמר לו דרך מתנה אני נותן לך ע"כ. וכ"נ מדברי **ראב"ן** שכתב וז"ל ואם אין הלוה רוצה לומר אעפ"כ - דוחק אותו המלוה עד שיאמר או יפתה אותו שיאמר ויקבל חובו ע"כ. וכן מתבאר מדברי **ראבי"ה** סי' תתקצ"א שכתב וז"ל וכי תלי ליה עד דאמר הכי - מיירי בשביעית בזמן הזה דרבנן שאינו משמט מן התורה ולא הוי כמתנה על ד"ת, ותליוהו ויהיב אין מתנתו מתנה כדאיתא בחזקת הבתים שהרי הוא

א. והרמב"ן כתב בשם הערוך כפירש"י [ומשם הוא בריטב"א ובר"ן], אולם הרשב"א כתב כן בשם התוס' בשם ר' ברוך [ומשם הוא בנימוק"י], ונראה שכן עיקר הנוסחא, ואולי ט"ס הוא ברמב"ן.

הלוה לו ממונו ולכן תלי ליה עד דאמר הכי ע״כ, ומבואר מדבריו שתולהו ממש. וכן הסכים בספר יחוסי תנו״א ערך רב כהנא תלמידו של רב יהודה כפרש״י עי״ש.

וביישוב דברי רש״י - עי׳ מש״כ הב״ח. וכעין דבריו כתב גם הרי״ד בפסקיו, וז״ל ודוקא אם הביאם לו מתחלה ואמר לו משמיט אני, אבל אם לא הביאם לו כלל אינו יכול לכופו שיביאם לו שהרי לא קיים שום מצוה ע״כ. וכעי״ז כתב גם בספר יחוסי תנו״א הנ״ל, וז״ל ולאו פירכא היא דהכא הלוה בא להחזיר מעצמו החוב ואין כאן לא יגוש, וכיון שגילה בדעתו להחזיר בלא כפיה - הוי כמלוה בשטר שמסר שטרותיו לב״ד דכפינן ליה וב״ד כופין ולא הוא, וה״נ כיון דלא כפייה החזיר מדעתו ורצונו כבר משועבד ליתן לו וכו׳, הוי הכא לא יגוש כשכופה אעפ״כ אין זה על החוב אלא על הדיבור שיאמר אעפ״כ הר״ז מותר לקבל, אבל אם לא החזיר החוב פשיטא דאין לו לכופו להביא החוב, אבל בהחזיר מעצמו אין כאן איסור לא יגוש אלא על הדיבור ועל הדיבור לא הזהירה תורה, ש״מ דעביד איניש דינא לנפשיה במקום פסידא אף על מלוה ע״כ. ואם כי יש בדבריו כמה ט״ס - מ״מ כונתו היא כעין מש״כ הרי״ד והב״ח.

וע״כ נראה שאם כי העיקר כדעת השו״ע שפסק כדעת הרמב״ם וס״ל שאינו יכול לכופו - מ״מ הנוהג כדעת רש״י וסיעתו יש לו על מה לסמוך בשביעית בזה״ז שהיא מדרבנן, דהא רש״י אינו יחיד והסכימו לו והסבירו שיטתו כמה ראשונים וכנ״ל. וכעין מה שכתב הב״ח שהמיקל כדעת רש״י ה״ז זריז ונשכר עי״ש. אלא שהאחרונים דחאוהו משום שחשבו את רש״י לדעת יחיד, אולם להאמור אין הוא דעת יחיד, והמיקל כמותו יש לו על מה שיסמוך.

קלד. עשיית פרוזבול בין השמשות של ר"ה של השנה השמינית

פורסם בירחון 'האוצר' אב תשפ"ב.

עי' בחזו"ע עמ' פ"ג והלאה שהאריך בזה, והביא שדעת ראמ"ה בשו"ת אהל משה סי' ל"א וההתעוררות תשובה ח"ג סי' כ"ג אות ב' דלא מהני עי"ש. ויש להוסיף שכ"ד הערוך השולחן אות ב', וז"ל וכשתשקע החמה בער"ה של מוצאי שביעית אבד חובו ומיד אסור לו לתובעו [ובל"ז היה מותר לו לתובעו בין השמשות אף שהוא ספק יום טוב דספק דרבנן לקולא] ע"כ. הרי שהבין את דברי השו"ע שמקורם מהרמב"ם כפשטם, דמיירי בשקיעת החמה ממש, ומדין יו"ט דעלמא מותר לתובעו דהוי ספיקא דרבנן לקולא, אולם מדין השביעית אסור.

ובחזו"ע כתב שאין לדייק כן מדברי הרמב"ם, דאפשר שכונתו לצה"כ, דומיא דכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, ופירשו שם הראשונים דהיינו צה"כ עי"ש. אולם בח"א סי' מ"ו הארכתי שגם שם דעת הרמב"ם ורבים מהראשונים ששקיעת החמה היא כפשוטו, ומותר לאכול בה"ש. ואף לדעת השו"ע שפסק שם דהיינו צה"כ - לאו בחדא מחתא מחתינהו, דהיכא דאיתמר איתמר, והכא שאני וכמו שנבאר בס"ד;

הנה בחזו"ע שם כתב שעיקר הטענה שהחוב אינו משמט היא משום שמצינו להרמב"ן והרא"ש לגבי המחלוקת במלוה את חבירו לעשר שנים אם שביעית משמטתו או לא, שכתבו דכיון דהוי ספק - אזלינן לקולא לתובע ויכול לגבות. והב"י הסביר משום דשמטה איסורא הוא ומקילין דלא תנהוג כיון דרבנן היא בזמן הזה, ונהי דנפקא מינה לענין ממונא והויא חומרא לתובע מכל מקום כיון דבעיקרא דדינא לא אתי למיבעי אי מפקינן ממונא מהאי גברא אלא לענין איסורא אי נהג השביעית או לא לקולא נקטינן כנ"ל עי"ש. וא"כ גם כאן הדין שוה עי"ש.

אולם שתי תשובות בדבר. חדא, שכבר האריך הערך השולחן באות י"ג להביא מדברי הראשונים וגדולי האחרונים שדנו בכה"ג האם איסורא בתר ממונא גריר או להיפך, והביא שרבים מהראשונים והאחרונים כתבו דאיסורא בתר ממונא גריר [וכפי שביאר הב"י בעצמו בדעת הרי"ף לדעת רי"ו עי"ש]. ומדברי השו"ע והב"י עצמו אין ראיה איך ס"ל למעשה, דהא הסיבה שפסק למעשה שאין השביעית משמטת זה משום שכך דעת רוב הראשונים, ושאר הראשונים יתכן שפסקו כן לא מחמת ספק אלא שכך פשיטא להו שהעיקר הוא כלישנא בתרא בגמ' לכל מילי. ולכן אין לנו ראיה שלמעשה הב"י סובר את הכלל הזה, אלא כתב טעם זה לבאר את דעת הרמב"ן והרא"ש ותו לא.

ואידך, דנראה שיש לחלק בין הספקות הנ"ל, דבמלוה לעשר שנים הספק שלנו הוא האם הספק הוא ספק איסור או ספק ממון, ואנו אומרים שהעיקר הוא שזה ספק איסור, ומכריעים את האיסור לקולא לפי כללי ספיקא דרבנן לקולא, ולאחר שהוכרע איסור זה -

ממונא בתר איסורא גריר. אולם בספק בה"ש הספק הוא לא האם זה איסור או ממון, אלא האם זה יום או לילה, ובזה אין 'הכרעה', אלא הספק בעינו שהתובע טוען לטובתו והנתבע לטובתו, והדר דינא ספק ממון לקולא, ודוק.

ומה שכתב שם החזו"ע שלדעת ר' יוסי הוא עדיין יום - כבר כתבתי בח"א סי' מ"ו וק"ז שאף אחד מהראשונים לא הזכיר את סברת ר' יוסי בשאר המקומות אלא כולם כתבו 'משתשקע החמה', וגם כאן כתבו כן הראשונים, ולא כתבו 'מצאת הכוכבים' או 'מסוף' השקיעה וכדומה. ולכן אין לנו לנטות מדברי הרמב"ם המפורשים שבשקיעת החמה אבד חובו.

ושאר הספיקות שצירף בחזו"ע אימתי הוא שנת השמיטה וגם דעת היראים, אינם ראויים בפני עצמם, דדעות דחויות הם, ורק אם הייתה טענה חזקה מלבד טענות אלו אפשר היה לצרפם.

ולכן נראה שהעיקר הוא כדעת האחרונים הנ"ל דס"ל שלא יכול לגבות וגם לא יכול לעשות פרוזבול בזמן זה.

קלה. האם צריך ומותר לקרוא פרשת וידוי מעשרות בשביעי של פסח בזמננו

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' פסח תשפ"ב, וכאן בתוספת.

יש לדון האם בזמננו יש 'חיוב' להתודות וידוי מעשר בשביעי של פסח כמבואר במשניות בסוף מעשר מעשר שני וברמב"ם פי"א מהלכות מעשר שני, או שאין חיוב זה בזמננו.

אם יש 'חיוב' יש לדון האם 'מותר' לנו להתודות בעקבות זה שאין אנו מקיימים את כל הפרטים האמורים בתורה בפרשה שם.

ואם אין היתר, יש לדון האם מותר לקרוא פסוקים אלו 'כקורא בתורה'. ונבאר בס"ד;

האם בזמננו יש חיוב להתודות וידוי מעשר

רוב האנשים בזמננו אין להם קרקע לזריעה, ויש לדון האם חייבים בוידוי מעשר, וכמו כן האם וידוי מעשר נוהג בזמן הזה;

מי שאין לו קרקע האם מתודה או לא

במשנה בפאה פ"ג מ"ו איתא ר"ע אומר קרקע כל שהוא חייבת בפאה ובבכורים ולכתוב עליו פרוזבול וכו'. ומשנה זו הובאה ד' פעמים בתלמוד בבלי; בקידושין כ"ו ע"א, בב"ב כ"ז ע"א, פ"ו ע"א וק"נ ע"א. וגירסת הספרים שם היתה בפאה ובבכורים 'ובידוי', <u>ורש"י</u> בקידושין כתב של"ג מלה זו, דאף מי שאין לו קרקע מתוודה על המעשרות ויכול לומר וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתתה לנו ולא דמי לבכורים דבעי למימר אשר נתת לי ע"כ. וכ"כ עוד בב"ב כ"ז ע"א. וכ"כ <u>הרשב"ם</u> בדף ק"נ עי"ש. וכ"כ <u>הר"י קרקושא</u> בב"ב פ"ז ע"א דוידוי אינו אלא במעשר והוא אינו תלוי בקרקע אלא אפילו קנה מן השוק מעשר לסוף שלש חייב להביאו לירושלים עי"ש. וכ"כ <u>הרשב"א</u> בב"ב כ"ז ע"א דל"ג ובוידוי, דמעשר לא תליא בקרקע דאפי' חוכר מביא מעשר ואפי' לוקח מן השוק, ואע"ג דאמרינן תבואת זרעך ולא לוקח התם לא מיעט אלא בלוקח תבואה ממורחת דבמרוח תלא רחמנא אבל בלוקח שבלים ומירחן חייב במעשר ע"כ. וכן נקט <u>המאירי</u> במקומות הנ"ל למעשה. וכ"ד <u>השיטה לא נודע למי</u> בקידושין עי"ש.

אולם הגירסא המקורית בגמ' היא עם המלה 'ובוידוי', וכן איתא ברוב כתבי היד במקומות הנ"ל. וכ"ה גירסת רוב הראשונים; כ"ה בלקוטי ספר הדין לר"י אלברצלוני שנדפסו בתשובות הגאונים אסף תרפ"ז סי' ק"ה [והובא בקובץ שיטות קמאי במקומות הנ"ל], ביד רמה וברמב"ן בב"ב כ"ז ע"א, בריטב"א בקידושין, בר"י בן חכמון בב"ב פ"ו ע"א, ועוד.

אלא שיש ראשונים שפירשו שוידוי היינו וידוי 'ביכורים'; כ"פ ר"י בן חכמון שם וז"ל ובודוי כדכתיב וענית ואמרת לפני ה' אלוהיך ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו',

עד והשתחוית לפני ה׳ אלהיך עי״ש. [אלא שלא כתב להדיא מה הדין בוידוי מעשר האם קרקע מעכב או לא]. וכ״כ הרמב״ן דאיכא דמפרשי לה עי״ש.

אולם כבר כתב הריטב״א בב״ב כ״ז ע״א דליכא למימר דהאי ודוי היינו קריאת ביכורים וקמ״ל דבכל שהו מביא וקורא, דלא אשכחן בשום דוכתא דקרי ליה בהאי לישנא, ומקרא ביכורים קרי ליה ע״כ. וכ״כ השיטה לא נודע למי בקידושין אלא שכתב ליישב דאשכחן במס׳ בכורים (פ״ב מ״ב) דקרי ליה ודוי, דתנן יש במעשר ובכורים מה שאין בתרומה, ששניהם טעונין הבאת מקום וודוי. ואף על פי שיש לדחות דהתם אגב דנקט ודוי משום מעשר, כלל בו מקרא בכורים ע״כ. הרי שאחרי הכל זהו דוחק להעמיד וידוי על ביכורים[א], ופשט גירסת הבבלי ׳ובידוי׳ היינו וידוי מעשר.

ובאמת שכן איתא להדיא בתשובת הגאונים הרכבי סי׳ רע״ט מתשובות **רה״ג** ובוידוי ׳מעשר׳. וכ״ג **הרי״ף** בב״ב מ״ד ע״א ובוידוי ׳מעשר׳ עי״ש. וכ״ה **בכת״י ספרדי** מהמאה השתים עשרה [המבורג 165] בב״ב ק״נ ע״א.

ובעצם הדין שמי שאין לו קרקע אינו מתודה [אף אם לא גורסים בגמרות הנ״ל ׳ובוידוי׳, או שמפרשים על וידוי ביכורים]. הראשונים הביאו שבירושלמי בפאה דנו בזה להדיא בזה״ל רבי מנא בעי ולמה לנן אמר מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי דכתיב מן האדמה אשר נתתה לנו. ר׳ יוסי בי רבי בון בשם ר׳ יוחנן אמר שמועתא כן מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי דכתיב מן האדמה אשר נתתה לנו ע״כ. והסכימו **התוס׳** בקידושין[ב] ובב״ב שמסקנת הירושלמי שאינו מתודה. וכ״״ה **בתוס׳ הרא״ש** בקידושין, **וברמב״ן** בב״ב כ״ז ע״א. וכ״ה בסתמא **בילקוט שמעוני** פרשת כי תבוא רמז תתקל״ח רבי יוחנן אמר משמועתא מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי שאין יכול לומר ואת האדמה אשר נתתה לנו השקיפה ממעון קדשך מן השמים. וכ״ה **בסמ״ג** עשין קל״ח עי״ש.

ונראה להכריח שכך דעת **הראב״ד** בפ״ב מהלכות מעשר ה״ב, דהוא ז״ל ס״ל [וכפי שפירש שם הכס״מ] שלוקח פטור מהתורה בין לפני מירוח ובין לאחר מירוח עי״ש, והרי הרשב״א הנ״ל כתב שמי שאין לו קרקע חייב רק אם חיובו בתרו״מ הוא מהתורה וכגון שלקח קודם מירוח [דס״ל כשיטת הרמב״ם שם], וכיון שלפי הראב״ד אין אופן שלקוח חייב מהתורה, א״כ ודאי שמי שאין לו קרקע שאינו חייב להפריש מהתורה, אינו חייב להתודות.

והריטב״א בקידושין כתב שאפשר לקיים גירסת הספרים, איבעית אימא וידוי ביכורים וכו׳, ואיבעית אימא וידוי מעשר, וס״ל להאי תנא דאע״ג דמעשר על פירות שאינן מקרקע שלו אינו מתודה אלא כשיש לו קרקע, דהא פלוגתא היא בירושלמי. והא

א. ועי׳ בר״ן מגילה ז׳ ע״א מדפי הרי״ף שגרס במשנה שם כל היום כשר לוידוי הפרים ׳ולוידוי ביכורים׳, אולם לא מצאנו חבר להוספה זו.

ב. לפי ההגהה המוכרחת של ה׳מגיד מישרים׳ פרשת ויקהל בסוף התוס׳ שם: וגם משמע מי שאין לו קרקע ׳אינו׳ מתודה, וכן הגיהו עוד אחרונים, ומוכרח הוא.

דלא מייתי לה התם מהא מתניתין משום דאיכא לדחוייה דמיירי בוידוי ביכורים וכדאמרן ע"כ. ומבואר שלמעשה גורס כן בבבלי וס"ל לבבלי שאינו קורא, ודלא כספק הירושלמי. אלא שבחידושיו לב"ב כ"ז ע"א הסכים שמי שאין לו קרקע פטור מוידוי מעשר. ואין איתנו יודע מה כתב לאחרונה.

והרמב"ם בפי"א מהלכות מעשר שני לא כתב שמי שאין לו קרקע אינו מתודה, וכתבו הרש"ש בקידושין כ"ו ע"א והתוס' אנשי שם בפאה פ"ג מ"ו, דהרמב"ם לא ס"ל ירושלמי זה אלא שמתודה. ובאמת שבריש ספר הבתים ספר אמונה מהדורת הרשלר עמ' 46 הביא חידושים שכתב ר' בצלאל אשכנזי בהגהותיו לרמב"ם וכתב שם משם ספר הבתים בזה"ל יש מן הגדולים שפסקו מי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי. והר"ם לא הביא זה, אפשר שדעתו שאין כהלכה ע"כ. הרי שצידד כן, אולם כתב בדרך 'אפשר'. והר"י קורקוס בפ"ד מבכורים ה"ג כתב בפשיטות שמי שאין לו קרקע מתודה [ולא הזכיר מדברי הרמב"ם כלום] עי"ש.

אולם יש להדגיש שגם לפי מי שמחייב למי שאין לו קרקע זה רק בקנה קודם המירוח, אבל רוב העולם שקונים לאחר המירוח פטורים מהתורה, ואין להם חיוב וידוי, וגם מדרבנן לא תקנו, שלא מצאנו תקנה כזו, שהרי גם בזמן שהיה החיוב מהתורה לא תקנו להתודות על דברים שחיובם מדרבנן, ולכן גם בזמננו מתודים מדרבנן רק על דברים שבזמנו היה מהתורה.

נמצא שפשטות דברי הבבלי דגרסינן 'ובוידוי', והכונה לוידוי מעשר, וכפי שמפורש להדיא ברה"ג וברי"ף. ופשטות דברי הירושלמי שהמסקנא היא שמי שאין לו קרקע אינו מתודה, וכפי שמפורש ברמב"ן ובראש"ש ובשא"ר הנ"ל. וכדי לחייב בוידוי למי שאין לו קרקע צריך להדחק גם בבבלי [למחוק את הגירסא או לפרש וידוי 'ביכורים'] וגם בירושלמי [לומר שיש ספק בירושלמי, מה שאינו פשט הדברים]. וכך דעת רוב הראשונים ומהם הרי"ף והרא"ש שאינו מתודה וכנ"ל. והרמב"ם לא כתב להדיא לא כן אלא סתם בזה, ורק 'אפשר' דס"ל לא כך, וכן השו"ע שהעתיקו לא דן בזה כלל, וגם לא כתב להדיא אלא כדברי הרמב"ם. וחובת הוידוי בזמננו הוא רק מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא.

ולכן נראה שהעיקר הוא שמי שאין לו קרקע פטור מן הוידוי.

מצות וידוי אי נוהגת בזה"ז או לא

הרמב"ם בפי"א ממעשר שני ה"ד כתב שוידוי נוהג בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית. ופשטות הדברים שגם בזה"ז נוהג. וכ"כ המבי"ט בספרו קרית ספר שם וז"ל מצותו במקדש כדכתיב לפני ה' ואם התודה בכל מקום 'ובזמן הזה' יצא כדאמר ע"כ. וכן הבין מהריק"ש בספרו ערך לחם בסוסי' של"א שכתב על דברי השו"ע שהעתיק את דברי הרמב"ם, בזה"ל מכאן ועד סוף הסימן א"צ לכתבו שאינו נוהג עתה, וכ"ד הראב"ד שאינו אלא בפני הבית ע"כ. הרי שלפי הרמב"ם נוהג גם עתה. ומהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש שם העתיק בסתמא [כדרכו] את דברי מהריק"ש והוסיף אבל לדעת הרמב"ם נוהג

בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית ע״כ. וגם מדבריו נראה שלפי הרמב״ם נוהג בזה״ז. וכ״ד החרדים במצוות התלויות בארץ פ״א מצוה י״ב שהעתיק דברי הרמב״ם אלו עי״ש.

אולם החזו״א בדמאי סי׳ ב׳ סק״ה האריך בזה וסיכם, וכפי שהעתיק הדרך אמונה על הרמב״ם שם בס״ק ט״ז, דלא משכחת לה אלא באכל מע״ש בירושלים שהיה מזבח בנוי, שמתודה אע״פ שחרב הבית, אבל אם אין מזבח אין מתודה על שרפת מע״ש. ולא עוד אלא אפי׳ היה לו מע״ש שקיים מצותן, מ״מ זה המעט שנשרף מעכבו מלהתוודות וכנ״ל עי״ש.

ודעת הראב״ד בהשגות שם שאינו נוהג אלא בפני הבית שנאמר לפני ה׳. וכ״ד **החינוך** בסוף מצוה תר״ז וז״ל ועובר על זה ולא התודה וידוי זה של מעשרות בזמנו ׳בזמן הבית׳ ביטל עשה זה ע״כ. ועי׳ בערוך לנר מכות י״ט ע״א שדקדק מדברי **התוס׳** שם בד״ה ולימא, דס״ל כדעת הראב״ד. ועי׳ במשנה ראשונה מעשר שני פ״ה מ״ז שדייק מדברי **הר״ש והרא״ש** שם דס״ל כהראב״ד.

והנה השו״ע העתיק את דינו וידוי, ומבואר דס״ל כדעת הרמב״ם וכפירוש המבי״ט וסיעתו שגם בזה״ז נוהג אפילו שהמעשר שני נשרף ואינו נאכל בירושלים. אולם **מהריק״ש ומהר״א אזולאי** כתבו שהעיקר שאינו נוהג בזה״ז וכראב״ד. וכן העתיק בספר **ארץ חיים** [סתהון] בסוסי׳ של״א את דברי מהריק״ש בשתיקה. וכן העיד על **המנהג**, בספר ארץ ישראל [טיקוצינסקי] ח״ב סי׳ ג׳ אות ה׳ שאין אנו רואים נוהגים במצות וידוי בזה״ז, כדעת הראב״ד וסיעתו וכו׳ עי״ש. וכך פסק החזו״א בדמאי סי׳ ב׳ סוף סק״ו כדעת הראב״ד והחינוך מדין ספיקא דרבנן לקולא, והוסיף שלפי מה שכתב בדעת הרמב״ם [שרק כשאכל בירושלים מיירי] - גם לדעתו אין בזה״ז וידוי.

וע״כ נראה דכיון שיש לנו ספק ספיקא לפטור [שמא כדעת הראב״ד וסיעתו ושמא גם לרמב״ם פטור], וגם האחרונים פסקו כן ואף העידו שכך המנהג, העיקר הוא שאין חובת וידוי בזמן הזה.

נמצא שמדין ׳חובת׳ וידוי בזה״ז, יש לנו ב׳ סיבות לפטור מעיקר הדין, או משום שלרוב האנשים אין קרקע, או משום שבזה״ז אין חובת וידוי כלל.

דברים המונעים אותנו מלומר וידוי מחמת ודאי או מחמת ספק

המשנה בסוף מסכת מעשר שני מפרשת את הפסוקים בפרשת כי תבוא בערתי וכו׳ וגם נתתיו וכו׳ לא אכלתי באוני וכו׳, ומסבירה מה כונת התורה בכל מלה ומלה, ויש הרבה פרטים שאין אנו מקיימים כראוי, אם מחמת מחלוקת הפוסקים שאנו מקילים בפרטים מסוימים, ואם מחמת קולות אחרות;

אין אנו נותנים תרומה טהורה לכהן

בשו״ת משפט כהן סי׳ נ״ו בתחלתו כתב שקשה שיהיה נוהג בזה״ז מצות וידוי כיון שאין

נותנים תרומה לכהן בטהרתה איך יאמר עשיתי ככל אשר צויתני, שפירשו חז"ל שמחתי ושימחתי בו, ואיה שמחתה כעת בעוה"ר כיון שאינה נאכלת עי"ש.

הפרישו בטומאה אינו מתודה

המשנה שם כתבה הא אם הפרישו בטומאה אינו מתודה. וידועים דברי החיי"א בספרו שערי צדק שער מצות הארץ חכמת אדם פרק י"א סעיף כ"ג [והובא בארץ חיים סתהון בסוסי' של"א] שכתב: ועכשיו בעונותינו הרבים שמפרישין הכל בטומאה אין אנו יכולין להתודות, שאינו יכול לומר ולא בערתי ממנו בטמא, עד יערה עלינו ממרום רוח טהרה (ותמיה גדולה על השלחן ערוך [יו"ד סוף סי' שלא] שהעתיק כל דין וידוי) ע"כ. וכן נקט החזו"א בדמאי סי' ב' סק"ו, והובא בדרך אמונה פי"א ס"ק ק"א, דאע"ג דמע"ש שנטמא פודהו ומקיים מצותו מ"מ עיקר מצותו שיהיה טהור עי"ש. ובספר חבל יוסף חדרי דעה [לר' יוסף זונדל הוטנר, תרפ"ב] נשאר בזה בצ"ע עי"ש.

אולם הרבה אחרונים כתבו שכל האיסור הוא רק אם מטמא את המעשר שהיה טהור, או שמשתמש בו בטומאה, אבל אם כבר היה טמא והוא מפרישו בטומאה כדינו ופודהו אין בזה מניעה להתודות - עי' בספר תורת הארץ ח"א פ"ג אות ע"ט שהביא מדברי האחרונים בזה. וע"ע בספר נתיבי עם שהביא כן בשם ספר ארץ ישראל להרב טיקוצינסיק וכן בשם האדר"ת. וכ"כ עוד.

אין אנו נותנים את התרומה הטמאה לכהן

בספר אבן ישראל [פישר] ח"ה עמ' י"א כתב שכיום אין אנו מקיימין מצות נתינה בתרו"מ וחלה ליתנן לכהן להסקה תחת תבשילו וכו', וא"כ הרי לא מקיימים מצות ביעור התרו"מ כמצותן, וא"כ לכאורה ליכא מצות וידוי בכה"ג. ואפשר דכיון שהכהנים אינם רוצים לקבל אינו מעכב במצות ביעור, ולא דמי למה דיוחנן העביר הודיית המעשר שהלויים היו רוצים לקבל ולא נתנו להם, וצ"ע עי"ש. אולם עדיין לא איפרק מחולשא, דיש כהנים שיש להם בעלי חיים, והיו שמחים לקבל את התרומה הטמאה להאכילה לבע"ח, ואף שתרומה גדולה במשהו ואין מה לעשות איתה - מ"מ תרומת מעשר היא אחד ממאה ופעמים שיש לה חשיבות, בפרט אם כל אדם יתן לכהן שיש לו בהמה מעט מתרומותיו קובץ על יד ירבה.

אין אנו שורפים את התרומה הטמאה

בספר דרך אמונה פי"א ממעשר שני ס"ק ק"א כתב [עפ"י החזו"א שם] שאם הפריש חלה בטומאה וכן אם הפריש בטהרה ונקבר כמנהגינו אין מתודה ע"כ. וע"ע בדרך אמונה בהלכות תרומות פ"ב ס"ק קל"ט ובציון ההלכה אות שצ"ד שהביא מדברי החזו"א ועוד פוסקים, שכיון שקשה לשרוף את התרומה או החלה וחוששים שיבואו בינתיים לידי תקלה לכן המנהג שקוברים ולא שורפים עי"ש. ואם כי בחלה מנהגנו לשרוף, מ"מ בתרומה אין המנהג כן אלא לשים בשקית ולהשליך לאשפה [ובאמת שהעיקר הוא לקיים את המצוה

בשריפה כפסק השו"ע ביו"ד סי' של"א סי"ט, אולם רוב העולם לא נוהגים כן וכנ"ל], וא"כ גם בזה אין אנו עושים כמצוה הראויה, בשריפה, וזו גם סיבה למה אין אנו יכולים להתודות ולומר עשיתי ככל אשר צויתני.

האם 'כל' המצוות מעכבות בוידוי

בירושלמי [מעש"ש פ"ה ה"ה] נחלקו האם כל המצוות מעכבות בוידוי או רק המצוות האמורות בפרשה, וז"ל אית תניי תני כל המצות שבתורה מעכבות [וביאר בספר ערוגת הבושם ח"ב עמ' 80] בטעם דעה זו וז"ל: וטעמא דמילתא מפני שכתב בוידוי ככל מצותך אשר צויתני, הנה לא עשה ככל המצוה עי"ש], ואית תניי תני כל המצות שבפרשה מעכבות. רבי אחא בר פפא בעי קומי רבי זעירא אפילו הקדים תפילה של ראש לתפילה של יד. אמר ליה אוף אנא סבר כן ע"כ. <u>והנה</u> הרמב"ם בפי"א ממעש"ש סתם כדעה שרק המצוות 'שבפרשה' מעכבות עי"ש. וכ"כ להדיא בספר ערוגת הבושם שם וקיי"ל כהנהו דתנו כל מצוות שבפרשה דוקא מעכבות עי"ש. <u>אולם</u> הרס"ג באזהרותיו עשה צ' כתב והתודית 'בקימך כל אלה' ביערתי כל מעשרות קדשים ע"כ, והאריך הגר"י פרלא בביאורו [ח"א עמ' 639] שמתבאר מלשון הירושלמי דהילכתא כתנא קמא דכל המצות שבתורה מעכבות את הוידוי, שאם עבר על אחת מן המצות שבתורה אינו מתודה, דהרי הכי ס"ל לאמוראי בגמרא שם וכו', ונראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. ודבריו מדוקדקים היטב ונכונים כפשוטן במש"כ והתודית בקימך כל אלה משום דכל המצות מעכבות בוידוי מעשרות עיש"ב.

ובספר עלי תמר על הירושלמי שם כתב שאם עשה תשובה אפילו בהרהור יכול לומר לא עברתי ממצותיך וכו' עי"ש. <u>אולם</u> עדיין אינו יכול לומר 'עשיתי' ככל אשר צויתני, שהרי לא 'עשה' אלא שאין עליו עון אשר חטא, ואף אם עשה תשובה מאהבה שזדונות נהפכות לו לזכויות - זהו ביחס לשכר ועונש בעוה"ב, אבל 'עשיתי' לא יכול לומר קמי קב"ה, כיון שהוא לא עשה אלא שהקב"ה מחשיב לו זאת לזכויות. ואם כן באנו למחלוקת הרס"ג והרמב"ם האם אנו [שודאי לא עשינו לפחות אחת מכל מצוות התורה] יכולים להתודות ולומר עשיתי 'ככל' אשר צויתני.

מי שלא בירך על הפרשת תרו"מ או מעשר שני האם יכול להתודות

איתא במשנה ולא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו. ופירשו הראשונים דהיינו ברכת המצוות להפריש תרו"מ ומעשר שני וחלה וכדומה. ונחלקו האחרונים האם מי שלא בירך מעכב את הקריאה או לא; בספר יד דוד על המשניות שם הסתפק בזה עי"ש. ודעת המנ"ח במצוה תר"ז והחזו"א בדמאי סי' ב' סק"ו שמעכב. ודעת המשנה ראשונה והתפא"י והערוך השולחן העתיד זרעים סי' קל"ו סי"ד שאינו מעכב. <u>ומצוי</u> הדבר שיש לאדם ספק האם לעשר מעשר עני או שני ומפריש ללא ברכה, וגם על התרו"מ עצמם הרבה פעמים מפריש מספק ללא ברכה, ואע"פ שכך צריך לעשות מחמת סב"ל, מ"מ כיון שיש צד שלא בירך לפי האמת, אינו יכול להתודות לפי דעת המנ"ח והחזו"א.

נמצא, שגם אם יש חובת וידוי בזמננו, מ"מ יש לנו הרבה מניעים מלומר את הוידוי, כיון שאין אנו בבחינת 'עשיתי ככל אשר צויתני', הן מודאי והן מספק.

האם ניתן לקרוא את פרשת וידוי מעשרות כקורא בתורה

ידוע שהגאון האדר"ת בספרו אחרית השנים האריך לומר שיש להתודות בזה"ז ולהנהיג לקרוא כן בציבור, והובא בספר ארץ ישראל ח"ב סי' ג', ובספר נתיבי עם בסוסי' של"א, וכ"כ בספר חזו"ע תרו"מ בסופו, ושם הוסיף בעמ' רפ"א שבזה"ז בדיעבד אף מי שלא הקפיד להזהר בכל הדברים שמעכבים את אמירת הוידוי מ"מ רשאי לקרות בתורה פרשת כי תכלה לעשרה שכוללת פסוקי הוידוי כקורא בתורה בעלמא וכו' עי"ש. **אולם** נראה שלמעשה אין לקרוא פרשה זו גם כקורא בתורה וכפי שנבאר בס"ד;

בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ה שאלו מדוע יוחנן כהן גדול ביטל הודית המעשר משום שלא כולם היו מפרישים את שאר המעשרות מלבד תרומה גדולה, וז"ל: ויתודה. אמר רבי הילא **כעם הוא לפני המקום מי שהוא אומר עשיתי ולא עשה**. מעתה מי שהוא מפריש מתודה מי שהוא אינו מפריש לא יתודה. כהדא דתני עד השקיפה היו אומרין בקול נמוך מכאן ואילך היו אומרין בקול גבוה [פי' שלא לבייש מי שלא יודע, וה"ה הכא מי שלא הפריש כראוי] ע"כ. חזינן מיניה שביטל את קריאת הפרשה גם למי שכן עושה כראוי כדי שלא לביישו, ומדלא תיקן לקרוא כקורא בתורה ולהרויח למי שכן מפריש, נראה שאסור לקרוא אפילו בטעמים כקורא בתורה.

וכן מתבאר מדברי הרשב"ם בב"ב פ"ב ע"א, אהא דהקשתה הגמ' מדוע בביכורים כשיש ספק, מביא ואינו קורא - מכדי פסוקי נינהו ליקרי, ופירשב"ם כמו שמביא מספק כך יהא קורא מספק כאדם שקורא בתורה. ותירצה הגמ' משום דמיחזי כשיקרא, ופירשב"ם שהרי בשביל הבאת ביכורים קא קרי ושמא לאו בקרקע שלו גדלו וקא משקר וכתיב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, אבל כשקורא בתורה לא מיחזי כשיקרא ע"כ. ומבואר מדבריו שכשקורא בהבאת הביכורים, לא מהני ש'קורא בתורה' שהרי מוכח שבשביל הבאת הביכורים הוא קורא, ומה שסיים 'אבל כשקורא בתורה לא מיחזי כשיקרא' - כונתו ברורה דהיינו כשקורא בתורה 'בעלמא' בפרשת כי תבוא בזמן קריאת התורה, או בדרך לימוד וכדומה. וכן דייק מדבריו בשו"ת תורת רפאל סי' צ"ז דאע"ג דמותר לקרואת פסוקי תורה מ"מ אי קורא אותם בשביל הבאת בכורים מחזי כשיקרא אי אינן בכורים עי"ש. ולפ"ז נראה שגם בענין וידוי מעשרות, אם קורא בשביעי של פסח את פרשת הוידוי, אפילו כקורא בתורה הוי מיחזי כשיקרא, שהרי ברור שקורא את זה בשביל מצות הוידוי, כיון שאין סיבה אחרת לקרוא פרשה זו דוקא עכשיו, ובפרט שהוא מכוין לזה ואומר שעושה בשביל כן, ואין זה דומה לקריאת התורה בעלמא. והחזו"ע הנ"ל הביא ראיה מדברי הרשב"ם הנ"ל דשרי לקרוא כקורא בתורה, ולפי הנ"ל אדרבה יש ראיה להיפך.

עוד הביא בחזו"ע שם ראיה מדברי הרשב"א ותה"ד והשו"ע לענין י"ג מידות שאם קורא כקורא בתורה שפיר דמי, וה"ה להכא עי"ש. אולם אין הנידון דומה לראיה, דהכא

מדין ׳מחזי כשיקרא׳ אתינן עלה, ושם אין בעיה של מחזי כשיקרא, אלא שצריך מנין, וכשקורא בתורה שרי, אבל כאן שמכוין לשם המצוה, כבר הוכחנו מהרשב״ם הנ״ל דאסור.

עוד הביא בחזו״ע ראיה מדברי ההון עשיר במעשר שני פרק ה׳ מי״ב שבוידוי מעשר אף אם שאר פרטי הוידוי אינם שייכים לו לא מיחזי כשיקרא והוי כמונה סדר הבדלות ביו״ט עי״ש. אולם גם זה לא שמיה מתיא, דההון עשיר שם חידש שאם חסר כל המתנות אחרות, או שקלקל בהפרשתם או בבעורם, אם לא קלקל במעשר שני ויש לו מעשר שני, או אפילו קלקל במעשר שני ויש לו בכורים, יכול להתודות [ושאר פרטי הודוי אשר אינם שייכים להם כמונה סדר הבדלות קחשבינן ליה], אבל אם קלקל באלו השנים או שחסר מהם, אף על גב כי קיים כל פרטי הודוי השייכים לשאר המתנות אינו מתודה עליהם עי״ש, ולא מיירי כלל מדין קורא בתורה, אלא דיבר על עצם הקריאה שרק פרטי המעשר שני מעכבים את הקריאה ולא שאר המעשרות, ולפ״ז אם יש לו בעיה במעשר שני לא יכול לקרוא, ולא כתב שבדרך קורא בתורה שרי.

באופן שאין שום ראיה שמותר לקרוא כקורא בתורה ולכוין לשם וידוי מעשרות, ואדרבה הירושלמי צווח כעס הוא לפני המקום מי שאומר עשיתי ולא עשה.

וכ״כ בספר משפט כהן סי׳ נ״ו בסופו שבספק וידוי אין לקרוא אף לא כקורא בתורה כדאמרינן בירושלמי לענין הזכרת גשם שלא בזמנו דהוי סימן קללה, לא דמי מאן דמצלי ומיקל למאן דלא מצלי ולא מיקל (תענית פ״א ה״א), כי ענין הנראה לקללה ח״ו בתפילה הוא דבר מסוכן מאד, והנה חז״ל אמרו (בירושלמי דמע״ש) כל השקפה שבמקרא לרעה וכאן אומרים השקיפה משום גודל כחן של מת״ע, וע״כ צריך דוקא שלא יהיה בה שום עכוב כלל, ומה״ט י״ל דמספק לא יתודה עי״ש.

וכן מתבאר מדברי הגרח״ק בספרו דרך אמונה פי״א ממעש״ש ביאור ההלכה סוף ה״ד שכתב שכשאומרה בבהכ״נ בתורת תפלה יכול לאומרה **כיון שעכ״פ עשה כדין** ואפי׳ נתן המעש״ר לכהן ושרף את המע״ש **כיון שזה המצוה שהתורה צותו** שייך לומר כן בדרך תפלה ואין בזה קפידא עי״ש, הרי שרק אם עשה הכל כדין, אלא שלא עשה כמו ׳עיקר המצוה׳, כגון ששרף את המעשר שני שנטמא, ולא אכלו בירושלים, רק בזה יכול לומר ׳בדרך תפלה׳, אבל אם לא עשה כדין לא יכול לומר אפילו בדרך תפלה.

האם מועיל שומע כעונה בוידוי מעשר

אגב דאיירינן בדיני וידוי מעשר, אוסיף לדון בענין שומע כעונה בוידוי מעשר;

כתב הרמב״ם בפי״א ה״ה וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו, ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודין ע״כ. ונחלקו האחרונים בביאור כונתו; בספר חזו״ע עמ׳ רפ״ב הביא שבשו״ת משפט כהן סי׳ נ״ו ועוד אחרונים נקטו שמה שכתב הרמב״ם ׳אם רצו להתודות כאחד מתודין׳ היינו מדין שומע כעונה, וכך נקט למעשה עי״ש. אולם פירוש זה קשה, דאין זה משמעות ׳מתודין כאחד׳, דמשמע שכולם אומרים יחד, ולא שאחד אומר והשאר שומעים.

והמנחת חינוך במצוה תר"ז פירש את הרישא של הרמב"ם שכאו"א אומרו בפני עצמו, דהיינו לאפוקי שומע כעונה דלא מהני, אלא שהתקשה מה טעם הדבר. וגם התקשה בסיפא ואם רצו להתודות כאחד וכו' מאי קמ"ל עי"ש. ובספר דרך אמונה הסכים לביאור המנחת חינוך, וביאר שהטעם שאין שומע כעונה הוא משום דהוי דומיא דתפלה שצריך כאו"א לבקש רחמים על עצמו, וה"ה הכא שאומר השקיפה וכו'. ובסיפא של הרמב"ם ביאר, דבא לאפוקי שאין בזה משום עשיית מצוות חבילות חבילות, דומיא דאין משקין ב' סוטות כאחד, והיינו טעמא משום דהתם המצוה מוטלת על ב"ד, והם עושים ב' דברים כאחד ולאו שפיר עבדי, אולם כאן המצוה מוטלת על כל אחד ואחד, ואם עושים יחד שפיר דמי, ואדרבה יש בזה משום ברוב עם עיש"ב. וכן נראה עיקר בביאור דברי הרמב"ם אלו.

סיכום

מעיקר הדין אין חובה בזמננו להתודות וידוי מעשר גם מחמת שאין בית המקדש, ואין אנו אוכלים את המעשר בפני הבית, וגם מחמת שאין לרוב האנשים קרקע.

גם מי שרוצה להחמיר כדעות שנוהג בזממנו גם למי שאין לו קרקע, אין אנו רשאים לקרוא וידוי מעשר משום שאין אנו מקיימים את כל הדינים האמורים בפרשה.

אין לקרוא פרשה זו כקורא בתורה, משום שניכר שמכוין דוקא ביום זה לשם וידוי ומיחזי כשיקרא שאומר עשיתי ולא עשה וכעס הוא לפני המקום.

לא מהני שומע כעונה בוידוי מעשר אלא כל אחד ואחד צריך לקרוא בעצמו.

במקום לקרוא פרשה זו בציבור ראוי ללמד דעת את העם דיני תרומות ומעשרות עם כל פרטיהם המרובים, שידעו את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, ויהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ונוכל לקיים את מצוה זו עם שאר מצוות התלויות בארץ כדינם וכהלכתם.

קלו. הלכה כדברי המיקל באבל ובעירוב במחלוקת האמוראים והפוסקים

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אדר ב' תשפ"ב.

מאמר זה נכתב ונערך לע"נ סבי ר' גבריאל בן מרים שנלב"ע ה' בניסן תשע"ט תנצב"ה.

הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים

בתלמוד בכמה דוכתי מובאת מימרא דשמואל הלכה כדברי המיקל באבל - עירובין מ"ו ע"א, מו"ק י"ח ע"א, י"ט ע"ב, כ"ב ע"א, כ"ו ע"ב, חולין נ' ע"א, בכורות מ"ט ע"א. ומבואר שם שאפילו ביחיד במקום רבים הלכה כדברי היחיד עי"ש[א].

ובמסכת מו"ק כ"ד ע"א דעת שמואל שתשמיש המטה בשבת בתוך ז' ימי אבלות - רשות, ודעת ר' יוחנן בכתובות ד' ע"א שדברים שבצינעה נוהג בתור חובה, והביאו התוס' בכתובות שם את דברי **בה"ג** בהלכות אבל שכתב וז"ל וקא אמרי רבנן דהילכתא כר' יוחנן ואע"ג דשמואל קא מיקל, דכי קאמרינן הלכה כדברי המיקל באבל - היכא דפליגי תנאי אבל פלוגתא דאמוראי לא ע"כ. ואת דברי בה"ג אלו הביאו רבים מהראשונים והסכימו לכלל זה, ומהם **הרא"ש** בכתובות שם, וכ"כ **הריצ"ג** ח"ב עמ' ס'-ס"א בשם **רה"ג** שהביא את דברי בה"ג והאריך בזה וסיים דאמור רבנן הלכה כדברי המיקל - בתנאי הוא דהלכתא כמותו, אבל אמוראי כסוגיין בעלמא ע"כ, והריצ"ג מסכים לזה. וכ"ד **רש"י** בספר הפרדס, **הרי"ד** בפסקיו למו"ק כ"ד ע"א, **הריטב"א** במו"ק י"ז ע"ב בשם **תוס'** וריצ"ג וכן בדף כ"ד ע"א עי"ש, וכן **הריב"ב** על הרי"ף בדף י"א ע"ב הביא כן בשם ריצ"ג עי"ש, וכ"ד **ראבי"ה** סי' תתמ"א, **הרמב"ן** בתוה"א, **האגודה** בריש כתובות, **מהר"ם** בהלכות שמחות בשם **ר"י** [והוא העתק דברי **התוס' שאנץ** בכתובות ד'], **הסמ"ג**, וכ"כ **ר' ידידיה** בשיטתו למו"ק [המכונה תוס' ר"י מפאריס] בדף כ' ע"ב, והאריך בזה יותר להסביר טעם הדבר וז"ל ונראה לי דטעמא רבה איכא דהא האי פיסקא דהלכה כדברי המקל בין באבל בין בערוב - אמוראי קמאי הוא דאמרו ליה, דשמואל היה מן האמוראים הראשונים והוא אמר להו להני כללי על פי הקבלה שקבל מרבותיו תנאי בתראי, ועל המחלוקות שנשנו עד דורם הוא דאמרו הני כללי אבל לא על המחלוקות העתידים לבא ואפי' בפלוגתא דאמוראי בתראי, [ד]א"כ יוכל כל אמורא הבא אחר שמואל לקבוע הלכה כמותו בין באבל בין בערוב שיחלוק להקל ויהיה הלכה כמותו, אלא ודאי ליתיה להאי טעמי ע"כ, ודבריו ברורים מאוד. וכן מפורש **בשו"ת מהרי"ל** סי' קנ"ז שנשאל האם הלכה כדברי המיקל באבל גם באמוראים וגאונים והשיב וז"ל ומנ"ל לבדות מלבנו לדברי הגאונים מפרשי התלמוד,

---

א. וכלל זה נאמר גם באבלות שלאחר ז' ולא רק בתוך ז', ודלא כמ"ש בתשובת מיימוני שבספר שופטים סי' כ' עי"ש, וכפי שהאריך בזה היד מלאכי באות קפ"ז שדעת שא"ר שלא כדבריו עיש"ב.

מי ידעינא למאן סליק שמעתתא אליבא דהלכתא ע״כ, ומבואר מדבריו כמ״ש ר׳ ידידיה הנ״ל שאין זה כלל שפוסקים לקולא באבל שנאמר כן גם בגאונים אלא שזהו דין שחז״ל קבעו על הקודמים להם שידעו שסליק להם שמעתא אליבא דהלכתא, אבל מכאן ואילך אין נאמר כלל זה[ב].

הלכה כדברי המיקל בעירוב באמוראים

בגמ׳ בעירובין מ״ו ע״א אריב״ל הלכה כדברי המיקל בעירוב, וביארה הגמ׳ שממימרא זו אפשר היה להבין דהיינו רק יחיד במקום יחיד או רבים במקום רבים, אבל יחיד במקום רבים לא, ולכן השמיעו שם הלכה כר׳ יוחנן בן נורי שהישן במדבר יש לו אלפיים אמה, שאפילו יחיד במקום רבים הלכה כדברי המקיל עי״ש.

והרשב״א בדף מ״ז ע״ב הביא את דברי **הראב״ד** בדף פ״ה ע״א שכתב בזה״ל ואני מודיע כי כשנאמרה הלכה כדברי המיקל בעירובין - במחלוקת תנאין נאמרה ולא במחלוקת אמוראין, הילכך במחלוקת אמוראין הלך אחר הפסק הידוע, כי רב ושמואל באיסורי - הילכתא כרב, ורב ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן, והולכין כמו כן אחר סוגיא דשמעתא ואחרי הרבים אצל היחיד, אבל באם שאין בו אחד מכל אלו הפנים ויש בו מחלוקת שני אמוראין שלא נפסקה הלכה כאחד מהם הולכין אחר המיקל, ולא בעירוב בלבד אלא בכל דבר שהוא מדרבנן הולכין אחר המיקל כדקי״ל בשל סופרים הלך אחר המיקל וכו׳, וכתב **הרשב״א** שם וזכינו להסכים לדעתו עי״ש, ומבואר שגם הרשב״א מסכים לזה. וכן הביא את דברי הראב״ד - **המאירי** בדף מ״ו ע״ב עי״ש. וכ״ד ספר **יחוסי תנאים ואמוראים** ערך רב טבות סתם וז״ל ש״מ דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב אלא בפלוגתא דתנאי אבל באמוראי ואי נמי במבוי דמשום מחיצה היא מחמרינן וכו׳ עי״ש. וכ״ד ר׳ **ידידיה** בשיטתו למו״ק כ׳ ע״ב וזת״ד שלא מצינו הלכה כדברי המיקל באבל אלא בפלוגתא דתנאי ולא בפלוגתא דאמוראי, וה״נ אמרינן בכולה עירובין הלכה כדברי המיקל בעירוב, וע״כ ליתא להא כללא אלא בתנאי ולא באמוראי וכו׳ והאריך בזה עי״ש. וכ״ד **מהר״ם** בכמה דוכתי; האגודה בעירובין אות מ״ח והמרדכי ברמז תצ״ט כתבו שמוכיח הר״ם דהלכה כדברי המיקל בעירוב היינו תנאי ולא אמוראי וכו׳, ומיהו מתוך פירוש ר״י משמע שאף במחלוקת אמוראים כן וכו׳, ואין נראה להר״ם כדפרישית עי״ש. וכ״ה בהגמ״י הלכות שבת פט״ז אות ז׳ עי״ש. וכ״ה בפסקי עירובין למהר״ם אות מ״ד ומ״ח, וכן באות צ״ה שם כתב כן והביא את דברי בה״ג לענין הלכה כדברי המיקל באבל שנאמר רק בפלוגתא דתנאי וה״ה בעירוב עי״ש.

והנה מהר״ם הביא שדעת ר״ח ודעת ר״י שהלכה כדברי המיקל בעירוב אף במחלוקת

ב. וכ״ז דלא כמהר״א הלוי בשו״ת גו״ר יו״ד כלל ה׳ סי״ב שכתב שדברי ה״ג הוו כהלכתא בלא טעמא לחלק בין מחלוקת דתנאים למחלוקת דאמוראים עי״ש, דאדרבה דברים אלו מוסכמים מפי כל הגאונים והראשונים ויש בהם טעם רב וכפי שכתבו ר׳ ידידיה ומהרי״ל הנ״ל.

האמוראים והוא חלק על זה, אולם נראה שאין הכרח בדעתם כן, וזוהי רק הבנת מהר״ם וכפי שנבאר;

בהגמ״י שבת פט״ז אות ו׳ וברא״ש עירובין פ״ב סי׳ ד׳ גבי פלוגתא דר׳ זירא ורבא גבי מקום שהוקף שלא לשם דירה שיש בו בית שלש סאין וקירו בו בית סאה - ר׳ זירא ס״ל שאין אויר קרויו מיתרו ורבא ס״ל שאויר קרויו מיתרו, וכתב ר״ח וקי״ל כר׳ זירא דמיקל בעירובין ע״כ, וכתב מהר״ם מדבריו למדתי דס״ל הלכה כדברי המיקל בעירובין ואפילו בפלוגתא דאמוראי אפילו בפלוגתא דמחיצה כגון הכא ע״כ.

ובעירובין דף ס״ו ע״א ס״ל לר׳ יוחנן ששוכר כמבטל רשות ושרי מנכרי אף בשבת, ושמואל פליג וכתב ר״ח דקי״ל כר׳ יוחנן כלפי שמואל, והתוס׳ הוסיפו ׳וכדברי המיקל בעירוב׳, וכתב מהר״ם שהובא במרדכי רמז תצט ובהגמ״י פט״ז אות ז׳ דס״ל לתוס׳ שהלכה כדברי המיקל אף בפלוגתא דאמוראי עי״ש.

אולם לפי דברי הראב״ד שהבאנו לעיל - אין דברי מהר״ם מוכרחים, דהראב״ד כתב דברים ברורים בזה שהמושג המיוחד והמחודש הלכה כדברי המיקל בעירוב הוא דוקא נגד כללי ההלכה המקובלים, ואת זה אמרינן רק בתנאי ולא באמוראי, אבל כשפוסקים לפי כללי ההלכה המקובלים - אין זה מהדין המחודש של הלכה כדברי המיקל בעירוב אלא מדין ספיקא דרבנן לקולא, ולכן בב׳ המקרים הנ״ל - גם אם לא היה את הכלל ששמואל ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן - כתבו התוס׳ שהיינו פוסקים להקל כדברי המיקל בעירוב, ואין כונתם בהכרח לדין הכללי אלא לשון מושאלת נקטו, וכונתם דהכא נקטינן להקל וכמו שכתב הראב״ד ולא בעירוב בלבד אלא בכל ספיקא דרבנן הדין כן, וכן במחלוקת ר׳ זירא ורבא - הלכה כר׳ זירא להקל מדין ספיקא דרבנן לקולא, והלשון הלכה כדברי המקיל בעירוב - לשון מושאלת היא במקום זה, ולא מצינו לר״ח ותוס׳ שיפסקו כיחיד במקום רבים או כאמורא שאין הלכה כדבריו - בעירוב, וע״כ אין הכרח לומר שדעת ר״ח ותוס׳ שהלכה כדברי המיקל באמוראים ביחיד מול רבים וכדומה אלא רק ברבים מול רבים ויחיד מול יחיד.

אמנם מדברי הרשב״ץ בח״ב סי׳ ל״ח מבואר שגם במחלוקת הפוסקים ביחיד מול רבים נקטינן להקל וזת״ד כבר ידעת שהלכה כדברי המיקל בעירוב ואפילו יחיד במקום רבים ואפילו בעירובי תחומין, וע״ז סמכו הפוסקים ז״ל בכמה מקומות לפסוק לקולא בהרבה מחלוקות וכו׳ ובדיני ספיקות הנופלות בעניני עירוב הדבר פשוט דאזלינן לקולא כדין כל ספק שבדברי סופרים וק״ו הדברים לעירובים שהם מד״ס ויש בהם קולא אחרת שהלכה כדברי המיקל בהם ואפילו יחיד במקום רבים עי״ש, ומבואר מדבריו שאפילו בפוסקים אמרינן הלכה כדברי המיקל ואפילו ביחיד במקום רבים. אולם נראה דאשתמטתיה כל דברי הראשונים הנ״ל שאפילו באמוראים לא אמרינן הכי, ולא מצינו מי שיאמר שהלכה כדברי המיקל במחלוקת הפוסקים ביחיד מול רבים אלא רק ביחיד מול יחיד ורבים מול רבים וכנ״ל.

דיון בדברי כמה ראשונים האם ס"ל הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים

הנה התוס' בכתובות שם לאחר שהביאו את דברי בה"ג כתבו וז"ל **ואור"י דודאי נראה דהלכה כר'** יוחנן מדאמר הש"ס הכא מסייע ליה לר' יוחנן ע"כ. והגינת ורדים יו"ד כלל ה' סי' י' ועוד אחרונים שהובאו בשד"ח ח"ב עמ' 88 הבינו בכונת התוס' שר"י חולק על בה"ג וס"ל שגם באמוראים אמרינן כלל זה, אלא שכאן הלכה כר' יוחנן מטעם אחר משום שהש"ס אמר מסייע ליה לר' יוחנן, ופסקו כדעת ר"י הנ"ל לקולא עי"ש[ג]. והנה אף אם יהיה ביאור זה נכון - מ"מ שא"ר הנ"ל העתיקו את דברי בה"ג וס"ל כמותו, ור"י דעת יחיד הוא. אולם האמת שאין ביאור זה נראה וכמו שמתבאר מדברי התוס' שאנץ שם [שהועתק בהלכות שמחות למהר"ם בשם ר"י, וכן מתבאר מדברי הרא"ש בפסקיו בכתובות שם] וז"ל ופוסק בה"ג כר' יוחנן דנוהג דברים שבצנעא, ופירש ואע"ג דקי"ל כדברי המקל באבל ה"מ בתנאי אבל באמוראי לא, **ואומר רבי כדבריהם כן** מדמסיעא הך בריתא לר' יוחנן ע"כ, ומבואר שר"י אינו בא לחלוק על בה"ג אלא אדרבה מסייע לפסק ההלכה שלו שהלכה כר' יוחנן, ולא פליג על הכלל של בה"ג. ועוד שכן מתבאר מדברי שא"ר שהם מתלמידי ר"י כסמ"ג ומהר"ם וכן הריטב"א בשם תוס' ועוד, שאף אחד מהם לא כתב שר"י פליג על בה"ג.

ובשו"ת דברי אמת למהר"י בכ"ר דוד [קושטא תק"כ] סוסי' ב' כתב להביא ראיה מדברי המרדכי בדף ת"ג ע"א שנראה משם שאף באמוראים אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל עי"ש, וכתב השד"ח ח"ב עמ' 90 שכנראה כונתו למש"כ ברמז תתפ"ב גבי שמועה קרובה בשבת ונעשית רחוקה במוצ"ש דפליגי אמוראי בדף כ' ע"ב האם קורע במוצ"ש או לא שכתב המרדכי 'והלכתא כדברי המיקל באבל כדאמרינן בכל דוכתא באבלות' ע"כ, וכתב השד"ח ואיני יודע למה כתב בלשון נראה משם וכו' דהרי מפורש כתב כן עי"ש. ולכאורה דבריהם צודקים ואף נסמכים מדברי מהר"ם בהלכות שמחות [תשובות פסקים ומנהגים ח"ג עמ' ס"א] שכתב גבי המחלוקת הנ"ל שהלכה כדברי המקל באבל כדאמרינן בכל דוכתא וכו', אולם כתב לדחות דאע"ג דאמרינן הלכה כדברי המיקל באבל - הא אמרינן התם [מו"ק כ"ו ע"ב] אבילות לחוד וקריעה לחוד, ועוד הא איכא למימר דלא אמרינן אלא בפלוגתא דתנאי ולא בפלוגתא דאמוראי, והביא ראיה מהא דהלכה כדברי המיקל בעירוב וגם שם זה רק בתנאי ולא באמוראי עי"ש, וא"כ המרדכי שכן ס"ל הלכה כדברי המיקל באבל במקרה הנ"ל - ס"ל הלכה כן גם בפלוגתא דאמוראי.

ג. ובכלל י"ב חזר הגו"ר על דבריו וכתב דסוגיין דעלמא הוי דהלכה כדברי המיקל באבל אפילו בפלוגתא דאמוראי וכדכתבת משם מרן, אמטול הכי אית לן לאהדורי וליתובי דעתיה דמרן למיעבד כמה טצדקי להעמיד האמת וראוי לאפושי פלוגתא ולומר דר"י פליג על ה"ג כדי לדחות דברי ה"ג דהוו כהלכתא בלא טעמא וכו' עי"ש. אולם עיין לקמן שדברי הב"י הם רק במחלוקת שקולה וכפי שנקט ר' ישועה שבאבו ידיע זין בסי' ט' שם, ושם פירש לנכון שר"י לא חולק על דברי בה"ג עי"ש, וכפי שמתבאר גם מדברי הראשונים הנ"ל.

אולם האמת שאין ראיה מדברי המרדכי, דלכאורה קושיתו של מהר״ם קושיא אלימתא היא דהא בקריעה אין הלכה כדברי המיקל, אע״כ שאין כונת המרדכי לכלל של הגמ׳ הלכה כדברי המקיל שהוא נאמר גם ובעיקר ביחיד מול רבים, שזה באמת לא נאמר אלא במחלוקת תנאים, אלא המרדכי לשון מושאלת נקט במקום שיש יחיד מול יחיד או רבים מול רבים הלכה כדברי המיקל מדין ספיקא דרבנן לקולא, וכנראה ס״ל שקריעה דרבנן וכדעת מהר״ם גופיה בהלכות שמחות אות ד׳ עי״ש, ולכן מקילים בזה, אבל אין מזה ראיה ליחיד מול רבים שגם בזה אמרינן הלכה כדברי המיקל באמוראים. ומהר״ם לשיטתו בזה שגם בהלכות עירובין הנ״ל כתב להוכיח מדברי הר״ח והתוס׳ דס״ל הלכה כדברי המיקל בעירוב גם באמוראים למרות שהם לא מיירו אלא במחלוקת שקולה, אבל להאמור אין מזה ראיה.

ובספר ברך משה [לר׳ משה אבן אדרת, שאלוניקי תקס״ב] בחידושיו למו״ק כ״ד ע״א דס״ו ע״ג [הובא בחזו״ע אבלות ח״א עמ׳ תקמ״ב] כתב שדעת התוס׳ במו״ק כ״ב ע״ב דלא כבה״ג הנ״ל אלא שהלכה כדברי המיקל באבל אף באמוראים, והוא דדעת רבב״ח שם שאף לשאר קרובים אסור ליכנס לשמחה של חתן וכלה אף לאחר ל׳ יום, ולדעת אמימר מותר, וכתבו התוס׳ שם שבתוספות הרב פוסק כלישנא דאמימר דמיקל טפי עי״ש, וחזינן שהלכה כדברי המיקל גם במחלוקת האמוראים, וכתב שהתוס׳ פליגי על מה שכתבו בדף כ״ד ע״א בשם בה״ג שרק בתנאים נאמר עי״ש. אולם קשה מאוד לומר שהתוס׳ יביאו בדף כ״ד דעת בה״ג בסתמא ובדף כ״ב דעת התוס׳ בסתמא ולא יציינו שחולקים זה על זה, וגם אין הכרח לומר כן, דאמימר הוי כלישנא בתרא שבד״כ קי״ל כלישנא בתרא ולכן פסקו כמותו, ועוד שכאן המחלוקת היא שקולה בין ב׳ אמוראים ובזה ודאי דפסקינן לקולא, דכל החידוש שהלכה כדברי המיקל באבל הוא שפוסקים כיחיד במקום רבים. וע״ע לקמן שגם למעשה העיקר כן הוא שברבים מול רבים או יחיד מול יחיד - הלכה כדברי המיקל, אבל ביחיד מול רבים - ע״ז אמרו שמהאמוראים והלאה אין הלכה כדברי המיקל, ולכן אין להביא ראיה מדברי תוס׳ אלו שחולקים על בה״ג וסיעתו הנ״ל.

בירור דעת הבית יוסף בענין הלכה כדברי המיקל באבל בפוסקים

כתב <u>השכנה״ג</u> באו״ח סוסי׳ תקמ״ח וז״ל וכתבתי בתשובה דאף אם פליג הרא״ש ז״ל בזה [על הסמ״ק בענין האם מועיל גערה ביום ל׳] - הלכה כדברי המיקל באבל [שהוא הסמ״ק], דאע״ג דכתבו התוס׳ בשם בה״ג דה״מ בתנאי אבל לא באמוראי, וכתבו מהרשד״ם ומהר״א ששון דכ״ש בפוסקים - **במקום אחר הוכחתי מדברי רבינו המחבר ז״ל בכמה מקומות דאמרינן הלכה כדברי המקל ואפילו בפוסקים** ע״כ. וכ״כ עוד <u>הכנה״ג</u> ביו״ד סי׳ שפ״ז ריש הגב״י וז״ל **ונראה מדברי הרב המחבר דבפוסקים אמרינן הלכה כדברי המקל באבל** וכ״כ משאת בנימין סי׳ ע׳ וכן נראה מדברי ספר מקור ברוך סי׳ ל״א וכו׳ עי״ש. ובשו״ת <u>בעי חיי</u> לבעל הכנה״ג יו״ד ריש סי׳ רל״ט כתב וז״ל **ומדברי הרב ז״ל בב״י גבי אירוסין וכבוס בגדים ואבלות דפורים וסעודה ראשונה דאבל וכפיית המטה ומקומות אחרים מוכיח דס״ל דהלכה כדברי המקל אפילו בפוסקים**, ואף אם יהיה מחלוקת - הדרינן לכללין

בצירוף דהלכה כבתראי וכמ"ש הרב ז"ל בהרבה מקומות עי"ש [ובסוף הסימן שם כתב ואם באנו להקל מהכלל דהלכה כדברי המקל באבל וכמ"ש למעלה - שניא דא מן דא, דלמעלה סמכתי על זה משום דהלכה כבתראי וכו' אבל כאן האחרונים ז"ל הם המחמירים ולכן דעתי נוטה לחוש לדברי ר' יחיאל עי"ש]. **ושם בסי' ר"מ** כתב **וגם שאני דקדקתי בתשובה ובמקומות אחרים מדברי הרב ז"ל בב"י במקומות הרבה דס"ל דאמרינן הלכה כדברי המקל באבל אף בפוסקים - היינו בצירוף הלכה כבתראי** עי"ש, הרי שאע"פ שבכנה"ג כתב בסתמא שדעת הב"י שהלכה כדברי המיקל באבל אף במחלוקת הפוסקים - מ"מ בתשובות הנ"ל ביאר דהיינו בצירוף שהלכה כבתראי, אבל בעלמא לא.

ובאמת שכן מתבאר בדברי הב"י בכמה דוכתי וכפי שציין הכנה"ג הנ"ל, וכפי שהאריך לנכון בשו"ת זרע אמת ח"ב סי' קס"א שלא מצאנו בבית יוסף שפסק כדעת מיעוט נגד רוב הפוסקים משום שהלכה כדברי המיקל באבל, ואדרבה מצאנו מקומות רבים שפסק הב"י להחמיר כדעת רוב הפוסקים, וכל המקומות שכתב הב"י הלכה כדברי המיקל באבל - היינו לפסוק במחלוקת שקולה או שרוב הפוסקים מקילים וכתב כן לרוחא דמילתא.

אלא שהחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ב' הביא את דברי הרמ"א בדרכ"מ בסי' שצ"א דכיון דרבים חולקים נקטינן כותייהו וכתב עליו וז"ל לשרי לן מר, דהלכה כדברי המיקל באבל ודאי שאף אי נפישי טפי המחמירים, דאי לא - מאי אהני כללא, הרי בלא"ה א"נ הוו פלגא ופלגא ספיקא דרבנן לקולא ובשל סופרים הלך אחר המיקל וכ"כ הרב גנת ורדים דקי"ל אפילו כיחיד המיקל עי"ש. אולם לא ראה הרחיד"א את דברי הרשב"א בעירובין בשם הראב"ד שהעתקנו לעיל [שנדפסו לראשונה בשנת תרנ"ה] שכתב להדיא גבי הלכה כדברי המיקל בעירוב שבמחלוקת אמוראים פוסקים כדברי המקיל רק ביחיד מול יחיד וברבים מול רבים וזה באמת מדין ספיקא דרבנן לקולא ואין כאן דין מיוחד, ורק בתנאים יש דין מיוחד לפסוק כדברי המועטים וכנ"ל, וא"כ זוהי דעתו של הב"י בכל דוכתי וכמו שנבאר לקמיה.

ועוד אפשר לבאר בזה עפ"י מה שכתב הב"י גופיה באו"ח סי' פ"ג בדעת הרמב"ם וז"ל והרמב"ם נראה שסובר דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא - היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחלה צריך לחוש בדבר וכו' והכי נקטינן עי"ש, ומבואר דס"ל דספיקא דרבנן לקולא אינו לכתחלה אלא בדיעבד, ולפ"ז מובן אמאי הוצרך להלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת הפוסקים כשהיא שקולה כדי לומר שההלכה כדברי המיקל לכתחלה ולא כמו בשאר ספיקות דרבנן.

ומעתה נרחיב בס"ד בראיות מדברי הב"י לכאן ולכאן;

ראשית, כבר הביאו האחרונים שהב"י בספרו הליכות עולם [כללי הגמ'] שער ה' הביא את דברי התוס' והרא"ש בכתובות בשם בה"ג דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת האמוראים, ומבואר דס"ל שדין זה מוסכם הוא להלכה.

ובבית יוסף המקומות שבהם פסק להקל מדין הלכה כדברי המיקל באבל הם כדלהלן;

בסוסי' שמ"ב גבי מי שהכין צרכי חופה ומת לו מת שלדעת הרא"ש קובר את מתו ונוהג שבעת ימי אבלות ודוחה חופתו לאחר שלשים, ולדעת הרמב"ן לא מאחרים שלשים יום אלא שבעה בלבד, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כדברי המיקל באבל עי"ש, ושם היא מחלוקת שקולה בין הרמב"ן לרא"ש ולכן פסק להקל.

ובסי' שע"ד ס"ט גבי נולד לתשעה חדשים מקוטעים שלדעת הרמב"ן מתאבלים עליו ולדעת הרמב"ם אין מתאבלים עליו, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כדברי המיקל באבל ע"כ, וגם זו מחלוקת שקולה היא ולכן פסק להקל.

ובסי' שע"ח ס"א גבי אכילת אבל משלו האם האיסור הוא רק בסעודה הראשונה או כל היום הראשון הביא הב"י שדעת הרא"ש והגמ"י בשם ספר המצוות שרק סעודה ראשונה אסור, ודעת התוס' והרמב"ם שכל היום אסור וכתב שנקטינן באבל כדברי המיקל לאסור רק סעודה ראשונה עי"ש, וגם זו מחלוקת שקולה היא ולכן פסק להקל.

ובסי' שפ"ז ס"א גבי כפיית המטה אם צריך גם לישן עליה או דסגי רק בכפיה ויכול לישון על הקרקע כתב הב"י ולענין הלכה כיון שהראב"ד והרמב"ן והרא"ש מסכימים לדעה אחת [שא"צ לישן עליה] הכי נקטינן וכ"ש שהם מקילין והלכה כדברי המיקל באבל ע"כ, הרי שהביא זה לסניף במקום שבלא"ה רוב הראשונים מקילים.

ובסי' ש"צ ס"ה לענין תספורת באשה לאחר שבעה הביאו הטור וב"י מחלוקת הראשונים בזה, וכתב הב"י ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת [להתיר] הכי נקטינן ע"כ, וכתב הדרכ"מ באות ה' וז"ל ונראה דאע"ג דהלכה כמיקל באבל מ"מ כיון דרבים חולקים דהיינו רש"י והתוספות והרמב"ן והרא"ש - הלכתא כרבים, כ"ש דהרמב"ן והרא"ש שהם בתראי הקשו על דברי הרי"ף וכתבו על דברי רש"י שהם עיקר - הכי נקטינן, כן נ"ל ע"כ. הנה לדעת הרמ"א מבואר דלא נקטינן כדברי היחיד באבל נגד הרבים. ובדעת הב"י - כבר כתב הרחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ב' לתמוה ע"ד הדרכ"מ, דהא יש רבים דס"ל גם כדעת הרי"ף והרמב"ם ולכן פסק כמותם הב"י עי"ש, ויש להוסיף שלדעת הב"י הלכה כרי"ף והרמב"ם גם נגד רבים כנודע, וא"כ הכא פסק ככללי ההוראה המקובלים, אולם אין ראיה מדבריו שהלכה כיחיד כנגד רבים באבל [אלא שהרחיד"א שם ס"ל כן בפשיטות וכדעת הגו"ר - עי' לקמן].

ובסי' שצ"ב ס"א לענין ליארס בתוך שלשים יום שלדעת הרמב"ן והרא"ש אסור עד שלשים ולדעת הרמב"ם מותר ליארס אף ביום המיתה, וכתב הב"י שנקטינן כהרמב"ם דמיקל באבל הוא 'ומסתבר טעמיה' ע"כ, הרי שהוצרך להוסיף שמסתבר טעמיה כדי לפסוק כמותו ולא רק מדין הלכה כדברי המיקל גרידא.

ובסי' שצ"ו גבי קטן שהגדיל בשבעת ימי האבלות שלדעת מהר"ם צריך להתאבל, ולדעת הרא"ש פטור כיון שקטן היה בשעת הקבורה הביא הב"י בשם רי"ו שהלכה כמהר"ם רבו של הרא"ש שדבריו דברי קבלה כ"ש להחמיר, וכתב הב"י ואינו נראה לי דהא קי"ל

הלכה כבתראי וקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל הילכך נקטינן כדברי הרא"ש ע"כ, הרי שהשתמש בכלל זה במחלוקת שקולה בין מהר"ם לרא"ש ולפי כללי הפסיקה המקובלים שהלכה כבתראי.

ובאו"ח סי' תקמ"ח סי"ט הביא הטור מחלוקת הסמ"ק ור' יחיאל בענין שמע שמועה קרובה בשבת - האם מתחיל את מנין השבעה משבת או מיום ראשון, שדעת הסמ"ק שמתחיל משבת ודעת ר' יחיאל שמתחיל מראשון, והשו"ע שם פסק בפשיטות כדעת הסמ"ק לקולא, וכתב השו"ג באות ל"ג וז"ל ויש לתמוה על רבינו שסתם לן כסמ"ק, ולכאורה נראה שדעת הטור כדעת ר' יחיאל מדהביא דבריו באחרונה, וי"ל כיון דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל וכו' אפילו יחיד נגד רבים, וכתב שכנה"ג דה"ה בדברי הפוסקים וכו' ולכן סתם לן כדברי סמ"ק עי"ש. אולם אין דבריו מוכרחים; <u>הדא</u> דהטור לא הכריע אלא הביא המחלוקת, והטעם שהביא את דברי ר' יחיאל באחרונה - משום שכך הוא הסדר, שהסמ"ק כתב שעולה, ור"פ בהגהותיו הביא שבתוספות ר' יחיאל כתב לא כך, ולכן הטור הביאם כסדר זה, אולם אין הכרח שהטור ס"ל כר' יחיאל, והו"ל מחלוקת שקולה יחיד כנגד יחיד, ולכן פסק השו"ע להקל, אבל ביחיד כנגד רבים לא שמענו. <u>ועוד</u> דאשתמטתיה להשו"ג דברי הטור והב"י ביו"ד בסוסי' ת"ב ששם הביא הטור שבה"ג ס"ל כסמ"ק, והב"י הביא שכ"ה גם בסמ"ג ועוד, וכתב כתב הב"ח ביו"ד סוסי' ת' וז"ל ולענין הלכה אע"פ שמדברי מהרי"ק בשורש נ"ג נראה דהכריע כר' יחיאל כיון שהוא בתראה ור"פ בעל הגהות הסמ"ק הביא דבריו - מ"מ כיון דרבים נינהו דמקילין; בה"ג והסמ"ק והסמ"ק והמרדכי בשם ריב"ם וכ"פ בשו"ע סי' ת"ב ס"ז - הכי נקטינן, ותו דהלכה כדברי המיקל באבל ע"כ, וא"כ אין ראיה כלל מדין זה שהלכה כדברי המיקל ביחיד כנגד רבים.

ומאידך מצאנו מקומות רבים בדברי הב"י שפסק כדעת המרובים להחמיר ולא כדעת היחיד להקל;

בסי' שפ"ט ס"ה גבי גיהוץ בתוך שלשים שלדעת הראב"ד אסור רק בבגדים לבנים חדשים 'היוצאים מתחת המכבש', אולם הרמב"ם והרמב"ן והרא"ש ס"ל שגם אם לא יוצאים תחת המכבש אסור בחדשים, וכתב הב"י ולענין הלכה הו"ל הראב"ד יחידאה לגבי הנך רבואתא והלכה כרבים ע"כ, הרי שלא נקט הלכה כדעת היחיד המיקל באבל.

ובסי' ש"צ ס"א לענין גילוח השפה שלדעת בה"ג וריצ"ג אסור כל שבעה ומותר בתוך שלשים, ולדעת הרמב"ן מותר אפילו תוך שבעה, ולדעת הרמב"ם והראב"ד אסור כל שלשים, כתב הב"י ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והראב"ד מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ע"כ, וזה חידוש יותר גדול שאע"פ שהרבה מתירים - פסק להחמיר כדעת הרמב"ם והראב"ד, אבל להקל מדין הלכה כדברי המיקל לא פסק[ד].

ד. אלא שבשו"ע פסק כדעת בה"ג וריצ"ג שאסור כל שבעה ומותר בתוך שלשים, וכתב השו"ג אות ב' וז"ל שאין לומר דהדר ביה מב"י לשו"ע משום דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל שא"כ הו"ל לפסוק כרמב"ן שמתיר אף תוך ז' וצ"ע ע"כ.

ובסי' ש"צ ס"ו לענין נטילת צפרנים לאבל תוך ל' הביא הב"י את מחלוקת הפוסקים, וכתב ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ע"כ, וכ"פ בשו"ע שם. וכתב השו"ג באות כ' וז"ל וק"ל כיון דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל למה לא פסק כהריצ"ג ובה"ג וסמ"ג לפחות להביא בשם י"א, וצ"ע ע"כ. ולפי האמור אין זו קושיא, דבמחלוקת הפוסקים נקטינן ככללי ההוראה המקובלים, ולדעת הב"י הלכה כהרי"ף והרמב"ם כנודע, ולכן גם באבל פסק כמותם אף לחומרא.

ובסי' שצ"ט ס"א לענין אבלות שלשים למי שהרגל ביטל לו גזירת שבעה, שלדעת הרמב"ן נוהג אבלות שלשים ברגל גם במה שהרגל מתיר בעלמא כגון תספורת לבא ממדינת הים וכדומה, ולדעת הרא"ש אינו נוהג כלל, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כדברי הרמב"ן שהם נכוחים בטעם וראיה ע"כ, הרי שהכריע בסברא להחמיר במחלוקת שקולה.

ובסי' שצ"ט ס"ב לענין אבלות בצינעה למי שנפטר ברגל שלדעת הרמב"ם אינו נוהג אבלות אפילו בצינעה, אולם לדעת בה"ג, תוס', רא"ש ורמב"ן נוהג אבלות בצינעה, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כוותייהו דרבים נינהו וגם כי בה"ג שדבריו דברי קבלה סבר כוותייהו ע"כ, הרי שפסק להחמיר כרבים ולא להקל באבלות כרמב"ם.

ובסי' ת' גבי לימוד תורה לאבל בשבת שלדעת ר"י מותר, כתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כר"ת והר"ם והרא"ש [שאוסרים] דרוב מנין ורוב בנין הם ע"כ, הרי שהחמיר כדעת הרבים ולא היקל כדעת ר"י.

ובסוסי' ת"א לענין האם פורים מבטל אבלות שבעה, שלדעת השאלתות מבטל ולדעת שא"ר אינו מבטל, כתב הב"י וז"ל ולענין הלכה נקטינן דאין פורים מבטל האבלות וכמו שהסכימו הרמב"ם והר"ם והרא"ש. ולנהוג בו אבלות נקטינן כדברי הר"ם והרא"ש [שנוהג רק בצינעה ולא בפרהסיא] דלגבי הרמב"ם רבים נינהו ובתראי ומקילים באבל ע"כ, וחזינן להדיא שרק לגבי רוב הפוסקים ובתראי צירף הב"י את הסברא שמקילים באבל ופסק כמותם, אבל במחלוקת הראשונים שהמיקל שהוא השאילתות הוא מיעוט - לא פסק כמותו.

ובסי' ת"ב ס"ח גבי מי שנודע לו על האבלות רק לאחר הרגל האם הוי שמועה רחוקה או לא, שבעה"מ הביא שיש מהחכמים שהסתפקו בזה וכתבו דהו"ל ספק אבלות וקי"ל כדברי המיקל באבל, והוא עצמו חלק וכן הסכים להחמיר הרמב"ן והנימוק"י, וכתב הב"י דהכי נקטינן דהוי שמועה קרובה ולא רחוקה עי"ש, הרי שהחמיר ולא היקל בזה, וכ"פ השו"ע גם באו"ח סי' תקמ"ח ס"כ. והשו"ג שם באות ל"ד עמד בזה וז"ל וק"ק כיון דקי"ל הלכה כדברי המיקל אפילו בפוסקים כנ"ל - למה פסק הכא כדברי המחמיר, 'ואולי' שאני הכא שבעה"מ הרבה ראיות, ונימוק"י והרמב"ם הסכימו עמו ע"כ, הרי שנדחק וכתב 'ואולי'. ועדיין לא יגהה מזור, דהא בדר"כ כשיש יחיד ורבים - הרבים מרבים בראיות

כנגד היחיד, וא״כ בטל הכלל, אע״כ שכלל זה לא נאמר במחלוקת הפוסקים ביחיד מול רבים וכנ״ל.

וא״כ זכינו לדין שדעת הב״י ברורה דלא ס״ל הלכה כדברי המיקל באבל בפוסקים ביחיד מול רבים אלא רק ברבים מול רבים וביחיד מול יחיד וכמו שחילק הזר״א הנ״ל.

ולפ״ז מיושבת תמיהת הר״ב בן אברהם [לר׳ חיים אברהם אישטרושא, שלוניקי תקפ״ו]
ביו״ד סוסי׳ ט׳ שהביא את דברי התוס׳ בכתובות ד׳ ע״א בשם בה״ג ושא״ר שלא פוסקים הלכה כדברי המיקל באמוראים וכ״ש בפוסקים, וכתב אבל מדברי הרב״י נראה דס״ל דנאמר אף בפוסקים וכמו שמפורש יוצא מדבריו בריש סי׳ שע״ח ושפ״ז ושפ״ט ושצ״ו, ודבר זה צריך תלמוד דמנ״ל למרן ז״ל לחלוק על כל הגאונים הנזכרים וכו׳ עי״ש. ולפי הנ״ל אתי שפיר, שיש הבדל בין דברי התוס׳ בשם בה״ג ושא״ר שנקטו שאין הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים וכ״ש בפוסקים - דהם מיירו ביחיד מול רבים, ובזה מרן הב״י מודה כפי שפסק הוא ז״ל בהרבה מקומות להחמיר, לבין דברי הב״י שפסק הלכה כדברי המיקל בפוסקים דמיירי ביחיד מול יחיד ורבים מול רבים ומדין ספיקא דרבנן לקולא.

בירור בדברי גדולי האחרונים שנקטו להקל במחלוקת הפוסקים באבל

הנה הכנה״ג במקומות הנ״ל הביא בשם כמה מגדולי האחרונים שהקלו במחלוקת
הפוסקים באבל, אולם המעיין בדבריהם יראה שגם הם מיירו במחלוקת שקולה ולא ביחיד מול רבים, ולא מצאנו בגדולי האחרונים עד ר׳ אברהם הלוי בגינת ורדים שנביא לקמן שהקלו בפוסקים ביחיד מול רבים;

בראשונה הביא הכנה״ג את דברי המשאת בנימין [לר׳ בנימין אהרן, קראקא שצ״ג] סי׳
ע׳ דס״ל להקל. <u>אולם</u> הוא שם מיירי במחלוקת הרמב״ן והרא״ש לענין אבלות שלשים למי שהרגל ביטל לו גזירת שבעה שלדעת הרמב״ן נוהג אבלות שלשים ברגל גם במה שהרגל מתיר בעלמא כגון תספורת לבא ממדינת הים וכדומה, ולדעת הרא״ש אינו נוהג כלל, וכתב הב״י ולענין הלכה נקטינן כדברי הרמב״ן שהם נכוחים בטעם וראיה ע״כ, וע״ז חלק המשאת בנימין שהלכה כדברי המיקל באבל עי״ש, אולם לא מיירי ביחיד מול רבים.

שנית הביא הכנה״ג מדברי ספר מקור ברוך [לר׳ ברוך קלעי, אזמיר תי״ט] סי׳ ל״א.
<u>אולם</u> שם מיירי לענין תאומים שאחד מת בתוך שלשים ואחד לאחר שלשים והאריך בזה וסיים ז״ל הרוצה להקל הנה יש לו עמוד נכון לישען עליו הרב הגדול מורינו ר׳ יוסף קארו והרב בעל הלבוש כשהם חולים, ולפי דעת ר׳ יוסף קארו אפילו כשאינם חולקים בדבר יותר חמור מזה, כ״ש באבלות דהלכה כדברי המיקל עי״ש, וגם שם מיירי במחלוקת שקולה בין האחרונים בביאור דברי ההגהות אשרי עי״ש, אולם לא מיירי ביחיד כנגד רבים.

והברכ"י בסי' שצ"ג אות ג' הביא מדברי התורת חיים [לר' חיים שבתי, שאלוניקי תע"ג] שהלכה כדברי המיקל באבל בפוסקים עי"ש. אולם הוא מיירי במחלוקת העיטור וראבי"ה לענין מים שאין להם סוף אם צריך להתאבל או לא, וכתב שכיון שמדברי העיטור והרי"ף נראה בהדיא דבמיים שאין להם סוף א"צ לנהוג אבילות, אף שיהיה הדבר בפלוגתא, קי"ל הלכה כדברי המיקל באבל עי"ש, הרי שהוא לא מיירי ביחיד מול רבים אלא במחלוקת שקולה.

וכן האריך הרב ישועה שבאבו ידיע זין בשו"ת גו"ר יו"ד כלל ה' סי' ט' ביסוד זה דהא דאמרינן שאין הלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת האמוראים וכ"ש במחלוקת הפוסקים - זהו ביחיד מול רבים, אבל במחלוקת שקולה - לכו"ע אזלינן לקולא מדין ספיקא דרבנן לקולא עי"ש, וזה כדכתב הזר"א הנ"ל, וכפי שהארכנו להוכיח מדברי הב"י בהרבה מקומות.

אמנם ר' אברהם הלוי שם בסי' י' וי"ב חלק ע"ד הרב ישועה הנ"ל וס"ל שאף במחלוקת הפוסקים הלכה כדעת היחיד, וזהו משום דס"ל שר"י בעל התוס' בכתובות ד' ע"א פליג על בה"ג, וגם משום שדברי בה"ג אין להם טעם עי"ש, ונמשך אחריו הרחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ב' עי"ש, וכן הרבה מהאחרונים נמשכו אחר הגו"ר והחיד"א בזה - עי' בחינא וחסדא [לר' יהושע שלמה ארדיט, אזמיר תרכ"ד] דף נ"ט ע"ב, ובשו"ת מכתב לחזקיהו לבעל השד"ח סי' י"א מדף נ"ז והלאה, ובספר חזו"ע אבלות ח"א עמ' רי"ד ותקמ"ב וח"ב עמ' תפ"ח ועוד. אולם לפי מה שהארכנו בטוב טעם ודעת - דברי הזר"א וחילוקו נכונים בטעם ובסברא ובדברי רבותינו הראשונים והב"י וגדולי האחרונים, ודברים אלו נעלמו מעיני הגו"ר ודעימיה.

סיכום

דעת בה"ג שהלכה כדברי המיקל באבל זה רק בתנאים ולא באמוראים - מוסכמת מכל הראשונים, ואף אם המצא ימצא מי שחולק - בטלה דעתו נגד גדולי הראשונים שהסכימו לבה"ג.

לפי הנ"ל כ"ש שבפוסקים לא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל.

דין זה שהלכה כדברי המיקל באבל הוא רק בתנאים ולא באמוראים ובפוסקים, הוא רק ביחיד כנגד רבים, אבל ברבים כנגד רבים וביחיד כנגד יחיד - הלכה כדברי המיקל מדין ספיקא דרבנן לקולא.

ה"ה בכל הנ"ל לענין הלכה כדברי המיקל בעירוב.

ולכן המעיין בספרי האחרונים ורואה שפסקו להקל בהלכות אבלות מדין הלכה כדברי המיקל - יש לו לבדוק האם המחלוקת היא שקולה ואז יוכל לסמוך על פסק זה

להקל, או שמא רוב הפוסקים מחמירים, שבזה אין להקל כדעת הפוסקים הנ״ל אלא יש להחמיר כדעת רוב הפוסקים וכפי שנהג מרן הב״י בהרבה מקומות וכ״ד גדולי האחרונים. ושוב ראיתי בשו״ת ברכת יהודה ח״ד חיו״ד סי׳ י״א שהאריך בענין זה והעלה כדכתבתי, ובהרבה דברים כיונתי לדבריו עיש״ב.

קלז. שלש נידונים בהעברת טומאה ממקום למקום

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אדר א' תשפ"ב.

סוף טומאה לצאת אי הוי מדאוריתא או מדרבנן

האריכו בזה טובא בשו"ת מכתם לדוד יו"ד סי' נ"א וכן השד"ח ח"ג עמ' 128 והלאה עי"ש, ונבאר הדברים בס"ד;

הנה מדברי הגמ' בביצה ל"ח ע"א מבואר שהוא מדאוריתא ולכן דעת ר' הושעיא שאין ברירה. וכ"כ רש"י שם וז"ל ודרך יציאתה הל"מ עי"ש. וכ"כ עוד בעירובין ס"ח ע"א וז"ל ופתח שעתיד לצאת בו מיטמא מיד וטעמא ליכא אלא הלכות טומאה הכי גמירי לה עי"ש. אולם בביצה י' ע"א כתב רש"י וז"ל שגזרו חכמים טומאה על מקום שהוא דרך יציאת הטומאה שסופו לצאת דרך שם עי"ש. וכ"כ עוד בחולין קכ"ה ע"ב וז"ל מפני שדרך טומאה לצאת על כרחך סופה לצאת דרך פתח זה לפיכך מטמאה מיד דרך יציאתה ומדרבנן ע"כ. וכבר עמד בסתירה זו <u>תה"ד</u> בפסקים וכתבים בסי' כ"ד שהביא את דברי רש"י בעירובין שהוא הל"מ ודן בדבריו, וסיים ואע"ג דרש"י פ"ק דביצה פירש דגזירה דרבנן היא וכן בפהמ"ש פ"ג דאהלות נמי פירש [הר"ש] דגזירה דרבנן על הפתחים - בפרק בתרא פירש להדיא דהל"מ הוא וכן מוכח שם בגמ' להדיא, ומ"מ אפילו אי גזירה דרבנן וכו' עי"ש, וכ"כ עוד בלקט יושר עמ' 89 ושם כתב דההיא דפ"ק דביצה צריך ליישב עי"ש, ומבואר דהוא ס"ל לעיקר שהוא דאוריתא מהל"מ. וכ"כ <u>השטמ"ק</u> בביצה י' ע"א וז"ל ומה שפירש"י ז"ל כאן שטומאה זו מדרבנן מפני שסוף טומאה לצאת אינו עיקר, והעיקר כמו שפירש בפרק משילין שהלכה למשה מסיני היא וכדמוכח סוגיא דהתם דבדאורייתא לית ליה לרב הושעיא ברירה אלמא מדאורייתא היא עי"ש.

אולם המאירי בביצה י' ע"א כתב וז"ל שאם הפתחים סגורים אין הכלים שתחת המשקוף שחוץ לפתח בכלל האהל מן הדין אלא שחכמים גזרו טומאה מעכשו באותו פתח שסוף הטומאה לצאת משם, ומתוך שאין אנו יודעים באי זה פתח תצא הטומאה מטמאין את כלן וכו'. אפילו היתה פתיחה זו או מחשבה זו אחר שמת המת, אעפ"י שכל שהוא מן התורה אין ברירה, הציל על שאר הפתחים ואין טמא אלא מה שהוא כנגד אותו הפתח, ואעפ"י שנטמאו מתחלה פקעה טומאתן וכ"ש אם היה אותו הפתח פתוח משעת מיתת המת ואילך עי"ש. ובדף ל"ח כתב המת בבית ולו פתחים הרבה ביארנו בפ"ק עי"ש. וע"ע בדבריו בעירובין ס"ח ע"א שגם מתבאר כן, ומפורש שפסק למעשה שהטומאה היא מדרבנן אף בפתח אחד שודאי יפתח, ובכמה פתחים יש ברירה לטהר כלים שהיו שם למפרע כשנפתח פתח אחד. וגם **הסמ"ג** במ"ע רל"א כתב וז"ל נפתח אחד מהן או שחישב להוציאו באחד מהן אמרי ב"ה אע"פ שחישב אחד שמת המת כדמסקינן בפ"ק דביצה אומר רבא שאפילו למפרע מציל ואין טמא אלא כנגד הפתח שנפתח עי"ש. וכ"כ **הסמ"ק** במצוה פ"ט עי"ש. וכ"כ בסתמא **הארח"ח** אות ו' כלשון הסמ"ק עי"ש. וא"כ גם מדבריהם מתבאר

שהוא מדרבנן מדפסקו יש ברירה, וכן נקט **מהרי"ל** בתשובה סי' ק"נ אות ו' כדברי רש"י בחולין עי"ש. וכ"כ **הר"ש** באהלות פ"ג מ"ו וז"ל שגזרו חכמים טומאה על מקום שהוא דרך יציאת טומאה שסופו של מת לצאת דרך שם וכאן אין אנו יודעין באיזה מהן יוציאנו הילכך כולן טמאין עי"ש, וכמו שכבר הזכיר תה"ד שהעתקנו לעיל. וכ"כ **הרשב"ץ** בתשובה ח"ג סי' א' וז"ל כשמת בבית מה שבתוך המגדל טהור שלפי שאין דרך להכניס המת במגדל לא גזרו בו חז"ל, דמוכח בפרק משוח מלחמה שאין בכל זה אלא גזירה דרבנן וכמו שכתב רש"י ז"ל בפ"ק דביצה ובפרק העור והרוטב, **וכן בהסכמה הסכימו כל המפרשים** שאין בכ"ז אלא גזירה דרבנן עי"ש. וע"ע בשו"ת הרשב"ש סי' תרל"ד שהביא כמה פירושים במשנה זו אולם כתב שלפרש"י והר"ש זוהי גזירה דרבנן עי"ש. והמכתם לדוד שם נדחק בדברי כמה מהראשונים הנ"ל והשיאם לכונה אחרת והעלה שדעת רוב הראשונים שסוף טומאה לצאת מדאורייתא עי"ש, ואין דבריו נראים, ובפרט שהמאירי כתב כן להדיא שהוא מדרבנן וכן מתבאר משא"ר הנ"ל, ולא רק כשיש כמה פתחים מדין ספיקא דאוריתא לחומרא מדרבנן אלא אף בפתח אחד מבואר מדבריהם שהוא מדרבנן וכנ"ל.

עוד יש לצרף את סברת **ר' נתנאל מקינון והר"ש** [או הר"י] **מאיורא** שהביא הב"י ביו"ד סי' שע"א בשם הכל בו [וכ"ה בפסקי ריקאנטי סי' תקפ"ז] שכהן לא מוזהר על סוף טומאה לצאת [ועי' בשו"ת מהרי"ל סי' ק"נ אות ו' שרצה לומר כן אולם כתב שמדברי הרי"ף והרא"ש שהעתיקו הלכות אלו לא נראה כן עי"ש].

וא"כ נראה שהעיקר הוא שבכל ספק שיש בדינים אלו של סוף טומאה לצאת העיקר הוא להקל וכדעת רוב הראשונים שהוא רק מדרבנן.

העברת טומאה מחדר לחדר כשיש פותח טפח ביניהם האם הטומאה מהתורה או מדרבנן

הש"ך בסי' שע"ב כתב שהוא מדרבנן, והאריכו בזה האחרונים טובא לדחות או לקיים את דבריו - עי' בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' כ"ה והלאה באורך שהביא דברי האחרונים בזה. והעיקר בזה שהטומאה היא מהתורה וכמו שנבאר;

הנה כבר כתב המג"א בסי' שמ"ג שמדברי **הרמב"ם** בפ"ג מהלכות אבל ה"ג [שהביא הב"י בסי' שס"ט] מפורש שהוא מהתורה, שכתב וכן אם נכנס לאהל טמא שנכנסה לו הטומאה לוקה אע"פ שעצמה של טומאה בבית אחר עי"ש [והעתיקו גם **הארח"ח**], ומבואר להדיא שהוא איסור תורה ולוקה עליו [וכונת הרמב"ם לוקה היינו מהתורה כדמוכח מההלכות לפני ואחרי עי"ש]. ובאמת שכן מתבאר מדברי **הרדב"ז** בפירושו לרמב"ם שם שכתב ע"ד הרמב"ם וז"ל אע"פ שאין המת באהל שנאמר כל הבא אל האהל ע"כ, ומבואר בדבריו שהוא דין דאוריתא ולמדו מן הפסוק.

והנה הרדב"ז בתשובה סי' תע"ו כתב וז"ל שאין נזיר מגלח על טומאת הפתחים עד שיהיה עם המת תחת האהל יחד וכו' משמע בהדיא דדוקא בהני מגלח אבל לא על טומאת הפתחים כיון שאינו ביחד תחת אהל אחת וכו' עי"ש. אולם אינו סותר לדברי

הרמב״ם ולדבריו בפירושו הנ״ל דהתם מיירי בפתח שהוא סגור ומדין סוף טומאה לצאת וזה לא הוי תחת אהל אחד, משא״כ כשהפתח פתוח חשיב אהל אחד ממש והנזיר מגלח והכהן מוזהר עליו.

וכן מתבאר להדיא מדברי **המאירי** בביצה י׳ וז״ל כבר ידעת שהמת מטמא באהל כל הכלים שבבית וכל שיש בבית פתחים והם פתוחים אף הכלים שתחת המשקוף ׳בכלל האהל׳ שהרי אף כלים שבבית הסמוך לו אם היה פותח טפח בין זו לזו ׳בכלל האהל׳ אבל אם הם סגורים אין הכלים שתחת המשקוף שחוץ לפתח בכלל האהל מן הדין אלא שחכמים גזרו טומאה מעכשו באותו פתח שסוף הטומאה לצאת משם עי״ש, ומפורש בדבריו שכשיש פותח טפח זהו בכלל האהל שהמת נמצא בו וטמא מן הדין, וכשהפתח סגור אינו טמא מן הדין אלא מגזירה דרבנן [ומהמאירי בכתובות י״ז אין שום ראיה כדעת הש״ך ודלא כמ״ש המגיה שם, והדברים פשוטים]. ובספר ארעא דישראל [לר׳ אליהו ישראל] מערכת הב׳ אות ד׳ הביא ראיה ברורה מדברי הרמב״ן והריטב״א גבי הירושלמי שהביאו הראשונים בכתובות י״ז אין מדקדקין במת ובכלאים בביהמ״ד שפירש **הרמב**״ן בתוה״א וז״ל דהיינו לומר שאם היה כהן יושב בבהמ״ד וטומאה מן המת מאהלת עליו אין מצריכין אותו לזה לצאת דמותר להטמא משום דברי תורה, ומייתי תרין עובדי דכלאים ומת, דר׳ יוסא הוה מתני לתלמידיו והיה שם ׳בשכונה שלו מת שאהל שלו נכנס לשם׳ ומי שיצא מתלמידיו הכהנים לא אמר לו כלום ומי שישב ודחה טומאה בשביל תלמוד תורה לא אמר לו כלום וכו׳, ומיהו בגמ׳ דילן לא משמע שתדחה טומאה משום ת״ת אלא טומאת חו״ל ובית הפרס אבל טומאה דאוריתא לא עי״ש, ומבואר דהירושלמי מיירי שהטומאה לא היתה באהל שלו ממש אלא בשכונה אלא שהאהל שלו נכנס לשם וקרי ליה טומאה דאוריתא שלפי הבבלי אין היתר לכהן ללמוד תורה בכה״ג, וכן מפורש **בריטב״א** כתובות י״ז דהירושלמי מיירי לענין כהן שהיה שונה בבית המדרש והיה שם אדם גוסס ׳בסמוך שעוברת הטומאה כשימות לבית המדרש׳ שאם רצה לצאת כדי שלא יטמא רשאי ואם רצה ליטמא מטמא כדי שלא יתבטל מתלמודו, דס״ל לבני מערבא דטומאת כהנים אפי׳ בטומאה דאורייתא נדחית מפני ת״ת, ופליג אגמרא דילן שלא התירו זה אלא בטומאה דרבנן כארץ העמים ובית הפרס וכו׳ עי״ש, ומפורש כנ״ל שטומאה שעוברת דרך פתח או חדר אחר הוי דאוריתא.

ויש אחרונים שכתבו שדעת מהרש״ל ביש״ש יבמות פ״ו סי׳ כ״ה כדעת הש״ך, אולם אין הדברים נכונים, דז״ל אבל שלא ליכנס באותו דרא שיש שם מת כמו שאנו נוהגים שלא יכנס בכל הדרא אף ששכונות מבוי שלנו אינן מאהילות כל כך להיות אהל דאורייתא וכו׳ עי״ש, ומבואר דלא מיירי כלל בפתח פתוח לחדר הסמוך שאינו דאוריתא אלא זהו המנהג שנהגו שלא לצאת דרך שער העיר או החצר שעתיד המת לצאת דרכו וכמו שכתב תה״ד [עי׳ לקמן], וע״ז כתב שהוא מנהג וכו׳, אבל בבית שמאהיל על הבית הסמוך ממש לא מיירי כלל.

וא״כ התבאר להדיא מדברי הראשונים שבית הסמוך לבית שהמת בתוכו טומאתו מהתורה ואין בזה ספק כלל, ואין לצרף דעת הש״ך והאחרונים שהסכימו עמו כלל.

סוף טומאה לצאת דרך שער העיר

התה"ד ח"ב סי' כ"ד הביא את דברי מהר"ם שאסר לכהנים לעבור דרך שער העיר שהמת עתיד לעבור בו אף שיש הפסק אויר בין היכן שהמת כרגע לבין שער העיר. והב"י הביא מהכל בו שכ"ד ר' שמואל עי"ש. אולם דעת **ר' שלום** המובא בתה"ד, וכ"ד **תה"ד** גופיה שמעיקר הדין שרי ואין בזה משום סוף טומאה לצאת. וכ"ד ר' מנוח שהובא בכל בו [וכל הענין הובא גם בפסקי הריקאנטי סי' תקפ"ז] וז"ל **והר' מנוח** מחלק דלא אמרינן סוף טומאה לצאת אלא באהל הסמוך לאהל המת בלא הפסקת אויר ע"כ. וכ"ד **מהרי"ל** בתשובה סי' ק"נ וז"ל וההיא דמהר"ם - שאר רבותינו לא ס"ל, והיו מחלקים דהתם עבדינן כאלו הדלת פתוח והוי חד אהל אבל כשאויר מפסיק אין לחוש עי"ש. וכ"ה להדיא **בשטמ"ק** ביצה י' ע"א וז"ל ולכולהו פירושי אינו טמא אלא העומד על פתח הבית שהמת בתוכו, אבל פתחים של שאר הבתים אע"פ שסוף המת לצאת דרך שם טהור דתרתי בעינן שיהא פתחו של בית שהמת שם ושסופו לצאת בו ע"כ.

והנה מדברי מהר"יל מבואר להדיא שסיבת ההיתר היא משום שטעם סוף טומאה לצאת הוא משום שרואים את הפתח כאילו הוא פתוח ולא שהטומאה נמצאת בחוץ, ולכן כשיש הפסק אויר אפילו אם נחשיב הפתח כפתוח - הפתח השני טהור. ובאמת שמצאנו עוד ראשונים שכתבו להדיא סיבת ההיתר כנ"ל; ז"ל **הר"ח** בביצה י' ע"א ונתברר אחר שהסכים עכשיו לפותחו כאלו הוי פתוח מקודם לכן עי"ש. וכ"כ **הר"י מלוניל** בהלכות טומאה שכיון שודאי יוציאוהו מן הבית לא מהני בהו סגירה עי"ש. וכן מתבאר מדברי **היד רמה** בב"ב י"ב ע"א עי"ש. אולם הר"ם לשיטתו בפירושו למסכת אהלות פ"ד מ"ג שכתב וז"ל דשאני הכא שהוא עומד בפתח הבית שסוף טומאה לצאת דרך שם הוה ליה כאילו הטומאה תחתיו עי"ש, ולפי דבריו אפשר לומר שגם כשיש הפסק אויר דינא הכי [אע"פ שאינו מוכרח].

והנה החכ"צ שציינו הדגמ"ר ועוד אחרונים בסי' שע"א, וכן הר"ב פרי הארץ ביו"ד סי' י"ט הביאו ראיה ברורה להיתרא ממתניתין פי"א מ"א לפירוש הרמב"ם והר"ש שם, ועי' באחרונים שנדחקו ליישב לפי פירוש הרא"ש שם, ומ"מ לדעת **הרמב"ם והר"ש** ודאי דשרי וכדעת רוב הראשונים הנ"ל.

וע"ע בשד"ח ח"ו עמ' 193 ובארץ חיים בסי' שע"א שציינו לדברי האחרונים בענין זה. ועי' בנתיבי עם שהמנהג להקל בזה, וכן עיקר וכדעת רוב הראשונים ופשטות המשנה הנ"ל.

סיכום

דעת רוב הראשונים שפתח שכעת סגור אולם סוף הטומאה לצאת דרכו - טומאתו מדרבנן, וכן עיקר לענין טומאת כהנים.

דעת הראשונים שפתח פתוח הטומאה עוברת דרכו לחדר אחר מהתורה, וכן עיקר.

דעת רוב הראשונים שכשיש הפסק אויר בין החדר שבו המת לבין המקום שבו נמצא הכהן - אף שהמת עתיד לעבור דרך אותו המקום אין בו טומאה ומותר לכהן לעבור שם, וכן המנהג וכן עיקר[א].

א. הערת הרב יוסף פרץ: וכן פסק כמוהר"ר שם טוב עטאר זלה"ה מחכמי סאלי הקדמונים, כפי שהעיד בשמו כמוהר"ר יצחק הכהן אלחדאד זלה"ה דיין אספי. נדפסו דבריו בשו"ת חפץ נחמד וגנת ורדים.

אבן
העזר

קלח. מנהג עם ישראל בביאור המושג 'חופה'

פורסם בירחון 'האוצר' טבת תשפ"ב.

בגליון כסלו תשפ"ב האריך ידידי הרב בנימין הלוי שליט"א בביאור השיטות מהי חופה, והעלה שדעת רוב הראשונים שחופה היא ייחוד, ולפ"ז דן על השבע ברכות לאחר הסעודה כשלא עשו ייחוד קודם, וכן על כיסוי הראש אם עשו ייחוד, עיש"ב.

אולם, כפי הנראה אדרבה ההיפך הוא הנכון, שרוב עדות ישראל והראשונים נקטו שחופה היא לא ייחוד אלא פריסת טלית וכדומה. וכך היה המנהג הפשוט בכל הקהילות, שלא מייחדים את החתן והכלה לאחר ברכות הנישואין, אלא עושים את הסעודה ולאחריה מברכים שבע ברכות, ללא צורך בייחוד לשם נישואין, וכפי שנבאר בס"ד[א].

המנהג מזמן הגאונים והראשונים

מנהג בבל

בתשובות הגאונים אסף תרפ"ז סי' ל"ג [וכ"ה בשה"ל ח"ב סי' ס"ד] איתא בזה"ל: והיכא דנכנסו לחופה וקודם שיתן לה כתובתה 'עד שהיא תחת המטלית' [ויש שהגיהו 'הטלית'], א"נ דיהיב לה כתובה ומברכין ז' ברכות ונעשתה נדה, היא יוצאה מתחת המטלית, והחתן עומד עד שסיימו ז' ברכות ומונה ז' נקיים וטובת ואח"כ מכניסין אותה לחופה ומברכין ז' ברכות, ולית ביה משום מוציא ש"ש לבטלה [ושה"ל שם פליג וס"ל שאין לברך שוב עי"ש], והיינו קדושין המרוחקין שאמרו חכמים, **והכי אמר מר רב שר שלום גאון** ריש מתיבתא ע"כ. ומבואר מתשובה זו שמנהגם היה שהחתן והכלה נמצאים תחת טלית, ולזה קרו 'נכנסו לחופה'. והדברים מוכרחים יותר, שהרי לדעת הרמב"ם והרמב"ן דס"ל שחופה היינו ייחוד - הכניסה לחופה היא לאחר שמברכים ז' ברכות, שהרי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ואסור להם להתייחד, ובתשובה הנ"ל מפורש שנכנסו לחופה ורק לאחר מכן בירכו ז"ב. וע"כ שחופה לדידהו לאו היינו ייחוד, אלא כמו שפירש שהכלה נכנסת תחת טליתו, ואם היא אסורה לו - יוצאת מתחת טלית זו.

וכך מתבאר מדברי **בה"ג** בהלכות כתובות שכתב ועד דמקדיש ומסר לה לחופה לא ליברך ברכת חתנים ע"כ. ומבואר מדבריו כנ"ל שהמסירה לחופה היא לפני ברכת חתנים, וא"כ חופה אינה ייחוד, שהיא נעשית לאחר ברכת חתנים. וכפי שכבר דייק מדבריו הרמב"ן בפסחים ז' ע"ב וז"ל וכן המנהג בברכת נשואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה שאין אלו אלא ברכות תפלה ושבח, תדע שהרי כל שבעה מברכין אותן, 'וכן נראה מהלכות גדולות'. והרב ר' משה ז"ל אמר קודם הנשואין וכן דעתי נוטה, שהרי חופה ייחוד הוא

א. רוב המקורות שהבאתי, הביאום כבר בכמה מספרי חכמי זמננו, כמו שרשי מנהגי אשכנז סוף חלק ג' וספר פרדס אליעזר חלק ד', והאריכו בזה טובא, עי"ש.

ובעי׳ ראוייה לביאה והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה, ולא מפני שהיא בכלל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייה ע״כ. הרי שהוא עצמו סובר כדעת הרמב״ם שחופה היא ייחוד ולכן מברכים קודם החופה, אבל בה״ג ס״ל שהחופה היא קודם הברכות משום שאין החופה ייחוד.

ורה״ג בתשובה [שע״ת סי׳ ק״ס] כתב: נדה אסור לעשות לה חופה ולברך עליה ז׳ ברכות הואיל ואין לה ייחוד ע״כ. ובשו״ת יבי״א ח״ה אהע״ז סי׳ ז׳ למד בדעתו דס״ל שחופה היינו ייחוד עי״ש. אולם לפי תשובת הגאון הנ״ל אין שום הכרח לזה, שהרי הגאון הנ״ל ס״ל שחופה לאו היינו ייחוד וכדפירשנו, ואעפ״כ ס״ל שנדה אסורה ליכנס לחופה. וזאת, משום שמטרת החופה היא ייחוד, אע״פ שהחופה עצמה אינה ייחוד, וכיון שהמטרה לאו בת קיום כשהיא נדה - אין החופה תופסת.

וע״כ נראה בבירור שמנהג בבל היה שמכניסים את האשה לחופה, דהיינו מתחת לטלית של החתן, ולאחר מכן מברכים את השבע ברכות, ולא הצריכו ייחוד לצורך קיום ה׳חופה׳.

מנהג פרובנס

כתב המנהיג בהלכות אירוסין ונישואין עמוד תק״מ [מהדורת מוה״ק]: וחופה נקראת על שם שחופה אותה בטליתו, כדאמ׳ בהאשה נקנית לא יוכל למכרה בבגדו בה, כיון שפירש טליתו עליה לשם נישואין שוב אינו רשאי למוכרה, וכן ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה, זו פריסת טלית, וכן מעיד הנביא ואפרוש כנפי עליך וגו׳ וארשתיך לי וגו׳, וזהו שכתו׳ את בתי נתתי לאיש הזה שהכנסתיה לחופה, על כן מנהג צרפת ופרובינצא לתת מפה צבועה בראש שניהם זכר לפריסת הכנף שפורס כנף בגדו עליה ע״כ. הרי שפשוט לו שהטלית או המפה שפורסים זו החופה. **והמאירי** בספרו מגן אבות ענין ה׳ כתב: ובחופה שאנו רגילין אחר ברכת אירוסין לעטף על ראשו מצנפת הכלה ושניהם תחת הטלית וכו׳ עי״ש. וכ״כ עוד בכתובות ז׳ ע״ב שאנו נוהגין שמקדשין ותכף לקדושין מניחין כנף המצנפת שבראש הכלה על ראש החתן לשם חפה עי״ש. וכ״כ **הארח״ח** בהלכות קידושין אות כ״א[ב]: ואחר האירוסין עושין להם חופה שחופפין אותן בטלית או בסודר וכיוצא בזה וזהו הנקרא חופה ע״כ. ו׳בסדר ארוסין ונשואין׳ עמ׳ ע״ג הובא הסדר של **תלמיד ר׳ משה מרצלי** [היא מרסיי] שכתב ופורסין טלית על חתן ועל כלה והיא הנקראת חופה עי״ש.

והעיטור בדף ס״ג ע״א כתב והאומר חופה היא הסודר שחופין עליהם בשעת ברכה לאו מילתא היא וכו׳, וכתב העיטור דהיינו בית מיוחד ומצוייר שמתיחדים שם עי״ש. אולם נראה שהמנהג הרווח בפרובנס היה להחשיב את הטלית או הסודר בתור חופה, ולא

ב. ובמקומות אחרים הביא הארח״ח את דברי העיטור והרמב״ן דהיינו ייחוד, אבל הביא את זה בתור ליקוט והעתקת דעותיהם כדרכו, אבל במקום הנ״ל כתב את סדר הנישואין, וכתב בפשיטות שהחופה היינו טלית או סודר וכיוצא.

כמו שכתב העיטור מדנפשיה [ועי' לקמן, שאכן ראיותיו של העיטור נכונות להוכיח מחז"ל שבזמנם חופה לא היתה פריסת טלית, אולם במשך הדורות השתנה מנהג זה, עי"ש].

והראב"ד בהשגות פי"א מהלכות איסורי ביאה ה"י כתב בפשיטות שחופת נדה הוי חופה דאיסורא וכו' עי"ש, ולמד מזה בשו"ת יבי"א שם דס"ל שחופה היינו ייחוד. וכעין דבריו בהשגות כתב הראב"ד בספרו בעלי הנפש שער הספירה והבדיקה סי' ג' עי"ש, ולמד מזה הרב בנימין הלוי במאמרו הנ"ל דס"ל שחופה היינו ייחוד. **אולם** לפי תשובת הגאון שהבאנו לעיל אין זה מוכרח כלל בדעתו, שהרי גם מי שסובר שחופה היינו טלית וכדומה יכול לסבור שחופת נדה פסולה משום שצריך חופה הראויה לייחוד, וכמו שכתבנו לעיל.

מנהג איטליה

הרי"ד בתוספותיו לקידושין ג' ע"א כתב: למעוטי חופה. פי' אם פירש טליתו עליה לשם קדושין ע"כ. וכ"כ יותר במפורש **הריא"ז** בכתובות פ"א וז"ל כיצד כונס אדם את אשתו, פורש עליה טליתו לשם אישות כעניין שנאמר ופרשת כנפיך על אמתך וזה הוא כניסתה לחופה ע"כ. וכ"כ ר' משה ב"ר יקותיאל בעל **ספר התדיר** [נדפס ב'סדר ארוסין ונישואין' עמ' כ"ו] וז"ל ומסירין הטלית מעליהם אחר השלמת הברכה ומסדרין השולחנות ואוכלין בשמחה. ובברכת המזון אומר וכו', ושם כתב את השבע ברכות לאחר הנישואין עי"ש. וחזינן שלא היו מייחדים אותם לאחר ברכת הנישואין אלא עושים את הסעודה ומברכים שבע ברכות, וגם הזכיר את פריסת הטלית, שהיא החופה.

מנהג אנגליה

בספר עץ חיים [מלונדריש] בסוף הלכות קידושין כתב: סדר אירוסין ונשואין כך הוא **כאשר המנהג עתה** וכו', ובסוף הסדר כתב ומנהג לפרוס טלית עליהם בשעת ברכה וזה כמו יחוד עי"ש.

מנהג אשכנז וצרפת

הרוקח בסימן שנ"ג כתב: ומה שמשימין על החתן ועל הכלה ועל הקהל הטלית שעליה מפני שנא' ופרשת כנפך על אמתך ע"כ. ואע"פ שלא כתב להדיא שזו החופה - מ"מ שאר חכמי אשכנז כתבו כן; ב'סדר ארוסין ונשואין' נדפס הסדר של **ר' אפרים מבונא**, וכתב בתוך הדברים: טעם שנהגו לפרוס צעיף על ראש חתן וכלה בשעת הברכה נראה שגם זהו כניסה לחופה, שגם זה כיסוי מתרגם חופאה, ובלשון משנה והיא הינומא ואין לנו כל אלו ונותנים צעיף על ראשו במקומו בהשכמה בצאתה מבית אביה לבית הנשואין כדתנן אם יש עדים שיצתה בהינומא שזו היא עיקר כניסה לחופה, וגם בשעת הברכה גם היא עי"ש. וכן הוא בספר תשב"ץ [לתלמיד **מהר"ם**] סי' תס"א: מה שפורסין צניף על ראש חתן וכלה בשעת הברכה לפי שגם זה נקרא כניסת חופה כי חופה לשון כסוי עי"ש.

והועתק **בסמ"ק מצוריך** מצוה ק"פ אות ר"ה עי"ש[ג]. ובספר **שושן סודות** [לר' משה בר' יעקב בסביבות שנות הר"נ] אות שפ"ג כתב: והחופה הרמוזה בחכמה עילאי תקנה בה ותחופף עליה בטליתו כמו שאמר נתעטף הקב"ה בטלית לבנה ש"ת. ולזה נהגו בארץ אשכנז וברוב קהלות החשובות לפרוס טלית על החתן והכלה בשעת הקדושין לרמוז על סוד זה עי"ש. וגם בספר **הקנה** [שיתכן שמקום פעלו הוא ביון] בסוד הקידושין כתב בפשיטות כי הטלית הוא החופה עי"ש.

ומהרי"ל בהלכות נישואין אות ו' כתב: והיה מנהג קדמונים לייחדם בחדר אחד בזמן אותה הסעודה ויצאו כל העם, **ועושין זה כדי שיהא לבו גם בה**, ואין שם רק אשה אחת מקרוביה המשרתת להם, ואח"כ נכנסין כל הקרובים ומי שירצה ואוכלים ג"כ עמהם כדי לשמחם. והאידנא נשכח המנהג ונכנסין הכל בראשונה ואין שם שום יחוד, ולא נכון הוא. ומברכין גם באותה סעודה שבע ברכות ע"כ. הרי שכתב שעושים ייחוד כדי שיהא לבו גס בה, ולא שהייחוד הזה נקרא 'חופה'. וגם אין זה יחוד גמור, שהרי המשרתת נכנסת לשם. וחלק מהאחרונים חידשו לפ"ז שגם לדעת הרמב"ם והשו"ע לא צריך ייחוד גמור, וכפי שכתב הב"ח בסי' ס"א והב"ש בסי' נ"ה סק"ה ועוד. אולם להאמור אין קשר בין הרמב"ם לבין מהרי"ל, וטעמם שונה. וכפי שכתבנו, באשכנז לא נהגו כלל בייחוד לשם חופה, וראשוני אשכנז בסדריהם לא הזכירו את הייחוד בתור חלק מהחופה, אלא לכל היותר כדי שיהא לבו גס בה. ולדעת הרמב"ם ודעימיה אכן צריך ייחוד גמור, כפשט לשונם.

וראיה לזה, דבמנהגי וורמייזא **לר' יוזפא שמש** ח"ב עמ' מ"ב מבואר שבזמנו [לפני כ400 שנה] היו מייחדים את החתן והכלה 'לאחר הסעודה' וברכת שבע ברכות עי"ש. ואם היה זה מדין חופה - א"א לברך ז"ב לפני שעשו 'חופה', וכפי שכתב להדיא **המקנה** בקונטרס אחרון סי' ס"ב ס"א [והובא בפת"ש שם] שלפי מנהג אשכנז שנוהגין אחר החופה שברחוב מיד כשבאין לבית עושין סעודה ומברכין ז"ב קודם היחוד [וכעדות ר' יוזפא הנ"ל] ע"כ צ"ל דס"ל דעיקר החופה מה שעושין ברחוב, דאל"ה אין שייך לברך ב"פ ז"ב קודם החופה ע"כ. וכ"כ **העזר מקודש** בסי' ס"ד ס"ה שיש נוהגים בחופת אלמנה שנערכת ע"ש שלא מיחדים אותם אלא במוצ"ש, וזה צ"ע אודות הז"ב בליל שבת אחר הסעודה וכן בסעודה שלישית שנוהגין לברך ובכה"ג שהוא כאירוסין לי"א אין לברך וכו' ואולי כיון שפשט המנהג להקל בחופת נידה עי"ז מוכרע דקי"ל שאין החופה מצד יחוד הראוי וכו' עי"ש. ומבואר דפשיטא להו שאין מברכין ז"ב לאחר הסעודה אם עדיין לא עשו 'חופה', וכיון שהמנהג שמברכים אף שלא התייחדו - ע"כ דסבירא להו שהחופה היא לא ייחוד.

ג. ומה שכתב הריטב"א בכתובות ב' ע"א ש'הרא"ם' והרמב"ם כתבו שהנדה אין חופתה חופה כיון דלא חזיא ליחוד - אין כונתו לר' אליעזר ממיץ, אלא לר"י מגאש, דהיינו ר' אבן מגאש. וע"ע לקמן בדעתו.

ומה שכתב הרמ"א בסי' נ"ה ס"א: והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו ע"כ, וכך כתבו האחרונים שחוששים לדעת הרמב"ם והטוש"ע שחופה זה ייחוד, וכך נוהגים האשכנזים כיום - זהו מנהג מאוחר עפ"י פירוש הרמ"א למנהג שהיה בזמנו. אולם המנהג הקדום באשכנז היה כנ"ל, שלא מייחדים לשם חופה אלא לכל היותר כדי שיהא לבו גס בה, וכפי שכבר עמד בזה בספר נחלת שבעה שטרות סי' י"ב אות ט' עי"ש.

מנהג ספרד וקטלוניא

האבודרהם בסדר הנישואין העתיק בסתמא את דברי המנהיג שחופה הוא לשון כיסוי וכו', ולאחר מכן כתב ובעל העיטור פירש וכו' עי"ש. ונראה שהעיקר בעיניו זה מה שהעתיק בסתמא שחופה זו כיסוי.

והרמב"ן בכתובות ד' ע"א ושא"ר שם הביאו בשם הר"י מגאש בשם ה"ר יצחק בר' ראובן ז"ל שהנדה אינה ראויה ליכנס לחופה ואין מברכין ברכת חתנים כלל עד שתטהר שאין חופה אלא ייחוד חתן וכלה לשם נישואין ונדה הרי אסורה להתייחד עי"ש. ובשו"ת יבי"א הנ"ל, וכן הרב בנימין הלוי במאמרו הנ"ל, הבינו שדעת הר"י מגאש ור' יצחק בר' ראובן שהחופה זה ייחוד עי"ש. אולם לפי מה שכתבנו בתחילת הדברים עפ"י תשובת הגאון, אין זו ראיה, דכונתם רק שאין הנדה יכולה להיכנס לחופה, משום שאינה ראויה לייחוד, ולא שהחופה זו ייחוד[ד]. והרמב"ן לא העתיק את לשונו של הר"י מגאש ממש אלא את תוכן הדברים לפי הבנתו שלו, שהוא סובר שחופה זהו ייחוד. ובאמת שהרשב"א שם, כשהעתיק את דברי הר"י מגאש כתב שאין חופה אלא 'לייחוד לשם נשואין' ואין מברכין אלא על כניסה וזה אינו יכול לייחד עי"ש. ומבואר שאין החופה עצמה ייחוד אלא 'מטרת' החופה היא 'לייחוד לשם נשואין'[ה], וכיון שלא יכול לייחדה אינו יכול לעשות 'חופה'. וזה כדברי הגאון שהבאנו בתחלה. וא"כ אין ראיה מדברי הר"י מגאש דס"ל שחופה היינו ייחוד.

והרמב"ן בפסחים ז' ע"ב העיד על המנהג שחופה לאו היינו ייחוד, וז"ל **וכן המנהג בברכת נשואין שאין מברכין אלא אחר שתכנס לחופה** שאין אלו אלא ברכות תפלה ושבח וכו', והרב ר' משה ז"ל אמר קודם הנשואין וכן דעתי נוטה, שהרי חופה ייחוד הוא ובעי' ראוייה לביאה והרי כלה בלא ברכה אסורה היא לבעלה כנדה עי"ש. הרי שהמנהג שהעיד הוא ז"ל שמברכים לאחר שתכנס לחופה, ואין זה ייחוד שהוא נעשה

ד. **תשובת הרב בנימין לוי**: פשטות הלשון "שאין חופה אלא ייחוד חתן וכלה" מורה יותר על הגדרת חופה שהיא היחוד.

ה. **תשובת הרב בנימין לוי**: עדיין אין הדברים יוצאים מידי פשוטן שחופה זה יחוד, אלא שעושים כן לשם נישואין, וכן מדוקדק מלשון 'כניסה' שאינו נופל על עטיפת טלית.

לאחר הכניסה לחופה [אלא שהוא ס"ל כדעת הרמב"ם שחופה היינו ייחוד]. וכן העיד **הר"ן** בכתובות דף א' ע"א וז"ל ולפי שאנו נוהגין עכשיו לעשות חופה בלא יחוד אין אנו מקפידין אם היא נדה אם לאו עי"ש. וכ"כ **הריב"ש** בסי' קל"ה שאין אנו מייחדין עד עבור שבעה ימי המשתה עי"ש. **ומהר"ם חלאוה** בפסחים ז' גם כתב בפשיטות כן שהביא את שאלת הרמב"ן וסיעתו איך מברכים ברכת הנשואין לאחר עשייתן ולא עובר לעשייתן, וכתב דלאו על הכנסה לחופה הן אלא על אסיפת העם, וברכות של שבח הן, ואי משום דקי"ל כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה - ה"מ ביחוד, ואין כאן יחוד, הילכך בהני שפיר דמי לבסוף לברך עי"ש. הרי שכתב בפשיטות שאין יחוד בנישואין.

אלא שהם לא כתבו מהו החופה למנהגם. אולם **בסידור קטלוניא** הנדפס מכת"י [מהדורת פרץ תשע"ט עמ' תרל"ב] כתוב בסדר הנישואין בזה"ל: ולוקחין טלית או איזה מכסה ומכסין החתן והכלה והשושבינים וזו הוא נקרא חופה ע"כ. ומפורש שמנהג קטלוניא היה שהטלית או איזה מכסה זהו החופה.

וכ"כ להדיא **מהר"י חלאוה** [בנו של מהר"ם חלאוה] בספרו אמרי שפר פרשת תולדות עה"פ ויביאה יצחק האהלה שרה אמו, וז"ל רמז לאהל החופה והוא הוא האהל, או החדר הנעשה מהדס או הצעיף הטהור שנותנין על ראשיהן כל שהן נחסין תחת מעטה תהלה ע"כ. וכ"כ עוד בפרשת לך לך [י"ז י"א] וז"ל ונהגו בישראל בפריסת סודר במקום שעושין הברית כדרך חופה דוגמת פריסת סודר על ראש החתן והכלה שהיא כחופה עי"ש.

מנהג ארצות המזרח

מהר"ש ליאדו בספרו כלי חמדה פרשת כי תצא וז"ל וסמך לזה [למצות ציצית] כי יקח איש אשה ובא אליה כו' לפי שנהגו לשים טלית מצוייצת על החתן והכלה בשעת שבע ברכות רמז לחופות שעשה הב"ה לאדם הראשון, וזהו אשר תכסה בה כי יקח איש אשה, שיתכסו בטלית לשם חופה ולהסתופף בטלית המזכרת כל המצוות וכו' עי"ש. וכן הביאו מנהג זה בפשיטות **רבים מאחרוני הספרדים**, וכפי שהביא בשו"ת יבי"א ח"ה אהע"ז סי' ז' אות א' עי"ש, וכתבו להדיא שכך מנהגנו שהחופה היא הטלית ולא הייחוד.

וא"כ התבאר היטב שמנהג עם ישראל לדורותיו בכל המקומות שהחופה היא פריסת הטלית או סודר אחר על החתן והכלה ולא היו מיחדים אותם לשם חופה.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהקשה בשו"ת יבי"א ח"ה אהע"ז סי' ח' סוף אות א' מדוע גדולי האחרונים הספרדים לא חששו לדעת הרמב"ם ומרן השו"ע דס"ל שחופה היינו יחוד, וכתבו שמנהגנו הוא שהיחוד הוא הטלית עי"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר, שהרי הוא מנהג קדום גם בספרד וגם בארצות המזרח וגם בשאר הארצות עוד קודם השו"ע, וכפי שכתב הב"י בהקדמתו לב"י שלא בא לשנות את המנהגים כנודע.

החופה בדברי חז"ל

אמנם, אע"פ שהבאנו מקורות מדברי הגאונים והראשונים שהחופה היא פריסת טלית או

סודר על החתן והכלה - מ"מ בדברי חז"ל נראה שאין זו החופה שהיתה נהוגה בזמנם, אלא היינו כילה שבה יושבים החתן והכלה;

בגמ' בברכות ט"ז ע"א ר' אמי ור' אסי הוו קטרין 'גננא' לר' אלעזר. ופירש"י קושרים לו 'חופה' להשיאו אשה. ובערוך ערך גנן פירש על גמ' זו: פירוש כילה. כחתן יוצא מחופתו תרגומו כחתנא נפיק מגנוניה ע"כ.

ובגיטין נ"ז ע"א הוו נהיגי כי הוה מתיליד ינוקא שתלי ארזא, ינוקתא שתלי תורניתא, וכי הוו מנסבי קייצו להו ועבדו גננא, ופרש"י 'חופה'. ובתרגום המיוחס ליונתן בפרשת חקת עה"פ זאת התורה אדם כי ימות באהל, תרגם תחות 'גננא' דפריס.

ובמדרש ויקרא רבה פרשת צו פרשה ט' איתא: אמר רבי יוחנן למדתך תורה דרך ארץ שאין חתן נכנס לחופה אלא א"כ נותנת לו כלה רשות הה"ד יבוא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו ואח"כ באתי לגני אחותי כלה ע"כ. הרי שהחופה זהו מקום כמו כילה וכדומה שבו נמצאת הכלה ולאחר מכן מגיע החתן לשם. וזה כמו שכתב העיטור הנ"ל להביא ראיה מכמה מקומות בתלמוד שזו החופה האמורה בתלמוד עי"ש.

וגם מהלשון בכל המקומות 'נכנס' או 'נכנסה' לחופה, מבואר שחופה זה מקום ש'נכנסים' אליו, ולא טלית בעלמא שפורסים אותה על החתן והכלה.

אמנם בסמ"ק מצוריך מצוה ק"פ עמ' צ"ט כתב בזה"ל וחופה הוא שקרוי ישיבת חתן וכלה, והיא בבית חתנים שבה מברכין ז' ברכות. וחופה שנזכרת אצל קדושין זו פריסת הבגד כדכתיב בבגדו בה, כיון שפירס טליתו וכו' עכ"ל, הרי שכתב שיש ב' סוגי חופות; האחת חופת קידושין והיא טלית, והאחת חופת שבעה והיא החופה האמורה במקומות הנ"ל, ולפ"ז מיושב המנהג שנהגו במשך הדורות, ודלא כקושיותיו של בעל העיטור הנ"ל.

אולם דבריו של הסמ"ק מצוריך לא מתיישבים על הלב כ"כ, שהרי בכל המקומות בתלמוד ובמדרשים שמוזכר 'חופה' רואים שהכונה למקום מיוחד וכנ"ל, ולא מצינו אף מקום שמוזכרת חופה בתור פריסת בגד או טלית. ורק פעם אחת, גבי ייעוד אמה העבריה, מצינו בקידושין י"ח ע"ב כיון שפירש טליתו עליה וכו', אולם כבר כתב שם הרי"ד בתוספותיו שאין זה לשון חופה אלא גם הקידושין נקראין כן שמשעה שקידשה היא נקראת על שמו עי"ש, וא"כ אין מזה ראיה לשם 'חופה' שהיא פריסת טלית. והרש"ש שם כתב שמצינו בתנ"ך רק גבי אמה העבריה שהחופה היא פריסת טלית, דעד עתה היתה לו לאמה לכן נצרך להראות לה אות שמעתה היא לו לאשה ומכסה אותה בבגדו להורות ששניהן שוין מתכסין בכסות אחד כמנהג איש ואשתו. וכן רות שקראה את עצמה אמתו לכן אמרה ופרשת כנפך על אמתך עי"ש. ולפ"ז מובן למה בשאר המקומות בתלמוד לא נזכרת טלית בענין הנישואין אלא חופה דהיינו כילה, וכנ"ל.

וא"כ יש לעיין בזה, דבזמן התלמוד נהגו לעשות כילה בתור חופה, אולם בזמן הגאונים והראשונים נהגו לפרוס טלית על ראשיהם, ולא עשו כבזמן חז"ל.

והנה הרמ"א בסי' נ"ה והב"ח בסי' ס"א ועוד אחרונים הבינו שהדעות במהות החופה חולקות אחת על השניה, וכדי לצאת יד"ח כולם צריך לעשות את כל סוגי החופה הכתובים בפוסקים עי"ש. ובאמת נראה שהפוסקים שנקטו שחופה היינו יחוד אכן סבירא להו שללא יחוד לא חשיב חופה. אולם הפוסקים שלא הצריכו יחוד - נראה דסבירא להו כפי שכתב **מהר"ש ויטאל** בשו"ת באר מים חיים בסי' נ"ה שהביא את דברי הטור בשם הרא"ש ובשם העיטור בגדר חופה, וכתב בזה"ל כלל העולה מידינו מכל הני הוא דמר כי אתריה ומר כי אתריה מקרו חופה זולת מרחוב העיר כמו שכתב הרא"ש ז"ל, אבל שאר כל החופות מקרו חופות, מר כי אתריה ומר כי אתריה, ובאתריה דדין אי עביד כדין לא מקרי חופה, אבל כל מאן דעביד כי אתריה מקרי חופה ע"כ. וכעין זה כתב בספר **חופת חתנים** סי' ו' אות ה' וז"ל דלאו דוקא שהנשואין יהיו הכנסה לבית אלא שעושה דבר שנראה ממנו שמיחדה להכניסה לביתו עי"ש. וכן כתב **הבא**"ח שנה ראשונה פרשת שופטים אות י"ב, שהביא את מנהג ירושלים בחופה [פריסת טלית] ואת מנהג בגדד [פריסת וילון בין הכלה לחתן והמברך], וכתב בזה"ל וזה הוילון הוא סימן החופה אצלינו, דכל דברים שעושין בשעת החופה אינם אלא לסימן שהם עושין דבר שנראה ממנו שמיחדה להכניסה לביתו ומפרישה להיות לו לאשה גמורה, ואצלינו פריסת הוילון הוא הסימן לדבר זה עי"ש. ובספר **עלי תמר** על מסכת סוטה פ"ט [ד"ה תני בפולמוס] כתב השערה שיסוד מנהגים אלו בעשיית חופה מקורו בתוספתא ובגמרא סוטה הנ"ל שבפולמוס האחרון גזרו על חופת חתנים והנהיגו אופנים אחרים בסדור חופה המסמלים שמעכשיו האשה מיועדת לאיש ונקראת חופה כשמה הראשון עי"ש.

וכן האריך בזה **הערוך השולחן** בסי' נ"ה סי"ד והלאה וזת"ד: נלע"ד דכל הפוסקים לא פליגי כלל וכו', ופירוש חופה הוא מלשון חופף עליו כל היום והוא לשון כיסוי והבדל מאחרים וכו', וכל מין חופה שנהגו לעשות זהו קניין הנשואים כיון שכוונתם לנשואין ומובדלים מאחרים שעומדים שניהם במקום אחד לשם נשואין וכו', וכן אם הנהיגו במיני חופות אחרים כמו שעושין מקום מיוחד ומקושט בעבור החתן והכלה או כמו אצלינו שמעמידים כלונסאות בפריסת יריעה ותחת זה מכניסים השושבינים את החתן והכלה ומקודם מושיבין הכלה והחתן מכסה אותה ובחזירתם מהחופה הולכים יחד ויושבין על השולחן סמוך זל"ז וזהו אות לנשואין והכל יודעים שזהו הכנה לבא עליה כדרך כל הארץ אין לחשוש במה שבשעה זו אין ביכולתו לבא עליה דהרי בכוונה נעשתה זאת לבלי יהיה ההרגש כל כך כמ"ש וכו'. כללו של דבר מעיקר דין תורה הוי נשואין ביאה לשם נשואין או ההכנה לזה, והחופה היא ההכנה לזה, ואיזו הכנה תלוי במנהגא דכיון דקורין לזה הדבר חופה ומברכין הברכות נגמרו הנשואין, ותכלית הכנות כל החופות שמרגע זו ואילך נכנסה לרשותו ומוכן לחיות עמה כאיש ואשתו, עיש"ב.

ולפי האמור נראה שהדברים מוכרחים משום שאם לא כן לא מצאנו ידינו ורגלינו בזה שאין מנהג החופה שלנו כבזמן חז"ל וכנ"ל, ולפי הפוסקים הנ"ל אתי שפיר.

ולפי זה ארווח לן גם מנהג הספרדים בדור האחרון שפריסת הטלית נעשית באופן שמחזיקים אותה בד' קצוות הטלית ופורסים אותה 'מעל' ראש החתן והכלה [ושאר

השושבינים הנכנסים תחת הטלית], וכפי שכתב כבר בספר כתר שם טוב ח"א עמ' תרכ"ד שכך מנהג א"י וארצות המזרח עי"ש. וכך נראה מנהג קטלוניא וכמובא בסידור קטלוניא הנ"ל 'ולוקחין טלית או איזה מכסה ומכסין החתן והכלה 'והשושבינים' וזו הוא נקרא חופה', ונראה שזהו כמנהגנו כיום. אולם בדברי שאר הפוסקים שהזכרנו לעיל וגם עדויות רבני הספרדים בדורות האחרונים מתבאר שהחתן היה עוטף ממש את כלתו בטליתו, ולא שפורסים אותה באויר מעליהם. וע"ע בספר שרשי מנהג אשכנז סוף ח"ג שהביא גם ציורים של חופות עתיקות שכך היו עושים עי"ש. ובאמת שצורה זו מראה יותר ניהוג אישות בין החתן והכלה, אך המנהג כיום אצל הספרדים לא מראה כ"כ איחוד בין בני הזוג. אולם לפי מה שכתבו הפוסקים הנ"ל שכל מה שעושים סימן ומכונים לנישואין בזה הוי חופה, וכמו שבבגדד נהגו לפרוס סדין 'בין' הכלה לחתן והמברך שזה מראה דוקא פירוד ביניהם ולא חיבור, ואעפ"כ החשיבוהו לחופה כיון שכך מנהגם לקרוא לזה חופה, ה"ה חופה דידן כיון שכך מחשיבים וקוראים לזה חופה שפיר דמי ואין בזה פקפוק [מלבד דעת הרמב"ם וסיעתו שהצריכו ייחוד, וכבר כתבנו שלא חששו לו]. ולמרות שעדיף טפי לנהוג כמנהג הקדום, לפרוס את הטלית על החתן והכלה ממש, שמראה יותר על איחודם וחיבורם של בני הזוג.

האם לדעת הרמב"ם צריך ייחוד גמור או לא

ומה שכתב ידידי הרב בנימין הלוי בדעת הרמב"ם שלא צריך יחוד גמור ושכ"כ כמה אחרונים - הנה בדברי ר' אברהם מן ההר[ו] בקידושין י' ע"ב מפורש לא כך, שכתב: חופה הוא שמייחדין שניהם בפני רבים בבית אחד לבדם, ועדים רואים היחוד[ז], אבל אין עדים נשארים עמהם בבית, שאין לבעול בפני שום אדם ע"כ. ומפורש בדבריו שהיחוד הוא יחוד גמור[ח]. וכ"כ בפשיטות הרדב"ז בתשובה ח"א סי' קכ"א שצריך יחוד גמור

ו. הנדפס בש"ס וילנא על שם תוס' ר"י הזקן, והוא לר' אברהם מן ההר, וכפי שהאריך הרב משה בלוי במבוא לפירוש ר' אברהם מן ההר למסכת נדרים עי"ש.

ז. **האם חופה צריכה עדים**

מפורש בדברי ר' אברהם מן ההר שחופה צריכה עדים, וכ"ד הרדב"ז [ח"א סוף סימן קכ"א], המקנה [קונטרס אחרון סי' נ"ה סק"א] והאבני מלואים [סי' ל"ח סק"ד]. ובשו"ת יבי"א שם סוף סי' ח' דייק מדברי המאירי בריש כתובות דחופה לא בעי עדים ושכ"ד הערוך השולחן, וכתב שבזה מיושב המנהג שלא מייחדים עדים ליחוד של החתן והכלה בבואם לביתם בסוף החתונה עי"ש. אולם להאמור אין דבר זה מוסכם לא בראשונים ולא באחרונים, ואם איתא דאנן סבירא לן דחופה היינו יחוד, וכדעת הרמב"ם ומרן השו"ע - הוה לן להחמיר כדעתם להצריך עדים. וזו עוד ראיה דאנן לא חיישינן כלל לדעה דחופה היינו יחוד.

ח. **תשובת הרב בנימין לוי**: לענ"ד איכא למשדי נרגא, דהתם בגמ' איירי בביאה שע"י חופה, דהיינו שהקידושין ע"י ביאה והחופה באים כאחד, ולכן מש"כ דבעינן עדים הוא מדין הקדושין ולא מדין החופה. וממילא גם מש"כ דאיירי ב'יחוד בבית לבדם' הוא משום דאיירינן בביאה, והתם ע"כ איירי ביחוד גמור.

תשובתי: מדברי ר' אברהם מן ההר שם נראה שבא להסביר מהו 'חופה' בעלמא, ולא מיירי בביאה שע"י חופה המוזכרת בגמ' שם.

הראוי לביאה עי״ש. וכך היא פשטות דברי הרמב״ם שכתב ״יחוד״, והרי בכל מקום ״יחוד״ היינו יחוד ממש, ואיך יתכן שהרמב״ם כאן כתב יחוד במובן אחר ולא יכתוב ולא ירמוז על כך.

ומה שהביא ראיה מדברי הרא״ה והר״ן בריש כתובות - אינו ראיה, דהא הם חלקו על הרמב״ם וס״ל שחופה לאו היינו יחוד, אבל לדעת הרמב״ם הוא יחוד גמור וכנ״ל[ט].

ולעצם הקושיא על הרמב״ם מהגמ׳ בכתובות י״א ע״ב - עי׳ בספר נחל איתן פ״י מהלכות אישות ה״א וברש״ש כתובות נ״ז ע״ב׳ ועוד אחרונים מה שתירצו.

האם הכלה צריכה לכסות ראשה לאחר החופה

והנה, הראשונים והאחרונים הנ״ל כתבו בפשיטות שהחופה היינו הטלית, ומאידך אף אחד לא כתב שלאחר החופה צריכה האשה לכסות ראשה כדין נשואה, והרי בתולה יוצאת וראשה פרוע. ואם לאחר החופה הדין משתנה ומיד צריכה לכסות ראשה, היו צריכים לכתוב דבר זה בסדר החופה, שמיד לאחר החופה לוקחת מטפחת ומכסה ראשה וכדומה, ולא מצינו כן. וגם המנהג במשך הדורות לא היה כן, ורק בדור האחרון דנו כמה אחרונים להחמיר בזה.

והסיבה לזה שלא הצריכו כיסוי לאחר החופה שמעתי לבאר, דהא תנן ברפ״ב דכתובות סימן לבתולה יוצאת בהינומא ״וראשה פרוע״. וכתב **הרא״ש** בכתובות פ״ב סי׳ ג׳ שי״א שיום ראשון מותר להסתכל בפני הכלה כדי לחבבה על בעלה דאל״כ מי יעיד שיצאה בהינומא וראשה פרוע, וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זוהי כלה של פלונית היינו עדות. א״נ ראיית ההינומא כשהיא

ט. **תשובת הרב בנימין לוי**: מדברי הר״ן מוכח שהבין ברמב״ם דבעי יחוד, ולכן הביא שי״א שחופה אינה יחוד, אבל מדברי הרא״ה [כתובות ד.] משמע שהוא סובר כן אף בדעת הר״י מיגאש והרמב״ם, שכתב וז״ל: ומ״מ מסתברא מילתא דרבינו ז״ל לכתחלה, אבל בדיעבד כיון דקי״ל [יבמות נז, ב] דיש חופה לפסולות, כגון אלמנה לכ״ג, כל דכן לזו. **ועוד**, דהא חזינא בהדיא דחופה קונה אף על גב דליכא יחוד, מדאמרינן לקמן [יא:] באלמנה מן הנשואין דלית לה אלא מנה אף על פי דעדים מעידים לה שלא נסתרה ולא נבעלה. עכ״ל. ומדכתב ״ועוד״ משמע שמביא עוד ראיה שבדיעבד לא בעינן יחוד גמור גם לדעת המצריכים יחוד.

תשובתי: לפי דעתי, כונת הרא״ה ב״ועוד״ **לחלוק** על עצם הדין שחופה היינו יחוד, ולהוכיח שחופה לאו היינו יחוד. וראיה לזה מדברי הרא״ה בסוכה ל״ט ע״א שכתב: ואין חופה יחוד שחופה קונה ואף על פי שאין שם יחוד כמו שהתבאר במקומו ע״כ, הרי שכתב להדיא ״ואין חופה יחוד״, וכתב ״כמו שהתבאר במקומו״, שזה בכתובות במקום הנ״ל, ומפורש שהוא חולק לגמרי על הסוברים שחופה היינו יחוד וכנ״ל.

י. **תשובת הרב בנימין לוי**: הנחל איתן והרש״ש שם תירצו דהגמ׳ בכתובות שאמרה כנסה הראשון וכו׳ איירי באופן שמסר האב לשלוחי הבעל דבזה קונה אותה לירושתה ולא לתרומה כי עדין לא נכנסה לחופה. אך קשה ע״ד שהרי פשטות לשון ״כנסה״ היינו נשואין גמורים לכל דבר [גם לתרומה] והוא מלשון כניסה לחופה.

עליה או פריעת הראש אין זו הסתכלות בפניה ע"כ. ומבואר ברא"ש שביום הראשון של השבע ברכות אף לאחר שנקראת נשואה עדיין צריכים להסתכל ולהעיד שיצאת בהינומא וראשה פרוע, וכתב הרא"ש שע"י שיסתכלו בפריעת ראשה ידעו שהיא בתולה, ומבואר שביום הנישואין אף לאחר הנישואין ל"צ לכסות ראשה. וכן דייק **מהר"י הלוי** [אחי הט"ז] בסי' ט' שאין חילוק בין לפני החופה לאחריה [אלא שהוא ס"ל למעשה שאף ארוסה אסורה בגילוי ראש, וכל ההיתר של כלה זה על מקצת שערות ראשה עי"ש, ועל זה כבר כתבו להוכיח מהשטמ"ק רפ"ב דכתובות בשם הגאונים שארוסה לא חייבת בכיסוי, ופשטות דברי המשנה והראשונים שאין הבדל בין מקצת השער לכל השער, ואכמ"ל]. וכ"כ **בשו"ת משאת משה** [ישראל, נפטר בשנת ת"ק] ח"ג אהע"ז סי' ז' בתחלתו שהביא את הסוגיא הנ"ל שיום ראשון מותר להסתכל בה לחבבה על בעלה, וכתב אלמא אפילו אחר חופה נמי לא נאסרה מיד [לגלות שערותיה] עי"ש. וכ"כ **בשו"ת די השב** [בונאן, ליוורנו תרי"ז] עפ"י הנ"ל שהנהיגו גם אחר הנישואין ואחר שנכנסה לחופה שהיא אשת איש גמורה שתלך בפריעת ראש לחבב הכלה על בעלה ולהראות שהיא יפה בשערותיה עי"ש.

והביאור בזה הוא דמידי 'נשואה' כתיב באורייתא דצריכה לכסות, והרי לומדים את זה מ'ופרע את ראש האשה', ולא מוזכר שם נישואין כלל, ופשטות דעת הרמב"ם [בפכ"א מהלכות איסורי ביאה הי"ז] שגם בתולה צריכה לכסות ראשה [אלא שאנן לא נהגינן כן בדורנו, למרות שבארצות המזרח בדורות האחרונים נהגו כן, ואכמ"ל]. וגם לדעת ראבי"ה והרא"ש [שהובאו בב"י באו"ח סי' ע"ה] שכתבו שהבתולות לא נהגו לכסות ראשן - עדיין אין לנו מקור שבשם 'נשואה' תליא מילתא, דאפשר שכל יום הנישואין כל עוד לא התייחדו ולא התנהגו לגמרי כבעל ואשה, היא עדיין לא חייבת בכיסוי[א]. ואפשר לפ"ז שאם עושים יחוד גמור, כמו שנוהגים האשכנזים כיום - אה"נ חייבת בכיסוי מעיקר הדין, דהא התנהגו כבעל ואשה לכל דבר. משא"כ בדורות שעברו לא התייחדו מיד לאחר החופה וכנ"ל, וגם באשכנז מזמן המהרי"ל לא היו עושים יחוד גמור, אלא כדי שיהא ליבו גס בה, ובזה לא צריך עדיין כיסוי ראש. <u>ושו"ר</u> שבשו"ת ברכת יהודה ח"ה אהע"ז סי' ז' וח"ו אהע"ז סי' י"ג האריך בזה, וברוב הדברים כיונתי לדבריו בישוב מנהג העולם בזה עי"ש. וא"כ כיון שכך פשטות דברי הרא"ש, וכך המנהג, נראה שאין לערער על זה.

יא. תשובת הרב בנימין לוי: כבר השבתי ע"ז בסוף מאמרי שאם נאמר שרק אחרי שלנה עם בעלה מתחייבת בכיסוי יקשה עלינו הא דאמרו שאם מעידים עליה שיצאה בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים, דלכאורה מה ראיה איכא, הלא גם אלמנה בתולה מן הנשואין שכתובתה מנה ג"כ יוצאת וראשה פרוע [שהרי לא לנה עם בעלה הראשון]. אלא ע"כ לומר שמשעת כניסתה לחופה כבר חייבת היא בכיסוי ראש.

תשובתי: ראיתי יישוב נכון לזה בירחון האוצר י"ד במאמרו של הרב יהושע ון דיק בעמ' של"ו, שאע"פ שאינה צריכה כיסוי ראש אם יש עדים שלא נבעלה - מ"מ בשעת הנישואין השניים שלה לא יוצאת וראשה פרוע אלא מכוסה, והוכיח כן מדברי הירושלמי פ"ב דכתובות ה"א עי"ש.

מסקנא דמילתא

החופה הנהוגה בעם ישראל מזמן הגאונים ועד זמננו ברוב קהלות ישראל היא פריסת טלית או כיסוי אחר על ראש החתן והכלה, ונכון מאוד לנהוג כן. ויש קהילות שנהגו בדברים אחרים, וגם זה שפיר דמי, כל שעושים איזו הנהגה מיוחדת ומחשיבים אותה לחופה באותו מקום.

לא נהגו לייחד את החתן והכלה מיד לאחר הנישואין יחוד גמור לשם חופה, דלא חששו לדעת הרמב"ם וסיעתו שיחוד היינו חופה, ורק באשכנז נהגו בסוף תקופת הראשונים לייחדם יחוד שאינו גמור 'כדי שיהא לבו גס בה', ולא לשם קנין חופה.

כדי לברך שבע ברכות לאחר הסעודה צריך שתהיה 'חופה' מקודם לכן, כדי שהסעודה תהיה סעודת 'נישואין'. ומי שרוצה לחוש לדעת הרמב"ם שחופה היינו ייחוד צריך לייחד את החתן והכלה לפני הסעודה, ולא מהני לסמוך על הייחוד שעושים בביתם לאחר הסעודה.

החוששים לדברי הרמב"ם לייחד לפני הסעודה צריכים לעשות יחוד גמור, וגם צריך לייחד עדים על זה.

המנהג הוא שאין הכלה מכסה ראשה לאחר החופה אם לא עושים יחוד גמור. אם עושים יחוד גמור יש לדון לחייבה בכיסוי ראש לאחר מכן.

קלט. ביאור ענין יציאה בפאה נכרית המובא בתלמוד

פורסם ב'אספקלריא' פרשת פינחס תשפ"ב בעקבות מאמרו של ידידי הרב דוד אריה הילדסהיים ב'אספקלריא' פרשת נשא, להצדיק את דברי השלטי הגבורים בראייתו מהגמ' שמותר לצאת בפאה נכרית 'מגולה' לרה"ר עיש"ב, אולם במחכ"ת אין דבריו נכונים בזה, וכפי שאבאר בס"ד;

שורש הדברים נסוב אודות ביאור המשנה בשבת ס"ד ע"ב 'ובפאה נכרית' - **האם מיירי שם בפאה מגולה או מכוסה מתחת לשבכה**, דאם נאמר שהיא מגולה א"כ מפורש שמותר לצאת בפאה זו לרה"ר[א], אולם אם נאמר דמיירי במכוסה תחת השבכה וכד' א"כ מבואר שאסור לצאת בפ"נ מגולה לרה"ר. ונבאר הדברים עפ"י הראשונים כדרכנו בעזה"י.

בדברי רוב הראשונים מפורש שהפאה נועדה לאשה שאין שערה רב ורוצה להראות בעלת שער, ולפ"ז אשה שהיה לה שער רב לא היתה לובשת פ"נ, ואשה שאין שערה רב - ע"י הפ"נ נהיית כאשה רגילה ששערה רב, ומה זו צריכה כיסוי אף זו;

הנה הראשון שכתב כן הוא **רב נטרונאי גאון** שהובא באוה"ג שבת עמ' 55 וז"ל פאה נכרית שער יפה שהוא מונח בראשן של נשים ששערן מדולדל ומניחות בראשן וכו' עי"ש[ב]. וכ"כ **הערוך** בערך פאה שהביא שם את כל המקומות שמוזכר בגמ' פאה; במס' שבת ובערכין ובסנהדרין ובנזיר, וכתב: פירוש אשה שאין לה רוב שער לוקחת שער מנשים אחרות ומשימה על ראשה שנראה כמו שהוא שערה ע"כ. וכן מפורש עוד בדבריו בערך פאה ב' שכתב כל מידי דמקיף ולא מגין ומכסיא כולה קרו לה פיאה דדמיא לפיאה שהשדה כולה קרח ומגולה אלא נשתייר בה כמעט והיא נקראת פאה, **וכן פאה נכרית דמקפת הראש ולא מכסיא ליה** ע"כ. וכ"כ **רש"י** בערכין ז' ע"ב וז"ל רגילות היו נשים ששערן מועט לקשור שער נשים נכריות לשערן והיא פאה נכרית ע"כ. וזוהי כוונתו במס' שבת בדף ס"ד ע"ב שכתב קליעת שער תלושה וצוברת על שערה עם קליעתה שתראה בעלת שער ע"כ, וכוונתו פשוטה דמיירי שאין לה שער רב ורוצה להראות בעלת שער. ובסנהדרין קי"ב ע"א כתב רש"י גדיל של שערות דעלמא שעושין לנוי ע"כ. וילמד סתום

א. ודלא ככמה אחרונים שרצו לומר שגם לצד זה אין ראיה, דמיירי לחצר וכו' - דנסתר זה מראשונים מפורשים שכתבו להדיא שאין לצאת בפאה נכרית לרה"ר, הא בחול שרי, וכן פשטות הסוגיא דמיירי לרה"ר.

ב. וע"ע באוה"ג עמ' 62 דברי גאון אחר שכתב פאה נכרית שער שמביאין מבחוץ ומקלעין אותו יפה יפה ומניחין אותו בראשי כלות כל ימי חופתן ושמו בלשון ארמי מזיא דזיפא עי"ש. ובתשובות רב נטרונאי גאון מהדורת אופק סי' תנ"ח ייחס דברים אלו גם לרב נטרונאי גאון עי"ש, ואין סתירה בין הדברים, דהכלות בעבר היו נמצאות בחופה כל שבעה, ועושים זאת בשביל בעלה, ולא מיירי כשיוצאת עם זה לרה"ר, אולם לאשה שיוצאת לרה"ר הפאה היא תחליף לשער, וכמו שמכסים שער מכסים את הפאה וכנ"ל.

מן המפורש שהוא נעשה לנוי לנשים ששערן מועט[ג]. ואת פירוש רש"י בשבת העתיקו **האו"ז**, **הר"ן**, **הנימוק"י** ועוד. וכ"ד **הרי"ד** בפסקיו שכתב פ' פאה קליעות של שער שאשה שאין שערה מרובה מביאה קליעות שער של חברתה וקושרת בראשה על שערה כדי שתיראה בעלת שער ע"כ. וכ"כ **הר"י מלוניל** וז"ל פאה נכרית היא כעין כפה שעשוי משער חברתה לפי שיש לה שער מועט א"נ דיש לה שער לבן ושער חברתה שחור עי"ש. והעתיקו **המיוחס לר"ן** בדף ס"ד ע"ב. וכ"כ **המאירי** וז"ל וענין פאה נכרית היא קליעת שער עשויה משערה חברתה אם מפני ששער שלה מועט אם מפני שהוא לבן ע"כ. ומבואר מדבריהם דמיירי באשה שיש לה מום ששערה מועט או לבן, אבל אשה רגילה לא שמה פאה נכרית.

וכן מתבאר מדברי **הרמב"ם** בחיבורו פי"ט ה"ז שכתב ולא בפאה של שיער שמנחת על ראשה כדי שתראה בעלת שער הרבה ע"כ. וזהו כלשון רש"י בשבת. וכן מפורש בספר **המדריך המספיק** [שדבריו הם פירוש לרמב"ם] ערך פאה וז"ל וכינו גם את השער כולו פאה אמרו יוצאה אשה בפאה נכרית והן מחלפות שער שנשים מרכיבות על ראשן להתיפות בהן אם אין להן שער רב וכל מי שרואה אותן חושב שהוא טבעי. ולכן נקראה נכרית כלומר שער זר שאינו מגופן אלא הוא מורכב ושאול ע"כ. ומפורש דמיירי באין שערה רב.

והנה בפה"מ כתב הרמב"ם ופאה נכרית כמו מגבעת[ד] ידבקו בו שער נאה והרבה ותשים אותו האשה על ראשה דרך עראי כדי שתתקשט בשער ע"כ. ומזה הוכיח השלה"ג דמיירי שנעשה לשם קישוט ולא כדי לכסות את המום שיש לה במיעוט השער ושמותר גם מגולה לרה"ר עי"ש. אולם כבר העירו האחרונים שבחיבור מפורש דמיירי באשה ששערה מועט, וילמד סתום מן המפורש. וודאי שכן הוא האמת ואין ראיה מלשון שתתקשט בשער וכדלהלן. וע"ע בדעת ר' פרחיה וריא"ז לקמן.

והנה אע"פ שברור ופשוט שלראשונים הנ"ל שכתבו שהפאה נתנת לאשה שאין לה שער רב מיירי שיש מעליה שבכה כמו אשה ששערה רב וכמו שכתבנו לעיל וא"צ ראיה לזה, מ"מ נביא לשונות מפירושי הראשונים דמיירי שהפאה היא תחת השבכה;

הרשב"א בדף ס"ה ע"א כתב וכן הטעם בכיפה של צמר שאין אשה מקשטת עצמה באותה כפה אלא אשה שהיא קרחת מפאת ראשה והיינו דתני לה בהדי פאה נכרית עי"ש. וכן העתיק **הר"ן** בחידושיו שם והוסיף לפי שכולן מטעם אחד הן עי"ש. וא"כ מפורש בדבריהם שהפאה נועדה להסתיר את מום הקרחות שבה, ואדרבה נראה שהיה פשוט להם כן עד שהוכיחו מפאה נכרית לכבול שגם שם מיירי בכה"ג. וכן מתבאר מדברי **הר"י מלוניל** **והמיוחס לר"ן** שהעתיקו, שכתבו דכבול היינו 'כיפה' של צמר 'שתחת השבכה'

ג. ודלא כמ"ש בשו"ת בנין ציון סי' קי"ד ועוד, שיש כמה סוגי פאות נכריות עי"ש, דבערוך הנ"ל מפורש לא כך, וגם ברש"י אין זה מוכרח כלל, ודוק.

ד. ובתרגומים החדשים תרגמו במקום 'מגבעת' נרתיק או כיסוי, ולא כמו שרצו כמה אחרונים לדייק מלשון מגבעת שהיא עצמה הכיסוי ואין עליה עוד שבכה וכד', דליתא.

׳וכן׳ פאה נכרית היא כעין ׳כיפה׳ שעשוי משער חברתה וכו׳ עי״ש. ומבואר מדבריהם שההבדל בין כבול לפ״נ, שזה כפה מצמר וזה כפה משער, אבל תרוייהו מטרה אחת ותכסיס אחד להם ושמים אותם מתחת לשבכה. והעולה על כולנה זה **תוס׳ ר״י הזקן** למסכת שבת דף ס״ד ע״ב שכתב דברים ברורים בזה וז״ל קשיא לשמואל דאמר לעיל בריש פרקין כבלא דעבדא תנן אבל כפה של צמר שפיר דמי אפילו לרה״ר, ולדידיה מאי שנא מפ״נ דאסרינן לרה״ר ׳דזה וזה תחת השבכה הוא׳ כדפרשינן. מיהו י״ל היינו טעמא גבי פאה שהיא משערות תלושות ואי חזו להו כלל מחייכי עלה הואיל דלא שוינהו אלא שתראה כבעלת שער ושלפא להו ואתי לאתויי ד׳ אמות. **פורת** ע״כ. וזה מפורש שאע״פ ששמה כדי שתראה בעלת שער אין זה אומר שהפאה מגולה כמו שהבין שלה״ג אלא מיירי תחת השבכה, וא״כ פשוט שגם בשא״ר שכתבו כן כוונתם כך.

והנה כמה אחרונים רצו להביא ראיה להיתרא מחוטי שער שמותר לצאת בהם, ומבואר בגמ׳ שלא תצא זקנה בשל ילדה וכו׳ דילמא מחכו עלה ושקלא להו. ולכאורה נראה דמיירי בגלוי - עי׳ מחה״ש בסי׳ ע״ה ועוד. אולם אינו נכון כלל, דהא חזינן להדיא בתוס׳ ר״י הזקן הנ״ל דפאה שתחת השבכה חיישינן בה למחכו עלה. וכנראה ההסבר הוא שהשבכה מתרוממת קצת או שאינה מכסה את כל הראש ממש ורואים מקצת מהשערות הלבנות או מהקרחת. ומ״מ יהא הפירוש אשר יהא - מפורש כן בתוס׳ ר״י הזקן, ומוכרח הוא דהא מיירי בחוטי שער, ובין לרש״י דמיירי בקלועים בשער ובין לתוס׳ דמיירי באינם קלועים - מיירי בשקושרת בהם את שערה וכמו שכתב הר״ן להדיא, ולא מיירי שעושה מחוטי השער כעין פאה, דאין זה לשון ׳חוטי׳, דחוט הוא דק שקושרים אתו וכנ״ל, והדברים פשוטים מאוד.

ולענין מה החשש בפאה נכרית בשבת; התוס׳ בדף נ״ז ע״ב כתבו דילמא מחכו עלה ותוציא ותוליך ד״א ברה״ר[ה]. והרמב״ם כתב שמא תבוא להראות לחברותיה עי״ש. ואע״פ שהיא מתחת לשבכה והרי אין האשה מגלה השבכה כדי שלא תהא פרועת ראש - כבר עמדו על זה הראשונים גבי כבול ותירצו, וה״ה לכאן דהא תרוייהו מיירו תחת השבכה;

הרי״ד בפסקיו כתב כיפה של צמר שמניחתה האשה על ראשה תחת השבכה כדי לחמם את ראשה היא נקראת כבול, ואינה מכסה כל ראשה אלא כנגד קדקדה היא ופעמים שהיא משימה ידיה תחת השבכה ומוציאתה ואינה מגלה ראשה בעבור זה ע״כ. וא״כ ה״ה בפאה נכרית.

וז״ל ר״י מלוניל [והעתיקו המיוחס לר״ן בדף נ״ז ע״ב] כיפה של צמר והוא כמין כובע שנותנת תחת השבכה ואע״ג דא״א למשלפה אא״כ מגבהת כל השבכה ויראו שערות ראשה ותתגנה בהם אפ״ה מרוב חשיבות הכבול שהוא תכשיט חשוב וקלות דעת האשה וחמדתה שהיא רבה אם תשאלנה חברתה הראיני את כבולך תראנה לה ותחזיר השבכה

ה. וכוונתם כדעת ר׳ פורת בתוס׳ ר״י הזקן הנ״ל דמיירי תחת השבכה, ופשוט.

במהרה על ראשה ותתן הכבול לחברתה להשתעשע בה ע"כ. ולפ"ז ג"כ ה"ה בפא"נ.

והרמב"ן בדף נ"ז ע"ב הקשה גבי כיפה של צמר כנ"ל איך תגביה השבכה וכו' ותירץ שהכיפה של צמר נמצאת בחלקו הקדמי של הראש שבו אין שבכה ויכולה לאחוז בו ומשם לשלוף את הכיפה בלי להוריד השבכה עי"ש. וא"כ ה"ה בפ"נ דמיירי בחלק הקדמי של השער שאין לה בו שערות וכמ"ש הרשב"א בדף ס"ה שהבאנו לעיל.

והנה ר' פרחיה כתב טעם חדש דחיישינן דילמא נפלה ואתי לאתויי. ולכאורה נראה שהפאה מגולה, דאם היא תחת השבכה לא שייך שתפול. אולם האמת היא שאה"נ מיירי שהיא גלויה, אולם ענין הפאה לשיטתו נתונה לא על השער עצמו אלא בסוף הראש ומשתלשל למטה, דז"ל ובפאה נכרית כלומר שמתקשטין בו מי שאין להן שער 'ארוך' והוא מלשון פאת ראשכם אין יוצאין אלא לחצר ולא לרה"ר דילמא נפלה ואתיא לאתויה וכו' אבל ילדה בשל זקנה אסור שמא תתבייש מחברותיה ותתירם ותעביר ד"א וכו' עי"ש. והנה הוא כתב שאין לה שער 'ארוך' ולא שער 'רב' כמו שכתבו שא"ר. ועוד שכתב שפאה זה מלשון פאת ראשכם שזה ענין קצה ופינה, ושא"ר פירשו שפאה זה קליעת שער כמ"ש רש"י ועוד. וכן המדריך המספיק כתב שכל הראש נקרא פאה בענין זה, ומר' פרחיה נראה לא כך אלא שנותנת את הפאה בסוף ראשה כדי שיראו שיש לה שער ארוך, ושער זה א"צ כיסוי, דמה שיוצא חוץ למקום הראש א"צ כיסוי וכמו שמתבאר מדברי הבא"ח פרשת בא שכתב וכן נשים שדרכן לעשות שער ראשם קליעות משתלשלין לאחוריהן כיון שדרכן בכך מותר לקרות כנגדן עי"ש, וא"כ אתי שפיר שהפאה מגולה דמקום זה אין איסור ולכן יכולה ליפול, וזה כעין פירוש היעב"ץ דמיירי שהפאה על פדחתה וכדומה עי"ש. ואפשר שכ"ד ריא"ז שכתב פאה נכרית שהיא קליעת שער שאינה שלה והאשה מתקשטת בהם עי"ש, ולא כתב היכן נתונה. ואפשר ג"כ שנתונים בחלק האחורי של השער שלא כנגד הראש וכנ"ל, ודוק היטב.

נמצא מהנ"ל שיש ראשונים מפורשים שכתבו שהפאה נכרית של חז"ל היתה תחת השבכה וכן מתבאר מדברי רוב ככל הראשונים. **ולא נמצא אף אחד שכתב להדיא שהפאה היתה מגולה.** ואין קושיא מהגמ' לפירוש זה שהיתה מכוסה וכמו שכתבו הראשונים, וא"כ נמצא שאין מקור מהגמ' להתיר, ואף יש ראיה לאסור, שהרי עצם זה שכיסו את הפאה נכרית זה אומר שאסור ללכת איתה כשהיא מגולה. ואפילו אם לא יהיה מקור לאסור - מ"מ חזינן מדברי השלה"ג שצריך מקור להתיר, ולא לאסור, ואם אין מקור להתיר - הרי שהדבר נשאר באיסורו, וכ"ש שיש מקור לאסור וכנ"ל.

חושן משפט

קמ. הקדמת כהן בתור

פורסם בקובץ 'מריח ניחוח' אמור תשפ"ב.

בגמ' בנדרים ס"ב ע"א איתא אמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר צורבא מרבנן אנא שרו לי תגראי ברישא דכתיב ובני דוד כהנים היו מה כהן נוטל בראש אף תלמיד חכם נוטל בראש ע"כ. וכ"פ השו"ע ביו"ד סי' רמ"ג ס"ה ובחו"מ סי' ט"ו ס"א שאפילו שקדמו לו בעלי דינים אחרים מקדימים דינו של הת"ח.

ודנו האחרונים האם דין זה נאמר גם לגבי כהן או לא. שהתומים בסי' ט"ו סק"ג נקט שרק לגבי דבר ש'בקדושה' מקדימים את הכהן, ולא להקדימו בדין וכדומה עי"ש. אולם **החכמת שלמה** בהגהותיו לחו"מ שם כתב שה"ה יש להקדים כהן לכל אדם, דהא מקור הדין הוא מכהן עי"ש. וכבר האריך בזה לנכון בספר **פנים במשפט** [פונטרימולי, איזמיר תרל"ג] שם סק"ג, וכתב שמה שאמרו דבר ש'בקדושה' היינו דבר ש'יראה מקודש' ע"י הקדמתו, וכפי שכתב הרא"ש, והביא שכ"כ להדיא גם **העיון יעקב** בנדרים שם, ושכן מפורש **בריטב"א** מו"ק כ"ח סע"ב וז"ל ובתוס' פירשו וליטול מנה יפה ראשון בכל מתנות עניים וכן לשרי ליה תגריה ברישא עי"ש. ויש להוסיף שכן מפורש יותר להדיא **ביד רמה** ב"ב י"ג ע"א וז"ל ואיכא אחרים דאמור, רבנן דאית להו למישקל מנה יפה ראשון וכו', ומאן נינהו כהן ות"ח, כהן דאמר מר וקדשתו וכו' ת"ח דגרסינן בנדרים וכו' וכהן מנ"ל דאמר מר וקדשתו, במאי אי במתנות כהונה הא מהכא נפקא - כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבה, ותו הא מדיליף ת"ח מכהן ש"מ לאו במתנות כהונה קאי, ואע"ג דעיקר שמעתיה דרבא לגבי ת"ח למשרא תגריה ברישא איתמר, ע"כ בהדיא קא מסיק בה דכי איתקש לכהן - ליטול חלק בראש איתקש. ומדקאמרינן נמי וכהן מנ"ל וקא יליף לה מוקדשתו דדרשינן מיניה ליטול מנה יפה ראשון - ש"מ דת"ח נמי דיניה הכי, וכי קא ילפינן מיניה למישרא תיגריה ברישא - מילתא אחריתי הוא דקא ילפינן מינה **דכיון דמקדמינן לה בחלוקה בין לאקדומי בין לאבחוריה כ"ש למישרי תיגריה** עכת"ד, ומפורש בדבריו שהאריך להוכיח שכונת הגמ' שגם לגבי כהן שרינן ליה תיגריה והוא כ"ש מדמקדמינן ליה ליטול מנה יפה ראשון.

וע"כ העיקר הוא שיש להקדים את הכהן בתור כמו שמקדימים את הת"ח בתור.

קמא. החיוב להקדים עשיית משא ומתן עם ישראל על פני גוי

נדפס בקובץ 'מה טובו אהליך יעקב' תשרי תשפ"ב.

בתורת כהנים פרשת בהר [פרשה ג' סוף פרק ג' אות א'] איתא: מנין כשהוא מוכר לא תהיה מוכר אלא לעמיתך ת"ל וכי תמכרו ממכר לעמיתך. ומנין כשהוא קונה לא תהיה קונה אלא מיד עמיתך ת"ל או קנה מיד עמיתך. אין לי אלא קרקעות שבהם דיבר הכתוב, מנין לרבות דבר המיטלטל ת"ל ממכר ע"כ, והובא **ברש"י ובר' בחיי ובמושב זקנים** על התורה שם, וכן בספר **החינוך** [מצוה של"ז] ובשו"ת **התשב"ץ** ח"ג סי' קנ"א ובספר **מנורת המאור** [אלנקוה] ח"ד עמ' 161. **והאברבנאל** בספרו נחלת אבות על פרקי אבות פ"א על משנת ויהיו עניים בני ביתיך כתב וז"ל ונכלל במאמר הזה עוד לדעת הרמב"ם שאם יצטרך האדם אל משרתים לא יקנה עבדים ושפחות מבני הגוים אבל יקח מעניי ישראל לשרתו, ואם יצטרך לעשות מלאכה יתן לעשותה לעניי ישראל ולא לנכרים וכו', והמוסר הזה מדברי התורה למד אותו שנאמר וכו' וגם בענין המקח והממכר ציוהו שיעשה עם האחים ולא עם הנכרים כמו שאמר וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך ע"כ, ומבואר ג"כ דנקיט כן להלכה. וכן **הרמ"א** בתשובה סי' י' ביסוד השלישי הביא את התו"כ ורש"י הנ"ל בפשיטות עי"ש. וכן בספר **יוסף אומץ [יוזפא]** סי' ש"ס כתב וז"ל כי תמכרו ממכר לעמיתך דרשו חז"ל לעמיתך מכור או קנה מיד עמיתך שמצוה להנות את ישראל ולא לנכרי במקום שאין צורך לו העובד ע"ז מלבד מה שעובר על וכי תמכרו עובר גם על ולא תחנם לא תתן להם מתנת חנם, אכן אם נראה בעיניו שסחורת הנכרי יותר טובה מצד מה שיהיה שרי וכן כל כיו"ב ע"כ. וכן פסק **המ"ב** בסי' תרמ"ח בשעה"צ אות ע"ו וז"ל וצריכין הסוחרים הגדולים לידע, כשמזדמן להם לקנות האתרוגים משני מקומות, אחד מישראלים ואחד מנכרים, ושניהם בעניני הכשר הם שוים, יקנו מישראלים, וכמו דכתיב או קנה מיד עמיתך, ופירש רש"י והוא מהספרא, אם תרצה לקנות קנה מן ישראל חברך ע"כ.

ובמדרש לקח טוב בפרשת בהר על הפסוק הנ"ל כתב וז"ל למדה תורה דרך ארץ שלא תהא מוכר אלא לעמיתך ולא תהיה קונה אלא מיד עמיתך מפני שהכנענים אנסים הם ומתעללים עלילות ברשע ע"כ. ויש אחרונים שלמדו בדבריו שאין זו חובה אלא מדת דרך ארץ, אולם הגר"י פרלא בפירושו לספר המצוות ח"א עמ' 646 כתב שהלקח טוב לא בא אלא ליתן טעם לאיסור זה שכ"ה דרך מוסר ודרך ארץ וגם יש בה עצה טובה אבל ודאי איסור גמור הוא מדאוריתא עי"ש עוד כמה ראיות לזה.

ובספרי פרשת ראה סי' קי"ח על הפסוק כי ימכר לך אחיך העברי דרשו: מנין כשאתה קונה לא תהא קונה אלא עבד עברי ת"ל כי תקנה עבר עברי ע"כ. וכ"ה **במכילתא דרשב"י** ריש פרשת משפטים עי"ש. וכ"ה **בפירוש ר' מיוחס** ריש פרשת משפטים: כי תקנה וכו', ומדרשו כשאתה קונה הוי קונה עבד עברי ע"כ.

והנה הרשב"ץ שם כתב שהיה נראה שאפילו בפחות מהגוי [פירוש שיכול לקנות מהגוי בזול יותר] הוא מזהיר הכתוב שאלו שוה בשוה פשיטא כדפריך תלמודא בפרק איזהו נשך [דף ע"א ע"א] גבי עמי ונכרי עמי קודם להלואה וכו', וה"נ קרוב הדבר לדמותו לזה - שוה בשוה לא הוצרך הכתוב להזהיר שיקדים ישראל לגוי אלא אפילו לישראל בפחות ולגוי ביותר ישראל קודם, ואפילו בגר אמרינן להקדים נתינה לגר למכירה דישראל וכו' עי"ש. וכ"כ הרמ"א בתשובה שם יותר באורך עי"ש. והנה בהלואה מיירי בריוח גדול שיכול להרויח מרבית הגוי דהא סתם רבית כן הוא, ואפ"ה יש מצוה להקדים ישראל בחינם, וכ"כ להדיא בפירוש ריב"א על התורה בפרשת משפטים ובפענח רזא שם על הפסוק אם כסף, וכן המגילת אסתר בספר המצוות שרש ו' גבי הלואה, דמיירי אפילו בריוח גדול עי"ש, וכן סתימת הפוסקים, וא"כ נראה שה"ה לענין הקדמת מכירה או קניה מישראל שאפילו בריוח גדול צריך להקדים הישראל לדעת הרשב"ץ והרמ"א.

והנה בפסחים דף כ"א ע"ב וע"ז דף כ' ע"א הובאה מחלוקת ר"מ ור' יהודה גבי נבלה, לגר בנתינה ולנכרי במכירה, ולמסקנת הגמ' לכו"ע יש להקדים גר בחנם למכירה לנכרי אלא שנחלקו האם זהו מסברא או שצריך פסוק לזה עי"ש. וכתבו התוס' בע"ז כ' ע"א ובחולין קי"ד ע"ב שדוקא נבלה בא"י שאין גוים מצויים ואם בא למוכרה לגוי צריך ליתנה בדמים מועטין נתינת גר קודמת, אבל פשיטא שאם יש חפץ לאדם למכור קודם ימכרנו לגוי ממה שיתננו אפילו לישראל חברו ע"כ. וכ"ה באגודה שם ושם. וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים כ"א עי"ש. וכ"כ תור"פ בפסחים בתירוצו הראשון והוסיף א"נ י"ל דה"פ להקדים נתינה דגר פירוש וגם מכירתו, דהא מרבינן גר למכירה ולנתינה למכירה גוי, פירוש וגם נתינתו, דגם גבי גוי מותר ליתנה ולימדה שצריך להקדים נתינה דגר לנתינה דגוי ומכירה דגר למכירה דגוי ע"כ. וכ"כ תוס' הרא"ש בפסחים ובחולין שם. וכ"כ הבכור שור בפרשת ראה כתירוץ זה עי"ש. <u>ויש</u> אחרונים שהקשו על הרמ"א הנ"ל מדברי התוס' הנ"ל, דחזינן שאם יש ריוח גדול מותר למכור לגוי הנבלה וה"ה יכול לקנות או למכור לגוי על פני ישראל. <u>אולם</u> נראה שאין זה מוכרח, דשאני נתינה בחינם ממכירה וקניה, שבנתינה בחנם הסברא פשוטה של"צ להפסיד את כל ערך החפץ ולתיתו לגר תושב בחנם אם יכול למוכרו לגוי אלא רק בדבר מועט כנבלה, משא"כ כשכבר מוכר או קונה חפץ ומקבל עליו את מחירו ואפילו מרויח עליו במכירה - אפילו שיכול להרויח יותר אם יקנה או ימכור מגוי - הוי ממש כהלואה שאין זה הפסד הקרן אלא מניעת ריוח ובזה אפילו בריוח גדול דומיא דהלואה צריך להפסיד. <u>וראיה</u> לזה מדברי הספרי והמכילתא דרשב"י שיש לקנות עבר עברי ולהקדימו לעבד כנעני, והרי שם ההפסד הוא גדול דהא עבר עברי יוצא בשש והוי כקונה אדון לעצמו, משא"כ עבד כנעני או עבד עולם, ואעפ"כ צריך להקדים העברי, וע"כ כדחילקנו. ובפירוש הריב"א עה"ת פרשת משפטים כתב וז"ל פרש"י עמי וגוי עמי קודם, תימה דהא גלי רחמנא כבר בנבלה דכתיב או מכור לנכרי להקדים נתינה דגר למכירה דגוי וכ"ש הכא, וי"ל דאיצטריך דאי אשמענין נבלה משום דזילא ואין להקפיד עליה, אבל הלואה דאיכא הנאה מרובה למלוה אימא דשרי להקדים לגוי, ואי אשמענין הלואה משום דלא מידי חסר אבל נבלה אימא לא, צריכא ע"כ, וכ"ה בקצרה

בפענח רזא שם, ויש לעיין בכונתם האם גם בנבלה ס״ל שאפילו בהנאה מרובה צריך לתת בחנם לגר ופליגי על התוס׳ או לא.

ובתוס׳ בב״מ ק״ח ע״ב וכן בבא״ש שם ובשו״ע חו״מ סי׳ קע״ה ס״מ מבואר שאם המצרן מכר את ביתו לגוי משמתינן ליה רק אם הישראל רצה ליתן כמו הגוי אבל אם רצה ליתן פחות אין משמתינן ליה עי״ש. ומהרש״ם בספרו משפט שלום ריש סימן קפ״ט הקשה מזה על הרמ״א בתשובה הנ״ל דהא חזינן שמותר למכור לגוי ביותר עי״ש. אולם כבר קדמו החקרי לב בחו״מ סי׳ קל״ט בסוף הסימן, ותירץ שהתוס׳ כתבו כן כלפי משמתינן ליה, שאם הגוי נתן יותר א״א לשמתו, אבל כלפי המצוה עצמה אף בנותן יותר יש מצוה ביהודי עי״ש.

והחקרי לב שם הביא את דברי התו״כ, רש״י, הרשב״ץ והרמ״א, וכתב שהרמב״ם והשו״ע ושאר הפוסקים השמיטו דין זה ויתכן דלא סבירא להו דין זה להלכה, וסיים שדין זה צריך אצלו תלמוד עיש״ב. **אולם** לפי האמור רבים מהפוסקים הביאו את התורת כהנים הנ״ל, וכן מתבאר מדברי הספרי ומכילתא דרשב״י, ולא מצאנו לאף אחד מהראשונים שיפקפק בדין זה, וע״כ ודאי שהלכה כמו תו״כ זה, אף שלא הביאוהו הרמב״ם והשו״ע. וכפי מה שכתבו הרשב״ץ והרמ״א אף במוכר או קונה לגוי ביותר אין לעשות כן אלא ליהודי, ולא מצאנו חולק ע״ז להדיא.

דין משומד וחילונים שבזמננו לענין זה

בדין זה כתבה התורה מיד ׳עמיתך׳. ומצאנו בגמ׳ בב״מ נ״ט ע״א גבי לא תונו איש את עמיתו - עם שאתך בתורה ומצוות. וכתב החתם סופר בחושן משפט סוף סימן קל״ד שגם לענין הדין של הקדמת עמיתך לגוי במשא ומתן נאמר דין זה שמי שהוא מומר אינו בכלל עמיתך ויש להקדים ישראל שומר תורה ומצוות למומר עי״ש. אלא שבגמ׳ בע״ז כ״ו ע״ב מבואר שמשומד אוכל נבלות לתאבון הרי הוא בכלל אחיך, אבל אוכל נבלות להכעיס הוא שאינו בכלל אחיך עי״ש. וכתב הכסף משנה בפי״ג מהלכות איסורי ביאה הי״ז שבחילול שבת בפרהסיא אין חילוק בין להכעיס לבין לתיאבון עי״ש. ולפי זה חילונים שבזמננו שמחללים שבת בפרהסיא אין הם בכלל עמיתך. ואף שנחלקו אחרוני זמננו האם לחילונים שבזמננו יש דין תינוק שנשבה או לא, מ״מ לגבי השם של ׳אחיך׳ ו׳עמיתך׳ אין זה תלוי האם הוא תינוק שנשבה, אלא תלוי האם ׳בפועל׳ עושה עבירות להכעיס או מחלל שבת בפהרסיא או לא, ואף שהוא נקרא אנוס כיון שהוא תינוק שנשבה ולא יענש על כך - מ״מ לענין אחיך ועמיתך אינו בכלל זה וכנ״ל.

ומקור חילוק זה הוא על פי דברי הרמב״ם בפ״ג מהלכות ממרים ה״ג, שהוא זה שחידש את המושג תינוק שנשבה לענין מי שגידלוהו על טעותם, וסיים הרמב״ם שם [לגירסת רוב כתבי היד - עי׳ בשנו״ס ברמב״ם פרנקל] ׳ולא ימהר אדם להורגן׳, וכתב הגנת ורדים באו״ח כלל ב׳ סי׳ ל״א וז״ל מכלל דכל דינים של מינים ואפיקורסין מצויין בהם אלא שראו להקל מעליהם שלא למהר להורגן דילמא כד משכינהו שיחזרו לתורה ישובו אל ה׳ וכו׳ עי״ש. וכן האריך בזה מדנפשיה בספר פסקי הלכות [לר׳ דוד מקארלין,

ורשא תרנ"ה] בהשמטות שבסוף הספר דף ד' ע"ב-ג' וז"ל מי שמתנהג ברוב ענינו שלא ע"פ דרך התורה וקבלת חז"ל - אף שכך נתגדל כיון שנתגדל ושמע וידע אשר רוב בנ"י מנהגים בדרך אחר וידע אשר כן התנהגו אבותיו מקודם ע"פ דעת הרבנים רק איזה מהם שפרקו והלכו שובב בדרך לבם וחלקו על הקבלה והוא מתנהג ג"כ כן - אף שאין לנו למהר להורגו דיש לחושבו לאונס קצת מאחר שכך נתגדל עכ"ז אינו כישראל ואין אנו מצווין להחיותו כלל ופסול הוא לעדות לכל דיני התורה וכו' ואין עליו תורת אחיך וכו' אף שאין מורידין אותו לבור כיון שהוא אנוס קצת עכ"ז אין מצווין להחיותו, וכן נראה מלשון הר"ב בהלכות ממרים שכתב וכו' אין למהר להורגם, ואם היו מצווין להחיותם אצטריך למימר שאין הורגין אותם וכו' עיש"ב.

ועל כן יש לאדם לכתחלה לעשות את משאו ומתנו עם יהודי שומר תורה ומצוות ולא עם גוי או יהודי המחלל שבת בפרהסיא אף שהם מוכרים בזול יותר או קונים ביוקר יותר.

קניה ממוכרים גוים דרך אתרי האינטרט

הנה, כיום מצוי מאוד שאנשים קונים דרך האינטרנט מחו"ל דברים הזולים בהרבה ממחירם בארץ, והמוכרים שם הם גוים, ולכאורה לפי הנ"ל אף שמרויחים בזה - צריך לקנות מיהודים שומרי תורה ומצוות בארץ.

אולם נראה שהדבר מותר לכתחלה, דהא גם החנויות של שומרי התורה בארץ - קונים את סחורתם מהגוים הנ"ל, ולפעמים אפילו קונים מאותו מקום שאנו קונים ובאותו מחיר, אלא שהם מוכרים את זה לנו עם פערי התיווך והריוח שהם רוצים, והדבר ברור שאין לנו חובה לקנות מהמוכר המקורי דרכם ולא לפנות אליו ישירות כפי שהם עושים. ורק כשמוכרים דירה או קרקע או פירות שגדלים בקרקעו וכדומה ויש אפשרות לקנות מישראל או מגוי צריך להקדים את הישראל, ודוק.

קמב. אופנים שאין לחוש בהם ל'שונא מתנות יחיה'

נדפס בקובץ 'מנורה בדרום' אדר א' תשפ"ב.

בגמ' בסוטה מ"ז ע"ב איתא משרבו מקבלי מתנות נתמעטו הימים ונתקצרו השנים, דכתיב ושונא מתנות יחיה ע"כ. ובקידושין נ"ט ע"א בעובדא דרב גידל דהוה מהפך בארעא וזבנא ר' אבא וכו' איתא רב גידל לא נחת לארעא משום שונא מתנות יחיה עי"ש. ובב"ב י"ג ע"ב במתנה לא ניחא לי משום שונא מתנות יחיה עי"ש. ובחולין מ"ד ע"ב א"ר חסדא איזהו שונא מתנות יחיה זה הרואה טריפה לעצמו עי"ש. והשו"ע בחו"מ סי' רמ"ט ס"ה כתב: מדת חסידות שלא לקבל מתנה אלא לבטוח בה' שיתן לו דין מחסורו דכתיב ושונא מתנות יחיה ע"כ. אולם המפרשים כתבו שיש אופנים שאין בהם חסידות זו;

הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל סי' ע"ד אות מ"ב [ובעוד רבים מספריו] כתב שבמצות צדקה אין לחוש לעני המקבל משום ושונא מתנות, דכיון דשכר הנותן צדקה הוא גדול יתר מאד והוא תועלת נפשיי אין למקבל לחוש דהוא עושה לזכות נפשו ולקיים מצוה וכו', וכבר אמרו רז"ל ע"פ ושם האיש אשר עשיתי עמו יותר משבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בע"ה עי"ש [וכעי"ז כתב הר"ב מעיל צדקה בסי' א' תר"ב עי"ש].

והיעב"ץ בספרו לחם שמים על מסכת אבות פ"ד מ"ה כתב שלא נאמר כתוב זה על העני אפי' ממדת חסידות, אלא בדיין היושב על המשפט משתעי קרא, ובחכמים עשירים מדת חסידות היא ודאי, כמ"ש בר' נחוניא הגדול כששאלו ר"ע במה הארכת ימים, והשיב לא קבלתי מתנות, והוא אדם גדול בעושר היה, כנראה שהיו לו סריסים, באדם כזה ודאי חסידות ראוי הוא. אך בעני הצריך לכך ואינו מקבל לא מצינו חסידות זו בפירוש. אע"פ שמצינו במשנה כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל כו' עליו הכתוב אומר ברוך הגבר אשר יבטח בה' - בצדקה ובמתנות עניים הדברים אמורים וכדי שלא לדחוק על עניים אחרים מניח להם חלקו הראוי לו. אבל הנהנה ממה שנותנין לו במתנה מרצון טוב בעין יפה. פשיטא שאין זה בכלל, שאפי' העשיר אינו נמנע ממנו אלא ממדת חסידות גדולה ויתרה עיש"ב. וכ"כ מדנפשיה ר' יהושע ארדיט [מחו"ר אזמיר] בספרו חינא וחסדא [תרכ"ד-תרל"ז] ח"ג דף קפ"ב ע"ב וז"ל דבצריך להההוא דבר אינו נקרא מתנה אלא פרנסה בדרך צדקה והרי הוא בכלל מאי דכתיב כי ימוך אחיך והחזקת בו וחי אחיך עמך. היעלה על הדעת דמשום דמטה ידו ומחזיקים אחרים לפרנסו דבלא"ה ח"ו ימות יהיה המקבל בכלל אזהרה דשונא מתנות יחיה והרי קרא כתיב וחי אחיך עמך עי"ש.

ובהגהות חכמת מנוח בב"מ כ"ב סע"א גבי כלך אצל יפות דמשום כסיפותא הוא דקאמר וז"ל מכאן מוכח בהדיא דמתנה שאדם נותן משום כיסופא יש בה משום גזל ואסור לקבלה 'וע"ז נאמר ושונא מתנות יחיה' ע"כ. וכ"כ הפלא יועץ בערך חמדה וז"ל ולא ישאל חפץ במתנה מחבירו כי תכף עובר על לא תחמוד, ואם הנותן לא בעין יפה נותן איכא נמי סרך גזל, על כגון זה נאמר ושונא מתנית יחיה ע"כ.

והיש"ש בחולין פ"ג סי' ט' כתב וז"ל והנה המחברים השמיטו הא דר"א והא דר"ז [שלא היו מקבלים מאחרים משום שונא מתנות יחיה] לפי שאין הכרע בדבר מאן דקפיד קפיד שהרי לא כתיב בקרא ואוהב מתנות ימות אלא ר"ל שבטוח בה' ושונא מתנות ומשענתו על המקום אל תאמר שהוא חייב ונאבד שהוא כמאבד עצמו לדעת אלא יחיה מפי ה' ובוטח בה' חסד יסובבנו עי"ש. אולם מש"כ שהשמיטו הא דר"ז וכו' - הנה הרמב"ם בסוף הלכות זכיה ומתנה כתב וז"ל הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם אלא בוטחים בה' ברוך שמו לא בנדיבים והרי נאמר ושונא מתנות יחיה ע"כ, הרי שהביא ענין זה ואדרבה כתב שהוא מדרכי הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה.

ובפירוש הריב"א עה"ת בפרשת לך לך עה"פ וחיתה נפשי בגללך, שפירש"י יתנו לי מתנות, הקשה שהרי שונא מתנות יחיה, ותירץ דהיינו בישראל אבל מהגוים לית לן בה עי"ש. וכ"ה בפירוש הרע"ב שם.

ובספר פרדס יוסף בראשית י"ד, י"ח הביא בשם ספר אמרי בינה שבכהן לא שייך שונא מתנות יחיה, דאיתא ביומא דף י"ח ע"א והכהן הגדול מאחיו, גדלהו משל אחיו, וא"כ כהן מותר לקבל מתנות עי"ש.

והרס"ג בביאורו למשלי ט"ו כ"ז כתב וז"ל כוונתו בזה המתנות האסורות, כגון מה ששדד אמרפל וחבריו מברע וברשע וחבריהם, ואע"פ שהיו מותרים לאברהם סירב לקחתם ואמר אם מחוט ועד שרוך נעל, וכפי שידעת שאלישע החזיר לנעמן ככרי הזהב והכסף, וגיחזי חס עליהם ומה שאירע על רכישתו שחלה בו צרעת נעמן ע"כ, ונראה שחז"ל לא פירשו כן בגמרות שהוזכר ענין זה שנמנעו לקחת מתנות שאינם אסורות.

קמג. שלש נידונים בלאו דלא תקום

נדפס בקובץ 'המאור' כסלו תשפ"ב.

נקימה על דבר שהוא צער הגוף

בגמ' ביומא כ"ג ע"א מבואר שלאו זה נאמר דוקא בדבר שבממון כדאיתא בבריתא שאמר לו השאילני מגלך וכו', אבל בצער הגוף מותר ורק מדת חסידות איכא לנעלבים ואינן עולבים וכו' עי"ש. וכבר עמדו החק"ל ביו"ד סי' פ' והחפץ חיים בתחלת ספרו ועוד אחרונים, שהרמב"ם בסה"מ מצוה ד"ש ובחיבור בסוף הלכות דעות וכן החינוך לא חילקו בזה ונראה מדבריהם שאף בצער הגוף אסור מהתורה[א], וכתבו הם שלדעת הרמב"ם למסקנת הגמ' אין חילוק בין צער הגוף לצער ממון עי"ש. אולם הדברים דחוקים מאוד ולא נמצא אף אחד מהראשונים שפירש כן וכמו שנביא לקמן.

והעיקר בזה הוא כמ"ש הגרי"פ בביאורו לסה"מ של הרס"ג בח"ב עמ' 104 שר"א בן הרמב"ם בשו"ת מעשה נסים העתיק בגירסת הגמ' במקום 'ההוא בממון' - 'הא במילי דשמיא והא במילי דעלמא' עי"ש[ב]. וכתב הגרי"פ שכן מתבאר מדברי הרשב"ץ בספרו מגן אבות על פרקי אבות פ"ה מי"ב שכתב וכבר אמרו ביומא כל ת"ח וכו' 'וזה במילי דשמיא' עי"ש. ויש להוסיף שכ"ג הריטב"א בר"ה י"ז וז"ל כל המעביר וכו' והא דאמרינן בפ"ב דיומא כל ת"ח וכו' וכו' אוקימנא בדלא מפייסי ליה וכו' ואע"ג דכתיב לא תקום ולא תטור התם במילי דעלמא אבל במילי דשמיא איבעי ליה להיות נוקם ונוטר עי"ש.

אולם דעת רוב הראשונים אינה כן; הנה שא"ר גרסו בגמ' כלפנינו ומהם **הר"ח**, **הרוקח** בהוספות מכת"י להלכות תשובה [מהדורת זכרון אהרן עמ' כ"ז], **ראמ"ה** ו**ר"י נחמיאש** בפירושו לאבות פ"ו. ומדהביאו את כל הסוגיא להלכה ולא רק את מסקנת הסוגיא נראה ברור דס"ל ככל הראשונים שלגירסא זו מסקנת הגמ' נשארת שרק בדבר שבממון יש איסור, ובפרט למה שהבאנו שגם הרמב"ם לא כתב כן לגירסתנו אלא לגירסתו, אבל לגירסתנו לא מצאנו מי שיאמר שאין זה מסקנת הסוגיא.

ויותר מזה, רבים מהראשונים כתבו להדיא שרק בדבר שבממון הדין כן ומהם **היראים**, **הסמ"ג**, **הסמ"ק**, **ר' יונה** בשע"ת [והובאו בחפץ חיים שם]. וכ"ד **המיוחס לרש"י** ו**הרא"ש** בנדרים ס"ה וכמו שכבר דייק החק"ל עי"ש. וכ"ד **המאורות** בסוף יומא, **המאירי** ו**הריא"ז** ביומא כ"ג, **הריקאנטי** [שהעתיק כדרכו את דברי היראים והסמ"ג], וכ"נ מדברי

א. ודלא כמו שכתב הקרית ספר בדעת הרמב"ם שצער הגוף הוא מדרבנן עי"ש. וע"ע בספר דינא דחיי לאוין י"ב ולהר"ב ווי העמודים ולהר"ב שם חדש במצוה מ' שהבינו בדעת הרמב"ם דמיירי רק בדבר שבממון וכפשטות הגמ'.

ב. ויש להוסיף שר"א העתיק גירסא זו גם בספר המספיק לעובדי ה' בפרק העוסק באריכות אפיים עי"ש.

עץ חיים מלונדרץ [אע״פ שבדר״כ מעתיק דברי הרמב״ם] שכתב כל הנוקם לומר איני משאילך חפץ כדרך שלא השאלתני, וכל הנוטר לומר אני משאילך ולא אעשה כמוך שלא רצית להשאילני שנוטר איבה בלבו עוברים וכו׳ עי״ש. וכ״ד ר״י **בכור שור** בפירושו לתורה וז״ל לא תקום ולא תטור כמו שפירשו רבותינו שלא תשנאנו על שלו ולא תטור לו איבה אם אינו רוצה להשאיל לך או לתת לך דשמא אינו יכול או צריך לאותו דבר וכו׳ עי״ש, הרי שרק בדבר שבממון כן ולא בצער הגוף. וכ״כ להדיא **החזקוני** [שהולך בדרך הבכור שור] וז״ל ולא תטור בממון דבר הכתוב אבל בשל גוף אינו זקוק למחול לו עד שיפייסנו ע״כ. וכן מתבאר מדברי **הרלב״ג** בפירושו לתורה וז״ל באור אלו האזהרות למד מענינו שהוא במה שבין בנ״א מהעזר קצתם בקצתם בדברים שדרך השכנים להעזר קצתם בקצתם אשר יקשה בעיניהם כאשר לא יעזרו מהם בזה האופן וזה מבואר מן החוש בדברים המדיניים כי כבר יקשה לאדם בבקשו משכינו שישאלהו כלי מה מעט מהזמן ולא יתרצה להשאילו וכו׳ ואם יקח האיש נקמתו ממנו בכמו זה האופן תשאר השנאה ביניהם וכו׳ עי״ש, ומבואר דמיירי בדבר שבממון וכנ״ל.

והנה החפץ חיים כתב שצריך להחמיר כדעת הרמב״ם והחינוך מדין ספיקא דאוריתא לחומרא עי״ש. אולם להאמור כיון שדעת רוב המוחלט של הראשונים וביניהם הר״ח וכן הרא״ש שהוא אחד מעמודי הוראה כגירסתנו - נראה שהעיקר שבדבר שאינו של ממון אלא צער הגוף ליכא איסור דלא תיקום [וכן נקט בפשיטות הר״ב ווי העמודים במצוה מ׳ בקצרה אלא שלא הזכיר מכל הנ״ל עי״ש], אלא שהמחמיר כדעת הרמב״ם וסיעתו תע״ב, ובפרט שיש בזה ג״כ משום הנעלבים וכו׳ וכמו שכתב המאירי עפ״י הסוגיא הנ״ל עי״ש.

נקימה בישראל משומד

בתו״כ דרשו לא תקום ולא תטור ׳את בני עמך׳ פרט לאחרים, ופירשו הראשונים - הראב״ד, המיוחס לר״ש, ר׳ הלל, היראים מצוה ק״מ - דהיינו נכרים. ובספר שם חדש על היראים שם כתב דדוקא גוים אבל ישראל רשע אסור עי״ש, וכבר כתב כן הכלי יקר בפירושו על התורה עי״ש, וכ״כ הפנים יפות ועוד. אולם הרדב״ז במצודת דוד בסוף מצוה כ״א כתב והותר הנקימה והנטירה למי שאינו עמך במצות כי במדה שהוא מודד מודדין לו כד״א ועם עקש תתפתל עי״ש. וכ״כ בשו״ת בנימין זאב סי׳ רפ״ב בתוך הדברים וז״ל בחילול השם נקמינן ונטרינן ומסיפיה דקרא נוכיח דכן הוא דכתיב את בני עמך ודרשינן בעושי מעשה עמך וכדומה אמרינן בב״מ לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ומצות וכו׳ עי״ש. וע״ע בספר בית האוצר להגר״י ענגיל אות א׳ כלל נ״ב עמ׳ 112 שהאריך בענין ׳אחרים׳ בכל דוכתא דהיינו נכרים, וכתב שגם מי שמחלל שבת בפרהסיא יצא מכלל ישראל וקרוי אחרים עיש״ב, וכן נראה.

נקימה ונטירה בלב בלא אמירה

ר׳ יונה בשע״ת שער ג׳ אות ל״ח כתב וז״ל ואין העונש בזה על הדבור אלא על נטירת הלב עי״ש. וכן מתבאר מדברי החינוך שכתב ועובר עליה וקבע בלבו לשנוא חבירו

על שהרע לו עד שיגמלהו כרעתו עבר על לאו זה וכו׳ עי״ש. וכ״כ להדיא הראב״ד בביאור תו״כ וז״ל ואם הראשון מנעו ממנו משום איבה כ״ש שהוא עובר משום לא תשנא ומשום לא תקום ואע״פ שלא הזכיר הנקמה בפיו כי הקב״ה בוחן לב חוקר כליות עי״ש. וכ״כ המיוחס לר״ש שם שאם הראשון עשה משום שנאה עבר ג״כ על לא תקום עי״ש. וכ״פ בספר אהבת חסד בספ״ד וז״ל ודע עוד דמוכח מכל הראשונים דאיסור הנקימה הוא אפילו אם לא השיב לו איני משאילך וכו׳ אלא משידע בנפשו שמטעם זה הוא מונע מלהיטיב עמו עובר בלאו זה, וכן לענין נטירה אין האיסור בזה דוקא על הדבור אלא על נטירת הלב אלא צריך שימחה הדבר מלבו ע״כ. ויש אחרונים שחילקו בזה בין נקימה לנטירה - עי׳ בגבורת ארי ביומא כ״ג ובר״י פרלא על הרס״ג שהבאנו לעיל ועוד.

אולם מדברי מהרש״ל בביאורו לסמ״ג לאוין י״ב מבואר שהאמירה באיסור נקימה היא הקובעת את האיסור וללא אמירה אין איסור אף שחושב בליבו עי״ש, וכפי שכבר דייק הגרי״פ שם. ובאמת שכ״נ מדברי הראשונים שהעתיקו למעשה את הגמ׳ כצורתה אמר לו איני משאילך כדרך וכו׳ או אני משאילך ואיני וכו׳ ומהם היראים, הסמ״ג, הסמ״ק [עי׳ בסמ״ק מצוריך], המאורות, המאירי, הריא״ז, וכן בספר עץ חיים מלונדריץ כתב לומר איני משאילך וכו׳ עי״ש, ולומר שכל אלו לאו דוקא אמירה קשה מאוד. וגם בגמ׳ עצמה קשה לומר דלאו דוקא דמי סני לגמ׳ לומר ואינו משאילו כדרך שלא השאילו וכן ומשאילו ואומר בלבו איני כפלוני וכו׳, ומדהדגישה הגמ׳ וכן בתו״כ אמירה זו נראה שרק בכה״ג עוברים, וכ״ש הראשונים שאין דרכם לסתום אלא לפרש.

סיכום

לדעת רוב הראשונים איסור נקימה ונטירה הוא רק בדבר שבממון ולא בצער הגוף, וכן נראה עיקר.

בגוי וכן ביהודי שאינו עושה שלא עושה מעשה עמך אין איסור נקימה ונטירה.

נחלקו הראשונים האם איסור נקימה ונטירה הוא רק בפיו או אפילו בלבו, והמיקל יש לו על מה לסמוך.